



## 目录

第十八课 .....	7
第二品 道智 .....	8
戊二、道无相之现观道智 .....	8
己一、生道智之所依支分 .....	9
庚一、本体 .....	9
庚二、分类 .....	10
辛一、遣除违缘之支分 .....	10
辛二、成办顺缘之支分 .....	16
壬一、缘之差别发心 .....	17
壬二、因之差别苏醒种姓 .....	20
壬三、助伴之差别方便自性 .....	24
辛三、圆满作用之支分 .....	27
己二、能依有支之道智 .....	29
庚一、无缘了知三道之现观见道道智 .....	30
辛一、了知圣者声闻道之道智 .....	31
壬一、真实宣说 .....	31
癸一、本体 .....	31
癸二、分类 .....	32
子一、认清所知声闻之道 .....	32
子二、无缘了知彼之道智 .....	34
壬二、彼之因抉择分 .....	35
癸一、真实宣说 .....	35



癸二、彼等之理由 .....	38
<b>第十九课 .....</b>	<b>41</b>
辛二、了知所知缘觉道之道智 .....	41
壬一、真实宣说 .....	41
癸一、总说所依缘觉之特点 .....	41
子一、现前证悟自利智慧之理 .....	42
子二、无声以身示现利他之法理 .....	47
癸二、宣说所知缘觉道之差别 .....	49
壬二、彼之因——抉择分 .....	52
辛三、了知菩萨道之见道道智 .....	54
壬一、略说本体 .....	54
<b>第二十课 .....</b>	<b>57</b>
壬二、广说十六种忍智之差别 .....	60
癸一、苦谛之四相 .....	61
癸二、集谛之四相 .....	70
癸三、灭谛之四相 .....	85
癸四、道谛之四相 .....	89
壬三、摄义 .....	96
<b>第二十一课 .....</b>	<b>98</b>
庚二、已见修行之现观修道道智 .....	103
辛一、修道之作用 .....	103
壬一、本体 .....	103
壬二、分类 .....	104
癸一、能依修道之作用 .....	105
子一、暂时之作用 .....	105



丑一、成办顺缘之作用 .....	105
丑二、遣除违缘之作用 .....	108
子二、究竟之作用.....	114
癸二、所依补特伽罗之超胜作用 .....	115
辛二、具作用之真实修道 .....	118
壬一、后得福德自性有漏修道 .....	121
癸一、后得资粮自性未生令生之因——胜解 修道 .....	123
子一、真实宣说.....	123
丑一、总说本体 .....	123
丑二、别说彼之分类 .....	125
子二、宣说彼之功德.....	126
癸二、已生令不退之因——回向修道 ....	128
子一、略说本体.....	129
子二、广说分类。.....	133
丑一、所回向资粮之分类 .....	133
丑二、能回向方便智慧之分类 .....	140
丑三、回向殊胜作用之分类 .....	141
<b>第二十二课 .....</b>	<b>146</b>
癸三、未退令增长之因——随喜修道 ....	152
壬二、入定智慧自性无漏修道 .....	160
癸一、宣说无间道之自性——修行修道 ..	161
子一、真实宣说.....	161
丑一、本体 .....	161
丑二、分类 .....	161



子二、二道违缘顺缘之差别.....	170
丑一、宣说二道之顺缘 .....	171
丑二、宣说二道之违缘 .....	176
<b>第二十三课 .....</b>	<b>184</b>
癸二、宣说解脱道之自性——清净修道 ..	184
子一、认识总义清净之自性.....	184
子二、别说引申义四圣之清净.....	185
子三、真实宣说清净修道.....	188
丑一、真实宣说 .....	188
丑二、遣除于断治详细分类之诤 ...	190
<b>第三品 基智 .....</b>	<b>193</b>
<b>戊三、基无我之现观基智 .....</b>	<b>193</b>
己一、宣说真实论义 .....	193
庚一、认请基离边之现观 .....	193
庚二、广说彼之特殊分类 .....	195
辛一、近远果般若之差别 .....	196
壬一、离方便之现观远基智 .....	196
壬二、方便所摄之现观近基智 .....	196
<b>第二十四课 .....</b>	<b>200</b>
辛二、本体断治之差别 .....	207
壬一、认清所断违品 .....	210
癸一、本体 .....	210
癸二、分类 .....	212
子一、执著基是二谛所摄之法.....	212
子二、执著基是行道之补特伽罗.....	214



壬二、宣说彼之对治 .....	216
癸一、本体 .....	216
癸二、分类 .....	220
子一、基对治人无我之基智 .....	221
子二、基法无我圆满之基智 .....	226
丑一、需证悟基离边之原因 .....	226
丑二、证悟基等性之智慧 .....	232
丑三、甚深基般若之殊胜性 .....	239
壬三、如此断治圆满之摄义 .....	242
<b>第二十五课 .....</b>	<b>244</b>
庚三、宣说如何修行之真实道 .....	247
辛一、宣说修基智加行 .....	248
壬一、分析说明对境加行之分类 .....	248
癸一、本体 .....	248
癸二、分类 .....	249
子一、入定之本体加行 .....	249
丑一、灭除耽著有法显现之加行 ...	250
丑二、灭除耽著法性空性之加行 ...	254
子二、后得知本体加行 .....	268
壬二、摄略说明有境加行相 .....	275
辛二、宣说加行之果——见道 .....	276
壬一、认清见道忍智之智慧 .....	276
癸一、本体 .....	276
癸二、分类 .....	276
子一、略说 .....	276



子二、广说.....	277
丑一、苦谛之四智 .....	277
丑二、集谛之四智 .....	278
第二十六课 .....	280
丑三、灭谛之四智 .....	280
丑四、道谛之四智 .....	281
壬三、如是宣说之摄义 .....	284
己二、宣说三品圆满之结尾 .....	284
第二十七课 .....	286
第四品 正等加行 .....	288
己一、宣说圆满摄修相之现观——正等加行 .....	288
庚一、摄所修三智之相 .....	288
辛一、略说所修相之本体 .....	288
辛二、广说彼等各自事相 .....	290
壬一、广说基智之行相 .....	291
壬二、广说道智之行相 .....	302
壬三、广说遍智之行相 .....	317



## 第十八课

《现观庄严论》是宣说二转般若波罗蜜多法门的殊胜窍诀论典。主要是宣讲如何修行、证悟空性。所证悟的无分别空性又是如何根据如道前、资粮道、加行道、见道、修道的能境心识去修行和现证的。

虽然空性是无分别的，但是众生从凡夫到成佛之间，能境的心识有变动。在不同的阶段，空性的修行和证悟也是有所不同的。在《现观庄严论》当中，对于所修的空性和能境的心识状态作了殊胜的描述。对于一个立志于成佛利益众生或者想要证悟空性的修行者来讲，根据《现观庄严论》当中的修法来修行，完完全全可以没有错谬地证悟空性。

弥勒菩萨通过八事七十义来抉择《般若经》。前面我们学了八事当中第一个遍智<sup>1</sup>，以及表示遍智的十种法。

---

<sup>1</sup> 遍智的本体即佛的智慧。



## 第二品 道智

今天开始学习第二品道智。八事首先是三智，然后是四加行，最后再讲法身，第二个是道智，主要是菩萨的智慧，所以此品所讲的都是和菩萨的智慧有关。从《现观庄严论》的本来来讲，它的受众主要是发了菩提心的菩萨。因为第二转法轮是殊胜的大乘法轮，所以佛陀在讲二转法轮的时候，主要是针对菩萨。在对菩萨宣讲的空性当中，也包含了适合声闻修行者根机的小乘无我空性，虽然有一些小乘的修行，但是大多数内容都和菩萨的修行有关，即便是关系到小乘的修行，也全部包括在整个空性或者菩萨的智慧当中。

今天我们要学习的是道智，从见道到十地末尾之间都是属于道智的范围。

**戊二（道无相之现观道智）分二：一、生道智之所依支分；二、能依有支之道智。**

“道无相”的“无相”其实也是相应于般若波罗蜜多空性。

道智是通过十一类法来表示的，比如道智支分、弟子声闻道、麟喻独觉道，以及菩萨的见道道智，后面也要学到修道的道智，还有很多和修行有关的回向、随喜等等。





己一（生道智之所依支分）分二：一、本体；二、分类。

道智真正来讲就是见道和修道，在总的道智之前，首先安立了一个所有道智的支分的内容。学习支分的内容之后，有助于修行者在进入道智之前，了解大概要修行的内容，把该准备的准备好了，该修的修好之后，就可以进入或者生起道智。所以通过道智的分支，第一个可以让我们了解道智支分的内容，第二个对于有志于生起道智的人来讲也需要去修行。

第一品讲到了遍智，遍智的因是什么？遍智的因就是道智，把菩萨的智慧修圆满了就会获得遍智。针对菩萨的智慧，也有道智的支分，这方面我们也需要了解。

### 庚一、本体

生道智之所依分支的本体就是圆满能依道智的殊胜条件。

如果我们要生起或者圆满道智，必须要具备道智的分支，这是生起道智之前非常重要的内容。有时虽然我们对于道智的果很有兴趣，但是对于它的因不是那么有兴趣。在学习的过程当中，逐渐在修行者的相续当中，就会明了一个问题，虽然这个果很殊胜，我们也很想要得到这个果，但是对我们来讲，因更重要。因为如果圆满了所有生起果的因，那么它的果自然而然就会有；如果它的因没有圆满，也没有办法获得殊胜的果。因果当中首先我们应该了知修行的因，最后就可以生成或者自然而然获得殊胜的果，所有的修行人在修行佛法过程当中，都会逐渐生起这种理念，而且也能完全



接受这样的法则，这是修行过程中非常关键的认知。

**庚二（分类）分三：一、遣除违缘之支分；二、成办顺缘之支分；三、圆满作用之支分。**

这里分了三个侧面，第一个是遣除违缘，第二个是成就顺缘，第三个是圆满作用（支分的作用）。上师老人家经常赞叹哦巴活佛的科判做得很好，哦巴活佛的智慧很深，有些地方说他是华智仁波切的化身，也是弥勒菩萨加持的殊胜成就者。他以前是卫藏的，拉萨那边的人，后来在康区学法，到佐钦寺一带去求法，依止了很多大德。后来他对于全知麦彭仁波切的自宗生起了不共的信心，特别是他看到麦彭仁波切的一些观点生起很大的信心，到处寻找能够抉择麦彭仁波切自宗观点不共的善知识，好像找到了根霍堪布。根霍堪布是麦彭仁波切的亲传弟子，所以依止他很长时间，学习到了麦彭仁波切所有的论典。哦巴活佛在自宗当中，不仅是一位祖师、成就者，也是一位殊胜的造论者。

第一个是遣除违缘，就是说我们要成办任何一件事情，首先需要认识障碍，然后遣除障碍；第二个了知什么是顺缘，然后努力具足顺缘；第三个是它的作用。这三个科判是从三个侧面进行安立的。

**辛一、遣除违缘之支分：**

如果我们要生起道智，必须要遣除能够获得道智的违品。

**调伏诸天故，放光令隐暗。**



这里要遣除的违缘是什么？遣除的主要是傲慢。

释迦牟尼佛在宣讲般若波罗蜜多法门的时候，听众当中也有很多具有福报的有情，他们不是人间具有福报的人，而是欲界、色界的天人。

欲界天人的种种身相、光明、财富都是远远超胜欲界的人。还有一些色界的天人，他们的身相也非常圆满，而且身体都有光明。他们到释迦牟尼佛的讲法现场的时候，很多人间的弟子显现上是一般的血肉之躯，他们的身高、容貌、受用远远不能和天人相比，不要说和天王比，甚至于连普通的天子都比不上，这方面在有些经典当中做过抉择。除了世间当中福报最大的极个别人之外，比如我乳转轮王，世间财富最多的人和四大天王天的一个天子比，也远远不及。四大天王天的天子和天王比也差得很远，四大天王天的天王和三十三天的天子比又差得很远，就是这样一个一个上去的。上面的人到了下面的时候，看到环境那么差，身高也很低。人间那些在一般人面前耀武扬威的大富豪，在天人眼里什么都不是。天人看到这些受用的时候，觉得这些人很可怜，自然而然就会产生傲慢心。

从某些方面来讲，很多人都有一种傲慢，有时候是在两个人之间，我比你强，然后生起傲慢；有时候是在一个家庭里面，觉得自己是一家之主，然后生起傲慢。有些人可能是在一个单位、一个城市、一个国家或者在世界上，因为某一个方面具有特长，生起傲慢。真正来讲只不过是我們没有了解，了解了之后，实际上方方面面超过我们的人太多了，所以没有什么值得傲慢的。虽然我们有一点点特长或者在某个范围当中有一点点的



功德，但是我们了解之后，就会知道这些功德没有什么可傲慢的，因为比我们圆满、超胜的有情多得多。

平时我们应该多观察、了解这些情况。像麦彭仁波切在《二规教言论》《君规教言论》等人规当中讲的一样，如果要完善自己方方面面的品行，应该多了解大国大政的情况，了解之后，我们就不会那么孤陋寡闻，心量和见识都会不一样。我们了解多了，就不再是一只井底之蛙，觉得自己怎么不得了，从而摧毁了自己的傲慢。

修行佛法也是一样的，有些时候生起一点功德，比如有了一点点禅定，或者今天在打坐的时候，看到了很微弱的光，就觉得不得了了，其实这没有什么可傲慢的。恰恰是没有傲慢的时候，才生起功德了，他的功德特别的清晰、深厚。要生起这种功德，恰恰是调伏了傲慢的。平时我们经常讲，最有资格生起傲慢的就是佛和菩萨，他们的功德如此圆满。但是有生傲慢资本的，没有傲慢；而没有生傲慢资本的人，经常生傲慢。从这方面讲的时候，如果不调伏傲慢心，生不起真正的功德，因此我们要经常性地调伏。

此处是怎么调伏的呢？佛陀放光。当时他们（天人）生起傲慢的一个因缘就是身体有光明。因为以前修持了善法的缘故，天人走到哪里都会自带光明。当然现在我们在人间看不到这种情况，所以会感到非常地稀有。假如一个天人到人间，无论到哪个地方都是自带光明，大家都会觉得不得了，看到别人仰视的样子，他也可能觉得自己了不得。有些有钱人到了贫穷的地方，也是很拽的样子。天人因为内心当中还没有调伏烦恼，所以他看到人间的状况以后，自然而然就会产生傲慢心。



佛陀观察到，如果他们带着这种心态来听般若波罗蜜多，根本不能成为法器，殊胜的般若法义入不了他们的心，所以此处讲“调伏诸天故”，为了调伏诸天，让他们舍弃傲慢心，“放光令隐暗”，佛陀自己放出特别殊胜圆满的光明，隐蔽了所有天人的光明。佛陀为了调伏当时参加般若法会天人的傲慢心，特意地放出光明。佛陀的光明不是天人的光明。天人只是在人间修了十几二十年的十善业道，然后转到天界，他的身体带了一点光，而佛陀是在三个无数劫修持善法，所以佛陀放的光明天人是没办法比拟的。

对我们来讲，这些都没有看到，天人的光明我们看不到，佛陀的光明我们也看不到，都是超过我们思维范畴的。就像我们待在世间的范围当中，如果不走出去，根本不知道其他地方富裕的程度、便利化的程度到底是怎么样的。同样人间的人不去天界，也永远不知道天界富足到什么程度、天人的相貌到底庄严到什么程度，这些对我们来讲很难了解。随着善根的深厚所体现出来的种种果，比如佛陀的相好，还有集体修善法转生到的庄严处所，如净土、天界，我们不去看，没办法产生直观地了解。但是这些的确存在，通过修持不同的善法就会感召到不同的果报。

佛陀放出历经三个无数劫修行的福德和智慧资粮的光明，一刹那之间“放光令隐暗”，隐蔽了天人的光明，就像漆黑一片的时候，可以看到萤火虫自带光明，但是太阳光一出来，萤火虫再怎么飞也看不到了。天人的光明和佛陀的光明就像萤火虫和太阳一样，根本不能相比的。



天人看到之后，马上生起了惭愧心，摧毁了自己的傲慢心。看到佛陀的功德非常殊胜，他们打消了傲慢心之后，这时候就愿意听佛宣讲殊胜的正法，佛陀就是通过这样的方式调伏天人，让他们成为法器，如果他们不摧毁傲慢，就没办法听受甚深的法。

对于我们来讲也是一样的，如果我们带着烦恼听《入行论》《前行》《现观庄严论》或者密法，那么当时我们的相续就是处在一个非法器的状态，正法没有办法融入到自己的心中去。如果要真正地得到法利益，首先要通过各种各样的训练，把内心当中的污垢、渣滓、烦恼都清掉，然后殊胜的正法进来之后，马上就可以产生作用。我们修学佛法，一方面是要多听闻、多思维、多修学，不断地增长智慧；一方面也要经常性地反观，调伏我们的心，不断地清洗自相续，把我们的相续清洗成真正能够产生正法功德的法器，这是非常重要的。我们一边闻思修，一边清洗内心的烦恼，相续当中的功德逐渐就可以生起来。

在《大圆满前行》当中也讲了，傲慢是一种非常细微、难以发现、很难断除，特别容易生起来的烦恼。显现上在历史上提婆达多也是因为相貌庄严、技艺超群、智慧出众，他的傲慢心生起来之后，甚至于想取代佛陀的位置，觉得佛陀应该退休了，他应该来当新佛。内心的傲慢没有打消之前，即便他懂的法再多，佛陀的功德再明显他也没办法看到。有傲慢心的人看不到自己的过失，也看不到别人的功德，这就是最大的体现。

如果我们傲慢心打消之后，自己的过失会看得很清楚，别人的功德也会看得很清楚。如果把别人的功德



看得很清楚，那么对修行者应有的恭敬心、随喜心、清净心等善心就容易生起来。如果把自己的过失看得很清楚，也容易打破自己的傲慢，处在一个比较谦卑的状态当中，然后发现了自己的过失，也能够集中精力修行去改正过失。对修行人来讲，傲慢心这种烦恼过患很大。当然贪欲、嗔恚、嫉妒等烦恼都是我们相续当中生起般若波罗蜜多境界的障碍，但是这里主要指的是傲慢心。因此佛陀通过放光调伏天人的傲慢。

虽然当时经文当中指的是调伏天人的傲慢，但是对于我们来讲也要注意。上师这里也引用了《亲友书》等等经论的观点，我们对于自己的年龄、相貌、多闻、地位、财富等等也会经常性地产生傲慢。上师善知识有时也会像佛陀放光调伏天人弟子一样，以智慧、大悲等善巧方便，故意调伏弟子的相续。当弟子感觉到自己的修行很好或者方方面面不错的时候，上师就会故意去调化弟子的傲慢心，让他知道自己的问题，甚至于弟子没有犯任何错误，上师也会对他经常责骂，有时甚至于他没有做的事情也说他做了。

在历史上面，不管是汉地、印度，还是藏地的很多高僧大德们也用了很多方法来调伏弟子的傲慢。以前华智仁波切也调伏了一位多闻的堪布，其他的上师让他去华智仁波切那里去求法，华智仁波切在很长时间当中根本不传法，不管什么方式都不传，最后调伏得差不多，他没有傲慢心了，然后再给他传法。这些都是善巧方便。如果他当时带有傲慢心，华智仁波切给他讲可能听得懂，他的智慧也很敏锐，但关键是这个法没办法入心，所以前期做了很多工作，主要是为了调伏他的傲



慢，把傲慢调伏之后，再给他讲，马上就会起作用，能够让他的修行上升到很高的层次当中。

有些是比较明显的傲慢心，有些是比较隐蔽的傲慢心，对此上师有很多调伏的方法。善知识们显现上面习惯不一样，有些上师可能喜欢直接调伏，弟子有了过失马上就指出来。以前霍西的曲恰堪布，不管什么情况，即便很多人在场，也是直接点名说某某人做了什么事情，然后让他下不了台，在很多人当中讲，不是等到下课以后单独指出来，而是讲课讲到那儿，马上就点出来。有些上师可能是在讲课的时候旁敲侧击。随着众生的根机逐渐走下坡路，真正直接点出弟子过失的示现可能也会越来越少，因为弟子不堪能，反而有可能会适得其反。

所以上师们如果不点出我们的过失，装不知道，我们自己也需要多观察相续来调伏我慢。这样要慢一点。不管怎么样，我们要用学到的法义，经常习惯性地反观自己有没有傲慢心。如果能够经常反观，那么生起傲慢心之后，会比较容易了知和调伏。

以上是生起波罗蜜多分支的其中一个——遣除违缘。

**辛二(成办顺缘之支分)分三：一、缘之差别发心；二、因之差别苏醒种姓；三、助伴之差别方便自性。**

成办顺缘分了三个方面，一个是缘的差别，一个因的差别，一个助伴的差别。

缘的差别是什么？就是发心，发菩提心属于缘的差别。因的差别是什么？苏醒种姓。从它的意义来看，





所谓的苏醒种姓主要是从空性方面讲的，也就是说主因是空性，助缘是发菩提心。最后是助伴的差别，什么是助伴？助伴就是慈悲。这个地方的慈悲和发菩提心的侧面不一样，有时慈悲心和菩提心基本上是一个意思，而这里缘的差别发心就是指发菩提心，助伴的差别方便自性是什么？就是慈悲。主要是为了利益众生，他愿意不断地投生轮回，或者愿意留在轮回当中，从这个侧面来体现慈悲的自性，它就是一个助伴。如果你要利益众生，必须首先要待在轮回当中，这时候才可以更好地利他，否则住在很远的地方无法利益有情。

这三个科判就是从缘、因和助伴三个方面来进行理解的。

### 壬一、缘之差别发心：

#### 境决定…

“境决定”，就是对境是决定的，就是菩提心。所谓的外缘是一定要发起殊胜的菩提心，发起殊胜的菩提心就是为了在相续当中生起道智。如果我们要真正成就真实的菩萨果位，就要理解这是成为菩萨的一个主要的缘。具备了这个缘的缘故，才能趣入到菩萨道当中。

我们要了解，在修行的过程当中，对于要成就的菩萨果位必须要高度重视。越学殊胜的论典，对修行的自性也会越来越清晰。如果没有学习这些，我们就会把菩提心仅仅划在加行里面，十万遍我也圆满了，不需要修了。或者在某些仪轨当中，只需要念三遍，三遍偈颂我



也已经念完了，根本没有重视。他重视的是什么？重视后面正行两个字下面的内容。虽然正行一定有它的作用，但是前面的三遍发心不是说你只需念三遍，而是真正修行菩提心的内容应该在修正行之前，在内心当中生起来。前面已经有了，然后再通过三遍来提醒一下，念诵三遍主要是提醒我们的，不是说念三遍就够了。如果你以前从来没有修过，仅仅念三遍是远远不够的，念十万遍都不一定能生起来，你只念三遍就觉得可以了，是一件很滑稽的事情。所以不可能说发心就需要念三遍而已，而是我们一定要努力地生起来。这是生起道智殊胜的缘，如果这个发心没有生起来，对境没有决定，就没有机会进入到生起道智的自性。这个对境一定要决定，为了获得道智，一定要在相续当中生起最为殊胜的菩提心。这就是对境决定。

如果有了菩提心，就可以在此基础上，通过菩提心地引导自己可以不断地去积累能够获得道智的一些必要的助缘。在这个过程中，很多顺缘逐渐就积累了。如果不具备，就会很困难。第一个要遣除的违缘就是傲慢；第二个要具足的顺缘就是发起菩提心。

修菩萨道的人一定要生起菩提心，反过来在注释当中讲，声闻、缘觉因为没有发菩提心，所以生不起道智。在《定解宝灯论》的第二个问题当中也讲了，声缘有没有证悟二无我，他们没有证悟，没有证悟的原因之一是内外因缘不具故。一个是内因缘，他们没有苏醒种姓，菩提心没有生起来；还有一个外缘没有具备，没有人给他讲这些。所以声闻、缘觉不具备境决定的缘故，没有发起菩提心。因此他们没办法证悟《定解宝灯论》



第一个问题当中讲的大空性。所以菩萨心不是可有可无的，而是非常关键的一个因缘。

小乘的行者，不管声闻乘，还是缘觉乘，因为没有生起菩提心的缘故，虽然相续当中具备了人无我的智慧，但是没有境决定的缘故，生不起菩萨的道智。而大乘行者生起了菩提心，具备了这个缘，再加上具备下面这个因的缘故，他们可以生起道智。对于我们来讲，必须要了解这一点。

既然现在我们想要趣入大乘，想在修行大乘的道当中生起一个真实的果，不是说这是大乘道我进去看一看，逛一圈就出来。有些人当然就是这种情况，进入大乘之后，上师说：“你要发菩提心。”他说：“我只是逛一逛而已，根本不需要发，马上就出去了。”他只是看一下里面到底是什么情况。如果不想成佛，也不想真实地进入大乘道，那就另当别论。如果我们想要成佛，想要生生世世真实利益自己爱的人或者其他的人，就要认真对待大乘道。要认真对待大乘道，就必须要生起菩提心，并且一定要认真观修，内心当中一定要生起不造作的菩提心。不是假装的而是真实地为了利益众生。我现在所修的法就是为了利益张三、李四、王五、赵六、蚊子、苍蝇等一切众生，如果有一天我们的心态就是这么真实，那么就说明我们相续当中有了菩提心。这是一种不造作、不虚假的菩提心。不是为了掩盖什么目的，假装说我发菩提心，这不是无伪的，而是有伪的，就是具有虚假成分的菩提心。我们要努力地生起：现在做这些就是真正为了利益有情的，他们本来有佛性，现在却在感受各式各样的痛苦，为了利益他们，我就要开始修



行，修法都是为了有情。什么时候这种心态真实地生起来了，就有了菩提心，从这里开始，就会真正地进入到道智当中，这是获得道智的前相。

## 壬二、因之差别苏醒种姓：

### …普遍。

普遍的意思要从两个侧面讲，第一，是一个普遍性的种姓，所有具有心识的众生普遍具有成佛的种姓。为什么都普遍具有成佛的种姓？通过三转法轮的净见量，以佛智观照众生都普遍具有佛智，都有佛功德，这是三转法轮直接决定的。如果从二转法轮来讲，一切众生都普遍具有真如——二无我。

因为二转法轮主要是指它的实相、真实义。胜义就是从空性侧面讲的，所以只要是众生，正在显现的同时，从五蕴无我的侧面观察，根本找不到我。从这个方面来讲，一切众生本具人无我的自性。如果再观察蕴，细的色法到心法也不存在，因此众生在显现的当下，本具法无我的自性。所以二我空的真如，所有的众生没有差别，都会具备。当众生正在迷乱，执著二我，或者因为二我受苦的时候，其实这一切都是不存在的。二我和它所派生出来的所有烦恼、习气、痛苦，流转的自性都没有，本性当中正在显现的时候，也是不存在的。

从二转法轮来讲，众生都具有无自性的真如体性。如果从最了义的侧面来讲，每个众生具有大空性、没有二我的同时，也本来具备佛功德和觉悟的自性。这就是普遍。从种姓的侧面来讲，一切众生都具备真如的种姓



或者如来藏的佛性，所以我们才说为了一切众生都能够成佛，自己现在开始修道或者回向给一切众生成就佛智，这方面就有了一个真实的基础。在《大乘经庄严论》当中讲自性住种姓，不管你了不了解、修不修，本来都具备真如性。

从二转法轮的侧面来讲，因为你不了解真如，所以迷惑。反过来讲，你把迷惑打破了，就可以觉悟。在打破迷惑的过程当中，你会生起觉悟的智慧，觉悟的智慧能够让众生离开所有的痛苦，安住在究竟的安乐当中。

从这个侧面来讲，它具有普遍性。将二转法轮和三转法轮合起来看会更容易理解，这就是种姓普遍的意思。

另一方面，虽然一切众生都具有自性住种姓，但是如果获得道智，单单说普遍具有种姓还不够，还必须要苏醒种姓。每个众生都本具佛性，这方面没有差别，但是如果你要进入道智，种姓必须要苏醒，苏醒也有它的标准。有些人在学习佛法的过程当中，觉得既然一切众生本来都是佛，为什么就不显现佛功德呢？我们说，虽然一切众生从本性上是佛，但是他们没有苏醒种姓，没有把障碍佛种姓现前的违缘遣除，因为客尘没有遣除，所以没办法显现和佛一样的功德。

种姓通过苏醒的程度也分了三种，一个是声闻种姓，一个是缘觉种姓，一个是菩萨或者佛种姓。此处我们要讲的是道智的因属于菩萨种姓或者佛种姓，这叫普遍。如果你只是苏醒了部分，可能只是苏醒了声闻种姓、缘觉种姓，就没办法真实地去修行大乘道。这里的种姓主要是菩萨种姓，此处所讲的种姓，还是指它对于



空性或一切万法的真如本身完全可以了解，这是种姓苏醒的一个标志。

上师在这里面引用《入中论》当中的话来说明一个菩萨苏醒了种姓的体现，当他听闻到空性的法义时，很激动，特别欢喜，禁不住流下眼泪等等。“若异生位闻空性”，在凡夫的时候，听闻了空性，“内心数数发欢喜”，内心当中数数发起欢喜心，“由喜引生泪流注”，通过欢喜引生了“泪流注”，眼泪直流，“周身毛孔自动竖”，他周身的毛孔、头发自动就竖了起来，特别高兴，“彼身已有佛慧种”，这个人的身体里面已经有了佛智慧的种子，“是可宣说真性器”，这个人就是可以宣说胜义谛的法器，“当为彼说胜义谛”，可以给他宣说胜义谛。然后月称菩萨说，“其胜义相如下说”，胜义相如下所说。开始讲第六品，“彼非彼生岂从他，……”，在此之前讲了听闻空性的法器应该是怎么样的。如果听闻空性的时候有这种表现，就是一种种姓苏醒的标志。

在《大乘经庄严论》的种姓品当中，没有单单从空性侧面宣讲，空性是苏醒种姓的一部分，他具有大悲和大忍，对于整个菩萨道特别欢喜。在没有学大乘的经论之前，他对于众生的痛苦忍受不了，他对于菩萨道需要修持很长时间，也觉得没有什么，没感觉为了成佛、修菩萨道忍受苦行有什么大不了的，这些都是种姓苏醒的标志。

在所有的标志当中，最主要的标志就是在听闻大乘空性的时候，这不是指仅仅听闻人无我空性，而是听闻到法空，了知了一切空的时候，能够对空性本身生起很大的欢喜，他可能没有听懂，听到之后，马上就会有



很大的反应。他了解了空性是怎么回事的时候，很高兴，这些属于种姓苏醒的相。这叫做因的差别、种姓苏醒或者苏醒种姓。

有了菩提心，再加上对于空性有高度的兴趣。我们在学习佛法的时候，马上回忆自己在听空性的时候没什么反应，是不是就说明种姓没有苏醒？这也不一定。在很多《入中论》的注释当中讲，虽然没有出现这种相，但是很高兴学习空性。这样也可以给他讲解空性，或者首先让他学习无常、发菩提心，到了一定的阶段，再给他讲空性，完全可以接受。可以接受空性也是种姓苏醒的标志。

虽然总的来讲安立了三乘种姓苏醒，但是即便是大乘种姓的苏醒也有差别。因为以前的资粮和善根不一样，所以苏醒的程度和表现方式都有不一样的地方。总而言之，我们对于空性可能刚开始听不懂，逐渐听懂了以后，会很高兴，后来就觉得离不开了，每天都要在空性的状态中思维、作意、睡觉或者做事，这就说明自己内心当中对于空性认知的种姓逐渐在朝着比较深广的方式苏醒。不单单是没有学，听到空性的词句或者某部经论的名字，比如《金刚经》《心经》等等时，生起很大的反应。逐渐了知了意义之后，他会对空性的欢喜心与日俱增，而且想以打坐等方式去体会空性，这也是属于种姓苏醒之相。

虽我们现在已经苏醒了一部分，但是想要让种姓苏醒得更快的话，以前的大德在各种不同的地方讲过，就要多读诵这方面的经论，比如读《中论》《入中论》《智慧品》《金刚经》或者《心经》，有些人也是专门抽



时间读诵六百卷的《大般若经》。如果经常读诵、忆念和思维，也会加速种姓的成熟。还有经常礼拜、供养或者印刷、赠送，这方面也是一样的。因为所缘的对境就是最殊胜般若，所以如果经常缘这些去做，自己的心逐渐对这个对境缘得越多，越会有助于苏醒种姓，或者以更深广的方式苏醒。这样会有很大的帮助。普遍的苏醒对我们来讲也是一种因的差别。

### 壬三、助伴之差别方便自性：

#### 本性…

“本性”就是指烦恼。所谓助伴的特点，就是必须具备不断慈悲本性的烦恼。虽然用的词是烦恼，但是这里的烦恼代表的是大悲，而且这种大悲就是为了利益众生愿意或者欢喜留住在三界轮回当中的这种慈悲心。这里没有直接用慈悲，而是在注释或者经典当中用了烦恼。

到底应该怎么理解？有些经典当中也会使用这种词语做一些阐释，有很多隐含的意思。这里把大悲用烦恼来描绘的意思，是因为它和烦恼有相似的一分。众生为什么数数地投生在轮回当中？就是因为他们的内心当中具有烦恼，比如具有无明、我执、贪嗔痴。内心当中有这些因素的缘故，就会导致他们再再地在轮回当中从一道趣向另一道，在里面永远出不来。

菩萨的悲心和这方面有相似的一分。菩萨有能力、智慧，可以离开轮回，不回来。但是他有慈悲的缘故，慈悲心就像众生的烦恼一样，让他出不去。因为他有慈





悲心，不可能现在有了能力，就把众生扔在轮回当中不管不顾而眼睁睁地看着众生流转，他做不到。这种慈悲心就类似于烦恼一样，众生因为有烦恼出不去，菩萨因为有大悲出不去。他证悟了空性，其实已经超越三界了，但因为他的有大悲的缘故，就再再地投生在众生身边，永远在轮回当中流转，用不同的方式利益众生。菩萨的这种方便、慈悲的本性在注释当中就是用烦恼来表示，因为它们有相似的地方。

当我在看到这里的时候，就想起了若干年前看到汉传佛教当中有一种说法叫留惑润生。菩萨故意不断烦恼，为什么？投生在轮回当中来利益众生。“润”是滋润轮回的意思。反过来讲，如果烦恼没有了，他就不会在轮回当中待了，就像阿罗汉一样远离轮回。所以菩萨为了利益众生故意“留惑”，就是不断烦恼，“润生”，通过烦恼投生轮回当中。

我们在学院学习的时候，也有一些辩论，“留惑”的“惑”是不是就是烦恼？菩萨有能力不断贪欲、嗔恚等等，就是为了投生方便。真正来讲不需要，我们在《大乘经庄严论》当中讲了，菩萨的投生基本上和自相的烦恼没关系，他的烦恼断的越多，他回轮回就越方便，否则，没有烦恼就回不来，佛陀或者八地菩萨没烦恼，肯定不会再回来了，但八地菩萨因为无分别智自在的缘故，他可以自在投生<sup>2</sup>。三清净地以上是自在投生，很自在，为什么？烦恼断尽了，特别自在地回来投生。所以在三净地之前，有些是善业投生，有些是愿力投生，有

---

<sup>2</sup> 四种投生之一。



些是禅定投生，有些是自在投生，没有一个是烦恼投生，这里面和烦恼没关系。

因此我们在理解的时候，这个地方的惑、烦恼不能理解成自相烦恼。因为这里面讲了，这里所谓的烦恼就是指慈悲。没有远离慈悲叫留惑，有了慈悲心就可以润生，因为有慈悲的缘故不断地回来。六道众生离不开轮回的原因，就是因为有自相烦恼，有我执、无明；阿罗汉不会入轮回，因为他既没有三界的烦恼，也没有慈悲心，他没有这方面的因缘。凡夫人留在轮回是因为有三界的烦恼，菩萨回来是因为他有慈悲，但是声闻缘觉既没有三界的烦恼，也不像菩萨一样通过大悲心回来，这两个因缘暂时都没有，所以不会回来。从一万劫出定之后，他会在净土当中发菩提心，在净土当中把自己的慈悲心、菩提心训练到一定的程度，再重新回来。不是佛一放光一弹指，他发了菩提心之后，马上就回来投生，这个绝对不会。他会在净土当中训练相当长一段时间，当他真正有勇气，而且菩提心特别坚固的时候，才可以回来，否则他是不会回来的。

如果按照经文来讲，烦恼就是指大悲。菩萨因为有大悲的缘故，他肯定会再再地投生轮回，他如果能够断烦恼，当然就要断。断和证是成正比的，不可能二地三地往上走，故意不断烦恼，由不得菩萨，证悟了三地、四地、五地的空性，但是烦恼还保持在凡夫的状态，这是不可能的，留不住的。如果有证悟的功德，它的违品一定会断掉，不可能证悟空性的智慧上去了，烦恼却一点都不断，这种情况是不会出现的。所以“惑”就是指大悲，大悲的另一个名字叫惑或者烦恼。为什么叫烦恼？



因为有了大悲心让他再再地投生轮回，利益众生、觉悟有情。这是菩萨的助伴，他的种姓苏醒了，发心的缘也有了，然后是他的助伴大悲也有了。

现在我们也是一样的，虽然我们知道总有一天自己内心当中三界烦恼要断尽，但是在这个过程当中，一直都在训练我的大悲心。所以菩萨不会真实离开三界，虽然他自己内心的状态已经离开了三界，但是他在自己不受三界烦恼染污的同时，大悲心会让他再再地投生在众生的身边，引导众生趣向于解脱。这个就是菩萨的不共特点，既不共凡夫，也不共声闻，他的本性就是大悲。

### 辛三、圆满作用之支分：

前面已经讲了，他的违缘遣除了，顺缘具足了，然后是圆满作用支分。

#### …及事业。

道智作用的分支是什么？利益众生是他的事业。真正的菩萨一旦获得了道智之后，他的事业就是利益有情。利益有情也分究竟和暂时两部分，视众生的需要暂时赐予安慰，让他们得到安乐，这些都是暂时的需要。即便是在赐安慰，让众生暂时获得安乐的时候，他的愿众生永远离开轮回的智慧也在运作。暂时地让众生获得一些人天安乐，究竟来讲，一定会一步一步地引导众生趣向于解脱。因为他自己很清楚，暂时的安乐不是究竟的安乐，再加上大悲菩提心和智慧已经完全任运地在菩萨相续当中生起来了，所以他不可能在引导众生



获得暂时安乐的时候，却不用自己究竟的菩提心和智慧去引导众生，牵引众生的相续趣向解脱。

菩萨的事业就是利益众生，除了利益众生的事业之外，菩萨也没有别的事业可做。虽然显现上好像是给自己做一些事情，但其实也是为了利益众生而做的很多善巧方便。因为他内心当中根本没有一丝一毫的我执、我爱执，他相续当中的菩提心早就通过训练已经变得特别的纯净，而且具有殊胜的智慧，也没有烦恼，所以菩萨相续当中的一切都是为了利益有情而奋发的。

为了让我们早日获得道智，和它有关的方方面面现在都要训练，比如通过各种各样的观修来打破我们的傲慢心，还有缘的菩提心也一定要训练，以及空性、苏醒种姓等方方面面的善法也要去训练，不断地发愿、祈祷自己相续当中的菩萨种姓早日普遍地苏醒。苏醒一点点还不够，有些可能是全面的，但是深度还不够。就好像天上的云把太阳挡住了，漏出一条缝，一点点的阳光照下来，只有一块地方可以照射到，其他大部分地区照不到，这是部分的苏醒。有些可能是比较全面的苏醒，整体的云都很薄，但是有薄云把它盖住了，它虽然是比较全面的，但不是那么深广，所以要把薄云全部移开，让全面深广的太阳完全显露出来。

声闻缘觉的种姓可能苏醒了一点点，菩萨的种姓是全面苏醒。全面苏醒里面也要分，有些可能是云彩薄一点，有些可能是没有云彩的。在修法的过程当中，虽然我们在学习大乘，对空性有信心、修大悲心，这些是苏醒大乘种姓的一个标志，但是还不够深广，还要继续发愿、回向，让相续当中的菩萨种姓更快、更全面地



苏醒。然后也要经常修大悲，发愿或者观想，有朝一日如果有能力了，一定不会像声闻缘觉一样，自己安住在涅槃的状态当中不利益众生，一定要在轮回当中不断地投生，把众生一个一个地引导趣向于究竟的佛地。这是我们平时要观修、发愿的自性。

我们有一分力量，就做一分利他的事业，这其实也是圆满自相续的一个方便，因为到了道智，圆满作用的分支就是利他，现在如果我们有机会和能力，尽量做利他的事业是非常有必要的。

**己二（能依有支之道智）分二：一、无缘了知三道之现观见道道智；二、已见修行之现观修道道智。**

前面获得道智的分支已经讲完了，下面是真实讲道智“能依有支”。分支和有支我们以前在学中观等时讲过，有支是整体，分支就是它的部分。有支具有分支，这个整体有所有的部分，叫有支。前面支分已经讲了，现在讲有支。

道智的整体属于能依自性，因为它属于一种殊胜的智慧。道智品用十一法来表示，总体分了支分和有支，也就是道智的支分和道智。道智本身又分为两个部分，一个是见道、一个是修道，后面的十种法是见道和修道，其中修道部分讲得最多。

道智的本体分两个科判，第一个是“无缘了知三道之现观见道道智”，“无缘”是没有缘取、不执著的意思。了知声闻、缘觉和菩萨道，这是“三道”。“见道道智”，见道的时候，具有见道的道智。第二个是“已见修行之现观修道道智”，是修道的道智。见道之后进入修道，



修道就是对于见道时所见的实相进一步地串习。

庚一（无缘了知三道之现观见道道智）分三：一、了知圣者声闻道之道智；二、了知所知缘觉道之道智；三、了知菩萨道之见道道智。

道智是指菩萨相续当中的智慧。作为菩萨的智慧，他所了解的所知，就是他的所缘境分了三：一个是了知声闻的境界，叫做声闻道智。声闻道智不是讲声闻罗汉相续当中的智慧，而是讲菩萨在获得见道的时候，他了知的对境。比如我现在生起了见道，然后我去观察这个话筒、这朵花，因为我了解了话筒、花的自性，所以我的道智叫做话筒道智和花道智，大概就是这个意思。菩萨在获得见道道智的时候，通过他的智慧去观察对境，这个对境就是声闻相续的智慧，能够了知声闻智慧的道智就叫声闻道智；能够了知缘觉相续当中的智慧的道智叫做缘觉道智、麟角喻道智；能够了知菩萨相续当中智慧的叫菩萨道智。所以声闻缘觉道智是指他所了解的对境。

这个道智是菩萨的相续，为什么叫声闻道智？因为这种道智了知的是声闻；为什么叫缘觉道智？因为这种道智了知的是缘觉。所以所有的道智都是菩萨相续当中的道智，而且这里的道智是讲见道。首先一个前提是菩萨的相续，菩萨相续的道智有两种，一个是见道道智，一个是修道道智，现在是见道。见道道智了知的是声闻的相续、缘觉的相续和菩萨的相续这三种。

了知了这个前提之后，对后面的内容就不会混淆。上师在讲记当中也是再再地讲，声闻道智不是讲声闻



生起的道智，因为声闻没有道智，所有的道智都是菩萨的，所以这里不是讲声闻自己的境界，而是菩萨了知声闻的境界。因为菩萨的智慧比声闻高，所以当菩萨生起道智的时候，就能够了知声闻相续当中是安住在什么境界，他对于声闻相续当中的状态能够了解，从这个方面来讲叫声闻道智。

辛一（了知圣者声闻道之道智）分二：一、真实宣说；二、彼之因抉择分。

壬一（真实宣说）分二：一、本体；二、分类。

癸一、本体：

本体就是了知圣者声闻道。小乘分二乘——声闻和缘觉，所以我们不能笼统地说小乘，别人不知道到底是说小乘中的声闻还是小乘当中的缘觉。所以在法本中基本上都有专门的术语，即声闻道和缘觉道。这里首先讲的声闻道。在十一个法当中，第一个要了知的是弟子声闻道。

了知圣者声闻道之道智的本体是以无缘的方式了知共同声闻之道。总而言之，菩萨生起了智慧之后，他的智慧缘该缘的法。当然菩萨的智慧缘一切法，在这里因为讲的是道智，所以菩萨的道智缘的是声闻、缘觉和菩萨。针对声闻的境界的了知就叫声闻的道智。所以，这里上师讲，不是把声闻相续当中自己的境界安立为声闻道智，而是把菩萨了知声闻的智慧安立为声闻道智。



癸二（分类）分二：一、认清所知声闻之道；二、无缘了知彼之道智。

子一、认清所知声闻之道：

这个科判是指声闻自己的境界，因为我们要认清什么是我了知的声闻之道。比如说这朵花到底是什么样？这朵花是白色的，它是什么花，它的花瓣是什么样的等等本具的。同样，我们首先要了解声闻本具什么智慧，然后再说菩萨了解了这种状态，所以这里叫做认清所知声闻之道，这个所认清的就是声闻他自己之道。

道相智理中，由诸四圣谛，

行相……中，由诸四圣谛，

“道相智”就是道智。道智理中，在菩萨的道智所安立的正理当中，“由诸四圣谛”安立的行相，通过四圣谛安立了十六行相，这是共同的说法。四谛十六行相前面我们学过，在《成量品》中也讲过，后面还会讲。四谛当中的苦谛安立无常、苦、空、无我，五蕴上面可以安立这些；集谛当中安立因、集、生、缘；灭谛当中安立灭、静、妙、离；道谛当中安立道、如、行、出。每个谛通过它所具备的特征、法相安立了四谛。

十六行相是每一谛下面的四个行相，就是它所具有的不共特征。如无常、苦、空、无我就在苦谛上面有，在别的地方没有，这叫法相，也叫特征。苦谛是一个总的概念，到底什么是苦谛？我们说具有无常、苦、空、无我四个条件就叫苦谛。集谛是什么？具有因、集、生、缘四个条件就叫集谛。它把自己具有的法相，通过四个行相来细化，我们就真正能够很清楚地了解：苦谛五蕴





上面是无常、痛苦、没有我和我所的自性。

修持声闻道的小乘行者，他要真正从轮回当中获得解脱，首先要了知属于两个流转的、轮回的自性：苦和集。灭和道是属于解脱的自性。所以声闻要解脱，必须要对于流转的本性彻底地了解、证悟，然后要对涅槃和解脱方面的灭和道也必须要了解和证悟。声闻在获得见道的时候，照见了四谛的本性十六行相。但是照见，不一定全部断完，不一定就把苦谛、集谛断了。首先是照见四谛自己的状态是什么，就像只是见到了话筒的空性，但是还不能断掉话筒的显现。显现话筒的因、它的种子还在相续当中存在。接下来就是要灭掉显现话筒的种子，这时候就需要修持很长时间的空性逐渐把这个种子灭掉。

声闻在获得声闻见道的时候，首先是见到十六行相，就是见它的本性。比如这是苦谛的无常的本性见到了，见到之后再通过修道逐渐断它的烦恼，把集谛一分一分断掉，断完之后，苦谛才灭掉。从这方面来讲，声闻首先是见到四谛十六行相，后面还要修，修完最后彻底道谛圆满了，就会现前涅槃。因为道谛圆满就意味着集谛断尽，然后灭谛现前就意味着苦谛灭尽。

所以圣者道都和四谛十六行相有关系，如果要获得解脱，一定要去了知、证悟或者修行四谛十六行相，把该证的证圆满，把该断的断彻底，最后就可以获得究竟的解脱。这就是菩萨要认清的，就像认清某个人一样，这是菩萨要生起声闻道智的所知。这是属于声闻相续当中的境界——对四谛行相先见到，再通过修行的方式彻底达到圆满。这就是“道相智理中”，菩萨需要了



解的声闻的自性。

## 子二、无缘了知彼之道智：

“彼”就是前面所讲到的声闻四谛十六行相。怎么样了知呢？以无缘的方式去了知。了知的是声闻道的这个自性就叫做声闻道智。

…不可得，当知声闻道。

怎么样去了解呢？通过“无缘”的方式。这个无缘就是颂词当中所讲的“不可得”，没有什么可得的，没有什么所缘的，也就是空性、不执著的意思。菩萨对于整个声闻道没有什么可执著的。他首先知道，这就是声闻所证悟的四谛十六行相，四谛十六行相首先现在前，之后再通过无缘的智慧了知，其实声闻自己所证悟的境界是无所得、无所缘的，这就叫做声闻道智。

就像我要观察话筒的空性，首先要把话筒这个相现在前，这就是话筒，然后再通过无所得的智慧去观察：话筒正在显现的时候，其实就是空性的，它没有什么可得的。当然我们作为凡夫是观察，而菩萨道智没有观察的过程，他完全是在智慧当中就现前了不可得。他安住在道智的智慧当中的时候，就知道声闻的自性是不可得的，这方面就是“不可得当知声闻道”。通过这样的方式了知声闻道不可得、无所缘，就像虚空一样远离四边八戏了不可得，如果能够这样了知，就是声闻道智。上师在讲记当中讲得非常清晰，所谓的声闻道智就是这样了解的。



壬二（彼之因抉择分）分二：一、真实宣说；二、彼等之理由。

“彼之因”就是要获得声闻道智，要获得见道声闻道智的因是什么？就是见道之前的加行道抉择分。这个抉择分是菩萨获得声闻道智之前，在加行道时所观修的内容。有人可能会说，前面我们不是已经讲了道智分支，为什么又讲一次这个因？前面讲了道智分支，是从整体获得道智而遣除违缘和苏醒种姓讲的，它是一个总的因。这里是它的近因，即获得见道的无间因，就是加行道。加行道是通过抉择分进行安立的。前面我们在讲第一品的时候已经学了抉择分，即表示遍智的十法当中的第三个法——抉择分。此处是获得声闻道智之前要修学的内容。

### 癸一、真实宣说：

圣声闻道中，由色等空故，  
空无别为暖，由彼无所得，  
许为至顶位。

首先讲到的是四加行道当中的暖和顶。菩萨既要了解声闻的境界，还要了知四谛十六行相完全无所得，想生起这种道智就要在前面进行修持，主要修什么呢？主要修的是空性。因为他是通过无缘、不可得的方式了知，所以既然道智是无所缘，他在获得道智之前，主要的修法还是和空性相关的。那么菩萨加行道是不是只修空性呢？当然也不是，从他无缘了知声闻道无所得



的侧面来讲，与此对应的就是和空性有关的。

“圣声闻道”，不是声闻自己的境界，而是了知声闻的菩萨道智，即菩萨见道道智当中的声闻道智的因，它的加行具有四个抉择分。

“由色等空故，空无别为暖”，首先是暖位。加行道的暖位“由色等空故”，从色法乃至于一切智智之间<sup>3</sup>都了知为空性。在《大智度论》《般若经》里面，对色法乃至于一切智智之间的自性，都做了很多的抉择。五蕴（色受想行识）的第一个法就是色法，五蕴之后就开始讲十八界、十二处、四谛、十二因缘、三十七道品，一个一个讲下去，最后讲到果位的一切智，乃至于色法的基位、道位、果位，基道果所摄的一切法都是空性的。没一个法可执，没一个法可缘。中观在抉择万法本性的时候，从轮回法到解脱法，从众生法到佛的境界，所有的法全都抉择为空性。所以“由色等空故”，抉择一切万法都是空性。

“空无别”，而且这些空性也是无二无别的。什么意思呢？从色法到一切智智之间，基道果所摄的法看起来有这么多种分类，有时候说有一百零八种法等等，但是展开来讲有无量无边的法，比如色蕴当中就包含了很多法，花的色蕴、话筒的色蕴、山的色蕴、水的色蕴、声音的色蕴等等，但归摄起来有一百多种。我们抉择的时候，认为这是色空、受空，那是想空，好像每个法都有一个空，但其实这些不同的空只是空基不同，空的本性是没有差别的。瓶子的空和柱子的空不是不一

<sup>3</sup> “从色法乃至一切智智之间”在《般若经》当中经常出现。



样的，从本性来讲全都是无二无别的，所以说“空无别”。

首先了解从色法到一切智智之间都是空性的，而且所有的法的空性内部完全都是无别一味，就叫做知“空无别为暖”。

“由彼无所得，许为至顶位”，顶位当中的自性“无所得”，这些空性不管是在基道果方面，还是因体果方面，其实连空性的本性都是无所得的，这个叫“至顶位”。

前面讲到了从色法到一切智智之间都是空性的，而且空性内部都是一味的，这是在暖位的时候必须要了解的。在顶位的时候主要观修和生起的境界是，所有的空本身也是空的，对空性本身也不执著。

忍位于色等，破住常等理，  
依于十地等，由广说无住，  
即名第一法。

“忍位于色等，破住常等理”，在忍位的时候，对于色等法，即色声香味触等等一切万法，破除了常和无常、清净和不清净、有我和无我等等，所有的边执都没有了。这就属于一种解脱，一切的边执都解脱了，就叫边解脱或者边执解脱。对于空性完全能够忍受，所有相互观待的，常和无常的边、净和不净的边、有我和无我的边，所有的概念全部安住于空性，完全可以了解，也没有畏惧心，这叫做忍位。

“依于十地等，由广说无住，即名第一法”，世第一法位，色法乃至一切智智之间的一切万法在一到十地菩萨的境界当中，完全没有能作所作或者生住灭等



的自性，对它的本体完全不可得的正理生起了不动摇的定解。“无住”就是一切万法完全不可得的自性在一到十地菩萨的境界当中完全生起来了，而且这种生起是完全地证悟。世第一法位虽然还没有证悟一地，但是他完全相信，在一到十地的菩萨相续当中，对于一切万法的空性已经完全证悟、安住这一点他没有丝毫疑惑，产生了不可动摇的定解。这就是世第一法位，属于世间道中最高境界。

## 癸二、彼等之理由：

为什么说一切法都不可得？前面所说的声闻道智乃至整个基道果的三智对境、有境都不可得。为什么不可得，得不到的理由在这里讲到了。

### 由佛以现智，不见诸法故。

“由佛”，因为佛陀以现量智慧，“现智”就是通过现量的智慧，“不见诸法”。假如色法可得、受法可得，乃至一切智智可得，如果有一个法可得，佛陀的智慧就能够见到。但是佛陀的智慧对于色法到一切智智之间的本性，没有见到一个法有自性可得，因为它的本性就是一切无所得的境界。佛陀见到的是一切万法离戏，不见诸法本性的缘故，所以就可以说一切万法是不可得的。

这里面引用的道理没有像《中论》，通过金刚屑因、离一多因等推理一步一步地推出来从色法到一切智智之间都是不可得的自性。这里使用的根据是佛陀不见诸法的戏论，所以一切万法都不可得。



真正认为一切万法有粗大的可得的就是凡夫人，凡夫人觉得万法是可得，因为在我们的分别念当中离不开有或者没有，只要有分别念就会落在有无当中。我们的心识本身自带有和有和无的功能，当我们带着凡夫人的分别念去看任何法的时候，自动地会认为这个法是可得或者不可得的，色是有的或者没有的，一切智智是有的或者没有的。实际上有和没有都是属于我们的分别念，其实根本没有，佛陀证悟了离戏，见不到有，也见不到无。所以这个地方讲“由佛以现智，不见诸法故”，佛陀见不到诸法的缘故，所以一切都是无所缘、不可得的，这就是根据。

佛陀是现量证悟了，菩萨在道智的时候，也能够相应于他的道智见到一切万法离戏不可得的状态，因此这个根据是佛陀现量的智慧所照见，而菩萨相应于他的智慧也能够照见一部分。究竟来讲当然是佛见到了，相当于用了一种净见量，净见就是清净所见，因为佛陀的智慧是没有障碍的，他是一个清净的能见，所以佛陀清净的智慧所见到的就是标准的，就是万法的实相。见不到万法实相的原因，是因为我们的迷惑、无明。如果把一切的迷惑去掉，自然就能够见到万法的真实。而佛陀具有能够见到真实万法的清净智慧，所以佛陀说一切众生皆具佛智，或者佛陀在三转法轮当中说，不清净的法当下就是清净的坛城、清净的智慧、清净的佛，这也是佛陀的净见量。这些问题在《幻化网》当中讲得很广，还有在《定解宝灯论》的第六问答义里面也讲了这类的观点，就是通过究竟的净见量，来抉择一切万法的真实义。



虽然一切万法的真实义并没有很多，但是从表达的侧面来讲，一切万法的真实义大概可以分两类。一个是离戏空，这主要是二转法轮抉择的；一个是本来清净，这是三转法轮抉择的如来藏观点。只是讲的时候分开讲了，从本性来讲离戏空和如来藏本来就是不可分的。但如果一起抉择，众生可能没办法理解，所以把它分开抉择而已。

佛陀的智慧最清净，在《入中论》当中也有类似的抉择，就像清净的眼根和不清净的眼根一样。如果眼睛有病，他所看到的毛发等等都不是标准的，所以眼睛有病的人所看到的相，不能妨害清净眼根的人所看到的相，因为清净眼根的眼睛是没毛病的，看到的就是真实。所以我们在抉择的时候，不清净的所见不能作为标准，而清净的所见可以作为标准。那么众生和佛之间就是相当于有眼病和没有眼病的差别，众生有眼病，所以看到的有或无都是错误的，要彻底推翻。而佛陀见到的为什么是标准的？因为佛陀有清净的智慧，所以佛陀说这是空性、离戏、清净的，我们就应该以此为标准。如果要用理论，也有很多理论可以分析，但此处总的原理就是这样的，我们应该了解。





## 第十九课

辛二（了知所知缘觉道之道智）分二：一、真实宣说；二、彼之因——抉择分。

前面对于弟子声闻道已经抉择完了，然后是了知缘觉道的道智，即菩萨的道智也可以了知缘觉的境界。

壬一（真实宣说）分二：一、总说所依缘觉之特点；二、宣说所知缘觉道之差别。

这是所依缘觉。什么是缘觉，缘觉到底是一个什么样的自性？平时我们说的独觉、缘觉或者辟支佛都是一个意思。辟支佛是梵语，翻译过来叫做缘觉或者独觉，独觉是独自觉悟，缘觉就是通过十二缘起而觉悟。

辟支佛也带着一个佛的名字，为什么呢？佛就是觉悟的意思，缘觉的觉其实就是佛的意思。三菩提当中，声闻菩提，其实也带佛字，缘觉菩提和佛菩提，佛菩提因为要简别前面的觉，所以叫无上正等正觉，圆满的就是指佛的觉悟，其他的菩萨、缘觉、声闻的觉悟都不能加这个，无上正等正觉只有究竟的佛才有。

癸一（总说所依缘觉之特点）分二：一、现前证悟自利智慧之理；二、无声以身示现利他之法理。

缘觉也有自利和他利，但是他和佛菩萨的自利他利比起来不圆满。因为他的自利不圆满，导致他利也不圆满，自利和他利二者之间的关系就是有多大的自利，就能做多大的他利。凡夫人也是一样的，因为我们的自利有限，所以能够做的利他事业也有限。声闻因为自利



方面，证悟了一部分的空性，所以他们能够利益的众生比我们多得多了，缘觉可以利益众生的更多，菩萨的自利要比二乘多，利他的事业也更广大。最圆满最广大的是佛陀，因为佛陀的自利圆满了，所以佛陀的利他也是圆满的。障碍他获得自利的因素，比如烦恼障、所知障，以及烦恼障、所知障的种子、习气，都清净了，所以他做利他也没有障碍。能让自己成佛，也能让众生成佛，不能让自己成佛，也不能让众生成佛，关系就是这样的。虽然这里面有自他二利，但是和菩萨的自他二利相比还是差得远，和佛的自他二利相比差得更远了。我们不要认为有自他二利的一定是菩萨道，不一定，他们只是部分的二利而已。

### 子一、现前证悟自利智慧之理：

“现前证悟”，属于自利的智慧，缘觉具有自利的智慧，他是现前了一种证悟的。

自觉自证故，亦不依他教，  
是故当宣说，麟喻智甚深。

独觉的特点是什么？“自觉自证”，就是自己觉悟。首先是“自觉”，独觉是独自觉悟，然后是“自证”，他自己能够证悟。“亦不依他教”，自觉自证和不依他教都是指最后一生的时候，在此之前，他还要依止佛陀、菩萨等善知识，也要去听闻教义。听闻教义的时候，他苏醒了独觉种姓，就在佛前发愿，以后我要生在无佛世，在没有三宝的环境当中独自觉悟。他苏醒缘觉种姓，发了这个心之后，一边继续依止善知识听法，一边积累资



粮。一般来讲，缘觉要修一百个大劫，他在一百个劫当中积累资粮、发愿，再再地回向，到了最后一世，他相续当中自我觉悟的缘觉习气成熟了，不可逆转，相当于决定成熟的业，肯定要成熟的。因为他的相续当中成就缘觉果位的习气已经特别浓厚了，所以没有什么可以阻挡他，已经成为一种不可扭转的自性。

最后一世他就按照以前的发愿如愿地生在了无佛出世，即没有三宝、佛陀、声闻和佛法的环境当中，因为自己以前的习气很深厚，最后一世虽然没有依止善知识，但是他以前已经再再依止过了，相续当中觉悟的习气不可抵挡了，所以这时候他只需要借助一些因缘就可以了。借助什么因缘？按照共同的说法，他会到尸陀林当中去观察白骨或者死尸从何处而来。如果我们去观察，不一定想到这么多，但他已经通过了一百个劫高强度的训练，到了最后一世，虽然他没有再经过任何的训练，但是他具有利根和智慧。他往前观察死尸从何处而来？从死亡；死亡从何处而来？老死；继续往前观就是生，有生有老死；生从何处而来？因为前世的业，就是有；有从何处而来？就是前世的取；取从何处而来？就是爱；爱从何处而来？就是受；从受开始，往前观察就是触；触从何处而来？就是六处；然后再往前观察是名色，名色属于识；识往前观察，就是行；行再往前观察就是无明。他观察到三世的因果最初就是无明。无明是什么？执五蕴为我就是无明。我到底存不存在？他一观察，我是不存在的。从这里开始，证悟了我不存在，无明就灭了，无明一灭下面跟着就一个一个灭掉了。

他不需要像闯关一样，连闯十二关，无明过了，后



面一个一个闯。因为他只是坐在这儿观察十二缘起是怎么来的，观察到了无明，无明就是缘五蕴产生的我执，这是最初的来源。他在一座之上就证悟了缘觉，他不用起座，只要坐下来一生起见道，后面就突破了。《俱舍论》当中讲，三十四个刹那就会证悟缘觉果。只要证悟无我获得见道，修道马上跟着圆满，就成就缘觉了。

他顺观十二缘起，无明缘行、行缘识……众生如何流转的，然后无明一灭行就灭，他就知道了轮回和解脱的道理，最后观察就证悟了无我，证悟了无我，无明破了之后，他不用起座马上就会现前见道。

这方面不像声闻，声闻获得见道之后，不一定这一世获得无学道。比如初果要七返，然后一来欲界，还要在色界、无色界流转。缘觉不需要，他的根机很利，以前的一百个劫不是白准备的，就是为了最后的证悟。虽然他以前没有取见道，就像一个凡夫一样，有时候加行道之前没有圆满，但是他一百个劫的资粮摆在这里。因缘到了以后，只要坐下来观无我，证悟了之后，三十四个刹那一过，马上就证悟无学道了，特别快。

《俱舍论》当中讲就像释迦牟尼佛一样，按照小乘的观点，释迦牟尼佛在菩提树下还是凡夫，一座之上成就菩提，他也是不起座从凡夫直到佛果。释迦牟尼佛在太子的时候，都还是凡夫，但三个无数劫积累了这么大的资粮，最后一下子就证悟了。

缘觉的证悟“不依他教”，这是不是不依止善知识可以成就的事例？不是，他早就已经依止过了。前行当中说没有一个不依止上师善知识而成就的，释迦牟尼佛最后一世也不依止善知识，他是独自领悟的。但其实



他以前积累了三个无数劫的资粮，该依止的依止了，该串习的串习了。缘觉观察人无我的智慧，也在善知识那里训练过，只不过没有证悟。其实我们现在所做的一切训练，就像缘觉一样，看不到结果，也许哪一天一座之上就觉悟了，见道之后一下子冲破十地，起来之后就是佛了，也有这样的可能性，前提是你前面准备的资粮足够你冲关的。这个道理就是这样的，前面你所做的任何准备没有一个会空耗的。缘觉在一百个劫做准备也没有证悟，最后一下子就到无学位了。

我们对自己所修的善根要有信心，现在没有起作用也不会空耗的。只要我们埋头苦干就行了，积累资粮、闻思修行，该怎么做就怎么做，反正每个善法都有它的作用。现在我们要做的是积累，积累得越多越好，然后还要让它有质量。我们在积累的时候要注意以菩提心示，简单地摄持，心要清净，或者通过空性来摄持，尽量让每个收入囊中的善根都是保质保量的。只要做了因缘，就不用担心不证悟，到了一定时间肯定会证悟的。

以前我看过一个传记当中讲，迦叶尊者说当时他有自信，即便不遇到释迦佛，他也会觉悟，他也是一个利根者。后面他遇到了释迦佛，通过佛陀的一些表示，简单的讲法，很快就获得了阿罗汉果。所以如果他以前修过很多，根基很利的话，因缘一出来，他就可以证悟。缘觉就是通过十二缘起或者观尸陀林里面枯骨的缘，就是依缘而觉。独觉是独自而觉，他最后不要依止了，这就是利根者。很多人也许以前学过，今生当中通过很少的因缘，甚至于今生可能没有依止过善知识，也证悟了，这是他前世早就已经积累资粮了，今生当中只需要



一个小小的因缘，接触之后他就苏醒了，所有的善根一刹那之间苏醒了就获得觉悟，所以缘觉是自觉自证。

“亦不依他教”，这个时候不依靠其他的教言，释迦牟尼佛最后一世也没有依靠教言，他虽然拜过师父，一个是讲非想非非想定的，一个是讲无所有定，但这些不是人无我、不是真正脱离轮回的教言。所以最后一世释迦牟尼佛在菩提树下觉悟的时候，也是自觉自证。他在三无数劫当中该拜的师拜了，该依止的善知识依止了，该修的也修了，最后一世就不需要了。

我们也一样，最后不一定是守在善知识身边证悟的，也许你是在某一个偏僻的地方，独自就觉悟了。但是最后独自觉悟的时候，你不能说我没有依止善知识，因为你以前该依止的已经依止了，最后一刹那觉悟的时候，可能就是你自己一个人，在一个不信佛的城市里面独自觉悟了。但是你的独自觉悟还是因为以前依止过上师修学过正确的佛法，所有的因都汇聚成一种让你觉悟的不可逆转的力量，最后就可以获得觉悟。

“是故当宣说，麟喻智甚深”，这个“麟喻”就是麟角喻。独觉有两种，一个叫部行独觉。部是部落，人多的意思。部行就是他和很多人一起住，叫部行独觉。在独觉当中，部行属于钝根，因为他还要依靠团体；另一种是麟角喻独觉，他是利根，不需要依靠团队，一个人就可以证悟。

“麟喻智甚深”，一方面他积累的资粮时间长；另一方面，虽然都是罗汉，但是缘觉罗汉比声闻罗汉证悟的智慧要深，下面的颂词还会提到这方面的内容。

他们完全可以通过自己的智慧，不需要善知识，在



一世当中通过尸陀林当中的白骨，就可以了知众生轮回的原因，也能够知道离开轮回的方法，再通过观察五蕴无我，证悟无我之后就可以获得无学的果位，所以他的智慧是非常甚深的。

### 子二、无声以身示现利他之法理：

前面是自利，自觉自证，叫做独觉。然后利他是以身示现神变。“无声”，就是他不以声音讲法，而是以身示现利他的法理。

若谁于何义，欲闻如何说，  
于彼彼义，无声如是现。

缘觉不喜欢讲法，以前我们也讲过，缘觉的智慧当中自带四无碍解的智慧，声闻罗汉有四无碍解，可以把法义讲得特别清晰。缘觉通过一百个劫的集资净障，他的智慧比声闻罗汉的智慧还要深，他要讲法绝对比声闻罗汉讲得还要殊胜。但是他的种姓就是不太愿意接触人，他觉得人多的地方是一个散乱的因，所以他喜欢独居。最后证悟之后他也要利益众生，但是利益众生的方式不一样。

“若谁于何义”，“若谁”，任何一个众生，“于何义”，对于任何一个法义，“欲闻如是说”，想要听闻法义的意义，“于彼彼义”，这里有三个彼字，第一个“彼”字就是想听法的这个人。“彼彼义”，就是他想听的这个法或者那个法。对于想听法的人，他所想要听的这个或者那个法的法义，“无声如是现”，“无声”的意思是他不会讲，“如是现”，通过自己的身体来诠释。在传记里面



描绘的就是显示神通神变。他化缘的时候会接触一两个人，或者一两家人。他化缘之后，要利益他们，就会问：你们有什么愿望？他们回答有什么愿望之后，缘觉开始示现神通，飞到虚空中行住坐卧，上身出水、下身出火或者上身出火、下身出水，做很多的神变，一变多、多变一、大变小、小变大，神通无碍，下面的人一边合掌一边赞叹，发起很大的信心。这时候的信心更坚定了，他们觉得今天供养对了，信心大增，生起很大的欢喜心，就不会后悔。因为有时供养之后如果后悔了，就相当于自己把善根摧毁掉了。有些时候是先显神通，再让他发愿，问你有什么愿望？可以在他的面前发愿，有些人发愿和缘觉一样，有些人发愿以后遇到一个比缘觉还厉害的，比如遇到佛陀，很多地方是这样讲的。

缘觉虽然没有一个一个地回答法义，但是法义里面所要体现的意思，比如以后要获得财富、出家学道、证悟甚深的空性法义，都会让对方发愿，最后对方就会遇到善知识，所发的愿都会成办，其实都是按照他所发的愿去利益他的。如果缘觉没有这样示现，对方也不会发愿，而且发的愿也不一定成熟，因为缘觉也有谛实语，他没有烦恼障、人我执，他给对方作的回向、发愿都会如是成熟。缘觉就是通过这样的方式利他。这就是“无声如是现”。

缘觉不太喜欢讲法，但他绝对能讲，不管讲什么他都可以讲得很清楚，但他连话也不太想说，不太愿意接触人，他就通过这样的方式去利益众生。

大乘佛教里，菩萨们利益众生的方式也有很多，有些上师不断地讲法，像法王如意宝、大恩上师等等都是





不断地讲法，把佛法当中深刻、浅显的法，对我们有利的或者应该抛弃的东西，一个一个讲得清清楚楚，让我们修的时候，生起清净圆满的见解，然后再去串习。有些上师不讲，通过显神通的方式利他。有些上师盖寺院、修佛像，放生。反正用各式各样的方式利益众生。

因为世间当中有这么多众生，口味也不一样，单单靠一个佛来度化是不行的。释迦牟尼佛在世的时候，这么多人的口味也不一样，有时候佛陀讲管用，有时候佛陀讲也不管用，但他下面的弟子出面讲就会管用。同样，现在这么多的人在学习佛法，他们的口味也不同，所以有些上师不断地讲法，不断地去补充弟子的见解；有些上师可能通过朝拜圣地，让弟子生起信心；有些上师可能通过放生，让弟子积累资粮；有些上师喜欢让弟子多念咒。总之只要是真正的圣者，都是在观察完之后，让众生做对他们有利的东西。所以声闻、缘觉、菩萨、佛利益众生都有各自的方式。

缘觉以前就是这样发愿的，所以最后证悟了缘觉道。

## 癸二、宣说所知缘觉道之差别：

远所取分别，未离能取故，  
当知由所依，摄为麟喻道。

所知缘觉道有三个差别，一句一个差别。第一个是“远所取分别”的差别，第二个是“未离能取故”的差别，第三个是“当知由所依”的差别，“摄为麟喻道”，麟角喻独觉的不共特点，就是从这三个差别来体现。



第一个差别是超胜声闻乘。和声闻不一样的差别就是“远所取分别”。道友们在学《定解宝灯论》第二问答义的时候就学过这个问题，小乘声闻乘的修行者，他们在证悟阿罗汉的时候，把所有粗大的五蕴都证悟空性了，但是所取方面的微细色法——无分微尘和能取方面的无分刹那没有证悟。粗大的五蕴都没了，对他来讲没有蕴了，但是最细微的色法——所取没有证悟，然后内心当中的心识——能取也没有证悟，所以还保存了最细的能取、所取。这是声闻罗汉的证悟。

缘觉罗汉因为积累的资粮多，他的智慧很猛厉，所以在证悟罗汉果的时候，粗大的五蕴和声闻一样都证悟了空性，即人无我空性证悟了。我是在五蕴上面安立的，认为五蕴是我，所以首先要证悟这个我是没有的；还有安立我的施設处，在什么上面安立这个我？这个施設处就是粗大的五蕴，如果要完全证悟无我，除了证悟五蕴无我之外，还要证悟五蕴的施設处也是没有的。因此粗大的五蕴要证悟空性，只是保留了最细微的刹那，这是一个完整的人无我。

证悟了完整的人无我之后，即把粗大的五蕴和它上面的我都证悟了，剩下的就是法我了，即最细的心识和色法。法我当中一个是能取、一个是所取，缘觉的智慧在剩下的两个法当中，又把所取的最细色法证悟空性了。也就是说能取所取当中的所取没有了，法我当中最细微的色法这一部分也证悟了，相当于他证悟了一个半无我。声闻证悟了一个人无我，然后缘觉在一个完整人无我的基础上，又把剩下的法我当中的所取部分证悟空性了，所以他证悟了一个半无我。



不要小看这一丁点，觉得就是一个微尘而已，实际上是因为他多积累了基本上九十多个劫的资粮。因为声闻利根者三生就可以证悟声闻阿罗汉了，而缘觉积累了一百个劫的资粮，智慧比声闻要深。

“远所取分别”，这个时候只剩下心识最细的部分没有证悟，所有的色法——粗大和细微的色法都证悟为空性。心识方面，粗大的心识证悟为空性，只剩下刹那生灭的最细的心识没有证悟，所以缘觉比声闻的证悟要深广。这是第一个差别，和声闻的差别。

缘觉只剩下能取的心识，但是他还不是唯识宗。有的人说，这和唯识宗是一样的，唯识宗也是外面的色法了知为空性，只是有内取。这个不一样，唯识宗其实是一个整个的体系，他们的发菩提心、对很多资粮和三自性的认知都是不一样的。而且一个关键不一样的地方是，唯识认为一切法都是唯识所现，这个缘觉永远没有。以前上师们也讲过，一切色法都是心识所现这种唯识的境界，他们连做梦都没梦到过。

从见解的侧面来讲，虽然和唯识宗的见解有点相似，但也是不同的，而且唯识宗当中阿赖耶识的观点，还有习气、种子、三自性的观点，这些缘觉都没有。再有唯识宗在证悟色法时，不单单说色法是单空，而且色法是离四边的空性他也能够了解。所以虽然看起来相似，其实缘觉比唯识还差得远。从缘觉证悟粗大五蕴之后，也证悟了细微的色法这一点来看，他的确比声闻强，这就是他和声闻之间的差别。

第二个差别是和菩萨的差别，“未离能取故”。“未离能取”就是他内心当中的无分刹那的心识没有证悟



空性，他认为这还是实有的，但是菩萨内在的心识也证为空性了。所以缘觉不如菩萨的证悟，但比声闻强，所以他叫中佛。《入中论》中讲了“声闻中佛能王生”，中佛就是中间的，他比声闻强，但比菩萨、佛陀要差。

如果要讲三种菩提的时候，不能讲菩萨。为什么？因为菩萨是学道位，而声闻罗汉和缘觉罗汉都是无学道，所以比的时候都是以无学道来比。但实际上他的确不如菩萨，连大乘的有学道都比不上。有的时候习惯上说不如菩萨，但其实讲三种菩提的时候，菩萨不能叫菩提，因为他还没有彻底觉悟，真正来讲只有无学道才能够安立菩提的名字，菩萨勇识还只是学道位，是有学道，还没到果位。

第三个差别是“当知由所依”。“所依”就是种姓，他是缘觉种姓，缘觉种姓在三种根机当中属于中根。小乘当中的声闻乘是下根者，缘觉属于中根者，菩萨属于利根者。“当知由所依”，所依也是三种根机当中的中等，这也是和下根不一样，和上根不一样的一个差别。

“摄为麟喻道”，以这三个差别宣讲了所知缘觉“摄为麟喻道”。

## 壬二、彼之因——抉择分：

开阐假法性，无违相为暖，  
顶由达色等，无减等所显，  
忍由内空等，不执色等故，  
色等无生等，相为第一法。



这是缘觉道智，不是缘觉在加行道时的所修，这里还是讲的缘觉道智，即菩萨了知所知的缘觉道的智慧，属于菩萨道智的因的抉择分。

“开阐假法性，无违相为暖”，菩萨在修行暖位的时候，“开阐”的意思就是开演或者通达。菩萨能够通达第一个“假”，一切都是如梦如幻的，一切的显现都是假立的，显而无自性，体现了假立的意思。第二个是“法性，无违”，法性和无违要连起来看，“法性”就是胜义谛，胜义谛是无违的。名言谛是如梦如幻的，胜义谛是空性的，二者之间没有违背，也就是假立的显现和法性空没有违背，现空无二。不是说显现的缘故就一定要真实，空的缘故就不能显现，而是完完全全没有违背的，现空无二、世俗和胜义是无二无别的。通达这个相就是暖位。

“顶由达色等，无减等所显”，顶位就是通达“色等”，即色受想行识，“无减”，也表示无增，无增无减等所显，就是达色等无增无减等所显。其实色法等本性也是无增无减的，当然从世俗显现的侧面来讲，色法有增有减，声音由弱到强由强到弱，这也是增减，工厂生产的产品有的时候多有的时候少，我们家里的东西有的时候多有的时候少。虽然显现上面有增减的自性，但实际上本性上面无增无减。为什么没有增没有减？因为本性是不存在的，就是个假相而已。假相当中无增无减，就像梦中的色法增减一样，显现上是有增减的，其实本性是没有增减的，所以有这些所显的相通达了。

“忍由内空等，不执色等故”，在忍位的时候，“由内空等”，内空、外空、内外空等等有十六空、二十空



等等差别。上师讲记当中讲，通达了内空等空性的缘故，不执著空性，然后通达了外面的色法无自性的缘故，也不执著色法的显现，其实对空和现都不显现，对于现空二者都不执著，叫做忍位。在忍位的时候，完全能够接受，而没有丝毫的怀疑，这叫做忍位的时候通达现空无二。

“色等无生等，相为第一法”，“第一法”当中是“色等无生等相”，就是通达色声香味触等等无生无住无灭，既没有生、没有住，也没有灭。虽然显现上面有生住灭这是有为法的法相，但是在本性当中无生无住无灭，通达这个相就是第一法。

在抉择分的时候，生起或者安住这样的境界当中，不断的串习就能够生起缘觉道智。

**辛三（了知菩萨道之见道道智）分三：一、略说本体；二、广说十六种忍智之差别；三、摄义。**

这就是了知菩萨见道的境界。其实就是了知自己的境界，对于自己已经现前的状态完全能够通达、证悟。

**壬一、略说本体：**

由谛与谛上，忍智四刹那，  
说此道相智，见道具功德。

按照《俱舍论》等其他注释当中讲，四谛十六行相大概分了两个方面来抉择，一个是属于欲界所摄的四谛十六行相，还有一个是属于色界和无色界所摄的，色界和无色界归为一类。



“由谛与谛上”，有两个谛，第一个“谛”可以理解为下界——欲界的谛，第二个“谛”属于色界无色界所摄的谛。

由欲界的谛和色界无色界的谛上的“忍智”，四谛十六行相在证悟的时候，就是通过忍和智进行安立的，比如苦谛当中有对苦谛方面的忍和智，如果是欲界的苦谛，首先有无间道叫忍，然后解脱道叫智。（前面我们学习过了无间道和解脱道。）

在了知苦谛的时候，首先是经历无间道获得忍，然后再经历解脱道获得智。在苦谛上面，如果是欲界的话，叫做苦法忍，属于无间道，然后是苦法智，属于解脱道。如果苦谛是上二界的，上二界对苦谛的本性的认知叫做类忍和类智，前面欲界的叫法，上面二界的叫类，类就是相似、一类的意思。如果是色界、无色界的苦谛，首先苦谛上面的无间道叫做苦类忍，然后它的解脱道叫苦类智。下界的叫法忍、法智，上界的叫做类忍、类智，再配以苦谛就叫做苦法忍、苦法智，苦类忍、苦类智。

集谛也是一样的，如果是欲界的集谛，叫做集法忍、集法智，然后色界以上的，叫集类忍、集类智。灭谛和道谛也是一样的，如果是属于欲界的都是法，灭法忍、灭法智，灭类忍、灭类智，道法忍、道法智，然后道类忍、道类智。最后一个是道类智，按照《俱舍论》的观点，道类智已经到了修道，见道过了之后就是修道。这是十六行相十六刹那的证悟，在见道的时候需要证悟这些。

“忍智四刹那”，每一个上面都有四个刹那。比如



前面讲的苦谛，苦谛分下界和上界，下界是苦法忍和苦法智，上界是苦类忍和苦类智，苦谛上面有四个刹那，然后集谛、灭谛、道谛分别都有四个刹那，总共就是四谛十六行相十六个刹那。十六个刹那圆满见道，每一个刹那了知一个相，最早了知的就是苦法忍，最后一个是道类智，就是按照这个次序下来的。每个都有一个刹那，所以说见道是十六个刹那，十六个刹那一圆满就到修道。

“说此道相智”，通过十六个刹那来说菩萨的道相智。“见道具功德”，这是见道所拥有的道相智，而且获得见道之后还拥有别的功德：今生不退转的功德、生生世世修行佛法等等功德，总之见道自己本具的很多功德同时都会具足。

这是略说本体，至于十六种忍智的差别，我们在下堂课还会学习，今天只是略说，大概了解一下。





## 第二十课

《现观庄严论》是弥勒菩萨抉择《般若经》究竟意趣的论典。《般若经》有显义和隐义，显义就是讲空性，龙树菩萨在中观六论当中直接抉择了万法空性的道理，而《现观庄严论》抉择的是隐义，对于《般若经》里面隐藏的或者不太明显的修空性次第在《现观庄严论》中通过窍诀的方式来抉择。本论是通过八事七十义进行观察、抉择和修行。因为凡夫人对于这么多的修道次第没办法了解，不知道如何去下手，所以弥勒菩萨通过十地菩萨或者补处的智慧，非常清晰、窍诀性地抉择了修行的次第。

前面我们已经学习了表示遍智的十种法，现在学习的是道智。道智指菩萨的智慧，是通过十一个内容观察抉择的。这十一个表示法中，前面讲了道智的分支，即遣除违缘、调伏傲慢心和修持顺缘。如果我们想要获得菩萨的智慧，要具备什么样的条件，道智不可能无因无缘地生起。

首先每个众生都具有种姓，只有种姓还不行，还要让种姓苏醒，这就是所谓的善根。众生在轮回当中都具有佛性。而善根的方面，有些人认为，众生在这么长的轮回当中多多少少都积累过善根，为什么还要单独讲道智分支当中有一个种姓苏醒这个善根必须要具备呢？具备善根也分很多层次，有一点善根和能够让自己修道的种姓苏醒的善根当然是完全不同的。

佛菩萨为了让我们能够真实地接受道智的修行，



真正地发菩提心，对于道智的核心空性能够生起定解，其实花了很长的时间陪着我们流转。虽然他们自己早就解脱了，但是为了让弟子的相续成熟，我们流转轮回他也跟着流转，一世又一世地调化，让我们的心从有自性住种姓，但是完全没有修道的想法，耽著轮回的思想状态，逐渐调整到对大乘道有兴趣，或者真实能够接受空性教言的程度。其实这还是需要很长时间的。所以虽然都是善根，但是善根的大小深厚也有很多不同。

道友当中也是一样的，虽然大家都在学般若波罗蜜多等成佛的法，但是在这个过程当中，有些人的善根深厚，体现出来的就是超强的信心，以及对般若波罗蜜多特别精进，理解法义没有障碍，修行也容易相应等等，这一系列都是福德深厚或者种姓苏醒得比较多的体现；而有些人只是有因缘听闻，或者对于般若波罗蜜多的善根只是停留在挂一个摄颂在脖子上。虽然这也是很大的利益，但是除了挂一个摄颂之外，对听一堂般若课、背一个颂词、思考一下般若波罗蜜多的意义，一点都没有兴趣。这说明虽有一点的善根，但还不够，这种善根还没办法让他对于般若波罗蜜多产生信心。有些人可能愿意去学，也能理解一部分，还达不到完全通达般若的层次；有些人完全可以通达，而且可以观修。善根本身有很多层次，不能一概而论。

虽然我们有一部分的善根，但是还需要不断地向具有大菩提心、不单单是苏醒了种姓，而且已经完全现前了佛性的佛菩萨做祈祷。因为我们祈祷的对象对于般若波罗蜜多已经完全现证的缘故，向这样的对境做祈祷，我们也可以相应的成熟。



我们为了能够更快的和般若相应，也需要专门的集资净障，祈祷上师三宝加持，最重要的还是要闻思修行般若的经论和它的义理。

以上是大概复习了前面道智分支当中的部分内容。

前面也讲了弟子声闻道，并做了一些观察抉择，还有麟喻独觉道，也讲了菩萨见道，菩萨见道讲完之后，我们还要了解菩萨修道的功用。见道过了就是修道，我们要了解见道、修道是怎么回事。我们还要了解胜解修道及其功德，后面还要学回向修道、随喜修道，表示入定智慧的修行修道和清净修道等等，共有十一类表示道智。

虽然道智没有完全达到遍智，但是它会成为遍智的因。佛陀的遍智是通过修道圆满，因为道智圆满就会现前遍智，所以我们成佛首先要获得道智。

道智是什么本体？我们必须通过十一类法来普遍地了知，了知完道智——果之后，能够获得果的种种修法——因也必须要了解，并且随着自己在修行过程当中不断圆满，自己修行的发心和行为不断地增进，就会对于获得道智所有的因缘，不了解的要了解、了解的要修行、生疏的变得纯熟，在这个过程中，逐渐生起和道智非常相近的因。

首先我们完全不了解道智是什么，了解了以后会关心道智，和道智有关的修法，这些都是它的因缘。然后我们开始随着自己的发心和行为随修随学获得道智的所有因素。通过不断地观修逐渐就可以生起道智。佛陀通过大慈大悲告诉我们这是菩萨智，对于获得菩萨智的窍诀修法，一个个地给我们讲得特别清楚。



我们在学的时候不能想，这是菩萨的道智和自己没有关系。其实和我们大有关系，就像世间富裕的人获得很多的财富是果，获得果之前的心态、行为是因。这个果一定是因为前面的因圆满之后获得的，所以道智对我们来讲是一种果，获得果之前的所有发心行为都是因。因此我们对于获得道智的修法必须要高度重视，这方面不是和我们没有关系。有些时候我们感觉佛智或菩萨的智慧离自己特别远，和自己没有关系，这是错误的认知，不仅有关系，而且有很大的关系。佛陀是菩萨做的，菩萨是凡夫做的，现在我们是致力于成为佛菩萨的修行者，凭什么不关心能够帮助我们成佛菩萨的这些修法呢？如果是真正想要成就佛菩萨果位的一个人，一定会特别关心这个修法，所以我们现在对于这些修法一定要认真地去学习。

前面已经学完了略说本体，今天继续学习下面的内容。

## 壬二（广说十六种忍智之差别）

“十六种忍智”，苦谛、集谛、灭谛、道谛每一谛有四个刹那，加起来共十六种刹那。十六种刹那的智慧叫做忍和智，无间道叫忍，解脱道叫智。这十六种智慧属于见道的智慧，到底什么是见道的智慧呢？通过十六刹那来表示。十六刹那有不同讲法，在讲记的最后，大恩上师也是讲了不同的观点，以及自宗到底是怎样承许的。

分四：一、苦谛之四相；二、集谛之四相；三、道



## 谛之四相；四、灭谛之四相。

十六种忍智的差别分了四个科判，通过对境的行相来安立了知它的智慧。二者之间一个是智慧，也就是能境，然后另一个所了知就是苦集灭道四谛下面的不同行相。

宣讲十六刹那或十六种忍智，在不同的注释当中有不同的安立。这十六种有些是直接从他证悟的本体讲的，下面颂词比较明显；有些是从他出定之后后得位的功德来表示入定时见道的功德，比如断除杀生、魔害或做一些回向等等。

这里明明讲见道的智慧，为什么讲出定后得位？整个见道的智慧都是入定的时候安立的，既然是入定位，为什么安立这么多修法，比如生起慈心等状态？对于十六刹那，有些注释是直接从他证悟的本身讲的，有些是从他出定之后生起的功德讲的。如果你在见道的时候，如是的见到了万法的本性，出定的时候自然而然会生起和这种见道的本体相应的功德，所以通过出定的功德来表示入定的状态。这些出定后的功德都不是一般的功德，而是非常超胜的。通过超胜的功德，从它的果来描述它的因，就是由果来了知因的修法。

### 癸一、苦谛之四相：

真如与诸智，互无能所依，  
故不许差别，广大无能量，  
无量……………，



缘苦谛四相而生起的四种证悟。当然这四种证悟都是通过一个智慧的不同侧面，比如菩萨见道的时候，有时说证悟了人无我，有时说证悟了法无我，其实菩萨相续当中证悟的智慧没有很多，就是一个本体，但是因为他所证悟的无我空性对境的空基不同，一个是人空，一个是法空，所以安立了一个是证悟人无我的智慧，一个是证悟法无我的智慧。

同样的道理，虽然佛智没有很多差别，但是也可以把了知如所有法性的智慧安立为如所有智，了知尽所有广大显现的智慧安立为尽所有智。如所有智和尽所有智是两个智慧吗？不是，其实就是一个智慧的两个不同作用。从佛陀自己的相续来讲，不需要安立这么多，但是针对众生来讲，为了让我们明白佛陀智慧的不同作用，全面地了知佛智，就把佛陀一体的智慧分别从两个侧面安立了如所有智和尽所有智。

尽所有智打开之后，还可以分为无量无边的智慧，因为尽所有法不只是一个法，它是一类法，尽所有就是尽其所有，即世间当中通过因缘能够浮现的法，包括圣者通过因缘产生的法，显现他所有不同的功德的法，以及凡夫人通过自己的无明业惑的因缘所产生的很多显现法，尽其所有，对所有的显现一一了知，叫做尽所有智。所以打开之后，尽所有智就有更多的反体。

我们可以归成两类，一个尽所有，一个如所有<sup>4</sup>。

同样，见道的智慧也一样，为了便于我们了解分为四个侧面、反体。苦谛可以分成四个行相，对这四个行

---

<sup>4</sup> 了知真如的本性，叫做如所有智。



相的真实本性——了知的智慧可以分为四个不同的刹那，比如苦法忍的智慧是缘无间道当中的所缘，了知欲界当中的苦谛；苦法智就是在解脱道生起的一种智慧……通过不同的侧面安立的。

有时候我们说菩萨的智慧好像在入定的时候什么都不缘，但其实从更细的方面来安立的时候，菩萨见道的智慧是对于苦谛当中的一一的法，都是如实地了知的，每一个法都没有遗漏，需要了解的法都了解了、都见到了，这就叫做菩萨的见道。

在现在众生轮回的法当中，佛陀为了让我们能够了知世俗谛和胜义谛，就把轮回和涅槃的一切万法归为四类：一个叫苦谛，轮回的果；一个叫集谛，轮回的因；一个叫灭谛，最后涅槃解脱的果；一个叫道谛，获得涅槃果的因。

菩萨对于分别属于轮回的两个法、解脱的两个法的本性，不是不知，而是了知，不是不见，而是见到了。在凡夫的时候不了知，即便了知了，也没有见到它的真性。比如我们现在在学这是苦谛，那是集谛，这些对我们来讲还是一种见解，还没有真正地了知或者证悟苦谛的本性。

从小乘的侧面来讲，他们想要获得解脱，也必须了知四谛的本体，比如苦谛到底是怎么回事，他要现证，在内心当中要生起证悟。同样，菩萨也要见到万法的本性。万法的本性归纳起来就是通过四谛来表示的。表示四谛的时候，到底苦谛的本性是什么？因为我们不了解苦谛的本性，所以产生了很多的无明，因为无明的缘故又导致了流转，所以你想要终止流转，就必须要把这



些法的实相，一一地了知而遣除无明。了知了就是光明智慧，不了解的这个愚昧心就叫做无明，因为无明愚昧的缘故就会造业流转。所以小乘也是为了了知了苦谛，所以获得了解脱。

我们在学习《释量论·成量品》时，已经讲了苦谛的事相，“苦即流转蕴”，所谓的苦谛就是流转的五蕴，而五蕴不断地流转叫苦谛的事相。在苦谛的事相上面，它的法相又分了无常、苦、空、无我。所以所谓的苦谛是什么？完全地了知流转的五蕴，也就了知了苦谛的自性。它是无常的，我了解了，它是苦的，我也了解了，它是无我、空的……我如实地了知、如实地现证，这就是见到了苦谛的本性。但是只是了知，只是见到了还不够，必须要不断地去串习所见到的东西，这就是修道。

不管是见道还是修道，其实都是在四谛上面进行见和修，最后彻底地现前它的究竟的本体。在不断地缘四谛的本性见和修的过程当中，不符合于究竟实相的障碍、分别念和妄执逐渐隐没了，和你的本性分离了，分离之后一切万法究竟的本性纷纷现前，因为地地上进的缘故，所以逐渐地现证圆满了。这是障垢，即客尘从自己的本性当中逐渐分离的过程。见道、修道乃至佛地之间如是地安立。

所以我们说亲证万法的实相，万法要怎么样了解？万法就是轮回的两个法和解脱的两个法。佛陀把这些都归摄在四谛当中，让我们学修，然后现证。在现证之后，无始轮回当中积累的烦恼障、所知障的种子和习气，这些缘以前对于四谛的不了解而产生的障垢，都会彻底地远离。这是对于苦谛的事相的了解。





“真如与诸智，互无能所依，故不许差别”，首先这三句指的是苦谛当中的苦法忍。苦法忍、苦法智和苦类忍、苦类智在注释和上堂课当中已经介绍过了，按照俱舍等的观点，整个三界，欲界单算，色界和无色界合在一起，在安立法忍、法智和类忍、类智的时候，针对下界欲界的安立叫做法忍、法智，针对上二界的安立叫做类忍、类智。因此这三句主要是缘欲界的苦谛。三界当中，菩萨对于欲界的苦谛自性完全现证了，然后对于上界的苦谛自性也完全证悟，真正通过他的无分别智触证<sup>5</sup>或者亲证了这个自性。

“真如与诸智”，“真如”，真如法界，主要是从对境讲的。“诸智”是从有境讲的。有境就是智慧，它所照见的属于对境。真如法界和智慧在表述的时候，我们说以智慧来证法界，这里面似乎是两个法，比如空性和光明，表述的时候也是分开讲的，对我们凡夫人来讲，既然两个是分开表述的，我们就会很容易按照自己的习惯，执著这是两个不同的法。其实这只是佛陀针对凡夫人的分别心，为了让我们了解它的本性，把这些拆开来讲，因为如果一起讲我们就更加没办法了解了。所以佛陀先讲空性再讲智慧，最后再说空性就是智慧，智慧就是空性。凡夫人在这个过程当中，通过阶段性的不断了解，最后就可以知道佛陀的意趣，其实就是讲一味无二。

真如法界也是一样的，所谓的真如在不同的场合

---

<sup>5</sup> 触证是术语，指接触到了，不只是从很远的地方看到了，而是接触到了实相。《辨法法性论》当中也是从这方面讲的。有时候触证或亲证是一个意思，都是证悟的意思。



当中，表示也不一样，比如有些地方的真如就是讲圆满的法界，即殊胜的如来藏智慧和空性无二无别，叫做真如；有些地方，比如二转法轮当中，把空性安立为真如，我们说菩萨在修空性、见空性，这个空性就是真如，如是安立叫如。真如不是虚假的，是真实的本性。

我们说要了解真如、证悟真如，在表述的时候，似乎它是心识以外的，和心是两个不同法的自性，其实“真如”与“诸智”从本性上来讲是无二无别的。我们在修的时候，似乎在心识面前浮现出一片空荡荡的状态，就说这是空性，我正在寻找它，后面还要证悟它。但真正来讲当我们到了初地，在见道的时候，心的本性的空性现前时，所现前的就是智慧。这里面没有两个东西，是不是一个初地菩萨站在这儿，眼睛看到了一大片蓝色的天空，就是看到真如了。并不是这样的。虽然通过蓝色的虚空来表示真如，但也只是一个表示而已，蓝色就是一个眼识面前的色法而已，表示它很干净，没有染污的意思，根本不是无漏法界。

在真正见道的时候，我们会了知真如与智慧“互无能所依”，没有一个能见、所见，也没有一个能依、所依，一体、他体，或者境、有境等等，这些差别都没有。讲的时候，会说这是有境和对境，如果不这样讲，我们就不了解，这只是一个方便，就像过河的船一样，不依靠不行，但执为究竟是不对的。比如在《大乘经庄严论》当中，就把佛陀的智慧、三身安立为所依能依，身是所依，智慧就是能依。

真如和智慧安立能境所境或者能依所依，这样的安立方式在讲的时候有，我们修的时候似乎也有，但是



在现见真谛，获得见道的时候，这种细微的执著就不会再有了，完全泯灭了，就会真实地现前“互无能所依”。

我们在抉择初地菩萨见解的时候，必须要了解，其实能依和所依二者之间本身来讲是不存在的，能依和所依相互观待，不可能是一个真实义。如果在见道的时候还存在境和有境，就相当于二取根本就没有断，还有能取和所取，能取就是我们的智慧，所取就是真如，不管换成什么词，如果在见道的时候，还有能依所依或有境能境的差别，就是二取。因为不可能有二取，所以我们在抉择的时候也应该知道，暂时来讲可以这样说，究竟来讲没有这样的差别。

这也非常相应于中观应成派的讲法。中观应成派就是相应于入定真实见道的智慧进行抉择的，没有从后得位抉择，而是从真正的根本慧定来抉择的。凡夫人如果能够相应、了解在根本慧定的时候，空性、显现、有境、对境等这些方面都是不存在的，没有世俗和胜义不同的差别和安立。这方面我们现在也可以相应地去学习。如果有了这种见解，其实也可以更快地相应于菩萨的智慧。如果你还没有这种见解，思想当中没有抉择到这么深细、究竟的观点，还认为有二谛、有境和能境可得，这就直接相应的是菩萨后得位，离真实的入定位还差一截，见解上面还没有真正地相应，从这个侧面来讲，就慢。如果你能够直接相应于菩萨入定位的境界——究竟的实相，然后再发愿、回向、祈祷上师三宝，加持自己所要证悟的境界都能和究竟的实相念念相应，见解又很高的话，所有的修行就会直接和它相顺相应，这样证悟的时间、积资净障的速度都会非常快。这也是



它的一种差别，所以此处说“真如与诸智”没有能依所依的差别。

“故不许差别”，任何一种差别法在见道位或者根本慧定的时候都不存在，这是苦法忍的智慧。苦谛在无间道<sup>6</sup>当中就是法忍。

“广大无能量”，属于解脱道。在现前解脱道的时候，对境和有境无二无别的智慧并没有局限在一个很小的范围当中，而是非常广大，没有局限。他可以了知遍及一切万法其实都是一样的，没有什么局限性。比如自己相续当中的苦谛是无二无别的，但是张三、李四等其他人的不周遍，并不是这样的，而是对于所有属于欲界苦谛的一切法完全可以了解。就像我们在抉择空性的时候，如果你能够知道一个山洞是空的，通过类推就可以了解所有的山洞都是空的。此处当然不是类推，我们只是举个例子。证悟的时候，并不是只证悟了自相续欲界的苦谛，就像前面讲的一样没有能依所依，真如和智慧无差别，他其实可以了知一切万法都是这样的，这就是法智。前面苦法忍了解完之后的智慧，非常广大没有局限，叫做苦法智。

“无量”两个字涵摄了苦类忍和苦类智。同样的道理，对于下界的苦谛，通过无间道和解脱道了解完之后，对于上界色界和无色界所涵摄的苦谛，通过无间道的智慧，也能够了解境和有境无二无别，这方面属于类忍。“类”直接在颂词当中的表示就是“无量”，即他的证

---

<sup>6</sup> 正在灭掉障垢的时候，称之为无间道。所有的障垢断掉之后，解脱道就现前了。



悟，境和有境也是犹如虚空一样，广大无量无边，这是类智。

在这个颂词当中，并没有像下面的颂词一样，把法忍、法智、类忍、类智通过相应的颂词标出来，而是前三句很明显是苦法忍，第四句“广大无能量”属于苦法智，这也是很明显。“无量”就是间接地讲到了缘上二界的苦类忍和苦类智。无量是解脱道，即通过解脱道来表示的无间道，既然获得了解脱道，无量已经有了，它的无间道也一定是有的。注释中已经讲了，无间道就是现见上界苦谛的一种境和有境，就是实相空性和能够了知它的智慧二者之间没有差别，连最细的戏论也完全没有。哪怕“这是我要了知的法界，那是我能了知的智慧”这么细微的差别都是没有的。菩萨的智慧完全没有二取，能取所取都已经清净了。

有些地方讲，菩萨出定位是没有三轮的，比如在《入中论》的颂词当中说“三轮体空”，就是说他在出定位的时候如梦如幻，可以安住真实的三轮体空。入定位的时候，他是没有二取的，心识的作用、能知所知都不存在，而出定位的时候，还有分别念现前，因为有分别心的缘故，还存在微细的二取，但是他没有实有三轮的执著。有些说法，如《入中论》讲，后得的时候有二取而无三轮，如果还有三轮执著，就不是出世波罗蜜了。

这方面在不同的地方有不同的讲法，一般而言菩萨的智慧是二取和三轮都已经不存在了。后得位没有实有的法存在，因为在入定位已经见到了万法的实相，所以后得位的时候，虽然还会现起善的心所等心识，但是绝对不会像凡夫人一样，还有实有的执著。他不需要



抉择，而是任运地安住在如梦如幻的状态当中，就像我们现在任运地安住在实执当中一样。

这是苦谛的四相，菩萨对于苦谛完全都了解了。本身苦谛的法相就是流转蕴，流转蕴中也有粗大的身体，也有相对身体来讲作为能依的心识。虽然在五蕴、苦谛上可以这样安立，但是在法性上面，证悟的时候，没有能依所依。在苦谛的显现法上面，有色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴的差别，而在法性上面，证悟时，没有差别，没有能境所境，也没有能依所依的法，这些都不存在。

欲界的苦谛本身安立不了无量，五蕴上面怎么可以安立无量呢？我们现在是可以衡量的，不可能是无量的。但是法性不是这样的，证悟的时候没有限量，完全没有局限性，所以说“广大无能量”。从这个方面也可以相应它究竟的自性。

## 癸二、集谛之四相：

……无二边，住彼于色等，  
执为佛自性，无取无舍等，  
慈等……………，

这是缘集谛四相的证悟。我们都了解集谛就是显现苦谛的因，有了集谛，才会有苦谛。众生有无明、分别、烦恼和业，有了这些就会显现三界和六道，这个叫做集谛。众生相续当中集谛的根本，比如无明、我执、烦恼等等没有断，不但没有断，而且还在集的道路上突飞猛进，正在赶“集”，拼命地去创造集谛的因缘。我



们自己的小环境，还有外面的大环境，都非常有利于集谛的滋生。如果我们不了解集谛，也没有通过道谛进行对治，解脱就会遥遥无期。集谛的因缘不断地滋生，它的果绝对是源源不断的，怎么可能自动断除呢？不可能自动断除，必须要修道。而且修道的时候，还要拿出很大的勇气、决心和殊胜的智慧，来面对轮回当中的苦谛和集谛，如果缺少了信心、勇气、智慧，就没有什么因缘能够对抗它。虽然有时觉得对现世有一点利益，感觉我们好像在修道，但是如果不注意、不精进的话，我们现在认为的所谓的修道所产生的力量，对于灭集谛来讲不痛不痒，产生不了什么威胁，还会在轮回中流转。

所以我们修道要产生能够撼动集谛的能力，怎么产生这种能力呢？必须要很老实地按照佛经论典、上师教言，一个一个去落实，把修法落到实处，你的出离心、菩提心、空性、断恶行善等等，这些都要到量，才能真正产生强劲的力量。如此一来这个道才是真正的道，而不是一个相似的道。就像你拿一把塑料刀，虽然看起来像真的，但是根本不起作用，最多只能削个豆腐，连苹果都削不动，怎么可能上阵打仗？我们的道不要变成一个纸片刀或者塑料刀，而是要让它真正变成一柄利刃。想要变成利刃，就要很认真地去落实上师诸佛所讲的修道方法。如果你要修道，对于必须生起的心态和境界都要认真地去面对。

每个人都有自己的习气，习气来自前世，相当于我们上一世、再上一世的遗产没有用完，我们在不断地继承轮回的“遗产”。继承了这么多轮回的遗产，对我们继续轮回倒是很有作用，但是对解脱来讲就不是一个



好作用了。我们继承了轮回当中这么多的遗产，如果自己还不注意去修行，就动摇不了总的轮回趋势，因为往轮回方面酝酿的作用非常强大。

因此我们要了知集谛，一定要知道哪些是苦因，应该怎么样去断除。在去年我们学习的《成量品》当中，苦谛之后讲了集谛，然后讲灭谛、道谛，里面讲得很清楚，我们要经常去看哪些属于集谛。集谛相当于痛苦的根源，最根本最原始的病灶，如果最根本的病灶找不到，根本没办法下手。因此必须要把集谛学得很透彻，了知得很清楚，这时你的智慧和你的道才可以有的放矢，才能够针对性地去做一些治疗。否则如果你对集谛了知得不透，道谛肯定也了知不透，因为有多少集谛就有多少道谛，道谛就是对治集谛的，对于集谛不认知，你的道肯定就会遗漏。如果潜伏得很深的敌人没有发现，他还会起作用，只有把每个明显和潜伏的敌人都完全了解了，才可以一个一个去针对性的修行。所以四谛之间都有关联，灭谛和集谛、集谛和道谛、道谛和灭谛、灭谛和苦谛之间，每个都要了解圆满，哪个有欠缺都不行，尤其是集谛和道谛二者，一个是病因，一个是对治方法，必须要了知得非常清楚。

所以我们要了解集谛是导致轮回的根本。菩萨在获得见道的时候，对于集谛的本性完全现证了。此处也有缘欲界的集谛和缘上界的集谛的差别。缘欲界的集谛也分了无间道和解脱道两种。首先无间道是“无二边”。为什么是无二边？因为二边代表了集谛的特性，集谛的特性就是二边执，比如人执法执、常断、来去等种种的分别念，这些或属于烦恼或属于分别，都是集谛





的自性。因为有了这些常断、来去等等执著的缘故，就会产生烦恼，有了烦恼就会造业，业因一旦具足之后，就会显现投生和六道轮回。所以由于集谛本身有二边的缘故，只要二边还存在，就没有办法断除轮回。

有时二边是很粗大的，比如凡夫人和外道的二边特别的粗大，不是最粗的断边，就是最粗的常边，对于人执和法执的二边、有和无的二边都有很强的执著。

《中观庄严论释》中对常断也安立了粗大、中等、微细，这些都可以包括在集当中。

如果有粗大的常断二边，就是一个集，就是导致烦恼和业的来源。这方面外道和凡夫非常明显。声闻已经入道，他虽然还有二边，中等的常断还在，但是因为有了一部分的对治，比如人无我空，因此不会再轮回。

二边是集的特性，无二边是菩萨在见道的时候完全安住、现证的境界。所谓的二边本来就没有，就是由于不了知实相而产生的一个虚妄分别念。二边就是假立的，我们在破的时候，说“此有故彼有，此无故彼无”，即所谓的常和断，是互相观待而成立的，有常就有断，有断就有常，没常就没有断，没断就没有常。或者说它的本性不存在的缘故，也不会安立一个常断、有无、生灭……

有些是属于遍计的，有些是属于俱生的。菩萨在断障的时候，断的是遍计的障碍，但是证悟的时候不是证悟遍计的空，一定是证悟俱生的无我空性。即现见的是俱生，断的是遍计障，其他地方讲断证的时候，也有这样讲的。我们无始以来很多有关于遍计和俱生的二边自性，全都在见道的时候现见了一切无二边的境界。在



这个境界当中，这些二元对立或者看待层面的法都是没有的，这就是缘欲界集谛的法忍。

因为在因地的时候，就要修无我空性，所以现在我们在学无我空性、万法本性的时候，二无我很重要，因为二无我就是能够获得见道的直接因。或者说无常无断、离有离无很重要，总之一切有关二边的执著，我们在学空性的时候都要去抉择，然后观的时候也要知道这一切其实都是假立的。所谓的有无、是非、常断、生灭、左右或者好坏，乃至轮回涅槃、众生和佛，都是相互观待的，如果认为众生佛、轮回涅槃或者世俗谛胜义谛这些都存在，就没办法见道。因为见道的时候，所有二边都要完全现证是没有的，如果里面保留了一点点执著不破，都没有办法真正现前见道的智慧。

有些地方说，如果完全按照随理唯识宗的修法，最多能够安住在忍位，就是所取破了，心识没有破，安住在唯识当中。但是到了世第一法位的时候，就要观察心识这部分。如果随理唯识宗一直不破心识，就相当于对心识的执著没有破掉，就是还有二取二边，根本没办法见道。但实际上他会不会见道？一定会见道的。如果能够通过唯识达到这么高的高度，他的根机是很利的，然后善知识、佛陀也会跟他讲解没有心识的道理，他也完全可以在修行之后，趣入到无二边的实相当中，在经过世第一法位之后很快就可以究竟见道。

我们在学习观空性的时候，好像觉得唯识宗不是总是打不破，我都打破了，为什么唯识宗还打不破？其实并不是这样的。在刚刚开始修法的时候，唯识宗有一部分根机没办法一下子抉择空性，所以他破不了。



还有一些情况，有些大德祖师观察到这些人的根机，直接讲空性不行，就着重给他们讲，没有所取而能取心识存在的观点，好像一直也不破的感觉，但实际上有这个必要性，在这个阶段当中是不能破的。如果这些众生的根机上来之后，直接会给他们讲破能取心识，因为他们经过前面的集资净障、发菩提心，他们的福报和智慧已经很深了，能够善住唯识，所以一点就透了，一抉择很快就能修行空性、证悟空性。

以上是讲在缘欲界集谛无间道的时候，就要了知境和有境无二无别的层面，叫做“无二边”。所有有关二边都没有了，完全了知或现证了无二边的境界。

“住彼于色等，执为佛自性”，“住彼”就是安住在这个无二边的境界当中，“于色等”，对于五蕴所摄的色、受、想、行、识等一切万法，“执为佛自性”，“执”是了达的意思，不是执著（从字面上看，好像里面还有执著，其实这个执不是执著的意思，是了解或者通达的意思），完全了解了色等都是佛的自性。所谓的佛是什么意思呢？佛就是觉悟、涅槃的意思，或者直接按照二转法论的义理来解释的时候，所谓的佛自性就是相应于实相的自性，就是一种空性的本体，就是涅槃或者空性的自性，和法界的空性无二无别。这个就是在获得解脱道的时候，自然而然能够安住于或者完全照见色、受、想、行、识等五蕴的一切法，全都是清净的、空性的自性，没有丝毫不空的自体。

现在我们正在抉择空性，比如色即是空、受即是空、想即是空、行即是空、识即是空等，之后要生起定解，然后要去观修。观修是主要的因，再辅以福德资粮和清



净罪业，修了之后会产生什么果？就会产生“于色等，执为佛自性”的果。在见道的时候，就会证悟、现量地安住在一切五蕴完全都是法界自性、完全都是空性的状态。所以现在我们正在做生起初地菩萨、生起见道智慧的正因。它是直接的因，不是间接因。

有些道友的智慧很敏锐，给他讲空性的道理，他完全可以抉择清楚，也可以了知一切都是空性的，但是可能欠缺一定因缘的缘故，就是不下功夫修行，这样很可惜；有些人倒是很喜欢修空性，但是对所修的空性抉择不清楚、不正确，把非空性的执为空性在观修，这方面也是有欠缺的。一个真正标准的成熟的根机，既能把空性抉择得很准确，也非常愿意去现证，为了证悟空性愿意下功夫。有些道友对空性的修法很有兴趣，但对于辅助的资粮没有兴趣，这样也不对。真正有兴趣的人应该对主要的修法有兴趣，对辅助的因缘也有兴趣。他会特别关心哪些是修空性的违缘。哪怕是对于证悟空性有一点点的帮助，他都愿意去做，这就是真正非常愿意修行空性的一个标准。

我们要对照自己，就好像一个人，如果他真正非常想要自己的病痊愈，那么他绝对会非常忠实地落实医生的嘱咐，完全不会马虎地对待。不会在医生那里答应，回去后什么都不管。他是完全的信任，而且在落实的时候，很小的细节也不会忽视，哪怕对他的病有一点点不好的地方，他都不会做，只要对他的病有一点点的帮助，他都要去做。我们修空性也是一样的道理。由果推因，如果对于修法的细节、因果的取舍、精进等等感觉做不到，那么还是说明对于解脱道、空性本身还没有真正产



生那么大的兴趣，还没觉得值得把自己的一切投进去，内心深处并没有完全认同。虽然愿意去做一些，但是还不是完全认同的缘故，有时候从显现上面还会给自己的懈怠找一些理由，做一些放逸的事情。如果他真的非常希求的话，他是无论如何也不愿意去做的。

我们要把这个当成目标。虽然证悟空性是个目标，但是引导自己的心达到能够真正地全心全意投入修空性的状态，也是我们的一个目标。先达到这个目标，再以这个目标为起点达到证悟空性的目标。这是我们真正的种姓苏醒、根机成熟的一个体现。我们要让自己成为一个真正的法器是非常重要的。

高僧大德等大修行人能做得到，为什么我们做不到呢？就像对重获健康不是那么迫切一样，对于教言也不是那么迫切地依教奉行。有些做，有些不做就导致了现在时而精进、时而懈怠。虽然我们也在服药，不是一点都没吃，还是在吃，但是在服药的过程当中，屡屡地违背医生的教言。虽然吃药有一定的效果，但是违背医嘱，没有认真去做也会拖后腿。这样会有多大作用也不好说。我们依止上师或者修法的时候，也会落入到这个差不多的状态当中。你说没有听，也听了一些，完全听也没有，走一段停一下，走得特别慢，像在走太空步一样，看起来好像在走，其实走得很慢。

不管怎么样，我们还是要不断地学习、集资净障。首先逐渐地生起了那种状态，让我们的法器成熟。法器成熟了，自然就会真正地精进了。我们对这个必要性已经发自内心地知道了，这时候我们就会完完全全地把自己的时间精力投入到真正的修道当中。这个方面也



是一个获得成功之前的小成就。法器、根性成熟是特别重要的。

“住彼于色等，执为佛自性”，现在我们学习的也是了知色受想行识，即现在我们正看到的、正听到的，或者说我们正在分别的、感受的五蕴存在的当下，它的本体完全是空性的。现在我们也可以学，打坐的时候也可以相似地安住、观修。前面讲了，这一切的修法都是获得见道、了知或者安住“色等，执为佛自性”的正因，我们一定要非常认真地对待。

“无取无舍等”，这是属于缘上界的集谛。色界和无色界也有无明、我执，但是他们的烦恼会比欲界少一点，比如嗔恨心、淫欲心这些比较粗重的只有欲界才有的烦恼，到了色界之后就不会有了。因为生色界一定要修禅定，而修禅定一定要灭掉粗大的烦恼。如果已经生到色界当中了，就不会有淫欲心，也不会有粗大的嗔恨心，但是虽然没有欲贪，色界的贪还是有的。总之色界和无色界的烦恼要比欲界轻微一些。

但是如果如果没有以出离心和菩提心摄持，我个人认为欲界和色界没有什么差别。也就是说如果不修解脱道的话，基本上差别不大。种子还在，现在暂时到了色界，后面还会下来，因为在轮回当中流转的模式没有什么变化。就像我们在世间当中，有些人过得富裕一点，有些人过得穷一点，有些人的性格人品好一点，有些人的差一点，看起来好像有差别，虽然该值得赞叹的要赞叹，但是从解脱道的角度来讲，基本上没什么差别。因为都还是在轮回当中，只不过暂时来讲，富一点，穷一点，身体好一点，身体差一点，人格好一点，人格差一



点，或者这个时间段人们文明一点，那个时间段人们野蛮一点，这个地方差一点，那个地方文明一点……从都在轮回当中这个侧面来讲，没有什么差别。你文明一点也是在轮回，野蛮一点还是在轮回，根本没什么大的差别。但是如果修解脱道，出离心、空性见生起来了，这就不一样了，开始往解脱方面出离了。

三界从细微的差别来讲，色界、无色界有禅定，他们的心很清净，没有粗大的烦恼，这些比欲界强，但是从大的方面来讲，欲界、色界、无色界的差别不是很大。只不过有些地方可能获得一些轻安或者安乐，而有些地方，比如无间地狱的痛苦很强烈，但从整个都在轮回的侧面来讲，差别并不大。

讲这些的意思是，如果我们在奋斗的过程当中，没有以更清净、更超胜的思想和见解来摄持，而是通过奋斗把自己塑造成一个人格很好的人，这暂时来讲有一定的作用，但究竟来讲没有什么作用。单单通过传统文化，把我们或者孩子打造成比较好的人，暂时来讲对社会有一点作用，但究竟来讲，对于整体方面没什么大的作用。这些只是阶段性地变得好一点、差一点。尽管从局部而言意义重大，似乎一定要怎么样，但是从全局来看，只要不出轮回，都差不多。

我们奋斗的时候也是一样，一定要把主次分清，不要把主要的精力放在细枝末节上，而是应该用于解脱方面，别的方面可以为它服务。我们一边修解脱道，一边让这个世界更美好一点，当然也可以，二者之间没有矛盾。但如果你没有着重去希求解脱道，而只是把支分做得好，意义不是很大。



当然我们不是否认一切美好的东西，一定要分清语境，我们讲这个话的意思是什么？有些人再怎么讲，他也不想解脱，那就让他过得好一点，让他的行为好一点，至少今生不会伤害别人，或者修了善法之后，下一世生了色界、无色界等等，对他来讲这个阶段会获得一定的安乐，这也是菩萨要做的。

但是刚刚讲的意思是，比较而言，在轮回当中做得再完美，世间人格再贤良，如果没有解脱之心，还是不如一个现在正在修行得很差的修行者。

有些人经常比较说，这些学佛的人还不如世间善良的人……从某个角度来讲的确是这样的，但如果我们从全局的侧面来讲，一个世间人即便再贤良，就算已经到了色界（够贤良了吧？），淫欲心、嗔恨心都没有了，但是如果他没有解脱的种子的话，还是不如一个修行很差的修行者。因为他<sup>7</sup>已经有了一个我要解脱的思想，而且所作所为已经慢慢在靠近了。虽然现在做起来还很笨拙，努力的时候顾此失彼，做得不好，但他的方向已经在靠近解脱道了。从这方面来看，这是两个完全不同的道路。

所以如果不能学解脱道的人，就让他学习人格贤善，如果能够学解脱道的人，就要致力于解脱。对我们而言，哪些是真正有用的？自己出离轮回或者帮助众生出离轮回，以及修空性般若波罗蜜多，是最主要的。同时做一些福德，帮助其他有情等还是需要的。

我们从大的方面来讲，一个人在今生当中好一点、

---

<sup>7</sup> 指很差的修行者。





坏一点、文明一点、野蛮一点，没什么差别。这边吃饭的人没有声音，那边吃饭的人闹闹哄哄，看起来好像一个素质高、一个素质低，但是从不解脱的角度来讲，没什么太大差别。内心当中都是遍满我执、烦恼，只不过从受教育的角度来讲，这边的人受的教育是吃饭的时候不能说话，那边的人没有受过教育，吃饭的时候会大声说话，就这么一点差别，除此之外没有别的了，我执都是圆满的，无明也是圆满的。所以如何让我们的我执逐渐残缺，如何在修行空性的过程当中生起真正的定解，才是最重要的。

“无取无舍等”，到了无间道的时候，能够了达色界、无色界的一切法，胜义（空性）当中远离戏论，世俗谛当中没有取舍。他是照见了，完全了知了胜义空性，世俗当中没有实有取舍的自性，完全通达取舍、来去、生灭、常断、黑白都不存在。这和了知欲界的本体差不多。

色界和无色界的集谛还是一样，仍然还在流转，还有无明我执，还有五蕴的种子，还有淫欲、嗔恨的习气，只不过有些没有现前而已。只要这个阶段过了以后，还会复发。

菩萨通达了上二界集谛的本性也是远离戏论、无取无舍等。这是无间道，他的解脱道就是“慈等”。在入定位的时候，见到万法的空性，在后得出定之后，自然而然地生起慈心。集谛主要是烦恼心，伤害众生的心，或者以自我为中心的心，而菩萨在见到了实相之后，能够自然而然地泯灭了伤害众生的心，相续中非常清净、圆满、没有污染和垢障的无缘大悲就会生起来。



所以在入定的时候，他见到了实相，出定位的时候，就会自然而然引发非常殊胜的慈心，这就是真实意义上圣者相续中的空悲双运，智慧和悲心双运的境界无勤地生起来了。

这种非常清净的被无分别智慧摄持的慈心，在见道之前都没有。在见道的时候，二者之间不会次第性的产生，而是同时产生。在安住空性的时候，这种慈心的功德就会产生。在出定位的时候，缘一切众生产生以慈心为主的四无量心会特别明显。这是属于集谛的类智。

集谛的本性是轮回的因，这时菩萨了知了集谛的本性之后，自然而然就息灭了轮回的因。所有有关无明、我、没有慈悲等等一切导致产生轮回的因素自然就灭掉了，然后出离轮回、利益众生的善法自然就生起来了。这方面就是菩萨不同的功德，在出定位的时候自然就会产生。

上师在讲记当中也说了，因为菩萨相续当中产生了殊胜大悲心和大慈心的缘故，他不会住于寂灭当中。小乘的修行者获得见道时生起了无我的智慧，相当于体会到一点点有关涅槃的味道，这时他会更加追求涅槃的境界。虽然他也会在出定的时候，相应于空性生起一部分的悲心，但是他的悲心非常有限。而菩萨不一样，菩萨现见了法界实相，后得位自然而然会生起非常广大的慈心。因此一方面他对于法界的自性了知和现证了，另一方面他的利益众生的誓愿和心也会前所未有的更加稳固、强大，更加不会追求自己安住在寂灭的状态当中。

一个是种姓、根机的差别，一个是所修的法以及证



悟的法界等流——慈心在出定后自然就生起来了。二者是全方位的不同，有些地方相似，有些地方完全不相似。从他的种姓、内在外在善知识的摄持和自己的精进、所缘、修法等等都不一样。如果因不一样，果也就完全不一样了。逐渐分析之后，我们就知道阿罗汉和菩萨之间的差别是非常巨大的。

菩萨自然不会趣入到声闻乘当中，但是对我们来讲，首先要了解佛陀给我们讲了，不要入声闻，应要发大心。我们要去抉择这些道理，从现在开始确定不入声闻乘的自我涅槃，要发起利益众生的大悲心。然后在大悲心的基础上逐渐串习，到了初地会完全确定，因为生起了强大的慈悲心，他是绝对不会再入声闻的。虽然从发心开始，从资粮道到加行道，他住于轮回当中利益众生的心已经非常坚固了，但是这种坚固还不是因为现证法界实相而产生的等流，慈悲心还没有这么清晰和稳固。到了见道初地之后，就能产生这么强烈的慈悲心了。

上师在这里也是提到了这个问题，大恩上师经常让我们发起利他心，在有能力的时候一定要帮助众生。这其实是利用一切的机会让我们远离自私自利，他的教言都是让我们的思想尽量不要靠近自私自利的心。我们无始以来习惯了自私自利的心。有些道友虽然行为上面没有利他，但是通过修行就相应了大乘道。行为似乎没有很明显的利他，但是他的心绝对不会去追求小乘。很多人不一定，修来修去逐渐地离大乘道越来越远，开始觉得入个小乘也可以，或者自我涅槃也不错，逐渐就走偏了，最后等调整过来的时候，大部队早就已



经看不到踪影了，重新发菩提心再去追，已经落后很多了。

上师为了让我们最初就不要趣入小乘当中，除了告诉我们大乘和小乘的区别、发菩提心的利益，还经常性地讲法时，纠正我们的行为，教导我们有能力的时候，一定要利他。利他体现出来就是发心，经常说你要发心、做事情。除了从教育上面避免我们入歧途，从行为上面也让我们经常训练利他。从见解和行为上面，慢慢地让我们都会走在大乘道上面。

有些时候我们可能认为，是不是没有人为上师做事情了，上师经常让我们出来做事情？或者说这个平台是不是需要人来运作？从世间的角度来讲，这么大的团体肯定需要很多人来运作，但是上师老人家这样做有更深广的意义。我认为，从上师老人家的慈悲心来看，为了让弟子从开始就不会走偏，他想了很多办法。教育上面，道理经常重复；行为上面，也经常让我们出来做事情。在做事情的过程当中，能够不断地训练自己的心，因为出来发心，肯定要面对很多人和事情，这样可以令心智不断地成熟。

菩萨在轮回当中利他的时候，会遇到各式各样的人，如果刚开始就训练，以后再遇到这些难缠的人或者麻烦的事情，训练过的缘故，就会有应对的能力。他不会像从来没有训练过，一直都是局限于法本里面的利他、发菩提心和怎么样面对众生，真正来了一个众生的时候，就不知道怎么办了，最后就会按照自己的习气处理，开始发脾气……这就是没有训练过。在做事情的过程当中，有些道友说自己很委屈等等，其实这也是让我



们的心智成熟，经过很多的委屈、磨难以后，我们的心智才会成熟。我们可以很从容地面对各式各样的人，从容的意思是自己的心没有情绪、不起烦恼，而且在这个过程中，自己的智慧还要高速运转思考怎么样利益对方。这种能力通过训练完全可以达到。

除了通过积资净障，让我们的心智成熟之外，这也是一个很殊胜的辅助因缘。一边闻思，一边实践。上座时与佛法相应，下座后通过利他的方式接触人，调伏自己的烦恼。在做事的过程中，肯定是他有他的性格，我有我的性格，他有他的想法，我有我的想法，不可避免地会产生摩擦和碰撞，作为一个修行者来讲，应该怎么处理，如何面对。这样逐渐地，我们就可以做得很好。

果位上的每一个功德，在因地都是要训练的。上师要把我们打造成一位菩萨，最后还要成佛，或者此处讲的希望弟子能够获得见道的道智。他会通过道理告诉我们需要的，让我们通过做事情去体会。做的时候我们就会知道怎么逐渐调伏自心、怎么面对众生，怎么在不伤害自己的同时，也不伤害众生，也就是落实法王如意宝的教言“莫舍己道，勿扰他心”。自己通过慢慢地磨合，逐渐就会上升得很快。

这是在后得出定位的时候，生起慈心，这也是因为在入定见到了实相的缘故。

### 癸三、灭谛之四相：

这是缘灭谛的四个刹那产生的智慧。

……及空性，证得佛陀性，



## 遍摄诸净法，除遣诸苦病。

有时说见道和一地是等同的，见道就是一地，一地就是见道，一般这样说的，但是真正来讲，十六刹那一过，应该就是修道了。整个一地都是见道吗？倒不一定。一地的过程很长，见道就是那么一下子，该见的都见了，见完出定之后，按理说应该进入修道了。按照传统的说法修道从二地开始，真正修道是见完道之后，他该见的已经见了，剩下就是要巩固。见道的所断和一地的所断不一样。一地是要登二地的，见道是见到了胜义的本性，出定之后虽然还在初地当中，但是已经到了修道位了。

初地菩萨在缘欲界灭谛的无间道，这时境和有境和前面一样安住在无二无别，“及空性”，他证悟了存在的色受想行识一切万法都是空性的，完全离四边八戏，通达了空性的实相，叫灭谛的法忍，对于欲界所有法的空性完全通达了。

一切万法的本性如是地现前，这是灭谛的本性。菩萨在见道的时候，也能够见到灭谛灭净妙离的自性，一切执著、烦恼，该灭的灭掉，所有都不存在了。这就是灭谛。

“及空性”，首先是色受想行识一切万法的空性自己完全能够证悟，这是灭谛的法忍及空性。

“证得佛陀性”，属于解脱道，是缘欲界灭谛的法智。“佛陀性”也和前面一样，属于觉悟的自性或者清净的法界，所有的法都是空性的，以清净的涅槃法来摄持的，这就是灭谛。

成佛的时候是不是只有空性？当然不是，只不过



在二转法轮当中以空性来抉择的比较多一点。但是获得佛果之后，除了证悟空性之外，还证悟了很多的智慧。他缘欲界的一切万法了解之后，就知道一切万法完全都是涅槃的自性，而且见道之后很快就可以成佛了，或者能够圆满显现万法，万法与涅槃的本性无二无别，像这样就可以说“证得佛陀性”。

究竟的灭谛是佛地，所有的疾病都已经去掉了，真正来讲是成佛。初地菩萨是不是已经现前了？不是。他见到了灭谛的本性，虽然还没有完全获得灭谛，但是对于灭谛的本性完全已经现证了。比如说现在我们学灭谛，只是从思想上了解了灭谛的状态，没有病的状态是这样的。对我们来讲，只是一个了知，了知完之后，你还要不断去服药、治疗，当所有的病完全去掉了，得到了健康的状态，真正健康相当于灭谛的状态，也就是成佛了。见道是不是获得灭谛了呢？见道还没有获得灭谛，见道是对于灭谛的实相，如实的本性已经见到了。这里讲“证得佛陀性”，是他已经完全见到了所谓灭谛就是佛陀的本性，大概对于这种自性完全了解了，这方面就是证得佛陀的平等性，和佛果很相似的佛果性或者对灭谛本身完全证知了。能够证知本身已经说明你离佛果很近了。上师也引用了《般若经》的观点说，登了初地之后七天可以成佛，说明见道之后很快就可以成佛。

“遍摄诸净法”，主要是现证上界灭谛的无间道。上界灭谛的无间道是对于上界一切万法，尤其是灭谛的法，“遍摄”，可以通过清净的涅槃来摄持。色等一切法显现上面，这是色、受等等，实际上这些法的本性都



是本来清净的，本来就是空性、涅槃的，他完全可以了解这一点。所以没有一个法不是以空性和清净的实相来摄持，他了知所有法的本性都是如是清净。我们前面讲的涅槃有本性涅槃和离垢涅槃。

他对于法的本性完全能够了解，安住在灭谛当中。从大乘的侧面来讲，他也知道色受想行识等一切万法显现的时候它的本性完全就是寂灭的。在证悟初地之前，比如我们现在开始抉择的时候，能够大概知道这些法显现的当下本性就是寂灭的，在见道的时候能够完全现证，这叫“遍摄诸净法”。这是缘上界灭谛的无间道。

缘上界灭谛的解脱道是“除遣诸苦病”。当他完全安住在这个状态之后，自然而然在出定位的时候，就可以遣除一切的苦病。所有内外的灾难和疾苦都能遣除，在出定位的时候自然获得，这就是灭谛的类智。

究竟的灭谛是所有的烦恼障、所知障及一切习气都灭掉了。而在初地的时候，缘上界灭谛的自性了知之后，其功德是什么？会在出定位的时候，自然而然地除遣一切的苦病。在出定位的时候，身心内外所有的一些疾病和灾难自然而然可以远离。这就是获得见道灭谛的功德。

前面我们讲了，有些功德是指他的证悟，如十六行相当中的证悟，有些是描述他出定之后所获得的功德或者作用。此处属于他出定后自然而然获得的功德，即内外的一切疾病自然除灭。

从这些教证来看《宝性论》当中非常明显，讲到菩萨没有生老病死。此处也是一样，菩萨在后得位的时候，





“除遣诸苦病”，（这还没有讲后面的修道二地到十地，只是在讲见道的道智。）遣除身心内外的各种灾难和疾苦。初地菩萨见到了灭谛自性的缘故，在出定位时，会不会像一般人那样还会有很多灾难、疾苦？从他自己来讲，该遣除的已经遣除了，虽然这是属于见道的智慧，但是也和灭谛相应，相当于获得了部分灭谛的功德。

灭谛就是把苦谛灭掉，通过修道断集，在断集的同时苦纷纷也就灭掉了，当灭谛现前苦谛<sup>8</sup>就会彻底断掉，苦谛彻底没有了叫做灭谛。所以“除遣诸苦病”也和灭谛本身的自性相应。灭谛是要灭除痛苦的，初地菩萨见道的时候，他的灭谛功德在出定位的时候也是要逐渐除遣一切苦病。所以我们说显现上初地菩萨为了利益众生，可以有所谓的身体疾病，但是真正来讲他是没有病苦的。《宝性论》也是这样讲的，菩萨的功德是没有生老病死，有时为了利益众生示现而已，在他自己的状态当中，一旦登初地之后，他的功德非常殊胜，甚至于在世间出定之后，也和一般轮回当中的状态完全不一样。

这是属于灭谛的四相，及其生起的四种智慧。

#### 癸四、道谛之四相：

灭除涅槃执，诸佛守护等，  
不杀害生等，一切相智理，  
自住立有情，所修布施等，

<sup>8</sup> 苦谛就是流转五蕴，五蕴上面的痛苦叫做苦谛。



## 回向大菩提。

“灭除涅槃执”，属于欲界对于道谛的无间道。这是缘道谛，分为缘欲界的道谛和缘上界的道谛。缘欲界的道谛又分了无间道和解脱道。缘欲界道谛的无间道是“灭除涅槃执”。道谛的功用一方面断除集谛，一方面是获得灭谛的因。虽然修道谛可以获得涅槃，但是如果对于涅槃的执著不打破，道谛也是不清净的。如果你执著有一个道谛可修、灭谛可得，说明你的道谛并不清净，如果你认为有一个实有的灭谛、涅槃可得，那么这还不是真道谛。

在《般若经》当中讲，你要灭除缘所得佛果的执著，没有众生可度，没有佛果可得就是让道谛清净的因。一方面要修道，发誓成佛度众生，一方面要了知所度的众生本性空，也没有佛果可得。只有在世俗谛和胜义谛完全双运的情况下修行，才能真实地获得殊胜的佛果。

所以“灭除涅槃执”也是他以前修行的，在见道无间道的时候，已经见到了欲界道谛的本性，自然而然就会灭除对涅槃的执著。这不单单是对于世俗色法的空性完全了解了，而且对清净涅槃法的执著也已经灭尽了。

《般若经》中说，一切世间万法如梦如幻，乃至佛果也是如梦如幻的。现而无自性，修行没有它的本性可得，这就是菩萨在修道过程当中，要在相续生起的一个善巧方便智慧。如果我们没有长时间去修行，就没有办法做到。如果要修道，觉得没有办法灭除实执，如果要安住空性，又觉得没办法修道，我们总是没办法二



者兼顾，尽管有困难，还是可以做到，关键是我们要不断地训练。对很多修法必须要去修，虽然我们从道理上可以讲得通，但是有些道理也必须要去体会，才能完完全全理解。

比如双运，显现的时候是空的，空的时候又是显现的，脑袋里总是觉得没办法调和。但是随着你不断去修，逐渐在深层次的思想当中，就可以接受空的时候显现，显的时候是空，二者之间完全没有矛盾。有些定解是通过闻思得到的，有些定解需要观修，在体会之后得到的。

“诸佛守护等”，属于道谛的解脱道。菩萨证悟了万法空性的缘故，自然而然得到十方诸佛的守护，所有世间邪魔疾病都不会伤害他。这是从证悟了实相之后，自然获得救护的侧面讲的。前面我们也讲过，五地菩萨难胜地，“一切诸魔莫能胜”，获得五地的时候，安住在五地的智慧当中，依靠自力诸魔不能胜，完全可以胜伏大大小小的魔，诸魔害不了他。

有些人说五地的时候魔才害不了，或者说能够胜伏诸魔，那在四地到一地怎么办？他们是不是还要受魔的控制？有些大德说也不是，五地时主要是能够依靠自己的力量，不需要帮手。四地以下依靠自己的力量还没办法完全胜伏，但是因为他证悟了空性，守护自己的力量还是有的。虽然胜伏不了对方，但是能够守护自己。还有一个原因，就是“诸佛守护等”，因为获得了见道，诸佛菩萨自然而然会守护见道的菩萨，因此他们也不会受到邪魔、疾病等的伤害。这也是欲界道谛见道之后的一种殊胜功德。这是通过一种缘起力，如果获得了初地，自然而然获得很多殊胜的功德利益，其中一个



就是自然而然获得诸佛的守护。

难道我们不能受到诸佛的守护吗？这是不一样的。我们现在的分别心很多，还有粗重的烦恼，也没有现见实相，因此这个时候，诸佛守护的具体体现在我们身上不太明显，而在菩萨身上特别明显。因此通过诸佛守护的缘故，这些都不会伤害到他。

大恩上师此处讲了三种，一个是自己造成的伤害，比如前世的业；一个是其他众生带来的伤害，比如说非人等；一个是四大带来的伤害。不管怎么样，到了见道之后，初地菩萨完全有能力避免所有的伤害。自己的业、烦恼，通过现证空性的缘故也可以清净很多，其他的邪魔鬼怪、外道也不会使初地菩萨受到干扰，因为有诸佛菩萨自然守护的缘故。

以前我们讨论过，菩萨在入定的时候，见了诸法的实相，不执一切，外面的显现对他来讲隐没了。有些道友说，这些初地菩萨或者菩萨在入根本慧定的时候，有没有能力保护自己？如果那时候有一些非人、邪魔伤害他怎么办？一方面，通过安住一切万法实相的力量缘故，他完全有能力保护好自己；另一方面，很多世间的护法神、诸佛菩萨自然而然会守护初地菩萨。不管他是入定位，还是出定位，都有很多佛菩萨守护他。绝对不会因为自己在入定，没有注意到怨敌来而被伤害。他的功德利益远远超胜我们所能想到的，我们现在会担心万一入定的时候，没人守护怎么办？初地菩萨见实相的功德很超胜，佛菩萨、护法神自然而然像天空的乌云一样能够保护他，完全不会受到任何伤害，这也是见道之后殊胜功德的体现。



我们现在还是凡夫的时候，有很多忧虑、烦恼、担心和恐怖，如果我们要真正远离一切的恐怖，不用说成佛，即便是获得了见道，这些都不会有。所以我们真想要远离这些，就观修轮回的痛苦，知道这一切没有什么可以执著。或者即便我们很害怕这些，也不必趣入小乘的涅槃。修持大乘道，虽然还是在轮回当中，但是妖魔鬼怪、疾病等等的外缘对初地菩萨没有伤害，更不要说成佛了。

其实再往下走，加行道等等也有很多自己的功德，修持了很多的福德、智慧资粮，这些福德特别深厚的修行者，他们也很少遇到违缘障碍，即便遇到了，他的心量很大的缘故，也不会有大伤害。这个论典当中也讲了很多这方面的内容，他有很多入定位的功德，出定位也自然而然产生了很多的功德利益。因此如果我们真正害怕疾病、痛苦，仍然可以通过修大乘道的方式来远离一切的怖畏和痛苦。

“不杀害生等，一切相智理，自住立有情”，这是属于见道的时候，缘上界道谛的无间道。也是指后得位。他在见道的时候，见到了实相，在胜义谛当中，证悟了不可思议的法界自性的缘故，所以他在起定的时候自然而然也能安住在“不杀害生等，一切相智理”。

“一切相智理”，就是不杀害生命，守护戒律、安忍等等都是一切相智的因或者等流。这样可以获得不杀害众生或者守护清净利益众生的善行，是获得一切相智或者佛果的殊胜因缘。

“自住立有情”，“自住”，不单单是自己安住在不杀害众生等的状态当中，“立有情”，也能把众生安住在



这样的状态当中，这就是自他二利。自己不杀害众生，而且也能帮助众生不杀害众生，这是他出定位的一种功德。

上师在讲记当中也讲了，是不是在出定位才开始不杀害众生吗？这里断除的是一些比较细微的习气。其实他很早就已经断除了杀生的行为和想法。如果在登初地之前，还有想杀害众生的心，他的心还这么粗暴，根本也没办法从加行道到达见道。因此他想要杀害众生这种比较粗大的心很早就断除了。

一方面是比较细微的执著断掉了，另外一方面就是安住在十善业道。安住十善业道是什么意思呢？在二地的时候，持戒度清净。《入中论》中讲，“梦中亦离犯戒垢”，二地菩萨在做梦的时候也离开犯戒的垢染，他的十善业道极为清净。二地菩萨时持戒到彼岸，持戒主要是从十善业道安立的。为什么初地的时候要讲这些呢？二地菩萨持戒到彼岸，他的因在初地的时候也会有所体现。这是怎么体现的？有些地方讲见道的时候得无漏戒，可以安立为他得到了无漏的戒体。不杀害生等属于十善业道，这种十善业道和前面有什么差别？见道的时候自然而然会获得无漏的戒体，这是无勤作的无漏戒。无漏的戒从哪开始？从见道开始。

这里的“不杀害生等”，我们可以理解成十善业道。从反方面而言，不杀害就是断掉了十不善。他自己安住在不杀生等的十善业道，这种十善业道如何体现？无漏戒。无漏的戒体从这儿就有了。到初地的时候，有了无漏的戒体，依靠这个基础，二地的时候持戒到彼岸了，获得持戒波罗蜜多，“梦中亦离犯戒垢”，他也是因为初



地获得了无漏戒体的缘故，在二地的时候才可以在这个基础上，不单单是白天，连梦中也远离了细微的犯戒想法。

一方面他的习气断掉了，一方面无漏的十善业道也有了，而且无漏的十善业道的的确确也是一个成佛的因。对“一切相智理”，自己完全安住无漏戒的同时，也引导众生安住在十善业道当中，这也是自他二利。

“所修布施等，回向大菩提”，这是属于上界道谛的解脱道，叫做道类智<sup>9</sup>。这也是从后得位安立的。在见道入定位的时候，现见一切万法的本性，然后在后得位出定的时候，把所修的布施等善根，完完全全地回向大菩提。

回向和前面的戒律是一个道理，到了见道之后，他的回向已经完完全全和以前不一样了。以前他并没有获得无分别的智慧，没有见实相。在初地之后见了实相之后，再把这个善根回向大菩提的时候，就和凡夫位、加行道的时候完全不同，在无分别智慧摄持下非常清净的心。前面也讲了，出定位的时候获得不同的慈悲心，有了殊胜的戒体，还有无分别智慧摄持的布施等善根，把布施等所有善根完完全全回向大菩提果。这是通过初地菩萨智慧摄持的回向，远远超胜在凡夫位的时候，通过勤作的分别心摄持的回向。

有些时候我们说文殊菩萨普贤菩萨如何回向，我亦如何回向。为什么这样？因为他们的境界不一样，回向的时候内心当中有殊胜的智慧摄持。

---

<sup>9</sup> 十六刹那最后一个。



在后得位的回向叫做三轮体空的回向。我们好像也是在回向大菩提，但是他们的回向大菩提才是真实以三轮体空摄持的。他们在出定位的时候，自然而然安住在如梦如幻、三轮体空。这种以三轮体空摄持的回向完全是一个出世的波罗蜜，没有其他的垢染摄持。

在《般若摄颂》当中也分了有毒回向和无毒回向。有三轮执著的是有毒回向；三轮体空的就是无毒回向。三轮体空也有相似和真实的。比如在加行道的时候，还是靠近于三轮体空，是心识修持禅定之后，生起觉受摄持的三轮体空；而凡夫人的三轮体空只是随顺，我们想一下如梦如幻，然后安住在其中进行回向，这是相似的；菩萨的三轮体空回向就是真实的。完全获得了初地证悟之后，安住在真实的三轮体空作的回向是完全不一样的，这是无毒回向。无毒回向从这里开始真实有了，完完全全以次第的方式安住在无毒回向当中，前面的都不行。

见道在后得出定的时候，这些都是很殊胜的标志。从见道开始到了圣者位，和凡夫位很多是不一样的。看起来好像和现在的很多修法差不多，觉得凡夫人应该也有，但是这是不一样的，无漏的十善业，还有三轮体空摄持的回向，都是他的不共的功德。

**壬三、摄义：**

**是道智刹那。**

前面讲了见道道智的十六刹那。从第一个刹那苦法忍开始，然后到第十六个刹那道类智结束，共有十六个刹那。十六个刹那属于道智当中见道的智慧。





大恩上师这里也讲了无垢光尊者和麦彭仁波切的不同安立。麦彭仁波切安立的是一个刹那，无垢光尊者安立的是四个成事刹那，看起来好像一和四不一样，但是上师老人家说其实都是一样的。

无垢光尊者安立的四个刹那是从智慧连续性而言，有一部分可能属于无间道方面的，有一部分可能属于解脱道方面的，有一部分可能属于殊胜道方面的，他的智慧不可能就会停留在那儿不动，也是会有延续的，从延续相续的侧面来讲，可以安立为四个刹那。全知麦彭仁波切是从见道当下证悟那一刹那而言的，把当下证悟的那个状态安立是一个刹那，别的方面不算，只是从证悟当下算一个刹那。二者讲的不一样，一个是从他的相续，相续肯定要有连续性，前面是什么，现在是什么，后面是什么；如果见道只是从证悟来看，那就是当下，不讲前面后面的连续性。因此说一个刹那也可以，四个刹那也可以。

小乘来讲就是十六个刹那，从一开始次第出现的。大乘有的地方讲，所谓的十六刹那是在一个智慧上面的十六个行相，一个行相一个智慧，十六个刹那的智慧其实就是一个智慧的十六个反体。在《中观庄严论》的注释、《宝鬘论》的注释等很多地方都有不同的说法。

大恩上师在讲记的后面部分也讲了麦彭仁波切、无垢光尊者的观点，其实本体都是一样的。菩萨见道的智慧没有很大的差别，只不过是苦集灭道对境的法有所不同，缘这些法的本性一一了知，安立了十六个刹那，其实都是一个见道智慧的本身安立的自性。以上讲完了见道的道智。



## 第二十一课

《现观庄严论》有八品，是以八事七十义的方式进行抉择。佛陀在《般若波罗蜜多经》当中宣讲的修证空性的方法，它既是方法也是窍诀。

当然佛陀所宣讲的般若法门完全可以让众生成就殊胜的佛果。当时佛陀是针对上根利智者宣讲的，这些人能够生在佛世，本身根机很利，所以佛陀不一定要通过很明显的方式进行抉择，这些听众自然而然就可以了解，得到佛陀的加持而领悟殊胜的修行意义，而且有问题还可以直接请教佛。

所以在经典当中的次第不明显，对隐义也没有明显抉择，也不像论典那样以很多品来抉择。论典会把没有次第的归摄成次第、分散的归摄在一起、隐密的开显抉择等等，这些都是论典的必要性。那么谁才有能力来开显？证悟越高越能够通达佛陀在经典当中的密意，在宣讲的时候也能够更准确地表达殊胜的含义。

初地以上的菩萨现量证悟了实相，所以他们所宣讲的这些抉择经典意义的论典是非常准确的。还有一些是得到了本尊摄持或者通达了五明的圣者等等，造论有很多条件。

《现观庄严论》的造论者弥勒菩萨是佛的补处，显现上面已经登十地。就像我们现在在《现观庄严论》当中学到的一样，十地菩萨的智慧非常深，基本上和佛陀的事业差距不大，因为与佛陀的智慧相似，所以他抉择佛陀《般若经》的密意非常准确。他不是通过一般凡夫



人的分别念或者自己以为应该这样解释。凡夫人抉择的不一定是佛陀的真实密意，对于我们修道、现证般若没有什么实际帮助，而弥勒菩萨等十地菩萨造的论典就不一样了，的确能够抉择殊胜的意义，也能够帮助我们通达般若波罗蜜多。

在八事当中，前面讲了遍智，用十种法来表示。现在是讲第二事道智，道智是菩萨的智慧，菩萨的道智是获得遍智的因。首先获得道智，道智圆满了就可以获得佛陀的遍智。

对于修行者来讲，首先要了解道智，然后也要通过道智的分支来修学，逐渐生起道智的功德。

首先讲遍智是佛智，然后讲道智是菩萨智，后面还要讲基智，对万法本性的了知。这是由果表示因，先把果讲完，再讲它的因。道智所证悟的是什么？道智所证悟的也是万法的本性。

道智是用十一种法来表示的。首先讲道智分支，获得道智的分支很重要，了解并修学这个分支就可以逐渐生起道智，也就是说如何了解它的因和条件，这是必须要学习和通达的。

然后讲了弟子声闻道，这其实是菩萨的智慧当中对于声闻道的通达。后面又讲了麟喻道智，了达麟角喻独觉所证悟的本性。虽然讲弟子声闻道、麟喻缘觉道，但是这些只不过是菩萨对于声闻缘觉境界的了知，其实还是菩萨的智慧对于声闻和缘觉智慧的了知。

然后讲菩萨见道的道智，安立了修道的道智。今天学修道的道智，后面还要学习后得和入定位的修行，比如胜解的道智和胜解的功德、回向、随喜，这些方面都



是属于后得修法和功德。后面修行的道智和清净的道智都是属于入定的。

我们了解完之后就会知道，菩萨的道智到底是什么情况。菩萨的道智属于一种无分别智慧的本性，他已经完全现见了无分别智，对于法界等等都有殊胜的了知。我们通过学习大概了知菩萨的功德之后，对于即将要修学或者现证的方面也会有所了解，而且对于已经现证道智的菩萨也会生起真实的信心，而不是比较空洞的信心。我们的信心到底是通过什么基础生起来？听到别人称赞观音菩萨、文殊菩萨或者佛陀的功德了不起时，就生起了信心，但这是比较笼统的信心。对于佛陀到底具有什么功德，自己想来想去也想不出来一个具体的功德，觉得可能是吧，非常笼统。或者菩萨有什么功德，菩萨的道智从初地到十地到底具有什么样的体性、功德。如果我们根本不了解，那么信心就不是很扎实。

因此如果我们要真正生起信心，就必须要了解佛陀到底具有什么体性。前面我们对遍智的十种法学完之后，对佛陀的方方面面都有所了解。

在不同的经论当中，对于佛陀的功德也是从不同的侧面描述的，有些从他无为法的智慧，有些从他的事业等等。对于菩萨也是一样的，既然我们要对僧宝菩萨生信心，那么菩萨到底具有什么样的功德值得我们对她生信心？或者说我生起的信心到底有没有质量，是在什么基础上生起的信心？结果是不一样的。你生起信心的所缘境和能够帮助你生信心的要素了知得越多，所生的信心也就越深越广，越具有实质。如果你所生信



心的对境很空洞，就是很概念化的东西，非常笼统的状态，这种信心也没办法非常坚实。所以我们对三宝生信心，这也是一种殊胜的方便。

还有，我们对于现在投入时间精力所修的道，也能够知道自己最后都会获得这种功德。如果我们对于道智的本体了解得越多，也会对于自己现在的投资以后会获得的回报了知得越清楚，我们的疑虑也会越来越少，获得功德的心会越来越迫切，兴趣也越来越大。这时我们就愿意抛弃无关紧要的东西，而把自己主要的时间精力放在为获得智慧所做的努力上面。

这是非常殊胜的，而且也是帮助我们生起出离心的方便。生起出离心就是看破现在我们所牢牢执著的东西，然后去追求一个更有利益的，可以出离轮回或者我们现在心态的状态。

有时候我们认为轮回就像一个地球，这个范围叫做轮回，从这出去之后就是出离轮回了。虽然可以这样认知，但是真正的轮回就是我们的分别念，内心当中的贪嗔痴、我执、无明、业，还有业所感召的果，这个模式叫做轮回。如果我们了解了之后，就会知道出离自己内心当中的无明、烦恼、我执、业和果就是出离轮回。

我们对于自己的身心，还有对轮回和出离轮回了解得越清楚，越愿意投入资源去现证出离轮回之道。我们认为这是完全值得的。如果我们在修道的时候还有疑虑，投入时间精力到底值不值得。如果不了解，虽然我们在修道，但想要获得功德的同时，心里还在执著别的东西，这样就会产生互相牵制的作用，一方面我们想出离，一方面又想回来，朝解脱道走了两步，又回过头



来看看轮回，好像也不错，再回来安慰一下轮回，然后再走几步，反复这样总是走不远。

为什么会出现这个情况呢？我们对于将要获得的解脱认知得不是很透彻，对于轮回的认知也不透彻。因为认知不透彻的缘故，所以往解脱道走的时候，没有义无反顾的心；舍弃轮回也没有义无反顾的心，就会在中间飘来飘去。

学习这些大论能够帮助我们认知出离轮回、看清解脱，这是很重要的。

当然这里的修法，菩萨是真正的现证。对我们来讲，能够做多少就做多少，这里的回向、随喜、胜解的修行等，虽然我们达不到见道菩萨、修道菩萨那么高的标准，但还是可以修。这些修法对调伏相续当中的烦恼、认知法界都有作用，所以我们能做多少就做多少。

虽然这些论典的境界离我们还很远，但是对于塑造我们整体的智慧有很大的帮助。一个人所学的东西，有些是学了马上能用，比如谋生技能，你要去参加工作，公司给你搞了一个三个月的培训，培训之后马上能用了；有些学了可能也没什么用，比如我们在学校学的东西，真正来讲能够用上的还是不多，但是学习的整个过程对我们智慧的成熟或者视野的扩展都有帮助，智慧的广度、深度会得以开发，否则你的思维方式就会很狭隘。同样，我们学习这个也是相似的道理。

学习佛智、空性和菩萨的境界对凡夫人来讲现在能用上吗？不一定都能用得上，能用的我们就用上，用不上的就把它当成一个让我们的智慧变得深广的途径，对于一个修行者的综合素质培养也有一定的作用，所



以我们都需要学习。

前面已经学完了菩萨见道的道智，今天要学的是修道。

**庚二（已见修行之现观修道道智）分二：一、修道之作用；二、具作用之真实修道。**

菩萨的道智就是见道和修道两种，只不过前面分了一个道智的分支，然后是菩萨的道智对于声闻、缘觉的了知。其实真正的菩萨道智就分了两种，一个是见道，一个是修道。前面见道学完了，后面都是修道的内容。

**辛一（修道之作用）分二：一、本体；二、分类。**

**壬一、本体：**

修道的作用是，获得了大乘修道之后能够产生的作用。（菩萨的见道、修道都有它的作用。）菩萨所修的是什么呢？所修的主要就是菩萨所见到的法界自性。修道一定在见道之后，因为所修的就是见道的内容。至于加行道是为了获得见道的，资粮道是为了获得加行道积累资粮。就是这样一个一个次第上去。

现在很多的道友学习佛法的时间还不长，首先是获得资粮道，对于和资粮道相关的很多法，我们要逐渐修圆满，到了一定的时间之后，我们自然而然就会进入资粮道，然后在资粮道当中，不断地修行圆满就到了加行道，所有加行道的修法都是为了生起见道的。在生起见道的基础上，后面的修法都是以见道所见的实相为准。以前这些对他来讲都是做准备的，一旦到了见道之后，法界的实相真正已经亲证了，之后的所有修行就是



以此为基础展开的。所以后面的修道主要是修法界的实相，为了让证悟法界实相的智慧越来越深入，以入定位和后得位一系列的修法以相辅相成的方式不断上进、地地增盛，这方面就是它的功用。

**壬二（分类）分二：一、能依修道之作用；二、所依补特伽罗之超胜作用。**

所依就是修行者，比如张三、李四或者某某菩萨，这是所依的补特伽罗。能依就是修道菩萨相续当中所具有的功德和作用。一个是所依，一个是能依。

“能依修道之作用”，单单从修道本身来讲的。修道不可能离开补特伽罗单独存在。虽然讲的时候我们说这是修道，但是我们所讲的修道永远都是在某一位修道的补特伽罗相续当中所具有的智慧。

这里把问题讲得很清楚了，一个是能依，一个是所依。能依修道之作用是从修道本身来讲的，它的载体是所依补特伽罗。

比如说修了一定的时间，过了见道，到了修道，在我的相续当中修道的作用是怎么回事儿，然后我这个所依的补特伽罗又具有什么功德和利益。

欲界当中的修行者有时从外表看起来可能就是一个普通人，也是一个血肉之躯。有些长得好看一点，有些长得不太好看，他们的相续当中的确具有能依智慧，就是能依修道的作用。

修道的修行者有些是在刹土，有些就在人间，即便就在身边，到底谁是谁不是，我们也很难分辨。





癸一（能依修道之作用）分二：一、暂时之作用；  
二、究竟之作用。

子一（暂时之作用）分二：一、成办顺缘之作用；  
二、遣除违缘之作用。

暂时的修道作用分为成办顺缘和遣除违缘。

### 丑一、成办顺缘之作用：

#### 遍息敬一切。

所成办的顺缘有两类，第一类叫做遍息，第二类叫做敬一切。

第一个“遍息”，是内在的因。遍息是什么？自己的心普遍地息灭一切分别妄念。所谓的遍息是从整个修道讲的。修道有很长，法本里面讲二到十地都叫修道。

如果从比较严格的侧面讲，有些地方讲一个刹那就是见道，有些地方说是十六刹那。前面我们学过了，一刹那或十六刹那都是在入定位。见道本身不分入定和出定，就是在入定当中，见完之后一出定就是修道了，也没有反复见道的这种情况。见了道之后，还没有见圆满，然后出定之后修段时间入定又见道，基本上没有这样的。虽然见到实相起定之后就到了修道，但是他仍然属于一地，一般是这样安立的。

真正来讲，起定之后已经属于修道了，因为不会返回见道的缘故，但是把二地以后安立为修道，因为初地毕竟是在见道之后，延续一段时间，范围可以包含在见道的后行，或者到二地之间的修行。

息灭一切分别念的时间很长。我们从二地到十地



之间都有遍息，从二地到十地之间的整个过程就是息灭分别妄念的过程，最后完全都要息灭。

所息灭是什么？分别妄念。我们以前如果学习过一些断证的安立就会知道，菩萨在后得位时，其实还是有分别心的。在根本慧定的时候，菩萨是安住在无漏的无分别智，这时候没有分别心，他安住在分别心的自性当中，完全相应于无分别智慧，起定之后没有安住无分别智，分别识还是会现前。因为分别识要到佛地时才会彻底灭尽。所以在菩萨地出定位的时候都有分别识，这是花，那是佛陀等的心识在后得位还会生起。

为什么这里说遍息，息灭一切分别妄念又是怎么回事？我们前面讲了，修道的过程很长，有入定也有出定。我们说息灭分别妄念时可以说入定的时候，息灭一切，完全安住在无分别智；出定之后，为了息灭一切的分别再来积累资粮，从整个过程来讲也可以这样理解。或者说他入定的时候没有分别念，出定的时候安住在一种真实的善心状态当中。这是逐渐把所有心识息灭的过程，在修道的过程当中就会完成。它的范围很广、时间也比较长。

还有一种理解是息灭分别妄念。菩萨在修道位的时候，会不会有一些凡夫人的妄念？凡夫人的妄念是没有的。他们虽然也有分别念，但是分别念都是相应于佛果和利他，完全没有凡夫人衣食住行方面的执著和分别念。从这个侧面来讲，也可以叫做息灭一切妄念。

还有一种解释，菩萨的智慧是入定生起无分别智，起定之后完全是入定法界的等流，完全没有粗大的分别，都是通过智慧来摄持的，具有很强实执的分别妄念



完全不会有，从这个方面来讲也能够理解。

一般的初学者凡夫人没有这些顺缘，他们的分别念很粗大，分别妄念也特别多，和贪嗔痴、轮回相应的分别妄念特别多。菩萨在修道的时候没有这些分别妄念，这也是我们了解的菩萨顺缘的一种作用。只要生起了修道之后，就会有遍息一切分别妄念的功用。

第二个是“敬一切”，即敬礼外缘。前面是内在的因，分别妄念息灭了。它的顺缘是什么呢？礼敬外缘的善知识。包括佛陀在内，对于给他宣讲取舍教法的善知识，修道的菩萨非常地恭敬。这说明什么呢？从另一个侧面来讲，修道菩萨相续当中的傲慢心没有了，如果相续当中没有傲慢心，当然就不会认为虽然他给我讲过取舍之道，但是根本不如我。菩萨的相续特别调柔，没有傲慢的缘故，自然而然会礼敬一切给自己宣讲取舍道理的善知识。不单单是给自己宣讲取舍道理的，对给其他众生宣讲取舍道理的善知识也会非常恭敬。

我们在修学的过程当中，也应该知道虽然这是菩萨修道的功德，但是作为凡夫人修行者，因为有烦恼和习气，所以大恩上师经常给我们教诲，菩萨都会礼敬一切对自己宣讲取舍的善知识，凡夫就更应该礼敬了。

凡夫人相续中有一种颠倒妄念，本来应该礼敬，完全不去礼敬；本来自己没有资格生起傲慢。相续当中有傲慢本身就不是生傲慢的资本，而是一个应该惭愧的地方。但是凡夫人就是这么颠倒，很傲慢，觉得自己不得了，这是我们的烦恼，属于应该羞愧的地方。

对于一个修行者来讲，习惯性地反观自己很重要，反观什么呢？反观自己的过失，一定要经常看自己的



过失。如果我们去找，肯定找得到的。有时候觉得自己好像找不到过失，只不过是愿意去找而已。真正稍微留意一下，会发现很多过失。尤其是和法本对照的时候，好像真正的功德没有一个达标，每个过失都是圆满的。我们经常性地反观自己，观察自己的过患，观察别人的功德，逐渐傲慢心就会熄灭，谦卑心就会生起来，这是我们修道的必修课，而不是选修课，必须要这样去修。

既然是必须要修的，我们就要有意识地刻意去做。我们内心当中的傲慢心是天然任运的，有时候我们管都管不住，如果不管它，会更加放任自流。因此我们要把反观自心、调伏傲慢当成一个习惯性的动作。当我们看不起别人的时候，马上就要去想自己是怎么样的状态，凭什么看不起别人；当自己傲慢的时候，应该想自己有什么资本傲慢。修行一旦习惯了之后，就会比较容易了。如果我们经常性地这样去观察，就会在内心当中真正地生起越来越谦卑的功德，这是很有必要的。

## 丑二、遣除违缘之作用：

能胜诸烦恼，祸患不能害。

遣除违缘也是分了两个，一个是“能胜诸烦恼”，一个是“祸患不能害”。烦恼是属于因位的，祸患是属于果位的。也就是说因位的违缘和果位的违缘都不能害修道的菩萨，这些违缘在修道菩萨的相续当中都是没有的。

第一个，“能胜诸烦恼”，能够战胜贪嗔痴等根本烦恼、随烦恼。我们都知道到七地末尾，烦恼真正没有了。



一地到七地的时候，菩萨相续当中还有烦恼障的种子，现行是没有的。我们说能够战胜贪嗔痴等烦恼是从它现行的侧面。

现行是比较明显的，比如凡夫人的烦恼属于现行的烦恼，是比较粗大的，现在外面的，它的形象是比较明显的。一般现行的烦恼就是属于出现在外面的能够体会到的烦恼。

菩萨有没有这些现行的烦恼呢？菩萨没有现行的烦恼，为什么呢？因为他让烦恼现行的因缘不齐全。烦恼现行有三大因缘，第一个是相续当中有烦恼障的种子，一地到七地的菩萨相续当中多多少少都还有烦恼障的种子；第二个是对境现前，菩萨在世间当中肯定也有对境；第三个是非理作意。菩萨没有非理作意，不会认为这个对境是非常好的，值得拥有的；那个对境是非常让人讨厌的，应该远离，没有这样的非理作意。菩萨在见道的时候，已经证悟了实相，了知对境真实的状态。如果对它的实相已经了知了，就不会再产生颠倒的分别念。其实非理的作意就是颠倒分别念，对于不该生贪的生贪，对于不该生嗔的生嗔，都是非理作意。生贪和生嗔的原因是什么呢？不了解万法的本性，不知道它本身就是空性，无所贪、无所嗔的。如果不了知，就会产生非理作意。而菩萨恰恰是了知了万法的本性，他已经知道了这不是什么所贪的对境。虽然对境是现前了，但是菩萨对于对境的实相完全了知了，知道它就是一个空性的自性。因为他已了知了对境是空性的自性，没有发现有什么可贪、可嗔的自性，所以根本不会生起现行的烦恼。虽然对境也在不断地现前，但是在不断现前



的同时，也在不断地了知对境的本性。他怎么会有机会生起非理作意呢？

如果非理作意不生起，生起烦恼的三个因缘就不会齐全。对境对菩萨来讲，不是一个生烦恼的助缘，就只是一个对境而已。没有催化剂，烦恼障的种子也长不起来，就像把西瓜、稻谷的种子放在箱子里是不会发芽的。同样，菩萨的相续当中烦恼障的种子不会现行，就是因为他们了知了万法的实相，不会再对本来不应该生贪生嗔的对境生起贪嗔。

但是凡夫人不是这样的，三大因缘经常具足。所以我们要学着去调伏烦恼。当然烦恼的种子在七地之前是没办法的，我们先不用管。

除此之外，还有两个因缘，其中的对境该远离就远离，该避开就避开。有些是可以避开的，比如你知道接近某人或者某个环境有可能生贪或生嗔，就尽量避免。这是从外缘的侧面避免生起烦恼。如果对境不现前，我们就不会因为看到了对境，而生起非理作意，所以该远离就远离。

还有要尽量地调伏非理作意，要去压制它。有时候外境倒是没有，但是会在第六意识面前出现一个总的形相。这时我们就要通过空性、因果的正见等佛法了知生起烦恼的过患很大，把烦恼的作用减到最低，这就是一种压制。在压制的过程当中，让粗大的烦恼不现行，争取到修行的机会和时间。一方面可以压制，把烦恼的程度减低，让它不生，一方面也是一种训练调伏烦恼的方法。

一到七地菩萨，从贪嗔痴不现行的侧面来讲，可以



说“能胜诸烦恼”，他已经完全战胜了。到了三清净地，虽然还是修道，但是连烦恼障的种子也没有了，一切的根本烦恼、随烦恼，都是可以熄灭的，这是修道的功德。

第二个，“祸患不能害”，这是果位的痛苦。“祸患”属于痛苦，这些痛苦也不能伤害修道位的菩萨。为什么呢？从某些方面来讲，他的内心当中现证了实相，而现证实相本身有巨大的力量，所以导致外在的地水火风、人非人等都没办法伤害他。

因此里里外外的所有违缘、痛苦不会对修道的菩萨产生伤害。这是他的一些殊胜的功用，这样的功用不是我们现在所能想象的。

一个菩萨入定的力量非常强大。他在那里打坐，是不是他的仇人、人非人或者魔鬼就有可乘之机？完全没有。他本身具有现证实相巨大的功德，还有很多外在的护法神、天神也会对入定的菩萨自动去守护。

有时候他们也并不需要守护。比如说大鹏金翅鸟是佛陀的护法神，有些佛像上画了大鹏金翅鸟和四大天王在佛陀的四周守卫着，那么佛陀到底需不需要保护呢？佛陀本身不需要什么保护，但是有些天人愿意主动去做，通过供养自己的能力对佛陀做一些守护，自己可以集资净障。所以虽然菩萨不需要谁来保护，但是很多人愿意保护他，非常乐于去做一个保护的样子，自己可以得到利益，觉得这样去做护卫是值得的。

所以菩萨除了很多自身功德的护卫，还有其他天人、护法的护卫，可以让他不受地水火风、非人等的伤害。

如果我们现在对地水火风、怨敌的伤害非常畏怖，



感到厌离，应该发愿一定要成为修道的菩萨，成为修道菩萨就会远离这些。这也可以算是一个修道的因。有时我们想要往生极乐世界，就是因为娑婆世界太苦了，任何事情都没有办法随心所欲。看到极乐世界基本上都是随心所欲、心想事成的，有这么好的地方，那我就要去。可能他还没有想到，极乐世界其实是一个能够让自己快速获得利益众生能力的地方，就认为这是一个能够避难、远离一切痛苦的地方。这种心态虽然不太圆满，但也是一个最初发起的动力。去了之后就会发现，这里除了是一个没有痛苦的地方以外，还是一个培训菩萨的大本营，一个返回人间利益众生的培训基地，那个时候就可以接受。

但是如果现在你跟他提前说，你到了极乐世界就是为了更好地回来，他可能就不干了。他想，这样的话还是干脆不去好了，或者应该找一个不用回来的地方，然后打听来打听去，听说小乘的无余涅槃可以不回来，他可能就进入小乘道了。

所以有时候给他讲得太清楚了，反而他会不愿意去；如果给他讲得笼统一点，说那个地方没有苦，心想事成，想什么就能得到什么。他的脑海里面浮现出很多自己现在得不到的东西去了之后都可以得到，然后就开始发愿了，这样也行。

去了之后发现了真相也不会后悔。通过阿弥陀佛的愿力、极乐世界的加持力，众生的心态也会改变，和现在的心态完全不一样，自然生起和整个极乐世界的器情界相顺的状态，心自然调顺，不会再对欲界有什么希望。就像难陀尊者到了天界心都变了。他在人间那么





贪爱的妻子，到了天界之后，在他的脑海当中都成了母猴一样，没有什么想法了。到了天界，人的心态都会如此转变，何况是阿弥陀佛的极乐世界！阿弥陀佛通过那么长时间的发愿、回向、加持，心当然自动会转变，所以我们不用担心去了会思凡。

以前的有些书里说，神仙思凡了，贪著人间的快乐，想要下来。可能在一些书本里有这样的描述，实际情况中绝对不可能有的，到了天界见到那么圆满的状态，怎么可能还想要返回人间？就像一个人好不容易从粪坑里面爬出来了，他会不会还想回到粪坑里面？不会的。天界的环境我们想象不到有多圆满。

而极乐世界比天界还要圆满无数倍，心态是完全不一样的。所以从这方面讲的时候，凡夫人修到一定的程度，自然而然就会产生和这方面相顺的状态。对于这些修法一旦相应之后，一切的障碍就不会再有了，功德也会自然而然地生起，达到比较圆满的状态。我们应该如是了解。

如果我们厌离现在今天感冒、明天发烧，天天吃药打针，经常受到伤害的身体，也可以作为一个最初修菩萨道的动力。很多人最早修菩萨道也是看到了发菩提心有这么大功德，为了得到这个功德而发菩提心，都是愿自己得到利益。这方面看似有点矛盾，其实不矛盾，佛经当中讲“先以欲钩牵，后令入佛智。”先给你讲你喜欢的，相应于你自私自利分别心的东西，如果刚开始就给你讲得很深，可能你就不愿意趣入了。

所以这可以作为一个趣入菩萨道的因。现在世间当中有很多痛苦，比如夏天特别热，冬天特别冷，地水



火风、战争，到处都是恐怖，觉得非常不好，想要摆脱这个状态而发誓修道。虽然刚开始和真正一心一意利他可能还有一定差别，但是当他修了一段时间以后，就会发现自己一个人摆脱没有意义，既然我愿意摆脱，其他众生也是一样的，他的思想升华了之后，状态就会不一样，不单单是自己要摆脱痛苦，而且也愿意帮助其他众生摆脱。这也是在这个过程当中逐渐获得的。

## 子二、究竟之作用：

前面是暂时之作用，现在是究竟之作用。

### 菩提…

当然一定会获得菩提的，“菩提”就是觉悟，觉悟也有好几种，有声闻菩提、缘觉菩提和佛菩提三种。

一般来讲，“菩提”都是指究竟的果位。菩萨叫不叫菩提呢？菩萨是菩提的因，严格来讲不能把菩提的名字安立在菩萨上面，三菩提当中有没有菩萨，有声闻阿罗汉、缘觉阿罗汉，为什么没有菩萨呢？因为佛菩提的因是菩萨，菩萨还没有获得无学，只是觉悟的因而已。所以我们可以叫菩萨为觉悟的勇士或者觉悟的心识。从这方面安立了一个觉悟的名称，因为他的道还没有圆满，所以不能叫做真正的菩提。就像不能把小乘预流向、预流果安立菩提的名字，只能把阿罗汉、缘觉、佛果安立为菩提一样。学道位只是菩提的前因，这方面也有近因和远因。

如果不严格的话，菩萨也可以叫菩提，因为他毕竟是觉悟的一部分，所以也可以这样叫。如果严格来讲，



真正的菩提是安立在果位，而不是因位，菩萨一到十地都是因位。

这个地方的菩提是圆满的菩提果位。获得佛果之前肯定是菩萨道，而且菩萨道的见道和修道中，修道离真实的佛果最近。因此究竟的作用就是获得菩提。如果我们获得了修道的道智之后，很快也就可以获得菩提果位。大恩上师这里也引用了《般若经》当中的一些说法，如果菩萨愿意的话，七天就可以成就佛果。

获得菩提的果位就是他的究竟作用。

## 癸二、所依补特伽罗之超胜作用：

前面是能依修道之作用，下面是所依补特伽罗之超胜作用。

### …供养依。

什么叫“供养依”呢？注释中说不但安住于修道境界的补特伽罗本人值得供养，连他所住的地方也成为一切人天的供养之依处。

他所住的地方尚且能够成为人天的供养处，那么这个人本身更加会是一个供养处了。因为他的相续中有道智功德的缘故，所以他的身体会成为人天的供养处，不单单是他的身体成为供养处，连他的用具、住处等都会成为众生的供养处，是非常超胜的。

修道菩萨的殊胜功德导致他居住的地方、身体，甚至于用过的东西都成为供养处。比如释迦牟尼佛以前成道的地方，以及圣者们以前修行的地方。比如大恩上师讲的，莲花生大士以前在青普修行的地方，无垢光尊



者闭关修行的刚日托嘎，六祖住过的曹溪，还有全知麦彭仁波切、法王如意宝住过的地方，这些地方都会变成后人朝拜的圣地。圣者住过以后，遗留了很多信息，把加持留在了那里。如果能去朝拜，自然而然就会得到加持，生起信心、福德、清净罪障，还有很多殊胜的功德和必要。

因为圣者内心当中对于万法的本性了知之后，他自己便成为一个殊胜的供养处。

还有大德们留下来的法衣、头发或者火化之后的舍利，都不是一般的東西。

从世间角度来看，这些衣服留下来可能就是放在纪念馆里面，这是以前的某某名人坐过的椅子、睡过的床、穿过的衣服、用过的碗……大家去看看，缅怀一下。

大德们是不是单单为了让大家缅怀一下呢？除了缅怀以外，也可以得到利益和加持，因为这是他们证悟了实相之后，留下来成为了殊胜的供养处。如果我们去朝拜或者供养可以生起福德，甚至可以直接成为证悟的因缘。有很多成就者就是在朝拜的过程当中生起了证悟。

麦彭仁波切的传记里面也有记载，他年轻去卫藏朝圣的时候，在以前莲花生大士住过的洛扎卡曲那朝拜获得了加持，连续七天处于明空无二的状态当中，他说这是因为圣地的加持。

因此很多大德在圣地当中，都会生起和以往不同的一些证悟和功德。如果朝拜圣地者本身有一定的功德，比如平时精进地集资净障，修持菩提心、空性，对于上师的信心也很强烈等这些主因修得很好，再带着



这些因素去朝圣的时候，通过圣地的加持，他就可以生起证悟。如果这些主要的因素欠缺，朝圣也不一定能够产生这么强烈地感受，或者得到这么殊胜的加持，但是潜在的一些加持肯定可以得到，甚至也会成为证悟的助缘。这些也是因为圣者的发愿力和不可思议的证悟力量所导致的。

上师讲，前辈们的一些住所、法座如果能够留下来，对于后代的修行者们还是有很大帮助的。一般人没有这样的加持力，只有这些具有殊胜发愿的大德的住所、用具才有加持力。

修行者当中也有很多不同的根机，有些人非常迷恋加持品，胜过闻思修行；有些人对于法义方面非常有兴趣，但是对加持品不感兴趣。上师老人家说这两种人都是有所偏颇的。我们既不能过度迷恋加持品，也不能完全不相信加持品的力量。一方面我们要闻思修，一方面我们也应该知道加持品的力量的确很大。

为了给我们做一些示范，很多具有证悟的大德也经常戴着一些加持品，把自己根本上师、传承上师的加持品经常带在身上。我们也是一样的，如果能够经常把加持品带在身上能够自动遣除违缘，也可以不断地生起福德。这方面的利益非常大，能够加持我们的相续逐渐转变，让我们的相续逐渐和道相应。我们既要不断闻思修，也要通过加持品的力量逐渐增长我们的福德。

一个完全不想投入精神修行之道的人，仅仅佩戴加持品也是有帮助的，比如不信佛的人戴一个般若摄颂的挂件在身上，有没有利益帮助呢？肯定会有的，因为加持品本身就有功能。但是一个精进闻思修空性的



人和一个完全不信佛的人戴摄颂是完全不一样的。就像带着信心去朝拜金刚座和去金刚座旅游肯定不一样，无论如何都有利益，因为这个地方本身就是具有力量的。

**辛二（具作用之真实修道）分二：一、后得福德自性有漏修道；二、入定智慧自性无漏修道。**

前面修道的功用讲完了，下面是具作用之真实修道。具有作用的修道是怎么体现的呢？

从后得位和入定位两方面来进行安立。前面我们说有十一类法，道智分支、弟子声闻道、麟喻独觉道、菩萨见道和修道功用这五个已经学习了，剩下的六个就是属于真实修道当中后得和入定位所包括的。我们在第一品略说的时候把十一类法已经分完了，如果忘记了，我们再返回头去看一下略说。在缘起品讲道智的时候，把十一个法分得很清楚，在此处的科判中并没有把十一个分别标得很清楚。

具有作用之真实修道把胜解修道、胜解修道的功德、回向修道、随喜修道、修行修道和清净修道六种分为两类，第一类是后得，第二类是入定。首先是后得福德自性有漏修道，然后是入定智慧自性无漏修道。两个科判一个是后得，一个是入定。

后得是什么呢？就是起定之后所获得的，它是针对入定和入定的后得，就是起定之后所获得的功德或心态，这是一个术语。如果我们学的多了之后，一看后得的时候，就会知道这是菩萨相对于根本慧定的一种安立。凡夫的禅定不叫入定和后得，就是起定。菩萨一



般来讲就是入定和后得，这个定是根本慧定。

这里有几个信息，一个是后得，一个是福德自性。在后得位的时候主要是积累福德自性的资粮，比如说布施、持戒、安忍、精进、智慧、禅定主要是在后得位的时候修，这样就可以增长很大的福德。

增长福德的必要是什么？增长福德的必要是为了让他更深的入定。菩萨的修行还没有圆满，入定到了一定时间，第一，他必须要起定利益众生，不会很长时间安住在定当中；第二，因为他的资粮不够，所以也没办法一直安住下去。安住了一段时间，他的福德支撑不了了，就会出定，出定干什么？积聚福德，然后再通过积聚的福德重新入定，通过这样入定起定相互作用。

菩萨在修法的时候，尚且会因为福德还不圆满，没办法继续安住，何况是凡夫呢？如果我们的福德不够，不管做什么事情都是难以成办。闻法到了一定时间，肯定就不想闻了，思维、打坐也是没办法持续，这些都是福德不够的缘故。不管怎么样，我们对于福德自性的资粮和智慧自性的资粮两方面都要注重。这是福德自性。

第三个信息是有漏。上师讲了这里和《俱舍论》里讲的有漏、无漏不是一个意义，定义完全不一样。

《俱舍论》里的漏是烦恼的意思，具有烦恼的自性叫有漏，无漏是没有烦恼；或者有漏的自性是生起烦恼后会延续；无漏的自性是虽然生了烦恼，但是它不会延续。小乘的圣者还没到阿罗汉之前，他在起定之后，还会生起烦恼，但是烦恼不会延续，很快就会灭，不像凡夫人一样生了烦恼之后像滚雪球一样越滚越大，最后大得不可收拾，导致造下大罪业，这是不会的。有些地



方讲，就像雪下在了很热的钢板上面，雪落下来之后很快就化了，不会延续。凡夫人就不一样了，烦恼生起来就会延续。这是无漏的一种，不是说所有的无漏生了烦恼以后都不会延续，有些无漏是这样的情况。真实的无漏没有烦恼，比如阿罗汉是无漏，他不会再有烦恼，烦恼障的种子已经断尽了。还有一种无漏，比如学道位的圣者有无漏，但是他也有烦恼，只是他的烦恼不会延续，生了之后很快就灭了，没有延续性。而凡夫人不一样，会一直延续。这是《俱舍论》里面的有漏和无漏。

这里的有漏和无漏是通过入定和出定来安立的。上师讲这里应该按照有分别和无分别来理解。有漏就是有分别，无漏就是无分别。因为入定位是无分别智，不是识，心识的本性就是智慧，无别智慧已经现前，完全符合入定位的境界。起定的时候，他就带着入定的功德起来，起来之后还有分别，但是他带着根本慧定的证悟起来的，所以他不会有实执，而是自然而然地安住在如梦如幻的境界。虽然是如梦如幻，但是显现还有，这是人、那是花的分别念还有。就像前面我们讲的一样，他有心识，但是粗大的妄念没有了，烦恼也不会生起来。

分别心有很多。心识是一个总体的概念，心识上面有很多不同的意义，比如烦恼是心识的一种，信心也是心识的一种，其他的很多都属于心识。菩萨通过入定的智慧，心识里面最粗大的颠倒心识，比如怀疑、邪见等不会有，粗大的烦恼、贪欲等在出定的时候也没有了，但是还有无漏的心识<sup>10</sup>，信心、菩提心等分别还是有的。

---

<sup>10</sup> 这里指的是圣者的智慧，属于无漏所摄持的，因为他是带着入定位的智慧出





所以菩萨出定位的时候，世俗菩提心还是起作用，还是在不断地增长，这些都是属于心识的自性。

后得有漏主要是指有分别，入定属于无分别，安立为无漏。有漏和无漏有几种安立的方法。在《现观庄严论》当中，大乘道的有漏无漏是通过入定和出定来安立，主要是有分别和无分别。无分别有两种，即无分别智和无分别识。凡夫人也有无分别识，比如前五识都是属于无分别识。此处不是指这个意思，不可能说菩萨入定位还产生眼识等无分别识，这是属于一般凡夫人的无分别识；还有一些是没有粗大的分别，比如修禅定的时候，粗大的分别不会有，例如二禅以上没有寻伺，此处也不是这种无分别；还有一种是指自性无分别，石头等无情法本身就没有心识，也是无分别。而这里的无分别就像《辨法法性论》里讲的，指的是无分别智慧。

所以在讲无分别的时候，有石头、木头等无情物的自性无分别、前五识或者二禅以上没有寻伺的无分别，虽然也可以相似地安立无分别，但是它们都不是菩萨真实的无漏的无分别，无漏的无分别一定是无分别智。

**壬一（后得福德自性有漏修道）分三：一、后得资粮自性未生令生之因——胜解修道；二、已生令不退之因——回向修道；三、未退令增长之因——随喜修道。**

因为这三类增长福德非常迅猛、快速，所以这里就把这三类福德自性的修行安立为后得的修道。分别看科判就会很清楚，第一是未生令生起，第二是已生令不

---

来的，就是和无漏相应的。和其他地方的有漏无漏不同。



退，第三是未退令增长。学过《入行论》的人会比较熟悉，修菩提心也是未生令生起、已生令不退、未退令增长的情况。

后得资粮的自性如果没有生，就让它生起来；已生的时候，令它不退失；不退失的基础上，再再地增上。既可以说是初中后，也可以说是三种自性。未生令生起的因是胜解修道、已生令不退的因是回向修道、未退令增长的因就是随喜修道。初学者对这三种因多多少少也可以相应于自己的见解来进行修持。

首先我们可以根据现在所学的正法产生一些胜解，并以此作为胜解修道的远因。

然后我们每天也在做回向，通过自己学习佛法的深入，回向也在不断地调整。刚开始学习佛法的回向，和学习五年、十年之后的回向肯定是不一样的，当然前提是要不断地学习。刚开始学的时候，很多都不懂，不知道怎么回向，对要回向的地方也不太明确，这时的回向夹杂了太多的自私自利和轮回的思想。后面通过修行，逐渐就可以不断地增上。

最后是随喜，我们现在通过修学逐渐调伏自己的嫉妒心之后，也可以逐渐地做随喜的修行。

虽然我们可以做一些回向、随喜的修法，但还不能叫做修道，修道在这里是专用名词，是指见道之后，已经非常高了。



癸一（后得资粮自性未生令生之因——胜解修道）  
分二：一、真实宣说；二、宣说彼之功德。

子一（真实宣说）分二：一、总说本体；二、别说  
彼之分类。

丑一、总说本体：

胜解谓自利，俱利及利他，  
当知此三种。

这里的本体就有三种，所谓的胜解修道有自利的胜解修道、俱利<sup>11</sup>的胜解修道，和利他的胜解修道，当知有这三种。

这三种是怎么分的呢？自利是一地到七地之间，因为还有我执的微细部分——俱生的人我执没有断尽。俱生的人我执是烦恼障的因。

我执和障碍之间是因果的关系，烦恼障和所知障属于果，因为已经形成了障碍，烦恼障的因是人我执，所知障的因是法我执。

为什么说一到七地还有俱生烦恼障呢？因为一到七地俱生的人执还没有断尽，（遍计的烦恼障在见道就已经断尽了）所以说一到七地还有人我执的细微部分，它的种子部分还没断尽的缘故，所以他相续当中还有相应“我”的成分。“我”和自利是相关的，虽然我爱执早就没有了，但是俱生的我执还是有的。因为一到七地还有染污自性的缘故，所以他在后得位时的修道叫做自利的胜解修道。自利胜解修道的胜解可以成为自

---

<sup>11</sup> 俱利，即自他二利。



利法身的因。

俱利是八地和九地。到了七地末尾，八地一现前，俱生烦恼障、俱生我执断尽。所以八地以后叫清净地。安立为清净地的因，第一、染污的部分——烦恼障、人我执断尽了，所以清净；第二、一到七地菩萨位在起定的时候，还现见不清净的显现。凡夫人所见到的器情世界山河大地等等就是不清净的显现。八地之后见不到了，全是清净的刹土了。这在八地之后才有，从这个侧面来讲叫清净地。因为他已经断尽了染污意识、烦恼障、俱生的人我执，获得了自他平等的殊胜境界，这种胜解是自性身<sup>12</sup>的源泉，所以叫做自他二利的胜解修道。自他二利，一方面已经获得了完全自他平等境界的缘故；一方面自他平等的缘故，既有自利的成分，也有利他的成分。

然后是第十地，因为已经和佛地很接近了，这种胜解是利他色身的源泉，所以叫做利他的胜解修道。

以上安立了三种胜解修道。这里的胜解，是指不退转的信心。他在起定后得位的时候，安立这样一种不退转的信心。比如《定解宝灯论》当中的“定解”其实也是一种胜解，这些定解或者胜解都是安立在后得位，入定位没有定解，也没有胜解，因为他是亲证法界，所以不存在信解的问题，入定位的智慧是定解的来源，它见实相法界。入定位无分别智慧所现证的自性在出定位之后，心识现起的时候，自然而然会对他所见的产生胜解，所以信解一定是在不安住这个状态，起来之后，对

<sup>12</sup> 色身法身无二、三身无二叫做自性身。



于他曾经安住的实相产生一个胜解。所以在《定解宝灯论》的注释，以及《光明藏》等很多地方都讲定解是在后得安立的，不在入定位安立，它只是后得的境界。因为信解是一种信心，是心所法的缘故，在无分别智当中没办法安立，所以定解或信解只是在后得位安立的，入定位安立不了。

入定位是一种相似的定解，为什么是相似的定解？从它现见实相的角度来讲，它很确信，没有怀疑，从这个侧面来讲也可以叫做信解，但这不是真实的，真实的信解它是一种心所法，而入定位没有心所。麦彭仁波切在《定解宝灯论》的注释里是这样安立的。

## 丑二、别说彼之分类：

各有下中上，别别为三品，  
又以下下等，复各分为三，  
共二十七种。

自利胜解修道、俱利胜解修道、他利胜解修道，“各有下中上”，每一个分为下、中、上三品。比如自利胜解修道分为上品的自利胜解修道、中品的自利胜解修道和下品的自利胜解修道。然后二利和他利的各分为上、中、下三品。

“又以下下等，复各分为三”，比如上品的自利胜解修道又分为上、中、下，怎么分呢？就是上上、上中和上下；中品分为中上、中中、中下；下品分为下上、下中、下下。每一个都有九种，总共二十七种。自利、



二利、他利每个分三，三个当中再分三，一个就是九个，三九二十七，细分有二十七种胜解。

这些胜解都有不同的差别和分类。

## 子二、宣说彼之功德：

宣说胜解修道的功德。

般若波罗蜜，于诸胜解位，  
由三种九聚，赞事及称扬。

“般若波罗蜜，于诸胜解位”，对于般若波罗蜜多的自性，“于诸胜解位”，已经安住在胜解位的菩萨，“由三种九聚”，就是前面讲的二十七种胜解，“赞事及称扬”。谁来赞，谁来承侍，谁来称扬？就是十方诸佛。佛陀对于安住在胜解位的这些菩萨们，分别地以称赞、承侍和称扬进行肯定。

第一个是赞叹。佛陀对于自利胜解修道的菩萨赞叹。上师注释当中讲了赞叹和称扬的不同之处，赞叹就是直接宣讲他的功德，相当于是对菩萨的修行做肯定。

第二个是承侍。对于二利的菩萨后得，佛陀也会做承侍，比如这里讲的供养、赐以法语等九种承侍。因为他们是自他二利者，所以值得承侍。连佛陀也会对他们承侍。

第三个是称扬。佛陀对于安住在他利胜解修道的第十地菩萨称扬。称扬不但是肯定，而且还要替他宣扬，让他的影响范围更加广泛。虽然称扬和赞叹看起来差不多，但是赞叹就是直接对他讲“你具有……功德”，而称扬不单单说有什么功德，而且还会进一步广大地宣



传，让很多人都了解他的殊胜功德。

对住在胜解位的菩萨就是这样的。

不同的场合对于胜解位的安立不一样。胜解位、胜解行位、胜解地，看起来是一样的，但是这里所说的胜解位是指修道位。他已经是二到十地的菩萨了，名字虽然叫做胜解位，但是和初地之前的胜解位不一样。那个胜解位是对于法界实相还没有亲证，通过胜解的方式来相信而行持的叫胜解行地。胜解位的菩萨主要是指加行道，有时候也包含资粮道。而此处的胜解位是指起定之后安住胜解修行的菩萨，他是二到十地的菩萨，是修道位的。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释当中就告诉我们，分清场合很重要。同样的词句意义不一样，要分清场合。这里的胜解行位或者胜解信，和加行道的胜解行是不一样的，这里属于修道位。我们看到它是修道位，就要自动把所谓的胜解位放在修道位进行解读，这样就不会和加行道的胜解位混淆。

这里还有一个胜解信。上师讲所谓信解就是不退转的信心，有些时候它和清净信、欲乐信、胜解信中的胜解信还不一样。那个地方的胜解信就是说你完全有定解，但那个定解是不是修道菩萨？不一定。凡夫人也有相应于自己的胜解信，通过闻思生起了一个非常确定的定解，他也可以有不退转的信心或者胜解信。所以有时不退转信是安立初地以上不会退转；有时胜解信等于不退信<sup>13</sup>，胜解信是从肯定、正面的侧面来讲的，

---

<sup>13</sup> 麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中安立胜解信等于不退信。



信心是通过胜解而生起来的叫胜解信；而从它没有违品的角度来讲，这种信心叫不退信。这是从一个信心的两个侧面来解读的，其实是一样的。有些地方说不退信比胜解信还要高一些，因为不退信已经到了初地了。

讲这些的原因是佛法当中会有相同的名词，不同地方有不同的解释方法，所以我们分清楚场合很重要。

**癸二（已生令不退之因——回向修道）分二：一、略说本体；二、广说分类。**

前面是未生令生起，为什么叫未生令生起呢？因为这里是胜解，胜解是一切功德的因。我们在修行的时候，先对于佛位、佛果功德、道智菩萨、加行道、资粮道生起胜解，然后我们才愿意去修和获得。所以胜解对于我们来讲就是未生令生起的最早的一个助缘。

对于修道菩萨来讲，也是未生令生起，是通过胜解修道来进行安立的。

未生令生起也有不同的阶段，比如二地菩萨相对来讲，三地菩萨的功德还没有生起，他可以对三地菩萨生起胜解，然后未生令生起，通过修行生起三地菩萨功德。以此类推三地对四地、四地对五地、五地对六地都有胜解，不断地有未生令生起的过程。

修道的过程很长，这里也分了二十七种，反正不断地胜解，乃至到佛地的时候，胜解佛地，然后生起佛地的果。

然后是已生令不退，已经生起之后不退失的因是回向修道。





## 子一、略说本体：

### 殊胜遍回向，其作用最胜。

这就是指回向修道的本体，这里把回向的重要性已经表现出来。

对于回向，上师老人家以前在讲《入行论·回向品》的时候也讲了，所谓的回向就是用于的意思，就是你的功德用在什么地方，相当于定位一样。我的功德到底用于什么地方，用于什么地方，功德就会朝这个地方去发展成熟。如果你没有回向，就像有些操作里面有一个确定，如果没有按下确认键的话，可能就不会继续往下操作了，也不会弹出其他的界面来。手机里、电脑里都有一个确定。你的功德如何确定呢？还是要通过回向来确定。如果没有回向，它可能就是一个散的，不一定会成熟。前行里面也讲了，如果不回向善根，是一种无记的善根，不一定成熟在哪个方面，有可能在这个过程中慢慢消耗掉了。

不管你回向于哪一个地方，回向人天、自我解脱、或者大菩提等等，反正这些都是通过回向来确定的。如果要让善根不退失，我的善根就是成佛，不让佛果退失，我就不断地把功德回向给大菩提。就像阿弥陀佛一样，不断地把自己的功德回向极乐世界，逐渐就成就了广大无量的极乐世界刹土和刹土里面种种殊胜的功德。他就是把自己的功德不断地确认回向极乐世界，然后方方面面去做回向，最后就成熟了。

我们现在也是一样，如果我们想要成佛、利益众生的话，也要不断地把善根回向给佛果、回向给众生。



所以回向对修道者来讲是非常重要的。我们现在回向的观念也必须要根深蒂固，然后回向的质量也要逐渐提升。我们要通过学习佛法懂得回向，知道最善巧的回向是怎么回事，甚至于有时候我们也要模仿圣者回向，佛怎么回向我也怎么回向。对我们来讲，能够做到的就是把自己现在学习到的定解和智慧都用在回向方面，每天做这样的训练。

第一个应该把善根回向大菩提等应该回向的地方。第二个在回向的时候，也不要忘记自己所学习的内容。比如今天我学习的是《中论》或者《中观庄严论》，里面讲的是空性、无自性，那么我在回向的时候，就要用三轮体空的方式摄持来回向；如果今天学的是《入菩萨行论》的菩提心，那么就试着用菩提心摄持来回向善根；如果今天讲的是我执的巨大过患，今天我就故意打击我执，不回向自己，就回向一切众生……把我们所学的内容做一个训练。

学习佛法其实就是这样的，逐渐去使用，其实也叫一种修行，也叫实修。实修就是把你所学的东西去用，所以不一定只是打座才叫实修。我们在回向、发愿的时候，把自己学习到的知识，闻思到的定解都用上，就是实修。

“殊胜遍回向”，所回向的就是这些修行的功德，即有漏、无漏所摄持的一切善根。有漏所摄持的善根就是后得位的善根，无漏所摄持的善根就是入定位，你安住入定境界，也会自动生成一些善根。虽然入定位是无分别的，入定位属于无分别智，好像就是安住在无为法的自性当中，但是安住无分别智本身也会生成很大的



善根。

把入定位生成的善根和出定位所生成的善根都做回向，所回向的自性、功德、善根是有漏和无漏的。

回向的对境是一切众生，回向一切众生成就菩提的果位，回向的方法是智慧和方便无二无别的方式摄持，既有大悲，也有无分别智，以如梦如幻、三轮体空的智慧摄持。用这些来摄持叫做殊胜回向。

“遍”是周遍一切，没有一个剩下的，所有的众生都是我所回向的对境。对于后得的菩萨来讲，他是自动具备这些功德的，对我们来讲，这是要刻意去训练的。菩萨没有说这一类我回向，那一类我不管，他周遍回向，这是自动带着的，只是把菩萨回向的修法给我们描述一下，他自动带着殊胜性和普遍性来做回向。

对我们来讲不是，就要训练，因为在我们的心中确实有一部分众生就是不愿意回向给他。我们回向的对境有轻重，这就是偏袒之心，虽然我们不愿意承认，其实这就是偏袒之心。既然我们有偏袒之心，就要刻意地去训练，从某些方面来讲一定要把偏袒之心抹平了，把一碗水端平，平等地对所有的众生做回向。

从空性的方面，或者无始以来都做过父母的方面来讲都是平等的。我们在修舍无量心的时候，也有一个平等心的观修方法。这方面通过不断地积累、沉淀之后，我们的心逐渐就平等了。

我们对于这些菩萨道的修行一定要重视，因为每一个修行对后面都有影响。我们为什么要修平等观、打破我执、思考众生的利益，以及思维众生都做过自己的父母？其实都是为了后面菩萨的平等修行做铺垫。如



果你的偏袒心不打破，这方面没有平衡，就还没有踏入真实的菩萨道。菩萨道是一个平等之道，一方面菩萨道是很殊胜的利他之道、觉悟之道，一方面也是一个平等之道。空性是平等的，一切在大空性当中都是平等的，大悲心也是平等的。这些都是平等心，为什么是平等心呢？没有偏袒。

不管是所谓的怨敌、亲人，还是不认识的人，在修法当中都会有侧重性地进行对治。对于亲人，刻意地去观察他对我们的伤害，把过度的贪爱降低；对于仇人，就观想他们现在给我们作的利益，比如说帮助自己修道，或者以前他是我的父母亲人，曾经帮助过我等等，反正把这些该调动的调动起来，把我们不愿意利益他们的方面都去掉，然后把他的身份抬起来……以一切方法对众生起平等心，然后在这样的状态当中平等回向。菩萨就是这样的，我们也要试着去修，把自己相续当中不平等的部分通过我们的观修逐渐抹平。

首先不断地学习、思维、观修，把这些利害关系、理念想清楚，然后再去训练，逐渐我们就可以达到和菩萨相似的平等状态。这叫普遍回向。

真正来讲，我们所谓的特别愿意回向或特别不愿意回向的对境，其实就是自己的分别心在作怪，没有一个真实的理由或确实可信的根据说真的不能回向给他。除了我们的分别念之外，没有丝毫的根据。佛陀在经典、菩萨在论典当中讲得很清楚，只是我们迈不过自己的这道坎儿而已。轮回当中给我们造成的影响好像挡在面前，我们翻不过去，实际上没有什么翻不过去的，除了我们的妄念构造的障碍之外，没有别的东西真实存



在。

佛法当中讲，现在的怨敌死了之后投生为你的亲人，你死后投生为他的亲人，一下子障碍就没有了，你自动就会对他很亲近了，所以它就是一个妄念而已，这个妄念是自己造成的。

我们通过打坐观修了解了原理之后，把这些分别颠倒妄念通过修行的力量，还原为本来不存在，我们就会自愿地把功德回向给他们。心态转变了之后，对以前不愿意帮助的愿意帮助了，因为你通过闻思修行想通了，所有的众生都要帮助。当你一旦觉悟了之后，以前自己设置的障碍也就消失了，后面就会觉得以前那种思想特别可笑。

这是佛菩萨告诉我们的经验，非常值得借鉴。虽然自己没有达到这种状态之前可能体会不到，但是我们相信佛菩萨，也相信这些原理，至少我们会知道现在的思想是很可笑的，这些在本性当中是的确不存在的，这样也能帮助我们提升自己的认知，这方面很殊胜。

“其作用最胜”，这种回向的作用对于修道来讲是一个最胜的因缘。

子二（广说分类）分三：一、所回向资粮之分类；二、能回向方便智慧之分类；三、回向殊胜作用之分类。

丑一（所回向资粮之分类）分二：一、智慧资粮；二、福德资粮。

寅一、智慧资粮：

无所得行相，不颠倒体性，

远离……



智慧资粮有三个方面，哦巴活佛说“无所得”是第一个，“行相，不颠倒体性”是第二个，“远离”是第三个。大恩上师讲，有些大德说“无所得行相”是第一个，“不颠倒体性”第二个，“远离”是第三个，其实意思差不多，都可以解释。

第一，“无所得”。因为修道位已经了悟了万法的本性，所以他对于回向本身来讲，所回向的善根本性没有什么所得的自性，能回向者和回向的对境三轮体空。因为他已经完全现前了三轮体空，所以自然而然就安住在三轮体空当中回向了。

修道的菩萨回向时自动安住三轮体空，为什么呢？因为他已经证悟了三轮体空的境界，万法的实相，所以自动安住于三轮体空。

对我们来讲，如果通过闻思生起了空性的定解，回向时也可以调动出来使用。虽然我们还没有办法任运地自动安住在三轮体空，但是可以刻意地去练习，首先忆念一下所回向、能回向和回向的善根都是空性的，然后再作回向，也可以这样。

如果我们现在不训练，三轮体空的回向不可能哪一天自动就具足了，它需要通过前面的训练逐渐纯熟。

上师经常说，很多成佛的法没有什么修不来的，其实就是让你去做而已。刚开始没有哪一个是做得很纯熟的。只要你去做，训练到了一定程度时，自然就会相应了，这就是熟能生巧。所以你只要每天放心去做，不要想哪一天一定要达到什么状态，只要去做就行了。在做的过程当中，逐渐就会找到修行的感觉，找到感觉之后，一下子就可以通达并深入到比较高的层次。



第二是“行相，不颠倒体性”，或者“无所得行相”。如果按照无所得行相来讲，就是没有什么行相可得；如果按照“不颠倒体性”，就是没有一种真实、实有的行相，完全相应于一切万法无自性的行相，不颠倒。如果不了解空性，就会颠倒，为什么呢？因为万法的本性本来是无自性的，你认为它有自性，就是颠倒，只要不是它的本性都是颠倒。

颠倒有很多种，常乐我净是大颠倒。一切都是无常的，你认为是常有的，本来无我，你认为有我.....是最粗大的颠倒；你认为有能回向所回向也是颠倒。只要和实相空性不相应的都是颠倒。

有时颠倒是指和因果的自性不相应，比如把世间当中的无常认为是常有的，这是随顺世间的本性的颠倒。

“行相，不颠倒体性”，安住在一切万法的真实行相当中，能回向的心识具有不颠倒的体性。因为已经证悟了万法空性的行相，所以你的心识就具有不颠倒的体性，这样就可以做一个真实的完全随顺于实相的回向。

菩萨因为没有各种各样的染污，常乐我净、有无是非等分别念都不存在，已经相应于这样的体性当中，所以可以做不颠倒体性的回向。

现在学习的无常、无我、大空性、如来藏其实都是让我们认知或者随顺不颠倒的体性，随顺于万法真实的状况。因此现在我们所学的任何一个法都是有用的，只不过我们还没有真实地体会到它的巨大作用，但是作用一定有。



有些道友说，学了这么多好像没有什么作用，可能是没有深入学习的缘故，到底有没有作用，我们没有发言权。佛陀证悟之后，把这些对我们最有用的法讲出来了，但是现在因为我们的智慧不够，或者没体会到法的本体，以为这些没有作用。就像一些很高明的教练一步一步地告诉我们很多东西，刚开始学的时候我们会觉得没什么作用，而越往后学越会知道，前面的每个铺垫都是有作用的。

所以我们要相信佛陀，相信他给我们安排的每一步都是帮助我们解脱的，这是一种信任。虽然我们现在还理解不了他到底是从哪方面帮助自己的，但就是凭借一种原始的、基本的信任，相信他不会骗我，相信这个修法对自己肯定会有作用，我现在就按照他教给我的步骤去做。当我们的智慧、福德逐渐上升到一个程度的时候，我们就会发现，的的确确前面所有的修行，对我们后面的修行都有很大的作用。

现在所学的空性等，有些人可能不知道到底是怎么回事；有些人可能是对于这些观察的方式很通达，他可以讲也可以懂，但就是不知道作用到底在哪里；有些人是在学习过程当中，懂了它的原理和功用；有些人可能懂得字面上的意思，但是对于为什么要这样安立不一定清楚。这都是因为我们现在学得还很少的缘故。当我们把有关修学的基本原理、道次第学完一遍之后，再看前面就会知道，前面的这个对这些是有帮助的，逐渐才会恍然大悟。

因此我们学习佛法的时候要有一定的耐性。有些人学了几个月或者几年，觉得没有什么动静，好像学了





之后既没有调伏烦恼，也没有产生什么神通神变，就会觉得这些是没有用的，完全都是在浪费时间。其实这不是什么浪费时间，只不过我们还没有走到一个可以看到自己成果的高度而已。所以我们必须要耐得住无聊、寂寞，要给自己一定的耐性，坚持学下去，这样慢慢就可以品尝到法味。

第三是“远离”，远离什么呢？回向的自体就是远离了一切的人我、法我等戏论的分别行相，安住在无生无灭、无来无去的实相当中，这叫做远离。

其实这三个差不多是一样的。第一个“无所得”是从万法的本性来讲的，是所证悟万法的空性；第二个是能回向的识，是从回向者本身来讲的；第三个是从没有人我法我的戏论来讲的。其实这三个都是和空性相应的，只不过侧面不同，一个是了解了万法的本性；一个是能回向的心识不颠倒；一个是人我法我的戏论不存在。

当你安住在无所得的状态的时候，虽然一切是无所得的，但是无所得就不生成善根了吗？无所得照样生成善根，而且所生成的善根还很大，它生成的是智慧资粮，是一种很大的善根。所以修空性的功德非常大。

修道菩萨虽然证悟了空性，但是他不执著，而且安住在无实有的自体当中。恰恰因为他不执著，并且安住在最究竟的实相当中，他生成的善根反而更巨大，因为这是相应于实相生成的善根，所以也可以把这个善根作回向，这就是他所回向的智慧资粮的善根。

所以我们平时听闻、思维、修行空性都会生成巨大的善根。因此现在我们有因缘、福德修行空性应该感到



特别欢喜。

## 寅二、福德资粮：

### …佛福品，自性念行境。

“佛”是什么意思呢？就是以佛为代表所上供的对境，比如供养佛陀、菩萨、声闻、缘觉这些殊胜的对境，会产生很大的福德；也代表了下施，下施就是布施、帮助众生等，这些都属于“福品”。“品”是种类的意思，“福品”是福德资粮的种类或者本性，“福品，自性”连起来就是属于福德资粮的自性。“念”是把这些善根通过心来随念，缘取了这些功德之后，回向给一切众生。“行境”，这是福德资粮的行境。

福德资粮主要是缘上供的对境——福田，和一般的众生。缘具有殊胜功德的佛菩萨上供、承侍、赞叹；缘具有心识的有情下施、作利益，缘这些所做的都会生成殊胜的善根，然后以心缘取这些善根之后做回向。

现在对我们来讲也是一样的，每天所做的供佛、闻思修、放生、帮助众生等这一系列福德智慧自性的善根，以心来随念、缘取之后，回向一切众生成就殊胜佛果，这也是福德资粮的自性。我们每天这样回向，也是把自己的福德资粮回向给众生。

在回向的时候，上师老人家也说，最好使用殊胜的发愿文、回向文。有些是发愿文，有些是回向文。例如《普贤行愿品》的内容可以作为发愿，也可以作为回向。《入行论·回向品》等这些也都可以作为回向。

善巧的回向可以让我们更快地获得殊胜果位，因此回向不能颠倒，一定要善巧，比如有些人受了欺负，



心里很憋屈，念头转不过来，一心一意地想去报复，会使用一切能够使用的手段，就有可能把自己辛辛苦苦所积累的善根去做回向，以后要怎么样报复他，让他很悲惨。通过这样颠倒的回向，自己后世变成恶魔或者变成伤害众生的人，这是非常不值得的。也有些人回向给世间八法等，这些都不是善巧回向，都只会让善根失去应有的作用，让善根消散，而不会让它迅速地集聚成一种力量而成熟。

因此，我们就应该将善根回向利益一切众生，成就佛果，没有别的思想，这时候所有的回向就会特别纯净，力量也会很集中，这种善根才能帮助自己的心识不断成熟。因为我们的心识要成熟，现前内心的实相需要一定的力量，本性都是无为法，它是不动的，而我们要让实相现前则需要一股力量。就像天空本来清净，而云彩很厚，要让天空浮现出来，需要很强的风，我们的善根其实就是让云消散的因缘。因此我们一定要让这样的“风”非常强劲，使自己的资粮能够清净心识上面的分别念、违缘、业障，让这些障碍远离的强劲力量是什么呢？就是善根。如果善根非常强劲，就可以很快把这些障碍去掉，从而让我们的本性现前。

因此我们在这方面的回向不能松懈，如果力量松懈了，没有把善根回向到应有的方面，而是回向别的地方去了，它的力量就会削弱，没有针对你的障碍、违缘、实相方面去成熟，却在别的方面成熟了。就像这个力量没有让云彩消散，反而在云彩上面塑造出人、大象等各种形象，你还觉得很高兴。其实这些形象还是属于障碍、客尘，即便在上面塑造出各种各样好看的形象，都是具



有迷惑性的，而最根本的是要让云彩消散，让本性显现出来。

现在我们的很多回向不是让违品消散、令实相现前，而是在塑造客尘，将客尘塑造成各式各样自己喜欢的形象，比如世间八法等其他的東西，其实等于是在舍本逐末。

所以我们要通过不断地学习，善巧回向的力量才会非常地强劲，才可以清净违缘，清净什么违缘呢？清净障碍实相现前的违品。这些所有的回向都是为了让本性现前。本性现前之后，所有的功德利益就都可以获得。但是如果你只是塑造客尘，把轮回塑造得很美好，这对于你长远的利益和心性的现前没有作用。所塑造的轮回的形象，只是另外一些迷惑的现相，根本无法和实相相应。

这些对修行佛法的人来讲，没有什么必要。既然我们现在已经选择了修行佛法，应该懂这些善巧的回向，也是让我们逐渐知道轮回没有实义，真正自己觉悟和帮助别人觉悟才是学习佛法的根本方向，这方面非常重要。

## 丑二、能回向方便智慧之分类：

### 有方便无相。

能回向的方便有两个方面，其实就是一个，分成了两个侧面来讲，叫做智慧方便双运。第一个是“有方便”，第二个是“无相”。

第一，“有方便”，就是具有大悲心为主的善巧方



便。大悲心是缘众生回向的。不管我们所修的智慧资粮还是福德资粮，全部都以大悲心摄持回向给一切众生，而且也不单单回向众生能够找到一碗饭吃或者得到暂时的快乐。究竟来讲，要让众生获得圆满正等正觉的果位和究竟的觉悟。这是以大悲缘众生作回向，是“有方便”的特点。

第二，“无相”，虽然我在作回向，但是同时，所回向、能回向和善根是无自性的。

以上二者是分开讲，其实是智慧方便双运<sup>14</sup>。在我们回向的力量当中，既有大悲心，也有空性智慧，大悲和空性二者之间没有什么分别，完全是一味的。

凡夫人比较难同时具足，可以分开来想：回向的时候首先缘众生，让一切众生获得佛果，生起大悲；之后再想所回向能回向也是空性的，然后开始相似于在如梦如幻当中作回向。

当然修道菩萨不需要轮番观想。《定解宝灯论》当中讲，在妙慧的状态下是轮番的，因为显现和空性不可能同时，但是证悟之后就是同时的，菩萨相续当中的大悲和空性是真正的双运现前，不用轮番，同时可以具足。他回向的时候，就具备了方便和智慧无二无别。

**丑三（回向殊胜作用之分类）分二：一、总作用；二、别作用。**

**寅一、总作用：**

---

<sup>14</sup> 双运，即无二无别的意思。



## 诸佛所随喜，不系于三界。

第一个是顺缘，也就是顺品方面。“诸佛所随喜”，佛陀通过随喜的方式垂念，意思就是佛陀很肯定这种修行。为什么呢？因为佛陀就是通过这种方式而成佛的，所以他对于弟子、后辈也能够通过这样善巧方式来回向特别高兴。

佛陀的大悲心就是这样，虽然他自己成佛了，但是从来都不担心有人超过他，或者和他平起平坐，他没有这个烦恼。世间人可能到了一定位置的时候，观察到别人正在按照当时他的方法在做，总有一天会赶上自己，他就开始操心了，然后就在中间开始误导，设置一些障碍，让别人不要赶上自己。而佛陀不会，他从发心开始就是诚心诚意的，最早入“培训班”的时候，就接受大悲心，一心一意为众生解脱，而且他修道、积累资粮也是为了这个目的。当他成佛之后，悲心已经达到圆满了，没有丝毫退失的可能性。所以当他发现有修行者正沿着他当年成佛的道路完全一点不差地在做，他就特别地欢喜。

所以佛陀的随喜其实就是很高兴、很认可，你的方法是对的。对我们来讲，也要知道这样的方法是佛陀欢喜的。当然菩萨知道是正确的，他倒不需要佛陀来安慰。但对我们来讲就是一种确认，现在就应该按照方便和智慧去行持。虽然现在我们还不是非常善巧，方便、智慧也不圆满，而且只有以轮番的方式进行，没办法同时，先相似地修一个大悲心，然后再相似地修一个空性，这样一步一步像小孩子学习走路一样，跌跌撞撞地走，但



是我们知道这是佛陀认可的正确方式，非常有利于提升我们的信心，非常有用。

第二个是“不系于三界”，是指没有违品，回向三界就是它的违品。如果把善根回向转生欲界的人天，或者转生色界、无色界，这样回向就是违品，类似于颠倒了。

“不系于三界”是指自己的回向并不回向三界，或者并不被三界的烦恼所系缚，并不是属于欲界等三界的相似回向。它是超离三界的，不是只想获得三界当中的某一个果位。从这方面来讲就没有违品。

## 寅二、别作用：

下中及上品，是余三回向，  
生大福为性。

有下品、中品和上品的回向。下品回向是什么呢？为宣讲道的所依——十善业、四禅、五神通等而回向。十善业、四禅、五通属于道的所依、道的基础。我们修道必须要在十善业、四禅和五通等的基础上来修更殊胜的道，这叫道的所依。虽然我们四禅和五通可能还没有生起来，但是十善业对我们来讲，肯定是修道的所依。所以菩萨为了给众生宣讲道的所依——十善业道、四禅、五通而作的回向，就是小士道回向，也叫做下品回向。

为了宣讲暂时的预流向、预流果、阿罗汉果而作的回向，叫做中士的回向，或者中品的回向。

为了宣讲究竟的无上菩提大道而作的回向，叫做



上品回向。

为了利益众生，给众生宣讲所依的道的自性、暂时的声闻道、究竟成佛的道，分别属于下品、中品和上品的回向。

“是余<sup>15</sup>三回向”是指不同于其他的三种回向。为什么这样讲呢？因为如果只是相应于自己，比如我自己获得十善业道、声闻道或者成佛的道，都是相应于自己的利益，就不是殊胜回向。“是余三回向”是指为了利益众生而宣讲小士、中士和大士而做的回向，是不共于其他的殊胜善根的回向。

“生大福为性”，因为是以利他为前提的<sup>16</sup>，所以“生大福为性”，即生起了大福德为性。通过这样的回向，可以让自己的善根再再地生起，生起之后不退失，这就是一个善巧方便。

回向是一种非常重要的修行方式，我们要重视，而且在回向的时候不能什么都不想，随随便便地念几句“索南得义……”，就回向完了。回向是一个修法，不是一个过程，也不是一个必须要做的作业，不能以一个应付的心态去做。我们辛辛苦苦做了这么多善根，最后一环还是很重要的。我们不是说其他的不重要，最重要的就是回向，其实每个都很重要。当你在白天或者两个小时当中，辛辛苦苦地把善根都做完了，最后的一个环节，善根的分配和使用是很重要的。为了强调它的必要性，我们也可以说它是最重要的。如果

---

<sup>15</sup> 余，即不共于其他的。

<sup>16</sup> 这三种回向都是为了利他而作的回向，不同于其他的为了自己的利益而作的回向。





不注意的话，就可能会把善根回向到别的地方去了，或者忘记回向了。

回向就会定位、确认善根：我一定要回向成佛、利他，一定要点这个确认键，否则你的善根就会运作不了，就没办法朝着遣除你的违缘、客尘、现前心性、成办利益众生等方面去成熟和发展。你一旦点了确认，善根慢慢就会开始在内部运作，把该遣除的违缘遣除，朝觉悟的方向发展。如果每天都这样确认，就相当于不断地加强它的力量，我们的修道也会因此慢慢上升了。如果每天都忘记回向，虽然一两次不要紧，但是习惯性地不重视回向，即便你很精进，修行会不会有明显地进步呢？不确定，因为你的善根没有累积起来，没有朝该成熟的地方去发展。虽然你观修的时候有一定的作用，但是这些善根没有积累，它的力量没有在相续当中去运作、成熟，没有善根的推动的话，障碍、违品是不会自动消除的。

“生大福为性”很重要，因此我们每次做完善法都要有一个回向。晚上睡觉之前还要做一个总的回向，把今天所有的善根全部回向，为了利他回向往生极乐世界，或者为了让众生成佛而作回向，而且回向的时候，要很认真地念诵回向文，这方面特别的重要。



## 第二十二课

《现观庄严论》是抉择佛陀二转法轮隐义的窍诀论典。般若波罗蜜多是宣讲万法的实相，如果能够现前实相，所有的迷乱以及迷乱所延伸出来的烦恼、业、还有痛苦等显现，都会消失在法界中。

般若的自性，就是宣讲万法的真如。众生之所以流转，是因为没有了解这个真如，反而执著了迷乱性。解脱的原理就是帮助我们看清楚实相。当我们认清了实相，所有的迷乱就会消失。

如果我们没有认清实相，只是在迷乱的显现上面着手，想要通过在迷乱上面的一些改变让我们获得快乐、离开痛苦，这样做收效甚微。为什么收效甚微呢？因为所有痛苦、烦恼的总根源是没有了解实相。

如果我们不在这个最根本的来源上面去对治，即便在迷乱的显现上面投入再多的时间和精力，也没办法获得真正的解脱。就好像世间六道轮回的众生无始以来都在打拼，即便是投生在地狱中也都在拼命挣扎。为什么？他不想感受痛苦，想要很快地出来。当然他的业尽了之后会暂时地出来，但没有究竟的作用。

旁生道、人道、天道等六道中所有的众生，都在为了让自己过得更好，或让自己离开这个痛苦做很多的努力。但是这种努力没办法获得究竟的解脱，其最根本的原因，就是因为没有了知万法的实相，从而处在迷惑中。

一方面通过很多分别念的努力，致力于摆脱这个



迷惑，但同时又在制造新的迷惑的因。总而言之，在迷惑中做很多的努力，就像在梦中做很多的努力一样。如果不知道这个是假立的，或本体是怎样的，虽然做了很多努力，但是没办法达到非常圆满的效果。

了解了这些情况之后，如果我们真正地通过学习、思考、讨论、观修等形式，把众生流转的因、众生所做的努力属于什么层次，这些对于获得究竟的解脱有多大的帮助等认知了之后，才会对佛陀所宣讲的般若波罗蜜多这个法要的价值生起坚定的信解。

否则，虽然大恩上师经常在讲般若波罗蜜多，现在在很多墙上也写《心经》、很多地方也有《金刚经》，但是绝大多数的有情并没有了解它的价值。如果通过对比迷乱和消尽迷乱之后的成效，了解了般若的价值，即分别对于基、道、果的般若生起定解之后，我们会对万法的实相、对于宣讲实相的般若波罗蜜多，产生非常殊胜的信心。

因为我们对于实相认知得很清楚，所以也会了解到这个现相即我们现在正在经历的快乐、痛苦，或每天庸庸碌碌、平平淡淡地过生活等，实际上都是虚幻的自性，没有真实的本体。正因为它没有真实的本体的缘故，当我们得到的时候，也不会特别欢喜；失去什么或没有得到什么，也不会产生很大的痛苦。对于现在暂时的生活、工作，般若的智慧可以帮助我们去掉很多麻烦。

当然，般若的功效远不止此，我们学习般若波罗蜜多是要彻底地了解万法的本性。彻底了解后，就会像佛陀、菩萨们一样，所有的这些迷乱的显现逐渐就会消失在法界中。我们若安住在实相中，这个迷乱的因就不会



再有了，当然也不会有迷乱的果。

不但我们自己可以从这种状态中解脱出来，而且也可以帮助其他有情解脱。因为所有万法的本性是平等的，并不是释迦牟尼佛的本性是空性的，而我们的本性是实有的。

《般若经》中所讲的另外一种思想，即万法的实相——般若的本性，是不会变化的。不管是哪一个有情或物体，它的本性都是离四边的。只要我们发现或安住了这个实相，其实就找到了在轮回中所有痛苦的根源，找到后就去灭除。所谓的灭除并不是有一个实实在在的敌人需要去灭除，其实就是认识、还原它的本性而已。

有些时候，在佛法修行中提到，有一个要灭除的烦恼、障垢、无明等，实际上有没有呢？没有。为什么没有？因为这所谓的一切要灭除的烦恼、无明根本就不存在。所以只需要认知这个万法的本性、安住在这个状态中就可以了。这算是战争<sup>17</sup>吗？但真实来讲，佛法的修行里没有战争。

### ◎ 见修行果

只需要认识自己本来的状态，安住它就可以了，所以这也叫见和修。通过闻思了解万法的本性，这属于见解。修就是有了见解之后，通过训练打坐的方式安住在这样的状态中。起定之后，为了证悟再做一些正确的行为，如积资净障、断除恶业等，来帮助我们认知这种实

---

<sup>17</sup> 一个真实的战争，是有真实的怨敌在挑战我们的权威，我们要通过增长自己的力量去击败对方。



相。这就叫做“见修行”中的“行”，见解就是认知，修就是上座，行就是下座之后种种的辅助行为。如果有了见修行，果就指日可待。

认知这一点对我们意义重大。这就是佛陀讲的般若，我们要去了解为什么佛陀讲般若波罗蜜多？这对所有想要远离一切痛苦的众生，以及想要帮助一切众生远离痛苦的修行者来讲，都是非常重要的法要。

《现观庄严论》宣讲的就是佛陀二转法轮的般若波罗蜜多的意趣。关于怎样修行般若波罗蜜多，如何现证等这方面讲得非常清楚。第一品“遍智”已经学完了，现在要学的是“道智”。

道智的分支，弟子声闻道、麟喻缘觉道都已经讲了，这是菩萨的道智所了解的所缘境或对境。然后也讲了菩萨见道和修道的功用、胜解修道和胜解修道的功德，以及回向修道。今天要讲随喜修道、入定位中要修的修行修道和清净修道。这些讲完之后，第二品就圆满了。

前面回向修道以上的内容都已经学了。我们要了解菩萨在修道位的时候，是怎样通过修行来增上自己的功德、现证般若波罗蜜多的。虽然这些是属于菩萨修道位的，比如说胜解位的修道<sup>18</sup>、回向修道和随喜修道。这些都是菩萨在后得位的时候要修的。

有些时候我们会对菩萨的修行很好奇，“登地之后会怎么样？登地之后修什么？”学完《现观庄严论》之后，就知道了菩萨在后得位的时候，主要修的就是胜解修道、回向修道、随喜修道。我们可能会发现和现在修

---

<sup>18</sup> 菩萨在后得位的时候，或起定之后还有胜解修道。



的好像差不多，菩萨所修行的法的确也是现在我们所学习的。

对于胜解、回向或随喜的修法，我们按照现在的见解、智慧以及已经有的资源尽量去熟悉。熟悉了修法之后，我们现在的修行虽然一下子达不到修道位菩萨的状态，但现在我们所修的这些，的确是以后在菩萨修道位后得的时候所修行的远因。所以现在我们要去了解、要去修。

训练纯熟之后，逐渐我们的智慧就开始成熟。对修行本身来讲，我们从一个很陌生的状态，逐渐就适应了修行，就会把修行得到的智慧，自然而然地运用在日常的生活、工作等状态中。

比如我们在做功课的时候，这个智慧自然而然就会起作用；下座后，在待人接物或生活工作中，这些智慧都会引领我们分别念的总的方向。通过这个来引导我们所有的生活和工作，菩萨的修行就是如此。

现在我们有些可能是属于加行道的菩萨，有些可能是属于资粮道的菩萨，或准菩萨。这些修法对我们来讲，不是以后会生起来的，就是现在我们会生起来的，或者是现在我们准备要生起来的，总之这些修法都要重视，不要看这是属于菩萨的修行就不去了解。我们现在也要了解，要尽量地去串习。把这些法要串得很熟，就可以在日常生活工作过程中去使用这些智慧，来引领我们的生活工作。这也是一种修行，其实这就叫做菩萨道。

如果有了菩提心，就用菩提心引领自己从早上到晚上之间所有的行为。如果有了智慧，就通过智慧来引



领，安住在佛法的智慧和悲心中。不离开智慧和悲心其实就是菩萨的修行。

我们看法本或其他的传记，会觉得菩萨应该如同释迦牟尼佛在因地的時候一样，行持轰轰烈烈的菩萨道，因此就会觉得菩萨道好像离我们很远。其实菩萨道离我们并不远，如果我们以菩提心和智慧来摄持所有的工作和行为，这个就是菩萨道。

只不过这个菩萨道有不同的层次，有比较高级的，比如菩萨十地。也有加行道菩萨道、资粮道菩萨道，或者现在我们可能是一个学前班的菩萨道。但如果我们按照这种要求去做，逐渐就会对菩萨道非常熟练，就可以逐渐得心应手地去使用这种窍诀。使用得越纯熟，在修道过程中，所有和菩萨道、实相不相应的这些东西，就逐渐和我们的相续分离了。

菩萨或者佛相续中的功德，逐渐就积聚在我们相续中，我们就会变成一个真实的菩萨。所以对于胜解修道、回向修道，以及今天我们要学的随喜修道，可以根据我们的认知逐渐去做。

所以我们反复讲，刚开始做的时候，会模仿得很笨拙。就如同你要去学舞蹈或者某个技术，刚开始的时候模仿，怎么看怎么都不像，手脚僵硬、心里也发怵。但是每天这样锻炼，随着时间的延长，你越来越熟悉、越来越自信，就会做得越来越好。

修学菩萨道也是一样的道理。刚开始可能很不纯熟，对怎么样去随喜、回向，怎么样去胜解、布施、持戒等等都很生疏，内心还有很多违缘，还有不确定性、不安全感等等很多因素。



但是只要我们每天坚持做，就会越来越熟悉。其实修道也就是越来越纯熟的过程。熟悉之后自信心就会上来，因为我们对修道本身很熟悉了。自信心上来之后就会做得越来越好。所以我们要认真地学、尽量地去做。

### 癸三、未退令增长之因——随喜修道：

在通过回向让善根不退失的情况下，怎么样让它再再增长呢？这就要通过随喜修道。

随喜在很多地方都出现过，比如《大圆满前行》《入菩萨行论》《极乐愿文大疏》里面都有关于随喜的内容，其他的一些经论当中也都会出现。

可能有些学习过的道友比较熟悉了。随喜就是让我们的心量很清净、很宽阔。如果心量狭隘，也就是嫉妒——看到别人在因上面的功德和果方面的受用，我们心里就很不舒服。

通过刻意修随喜来灭掉嫉妒烦恼，在这个过程中让我们的心量越来越清净、越来越广阔。因为菩萨道是一个广阔的道，佛果是一个广大的果。如果心量很狭隘、见不得别人的好，心里有染污，也就相应不了这么清净广阔的菩萨道。如果我们的的心既不清净，也不广阔，这么广大的佛果功德又如何获得呢？这是不可能的事。

“随”，即跟随，“喜”，即欢喜，跟随别人的功德、福报而生欢喜，这就是随喜。当然从随喜两个字本身来讲，不一定跟随的都是善法，也有随喜恶业的。但我们这儿不是指恶业，菩萨道中没有跟随恶业而生欢喜的，而是对于成佛、成菩萨道、对于能够获得暂时的利益的所有善根，以及已经获得的功德产生随喜心。





很多地方讲，随喜是无勤作就能得到福德的一种殊胜方便。随喜就是很欢喜，为什么会无勤获得很大的福德呢？因为是在看到别人做善法或者得到功德的时候很欢喜，认同这个有情做的善根的确非常好，这种心态里面没有嫉妒的成分。

如果有嫉妒就不会高兴、不会认可。虽然对于这个善因本身是认可的，但放在某位有情身上就不认可了。从这方面讲，不随喜就是对善法不认可，是一种抵触和排斥的心态。这种心态得不到善根，而且也会损失自己的福德。

如果对于正在做善法的有情产生随喜心，说明你是认同他的，这里面没有排斥和染污的心。因为很欢喜的缘故，自己也相应得到一种善根。所以在菩萨修行的过程中，要把随喜的所缘境逐渐从自己欢喜的或者认同的人扩散开来。

我们比较容易产生随喜的就是自己喜欢的或者认同的人，他们如果做了善根，我们很自然就会产生随喜心；但如果换成一个不认识的人，可能随喜心就没有那么强了；如果再换成一个不喜欢的人，或者平时不愿意看到的、有抵触、有矛盾的人，就更不会生起欢喜心。

所以，要把随喜的心态逐渐覆盖一切有情。不管是哪类有情，我们只要盯着他做的善根。只要他修了这个善根，就会获得快乐。如果能够产生这个心态，心是很清净的。

这种看到众生的善法而生欢喜，其实是看得很远。他做这个善根，为什么要随喜呢？因为善法的作用力，以及在法界的缘起力，做善法可以产生快乐。这个有情



生了这个善根，他以后会获得快乐；这个有情今天以三殊胜摄持这个善根，他以后会获得佛果的快乐。对于这个因和果了解之后，看到某个有情正在做善法的时候，就会产生随喜的心。所以这样的随喜是相应于菩萨道的。

如果是世间的随喜，没有菩提心摄持，这种随喜心很善良。想到这个有情做了善根之后会获得快乐，我乐于见到这个有情获得快乐。这个随喜心是善良的。如果和菩萨道相应——认为对方修了这个后，以后会成佛。这个随喜和菩萨道本身要利益众生、愿一切有情都得到暂时与究竟的安乐的宗旨也是相合的。所以我们要多串习随喜心。

嫉妒是随喜的违品。在没有训练过佛法、没有训练过随喜的有情相续中，嫉妒的种子还是很粗猛的。如果我们不注意，很自然就会产生嫉妒心。首先我们要认识到自己相续中存在着嫉妒烦恼；第二，必须要刻意地去对治相续中很粗猛的嫉妒状态。

随喜也有两种，一个是自随喜，一个是他随喜。自随喜就是对自己今天做了这个功德很欢喜。随喜自己有必要吗？有必要。因为这样就不会生起后悔心。

我们做了放生、布施后，要反复地提醒自己：这是很有利益的、是很好的事。否则有可能就会产生后悔心：不应该把钱给别人，否则现在我就有钱用了。如果在做完某个善法后，紧接着而来的是各种怀疑和后悔，这样就会染污清净的善根。

为了不后悔的缘故，我们就要随喜自己功德：很认同今天做的这件事，并且以后还要做。如果保持这种心



态，是不会产生后悔心的。我们要习惯随喜自己的功德，知道自己这个事情做得好，做得对、应该欢喜。

他随喜是对别人的善根——上至诸佛菩萨、声闻罗汉，还有一些天人、世间的人等等，从很巨大的善根到很微细的一念善心都随喜。这是属于随喜的本性。

菩萨的随喜，即修道位后得的时候是怎么做的呢？

由方便无得，随喜诸善根，  
是此中所说，修随喜作意。

修道位菩萨的随喜修道特别清净，因为所有有关随喜的违品——粗重的嫉妒心的现行，早就消尽了。菩萨在资粮道、加行道的过程中，这种粗重的嫉妒的烦恼，通过他的努力已经找不到踪迹了。所以在见道的后修道位，他的随喜非常清净。

菩萨相续中很清净的随喜由何而来呢？也是由像我们这样刚刚发了心的有情，知道了随喜的修法，从现在开始了解、串习，一步步经由资粮道、加行道的修行而来，相续中的随喜善根通过不断地训练越来越纯熟。在训练的过程中，对于随喜的修法越来越得心应手，越来越有感觉。反方面的嫉妒心等等违品越来越少，最终就找不到踪迹了。

在见道的时候可以用无分别智慧来摄持随喜的本体。在修道位也一样，通过菩萨清净的功德，摄持这种非常清净的随喜。

“由方便无得，随喜诸善根”，方便与无得是两个侧面。方便主要是从世俗的侧面来讲，所谓的方便就是很懂随喜，不管是别人布施或者持戒的善根，哪怕是听



到别人念一句观音心咒、看到别人转一次经轮、做一次顶礼、放一条鱼，菩萨都会随喜。

因为对善根及因果非常诚信，他的相续中从来没有觉得这些是白做了，不会认为放生的钱打水漂了。他非常认同这个善根和善根产生的果，对于因缘法则非常诚信。看到别人做善根，他马上就知道这善根一定会有快乐的结果。看到道友们在闻法、思维、讨论佛法、在打坐，他都知道这每一个善根都终将成熟，没有一个会空耗。因为坚信不疑，他看到布施、持戒、安忍都会随喜。因为学习了佛法的缘故，他很懂里面的因缘法则，所以导致他见到这些马上就知道这种果。

分析起来也有许多因素和要素，如果其他方面了解不透彻，随喜本身也是不深刻的。如果对于这里面很多东西不了解，就只能随喜他自己知道的东西，还有一些不知道的不会随喜。

比如现在世间人的认知中，正能量是值得赞叹的，但是对于不杀生、不偷盗、不邪淫、放生等，他们没有认识到这是很好的善业。对于这些善业世间人不但不会随喜，反而有很多不同看法。

作为菩萨，要做全面的、深刻的随喜，必须学习因缘法则中因和果有哪些联系。如果我们学习得少，随喜的所缘就少；如果学习得多，了解得很细致，看到一个很不起眼的善根也知道这是随喜的对境，可以产生广大的善果。

大恩上师讲过，磕一个头的善根有多大。如果对此了解，你就不会说这个人只是磕个头而已。因为你知道磕一个头的功德是怎么回事，当别人磕头时，你马上会



相应于你了解的状态作一个随喜，这是不一样的。你知道放生的功德后，看到别人放一条泥鳅都会觉得不可思议，有很大功德。

每一个善根都是如此。如果知道了念四句偈颂的功德，哪怕今天有人上课只听了一句颂词，你也知道他种下了什么善根。深入地了解都是产生深刻随喜的因缘或要素，否则就会不以为然，只想要随喜轰轰烈烈的善根，这些小而不起眼的就不入“法眼”了，认为这不是该随喜的对境。

但是不是这样的。每一个不起眼的善根都会产生大果的。无忧树的种子比芥子还小，但它的果实非常大，这也是因缘分则。

随喜按现在的话讲，也是一门技术活。你必须了解很多才能做好随喜。仔细分析，我们到底随喜了多少也不好讲。

## ◎ 方便

“方便”是从世俗的侧面来讲，哪怕念一句观音心咒、转一次经轮、放一条生命，这些都是巨大的善根。

哪怕很小的善根，这人在放生的时候没有菩提心，他用很狭隘的心放生，我们也随喜。再小的善根也是善根，也会对有情产生利益，即便很小的利益也值得高兴。他在这个过程中没有造恶业，也能得到一点快乐。菩萨乐于见到众生得到哪怕如夏天一点微风吹过的一丝清凉的快乐。这些从何而来？从善根而来。微小的快乐也来自以前的微小善根。

菩萨心很细，哪怕微小的善根，菩萨也是肯定的，



而且还会说出来：随喜你的善根。这不是世间人见面说的你好我好的客套话，菩萨是真正认识到这样的善根会带来利益，功德很殊胜。因此哪怕很微小、很笨拙的善根，带着许多自私自利成分，菩萨还是会随喜。

诸佛菩萨在广转法轮，他会随喜；一个有情做了很微小的善根，他也会随喜。菩萨事无巨细，不分善根大小，都会去观察、随喜，这是在训练利益有情的善良的心。菩萨的心很清净，善于发现有情的功德。

我们若能发现众生的功德，也能对治自己的毛病。因为一般的众生习惯放大自己的功德，缩小别人的功德，甚至视而不见。修行者如果经常这样做，就能反观自己的过失，发现别人的功德，心会越来越清净，这对于修道来讲非常有作用。

### ◎ 无得

“无得”，是从胜义的侧面来讲。虽然对于哪怕微小的善根菩萨都随喜，但在随喜的同时，也知道所随喜的善根、能随喜的我、随喜的行为，在胜义中是无所得的，本性是空性的。

世俗的方便与胜义的无得本性是无二无别的，这个就叫做三轮体空、三轮无所得的智慧。菩萨安住在这种智慧中做很多随喜。

对我们来讲，随喜的时候，打破嫉妒是首要任务，然后逐渐把随喜的范围扩大。如果随喜还有些勉强，通过串习逐渐把随喜变得不勉强、变得很自然。到菩萨位的时候，就能在随喜的同时安住于三轮体空。菩萨的随喜本身很清净，并且是相应于随喜的本性，以智慧去安



住。

“随喜诸善根，是此中所说”，“此中”就是《般若经》和《现观庄严论》中。尤其是《般若经》当中所讲到的菩萨的修道位的随喜，是方便无得的、世俗和胜义双运的清静善根。这种善根是三轮体空的。

“修随喜作意”，这样修持随喜的作意。

以上就是菩萨的随喜修道。菩萨在修道位的随喜特别清静。我们现在的随喜可能还不那么清静，但我们要知道菩萨的随喜是很清静的，我们要以此为目标，并逐渐靠近它。所以，刚开始的时候，我们要善于发现别人的功德，要去认同。

也许暂时来讲我不喜欢这个人，但是从佛法的层面来讲，要知道善根会产生快乐，我们随喜不应该分对象，否则就说明我们的心有偏袒、不清净，对进入菩萨道不利。

我们现在基本上算是进菩萨道之前的幼儿园学前班的状态，如果要顺利进入菩萨道的小学，就要做一些考试。考试的内容就是看你的心量如何，是不是还有很严重的偏颇之心。如果你在修菩萨道、发菩提心的时候自动拣别了两类众生：左边这一类是我要帮助的，右边那一类是我不管的，那你的考试就不及格，还要留级，还要针对这些问题重新观修。

要进入菩萨道有个达标考试，考试合格的标准主要就是看是否生起了比较清静的、不造作的菩提心。这种菩提心至少是平等的，菩萨已经到了资粮道还有比较明显的偏袒之心，这是不可能的。

有时候我们觉得自己是不是已经到了小资粮道，



甚至有时候怀疑自己已经到了加行道。如果加行道的菩萨还有这么明显的偏袒之心，那不知道你的文凭是怎么得到的？肯定是假文凭，肯定没有进入加行道，有可能连资粮道都没有进入。因为资粮道的菩萨不可能有明显的偏袒心——这是我帮助的有情，那个是不帮助的有情，这种情况绝对没有。

无论怎么观察，如果我们发现自己，的确对所有的众生都是平等的（在梦中不好说，在醒觉位时），不管哪一个众生，现在我都愿他们获得快乐，没有很明显的偏袒之心，在此基础上生起了愿众生成佛的菩提心，有可能是进入了大乘的小资粮道。

这些是帮助我们把偏袒心慢慢消尽的修法，这种修行对于菩萨来讲也是必须要安住的。对我们来讲，要了解怎么样逐渐去串习，这就是随喜的作意，属于随喜修道。

以上主要是讲了信解修道、回向修道、随喜修道，这些属于菩萨后得位有漏的修行。

## 壬二（入定智慧自性无漏修道）

这里主要讲入定位的修行，属于入定位的智慧，入定智慧的自性是无漏修道。

有漏和无漏是通过有分别和无分别来安立的，后得位是有分别的缘故属于有漏；入根本慧定的时候是属于无漏。入根本慧定不同于一般的四禅八定，而是安住万法本性的殊胜智慧。

分二：一、宣说无间道之自性——修行修道；二、宣说解脱道之自性——清净修道。





道智的最后两个部分，一个叫修行修道，一个叫清净修道。修行修道是针对入根本慧定来讲，这是属于无间道。它的违品还没有灭尽，但是马上就要灭尽，即将要胜利了，这叫作无间道之修行修道的自性。清净修道属于解脱道，所有的违品该去掉的已经去掉了，它是很清净的自性。

癸一(宣说无间道之自性——修行修道)分二：一、真实宣说；二、二道违缘顺缘之差别。

子一(真实宣说)分二：一、本体；二、分类。

丑一、本体

修行修道的本体是大乘修道无间道的殊胜智慧。

一地过后就到修道，也属于无间道的殊胜智慧。

菩萨在入根本慧定之前可能还会有一些分别，但这种分别主要是属于二取，不是很明显的执著。所以在入根本慧定之前，他要通过一些作意、观想，安住执著的本性，然后再入根本慧定。菩萨在入根本慧定之前还会有一些障碍，在即将要灭掉障碍时，叫无间道。

后面的清净修道属于解脱道，就是障碍清净之后正式安住在入定的智慧当中。

丑二、分类

此自性殊胜，一切无作行，  
立法不可得，是大义利性。

这里分为五个侧面：一、此自性；二、殊胜；三、一切无作行；四、立法不可得；五、是大义利性。上师



注释中也标得很清楚。

这五个方面都和根本慧定的境界相应、和最深的般若波罗蜜多的自性相应，是入定的无间道。所有有关入定的无间道，都是和无分别智慧、究竟的般若波罗蜜多的本性相关联，其自性都相同。

### ◎ 自性

第一、“此自性”，指大乘修道的本体是远离一切戏论的智慧般若波罗蜜多空性，也即一切万法的本性。

一切万法的本性到底是怎么样的？凡夫人通过分别念没办法去想。佛菩萨很善巧，在讲一切万法本性时，不是正面告诉我们这是什么，因为这样一来，众生的分别心马上会缘它产生一个执著，这种执著是不是究竟的本性呢？根本不是。因此，佛菩萨通过遮破的方式破掉众生所执著的法，并指出破完之后的这种状态就是空性。

在抉择万法空性的时候，永远不会建立一个东西，永远都是破掉，哪怕最后空性的状态也要破掉，因为破完之后才可能证得空性。

如果有人说：“对了！这就是空性”，那就错了。分别心最后抓住的所谓的空性肯定不是空性，肯定不是胜义。为什么呢？因为这个分别心抓住的所谓的空性，在《智慧品》中叫做世俗。“胜义非心境，取心是世俗”，分别心认定或抓住的东西是世俗谛，不是胜义谛，不是真正的实相。

真正的实相是“胜义非心境”，不是心的境界。哪怕通过抉择得到一个所谓空性的状态浮现出来了，仍



然要破掉它。最后达到无所浮现、无所执著，这个什么都不是的状态，勉强安立为真正的实相。这就是我们应建立的见解。

有了见解之后通过佛菩萨所宣讲的次第，逐渐去达到相应于见解的状态。通过真实的修行，把分别念从粗到细逐渐熄灭，直至无限接近所抉择的这种什么都不是的状态。最后，通过这种无限接近的总相趋入到真实的状态。这个接近你所抉择的见解的过程，其实就是分别念熄灭的过程。

这一过程是通过修单空、双运、离戏、等性的四步境界逐渐达成的。众生的执著刚开始很粗大，佛菩萨就要我们修单空、把粗大的实执灭掉；之后通过双运的修法再把空执灭掉，一步一步地让修行者的心逐渐去适应无所缘。我们通过修行会逐渐找到感觉，知道什么是真实智慧的无所缘、无所执著。否则，如果一开始就让人一切无所缘，我们根本不知道是怎么回事，虽然通过见解知道一切都不执著、是离戏的，但离戏的味道却没法尝到。

佛菩萨告诉了我们尝到离戏味道的过程。整个过程循序渐进，先让我们打破最大的执著、通过修单空生起觉受，品尝到单空的感觉，之后再品尝双运，接着品尝离戏、等性。等性和最后要现证的状态就无限接近了，到那时我们才有资格说究竟的无分别智慧。因为自己的心已不断地感觉、品尝，通过一次又一次地训练，品尝得越来越细、越来越接近实相，生起了很接近空性的感觉。

在没有通过这样的次第去熄灭分别念之前，现在



我们讲“离戏”纯粹是脑海里的一個概念，完全不知道是怎么回事。有人以为离戏就是什么都不想、什么都不知道，这是离戏吗？根本不是，相差何止十万八千里。

因此首先要抉择见解，然后通过修行去靠近它，逐渐灭掉分别念，这就是佛菩萨告诉我们的理论和实践相结合的过程，这样逐渐可以品尝实相的味道。在修空性的过程中，如果还要修生起次第、圆满次第，也很容易，这些修法都是让人很快浮现现实相的窍诀。如果已对空性有所感觉，打好了相应的基础，体会这些修法就不难。

“自性”就是万法的空性，这个空性不是没有学习过佛法的人所认为的空性。后者和真实的空性相距甚远、错得离谱。我们要不断地跟随中观或其他引导文的文字和窍诀的引导，逐渐去相应、品尝到空性的味道。

在无间道中所修行的分类之一就是“自性”，大乘修道入根本慧定的自性，就是真实的智慧般若波罗蜜多。它不是分别念，而是属于智慧的本性。

离入根本慧定的自性最近的教言是中观应成派，它是对离戏的空性最近、最直接的抉择；中观自续派的抉择方法，和根本慧定的状态不直接相应，其抉择的是出定位的境界，菩萨出定位自动安住如梦如幻的状态，那种状态还有二谛的分别念和执著，所以不是根本慧定；唯识宗所抉择的观点也不是；小乘有部、经部的不是；数论外道、胜论外道的观点不是；世间人所认为的更不是，全部要否定。

中观的抉择首先把一般人粗大的执著否定掉，再否定数论外道等抉择的神我，再往上，否定小乘、唯识



宗、中观自续派，最后中观应成派的观点——什么都不执著、什么都不承认，比较相应于空性，是最接近根本慧定的抉择方法。

本论所训练、所抉择的这种中观的方法其实是帮助我们一步一步地去了解根本慧定到底是怎么回事，在脑海里大概有一个总相、概念。我们脑海里有很多概念，但实际上大部分概念会直接导致痛苦，没什么用，该丢就丢，不要把它当宝贝藏着掖着。还有很多概念，比如菩提心以及唯识宗、自续派的观点等对趋向实相而言暂时要用，但是真正接近根本慧定总相概念的是中观应成派。之所以它在所有的观点中是最了义的，就是因为它抉择了“自性”。

如果我们学过中观应成派的观点，并有所体会的话，再看此处所讲的根本慧定的自性，就会有一个大概的了解。如果以前没有学过，现在来看自性、智慧波罗蜜多等名词术语，只不过眼前晃一下，耳朵听一下，但是里面到底讲了什么？不清楚，因为之前连总相的概念都没有。如果学过中观应成派的观点，再来讲智慧波罗蜜多，就心中有数，大概知道它所讲的涵义，知道所有的分别念的执著都不是这种状态，然后就安住在这种状态中。

这种相应于中观根本慧定的状态是我们要去抉择的，之后要慢慢去修，最后要现证。所抉择的见解是菩萨入根本慧定的一切无所执、无所缘、息灭一切分别念的状态。如果说还有二谛不破，这个不是，菩萨根本慧定的时候根本不可能有这种分别念。

抉择的方式有很多种。通过以上了解，我们再回头



去看月称菩萨、佛护论师、龙树菩萨为什么要破二谛？为什么要给中观自续派发三大太过？对比后就很清楚，一定要破。暂时来讲是一个方便，但是到了一定阶段必须把它扔掉，否则就成了包袱、障碍。这就是“此自性”，是中观应成派所抉择的一种究竟观点，这里面讲的是入定的智慧。

### ◎ 殊胜

第二、“殊胜”，是讲法相上的差别。菩萨在后得位时修布施、持戒、六度、三十七道品等，全部以无分别智慧摄持，完全了知在胜义中丝毫不存在实有的本体。与无分别智慧相应去摄持，就是“殊胜”。

所有的世俗善根都必须以无分别智慧摄持才能真实地现前最殊胜的道。假如我们修行很精进，但没有以殊胜的智慧摄持，这种修行其实也相应不了。虽然很勤奋，花了很大的功夫，但收效甚微，这就是没有善巧方便，欠缺殊胜性。

殊胜性是指在布施、持戒等显现的世俗法上做得非常到位，此外应具备一个要素：一定要相应于它的本性。如果不相应于本性，这个善根不会把修行者的心识引导趋向于根本慧定的境界，因为缺少了这个因素的牵引，就没法如是成熟。但假如六度、三十七道品等修得很成熟，所有能相应于根本慧定的要素也都齐全了，这就成为很殊胜的自性。

六度当中的其余五度如果没有以智慧摄持，就会就像盲人一样没法到达城市。这也是菩萨的修行。

前面学习“此自性”时，我们明白了要抉择中观应



成派的观点，但其实中观应成派、中观自续派都要学，两者对比后，才知道怎样抉择后得位、入定位。

“殊胜”的意思是，我们在做顶礼、布施等修法时要试着用空性去训练、摄持，了知正在做的当下它的本性就无所得、是空性的。不是做完了才空，我们要逐渐习惯这一点。

刚开始修的时候，可能还想不到这么多，就是想怎么样去把动作做标准，接着又会想：现在我的动作标准了，这个不用管了，就开始把以前总是忘记的菩提心加进来。这个时候，把菩提心的要素就加在你修行当中。时间长了之后又成熟了，再把以前忘记的、或者没有来得及去摄持的空性再加进来。

一步一步加进来，最后你在修的时候，所有要素就都有了。刚开始的时候肯定不会有这么多，因为我们的修行还没有到量，只是操心我这个动作标不标准、对不对？念的咒语哪个字少了、哪个字多了？至于菩提心可能还没操心过。但是当我们把这个成熟之后，对于这些有质量的东西就开始关心了。

就像我们学论典一样，第一遍学的时候就是关注于解释名词，这个词怎么解释的，那个词怎么解释的，这个科判怎么回事……都是要在文字上面搞清楚。学完一两遍之后，文字方面没问题了，在此基础上开始发掘它的要义了。必须要有前面的基础，如果连词句、术语都没搞懂，要去挖掘很深的意义就很难做到。

很多修行也是这样循序渐进的。刚开始的时候和法本里面的标准不一定能够相应，但是我们要知道这是一个过程，除了上根利智者一下子能够相应所有的



要义之外，一般的人则需要通过这样的步骤去逐渐适应。

我们在做布施、持戒的时候，以前没有做到的这些，现在可以把我们学过的《中论》《中观庄严论》或者《智慧品》等的空性，用在顶礼、修布施、放生中。正在做的时候能放、所放，或者能顶礼、所顶礼，这些都是无自性的。无自性和显现当中，有的时候会产生恐惧：没有了怎么办？因果是不是没有了？也会产生一些疑虑。但不要紧，继续把学过的理论去观察，逐渐你会觉得“二者之间没有丝毫的矛盾”，就会配合、圆融得很好。

逐渐在修的过程当中，空性智慧的成分就会越来越明显。你也不会认为是空性的缘故，好像和精进做矛盾。越是空性的，做世俗修行会越精进，也就越能够相应它是空性的，二者之间不会顾此失彼。

刚开始用的时候，觉得缘世俗的显现不能想空；如果想空的时候就觉得这个空都空了，还学啥呢？修什么呢？总是会落在两边。但是当我们逐渐训练后，这种想法会越来越减少，不会觉得二者之间有抵触，而是配合得非常好。而且就是因为空性的缘故，对世俗显现的每一个细节都会做得很到位。

虽然你把细节落实得非常完美，但是在这个过程中不会有实执。看似以现在我们的状态，这是绝对做不到的事情，但到了那个阶段，自然而然地就会做到。这个来自于什么呢？不断地训练。首先我们知道要有见解，然后要不断去做，不要怕失败，每天要不断去观修，最后就会越来越熟练。





### ◎ 一切无作行

第三、“一切无作行”，即智慧和行相的差别。修到位的菩萨对于有为法、无为法、人执、法执、还有对境和有境、以及来、去、常、断等这一切的法是“无作而行”。在对一切万法没有任何执著的过程中，修行殊胜的菩萨道。所以这个叫作“一切无作行”。

### ◎ 立法不可得

第四、“立法不可得”，这也是相应于究竟智慧。“立法”就是暂时在世俗当中安立的法，在本性、究竟当中不可得。世俗中当然有一些是安立的，比如我们现在在一般世俗谛的法，像吃饭、睡觉是必须要做的，其实在本性当中不可得。还有其他的比如在世俗谛中布施、持戒等等，这些善法在究竟本性中也不可得。所以“立法不可得”相应于究竟的实相智慧。

### ◎ 大义利性

第五、“是大义利性”，是最究竟的目的，它所得的果是大义利性——成就无上正等正觉的佛果。无分别的智慧（入定的智慧）究竟来讲一定会圆满，佛对于般若波罗蜜多（果般若）已经完全圆满了，所以是大义利性。我们现在去训练这个无分别智慧，最后就可以变成“成佛的因”，可以得到最大的义利。

修道是无间道的自性，它有以上的五个特点。这五个特点其实都是相应于根本慧定、相应于究竟的实相和智慧波罗蜜多。如果到了无间道的时候，他自然会修或者会安住，并相应这些特点来做。



我们要了解并跟随这些见解尽量地去做，这样训练会让我们的越来越相应于实相。虽然我们现在的以分别心在训练，但是所训练的这些是“息灭分别心”的方便。如果没有训练这些，一下子要相应于实相也是很困难的。

所有这些证悟的佛、菩萨、还有密乘的大持明者、大瑜伽士，也是因为他们以前做了很多的准备工作，把该准备、该修的修了，然后在这个基础上，自然而然就取果。

有的时候看佛菩萨的传记，就只是盯着他们的果位和功德，对他们以前在因位所修的苦行、所做的闻思、怎样善巧地去依止等并不重视。但是对我们来讲，这两个方面都需要重视。而且他们是怎么样成佛的这些方法、以前修的时候做了什么，这个对我们来讲恰恰是应该重视的地方。因为我们正处在和他们以前在因地时相似的地位上面，他们以前是怎么做的，对现在的我们有示范作用，所以我们就可以去模仿。

让我们去模仿佛果，模仿不了，但是模仿佛在因地修行时候的发心、行为，这可以逐渐去模仿。模仿善巧了，就变得和他们一样。

## 子二（二道违缘顺缘之差别）

“二道”直接没讲，但注释的意思应该是指无间道和解脱道。是讲在二道时的违缘和顺缘分别是什么，顺缘要提前修、违缘要提前远离。这里面来讲的是和二道相关的违缘要遣除、顺缘要具备。

分二：一、宣说二道之顺缘；二、宣说二道之违缘。



丑一（宣说二道之顺缘）分二：一、外缘；二、内因。

这是针对入根本慧定，因为这个时候讲了菩萨的入定位，入定位分了无间道和解脱道。如果我们想要获得这种根本慧定，哪些是能够帮助我们获得入定智慧的顺缘，知道了就要去修；哪些是违缘，要逐渐远离。

寅一、外缘：

依佛…

“依佛”就是依止佛陀。佛，在这个地方表示以佛为主的善知识。如果我们再再地发愿、回向善根，就非常容易生于佛世，直接以佛陀作为我们的善知识。

因为佛陀是遍知一切的导师，他知道修行的窍诀、哪些需要具备的、哪些需要遣除的，以及修道的本体。佛陀入灭之后，他的弟子菩萨们、还有佛陀的代表化现的上师、善知识等等，这方面都要依止。

修道在外缘方面就是要依止善知识，如果凭自我造詣很困难。虽然说这一世我们依止过善知识，可能了知一些修道的方法。但是我们现在的状态还不稳固，死了之后下一世又投生，虽然相续当中有这个种子，但是没有善知识这个助缘指引，它也没办法苏醒，不知道还要耽误到什么时候。

善知识一方面是告诉我们，怎么样修行才能作为我们修道的顺缘；另一方面他也是让我们种子苏醒的助缘。所以，在我们修道所有的缘当中，善知识这个助缘是最殊胜的。因为他懂得善巧地指引我们如何修行。



善知识必须具有善知识的法相，如果他自己都不愿意或者不懂修行，依止这样的冒牌货对我们的修行没办法成为顺缘。如果是大乘的善知识，首先要有菩提心，其次要懂大乘的教义，这是最基础的两个标准。在这个基础上还有很多，比如《前行》里面讲善知识要具备的一些条件，《大乘经庄严论》里面讲了关于善知识的十个法相等。

因此我们依佛修行就是入根本慧定的一种顺缘。这是在外缘方面就很殊胜的，我们要不断地发愿、回向，要依止十方诸佛菩萨，在他们面前闻法。言传和身教，言传是讲教言，身教是规范你的行为。不单单是讲法，如果你在依止他的过程当中有什么做得不对的，他就要直接给你指出来，让你去改正，做得对的他会给予肯定。

你做错了他不指出，做对了也不肯定，那你就不知道自己到底做得对还是不对？所以佛陀、善知识该呵斥的时候一定要呵斥，你走错了他就要呵斥你、让你回来；如果做对了，佛陀就会说“善哉、善哉”，或者也会表扬你。

总之，给你讲教言、规范你的行为，通过这样的方式扶持你，慢慢让你逐渐在道上面走得很远、走得究竟，这就是依佛。

佛陀时代，这么利的根基尚且要依止佛陀闻法、修行，现在五浊恶世修行者还是要长时间地依止善知识，主要就是依止善知识讲的法义，要去听闻、思维、抉择。通过法义去依教奉行，这是很重要的。

依佛是获得无漏智慧的顺缘，这是外缘。



## 寅二、内因：

自己要具备的。

……及施等，善巧诸方便，  
此是胜解因。

内因又分了两个方面，一是相应于世俗方面，二是相应于胜义方面。

### ◎ 世俗内因

相应世俗方面的内因是“施等”，做布施、持戒、安忍、精进等修法。如果我们要入根本慧定，平时就要做布施。

从布施本身来讲，布施能积累很大的福德，还有一个很大的作用，可以让我们放舍很多的执著。如果我们对财富很执著，就要做上供下施，把内心中相应于布施的心所，通过外在的方式放舍。如果布施出去，就不是我的了，就不能够后悔、想再捞回来。

修法本身是让我们修习放舍的，如果内心对财富有执著，这是入根本慧定、趋入实相的障碍。布施供养就是把这些障碍，通过布施的方法去掉。所以内在是安住在放舍的舍心所，行为就是帮助你把真金白银拿出去，所以内心和外面的行为这两个方面都是需要的。

持戒也是一样的，第一可以积累很大的福德；第二让我们抛弃掉和证悟实相不相应的、相悖的很多东西。比如杀生、偷盗这些行为第一是罪业，第二这些行为本身是烦恼心产生的。当你不断去做这些行为的时候，你



是扰乱的心态。做杀生偷盗是烦恼再再现形，此时相续中也不可能相应那么清净的自体。因为恶业是个行为，让恶业现形的是躁动的烦恼。

所以持戒首先就是把外在的行为息灭下来，不要去做一些不好的行为。同时，它也有助于息灭内在的扰乱的烦恼。别解脱戒首先是让你不要杀生偷盗，重点是在行为上面。到了菩萨戒的时候，它就会让你内在的烦恼逐渐控制。当然显宗不会讲密乘戒，假如再加一个誓言密乘戒，更清净，让你的心更相应实相。菩萨戒主要是在相应于利他状态、打破我爱执这方面比较侧重。密乘戒则是完全相应实相、相应心的本性去安住。

所以持戒本身可以得到福德，而且还可以把趋入实相的违品的行为和心态扔掉，这样心就清净了，这种状态很容易和实相相应。

心清净和菩萨道相应也很容易，因为菩萨道就是清净的道。如果你的心每天都在烦恼扰动、乌云翻滚，在这个状态中要相应很清净的菩萨道、要入根本慧定，你自己都要打个问号。

如果你每天把戒律守得很好，行为、发心都很清净，这种状态和清净的菩萨道总体来讲就是相顺的。再加上你的心很清净，安住下来观实相，内心中没有很粗大的烦恼，那就很容易相应。

这个叫内因。所有的布施、持戒、安忍，是入根本慧定、最终相应实相、证悟空性的助缘。如果一个菩萨非常向往对空性的证悟，他一定会非常小心取舍因果，因为他知道哪些是帮助自己证悟空性的因，哪些是证悟空性的违缘。一个真正懂空性的人，取舍因果比面粉



还要细，就像莲花生大士讲的一样，越懂空性的人越懂因果，越懂胜义的人越懂世俗。

如果有人说“我在修空性，完全不用取舍”，他肯定不懂空性和显现之间的关系。真正的修行人不会认为因果不重要，不会用空性来作幌子，给自己放纵的理由。他对于世俗谛和胜义谛之间的关系，即这里面讲的入根本慧定的内因，前面所讲的善知识即外缘，都会很重视。

内因是什么的内因？入根本慧定的内因。它是直接的内因。世俗方面的内因是布施、持戒、精进。

### ◎ 胜义内因

另外一个内因是胜义方面的，必须要修寂止的善巧方便。如果心很乱、分别心很多，这时心静不下来，胜观的无我智慧也没办法现前。所以你必须心能够自主，安住一个地方不乱、不动摇，安住在入定的前方便。如果安住在胜观的智慧中，心不乱不动，就很容易让无我的胜观智慧的效率发挥出来，从而引导我们的心趋向于根本慧定。

“此是胜解因”，通过这样的胜解在相续中生起真实的修道因缘。通过胜解的这些法，比如世俗方面和胜义方面的寂止等，相应这些之后内因就齐全了，可以获得根本慧定，否则就不行。

所以佛法都有具体的方便，如果不系统地学习大论典，所谓的成佛的法或者所谓的菩萨修法，在我们的脑海中全都是非常笼统的概念。《现观庄严论》等论典并不是很笼统的概念，它们把这些因缘细化——这个



是外缘，这个是内因。其实也是告诉我们如果要现前这种入根本慧定的智慧，就必须具备这些因缘，因缘不具备是没有果的。

现在我们可能离修道的入定位还有点远，但是通过远因的角度来讲还是要修的，所以布施、持戒等逐渐要去了解、去观修，把它修得熟悉起来，这个很重要。

**丑二（宣说二道之违缘）分二：一、总违缘；二、别违缘。**

**寅一、总违缘：**

**诸法衰损因，谓魔所魅著。**

如果要入根本慧定，总的违缘是什么呢？“诸法”，就是一切善法，“衰损因”，对我们的正法作伤害的所谓的魔障。障碍我们修善法、障碍我们安住在最深的法界的就叫做魔障。让我们的诸善法衰损的因缘，“谓魔所魅著”，就是种种的魔障。

大恩上师说，魔王波旬是住在欲界第六天——他化自在天。他是第六天的天主，他化自在天是整个欲界的最高处。魔王的地位很高、力量也很大。整个欲界对于色声香味触这样的五欲妙耽著。魔王波旬是欲界之主，放出种种欲妙让修行者耽著，从而没办法修道。当然一般人不用讲了，本身就已经被魔王摄受。

所以有些时候很顺利不一定是好事情，在欲界中所谓的顺缘可能会变成违缘，因为着了魔王的道，他会放出很多妙欲让你耽著，无法修道。很多修心的教言中讲，一个人经常出现违缘，有可能对修道来讲反而是





好事，因为他再再受打击，就会对妙欲方面逐渐伤心，从而放弃执著。

但是如果有些修行者在欲界中太顺利——赚钱特别顺，爱情、事业、家庭特别顺。当然有些人修习佛法就是为了顺起来，这样以来他觉得就是得到了加持。有可能是得加持，但也有可能会变成修道的障碍。

如果直接显现为非人或者怨敌，拿着刀让你不要学，也许你反而跟他对着干：我就是要学，你要不要杀我啊！如果知道这是障碍，就会想要去对治，要回忆教言用起来，不能妥协。

但是魔王用了一个软方法，他用妙欲来瓦解你，你不会觉得妙欲是坏东西，认为自己天天求的这些妙欲不是来了吗？佛菩萨加持现在已经顺了。慢慢通过这样的方式就被腐蚀了，之后不用做什么，慢慢地你就不想修了，或者道心没有以前那么强盛了。而且太顺的时候也发现不了轮回的痛苦。关于这些，佛陀以及高僧大德在很多地方有不同的讲法。

在修道过程中，有些人通过前世的因缘可能会很穷，但是穷会有穷的修法，可以生起出离心。穷人修道需要有智慧，穷的时候世间的违缘比较多一点，花很多时间去上班，这样修行时间就少了。怎样在这个状态中让自己的修行不退失？这需要智慧。

还有些人前世善根多，这世很富裕。富裕也要有富裕的修道。但关键还是要有正知正见、要有佛法的智慧，在享受妙欲的时候不会飘飘然，被妙欲引诱。被引诱是因为没有了解妙欲的本性，处在愚昧中。如果学了佛法之后，有了智慧就能看穿妙欲。只要有智慧就不会被妙



欲引诱。

所以调伏魔障的方法就是智慧，不管贫穷还是富裕，或者中等也好，只要有了智慧就有了对治。如果觉得现在很富，要变成穷人才好修道。那也不一定。没有智慧变穷之后就开始出现其他想法了。是不是很富的人一定要变穷，或者一个穷人一定要变富才能修道呢？不是。

关键是要懂得原理，要有智慧，懂得穷人有穷人的修法、富人有富人的修法。尽量不要去受穷富的干扰，不用刻意地去转变什么，要有智慧去应对，知道这是怎么回事，然后在这个过程中不受干扰而去修道。

否则变来变去，穷人变成富人了，穷人的烦恼没有了，富人的烦恼来了；富人变成穷人了，富人的烦恼没有了，穷人的烦恼又来了。这都是因为缺乏智慧的缘故。

如果有了智慧，不需要去改变什么，安住在自己的状态当中，该面对的就去面对，这个方面很多上师经常这样讲。

“魔所魅著”，魔王波旬在六欲天经常给众生射五妙欲的花箭，让众生去耽著，所以我们要修空性来对治。

灭魔的方式，第一要知道妙欲的过患。初级教法中是对轮回生起出离心，通过观察轮回、妙欲的过患，让我们不耽著。大乘的方法就是观察万法的本性，观察妙欲的本性是如梦如幻的、是空性的，没有什么坚实的东西可以执著。了解了妙欲的本性，我们的贪著心就不会太炽盛。

所以我们要知道，总魔障，是因为我们分别心对这些的耽著。调伏魔障，即调伏分别念，最好的方式就是



安住空性。

如果我们现在还安住不了，因为这需要比较好的修行才能做到。这时可以观察妙欲的过患，以及耽著它会流转轮回、感受很多痛苦，通过这一系列的观修，让我们对妙欲不是那么执著。

## 寅二、别违缘：

不信解深法，执著五蕴等，  
恶友所摄持。

这里讲了三个分别的违缘。

第一、“不信解深法”。有时候讲包括菩提心在内，六度等都是属于深法。这里的深法是指般若空性。对空性如果没有兴趣，这就是魔障。

为什么是魔障？因为如果没有空性，把万法执为实有，就是魔障的体现。魔障就是执实，只要执实就发现不了本性。万法本性就是知道所显现的法的空性。要知道空性，必须没有实有分别念。所以没有空性智慧，自然而然就会对万法执为实有，把万法执为实有本身就叫魔障。你没有办法进入根本慧定，不是魔障是什么？

魔王波旬是这个魔障的分别念状态延伸出来的。魔障的本身是分别念，因为有分别念就安住不了根本慧定。如果执实有就发现不了万法本性，把虚妄的法执为真实，就是魔障。本来存在并安住的实相却发现不了，被分别念障住。是魔王的大手挡住眼睛了吗？不是。你内在起心动念，让你看不到真实，所以分别念生起，就是有了魔障。



怎么调伏魔障？观修、闻思空性，这就叫降魔。所以你的金刚橛就是空性。平时供在佛堂，用的时候空性见解就是调伏魔障的利器。金刚橛也是无分别智慧显现出来的法器样子，其本体就是般若波罗蜜多、无分别智。

学习过程中，在心中生起了空性的觉受，这就是真实了义的降魔杵。

九几年有道友拿着金刚橛请上师加持，上师加持后，不经意说了一句，“真正的金刚橛在你心中。”当时感觉不强烈，后面慢慢学法义知道了，真正金刚橛就是如来藏本性，只是显现出忿怒金刚橛的样子而已。真正的金刚橛是无分别智，无分别智在哪里？就在你的心里，就是你的实相。给金刚橛开光就是你自己的智慧现前。外在的法器和内在的实相之间是有联系的，如果懂了以后再用，就会不一样。

般若波罗蜜多是调伏魔障最有利的利器。首先要生起定解，再不断地观修空性，每天都念金刚橛降魔咒。修空性到一定时间发现相应了、分别念少了，这就是修金刚橛真正的感应，这时魔障已经降伏。

如果不胜解深法，要调伏魔障很困难，因为不胜解深法本身就是魔障。用分别念去调伏分别念还是很困难的。如果了知分别念的空性，在空性中安住，这就是调伏分别念。所以了义的法是般若波罗蜜多空性。

如果不懂这个去修甚深密乘，那不是密乘。没有空性的密乘哪里是密乘？执实不是密乘，不清净也不相应于实相，但我们却还修得很起劲，认为这是密乘。虽然表面形象上是，但是密乘的精华没有了。密乘的精髓



不是敲锣打鼓，而是怎么样通过窍诀把般若波罗蜜多的力用爆发出来，怎么样快速调伏魔障。

真正学密乘到最后，注意力一定是由外转为内，不会对很热闹的场景有兴趣。不是对热闹本身没有兴趣，而是不会认为这种热闹的场景是密乘。虽然现在也会敲锣打鼓，但完完全全知道里面的内涵，所以密乘是最不共的深法。

这还是来自于信解深法，不信解深法就是魔障。为什么是魔障？已经讲得很清楚了。

第二、“执著五蕴等”，执著色、受、想、行、识五蕴也是违缘。调伏的方法就是观五蕴皆空。执五蕴实有就是魔障违缘。

《心经》里讲观五蕴皆空，无一切挂碍。执著五蕴存在，这本身就是分别念，没办法了知五蕴本性是虚假的，和实相不相应。

我们每天都用五蕴，如果每天观五蕴皆空就与实相相应，但如果每天都执著五蕴，就是违缘障碍，因为没有和实相相应。

一方面要了解，一方面要不断学修，让自己的思维以及调伏违缘的修行变得自然。必须反复缘空性，缘到什么程度？缘到不想而想，很自然串习空性，这才是念念之中与实相相应。

有时候刻意去观空性，都不一定相应，不去学、不去观怎么可能自然和菩萨道相应？主要因素没办法集聚还是很困难的。

“等”字包括蕴，界、处，都是有为法，是因缘和合而显现的，这些法本身是空性的，但是我们不了解，



执为实有，因此就没办法相应本性。

第三、“恶友所摄持”，恶友会阻止你闻思修佛法。尤其是在修空性方面，他会告诉你法是实有的，或者对你学空性制造违缘。如果你受他影响，就会放弃般若波罗蜜多修行之道。或者会通过各式各样的方法让你远离般若之道，这都属于恶友。

调伏这种违缘，就要多接近善友善知识。有些菩萨戒讲，甚至在声闻寺院不能住七天以上。为什么这样要求？因为有些声闻对万法空性没有完全接受，多多少少会灌输给你自我解脱、自我涅槃的思想，告诉你“我”是没有的，但蕴存在，这些都会对你的见和行有障碍。

严格来讲，甚至对于接触的人、接触多少天都有细则规定。一般七天当中不一定完全受影响，重新回到大乘道友中间，在他们影响下大乘见解也会回来。超过七天就不好说了。七天可能也是大概数字，也没那么严格，从规定可以看出这些精神。

为什么要这样安排？作为初学者很容易受影响，但见道、修道菩萨会受影响吗？当然不会。这些是他入定前需要遣除的违缘，现在都已经遣除，但对我们来说这是实实在在的违缘，就在我们身边、在我们心中存在。如果不学空性或者不认真学，不把空性当作最殊胜的修法去面对，见解不努力生起来，如何能调伏违缘？

每一个调伏违缘的方法都和空性相关，别的方法没办法调伏，因为离开空性的调伏法就是分别念，它本身就是障碍。针对入根本慧定的障碍很微细，用分别念调伏是不行的，必须引入一个与无分别智慧相应的彻底的调伏方法。



如果现在我们对空性见解不稳固的，就一定要去稳固。现在开的课程如《中观庄严论》、《中论》或者《智慧品》一定要重视，对我们太有用了。见解生起了，再去观修、调伏各式各样的违缘和分别念。有些地方讲，最好的护轮就是空性。

此处讲了违缘的同时，怎么调伏也是附带地讲了，主要是观空性就可以调伏。



## 第二十三课

癸二、宣说解脱道之自性——清净修道分三：一、认识总义清净之自性；二、别说引申义四圣之清净；三、真实宣说清净修道。

### 子一、认识总义清净之自性

什么叫做清净？首先要了解清净的自性是什么。

果法清净性，即色等清净，  
以彼二无异，不可分故净。

“果法清净性”，所谓的果法就是远离了能取所取之后，证悟万法本性的智慧。有境的智慧就是属于果法，它了知了对境的清净自性。

一方面，证悟万法本性的有境智慧是相应于清净的；另一方面，智慧所缘取的对境——五蕴等一切万法也是清净的。对境和有境都是清净的，安住在果法的殊胜智慧的本性当中，这个也获得清净。

为什么果法有清净性，色等五蕴就会获得清净呢？因为“以彼二无异”。所谓的果法和它的对境（色等五蕴）本性上来讲没有两个。讲的时候一个是有境，一个是对境，有境证悟了空性的智慧叫清净，我所证悟的五蕴清净、五蕴本空，这个也叫清净。

上师也讲了，直接讲清净是在三转法轮。二转法轮是以比较简单、隐藏的方式讲，这里也可以解释成真正的大清净。有些地方清净指没有染污、没有分别念，空性本身就是清净的自性。





有境和所证悟的五蕴的本性都是清净的，二者是无二无别的。

“不可分故”，不可分割的缘故，因此说有境清净了对境就清净，对境清净了有境就清净。有境的智慧和所证悟的对境的法界这二者本来就没有差别。我们经常讲这个是智慧，那个是所证悟的空性法界，讲的时候分成两个，其实这二者是无二无别的。

在世俗谛中，唯识宗的观点也是把心和境抉择成本来无二无别。按照修行的侧面来讲，在世俗谛中一切的外境其实就是心的本性，如果你证悟了心的本性，那就相当于证悟了对境的本性，因为本来就是无二无别。

在世俗谛中的显现方面，可以分心和境，但是在空性当中，没有“这个是心的本性，那个是对境的本性，这二者是别别的”的观念。显现法有差别，本性没有差别，所以从这个侧面来讲也是一个意思。

在没有证悟之前可能有心和境的差别，好像是心去缘境在不断修智慧，但是一旦证悟了实相，因为实相本身是没有分别的，所以会自然而然安住在有境和对境无二无别的状态当中，有境和对境的空性同时就证悟了。

因此，“以彼二无异，不可分故净”，当你的有境智慧证悟空性清净的时候，对境色等万法也就清净了。

## 子二、别说引申义四圣之清净

前面讲真正的清净的智慧虽然本体是一个，但是可以引申出来四圣的清净。

这些所安立的四圣的清净，主要是针对所清净障



碍的程度。《金刚经》中云：“一切圣者以无为法而有差别”，无为法就是指证悟了空性，以证悟空性的高低、多少，安立了四圣。

四圣指声闻、缘觉、菩萨、佛。怎么样安立四圣呢？通过清净来安立四圣。既可以从证悟空性的高低、深浅程度安立，也可以从所断障碍的多少来安立，意思是一样的。因为证悟了多少空性也就断除了多少障碍，所以不管是通过证悟空性的深浅来安立，还是从断除障碍的多少来安立，意义是一样的。

此处是从断障碍的侧面来安立四圣。

惑所知三道，断故为弟子，  
麟喻佛子净，佛一切最净。

“惑”是烦恼障，“所知”是所知障，“三道”是指三乘道的其余障碍，“断故”，对这三种障碍断除的缘故，为“弟子”、“麟喻”、“佛子净”。先安立三净，然后再安立一切最净。

### ◎ 弟子净

烦恼障断尽的叫做“弟子”，在《现观庄严论》中讲弟子的时候就是指声闻道，有的时候不讲声闻，直接讲弟子。断尽了烦恼障，但所知障还没断，这就是声闻道。

### ◎ 麟喻净

断除了一部分所知障，叫做麟喻缘觉道。“麟喻”主要是讲缘觉道，所知障只断了一部分，没有断尽。



声闻没有断，就不用加所知障。缘觉是在断烦恼障的基础上又断了一部分所知障，所以颂词当中说断（一部分）所知障安立麟喻。

### ◎ 佛子净

第三种叫佛子净，已经断除了烦恼障、缘觉断的那一部分所知障，以及剩下的属于三乘道的障垢。这些障垢该断的已经断了，烦恼障也断了，所知障的粗分也断了，这就叫佛子净，佛子净就是菩萨的清净。

此处安立了三种清净，分别是由断烦恼障、断所知障的一部分和断三乘道的障垢，而安立了弟子净、麟喻净和佛子净。

### ◎ 佛

最后一个是“佛一切最净”，佛断尽了一切障垢：烦恼障、所知障；烦恼障的种子、所知障的种子；烦恼障种子的习气、所知障种子的习气。所有这一切全部都断尽了，就安立为佛陀。

为什么能够断尽一切障呢？因为佛陀对于空性的证悟已经究竟了，所以他断尽了一切障碍；菩萨是圆满证悟了一切人无我、法无我空性，所以他断的障垢也比二乘多；缘觉证悟了一个半无我，所以他能够断一部分所知障；声闻只是证悟了人无我空性，所以只断烦恼障；而一般的众生、世间仙人什么障都没有断，所以一点清净都没有。

引申义四圣清净，主要也是通过对空性的证悟不同、所断障垢的不同而引申安立的四种清净。是通过清



净义引申出来安立的四圣。

子三、真实宣说清净修道分二：一、真实宣说；二、遣除于断治详细分类之诤。

丑一、真实宣说分二：一、本体；二、分类。

寅一、本体

这是讲真实的清静修道——解脱道，本体是什么呢？大乘修道的解脱道。所有该断的障垢在这个时候断了，无间道过了之后就进入解脱道。这属于解脱道的殊胜智慧，是它的一种本体。

寅二、分类

对治九地中，上上等诸垢，  
谓由下下等，诸道能清净。

这个概念我们在学中观的时候也学过，是断障的一种方法。修道位把所有的障垢分了九品。

分九品有两种分法，一、三界九地当中的九地：整个欲界属于九地当中的一地。色界分了四禅，每一禅是一地。无色界有空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处这四地，总共加起来就九地，这个叫三界九地。三界九地配九种障垢这是一种分法。把烦恼障垢分为九个层次，叫九地。《俱舍论》的九地和《菩萨十地经》里面九地概念还不一样。

还有一种分法，是直接按菩萨的九地来分，从第二地开始到十地之间有九地，每一地断一品障垢。

“上上等诸垢”，把障垢先分为三品——上、中、



下。其中的上品再分为三种——上上、上中、上下，这样就是二地、三地、四地；中品分为——中上、中中、中下，这就是五、六、七地。后面还有八地到十地，对应下品的下上、下中、下下。把障垢从上上品到下下品分为九品、菩萨从二地到十地之间也分为九品。

对治的是所断，能断是什么呢？

“谓由下下等，诸道能清静”，下下诸道的智慧分别来断上上道的障垢，也就是说上上品的障垢是由下下品的智慧来断的。

最下下的智慧（刚刚生起来的修道的智慧）能断上上品（最粗大的）障垢。最细微的下下品的障垢，则是以上上品的智慧来断的，即属于十地的一种障垢。最殊胜的智慧断最细的障垢。当然如果把十地再分，它也可以分上、中、下，因为最细的是属于金刚喻定来断的，但是这里基本分为上上品的智慧断下下品的障垢就可以了。越粗大障垢的越好断、越细微的越难断。所以说下下品是最细的障垢，是最不好断的。

智慧生起来的时候（二地到十地之间的智慧）是由浅到深的，二地菩萨刚刚生起来的“修道位的智慧”属于下下品的智慧，针对于三地、四地、五地、十地来讲，这种智慧的力量很弱。所以很弱的智慧断除的是上上品的最粗大的障垢。

有些人还会有疑惑：“为什么粗大的障垢反而是由最初生起的、力量不大的智慧来断除呢？”下面就讲这个问题。



## 丑二、遣除于断治详细分类之诤

断除一些诤论。

由断诤斗中，道能量所量，  
由是平等性，遍对治三界。

这里分了两个问题。第一个疑问，“所安立的所断和对治不相应”，应该是最大的智慧断最大的障碍，最小的智慧断除最小的障碍，就如同世间中灭火，应该小水灭小火；大水灭大火。森林大火用一滴水能灭掉吗？应该用倾盆大雨来灭。所以认为刚刚说的“最小的智慧去断最大的障碍”是讲不通的。

第二个疑问是，把九地分为三界来对治——欲界、色界、无色界，但是有些菩萨们一直转生欲界，他不转生色界、尤其不转生无色界。在《经庄严论》当中也是再再讲了：菩萨虽然有力量，但他不转生上二界，尤其不转无色界。如果不转无色界，又怎么去断无色界的这些所断呢？通过欲界的心、欲界的智慧，怎么去断上界的烦恼呢？这个疑问就是觉得这是断不了的。

这个颂词当中就是针对这两个问题来进行回答。

“由断诤斗中”来回答第一个问题。用一个比喻来说明，可以断除诤斗中的一些疑惑。比如我们的衣服脏了之后，最粗大的灰尘最容易洗，比如沾了一些灰，稍微搓一下，或者用清水洗一下就干净了。但是随着污垢的深细，会越来越难洗，最后最细微的一些障垢，比如领口、袖子，最难洗的地方，现在有洗衣机可能稍微好一点，但是有的洗完了还要拿出再搓一下。很细的障垢是最难清净的，又加肥皂又用刷子刷、使劲搓，用很大



的功用才能把最细的障垢去掉。比较粗大的障垢稍微洗一下就干净了；而那些比较细的障垢稍微搓几下是干净不了的。

还有一种比喻是洗油桶。装了菜籽油或豆油的油桶，用完之后还剩一些油，刚开始洗的时候加些热水洗，大概看一下差不多干净了，但是还有很多很沾的东西必须要使劲洗很长时间，才能把最细微的障垢洗干净。就像油用完了倒干净一滴都不剩，这些粗大的现行的烦恼障没有了，但是还有很多习气，还要不断地洗很长的时间才能洗干净。

还有个比喻，有些装香的口袋，虽然里面的香早就没有了，但是香气还会持续很长时间。习气就像沾染在布上的香气，是一种细的障碍，必须要很长时间清洗，要断除不是那么容易。

所以下下的智慧对治上上的最粗大的障垢；最小最细的障垢最难断，必须要十地末尾的金刚喻定，像金刚一样的智慧，才能够断掉。粗大的遍计的烦恼障、所知障很容易，只要一见道就断了。但是通过见道的智慧，俱生的障垢断不了，必须要通过修道才能慢慢断。而且也是从那些粗大的、比较容易断的断起，然后越来越细，最后在十地末尾的时候，最细的障垢用金刚喻定才能摧毁。

“由断诤斗中”，由这个比喻就可以断除诤斗中，所谓的为什么用下下的智慧对上上的障垢的疑惑。

第二个问题，欲界的菩萨怎么断色界、无色界的障垢呢？“道能量所量”，在修道位能量的智慧和所量的万法（世俗谛和胜义谛），“由是平等性”，其本性是平



等的。没有实实在在的欲界、色界和无色界等等差别。只要能安住平等性，“遍对治三界”，就能够周遍对治三界。

所以能断除第二种怀疑的方法是什么？怎样遣除呢？因为能量和所量本性是平等的，只要能够证悟本性平等性、证悟空性，就能够周遍对治三界的烦恼，三界的障垢都能断除。

以上是抉择了遣除诤论，清净修道讲完，第二品道智品就圆满了。





### 第三品 基智

基就是万法蕴界处。一切万法蕴界处本性是空性的，安住在本基的空性，或者安住在本基的智慧，叫基智。声闻是安住在五蕴的无我这部分，他有部分基智；菩萨是对五蕴的粗细都已经证悟了，他的基智比声闻的基智圆满。

有些地方说基智是属于声闻的智慧，意思是什么呢？因为遍智肯定不是声闻的，道智也没有（道智是菩萨的智慧），基智声闻有，所以就把他仅有的安立在这里面，所以基智是讲声闻的智慧。

但其实基智主要还是讲菩萨智，附带讲声闻也生起一部分对五蕴无我方面的证悟，他也有一部分的基智。或者声闻的基智在菩萨基智里面是属于要遣除的、是不圆满的。

戊三、基无我之现观基智分二：一、宣说真实论义；二、宣说三品圆满之结尾。

五蕴上都没有我，人我法我都不存在。

己一、宣说真实论义分三：一、认清基离边之现观；二、广说彼之特殊分类；三、宣说如何修行之真实道。

庚一、认清基离边之现观

基智分为九类法来讲，在缘起品讲过，首先是智不入三有基智，其次是悲不住涅槃基智。还有远基智、近基智、所治基智、能治基智、基智加行、基智加行平等



性，接着讲了基智见道，总共有九种。

今天我们讲四种，第一讲智不入三有基智和悲不住涅槃基智。

非此岸彼岸，不住其中间，  
知三世平等，故名般若度。

这个颂词中讲了第一、第二两种。

“此岸”，就是指三有轮回，“彼岸”就是指涅槃。“非此岸”是讲智不入三有基智。菩萨以智慧不住于三有，因为已经证悟了万法空性。

“非彼岸”，即悲不住涅槃基智。“彼岸”是指涅槃。凡夫人住于三有，菩萨以智慧不入三有，二乘声闻罗汉以证悟无我空性的智慧而住于涅槃当中，而菩萨以大悲不住涅槃。

“不住其中间”，不住此岸，不住彼岸，当然也没有中间可住。

“知三世平等”，又了知过去、现在、未来三世平等，故名般若度。菩萨离开轮回边，也离开涅槃边。分别拆开来讲，一个是智不住三有，一个是悲不住涅槃，从本体讲，菩萨的智悲是双运无二。

所以说从本性上来讲，如果有三有的本体可得，那么住在三有没问题；如果有涅槃的本体可得，声闻阿罗汉住在涅槃也没问题，但是所谓的三有和涅槃都是分别念假立的，其实来讲没有一个本体可得，所以不管住于三有或住于涅槃，都是不了义、不究竟的。

菩萨的智慧了知万法究竟无我，既没有三有可住，也没有涅槃可住。他有了知万法空性的智慧，知道三有



和涅槃是观待的，如果有轮回就有涅槃，没有轮回就没有涅槃，所以菩萨既不住轮回也不住涅槃。哪有可住的？根本没有可住的。

所以这个是菩萨知三世平等的般若度，也是菩萨自己了知基无我的现观——智不入三有、悲不住涅槃的智悲双运的殊胜智慧，是菩萨的一种基智。这个在《般若经》中讲了很多，虽然说智不住三有，悲不住涅槃，其实菩萨的智慧照见三有和涅槃都不可得，仅仅用智慧来抉择，也不会住的。

如果不用大悲来抉择可以安立不住涅槃吗？当然可以。因为在菩萨的智慧面前根本没有涅槃可得，因此没办法住。所以他的智慧不会执著这个。

菩萨的智慧超离了三界，他的悲心超离了涅槃，这也是属于基智的不同侧面。般若波罗蜜多中究竟来讲，菩萨的空性和大悲是双运的，所以可以从他的般若的力用当中说悲不住涅槃，也可以这样解释。

## 庚二、广说彼之特殊分类 分二：一、近远果般若之差别；二、本体断治之差别

下面讲特殊之分类。前面讲的智悲双运的无我基智的本体分出来的，他们的特殊分类怎么样去详细了解呢？



辛一、近远果般若<sup>19</sup>之差别分二：一、离方便之现观远基智；二、方便所摄之现观近基智。

有离果般若近的与远的两种差别，叫远基智和近基智。

### 壬一、离方便之现观远基智

远基智是什么原因呢？因为它没有方便，所以是远基智。

彼由缘相门，非方便故远。

“彼”，就是声闻缘觉二乘，他们证悟了无我的基智。“由缘相门”，“缘”就是执著的意思，执著各种各样的相：人的相、法的相、涅槃的相、轮回的相等。因为执著这些相的缘故，“非方便”，没有善巧方便。“故远”，他们的基智就离成佛很远。

所以声闻缘觉的基智是远基智，一方面他们的智慧中还有各式各样的执著，另外他们不修大悲心，也没有殊胜的空性。当然这里主要是说他们没有殊胜的智慧。

### 壬二、方便所摄之现观近基智

菩萨的基智叫“近基智”，因为他有方便的缘故。

由善巧方便，即说为邻近。

菩萨证悟了无我的基智。基智是见道，即见到无我本性。菩萨的这种基智有善巧方便，什么善巧方便呢？不执一切，所有的法了知为空性。还有一个善巧方便是

<sup>19</sup> 果般若，即佛果。



有大悲心。这里主要是讲前者。菩萨这个无我的基智不是只证悟了五蕴上无我，连法无我也证悟了。

菩萨有善巧方便的缘故，离果般若近，因此是成佛的近因。声闻缘觉是不是成佛的因？也是。但是很远，为什么远呢？他最初的时候苏醒声闻种姓，进入小乘的资粮道、加行道，再到见道、修道，最后修到无学道。无学道在小乘已到了顶点，如果要进入大乘，必须调换到大乘的频道上，再把大乘道修圆满。而菩萨虽然还没有圆满，但他的道修到底就是佛，所以完全不一样。

声闻缘觉得到罗汉果之后，要入灭定一万劫休息，把对整个轮回的极端厌离和恐怖的心消化得差不多。他刚得到罗汉果时不能劝其入大乘，劝也没用，因为那时他还保持相当强劲的一定要入灭、一定要离开轮回的思想。所以佛陀给他缓冲，让他安住一万劫，等他把这个思想休息好了，不是那么恐怖轮回了，这时再劝他发菩提心，他才可以接受，否则是不行的。

二乘只有对于轮回极端地厌离才能入见道，尤其是得到罗汉果的时候。我们通过佛陀与富楼那尊者的对话可以知道。佛陀问，“如果你去边鄙地传法，别人把你杀了怎么办？”他说，“杀了我正好帮助我进入无余涅槃，那是很欢喜的事情。”所以那个时候要让他发菩提心是不行的，他远离轮回安住涅槃的心很强劲，无法让他出来利益众生。但是经过一万劫的缓冲和休息，他对于轮回不那么恐怖了，再劝他发心才行得通。

阿罗汉入大乘道就万事大吉了吗？还不行，他虽然不是那么强烈地想要安住涅槃，但那种习气还在。以前他根本不发菩提心，现在他虽然在发菩提心，但以前



那种思想还会拖后腿，还是觉得以前那个入灭的状态好，他又开始退，退后又开始发，发了又退……反复折腾、修行很长时间之后才把所有以前在小乘道中非常希求涅槃的心消掉。之后基本上和大乘初发心菩萨的心态差不多了，才开始真正进入大乘。

我们现在没有入过小乘的人，没有阿罗汉那种障碍，没有那种再再想入灭、想安住涅槃的心态，所以我们根本不需要羡慕小乘。阿罗汉需要的不是几年，而是很多劫的时间调整这种心态，发了菩提心之后又数数地生起入灭的心，老是发不起来非常纯正的菩提心。

他就这样通过长时间的不断调整之后才能生起来和我们现在差不多的心态。他为什么慢？就因为他需要花很多时间调整心态。他当初入小乘道的时候，也是花了很长时间生起很强烈的要出轮回的心才能见道，所以很不容易。他这种修道的串习很耗时、很缓慢。

因此一般不赞成大乘人先入小乘后再去发菩提心，这是一个缓慢之道。此处也讲，大乘有善巧方便，大乘的基智离佛果近，小乘的基智离佛果很远。

现在所讲的声闻的基智可能还属于证悟见道到无学道之间的基智，这个基智离佛果很远。更不必说他入一万劫的定，出定之后还要和以前的习气挣扎一段时间，才能生起比较纯净的菩提心。接着再入大乘的小资粮道、中资粮道，再是加行道、见道，这个时间是很缓慢的，他以前厌恶轮回希求涅槃的习气特别难断，所以就很花时间。

直入大乘者没有这个问题。现在我们的烦恼不是阿罗汉那种烦恼，而是要通过修行把菩提心生起来就



够了，并没有数数地要入涅槃的那种心。虽然有时上师会批评我们，你这是发小乘的心，但这个“小乘发心”是打引号的。声闻缘觉才是真实的小乘发心，其力量很强劲。现在我们这种“小乘发心”被上师骂几句就可以调整过来了。阿罗汉那种发心，不是骂几句就可以了，而是需要通过好几个劫的修行来断掉很重的习气。我们可能骂几句、哄一哄，就真正生起了菩提心，这完全不一样。这样分析后就知道，小乘道不值得羡慕。



## 第二十四课

《现观庄严论》宣讲了修行空性的方法和窍诀，或者是整部《般若经》的总科判。佛陀在讲《般若经》的时候，并没有把三智、四加行等内容特别详细地分层次、分段落地讲出来。

因此，后代大德说《般若经》有显义和隐义两部分。显义是一切万法的空性，这在整部经中非常明显，到处都在讲空——五蕴空、十二处、十八界空，但是如何现观并没有很明显地讲。虽然也包含在里面，但是一般人发现不了，所以弥勒菩萨造了《现观庄严论》来开显隐义。在《般若经》中所隐藏的修行次第和方法，如何修空性、证悟空性，如何通过修空性而成佛。

怎样修空性而成佛呢？我们学完《现观庄严论》就清楚了，并不只是打坐观空性，除此之外还有很多方法。比如发菩提心也是证悟空性的一个方法，这是必须要修的。如果缺少了，也不是圆满的空性修法。比如前面讲遍智的时候的发心、教授，讲加行道时如何修等，都讲得特别清楚。如果我们想要通过修空性而成佛，每个阶段都有主要修法和辅助修法。也就是说，除了空性的修法，还有相关的修福德资粮，或如何通过发心成为大乘空性的殊胜助缘，在《现观庄严论》中都非常有体系，讲得特别清楚。

是不是其他修空性的论典中没有讲这些呢？也不一定。《入中论》中也讲了凡夫三法、菩萨十法和佛地的一法，比如在登地之前必须要修持菩提心、大悲心等





等，在登地之后修布施，二地的时候修持戒，这些内容也有，但是没有像《观观庄严论》这样专门来介绍。二者的侧重点不相同。

《现观庄严论》就是专门讲空性及大悲心的修法，有关空性方方面面的内容，如何获得加行道，哪些是加行道的修行验相、生起的功德、如何登初地，这一切修法在本论中讲得很细致。

我们刚开始学习的时候，不一定能够相应这种宣讲方式，对于论典本身和弥勒菩萨不一定能生起强烈而殊胜的信心。但是因为这部论的确是十地菩萨所造，是让众生通过修空性而逐渐成佛的殊胜窍诀。

因此在不断学习并完全通达了本论的词句和意义之后，我们能够对如何修空性、如何成佛的整个方式方法和途径了然于胸。修行的时候就不会不知所措，迷惑于到底哪些是修行的重点，哪些不是；哪些是真实的，哪些是相似的。也不至于陷入到无法分析、无法辨别的状态。

学完这部论典之后，虽然我们可能还没有成佛，还没有登地，甚至还没有进入加行道、资粮道，但是对整个修行的次第和方法都了知之后，心里有底了，对自己可以成佛的信心和对帮助众生获得解脱的坚定誓愿都会逐渐生起来，而且会更加稳固。这也是我们学习大论典，让自相续成熟的方法。

《观观庄严论》的主要内容应该怎样去了解呢？这里面分别讲了遍智、道智、基智三种智慧。这三种智慧首先是作为所要证悟的对境而安立的；下面也会讲证悟的方法，正等加行等，通过这些加行的修法来获得



基智、道智和遍智。最后讲法身以及佛的自性。

本论通过八事七十义的方式解释《般若经》，但单单就是为了解释这部经吗？并不是。在解释的同时也开显了经中佛陀所宣讲的成佛的方法，尤其是通过修空性断除障碍而成佛的方法。

所以《现观庄严论》一方面是《般若经》的总科判，通过本论对照之后会发现《般若经》本身就有非常清晰的科判；另一方面，《现观庄严论》中也讲了很多实际的修法，如果我们能够通达这些修法，自然而然会对这部殊胜论典产生很大的信心，也会对作者弥勒菩萨生起非常清净的信心。这一点对我们来讲特别重要。

### ◎ 回顾基智

前面我们已经学习了遍智和道智，现在所学的是基智。基智就是对基的本体所证悟的智慧。什么是基呢？在小乘中蕴界处就是基，在大乘中基就是现空无二。对谁的现空无二？当然就是对蕴界处的现空无二。

因为众生处在轮回中的时候，轮回所显现的本体是有为法，不管我们在流转中痛苦还是快乐，起作用的就是这些有为法，归纳起来就是五蕴、十二处、十八界。蕴界处就是现在轮回的众生正在安住的、正在显现的这种法。这个法的本性到底是怎样的呢？其实正在显现蕴界处的时候，它的本性是无我的，我们如实地通达蕴界处无我，就叫做通达它的本基。了知它本性的智慧就叫做基智。

在证悟基智之前要去学习和通达，通过加行道等一系列的修行，逐渐靠近并证悟二无我空性、证悟蕴界



处的本性。

基智的获得是在见道的时候，见道就会证悟、现前基智。基智是有境，它所通达的就是基。所通达的本基不能认为就是蕴界处，如果对蕴界处的本身不通达，那么就还是没有真正地了解本基。蕴界处是现空无二的，显现但本性是空的，只有这样才会成为基。

成为什么的基呢？一方面可以成为轮回的基，通过蕴界处可以显现烦恼、业，以及六道轮回的广大显现；另一方面也可以通过这个来成为胜义谛的基。因为它的本性是现空无二的，没有固定在任何方面。如果它的本性不是现空无二而是实有的，就不会成为任何法的基，实有的法既不能成为世俗谛中众生流转的基，也不会成为证悟空性的基。

正是因为蕴界处的本性是现空无二的，在什么都不是当中如果具足了因缘，它就会流转、显现、改变。众生的流转也是因为在现空无二、什么都不是的本性当中，具足了流转的因缘，所以就产生了轮回。

如果认识到这个本性，证悟了现空无二，断除了流转的因缘，那就会成为解脱成佛的因缘。所以即便众生在流转的时候，蕴界处的本性还是现空无二的。

在现空无二的大空性的状态当中，具备了流转的因缘，虽然本性什么都不是，但是还会有显现。比如我们在轮回中受苦，担心下一世的堕落和流转，这些的本性都是现空无二的。换句话讲，就是因为它现空无二，才会显现广大的三界六道；如果它的本性是实有的，那就显现不了，这在《中观庄严论》《中观庄严论注释》当中都讲得非常清楚。就是因为空性的缘故才会浮现



这一切，因此从这个侧面来讲，它既可以成为轮回、三有、世俗谛的基，也可以成为解脱道的基。

因为本性是空性的缘故，如果相应于证悟空性的法去修行，在具备还灭、解脱和现空无二因缘的同时，正在消减流转世俗的因缘。

基智就是了解现空无二的智慧，完全了知了现空无二的本体。在基智前面有一个相似的总相，加行道的时候修总相，或缘我们抉择的基智本性的见解，通过主因和助缘——主因是修空性，助缘就是为了证悟空性来积累布施、持戒等，顺着这个轨道和途径按部就班地去修它的因缘。当我们把所有的因缘都修圆满，基的本性就会现前，这个时候就叫做证悟、现前基智。

现前基智的界线是在见道的时候。因为道有两种，基智有两种，一个是小乘的基智，一个是大乘的基智。小乘的基智只证悟了粗大的蕴不存在，蕴上无我，然后相关的安立我的粗大五蕴也不存在，小乘是证悟了这部分的基的本性，因此小乘可以获得暂时的解脱。

但是因为小乘没有把蕴界处的所有部分都证悟为无我，保留了一部分比较细微的执著，这部分叫做法执。所以小乘所证悟的基智并不圆满。他内心当中保留的这部分执著，在大乘的修行过程当中是需要断除的，所以小乘的基智在这里也可以安立为所断的侧面。

大乘不会去证悟这个，大乘把小乘的基智通达之后就断掉，他不会去走这条路。所以说大乘的基智包含了小乘的基智，但是更为超胜。小乘没有证悟的、还保留的执著，大乘也完全已经证悟了。大乘抉择无我见解的时候多一个法无我，在修和证悟的时候也多一个法



无我。

大乘的基智比小乘的基智圆满，这样逐渐了解分析之后，我们就知道大乘道是最圆满究竟的，在《现观庄严论》中主要讲的是菩萨的基智，二无我。

蕴界处的本性应该是二无我的、彻底离戏的，而不是只离开一部分的戏论，离开了一个我执、还有一些可得的本体，这不是蕴界处圆满的本性。

如果认为这个是圆满的本性，那么就把剩下的这一部分，比如说小乘认为不能够破的极微或者刹那，我们可以分析：是不是不能破？是不是它就是万法的实相？一观察的时候，有理证妨害，这样就破掉了。没办法安立，说明它不是究竟的道。

这里讲的是大乘的基智，也就是我们本身的五蕴，还有所见到的外面的一切万法，它的本性到底是怎么样的。如果我们要获得解脱，必须要完全地了悟一切万法的本性，还原它的本性，而且安住在这个状态当中。首先是见解上面去了知，然后通过不断地修行，让我们现证和安住。

因为本基本来是现空无二、是离戏的。如果我们不了解就已经处于迷乱中了，迷乱就是一切痛苦的来源。如果我们想要灭掉一切的痛苦迷乱，必须还原一切万法的本性。

怎么还原呢？按照众生粗大的分别念，要如实地通达这么甚深的法性是不可能的事情。我们要借助佛陀的智慧。佛陀通过很长时间的修行，已经圆满地现证了万法的本性，他给我们宣讲了能够还原万法、证悟一切本基的智慧。我们遵循、修行，就可以证悟并现前基



智。

为了让我们比较圆满地了解基智，前面讲到了智不住三有的基智和悲不住涅槃的基智。这个是属于基智的自体。

接着讲了远基智和近基智。远基智就是小乘的基智，为什么远呢？因为缺少善巧方便。首先没有大菩提心，其次空性抉择不圆满。即便小乘现前了自己的基智，但是他离成佛还非常远，所以叫做远基智。

大乘的基智是近基智，因为首先有大菩提心，这相应于成佛之道以及成佛的自体。第二，大乘也有圆满的实相的智慧，他对于蕴界处一切万法的本基完全了解。即大乘对于五蕴的本性如实地证悟，没有任何偏差、保留或者遗漏。这种智慧修圆满就会成佛。

因为小乘的抉择以及了知不圆满，即便他把道修圆满了，总体来讲还是欠缺的。所以小乘的基智离成佛很远。因为他即便把道修圆满了，他这个道路也到了尽头、没有路可走了，必须调换到另外一条道路上来重新走。因此小乘离佛果非常远。

大乘的基智只要走圆满了就成佛，所以大乘离成佛的路非常近。从内因到外缘——从种姓、菩提心以及空性的智慧，还有大乘的善知识等等，所有的条件都支持大乘的修行者快速成佛。

小乘的这些条件就不支持他成佛。所以这也是从一个侧面来让我们了解，小乘的声闻之道不是大乘修行人要去追求的。如果我们在追寻大乘的道路上突然掉头去追求小乘道，这就是要进入歧途的标志。

很多佛经论典中也是专门讲了大小乘功德的对比，



让一些心有所动的大乘修行者适时地了解，从而避免进入到歧途。这并不是不了解佛法的法义的人在无限地夸大大乘，看起来好像是在打压小乘。其实并不存在打压的问题。

离佛果如果是近的就是近的，远的就是远的，应如实地分析。这不是诽谤，也不是打压。佛经中赞叹大乘是如理宣讲，没有加任何的水分在里面。对于大乘种姓的修行者来讲，多学这些就不会对小乘道产生羡慕之心。否则就容易入歧途，最后发现走了一条远路。有些路看起来近，其实是很远的。

下面我们还要讲所治的基智和能治的基智，以及基智加行、基智加行平等性和基智见道的内容。

## 辛二、本体断治之差别

对基智这个本体有所断和能治的差别。所断，即在证悟基智之前，要认清楚哪些法是现前基智的违品、障碍，也就是要断除的。比如射箭首先要认清楚所射的是什么目标，又叫做所治。治，即能治，能够把违品断掉的方式方法。认清楚了这个是障碍，知道了怨敌和违品，但是毫无办法，也是很无奈很绝望的事情。但是佛陀讲了所治违品之后，紧接着讲能治的智慧，以及怎样去拥有这种智慧，去摧毁所治的违品。这对我们来讲是一个非常好的消息。佛陀的慈悲就体现在这个地方，既把方方面面的违品讲得很清楚，又把能够断除它的智慧讲得很清楚。

如果佛陀只讲能治的智慧，不讲所治，那么我们就不会明白学能治的作用，如同拿了一把箭不知往哪儿



射。如果没有所治这个目标，慢慢也就对所谓的能治的智慧失去兴趣。如果我们知道这个是所治，以及它对我们达成目标有什么障碍。然后再了知什么是能治，把二者配合起来，就会对能治的智慧很珍惜。因为它的确可以帮助我们去掉这些违品。

所以我们对这两方面都了解了，一个是所治违品；一个是能治智慧。都了解完之后，我们就会对整个道产生非常殊胜的信心。

### ◎ 道心坚固

作为一个修行者，其实就是通过一天一天不断地学修、不断地认知、不断地推翻以前的分别念，使得道心逐渐地稳固。经过了若干年的学修之后，菩提心、道心会非常稳固。在这个很稳固的状态中，其他的外缘基本动摇不了他修行的心念。

在很稳固的道心里面，具有很多的坚实的因素。发菩提心，他也完全知道发菩提心的必要，以及修行的功德；修空性，他也完完全全知道空性为什么是这样，通过观修也有一定的空性的觉受。不是看似坚固，其实不堪一击的道心，这个坚固是由内而外地坚固，是非常难得的。

怎么样才能让我们不显得外强中干呢？有些看起来好像道心坚固，但是观察起来里面是空的，经不起考验。如果遇到了违缘和很多打击，看似坚固的道心就会炸裂。这个时候我们就要通过比较系统的、长时间的闻思修行，让道心坚固。而这个坚固不是看起来坚固、外强中干，它是发自内心地坚固，它里面有内容——菩提





心、空性、所有有关他所学习的大乘的思想，他都通过不断地学习消化掉了，变成了自己的领悟。

这种坚固很难被动摇。所以我们要致力于生起这种道心，要让自己的道心坚固。

难道就是为了生起这个坚固的道心吗？不是。坚固道心里面的所有的东西都是“强劲的善因”。强劲的善因是干什么的？是为了引发殊胜的果，它会成为我们获得殊胜果的善因。

所有的这些强劲的善因，都是引发后面果的最好的因缘。暂时的解脱果和究竟的佛果，全部都是从现在我们内心所具备的、很强劲的让道心坚固的因素导致的，全都是从这儿慢慢开始生根发芽的。

这个种子是金刚良种，它不会被摧毁，而且它的势力非常强劲，所以它很快会有效果。前面我们讲了这种因素慢慢具备的时候，就会逐渐地变成获得见道、或者现前基智的殊胜的因，后面就会获得殊胜佛果，还可以对治很多违品。

因此，作为一个修行者，我们要慢慢地学修大乘了义的佛法，从啥都不懂的状态变成了大乘的行者。本来都不知道大乘是怎么回事，刚开始懵懵懂懂，逐渐演变成真实的大乘行者、名副其实的菩萨。最后就从一个凡夫的菩萨，进一步过渡到了义的菩萨，最后就变成了圆满的佛。

这所有的一切都是从现在开始发生的，对于所修的法义认真地去对待。刚开始都是很艰难的。我们平时讲，刚开始你能力不够不要紧，但是态度必须要端正。这就是渐入佳境的良好开端。



所以，我们现在学习佛法的时候，也应该有恭敬心或良好的态度，很认真地对待现在我们所学的、所修的。上师建议我们要好好去学、要好好去修，这些来自于专家的建议，我们还是要非常重视。因为他们已经修了、学了、获得了，然后告诉我们这样去做。我们如果能够比较信任他、比较忠实地去践行他的建议，那么我们也可以获得并达到他们的高度。

他们是真心实意引导我们达到他的高度的，不是为了别的目的、或者只是为了引导我们达到比他低两层、低三层的高度。他是完完全全、真心实意地想引导我们达到像佛一样的高度。所以这方面来讲，我们要很好地去践行，对学修佛法应该很认真地去对待。这就是断和治的差别。

**分三：一、认清所断违品；二、宣说彼之对治；三、如此断治圆满之摄义。**

**壬一、认清所断违品分二：一、本体；二、分类。**

首先要“认清所断的违品”。什么是违品呢？比如我们生病了，首先把要治疗的病必须看清楚，到底是肠炎、胃炎、还是感冒？必须把病因分析清楚，这样才能对症下药。

所以，首先要准确地认清所断。虽然所断特别多，但是此处不是中六合彩的所断、发财的所断，或者升大学的所断，而是“基智的所断”。所以我们首先必须认清什么是“对证悟基智的所断”，即认清所断的违品。

**癸一、本体**

“本体”，在颂词当中没有讲，它是以隐含的方式



讲。俄巴活佛在科判当中专门分了一个“本体”，他就把隐藏的意思在科判下面分析出来，但是对应的颂词没有的。

### ◎ 本体即实执

所断违品的本体，对于我们现前基智的违品，其实就是实执。因为基智本身就是蕴界处的本体，是现空无二或者大空性的状态，如果颠倒地认为蕴界处是实有存在的，那么这些就属于是违品。

如果通过下面的分类来看，这些违品是什么呢？人执和法执。了悟诸法本体的反面的执著，就是属于基智的违品即所断。其实现在所有的众生无一例外，都是处在所断和违品当中。谁的违品呢？基智的违品。

所以，从这种状态就可以决定，我们没办法了悟万法的本性。如果了悟不了万法的本性，它的状态、趋势其实还是轮回的模式，并且仍然还是不断地在复制轮回的模式。只要不现前基智、不把所断的违品断掉，众生还是一直会流转的。这个对我们来讲不是可有可无、可知不可知的问题，而是必须要知道的。

当然有些众生的善根还没成熟，他不想解脱、觉得解脱很乏味，或者有的时候觉得解脱很莫名其妙，认为追求解脱的人很无趣等等。这类人现在根基不成熟，另当别论。

对于现在学习佛法的人来讲，是志求于解脱的。那就一定要把现在的状态了解清楚。没有了悟空性，安住在这样或那样的执著当中，这方面就叫“所断”。



癸二、分类 分二：一、执著基是二谛所摄之法；  
二、执著基是行道之补特伽罗。

“分类”其实也是所断违品的分类，把它具体化了。

“执著基是二谛所摄之法”，有一种执著，即现空无二的本体是二谛所摄之法。“二谛所摄之法”，这里面是对于胜义谛和世俗谛的执著，是二谛所摄。把基分为两类，一类是有关胜义谛的执著，另一类是有关世俗谛的执著。

“执著基是行道之补特伽罗”，第一个科判有关法执的；第二个科判是有关人执的，修行者或执著者主要是从人我执的角度讲。

这就是我们的所断。既然这是所断，我们也可以回忆一下所学习的中观或其他教义中，就会很明确所有的空性、所有的修法都包括在人无我和法无我中。障碍我们登地、现前基智的违品，就是人执和法执，其直接的对治就是人无我和法无我、人空和法空。

除了人空和法空之外，其它对治有的时候可以压制，但是从直接对治的侧面来讲，做不到。比如对于一种病，有些药可以和这个病并存，不是直接对治，有些药则是和这个病直接矛盾的。病是怎样就可以决定药会是怎样，从这个方面来讲，我们要知道所执著的本体。

### 子一、执著基是二谛所摄之法

从法执方面来讲，执著基是二谛所摄之法，因为本身是现空无二的本体，如果对现空无二的本体有执著，所有的执著都是分别心，不可能有离开分别心之外的执著，所以我们一提执著肯定是分别念。现空无二的



本性不是分别念所缘的，分别念本身是落入在人执或法执中的。分别心的执著是执著法方面的两个法执——胜义的法执和世俗的法执。

### 色蕴等空性，三世所系法，

“色蕴等空性”主要是讲胜义谛的法执。法执分两种，一种是针对胜义谛的法执，一种是针对世俗谛的法执。胜义谛的法执是，执著色蕴等五蕴，再延伸可以包含十二处、十八界等，认为蕴界处在胜义谛中是空性的，对五蕴皆空本身产生执著，这也是法执。

这种空性的执著对粗大的执著有暂时的对治，但是如果获得见道、真正现前基智，对空性的执著也是需要打破的。凡夫分别念状态里面的空性，暂时来讲可能是需要抉择的，但是究竟来讲要证悟空性实相，还是要把对空性的执著泯灭掉。所以对色蕴等空性的执著也是法执。

“三世所系法”，是对世俗谛的法执。因为空性中没有过去、现在、未来，这三世在空性中是平等的。三世肯定是过去、现在、未来，其实也是在有为法上面安立的，如果离开有为法没办法安立时间。讲三世就是有为法，过去的法是生了之后已经灭掉了，正在生的法是现在，将会生的是未来，这些法就是已灭、未生、和已生这三种状态安立的三世。所以讲三世就是世俗谛，即“三世所系法”。过去现在未来所摄持的一切法。注释中讲过去这个人来过，未来会来等，这些法都是三世所系法。或者过去做什么，现在正在做什么，未来会做什么，这都属于世俗谛所摄的法，这个就很广大了。



不管对胜义谛的空性执著，还是世俗谛的世俗法执著，都是属于法执。如果有法执就没办法见到基的本性，没办法获得基智。

## 子二、执著基是行道之补特伽罗

现空无二的基里面有一部分是行道的补特伽罗，即修道者。修道者分共同和不共的两种执著，共同的执著，比如在不修道的情况之下认为我存在，我是喝水者，我是造业者，这是属于共同的人执的所断；还有一个不共是属于修行者，比如我是行持布施、持戒乃至禅定、智慧的大乘道修行者，或者执著我是修三十七菩提分的修道者。

### 施等菩提分，行想所治品。

“施等”，可以对应六度，是大乘不共的；“菩提分”是和小乘共同的，从四念住开始，小资粮道、四念住、四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道，总共有三十七菩提分（或三十七道品），都是获得菩提的分支。菩提有声闻菩提和大菩提，都可以通过三十七菩提分来安立。从这个方面来讲是共同的，大乘小乘都要从三十七菩提分来获得菩提。

不管是行持布施者，还是持戒者等，认为有一个行持的我，属于人执；一般世间的普通人，不修行佛法的人相续中有一个我执，认为我存在。这个我只会在五蕴上，不会在其他地方假立。一切的有为法都包括在五蕴中，安立人我的是内五蕴。

为什么叫内五蕴呢？受想行识这四个法是心法，



心法无论如何也不会在外面寻找，都是内在的。色蕴分两种，一是属于我们自相续的；一是属于外在的山河大地等。色蕴有外面的，但是其他的四蕴不可能在外面存在。有内五蕴的说法，不过倒没有外五蕴之说。

一般我们把自相续五蕴的整体安立为我，认为我就在这儿，平时说“我来了，等一下我”，其中就暗指把身心的五蕴作为我的设施处，也即我们所谓的“我”一定是在五蕴上安立的。

佛法中认为五蕴上安立的是假我，有些外道和世间人认为以五蕴安立的是真实有的我。只要没有无我、假我概念的都叫做实有我。为什么这样安立呢？一般认为世间人并没有“我是否实有”的概念，他也没学过什么叫实有、什么叫不实有。他会有实有我吗？也会有。

这个实有我怎么安立呢？只要没有认为我是假立的，都叫做实我。不管你知不知道、有没有学习过实我、假我的分别，只要不知道我是假立的，全都叫实有我。所以普通人没有学过佛法，也不知道分析实我、假我的区别，也没有认为我是实我的概念，但尽管如此，他也是执我实有的。

比如只要不知道空性的所有执著，都叫实有执著。这里只分了两类，一种不执实有，很明显就是空性。如果你了悟了空性，就不是实执；除了空性之外的，不管你是否实有的概念，所有的执著都叫实执，是这样的安立方法。

如果执著“我是修道者”等，把行持者执为我之想。“施等菩提分，行想所治品”，“行想”怎么理解？行就是修行者。把行持六度、行持菩提分的修行者执为我的



想法，就是我执，就叫做“行想所治品”，把行者执著为我的想法就是所要治的或“所治品”。

所要治的有两个，一是法执，一是人执。如前所述，法执分为缘胜义的法执和缘世俗的法执；人执分为共同的人执和不共的人执。这四种执著都属于所断。

## 壬二、宣说彼之对治分二：一、本体；二、分类。

以上讲了所断是人执和法执，接下来宣讲对治执著的智慧。

### 癸一、本体

它的本体是一种智慧，能对治的本体就是无我智、无我的现观。在真实获得基智（见道）的时候，对治其实就已经圆满了，在此之前是要缘无我空性去不断串习，破掉人执和法执。其实，破掉的这个过程就是修人无我和法无我的过程。这就是本体无我的现观。

关于所治和能治，上师在注释中也讲了，所治基智，虽然名字叫基智，这是从障碍方面讲。基智也分很多种，把所治也作为基智的一部分，一个所要了知的本体。怎么样作为所要了知的本体呢？从所断的障碍本身作为基智的一部分进行安立。

所治的基智是能治基智的障碍或者违品，这一点怎么理解呢？二者之间是相互制约、相互对立的能治和所治的关系。

如果相续中没有基智或无我智慧，内心就会有所治违品；或者只要所治违品存在，对治不明显，就会障碍无我空性以及基智的生起，是能治基智的智慧的违品。





后面通过闻思修行，了知所治的自体是空性，对治就有了种子，开始发芽了，就可以培养能治的智慧，即对所治的违品。怎样培养呢？现在我们学习之道就是在培养能治的基智。

所以我们再再讲不要轻视学习，现在的学习就是在培养对治。

首先如理如实地听闻。如果想要听空性，却找瑜伽、驾校等别的培训班，就不可能听到讲空性的对治，因此首先要找对地方。而且讲的空性应该是非常正确的，如果找错了，灌输一大堆错误的空性，缘错误的空性修了半天，这也是浪费暇满的表现。因此需要找一个正规可靠的渠道。当然这也需要善根和福报。

当然还有很多正统的空性培训班，有不同的平台，但是我们现在正在学的是很正统的一个平台。麦彭仁波切、法王如意宝、大恩上师仁波切传承下来的法脉非常正统，所以我们现在培训空性不会出现偏差。如果认真真地体会了这里面讲到的意思，对于空性的理解会非常准确。这是成功的第一步，没有走弯路。因此首先要选对平台。

选对了平台，就要开始学习《中论》《入行论·智慧品》，《现观庄严论》也是这里面的一部分，还有《四百论》《中观庄严论》《入中论》的颂词和注释，都有抉择空性的殊胜的方法。

学完之后不断地思维，比如研讨，关于空性你是怎么认知的，我是怎么认知的，你这样认知有什么过失，我那样认知有什么过失，天天吵得面红耳赤。在这个过程中空性的正见慢慢地会确定。然后再考试、做习题、



观修、发愿，在这个过程中慢慢培养空性的能治的力量。

刚开始没有办法去抗衡所治，因为所治看起来是如此的强大。就好像要面对几百万的正规军，而我们现在还是地下党，还在地下慢慢发展党员等等。但是你通过自己的方式发展，后面力量起来了，也就可以抗衡了，也可以战胜对方。

现在我们相续当中的空性的智慧必须从无到有。当然我们本性具有圆满的如来藏不讲，从修行种姓的侧面来讲，空性的种子、空性的习气刚开始我们是没的，但是要让它从无到有。要找到一个合适的平台，找到之后不要轻易放弃，要坚持不断地闻思修行，空性的习气逐渐就起来了，可以对抗一点了。

我们以前什么都没有，完全没有办法招架，但现在有一点空性的正见了，烦恼起来了我也可以去观一观空性了，这是很明显的进步。观察一下，这是我的法执，那就用空性法无我去对治；这是我的人执，打坐观一观，这已经是正面开始对抗了。虽然违品还是如此的强大，但是现在开始慢慢地可以抗争了。以前根本没有抗衡的余地，现在可以打一个小规模的战役。

这个过程中我们也要祈祷佛菩萨，相当于拉了一些赞助，找到了一些国际援助。佛菩萨会帮助我们，我们自己也不断地集资净障，只要修空性有点感觉的时候，烦恼就不会那么强大。我们空性习气越来越强大之后，当我们看穿人执和法执的本质以后，就没有什么可怕，真的就是纸老虎。

这是我们空性习气的成长之道，我们要了知没有一个佛菩萨生下来就证悟空性了，他也要从一个不知



道空性、不知道对治的普通人，逐渐修行成长到了一个完全证悟空性、宣讲空性的圣者佛菩萨。我们也可以复制这一条路，完全可以走在成佛的路上。

因此我们对现在学习的能治的空性一定要认真学。很多道友对空性很有兴趣，这是很好的苗头，也是值得随喜的地方。对空性有兴趣，对空性的理解又走在正确的路上。不单单是抉择空性本身很正确，而且通过大恩上师的教诲，他也懂得要证悟空性必须全面开发，为了证悟空性也在集资净障，也在约束自己的行为。慢慢所有的都认识到了，逐渐全方位走在正确的道路上，这是非常难得的。

虽然从某些方面讲不如一些富翁，但是从内心所培养的种姓来讲，不可忽略很强大可以征服轮回的，可以帮助众生走向解脱的殊胜的能量。

所治和能治是此消彼长的关系。如果我们不串修空性，停下了修习空性的脚步，所治的违品会更加壮大，压都不一定压得住，不压会蹦得更高。所以我们学修空性不能停，我们还远远没有到歇一口气的时候。

什么时候可以歇一口气？登初地的时候可以歇一口气，因为你已经现证了实相。不过那个时候也没有想歇口气的想法了。虽然后面还有修道还有无学道，但是初地基本上到了一个比较保险的时候。初地的时候，追兵已经落后一千公里了，这也是一个不恰当的比喻。如果要喘口气，就到初地的时候再说，现在还远不是时候。

现在我们学的教义一定要继续，因为在学空性的过程中，会出现很多违缘——不想学、不想听、不想修，觉得没有意义，这样那样的分别念都会出来，这些都是



魔障。魔障就是障眼法，不要管它变换什么样子，该做的做，坚信走空性的道路，继续闻思修行。

任何让你不要学、不要听、不要修空性的信息都不要管，完完全全地坚信这一点。只有空性才能对治我们的所治，没有空性根本没有办法对治所治。而所治是什么？人执和法执。人执和法执是什么？烦恼障和所知障的因。烦恼障能干什么？就是让我们感受轮回的痛苦。

所治必须要持续地打压，它不会对你发善心，也不会因为你终于停止对治而对你好一点，所以最殊胜的、唯一的空性之道是不能停止的。

道友正走在一个正确的道路上，我们再再鼓励一定要发起猛烈的心，每天要不断地祈祷，一定要让自己走下去。

## **癸二、分类 分二：一、基对治人无我之基智；二、基法无我圆满之基智。**

因为所治有人执和法执，所以能治也可以分为人无我和法无我。

就空性本身来讲，没有分人无我空和法无我空，但是它对治的有人执和法执，所以说把空性分为人无我和法无我两部分。其实空性本性没有两个的，乃至没有十六空，没有二十空。空性连一个都不存在。

虽然空性没有很多种，但是它对治的法有人执和法执，相当于这个分成人无我和法无我二种。基智也可以分为基对治人无我之基智，基法无我圆满之基智。



## 子一、基对治人无我之基智

### 施等无我执，于此令他行。

“施等无我执”，是对人执的对治。前面讲所治的时候就讲到了，对于平时我们喝水者、造业者等共同的一些所断。对于这些喝水者、造业者等等这个我也是空性的，没有这个我执。

对于修道者，认为我是布施者，我是顶礼者，相应于不共的人执在做法行的，知道我在布施的时候也没有一个布施者，持戒时也没有一个持戒者，没有一个我的执著。

“于此令他行”，于此自己行持，于此也令他行持，这就是人无我的基智。

对一个立志现证基智的人来讲，每天都可以抉择人无我、修人无我的空性。很多道友每天在做很多法行，平时我们在喝水、吃饭的时候也可以串习：作为喝水者的我是没有的；作为吃饭者的我是没有的；当你在磕头或者听法的时候，作为磕头者或者听法者的我是没有的。

不管是在做世间的事情的时候，还是在念诵、顶礼、供曼荼、金刚萨埵念修、修颇瓦等任何一个法行，要知道作为修行者的我是没有的。可以在修的过程中逐渐去训练，在长时间的训练当中肯定会产生正确的感应。

我们在产生感应之后“令他行”，因为自己有正确的见解和觉受，把这个很重要的信息告诉那些根基成熟的、可以接受无我空性的人，在修的过程中，没有一个实实在在的我在修行，安住在无我空性当中。



如果没有我就不修行了吗？不是不修了，我是不存在的，修行还是在修行，这里面没有一个我在修行。作为修行者的一个实有的我，在胜义谛当中找不到，在世俗谛当中也找不到。所谓实有的我就是个假象、错觉。虽然没有，照样可以修。如果你一定要找到一个安慰，一个假我、一个五蕴在修也可以，或者世俗谛当中可以这样修，在胜义谛当中完全不存在。针对不同的情况可以做调整。

无论如何我们要知道“无我执”，对于布施者、持戒者等等没有我的执著。

《入行论》《宝鬘论》《中观》把无我讲得非常细致，通过六界抉择无我，地、水、火、风、空、识；有的时候通过五蕴，《入中论》当中讲七木车因，《中论》讲五木车因，通过这样的方式来抉择人无我。

我们要去抉择所谓的我存在就是一个错觉，是大骗局。我们被这个骗子一次又一次地骗。世间的骗局最多骗三次、四次，事不过三，你不会一直被骗，但是这个骗子的骗术太高。外在的骗子容易识破，但当自己的心识变成骗子的时候，就很难识破了。

这就需要有很深的智慧来观察我、我的体性，还有五蕴。因为我是在五蕴上面安立的，五蕴的体性是什么样，我的体性又是什么样？反复观，反复抉择。在这个过程中，无我的正见就会逐渐清晰起来。

刚开始的时候，因为我们不习惯无我的见解，在修和观或者生起定解的时候会很别扭，不愿意修，觉得很枯燥、很乏味，或者害怕，“无我了，空荡荡的，黑乎乎的，怎么办？”“无我了，谁来享受解脱果呢？”“没



有我了，让我们去执著什么呢？”像这样会产生各式各样的执著。

这些不要紧，只要缘无我的见解、理论、修行反复串习，到一定的时候力量够了，我们相续之中就会生起无我的认知，完全认同无我的实相，一旦认同，它就会发挥效力。我们的对治、修法如果能够从空性的侧面发挥效力，它对治烦恼、调伏烦恼的力量远远超胜其他的力量。

### ◎ 空性的着力点

我们现在对治烦恼的时候，很多道友有这种认同，修空性对治烦恼的力量不如思维因果、无常得力，思维空性找不到着力点。

这个原因前面分析过，因为空性对治烦恼是一种连根拔起的方式，它要相应到一个很高的程度，才能找到着力点。它的起点很高、很深。空性方面去找发力点，必须把分别心熄灭到一定程度，才能和空性相应。要把很强烈的实执分别心完全熄灭，安住单空。单空的觉受一旦生起来，它的力量就很大。

为什么其他的法就容易着力呢？因为其他的法都是在分别心的状态下去修，不要求熄灭分别心，只需要转变一种思维方式，没有离开分别心本身而去做调整，所以就容易相应。我们现在使用分别心习惯了。

就好像这款老设备我们操作起来得心应手，一款新设备来了使用起来就很麻烦。老设备虽然好用，可以解决一些问题，但是别的很多问题解决不了。新设备可能难掌握，但是一旦掌握了，它的力量也不一样。这就



是为什么我们现在修无常、观因果容易压制烦恼，而用空性去调伏就难。

因为观无常也是让你的分别心强劲起来，只不过是和烦恼相反的分别心，所以我们只要调整一下方向，它还是比较容易相应的；因果也是相应分别在分别心上着力，本来我们就是安住在分别心上，在这上面找发力点相对来讲容易些。但是空性不是在分别心上找发力点，它是要把你的分别心去掉，发力点才能够出来，这个就很难。

所以，必须要把分别心熄灭到一定状态，空性才能发挥作用。但是一旦相应，它就不是单单观无常或者业因果那样的效果，它的对治力非常强大。

现在对我们来讲，在使用旧设备的时候，去学习新设备的使用方法。旧设备现在可以用，可以解决一部分的问题。我们现在烦恼起来的时候，要观无常、观前后世业因果、观暇满难得等，可以帮助我们调伏、压制一部分烦恼，但是我们不要停滞。在使用这些方法的同时，也要积极学习一些更深的调伏烦恼的方法，比如空性。

一定要去学。我们的思想不能停滞，还有很多可以用的方法。如果我们懒惰不学就会错失，如果我们去学就会掌握。越早一天学，越精进地学，我们就会越早掌握最尖端的武器。这个武器、设备我们一旦掌握了，它用起来非常方便。一切对治之王就是空正见——空性的对治。因此对空性的修法，我们应该好好地去修行、串习。

自己有感觉之后也要逐渐去引导别人，这也是必要的。当然，如果对方对空性没有兴趣，那也就没办法





了。给他讲空性，他反而恐怖，觉着以前通过无常或者业因果对治得挺好的，突然强制性地让他改空性，他可能没办法对治了，或者也有可能退失。

因此要看对方能不能接受，如果能接受，就花一定时间逐步引导。如果对方一下子接受不了空性，要给他时间，慢慢去学习。比如我们观察自己学习空性的过程，刚开始一听《智慧品》就完全发蒙，不知道讲的什么。

《入行论》学到第八品结束的时候，还是信心百倍的，一到《智慧品》就蔫儿下来了，好像学不动了，感觉信心一下子就没有了。刚开始我们学空性不就是这样吗？但是我们只要坚持学，慢慢就懂得、掌握空性是这样回事。从完全不懂到比较通达空性至少也需要三四年、五六年时间。

所以你告诉一个道友空性的修法，给他讲一两次，讲的推理他不懂，你也不要那么快发火，不要觉得对方根基太差。你要想一下，自己学了五六年，却要求别人两个小时就通达，这个要求也太高了。如果一下子通达不了不要紧，慢慢给他引导。我们自己也是很长时间才通达的。

上师教我们空性也教了很长时间。上师自己讲、有法师辅导，辅导员又讲，通过很多手段让我们熟悉空性的术语、名词，听了很多次之后终于熟悉了，然后慢慢深入到意义当中。

我们自己通达空性不容易，教别人空性也不容易。我们在学空性的时候，觉得难学，我们要坚持；我们教别人空性的时候，觉得很难，还是要坚持。



子二、基法无我圆满之基智分三：一、需证悟基离边之原因；二、证悟基等性之智慧；三、甚深基般若之殊胜性。

法无我圆满的基智，其实包含了人无我，因为人也是法的一部分。但是从小乘和大乘两个侧面来讲，可以把人无我和法无我分开。这个法无我是和人无我对立的，是和它平行的另外一个自性，这样安立也可以。在《定解宝灯论释》当中讲法无我和人无我的时候，也有这样安立的方式。

法无我是一个圆满的基智，为什么呢？小乘没有证悟法无我，它的基智不圆满，它还保留了一部分的障碍；菩萨对法无我是圆满抉择、圆满修行，所以证悟的时候是圆满的，它的基智也是圆满的。菩萨证悟的基智是人无我和法无我都圆满证悟、现见了。他把所现见的法再修下去，把违品逐渐去掉之后，就会直接获得佛果。所以这是一个圆满的基智。

现在我们所抉择的人空和法空，从学习的层面来讲是大乘空性的学习方法。

### 丑一、需证悟基离边之原因

要证悟基离边的原因何在呢？

此灭贪著边，执佛等微细。

针对于小乘共同的见解，现在所讲的不共的大乘的基智，就是灭除了一切的贪著边。

“贪著”的“贪”和“贪欲”的“贪”虽然都是贪，但还是不一样的。这里讲法执的时候，贪就是讲一切分



别心的所缘、执著。

“此灭贪著边”，在法空、法无我当中，就可以灭除一切的贪著之边。

“执佛等微细”，执著佛果、菩提心、出离心、信心等这些是与解脱道相应的比较微细的执著。和这些比较微细的法执相比，粗大的执著是什么呢？认为这些花是存在的，山是存在的等。如果有法执就不见实相，就不能悟入其本性。

如果对于二取三轮粗大的法执很强大，那么这个执著本身就没办法让我们趋入实相。而且如果对于这些人、山河大地、花等法执很强，在这个法执上面也容易引发像贪欲、嗔恚等烦恼障。因此从这方面来讲，会引发一些粗大的烦恼和业。

细微的执著也要断除，为什么呢？因为缘佛、缘菩提心等这些虽然随顺于解脱道，暂时来讲有一定的作用，但是究竟来讲会成为执著障碍，这种障碍就叫做微细的所知障。

所知障主要是障碍成佛的。为什么叫“主要”障碍成佛呢？所知障也障碍解脱、也障碍登地。放到这里讲是障碍获得基智。烦恼障主要障碍解脱，这是从主要的侧面来讲的。

如果菩萨在登地之前，没有证悟“缘佛果的执著是空性的”，他就没办法登地，当然也成不了佛。所以，法无我空性是对一切法的空性都要证悟，不单单是轮回的法、烦恼的法要证悟空性，还包括缘解脱道的善心、善行。在讲愿菩提心、行菩提心的时候特别殊胜善妙。即便是这些法，在证悟初地或者基智之前，也要通达空



性。

在我们的概念当中如果说这个法是空性的，就意味着要抛掉。但是证悟空性是不是意味着这个东西要抛掉呢？也不确定。证悟空性就是“了知它的本性是空的”。比如说佛果的本性是离戏的、菩提心的本性也是离戏的。在证悟它是空性的时候，有一部分东西自然就灭了。

比如当我证悟空性的时候，我也知道外道的“遍计的我执”和“遍计的法执”是空的，当我证悟的时候它也自然没有了。

还有一部分是，证悟空性的时候，空性的本性就越明显、力量会越大。证悟了空性不是让它消失的因，而是让它更加清净的因。比如修布施、持戒、安忍，我们要以三轮体空来摄持。如果有实执心，虽然有菩提心摄持，所修的布施等很广大，但是所修的善根不清净，也不会很广大。但如果知道了布施的三轮体空，布施、持戒的本性是空性的，所修的善行是空性的时候，这个善法本身不会消灭，同时它的力量也会更加显发。

局限善根增长的就是你的分别念，你用实执的分别念，就像你自己用双手把脖子给扼住了，让它没办法发展了。但是你如果放松了之后，知道它本性是空性的，就没有局限了，这个善根反而就清净广大了。

“清净”的意思是没有分别念在里面。“广大”的意思是没有通过分别心把它局限在哪个地方，完全把它像虚空一样放松了。就像《金刚经》里面讲的，须弥山大不大？很大。须弥山大还是虚空大？虚空大。如果通过执著的心去修布施，它的善根有可能就像须弥山



一样大。的确布施本身善根大、菩提心摄持的善根也很大。但是如果通过空性的方式去修布施，它的善根就像虚空一样大。虽然须弥山已经非常大了，但是它和虚空还是没法比，差得太远了。

我们在修的时候，如果以实执心去缘布施或持戒，自认为很大，自认为如果我修空性它就没有了、消失了，那是错误的观点。有一类法，你越了知它的本性是空性的，它的善根越清净、越广大。

以前有位大德讲一个比喻，比如冬天很干的草、树枝、煤炭、黄金、矿石等用猛火来烧。干草扔进去，马上就烧没了；树枝可能挣扎一会儿就没了，然后灰都不剩；还有煤炭可能燃着一会儿也没有了。这些东西既是所烧，也是被烧尽的。但是金矿扔进去之后，把外面一些东西烧掉之后，剩下的就是金子，这个不会被烧尽的，而且越烧越干净。所以，有些东西它是所烧，但是烧完之后本体不会消失，反而会越来越清净，价值越来越广大，就像黄金一样。但有些烧完之后就没有了。

所以缘空性智慧的火在缘一些法的时候，有些烦恼经不起打击一烧就没了，它既是所烧，也是马上就烧没了。但有些东西，比如佛性、功德，以空性缘的时候，不但不会消失，而且会越来越显发出来它清净的自性。

前面讲了，我们通过空性的见解去修法的时候，也不要认为是不是用空性去缘它就没有了？它不会没有的。而且你越使用空性的见解去缘这些法，这些法会越来越清净、越来越广大、离果越来越近。

得佛果的方式：第一、在世俗谛当中，我们想要得佛果的心必须要有；但是第二我们也要知道：究竟来讲



如果以分别心去缘佛果是得不到的。怎么样去得呢？我安住得佛果心的本性。世俗谛中虽然有得佛果的心，但是在胜义谛中想得佛果的心本身也是无自性的。“想得佛果”和“无自性”二者之间没有矛盾，是显空无二的本体。有了这种见解，是得佛果正确的方式。

而不是认为完全抛开空性之外，实实在在去抓一个佛果，用分别心去缘佛果永远是得不到的。打不破自己的分别心、不愿意去修空性是得不到的。想通过这种方式去度众生，也度不了。因为得不到殊胜的果，也没办法通过你自己殊胜的能力去教化众生。

为什么要“证悟基离边”？因为“执佛等微细”也是所知障、也是我们内心当中的执著。

现在再分析一下“执佛等微细”。这个所知障、法执，我们也不要认为只要它是障碍，首先就要断掉。这也不一定。有些障碍在第一个阶段既是障碍，也是一种能治。

比如缘佛果的菩提心。我要为了度化众生缘佛果的菩提心。这个菩提心其实究竟来讲，是一种所知障，但同时它也是一种能治。比如我们的菩提心可以对治悭吝、破戒、嗔恚、散乱等烦恼，全部都可以对治。所以，这种相应于解脱道的善心是一种对治法，可以对治比它低的障碍。它本身是一种障碍，同时它又可以对治其他障碍。

所以大恩上师经常讲：有些障碍（所知障）暂时不用断。因为有些执著分别念是“善分别”，暂时是不用断的。有些时候一说障碍、执著，好像大家就会“谈执著色变”，认为这些执著是绝对不能有的。但是上师开



示以及佛经里都讲得很清楚，执著也要分两类：对于把你牵引往恶趣走的恶执著，无论如何也不能培养。但是“善执著”我们要培养，比如出离心、菩提心、空正见。把这些培养、扶植起来之后，用它们的力量去对治这些下劣的障碍。

为什么要培养它们来对治呢？因为我们现在还生不起无分别智慧，要初地以上才能生起来。如果不用分别心去对治分别心，用什么去对治？我们也不能坐以待毙。

真正来讲，无分别智慧我们当然要完全生起来，但是在无分别智慧生起来之前，用什么来对治障碍？只能用现在我们的这些分别念。因此，我们要把善分别念扶植培养起来，去打压恶分别。所以它既是障碍，也是对治。

对治了一段时间的时候，比如把前面的对治完了、准备要登地的时候，就不能再依靠它了。它这时就成了分别障碍，就要观它的本性。当然不是说突然观它本性，观它的“本性空”早就开始了。这时候就要通过突破知道，我这些善心的本性是空性的，安住它的本性当中，引用无分别智慧就登地了。登地之后就会了知他的本性是空性的。

所以有些障碍既是障碍，也是对治。这种障碍到了一定的时候，它自己也没办法对治了，因为它本身成了障碍。如果你不安住空性就对治不了，所以必须了知它的本性是空性的。

执佛等微细的所知障，暂时来讲障碍登地，究竟来讲障碍成佛。虽然有些是障碍成佛的，但在登地之前、



获得基智之前，也会成为障碍。

从主要与次要来讲，解脱之前主要障碍是烦恼障，所知障是次要障碍。登地之后，所知障就障碍成佛；烦恼障则以种子的形式存在，它的作用变得次要了。七地以前，烦恼障的种子都存在。

无论是粗的执著还是细的执著，我们都要了知它的本性是空性的。

在我们的概念中，是空性就不能用，就要断，就要抛，这不一定；有时候认为是障碍就要断，这也不一定。有些障碍究竟来讲是障碍，暂时来讲则是对治，是一种殊胜的修法。有些障碍在你要到达一个新高度的时候，再执著它就是障碍，必须要了知它的本性才行。

以上是证悟基离边的必要，需要离开边执、戏论。

## 丑二、证悟基等性之智慧

现在讲证悟基等性，重点在等性上。

法道最甚深，自性远离故，  
知诸法性一，故能断贪著。

“性一”就是等性的意思，只有一个才是平等的，很多就有差别了。在我们能用的词里，“一”比较合适，虽然不是真实存在的“一”，没有很多的意思。

“法道最甚深”，证悟一切万法真相的道，是最甚深的。“自性远离故”，它的自性远离一切常断、来去等分别执著和戏论，所以凡夫人特别难通达。

“知诸法性一，故能断贪著”，如果了知或证悟一切万法的本性在实相中是一味的、无二的。





有时候说一，有时候说无二，佛陀及祖师用词有一定的必要性。比如用唯一来安立时，有些人可以对唯一有准确的认知，但有些人对唯一就有另外的解读，他觉得有一个真正的“一”存在。所以换一种说法叫“无二”，即没有一个真实的“一”存在，而是从没有多体的侧面来假名为“一”。实相中哪有“一”？按《中观庄严论》所讲的，如果有一个实有的“一”存在，就是标准的实有，就不是空性的。所以观察来观察去，最后到基智的时候又找到一个实有的“一”，这是不可能的。

我们要明白佛经论典中的密意，这样就不会产生矛盾和疑惑，就会知道每个词都有特定的使用方法，有时候用空性，有时候用无自性，有时候用离戏，用不同的词来表达。因为每个人对于词句表达方式的理解力不一样，有人认为空性就是空荡荡的什么都没有，比如房间里没人就是空了，这个瓶子没水就是空了。有人就会落到这个当中去了，认为这个是空性。为了说明不是这个意思，就说空性又叫无自性，没有实有、没有自性叫空性，这样有些人就会反应过来。有的时候空性也叫离戏，没有任何戏论。

所以我们要懂得解读空性的意思，可以用佛经中不同的词句去理解。如果拿不准的时候，就换一个词句来看它到底是怎么样解读，最准确的表达方式，用双运、无二、一味、唯一等等，轮番用几个词来验证这个意思。最后就确定是这个意思，不会再错了。所以用空性、无自性、离戏、无实有等去验证后，确定所谓的空性就是这样，肯定不会是别的意思。可能我们理解“双运”是指两个东西放在一块，无二是指没有两个。前面讲了，



由于众生习惯性的思维，对于词句的表达容易产生误解。所以佛陀以及大德们很慈悲，也用不同的词句来表示空性的意思。这也是从另外的侧面说明，词语随便怎么用，主要是要明了它的意义所指。

通达一切万法实相是很甚深的。这个甚深如何理解？我们有的时候也容易误解这个词，认为是很深很深的意思，比如大海很深，这个无底洞很深看不到底等等。这里的甚深的意思是，凡夫的分别念理解不了，因为它是超越分别念的，不是字典查到的很深的意思。

我们讲甚深实相就是要超越分别念，怎么超越呢？是以打破我们分别念执著的方式，修的时候也是一步一步，比如说四步境界，一步一步地从粗到细去打破，慢慢引导我们的分别念从粗到细，最后就消失了。就像我们在修金刚萨埵的时候，“那达”就是从粗到细，最后消失在法界当中。我们的分别念也是这样的，从粗到细逐渐就消失了，最后就融入在实相当中不存在了，完全通达并安住在这个状态当中。

所以甚深的意思就是这样，这里面上师也讲了，一般的凡夫难以通达的叫甚深。因为这个法没有自性，而我们的分别念恰恰就要确定一个自性，所以这就是矛盾的。它没有本体，你要给它安个本体，它没有自性你要认为它有自性，怎么通达？我们的分别心习惯了要给它立一个名目，总是要找一个说法。否则就觉得这个不是一个什么说法。

如果说这个是常的吗？不是常。那么它就一定是断的了？告诉他不常不断，他不明白不常不断是什么。如果他问这个是的吗？我们说不是有。那一定是无



的了？我们说也不是。非有非无是什么东西？他就觉得没办法理解。

就自性来讲，一切万法的本体远离了常断、来去、有无、是非、生灭。只要是在世间中有对立的、我们认为存在、有戏论的法都是不存在的。这就超越了凡夫人的思想。

中观宗的特点就是一破到底，完全不留任何的余地。并不是他不慈悲，完全不管你的感受，而是本体就是这样的。你认为这个千万不要破了，这是我仅有的东西了，中观宗也会破掉；通过学习其他的教法，你又抓住一个更细的，也会被破掉。

一般的世间人、不学习宗派的人的思想当中，有一个不可破的东西，中观宗会毫不留情地破掉。这是对世间人的执著的东西要破掉；外道通过观察之后抓住一个最细的东西，他认为这个是不能破的，中观宗也把他破掉了；小乘以为有个最细的东西不能破，他这个也破了；唯识宗一个最细的也破了；乃至自续派认为二谛不能破，中观宗也破掉了。

这里面没有任何的自性。只要你保留一个自性，那就是分别念的对境。只要你分别心想的，他全部要破完。但是我们这么多分别念一个个要去破吗？不需要。不同层次地挑几个代表出来就可以了。

比如凡夫人、外道最执著的两个宗派是常断，把它拿出来破掉；小乘具有代表性的拿出来破掉；唯识宗的具有代表性的这些拿出来破掉。只要有执著的、只要是心识所缘的全部破完。破完之后就是无自性，因为我们分别心能够执著的、缘的都没有了。



所破掉的这些宗派，不是在短短的时间中创造的观点。很多外道存在很长时间了，而且他们在自己的宗派当中也有很多智者不断地观察，破他宗、立自宗。他通过一系列的抉择后提炼出来的精华，是具有一定的代表性的。而且甚至有些外道的观点是在禅定当中发现的。禅定中的智慧是很细的，不是坐在桌子面前查资料，从而翻出来一个观点。安住禅定当中得出来的观点相对来讲比较难破，但这个在中观宗面前也会被破掉。还有小乘、唯识的观点都不符合实际情况，都要破掉。当然凡夫人的执著不用讲了，意识延续下来的东西已经根深蒂固了，所以这样应该可以把凡夫人的执著完全破掉。

“自性远离故”，没有任何的自性，哪怕是应成派的观点，最后还是没有自性的。如果你坚持认为应成派的观点不能破，因为它是离戏的，但离戏也是离戏的，也是不存在的。因此也要破掉。

“知诸法性一”，了知诸法的本性在无我空性的等性当中一味一体，没有差别。在世俗谛当中有很多差别法，有人、六道、三界，还有各种不同的植物、不同的场景等等。

在抉择空性的时候也会出现暂时来讲空性的差别，比如这个是柱子的空、这个是人空、这个是树的空。但是在究竟当中的时候“知诸法性一”，在最究竟的本性当中完全是一味的、具有平等性的。世俗谛这些显现的差别在究竟本性当中也没有了，都是平等的。在抉择空性的时候浮现的所谓的人空、法空、柱子空、树空等等空的差别，究竟来讲完全一味一体。



“故能断贪著”，证悟一切万法平等的智慧可以断除一切的执著。如果你认为有差别、有可贪的，你就会执著，但是一切万法的完全空性当中，哪里还有什么执著的呢？

灭掉执著的当下，基智就现前了。基智一现前，更广大的智慧就浮现出来了，就会了知很多以前根本没有办法了知的法。

当然这种基智现前，了知广大法的能力肯定不如佛智。基智只是见到了实相，还没有通过修道去完善，还有很多障碍种子在。在修道过程当中就把烦恼障、所知障这些种子习气全部清净掉了，所有违品清净掉之后，一刹那之间了知一切万法。

凡夫人的智慧有限，是因为这样那样的执著太多了，粗大的、中等的、细微的很多执著我们舍不得放，也不懂得放，也不懂得修行，或者是想要放但是落入另外一种执著当中。因为有这些执著，所以无法见性。想要开发智慧必须要见性、必须要证悟诸法平等性，但如果不现前，智慧就无法开发。

有些人认为，现在还可以想一点儿，如果证悟空性的时候啥都没了。这就是他不了解空性，也不了知证悟空性之道。

从了义的角度来讲，我们的如来藏是圆满的，因为被分别念障碍住了，所以显现不了。只要证悟空性，佛性就会先显露一部分，然后逐渐显露全分，那个时候就可以获得非常超胜的境界。

现在我们耽著这些，认为如果证悟了空性、成了圣者，再去看那个连续剧可能就没有味道了，也不想购物



了，很多娱乐也不想做了，还有啥意思了？这就是典型的凡夫人的想法。

就好像一个乞丐认为，如果自己当了国王，就会担心桥洞也睡不了了，很多娱乐也没有了。其实如果真正到了那种状态的时候，自然而然对这些早就没有兴趣了，现在我们所担心的任何东西都是瞎操心。

我们自己认为它处在一个很低的层次当中，自然而然就会对这些庸俗的东西感兴趣。就好像色界的天人对于包括他化自在天以下的所有欲界的欲妙没有一点兴趣，因为他已经安住在更细的禅定当中，生起的是更细的禅悦，根本不会对粗大的欲妙有兴趣。

世间的禅定尚且对我们现在所执著的连续剧等等没有兴趣，何况是到了觉悟一切万法实相的时候？更加不会觉得很可惜，也不会去操心这些。

有些上师们也讲过，现在有些人不愿意成就、不愿意进入法道的修行，就是因为担心觉悟之后肯定对世间的妙欲没兴趣了。但是我们刚刚分析了，这些我们耽著的都是像小孩子耽著玩具一样，大人对小孩子耽著的玩具觉得没啥意思。但是这些人不这样认为，当他的智慧上升到一定的程度，对这些自然而然就没有兴趣了。所以这方面来讲我们也不用太担心。

在断除贪著、生起智慧之后，就不会有现在我们所耽著的这些有漏的快乐和痛苦。现在我们这些乐受属于心所法、属于受蕴，是有漏的自性。等到成佛、证悟的时候没有这些受蕴，这时安立一个名字叫“大乐”。这个“大乐”不是指快乐到极点的意思，而是指很殊胜的智慧生起来了。



有了这种觉悟的智慧自然而然就看这些东西。就好像正常的人看到厕所里面的蛆在受用大便，完全没有兴趣。因为已经了悟它的本性本来就如此的。所以智慧上升到一个高度的时候，虽然没有当前我们现在的这些快乐，但是却安住在非常宁静的觉悟快乐中。这种快乐是任何东西无法比拟的。不要说欲界的我们现在放不掉的所谓的快乐，即便是色界的禅悦，还有无色界的舍受也是远远不能比的。

### 丑三、甚深甚般若之殊胜性

由遣除见等，故说难通达，  
色等不可知，故为不思議。

这四句分两个层次：“由遣除见等，故说难通达”，是从有境分别念讲的；“色等不可知，故为不思議”是从了知对境的本性来讲的。

“由遣除见等”，所有的见都是属于分别念。众生的见闻觉知或者分别念的境界，即眼见色、耳闻声等等都是缘有境世俗法的显现。一般的人缘这些就自动会产生很多执著分别念。

甚深般若波罗蜜多非常殊胜，因为它是安住在眼识等分别心的实相中。它不是把眼识、耳识等有境抓住之后驱逐掉，因为我们正在起心动念的时候，它的本性就是空性的。安住在这样的自性中，自动就可以远离或者遣除有境的一切执著。因为了知其本性之后再不会有起心动念了。

“故说难通达”，对于般若波罗蜜多的自性，通过



眼睛看不到、耳朵听不到、身体感觉不到、意识也想不到，所以是很难通达的自性。就像前一个颂词讲的，甚深的般若自性是超越分别心的。如果想要在世间当中通过六根、六识通达实相获得解脱，这是不行的。

六根的功能非常有限，它能够缘世俗的显现法，但它缘不了实相。龙树菩萨在《大智度论》讲，“太末虫处处能缘，独不能缘于火焰。”有一种太末虫什么地方都可以钻，但是遇到火焰的时候它就不行。“分别心处处能缘，独不能缘于空性。”分别心什么都可以想，包括无为法都可以在意识中浮现出来。对于现在存在的法，眼识可以见、耳识可以听；对于隐蔽的法，意识可以去缘，包括缘无为法、缘兔角、缘龟毛等等，但是分别心唯独不能缘于空性、不能缘于法界实相。只有逐渐息灭分别心，才可以现见实相。

有人会认为，虽然缘不了实相，但是现在不是要通过意识去分析空性吗？这个不是真的缘，而是通过分别心去抉择一个空性的见解。亲证实相，分别心是永远做不到的。

所以我们首先通过分别心去抉择一个总相，然后由着总相慢慢通过修法的引导去息灭我们的分别心。并不是把分别心牵引出去，最后找到了实相。通过空性的修法去缘实相的意思，是通过第一个阶段的空性的安住，息灭粗大的分别心。然后在这个基础上再息灭中等的分别心，最后再息灭细微的分别心。所有的分别心息灭的当下，实相就现前了。

这不是以分别心来缘，而是必须要息灭分别心，才可以亲证实相。亲证也不是眼睛看到、耳朵听到或者意





识终于证悟了。他完全是安住在无分别的智慧中，这是一种自性。

“色等不可知”，是从对境上来讲，这个对境是色等，这里是以色法作例子。我们经常引用《心经》，《心经》是高度浓缩的，从色到“无智亦无得”的“得”，一切智智之间都是这样讲的。五蕴、十二处、十八界、三十七道品、还有四谛、十二因缘、乃至菩萨的智慧、一切相智。把这些法作为对境，不可知。为什么不可知？因为这些法离有无等四边，不是分别心所了知的对境。分别心认为这个是有、这个是无、这个亦有亦无、这个非是有非无的，它只能缘四边。而这些法的本性是远离四边的，分别心恰恰就缘不了。所以叫“不可知”，分别心永远不可了知色等法的本性。

众生习惯性地用四边<sup>20</sup>来了知对境。不管我们是否证悟，色法的本性在当下安住的时候就是离戏的。如果要去相应这个本来离戏的状态，就必须要把对于有无四边执著的分别念息灭。因为我们的分别念太粗重了，就没办法了解对境。

怎样息灭分别念的执著？就是通过观察对境，比如色法不是有边，就把色法的有边破掉，对有边的执著当下就息了。然后了知色法不是无边的，相应于这个对境的有境无边的执著就息灭了。了知它不是亦有亦无的，那么亦有亦无的执著也息灭了。它不是非有非无的，非有非无的戏论息灭。

中观宗通过观察所执著的的对境全都是离四边，来

---

<sup>20</sup> 四边，归摄起来就是有无二边，放开来讲就是四边。



了悟万法的本性。然后心相应于所抉择到的万法的本性去安住，这样就可以靠近实相，是这样一种自性。

“故为不可思议”，因为它根本不是分别心所了知的对境，因此是不可思议的。

在《般若经》《中观》中经常讲不可知、不可思议，《现观庄严论》也是从这个方面来讲。万法的实相是一个很殊胜的本体，为什么殊胜呢？因为它不是分别念的对境，它也是胜义的自性。

### 壬三、如此断治圆满之摄义

如是一切智，所治能治品，  
无余诸差别，当知如经说。

“如是一切智”，和一切相智（一切种智）不一样，一切智就是基智，是讲了知一切法空性的智慧。一切相智就佛智，是对一切相完全了知、遍知一切。

一切智和一切相智有差别，一切智只是对万法的空性的这部分相对来讲比较容易了知，但是要知道一切世俗显现后面所有的因果，则需要对一切相完全通达。必须要把所知障断尽才能够遍知一切所知法。

当然佛也叫一切智，但为了拣别这个一切智，有时候叫一切种智、一切相智、遍智，所以一切智就是了知万法无我或者空性的智慧。

第三品讲的一切智，关于它的所治、能治这些方面的法，就是所治的差别、能治的差别、无余的差别，“当知如经说”，《般若经》已经无余描述了。

弥勒菩萨把《般若经》中所讲的这个意思在这里以



颂词的方式做了描述。《般若经》里面就是比较隐藏讲的，这里面就是比较明显的方式来开显的。所以这里面应该是圆满的摄义。



## 第二十五课

《现观庄严论》是《般若经》的总纲，如果学好了这部论典，就可以通达《般若经》的究竟意趣。通达之后，通过般若波罗蜜多这个殊胜的妙法，首先可以压伏我们相续当中的粗重烦恼，然后可以暂时获得初地以上的果位和暂时的解脱，究竟可以成就殊胜的佛果。这也是学习本论的必要性。

本论共分为八品，首先宣讲三智——遍智、道智和基智；之后宣讲如何修行三智的四加行；最后有一个法身果——最终会现前殊胜的法身果位。

在三智当中，前面学习了遍智，通过十种表示法来表示，了知了和遍智有关的十个内容。也学习了道智，以十一类法来进行表示。遍智主要是佛陀的智慧，道智是菩萨见道、修道的智慧。

现在学习的是基智，对基的本性所了知的智慧。这种基智分为大乘基智和小乘基智。因为《现观庄严论》中，直接所调化的众生是大乘的菩萨，所以这里所宣讲的基智是菩萨的基智。在菩萨的基智当中含摄了小乘的基智。

小乘其实也有对于基的本性的部分认知，比如说对于蕴界处上无我这一点已完全证悟。菩萨进一步通达了一切的法无我，对于粗细的一切法，显现、空性等这一切都已经了悟了，对于基的本性没有什么剩下的。小乘的基智虽然通达了基的一部分自性，但是还有剩下的一部分没有通达。而大乘的基智是完全通达了



一切法无我，人我、法我这两种我其实都是不存在。

众生现在所见、所闻、所意念的这一切法既没有人我，也没有法我。换句话说来讲，一切万法的本性就是空性、离戏的。这对我们的启示是，按照见道菩萨对于万法五蕴、十二处等一切法的了知，以他们的证悟来看我们现在所执著的、所分别的一切，本性上来讲都不存在，这就叫做无明。对于本来不存在的法认为是存在的，对于万法的实相错认为以另外一种形态存在，这就是颠倒无明。

为什么要学这个？矫正我们的无明，让我们通过悟入实相，了知一切万法，了知我们所执著的方式是错误的。修正我们的观念后，就可以完全安住在万法本性当中，从而离开这个错误的因和果，进而获得解脱，也帮助众生从一切迷乱痛苦当中获得解脱。再进一步讲，现在我们所处的这个轮回，正在感受的这个痛苦，和导致这些痛苦的因，从本质上来讲也根本不存在。

就像我们在做噩梦的时候，这个非常恐怖的梦境属于一种果，在梦境中你会非常痛苦恐怖，有很多担心。为什么会遇到这些恐怖的梦境呢？因为到了某个恐怖的地方等等，梦境当中也有因。实际上，整个梦境不管是因还是果，你正在感受、执著的时候，正在想逃离的时候，其实它的本性一丝一毫都不存在。这个就是它的本质。

我们现在也是一样，整个轮回这么广大的三界六道也有显现，导致这些显现的因，不管是近因还是远因，用菩萨所证悟的智慧来观察时都不存在，都是空性的。如果了解了这一点，我们就可以很迅速地从这种苦果



和苦因当中完全脱离出来，脱离的原理就是本来就不存在。

只要我们从梦中一醒来，不管是梦境当中的果也好、因也好，和我们没有关系了，很快就可以远离这一切的苦果和苦因。我们证悟空性而离开痛苦的原理也是这样的，不需要实实在在去做，把每一个苦因当成实有去灭掉，这是没办法灭完的。有一个从根本上、也是很迅速地灭除方法，就是认知它的本性本来就不存在，这就是一种捷径。

我们在世间当中打拼，因为这一世在某个地方很不满意，就发愿下一世一定要成功。即便为了下一世做了很多努力，做了很多的因上的修行，到了下一世之后的确没有你这一世遇到的麻烦，从某个角度来讲成功了，但是没有从根本上解决问题。所以你一世世地看到这辈子的问题之后再发愿下一世没有，这是很笨拙、很缓慢的方式，起不到究竟的效果、也没办法彻底根治。

最善巧也是最直接的方式，就是发现这一切都是不存在的，它的本质就是空性的。了知之后就很快可以从中出离，这也是为什么我们要学般若波罗蜜多的殊胜必要性。

因为菩萨了知了这一切万法的本性是空性的缘故，他了知了本源，也知道一切痛苦本来就不存在。当他了知之后，对于其他不了知的众生就会产生无法遏制的大悲心，这种大悲心不是缘众生表象上的各种痛苦而生的，而是从它的根源——对于本来不存在而众生耽著，这方面完完全全了知、通达之后油然而生的。

我们现在生悲心是通过所能见到、所能理解的众



生的比较粗猛的苦受，因此一定要救度他们，让他们远离痛苦。随着我们修行的进步和对实相认知的提升，我们对众生悲心的方式自然也会做调整，这种调整有助于我们的悲心越来越稳固、越来越有基础，从而深入到万法的本质。了知无常、空性之后，我们清楚一切众生的痛苦本来都可以没有，但是因为他们无明的缘故，导致了这一切虚妄的痛苦，太可怜了！

随着我们对空性见解的深入，对万法空性真正生起了胜解信的时候，缘空性而对众生的慈悲心的修行也会上升到一个很高的层次，这一定是跟随自己的见解而提高的。更不用说菩萨在修行过程中，修菩提心、修空性。在资粮道、加行道，随着他对空性不断地认知，他的悲心也在不断地增上。

到了证悟初地的时候，他完全如实地现证一切万法的本性，这时他对众生的悲心的的确确是不会变化的。而且和证悟空性无二无别。在他证悟的状态下同时产生的无缘大悲心、胜义菩提心不可动摇。因此，悲和智二者之间一定是一者有，另一者也会存在。

学习基智其实也对我们现在的修行有很大的帮助。

基智由九类法来表示，前面我们学了六种：智不住三有的基智、悲不滞涅槃的基智；远基智、近基智；所治基智和能治基智。

今天我们要学的是后三种：基智加行、基智加行平等性、基智见道。

### 庚三、宣说如何修行之真实道

所治、能治都讲了，到底如何修行真实道呢？即怎



样能获得见道（见到万法的真性）？

现在我们还没有见，只是在学习空性或万法的实相到底是怎么回事。这些推理、教证、佛菩萨的证悟等，告诉我们在万法的本性中一切戏论、执著都不存在。我们首先学习见解，学完之后要不断去观修、实践，为了现证万法的本性去做正确的修行，逐渐证悟或现前基智。

**分二：一、宣说修基智加行；二、宣说加行之果——见道。**

这两个科判就包括了表示基智的后面三个法。

**辛一、宣说修基智加行 分二：一、分析说明对境加行之分类；二、摄略说明有境加行相。**

宣说修基智加行包含了第七、第八两种（基智加行和基智加行平等性）；宣说加行之果——见道，就是第九种：基智见道。

修基智加行是通过对对境的加行和对有境的加行。暂时来讲有对境，也有有境。对境当然不一定是所见到的色法，也可以是心法，我们的心识也可以作为对境。

**壬一、分析说明对境加行之分类 分二：一、本体；二、分类。**

**癸一、本体**

对境加行到底是怎样安立的呢？

对境加行的本体即是灭除耽著基的殊胜加行。

我们学习中观的时候，也了解了所谓的菩萨道中基道果的基一定是现空无二的。不管是什么显现法，五





蕴、十二处、十八界或者三十七道品，它的本性就是空的。它的基是现空无二，它的道是方便和智慧无二（大悲和空性无二），它的果一定是法身和色身无二。

这里讲灭除耽著基。对于现空无二的基的本性不了知，反而产生了这样或那样的耽著。比如认为基是有的、是无的、亦有亦无、非有非无，这四种耽著含摄了一切的执著。

不管是哪一类耽著都要去除，认为五蕴、十二处等是实有的，这个不对，要通过闻思修去掉这种耽著；认为五蕴是无的，这也不对，它的本性也不是无的。认为是亦有亦无、非有非无，这都不对。所以要通过修行灭除对基的耽著也即错误的、颠倒的认知，而还原万法的本性，亲证万法的基的真实自性。

**癸二、分类 分二：一、入定之本体加行；二、后得之本体加行。**

对于对境也分了入定和出定，在入定的时候如何修，后得的时候又如何修，从两个方面让我们了悟。

**子一、入定之本体加行 分二：一、灭除耽著有法显现之加行；二、灭除耽著法性空性之加行。**

入定的时候对于有法的显现和法性的空性进行抉择。有法和法性在三转法轮中讲得比较多一点。

有法就是平时我们能见到的或者能思维的具有法性的这些法；法性就是这些有法的真实的、胜义的本性。弥勒菩萨也专门造了《辨法法性论》，第一个法就是有法，第二个法就是法性，辨别有法和法性。



三转法轮中讲有法和法性多一点，二转法轮中讲显现和空性多一点。但其实二者是一种意思。

此处 在科判中安立对于有法显现和法性空性的加行，对这二者如是地去了知。

**丑一、灭除耽著有法显现之加行 分二：一、灭除耽著对境之加行；二、灭除耽著有境之加行。**

首先是对于有法中的对境进行观察，灭除耽著它的加行。再对于耽著有境的加行，灭掉对它的耽著。

### 寅一、灭除耽著对境之加行

#### 色等无常等，未圆满圆满。

对境方面有三种执著都要灭除，“色等”，“无常等”，“未圆满圆满”，每种 的侧重点不一样。

一、“色等”，灭除对于有法的显现或它的本体的耽著。色表示五蕴的第一法。五蕴是色受想行识。从五蕴、十二处、十八界，乃至 于一切智智之间的一切万法都可以叫做有境的显现。

所谓有境的显现是否只包括五蕴或者凡夫人境界的法呢？不是。其实从五蕴开始，乃至 于这些菩萨道的显现、佛的显现等，都可以叫做显现。如果对这些显现耽执，就认识不了对境的本性。所以要灭除对于这些“色等”的显现本体它的耽著，是这样一种加行。

怎样灭除呢？就是了知它的本性其实是无所缘的、离戏论的空性。这样就可以灭除对差别基、色等法的本体的耽执。

二、“无常等”，对前面的这些差别基再进行辨别之



后，就叫做差别法。

差别基和差别法是佛法中的两个术语。以色法为例，对这个色法进行分别，它是常的还是无常的，是红色的还是白色的，这些都叫做差别法。对这个基进一步进行差别方面的观察和安立，按照众生不同的分别，安立了这个是常的或者无常的、是有我的或者无我的、是红的或者白的等等，这些方面都叫做差别法。

观察这些差别法，即平时我们认为的红、黄，或者常、无常等，会发现，其实它也是空性的。按理说，如果差别基是空性的，那么差别法不可能是实有的。但是菩萨在修的时候，不会很笼统地这样去了知。他很细致地对于我们所执著的差别基，通过观修完全了知它是空性的，安住在这个状态中。然后进一步对于差别法再详细地分析、观察、修行，分别地予以遣除对它的执著。

第三、“未圆满圆满”，对于分别的差别法分了两种：未圆满的色法和圆满的色法。

什么是未圆满的色法？凡夫人相续中对色法产生种种的耽执，比如实执等等。如果有了这些耽执，就叫做遍计色法，也叫做未圆满的色法。为什么叫未圆满呢？因为如果不打破凡夫分别念的执著，就永远安住在凡夫的执著状态中，没办法圆满地道功德。

从这个侧面来讲，凡夫人对色法的耽著或者说他所耽著的色法，叫做未圆满的色法或者遍计色法。“遍”是普遍、周遍的意思；“计”是妄计，指种种的虚妄分别。因为凡夫人的心识没有了知万法的本性，他周遍都是虚妄的，所以叫遍计，凡夫人所认为的这些色法就叫遍计色法。对于这种色法，我们也应该知道要通过修行



来灭除对它的耽著。

圆满的色法什么意思？就是菩萨在入定位和出定位对色法的认知。比如菩萨在入定位的时候，了知色乃至于一切智智、一切的有法显现完全是不可得的；在出定位的时候，五蕴乃至于佛的一切智智等等是如梦如幻的。如果对于色法在胜义当中或者入定位了知它是空性的，完全不可得；在出定位了知如梦如幻，这个叫做圆满的色法。为什么叫圆满的色法？因为依靠了知色法的自性入定的空性和出定的如梦如幻，就可以圆满地道功德。

上师的讲记中把这个统一地称为圆成实的色法：圆满、成就、真实。“圆满”，可以圆满很多的功德；“成就”，它不是虚妄的，有真实本体存在。当然从佛智、从圣智的角度，或者从真实义的角度，而不是从虚妄侧面来讲；“实”就是真实，二转法轮中，相应于空性叫真实，否则叫非真实。总之，相应于实相，能够圆满地道功德的就叫做圆成实。

当然还有一些地方把这个再细分了，入定位的相应于无自性的这部分叫圆成实；出定位如梦如幻这部分叫依他起。为什么是依他起？因为它灭掉了实有的部分，是依缘而起的。世俗谛当中出定位之后的显现没有实有的本性。

虽然唯识宗也用三自性，般若当中也用三自性。全知麦彭仁波切在《中观庄严论注释》中讲得很清楚，用三自性不一定就是唯识，整个大乘都可以用三自性。

比如这个地方讲，凡夫人的普遍妄计的法也可以叫做遍计所执性；单纯的世俗显现或者菩萨出定位的



如梦如幻叫依他起，即依缘而起。依他起的自性中如梦如幻，说它没有，它有显现；说它实有，它又没有自性。所以是依他而起，相应于出定位的自体。入定位就是空性，即圆成实。菩萨在菩萨位当中，对入定、出定的色法，就可以安立为圆成实，或者安立为依他起和圆成实。

如果这样认知，这类色法就可以圆满地道功德。因为出定位的如梦如幻自然而然地相应世俗最真实的显现，菩萨会做很多善妙的取舍；入定位的时候灭掉一切的执著分别等等。

这样入定、出定交替地修行，就可以灭掉所有的执著，可以圆满地道功德。不管是未圆满色法，还是圆满的色法，都不能执著，就叫做对于三类法都灭掉耽执。

所灭除耽执的对境有三类，第一个是基的自体，第二个是差别法，第三个是对于修行者补特伽罗来讲不同认知、不同执著，安立为未圆满和圆满的色法。对三类的对境分别执著以加行予以灭除。

## 寅二、灭除耽著有境之加行

对于前面的三种对境会产生认知，比如差别基的自体，这个是对境，怎样认知差别基，有一个有境；对于差别的法也有一种有境；对于未圆满和圆满法的不同执著也是有一种有境。

### 及于无贪性，破实行加行。

通过无贪的自体灭除耽著的修行加行。不管是对差别基的认知、差别法的认知，还是对未圆满和圆满的



法的认知，无贪的体性都会逐渐灭除。

凡夫人当然是有贪执，但是当他修到一定阶段的时候，相续中已经处于无贪的自性。比如修到加行道，虽然还没真正修到现前的基智，但这时候对这些法已经没有什么很强的实执心，所以有些方面可以安立为无贪自性。

“破实行”，对于无贪的体性或对于对境的有境，也完全相应其本性如是安住。对于三种对境没有贪执，这种无贪的自性就是“破实行”，即打破实有耽著，没有耽著的一种行持，这样就可以灭除对有境的耽著的加行。

不管是对境还是有境，在入定的本体加行中这两种都没有。当然如果菩萨已经现前基智、安住在根本慧定的时候，他就如实安住在这个状态当中。但现在还属于基智加行，还没有获得基智证悟之前的修行。

在入定位的时候应该要灭掉的法，首先在加行道的时候去缘，再修行殊胜的相应智慧灭掉。和入定有关的这些对境有境，还有后得位的执著，在加行中都要观修，修得圆满的时候就会获得下面第九个基智的见道。

对于有境的加行耽著也是通过这样的修行灭掉。

**丑二（灭除耽著法性空性之加行）分二：一、灭除耽著对境之理；二、灭除耽著有境之理。**

前面是对于有法方面显现的耽著，下面是灭除耽著法性空性的加行。

法性空性也可以作为分别心耽著的对境。如果对



空性还有耽著，没办法现前真实的空性，就是这个原理。我们在学中观、般若的时候，都再再提过这个问题。暂时来讲善妙的所缘境可以帮助我们压制一些粗重的烦恼，但是缘善妙所缘境的心识到了一定阶段，就会变成悟入真性的所知障。如果不超越它本身就会变成违缘，所以对法性空性本身的执著也要打破。

此处是按照自宗方面观点来讲，因为自宗抉择入定位或者抉择万法的本性完全是离四边戏论，一切的有无是非都是远离的。在抉择趣入无分别智慧的加行的时候，完完全全也要相应于现前的果。

修空性的众生根基很多种，有些没办法直接理解或去观修直接离戏的实相，所以很多大德祖师相应于根基，把入定位抉择为有空性可得。如果把空性的入定位抉择为有空性可得、可证的状态，那么介绍怎样趣入的时候，观修空性本身也是有可得，必须要缘空性去修，而且缘空性这一点永远不能离开，否则就很容易变成和尚宗或者顽空。所以不同的祖师对于不同的根基，在讲中观的时候，讲法不一样。

中观和现观是一个体系。不能认为中观讲的是分二谛、有单空可得，而《现观》讲的是什么都不执著，这就和他们自己宗派一贯的传统不相合。因此，如果中观讲根本慧定是有空性可得，那么在讲修法的时候一定要缘空性。

自宗麦彭仁波切、全知无垢光尊者或者俄巴活佛在讲法界实相、根本慧定的时候，完全按照应成派的抉择一切离戏、大空性的观点。在讲如何悟入这些境界的修法时，也要相应于这个，因为这也是一个体系，



也要跟随根本慧定的境界。所以在修空性的时候也要次第地打破一切的执著，哪怕对空性的执著也要打破。

### 寅一、灭除耽著对境之理

#### 不变无造者。

对“不变”打破执著，对于“无造”方面抉择为不耽著的自性。

首先对于基的法性空性的本体，在一切阶段不转变为其他特性灭除耽著。

对于对境的空性也不能耽著，因为空性不会转变成其他特性。法界自性当中没有以前是不空，现在是空的转变。不管是否证悟，万法都是空性，本性永远不变化，在基位是这样，道位是这样，果位仍然是这样。

当然我们不能认为，不变化就是恒常，和外道认为恒常是一样的，或是我们分别心面前认为恒常是一样的，这不可能。为什么不可能？因为中观宗在抉择所谓不变空性的时候，首先就把所有凡夫人认为的常无常破掉，再把外道认为常无常也破掉。把分别念对境破完之后，把这个状态假名安立为不变的自性。

为了说明它不是变动的，此处说它是一个不变的自性。对不变法本身、对空性法本身也不能有实执，就不会认为有一个不变的东西放在面前作为所缘境。永远不变化的是一个实有的本体，这样认为就错误了。所以对于不变的空性法本身也要如是地了知。

第二个“无造者”，空性本身不是任何因缘所造，也不是其他法的能造者。也就是说空性既不是其他因





缘法的所造，也不是其他所造法的能造，不是果也不是因。

看起来好像是以前没有空性，现在通过修空性最后证悟空性得到了空性，证悟的空性是各种因缘造作之后形成的果。比如发菩提心、积累资粮、把空正见作为正所缘来观修，这样不断地因缘具足，突然有一天因缘成熟，就证悟了空性。当然讲世俗的时候可以把证悟空性当成果，但是空性本身是不是因缘所造作的？不是。

因缘不成熟，证悟空性的果不出来；当所有因缘成熟，证悟了空性，似乎很明显空性是因缘和合之后显现的果。其实空性不是果。所谓修行的所有因缘，最后证悟空性，这叫做能净因和离戏果。在有些地方讲，空性不是因缘和合之后产生的果，而是能净因和离戏果。

无为法的法界是离戏果，不是异熟果<sup>21</sup>。所有的因缘都是能净因<sup>22</sup>，把障蔽在无为法、法性上的所有的分别念通过修空性、修大悲等等清净掉。就像把镜子外面的灰尘擦掉一样，抹布、洗涤液等叫能净因。

不是要创造出镜子来，镜子本来就在这，它本来就是明亮的。做这个因缘是干什么呢？是把镜子的灰尘去掉。所以不是以前没有空性，积聚很多因缘，空性就突然出现了。如果这样空性就是有为法，而不是法性。

空性是法性，它不是通过因缘和合后突然出现的。前期所修所有的因都叫能净因，能够清净所有的

---

<sup>21</sup> 异熟果：本体以前没有，后面通过因缘和合出现的果。

<sup>22</sup> 能净因：净就是清净、净除，能够净除客尘、障垢、分别念的因。



分别念。按照中观体系来讲，凡夫人哪怕只要一点点实有、无实有、亦有亦无、非有非无的分别念存在，空性的本性就现前不了。通过这些因素，第一个阶段把粗的分别念灭掉，第二个阶段把中等的分别念灭掉，然后就是最细微的分别念。通过这样的方式，认知分别心的本性，逐渐它就消失在法界中。

当所有的能净因圆满，空性的本性就浮现出来。

从某个方面来讲，好像空性是因缘和合、成熟之后所造的果，其实它并不是。它也不是能造的因，看起来好像佛菩萨的功德是因为证悟了空性，由空性造作出来的。有时候说，“由于空性的缘故，一切万法从空性中出生”，其实空性不能作为任何法的作者。

但是为什么说空性中出生一切呢？这是由于三界六道显现的法都是基于空性的缘故。因为一切因缘是空性的，所以才集聚。如果不是空性的，万法就没办法显现。空性不会像种子生苗芽一样产生万法，而是由于因缘本身是空性的，才可以集聚、变化、出现。一切万法是基于空性的本体，所以有时候说“一切万法是空性中出生的”。

空性这个法性既不是所造、也不是能造，所以叫“无造者”。它没有造作任何境界，也不是从任何法所造作而产生的。

我们要对空性的无造本性有所了解，灭除认为它是造作者的执著。众生的轮回也是因为不了知万法空性，所以集聚了很多流转的因缘；后面的修行是要了知能够让轮回消尽的因缘并去修持，这些因缘叫做“道”



<sup>23</sup>。这些因缘和合以后，一切客尘法既然可以由因缘而浮现，也可以由因缘而消尽。

我们现在的修道就是掌握了万法如何显现的轨迹，把它如何显现的所有阶段完全了知后，再让它不显现。因为所有的因缘共同的基础就是心，有心就会有因缘。怎么让因缘不再显现呢？要了知心的空性。证悟心的空性，究竟来讲就是佛陀，暂时来讲就是菩萨的境界。

“不变无造者”，如果从三转法轮会讲得更直接一点，不变化的如来藏本性、法性、大无为法、无造作的自性等，从这个侧面会讲得更详细明了。二转法轮来讲也是一样，空性法性也是不变的、无造作的自性，不是因缘分。通过安住空性，对它的本性也不会有丝毫耽著。

以上讲了对境，对有法和法性两个方面都要了知没什么可耽著的。

## 寅二、灭除耽著有境之理

三难行加行，如根性得果，  
故许为有果，不依仗于他。

“三难行加行”，通过了知有境证悟的本体具有三种难行的自性而灭除耽著。

世俗中，声闻缘觉、菩萨、佛陀分别获得三种智慧——佛陀是遍智的自性，菩萨是道智的自性，声闻缘觉可以有基智的自性<sup>24</sup>。

<sup>23</sup> 道，能够让万法消尽的因缘。把染污、执著，一切显现三界六道的所有因和果能消尽的因缘。

<sup>24</sup> 因为声闻缘觉没有遍智、道智，如果要讲圣者，只能放在基智当中来讲。



前面我们讲过，严格来讲，《现观庄严论》中基智是菩萨的智慧，但是因为声闻缘觉圣者证悟了一部分的般若，所以三智中哪一部分能有？就是基智。把基智对应声闻缘觉，不是说这里的基智就是声闻缘觉，而是三智中只有基智他有一部分。佛陀对应遍智，菩萨对应于道智，如果再把基智对应菩萨，声闻缘觉放哪里呢？只有基智可以放，声闻缘觉对应于基智的原因在于此。

其实三种智慧从胜义的体性上、从相应于般若的本来来讲，难以安立。

### ◎ 遍智不可得

首先，三难行当中的遍智是“所为难行”，是得到的所为的果。遍智的体在胜义当中无法得到。在空性的侧面来讲，有没有凡夫人分别心面前认为的“遍智有所得”？没有。为什么？如果凡夫人认为“遍智可得”，就成了戏论，属于我们的分别念。观待于我们的分别念，不能说“遍智有所得”，这就是二转法轮的表示方式。

如果是按照三转法轮的表达方式，遍智是有所得、有所为的。三转法轮表示的方式就是善辨别，有的一定要说明有，没有的一定要说明没有。这样才能辨别清楚哪些是真实的，哪些是虚假的。而二转法轮主要目标是打破我们的分别念的执著，只要是分别念认定的都是戏论，都不符合实际情况。所以在二转法轮中，不管认定什么法都要破掉。因为只要你认定，它就变成分别念前的能取和所取，这样就不是实相。

这里胜义不可得是指我们的分别念面前不可得，否则就变成了戏论。从这个侧面要打破分别念对于遍



智的错误认知。佛智不是我们的分别念面前认为的那种所得，所以从否定的角度说无所得。因为无法得到的缘故，把它安立为“难行”<sup>25</sup>。

遍智胜义中是离戏的状态，在分别念里永远找不到遍智的实有的本体，这就是所为难行。

### ◎ 道智不可得

按照这个道理推下去，道智叫“加行难行”。道智是遍智的加行，道智修圆满就是遍智。菩萨的见道和修道的智慧是获得佛遍智的因或者加行，把见道、修道修圆满就可以获得遍智果位，所以叫加行。

道智本体在胜义当中也是无生的。菩萨入定和出定的智慧，从胜义中观察永远得不到。在我们的分别心面前安立一个道智本体，是永远没有的。

菩萨到底有没有现证呢？菩萨有没有得到道智呢？佛陀到底有没有获得遍智呢？从佛陀自己的智慧侧面讲是获得了，从菩萨在自己的智慧侧面讲是获得了。

会不会落入戏论呢？不会。就是因为他打破了戏论，才现前了遍智；没有安住戏论，才现前了道智。从佛的侧面来讲，他永远不会落入戏论。三转法轮就是从佛的角度讲的，以佛陀的智慧讲这是常乐我净。如果以凡夫分别念看佛智，很容易会落入颠倒的执著中。

如果以凡夫的眼光看佛智、菩萨智、五蕴、十二处、十八界，一概否认，全都是错的。因为在我们分别心面前浮现的佛智，是我们心里、我们概念里的佛智，不是

<sup>25</sup> 难行：没办法找到本体，没办法安立，得不到的意思。



真正的佛智。是冒牌货，必须打破，抉择到离戏的时候，差不多有点靠近。

菩萨智也如此，五蕴十二处十八界只要是在凡夫人面前浮现出来的，全都不是真实的意义。所以我们要借助佛的智慧、空性的智慧来分析色法到底是怎么回事。色法就是空性的、离戏的。

如果从我们的分别念出发去观察如来藏，去观察佛智，都是空性的、离戏的；但是站在佛陀的智慧来看如来藏，怎么讲怎么有，说是恒常的、真实的也不会落入戏论当中，因为在佛智面前确实如实存在，一点都不虚妄。

所以，三转法轮可以讲恒常、真实，而二转法轮不能讲，因为站的位置不一样。二转法轮是站在凡夫人的角度去看法界实相，所以全部要否定掉，没有一个是真的，没有一个是真实的。三转法轮是站在佛智的侧面来看如来藏，当然是有的。不能认为佛智面前这是空的，是虚假颠倒的。佛智已经完全灭掉了虚妄分别，相续中一点戏论都没有。只不过我们用这些名词去表示如来藏的时候，安立了恒常、实有，其实一点戏论的分别念都不存在。所以二转法轮、三转法轮的侧面不同，解读的方式也不同。

### ◎ 基智不可得

“三难行”中的第三个难行，讲基智的时候，叫事业难行。所谓的基智，在本性当中不可得，一切基的本性为空性，没有人我、法我。在胜义当中也没有办法论说，这个叫事业难行。



在佛陀真正的事业当中，最殊胜的就是宣讲正法，宣讲正法当中最殊胜的就是二无我、般若波罗蜜多、基的本性——一切万法的本性没有丝毫实有，都是空性的。

但是胜义当中无法诠说，佛陀也是安住在这个意趣中说，四十九年没有说一句法。胜义当中没有能说者、所说者，能听、所听都没有，这个叫事业难行。

通过宣讲二无我空性来表示佛事业，也是很难安立的。

“三难行”表示三种智慧，耽著基智、遍智、道智，从这侧面来讲安立不了。

以上是灭掉对三智的耽著。

### ◎ 四果不可得

“如根性得果，故许为有果”，这是灭除第二种法，对有境的殊胜作用——依靠三智来获得四种果位，也没有办法安立。

“如根性”，依靠不同的根性、不同的缘分。比如依靠声闻、缘觉、菩萨的种姓与缘分，可以分别得到四种不同的果。声闻缘觉通过修行可以得到罗汉果，菩萨修行暂时可以得到一到十地的菩萨果，究竟来讲可以得到佛果。所以，名言当中可以承许通过不同的种姓、不同的修行，分别获得声闻罗汉、缘觉罗汉、菩萨和佛的果。

在本性当中这些果有所能、有所缘吗？没有能得果者，也没有所得果，从胜义谛上讲都是平等的空性。

名言当中有果可得，故许为有果。在胜义谛中究竟



来讲，没有得果的人，也没有所得的果。在究竟胜义中所谓的四圣以及四圣获得的四种果位，都是空性的。从人无我的侧面来讲，没有证果的人；从法无我的侧面来讲所证的果也是不存在的。故许为有果这方面要打破执著。

### ◎ 得果因缘不可得

“不依仗于他”，差别果法的来源——三智，也不是依靠其他的因缘获得的。证悟空性的果位是不是这些因缘齐全之后可以获得呢？不是依靠其他因缘所得的。从前面能净因、离戏果的角度来讲可以理解。从颂词来讲，获得三智的因缘本性也是空性的。

菩提心的本性也是空性的，要安住菩提心的空性。在《金刚经》、《般若经》当中也讲到，虽然菩萨缘众生发了阿耨多罗三藐三菩提心，但也没有众生可得，也没有众生可度。这也是讲菩提心无所得的，菩提心的本性是空性的。

发誓成佛也没有佛果可得，这是缘佛果。佛果也没有一个实有的因缘。其实我们现在修菩提心、修五加行，要次第地了知，我们现在所修的因缘，其本性也是无所得的。

这些因缘是获得三智的来源。声闻、缘觉、菩萨的种姓的人正在修各自的法，我们修的是菩萨道，暂时要证悟空性，究竟要成佛。我们修这个法的时候，要去观想法本身是无所得的，必须要相应。这些因缘是获得三智的来源。

怎么获得三智呢？不是把它执为实有就获得三智，





执为实有反而没办法获得真实的智慧。需要了悟修法的本身是空性的，是无所执无所缘的，在这个状态中的修行才符合真实获得证悟殊胜的因。

当然这也是分阶段的。如果我们还没有接触到空性，还不知道万法是空性的，我们就安住菩提心，缘众生的苦等，先把自己善良的心、大悲心、愿菩提心、行菩提心引发出来。之后我们安住在这种状态中不断地修行，在修行的过程当中会遇到空性的教法，再把空性的教法引入到现在的体系中，让它变得深广和清净。

还有一类修行者虽然没有修空性，但在修菩提心的过程中得到佛的加持，一下子就能悟入空性。他没有学过，没有推理推得很痛苦，但在修菩提心的时候得加持自动悟入空性。所以有些公案中一些修行者以前对推理空性、中观因明一概不懂，但他把善法修得很精进，信心方面也很好，边修边祈祷，也能通过加持而悟入空性。

现在很多道友听不懂空性，也不要太绝望。我们把菩提心、五加行认真地修到一定程度，会得到佛菩萨加持，还是可以悟入空性的。那时候，我们的智慧一下子开发了，再去看《中论》全部都懂了。这绝对有可能，因为以前有很多修行者的事例是这样讲的，从原理上讲也是可以的。

众生的根基不一样，悟入空性的法也很多，有些是通过闻思，有些通过祈祷，有些通过不断集资净障——在寺院中拼命给僧众做事情，干苦活、干累活、发心一直任劳任怨地去干，积累了大量的资粮，清净了很多罪障，再加上佛菩萨的加持就可以。



我们也是如此，虽然没有在寺院里面，但是可以发心给道友做事情，这也是一个证悟的因缘。不要认为经常让我去做事是不是我没有希望，其实发心做事情也是证悟的因素。

### ◎ 发心也是证悟的因

大恩上师老人家除了让弟子闻思、修行、念咒外，非常鼓励大家发心做事情，这样可以圆满很多资粮。首先，上师老人家的事业范围很广大，像《大圆满前行》讲的，把我们一点点豆粉加入到很多糌粑当中混合，就分不出来谁是谁的了。上师的大愿、智慧摄持了我们所有的发心，我们加入进来后就汇入上师智慧大悲的海洋当中去了。

现在可能有些道友很累，有些上面下面都有压力，觉得很难受、没有意义，但这不可能没有意义，一种巨大的利益可能正在酝酿中。只要心很纯正、清净，不是为了捞一个名或利。其实也捞不了多少名利，一个小组的组长，芝麻官都不算，得不到什么名利，不要捡了芝麻丢了西瓜。

通过很清净的发心，可以得到更大的利益。例如认真真讲法的功德是不可思议的。但若发心不正，为了得到一点利益或名声而去传法，那得到的利益就非常少，因为执著这个反而会扔掉更大的利益。那些不可思议的功德利益就被我们不善巧、自以为是的心态扔掉了。我们如果要做事情，就要发清净的心，就是为了集资净障、推动佛法的弘扬。

现在上师老人家正在推动佛法弘扬的过程中，我



们在这里面也贡献一点点力量，看起来微不足道，但是如前所说，这点力量就汇入到了整个的滚滚的洪流中去了，分不清谁是谁的，基本变成一体了。也就是说我们对佛法的弘扬和推动也做了一定贡献，这个利益是非常大的，所以为自、为他、为了佛法的利益而发清净心来做这个是非常殊胜的。

做了这些因之后，我们逐渐就可以获得证悟。前面也讲了，这些都是获得证悟的因，但是我们在修的时候，逐渐地要把空性的思想加进来，让修法本身变得更加圆满和清净。如果这个因很清净，力量很大，那么获得的果也大且迅速。

如果我们空性的见解还没有生起来，就要认认真真、老老实实在地去做。有了空性见之后，福德资粮还是要做，但还是要慢慢把掌握到的空正见加到所有的善法中。

我们也是一直再再重复这个问题，空性本身来讲是无为法，是不变化的。但我们对空性的认知若没加到修行中，就会直接影响到修行的质量。修行如果没有空性摄持，被实执束缚而使修行的量不会很强大，但是有了空性的元素后，修行就会逐渐变得很清净。

在麦彭仁波切对《智慧品》的注释——《澄清宝珠论》中说，很浑浊的水中放入一颗澄清宝珠之后，刹那之间水就干净了。我们修法时，本来有很多的执著，无明混在我们的善法中，然而有了空性加进去之后，所有的这些分别念就逐渐澄清了，它就会特别清净。

究竟来讲，我们逐渐就会知道，这不依赖它缘。所谓的因缘本身也是空性的，无论菩提心、五加行等，其



自性本身不可得。但世俗谛中依赖吗？世俗谛中会依赖的，但在本性中不依赖的，因为它所依赖的本体不存在。不管是它的果、还是因，方方面面都是这样的，所以从这个侧面来讲，就可以打破对有情的耽著。

## 子二、后得知本体加行

前面是入定位，现在是后得位。后得位是菩萨在起定之后的状态。

菩萨后得位就是抉择如梦如幻。中观应成派的观点主要是抉择入定位的观点——一切无所执，一切无所得，不管什么法一概都否定、都破掉；自续派抉择后得位——如梦如幻的见解，分为二谛，在胜义谛中是空性，在世俗谛中是有显现的，这恰恰就对应菩萨后得位的观点。

菩萨后得位自动安住在如梦如幻，既有空性的部分，也有显现的部分。

## 证知七现事，

在后得位的菩萨对于一切显现的事情，以七种事或七种比喻来了知，一切都是无所得的、现而无自性的本体，是一种显而空、空而显的状态。

这种七现事，即幻化七喻——如梦、如幻、如阳焰、如回音、如光影、如寻香城、如幻化。有时候叫八喻、十二喻、六喻，不同的佛经针对不同众生的根基或根据当时的受众宣讲了不同的比喻。



## ◎ 一、如梦

梦境是显而无自性的。每个人都有做梦的经历，只不过有些人的梦丰富多彩，什么都能梦到，有些人的梦很单调，有时候醒来时什么也想不起来了。

有些人的梦境很精彩，今天梦佛菩萨，明天梦各种地狱，什么都梦到了。但是梦境都是现而无自性的，虽然是显现了，但丝毫没有本体可得。在梦境中可以通过因缘幻化很多事情，可以有不同的变化。

这个梦喻对应我们现在的醒觉位也是一样的，只不过我们自己觉得梦境是假的，醒来后都是真的，其实二者从本质来讲没什么差别。

要说有差别，就在于习气是否稳固。梦境的习气不太稳固，所以它显现的这些也是飘摇的，没有连续性；在醒觉位的习气比较稳固，它有一定的连续性，并且比较强，昨天没做完的事情今天继续做，今天没做完的明天继续做。但梦境不可能昨天没做完，今天继续做，或今天我要醒了，剩下的梦明天再继续做，这个情况是很少的。

从显现而无自性的侧面来讲，二者是没有什么差别的。显是显现了，但去找它的本性却一点也找不到。当我们从梦境中醒来，就知道昨晚梦境都是假的。同样，我们哪天证悟空性了，就知道现在轮回中的一切所谓的醒觉位都是假的。

所以它本质来讲是没有什么差别的。我们就用每个人都有的经验，用梦喻来说明我们现在所现见的这些法都是虚假的。

无垢光尊者也讲过：“昨天经历的事情和昨天晚上



的梦是一样的”，都成了回忆了。比如我现在回忆昨天这个时候做的事情，自己正在想的时候，就变成一种意念，再也找不到它的本质了。现在回忆昨天晚上的梦，也是只有一个回忆，从回忆来讲是没有什么差别的。

我们在昨天这个时候，非常耽著当时发生的人和事情，但是现在来讲什么都没有了，变成回忆了。昨天晚上做梦的时候（假如是丰富多彩的梦境），很耽著，但是醒来之后一看，也什么都没有了。没有什么真实的。

今天白天的事情和今天晚上的梦是一样的。现在正在发生的事情，和今天晚上的梦境没什么差别，到了明天一观察，是一模一样的。明天白天的事情和明天晚上的梦境也没什么差别。所以无论昨天、今天、明天，不管从原理或者显而无自性等任一方面来讲，都是一样的。

这样善巧地了知之后，就逐渐对所谓白天的这种显现，越来越不耽著了，知道一切万法都是虚假的，犹如梦境一样。

## ◎ 二、如幻

与如梦的本质都是一样的，因缘和合的显现，叫做幻术。幻术只要集聚了因缘，它就会显现。

幻术师需要所幻变事物的原料，原料是幻变的因缘之一。比如会使用一些石块、木块，是不是特殊材料制成的不得而知，除此之外还要精通咒术，而且还要有一定的咒力，幻术师要训练得让咒力有威力。

当所有的因缘都聚集时，就把缘起物放在中间，通过咒力加持，就会把观众的眼根进行某种程度的蒙蔽



或伤害（当然这是一种暂时的伤害，不是把眼睛弄瞎）。众生就看不清楚实相了，会把这些石块、木块看成活生生的象马或人在走来走去。

当幻术师要开始收钱了，就停止咒术。蒙蔽众生的力量就没有了，众生的眼根恢复之后就会看到这些石块、木块。所谓“大象来了，大象安住，大象走了”，实际根本也没有。在这个过程中，它来了也没有一个实有的地方，安住也没有实有的安住，最后消失也没有消失到哪里。

我们的状况也是一样的。现在我们是人，走来走去做事情、说话等其实也是因为人的因缘聚集了，才显现成人。人的因缘消散了，这人的显现也就没有了。和大象的因缘聚集显现大象没什么差别。因缘聚集的时候就显现，因缘一散也就散了。

人主要也是各种因缘——无明、业力、习气等的集聚，反正就是业风吹动。成为人最主要的因是人的业。前一世我们造了人的业，这个业推动我们。

人的业就好像咒术师念的咒。咒术师只要念咒不停，那他所幻化的象马就会一直存在。同样，只要我们变成人的业不停息，假如业有九十年，就能活九十年；如果业有五十年不停，就活五十年。什么时候做人的业消弱了、没有了，这一世幻化的人也就消散了。先是生命走了，然后身体慢慢也就散掉了，就是这样的自性，所以这也没有一个是真实的。

我们认为是真实的，但其实也是幻化的业风推动而已。当然这个业是主要的，还有一些次要的是什么呢？烦恼、无明等推动，共同合和显现出现在的人。现在的



人其实也是因缘和合显现形成的，没有什么实有的。如同幻术师一停止念咒，幻变的影像就消失一样，让我们显现为人的业的力量一旦终止，显现的现在所谓“我”的这个人就没了。

如果相续中还有别的业在成熟，就通过这个因素又显现成另外一个有情，继续变成人，或变只狗，或变成天人等等，这样一直不断地幻化。

推动这个幻化的是什么？无外乎就是因缘。没有一个造物主，因缘在这儿成熟，就显现一个人；在那儿成熟就显现为一只狗。所以因缘只要存在就会不断地显现。我们不单单要让人的因缘停止下来，要让整个六道幻术的因缘彻底停止下来，这就要证悟空性无我，否则停不了。

业是由烦恼推动，烦恼由我执无明推动，必须要认知本性。不认知本性就是无明，认知本性就是智慧。通过证悟人无我与法无我的空性智慧，彻底关停幻化的开关。

上师以前讲，就像电影院放电影一样，电影屏幕上所有情节的来源是放映机，当然也有屏幕等别的因缘，但主要因缘，以前是胶片，现在是数码。如果要停止，就必须关掉放映机。我们现在六道的戏剧影像还在不断地呈现出来，如果不关掉总开关，一方面在播放，一方面还在制作。自己就是制作中心，不断制作东西放映出来。必须在根本上认知空性，才能关停所有显现轮回的总开关。





### ◎ 三、阳焰

阳焰是沙漠戈壁特有的现象。在沙漠中看见远处流动的水，有时候像一个大湖泊或者一条河在流动，其实一滴水都找不到。干燥、眼睛受损、非常广阔的环境等因缘和合，就会出现阳焰。当你找的时候，完全找不到。无而显现就像阳焰一样。

### ◎ 四、回音

所谓回音就是空谷回声。有时候空房子里面也有回音，山谷里面的比较明显。空谷回音也是依缘而显现。有回音的因缘，比如有人在大叫等，回音就出来了，但回音本身是找不到本性的。

### ◎ 五、光影

镜中影像，或者有时候眼睛出毛病后看到飘动的毛发，也叫眼花。有时候眼花和影像分开讲，则有八个比喻，这里面合起来讲也可以。

看起来面前有毛发，或者有些蚊虫飞来飞去，这是飞蚊症。其实根本找不到，就是眼睛出问题了。所依不是迁变的，习气成熟在这个地方，就会在这里浮现出来，不会迁移到其他地方，因为是你的眼根出毛病后无而显现的。它不在外，也不在内，就是一个无而显现而已。说没有但是你也看见了，说看到了但却找不到。

这些都是让我们知道幻化的比喻，外面真正的毛发或者飞鸟、房子如果认为没有，你也看见、摸到了，但是仔细分析观察，却一点也找不到它的本性。



## ◎ 六、寻香城

寻香就是乾闥婆，是鬼道众生，有些地方说是中阴，有些地方说是乐神，非常善巧弹奏乐器。他们寻找香气为食，中阴也是寻找香气为食，所以有些时候我们做烟施可以满足他们。

寻香城有些地方不好理解，其实就是海市蜃楼。海市蜃楼在我们面前浮现，车水马龙，还有声音传过来，但它在虚空中显现。一般的城市都有大地作为所依，但寻香城没有所依。如果没有所依，能依也就不会有。

所谓城市的所依就是大地，但是我们去寻找大地的时候，哪里有大地？大地的本性也是空性的，既然所依是空的，能依也是空的，这和寻香城道理上是一样的。只不过寻香城更容易理解。现在我们所执著的这些，不太容易理解，但是二者原理是一样的，对照了就比较明显。

## ◎ 七、幻化

幻化和幻术是不一样的。有些人有某些禅定，他就安住在禅定中以心幻变，不需要石块或者木块的摆在那儿，一作意就可以变出来东西，这是幻化。

它没有身语的作者，不是通过身体去建造，也不是语言念咒出来的，完全是心幻化出来的，也是显而无自性。

通过在世间当中的幻化七喻或八喻来了解，也比较容易知道一切万法我们在耽著的时候，万法的本性是现而无自性的空性，完全没有本体可得。这些也是因缘法中比较容易了解的。



如果我们把白天醒觉位的法理解是幻化的，那么梦境和幻术就是幻中幻、梦中梦，其实就是一层层的梦境。在这个世界当中哪一个更真实，哪一个更假？没有，其实本性是一样的。你在梦中梦的时候，哪一个是真的，哪一个假的？

不分析的时候，似乎醒觉位是真的，梦境是假的。但是真正分析的时候都是假的，都是虚幻的。我们通过逐渐理解就通达了万法的本性并没有实执可得。

## 壬二、摄略说明有境加行相

这个科判讲到表示基智的第八种法：基智加行的平等性。

### 不执著色等，四种平等性。

前面讲灭除了执著，此处说基智加行的本性是平等的。讲加行的时候似乎分了不同的加行，这些加行本性来讲没差别。这些加行本身也是平等的自性。

从四个方面抉择，空性、无相、无愿三解脱门，再加一个无为，即四解脱。首先对色法的本体不执著，这是从空性方面来讲；对色法的差别，比如红、白等等也不执著，这是从无相方面来讲；无常等的形象不执为我所，本体不可得，没有什么希愿的，这是从无愿方面来讲；对色法的有境的心识不执著，为无生之法，是从无为方面来讲的。

从空性、无相、无愿、无为四个侧面来理解四种平等性，其实本性都一样是空的，只不过从不同侧面安立了不同的名词。



## 辛二、宣说加行之果——见道

这是表示基智的最后一种，基智见道。加行修圆满后获得果，果是什么？是菩萨的见道，间接也包含声缘的见道。菩萨的见道通过修加行圆满了，已经现前基智。

分三：一、认清见道忍智之智慧；二、宣说基离增益之行相；三、如是宣说之摄义。

第一个是看清楚见道中忍和智的智慧。宣说基离增益之行相，这里面找不到对应内容，有可能和下面的广说中合在一起讲了。也可能讲四谛忍智的时候两个科判合在一起讲了，也可以说是行相。四谛十六行相，在讲每一谛行相的时候是安立在分类的广说中，也可从某个侧面来说，两个科判合在一起讲。

壬一、认清见道忍智之智慧 分二：一、本体；二、分类。

### 癸一、本体

基智见道是对万法远离四边八戏的实相完全通达。

没有人我、法我，这个是离戏，对万法离戏的实相都通达了，属于见道忍智的本体。

癸二、分类分二： 一、略说； 二、广说。

### 子一、略说

苦等诸圣谛，法智及类智，  
忍智刹那性，一切智见道。

圣者在见道的时候，缘轮回的法的本性能了知，缘解脱的法的本性也会了知。佛陀对于轮回的法分了因



果两种，对于解脱的法也分了因果两种，归摄起来就是苦集灭道四圣谛。

对苦集灭道等圣谛，“法智及类智”，分了法智及类智两种。“忍智”，法智与类智又分了忍和智。“刹那性”，有关于法智、类智、法忍、法智、类忍、类智等十六个刹那性和合起来，总共讲了十六种刹那性的智慧。这就是“一切智见道”。

基智就是一切智，因为对轮涅一切万法的本性都了知了，见到无我了，所以叫做一切智。

**子二、广说分四：一、苦谛之四智；二、集谛之四智；三、灭谛之四智；四、道谛之四智。**

苦集灭道每一个安立四种智慧，总共有十六种。

### **丑一、苦谛之四智**

色非常无常，出二边清净，  
无生无灭等。

苦谛，在世俗名言中有四个行相，分别是无常、苦、空、无我。

菩萨在见道后，缘苦谛的四智是如何现证的呢？通达的方式与小乘不一样，苦谛有法忍、法智、类忍、类智。

首先，缘苦谛的法忍，即“色非常无常”。以色法为主的所有的法远离了常，也远离了无常。色法等五蕴既不是常的，也不是无常的。了达了常与无常的戏论都远离了的智慧，这叫缘苦谛的法忍。



二、缘苦谛的法智，即“出二边”，出离了苦与非苦二边。凡夫人认为轮回是不苦的，小乘圣者等认为是苦的，但从苦谛的法智来讲，苦与非苦二边都远离了。没有苦也没有不苦，这是苦谛的法智。

三、苦谛的类忍，即“清净”，远离了空与不空。对于苦谛中的我所，凡夫人认为是有的，从小乘的胜智来讲是没有的，但从菩萨的胜智来讲，我所的法不管是空还是不空都没有，离开了空和不空叫清净的相，安住在这个状态中叫类忍。

四、苦谛的类智，即“无生无灭等”，远离了我和无我，通达了无生无灭的相。

菩萨见道的苦谛四智是对无常、苦、空、无我四种颠倒、非颠倒都已经证悟空性了。

凡夫人对四谛不通达有十六种颠倒增益，声闻缘觉打破了凡夫人的十六种颠倒，安住于十六种行相。菩萨的十六种行相也远离、也是空性的，加起来就是三十二种增益。

## 丑二、集谛之四智

如虚空离贪，脱离诸摄持，  
自性不可说。

集谛有因、集、生、缘四种相，因是引生痛苦的因，指一切的业惑烦恼；集是集聚一切痛苦，业惑烦恼把一切痛苦召集到相续中受苦；生是痛苦连续不断地出生，有了因缘就会不断地出生苦；缘是成为痛苦的助缘，业惑烦恼也会成为痛苦的助缘。集谛有些是能够引发痛



苦的前世的主因，有些是今世中也能让痛苦产生的助缘。所以有些是从主因讲，有些是从助缘讲。

从菩萨的基智对集谛的了知，观察在胜义中都是不存在的。

首先，集谛的法忍，即“如虚空离贪”，对于因与非因都了知如虚空一样的相。

二、集谛的法智，即“脱离”，远离集与非集的离贪之相。不管是集也好，还是不聚集也好，在胜义空性中都不存在。

三、集谛的类忍，即“诸摄持”，生和无生的摄持之相也是远离了。

了知因集生缘之后，再来了知基智也比较容易理解了。胜义中不管生、非生，都是空性的、离戏的，既没有生也没有不生，这叫做集谛的自性。

一般的世间人通达不了集谛是连续不断产生痛苦的因，小乘通达了，但不管通达没通达，生还是不生，都是空性的、脱离了摄持之相，这是集谛的类忍。

四、集谛的类智，即“自性不可说”，远离了缘与非缘的自性，不可言说之相。

菩萨在现前基智的时候，通达了集谛的因集生缘都不可得。正面与反面加起来有八种法，直接讲就是四类法，这些都不可得。



## 第二十六课

### 丑三、灭谛之四智

由宣说此义，不能惠施他，  
皆悉不可得，毕竟净无病。

灭谛是解脱道的果，修了解脱道的因一定会获得解脱果。所有轮回的痛苦全部灭尽叫做灭谛，是通过四种相——灭、寂<sup>26</sup>、妙、离来表示。

“灭”，即“由宣说此义，不能惠施他”，对于寂灭一切痛苦和烦恼的状态没办法描述。因为它是空性的，用语言文字都无法讲清楚。“惠施他”，即给别人宣讲灭谛的状态之义。“由宣说此义，不能惠施他”，就是没办法通过宣讲此义来惠施他人的意思。

“寂”，即“皆悉不可得”，寂灭一切痛苦，不管是寂还是不寂，这些分别是不存在的。获得解脱果的圣者寂灭了痛苦，而凡夫人没有寂灭痛苦，暂时来讲有是否寂灭的差别，但是本性中根本找不到，这叫“皆悉不可得”。

“妙”，即“毕竟净”，趋向于安乐的善妙的状态。轮回谈不上善妙，但是涅槃的果相当善妙。离开了妙和不妙，所以极为清净之相，这个叫灭谛的类忍。

“离”，即“无病”，按照《俱舍论》等所讲，所谓的离是远离一切大的灾难。有的地方讲，妙是远离一些

<sup>26</sup> 寂，通“静”。





暂时的疾病和痛苦，离是远离一切大灾祸。其实离和不离都是远离的状态，这叫灭谛的类智。

从究竟的果来讲，菩萨的基智已经完全现见灭谛的本性完全不可得。灭谛的四种行相在基智或见道的智慧中一一现证的时候，正面和反面都得不到，完全是空性的。

凡夫人没有安住灭谛，它的相反方面是没有灭、不寂，不是善妙，没有离的这些过患；圣者已经获得了灭寂妙离的殊胜，在究竟的无分别智慧中都无所缘，所以叫做了知了灭谛的实质、现证基智的本性。

#### 丑四、道谛之四智

断除诸恶趣，证果无分别，  
不系属诸相，于义名二种，  
其识无有生。

道谛四相是道、如、行、出。

能够趋入寂灭的方便法叫做“道”，就像高速公路一样从此地到目的地叫做道。能够依靠空性等寂灭极乐因趋向解脱的方便法叫做道。“如”是真如的意思，这个道一定是契合真如的，否则没有道的行相，所有的道都要契合真如。最主要的道一定是契合真如无我的。一定要趋向于涅槃叫做“行”，正在行持。最后出离生死叫“出”。在见道位中都不缘，道如行出的四相都是空性的。

首先，“断除诸恶趣”是在讲“道”。依靠道现前灭



谛的缘故，会远离转生地狱、饿鬼等恶趣。但是证得这个境界的时候，也没有远离道和非道的行相，究竟来讲也没有一个所断的诸趣可得。

在加行道的时候已经不堕恶趣了。在见道的时候，更加把堕恶趣的种子完全断掉。因为远离了道和非道的行相，并证悟了这个境界，在出定位的时候，自然而然不会转出去。

“证果无分别”讲“如”。不管是契合于真如的如，还是不契合真如的非如，二者都是空性的。如要契合于真理，凡夫人的分别念不契合于真理，而菩萨在见道的时候，远离了如和非如的分别念，已经现前了无分别之相。从这方面来讲“证果无分别”是道谛的法智。

“不系属诸相”叫“行”。显现上面正在不断地向真实的涅槃道再再行进。因为真实圆满的涅槃道应该是灭谛，灭的是究竟的果位，道位是趋向于涅槃。趋向于涅槃的过程当中，同时灭集谛。

“道如行出”在道谛上面不断行进的过程当中，集谛在断。道谛在生起的同时，集谛就在慢慢断掉。道谛和集谛二者之间是相违的，是通过道谛去对治集谛。道谛生起来，集谛就会逐渐断掉。所以当道谛圆满了、集谛就断尽了。道谛圆满就进入灭谛；集谛一灭尽、苦谛就灭尽。

道谛和集谛二者也是对应的；灭谛和苦谛有对应。灭谛是灭苦谛。苦谛完全没有了，就叫做灭谛。比如《释量论》中讲，什么是苦谛呢？苦谛就是流转的五蕴。没有五蕴再流转就叫灭谛。有些时候，灭谛也可以说灭掉了苦和集，但是真正对应的时候，灭谛所灭的是苦谛。



只要灭谛现前，就意味着苦谛的消尽。

道谛对治的是集谛。道谛没生起来之前，一定是集谛存在着。当生起道谛了，集谛就开始慢慢断了。随着道谛的圆满（从见道到修道的过程），集谛慢慢在消弱。所以道谛圆满的同时，集谛完全消尽。集谛一消尽，苦谛也随之灭尽。

“行”是不断在行进，它是属于获得灭谛的因。其实这里面行和非行也不可得，所以叫做道谛的类忍。

“于义名二种，其识无有生”讲“出”。显现上要出离轮回，但实际上出和非出都不存在，所以不会有对般若的名和义产生任何的分别。于般若的名和般若的义二种都不执著。

真正的出是以什么来出呢？以般若来出的。要出离轮回，要安住在般若波罗蜜多当中。但是因为没有什么出和非出的缘故，所谓的“出”，般若的自性不存在。所以，不管是缘般若的名、般若的义，“其识无有生”，没有任何的执著。

讲完之后，下面就到了第三个科判。第二个科判没有出现。是不是本来就没有、或者就是第一和第二里边有个合并，就是把基的一些断除增益的行相，已放在这里面了。科判中既讲了四谛的“苦法忍”、“苦法智”、“苦类忍”、“苦类智”，也讲了它远离基的增益的行相——比如前面讲了常和无常、我和无我、行和不行、出和不出……所以我们可以这样理解：是不是把第三个科判已经合并一起讲了。意思是有的，但是科判直接对照是找不到对应的地方。



### 壬三、如是宣说之摄义

#### 一切智刹那。

“一切智”就是基智。“刹那”，前面远离了三十二种增益行相的智慧，归纳起来即十六刹那。

#### 己二、宣说三品圆满之结尾

就是第一品、第二品、第三品圆满了，作一个总摄。

如是此及此，又此三段文，

当知即显示，此三品圆满。

“如是此、及此、又此”，有三个此。第一个“此”表示遍智和遍智有关的经文；第二个“此”表示道智和道智的经文和论典的颂词；第三个“此”是基智。

“当知即显示”应该是在《般若经》当中显示的是三种智慧。

“此三品圆满”，显示完之后就表示三品已经圆满了。

三段文是前面一、二、三品显示的三种智慧，所以这个讲完之后，三品就圆满了。或者说，在经典当中有三段经文，分别显示的是遍智、道智和基智，这是狮子贤论师的观点。或者，大恩上师讲了解脱部依靠《般若二万颂》次第有颠倒，先讲基智、再讲道智、最后讲遍智。三种解释都可以。

先讲遍智、再讲道智、再讲基智，可以讲遍智是我们的目标，道智是如何修持，基智是远离歧途。主要是以小乘的远基智作为歧途，当然如果小乘是歧途，别的



像凡夫的分别念、外道等就更不用说了。必须要圆满地抉择“二无我”，这才不是歧途。我们现在学的基智是圆满地讲“二无我”的，但是如果只是讲“人无我”，那么就属于歧途。什么歧途呢？就是获得遍智的歧途，它是“远基智”。如果只是抉择“人无我”，没办法证悟佛果。

先讲基智、再讲道智、再讲遍智也可以。从基、道、果来讲的，首先讲“基”一切空性，必须要了知一切万法是空性的，这是基；再讲“道智”，在这个基础上现证了“二无我”之后，再经过菩萨的见道和修道；最后再讲“果”，如果菩萨的见、修二道圆满了，自然而然获得“遍智”。

所以三种讲法都是可以的。以上的三品已经圆满了。



## 第二十七课

《现观庄严论》是弥勒菩萨造的殊胜论典，对于般若波罗蜜多的隐义通过八品进行抉择。

如果把三智、四加行、法身分成三块，那么第一个大版块，即三智的内容已经学完了。现在是第二个大的版块是“四加行”，即四种修行的方法。

因为般若波罗蜜多是成佛的方法，所以四加行肯定也是修行成佛的法。这么多成佛的法当中，主要学习的是般若波罗蜜多，或者在四加行当中宣讲如何修行前面的三智。三智可以作为一种所知或者发愿获得的一种状态或境界。证悟这种三智必须要通过闻思之后的修行来趋入，趋入的法就叫做四加行。

四种加行包括正等加行、次第加行、顶加行、刹那加行，是四种修行方法。这四种修行方法有些时候是从资粮道开始到十地的末尾，修行的方式讲得特别清楚。今天学的是八品当中的第四品——“正等加行”。

正等加行相当于把三智所含摄的所有内容（一百七十三项）都进行修行。内心当中一项一项去修，要生起证悟、生起现观，都要修到量。

基智、道智和遍智每一个都有若干分类，对每个分类所讲的这些修法一个一个地修。比如修无常、修不净等按次第来修。以前是大概地了知，把修法当成学习、闻思的对境，但现在就开始要修了。

比如修无常就要对于无常进行观修，然后一定要生起有关无常的证悟。从最粗大的法到一切很细微的



法之间，每一个法的无常都要了知，这个就实际开始操作了。然后再修持有关苦、没有我所、没有我等等。这些法一个、一个去观修，这就称之为正等加行。

华智仁波切在修行的总义中也提到了：正等加行就相当于学字母一样（或者像我们学拼音一样）。在学文字之前，首先把单个的字母掌握并很熟悉，后面就可以把它串起来，几个字母、几个拼音就拼成一个字，像这样就可以把它读出来。其实一个当中包含了很多的法。同样，正等加行的每一个修法都要去认真地修，要生起这种证悟，这称之为正等加行。

四加行以次第的方式引导我们趋入最殊胜的修法。获得或者生起三智的修法在这里面讲得特别清楚，因此首先要学正等加行。



## 第四品 正等加行

己一、宣说圆满摄修相之现观——正等加行 分二：  
一、摄所修三智之相；二、宣说实修加行之现观。

首先讲所修的三智之相，再讲实修加行的一些现观。

庚一、摄所修三智之相 分二：一、略说所修相之本体；二、广说彼等各自事相。

首先略说所修相的本体。然后广说彼等各自事相<sup>27</sup>，就具体的三种所修的智慧来宣讲，比如基智、道智、遍智下面各包含多少法。对于它们各自的事相一个一个地去安立、宣讲。

### 辛一、略说所修相之本体

一切智差别，行相为能相，  
由三种智故，许行相为三。

“一切”，即前面所讲的基的四谛实相。不管是苦集还是灭道，都可以从这个基上面如是来安立。首先是如实地了知，然后对于四谛法开始修行、现证，通过现见之后见道，见道之后还要去修。都是缘四谛的法不断去修，修到圆满就可以获得殊胜的果位。

四谛有两个是轮回的因果——苦和集，有两个是

<sup>27</sup> 事相，即具体的事物。





获得解脱的因果——道和灭。灭谛到了圆满就是成就佛果。所以还是缘四谛的法该修的修、该见的见。

首先是在见道之前的修，见道就是见到了四谛的本性。见道就圆满了吗？没有。见道之后还要缘所见的四谛的相不断地串习，这叫做修道。修道圆满之后就可以获得佛果，所以叫“一切”。

对于四谛实相的所有智慧叫“一切智”，其“差别行相为能相”，这就承许为行相，也叫做能相。前面我们也讲了，行相就是在心前面所现前的相。比如无常本身来讲是变化的，这个变化的相在你的心中完全如实地了知了：“万法都是无常的，不管是粗无常还是细无常。”这种在心识面前对于外境的了知叫做行相，也叫能相，称之为行相的能相，或者行相的一个法相。

了知了基四谛实相的所有智慧的差别叫做行相，也称之为能相。对于三智都了知，它主要是心里面对外境的一种相现前，其实就是了知的一种本体，因此行相就是心前所示现或者现前的一种相。

“由三种智故，许行相为三”，前三品中讲到了由于基四谛的不同的了悟，也分了基智、道智和遍智三种智。因为有三种智慧的缘故，“许行相为三”。三种智是所了知的，行相就是在心中生起来的，叫做能相。当然有能相就有所相，能相就是心中生起来的了知，所相是它的对境。或者说这个法相所安立的法本身叫做所相，也叫做这里面讲的“三种智故”，三种智是所了知的或者要现前的。

在心中如实现前了三种智慧，叫做“由三种智故，许行相为三”。比如你的对境有三种，如果你如实地了



知对境，你的心中就生起了三种了知的智慧。

所以对境有三种，行相就有三种，如果对境有十种行相就有十种，这叫如实了知。如果行相是三种，你没有了知，那么这二者之间就没有一个如实安立的行相，这叫颠倒或者无知；如果对境有三种，你如实地生起了三种了知，就叫生起了三种行相，所以叫“许行相为三”。

## 辛二、广说彼等各自事相

上师在讲记中也讲了，通过三种智分开安立的时候，基智安立了二十七种，道智三十六种，遍智一百一十种，总共有一百七十三相。

正等加行分了这么多，对于一百七十三相一一都要生起、都要去观修。当然对这些观修的法，有些到了一定的阶段该现证的就现证了，该圆满就圆满；有些虽然修，但还没有达到圆满的程度，但是提前要做观修。所以要修的是一百七十三相，一个一个都要去熟悉、去观修，最后还要把所有这一百七十三相次第地串起来。

首先是从正等加行的每一个去修持。在胜义谛中这一百七十三相都是离戏论的。应成派的空性、一切万法的究竟离戏的相在《般若经》的显义当中已经讲了。显义就是一切万法都是空性的，没什么差别。它的隐义，比如说这里面一百七十三相，其实在《般若经》中并没有一二三四五六七八乃至标到一百七十三，但是《现观庄严论》中就把这个完全开显出来了。

在名言谛中，对一百七十三相都要非常清楚地了知、去观修，很明确地生起来，或者说触证、亲证、现证。一个一个都要很认真去观修，生起这个境界。在生



起的同时也知道它就是离戏的空性。

以这种世俗和胜义双运的方式来进行观修，只有这样修才能达标，才能圆满，二者缺一不可。如果只观空，没有一个真正的世俗谛中所修的法，也没办法达到圆满；如果只修外面的法，没有空性摄持，也没办法达到圆满。只有了知了这些所修的法，不管再怎么修、生起觉受，其实它的本性都是空性的。从这方面来讲世俗谛和胜义谛二者不离，或者说在世俗中如理如是地观，观的同时也要知道一切都是无所执著的。

**分三：一、广说基智之行相；二、广说道智之行相；三、广说遍智之行相。**

这些都是属于所修的，能修和所修之间也是如是对应的。

### 壬一、广说基智之行相

始从无边相，及至无动相，  
三谛各有四，道中说十五。

“始从无边相”，基智的二十七相第一个是从“无边相”（无常）开始的。

“及至无动相”，到道谛的最后一个不退转或者无动之相。

“三谛各有四”，除了道谛之外的三个谛——苦谛、集谛和灭谛，每一个有四种行相，总共有十二种。道谛特殊，分了十五种，所以加起来总共有二十七相，这就是属于基智的二十七相。

这里面也有一些和声闻、缘觉共同的，但主要是菩



萨的修法。这里含摄了声闻、缘觉的部分，也有菩萨的不共的部分，主要是讲菩萨的基智。

## ◎ 苦谛

苦谛有四个行相。

### 1、了达无有无常与非无常之戏论的行相。

无边相的“边”就是常的意思，无边就是无常，无边相就是无常相。

在苦谛下面有四个行相：无常、苦、空、无我。在了达苦谛的实相的时候，声闻首先通达的是无常相；如果是菩萨，除了通达无常之外还超离无常，没有无常和非无常的戏论和行相，这就完全通达了苦谛的无常的相。

### 2、了达不生苦及非苦戏论的行相。

苦谛中第二个是苦。世间人颠倒认为是乐的，但是声闻说是苦；菩萨又讲非苦。不是又返回到颠倒戏论中去了，这个非苦是在声闻了知的基础上，进一步了知所谓的苦其实在究竟实相中也是不存在的。

这些都是要修的。菩萨是基于无常修持常和无常都不存在；苦和非苦不生，在胜义中它是不生的自性，没有苦和非苦的差别。

### 3、了达远离空非空戏论之行相。

空和非空就是没有我所，苦谛下面空就是没有我所法。空和非空的戏论其实都是不存在的，我所空本身也是不存在的，这样了知空和非空的戏论。

不管是空还是非空，这种基智的本性，从菩萨的侧面来讲，都是离戏的。对这些完全都要了达，远离空和



非空的戏论。

#### 4、了达不被证悟我无我戏论所害的行相。

我和无我其实都是没有的，我没有，无我也没有。众生执著我存在，声闻安住在无我的状态中，但对于菩萨，所谓的我、无我，其实都是不存在的。有我才会有无我，如果没有我也不会有无我，这是最究竟的观察方式。

不仅要从理论上了解，内心也要生起这种证悟，生起这样的现观、行相。没有这样的戏论所害，针对于苦谛已经了达。

### ◎ 集谛

集谛的实相也有四种——因集生缘，所以在解释时也是针对集的因相、集相、生相和缘相，一个一个去了知它的究竟实相。

#### 5、了达无有因非因之戏论外的行相。

讲记中“无有因和非因之戏论外”，看意思应该是处的意思，因和非因的戏论之处。

没有产生苦（业和烦恼）的因和非因，完全没有因和非因的戏论之处。

#### 6、了达无有集非集之戏论如虚空的行相。

召感痛苦的所谓集和非集，它的戏论在胜义中就犹如虚空一样，其实也是不存在的。这就彻底地让菩萨在观修时断除所有有关轮回的因。

无论是无明、还是业、烦恼，这些在世俗谛中可能如实地产生轮回、痛苦的因，但在本性中都是没有的。集与非集都犹如虚空一样完全不存在。



### 7、了达生非生戏论不可言说的行相。

集谛的第三个是生。不管是生还是非生，这个戏论都不可言说。因为没有伺察的缘故，没有可以言说的行相。有伺察就可以言说，没有伺察就没有言说。

### 8、了达无有缘非缘戏论之名的行相。

名，有些注释中讲叫名蕴。名蕴的名也是不存在的。因为名蕴指心识法，心识法指的是受想行识，没有一个实体。以名称来表示，我们就知道它只有一个名字，没有本体。

受想行识其实不是色法，只有用名称来表示。它的颜色是什么？形状是什么？找不到。心识是没办法像色法一样可以标注的，所以叫名蕴。但就是这个也没有，远离四名蕴的缘故，“无有缘非缘戏论之名”，是从这个侧面来了解的。或者连名称也不存在，究竟而言缘非缘的名称也是不存在的。

## ◎ 灭谛

灭谛所摄的实相有四种——灭寂妙离。

### 9、了达无有灭非灭戏论、无去的行相。

没有来去的行相。灭谛的实相没有来去，灭和非灭也是没有的。

### 10、了达不被寂与非寂戏论所夺的行相。

它不被分别念所夺。安住在实相中，所取的分别念所夺是没有的。比如我认为有寂灭，这个寂灭就好像是所取分别，但如果安住在没有寂和非寂的实相中，就没有被所取的分别念所夺。

自心就了知万法的本体了，没有被这些所转移、夺



去。没有被这样分别念占据的意思，完全了知它的实相。

### 11、了达无有妙非妙之戏论、无尽之行相。

妙和非妙的戏论也是没有的。当然暂时灭谛中有妙的行相，非常善妙。但是在实相中如果执著灭谛中妙的行相存在，那么也是一种执著。它没有妙和非妙的戏论，远离了染污，也远离了戏论，属于无有穷尽。

没有穷尽有时似乎指它是存在的，但和无灭的意思是一样，无灭是不是指它的本体存在？不是，只不过我们有执著，从名言谛的角度，针对于生，有灭。不灭指它的显现不灭，但不灭和无生是同样的意思，只不过是从不同的侧面表现它的空性而已。灭也是不存在的，叫无灭。

同样，尽也是没有的，没有什么所尽的。有时讲实相是将胜义和名言综合起来讲。名言谛中有无尽，例如功德无尽等等，但有时所谓的无尽是指没有所谓的尽，但在实相中没有所谓的尽的自性。

### 12、了达无有离非离之戏论、无生的行相。

没有离开一切障垢或很大的灾祸，没有所谓的离和非离。

在佛陀讲完灭谛后，自己会在脑海中浮现灭谛的行相和概念。认为灭谛是佛陀讲的好东西，然后分别心开始缘它、执著它。活生生地把灭谛执著为实有，变成自己可以缘取的东西。

但用分别心执著灭谛、认为它有，是不是灭谛本身？不是，也不是佛陀讲灭谛的目的。我们必须还原，要了解佛陀讲这个到底是怎么回事？他在名言谛中暂时讲，是为了随顺我们的分别念。因为我们现在有一些非



灭，在轮回中不是安住在灭谛。如果安住在苦谛的自性就会苦。针对苦谛，把苦谛灭了叫做灭谛。其实所谓的灭谛就是苦不存在，没有又重新安立一个新的、更清净的、可以被执著的叫灭谛的法。只是讲苦谛消失了，与“解脱为迷尽”的意思差不多，所谓的解脱就是迷惑消尽，没有一个单独的实体法叫解脱。灭谛也是一样，没有一个实体的法叫灭谛。

但是如果我们不了解灭谛的本意，就容易产生新的戏论，认为可以堂而皇之、正大光明地执著灭谛。因为它是好的、是解脱。有些众生会自我安慰，觉得总要找到个可以执著的东西，苦谛、集谛都不能执著，但好东西（道和灭）可以执著，但这个也不能执著。

要远离对它的错误认知，灭谛本身不是实有的，所以不能把它执为实有。佛陀讲灭谛不是让我们执实的，所以不能违背佛陀讲灭谛的意愿和初衷。如果把它执为实有就误解了佛意，这是不应该的。

为什么有时讲如实地了悟实相（空性）是佛欢喜之道？了悟空性的本意，如实地通达了佛陀讲的原意，佛陀就会很欢喜。欢喜的意思就是通过这样如实地了知万法的本体，然后可以很快从轮回中获得解脱，也可以帮助众生解脱。

## ◎ 道谛

“道中说十五”，前面讲了十二类，下面还有十五类法。这是从基智中分出来的道谛，下面还要从道智分出来四谛。基智下面要对四谛了知，道智也要对四谛了知。





在道位中也分为对烦恼障和所知障的了悟。首先对烦恼障的对治，证悟人无我的道谛实相分四种——道如行出。

### 13、了达无有道非道之戏论而无作者的行相。

道是可以趋向于涅槃的方法，但此处讲所谓的道、非道的戏论都是不存在的。

“而无作者”的作者是什么意思？修道者。我在走路、在修道，这里就觉得有一个作者的行相，但没有作者，没有一个修道者可以得到。道没有，修道的人怎么可能？

这里主要是从人无我的角度，它是烦恼障的对治。以人我为基础生起的障碍叫烦恼障。要对治烦恼障，就必须证悟人我空，所有都是和人我有关的。为什么讲无作者？作者是修道者，是和人我有关的。

### 14、了达无有如非如之戏论而无知者的行相。

如是真理的意思。所修的道一定是契合于真如的。这里没有如和非如的戏论而无知者。知者是了悟真如的人，谁人了悟真如的人？是我，但是这里没有知真如的知者。

### 15、了达无有行非行之戏论而无迁变的行相。

“行”是正在进行，正在从颠倒趣向于非颠倒。从颠倒到非颠倒叫迁变。对于这个有情、修道者而言，以前相续是颠倒的，是安住于颠倒的颠倒者。但修道后，通过道谛可以趣向于非颠倒，相续变为非颠倒，有一个迁变。

没有从颠倒到非颠倒之间的迁变，叫做无迁变的行相。



## 16、了达无有出非出之戏论而无调伏者的行相。

从烦恼、无明中出离叫调伏者。为什么称为调伏者？因为出离了就说明调伏了，调伏了烦恼才能出离。自己如果还在烦恼中就没有出离，既然已经出离了就说明是调伏者，已经成功调伏了烦恼。那么有没有调伏者？没有。

作者、知者、迁变者和调伏者，这四者都是从人我的侧面来讲没有人我。无有人我主要是针对道谛下面修道的人、了知真如的人、迁变的人、调伏的人，都是不存在的。

下面是属于所知障的对治。所知障的因是法我执，执著法为实有，就产生了所知障。法我执是因，所知障是果。如果要断所知障，必须要断法执，断法执的正对治就是法空，或叫法无我。“我”是实有的意思，法无我是知道法没有实有，叫法空。要证悟法空、法无我，又分为两类：后得与入定。

后得是有漏的，讲道谛的实相，分了五种。

## 17、了达无本体如梦之法相的行相。

这里就用如梦、如回响、如眼花、如阳焰、如幻，通过五种比喻了达后得位一切都是现而无自性。有显现但是没有实有的本性，叫做后得位。

圣者出定之后自然而然安住在一切万法都是如梦如幻、现而无实有的境界中。即便没有到圣者位，在加行道或者凡夫位修行的人，如果在上座修空性修得很得力、有感觉，起座之后（我们不能叫后得）因为带着修空性的觉受出来的，在觉受还没有散之前（散了就不好说了），他一看这些东西，自然而然清楚这些都是不



实有的，就像梦境一样，虽然显现但并不真实。

### 18、了达无生如回响之法相的行相。

我们知道空谷回响虽然显现声音，但是找不到本性，所以它也是无生的。它到底从哪里生出呢？没有一个真实的生处，它是和合而产生的。是从人生出来的吗？不是。如果有一个人是作者，那么不管在哪个地方都应该有这种回响，但它需要各种各样的因缘，有这些人喊，有这个环境，因缘和合之后就出来了，所以这种回响没有实有的生处。

### 19、了达不灭如眼华之法相的行相。

前面我们对照讲了不灭和无尽。所谓“不灭”并不是一直存在的意思，所谓灭的本性也是没有的。

“眼华”就是在我们的眼识面前所看到的虚妄的相。眼根有毛病的时候会看到各式各样的相，眼睛被打击的时候会眼冒金星，有时候像蚊虫飞来飞去，头晕眼花时眼前浮现很多东西，这都叫做眼华。它的本性就是无灭的自性，其实也是空性的意思。也就是说这个无灭的虚妄的自性，虽然说是无灭但显现上存在，其实显现也是本体空性的，所以也是了达它没有实有的意思。

### 20、了达重新寂灭如阳焰之法相的行相。

“重新寂灭”有些地方说是本性寂灭。重新寂灭字面上的意思是通过一种方便，它就寂灭了。但它本性就是寂灭的，你去观察的时候找不到，好像是重新寂灭一样。

比如阳焰，我们看大概一公里之外有清清的河水在流淌，就认为这是河水，但是当你正在觉得它有的时候，其实它的本性是寂灭的，河不存在。这是个错觉，



然后你去找的时候，发现河水是没有的，看起来好像是有重新寂灭的意思，其实它的本性是寂灭的，根本就不存在的。所以这里重新寂灭和本来寂灭是同一个意思。

### 21、了达自性涅槃如幻之法相的行相。

自性是涅槃的、如幻的。自性涅槃和重新寂灭二者对照起来就理解了，自性涅槃本来就是涅槃的，重新寂灭相当于离垢。我们去寻找的时候找不到，好像是以前有的东西现在没有了，像是一个新的灭，其实它本来就灭的。从现象上来讲好像以前有现在灭，叫重新灭。

如果把重新灭和自性涅槃二者变成一对，就比较容易理解，一个是自性涅槃，一个是新灭。比如登地的时候烦恼障、所知障灭了，以前没有灭、现在灭了叫做新灭。其实烦恼障、所知障是自性灭的，本性是不存在的。

以上是后得。从证悟法无我的入定智慧无漏道谛来讲，有六种。

### 22、了达染污分别之对治——无染污的行相。

这个有点相合于缘觉的证悟，因为缘觉可以了悟部分的法空，比如可以了知外面色法的所取。在麦彭仁波切的注释中结合了缘觉相似的讲法来讲。在讲法无我之前的讲法类似于声闻的抉择，这里面含摄了声闻，也含摄了缘觉和菩萨。第二个讲法，因为声闻没有证悟所取空，所以没有证悟法无我，但缘觉有一部分证悟，对外境的这部分法我可以了知是空性的。所以有些讲法当中有点相应于缘觉的讲法，是因为他有这部分。但菩萨是全方位都有，不单单是所取，能取也有。

按照《定解宝灯论》等的辩论方法，按理说如果知



道所取不存在，类推就知道能取不存在，但是没有这个能力就推不了，所以证悟所取空之后，没办法再类推能取空。但菩萨的智慧可以，菩萨知道所取空就知道能取空，所以这里通过讲所取无自性，也可以知道菩萨不单单是证悟所取空，能取空也证悟了。

所以入定是不是只是了知外境呢？这是针对缘觉的讲法，缘觉了知外境是空性的，但对菩萨来讲，不但是外境且心识也是证悟了。

### 23、了达清净分别的对治——无清净的行相。

了达染污分别和了达清净分别是一对。对缘觉来讲，知道外面的色法染污是不存在的；清净的外境色法也是没有的，也是证悟的。

对菩萨来讲既没有染污的相，也没有清净的相；缘觉也是，外面粗大的、细微的色法都已经证悟空性，所以色法的染污、色法的清净也是没有的。缘觉在入定的时候可以证悟这一分，了达染污、了达清净是外境的染污、外境的清净这两类，无清净和无染污。

### 24、了达染污分别的对治——无染的行相。

“了达染污分别”是心，了达染污分别的心，虽说22是染污，24也是染污，但是22的染污是外境，24的染污是属于内心的分别习气。

### 25、了达戏论相之分别的对治——无戏论的行相。

无戏论之相主要是讲色法的不同分类，其实都是没有的。色法的本体都没有，何况分类呢？这里面把分类也了知了无戏论，各式各样的分类也是不存在的。

### 26、了达自之现观分别的对治——无执的行相。

现观是证悟自己的自证，自己的证悟方面也是了



知了无执，证悟者现观所证悟的状态也是没有什么所执著的。

### 27、了达退失分别之对治——不动的行相。

没有退失就不动摇，有退失就会动摇。了达退失分别的对治就是不动，不退失就可以对治，这是不动的行相。

以上讲了十五种属于基智的道谛，基智所缘所摄的道谛的十五种行相，总共加起来有二十七种。对于这些一步步、一个个要去修行。首先因为修行还不成熟，必须要一个个去修；后面修成熟了可能一刹那就可以修一百七十三样，或者一刹那当中就可以二十七相都可以修。就像我们学拼音一样，开始一个个拼很费劲，后面一看马上就知道了，大概的意思是这样。

以上讲的基智主要是菩萨的基智，菩萨了达一切万法的空性，了达之后就可以登地，可以获得见道，见道当中可以见到一切万法的实相。

### 壬二、广说道智之行相

有基智之后，菩萨从见道修道圆满之间都是属于菩萨的广大智慧，这是属于道智的行相。

于因道及苦，灭中如次第，  
说彼有八七，五及十六相。

分了四类。“于因”，染污法的因，即集谛。“道”，清净法的因，即道谛。“苦”，属于染污法的果，即苦谛。“灭”，清净法的果，即灭谛。

四谛的次第是：染污法之因——集谛，清净法之因



——道谛，染污法之果——苦谛，清净法之果——灭谛。四谛我们不要搞混了，下面是按照次第讲的：首先讲集、再讲道、再讲苦、然后讲灭。

“如次第，说彼有八七，五及十六相”，“八”对照集谛，集谛下面有八种；“七”对照道谛，道谛下面有七种；“五”是对照苦谛，苦谛下面有五种；“十六相”是对照灭谛，灭谛下面有十六种相。

这四个都是属于道智的行相。这样以三十六种行相来缘道智，三十六种行相都是心中要生起来的，生起来之后可以圆满道智，所以是属于道智所含摄的，是道智的行相。

## ◎ 集谛

按次第，首先学习的是集谛，集谛相是从断治的角度讲的。道智缘集谛，集谛对于道智来讲属于所断，道智要断除集谛，所以属于断治。断，指所断；治，是道谛本身的智慧。这里既有所断，又有治。

**1、证悟集谛之差别法因相的智慧有了达断贪之离贪的行相。**

这里所谓的智是离贪，是通过智慧来对治贪欲。所断是贪欲，对于轮回法还没有得到的部分想要得到。断除想要得到的贪心。

通过什么来断呢？通过智慧来断。无分别智慧完全可以断除对于还没有得到的法想要得到的贪欲。

**2、了达断除本体贪欲而不住轮回的行相。**

已经得到的是所要断的。对治的智慧是不住，已经得到没有什么所住的，其本性是空的。



前面一个是断除没得到想贪，了知没什么可贪的；第二个是断除得到了之后想留住，没什么可留住的。

### 3、断除果喜爱轮回而寂灭的行相。

断除因为喜爱轮回，想要下一世获得轮回的快乐，后一世没有什么可喜爱的。针对这种空性就把希求下一世轮回的快乐断除了。

以上属于因相，下面是集谛差别法的集相。集相主要是从三个侧面讲：断贪、断嗔、断痴。有了贪、嗔、痴就会集聚痛苦。这些是所断。

### 4、证悟集谛之差别法集相的智慧有了达断除贪心而无贪的行相。

#### 5、了达断除嗔心而无嗔的行相。

#### 6、了达断除痴心而无痴的行相。

对治就是无贪、无嗔、无痴的行相。无贪来断贪、无嗔来断嗔、无痴来断痴，这里面断和治二种都很清楚。

菩萨到这个阶段的时候，主要是通过“一切万法空性”直接可以了知没有贪欲、嗔恚、愚痴的本性，或者所贪、嗔、愚痴的对境都是不存在的。

### 7、证悟集谛之差别法生相的智慧有了达断除因之分别而无有果烦恼的行相。

集谛差别法的第三个是生相。“了达断除因之分别而无有果的烦恼”，因的分别没有了，所以果的烦恼也没有了，从这个方面来讲没有生而断除了这种所断。

### 8、证悟集谛之差别法缘相的智慧即了达断除贪执有情而无有情的行相。

最后一个是缘相，智慧是“了达断除贪执有情而无有情的行相”。一般众生因为贪执有情的缘故就会有这





个缘，但是因为没有有情的自性，就可以断除集谛的缘相。

### ◎ 道谛

道谛下面有七种。前面讲集谛的特点是从断治讲的<sup>28</sup>，道谛的关键词是立宗及合理性，从这二个方面来讲的。道谛有四个相，又讲立宗又讲原因，按理讲有八个，但最后一个没有讲立宗和合理性，而是综合起来讲，所以讲了七种。

#### 9、证悟道谛的差别法道相的智慧——了知本体无量之智相。

道谛有道、如、行、出四相。首先是道相，分为 9、立宗和 10、合理性。

“证悟道谛的差别法道相”，道相是道谛的差别法，其智慧是“了知本体无量之智相”。麦彭仁波切的注释中讲，本体无量的意思是道可以救度无量的有情。可以让无量的有情通过道来解脱，这是立宗。道相本体无量，对无量的众生都有救护。

为什么是这样呢？合理性是什么呢？

#### 10、了知与二边不相关联的行相。

为什么可以对无量的众生做到继续调化呢？因为它不住二边，这就是其合理性。为什么不住二边是合理性呢？二边是轮回和涅槃边。如果住于轮回边，那就有量了，没办法对无量的众生作调伏；如果安住涅槃，也没办法无量。二乘安住涅槃入灭之后，怎么可以把无量

<sup>28</sup> 注释里面重要的提示是断治，是从断和治来讲集谛的。



的众生源源不断地安住在实相中？只有远离了二边，既没有轮回边，也没有涅槃边的束缚，才可以安立为无量相，否则就不行。

因此“与二边不关联的行相”，就是其合理性。

**11、证悟道谛差别法如相的智慧——了知本体无别的行相。**

所谓真如的相就是了知本体无别，这是立宗。它的本体是无别的，没有执著、没有分别念、没有很多戏论。

为什么没有二我的差别呢？

**12、了知无有戒禁取的行相。**

好像看起来不沾边。“戒禁取”，按照本义来讲，外道颠倒的戒律叫做戒禁取相<sup>29</sup>。和我、我执相关联的戒律和修行方法叫做戒禁取。因为和我执相关联，它不是本体无别，是有分别的。执著于我或执著于戒律很殊胜，这是错误颠倒的行为。戒禁取间接包括了小乘的有执著的修行方法，因为小乘认为无我，认为有轮回涅槃的分别，认为有涅槃可得等等，这些属于有别的。

“无有戒禁取”，指没有外道的戒禁取，也没有小乘的修行，没有什么执著，所以就了知本体无别，是从这方面安立的。

**13、证悟道谛的法别法行相的智慧了知本体无分别的行相。**

第三类属于道谛差别法的行相。注释中“证悟道谛的法别法”的“法”可能是个错字，应该是差别法。

<sup>29</sup> 见取是颠倒的见解，戒禁取是颠倒的行为。



#### 14、了知无不可量的行相。

没有二我的自相，这个是立宗。没有任何可量的自相，没有我，没有可量或者可以确定的、衡量的本体。可以衡量的是什么呢？人我、法我都是可衡量的，但是它没有这种所量的自性的行相。

#### 15、证悟道谛之差别法出相的智慧就是了知本体无贪的行相。

最后一个出相，没有分立宗和合理性，直接综合起来讲了。出相的智慧就是了知本体无贪，了知这个就可以了。这些是道谛清净法的因，有了这些因，就会有殊胜的果。

### ◎ 苦谛

下面讲染污法的果——苦谛，对应有五种行相。它的特点是自法相与总法相（了解了这些下面的内容就很好理解），前面四种是自法相，第五种是总法相。

自法相是苦谛自己不共的无常、苦、空、无我等别的相。整个苦谛总的相，就是法空。不管是无常、苦、空、无我哪一种，都是离戏的自性，这是第五个总相。

#### 16、证悟苦谛的差别法无常的智慧——了达无常的行相。

#### 17、证悟苦谛的差别法苦相的智慧——了达苦谛的行相。

#### 18、证悟苦谛的差别法空相的智慧——了知空的行相。

#### 19、证悟苦谛的差别法无我的智慧——了知无我的行相。



苦谛的第一个就是无常；第二个差别法就是苦；然后是空，空就是没有我所；然后是无我的智慧，了知无我，这些是每个各自的法相。

**20、证悟苦谛的自性无有戏论相的智慧——了知无相的行相。**

第五个是苦谛的总法相，它的自性是没有戏论相。不管无常、苦、无我所，还是无我，都是无戏论的，所以无戏论是四个别相的总法相。

总相就是离戏，当中还有差别相，比如了知无常等等。

## ◎ 灭谛

灭谛行相是从本体侧面来讲，它的关键词就是本体。前面是从断治、立宗和合理性、自法相和总法相，这里是从本体讲的。

灭谛的本性是寂灭的，有十六种，即十六空。在《般若经》中通过十六空来讲灭谛没有戏论的本体。

灭谛本身也有灭、寂、妙、离。首先是灭谛的差别法，灭相的智慧包括三种：

**21、了知证悟境空性的行相。**

**22、了知证悟内空的行相。**

**23、了知证悟内外空的行相。**

即通常讲的十六空中的外空、内空、内外空。

首先，外空就是境空性，也即了知外境的空性。外面的色声香味触法属于外法（对境），了知外面的六种法是空性的缘故，叫外空。色声香味触以及意识的对境——法都是自性空的，正在显现的当下没有自性。



了知证悟内空，即内六根<sup>30</sup>其实正在显现时候的也是空性的（有时把内空放在前面，内空、外空，这里是把外空放前面）。

第三个是内外空，即十二处，把内和外综合起来，安立一个内外法，内外法的空叫内外空。十二处即眼处乃至意处，色处乃至法处，分开讲叫六根和六境。但是以十二处来讲，名称就变了，叫六根和六处，眼根叫眼处，耳根叫耳处，意根叫意处；外面的色声香味触法叫色处、声处，乃至法处，综合起来叫十二处。十二处也是空性的，叫内外空。

内外空也有不同的讲法，但这里按照十二处来讲。灭谛的差别法寂相的智慧包括八种。

#### **24、了知证悟境空空的行相。**

什么叫空空？指空本身也是空的。我们了知一切万法空，可能会认为这个空应该是存在的吧？因为我们要缘空来断烦恼。但空性本来也是空的，也没有什么可以安住的，所以叫空空。

#### **25、了知大空的行相。**

空空过了之后就是大空。大的意思就是方向，东南西北等十方。因为没有边际、周遍一切就是大，方向是空的，叫大空。方向也是心缘色法来安立的，这是东那是西，这是东海岸那是西海岸、东半球西半球、南半球北半球，通过某个参照点或某个色法做参照安立的东和西。

这是固定的吗？不是。第一它是按照一个法假立

---

<sup>30</sup> 即眼耳鼻舌身意。



的；第二所谓的东边也不一定，说这是东边，等到了东边，观待另外一个它就变成西边了。东和西、上和下互相观待，没有本体，所谓的方向也是假的。

有时我们会执著方向，觉得西方极乐世界一定是在哪个地方固定不变的，因此就会这样思维：如果地球一转，西方还是西方吗？如果刚好地球转到不是西方的时候，我往生不是错了？会有很多想法。

的确我们有时会较真，所谓的西方极乐世界到底在哪个地方？很执著地一定要找一个实实在在的西方，一点也不能错，把它对直了，按照这个方向过去就能往生极乐世界，稍微歪一点就不是了。

其实方向也是假立的，不管哪个方向，往生的时候你面向东，但是你一心一意求往生也可以。因为所谓的方向没有实有，不是说你朝东了，阿弥陀佛在西边，你背对他了，没看到，错失了机缘，这种情况是不会有。

众生的执著很奇怪，可能对某种法不执著，但对方向特别执著。其实所谓方向是大空，也是不存在的。

## 26、了知胜义空的行相。

胜义就是涅槃。胜就是超胜的意义，涅槃就是超胜轮回的，所以胜义叫涅槃。胜义是空的，也即涅槃是空的。轮回如梦如幻，涅槃如梦如幻，如果有比涅槃更殊胜的法，还是如梦如幻，这是《般若经》中经常讲的。

所谓的涅槃是针对轮回的，而获得涅槃是因为轮回灭了。观待轮回而安立了涅槃，如果有轮回就有涅槃；如果轮回灭了，按理说也没有涅槃，所以涅槃的本性也是空的。

如果牢牢地执著涅槃，是没办法获得真实的涅槃



的。要获得涅槃必须不执著，因为执著涅槃的这种心是属于轮回的自性，它本身属于二取、三轮的状态。心如果牢牢地执著涅槃不放，越执著越在二取当中分别、不断地缘二取，无法获得涅槃。

要放松二取，不单单其他的法不能执著，连对涅槃的二取也要熄灭。当你把所有的法包括对涅槃的法都熄灭了，没有任何法可执了，轮回就会熄灭。当二取、三轮熄灭了，轮回就熄灭了，涅槃就现前了。

涅槃不是通过执著而现前的，而是要打破对一切概念的执著之后才能现前。因此我们不要舍不得或者不敢破胜义，觉得作为一个佛弟子破了涅槃就好像大逆不道了，但其实不是这样。

这也是佛陀的欢喜之道，你要如理地了知涅槃就必须了知涅槃的本性是不可执著的自性，当你了知这一点，也就已经了知了涅槃。

这就是胜义空。

## 27、了知有为空的行相。

有为是有所为，有彼为故，为就是因缘。任何法都是因缘而生的，有彼为就是有彼因缘。有因的作用就可以生果，只要有因缘就会有现相，这叫有为。

有为法的法相是生住灭，它的本体是因缘和合的法。所有因缘和合的法都有生住灭，有生住灭就是不住的。有为法就有不断地生住灭。

因缘和合的缘故，有为法怎么可能是实有的呢？“未尝有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者”，《中论》当中讲得很清楚。一切法都是因缘和合的，所以说一切法都是空性的。不可能因为是因缘和合的所



以是实有的，这本来就是错误的、相悖的。有为法就是空性，叫有为空。

有为法包含很多，所有五蕴都是属于有为法的自性，山河大地、心识全都是有为法，这些法都是空性的。只要我们了解了有为空，其实也可以悟入到空性当中。只不过前面讲了，空基不一样，众生的执著不同，所以就把众生所执著的法一个个拿来破掉。

### 28、了知无为空的行相。

无为就是无彼为，没有因缘和合，无彼为故。前面讲了，“为”的意思是因缘和合。有了因缘和合就可以有作为，可以生起果，这叫有为。无为就好理解了，不是因缘和合的法叫无为法。这其实是假立法，哪里有个法不是因缘和合产生的呢？虚空、兔角、石女儿，这一类的法都叫做无为法。

没有因缘和合的法只是一个概念。针对有为法安立了无为法，有生住灭的是有为，没有生住灭的就是无为，或者有因缘和合的法是有为，没有因缘和合的法就是无为。《中论》中讲，因为无为自己没有本体，必须观待有为而安立无为，它也是一种因缘法——不是因缘所生的法，是因缘安立的法。

因缘所生的法有两种，一类是集聚了因缘而生，比如种子生苗芽，因缘和合了就会生果；还有一类是观待，不是通过有为法生无为法这种因果关系，是观待了有为法安立了无为法。如果不观待有为法就没有无为法。

从这个侧面来讲，它也是因缘法，其实也是有为。因为如果没有观待有为法就没有无为法。这在有些地方称之为小无为法，就是假立的无为法，它是观待了有





为的无为。很明显，有有为就有无为，没有有为就没有无为，这个无为是因为有为的有无而有无的。因果关系很明显，但是这个果不是生出来的，是看待而安立的，所以它也可以安立成有为法。破这种无为法把它划在有为法里面破也可以，只不过侧面不一样。它是看待的有为。

还有一个大无为法——如来藏佛性，本来就是离戏的，分别念根本缘不了，不是看待有为的无为，而是超越了这个。本性离戏的缘故如来藏是大无为法。

无为法分两种，小无为法和大无为法。小无为看待有为的无为，大无为是超越了有为无为之后的这个状态取个名字叫无为。其实它也是没有任何戏论的，这个无为法的本性也是空的，为什么是空的？前面也讲了，因为看待有为而安立的缘故，它也是无自性的。

### 29、了知离边空的行相。

边就是有无是非的边，常边和断边。离边，即一切都是没有边执的，没有有无是非，没有常断。离边空就是所有的这些边都不存在。

### 30、了知无始终空的行相。

无始终空也叫无前继后继空。轮回前面没有开始叫前继，轮回往后边没有终结叫后继。整个轮回可以讲是无始无终的，没有前继没有后继。

针对有情来讲，可以说没有开始但有终结，因为修道就可以终结。但不管怎样，前继找不到、后继找不到，这个也是空的、无实有的。

### 31、了知无舍空的行相。

无舍空，有的地方也叫无散空。为什么叫散呢？散



就是可舍弃的意思，无舍就是无可舍弃。

哪一种法是无可舍弃的？大乘法。无舍法专指大乘法，它是无可舍弃的、是成佛的因，讲的是实相，是万法的真理，本性来讲大乘佛法是无可舍弃的。

但是这个无可舍弃（大乘法）的本性是空的，这个叫无舍空。“散谓有可放，及有可弃舍”，在《入中论》中是这样讲的。

**32、证悟灭谛的差别法妙相的智慧即是了知证悟境自性空的行相。**

妙相的智慧是了知证悟自性空，自性空也叫本性空。什么叫本性？佛出世也好，不出世也好，一切万法的本性如是地安住，它不是由佛而造的，也不是由声闻缘觉或者其他造的，万法本性就是空性的。无论佛出世、佛不出世，佛宣讲、佛不宣讲，它都如是地安住，这个叫本性。自性也是空性的，叫自性空。

这里面讲了两个道理。一、万法空性不是谁创造的。在世俗谛中圣者阿罗汉的能力很大，但是诸法的本性不是他们创造的；究竟来讲，佛的能力是最大的，佛也创造不出万法的本性；二、一切万法的本性本来就是如是的，这个自性也是空的。不能认为它是任何法所造的，应该是实有的，它本性也是空性离戏。

首先我们要了解一切万法的自性，无论是否证悟，它就是这样；第二，它的本性也是空性的，要打破对它的实执。

证悟灭谛的差别法离相的智慧包括四种。

**33、了知证悟境一切空的行相。**

也叫做一切法空。十八界、六处产生的六受，还有



有色、无色法，有为、无为法等，这一切法的本性是空的，这叫一切法空。

正在显现的当下就是空性的，我们正在感受的当下，这个很苦的苦受，很乐的乐受，还有一切的有为法、无为法，只要我们能缘的、能想到的、能够执著的所有一切法，其本性本来如是空性，没有什么可执著的。

大乘佛法的境界如果学得很多、很透彻，我们相续中各种各样的执著自然而然就会减弱、熄灭，因为你现在学的、修的就是让它减弱的因。如果我们把这个因修圆满了，导致痛苦的因的执著没有理由不息灭。

所以我们要认清楚这个是最直接、最根本的对治之道，要不断地缘它去听、去看、去礼拜、供养、思维、讲解或者观修。我们缘实相缘得越多，虚妄的相就越来越无力，否则，虚妄的相就会显得越来越坚实。这个一定要搞清楚，我们越缘实相，幻相就越来越表现出它幻化的虚无缥缈的本质。

所以要不断给实相的因缘，一定要习惯般若波罗蜜多、习惯空性、习惯中观的观察方法，尤其是自空。这里面讲的是自空的观点，即一切法在显现的当下是空性的。我们要懂得推理的方法，首先对于推出空性的过程、原理要很清楚，平时逮着什么法就破什么法，一定要习惯。

现在我们的分别念逮着什么法就去分别什么法，这个是好的坏的，自动就分别了。在自动分别的过程中，不断累积轮回的因。我们喊口号要解脱，其实我们在做的是为轮回做铺垫。现在我们要反其道而行之，有关解脱方面的法我们一点要去缘，出离心也好、菩提心也好，



尤其是空正见，我们一定要习惯性去观察，这些都是空性的。

如果真的习惯性观察了，空性的习气会非常强劲，我们对外在的实执就绝对会减弱乃至消失。这个毫无疑问，这就是正对治。

### 34、了知法相空的行相。

法相空又叫自相空。按照《般若经》《入中论》的讲法，所谓的自相有基道果的自相：基的自相就是蕴界处；道的自相就是三十七道品、六度或十度、四摄、禅定、四无量心；果就是佛陀的十八不共法。

每一个法都有其自相，《入中论》中对于五蕴每个法的自相都讲了。比如，“色相谓变碍”，色相的法相是变碍；“受是领纳性”，受是领纳的自性；“想谓能取像”，想蕴是能取相；“行即能造作”，行蕴能造作；“各别了知境，是为识自相”，识的自相是个别了知境，别别了知对境。对于每一个都分别了，这个是这个的自相，那个是那个自相。包括佛陀智慧的自相是什么、布施的自相是什么，每个自相都讲了。

基道果，每一个法都有其自相，但是每一个自相在显现的时候，自相是空的，所以这个叫了知法自相空的意思。一切万法都有其自相，每一个自相都是空性的。

比如火的自相是热，但是火的自相也是空的，暂时有自相，究竟的本性是空性的。水的自相是潮湿，但究竟的本性是空性的。糖的自相是甜，本性是空性的。所以这叫自相空。

每一个法都有自相，自相的本性是空性的。法尔如是，不是谁去创造的，也不是本来实有的，通过理论观



察去破掉。法尔如是本来就是空性的，这个很重要一定要了解清楚。

### 35、了知无缘空的行相。

无缘就是不缘三时——不缘过去法，不缘现在法，不缘未来法。无缘空就是三时本空，过去、现在、未来是空性的。

### 36、了知无实体空的行相。

实体就是因缘和合的相，因缘和合的法就是无实有的法。无实体空，即和合的法本身也是空的。

我们在学习《中观》时，有些外道、小乘觉得因缘和合的法是真实存在的。但是因缘和合的法就是假立的法，没有实体，没有实体的法本身也是空性的。

十六空把所有的都抉择完了，破得干干净净。灭谛的本体来讲就是寂灭的本体，从灭寂妙离四个侧面来讲都是讲寂灭的自性。

以上讲完了道智。

## 壬三、广说遍智之行相

始从四念住，究竟诸佛相，

第一个相从四念住开始，到究竟诸佛相，即一切种智之间，有一百一十个相，这些都是遍智所包含的法。

遍智的法也包含了声闻缘觉及菩萨的自性，究竟是佛自性。佛陀的智慧可以含摄下面的智慧，所以这里面有些和声闻是共同的，有些是佛不共的。

道谛随顺中，由三智分别，



弟子及菩萨，诸佛如次第，  
许为三十七，卅四三十九。

属于道智所含摄的道谛随顺当中的三智分别进行安立的。

这一百一十相，首先是和声闻共同基智的三十七相。前面已经分析过，声闻只有一部分基智，没有道智和遍智，三十七种相就是三十七道品，分为七大部类。

### ◎ 第一部类、彻知有实法之道的四念住

1、了知身念住的行相；2、了知受念住的行相；3、了知心念住的行相；4、了知法念住的行相。

四念住是身念住，受念住，心念住，法念住。

按照共同乘的讲法，第一个念住是观身不净，随顺身体不净的正念而住，这叫身念住。身念住是以智慧为本性的；第二个是观受是苦，在共同乘中所有的受，不管是苦受、乐受、舍受，都是苦的自性。我们也清楚，苦受就是苦苦，乐受是变苦，舍受是行苦；第三个是观心无常，心是无常的；第四个是观法无我，观法在五蕴上没有我的相。以上是共同乘的理解。

如果是大乘不共的安立的方法，就像《大乘经庄严论》讲的，大乘的四念住是观身空性、观受空性、观心空性、观法空性。身受心法四个都是在空性方面安住的。

所以大乘菩萨入小资粮道，第一个硬性条件就是生起真实的菩提心，第二个要修四念住。菩提心属于大悲的自性，四念住属于智慧的自性。入门的时候一定要空性，四念住去观身空性、观受空性、观心空性、观法



空性，这是属于智慧的自性。小资粮道已经有空性的自性，也有大悲心的自性。

平时我们强调入小资粮道必须要有真实的菩提心，但还要修一类法，就是四念住。在有菩提心的基础上还要了达身受心法都是空性的。

如果只是了知身不净、受是苦、心无常、法无我，这只是小乘小资粮道的标准。如果要走大乘小资粮道，必须观身空性、受空性、心空性和法空性。

以上是属于四念住。

## ◎ 第二部类、由勤作所生之道的四正断

四正断的本体属于精进的自性。

### 5、了达已生恶不善法令断的行相；

以前已经造过的或正在造的不善法一定要断除，比如说杀生，现在一定要断除。哪怕是以前断不了或舍不得断的，到了中资粮道时肯定会断。

### 6、了达未生恶不善法令不生的行相；

没有造作的恶业不会再造了，这是“未生恶令不生”。

### 7、了达未生善法令生的行相；

没有修的善法也开始修。

### 8、了达已生善法令增长的行相。

指已经修起的善法，要千方百计让它增长。

这些都是要精进才行，以前的恶业要断也发起这个精进心；没有造的恶业不造，控制住自己其实也是一种精进；善法方面，以前没有修或不敢修的善法，现在要开始修，这也是精进；已经修的善法要增长，比如五



加行已经修过一遍，但还要修，这就叫已生善令增长。菩提心生起来了还要让它再增长，都必须精进才能够让它上升，所以这些都是以精进为自性的。

### ◎ 第三部类、修行等持之道的四神足

以禅定等持为性的。四神足也叫四神通足，因为禅定是发生神通的因，所以可以叫四神足。这里四神足又叫做欲、勤、心、观四如意足（这里次第稍微有些调整）。

#### 9、了达欲定断行具神足的行相；

什么叫“欲定断行”呢？因为四如意足是欲、勤、心、观，第一个属于欲的本体，所谓的欲，就是希求，想要获得禅定；“定”是以禅定为自性，“断行”就是断除它的违品，如断除五盖等违品，行持殊胜的禅定，或趋向于涅槃。断除五盖而行持它的对治法，这就是断行。

第一个“欲”，就是对禅定产生欢喜心，必须要思维或再再听闻禅修的功德，如听闻一些修行者因修了禅定后而生了很多功德，听了这些后自然生起“我也要修”的心，这就叫做欲如意足。

#### 10、了达勤定断行具神足的行相；

第二个勤如意足，或叫做勤定断行，具神足的行相。生起了想修的心之后，不能停止在想修当中，必须要去实际精进地去修，每天都要去修或打坐。

刚开始修的时候很枯燥，心很散乱，但是无论如何就要精进、都要勤作，且非常欢喜地再再去修，时间长了之后，自然而然就可以把自己的心逐渐收摄。

#### 11、了达心定断行具神足的行相；

第三个“心”就是不断地让自己的心去安住、串习，





这就叫心定断行具神通。

## 12、了达观定断行具神足的行相。

第四个就叫做观，即观定断行。观就是观察，不断地观察思维修行的方式。其实在观修过程中，心也是不断地在观察、思维怎样逐渐把自己的心引导趋向于禅定的所缘境。

以上叫做以“欲勤心观四如意足”生起禅定。一般来讲，到大资粮道的时候会修这个，大资粮道时因为欲勤心观四如意足（四神足）修得很好，所以就可以获得初步的法流三摩地或法流等持。

法流就是法相续不断，即法是不断的，如果这个世界有上师、佛陀在讲法，他就在这听法。如果没有上师或佛陀讲法，他就通过已获得的神通，可以到净土去听法。比如说去兜率天在弥勒菩萨面前听法，或极乐世界等，去这些净土继续依止这些佛陀听法，这就叫法相续不断。正法不断的，就叫法流等持（法流三摩地）。

无著菩萨获得了法流三摩地，可以通过这种方式获得很多殊胜的功德，不断地在弥勒菩萨面前听法。还有些地方说法流三摩地是到三地菩萨时获得，有的说是大资粮道时获得。我们可以这样想，比较圆满的是在三地菩萨，初步的是在大资粮道就可以有了。

也有些说法是，显宗和密宗在大资粮道之前，可以说是有差别的。但到了大资粮道的时候，因为大资粮道的这些菩萨有了法流等持的缘故，可以到净土去听法，净土中也有很多佛讲密法，那时他听闻之后就可以通达，发现显密差别时很少的。

到大资粮道，功德是很超胜的。这其实也是一个对



照表，看有些人是不是已经到了加行道了，就可以对照一下这里面的功德：第一个四念住有没有修？四正断中某种恶是不是还舍不得断？下不了决心断？就说明还没有到四正断。如果到了大资粮道一定是具有四如意足，有没有四如意足？这些都是可以一个个对照的。

### ◎ 第四部类、现观加行之道的五根

了知13、信；14、精进；15、正念；16、定；17、慧的**五种行相**。

第四部是属于加行道，暖、顶二位是修五根。所谓五根就是信、进、念、定、慧。

首先、信，对谁生信呢？对四谛生信、对佛果生信。第二、进，生起信心之后，为了获得四谛的自相、为了证悟四谛，或为了获得佛果，就要去精进。

有时说这个信是缘果位生的，精进是缘因位修的，因为为了获得这个果，必须要实打实地修这个因。什么才是获得这个果的因呢？比如六度、菩提心，这些就是能够获得佛果的因。所以精进是因，信是对果位生起信心。

第三、正念，对于所修的善法念念不忘，不会忘失，让它保持一个相续；第四、定，一缘专注；第五、慧，完全了达了万法的自性。

这就是五根，也就是这五种善法（修法）是获得涅槃的五种基础，也可以说是获得涅槃的五个修法的因，这就叫五根。有了这五根，就可以获得涅槃，没有这五根，就不能获得涅槃。

真正开始获得见道，就是从这开始，修这五个法是



真正获得涅槃的主要的因。前面都是预备位，有时从加行道开始算，加行道离见道很近，见道若到了，离涅槃就很近了，所以叫“涅槃五根”。

加行道的前两位是修五根。

### ◎ 第五部类、与现观关联之道的五力

加行道的后两位——忍、世第一法位修五力。

了达18、信；19、精进；20、念；21、定；22、慧力的五智相。

五力也是信、进、念、定、慧，这是没有差别的。但五根与五力的差别就是，在五根的时候没有战胜违品，还有障碍，但到五力的时候就没有障碍了。这也很好理解，因为在忍位和世第一法位，马上就要见道了，不可能修法里面还带着这么多障碍见道的。

五根是获得涅槃的主要因素，但这里面还混杂了很多的违缘障碍，还没法战胜，但到五力的时候，所有的违品该分离就分离，该战胜就战胜了，带着这种强劲的五根，就可以见道了，没有违缘就可以见道。我们慢慢去思维和了解五根、五力。

五根是可以获得涅槃主要的因，五力里面的违缘、违品没有了，因为“力”。力是什么？可以战胜违品的叫力。涅槃五根已经没有违品了。

有些时候讲，九地菩萨的力波罗蜜多其实也是这样的，所有的违缘都可以战胜。

修圆满了就到了世第一法位的究竟，第二刹那无间就可以入见道了。



## ◎ 第六部类、现观之道七觉支

了达 23、念觉支；24、择法觉支；25、精进觉支；26、喜觉支；27、安觉支；28、舍觉支；29、定觉支的七智相。

在见道的时候可以获得七觉支<sup>31</sup>。和觉悟有关的七个部分：

第一、念觉支，正念有时候是寂止的自性。对于自己所修的或所安住的善法不会忘失的叫“念”。

第二、择法觉支，是智慧的本性，以智慧去抉择，它的本体主要就是择法觉支。无漏的智慧生起来了，他可以了悟一切万法，叫“择法觉支”。

第三、精进觉支，对于自己所了悟、所安住的道理特别精进。

第四、喜觉支，是一种功德，很欢喜。一般来讲到了见道的时候，比如说大乘的初地，也叫极喜地，特别欢喜、高兴，因为他内心当中再再地生起圣者功德的缘故，所以叫喜觉支，这是一种功德分。

第五、安觉支，“安”就叫轻安，分身轻安和心轻安。现在我们的身体不轻安，很粗重、有很多病，所以想要磕大头也磕不动、想要听法又老是瞌睡，修行不配合。轻安，就是堪能的意思，不管你要让身体做什么，它都能够配合去做，没有什么不能做的，这叫身轻安。心轻安，心很堪能、非常配合，你想要发菩提心、修这些殊胜的法，它都能够做得到。

第六、舍觉支，舍弃了一切违品，安住在平等舍中，

<sup>31</sup> 觉悟的一种分支。



昏沉、掉举都没有。

第七、定觉支，相应于实相的一种定，一直安住。

### ◎ 第七部类、清净出离之道的八正道

八正道主要是在修道位修的。

了知；30、正见；31、正分别；32、正语；33、正业；34、正命；35、正勤；36、正念；37、正定圣道的八种行相。

第一、正见，也有认为正见是在后得时候的一个定解。对于在初地的时候所证悟的实相，产生非常殊胜的定解，叫做正见。

第二、正分别，也叫正思维，它和正语有的时候安立成“利他分”。因为证悟了实相之后，你一定想要利他，正思维就想要怎么样去利益众生。

第三、正语，开始给众生所觉悟殊胜的道，叫做正语。

第四、正业。

第五、正命。有些时候也加正语，正语分两部分，一部分是划在利他分当中、一部分划在令他生信心。正语就是所说的没有欺诳的语言、不会欺骗众生，令他生信心。修道位菩萨的语言特别可靠。正业，不会去造作非法的事情，也是令他生信心的。正命，远离邪命、没有以谗诳等方式邪命养活。这三个都叫做“令他生信”。

第六、正勤，也叫正精进，对所有的能够成佛的法去精进修持，不会去修持其他和成佛无关的法要。

第七、正念，对于其他的完全不会忘失，安住善所缘不会忘失。



第八、正定，安住在殊胜的法界、自性的禅定中。

以上讲了三十七道品。

菩萨同分的道智相有三十四相，也分在七部类中。

### ◎ 第一部类、对治之道三解脱门

这个我们以前很熟悉的。

**1、体空性；2、因无相；3、果无愿解脱门的三种行相。**

第一个是体空性；第二个是因无相；第三个是果无愿。这个我们已再再地讲，有些时候是把因无相放在前面，因没有实有的相，叫因无相（没有相状）；第二个体，本体是空性的；第三个就是果，没有什么希求的、无愿的，都是空性方面讲的。解脱了对因、本体和果的执著，所以叫三解脱。

### ◎ 第二部类、幻化道三解脱

幻化道的三解脱、现法乐住之道、寂静之道，这三类和合起来，叫做八解脱。

**了知 4、有色观色解脱；5、无色观色解脱；6、净色解脱的三种行相。**

这三种属于无贪的自性。全称叫内有色观外色解脱、内无色观外色解脱，和净色解脱。这些属于禅定的一些修法，通过不净观对治贪欲、从贪欲中解脱。

第一个是内有色，内就是自己的身体，对自己的身体有贪执。为了解脱对自己身体的耽著，观外色，借助外面的法，比如借助一个外面的尸体，观外色就是观尸体的清淤、肿胀、腐烂、虫等等。



以前的修行者会专门到尸陀林去安住。印度的尸陀林和藏地的一不一样，藏地的尸陀林是刀劈斧剁，十分钟之内就没有了，但是印度的尸陀林是把完整的尸体扔在这儿就不管了。修行人专门等这个尸体运来了就开始观。印度本来就很热，随着时间推移，尸体就开始变色，然后开始变青、发直，皮爆了、再开始腐烂、生虫等等，慢慢地一个步骤、一个步骤就开始了。从一个完整新鲜的尸体，观到完全腐烂为止。

观外色之后就了知，自己的身体也是一样的。这样就把内色的执著断掉了，这就叫“内有色观外色解脱”。这就是不净观，借助外面的尸体来打破对自己身体的执著。

第二步，内无色，通过观外色已经打破了对身体的执著。自己内心对这个身体已经不执著了，还要观外色，为什么呢？为了巩固。虽然已经解脱了，但就怕会反弹，再继续观外色解脱，把不净的观念再进一步地加深，让它没有反弹的余地。

第三步，净色解脱。相当于是把对境再换成更加殊胜的对境。因为前面外色解脱都是观的不净，挑的都是腐烂的尸体，这样就可以打破对身体的执著。假如哪一天你碰到的不是腐烂的尸体，而是很纯正的、让人很悦意的色，会不会因为看到了清净的色就生起贪心呢？这个时候再观净色，再以净色来验证自己，相当于考试一样。

这样修持之后就“净色解脱”，不单单是不净的东西，对于很干净的色，也不会生起贪心，这样就达标了。

第一步是打破执著，第二步是巩固，第三步就是达



标。不管是腐烂的身体、还是不清净的身体，不清净的颜色、还是清净的颜色，都不生起贪心，完全从贪欲中解脱。

这三种就是幻化道。通过观外色、然后就开始打破自己的贪执。所以是“净色解脱”的三种行相。

### ◎ 第三部类、现法乐住之道——无色定

“现法乐住”是一种禅定，也是一个术语。远离了过患之后，如实地现前法味之乐而住。“现”就是现前的意思，完全现前法味之乐。“法味”，就是禅乐，“住”是安住的意思，这个叫现法乐住。

现法乐住，是总的术语，这里安立为无色定。

了知 7、空无边定；8、识无边定；9、无所有定；10、有顶定的四种行相。

“空无边定”，因为对色法特别厌恶，所以就修空。一般来讲，修无色定都是在四禅的基础上，虽然四禅定已经很寂静了，但是还是觉得有色，只要有一个色法就是不对，于是就修空无边，一切都是空的、没有色，这样叫空无边处定。

修空无边处定了之后又觉得，空无边处定还是有空的执著，因此就修识无边，没有空，一切都是识周遍，然后就觉得识也是厌恶的。空还是外在的，外在的东西毕竟还是不可靠，于是就观识无边。

他又觉得识还是很粗大，就修无所有定，连识也没有了。

无所有处定修到一定的时候，他对无所有处定又厌离了，认为无所有处定还是有点粗，他就修有顶定——非想非非想。连无所有的想也没有了叫非想，但是也





不是没有想，因为还有最细的心在，所以叫非想非非想。这个叫有顶定，再超越就出轮回了。

但一般的修行者就出不去，最多修到有顶定，就没有往上修。因为要对治最细的烦恼就必须要有胜观，没有胜观无我就修不上去。

菩萨可以通过修四无色定来获得现法乐住，他可以压伏烦恼、把这个作为修行其他法的因，或者为了调伏外道的修行者，他自己也要生起四无色定，然后再去调伏其他的有情。

## ◎ 第四部类、寂止之道

### 11、了知灭尽定的一种行相。

这个叫灭尽定，是圣者修的。按照《俱舍论》的观点来讲：三果以上才能修灭尽定。一般的凡夫、二果以下的圣者都修不了。

灭尽定全称叫“灭尽受想定”，其实就是灭尽一切心心所，所有的六识和心所法全部息灭。修行灭尽定的修行者，首先要通过欲界心入初禅，然后从初禅出来入二禅，然后再出定。从四禅出入空无边处定，最后入到有顶定。因为有顶定是叫非想非非想，也叫微微心（最小、最微细的心）。从有顶定出来，就进了灭尽定。这是慢慢地越来越细，最后就把一切的心心所灭尽，不可能一下子就入进去了。

我们在学大乘的时候讲，七地菩萨远行地可以刹那、刹那入起灭定。但三果、四果不行，必须要次第地通过一禅、二禅、三禅、四禅，逐渐越来越细，然后到空无边、识无边、无所有、非想非非想，依靠这个为基



础出来之后再入灭尽定，所以还是很费劲的。他没有心心所，入灭尽定后休息一下再出定，再继续去利益众生。

如果是三果的修行者，就继续朝着罗汉果去前进。

前面是内有色观外色解脱有三种，四无色定有四种，再加一个灭尽定就有八个，叫八解脱。所以这里分了三类，但是八解脱可以归纳。

### ◎ 第五部类、出世间道九等至

了知（12-15）四禅、（16-19）四无色及（20）灭尽定的九种行相。

四禅即一禅、二禅、三禅、四禅，这个叫色界定，加上四无色定、灭尽定，总共有九种，这是一组放在一起。菩萨也要修这种。

### ◎ 第六部类、所断之无间道

（21-24）了知现见对境四谛的四无间道的四种行相。

这四种其实是四种忍。现见这个对境四谛的实相之前，有四个无间道，叫做断除障碍的无间道。

### ◎ 第七部类、佛陀之道

（25-34）了知布施等十波罗蜜多的十种行相。

这个我们很熟悉了，前面的六度，再加上后面的方便愿力智四度，就是十度。十波罗蜜多修究竟就是佛果。这个是菩萨道。

佛陀的不共行相有三十九种，分在五部类中。



## ◎ 第一部类、十力

十力，其实是十种智慧。佛的智慧这么深，通过智慧也会凸显出他的不共的能力。

### 1、知处非处智力；

“处”也叫做理。“处和非处”就是理和非理的意思。比如杀生的因产生痛苦，这是一种事势理。认为杀生可以得到快乐，这个叫非处。佛陀就知道处和非处之间的差别，这个是佛陀的十力中最主要的智慧，就是知一切因果的意思。

这样做是这样的果，那样做是那样的果，佛陀完全了知一切处和非处、一切理和非理之间的差别。正因正果和非因非果完全了达，这个是佛陀的不共智慧。

其他的外道分别念说这种因可以得到那种果，佛陀说这是错误的，这个叫做非处。

### 2、知业报智力；

佛陀能够知道一切业报，所有业报的种类，哪怕很微细的善因善果、恶因恶果都知道。

### 3、知种种解智力；

也叫做种种胜解，就是众生种种不同的喜好：有些人喜欢出世间道，有些人喜欢世间道，有些人喜欢造业，上中下的贪嗔痴，或者无贪、无嗔、无痴等等，佛陀完全知道。

### 4、知种种界智力；

比如十八界以及六十四种界，或者无量的界等等就叫“种种界”。“种智异名界”，种种的种智力。

### 5、知根胜劣智力；

知道众生的根基的胜劣：利根、钝根、中根或者二



十二根。二十二根就是在众生相续当中存在的种种的根的胜劣，佛陀都了知。

#### **6、知遍趣行智力；**

“遍趣行”，众生趣向于各个不同的地方，哪些众生是趣向于地狱的，哪些众生趣向于旁生的，哪些众生趣向于出世间道，哪些众生趣向于佛道等等，总之是种种遍趣行。趣向于六道、趣向于出世间道的这些佛陀全都知道。

#### **7、知静虑解脱等持等至智力；**

佛陀知道一切种类的静虑、八解脱等种种解脱，以及种种的等至。

#### **8、知宿住随念智力；**

“宿住随念智”，即宿命通。一切众生在往昔造了什么因、转生哪个地方、叫什么名字、所属种姓、做了什么事情，佛陀一刹那之间全部了知。他不需要挨个去查。

#### **9、知死生智力；**

众生从这儿死，到哪儿降生，再微细的地方都能够了知。阿罗汉的智慧也有限，有些时候他们的亲人死了，转身到哪儿去都看不到。但佛陀的智慧一刹那之间就能见到众生在这个地方死，在哪个地方投身。

#### **10、知漏尽智力的十种行相。**

一切的烦恼永尽，这种智慧佛陀也有了，而且也知道阿罗汉的漏尽智等。

佛陀的十力在《入中论》最后讲佛功德的时候，用了很多颂词，讲得比较细致。



## ◎ 第二部类、四无畏

### 了知 11、正等觉无畏；

佛陀说，我获得了佛果，没有畏怖。不是像现在一些人什么都敢说，无知者无畏，佛陀完完全全真实地获得了正等觉，不管在谁面前说都不怕。

比如现在有人无知者无畏，宣称自己是佛，别人考几个问题马上就难倒了。佛陀根本不怕，不管提任何问题都可以回答。这个叫真实的无畏。

### 12、漏永尽无畏；

佛陀说，我的诸漏永尽，所有的障碍清净了，这个也是无所畏惧的。比如下面有人说他的某些烦恼没有尽，佛陀说，我的烦恼已经尽了，完全没有畏怖。

### 13、说障法无畏；

佛堂说贪欲是障碍法、嗔恚是障碍法、愚痴等是障碍法等，没有畏怖。佛陀说这个是，肯定就是。

### 14、说出离道无畏的四种行相。

佛陀说，这样修可以从这个障碍当中出离，说出离法也是无畏的。

以上是四无畏，是一种全然的自信，来自于佛陀遍知一切的智慧。

## ◎ 第三部类、四无碍解

了知 15、法无碍解；16、义无碍解；17、词无碍解；  
18、辩无碍解的四种行相。

这个大恩上师刚刚讲过。法无碍解，即各种名称，一个法可以有很多种名称，或者很多种法有很多种名称，对于各种各样的名称，佛陀都了解。



当然声闻、缘觉也有四无碍，但是因为声闻缘觉的自利的以及他的障碍没有断尽，他们的四无碍和佛陀的四无碍差别还是很大的。他们也有不太圆满的四无碍解，但是佛陀的这种是最圆满的。

义无碍解，即种种名词所表达的意义没有阻碍、完全通达。

词无碍解，即各种方言、各种各样的语言，佛陀都能了知。

辩无碍解，第一是辩才无碍的意思，第二个是展开宣讲法义滔滔不绝、没有穷尽、没有阻碍。

#### ◎ 第四部类、佛十八不共法

其他的比如四无碍解等，有些时候声闻也有，但是十八不共法是佛陀不共的。

如来无有误失、无暴卒音、无忘失念这三种分别是佛陀的身、语、意。

##### 19、如来无有误失；

佛陀的身体没有过失。

我们如果走路不注意，可能要不然就掉下水道里面去了，要不然就被汽车撞了，要不然一边走路一边看手机就出现什么样事情；阿罗汉有时候不注意也会踩到毒蛇，或者出现违缘。阿罗汉也必须要守护自己的诸根。

佛陀根本不需要刻意守护、不会有任何过失，也不会踩到毒蛇、虫子等。所以佛陀身无失，身体没有任何的过失。



## 20、无暴卒音；

语言没有过失，不会说任何有过失的声音。

## 21、无忘失念；

意无失，意方面没有任何过失的。

## 22、无不定心；

佛陀任何时间都是安住禅定，没有入定出定的差别。

## 23、无种种想；

没有种种的差别想——这个是我的亲友，那个是怨敌；这类是要度化，那类是不度化的。包括阿罗汉在内，都有这些种种想。

## 24、无不择舍；

不择而舍有很多种解释，比如阿罗汉有些时候某些众生他不度化；他没有观察或者没有能力观察的时候，不度化。佛陀没有不择而舍的情况，每个众生都要度化。

择就是观察的意思，没有智慧观察就舍弃了某些众生的利益。阿罗汉有的时候也有不择而舍的，但是佛陀不会舍弃任何一个众生。

或者佛陀说，这个众生暂时度化不了。佛陀都是通过他智慧完全观察完之后，暂时放舍的也有，所以就叫做无不择而舍。

## 25、志欲无退；

佛陀的欲乐是无退的。佛陀虽然没有再需要圆满的资粮了，但是他想要积累资粮的心没有减弱过。

以前我也讲过一个公案。一个比丘穿针，他眼睛看不到，谁对于积累福报没有满足的请来帮我穿针，佛陀



一下子就显现在他面前说，我虽然没有需要再圆满的功德，但是我对于积累资粮的欲乐没有减弱过。

### **26、正勤无退；**

佛陀的精进不退，也是一样的道理，佛陀再没有什么可以圆满的功德了，但是他对法的欢喜、精进不会退失。

### **27、念无退；**

佛陀一直安住在一切的正念中，没有退失。

### **28、慧无退；**

佛陀的智慧没有退失。有些时候“退”就是圆满的意思，所有的智慧、所有的正念圆满了。

### **29、等持无退；**

佛陀所有的等持、禅定，也没有不圆满的，没有入定、出定的差别，或者没有退失的情况。

### **30、解脱无退；**

有些时候阿罗汉果还有暂时退失的情况，但佛陀没有，这样解释也可以。

还有一种解释，退就是圆满的意思，就是阿罗汉的解脱还不圆满，他证的功德、断的功德也不圆满。但是佛陀所有的解脱都圆满了。

### **31、一切智业智为前导随智而转；**

这个“智业”应该是“身业”，“智”应该是一个错字，因为它和下面是连起来的，其他的一些讲十八不共法也是讲身语意，所以说身业可能比较容易解释。

佛陀的身业都是随智慧而转的。佛陀所有的身体的行为都是以智慧发动、智慧在作前导，没有不经思考或者无明作前导。所有都是最圆满的智慧作前导、随智





慧而转的。

**32、一切语业智为前导随智而转；**

语业也是一样的，佛都是被殊胜的智慧所摄持，而讲的所有对众生有用的话语。

**33、一切意业智为前导随智而转；**

然后佛陀的意业，要利益众生等等这些或者加持众生这些时候，也是智慧为前导、随智而转。

**34、于过去世无著无碍智；35、于未来世无著无碍智；36、于现在世无著无碍智的十八种行相。**

佛陀的智慧对于过去的万法没有这样的执著、没有障碍；对于未来的一切法没有执著、没有阻碍；对现在的法也没有执著、没有阻碍。

《宝性论》一些注释中讲，执著、阻碍也解释成烦恼障和所知障。佛陀没有烦恼障、没有所知障，任何的障碍都不存在。

以上是佛陀的十八不共法。

◎ **第五部类、本体的差别**

**37、了知诸佛所说之真如的行相；**

了知诸佛所说真如之行相，对于万法的真如完全都已经证悟了。

**38、了知自在驾驭万法之自然本性的行相；**

自然本智，不是通过因缘造作的而形成的，本来如是一种自然本智，也完全已经现前了。

**39、了知一切相现前菩提之佛陀的行相。**

一切相现前，叫做一切相智、一切种智。这个就究竟的一种一切相智，这个已经完全现前了。



属于佛的不共行相有三十九种，所以总共加起来就一百一十。再加上前面一些声闻和菩萨的这些，总共一百七十三种相。