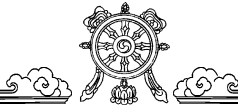
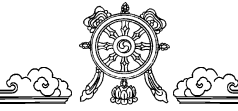


## 目录

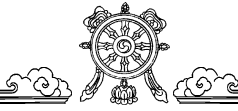
第三十七课 .....	6
丑二、宣说见道不退转之相法.....	11
寅一、略说自性 .....	11
寅二、广说相之分类 .....	14
寅三、摄义 .....	46
第三十八课 .....	47
丑三、宣说修道不退转之相法.....	54
寅一、总说不退转在特点 .....	55
卯一、略说自性 .....	55
卯二、广说安立 .....	66
辰一、由释词而认清修道之本体.....	69
辰二、广说彼行相之详细分类.....	74
辰三、宣说离增损相说法之遣诤.....	80
巳一、遣除于资粮之详细分类之诤 .....	81
午一、遣除于胜义中“有”增益之诤 .....	82
午二、遣除于世俗中“无”损减之诤 .....	86
巳二、遣除于道断治之详细分类之诤 .....	89
午一、遣除证悟胜义之法断得不合理之诤 .....	89
未一、辩论.....	89
未二、答辩.....	90
第三十九课 .....	93
午二、遣除以世俗刹那法不得遍智之辩争 .....	95
卯三、相法之摄义 .....	109
寅二、别说殊胜净地之加行 .....	133



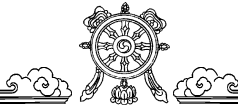
卯一、能依法身之因——有寂平等加行 .....	134
辰一、真实宣说 .....	134
<b>第四十课 .....</b>	<b>138</b>
辰二、遣诤 .....	144
卯二、所依报身之因——清净刹土加行 .....	162
卯三、事业化身之因——善巧方便加行 .....	171
辰一、本体 .....	171
辰二、分类 .....	171
巳一、摄义而宣说 .....	171
巳二、广说分类 .....	172
午一、所修对境之善巧方便 .....	172
午二、能修加行之善巧方便 .....	175
未一、本体 .....	175
未二、断证特点 .....	176
未三、作用 .....	179
<b>第四十一课 .....</b>	<b>180</b>
<b>第五品 顶现观 .....</b>	<b>183</b>
<b>    巳二、宣说各分位究竟之现观——顶加行 .....</b>	<b>184</b>
庚一、加行道顶加行 .....	184
辛一、以相表示暖顶加行 .....	186
辛二、以增表示顶顶加行 .....	208
辛三、以稳表示忍顶加行 .....	219
辛四、以资粮表示世第一法顶加行 .....	220
庚二、见道顶加行 .....	223
辛一、宣说所断——遍计之分别 .....	224
壬一、略说分别之本体 .....	224
癸一、宣说所取法之分别 .....	224



子一、真实宣说 .....	224
子二、彼是遍计之理由 .....	225
<b>第四十二课 .....</b>	<b>226</b>
癸二、宣说能取补特伽罗之分别 .....	229
子一、略说本体 .....	231
子二、彼是遍计之理由 .....	232
壬二、广说彼之分类 .....	235
癸一、广说趋入所取分别 .....	237
子一、分别基方式 .....	237
子二、分别道方式 .....	242
丑一、分别本体方式 .....	242
丑二、分别差别方式 .....	246
子三、分别果方式 .....	251
丑一、分别如何证菩提之理 .....	251
丑二、分别如是证菩提之本体 .....	252
子四、如是宣说之摄义 .....	254
癸二、广说舍弃所取分别 .....	255
子一、分别道之方式 .....	256
丑一、分别本体方式 .....	256
丑二、分别差别方式 .....	257
子二、分别果之方式 .....	260
丑一、分别总方式 .....	260
丑二、分别别方式 .....	261
子三、如是宣说之摄义 .....	263
癸三、广说实有能取分别 .....	264
子一、对异生凡夫补特伽罗执为实有之分别 方式 .....	264



子二、对声闻补特伽罗执为实有之分别方式	266
子三、对大乘所依补特伽罗执为实有之分别方式	266
丑一、对道差别补特伽罗执为实有之分别方式	267
丑二、对根性差别补特伽罗执为实有之分别方式	269
子四、彼之摄义	270
<b>第四十三课</b>	<b>271</b>
癸四、广说假有能取分别	276
子一、对小乘补特伽罗执为假有之能取分别	276
子二、对大乘补特伽罗执为假有之能取分别	289
子三、彼之摄义	298
辛二、宣说对治——见道之智慧	298
壬一、宣说因缘聚合之差异	299
癸一、陈述缘——教法证法	300
癸二、福德智慧之近取	303
壬二、宣说果断得之详细分类	308
癸一、安立大中观之观点	308
癸二、遮破有实宗之观点	311
子一、以事势理而破	311
子二、以承许相违而破	314
<b>第四十四课</b>	<b>317</b>
壬三：本体方便智慧之真实特点	318



癸一、宣说见道入定智慧 .....	319
子一、因无间道忍智 .....	319
丑一、宣说甚深智慧远离破立之特点..	320
丑二、宣说广大方便具一切波罗蜜多相	333
丑三、说明本体方便智慧双运之忍智..	338
子二、果解脱道之智狮子迅奋相 .....	340
癸二、宣说表示彼后得之实修 .....	341
庚三、修道顶加行 .....	350
辛一、对治修道之特点——所依寂止等持 .....	351
壬一、加行师子奋迅等持.....	351
壬二、正行超越等持.....	354



## 第三十七课

《现观庄严论》是宣讲般若般罗蜜多的一部殊胜论典，让我们知道一切万法是现空无二的自性。不管我们是否证悟，一切万法本来就如是安住在现空无二的自性当中，但是现前现空无二和不现前的差别非常大。我们入道修行就是为了现前现空无二，它可以帮助我们遣除迷惑，了知万法的本性。迷惑导致痛苦和轮回，如果了知了本性就可以获得证悟，就可以从痛苦的果和痛苦的因中出离。所以对于修道者来讲，要学习、修行现空无二的本性，这就是道。

在道上面以般若般罗蜜多为核心，外围还有一些修法。集资净障是外围的修法，般若般罗蜜多是核心的修法，我们修持就可以现前果。当然有暂时和究竟的果，从大乘的侧面来讲，暂时的果是菩萨果，不会是小乘果，究竟的果是佛果。学习般若般罗蜜多，学习《现观庄严论》，是为了让我们在了知基、修道和证果的过程中有一个非常清晰的认知。基是怎么回事，怎么修道，获得果位之后有什么样的相，这些在《现观庄严论》中都有讲。我们修学般若般罗蜜多，对万法的本性就能非常清晰地认知。

这里讲大乘修道的核心，主要是以大悲和智慧做本体。比如在课前念诵祈祷文殊菩萨赐给我们智慧，让我们在学修佛法过程中，得到一种不共的能力。还有个必要性，就是文殊菩萨本身代表智慧，他就是智慧和慈悲最完美的体现，看到和祈祷文殊菩萨的时候，我们就



会想到，这就是大悲和智慧的本体。我们祈祷他就是作为一种参照，现前我们相续中的智慧和慈悲；或者说在我们修学的阶段，应该以文殊菩萨的精神或者思想作为引领我们修行的上师，引导我们的心和我们的行为。

在没有学习佛法之前，我们相续中的领导者是我执为主的无明。所有相应轮回的那些思想，都是以我执作为引导。在什么样的领导之下就会走什么样的道路，在无明我执的领导下，我们只能走轮回的道路；以小乘的思想作为领导，我们所有的修行、思想行为，肯定就是走自我解脱的路，不会超出这个。领导在哪里？领导就是我们的见解，我们的思想。

作为大乘修行者来讲，世间的无明和我执占主导的团体、“领导班子”是我们不能选的，因为它是轮回的道路。因为我们学习了基础佛法，对于我执、无明的烦恼对我们的伤害学了很多，对于因和果学完之后都有所了解，所以我们现在愿意学习佛法。

如果是小乘的出离心所领导，当然可以从轮回中解脱，但这完全不够。针对大乘和究竟的果来讲，它是一个歧途，明明可以得到更圆满、更殊胜的利益，而只得到了小的利益，这就是歧途。不是说本身是像世间法，像外道一样的歧途，而是说它本来可以得到更圆满的果，但是基于不圆满的发心和行为，只得到了一部分的果，这就可以安立为歧途。

我们要选最究竟的思想——智慧和慈悲，应该以它作为大乘修行者最根本的上师或者引领者。如果我们相续中经常有大悲心和智慧，它就可以引导我们的发心、见解、行为做最正确的选择。



外在的上师通过教给我们论典经典，告诉我们有智慧和慈悲，而且告诉我们如何获得，接下来就是我们自己要根据这样的指引去学修。类似于选举，在很多思想中我们选择了智慧和慈悲，让它上台来引导我们走剩下来的路。

当然每个人对于这个核心的思想，对于这种内在的领导者，认定的方式还不一样，层次也参差不齐，但是所有进入大乘的修行者，应该依靠内在的大悲心和智慧为核心。

有些可能大悲和智慧弱一点，有些可能相续中的大悲和智慧很突出，怎么样才能够让大悲和智慧的领导力非常突出？必须要学习和训练。通过不间断地长时间地学习，比如学习《入行论》《中论》《现观庄严论》这些法，其实都是培养我们内在的素质，是引导我们修行的引领者。学习佛法其实也是为了让我们的内心生起来这个，我们不知道有这么回事，学完之后逐渐就了解了，然后开始不断地学习让它生起来。

外在的上师也是经常不间断地提醒我们：你要生大悲，你要安住空性。不断地去听法其实就是不断地提醒我们。一堂课里他说这里面是有关大悲和智慧的，相当于就提醒我们一次。证悟的上师还有能力加持我们，在修大悲和智慧过程中帮助我们能够尽快地生起来。

还有一个最主要的工作就是我们自己要串习。通过不断地串习，内在的大悲和智慧生起来之后，就可以恒时住在我们心中，作为引领者。所以外在上师的工作，从某个侧面来讲，到达了比较高层次的时候就会告一段落。剩下来的事情他还会做，但是因为我们内在的上





师苏醒了，主要的工作由他来运作了。

外在的上师、善知识有时候会入灭，离开我们到别的地方去，或者几个月、几年见不到，这些都有可能。但是如果内心生起了大悲心智慧，其实就和上师是一样的。只不过你内在大悲和智慧的上师的能力有差别。有些时候可能是熏习的时间不够长，或者自己熏习的力度和深度不够，我们可能在比较关键的时候就忘掉了内在的大悲和智慧。但如果熏习得比较好，可能就不会忘，一直依靠这个作为取舍或者修行的引领，这是非常重要和关键的。

我们学习经论其实是不断苏醒内心的大悲和智慧，如果有了非常稳固殊胜的大悲和智慧，后面的修行绝对不可能错误。你的智慧就可以抉择，智慧有世俗智和胜义智，胜义的智慧就是辨别万法的本性，你恒时都在抉择、安住在万法的本性中，不可能生起非理作意，永远都是如理作意的；世俗中大悲心也是不会让你进入到世间和小乘的思想中。如果任何一个修行者相续中有了大悲心和智慧，这个修行者内心就有了恒常安住的上师，这就是你自己本性内在的上师，也是前面我们所讲的内摄持，这是非常重要和关键的。

外在的上师有可能太忙，你根本没办法见到或者聊不到几句话，但内在的上师是一样的。我们去见上师也是修大悲心、修智慧，只不过把大悲心展开的时候，可能就是属于《入行论》或者《经庄严论》中的大悲；把智慧展开的时候，其实就是《中观》《现观庄严论》或者就是如来藏等。

所以我们要立志于通过外在上师的引导，有意识



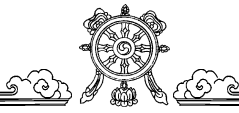
地生起内在大悲和智慧，一定要把它生起来而且要让它稳固，让它的力量不断地加强。它就相当于你的领导，引领你走解脱道，你的身、语、意跟着大悲和智慧走，它的能力很强，你就会走得很快；它的能力弱，你就会受到很多干扰，外在的压力、干扰一来就自顾不暇，肯定没办法引导我们。所以，我们想方设法要让大悲和智慧培养起来，要让它力量非常强大，这也是我们学习《现观庄严论》的一个必要性。

刚才念文殊菩萨祈祷的时候，也是想到这些：文殊菩萨代表的是智慧和慈悲心，所以现在对于修行者来讲，每一次的祈祷、忆念，其实也是让我们内心当中生起来智慧和慈悲。

其实祈祷文殊菩萨的功用远远不止“你赐我一点智慧。”好像在祈求一个富翁给点钱一样。当然我们可以祈求他给我们点智慧，但是功用远远不止于此，其实还可以提醒我们，他代表内在的本性，不断地苏醒我们内在的大悲和智慧。

现在学习不同的教法，不管是直接或间接的，核心或者外围的修法，都是为了让我们的内心中生起稳固并让它不断强大，乃至于到达圆满。

回到《现观庄严论》中，我们讲了八事七十义。八事中讲了三个，现在讲的是第四“正等加行”。正等加行讲了加行的行相、加行本身、加行的功德、加行的过失、加行的法相，现在在学“有学不还”，后面还要讲生死涅槃的平等加行、清净刹土加行、善巧方便加行，总共十一种。



有学不还，其实就是讲不退转。在修正等加行过程中，会出现不退转相，如果出现了不退转相，就说明正等加行修得比较稳固，他已经不退转了。没有出现不退转相之前，有可能退转。针对我们来讲：不退转相就相当于阶段性的目标，我们要力争生起不退转相。不退转相是从加行道开始，如果在相续中有了不退转相，说明已经进入了加行道；或者就用不退转相作为是否进入加行道的衡量标准。

这些标准都符合了，就给你发一个“加行道不退转相”的证书。发的不一定是外在的证书，如果生起了这些功德，它本身就是一个证明。当然生起不退转相，绝不可能到处炫耀或者沾沾自喜，如果你有这些心，肯定得不到证书。

前面我们学了加行道的不退转相，今天要学见道的不退转相。

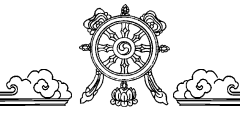
**丑二、宣说见道不退转之相法分三：一、略说自性；二、广说相之分类；三、摄义。**

**寅一、略说自性**

略说见道不退转相。

见道中忍智，十六刹那心，  
当知此即是，菩萨不退相。

加行道过了之后就到了见道，见道是五道之一，前面的资粮道和加行道还属于凡夫位，从见道开始就进入到圣者位。见什么？见到了万法的真实，或者见到了前面讲到的本基中的现空无二。不是通过推理或猜测，



也不是大概的感受，而是真实地证悟。《辩法法性论》中叫触证，就是接触到的证悟，也就是亲证、真实证悟的意思。

见道过了之后，还要把所见到的实相反复串习，让它越来越明显，越来越圆满。

“见道中忍智”，“忍”有法忍和类忍，“智”有法智和类智，总而言之这里有八种忍和八种智，共十六种。

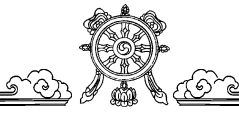
这个前面也提到过。如果忘记了，就回过头去看一下前面讲过的对于忍和智是如何安立的。当然我们在学的过程中，尽量该记的记、该背的背，尽量记得很深入。因为有些时候前面学的东西后面还要用，如果你前面忘了，后面印象不深刻，这就耽误自己的学习进度。再回头反复去查，也会耽误一些时间。有些法是前面讲得不清楚，但是后面会特别广讲；有些是前面讲、后面不再讲，所以我们在学法过程中都要了解。

“十六刹那心”，就是十六个智慧刹那的心，这十六个刹那都是智慧的本体，是无漏的自性，已经见到了万法的本性，相应殊胜的智慧。

“当知此即是，菩萨不退相”，应该了知这就是见道菩萨的不退相。

不同的论典安立菩萨的标准不一样，例如《入行论》是从发起了愿菩提心开始安立，而按《入中论》的标准，真实的菩萨是从见道开始。此处是第二种，从见道开始安立，方方面面都已经到了阶段性的成果。前面发了菩提心也可以算，只不过标准有所不同而已。

见道有两种，一个是入定智，一个是后得，菩萨的入定安不安立不退转相？不安立。为什么？因为菩萨



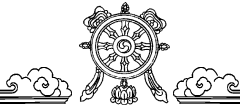
在见道的时候相应于寂灭一切分别，寂灭一切万法的状态。在注释中也讲，菩萨的入定智好像空中的鸟迹，飞在空中的鸟的脚印是找不到的，没办法安立，不可思议。所以，从菩萨入定智慧的侧面，弥勒菩萨不安立不退转相，佛陀在《般若经》中也不以入定的智慧安立不退转相。

安立不退转相主要是通过后来得。以入定智慧为因，后来得的时候在身语上面表现出某种果的一种相。证悟见道之后，在出定位自然而然就会在身语上面表现出与凡夫人不一样的很多功德法。这些果法就从这些方面来安立为见道菩萨的不退转相。

当然，菩萨倒不需要通过这个来证明，菩萨到了后来得，这些功德自然产生，并不是菩萨在出定之后看到了这个不退转相，突然明白过来自己已经见道。安立这些主要是为了利益有情，为了给其他的众生作为一个根据，通过外在的身语的一些不共的功德法如是进行安立，推知他已经获得了见道的不退转。

《入中论》中讲，通过菩萨可以没有丝毫勉强地布施自己的身肉等相，来推知他已经布施到彼岸。其实菩萨内心中的证悟就像虚空的鸟迹一样根本没办法去了知。怎么样才能够对一般的凡夫人描述不退转相？有十六种大的方面安立成他后来得的果，通过这个果就可以安立他已经有了不退转相。

身体和语言方面的果法是不同的众生可以见到和听到的，其他众生通过身体和语言的表现就可以推知，这是让其他人生起信心，生起定解的一个标准。不可思议的自证智慧，其他人没办法了解，但是外在表现出来



的这些是可以的。这些就属于见道菩萨安立不退转相的标准，通过推理的方式这样安立。

因为入定和出定之间有一种紧密的联系，入定得到一种功德，出定位之后自然就会获得一些和以前不一样的超胜功德。入定的时候对于法界的认知（如所有智）越明显越深入，出定之后的功德（尽所有智）也就越明显，这二者是地地上进的。

## 寅二、广说相之分类

下面对应苦集灭道四谛来宣讲十六相，对应八忍和八智。四谛每个都有四种，总共有十六种。

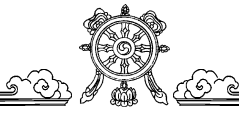
### ◎ 相应苦谛的不退转相

遣除色等想，心坚退小乘，  
永尽静虑等，所有诸支分。

“遣除色等想”是第一个，“心坚”是第二个，“退小乘”是第三个，“永尽静虑等，所有诸支分”是第四个，总共有四种。

这四种在讲的时候都和苦谛自己的本性有某些方面的相似。以前再再讲了，苦谛是我们现在轮回的果。按照《释量论》的观点，苦谛具体的事相就是流转的五蕴，除了流转的蕴之外也安立不了什么苦谛，所以苦谛都是安立在自己的五蕴上面。

这里也和流转的五蕴有关。有些地方的苦谛是从苦谛本身的流转的状况，或者苦谛上面的无常、苦、空、无我来安立，但是这里是通过苦谛安立不退转相。因为



证悟了苦谛的自性，相应于苦谛安立了不退转的功德。所以这四种都和苦谛有一定的联系。

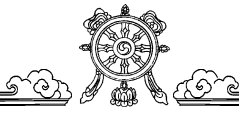
首先，“遣除色等想”。“色等”包括了从色法乃至一切智智之间的所有法。佛陀的一切智智、菩萨道位的法，难道还是与苦谛相关联的？从某些方面来讲有关系。真实的佛菩萨的境界不是苦谛所摄，但是在苦谛中可以有缘从色法到一切智智之间的一种概念。

因为苦谛的流转蕴中有眼识、耳识乃至有意识，眼识有它的对境，耳识有它的对境，意识有它的对境。意识里面对境就大了，所有的总相法概念都在里面，所以一切智智可以放在这里，凡夫人对一切智智的了解，对于道位的理解都可以在这里面，所以它可以包括在这个里面。

因为菩萨已经通达了一切万法的真实意义，证悟了空性，而且此处对于五蕴的本体已经证悟了空性，所以遣除了对于从色法乃至一切智智之间的所有法的执著之想。从色法乃至一切智智之间的颠倒执著都遣除了。

以前在我们的意识中，对于一切智智的认定，对于色法的认定，都是有戏论，有执著的颠倒分别。也就是说，我们对于一切智智的认定是错误的、颠倒的，不是真实的一切智智。

证悟了空性之后，对于我们自己的色身、眼识所见的色法等法的本性都了解了。所以不管是自己眼根的色法，还是眼根对境的色法，都了知它的本性是空性的。在证悟空性之后，对于以前在脑海里面，在学法过程中浮现出来的一切智智的概念，以及对于菩萨道的概念



的实执都会消失。这相当于还原了色法和一切智智之间本来的样子，本来的样子就是离戏的，没有什么执著。所以他在入定的时候见到了一切万法的本性，在后得的时候，也可以遣除对于从色法乃至一切智智的执著。

“遣除色等想”，安住色等的本性就可以遣除，这个遣除并没有一个实实在在的东西，不是像平时所说的色法的遣除，把敌人遣除出境，没有这样的安立。逐渐安住本性，其实就是逐渐遣除颠倒想。

通过四个步骤可以遣除对于色等执著之想。这四个步骤大家都学习过，第一个就是灭有边，通过中观的观察方法，集中理论的优势，对这个法进行观察。依靠缘起因，离一多因等中观的正理观察之后，彻底地否认了有边的存在。当把有边破掉的时候，就离实相近了一步。也就是说，色等想中属于有边的这块颠倒执著想，就被我们消灭了。当了知有边不存在的时候，就离实相近一步，颠倒想就灭了一步。

第二步，通过一样的正理观察，色法等一切法的无边也不存在。因为观待的缘故，有有才有无；没有有，就没有无。当观察到无边也没有的时候，离它的实相、本性又近了一步，离颠倒想又远了一分。

剩下来就是亦有亦无边，即二俱边，这样观察的时候，亦有亦无边也不存在。中观中很详细。第三步圆满的时候，离离戏又近了一步，亦有亦无的执著又没有了。

最后一步是打破非有非无，当把非有非无这一边从见解上面破掉。

最后显露出来的就是实相，就是这个色法它自己本来的样子。该剥离的就剥离完了，我们加给它错误的





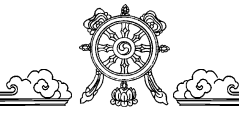
观点在这儿就全部理清了，不属于它的全部丢掉。把四边彻底破完之后，再没有第五种执著。

破完之后最后剩下下来的就是一切无所执，一切无所缘的究竟的实相。这个实相就是色法它自己真正的本性。它的本性就是离戏的自性。我们缘一切智智，认为它有是不对的；认为它无也是不对的；认为它是亦有亦无也不对；认为它非有非无也不对。把这四边都破掉之后，一切智智就是离戏的，这就是它自己的本性。

比如我们看到眼前的这本书，通过四个步骤破完之后，你再去看看，还是这本书，但是它所表现出来的就是离戏的样子。所以你只需知道，离戏就是它的本性，这就是现空无二，它自己的本性没有任何一边。就在你面前显现的当下，有边也不存在，无边也不存在，什么都没有。这叫做显现就是空性的，究竟来讲这就是胜义谛。世俗就是胜义，你眼前显现的这本书的世俗，通过四个阶段破完之后，它所显现出来的就是胜义谛。

所以世俗和胜义其实并不是两个东西。我们对它的错误观念拿掉之后，它呈现出来的样子就是这样的，不需要去改变什么。见解上面，我们对于这部法的认定就是如此，所有的执著破掉之后，实相就显现出来。

但是这只是见解，你还要去修，真正去现证它，证悟这样的实相。因为前面只是一个思想，是我们第六意识面前，对从色法到一切智智之间的法从正理上认定，剩下下来的事情是要去修，要积累广大资粮、忏罪、观修空性等有一系列的修法。最后让你的心真正安住在离戏的状态中，这时候是真正已经现前和到达究竟了。通过见道的方式遣除色等想。



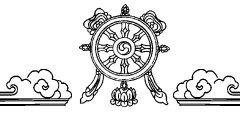
现在我们所学的中观等，其实就是一步一步地还原万法的究竟实相，从见解上面“遣除色等想”，这是第一步。圆满之后，接下来是逐渐去亲自实修实证。

我们在学习的时候，不要觉得这没什么作用。其实每破一边，就离实相近一步，实相的本性慢慢就要浮现出来。最后破完之后，其实这个就是实相，只不过我们刚开始的时候还不确定，不是那么清晰，所以要反复去学，加深这种观察的方式，让它越来越熟悉，最后得到的结论就叫做定解。虽然还没有证悟，但是你非常确信，这些法在显现的当下就是离戏的，不需要把它灭掉。这种修法其实也非常类似于大圆满中很多的抉择方式。

我们学完这些之后，对于证悟了义的法有非常大的帮助。就在显现的当下，其实根本上任何法的体性都不存在。本来清净的离戏大中观和本来清净的大圆满，在《定解宝灯论》里也讲到了，只是义同名不同，它的意义都是一样的，只不过名字不同而已。

现在困惑我们的就是这些色等想，色法本身不一定困惑我们，但是我们对它的错误认知，或者叫对它的错误的执著，影响到我们的思维，把我们的引到颠倒作意方面。其实一切的贪嗔痴，乃至后面一系列的身语意的业所显现的六道轮回种种的苦，都是因为没有了它的本性而导致的，所以遣除色等想对我们修行者来讲，其重要性不言而喻。

无论是从《般若摄颂》《现观庄严论》《中论》，还是从《中观庄严论》《大圆满虚幻休息》等趋入，都是一样的，都要了知万法的本性，它正在显现的当下，到底是怎么回事。如果了解了，你的妄念就不会左右你的



思想。

“遣除色等想”，我们明白它的本性是离四边八戏的。破有无是非的四边，一轮观察完之后，破一边离实相近一步，再破一边又近一步。四边都破干净了，这就叫实相，除此之外，没有别的实相。

第二、“心坚”，心是什么心？菩萨的菩提心。菩萨的菩提心特别坚固，怎么体现的？他对于利益众生不会有厌倦或者退失。

这种原因，上师在讲记中讲了，一方面，菩萨上面还有上上地的菩萨，八地、十地菩萨等等会加持这个刚刚到见道的菩萨，当然诸佛肯定也会加持和摄持他，让他的心特别坚固。

再者，因为他已经现证了万法的本性，他的菩提心非常稳固。和我们平时通过观察众生的苦生起相似的菩提心，或者大概地相似地去串习了一点空性的正见、了知一切万法的本性，从而认为众生很痛苦，很可怜而生起的菩提心不一样，见道菩萨是亲证法界，完全了知了万法的本性之后，对于众生的体性了知得更清楚。

见道也叫极喜，他特别欢喜，为什么？因为终于现证了万法的实相。他对于这个实相是如此地清楚，他不是通过分别心去推理，也不是大概去感受，而是完全亲证，他这个力量是很大的，他再去看众生的本性，是真实生起完全不退转的菩提心，这是他亲证实相之后引发的不退转的心，是坚固的自性。

还有一种原因是，菩萨长久地串习，某种东西串习的时间越久越坚固，其实越不容易退。菩萨从开始接触到佛法的时候，他的上师就告诉他，要修菩提心。他就



从菩提心的利益开始学，不断地修学了很长时间，按照大乘显宗的观念来讲，从小资粮道到初地需要花一个无数劫，那么长的时间都在串习菩提心，他不可能再退。每一生每一世都在串习这个内容，串习得如此之久、如此纯熟，也没有退的因缘了。

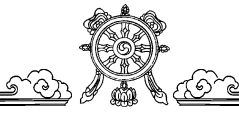
我们自己来讲也是一样的。一方面，我们祈祷上师诸佛菩萨加持和护持我们的菩提心，让我们不要退。另一方面，我们自己也要多串习万法的实相，了知了万法实相的时候，才知道一切众生这种迷惑是多么的可悲、可怜、不值当。所有流转的因素都是假的，都是颠倒作意而已，但是众生就是不了解，陷入迷惑，有这么重的实执。包括我们自己有时候实执很重，也还是因为对于实相没有真实地了知而导致，所以多串习空性对生起菩提心有帮助。

还有一点是串习的时间要长。你一天修几座修了两三年其实还是不够的。应该多串习菩提心，把菩提心作为一个很殊胜的正行去对待、去串习，这非常重要。

菩萨的菩提心非常坚固，他不会退失菩提心，所以他就会对轮回中的众生、对正在流转的五蕴，产生非常大的悲悯心。

我们前面说菩萨四种不定的相跟苦谛有关，对于正在流转五蕴的其他众生，他会生起坚固的菩提心。

“退小乘”，他不会再进入小乘。好像是说他以前在小乘中，现在退出来，倒不是这样理解。其实他从进入大乘的小资粮道开始，就从小乘中退了出来。这里的意思是，他对小乘的任何自我解脱都没有兴趣，完完全全从小乘的见修行果中退出来，不会有小乘的影子。这



是以小乘为例，当然上师在讲记中也讲，因为见实相的缘故，从世间道、外道、小乘道中都退出来了。

这和苦谛有什么关系？流转在五蕴既可以是世间的，也可以是外道的，也可以是小乘的。但是菩萨缘苦谛的证悟，与世间的五蕴、外道的五蕴、小乘的五蕴都没有关系，也就是说他修行流转的五蕴全都是大乘的思想，因为他已经了悟到了大乘的殊胜性——大悲与空性，所以他绝对不可能再有小乘的见修行果，而且连小乘的习气也没有，完完全全相应于真实的大乘。

对刚入大乘道的人来讲，现在还会摇摆不定，以前各式各样不好的习气自然而然会带到道中来。类似于土匪被招安之后，以前的匪气不可能马上就丢掉，可能还会延续一段时间。但是忌于正规部队严明的纪律、教育体系等，时间长了之后，他的习气逐渐就没有了。

刚刚进入菩萨道修行的这些初学菩萨也是一样，有很多习气，可能还有对轮回恋恋不舍的心，虽然不好意思说要证悟小乘的解脱，但是觉得自己一个人成佛或者自己一个人证悟就行了、对道友不管了等等这些相应于小乘的精神还是有的。

还有一些是耽著于外道的思想，因为以前在外道中串习过，所以修行佛法时，他以前外道的思想多少还是会起作用。

当进入到大乘的体系，导师是证悟的佛陀，他是遍智者，他下面的助教都是大菩萨，还有很多清净的法义。虽然我们自己还有问题，但通过不断地训练、学修、祈祷、呼唤上师诸佛来加持、缘《入行论》《中论》《现观庄严论》等的法义，其实也是在修正我们的习气，慢慢



也在丢掉很多毛病。

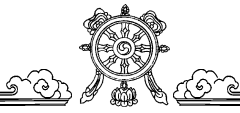
只要我们不断地学，这是完全可以改正过来的。因为大乘的教育体系特别殊胜，再者最关键一点，这些东西都是后染的，所有的习气在本性中都不存在。当然，虽然本性清净，但如果没有很好的引导，这些习气也不可能自动消失。

以上两方面的因缘我们都有，第一、我们本性清净，这是最关键一点；第二、我们也遇到一些愿意帮助我们的导师、道友、正法、团体和学修体系。剩下的事情就是坚持学修。

为什么要讲这些？因为这个过程中还会有反弹，因为自己在学佛前很多的习气已被带进来，不是说入佛门后过滤一下，这个东西不让带进去，比如安检时，说这东西不能带进去，进去都是干干净净的。如果真有这个门倒好，我们只要进了门就把习气全部过滤到外面了，进去后就是干净的，但是并没有。

我们进来之后以前的习气也被带进来了，所以在这过程中，这个习气和我们还会共存相当长一段时间，这期间还会有很多的烦恼和反弹，不想学，甚至想干脆不学算了，很多思想都会有。但我们一定要了解，学习就是了知道理之后，不管再困难，也要不断地坚持。佛菩萨以前也和我们一样经历过这些过程，他们坚持下来后就成就了。我们当时没坚持下来，所以现在还在这里挣扎。这些问题讲到了不再退小乘的原因。

第四、“永尽静虑等，所有诸支分”。“静虑”指色界、无色界的静虑。见道的菩萨生起了见道智慧之后，获得了能够辨别法和法性的妙观察智慧。《辨法法性论》



中说，有法是一切的显现，法性是万法的实相。有了辨别有法和法性的智慧之后，他就永远灭尽了生起世间静虑的所有分支。世间静虑即色界和无色界的静虑，也是有漏的静虑。

世间很多人也修静虑，也会生起些静虑，但他因为没有真正地灭掉我执，或没有见本性的缘故，这个静虑生起来之后还会消失。通过修静虑的善法，得到了一些色界、无色界的果位之后，他还会下堕，这是没有意义的。菩萨见到了实相，生起了妙观察智慧之后，永尽了生起世间静虑的分支，即让他生起世间静虑的所有的条件、因素、分支都已经消尽，永远不会再生起。

世间的静虑过患很大，虽然从某些方面来讲，生起了世间的静虑，心很沉静，这时很多粗大的贪欲、嗔恚等烦恼不会生起来，而且在很沉静的心中，也会引发很多的神通，如眼通、耳通、他心通等，这些都是因为他心清净而自动引出来的功德。但这些对解脱来讲，没有实际的用处。即使生起了这些神通，我执等烦恼纹丝未动。为什么没动？因为这只是让心静下来了，其修法本身根本没办法损害这个种子。

从某方面来讲，不但动不了，而且可能还成为类似保护液一样的，把种子保护得很好。佛法早就看清楚了这个，告诉我们不要去追求这种东西，没有实际用处，应该追求大悲和智慧，对所有修行人来讲，这就是所有修行的核心。

菩萨会不会用这些东西？会用。菩萨会用四禅和四无色，但他纯粹是把它当成工具，用在无我正见、殊胜的六度，自利或利他，完全超越世间。



对我们来说也是同样，我们要去修学禅定，此处不是说把所有禅定都打倒，而是要把它当成一个工具，要用禅定来摄持法义，摄持大悲和空性智慧，乃至可以摄持生圆次第，大圆满见等。

这和苦谛有什么关系？其实修了四禅四无色，生到了色界无色界，还是流转蕴，还是流转在苦谛中。但是菩萨把所有的分支都灭掉，因为证悟空性的缘故，他对苦谛等这方面有不退转相，永远都不会生起这种有漏的禅定。

### ◎ 相应集谛的不退转相

身心轻利性，巧便行诸欲，  
常修梵净行，善清净正命。

这和集谛有关。集谛是苦谛的因。流转的诸蕴，即从这流转到那，从人道到天道到旁生道再到饿鬼道，流转蕴的因是什么？就是集谛。“集”就是业和惑，即烦恼和业。烦恼中当然包含了我，业中也有我，也有无明，主要来讲我执。烦恼和业就是属于集。

这里面没有直接讲集的法相——烦恼。这里讲菩萨到了见道后，见到了无明的本性是空性；贪、嗔、痴等烦恼的本性是空的，他也见到了；业的本体是空性的，他也见到了。他在入定位时，无余见到了集谛的本性。

见到了集谛的空性实相之后，在后得的时候也会生起功德。这四类功德也是见到集谛空性之后生起来的不退转相。

“身心轻利性”，身体和心很轻安，而且不浑浊，





没有染污。

集的本体是业惑，属于不轻安、浑浊、染污的状态，这样的状态就容易造恶业。三门因为浑浊、不轻安等的缘故，他就没办法堪能。身体沉重，心很浑浊时，就会经常造业。所以造业、生起轮回的因，主要也是身心不轻安、不堪能导致的。

因为菩萨在见道时，通达了一切万法的实相，尤其是对集谛的本性完全通达的缘故，他的身语意三门不会造恶业。不造恶业就导致他自己的身体健康、心很清明。他的心因为相应了智慧的缘故非常清净，不浑浊，没有所有有关业和烦恼的成份。当他见到万法实相的时候，这些都没有了。

现在困扰我们的种种，如听课时打瞌睡等这样那样的问题，在修道过程中逐渐都会消失。为什么会消失？因为我们现在所修的正是“集”的正对治法，只不过现在这种对治的力量还不强大而已，但我们现在正走在对治它的道路上，正在为了对治它，不断地做着训练。到了一定时间，比如有时到了加行道，就会很明显；当到了见道时，因为已经彻底地证悟了万法的实相，所以导致自己的三门没有恶业，身体和心都很轻安、非常清明、不浑浊的状态。这是菩萨因为知道它的本性之后，自然而然生起来的状态。

大恩上师此处也是给我们做了很多殊胜的教诲，一般人因为相续中的业惑比较重，所以有时身体很重，经常这里或那里不舒服，心里也是各式各样的不包容、不堪能。主要是我们的心不堪能，没办法控制身体，也控制不了我们的心。因为自己的身心不轻安、不堪能



的缘故，经常生烦恼。或因为很耽著自己身心的缘故，经常性地和别人发生很多争执，或做很多伤害众生的事情，在世间也会引发很多不必要的麻烦。

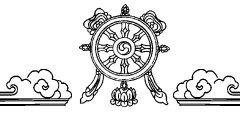
对于一个修行者来讲，如果经常有这些，也会阻碍其修行殊胜的正道。当然从某些方面来讲，作为一个凡夫人，有这些也正常。但我们永远不要以这个为借口：

“我是凡夫人，这个是正常的”，然后就觉得心安理得。这里不是要鼓励我们心安理得、理直气壮地生烦恼。从某些方面来讲，的确作为凡夫人，有这些烦恼也正常。但毕竟我们在学修，学修完之后还有上升的空间。其实我们已经掌握了可以对治的方法，勇敢去用，可能会失败，但不用怕。

我们现在进入的是菩萨道，菩萨道有另一个名称叫勇士之道。既然是勇士，对治烦恼的身体力量不要太瘦弱，一副排骨穿一副铠甲会显得很滑稽。既然是勇士，就应该身强体壮。这里的“身强体壮”主要是指对治烦恼的勇气，还有精进、智慧、大悲等等。

通过经典和论典的教诲，我们应该有勇气去积极面对这些问题。而不应该认为法本里讲了凡夫人就是这样，肯定会有烦恼。从某一方面是这样讲，但是同时我们也是个修行者，作为修行者的一个任务，就是要提高自己对治烦恼的能力，而且在面对烦恼的时候，要生出那种和世间人不共的勇气，去面对、挑战它，这样才能让我们的智慧越来越强大，对治力越来越强。

所以我们要像上师讲的那样，时刻提醒自己：我是个修行者，应该尽量按照修行者的标准去看待一切人和事。只有这样把自己的标准往上提才可以。作为一个



修行人，如果经常高标准要求自己，那进步就会很迅速。

在世间做事情也是这样。在一个团队、一个部门中，如果你总是高标准地要求自己，你的收获会不一样；如果总是以低标准要求，那就会越来越差。再从修行者的角度来讲，我们的空间是完全有的，而且潜能来自于佛性如来藏，它给我们提供的帮助是源源不断的。我们绝对是有能力的，只不过我们没有训练、没有适应而已，一旦适应之后，我们的信心、勇气生起来之后，再复杂的情况都可以面对。这就是通过修行，心力提升之后的状况。

所以大恩上师也告诉我们，在受到佛教的训练之后，我们的心要越来越宽广、越来越包容，包容道友、家人、那些不修行佛法的人。只有这样，才相应于真实的菩萨道，对自他才有真实的利益。

这是第一个“身心轻利性”，见到实相之后菩萨的身心自然很轻利，这是他自然得到的功德。

“巧便行诸欲”，菩萨们证得了见道之后，如果还在欲界中，也许他会呈现身心很轻利，也许不这样显现。

假如见道的菩萨都在报身刹土里面，那么这些功德就会非常明显，因为他没有必要看待那些身心不清净的众生，所以在净土中有什么功德就显什么功德。但是在欲界中，即便是佛陀、大菩萨，他们要看待的是属于那种心思狭隘、业障深重的有情，所以他们只有针对普遍的水平来示现差不多，稍微高一点，在某些方面会突出他的特质。

有时我们想，为什么菩萨那么大的功德我们看不到？如果在他那个（净土）环境中，有什么功德就显现



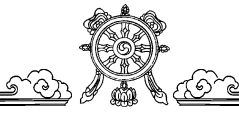
什么功德，但是要度化或者要走近我们，在某些方面就要显现和我们差不多，才能够让我们有一种亲近感。否则，如果他显现太高大上，我们就跟不上了，完全没办法学了。他天天在空中飞来飞去让我们怎么学？我们就觉得没有办法学，就失望了。如果他显现和我们很接近，好像差不多，或者某些方面好像高一点，我们就会有自信心，有亲近感，觉得可以跟着他学。这是佛菩萨们的善巧，有时也是无奈，只有这样才可以引导众生慢慢走向解脱。

“巧便行诸欲”，“巧便”就是善巧方便，通过善巧方便来行持五妙欲。

菩萨证悟了空性的缘故，相续中有很多我们没有的善巧调心的方便。有时我们认为初地菩萨证悟了空性，好像也没怎么样。其实证悟空性之后，他的身心、能力、善巧方便完全不一样，而凡夫人则有很多局限。

我们在学加行道的时候，已经觉得我们完全做不到的看起来和菩萨差不多的很多功德似乎都有了，但还是加行道。到了见道之后，已经证悟实相的缘故，方方面面的能力的确远超凡夫。

能善巧方便地调心，有殊胜的智慧和能力，通晓享受妙欲的方法。妙欲是什么？就是五妙欲，即外在的色、声、香、味、触五欲，有的时候加一个法，就是六欲。这些分别对应我们的诸根，我们眼根看到的是色，即颜色和形状；声是耳朵所听到的等，只要五根齐全都会享受妙欲，只不过因为自己的业，眼睛所看到的或者耳朵听到的有些是不喜欢的；有些善根比较强的，种种妙欲就比较圆满。



只要是欲界的人都会有一些，都会享受。一般的人因为相续中没有善巧方便，五妙欲就变成了束缚有情的笼子，他没办法摆脱，就缘这个妙欲，被妙欲所控制，然后产生非理作意，产生很多的烦恼、造业。这是一般人缘妙欲的模式。

菩萨不一样，因为已经证悟了实相，知道一切万法的本性，知道妙欲的本性，他虽然享受但不会耽著。上师讲，如果是在家的菩萨，表面上他也会享受色声香味触等妙欲，但是他不会执著，相续也不会被染污，就像淤泥中的莲花，或者食毒的孔雀，不会受到损害。

比如《前行》中常啼菩萨依止的法胜菩萨，也是享受很多的妙欲，他方方面面的享受都很圆满，因为他有殊胜的功德，相续不会受到染污。在《大乘经庄严论》中讲到妙欲转依，也是一样的。因为转依的缘故，他不会受到染污。转依的因、转依的力量来自于内在的证悟，他内在有证悟就不会受这个控制。

出家菩萨也会有妙欲。因为妙欲是色声香味触，不管在家出家，这些都会看到、都会遇到。只不过在妙欲方面，出家人远离了家庭，某些方面来讲稍微简单一些，虽然简单，还是有。出家人虽然从家庭中出离，但是如果内心没有舍弃执著，他仍然会被五妙欲所束缚，所以对出家者来讲也是一样的。不管是在家出家都会面对五妙欲的问题。

如果修行空性，了知了空性，不管是在家的妙欲，还是出家的妙欲，就不会对他有任何束缚和染污。在关于戒律的一些公案中讲，执著很重的出家人有两三个钵或者几件法衣，这样就算是比较奢侈、比较腐化了。



以前佛陀在世，描述这个修行人如何奢侈，居然有三个钵等。所以有些人出家之后，其他的不会耽著，但是在他的范围当中，还是会有耽著的地方，这个时候妙欲就会成为一种束缚，只是相对来讲要少很多。

不管是在家还是出家，如果有证悟的功德，他虽然受用这些，但是不会被这些染污。历史上也有很多出家的修行者虽然显现上很富裕，但是没有执著。佛陀也讲过，如果一个修行者的出离心很强，或者对这些根本没有执著，那么即便他坐在黄金钻石打造的法座上讲法，也不会有过失。

这里讲的他不会受到染污，不是说相续中出离心强，而是因为他了知了这些妙欲的本性是空性的，没有什么可贪执。他完全证悟了本性空，不是我们现在分析的这种大概认为的本性空。有的时候我们分析这个法是空的，但是为何我的贪心和执著还有？不一样的。有时我们会感觉这个空性对我没有用，我已经知道它是空性的，为什么我还会产生执著？还会产生贪欲？这是两个概念。

现在通过分析，它还只是心识前面的认知，相续中起主导作用的还是实执，也就是说你的见解对实执本身还没有影响，还没有动摇它的坚固地位。但是到了证悟的时候就不一样了，证悟不是第六意识见解的认知，而是内心完全亲证空性。达到这个状态的时候，一见这些色声香味触法，就知道全都是空性的，没有实有的本体，没有什么悦意、不悦意的成份，在享受欲妙的时候，也不会受到染污。

上师也讲了，在大乘显宗比较了义的教法中，尤其



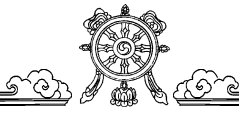
是密乘中，出现一些把妙欲转为道用的方法，直接享受妙欲的也有，但是这个是很高的层次，一般的人根本做不到。你怎么能够一边享受妙欲一边还可以不执著？享受妙欲大家都做得到，但是不执著这一点就非常难。

不是说我想一下“我不执著”，就真的不执著了，如果这样也倒简单。关键是你内心要真实地有一个转为道用的能力。你在享受的时候，不但没有生起自相烦恼，反而借用这些东西产生了更深的证悟。想一想大家都知道有多难。所以，虽然有这样的理论，而且有些修行很好的人也正在行持，但这不是一般人的行径。

对于一般人的行径，佛陀也给出了标准，就是要以因果取舍为主，这是对初学者最好的保护。至于转为道用，作为我们景仰的对境就可以了，既然做不到，那我们就景仰那些能够做到的人。

如果自己的境界达不到，很容易借转妙欲为道用之名，来享受耽著妙欲之实，这是在给自己找一个借口去享受妙欲。从修行的阶段来讲，连出离心都没有生起来，离密宗的标准还差得很远。当然从某个方面来讲，我们已经接受密宗的灌顶，也正在听密法，但是从内心的次第来讲，如果相续中出离心、菩提心还没有稳固，那么就说明离密宗的修法还比较远。

所以并不是我们现在有机会听密法了，就表示我们有能力接受了，这只是以最低的标准来衡量，我们可以听密法，但是要行持密宗的法要，尤其是这种法，还不行。观本尊修法、念咒，做一些外围的密宗修行，但是真实的密宗的修法，必须要各方面都达标了之后才能够品尝出密宗的味道，光靠表面肯定不行，没办法品



尝。但是这样有没有用呢？有！

真实的密宗标准很高，需要相续达到某个标准才是真正的密宗修行。否则，只是类似的模仿，大概的一种训练而已。这样说不是要打压大家的积极性。对于密宗之前的很多修行，我们都要认真地准备，不管是菩提心还是其他的。在没有达到密宗的标准之前，我们就应该老老实实地按照密宗上师们的要求。现在可以在见解上多学，多抉择密宗；行为上还是按照小乘的标准，因果取舍很重要，早就给我们开出行持的方法了。就怕以密宗之名，耽著五妙欲之实，这非常不应理。

“巧便行诸欲”和集谛也有关，和集谛有关的就是妙欲，一般人对妙欲耽著就生起烦恼、开始造业。但是菩萨证悟空性之后，对于妙欲不会生烦恼，这样就会从集谛中出离，是了知了集谛的不退转相。

“常修梵净行”，因为他的智慧见到了在家的过患，所以恒常地修持梵净行或者出家。

他是怎么样见到在家的过患的？一方面可以观察在家时候的种种过患；另一方面，“在家”不仅是家庭的意思，整个三界、轮回都叫家。菩萨完全以空性的智慧见到了万法的本性，再通过见万法本性的智慧来看世间、轮回，看众生在轮回中吵架、执著……就会明白一切万法的本性是如此地虚幻，但是众生是如此地耽著，不停地争斗，不停地耽著。他完全了知了其过患，所以恒常修持梵净行。

“梵净行”就是梵行和净行，有时，这两者是一个意思，梵行就是清净行的意思。也有把梵语和汉语合起来的，比如禅定，“禅”是梵语，“定”是汉语，两个合





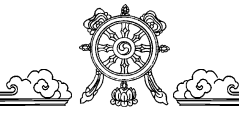
在一起翻译的方式也是有的。

“梵”就是清净的意思，或者叫梵天行，或者叫清净行。要生梵天，就必须远离不净行妙欲。行持了清净行后再修禅定就可以生梵天，这是生梵天的一种行为，所以叫梵行。按照《俱舍论》等讲，梵天没有强大的贪欲、嗔恚，男女之事没有了，故叫梵天，清净的天的意思。所以能够生梵天的行为就叫梵净行。

另外，“梵”还有涅槃的意思，涅槃也是清净的，所以梵行也叫涅槃行，可以获得涅槃的行为都叫梵净行。行持梵净行是获得涅槃的因之一。菩萨修持非常清净的行为，这里清净的行为就是指，所有和烦恼、业惑有关的过患以及不清净的行为都远离，这就叫做修持梵净行。

看到了在家的过患而出家的也有。上师这里也讲，出家有两种：一种出家是从世俗的家庭中出离，变成一个出家人，这是一种暂时的出家；还有一种出家，是从种种的业惑烦恼中出离，叫做真实的出家的行为。真实证悟空性是能完全地从轮回的果和因等各种粗大和细微中得到出离，所以叫常修梵净行。因为圣者知道了一切万法的本性，所以就不会再做和轮回有关的任何事情。

所以，初地菩萨是不是一定要出家？不一定。菩萨虽然在妙欲中，但也是修持梵净行。这和我们理解的方式不一样，平时我们认为在家人不可能修梵净行，如果是在家人，又是梵净行，就会觉得很难理解。但是初地的菩萨虽然有妙欲有家庭，也可以叫梵净行，因为他内心完全没有耽著。从他自己的境界、行为没有受到任何



烦恼染污的方面来讲，就是梵行，也是净行。但是凡夫人看来就觉得不可能，以凡夫人的标准，梵净行就是要离开这种行为，要守持出家戒之类的才叫做梵净行，否则就不是。但是，从相续的角度来讲，他同样也是守持梵净行。

所以，初地菩萨出家也好，在家也罢，对他来讲差别不大。《入行论》后面的发愿说：我未登地前，经常能够出家修行。没登地之前，出家比较好一点；登地之后，相续相对来讲已经自在了，这些妙欲也就不会有什么影响。登地之后，了知了种种烦恼的过患，就不会再耽著这些，而是恒常安住修持梵净行。

有些会因为利益众生的缘故而出家；有些就不一定通过出家的身份，而是以在家的身份利益众生。

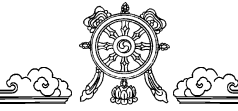
“善清净正命”，“善”就是贤善的意思，安住在贤善清净的正命中。正命对应的就是邪命。

一般在家的不净的行为，非梵净行的行为属于业和惑，但是菩萨已经证悟了实相的缘故，所以就没有，他会常住梵净行。

“邪命”属于集，是业和烦恼的因。“清净善正命”，菩萨因为证悟了万法实相，所以会恒时地安住在很贤善、很清净的正命中，绝对不会做邪命养活。

邪命有很多种，在家有在家的邪命，出家有出家的邪命。比如杀生、偷盗，都属于在家的邪命；出家的邪命经常讲到五种邪命。

一说邪命总是会提到五种邪命，很多在家人就觉得五种邪命和自己没有关系，那是给出家人讲的。其实邪命的范围是很大的，所谓在家人的邪命，只要不是正



命养活，比如通过杀生、偷盗等不清净的手段得到的养活，都可以叫做邪命。

出家的邪命有五种，上师也列举了两三种，我们可以分析一下。

第一、诈现威仪，其发心是为了得到别人的赞叹，或者得到名利、供养，所以在外表或行为上装得很如法，诈现一种很好的行为，比如说话声音很轻，或者常露微笑，或者走路很标准，经常打座等等，但内心为了得到这些，那就叫做邪命。

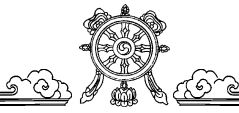
当然，假装说话、走路很如法，这样的假装算不算邪命？也不一定。他虽然内心没有完全调伏，也有烦恼，但他没有别的想法，只是为了不让别人生起邪见，在很多人面前行为很如法。这种叫不叫诈现威仪？表面上看，这是假装的，但其发心不是想要骗别人的钱财，而是为了维护修行者或者佛法的形象，从这个侧面来讲，不一定就是邪命。以获得别人的名闻利养为目标的，才叫做诈现威仪。

世间人也有诈现威仪。为了得到别人的赞叹、为了和别人合作做生意或者进行谈判等，外表装得很如法，给别人一个很好的印象，其实内心就是想要骗取别人的信任或者钱财。

以上讲的是身体的方面诈现威仪。

第二、阿谀奉承，主要是指语言方面。说好听的话，拣别人喜欢听的话奉承，以求对方欢喜之后，给予赞叹和利养等，心不正直。

世间也有阿谀奉承，比如自己想要升官拍马屁，也属于此范围。



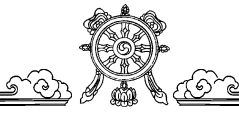
第三、旁敲侧击。很普遍，很多人都会用，需要什么东西他不直接开口，而是启发别人来了知自己所需要的东西。在有些教言书里面讲，有些修行者想要得到好的衣服和供养，就会说：“我现在在山里面修行，身体不好，风湿也很重。如果能吃得好一点，酥油多一点或者衣服厚一点，我就不会有这个病，修行也会很好，只是没有人供养……”也不说你要给我供养。别人一听觉得这个师父好像是需要供养，听懂了。这就是旁敲侧击。

很多世间人用旁敲侧击比出家人要纯熟得多，不会直接说却能让别人听懂自己的需要，包括有些亲属之间也会有旁敲侧击的情况，这也是一种邪命。总之，内心想得到供养或者其他，但不直接讲，通过讲别的话让人明白自己需要办的事情或者东西。“我的手机好像很慢，升级也升不了。”别人一听马上反应是不是要给换一个好的，这些都是属于邪的善巧。

第四、巧取讹索。无论如何说，对方都无动于衷不愿意供养，显现上有点发脾气，你不给就算了，像你这样吝啬的人还修什么法？以此为借口去骂对方，说你不给还有别的很多人抢着争着要给，反正就是让对方不好意思，最终目的还是想要得到供养。

旁敲侧击不起作用的时候，就通过生气的方式来巧取讹索，让对方在很不情愿的状态中给他做供养。

第五、赠微薄厚，有两种理解方式。“赠微”，别人给他一些比较小、一般的的东西，他想从对方得到更多的东西。比如别人给他一般衣服的供养，他说这个好倒是好，但是如果能有那样的就更好了。别人给他的东西并不



满足，想要得到更好的东西，这个叫赠微薄厚。或者他会说你是供养了衣服，但另外一位施主除了供养衣服之外还供养了食物。这人一听，就会再供养他食物。赠微，就是别人给他比较微小的东西；博厚，依靠这个为基础得到更大更多的东西。

还有另外一种理解方式，为了得到别人更多好东西，给对方一点好处。别人会觉得这个师父很好，然后就给他更多的布施和供养。

想要得到名闻、利养、恭敬、赞叹，因为心不清净然后做出这种身体和语言的行为，这方面都叫邪命。如果得到之后，因为不清净会伤害自己的修行和善心，也是一种让自己修行没办法进步的因缘。

很多地方讲这五种邪命都是对出家人讲的，但有些时候在家人中也容易犯这些，直接来讲杀生偷盗也是属于邪命范围。五种邪命属于集。

菩萨见到了万法的真实，他对于名闻利养方面没有什么兴趣。完全没有觉得需要通过这五种方式来得到，所以他就远离了五种邪命。他所有的资具都非常清净，有条件他就很自然地享用，没有条件他就简单一点，是一种比较清净的生活方式。

在家者也是一样的，只不过有些在家者自己说了不算，家里人的力量比较大一点，即便自己想要一种清净的方式去生存，但有时条件不允许。如果在家人有能力，也是可以尽量地通过清净的正命方式来存活，这非常有必须要。因为这些直接和集，和业，和惑有一定的联系。

在修行过程中也可以循序渐进。首先通过知见，通



过不断地集资净障，在提高自己的修行之后，逐渐可以达到这个标准。

以上属于集谛的不退转相。

### ◎ 相应灭谛的不退转相

下面讲属于灭谛的四种不退转相。这里面四种灭谛和灭谛的本体也有相应。一切的苦都已经灭掉了这就叫灭谛。这里的不退转相当然直接和灭谛相关联。

蕴等诸留难，资粮及根等，  
战事……

这里面有四种不退转相，“蕴等”是第一种，“诸留难”是第二种，“资粮”是第三种，“根等战事”是第四种。

“蕴等”，因为证悟了万法本基的空性，所以对于蕴界处缘起之法不通过加行和随加行进行耽著。加行和随加行是这里面出现的一个关键词，这个必须要了解清楚。上师也讲了加行和随加行的差别。加行耽著，对一个法刚开始生起的执著叫加行耽著；一而再再而三地去耽著叫随加行耽著。

当了知证悟万法空性的时候，对于蕴界处缘起，加行耽著和随加行耽著都断灭。因为一般的凡夫人对于蕴界处是加行耽著和随加行耽著，我们也是不断地耽著。但是圣者证悟了灭谛的本性，在出定的时候自然生起不退转相，加行耽著和随加行耽著都泯灭。

圣者在出定位的时候对蕴界处缘起恒时不耽著，既没有加行耽著，也没有随加行耽著。和凡夫人相反，



凡夫人加行耽著和随加行耽著两种都有，而圣者两种都没有。

上师老人家在讲记中提到，对空性，他也不会加行耽著和随加行耽著。这个是空性的，叫加行耽著；一而再再而三地确定是空性的，叫随加行耽著。菩萨对于蕴界处不会耽著，当然对于空性的法也不会耽著。

蕴界处、缘起都没有耽著，属于“蕴等”。

“诸留难”，在汉语中“留难”有无理取闹的意思，但这里是障碍的意思，“诸留难”就是种种障碍。因为证悟了空性的缘故，菩萨不再分别一切的违品、阻碍。

佛经里面借用了盗贼的隐语来宣说不以加行和随加行耽著障碍见道一切违缘法。

以前对于障碍见道的违品，比如烦恼障、所知障，首先有加行耽著，后面也有随加行耽著，不确认这个是障碍，会对障碍反复执著。但是到了见道之后，因为见到了万法本性的缘故，对于一切的违品不再去执著。对于违品本身了知没有什么可耽著的，完全安住在违品本身的空性中，这叫做灭谛。灭掉了对违品的执著。对于违缘本性认识，这也是一种灭。有些地方讲这种灭也叫抉择灭，通过证悟空性的智慧生起之后的灭叫抉择灭。

前面来讲“蕴等”也是灭谛，对于对蕴界处缘起的执著灭了，这个地方对于违品方面的执著也灭了。

为什么这里面用盗贼的隐语？通过盗贼的比喻引申意义，烦恼障和所知障就是盗贼，会障碍菩萨生起空性的智慧，成为证悟蕴界处空性的违品，所以叫盗贼。

不乐论说贼语，《般若经》当中讲，菩萨不乐观察



论说贼事，对于这个违品菩萨不乐观察，也不愿意去讲。为什么？菩萨因为证悟空性的缘故，对于违品这个事情就不执著了。

当然在此之前，因为没有证悟违品的空性的缘故，他还要反复去观察这个违品。观察违品的不存在，烦恼障的过患是什么，烦恼障的因是什么，以及所知障的过患和因是什么。前面当然要反复去认定、观察，观察它的空性，但到了见道之后，他已经证悟了障碍违品的空性。所以在起定之后，在不退转相中，就对于违品不再分别，不会再有执著。

“资粮”，因为菩萨了知了分别清净法的过失，借助军事的隐语来宣说不以加行耽著、随加行耽著作为菩提之因的资粮助伴。这里的资粮是什么？为了证悟大菩提的布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧等。菩萨证悟了空性，所以对资粮的执著就灭了。

第二个是对于证悟菩提违品的执著灭了，第三个是对于证悟菩提的顺缘方面的执著灭了，因为资粮是证悟空性或者证悟大菩提的助缘，他对这个作为助缘的资粮的执著也灭了。资粮体现为清净法。在这里面有个提示，“由于了知分别清净法的过失”，什么是清净法？成菩提的资粮助缘是清净的。布施的本体是清净的，持戒的本体是清净的，安忍的本体是清净的，这些叫做清净法。

如果对于清净法分别（即执著），执著布施、执著持戒、执著安忍，这个叫分别清净法，菩萨完全了知执著分别法有过失，所以他对于清净法不去分别执著。在见道之前，对于清净法，他是通过加行和随加行去耽著。





现在他不再执著。因为有了知了布施的自体空性、持戒的自体空性，他不单单是分别念了知，而且完全安住亲证这种状态，所以他不会有执著。

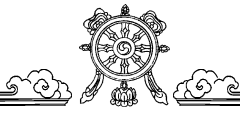
军事的隐语是什么意思？军事有摧毁的意思，怎么样摧毁？上师也讲了，修行的资粮会被摧毁，或者说资粮会摧毁违品，但是这里通过军事的隐语来表示摧毁的意思不存在。这个地方的摧毁是指菩萨对于资粮助伴的多少不执著。他不会再分别这个资粮很多，修了很大的功德；或者执著今天这个资粮很少……麦彭仁波切用的是“多寡”，菩萨对于资粮的多和少的分别没有了。当然他还会继续修，继续修体现在道谛上，因为道谛是修道的。在灭谛中虽然也会继续修，但是不会提及到，灭谛就是息灭分别：对蕴息灭分别、对违缘息灭分别、对资粮等息灭分别，相应于灭谛的本身的意思。

借助军事“摧毁”的隐语，是指菩萨摧毁了资粮助伴多少的分别。用军事的隐语来表达摧毁了对于资粮多少的执著。这就是资粮和军事的隐语。

“根等战事”，包括比喻和喻义，就是隐释和意义。“根等”是意义，“战事”是它的比喻。菩萨到见道的时候，不耽著能取和所取，所以不以加行或者随加行来耽著借着城区等隐语所表达的根境等。

上师在讲记中讲得很清楚：通过城区等的隐语来表示不耽著这些根境。佛经中讲的五种比喻（隐语），分别对应五种执著。第一个就是颂词中讲到的战事，第二个是城区，第三个是城市，第四个是都市，第五个是王臣。

战事对应断和治，城区对应根，城市对应根所依，



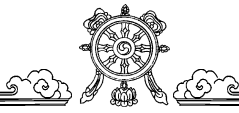
都市对应根境，王臣对应我我所。

具体如何对应上师在讲记中也讲了。首先是战事的比喻，战事就是互相交战，引申意思就是断治，所断和能对治，比如烦恼就是所断，能治就是智慧，以能治去断所断，二者之间就像战事一样互相交战，此消彼长。如果能治的力量大，所断断得快；如果所断的力量大，能治就断不了。暂时来讲有断有治，但是证悟空性之后，就不再以耽著加行和随加行的方式去执著，因为了知了断治是空性的，不存在。

“根”和城区对应。因为众人依靠城区而居住，所以心识、眼识、耳识等心识都是依靠根而现前。眼识依靠眼根而现前，耳识依靠耳根现前……根是一切心识的依靠处，城区是众人的依靠处，就像众人依靠城区居住一样，心识也依靠根而现前。证悟根的空性后，对根也不会执著。

根所依对应的是城市。城区和城市不一样，城区是城市里面的一个区，比如某某区，几个区组成一个城市，城区小城市大。

城区依靠城市而居住，每一个城市都有很多不同的城区，这是比喻。根也是依靠根之所依而成立的。根和根的所依在《俱舍论》讲其他法相时讲到过这个问题。根和根依一般人会混淆。我们知道眼根是眼睛的意思，耳根就是耳朵，一般人都是这样认为。但佛法中不一样，眼根包括根和根依，所谓的眼根是眼睛的眼球里有一个单独的、清净的色法，它能够见到外境，真正起作用的是这个根。眼根是依靠眼球而住，眼球是根依；耳朵也一样，按照《俱舍论》的讲法，耳朵里也有一个特殊



的色法能听声音，叫耳根。外耳、内耳是耳根的根依，耳根靠它而住；舌头也是这样，舌头上面也有一个特殊的色法叫做舌根，整个舌头是它的根依；鼻子里面有一个色法，整个鼻子叫做鼻子的根依；身根也一样，全身有一个特殊的色法，整个身体是它的根依。

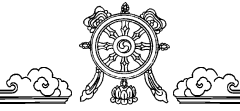
从眼根到身根，按照《俱舍论》的讲法，和平时我们所认为的不一样。有些术语把根叫清净根，外面的根依叫浮尘根。相当于花盆里的一朵花，泥土、花盆是保护花朵成长的，起到保护作用，是花朵的所依。浮尘根是粗大的尘组成的，能够扶持住这个根。如眼球、耳朵、鼻子这些就属于浮尘根，也叫根依。真正的根是里面一个很小、很细、很清净的特殊的色法。《俱舍论》甚至把它们形状都讲了。当然，唯识有别的讲法，是不同的功能。

根和根依是这样辨别，外在的叫根依，里面清净的、更细微的叫根。根所依对应的是城市。

根境和都市对应。人们可以在城市里来来去去，进城出城，它有趋入的作用。同样，根识可以趋入根的对境中。根的对境就是外面的色法等，识可以取外面的对境。从根境也可以了知识也是不执著的。

清净的根、根所依、根境、识等菩萨都不会耽著。

我和我所对应国王和大臣。国王可以管治大臣，或者大臣是国王的大臣，是主和从的关系。我和我所也类似于主和从的关系。我属于主体，我所是我所拥有的，比如这个杯子是我的，它从属于我，它和我有关系，它不是你的，也不是大家的，它是我的。这里的从属关系很清楚。



国王是主体、主尊，大臣虽然也是主要的人，但是和国王还是属于从属关系。我和我所也是主和从的关系，我所有的法和我二者之间有差别。因为知道了空性，所以对我和我所的法不会耽著。

通过城区、战事等的隐义来说明，对于断治、根、根依、根境、我我所，都不会通过加行和随加行的方式耽著，这就是属于灭谛的不共相。

### ◎ 相应道谛的不退转相

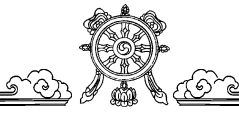
…慳吝等，加行及随行，  
破彼所依处，不得尘许法，  
安住三地中，于自地决定，  
为法舍身命。于自地决定，

这里分四。“…慳吝等，加行及随行，破彼所依处”，是第一个；“不得尘许法”是第二个；“安住三地中，于自地决定”是第三个；“为法舍身命”是第四个。

第一个属于道谛的智慧。入定时见到了道谛的本体空性，出定时生起了四种不退转相。

“慳吝等”，是布施等的违品。因为有了知了布施、持戒等特点，所以对于慳吝等的所断法不会以加行、随加行的方式执为所依，断除了这些道的违品。

菩萨所修的道是六度，而六度的主要违品就是慳吝、破戒、嗔恨、懈怠散乱、愚痴或恶慧。因为证悟了本体的缘故，对这些的加行和随加行执著都没有。了知了布施的本体和它世俗谛的特点，它是可以让资粮生



起，可以帮助成佛等，所以对于道的违品方面就没有了执著。而且也不会通过其他方式去伤害众生，在注释中说不会通过恶咒去伤害众生，去咒骂众生。

对于悭吝等的加行和随加行，“破彼所依处”，对这些的所依都已经破除，不执著。在麦彭仁波切注释的版本里是没有“破彼所依处”这一句。

“不得尘许法”，因为证悟了三解脱门的本体，对治法的缘故，所以在胜义谛中了不可得。

对于修道的环境，比如很优雅的环境，还有法和法行持的道和果，这一切都不执著，因为三轮体空，对于因、体、果都没有执著。

果是无愿的，它是妙果；修道的本体，就是道；因是所修的法和环境，比如很优雅的环境。因为安住在三轮体空，对这些都不执著。不执著不是不动弹，在不执著的当下还在精进地修行。这就是菩萨的道——“无所住而生其心”，无所住而生起布施等等，《金刚经》里也是这样讲。菩萨不住于这些法的本体，但是仍然生起善心，做布施等的善法，这就叫做“不得尘许法”。虽然证悟了空性，他仍然不断地精进修行，这是道谛的自性。

“安住三地中”，对于基智、道智和遍智三智本体的自地都获得成就，安住在三地中。因为对每一个地都决定，所以安住在三地中，非常确定。所有魔障都没办法分裂、破坏他的道的本体。他自己有修道的体现，什么体现？安住在基智、遍智和道智中，这本身就是道谛的自性。

因为对三地的每一地都很决定，所以一直会安住，而且不会被其他违缘、魔障所分裂。这就是第三个道谛



的自性。

“为法舍身命”，因为决定是究竟一乘，最后绝对会成佛。所以为了遍智的法义，菩萨完全可以舍弃自己的生命。对他来讲，一期的生命根本不算什么，因为对于佛果、究竟一乘完全生起了决定，所以为了行持成佛的法义完全可以舍弃自己的生命。

对他来讲，暂时的生命远远无法和觉悟及究竟一乘的现证相比。为了听闻传讲佛法，可以舍弃自己的生命。

以上学完了十六种不退转相。

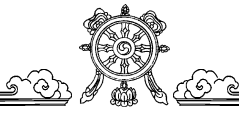
### 寅三、摄义

此十六刹那，是住见道位，  
智者不退相。智者不退相。

前面所讲的十六刹那是安住在见道位智者的不退转相。通过这十六刹那就可以证明见道位菩萨具有不退转相。

当然有些是属于内心的境界，有些是外在可以表现出来的，例如没有悭吝，很坚定等。入定的智慧可能没办法了知，也确定不了是否不退转，但是外在的果法的自性，出定位之后自然生起的十六种相可以安立不退转的根据。

以上我们学完了见道位的不退转功德。



## 第三十八课

《现观庄严论》是弥勒菩萨所造的一部殊胜的论典。所诠释解释了佛陀《般若经》中讲到的修证的次第和修证空性的方法，这属于般若的隐义。其显义就是空性，在《般若经》中比较明显地讲到无我和空性等；修证的次第是比较隐藏的，一般人发现不了，没办法在《般若经》中直接看出来什么是加行道、见道或修道，如何修持以及功德等等，但是《般若经》中的确有，所以这叫隐义。

一般的智慧无法抉择，弥勒菩萨通过他十地的殊胜智慧了解，然后就在《现观庄严论》中如是地抉择，从而让我们知道，对于空性的修习，从凡夫到成佛的次第，在《般若经》中其实是有的。

只不过《般若经》的种类很多，有些比较短小的，《现观庄严论》中所讲到的八事七十义，不一定全部圆满，但是在一些比较多的版本中是比较明显的，而且《现观庄严论》的颂词对应《般若经》中是哪一长段等，这些都是有抉择的。

这部殊胜的论典直接的所诠释是般若，也就是实相，就是我们自己身心究竟的一种状态。如果不了解这个实相，我们就会发生错觉。

不了解实相，就是因为错误的认知和颠倒的分别念。有了颠倒分别念，我们就没办法安住于实相，就开始生起各式各样的无明、烦恼和业，其实我们现在流转的所有的状态，都是因为没了知实相而导致的。



在轮回状态中有太多的过患、恐怖和不如意，而且在没有发现真实之前，它不可能自动停止。怎么样才能够让轮回的模式停止？只有了知它的真相。如果不了知真相，只是做一些禅定、因果的取舍、修一些善法、终止一些恶业，因为没有动摇轮回根本的缘故，其作用有限。在佛法中把这一类没有动摇轮回根基的修法，都划归到人天乘中。

虽然精进地修善法也有作用，但是因为所修的善法本身没有触及到断除轮回的根本，仍然还是继续轮回的状态，或者只是在整个轮回的模式中做一点小的改动，对轮回本身却没有损害。因此在轮回中做一些善恶取舍、做很多调整自己的方法，或者做一些断除痛苦的方法，这都是阶段性的或者局部的，该轮回还是轮回。在轮回中造这种因、受这个果，整个因和果全都是轮回模式。如果是这样，当然就没办法指望通过这种方式让轮回止息。

怎样才能让整个轮回止息？那就是要断掉轮回的根本，这个根本就是发现实相。佛陀说这种实相叫般若，所以我们现在学修般若就是为了断除整个轮回的根本。在断除轮回根本之后，就会有更清净、更广大的安乐，这种安乐叫做解脱。

轮回中的有些有情没有认同这一点，或者因为没有尝到过解脱味道的缘故，也不知道解脱到底有多殊胜、多清净。所以在这个过程中，我们要不断地学有关轮回过患、解脱利益的教言，在我们相续中首先要有一种大概的认知。

在没有获得解脱之前，有一些类似的体验，比如让



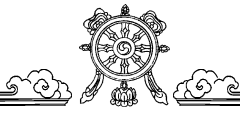


你感受比较细微的禅定的快乐，这本身还属于轮回，但在我们没感觉到禅定的快乐之前，告诉我们还有比现在的五欲（色身香味触）更殊胜的快乐，我们是没办法体会的。当我们修禅定，生起了禅定的快乐之后，就会认同：除了五欲的快乐之外，还有更深、更细、更舒适的快乐，这种来自于内心的轻安，叫做禅悦。当体会到禅悦这种更细微、更清净的快乐，基本上对世俗粗大的欲妙不会再有兴趣，这就是一种类似的体验。

但是这还不会解脱，它只是属于轮回中比较深层次的东西。它告诉我们，除了我们现在认为的这些世俗的快乐，还有更殊胜的。这对我们以前的认知就会有一种颠覆。因为刚刚讲了，再怎么讲解脱很快乐，证悟无我、空性之后很快乐，这种快乐远远超胜世俗，但是对于一直在轮回中追求快乐的有情来讲，因为没有直接的感受，他很难认同。他会觉得不可能，除了这些快乐之外还有什么？我也想不到。

只是没想到而已，但如果去修行，在这个过程中，不要说已经达到了目的地，哪怕在趋向于目的地的旅途中，就会让我们感受和以前不一样的快乐。刚才讲的禅定、心里面的法喜、修空性时候的觉受、发起菩提心之后的安乐等，这都是通过修法之后，少许的法入于心，心相续就会有大的改变，就会体会到除了轮回粗大的快乐之外，的确有更殊胜的安乐。这相当于尝到一点甜头，但是这只是很微少的。

以此为例推之，解脱的快乐比这个还要殊胜。相似的快乐尚且如此，如果我们放下了我，一下子卸下很大包袱之后，就会觉得很轻松、很快乐。现在我们背着那



么大一个“我”，因为我的缘故把自己压得不堪重负，如果真正放下了我执，那种轻松的确是不一样的。当我们发现实相之后，就不会再耽著这一切。在学习和修行的过程中，逐渐会体会到这一点。

虽然我们没有直接说：解脱到底有多快乐，但是在这个过程中，有些类似的感受会颠覆我们以往的观念，所以我们就愿意去追求解脱。我们喜爱的人、还有对帮助我们的恩人等，我们也愿意他们获得解脱的快乐；针对伤害我们的有情，也会观想：虽然这个阶段他在伤害我，但是以前他曾利益过我，或者在下一个阶段还有可能利益我，这就是佛法中讲到的“三世因果”。

对于现在这个阶段我们绝对不愿意去饶益的仇人，佛陀告诉我们，这只是在这一个阶段而已，在上一个阶段我们关系特别好，在后世通过复杂的因果，他还会成为我们的亲友。通过这样的修行，慢慢就把这些分别全部泯灭，生起一切众生其实都是亲友的天然、清净的感觉。有了清净的感觉之后，我们也愿意他们去感受这种解脱的快乐，这就类似于发菩提心。

这样逐渐地让自己安住在实相中，也帮助其他的众生安住在实相中，就是我们整个修道的必要性，就是我们学习般若般罗蜜多的殊胜利益和必要，《现观庄严论》就是讲这个。如果能够去缘词句、意义去闻思修行，的确对我们整个解脱道来讲，影响特别大。

有些修行者到了一定阶段，已经可以直接感受到般若般罗蜜多的殊胜性；有些人没感受到，但是把这个因种下去之后，它的力量在以后的时间中，逐渐就会显露出来。这种法义太甚深、太殊胜，它是直接宣讲实相



的，不是在讲轮回的东西，而是在讲颠覆轮回的所有的理念。这个种子一旦苏醒，不得了。

我们要发愿：以听闻殊胜法义的因缘和功德，愿我速速地现见这里面所讲到的实相。为了现证实相，我自己要发愿回向，祈祷上师三宝加持。

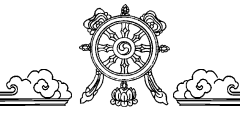
《现观庄严论》前面我们学了有关遍智的佛果和所表示佛果的分支；还学习了属于菩萨的道智的智慧；基智主要是菩萨见道的智慧，也间接含摄了小乘的见道的基智。整个基、道、果都已经学习，大概对于它的本体、智慧等有些认知。

现在我们学的是正等加行，对于一百七十三类善法，一个一个去了解、去修，每一个都修得很纯熟，都修到量，后面还要一次性地串习。通过这样一系列可以操作的修法，逐渐就可以靠近实相。现在我们学的就是正等加行。

正等加行也有关于加行的行相、怎样修持加行、加行的功德、加行的过患、加行的法相、加行的顺抉择分的修法，有学不还、生死涅槃加行、清净刹土加行、善巧方便等，这些都属于正等加行的分支。

现在我们学的是有学不还，属于有学道中的不退转，在修持般若空性之后，会得到一些不退转的果位。众生当然不存在不退转，普通的众生完全没有学习过这种教法，一定是在轮回中不由自主地漂流。就像一个人落入到大洪水中，他根本没办法自主，一般的众生就是这种状态。

众生在业惑和生死的瀑流中，毫无自在地流转在三界六道轮回中。我们现在这个阶段正在漂流，很多人



不了解这种正在漂流的状态是很悲惨的，在当前的这个状态中他觉得很好：我的家庭，我的身体，以及我的钱财好像都不错。但这只是轮回中的一个片段，如果知道了轮回的全貌，他就不会对现在这种状况感觉良好。

佛陀引导我们这些人知道，现在的这种人的状态，只不过是漂流到了一个比较缓和的水域而已。虽然我们感觉好像很好，现在又是人，又有这么多享受，没有感觉很大的痛苦，但关键这只是比较缓和的一个阶段，过了之后就开始堕到地狱、旁生，又开始有很多的暗礁出来。

所以佛陀告诉我们，这段时间也是暂时的，如果在这段时间中不抓紧上岸，不抓紧去做很多抢救措施，一旦到了下一个阶段的时候还是很苦。关键是这个漂流过程是循环的，不是到了终点不再流转，而是会一而再再而三地循环。

这个缓和的阶段也有很多种，比如人道、修罗道、天道，但是在这些缓和的阶段中，人道比较适合上岸，这个时候修道相对来讲比较容易，对我们来讲这是最好的时机。现在有很多上岸的方法，般若波罗蜜多、修加行是让我们能够觉悟的一种方式，抓紧一切的机会来了解殊胜的法义，否则在漂流过程中我们就没办法。

所以佛陀让我们观修，我们正在漂流的整个过程、它的因和本体。观完之后，我们就会产生一种危机意识，知道现在虽然看起来好像是比其他的旁生、更惨的人好一点，但这个不可靠，不知道什么时候我们现在这种情况就会变化，无常的例子太多了。

所以有自在的时候就应该好好地观心性，好好利



用人身闻思修行，尤其闻思对我们最有利益的大乘教法。以空性为主的这些大乘教法非常殊胜。

为了更好地了知、修行和现证大乘的教义，我们要集资净障，比如修五加行等。一旦我们相续中生起了大乘的法义，感受到了一点点的时候，就会非常有动力。现在我们主要还是靠闻思等产生的一些解脱的动力，这个动力有时候相对来讲比较强劲，但有的时候可能也会容易退失。因为在外有很多很多的诱惑，还有很多违缘。所以我们除了闻思还要修行，让这些法义入于我们的心，在心中生起来法义就比较稳定。

现在的众生是属于这种漂流的阶段，进入了修法之后还会退转。前面讲有的时候发了菩提心之后，过段时间又不想发了，精进一段时间之后又不想精进了，打坐一段时间之后又不想打坐了，这些就是在反复退转，这种退转是我们还没办法控制自己的一种体现。这时候更应该勤奋。“反正不行我就这样了”，这是不行的。

一个念头没有转过来，中间又不知道要漂过久。好不容易又有机会的时候，如果又是因为这个原因没有抓住，又去不断地漂流，这就没必要。在可以结束一切的时候，我们就应该抓住机会好好去观修，尤其是空性的法义，相续中要努力地生起这个定解，通过上座观修等一切的手段，让空性的法义、般若的法义在相续中生起感觉，或者让空性的法在我们的相续中产生巨大威力，力争早早到达不退转。

其实到了加行道的时候，就可以有不退转相了。虽然上师老人家讲了，在现在这个状态中或者在资粮道中也有些利根者绝对不会退失，但是道前凡夫的不



退转，还有资粮道的一些不退转，没有一个稳定的标志（相）。但是到了加行道的时候，这些不退转的标志就慢慢开始显现了。为什么能开始显现？因为已经接近见道，所以他的修行就比较稳固。

对我们而言，在获得不退转相之前，中间隔了个资粮道。这个隔得不远，并不是遥不可及的。就算我们现在还没有入小资粮道，还是属于道前的凡夫，到底离不退转相有多远？就隔了一个资粮道。如果我们现在好好修行，发起清净的菩提心，修持四念住，就可以进入小资粮道。小资粮道、中资粮道、大资粮道这三个资粮道一过，就到了加行道，就开始有不退转相了。所以不退转相是比较保险的，在这个基础上再进一步修，就会到见道不退转，然后到修道不退转，逐渐就可以成佛。

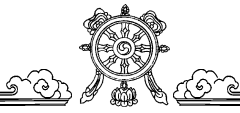
这种阶段就属于现在我们的阶段，越到浊世，阻力越大的时候，就越应该认真和精进地修行。

尤其是现在也有一个系统的让我们闻思修的平台，这也是大恩上师的大悲心和诸佛菩萨加持，还有我们一丁点的福报，因缘和合显现的。其中任何一个因缘条件不成熟，也就很难再继续有这样的机会，有的时候就应该好好珍惜。

### 丑三、宣说修道不退转之相法

前面我们学了加行道随抉择分不退转、见道不退转，第三个是宣说修道不退转之相法。

《俱舍论》的观点，见道十五刹那，第十六刹那的时候就到了修道，见到了实相，从见道定里面出来就属于修道，有这样讲的。



这里讲的，真正开始安立修道是从二地开始，二地到十地末尾之间都是属于修道；在加行道的时候缘空性、缘实相反复地去修行，逐渐一步一步靠近见道；到见道的时候一刹那就悟入了，悟入之后就对万法的实相真实地去触证。证悟之后不是达到究竟了，相续中还是有很多障垢没有清除，所以通过到十地之间的九个层次逐渐把相续中的这些障垢清净掉，最后到十地末尾，障垢完全清净就现前佛果。

在见道和无学佛果之间叫做修道位。小乘的修道位是从见道之后的预流果开始。预流向是属于见道，预流果一直到阿罗汉向之前都是属于修道位，到了阿罗汉果就到了小乘的无学。对于大乘来讲，二到十地属于修道，这个过了之后就到了佛地。五道十地是这样安立。

**分二：一、总说不退之特点；二、别说殊胜净地之加行**

“总说不退之特点”，在修道不退转时候有什么样的特点，这个方面主要是讲修道位的一种不退。“别说殊胜净地”是后面我们要学到的生死涅槃平等的加行、清净刹土加行、善巧方便加行等。

**寅一、总说不退转在特点 分三：一、略说自性；二、广说安立；三、相法之摄义。**

**卯一、略说自性**

修道谓甚深，甚深空性等，  
甚深离增益，及损减边际。

所谓的修道就是了知了甚深的本体，有八种甚深



或者是十一种甚深的相完全远离增益损减的一种道的本体，叫做修道。

“修道谓甚深”相当于总说。所谓的修道就是甚深，通过很甚深的方面来安立修道。

“甚深”如何去体现？下面从两个方面体现：第一、“甚深空性等”，这是第一个甚深；第二个体现的方式叫“甚深离增益，及损减边际”。这两个部分就组成了第一句中的“修道谓甚深”的意义。

这两个有什么差别？“其深空性等”主要是从对境或者所缘方面来安立甚深；第二个层次主要是从有境的智慧是离开增益、损减边际的缘故，所以很甚深，即远离增益损减的智慧，了悟或者现证了八种或十一种甚深相，这种自性就叫做甚深。

“甚深空性等”，按照所缘的侧面讲，它就叫做对境的甚深。“空性”和“等”，在《现观庄严论》后面的颂词中会讲到八种甚深的意义；麦彭仁波切的注释中讲到了十一种甚深的自性，这十一种甚深的自性就包含了“空性”与“等”。

（一）“空性”，当然是甚深的，我们自己的身心，还有外面所见所闻的法，这一切万法显现的当下都是空性的。空性就是一种甚深。通过我们自己的眼识、耳识，乃至无分别识和有分别识，根本发现不了它的本体或实相，所以叫做甚深。

“等”包括（二）无相、（三）无愿。前面我们学习过，因无相，果无愿。

（四）无行。平时我们认为有行，有修行或者有各式各样的行，但是从本性来观察，这个行也是无自性的，





不存在的，所以叫做无行。

（五）无生（六）无灭，显现中有生有灭，但实际本性中无生无灭。有生有灭是观现世量，世俗谛，就是一般凡夫的对境。凡夫的对境不甚深，我们能够了解生和灭，本身我们就是生和灭。无生无灭是指在生灭的当下，它的本性其实是无生无灭。

一般众生对于好东西的生很高兴，好的东西灭了就会很悲伤；不好的东西生了就很悲伤，不好的东西灭了就很高兴。他就是在这样的生灭过程中不断产生分别念，不断产生担忧、希望、贪心和嗔心，不断缘这个去造很多的罪业，被这些所束缚。

无生无灭就是了知其本性，了知本性之后，这些恐怖、希望、担忧其实都没有了，也不会产生各式分别，如此就会大大地减少我们的实执和痛苦。

其实我们在轮回中这些所谓的恐怖、担忧，都是因为不了知本性而增益出来的，这些都不是万法的本体。我们自己不了解，乐此不疲。佛菩萨看众生觉得非常可怜，因为如果了知了无生无灭，根本不需要有很多对治，很多担心，天天嚎啕大哭，但是众生就是不了解。

佛菩萨不会仅仅可怜而啥也不做，他们会逐渐接触我们、告诉我们无生无灭的真实义。因为要息灭这一切，就只有了解实相，他会用各种各样的方法告诉我们无生无灭。首先让我们知道无常的自性，“本来就是无常的，不要太执著”。把粗无常告诉我们之后，再宣说细无常，细无常我们了解了，接受了，再告诉我们这个是无生无灭的。

随着我们的分别执著越来越小，接受的能力越来越



越明显，智慧力在增上。能够接受无常的缘故，就不会产生悲伤，也不会产生过度的欢喜，能够接受一切万法在显现的当下，是刹那生灭的。能够接受这些，说明智慧在逐渐成熟。到了一定阶段的时候，佛菩萨就直接告诉我们，一切都是无生无灭的，这时候我们就很容易直接接受。

没有生灭是思想上一种巨大的颠覆。我们就会了知，其实本性无生无灭，没有什么可担忧的，这时候思想上就会卸下很大的包袱。虽然生灭还在继续，但是我们知道生灭的本性是无生无灭，观念首先做了一个大的改变，一个很大的飞跃，然后这个观念逐渐引领行为，最后我们就真实安住在无生无灭的状态中。

有时候在加行道，或者在打坐的时候，会相似地体会到这种无生无灭的空性。然后从这个定里面出来，下座之后，在日常工作和生活过程中，这种感觉会持续引导我们，使我们从患得患失的感觉中走出来。

一般人平时会因为很小的一件事情，心里产生有一个大的起伏，并跟着这个转。但是有空性体会的人不会，他的心就是安住在这个状态中，非常平静，不会再那么轻易地受到外境的诱惑，这时候他的力量非常强大。

继续修持，他会在初地见道的时候，现证无生无灭的实相：正在生灭的当下，它的本性就是无生无灭的。了解这个意义重大。如果不了解这些，我们的心就会跟着这些生灭的东西波动，带来很多分别、贪嗔，妄执、恐怖、希忧；了知本性之后，就会如如不动。

这种如如不动，是说用非常冷静的智慧观察、俯视



这一切，不管怎样波动，本性来讲都是无利无害的，都是平等的，不会再产生很多其他的分别，会息灭一切的烦恼。

所以无生无灭也是甚深的相。

（七）离贪，贪、执著都不存在。

（八）本来涅槃，不管你是否了解，一切万法本来就是寂灭的自性。当正在生分别的时候，就完全可以了解、安住在这个状态中，一切都是本来寂灭。这样安住的时候，他的心即便是生起了一些起伏，也不会长远。类似于一个有经验的人抓住蛇的七寸，蛇再怎么挣扎也没有反抗的余地。如果我们能够了知空性，能够安住本来寂灭并且相应于此，虽然还会生分别念，但是基本上很少了。

本来涅槃就是圆满寂灭的意思，一个是圆满功德，一个是寂灭。

（九）寂灭，所有的烦恼、外境显现的这些东西等本来就不存在的。

（十）真如和（十一）真实，真如指实相，真实是没有虚妄的意思。它本来就是如此真实的一种自性，这些都是属于甚深。

以上有十一类甚深。甚深的本体都是一样的，只不过从不同的侧面划分出了这十一类（后面还要讲八类）。

这主要是从它的所缘对境方面讲的。我们在修空性的时候，有一部分是属于对境，有一部分是属于有境（心识）。在没修道之前，我们平时所执著的，有一部分是属于对外境的，有一部分是属于自己的心识，比如说一部分属于我的眼识，一部分属于眼识的对境即色



法；有一部分是属于我的意识，有一部分是属于意识的对境——法，这些都是有的。

凡夫在修道之前也有有境和对境，在修道的时候相应心识的特点，也可以分这个是属于对境方面的，这个是属于有境方面的。“空性等”就是属于所缘的甚深。

“甚深离增益，及损减边际”。第二类甚深主要是从有境讲的，因为有了知了外境的八种或者十一种甚深的本体之后，有境的心识也会寂灭下来，怎么寂灭下来？就是离增益和离损减。如果没有增益，也没有损减，就会相应于实相自然安住。

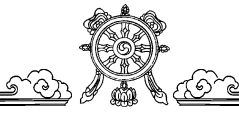
现在我们的的心没有安住实相的原因，要不然就是有增益的心，要不然有损减的心。修道就是离开增益和损减的过程。

平时说闻思是离开增益和损减的，这是从哪个侧面讲的呢？主要是从生起定解来讲的。在闻思的过程中完全了解，一切万法的本性本来如是，完全不会动摇；从世俗的因果方面讲，也生起了定解。在修道过程中，不管出现了很大的收获，还是出现特别大的违缘障碍，他都不会动摇，知道这些都是世俗因缘的本体。所以这个定解有关于世俗的定解，也有关于胜义空性的定解。不管是哪一类定解，都离开了增益和损减。

### ◎ 分析增益与损减

下面我们就按上师老人家在讲记中的注释，去分析增益和损减。其实以前也分析过很多次，很多道友都已经很熟悉。

增益，是一个术语，上师说用现代词来表述，就是



有点夸张了。它的本意是什么？就是把本来没有的认为是有，不存在认为存在，这叫做增益。

譬如，这个人没有偷东西，说他偷东西了，把小偷的名字安到他身上，这叫做增益。他本来不是，但是人们认为他是，这就是一种增益。

如果从胜义的侧面来讲，一切万法的本性本来没有有边、无边、亦有亦无、非有非无，四边都不存在，而我们凡夫人认为存在有边，或认为存在无边，或认为存在亦有亦无边，或认为有非有非无边，这些都是属于增益，为什么？因为在实相中本来没有，而你认为它有。

我执就是典型的增益，因为所谓的我就是个错觉，你把花绳看成了蛇，这条蛇针对这根绳子来讲就叫增益。因为蛇是本来没有的，你把这个没有的东西认为有，那就叫增益；我执本来没有，你认为它有，这是增益；一切万法是离戏的，你认为有戏论，那就叫增益。

在世俗谛中也存在增益，别人没有过失，你认为他有过失，这叫增益；上师本来没有任何过失，你认为他有，那就是增益。世俗中存在增益，胜义中也有缘胜义的增益。

损减，上师讲相当于诋毁一样，把有的东西认为没有。本来三宝是有功德的，世俗中因果、轮回都是存在的，如果认为三宝没有功德及加持力，或认为没有因果规律等，这些都叫损减。

其实，损减和增益都用一句话概括，就是不符合实际情况的两种观点或两个极端。“没有”是实际情况，认为“有”就是一个极端；“有”若是实际情况，而把“有”认为没有，这是另一个极端。



胜义中也有损减。比如说如来藏，它本身是存在功德的，但若认为没有功德，这也是一种损减。但是所谓的如来藏属于胜义，它属于一类分法，真正来讲在二转法轮的胜义中，是不能这样安立的。但当我们统一来讲损减时，也可以讲这个胜义中的佛功德，有人认为如来藏上面本来没有佛功德，这些都是逐渐修上去的，这就是一种损减。这都是不符合实际情况的错误颠倒的认知。

我们现在要做的工作就是灭掉增益和损减，还原它的本来状态。第一个是在世俗谛中要打破增益损减，就是本来没有的认为它有，这部分必须要去掉；有的却认为没有，这也要去掉。所以要多闻思佛经和论典，尤其是讲因缘法则的这些，这就可以在世俗谛中建立得很好。有就是有，没有就是没有，这样可以在不断地闻思过程中把增益和损减灭掉，在相续中要生起一个定解，这个定解就是正见。

有关胜义中的这些，也要灭掉。有一种说法，在空性或胜义谛中只有增益，没有损减，就是缘空性来讲全都是增益。为什么都是增益？因为真实的空性又叫做离戏，即空性的本体是离开一切戏论的，也就是所有的分别心在空性中都不存在。不管是什么观点缘空性，都是增益，因为所有的观点都是分别念：不管认为在空性中是有的，或认为空性中是没有的，这都是属于分别念。在空性这个本来已息灭或没有分别念的状态中，所有生起的分别念，都是没有的状态却认为有。不管是哪一种，认为空性是离戏的也好，或认为空性是什么也好，只要放在空性上面，只要是以分别心安立的，全都是增



益。

只不过这个“灭增益”有个次第，先灭最初的增益，即先把最初的有边的增益灭掉，再把无边的增益灭掉，再把亦有亦无、非有非无的增益灭掉，最后把空的或离戏的增益也要灭掉，最后就还原其本性。只要一起心动念就错，就不是它的本性。语言和分别只能带我们走一段路，在这儿就不行了，必须要逐渐去息灭，语言和文字的功能是有限的。

我们通过语言和文字生起了正见和定解之后，剩下下来的事情就要慢慢地息灭它。我们所学的这些就是息灭增益的方法。在见解的抉择上面就是灭增益的，然后在修行的过程中也是灭增益的。从见解上来讲，有了空性的正见就有了中道的见解，这在见解方面已经成功了。剩下来一点是什么？我们不要忘记，所有的分别，包括自己的定解，在真实的空性上都叫增益。

剩下的过程就是修，即为了证悟空性去修行。如中观的四步境界，就是把整个离戏的状态抉择好之后，要通过四步境界去现证。这四步境界就是真实地引导我们的心一步一步地安住，第一步息灭一个大的增益，第二步又息灭一个大的增益，逐渐到了第四步。从修行层面来讲，内心中增益的心已经很细，再修下去所有的增益就灭掉，这就是现见实相的时候。

分别心完全息灭的当下，就是实相现前的时候。分别心永远缘不了空性，永远不要尝试用分别心去缘实相，这永远都是错的。只有去息灭它，通过佛菩萨开示出来的修法，分四步走，一步步地去息灭这种实执。首先是灭有，然后灭空，然后再生起离戏、等性，逐渐一



步步越来越细，增益的心越来越少，最后就可以现证。

为什么在有些论典中只讲灭增益，而不讲灭损减？因为针对空性和离戏的角度来讲，所有的心识全都是增益，即便说是诽谤空性，它还是增益。

有人认为空性不存在，这属于损减，因为从某个侧面，或从名言世俗的道理来讲，因为空性是实相，它是存在的，若说它不存在，或没有实相、没有空性，那就是颠倒即损减。但如果从空性自己本身的侧面来讲，所有的分别识都是增益，所以有些地方只是说灭增益。这其实意义上没有差别，只是认定的方式不一样而已。

我们现在学法、闻思，是一个灭增益、损减的过程，这是是见解上面灭增益损减。后面还有通过真正修行的方式（修道）去灭掉增益和损减。当他完全通达对境方面的八种或十一种甚深，也就意味着增益、损减肯定没有了。因为有境、对境是相对的，不可能脱节，比如我们的眼识和眼识对面看到的花就是相对的，把花拿走了看花的眼识哪里还有呢？如果不了知对境的“空性等”甚深，你内心一定是增益或损减，这是毫无疑问，可以决定的。什么时候对于对境的甚深完全了悟，就证明你内心中的增益损减已经没有。只有这种状态中才能够现证空性的甚深。

现在对我们来讲，就是首先通过闻思，在见解方面灭增益损减，然后再通过修行真实地灭掉在习气、执著方面的增益损减，从而相应万法究竟的本性。

内心中真正有了灭掉增益损减的智慧的时候，就属于不退转众。上师在讲记中也讲了，如果内心中有了灭掉增益损减的智慧，弘法利生的能力非常大；如果内





心中有增益或损减，即便心很清静，但没有相应或安住实相，他的能力也有限。如果真的已经泯灭了增益损减，他就能安住在实相中，他很大的能力就会开发出来。

阻碍我们调伏烦恼、利益众生的最大的障碍其实就是执著分别。如果真的能够相应安住空性，那么安住空性的当下，就意味着增益损减的分别的消除，而增益损减分别的消除就等于障碍的消除。如果障碍消除了，那能力是没有限量的，也没办法衡量边际。

现在我们之所以能力有限，主要是被分别念所束缚。这个分别念看起来怎样去寻找，也没有一个形状颜色，但它就是力量很大。虽然世间中有很多的训练，如拓展训练，还有外道的禅定训练，或有些时候以催眠的方式，来帮你相续中的这些东西调动出来……但这些都是属于比较浅层次的。

深层次的调伏，就是知道他的本性本来就是一种错觉。以直接击中要害的方式了知它不存在，直接就是否认了。不是说首先承认你，然后培养你，和你建立感情，告知若不听话我就要怎样等等，这些都是暂时来讲可以，但这不是致命的，致命的就是直接否认。并不是承认本体然后在上面做一些修改，不是把我们的分别念修饰得更加美好，佛陀不会告诉修道者去做这个事情，中观师也不会告诉修道者做这个事情，不会让我们把分别念去做很好的修饰，而是直接让我们知道整个分别念就是彻头彻尾的错觉，它根本就不存在。

当然这个问题，对刚刚学习的还没有准备好的人来讲，是一个很不好的或者说难以接受的消息。他认为“我明明存在啊，我每天都在想、都在用，怎么可能不



存在？”于是就觉得佛法很可怕，不能去接近、不能修。其实如果认真地、慢慢地去学，通过分析、观察就知道，的确这个分别识就是现而无自性的、无而显现的，或是现而空空而现的，暂时有，但究竟来讲就是不存在的。

不单单是空性，而且了知这个空性对我们大有好处。最好的好处就是暂时可以息灭所有的狂躁、焦虑、恐怖等痛苦，究竟来讲可以让我们永远不出现在这种轮回的模式中，而且可以帮助众生解脱。所以对于这些空性的认知很重要。

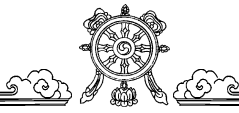
随着我们对空性的了知，如现在学的《中论》《现观庄严论》《入中论》等，越学这些就知道，无外乎都是对于对境的色法等我们平时执著的法，去了知它是空性的、无相的、无愿的。在了解所有的万法是无相，无愿是空性的过程中，增益和损减就慢慢在灭掉。这对我们来讲非常重要，开始逐渐走上真实调伏内心的道路。应该认真对待。

**卯二、广说安立 分三：一、由释词而认清修道之本体；二、广说彼行相之详细分类；三、宣说离增损相说法之遣诤。**

“由释词而认清修道之本体”，什么是修道？通过释词来认定。“释词”就是定义，或者解释修道，“修”是什么意思，“道”是什么意思，它会把每一个词拿来解释，做一个认定。

“广说彼行相之详细分类”，即修道行相的分类。

“离增损相说法之遣诤”，离开了增益和损减，这里面“说法”是什么意思？前面的颂词中讲，对于空性、



无相、无愿等这些甚深的法通过离开增益和损减入定的方式证悟之后，出定时自然而然会相应于所现证的实相，给众生说法。在说法的时候，“这个是胜义谛”，他会离开增益损减；“这是世俗谛”，他也会离开增益损减，这是肯定的。没有一个菩萨出定以后不说法，肯定会利益众生。怎样利益众生？“宣说离增损相说法”，通过宣说离开增益和损减的方式来说法。

在这个过程中，会出现一些诤论。有些是来自于外道，有些是来自于有实宗和小乘，其实都是我们的分别念。只不过有些外道把这些观点运用得很纯熟，有些外道还把这些分别念立成文字，创立成宗派，其实就是我们执著的一分外相而已。

我们在破外道的时候，不要想这个就是哪个外道，和我没有关系，外道的观点代表了我们的内心隐藏的执著的增益和损减，只不过某些外道把它发掘了出来，把它规范化、宗派化了而已，让这个邪见、妄执安立了，有条理了，写成书有道次第了。这些东西在我们相续中，可能是一个影子，模模糊糊的，但是仍然属于我们的邪见、执著。如果不打破，总有一天，我们也会把它拿出来整理，然后创立成什么宗派，所以我们要提前破掉。

有些是属于小乘的观点，其实它还是我们执著的一分。不是说中观宗喜欢辩论，今天破外道，明天破小乘，后天破唯识，中观宗自宗还要辩论，最后还要破自续派。其实这些都是我们内心各种各样、粗粗细细的执著，破的就是我们的实执而已。只不过我们的执著通过一些宗派表现了出来、体系化了，它体系化之后，更便于我们系统地去破斥。实际上破的是我们的分别念，而



不是说一定要找一个外道去辩论和破斥。对我们来讲主要是调伏我们的邪见。如果我们的邪见调伏了，有了能力之后，就可以帮助别人去化解邪见，让他相信并安住在实相和正念中。

中观宗祖师们的辩论没有一点点情绪，没有什么宗派之争，没有烦恼引发，这些都没有。他就是说空性是这样的状态，你这个观点不符合；如果你还抓住不放，对自己、对他人都不利。有些人是有能力接受的，只不过是不得其门而入。中观宗就告诉他：你这个观点不对，为什么不对？一步一步地引导，最后他就知道了、想通了，把这个观点就放弃了，进入到实相中。

我们学各种辩论也是一样的。现在学中观的道友也有好多的辩论。我们要知道，那些永远都是我们内心的分别念，都是破我们的实执。在没有证悟之前，我们肯定有很多粗粗细细的想法，有很多的实执，通过观察之后，把这些全部破掉，让我们安住在实相中，然后帮助其他人也安住于实相。这里没有烦恼的成分，也没有你的宗派、我的宗派等自相的争论。

我们在学辩论的过程中要注意，不要把对方真的当成怨敌，这完全不是祖师们辩论的初衷。所以，在辩论的时候，一看到外道的观点、小乘的观点，我们就马上要想到：这个实执可能我自己也有的，是破我自己的执著而已。这样就不会去诽谤其他的，有些时候说连外道也不能诽谤。如果我们经常这样有意识去做，就能少造一些业。



## 辰一、由释词而认清修道之本体

于顺抉择分，见道修道中，  
有数思称量，及观察修道。

“于顺抉择分，见道修道中”，这里面有“顺抉择分”“见道”和“修道”。

前面讲不退转是从三个方面讲的，一个是“顺抉择分”，加行道的不退转，它随顺于抉择见道，所以叫“顺抉择分”；第二个叫“见道”，见道不退转前面我们也学了；第三个是“修道”。对于加行道顺抉择分、见道和修道，这三个道分别有三个不同的侧重点，每个阶段的侧重点、修行的方式不一样。弥勒菩萨在后两句中讲，“有数思”“称量”以及“观察”三种，第三种就安立为修道。

第一个，在这个过程中存在“数思”，“数思”就是数数地思维，数数思维什么？思维真理，尤其到了加行道，思维的真理都比较靠近见道实相的。

每个阶段思维的真理都不一定相同，比如小乘在靠近见道之前，可能思维无常等居多；刚学习佛法的道友，所思维的可能是业因果的存在。在世俗谛中，因果法是真实不虚的，这是真理；身体不净，也是一种真理；万法无常，也是一种真理；诸受是苦，也是一种真理；这些都是初级阶段的真理。

首先把这一阶段的真理思维透，再进入第二个阶段。第二个阶段侧重点就不一样了，可能就有皈依、菩提心这些真理。比如为什么皈依三宝？因为三宝代表了真理，法本身、宣讲法的导师、还有行持真理的僧众，



从这个侧面来讲不一样。菩提心是真理，再下一步空性就是真理。加行道思维的真理，是在前面的基础上靠近于见道的高层次的真理，所以他就会数数地思量。

不管是高层次还是初级阶段，都需要经过。所有修习佛法的道友们，现在所思维的都是有关真理的，什么是真理？我们应该好好地去观察。因为佛陀所讲的正法，都有真实的理论基础，都有很多的道理去证成，我们要认真地去思维和观察这些真理的方方面面。有些要通过推理，有些是通过信心，有些可能是教证，佛经所讲到的有些通过案例，从方方面面来告诉我们这样的真理，所以说数数思量。

加行道的数数思量和资粮道的不一样，资粮道主要以闻思为主，生起很坚固的定解，但是不是不修？也不是，也会修。加行道主要是以修行为主，但也会数数思维，它这个数数思量主要是再再地缘实相，通过打座的方式去思维，是加行道所修的本体。

第二种叫“称量”，称量是见道。在加行道的时候缘真实义，尤其是缘大空性方面数数思维，有了高质量的数数思维，配合外在起定之后的集资净障，到了一定阶段就会生果，这个果就是进入见道，叫做“称量”。所谓的“称量”就是如理如实地见到法界本性，上师讲就是现量地衡量实相，对于实相有一种现量了知。“量”就是如实地衡量，不是通过分别心衡量，是息灭分别心之后在内心现证的状态。

“称量”作为一种果，它的前因是加行道，加行道前面的因是资粮道，资粮道前面的因是我们现在正在做的这些。我们现在所做的这些，看起来有时好像抓不



到头绪、很迷茫，学这些是干啥的？现在就很明确地告诉我们：学习的这些是进入资粮道的因。进入资粮道干什么？就可以进入加行道，最后是见道。这些都是明确的，只不过我们不知道在路上而已。

有些道友刚开始学的时候并不明白，为什么要学这个？菩提心和空性有什么关系？这些方面很迷茫。不懂不要紧，跟着走就行。所学的法本身就是指引，学习的《前行》《入行论》等所有的法都指向一个目标，只要跟着学、跟着走，总有一天会明白：原来我是要成佛、我要解脱。

现在很多的道友正在积极准备进入资粮道，这是一个很好的消息。准备工作要认真，不能马马虎虎。别人是真正地做热身，你是做个样子，别人热身做好了就真的进去了，你装样子还是进不去。既然是做准备，就要认真地做。就像加行道高质量地数数思维，结果就是进入见道；在资粮道中，认真地闻思和修行，结果就是进入加行道。现在我们认真闻思修，结果就可以进小资粮道。

如果你马马虎虎地做准备，做给别人看，最后就没办法进去，没有后门可开，完全靠你自己。如果你认真学习，这个功德利益是你自己得到；如果你不认真，虽然大家都在做准备、都在修行，你在里面好像看不出有什么区别，但是过一段时间就能看出来。该走的人就走了，去资粮道了，而自己还在这里。从这个方面来讲，别人的烦恼逐渐地在被调伏，而你的还没有调伏，刚开始的时候看不出彼此的差别，时间长了之后，慢慢地差别就会出来。



“称量”前面的因就是“数思”，数数思维的意思。“称量”就是如实地衡量法界的自性，不是站在这里看那边，而是内心的分别念完全泯灭的时候生起的一种证悟，无法用文字、语言来表示。这种证悟完全相应于究竟的实相，叫做“称量”。前面所学习的所有的教义，在见道，也即称量的时候，无有错谬地一一印证。此时虽然还只是阶段性的果，但前面所学的包括五加行、放生的功德、听法的功德，所有的因在见道的时候都开始结果。

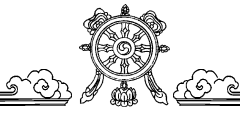
现在，我们要把所学的学好，学得有质量，如果因有质量，力量很大，那么后面的果就会非常明显。否则，如果现在敷衍了事，不认真，后面的果也会比较困难。这就叫做前因后果。

“观察”。虽然叫观察，其实是现证，或者说是一种真正的证悟。为什么要观察？对于见道的实相不仅只是见到就可以了，见完之后还要数数地观察、安住，由此安立了修道，也即延续。

所修的是什么？就是对于所见到的实相再再地观修，让所见到的实相越来越明显和深入，最后达到圆满的状态，因此叫观察修道。

整个次第捋下来，我们发现，现在所学到的比如《现观庄严论》，最后在见道位、修道位的时候都会一一验证，必定会在相续中如实地生起这些功德。当自己证悟的时候，再把《现观庄严论》的法本拿来一一对应，全部都能对上，自己全都走过。不可能出现我们现在学《现观庄严论》到证悟的时候一个都对不上，那学习它就没有任何意义了。我们现在所学习的《入行论》等也





都是一样的，到菩萨位的时候拿来比对，每个都对得上，就是菩萨的发心和行为，除此之外没别的。

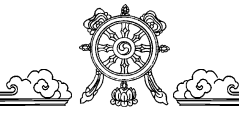
现在我们虽然不懂为什么要学这些，但只要学下去，到了一定的阶段，这些功德，这里面所讲到的状态，都会在自己的相续中一一出现，不退转相在外表也能看得出来。因为内心有，外在也就会浮现出所有的状态，这就属于修道。

“数思”、“称量”不叫修道，后面的“观察”就叫修道。这就是三个不同的阶段。上师说，虽然是三个不同的阶段，但是它的本体是一个。加行道，也就是我们前面所讲的“数思”、顺抉择分，是智慧的前行；到了见道，就是智慧的正行；修道属于后行，后行就是它的延续，该灭掉的烦恼就继续灭，该生起的智慧就继续生起。由此可见，这是加行、正行和后行的关系，就说明它的智慧是一个本体，是一个智慧本体的加行、正行和后行而已。

现在我们也在这个智慧的本体上，只不过我们现在是加行的加行：加行道是见道智慧的加行，资粮道又是加行道的加行，现在我们是资粮道的加行。我们在不断地做加行，逐渐就会变成正行。

假如我们现在是加行，当我们进入到资粮道，资粮道就是正行。而资粮道是加行道的加行，继续修就会到加行道。我们应该很清楚自己在做什么，这对我们来讲尤为重要。虽然现在功德还没生起来，但是我们应该很清楚我们在做什么，后面将会得到一个什么样的结果。

其实，《现观庄严论》有一个作用和必要，就是告诉我们现在在哪里，我们在做什么？做事情有头脑的



人，他的规划很清楚，知道自己在做什么，能按部就班地按照自己制定的计划一步步去落实，这样就胸有成竹。如果没有计划，就不知道自己该做什么，很容易迷茫，一旦迷茫，退失的可能性就会大一些。如果不明白为什么这样做，又不愿意跟着走，那就有点危险。

另外，虽然不懂，但能跟着走，那样也行。甚至不但跟着走并且也明白为什么要跟着大家走，知道走的是趋向于资粮道的，资粮道过了之后是加行道，再之后是见道。这些因为自己学过，所以都很清楚，每到一地方都很清楚，就像坐火车，看到外面就知道到哪一站了。所以，我们现在所修的法应该认真去修，这全都是作为资粮道的前行。

## 辰二、广说彼行相之详细分类

“彼”指修道。即对修道行相的详细分类。

此常相续故，诸下中上品，

由下下等别，许为九种相。

“此常相续故”，所谓的修道就是指一种恒常连续不断的相续，是对见道的延续。真正成佛比较近的因是从见道开始，见道的智慧是无漏智慧，不同于加行道。加行道再怎么修都是分别念的状态，本体是分别识。加行道和见道是一个很大的分水岭，前面是分别识，过了加行道到了见道之后就是无分别智。

虽然没有圆满，见道过后还有修道，修道之后是无学佛果，但是它的本体不同于加行道分别念的本体，见道的本体是无分别智。见道、修道和佛道智慧的本体，



全都是无分别智，彼此没有差别，只不过是相续中障碍多少的差别，由此安立了见道、修道和无学道。修道所修的就是见道所见到的智慧的延续，见道之后就此安住，不断地把它延续、加深、增广，最后到达圆满，所以叫“常相续”。

“诸下中上品”，修道九地分三品，即三地是一品：二、三、四是一品；五、六、七是一品；八、九、十又是一品，这样就分成下品、中品和上品。

“由下下等别”，下品又分为三品，“等”字包括下中品和下上品。下品又分了三等，分别是二地下下品，三地下中品，四地下上品；以此类推五、六、七地对应分为中下品、中中品和中上品；上品又分上下品、上中品、上上品。

“许为九种相”，修道有九地，大致分了九大类。

其实从智慧的本体来讲没有分类。无分别智本身因为是无为法，没有分类，分类主要是以障垢的多少来分。

真实来讲无分别智不可能分成九品的差别，为什么分为九品？无分别智慧从刚刚现见到最圆满呈现之间，大概可以分为九个层次，九个层次中把障垢分为九个种类，一个种类断一品，这样由粗而细，逐渐地障垢越断越少，最后就完全消除，直至成佛。

入定的智慧到底有没有分别？从胜义谛智慧的本身来讲没有分别，但是我们从世俗谛的侧面可以分出二地的智慧、三地的智慧等，可以有深有浅。深浅又如何简别？不是从智慧本身，而是从障垢的多少来分，障垢比较多、比较厚的，我们就假名说二地菩萨的无分别



智不深，或者还不明显。

就像我们分别天空是晴、多云、阴天，不是从天空本身来分的，而是按照云来分的：乌云密布，就是要下雨了；阴天就是云薄一点，有时有一点点可以透出来，有时则是很薄的云。这是不是天空的差别？不是，这是云的差别。但是我们习惯性地今天的天很晴，蓝色的天空……

其实二到十地菩萨只从智慧的侧面来讲，不会有任何差别。但是为什么说二地菩萨和三地菩萨的智慧，三地菩萨证悟得更圆满、更深、更广？这就像前面的比喻，我们只是习惯性地以云指认天空，二地菩萨的障垢多一些，三地菩萨的障垢比二地菩萨少一些，从这个方面说，三地菩萨的证悟要深一点。其实智慧本身没有差别，只是以障垢的多少来进行安立。

今天露出一片蓝天了、露出一半了、全部露出来了，其实就是云的多少而已。只是我们认为有一块蓝天、有一个缝隙露出一片蓝天或者说露出一大块，这都是我们习惯性的一种认知。

地上菩萨也是一样的，从智慧的侧面，无为法的本体来讲，不会有多少、深浅的差别，只不过从有为法的侧面来说，障垢多少的差别是很大的。

“许为九种相”，安立九种智慧，或者说安立九品所断。

前面也提到过，关于下下品的智慧对治上上品的烦恼这个问题。因为刚刚见道，力量还不是很强，原因主要是到了见道只是断掉了遍计的障垢，相对来讲是最粗的，熏习的时间不长。



遍计的障垢主要是通过熏习以外道为主的种种知见而形成的。我们在无始轮当中很少有机会接受外道的训练，虽然我们曾经可能无数次地进入过外道，但是针对整个轮回来讲还是太少了。通过外道熏习出来的这种障垢叫做遍计障垢——遍计的烦恼障和遍计的所知障，这种障垢相对来讲最容易松动。只要证悟了人无我和法无我，一见道障垢马上就没有了，这部分的障垢最容易掉。断和证是相应的，只要有证肯定有断，这个时候他证悟了实相，断掉最容易断的。

因为刚刚见道力量还不强，断掉的只是遍计障。为什么力量不强？因为他的俱生障力量还很大，俱生的障垢不能够通过见道来让它消灭掉，这时需要通过修道的方式逐渐把障垢慢慢地一分一分地去掉。他通过不断地缘实相不断地出入定，让他见到越来越明显的实相，这样障垢就纷纷灭掉了。

刚开始的时候，俱生的烦恼障和俱生的所知障还很圆满，基本上一点都没有动，到了二地之后就开始动摇俱生障垢。要动摇俱生障垢也是从容易的开始，二地菩萨因为刚刚从见道过来，智慧还不是那么深，相对来讲只能够断掉最粗大的、最容易松动的。到了二地之后证悟更明显，力量加深，可以动摇下中等的障垢。只要见实相越明显，那么能够消灭的障垢就更多，就可以挑战更强劲的对手，这就是一种此消彼长的关系。

对我们凡夫人来讲，无论是俱生障垢还是遍计障垢，根本的种子一点都没办法动。因为现在完全没有生起可以动摇它们的智慧，现在还正在学习的过程中，正在理论阶段，没有真实地去修，没有真实地去现证，但



是还是需要做一个准备。

随着智慧的加深，能够断除的烦恼也就越来越细，最后到了十地末尾的时候，就有上上品的智慧，上上品的智慧断掉的是最下下品的烦恼，也就是最细的烦恼。十地末尾的智慧最猛烈，最锐利，所断除的是最细微的所知障。

烦恼障和所知障二者比较起来，烦恼障稍微要粗大一点，所知障要细一点。按照麦彭仁波切的观点，从二地开始同时断俱生的烦恼障和所知障，到了八地的时候，烦恼障首先断尽，因为烦恼障比所知障还要粗大一些，它是在二取的基础上再增加的一些颠倒作意。烦恼本身也是二取，是在所知障的状态之下再增益出来的一些障垢。比如，我看到这个是话筒，这属于所知障，之后又生起一种情绪：这个高级，这个是我的，今天被谁碰了一下，这个就属于烦恼了。者是在所知障的基础上再生出来的，因此烦恼障相对所知障来讲还要再粗一点。

两种障碍一起断，断到八地的时候，烦恼障首先灭尽，剩下的就纯粹是所知障了。前面一到七地之间也要断所知障，但是烦恼障先灭尽，然后断剩余的所知障，和后面烦恼障种子的习气慢慢断得越来越细。断完这些之后，到了十地末尾就是金刚喻定。金刚喻定的智慧无间就成佛了，所以它在有学道的智慧中最强烈的，这时断掉的是最后最细的一分障碍，断完之后就成佛。

上师也讲了为什么最细的放到最后？看起来这个词是最细的，但换一个词就是最顽固的。就像洗衣服的时候，最顽固的障垢需要反复搓洗是一样的道理。那些



灰尘、汗渍比较容易洗，稍微清水淘一下就可以了，或者稍微搓一下就干净了。但有些不行，需要反复去洗。

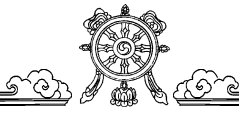
以前在学院的时候各方面的条件有限，同时观念上没有转变，觉得衣服越脏越破表示修行越好，认为老修行人的标准是衣服破，脸很脏，手不洗。这个观念误导了很长时间，后面被上师老人家纠正了。

那个时候衣服太脏了根本没法洗，肥皂一打过去就滑跑了，上师说你们的衣服都可以当雨衣穿了，洗起来特别麻烦，有的时候需要用刷子使劲刷。现在有的衣服两三天就拿去洗了，根本没感觉到有多费劲。以前洗个衣服就知道有多费劲了，有的时候就没办法洗了干脆扔了算了，太脏了。那是不是就没法洗？不是，是太难洗了。

所以比较容易洗的就先洗净，最顽固的就最后洗净。这里所谓的最细的其实是最猛烈的烦恼。比如难洗的衣服需要使劲搓肥皂，用刷子反复刷，最后才可以慢慢洗干净，最强烈的智慧所对治的是最顽固的污垢，所以说最顽固的障垢是放到最后的。

电影里也是这样演的，力量最大的怨敌肯定是最最后死的，这些配角小兵基本都是一下子就死了，那些大坏蛋又是炸弹炸又是机枪扫，就是不死，死了之后跳起来还要反抗一下。烦恼也是一样的，最顽固的肯定要最强烈的智慧去对治。

这也容易理解。通过修空性见道之后，当下断掉的是最初的遍计障，然后逐渐开始断俱生障，这些在入道之后都不是问题。关键我们刚开始入道的时候，要认真做准备，只要刚开始正确，后面就可以慢慢渐入佳境。



如果现在很懒散很应付，那后面就进入不了状态，会一直痛苦，不可能因为你自己懒惰它的痛苦就会自动消失。如果现在精进，虽然有一些痛苦，但这种痛苦会引导我们渐入佳境，后面断遍计障，断所知障，断烦恼俱生障都不是事。

一旦入道之后，后面的事情就容易了。因为修道的力量已经生起，这个时候就好办了，关键我们修道力量没生起来，这个时候出现很多的痛苦，这个阶段尤其关键。一旦到了加行道和见道，佛陀基本上就不用操心这些菩萨们了，他们绝对不会出什么问题，最操心的是现在修行刚刚入道的修行者。

我们应该知道现在的状况，再苦再累也应该咬牙坚持，坚持就是胜利。如果不坚持就什么都没有了，以前没得到功德，现在也不会自动生起来；以前的努力也会付诸东流。如果坚持，以前没有的功德也会生起来；以前有的也会逐渐增上。这是以前的上师们提炼出来的真理。世间人也是这样的，是很多经验之谈，所以无论如何我们应该生起一些勇气、信心和坚持，不管再苦再困难再多委屈还是要坚持，因为只有坚持才会胜利。

**辰三、宣说离增损相说法之遣诤分二：一、遣除于资粮之详细分类之诤；二、遣除于道断治之详细分类之诤。**

有两个断诤，第一个主要是缘资粮，资粮是多还是少，对资粮的详细分类；第二个主要缘一些分别念，你“这个观点不合理，应该……”“那个观点不合理，应该……”，针对我们自己种种实执，或者有时这些诤论





主要会引发一些比较细微的问题。

有时我们认为已经解决已经很懂了，但是出来一个外道的观点，或者出来一个辩论，我们马上就懵了，不知道怎么办了。这说明我们的智慧没有经得起考验。

其实这就是个考试题，这个问题你到底有没有理解？有时觉得已经理解空性了，但是拿出一个问答或者辩论，外道认为不是空性的这个观点你怎么去破他？如果拿他没办法，就说明我们还没有真正通达。

辩论是对于某个问题更加深入的剖析方式，把这些辩论过关之后，其实是让我们的智慧进一步加深，进一步破斥我们实执的一种殊胜方便。因为辩论的对方或者外道所提出的，都是经过很长时间观察沉淀下来的有深度的问题。为什么很多人会被外道的观点蛊惑？就是因为这个问题有深度。他自己并没有想得这么深，一看到这么深的问题就抵挡不住，自己也就认同了，就开始入外道开始生邪见。

所以有很多的辩论，有些是在论典中书面的辩论，有些是口头上的辩论，总之，有很多不同的检验方法。

**已一、遣除于资粮之详细分类之诤分二：一、遣除于胜义中“有”增益之诤；二、遣除于世俗中“无”损减之诤。**

这里主要是增益和损减两方面的诤论，从胜义的空性来讲，一切都是无执著的，有关胜义的很多都是属于“有”的增益；世俗中本来资粮都是存在的，有些人不了解，认为做了没有用或者觉得这些不存在，就是损减。前面我们分析过，胜义中属于有的增益的诤论，世



俗中则是无的损减的诤论。

### 午一、遣除于胜义中“有”增益之诤

经说无数等，非胜义可尔。

首先这是对方的一个观点，所谓的对方其实就是我们相续中隐藏的一些执著和分别念。

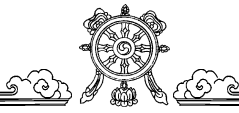
前面讲，智慧分九品，因为所断有九品的缘故，但对方认为这不合理。对方认为所断的障碍不止九品，应是无量无边的，所以对治它的智慧也应该无量无边。佛经里说到，修道所得到的福德果无量无边，不可限定，那么因的智慧也应该无量无数，因此修道的智慧只有九品是不合理的，应该有无量无边才对。

我们自宗的观点也不是有九种无分别智慧，其实只有一种，而且也是假名而已。因为修道分九地，依据九地的名言说智慧有九种、所断有九种，不是胜义中承许九种。

对方认为，胜义中不能只有九种，应该是无量无边。因为断的障碍无量无边，应该生起的功德也是无量无边。果是无量无边，因不应该是九种，应该是无量无边。

“经说无数等”，佛经中讲了功德无量无数，“非胜义可尔”，不是在胜义谛中如是安立、承许的，都是从世俗谛方面去安立无数无量无边。因为在胜义谛中这些分类、数量都是无所缘、不成立，都是空性的。在胜义谛中没办法如是分别。所以就遣除了胜义谛无量无边之说。

对方认为所断有九种，但是安立的功德无量无边，



所以在胜义谛中的九就不决定是九，而是无量无边。

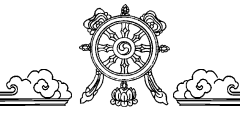
但我们安立的九，不是严格意义上安立。“非胜义可尔”的意思，以前在讲中观时也讲到过，如果在胜义谛中安立，那就意味着是很严格的安立方式，因为胜义的观察就相当于是究竟的实相，是通过观察之后得出最究竟的观点，就是终极思想。比如，外道、小乘、唯识宗、中观宗、三转法轮的胜义谛，所有有关胜义谛的，它都有另一个词，叫终极答案或者终极思想，是最终承认的，除了这个之外都是世俗谛的东西。

世俗谛的东西不是究竟、终极的答案，它是看待某种因缘暂时安立。只要是胜义观察，胜义的理论，胜义当中如是如是……那就意味着是不可变的。如果说胜义中是九种，那就绝对是九种，不能变化的，因为九种因只能成九种果。如果是世俗中的功德无量无边，由果而推因，它的因不可能只有九种，因和果不相应。

他们想通过这个方式来告诉我们：你们的观点是不对的。但是我们告诉他们：我们所认为的九种智慧带来无量功德不是在胜义中承许的。

比如，一棵树是一，但是它可以长出很多枝叶。这棵树在胜义中的一是不是不变的？我们不承认有一个不变的一，这个一是假立的。通过名言安立一个一，所以既然不是胜义安立的，那就是假立的。假立中通过一可以生无量的果，这可以安立。

只要是世俗的安立，就不是最终确定的，不是最终的实相和究竟的观点。反之，只要是胜义的结论就意味着是终极的观点和实相，不会变动。而世俗的观点，可以依缘而生很多法，并且观察时不是很严格，只要能够



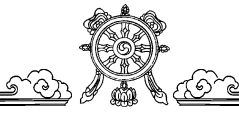
建立就可以。

中观宗在《入中论》中讲了：如果仔细观察，任何法都没办法得到，因生果就是这样的，如果要观察因是怎么生果的，最后只能得到一个结论——不可能，什么方式都生不了。但是在世俗中它的确生了，那是因为是在世俗中因缘具足就可以生果，仅此而已，不能再观察了，再观察就没办法得到果。

世俗谛的观察就不那么严格，一可以是多。比如可以假立一个人可以有很多名字、很多器官、很多思想……。因为所谓的一不是实有的一，否则一只是一，一就不能多，这样就变成了严格观察了。而世俗谛中不是严格观察的，一可以假立为多，多可以假立为一，这是可以的。比如，很多人集聚在一起可以说一个排，一个连，一个国家，都是一。一个国家可以有十三亿人，这也不矛盾，因为一可以假立为多，多可以假立为一。在世俗谛中不严格，没有跟你较真。

胜义观察不是这样的，要观察出它究竟的观点和终极的思想，是不能变的。所以并没有确定胜义中安立的智慧就是九种。如果确定就说不过去了，这个过失肯定会落到你这儿来。我们不狡辩，我们的确是这样安立的。我们安立所谓的数量就是假立的，在世俗中可以安立九种所断、九种智慧，生起无量无边的功德……。这些都是从世俗中讲的，不是从胜义中讲的，胜义中没有很多差别。

所以这里面要遣除胜义中“有”增益之诤。中观里比如一个观点外道承认或者小乘承认了，那么中观宗说，“如果承认一，那就不可能是多”。这种就符合胜义



观察。世俗谛中只要符合实际情况，中观宗都承认。中观宗讲的是胜义谛，都是究竟的实相，究竟的实相就不能随便，要严格，一就是一，是固定的一，不能多。

有人说，“为什么一不能多，多不能一，你们可以，我们就不行，这是什么强盗逻辑？”有时候又说，“你们中观宗一可以多，为什么放在我们这儿就不行了？”因为层次不一样，中观宗讲的一可以多，多可以一是世俗谛，而你们要成立胜义谛，这不是强盗逻辑。如果按照世俗谛，只要符合情况我们就承认，但关键讲的是胜义谛，那就很严格。

胜义谛的观察很严格，每个细节都要观察到。比如因生果，是因接触生果，还是因不接触生果？严格观察下来一个都安立不了，不管接不接触都有过失和过患，因此胜义中因生果无法安立。世俗谛中可以，因为世俗谛中本来就不严格，只要因缘具足就可以生果，到底接触不接触根本不观察。

中观有一个总的原则，我们在学的时候，如果这些基本的东西都不搞清楚，就会陷入到这里面，觉得为什么会出现这个问题。其实就是因为中观的观察方式、审查制度很严格。世俗谛中都是松的，只要因缘具备了就可以；胜义很严格，每一个环节都要很严格地去筛查，要符合标准。实有必须要符合实有的标准，不符合就绝对不实有。所以说根本过不了审查这一关，因为所有的法都没有办法安立为实有，所有的根据、理由都没有办法过实有这一关。



## 午二、遣除于世俗中“无”损减之诤

佛许是世俗，大悲等流果。

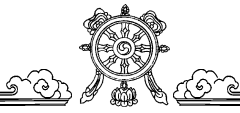
在《十地经》《入中论》的后面部分讲到了，二到十地菩萨在出定位时的功德非常大，有无量无边的功德。但是在名言中不应该有无量无边的功德，因为引发它的因——智慧，只有九种的缘故。

这个智慧就是入定位的时候，断掉了九种违品，生起了九种智慧。因为胜义谛是方便，世俗谛是方便生。菩萨入定见到了实相之后，泯灭了多少违品，出定时就相应引发多少功德，后得位的功德是和入定位的深浅有关。这里菩萨后得无量无边的功德是果，这个果是由入定时的功德而来，入定位时的智慧是因。但是你们认为智慧只有九种，因为九地只有九种智慧。如果因只有九种，果不可能那么多。

“佛许是世俗，大悲等流果”，佛陀承许在世俗谛中大悲和智慧无二无别，产生的等流果也是无量无边的。第一个条件是因为无自性，而且恰恰是因为了知无自性，才可以生起无量无边的功德。无量无边的功德不是通过实执而来，必须要通过证悟空性才能够产生。

菩萨的大悲因为有证悟空性的智慧，特别清净，而且力量很强劲，这时他修任何一个法，比如修六度，都可以引发无量的福德。

佛说，世俗谛中大悲的等流果可以无量无边，因为在世俗谛中大悲没有实有的自性，远离了所有的障碍。大悲心也有障碍，比如实执、自私自利的心。对我们当前来讲，自私自利的心就是大悲心的障碍。如果自私自



利的心、嗔恨心很强，大悲心就很难生。还有一个违品就是执著分别念。

如果我们修平等心、利他的心，可以把大悲心的一部分障碍去掉，再通过修空性把另一部分障碍去掉。菩萨在出定位的时候因为没有实执和分别障碍的缘故，他的大悲力量很强劲、很广大、很清净，这么清净的因不可能不生起广大的果。

现在我们的大悲或修法生不起广大功德的原因，就是自己的大悲中有太多违品和障碍，让大悲的力量完全生发不起来。其中有一个就是实执分别念，而菩萨把两个障碍都扫清了，尤其是通过证悟空性而在大悲上面没有分别念的违品障碍的缘故，大悲的力量很强劲。通过大悲引发的布施、持戒完全不同。因的力量很大，所以就会引发无量无边的福德，在名言谛世俗中大悲等流果就是这样的。

因此名言谛中怎么可能损减？不可能。不可能只有九种，一定会有无量无边，主要是菩萨有修道的智慧摄持，然后缘无量众生，回向无上佛果，这些都是让果能够生起的强劲因缘。缘无量众生是一个强劲的因缘，缘佛果也是，还有一个就是没有实执，尤其是放松实执的情况下修大悲是一个非常强劲的因缘。这些因缘一摄持，就一定会产生无量无边的福德。

这样既破了对方的观点，又讲到了能够增长无量功德的因，我们也可以从中受到很多启发。在修善法时不管是顶礼、听法、放生，还是修金刚萨埵、供曼扎，尽量要通过三轮体空的智慧相似地去摄持或训练。这些其实就是一个很强劲的因，虽然现在修的有点不到



量，但它一定可以让我们生起来。

这里上师也讲了一些窍诀，比如三种生智慧的方法。第一个是长期闻思修，可以开发智慧。佛经论典都是智慧的本体，缘智慧的本体反复熏习，所学的、所缘的、所思维的都是和智慧有关的，都是智慧的资粮，怎么可能不生智慧？而且佛经论典里面的文字都是佛菩萨智慧的等流，所以长期闻思修本身就是一个锻炼生起智慧的方法，肯定会开发智慧。

第二个是祈祷文殊菩萨，文殊菩萨是诸佛智慧的总集。经常观修、祈祷、供养、礼拜，肯定可以通过文殊菩萨的加持引发殊胜的智慧。

第三个是经常思维利益众生，思维利益众生为什么可以开发智慧？因为它是一个开放的心态，越开放心量越善良、越大，这对相续中智慧的开发也很有利益。心越狭隘，智慧就越弱。

前面我们再再讲过，当自己特别执著，比如生起很大嗔心的时候，就会基本丧失理智，完全没有智慧，头脑空白；但清醒过来的时候，至少会想到二十条解决方案，当时一条都想不起来。这就是因为太执著的时候，智慧根本打不开。冷静的时候正常的智慧就可以开发出来。

前面我们也讲过，热恋中的男女也没有理智，明明是骗局却看不到，也是因为太执著的缘故，智慧打不开。但是当他冷静下来之后，什么都可以看到：那个蛛丝马迹是不对的，那个行为也是不对的，都能分析得头头是道。这说明什么？太执著的时候智慧打不开，狭隘的心会障碍智慧生起。只考虑我自己，其实也是一种变相的





狭隘的心。这时再怎么冷静，如果考虑自己，更深的智慧没办法进来。

我执是一个障碍，把更多的可能性封住。但是只要把这个一打开之后，就会很宽广。心一放松下来，就会彻底不考虑自己，要利益众生，就把自己放下了。放下之后更多智慧会源源不断地生起来。所以越放松越能生起智慧。

其他的，修禅定等也可以包括在闻思修中。不断修学都可以帮助我们生起智慧。

巳二、遣除于道断治之详细分类之诤 分二：一、遣除证悟胜义之法断得不合理之诤；二、遣除以世俗刹那法不得遍智之诤。

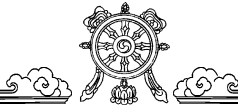
午一、遣除证悟胜义之法断得不合理之诤 分二：一、辩论；二、答辩。

未一、辩论

这个是对方的观点，或者我们的分别念是这样想的。

不可说性中，不可有增减，  
则所说修道，何断复何得？

一切万法在胜义中不可说，不可说有，不可说无，不可说四边，不可说八戏，这些都不可说。在一切都不存在中，增减也都不存在，既然增减不存在，那么修道中何断、何所得？断就是减。所断的法是什么？是障碍。所以如果没有减，何来断？如果没有增加，“复何得？”既然增没有，那么怎么有得到？得到就是逐渐得到以



前没有的功德，是增长的过程，障碍是减少的过程。既然一切都是空性的，那么没有断没有得，这就是对方的观点。

如果按照中观的观点，那就是对的，就是这样承认的，本来胜义中就是没有增减，也没有得没有断。从中观的自宗，般若的实相来讲，一切大空性中的确没有增没有减、无来无去，也没有断没有得。的确如此，但是这只是胜义的回答，自宗的观点究竟是这样的。

但对方所提的问题是：如果是空性的，那么世俗谛中的断得就安立不了。这是不对的，把世俗和胜义混淆了。胜义中无增无减、无断无得，但是世俗谛中有断有得，而且恰恰是和胜义中相关联。也就是如果没有证悟，没有相应胜义中的空性，那么世俗谛中的障碍断不了，只会不断增长；如果证悟了胜义中的空性，相应空性之后，世俗谛中的过失该断的断，功德该增的增。

对方因为没分清楚世俗和胜义提了这个问题，如果是空性的那就没办法断，混淆二谛了。

## 未二、答辩

虽然中观宗或般若宗有很多可以回答的方法，但这里是直接用对方自宗所承认的观点来作答辩。

如所说菩提，此办所欲事，

菩提真如相，此亦彼为相。

空性无增减中也可以有断有得，为什么？

“如所说菩提”，引用对方的观点，对方所说的菩



提是什么？是声闻菩提<sup>1</sup>。你们小乘有实宗也认为，到了阿罗汉果时，有净智和无生智。灭掉了烦恼障的智慧叫净；烦恼再也不会产生，叫无生。在净智、无生智中其实也是一种烦恼不可得的状态。

按照你们的观点，如果不可得，那就没办法有断和得。但是你们也认为，在这种无所得的状态中，仍然有断除轮回获得涅槃的现象，这个果也是有的。

既然是无生的，难道就无法起任何作用？其实也可以，自己认为安住在无生的状态中，也可以在世俗谛中让烦恼不生，让功德增上，或者这样安住在自己所欲的果——不退失的阿罗汉果中。这个也可以有，他一部分利益众生，自己也安住在这个状态中。

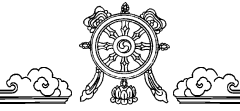
所以无所得，不是什么所欲之事都没办法达成。当然此无生和中观的无生不同，但对他们而言是可以成立的，因为烦恼不再产生也是一种无生。安住在这种无生仍然可以成办所欲之事——离开轮回。

如果无生没有办法成办所欲之事，那么就必须要反弹回轮回的状态中，因为所欲之事没办法安立。但并不是这样的，你们安住在无生的时候，仍然可以成办所欲事。

“此办所欲事”，“此”就是修道。大乘的修道也可以成办所欲事，安住在不可说性中。一方面证悟了胜义空性，一方面在世俗谛中完全可以成办所欲之事。就像小乘自己在入定位的时候见到无我空性，无所得；在出定之后也可以成办所欲之事，显现功德神通。大乘安住

---

<sup>1</sup> 声闻菩提，即小乘的阿罗汉果，三菩提之一。



在无所得的空性中的同时，也可以在世俗谛成办所欲事，这完全没有矛盾。

“菩提真如相，此亦彼为相”，究竟的大菩提果具有真如的本相。“此”是修道，“彼”字是真如，菩提具有真如之相，修道也具有真如之相，这二者之间是相顺的。

上师在讲记中讲了另外一种解释：“菩提真如相”是对方的，把菩提真如相解释成小乘阿罗汉，菩提具足某一类或一部分的真如，他自己也是道谛究竟的灭谛，这样的真如相是存在的。“此亦彼为相”是我们自己的，大乘也是一样的，也属于真如相中可以成办一切。

所以按照对方的承许来安立，就是你们自己在无生中可以成办所欲，我们在安立无生或者不可说性中也可以成立所欲，这没有什么矛盾。

所以在修道的过程中，胜义中我们安住空性，仍然有断和得，该断的烦恼断，该得的功德得。在胜义中断除的障垢，在世俗谛中也可以生起一样无量的功德，都可以安立。



### 第三十九课

《现观庄严论》是抉择心性、抉择万法究竟实相的一部殊胜的论典。其所诠义是非常甚深的法界实相，如果了知了这个究竟实相，就可以转迷成悟，现在我们迷惑的状态就可以转为觉悟的自性。

迷惑会导致轮回、痛苦，觉悟则可以获得解脱与帮助众生解脱。有关轮回的过患，解脱的利益在其他地方也有很多宣说，所以我们在学前面教法的时候，对于轮回的过患和解脱的功德都应该有了解。如果对于前面这些了解得很清楚，那么对于快速解脱的方法就应该生起强烈的信心和兴趣。

《现观庄严论》的所诠义——般若波罗蜜多，直接抉择万法的真实性，讲解到了如何去掉迷惑而显真的殊胜的修法。所以我们应该非常精进地学修弥勒菩萨所造的这部论典。

这里面讲了很多登地菩萨殊胜的断证，对我们来讲还不一定马上能够通达，但是类似于它的一些修行的方式，我们也可以相似地修，也可以把这些当成是要达到的目标，这很有必要。

再者，对于已经生起这个功德的菩萨们，生起真实的信心。到底从哪个方面对佛菩萨生起信心？如实地了知其功德。有些时候是看到菩萨的庄严相好，唐卡里面画的文殊菩萨、观音菩萨特别庄严而生信心，或者看到他们的事迹而生信心。这些也是生信心的方法，但还不是根本上的主要的方法。



生信心的主要方法就是，菩萨证悟了什么，去掉了什么迷惑，安住在什么状态中，具有什么样殊胜的功德，对他们从内到外、从显现到我们看不到隐藏的一切都能够全方位地了知。而且我们如果修持菩萨道，也可以达到这种状态。所以认真学习还有很多必要性和功德。

《现观庄严论》讲了八事七十义，是这部论典主要诠释的内容。八事分了八品来介绍，前面我们学了遍智，道智和基智，剩下的还有五个内容，包括四加行和一个法身的果，现在我们学的是四加行。四种加行中有正等加行、顶加行，还有渐次加行和刹那加行。

加行就是修持什么样的法，怎么样修持这个法，能够获得前面所讲到的三种智慧，这些圆满之后一定可以获得法身果。法身到底是什么样的体性，具有什么样的功德在那一品中也会讲得很详细。

四加行中现在讲的是正等加行，正等加行就是对菩萨所要修行的这些相，一个一个地去做深度观修。为什么叫深度观修？观修的过程中，对每一个法都是非常认真地、全方位地去反复观修，一定要在相续中修行到量，内心中都要生起这种觉受，这就是正等加行。没有哪一步是跳过去不修的，要真正平等去一个一个串习观修，因为所有的这些相都是帮助菩萨相续成熟或者现前实相的殊胜方便，这也是遍智佛陀在《般若经》中所开显的。弥勒菩萨开显出来让我们一个一个去修，这就属于正等加行。

正等加行分了十一个方面，包括了加行的行相、加



行本身、加行的功德、加行的过患<sup>2</sup>、加行的性相<sup>3</sup>、加行的随解脱分、顺抉择分的加行、有学不还<sup>4</sup>、生死和涅槃平等的加行、修行清净刹土的加行、善巧方便的加行，这些就是次第的修行，都是属于正等加行。

在这十一个内容中，现在我们学的是不退转相。加行道的不退转相和见道的不退转相已经学完了，如果具备这些不退转相，说明他已经处于不退转位。修道的十六种真实的不退转相也讲完了，现在是断除增益和损减的辩论。

前面讲了有关胜义谛空性中断和得的功德无法安立的辩论，今天讲世俗方面的辩论。

## 午二、遣除以世俗刹那法不得遍智之辩争

在世俗谛中，本体是刹那性的，没办法获得遍智。

前面针对胜义空性安立不了断和得已经做了一些回答，今天是换一个侧面，从世俗谛中做一些辩论。我们在学修佛法过程中的一些困惑，无外乎就是关于胜义谛的一些内容没有如实地了知，还有一些是属于世俗谛方面的问题。当然，众生的分别念层出不穷，他缘胜义谛、世俗谛的问题会源源不断地有，这里面主要是重点地针对最关键的或者契合经义方面的两个问题，一个是胜义谛中的断和得，第二个是世俗谛中的不得遍智。

---

<sup>2</sup> 没有好好修加行，会导致什么样的魔障。

<sup>3</sup> 即加行的法相。通过自相、作用相、超胜相等来进行安立。

<sup>4</sup> 即不退转，从加行道开始有加行道的不退转、见道的不退转和修道的不退转。



世俗谛不得遍智主要是从世俗的刹那法不得遍智的方面进行辩争的。

初心证菩提，非理亦非后，  
由灯喻道理，显八深法性。

对方认为，胜义谛如果是这样一种自性的话，那么在世俗谛中也没办法通过修道获得遍智的果位。为什么呢？

首先，世俗谛中能够起作用的法都是有为法，所有的有为法都是无常的自性，它属于刹那性。

其次，在修道的时候，世俗谛中以什么来修道得到佛果的呢？身语意，其中主导的是心。在心上面安立修道、安立断证。平时我们说所有的佛法都是修心，不管是加行修出离心，还是修菩提心，还是修持修心法要，要么是心的显现，要么是心的本性等，在心上调伏或观修，最后在心上现前究竟的心性，获得最究竟的觉悟。

那么，这个心识不可能不变，这也是所有佛法修行的核心要点。既然如此，这个心一定是刹那性的，刹那性的缘故，就有得不到的遍智的问难。

“初心证菩提，非理亦非后”，这是对方的观点：既然是通过心来修道，那么在这个心上面根本安立不了道的果。为什么？

最初为了得到这个遍智果，他要发心，比如今天我要发心修道，获得大菩提果，最早的这个修道，这叫作初心。发了心之后要缘自己发的心的目标，不断地积累能够获得目标的资粮，中间也是通过心去积累资粮，最后这个心修行究竟圆满，就会获得大菩提。





如果不认真分析，好像这一切都没有问题；一分析这里面就有很大问题。现在最大的问题就是他们认为这个心是刹那性的。刹那性的意思是这个心生了之后马上就要灭，第二刹那又生起又灭了。所有的心识不具有连贯性，中间是刹那性的。既然是刹那性的，就意味着中间有生灭，而且生灭很细，这就是心本体的状态。

分析这个所谓的证菩提是最初的心证？还是中间的心证？还是最后究竟的这个心证？还是所有的这些心集聚在一起来证悟？这里面只讲了三种可能性，这三种都不合理。

“初心证菩提，非理”，初心证菩提不合道理，为什么？刚刚想要发心获得佛果，让我们获得佛果的因缘都没有，或者初发心的时候根本也不是佛果，所以初心证菩提非理。这个容易理解。

你刚开始做准备，发心要成佛的时候，这里面还没开始修，还是具有实执、无明、业惑，具有自私自利，具有很多烦恼障、所知障的一个初心，这个初心怎么可以证菩提？所有凡夫的违缘或者障垢，在这个初发心的上面完整无缺地存在着，所以“初心证菩提”是非理的。

“亦非后”，也不是最后的心，也可以理解成后后的心，从初发心之后的第二刹那心、第三刹那心、第四刹那心……每个都叫做后后的心。最后的心可不可以？如果没有前前的心，仅凭这最后一个心也没办法获得大菩提。

其实修道就是通过初发心，经过了中间很多刹那的积累和修行，最后一刹那的时候就圆满了。比如说十



地菩萨末尾的这个心，所有的功德集聚，断除所有的障垢，第二刹那无间成佛。

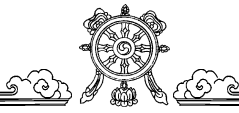
是不是最后一刹那的这个心导致了佛果？也不是。为什么？按理说应该是，但关键是因为心是刹那生灭的，比如说在第一刹那发了菩提心，集聚了一些功德，但第一个刹那的心无法安住，发了之后它就灭了，它的本体就不存在了。第二刹那生起来的时候是崭新的一个心识，其中没有第一刹那心的状态，这样好像永远都没办法集聚起资粮。不管这个刹那的心延续多久，最后一个刹那心上面都没办法真正积累起能够证悟的因素。

因此对方觉得，既然是刹那生灭，好不容易集聚的资粮，比如这一刹那我发了菩提心，这一刹那我修持了布施、持戒或者空性，但之后它就灭了，灭了之后就没办法继续存在。

能否把所有这些刹那集聚在一起？不能集聚。因为所有刹那的心识法都是无常的，集聚不到一起。不要说所有刹那集聚在一起，即便是初、中、后三个刹那，或者前后两个刹那，都没办法集聚，因为每一个刹那的心生起来之后马上就灭，生就是灭。

既然如此，那通过什么才能够积累？我们说佛在三个无数劫之前发了菩提心，在相续中积累了很多的资粮，最后成就了佛果。

然而在世谛中，不管是哪一个刹那看上去都没有因，第一个刹那上面没有因，得不到遍智；中间每个刹那生起来的时候，也都是没办法积累；最后一个刹那也没办法，所以说这个功德怎么样延续、积累也是不行的。



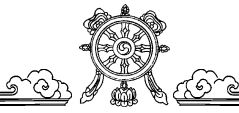
如果你说反正释迦牟尼佛已经成佛了，就是最后一个刹那集聚的。但是如果前面没有前面的积累，最后一个刹那上面具足了这么强大的、能够成佛的资粮从何而来？如果不需要前面的因，就是无因生。无因生的过失非常大，会导致所有的众生根本不需要发心，根本不需要前面的积累资粮，无因就可以获得强大的资粮而成佛。

这样安立不合理，无论如何安立不了世俗中通过刹那生灭的心来修道，最后成就遍智。

问题真的这么严重吗？其实这是分别识不了知万法实相的一种错误的辩论和观念。怎样回复这个问题？

“灯喻”，通过灯的比喻说明合理性。比如点一盏四个小时的油灯，从点着开始，中间不出现让它突然灭的违缘，一直燃四个小时后油就烧尽了，灯就会灭。这个灯的灭尽既不是第一刹那一点着就灭了，因为它下面还有那么多油，会一直支持它燃下去；也不是说它完全没有经过前面的刹那，最后一个刹那就灭了。它一定是经过了前面很多刹那之后，最后一个刹那就灭掉了；但是也不是不观待前面的因素，单单是最后一个刹那就会灭；也不可能把所有的刹那集中在一起，像苹果等物体一样堆积在一起。这个法的性质就是，如果前面的法不灭，后面的法根本就生不了；后面的法生起来了，就说明前面的法已经灭掉。

虽然灯的燃烧和灯的灭尽不是第一个刹那，也不是完全靠最后一个刹那，也不是所有的刹那可以集中在一起，但是它在世俗名言谛中，就是有这样的延续性，通过这种连续不断的方式呈现。



虽然真正分析的时候，第一刹那和第二刹那不可能完全接触，否则就变成恒常的过失；它也不可能是完全断灭，否则第一刹那和第二刹那就完全没有关系，第二刹那的火从何而来？

我们如果严格分析，的确找不到可以让它安立的一种心识生灭的因，但是在世俗谛中可以。第一刹那的火灭了之后，再传给第二刹那，这样延续不断，在持续性的延续过程中，最后灯就可以灭尽。

同样的道理，严格观察第一刹那和第二刹那的心如果真的有接触，那么第一刹那和第二刹那必须同时存在，但第二刹那生起，第一刹那还没有灭，就会变成恒常，这样有很大的过失。如果严格观察，接触是不行的；但如果完全不接触，彼此是断开的，又真的无法成立了。第一刹那修行的资粮生起来之后就真的灭掉了，是实有的灭，第二刹那就是一个崭新的干干净净的相续，完全没有修道的习气，这也不对。所以说它也无法集聚。

真正观察的时候的确如此。我们观察前面的心识和后面的心识有没有一个实有的接触这已经到了胜义观察，在胜义中的确找不到这种真实修道的本体，因为真正来讲修道的本体是心识，通过心识来发心，来推动身语意的作业。如果要严格观察，所谓的修道也安立不了真实的，这也可以附带地了解，我们所谓的修道其实也就是一个相续而已，无法安立一个真实实有的修道。

那么，没有一个实有的修道，是否等于没有修道？不是，这个必须要了解。在本性中虽然没有一个实有的修道，怎么样观察也找不到一个合理的解释，但是在世俗谛中，不是那么严格观察的时候，可以安立一个相续，



在《智慧品》中也有一相续的安立。所谓的相续就像河流一样，真正观察的时候，就是一个连续不断的相续。你不观察的时候好像去年一条河现在还在流，感觉还是以前那条河，但观察的时候早就不是了，前一刹那的水早就找不到了。但是你不认真观察的时候，它就是连续不断地发生，连绵不断地从去年延续到今年。

修道也是一样。虽然真实观察，没有一个接触不接触的问题，但是心识本身的功能就是一个延续性。当第一刹那发了心之后，它虽然灭了，但它不是自性灭，不是实有的灭。如果是实有的灭，就真正灭尽了，一点都找不到。但因为它生的时候不是实有的生，灭的时候也就不是实有的灭。不是实有的灭的缘故，所以心识本身也有一个相续。

就像油灯一样，真正观察的时候，也不可能第一刹那第二刹那互相之间有个真实的关系，但是如果严格观察，就可以说第一刹那的火灭了之后传给第二刹那，第二刹那连续传给第三刹那，就这样连续不断地烧下去，到了若干刹那之后，最后一刹那来临的时候，最后一滴油烧尽，油灯就灭了。我们的修道也是同样的道理，第一刹那的心识灭了，但是已经通过心识的本体的作用，假立的相续可以把第一刹那修行所得到的力用，不管是多是少，延续到后面的刹那。

比如我今天的发心很弱，还没有达到像《入行论》讲的那么强大的菩提心，但是我就想了一下利益众生，想一下我要像释迦牟尼佛一样成佛，发了这样一念心之后，虽然很弱，但是心有一种能力，虽然观察的时候找不到一个实有的关系，但是在世俗谛中仍然有一种



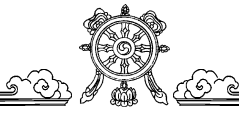
相续的功用，有传递性。所以它就可以把第一刹那修习的善心在第二刹那继续传递下去，继续保留；第二刹那再继续修，不管修得好还是不好，有没有明显的感应或作用，反正第二刹那修的同时，也继承了第一刹那所修行生起来的善根；然后第三刹那也继承了前两个刹那的善根，在心识里面有这样的延续性。

当然，如果从唯识的观点来讲，阿赖耶识是个大仓库，这个种子种进去之后，虽然间断好长时间，比如几个月都没有闻法，也没有发菩提心，但是种子还是保存着。什么时候你又开始想修了，又会重新开始往里面放解脱的种子。

按照中观或者般若的观点来讲，不安立阿赖耶识也可以安立不断灭，《入中论》讲“虽无赖耶亦能生”，没有阿赖耶识也可以安立产生。没有阿赖耶识，它种下去的善根存在哪里？不需要存，它生的时候就是无自性的生，灭的时候也是无自性的灭，是假的灭，不是真的灭。什么时候因缘一和合，它又重新起来了。它就是法界缘起的一个功用，一个自然规律而已。

因此就可以了知，如果我们自己的相续不断地去熏习，比如今天我们两个小时中在学习般若波罗蜜多，如果心很专注，对这个兴趣也很大，随文入观，在这个过程中，般若的种子就会源源不断地种下。就像这里面所讲的一样，随着心识的生灭，每一个刹那都带着般若的种子、般若的功用，就会不断地往下传递，最后我们相续中的般若的习气就会越来越强大。

强大到一定阶段的时候，就开始要谈断障的问题。刚开始的时候还断不了，因为力量还弱，但是不断积聚



到一定的阶段，听闻、思维、观修、祈祷、发愿等等，通过很多方式来加强它的力量。最后到一定的时候，该断的就要断，该证的就要证，就一定会发挥它的作用。

所以在胜义中怎么观察也得不到修道的本体，也没有所得的遍智。世俗谛中的心识虽然是刹那性的，但这个刹那性的心识本身的特点就是有一个相续，它不会中断，而且它有一种延续性。这就像我们世间的记忆一样，昨天看到的東西其实已经灭了，但今天还是可以回想起来。

你经历的东西别人不可能回忆，因为你们的相续不一样。你看到的是你自己的回忆，别人的东西你回忆不了。从世俗的侧面来讲，每个人的相续是个体的东西，但是相续本身是有延续性的，可以持续性地思考。去年我们在学习《释量论》的时候，关于修道的辩论也是如此，能不能在心识上连续不断地累积资粮习气，乃至把心修到圆满。心就有这种能力，只要你给它力量，就会使它逐渐变强大。

虽然相续是刹那的，但不是断灭的，因为刹那性本身不是实有性的缘故，所以生不是实有的生，灭也不是实有的灭。所以不会断灭，有延续性，会继承以前的习气，坏的习气会继承，好的习气也会继承。通过不断地观修串习，心相续上面的力量就会越来越大。

即便今生没有修成就死了，身体被火烧得连灰都找不到了，但是心识还会不断地延续。延续的心识继承了你在世时所修行的资粮，如果没有遇到一些重大的违缘，比如说嗔恨心，它还是会不断地传递下去。过了中阴之后，你投生极乐世界或继续投生为人之后，以前



所修行的习气就会苏醒。比如看似无意走到一间寺院或者一间佛堂，看到个佛像，这个缘就会触动你内心以前熏习的习气一下子就会有不同的感觉。有时候表现为很好奇，就会打听一下这个是什么。旁边恰巧有本书，你打开一看，外面的外缘和你内心的内因一下子就接触起来了，发动你内心的习气，一下子就产生很大的信心，产生想要深入学习的意乐，于是开始打听哪个地方可以系统地学习。别人告诉你菩提学会可以，你就开始报名去学习。因为延续了你上一世学习的习气，就开始学中观、菩提心。经过一世又一世不断地加强，力量很大的时候，就可以断证，就可以进入加行道、见道和修道，最后成就佛果。

世俗谛中虽然是刹那性的，但可以得遍智，因为心识本身是有延续性的。

附带的讲一下，心识延续性最根本的原因，还是因为佛性如来藏常住不灭，不会因任何原因而断除。现在的心识和佛性如来藏是一个本体，因为无明没有认识如来藏的时候，我们也见不到如来藏的本体。变成了心识的模样在起作用，因为它就是如来藏被染污之后的一个外现而已，所以不可能断。

最后心识上的无明会断尽，当心识上的无明断尽之后，心的状态消失了，但心的实相如来藏会现前。就好像冰和水的关系一样，冰和水从某些方面来讲是不一样的，水因为有冷缘就变成了固体冰的状态，但是它的本性还是水，所以冰不可能永远断尽。无明的成分去掉之后，佛性就会现前。冰的固体成分遇到热缘之后，相关因缘消失，水的本性就会显现出来。我们可以说这





个冰没有了，也可以说冰不是真的没有了，因为他们本来就是无二的。同样，心识不可能真的断尽，心上面的无明因缘消失之后，佛性就会现前，有时叫转识成智，又叫现见心性、有法隐没法性现前，这些所要表达的都是一个意思。

心识的所依就是一种大无为法的如来藏，在世俗中虽然表现成是刹那生灭的，但是不会真正断尽。心识有一个传递的作用，通过灯的比喻，在真实观察的时候，的确接触不接触都没有办法安立，但是世俗谛中的确有个延续性的缘故，通过连续不断地烧，最后灯就会烧尽。

本性上没有不等于世俗中也没有，虽然世俗的法是刹那生灭的，因为没有实有，本性是空性的缘故，生的时候不会是实有生，灭的时候不会是实有灭。如果本体不是空性的，生就是实有生，永远不会灭；灭就是实有的灭，灭了之后就永远不会再生。

因为没有了解胜义和世俗的实相的缘故，就会导致对胜义谛产生一些疑惑，也会导致对世俗谛产生疑惑。

上师也讲过很多例子，比如从一个地方走到另一个地方，第一步、第二步和最后一步之间的关系。还有我们的年龄，第一岁不是五十岁，五十岁也不是第一岁，不可能积聚在一起，通过一天一天一秒一秒地积累，每秒每秒之间也没有真实实有的联系，但是在世俗谛中如是地呈现。

胜义中的本体空不等于在世俗谛中不起作用；世俗谛中起作用不等于实有的作用。关键要了解世俗和



胜义二者之间，是一而二二而一的关系。你说是一，反体不一样，但本体又是一致的。了解了世俗和胜义的关系之后，就比较容易去解读，虽然没有实有的生，但是在世俗谛中仍然起作用。

虽然中观般若等抉择万法的空性，在了知万法空性的同时，在名言谛中会更认真地取舍因果，更认真地修习菩提心。因为已经把世俗和胜义二者之间的关系理得很清楚。在世俗谛中修道的时候，因为了知胜义中万法本性作用的缘故，不会执实有。了知二谛无二的缘故，在修胜义的时候，不会认为空的缘故，就什么都不用做，不用修了。这对我们来讲很重要，所以叫甚深。

灯喻所表现的意思，和我们修道有很大的关系，不是毫无意义的胜义和世俗的辩论，而是很有意义的。因为有一天我们也可能生起类似的疑惑。如果我们通过弥勒菩萨、上师所传递出来的智慧，提前把这个问题解开，以后即便生起来了也翻不起什么波浪，会被我们的智慧完全压伏。我们也可以通过掌握到的内容去帮助别人解除这个疑惑，别人也可以再帮别人解除这类疑惑，以此类推，让很多人在这个方面比较顺畅地度过。

当然这个地方比较顺畅，不等于所有问题都顺畅，这也是我们要多学的原因。如果你方方面面学的智慧越多，那么能够解开疑难问题也就越多，同时帮助别人的能力也就越大。对于修道者来讲，这就是增长智慧的殊胜方便。

灯喻的道理主要传递了世俗谛和胜义谛之间，在见解上一定不是脱节的，修行也就不会脱节。因为修行没有脱节的缘故，果上法身和色身这二者也没有脱节。



二者没有脱节的原因是，智慧资粮和福德资粮没有脱节，其原因是因为了知了世俗谛和胜义谛的见解上面本来就是无二的，它的关系就是一本体异反体，或者一而二二而一的关系。

但也不能说完全是一样的，严格安立法相的时候，世俗谛的法相显现和胜义谛的法相的空性不能说是一样的，否则就混淆了。当然也不能讲完全不一样，就像张三李四的两个相续一样，世俗谛和胜义谛永远碰不到面，这是永远不会的。

这种问题我们要了解，无垢光尊者在《心性休息大车疏》里面讲，所谓的世俗谛和胜义谛的现空无二，不是按照宗派的观点观察的。什么叫宗派观点？纯粹的以法相来确定它就是无二的、一体的。从法相上面严格来讲，世俗谛有世俗谛自己的相，显现有显现的相，空有空的相，显和空从法相来讲不可能完全一致。但从大的方面来讲，可以说是无二一样的，它是一本体异反体。

了知无二对修行佛法的认定，提高自己的智慧，在修行佛法过程中获得更多的善巧方便，其作用非常大。没有的话，我们修行就会顾此失彼，修的时候不踏实。不敢使劲修空性，认为空性修了之后什么都没有了，还有必要修下去？万一哪天我在座位上突然消失了，我家人找不到了，到处贴寻人启示咋办？同时修显现也不敢使劲修，总觉得心里哪个地方不踏实，没办法通过非常确定的方式去修。

如果把这个问题搞清楚之后，在修空、修显的时候就有一个很圆满的理论基础。有圆满的见解去支撑，就不会有什么疑惑，按照显空无二的大道走下去，很快就



可以发生效果。

这也是打破我们疑惑的一种方式，虽然精进很重要，但是没有殊胜智慧摄持的精进，其实还是很慢的；如果有一种很圆满、很高深的见解来摄持，修行也会很圆融，不会有很多的顾虑，外在的很多分别念也没办法影响到我们，这就是一种巨大的优势。

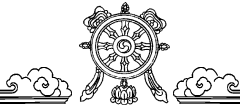
“由灯喻道理，显八深法性”，通过灯喻的道理，可以显示八种甚深的法性，“显”在注释中有精通和宣说的意思。如果没有精通，虽然说了，也显不出真正的含义，所以这里的精通和宣说就是显的意思。第一完全要精通二谛的道理，然后要宣说，就可以开显。

因为菩萨如此确定地宣说八种甚深法性的缘故，就可以作为修道菩萨的不退转相。

虽然是一个辩论，但对我们的修行，尤其对很多正处在这个阶段的道友会很有作用，他会明了通达二谛对我们修行的巨大作用。当然有些道友可能已经过了这个阶段，不一定会感觉怎么样；有些道友还没到达这个阶段，也没感觉到这个教言对修行到底有什么大的帮助。

如果不通达胜义空性，也完全懂不了世俗，因为胜义是世俗的胜义，如果胜义谛不了知空性，其实世俗也根本不是世俗；如果没有了知世俗谛，空性也不是真正的空性，也不是真正的胜义谛。胜义是谁的胜义？是世俗的胜义，就像柱子的空性就是柱子的本身的空性，如果没有柱子，空性是谁的空性？也没办法安立为真实的空性。

所以如果要真正要了解胜义谛，也必须要通达世



俗谛，如果要通达世俗谛也必须要通达胜义谛。如果把二者都通达了，二谛同时就可以通达。

通达二谛对于修持菩萨道或密乘，都有非常大的作用，因此无论如何要对讲二谛的经典、论典以及相关问题的了解。了解后在修道的过程中，修世俗时不会有实执，修空性时也会用大悲摄持。智慧资粮、福德资粮相互摄持，修行就会突飞猛进。

前面讲了显八种甚深的法性，到底什么是八种甚深的法性？

### 卯三、相法之摄义。

归摄了八种甚深相。

生灭与真如，所知及能知，  
正行并无二，巧便皆甚深。

第一生甚深，第二灭甚深，第三真如甚深，第四所知甚深，第五能知甚深，第六正行甚深，第七无二甚深，第八“巧便”，即善巧方便，共有八种甚深相。

菩萨入定的时候，完全证悟了万法的实相。在出定之后，对于这八种甚深完全通达，而且又可以如是地通过讲他自己所通达的境界，表示他已经获得了殊胜的修道不退转相。

按照注释的观点，这里也分属于基智之理、道智之理和遍智之理。这些甚深的道理菩萨自己用，也可以给别人宣说，非常善巧地弘扬，也可以通过这个安立不退转菩萨。

基智之理的差别：



## ◎ 生甚深

首先生的甚深，远离增益损减。因为菩萨所了悟的就是世俗谛和胜义谛无二的状态。在世俗谛中任何一个法，有情界的心识，外面的庄稼，山河大地，只要因缘具足就一定会显现，这个显现就叫做出生，也叫产生。正在显现的当下，在胜义中无生，在名言中显现有产生，二者不但不矛盾，而且甚为合理。这种生远离了增益损减而安立为甚深。

这八种甚深也是通过前面灯喻的道理而宣讲的，所以它和灯喻也有关。灯也是这样的，真实观察的时候，并没有第一刹那、第二刹那火苗的产生。虽然在观察的时候没有，不观察的时候它仍然一刹那一刹那地不断燃烧、生起。

在众生位，甚至于在菩萨位的时候，只要因缘具足就会生。凡夫人具足无明、我执、贪嗔痴等因缘，凡夫的法就会产生，这是不可避免的。菩萨位也是如此，出定位的时候会生起很多功德，这是因为证悟了无漏的实相，以及相续中很强劲的菩提心、信心等很多清净的因缘。所以一地菩萨、二地菩萨等相续中会不断出现殊胜的功德，这个也是生起来的。

虽然在名言中有这样的生，但是在观察的时候，还是远离了所谓生的增益和损减。胜义中是空性的，名言中是有生的，二者和合起来就是生的甚深——胜义无生，世俗生。既不能说它没有生，也不能说它是实有的生。在没有实有生中又生起了一种现象，叫做生甚深。

为什么叫做甚深？看似矛盾的一组放在一起，一般人很难以通达。一般凡夫人的思维模式是，说生就不



是无生，说不生就不是生，但是菩萨已经了知世俗和胜义的实相，完全通达，而且可以从方方面面给众生开显。

上师的讲记中讲：胜义中无生是远离了损减，世俗谛中有生是远离了增益。远离损减和远离增益，两方面都可以解释。如果按照一般的解释，因为胜义中无生<sup>5</sup>的缘故，一般的讲法是远离了增益。前面分析过，增益就是没有的认为有，那么胜义中有没有生？没有生，如果没有生就应该是远离增益；世俗谛中有生，就是远离了损减<sup>6</sup>。反过来讲也可以，宗喀巴大师的《三主要道论》中也是这样讲，显现的缘故离开了有边，空性的缘故离开了无边。为什么这样讲？因为本来这二者是无二的，既然是无二的怎么样换词语都可以。换这个词也好，那个词也好，其实没有什么差别，是为了打破我们固有的对词句的概念。

因为空性的缘故离开了常边、有边；显现的缘故离开了无边、断边。反过来讲，因为是显现的缘故离开有边，空性的缘故离开无边。

为什么因为是显现的缘故离有呢？因为显本来就是无自性的，没有一个实有的有；空性的缘故怎样离开无边？空性也不是断灭，空性是一种法性，所以它是离开无边的，不是断灭的无。

上师注释中讲，胜义中无生离开了损减，怎么离开损减？胜义中的无生就是万法的实相，实相中当然没有损减，无生中没有损减。损减是一个边执的代表，是

---

<sup>5</sup> 无生就是空性。

<sup>6</sup> 本来有的认为没有；本来有产生、有显现，却说没有显现、没有产生。



不符合实际情况的错误颠倒的分别念。了知了胜义无生就意味着安住在或了知了万法的真实义，了知后就不可能有属于损减的执著。所以胜义中无生离开了损减。

世俗中有生的缘故离开了增益。本来就没有承许世俗是实有的，不是实有的实实在在产生的世俗，所以世俗中有生也不是增益。

菩萨已经了悟了世俗和胜义的本来实相，了悟后从哪个方面讲离开了增益、损减都可以。因为增益和损减代表的是颠倒的执著，而菩萨自己安住在实相中，不管是哪一种颠倒的执著都没有。菩萨完全了悟了一切万法在实相中、在胜义中一点都不存在。世俗谛中再怎么讲空性，只要因缘具足，仍然会生。

这也是给修行者提醒，因为有时修行容易堕入自己的分别念所构造的极端的思想中。很容易说既然是空性的、不执著的，那为什么要磕头？为什么要修善法？既然是空性的就不应该有。这些是错误的观念，是空性的不等于什么都不做、什么都不存在。空性的意思是本性、实相中无所缘。虽然在胜义中无所缘，在名言谛中还是有显现。只要因缘具足，一定会产生果。

比如虽然本性是空性的，但也不能随便造罪业，因为在世俗谛中，只要造罪的因缘都齐全，比如非理作意，还有颠倒的行为，仍然还是会结生罪业。虽然罪业本身是空性的，但是它会不断地酝酿发酵；酝酿发酵的过程也是空性的，但最后还是会结果；虽然果的本性也是空性的，但该痛的还是痛，该苦的还是苦；在地狱中时间也是空性的，但是十万劫一分一秒都不会少，还是要实





实实在在地去感受。世俗谛中只要因缘具足了，不管你是否愿意，都会产生果。

善法也是如此，了知了能礼所礼都是空性的，没有一个能礼者，也没有所礼的佛，没有礼拜的过程，但是只要因缘具足，比如菩提心具足，顶礼的动作也具足，所顶礼的对境佛像也具足，顶礼的我的显现也具足，就会生果。在空性的当下，在世俗谛中，只要因缘齐全，马上就会结成善业。

在结业的过程中不断酝酿发酵，本体虽然是空性的，但它仍然还是会不断地积累。成熟的时候也是一样，虽然在胜义中果是空性的，但在世俗中仍然还会显现善果。虽然我不执著安乐，但安乐和财富还是源源不断地出生。而且在顶礼过程中，你知道是空性的缘故，会导致你的善根更加强劲，善果也更加殊胜。不单单在名言谛中显现的安乐，也会不断地引发你的觉悟，并不断地深入实相，这些全都是世俗的因缘。

比如在顶礼、供曼荼罗、听法的时候，我知道这些都是三轮体空的，再加上菩提心、如理如法的行为，全都具足就一定会有果，而且果是挡不住的。是只要因缘具足就一定会有果，在世俗谛中，它的功用就是这样。

正在有果的同时，本性空是不变的。只不过你了知本性空和不了知本性空对于修善法本身来讲，有很深刻的影响。了知之后就会自动导入实相，自动让你的善根更加清净。如果没有了知空性的实相，那么你正在做善法的时候，虽然这个善法本身还会成熟，但是因为你善法的因中少了一个很殊胜的因，所以在世俗的善根中，它的力量、受报的深广度，还有时间等都有限，而



且不能够导入实相，不能够直接和实相相应。

了知这个之后，我们要知道胜义中完全是空性的，世俗中要把所有的因素都具足，正如《前行》中莲花生大师讲的教言：“是故见比虚空高，抉择因果较粉细”，为什么？因为胜义谛中再怎样观察都找不到，然而世俗谛中只要因素具足，一定会有果。所以，我们要把善法中所有的因缘都具足齐全，任何一个因缘都不能小视。因为任何一个因缘都可以让果很广大，让这个果直接和证悟、和实相关联。恶因一点都不能做，因为恶因具足了，就会有不好的果。

真正了悟了这个观念，就会非常细致地取舍因果，同时内心对这些也不会有那么深重的实执。这是我们要慢慢地去体会的。作为一个修行者应该有这个状态。

如果内心有了现空无二——世俗谛和胜义谛无二无别的觉受，能够把它运用得特别纯熟，那么离这里所讲的境界就很近了；如果你觉得世俗谛和胜义谛总是弄不到一起去，还要继续学修。总的方向是对的，了知了世俗，了知了胜义，虽然这里面可能还有些地方没有完全贯通，但是如果持续学修下去，总有一天世俗谛和胜义谛完全融通，在修行的时候就不会有挂碍。

在修行的时候了知三轮体空，在空性的当下拼命地去集资净障，二者不但没有抵触，而且相互增进。世俗的精进让你对空性的认知有助益，对空性的认知让你对世俗的修行也有助益，二者相辅相成。这样你这个修行佛法的人，基本上两个翅膀就齐全了，就可以自由飞行，没什么阻碍。

这是我们在学习佛法中最重要的见解，一定要了



悟世俗谛和胜义谛，尤其是二者无二无别。当然以前我们可能对世俗谛有所了解，对胜义谛也有了解，但是总感觉是两个东西，没办法调和。或者调和在一起的时候我们总感觉特别扭，感觉应该是两个法。因此，我们就得学这些法，比如《现观庄严论》讲八种甚深，还有中观论典讲现空无二的道理。反复地学，反复地思考，在这个过程中你的智慧就会越来越成熟，总有一天你就会一下子想通。以前是自己的福德因缘没到，没办法了解，现在可以真实地接受，剩下来就是逐渐把它做得更圆融更纯熟，让它的力量更强劲。

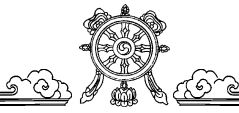
二谛无二的道理直接影响到我们的见解，以及由见解摄持的修行。修是入座，行是下座，影响修行之后，就会影响到果，这是前因和后果的关系。

以上是生的甚深。

### ◎ 灭甚深

在胜义中的确没有灭的本体，就像前面讲的没有实有的灭，但在名言中有灭，二者不矛盾，就像前面讲的灯一样。

前面是从灯的每一个刹那的生来讲的，这里从它的灭的角度讲。灯有灭吗？从本体观察的时候，并没有所谓灭的自性。如果名言中的第一刹那不灭，一直存在着，第二刹那就一直生不起来，这是不可能的。真正来讲，第一刹那生了之后马上就灭，第二刹那生了之后马上就灭，因为第一刹那的灭、第二刹那的灭，第三刹那的灭、才有第二刹那的生，第三刹那的生，第四刹那的生，灭在名言中是存在的。



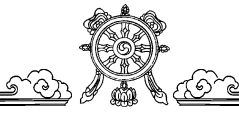
一切万法也是如此，我们的起心动念也是生了之后灭，我们的烦恼也是有灭，我们的信心也是刹那生灭，我们的身体、寿命等等也是有灭的。这些灭在世俗谛中有灭的自性，但是在胜义中的确不存在。

“无灭”大概有两种理解，一个属于颠倒的无灭，法不会灭，是一种常见，属于边执见。但这不合理，世俗中所有的法没有一个是不会灭的，哪里有不灭的法？所有的法都是因缘法，不可能是不灭的，这是颠倒的无灭；还有一种无灭是这里讲的胜义无灭。世俗谛中安立的灭在胜义中找不到灭的体性，把没有灭的体性的状态安立为“无灭”。此无灭非彼无灭，一个是颠倒执著，一个是本性中本来就没有灭的体性。

为什么要说胜义无灭？因为有些众生执著有一个灭的体性存在，为了打破实有的灭，说这个灭是假立的灭。在世俗谛中这个所谓的灭看待于生，在胜义中灭是无实有的。我们说灭谛或者烦恼灭了，有没有实有的灭？没有。所谓的灭是一个概念，是假立而已，在本性中生不存在，灭也不存在，不可能说没有生而只有灭的自性。

在众生的思想中存在各式各样的分别念，而且分别念的执著点还不一样，有些就是执著灭存在，觉得应该有个灭，而且还有很多理由来证明没有灭是不行的，灭的本体应该存在。比如《俱舍论》中，小乘讲抉择灭应该有本体，非抉择灭像水坝一样，有一个体性；还有一些大乘宗派也认为灭法实有，《中观庄严论》注释中麦彭仁波切也破了一些。

这里讲的灭，名言中有，无论如何一定要安立灭，因为是因缘法、生灭法，不可能有生而不灭，否则就是



恒常。我们根本看不到一个恒常法，所以灭一定存在，不但是粗大的灭而且还是刹那生灭的灭。

因而我们知道世俗谛中有灭的显现，在胜义中没有灭的体性，灭的体性是观待安立的。这就是“灭甚深”。看似有灭和无灭矛盾，但它们是两个层次。前面讲了，宗派观察如果世俗、胜义是一体，那就出问题了。因为把宗派观察放到这里面来看，胜义中是无灭的，世俗中有灭，二者没办法在一个法上面存在。宗派观察是严格的，按照它的法相定义来进行分别安立。但这里不是，一个是世俗谛的层次，一个是胜义谛的层次，胜义中认真观察所有的灭就是一个概念，就是我们的分别心假立的，本性中确实没有；世俗谛不仔细观察的时候，世俗的显现的确有灭。

为什么要说世俗的显现？有人说世俗的显现没有作用，只讲胜义谛就行了，因为一切万法都是空性的。但是这种见解我们需要了解，关键现在我们正在世俗谛中，正在显现世俗的自性。既然是世俗中，那么它的规律不管你是否承认都会在我们身上体现。只不过你承认、随顺它，你就会在世俗的缘起中得到该得到的，远离不想得到的；如果你不承认，跟它对着干，认为胜义中是空性的，不用取舍因果，这种想的力量还没办法对抗世俗中的缘起显现，只要因缘成熟一定会有果。我们现在正在世俗中，要借助世俗来修道，不能和它对着干，要由世俗而入胜义。

首先要随顺世俗谛，同时修胜义谛，当证悟胜义谛出定位时，就会有菩萨的清净显现。那时就不用刻意地去怎么样，自然而然会随顺。到佛地就无二了，完全现



前究竟的本性，那时就不存在暂时安立的世俗和胜义，因为这些都是通过我们的分别心去安立的，心一旦灭尽，就会完全现证究竟的实相。

我们永远不要忘记我们现在就是一个凡夫人，世俗谛中的规则必须要去遵守、随顺，该取舍的一定要取舍。同时，只是随顺世俗的缘去取舍不一定能解脱，所以还要去观修胜义、了知胜义，用这样的方式去逐渐悟入无世俗无胜义的究竟实相。

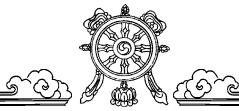
以上是“灭甚深”的意思。

### ◎ 真如甚深

通过了知胜义实相的智慧而证悟真如，但是也方便了不现行。这种观点是专门针对小乘的，因为小乘行人是通过修无我空性通达真如，通达后就会一直安住在自己的涅槃状态中。小乘的观点就是会一直安住，但大乘的观点是不可能一直安住，最多安住一万个大劫，最后佛陀会放光、弹指，让他起定。小乘了悟了真如，安住真如中，让这一切比如心识等等不现行。

其实小乘所安住的只是真如的一部份，真正的真如远离一切戏论。小乘行者所通达的人无我空性，再加上缘觉有半个法无我空性，还不是圆满的真如，只是真如的一部份。即便是这样，他也可以安住在这种寂灭的状态中很长时间。

大乘行者通过了知胜义实相智慧来证悟真如，比如证悟人无我和法无我空性，再再串习人我空性和真如的实相，同时，因为他有方便——世俗大悲心的缘故，不会现行寂灭的状态，这就是真如甚深。



小乘的真如，对我们普通人来讲虽然很甚深，但还不能叫甚深。因为小乘安住于真如的状态中，就会不自主地入于涅槃状态，没办法像大乘菩萨一样，虽然有能力强安住，但是在强烈的世俗大悲心摄持下，不愿意安住在这种涅槃中，要起定利益有情，这就属于真如甚深。

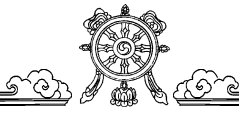
甚深从两方面来安立：一方面真如本身的空性反复串习，有能力安住；另一方面，强烈的世俗大悲心驱使下，他也不会一直保持在这种状态中。这就叫大乘菩萨的真如甚深。

在这里没有区别哪一地，还是属于基智的自性。在另一个注释中，这属于八地菩萨的境界，八地菩萨了悟实相的智慧非常深。以前我们学过八地菩萨的境界，他通过两个无数劫的修行，无分别智慧几乎达到了任运自在的状态。因为反复地串习远离一切二取的最甚深的真如实相，所以可以一直安住在真如定中，有些地方叫灭尽定。

### ◎ 大小乘的灭尽定

小乘的灭尽定和大乘的灭尽定虽然都叫灭尽定，但二者的体性不同。小乘的灭尽定有一定的局限性，安住在他的真如中，没办法生起强烈的大悲心。按理说空性和大悲是双运的，因为小乘的真如不究竟，如果现前了究竟的真如空性，一定会同时生起大悲。因为他的真如不究竟，只是一部分人无我，没办法引出菩萨那样的大悲心。

小乘安住空性的真如不究竟，悲心也不究竟。他有悲心，但是没有像菩萨那样强烈的大悲心。因为因地没



有修，所以果位上只能安住一部分的真如。因为没有强烈的大悲心，一直安住于涅槃的状态中，所以入于轮回的功德没有，这是小乘的状态。

我们会把小乘安住的寂灭状态叫灭尽定，这是平时用的比较多的一种说法——小乘入灭的时候安住在灭尽定中，一切心心所灭尽，所以叫灭尽定。严格来讲，小乘入灭时叫涅槃，不是灭尽定，真正的灭尽定是三果以上的功德。这种灭尽定是休息的状态，因为平时有五蕴在运作，看到轮回痛苦，有情很难调化，会疲倦，就会入灭尽定去休息，这时所有的心心所都灭掉了，但身体还在。休息一段时间后又从灭定起来，就像恢复了活力一样，又再去修行、利益众生。

有些地方说小乘的灭尽定属于有漏定，不是无漏定。因为小乘的无漏是智慧，他的智慧就是心所法，属于慧心所。慧心所是把有漏的烦恼去掉了，安住在无我空性的胜观。而灭尽定是要灭尽心心所，不会现前无漏的本体（慧心所），所以有些地方说是有漏定，只是入定休息。

小乘的智慧还没有达到菩萨那种真如的原因就是他还不是真正的无分别智<sup>7</sup>。像菩萨那种远离四边八戏相应于究竟实相的真如，小乘还没有。

大乘的灭尽定和小乘的不同，大乘菩萨不需要这种灭尽定去休息。如《入中论自释》里所讲，相应于真如、万法实相而安住，叫灭尽。它不是灭尽心心所，而是灭尽一切戏论，这种根本慧定叫灭尽定。八地菩萨的

---

<sup>7</sup> 从某些方面来讲，不分别我我所叫无分别智，只有初地以上的菩萨才有。





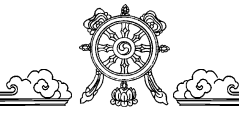
灭尽定则是相应于究竟实相。

大乘菩萨安住于远离二取、四边八戏的灭尽定，不是让心心所不现前。小乘的灭尽定类似于外道的无想定，外道的无想定也是把心心所灭尽，小乘也是把心心所灭尽，二者不一样的地方就是，外道把无想定当成涅槃解脱；小乘把灭尽定当作休息，没有胜观智，所以没有把它当成解脱。这种灭尽定只有圣者才有，外道是没有的；圣者也不会修无想定。二者虽然有相似的地方，但是不一样。

大乘的灭尽定是把一切戏论灭掉；小乘的灭尽定没有灭尽一切戏论，只是通过禅定让心心所不现前而已。大乘了知一切心心所的实相，在离四边的本性法界中安住。大乘虽然也叫灭尽定，但差别大多了。

八地菩萨了知一切心心所的空性，一切万法空性的实相，反复观修、串习，达到很强的无分别智慧的状态。八地菩萨可以一直安住在这种状态中不起根本慧定。一地菩萨也会入根本慧定，但没办法一直安住，因为能力有限，安住一段时间后，为了能更深地安住，要起来度化众生、积资净障，得到资粮后又入定。入根本慧定的能力会越来越强大、自在。

八地菩萨如果愿意，可以一直安住在真如的状态中不起来，类似于涅槃。但是他不会，佛陀也不会允许，他也知道这个不究竟。佛陀是安住在真如状态的同时，利益众生的事业无勤现前，那时没有入出定的差别。但八地菩萨还不行，入这种定的同时没办法现前利他事业，如所有智没有究竟，所以尽所有智也究竟不了。安住这么甚深智慧的同时，做弘法利生的事业，这种能力

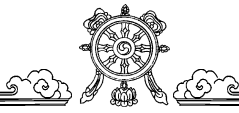


只有佛才有。所以八地菩萨不会一直安住，佛陀也会劝请他，让他起来。“虽然你的禅定、智慧都很深，可以一直安住，但毕竟还没有成佛，还要起来继续修行、精进。”佛陀会劝请他，他自己也知道不能安住，因为从发菩提心起就开始串习大悲，到了八地就非常任运。因为有强烈大悲的缘故，有时佛一劝，他就出来了，佛不劝他也会出来，这说明他非常自在。

“然以方便不现前”，麦彭仁波切的注释讲，这也是八地菩萨显示出的一种殊胜的能力，非常强烈的大悲心，重新起来积资净障，利益众生。八地菩萨的能力非常超胜，下面七地、六地菩萨等的智慧远远没办法和八地菩萨比，因为他们在出定的时候无分别智慧还没有自在，而八地菩萨出定的时候无分别智慧已经自在，这也说明大悲心很重要。

八地菩萨的大悲心是任运的，刹那也不会忘失。前面我们讲过小乘的真如安住的时候不会生起大悲，而菩萨就可以，因为菩萨的定本身和实相相应，了悟了轮回和涅槃的究竟本性。

一般解释“智不住三有，悲不住涅槃”是菩萨智慧的两种反体，因为有智慧的缘故，不会住于轮回中；因为大悲的缘故，不会住于涅槃。认为不住涅槃的缘故是因为大悲非常强烈。但从另一个侧面，有些上师解释说，仅凭智慧来讲，菩萨也不会住于涅槃。因为根本没有一个涅槃可以安立，哪里有涅槃的本体？在这种殊胜智慧面前，找不到所谓的生死本体，也找不到相对于生死、和生死对立的涅槃的本体。如果有，倒是可以安住，但智慧里面根本没有，又谈何执著？所以即便不从大悲



的侧面来讲，仅从菩萨的智慧来讲，也不会住于涅槃。这就是菩萨不共的地方。

当然大悲是菩萨自己安住于实相，本来就具备的和究竟实相无二无别的无缘大悲心，绝对不可能一直安住，菩萨的智慧本来就自带了这个，只不过没办法像出定一样大悲显现事业，了悟一切万法。但他自己的根本慧定中，大悲心和空性智慧双运的智慧和慈悲本来就具足，不管佛劝不劝请，菩萨肯定会继续追求佛果、利益众生，这就是真如甚深。

小乘的真如不叫甚深，一是小乘的所谓真如，只是真如的一部分，不是圆满的真如，所以不甚深；还有一点是没有能力不入灭，因为缺少强烈大悲的缘故。

真正真如的甚深，既有了悟万法本性的状态，也有大悲摄持。真如的两个反体：一个是强烈大悲的反体，一个是真正修无我空性的反体，两个反体就是甚深的自性，否则就不是甚深。

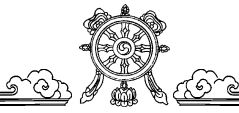
这里和众生没关系，主要和小乘比较。小乘的境界已经很深，但是相对大乘，因为不具备条件的缘故安立不了甚深。

麦彭仁波切是放在道智里讲的，但这里还是放在基智里讲比较好。

道智之理的差别：

### ◎ 所知甚深

“所知”指以布施、持戒、安忍等一切所知的道在胜义中是没有的。胜义中观察布施者、所布施的众生、布施的物体都是没有的；观察能守戒的我根本不存在，



所守的戒体<sup>8</sup>——断恶的心以法无我空性来观察，也不存在，守戒的方式也没有，如是二取三轮一一观察的时候，胜义中都是空性的。虽然胜义中是空性的，但名言中显现为所知——布施者所修的道，所以叫做所知甚深。

如果没有了解到胜义空性，世俗谛中有这个道，就不叫所知甚深，只是叫所知而已。什么情况下叫所知甚深？既是世俗谛所修的一个道，同时胜义中没有其本体，是空性的自性，安立为一种所知。

这些都是菩萨的修法，我们要成菩萨必须要学习，要知道菩萨是怎么想的、怎么修的，向他们看齐，我们要模仿和修行。如果不了解菩萨修道的方法，我们只有模仿小乘或者世间人中所谓优秀的人的思想，甚至我们自己的经验，这就不相应于大乘。模仿小乘的道不相应于大乘；模仿世间的道，连解脱都不相应。

如果要成为菩萨，必须要学习菩萨道，必须要了解菩萨是怎么修行的、怎么想的。了知之后，通过闻思生起正见来确定，确定完以后必须不断串习。刚开始学一点点，串习一点点，由浅而入深，这样就可以了知所谓的所知甚深，它在胜义中完全不存在，在世俗谛中是存在的。

修六度的时候，比如修布施，首先要了知布施的修法是什么，它的违品是什么，必须通过修布施断除其违品，之后趋入布施的本体中。悟入以后，要让布施清净，如果有实执，则布施不清净，因为还有执著。为了让布

---

<sup>8</sup> 《三戒论》等中讲，戒体是断除恶业的心。



施清净，必须要修空性。布施的本体是显而无自性、三轮体空的，这样修就可以让布施的实执越来越少，越来越趋入于清净的状态中。

所谓的清净就是要断除违品。虽然在做布施，但是心中有悭吝心，这样的布施就不清净。所以在做布施的时候要打破悭吝，就可以让布施很清净。

空性又是什么？空性是让布施圆满的，如果没有空性，布施就不圆满。怎样才圆满？显现上做了布施，也没有违品，从世俗的侧面来讲是圆满的，但是还缺少一个重要的圆满的要素，就是它的本性空，只有把三轮体空这个要素也具足了，那布施就圆满了。通过圆满的因修下去就可以到彼岸，因是圆满的，所以果也是圆满的。

所以我们在修行的时候，首先要从比较简单的方面了知布施的修法。财布施、法布施、无畏布施等都要去了解，了解完之后就要想方设法地断除它的违品，进一步了知它的空性。这样能让修行越来越圆满、越来越清净，只有这样的修行才可以趋向布施到彼岸。布施到彼岸其实就是登地了，只有登地之后才能够到彼岸，才是布施度。修行方方面面的主要的要素都齐全了，然后连续不断地去修，最后就可以到彼岸，通过这些修法就可以得到菩萨的果位。

这就叫做所知甚深。

### ◎ 能知甚深

道无生之理虽然在胜义中无所见，但名言中是见而不灭的，这就叫能知甚深。上师说这就是智慧甚深。



所知就是把道作为所知，我们要了知、要修；而能知就是智慧的本体。

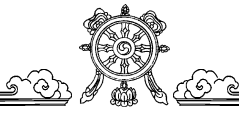
怎么来体现能知甚深？所谓“道无生之理”，就是所修的道是无生空性的，在胜义中是无所见的。因为能见、所见和见的方式在胜义根本慧定中完全无法安立。虽然在分析的时候，认为菩萨通过他的智慧就见到了法界实相，但这只是表示，只是为了让我们了解，是一种方便宣说而已。

从菩萨的境界或者实相的本体来讲，菩萨的境界有没有办法安立这是能知，那是所知？安立不了。如果胜义中可以安立能知所知，那就说明还有二取，如果还有二取就根本不是实相。如果没有二取，谁了知？无法了知。

在《智慧品·澄清宝珠》里讲到：胜义的自性不是所知的境，就连佛智都没办法去缘胜义。为什么？因为在胜义中没有能缘的佛智和所缘的法界，如果有，那就是二取。因为没有，我们可以说胜义谛乃至不是一切智智的境。

不是说世俗谛中，佛陀的智慧了知不了胜义谛。世俗谛中当然佛陀已经遍知了胜义，但是在胜义中的确因为没有能知、所知的安立的缘故，所以胜义不是一切智慧的所知的对境。

道无生的道理在胜义中是无所见的，完全没有任何戏论，没有能见、所见。这就是菩萨自己的各别自证。所谓的各别自证就是安住在一种状态，这种状态没有办法描绘，是不是就意味着根本不存在？也不是。因为菩萨正在安住的时候，的确是这种不可思议的自证的



状态。他现量安住在这种状态，所以这个所安住的自性是正在安住，但是讲不了，也思维不了，通过任何名词去表达都有可能落入到戏论和执著中去，这就是胜义中无所见。

在名言中见而不灭，这种智慧见到了实相、见到了空性，它是见而不灭的。

这种在名言中安立有见，胜义中安立未见，就叫做能知甚深。看似矛盾，其实也不矛盾，否则如果都那么容易了知，也安立不了甚深。

所谓的甚深我们觉得似乎已经了解了，其实还有更甚深的，因为所谓的空性实相是超越分别识的，越去学习就越能深入了解它的体性，它的特点就是这样。但是我们现在从自己能够体会、了解的这一部分去着手，逐渐就可以有更深的智慧的生起，所以这叫做能知甚深。

修道过程中的智慧，在胜义中没办法得到，但在世俗谛中可以说这个智慧是有的，如在《定解宝灯论》的第七个问答义——中观有无承认否，所讲的一样，如果是在讲解的时候或在名言的时候，或暂时讲解的时候是可以说有，必须要有承认，但如果从所诠义的侧面来讲，肯定是没有的。菩萨的智慧也是一样，从他自己安住的胜义的状态来讲，是无所见，但从世俗的侧面来讲是有所见，这方面要辨别清楚。

### ◎ 行为甚深

道在胜义中无所行，但名言中可以行持，这叫做行为甚深。前面是从所知的六度和能知的智慧两方面



讲的，这里是从修行的侧面讲的。

在胜义中的确没有能行、所行，这在很多讲中观或讲菩萨的境界，还有密法，尤其是大圆满中讲很多，胜义中的确是无有，但在名言中是可以安立有所行持。

《般若摄颂》中也讲“行而不行，不行而行”，虽然世俗中在行持，但在胜义中没有什么所行持的；在本体中没有所行的体性，但在名言中仍然在行持。作为菩萨来讲，也是必须要高度去融合的，要了知、悟入这种无行而行的甚深修法。

无行而行才是一个比较圆满的修法。如果完全不修行当然也没办法生起功德；虽然修行了但有实执，那也不是一个完整的修法。只有不行而行，这时了悟了它的精髓之后，这个修行才是完美的，是一个圆满的菩萨的修道方式。

当然对我们现在的修法而言，不行而行还只是一个了知的对象，或将其作为一个见解来了知，或者说在趋入的时候，按照我们所了解的逐渐去适应、去训练这种无行而行的方法。

怎样才是无行而行？只有轮番地修：先是修空性无行，即我现在修是没什么可行的；然后再按照世俗的修法去作意；作意一段时间后又想，实际上我正在修的本体是空性的，又把它安住在空性中；在空性中安住一段时间后，又开始修其实在世俗中是有行的……轮番地不断地去修行，如此行和不行、不行而行逐渐就在我们相续中会形成一种新的认知，慢慢就开始融合，慢慢开始会双运。

当修得纯熟的时候，类似于在同时（其实只要我们





还有分别识，永远不可能真正同时产生的)就可以安住又行又不行的观点。证悟了实相之后，就可以真正同时了。

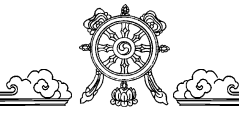
在《定解宝灯论》里面讲，首先轮番修，证悟实相的时候就是现空同时，一个时间中就可以现前。因为不是分别识，而是无分别智了，无分别智可以同时现前，但有分别识的时候，都是次第的。

我们对于行和不行来讲，要轮番地去观想、修行、作意，这样不断地去训练，在训练过程中我们自己的福慧会增上，修行的力量也会逐渐越来越明显。这是非常重要的，而且也必须要把这个无行而行的理念，掌握之后加入到自己的修行里面去。因为这样的修行才能让你所有的修行圆满，这就是一个圆满的因。

只有圆满的因才能够悟入胜义谛。前面再再讲，必须要把世俗谛所有的法都要掌握、修得很极致，这才能够悟入胜义。虽然胜义中没什么修的、没有行的，但必须要很精进地或者非常着重地去行，才能够到达无行。看似很矛盾，但的确是如此。必须要把世俗谛所有的修法都要修得非常标准、圆满，才能够悟入到无行中。

行而不行这就叫做行为甚深。行为甚深和前面也是一样，如果只有行为，没有无行，不叫甚深。什么都不做，没有世俗谛中的行持也不叫甚深。只有这二者即世俗谛和胜义谛圆满修行之后，才能叫做行为甚深。也只有这种行为甚深才可以符合菩萨的不退转相，即他完全达到不退转的标准。

遍智之理的差别：



## ◎ 无二甚深

主要讲无二的殊胜智慧。无二的智慧在胜义中无所成，但名言中仍然有成就相，这就叫做无二甚深。

什么是二？有些时候说是有、无，这是一种二边，或者说世俗、胜义，轮回和涅槃，人我和法我，常和断等，总之有对立的就是所谓的二。

如果有二，那就没法相应于胜义。所谓对立的，用现代的词就是二元。在以前的法本中没有二元的说法，现在二元对立这些讲得比较多一点，大家也能够理解大概的意思。

如果你想在胜义中找到菩萨正在安住的无二智慧，根本找不到。因为你思想本身就是一个执著，怎么去安立找到一个智慧？如果找到了，也还是自己的思想中的一个概念，永远不是菩萨的状态。我们只能说在胜义中，这个无二的本智无法成立。在根本慧定中，没办法找到已经证悟的、现前的无二本智。但在名言中这个无二智慧的成就之相，仍然还是会现前。

如果菩萨已经现前了无二智慧，他就会在世俗中展现非常不共的弘法利生的能力。他的大悲心非常强烈，善巧方便非常多，手段多样化，自己的忍耐力、神通方面，在起定之后都会显现不共的作用。这是他现前的无二智慧之后，自然而然显发的。

如果没有无二智慧，有时候也不一定愿意去度化众生，众生和我有什么关系？有时候兴趣也不大，没有那么大的热情；有时虽然想做，但因为还没有证悟实相，悲心也是有限的，所以一段时间之后就不想做了，尤其是遇到很多的反抗、违缘的时候；有的时候想做，但能



力、善巧方便不够或方法不对，罪人或是众生不听教化都有可能。

菩萨不一样，因为他见到了实相的缘故，这些大悲心、精进、忍耐力方方面面都非常优秀，且越来越优秀。

现前无二智慧，功德非常殊胜，从这方面来讲叫无二甚深；如果没有证悟，不叫无二。胜义中是无所成，世俗中有成就相，二者兼具，这叫无二甚深。

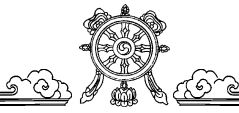
### ◎ 善巧方便甚深

这是属于果位。有时候说前面的“无二”是果位，有些说是这第八个属于果位，是遍智的一种甚深。前面是道智，现在是遍智。

福德和胜义二资粮究竟的果位，不住有边，也不住寂灭边，这叫善巧方便甚深。凡夫人的果住在有边，虽然他得到一个比较大的成果，如成功到了天界，成功地从旁生道翻身到人道，这是一个果，但不甚深，因为他还没有出轮回；小乘的果位落入了寂灭边，也不是甚深。只有佛果，通过善巧方便，既不住有边，也不住寂灭边，他不会堕落到轮回中，也绝对不会因为度化众生累了入到寂灭中。学过《宝性论》《大乘经庄严论》等，都知道佛陀无量无边的殊胜功德和事业，真的是非常殊胜不可思议。

这些来自于什么？来自于修持世俗的福德资粮和胜义的智慧资粮，二者完全善巧方便地修行之后，就可以达到这种果位的标准。

如果我们现在按照这些标准的修法去修持，我们相续中最终也可以现前这种非常殊胜的果位所摄持的



善巧方便甚深。

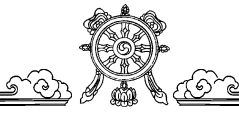
这些法都是属于菩萨相续中现前的、精通的，可以如是去宣说的。

要推理不退转相，是这八种甚深之相都要具足，还是具足其中一个就可以了？只要任意一项具足，就可以推理他具备了不退转相。因为这八种其实都是相互关联的，只要获得了任意一种，就说明已是修道菩萨。当然有八个就可以完全证成，其中一个也可以证成他是一个不退转众。

这里有一些问答。比如这里讲：“如果具足一个远离八无暇的相，是不是就说明他是不退转？”不退转菩萨肯定是远离八无暇，但是不是远离了八无暇就一定是不退转？如果是的话，那么小乘的圣者也应该是大乘菩萨的修道不退。为什么？因为小乘的圣者也远离了八无暇，还有在世间中获得暇满人身的人，他也应该是不退转的修道菩萨，因为他也远离了八无暇的缘故。

回答说，不一样。虽然都是远离八无暇，但是菩萨的远离八无暇，它里面的因素是圆满的。不只是单纯地远离八无暇而已，它具备了声闻和世间人根本不具备的很多条件。所以，具有菩萨相续的八无暇一定是不退转。

下面讲了一个比喻，“那个地方有宝珠，因为有光的缘故。”没看到宝珠的时候，说那个地方有宝珠，为什么？因为那个地方正在发光。的确有一种寻找宝珠的方法，就是因为看到了宝珠的光，你找过去就可以找到宝珠。是不是只要有光的地方就有宝珠？不是。因为光有很多种，宝珠的光只是若干种光的一种。但是如果



这个是宝珠的光，那一定可以找到宝珠。所以，这里面所讲的光，不是指别的萤火虫的光，也不是指其它的手电的光，就是指宝珠的光。特指的只有宝珠才具备的光，如果看到这种光，那就一定有宝珠。

同理，具备了修道菩萨特点的远离八无暇的功德，一定是只有菩萨才有，其他的完全没有。所以，八种甚深中的任何一种具备，都可以证成他是不退转菩萨。因为只有不退转菩萨才有八种甚深中的任意一种，其他都没有。所以，八种可以证成，一种也可以证成。

这只是从根据来证成他是不退转众的菩萨而言的。是不是说这个修道菩萨只具足一种或者两三种呢？不是，修道菩萨都具足，只不过八种甚深中任何一个根据来推理，就可以证明他是不退转众。

**寅二、别说殊胜净地之加行 分三：一、能依法身之因——有寂平等加行；二、所依报身之因——清净刹土加行；三、事业化身之因——善巧方便加行。**

即十一种正等加行后面的三种——能依法身、所依报身、事业，讲了法、报、化三身的因。

法身属于能依，是谁的能依？是报身的能依，依靠报身的色身而住，所以法身叫能依，报身叫所依；具有报身和法身之后一定有事业，化身是事业。释迦牟尼佛属于事业，他是真实来调化众生的殊胜事业。

有寂平等加行、清净刹土加行和善巧方便加行是法、报、化三身的因。

虽然现在我们所修的智慧空性和所发的大悲，也可以说是法身的因或者报身的因，但是这些还是很远



的远因，因为还没有形成一种力量，里面还有很多杂质。三清净地的三身的因是直接的因，其中所有的该去掉的因素都去掉，最清净的因在三清净地的时候具备，所以，可以说三清净地的三个加行是法身、报身和事业的因，是从最直接最近的因来安立。

**卯一、能依法身之因——有寂平等加行<sup>9</sup>分二：一、真实宣说；二、遣净。**

有寂平等怎么安立为能依法身的因？

**辰一、真实宣说**

**诸法同梦故，不分别有静。**

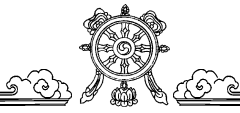
一切诸法是梦是幻，都是现而无自性，像梦一样平等。

“有”是三有，轮回的意思；“静”是涅槃、寂灭的意思。有寂、有静的意思是一样的。

“不分别有静”，指具有万法平等的智慧，根本不分别这个是三有，这个是三有的寂灭。

因为有了三有，才有三有的寂灭，二者之间是观待的，但是在本性中哪里有三有？整个轮回的所依和能依的有情的心识都不存在。如果有情不存在，生死不存在，那就没有生死灭掉的涅槃。所以，在本性中没有三有。但是佛陀为了利益众生安立了三有和涅槃，现在众生在轮回中是三有，把三有的状态灭掉叫寂灭。为了获得寂灭，所以要修持远离轮回的修法等等。这样通过三

<sup>9</sup> 有寂平等加行：加行中的第九法——生死涅槃平等加行。



有来安立寂灭，但是本性中是没有的。

三清净地的菩萨的智慧完全相应于最殊胜的本体而修行，具体的方法就是了知“诸法同梦”。这样就了知一切万法与梦幻无二无别，是完全没有自性、完全平等的。这就是空性，属于法身的因。在《宝鬘论》中讲，法身是慧资粮所生，色身是福资粮所生，所以修万法的空性就是法身的因。

现在我们修空性，一个是了悟万法的实相；一个是趋入菩萨道的因；再究竟来讲是悟入法身的因。所以，我们现在所修的虽然是很远的远因，但是它毕竟是万里长征的第一步，我们一定要去抉择空性。如果没有第一步，也就没有八地菩萨那么清净的法身的近因，所以，我们必须要通过现在一步一步地去闻思、去学习、然后去修行。

从整个脉络来看，现在我们所学的《现观庄严论》《中观庄严论》《入中论》《四百论》等这些论典，直接一条线走下去就是佛果，就是法身，这个脉络很清晰。如果把这个脉络搞清楚，我们就知道，虽然正在使劲地啃《中观庄严论》《中论》的推理，啃得非常焦头烂额，但是要想一下，抬头一看，一道光明直指法身的境界。现在所修的一切最后都会获得法身的功德果，现在正在为得到法身做准备。

有些时候我们对它的目的不明确，我学这个到底干什么？我抉择空性有什么用？这个地方讲它是法身的因。现在我们虽然还没有那么强大，但是它的确毫无疑问，就是法身的因。空性就是法身的因，而现在我正在学这个，你想想看，地球上几十亿人像这样能学空性



的人有多少个？你再放眼看整个法界中，也没有多少正在学般若波罗蜜多、学法身的因的。而你就是其中一个，所以应该特别地欢喜，应该知道这个是非常有意义的。

释迦牟尼佛以前也是通过学习这样的经论，最后证悟法身的。现在我们跟随佛陀开演出来的证悟法身的资粮和修法，我们正在学，虽然学得很费劲，牙齿都崩掉几轮了，但还是要学，逐渐我们就会通达万法空性，现空无二、八种甚深逐渐就开始有了。

要通达万法空性，打个比喻来讲就和梦没有差别，梦境中一切都是现而无自性的，不管梦境中显现好的、坏的，都是平等的、空性的。同样，现在对于三有、涅槃来讲，其实本性上也是空性的。了悟这个就是证悟法身的因。为什么？法身就是无相的一种自性，我们现在所修的就是一切不分别、不执著的真实的空性。这样犹如梦一样的自性就讲得非常清楚。

在佛经中八大幻喻之首就是梦喻，有的时候是把如梦如幻放在一起。上师讲，很多地方世间人也是以梦喻、幻术喻来讲万法的真实，小乘中讲、大乘也讲。暂时来说，我自己所看到的讲得最透彻的，超不过无垢光尊者造的《大圆满虚幻休息》。《大圆满虚幻休息》中第一个就是通过梦喻来抉择万法的真性，不单单是讲空，而是讲的万法究竟的大圆满本体的实相。它方方面面特别地细致，讲得很透彻，又是窍诀性的，还有很多修法。以后密法班的道友学到《虚幻休息》的时候，就知道这里面的确非常殊胜，讲了很多特别殊胜的窍诀，佛经中所有的有关梦、梦幻的窍诀里面都已经归摄。





如果通达这些，自然而然就对一切万法不执著，首先对轮回的法不执著，然后对涅槃的法不执著。如果有了这种智慧，那就有一个法身的雏形。有了这个形状之后，我们就可以通过这个修行，慢慢法身就会现前。



## 第四十课

弥勒菩萨所造的《现观庄严论》，主要宣讲《般若经》的究竟意趣，抉择我们自己的本性。虽然空性是抉择一切万法的，但是一切万法的存在是由我们自己的心识来认定或者浮现的。所以，抉择万法的空性，究竟来讲，还是抉择我们自己的本性。

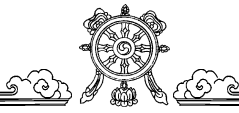
我们到现在轮回的时间无法计算，但是从来都没有知道我们自己究竟的本性，我们究竟是谁？佛菩萨知道，但是我们并不知道。所以，佛菩萨在经典中讲了这么多法都是对我们讲的，让我们认识到自己本来的状态。

当然从某些方面来讲，我们可以说，自己的身体是不净的、无常的，我们的心识是无常的自性，暂时来说是这种本体。

按照小乘的观点，所谓五蕴的身心是无我的自性。如果了解了这一部分的实相，就可以超越轮回，因为整个三界轮回是通过我执而引发。

大乘的思想不仅安立我的设施处——五蕴这个粗大的法是空性的，也安立了最细微的无明习气地也是空性的。为什么会导我的存在？其实就是没有了究竟的实相。所以，为了让我们自己究竟的实相彻底眼前，大乘的教法中讲到了究竟空，不管是人我还是法我都不存在。

在此基础上，三转法轮继续抉择了和空性无二无别的光明如来藏，即智慧的层面。



二转法轮中讲的空性没有讲除了离戏之外的其他部分，只是空掉了戏论：作为凡夫人，心识面前安立的有无是非这些戏论不存在，是从这个方面讲的。

但是，戏论不存在不意味什么都没有，空荡荡的状态。实相的离戏、无二，就是它的本质，究竟的智慧。无明和染污消尽之后，心识自己起心动念、能够辨别的显现部分也得到了清净，这一部分就是佛菩萨的智慧。

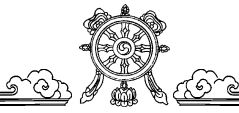
现在所学的空性，是在无常、不净、人无我这些教法基础上的究竟版。这种空性是进一步了解和空性无二无别的、上升到三转法轮智慧的基础。如果我们了解了空性，以后再进一步了知佛性、如来藏就会非常方便。

对于空性和智慧，显宗的方面了解完之后，对于现在我们的五蕴，正在起心动念的心识，或者烦恼等的究竟实相，其实就是殊胜的智慧，这些密宗的观点也会知道得非常清楚。

其实我们的五蕴没有很多种不同的本体，只不过针对不同的阶段，安立了所谓的不净、无常、人无我、二无我、佛性、如来藏。说来说去感觉好像有很多套不同的思想，不管怎么样，现在我们正在经历的这个状态，正在起心动念的这个身心，它的本性到底是什么？佛法给我们阐释了一个非常清楚的状态。如果了知之后再再去修学，就可真正地现前我们自己的本来状态，这个对于想要解脱的人来讲非常重要。

般若讲的是实相，实相有暂时的实相和究竟的实相，这些在我们学习佛法过程中，逐渐都会了解到。

《现观庄严论》在讲解般若的时候，主要是从修行有境的侧面讲的，而不是从对境讲的。中观则是从对境



讲的：我们要了解一切万法的状态、它的所境到底是怎么样的？我们说是离戏空的等等。

《现观庄严论》主要是从怎么样修，心识了知空性之后的状态，对于境界、层次怎么样判别，怎么样去现证的角度讲的。

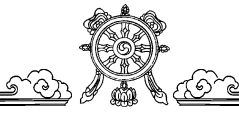
针对这个问题，弥勒菩萨分了八个方面，即八品进行安立。前面我们学了第一大部分——三智，即遍智、道智和基智，现在正在学第二大部分——四加行，即四种修法。四种修法中有正等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行。这四种修法是从进入资粮道开始到十地末尾或者佛地之间的修行方式。

现在我们学的是正等加行，分了十一个方面，有加行的行相、加行本身、加行的功德、在修加行的过程中不如理或者没有善巧修行就会有魔障——加行的过失、加行的法相，即智的法相、超胜等方式进行安立，还有加行的顺解脱分、顺抉择分、有学不还，后面讲到了生死涅槃平等加行、清净刹土的加行、善巧方便的加行，总共有十一种。

现在学的是后面的三种：生死涅槃平等的加行，清净刹土的加行和善巧方便的加行。

前面对于能依法生的因——有寂平等加行，做了真实宣说和遣净。真实宣说有寂平等加行，就是一切万法都是空性、平等的，犹如梦一样。

梦又有两种，刚开始是如梦如幻，现在我们白天的这一切万法犹如梦一样，犹如幻化一样，虽然显现但是无自性，显而无自性是它的特点；不管显现什么梦境都是平等空性。了知了如梦如幻之后，智慧还要进一步增



长，达到是梦是幻。

### ◎ 是梦是幻

如梦如幻，语气上感觉还不是，有点像，但是第二步是梦是幻，不单单如梦，现在就是梦。就像我们自己在做梦的时候，有些梦可能是比较稳固的，情节或者方方面面的感受丰富多彩，也有连续性；有些时候这些梦境只是显现几秒钟，场景切换得特别快，完全没有关系的场景互相切换。梦中也有相对稳固的和相对不稳固的。

白天和晚上的状态也类似于梦境中，相对比较平稳的或者稳固的梦，还不太平稳的梦。我们在白天的思维，一切法的延续性等相对来讲比较稳固；晚上的梦就不太稳固，没有连续性，昨天没有做完的梦今天继续做第二集，今天没有做完的，明天第三集的情况是没有的。但这二者其实都是种种的因缘和合而产生的。白天的这一切也是因缘和合而产生，显的时候无自性；晚上的梦境中也是各式各样的因缘而产生，显现的时候无自性。

白天我们可以有眼识、耳识、闻到香味、尝到美食、身体有感觉、还有很多想法，这一切在梦境中都可以有。梦境中你可以看到，也可以听到声音，还有闻到香味，吃东西的时候有时候还是有味道的，然后身体接触这些物体的时候，仍然是有感觉的，梦中也有各式各样的想法。所以白天六根、六境、六识在梦境中也一样。梦里显现上也有六根、六境、六识等，所以都是因缘和合而显现。



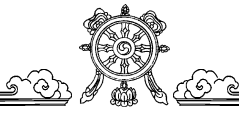
从有显现的侧面讲，二者很相似；从本性来讲，梦境中都是缘起和合而假立的，白天的这一切也是因缘和合的假立。至于是稳定不稳定，只是因缘的坚固与否，白天的这一切的因缘比较稳固，而在晚上的这一切就不是那么稳固，仅此而已。

《入行论·智慧品》中也有这方面的辩论，“幻人行杀施”，对于幻化的人杀或者布施到底有没有罪福？不是有些东西有功能就是真，有些东西没有功能就是假，真假方面没什么差别，只不过有些因缘比较强劲一点，所以相对来讲持续性强；有些因缘没那么强劲、弱一些，所以显现的方面来讲不稳定。稳定性和持续性不够，是不是就说明它一定就比白天的假？不是，只是习气是否稳固而导致，而不是哪个是真、哪个是假。

当然从共同世俗的层面来讲，毫无疑问，白天是真的，晚上做梦是假的，但是如果再进一步分析，很难分真假，因为从因缘和合显现的侧面来讲是一样的。

有些时候整个晚上都在做梦，并且连续性非常好，情节丝丝入扣；有些梦特别短，没有什么连续性，但是我们不能说第一个梦就是真的，因为它的情节、连续性很好等；第二个梦是假的，因为它不靠谱。不能这样判断，不管梦境出现的长还是短都是一样的。比如黄粱美梦、南柯一梦，有些时候在梦境中所经历的时间跨度还是很长的，一个梦中是十几年、二十几年的场景都经历了；有些是特别短。因此，你从这个方面没办法辨别真假，我们都知道梦都是假的。

白天也一样，只不过是长久熏习它的因缘之后，具有一种可持续性的状态而已，但不管它再怎么样



具有连续性，它本身是无自性的。

### ◎ 生死涅槃平等

所以，生死和涅槃都是平等。从空性的侧面来讲，生死是通过因缘和合而显现；涅槃也是通过涅槃的因缘而显现，因缘不一样，但本质一样。我们不能认为生死是假的，涅槃是真的，不能这样去分别，生死有生死的因缘，涅槃有涅槃的因缘，但是从因缘和合而显现的状态来讲，都不成立其本性。

这样讲对我们有什么样的帮助？

生死涅槃平等加行，对于菩萨来讲，是直接成为法身的因。八地菩萨修生死涅槃平等的境界，与现在我们坐在这儿分析、听闻、辨别相比，已经现证而且现证得接近圆满的程度。

八地菩萨已经达到无分别智自在，也就是入定和出定的差别非常小。一般来讲，菩萨入定位的时候现前无分别智，出定的时候心识还会现前，但是到了八地菩萨，出定和入定的差别非常细微，基本上很难辨别，但他们自己，八地以上包括佛陀知道这是入定状态，这是出定状态，只是入定和出定接近于无分别。真正完完全全入定出定无分别是佛地，但八地菩萨的时候已经非常接近无分别，所以就叫做无分别智自在。

无分别智自在也可以说生死涅槃平等，没有差别了。这种生死和涅槃平等的状态或者加行，就是获得究竟法身、究竟无分别的因，因为法身中一切都是平等的，没有丝毫的差别，这一点佛陀已经完全现证。

对我们来讲，这个因可能还很远，但现在我们也要



去学习，尽管安住不了，但是前面我们再再讲过，八地菩萨的这个果也是因为前面修了很长时间类似的因而得到的。

我们要进入到初地，证悟无分别，现在就要开始学习，通过资粮道的加深、加固，到了加行道时相似去体会，经过这些阶段后到了见道就可以现证，再继续修到八地时候就可以出现这里提到的生死涅槃平等的加行。这对我们来讲非常有作用。

## 辰二、遣诤

前面讲了不分别三有和寂灭，这就是生死涅槃平等加行。今天讲第二个问题——遣诤，针对生死和涅槃平等有一些辩论。前面说“同梦故”，不分别有境，犹如梦一样，这一点有些人会有疑惑。当然八地菩萨不可能有疑惑，但是因为这个论典主要是针对我们来讲的，我们在学习这个论典的时候，会出现一些疑惑。如果这些疑惑不遣除，对于生死涅槃平等状态的定解就很难生起。所以在经典中有这样的问和答。

### 无业等问难，如经已尽答。

“业”，即业道；“问难”，即做一些辩论，针对对方的观点提出一些问题，“难”，字面意思讲就是提一些难题、责难或者争论。

“如经已尽答”，《般若经》中已经答过了，所以弥勒菩萨在这里没有通过颂词来回答。

佛经中出现的这一段提问和回答，如果没有《现观庄严论》的颂词，就不知道这一段到底在讲什么？文字





是在这儿，佛经中也有舍利子尊者提问，须菩提尊者回答。他们问答的意思我们也许知道，看得懂，但是到底这段问答是讲什么样的状态？

弥勒菩萨知道这里所讲到的提问和回答，其实是针对前面生死涅槃平等加行、“同梦故”等而延伸出来的。

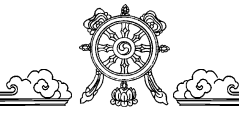
佛经中这一段因为有了《现观庄严论》的科判，划分得很清楚。当然经典中讲的我们不知道，所以大恩上师在讲记中给做了一些解释。

下面我们学习怎么样针对“无业等”提问，以及佛经中这些大德们又怎么回答的。

### ◎ 问难

戒律中、在共同乘中讲了业道，一般白话来讲，“业”就是行为，身体的业，语的业和心的业这些都是一种行为，这个心叫业因，每种行为都有它的业果。也就是说我们要为自己的行为负责，如果身体做了什么行为，就会有它的果，这种果你自己要承受，你对自己做的事情要负责；所说的话，乃至起心动念也一样，什么样的起心动念就会有怎样的结果，好的坏的最后都是在你自己的相续中成熟。

平时在世间中说，你要为你自己的行为负责，主要是针对比较粗大的、比较严重的后果，而一般的情况不会这样说，尤其不会说你要为你的起心动念负责。佛法中很多都是身语意和合起来的业，我们的思心所要在这上面发展成真实的业，叫做业道。就像我们走在路上一样，路是从此处到彼处的道，同样，我们行蕴中思心



所会通过身语意形成真实的业。

总而言之，我们身语意的业这些问题在《俱舍论》等其他的法相中讲得比较清楚，也比较复杂。但一般来讲所谓的业道可直接理解成十善或十不善。

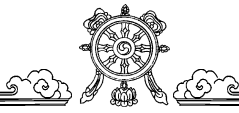
（有些时候挺复杂的，既是业又是道，是业而不是道等等把业和道分开讲；有时候放在一起讲十善十不善就可以了。）

一般来说做梦的时候没有业道，因为条件不成熟。真实的业道要成立，必须要具足几个分支——要有对境、发心、行为、究竟，这几个分支都要圆满之后才会有业道。但是梦境中这些条件不一定具足。

比较严重的比如杀人、偷盗、邪淫梦中虽然做了，但是不会有业道。为什么？因为条件不具足。

以杀人为例，梦中杀人算不算犯戒律？不算。会不会圆满业道？不会。因为在梦中杀人条件严重不足。第一个对境没有，没有一个真实所杀的众生。虽然梦境中张三李四已经出来了，但是这个不是真实具有命根的有情，他只是你心识里面的种子，变现出来的人的影像而已，所以这个所杀的对境不真实。不会因为梦中对他杀害就真实断命根，所以梦中对境不具足。第二个发心作意可能具足。第三行为似乎在梦境中有，但是实际上也没有，不会真正用刀子去把这个人杀了，因此没有真实的加行。第四个会不会有究竟？也不会，究竟是断他的命根，真正把他杀死了，这个也没有。

所以这里面作意可能有，但是其他的方面基本上没有。因为在梦境中这些不具备的缘故，所以也不会有真实的业道。同样，做梦偷东西、邪淫也是一样。



以上可知，做梦不会有犯戒、破戒的行为，因为这些条件不具备。

舍利子对须菩提说，如果你说白天和梦境一样，那么因为晚上没有业道，白天也应该没有业道，如此则成白天杀生或者偷东西也成无业道。但是佛经中讲了，白天去杀人偷盗会有业道，晚上做梦则没有业道。按照你们的观点，如果白天杀人有业道，晚上也应该有；如果说晚上没有，白天也应该没有。

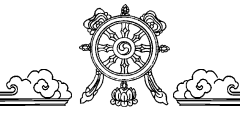
### ◎ 回答

针对以上的问难，中观等有很多不同的回答。这里注释中怎么回答的？这个过失是没有的。

“同梦故”，醒和梦无二无别是从对境上讲的，在白天的时候，从对境的侧面观察，因缘和合的缘故，是无自性的、假立的；梦境中也是从对境观察，也是因缘和合的缘故，是无自性的、假的。所以从无自性、假的方面来讲，没有什么差别。

但是，在造作者方面有一定差别。前面讲了，白天和梦境的确没有什么差别。但从有情的心识或者执著的方面来讲，有一定的差别，有些是坚固的习气呈现出来的，有些是不坚固的习气呈现。

如果是一个完全证悟了空性的人，对他来讲对境和有境都是一样的；对于没有证悟空性的人来说，仍然有差别，白天本质来讲也是虚假的、无自性的，但是一般的有情对白天的实执很严重，而且前面也讲了，有一定的延续性。有延续性的缘故，白天针对这些情况造这些业，会有业道。晚上梦中因为执著比较轻微，也不具



有很坚固的稳定性，所以梦中做了这些不会造业，白天的时候就会造业。

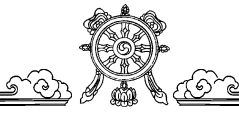
是不是一点业都不会有，也不一定，在《智慧品》里面讲了，圆满的业不会有，但是分支的一些业，比如在梦中生起了想要杀对方的心，这也是有一定的业，只不过这个业不是太严重，也不会作为破戒的标准，也不会真的安立一种业道，但是完全没有也不是，有一些但不会太严重。

这也是告诉我们一个道理，白天和晚上的差别主要是从实执、心识的种子习气是否稳固来讲的；而无差别主要是从对境、本体来讲，不管怎么样分析，白天因缘和合显现的，晚上梦境中因缘和合显现的，都是一样的。

正在做梦的时候，其实是现而无自性，得不到本体的，这个可以从醒来之后验证，醒过来之后梦境就消失了，所以是一种假立；白天的一切则可以通过各式各样的理论去观察，不管是缘起因，还是离一多因，正在显现的当下其实和梦境一样，也是无自性的。对于证悟了空性的初地菩萨、佛陀来讲，这一切其实都是无自性的。

我们对梦境和白天的执著很重，把白天和梦境通过自己的分别心分得特别清楚，我从梦境中醒来，今天是真实地开始了，到晚上又开始虚妄。晚上睡着后，很难有自主性；白天醒来的时候，有一定的自主性。

其实有时候，白天也有没自主性的情况，比如走神，如果走神时间很长，在这段时间什么都没有做，什么都没有思考，这种状态就类似于睡着了，梦境没有现前的一个状态，没有自主思维，也不显现梦境。白天和晚上



的梦境从显现的侧面来讲是对应的；睡着到梦境出现之前和白天走神的状态也差不多，只不过时间长短有一定的差别。

我们在现而无自性中，白天和夜晚两种模式不断地切换。当从梦境醒来，切换到了白天的模式中，梦境就中断了；当我们睡着的时候，白天的模式就中断了，切换到夜晚模式。我们反复去观察，其实就是两种状态切换而已。如果梦境的时间很长，我们可以在梦中自主思维，那么我们也可以想白天一切都是假的，梦如白天一样。

如果你这个习气够强大，比如在梦中修法时想，现在在我看到的这一切都是假的，犹如白天的显现一样，因为白天的显现对于梦境来讲已经成为回忆。如果你在梦境中还能回忆白天的显现，你就知道：现在我所看到的这些房子、经历的一切都是假的，现在的显现和白天的显现是一样的。从梦境的心识这个侧面去观察白天，白天所经历的一切现在都没有了，这一切都是假的，同样，我现在这个状态所经历的也是假的，犹如白天。只不过我们现在安住在白天，说一切犹如梦境，白天里梦境已经没有了，都变成无自性了，我们很容易知道现在这一切就像梦境一样是虚假的。换过来，在梦境中也一样。

当梦中一般的人没有这个能力，如果有能力，在梦境里很执著或者很恐怖的时候，也可以想这一切都是假的，犹如白天一样。总之，我们就是一天二十四小时中白天梦境不断地切换。这样观察到底哪个是真的哪个是假的？都是因缘和合显现的而已，白天的延续性



到了晚上就中断了，晚上的到了白天就中断了。

我们就是这一个心识，白天经历了白天的心识，晚上经历了做梦的心识，到了第二天的时候又变成白天的心识和第二天晚上的心识。就是一个心识经历了一个稳固的状态和不稳固的状态，或者稳固的习气和不稳固的习气不断切换而已。经常这样观察，的确没有真正意义上的真假。

只不过修道在白天比较容易出现一种比较稳固的状态，比如可以长时间地打坐、发菩提心、修空性等。到晚上比较困难，因为没训练过，晚上的习气稍弱。但这不是绝对的。就像我们修道之前，没有想到过在白天要修菩提心，白天还可以修空性。后面你学佛了，认识上师了，知道现在用这个心识来修菩提心、修空性、修道。

同样的道理，如果经过学习，你的梦境中也一样可以思维菩提心、空性，还是可以有修道。因缘合和之后以前还没有的有了，心识训练得很纯属之后，白天的修道状态就延续到梦境中，可以在梦境中修持白天所修行的一切。

很多大德的传记或教言里也讲了，梦境中照样可以得灌顶、听法，生起很多殊胜的功德。丹增活佛在《探索梦的奥秘》中也有很多这方面殊胜的教言，甚至说在梦境中得的灌顶和传承都算，没什么差别。

因为现在大多数的有情众生没有这个能力，所以针对一般的人来讲，梦境中得到的传承不算。但是像法王如意宝、大恩上师的教言中说，在梦境中得到的传承也算是真正的传承。有的时候给我们传法的时候，说我



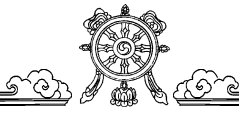
这个传承是两种，一个是在白天的时候上师面前得过的传承，还有一个传承是在梦境中得过的。大恩上师以前说过，梦到麦彭仁波切给他传了《辨法法性论》等几部法的传承。

一般的众生在梦境方面的串习不稳固，所以为了照顾我们的想法，上师们不说这是梦境中得来的传承，然后传下来的，毕竟有些弟子不具备这种能力。弟子如果说，我也做梦我也得到了，这时他就会混乱。但大德们的梦境和白天的训练没有差别。讲这个的意思是，我们现在还没有习惯梦境的修法，习惯之后不管是白天还是梦境，都有这种能力。

一般人，有些道友在睡前还可以忆念正法，呼吸之间还在串习自他相换的菩提心等，一旦睡着了就没办法自主。从睡着到醒来有五到八个小时，在这么长时间中，修行有素的人可以和白天一样修二三座（一座两个小时）。这其实也是一种训练，只是我们没有习惯而已。白天我们不训练，也坐不了二三分钟，龇牙咧嘴晃来晃去。

我们只是没训练、没习惯而已，心很散也专注不了，没办法延续闻法的状态。如果训练了，首先是白天比较稳固，逐渐在梦境中也比较稳固，白天晚上都可以，达到了无二无别的状态。

针对于有情的心来讲，白天的状态稍微稳定一些。所以很多道相，修道的标准，包括受戒护戒，是否犯戒等等，这些标准都是放在白天的。不是说白天一定是真的、是实有的，梦境是假的，不是从对境来讲的，对境没差别，但是从实执来讲，一般的众生在白天的心识比



较稳定，习气比较稳固，所以安立业道是在白天，梦境中不安立业道。

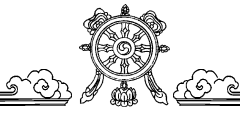
以上是舍利子尊者和须菩提尊者的问答。之后舍利子尊者继续辩论：你说白天执著大，晚上做梦时执著小，这种心识执著大小的差别不应该成立。理由是：佛陀讲过梦和醒两种状态都远离业和心。

针对这个问题，不是舍利子尊者混淆了，他是为了让与会的弟子能够明白这个道理，故意这样提问。这种方式在很多论典中讲过，上师在这段回答之后也讲了，很多学佛的人连提问都不会提，都不知道怎么提。如果想不到提不了问题，当然解决不了问题。当年佛陀主持法会时，除了有文殊菩萨、观世音菩萨、舍利子尊者等圣者外，还有很多其他众生。当时与会的众生有些智慧非常高超，有些智慧不怎么样。如果智慧平平的众生想不到不会提这个问题，也就解决不了问题，很多疑惑放在心里面解决不了。

所以智慧高超的大德圣者们就会示现提问和回答，在一问一答中就把众生的疑惑提出来再解决。对当时的众生也遣除了很多疑惑，生起定解。这样问答完之后就会被纪录下来写成经典。后世的有情看到这些问答之后就会明白这些道理，遣除掉相续中存在的一些疑惑，是这样一种密意。

舍利佛尊者说：“佛陀在经典中讲醒、梦两种状态都是远离业和心的”。不单单是梦中远离业和心，在醒觉位时，也是远离业和心的。须菩提尊者回答说：“佛是这样讲的，但是我们要明白佛陀在讲这一段话的时候是处在什么样的场合，站在什么样的高度讲的。佛经





中讲的梦和醒两种状态都没有业和心，很明显是指在胜义谛中。”这句话只有放在胜义谛中才合适。

因为在胜义谛中，梦和醒都是空性的，现而无自性。佛经中讲：醒和梦两种状态都没有业和心，只有一种可能性就是胜义谛空性中不存在，否则没办法成立。如果说梦和醒在世俗谛中也没有业和心，那么可以说在世俗谛中只有在梦的状态中是没有业的，或者说实执的心、能够造业的心是没有的；在醒觉位的时候是有业的，也有造业的心。

梦境中没有心吗？也有，但是梦境中不是造业那种心，也就是说变成业道的那种心是没有的。比如我在梦境中造了一个业，然后我的心就变成了造业的心了，这个不会有。但并不是说没有梦心，梦心是有的，但梦心不是造业的心，这个我们要辨别。

所以在做梦的时候，业和心是不存在的，但是在醒觉位的时候，业和造业的心是有的。对我们来讲，不能混淆，要懂得辨别佛经中所讲的是什么状态。

如何辨别？首要要看祖师大德们的善巧解释，他们会把这些辨别得很清楚。为了让我们分辨清楚，首先他们会提出二谛的观点，给我们讲解世俗谛和胜义谛的概念，这样我们内心当中就有了一个标准：这样的状态属于世俗谛，那样的状态是属于胜义谛。

划清楚之后再来看这句话是符合哪种标准，有时候这句话符合世俗的标准，按照世俗谛来解释；有时候符合胜义谛的标准，按照胜义谛来解释，如此我们就会明了佛陀所讲的意思，不会错误地理解。

这对于学习佛法的人来讲也是一个训练。我们的



智慧要成熟，需要通过很多方法来训练：由世俗谛进入胜义谛是一种途径，或者明白胜义谛和世俗谛的关系，世俗谛是怎么样进入胜义谛的等，这些都是辨别的方法。明白之后我们就不会混淆，自己修行或者引导他人也好也不会错乱。

所以我们也应该要懂得辨别各类问题，学会辨别必须要认真地学习佛经论典，否则就不知道有这种分辨的方法，也就不可能通过掌握的方法去进一步善巧辨别。

有时把一类观点的主要问题掌握之后，可以用这个公式去套很多东西，举一反三。二谛的观念也是一样的，掌握了二谛的基本观念后，也可以用这个观念去看很多所讲的问题，自然而然就知道，这个佛经中的问题是从胜义谛的角度讲的，而那个佛经中的问题是从世俗谛的角度讲的。比如别人提出一个问题后，我们就知道他二谛混淆了，我们自己很清楚，这个问题应该从世俗谛怎么样辨别、胜义谛怎么样辨别。自己很清楚后，可以给别人做清楚的回答，这也很有必要。

上师在讲记里也讲到了，作为提问的人也应该懂得如何提问。听完或者学完之后，有的人是完全听懂了没有问题，有的是完全没听懂，问题不知道从哪儿提，有的人是听懂了一部分，但是没有完全懂，就会把疑问提出来。有些道友虽然有一大堆问题，但是不敢提，也有。

对我们目前来讲，应该有问题，问题一旦解决之后就会变成智慧。而且一个问题解决之后，同层次上的若干个问题自然而然就解决；有些问题比它要低一些，那



也可以；稍微高一点的再思维一下也完全可以搞懂。有时是因为我们没有深入思维，所以看不到问题，只要深入思维了，很多问题就出来了，所以我们要认真看书。

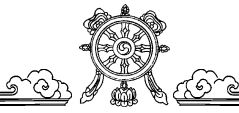
以前我自己的感觉，上师没让辅导之前，觉得没什么问题，后来上师要我辅导课，才发现到处都是问题，这个地方好像是个问题必须要解决掉，那个问题也要解决掉。一个问题思维来思维去觉得还是没有圆融，没有完全通达，就会一心想要去解决问题，所以就会去深入思维。把这个问题想通了之后，智慧也会增长。

逐渐习惯了这种模式之后，智慧就会持续性地增长。所以疑问解决之后就变成了智慧。心里有疑问，能够提问题，这也是生起智慧的一种表现。

在不同的阶段会出现不同的问题。有时候我问一些上师问题，上师一听之后就知道你的智慧在这个阶段，他就给你回答。所以，你会出现什么问题，或者你能提出什么样的问题，回答问题的人就知道你大概处在怎么样的状态。

刚开始的时候，我们所提的问题可能是入门级的，比较肤浅，但是随着智慧的增长，问题可能越来越深入实相，这是好事情。为什么？只要把这些更深、更细的问题解决了，你的智慧就更深，就更加接近实相。

刚开始怎么发财，或者说怎么样没有病这方面的问题多一些。学习之后问怎么样观无常，怎么样修菩提心，为什么我生不起菩提心，到底生起菩提心有什么样的窍诀等等，或者怎么打座，怎么样去观心，再进一步怎么样修空性，或者再进一步的时候，这个大圆满的境界是怎么样，那个大圆满的境界是怎么样……所以，你



能够提出什么样的问题，就说明你自己当前是处在什么样的状态中。

鼓励我们有疑问，疑问解决之后就变成智慧。如果别人给你提问，这个问题你以前思维过，你也懂得怎么样去回答。提问题也需要有很多的闻思，看很多或者听很多；回答问题也是一样的，要把很多问题解决之后，才能够回答很多问题。这些都是智慧不断地增长的过程。

所以，像上师讲的一样，我们要懂问，也要懂回答。当然，刚开始学的时候，可能很多问题都答不了，但是在这个过程中，我们逐渐通过自己的智慧增长，能够越来越多地回答一些问题。

我们的智慧增长有些时候是在听上师讲课的过程中；有些是在自己下来思维，看书的过程中，打消一些疑问；还有一些智慧是通过道友提问，这个问题自己没想到，但是道友想到了，给你提了这个问题，然后自己去想，就把这方面的问题解决了。所以，智慧来自于各方面、各种因缘。如果能够不断地和道友交流，互相提问、回答，其实也是一个增长智慧的很好的方法。

上师讲了，历史上有很多问答录，佛经本来就是问答录，弟子提问，佛陀回答；或者弟子之间的问答；或者佛陀提问，弟子回答。后面有专门的问答录，比如宗喀巴大师的问答录、克珠杰大师的问答录、莲花生大师的问答录等等；还有大恩上师也有很多问答录，大学讲完课之后有些问答；慈诚罗珠堪布也有很多问答录。这些问和答都是不同的有情在学习佛法过程中出现的一些疑惑，有智慧的智者根据佛经论典，以及自己的证



悟等来回答。这些对开发我们的智慧很有帮助。

对于梦、醒两种状态中远离业和心，须菩提尊者回答说：“这是针对胜义谛讲的，因为只有胜义谛状态才不存在业和心，在世俗谛的状态其实是有的。”

第三个问题，“我们在梦中修行空性、无相、无愿，会不会增上善根？”既然胜义中无业、无心，那么我们在梦中修行三解脱门，会不会增上善根？

要看个人。实执心很重的人，也修不了，即便修一下，也增长不了善根，因为力量太弱。他也梦不到在梦境中听空性、修空性，即便偶尔能梦到，他也不稳固，更谈不上增上。必须是在相对稳固的状态中，才可以增上。所以，上师讲，如果是实执心很重的人，不一定能够获得增上三解脱门的功德，首先他不一定梦得到，即便是偶尔梦到，由于力量太弱，也没法增长。

比如白天打坐修空性，你是怎么在修空性？是二十五分钟都在打瞌睡，五分钟空性的所缘境好像有、好像没有的状态。那这半小时你到底增没增长？好像是在修，但是没有增长，因为力量太弱了，增长不了。必须是大部分时间中都很清楚，而且所缘很稳固，在这种状态中可以说增上。否则只是缘了一下或者想了一下，没办法安立增上善根。如果证悟了空性，或者在梦境中比较稳固的时候，可以增上善根。

前面我们讲，大德们在梦境中修行，增上功德有很多事例，白天和梦境一起进行修行的也有。上堂课我们提到的全知无垢光尊者的《大圆满虚幻休息》中，专门有一个在梦境中增长证悟的梦修法。对一切都是如梦如幻，白天要反复串得特别稳固，晚上慢慢就可以认识



梦。一步一步地作意，让修行很稳固，最后就可以在梦境中修行很多善法，或者有些时候在梦境中获得一些神通、神变，乃至在梦境中去往一些清净的刹土，都会有。无垢光尊者说：“假如说你得了龙病，在梦境中可以把自已观成金翅鸟修降伏。”

这些都是很有作用的方法，但这也是在一个很稳定的梦境中可以。很稳定的梦境来自于什么？来自于在白天的时候，要对一切如梦串习得很纯熟。

有些人很关心：“梦境中的修法，我有兴趣，要怎样修？”白天说话的时候，你要说，“这个是梦”；走路的时候，也是想，“这个是梦境中。”一直要把它串习得很纯熟才可以。

白天对空性有一些觉受或证悟的人，在梦中仍然可以修持三解脱门。为什么？因为在梦境中，他对空性的修法可以很清晰地作为所缘，可以很稳定地安住，所以，他当然在梦境中可以增上善根。

刚开始修行的时候，我们可能还有很多原理不懂；原理懂了之后，可能我们的资粮还不够，导致我们在白天的时候都控制不住自己的身心。相对来讲，白天还是比较稳定的状态，看书、打坐都控制不住，晚上梦境的心更弱，更难专注。

原理上在梦境中增长善根是可以的，关键是你要通过什么样的训练，让你的心达到在梦境中能够以一个比较清晰的、稳定的方式缘三解脱，还要让它增上。这不太容易，但是可能性是有的，只不过你要通过一系列的训练，首先在白天的时候把境界稳定下来，然后再逐渐在梦境中把境界稳定下来。



一般来讲，如果在梦境中比较稳定，那么在临终中阴的时候，他就比较稳定。这些都是逐渐来的。

一般人偶尔梦到听课，梦到上师、佛菩萨，根本不算什么。如果在白天的时候比较精进，而且比较稳定，就会比较稳固频繁地梦见闻思修行，或者梦到佛菩萨加持等等。如果有了这个稳定的基础，才可以在梦境中修空性或者修梦修法。

还有一个问题是类似的：“如果在做梦的时候行持布施等六度，会不会圆满资粮？”只不过前面是从空性的侧面提的问题，后面这个是从六度的善法方面提问的，福德的成分多一些。这时须菩提没有回答，他让弥勒菩萨来回答。

弥勒菩萨回答说：“这个问题，你想让我用弥勒这个名字来回答？还是用五蕴中哪一个法来回答？如果我用弥勒这个名字来回答，那么这个名称是空性的，也没有什么可回答的。”看起来似乎没有直接回答这个问题，但是传承上师们在解释这个问题的时候，其实这样回答有两个意思：如果是胜义中，弥勒这个名称是空性的，就不存在增不增上的问题；如果名言中有弥勒的名称，当然显现上面六度也可以增上、圆满，这是一种回答。

让弥勒菩萨回答还有一种密意：释迦牟尼佛在的时候，众生不断地生邪见、提问题，不可能圆满地遣除一切众生的邪见。释迦牟尼佛不在的时候，还会有很多问题要解决，怎么办？让下一尊佛继续回答。

也就是说佛法会不断地延续下去，不断有人发菩提心、修善法、修菩提心、成佛，也不断地有佛来解决



众生的疑问，还有不断的众生又开始要学佛，又开始要生起疑问并提问。只要众生还存在，只要众生有心识，那么众生对于实相的认知就会有迷惑，如果对实相有迷惑就源源不断会出现问题。

为什么有迷惑？就是因为没有证悟实相。实相就是本性、智慧，而有疑问就是因为不了解这个，是无明的状态。所以只要没有完全现前实相，都会有疑惑，只不过初地菩萨以后的疑惑不像我们凡夫人的疑惑这么明显，因为现见了实相之后，他本身的智慧很强大。但凡夫人对于人无我空性、法无我一点都没有证悟，所以他的疑惑会层出不穷，从最粗大的邪见的疑惑，到中等的一些疑惑，到很细微的疑惑，有很多的疑惑不断会产生。

对我们来讲，要缘万法的实相去闻思修行、去安住，这样现见实相的时候，很多在凡夫的时候的疑惑完全会断根。

现在没有回答的问题，以后弥勒菩萨成为弥勒佛的时候继续会回答，所以也是做一个授记，做一个因缘连接。以后弥勒菩萨会继续回答有关众生分别心，趋向于实相的很多关于般若的问题，不管是显现上面，还是空性上面，醒觉位还是梦境，其实都是平等的。显现上面来讲这个是醒觉位，那个是做梦；从本性上面讲二者其实一样，都是空性的、平等的。

生死涅槃平等加行是从梦的方面来进行辨别的，梦境中的各种梦是平等的，醒觉位和梦境也是平等的，世俗谛和胜义谛也平等，生死涅槃也平等。这样了解之后，就知道了法身就是这种平等的自性，所以修一切万





法的空性是法身的因。

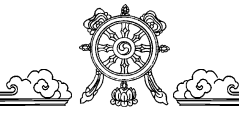
上堂课也讲了，现在我们学的空性，正在缘各种各样的空性的推理，缘起因、离一多因等，在脑海里面进行的每一次推理都是接近于实相、接近于法身的，只不过有些道友很明确，有些不一定很明确。但是不管明不明确，如果有善根在支撑，我们就应该学下去。

有时候也是佛菩萨加持我们，或者引导我们在继续做。我们不想学的时候，上师们有的时候也会鼓励一下、呵斥一下、给个奖励，鼓励我们继续学习。我们遇到这些困难的时候还是要咬牙坚持，不断地学习。

这些对于我们相应于实相来讲特别有必要。现在很多时候不了解，但是逐渐学习到了一定阶段，当我们智慧比较明显的时候，会恍然大悟。就相当于世间的小孩子，刚开始的时候父母让他学习，很不想学但又不得不学。也许有些孩子到了一定年龄，突然就醒悟了，自己愿意学了，知道学习有好处。

我们相当于是幼儿园、小学的一些孩子一样，上师们也会想方设法地鼓励我们学下去。当我们智慧有某种意义上成熟的时候，会好像就突然醒悟一样，自己就愿意学了，不管上师给不给奖励，都要听完课之后自己把书拿出来复习；不管明天讲不讲考、考不考试、有没有压力，我都要学习。

因为知道了学习空性是自己证悟实相的方便，获得法身之因。而获得法身的重大意义是什么？通过对于轮回痛苦和解脱利益的认知，对救度一切众生的认知等等，种性一旦苏醒，他会非常认真自主地去学习。我们终有一天会达到这种状态，但是现在还需要有些



人在后面推，有些人在前面拉，让我们的心智趋向于实相。

所以对于大恩上师、辅导员，还有很多道友，都要非常感激，如果没有他们，我们在学习佛法的路上可能不一定会走到现在，很早可能就退失了。我们能够学到现在，不是我们多厉害，而是因为有很多知道的不知道的力量，都在帮助我们。他们在帮助我们，我们也要配合，这也是我们的种性某种意义上苏醒的标志。

## 卯二、所依报身之因——清净刹土加行

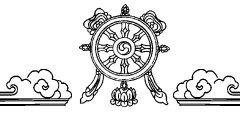
这是十一种加行中的第十种。法身是能依，报身是所依，因为他是一个色身，色身法作为一个所依。报身之因是清净刹土加行。

佛菩萨的色身需要一个器世界清净的刹土，在这个清净的刹土中，也有非常清净的三十二相八十随形好导师的佛身。有了清净的刹土和导师，有缘的清净的眷属就会自然而然围绕在导师的周围，然后导师就可以不间断地给眷属宣讲大乘佛法。

这些眷属是谁？就是一地到十地的菩萨，因为他们已经证悟了实相，是清净的眷属，能够见报身。

报身又叫受用身，让一到十地的菩萨不断地受用大乘的佛法。怎么受用？佛陀不断地讲解、传法，然后菩萨就受用大乘的法义。因为不断听法的缘故，不断地相应于究竟实相。

佛陀讲了很多成佛的方法，讲了很多度化众生各种各样的善巧方便，以及各种禅定等。所以这个方面来讲叫报身，一方面来讲叫受用身，以前唐译的叫食身，



食和受用是一个意思，有很多不同的翻译方式。

如有情世间，器世未清净，  
修治令清净，既严净佛土。

为什么要修清净刹土加行？八地以后离成佛很近，以前发利益众生的愿要成熟了。

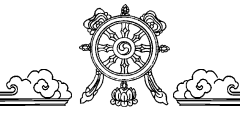
虽然从发菩提心开始就在利益众生，比如现在的道友也在根据自己的能力利益众生，但有些时候力量还是很弱的，到了登地之后有了一定的力量，但还是有局限性，还是没有办法任运地利他。到了佛地之后就可以任运地利他。所以要开始修持、观察，如果利他要用怎样的方式？修持清净刹土。

不清净的刹土也不用修，一切有情只要有不清净的业，就会通过不清净的业感召到像我们这个娑婆世界一样的不净的刹土中。一到十地的菩萨完全受用清净的大乘的佛法，为了接引这些很清净的有情，所以要修炼一个清净的刹土。

他的智慧和福德已经到了可以修清净刹土的状态，在清净之前他还没有这个能力，还在做准备工作。前期的准备工作做完之后，就着手修炼清净刹土的加行，正式构建成佛的佛土。

以前法藏比丘也是到了一定的阶段后，开始发愿创建极乐世界。他不断地发愿、回向，他自己的功德逐渐地在圆满，不断地回向，极乐世界也在逐渐地形成，到自己成佛的时候，极乐世界就形成了，形成之后就可以引导很多的有情。

极乐世界是清净刹土，但是不是报身刹土？有报



身刹土，也有化身刹土。是不是所有的清净刹土都是报身刹土？不一定。

到了极乐世界之后，如果是地上菩萨，就会自然而然见到报身刹土；如果去的是凡夫，对他来讲是一个清净的化身刹土，因为凡夫人也可以往生。一般的凡夫人去了之后所见的极乐世界还是属于化身刹土，但是他在这里登地之后，自然而然就显现为报身刹土。佛陀自己安住于法身刹土，所以法报化三身都有。

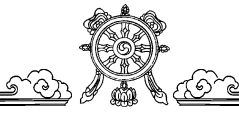
总之，为了利他，不断地修炼清净刹土，这个加行就叫做清净刹土加行。

首先，看到在娑婆世界不净刹土中，有情世间是“未清净”，所有众生的我执、烦恼很重，刚强难化，难以调伏，这个有情也是不清净的众生。

其次，器世间也是不清净的。现在我们这个世界其实也是不清净的，有些地方说是天堂、是天府，只是个名称而已，虽然环境相对来讲要好一点，真正的净土是没有的，还是不清净的。

地势不平，有些地方山很高，有的地方有深沟、湖海、山河等等，说这个地方风景非常好，其实就是一座山，上去后有些树，爬上去累得腰酸腿疼，好的风景就这样的，也是相观待的。这么好的风景都还不清净？从某些方面来讲可能稍微好一点，是不是把这里安立成净土？离净土的标准还差得很远。其实来讲，这些山河湖海等，就是土石、危险，或者让你劳累的自性，还达不到清净刹土的标准。还有荆棘、瓦砾，还有很多垃圾、粪便等，天空也有雾霾等，这些都符合不净刹土的标准。

菩萨看到之后想：应该有一个很清净的世界，有情



到这里面可以很快成佛，所以他开始修炼、发愿。按照有些地方来讲，他们可能也要去参观一些其他的刹土，法藏比丘也是见到了很多清净刹土的形象，把很多刹土的优点集中在一起，构造了一个不共的极乐世界。

菩萨们到了清净刹土加行也会修这个，我们以后也会修炼清净刹土的加行。当我们所有的修行趋于成熟的时候，因为自己从现在到成佛之间也会和很多众生结缘，当自己成佛的时候，也会在自己的刹土中，引导和自己有缘的众生去成佛。

我们现在发愿让众生暂时离苦得乐、究竟成佛，后面当自己真正成佛的时候，真实地要把他们安置在佛地。谁来安置？我来安置。以前是没有能力、现在有能力了。以前没有条件，所以不敢请你来做客；现在有能力了，你可以来了，类似于这种。

以前是没有能力，现在自己方方面面的能力都有了，而且修炼了清净刹土。以前发愿要让他们成佛，哪个地方？我这个地方最好。给你提供一切让你成佛的所有方便，而且不断地给你讲解让你成佛的方法。

你请客的正餐是什么？就是最好吃的东西。同样，你把这些眷属引导到了清净刹土中，让他们享受最好的就是成佛、利他的方法、大乘的法味。

所以，他不断地看到不清净器世界的时候，就开始发愿，修炼一个非常清净的器世界和有情世界。在这里，所有的众生都应该具有功德，心相续特别调伏，很快可以成佛。有很强的目的性，要把所修的善根不断地去发愿、作意、回向，修炼成这样一个清净的刹土。

现在有很多已经修成的清净刹土，比如五方佛的



刹土、还有很多报身佛的刹土、极乐世界，包括文殊菩萨的庄严刹土等。有人会想：文殊菩萨的刹土不是在五台山吗？一般人去的时候，只能够看到土石的五台山；如果有净观的、境界比较好一点、分别念少、福报很深，五台山就会真正是文殊师利菩萨非常清净的刹土。有些地方讲文殊菩萨刹土庄严的时候，说文殊菩萨的刹土非常广大，而且其庄严要远远超胜极乐世界。

我们看到的是台怀镇、或者是东台亭，但如果你境界清净，在当下也可以看到非常清净的刹土。以前的大德在五台山，见到了真实文殊师利菩萨的刹土、见到了文殊师利菩萨、他的眷属。这也是文殊师利菩萨功德圆满之后的刹土。

大恩上师讲，真正开始修炼刹土是在三清净地，但是现在我们也可以开始相似地发愿，为了利益众生、为了让众生成佛自己也发愿成佛，以后也会有自己的清净刹土。

有时候，修清净刹土的意思是，通过修行某种法，具足了能够到某一位佛刹土的资粮，比如我们可以到极乐世界去，在那个地方可以帮助我们很快地修行。但是这里面的“修炼清净刹土加行”是指我们自己成佛后自己修炼的清净圆满的刹土。

大恩上师讲，我们在娑婆世界修行要比在清净刹土修行殊胜。引用了《不退转轮经》中的一个公案，文殊菩萨和舍利子尊者到了东方不退转音声世界，一个很清净的刹土。当时的菩萨们就问到了释迦牟尼佛娑婆世界的情况，他们发愿说：不要转生到这个恶劣的地方去。佛陀告诉他们：“不应该这样说，应该忏悔。在



清净刹土中修二十亿百千那由他劫所积累的善根，不如在娑婆世界不清净的刹土，以一顿饭的时间讲闻波罗蜜多，或者教一个众生受三皈依、受持五戒的功德大。更何况菩提心饶益有情，功德更加不可思议。”

为什么这样？因为娑婆世界是很恶劣的地方。在这个地方修行的功德远远超胜在清净刹土中修行的功德，因为很难修、各式各样的违缘特别多，尤其是现在整体来讲不太容易，尤其是在城市里面的修行者更困难，家庭的事情、工作的事情、还有很多压力……听堂课要积累一个小时的资粮特别不容易。

因为在这里所需要的心力更大，所以积累的功德就更圆满，这是自己修行，教化众生也一样，功德特别圆满。一顿饭的时间能够教授般若波罗蜜多，比清净刹土二十亿百千那由他劫的功德还要大。从这个教证来看，在娑婆世界中修行积累功德的速度要比在清净刹土中的快。

### ◎ 娑婆世界的功德

有些经典中也讲了，极乐世界的修行和娑婆世界的修行相比，也是娑婆世界修行的速度要超胜。因为在娑婆世界中要用更大的心力，或者要冲破更多的阻碍违缘来守护戒律，这在清净刹土是没有的。还有在清净刹土中修安忍的因缘也没有，因为在清净刹土中都是非常调柔的菩萨，你想要修安忍都找不到修的对境，而且你去了之后，自己的心是非常调柔的。通过佛陀发愿，不管你在娑婆世界里的脾气多重，烦恼多粗猛，只要去了极乐世界，通过佛陀的愿力和极乐世界刹土的加持，



全部都变得特别调柔。

再也找不到你现在所担心的，我的嗔恨心这么重，会不会天天在烧我的功德、资粮等等。贪欲心、嫉妒心很重的人，只要你能够去极乐世界，你自己不好的性格、烦恼都没有了。这就是刹土的加持力，别人去了是这样、你去了也是一样。

我们在娑婆世界中是完全不知足、不自在的，控制不住自己，这是整个环境、还有自己的业、不清净刹土的力量。极乐世界为什么这么殊胜？当年佛陀在修清净刹土加行的时候，就专门针对这一点不断地发愿、回向，加持这个地方。他的愿力成熟之后，只要到了这个地方，你相续中各式各样很粗大的烦恼虽然种子还在，但是不会再现前，完全被压制住。所以，全部都变得特别调柔，完全不担心退失、生起很粗重的烦恼。所以，想修安忍都找不到地方。

甚至于有些地方说极乐世界的菩萨还很羡慕娑婆世界的众生，觉得娑婆世界的众生可以修安忍，天天可以看到很多很恶劣的众生，有的时候对自己的子女修安忍、有的时候对其他人修安忍。所以我们自己有的时候应该还是很自豪，或者很骄傲，因为极乐世界的菩萨都在羡慕我们，既然他们都羡慕我们，所以我们也应该好好地修安忍。

虽然极乐世界有很多功德，但是从某些方面来讲，娑婆世界也有它不共的地方，就修行来讲容易增长善根，从这方面来讲可能是超胜的，主要是看从哪个侧面来解读。针对我们来讲，娑婆世界的众生，尤其是看到了刹土的功德之后，特别容易生起沮丧的心，有的时候





压力太大、修不下去了，这的确也是娑婆世界具备的特点，也不纯粹是什么方便妄语或者善巧方便，当然佛陀讲这个也有一定必要。但是这句话主要是针对我们还在娑婆世界的有情来讲，也算是个安慰：在娑婆世界修行有它的优势，如果你的心力强大，如果你能够坚持，每天其实可以积累比清净刹土的菩萨们还要多的功德。

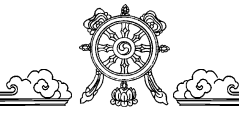
所以，佛陀这样安慰的时候，我们就可以有一种坚持修炼下去的心，我们也并不是那么一无是处。在娑婆世界修行也不是完全没有希望，如果我们能够在这个不净的刹土中修行，也有很多的优势。所以，佛陀这样讲对于我们坚持修道有很大帮助。

极乐世界最大的利益就是不用担心退转。只要到了极乐世界为主的清净刹土，不会生起粗重的烦恼，虽然有的时候慢一点，但是绝对不会退转。就看我们自己怎么样去解读这个问题。

了知了娑婆世界的功德，以及极乐世界的功德后，我们现在每一天都要好好地珍惜在娑婆世界修行的机会，因为按照佛经的观点来讲，每天都可以增长无数的功德。所以在娑婆世界就好好地修行，修行的同时发愿，下一世不在娑婆世界转生，要往生极乐世界。

到了极乐世界之后不会再担心退失，而且极乐世界也能够让我们很快成就佛道。虽然从某些方面来讲，比娑婆世界要慢，但是慢也慢不了哪儿去。它因为都是修行的顺缘，导师也不需要示现生病，也不要示现为嗔金刚，让我们对上师观清净心，对道友观清净心。有很多问题要解决。

极乐世界中的导师是圆满的，我们现在在法本里



面所看到的佛功德都会显现；道友也非常清净调柔；什么法都有，想要听《中观》也有，想要听《大圆满》也有；也有很多的时间精力，根本不需要担心上了八小时班之后这么累，还怎么学习？这些都没有。都是非常圆满的因缘。

所以有的时候我想，慢能慢到什么状态？全都是最好的因缘。这些菩萨们本来也有神通，也可以到其他地方去供养佛陀，做很多资粮，安忍度也可以通过修无生法忍等来圆满。

所以，我们在娑婆世界的时候就应该发起勇猛的心，佛陀既然讲了娑婆世界的优势，我们就应该好好地利用这个优势，天天精进地修行。之后就一心一意发愿往生极乐世界，在极乐世界清净的刹土中一心一意地修持。如果心力够大，很快也可以成佛。

讲娑婆世界的一些功德，有些时候是为了安慰现在还在娑婆世界的有情，不要让我们太痛苦。还有一种情况，有些修行者不愿意往生极乐世界，就想下一世还要在娑婆世界修行，一边自己修一边去利益众生。针对这些修行者来讲也是一样的，你能够有这么强烈的心力，佛陀也会赞叹，也会引用经典的内容，引用一些在刹土里面的菩萨羡慕赞叹勇士们的语言和心态，来对他表示一种支持和鼓励。

不管是哪一种，佛陀讲这些都有必要性。我们应该了解这种不同，遇到违缘的时候不要太痛苦、太烦恼，它的功德利益非常大，有这样一种机会的时候，应该认真真地去圆满殊胜法义的修持。



卯三、事业化身之因——善巧方便加行分二：一、本体；二、分类。

事业化身之因，法身是能依，报身是所依，法身和报身的事业就是化身。这个化身的因是什么？善巧方便。如何在不净的刹土中利益众生，就属于善巧方便。

### 辰一、本体

善巧方便加行的本体是依靠善巧方便获得自在而成办二利。这个善巧方便是有关二利的。

修行空性、修行殊胜的法要，自利方面会不断地增长证悟；他利方面也有很多善巧方便去利益众生，把众生安立在殊胜的解脱中。这是通过善巧方便来获得自在而成办二利。

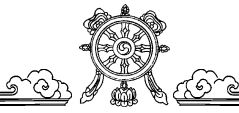
辰二（分类）分二：一、摄义而宣说；二、广说分类。

#### 巳一、摄义而宣说：

境及此加行。

这是摄义而宣讲善巧方便，什么善巧方便？一个是境善巧方便，一个是加行善巧方便。“此”字就是对于“境”的加行，一个是对境的善巧方便，第二个是对于这个对境怎样去做加行的善巧方便。

“境”主要是利他，佛陀已经获得了二利究竟的果位，这就是所追求的对境。“此加行”，怎样才获得这种二利的圆满？要缘这个对境不断地去修。怎么修？以空性为主，还有很多大悲，不断地回向善根等，这些是



属于加行的善巧方便，也就是怎样去善巧修行圆满这种功德。境是属于果位的善巧方便；加行是属于因位的善巧方便，为了获得这个果位，自己要不断地修持这种加行。

善巧方便的意思是说为了获得利他的一种果位，自己在三清净地的时候要修持这些殊胜的法。一方面圆满自己的修行，一方面利他。在利他的同时，没有损害到自己的修行，或者在利他的同时也增上自己的修行，自他二利圆满之后就会变成真实的二利圆满的化身。这是属于善巧方便。

大恩上师在讲记中讲，一般的善巧方便就是要懂得怎样处理问题。做事情的时候不能够什么善巧方便都没有，经常去伤害其他众生，得罪其他众生。做事情没有善巧方便，总是做不好。所以，我们在世间的时候要懂得很多的善巧方便，一方面要懂得增上自己的功德，或者保护好自己同时，不伤害众生，这个也是作为一般的人，暂时来讲需要修行的地方。

此处所讲的善巧方便并不是说三清净地菩萨还要去学习怎样做人。三清净地菩萨的善巧方便是为了获得像佛陀的化身的那种二利的果，自己要修持很多属于三清净地的修法，这个叫做善巧方便的加行。

已二、广说分类分二：一、所修对境之善巧方便；  
二、能修加行之善巧方便。

午一、所修对境之善巧方便

超过诸魔怨，无住如愿力。



这里面有自利法身和他利色身的两种善巧方便。

### ◎ 所断之特点

要获得自利的法身首先要断除四魔，也就是断除烦恼障、所知障和它的习气，超过四种魔怨。

四魔我们已经学习过很多次：一、蕴魔，即五蕴，只要有五蕴就会产生很多障碍。比如现在众生有色蕴乃至识蕴，是受苦的苦器，它也是创造苦的苦缘等，或者五蕴本身就是苦。只要有五蕴，我们就会缘五蕴产生各式各样的执著和痛苦，所以它是一种魔障，这就叫做蕴魔。“观五蕴皆空”，就是可以消除蕴魔的一种根本的修法。

二、烦恼魔，是我们的贪欲、嗔恚等种种烦恼。当众生生起烦恼的时候，就会各种不自在，尤其对修法来讲是一种障碍。其实烦恼魔是五蕴中的行蕴所摄，因为烦恼贪心所、嗔心所属于行蕴和识蕴，一个心王、心所。但是为什么要单独拿出来？因为它的功能是障碍修道的。

为了调伏烦恼魔，要修持殊胜清净的法义。暂时来讲，调伏贪欲有不净观，调伏嗔恚有慈悲观，究竟来讲，调伏贪欲和嗔恚就是修空性、修无自性，从根本上调伏。

三、死魔就是死亡，一期生命的迁移、结束都叫死亡。因为众生特别害怕死亡，有的时候不敢去修持这些殊胜的法要。比如菩萨修道的时候要布施身体，害怕死亡就不敢修菩萨道，有的时候也会成为一种障碍。或者本来你这一期修行好好的，但是突然死亡到来，就意味着暂时要中断一段时间，这也是一种障碍。



有一些对治死魔的方法。证悟空性之后，超越了生死，就不会再有死魔，但究竟超越就是到了三清净地，成佛之后彻底地超越了死魔。

四、天子魔，比如魔王波旬等这些属于天魔，因为他们是住在他化自在天的天王，所以他们叫天魔，他的一些眷属叫天子魔。我们相续中出现的一些修道的违缘，这些也属于天子魔。

在三清净地的时候，通过空性、大悲等的修行可以调伏四魔，完全超越四魔是成佛。三清净地有足够的力量彻底地瓦解四种魔。

### ◎ 所证之特点

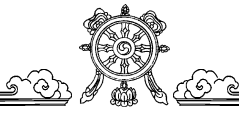
“无住”，因为他已经证悟了一切万法平等清净的本性，所以菩萨不住轮回的边，也不住涅槃的边。通过三清净地的究竟智慧和大悲，真实意义上不住轮回涅槃的边，因为所证要圆满，所以他既超越了生死，也超越了涅槃。

以前也讲了，有分段生死，到了圣者位没成佛之前还有一个变异的，比较细微的生死，所以涅槃也算是一种比较细微的生死。最后生死和涅槃都超越。只有佛地可以完全地超越。

因为证悟万法平等，没有轮回，也没有涅槃的本体，菩萨完全不会住。

### ◎ 他利色身

“如愿力”讲他利色身的善巧方便。因为往昔他发了很多愿，比如发誓成就大菩提、发誓利益众生，到这



个时候他利色身圆满，以前所发的愿如愿而成熟，力量特别强大。所以，往昔发愿而具备的能够任运自成，趋入他利色身的力量就叫如愿力。

愿力一旦成熟了，力量特别大。如果以前我们发过愿，如果这个愿力成熟之后，在做某件事情的时候会特别顺利。

现在我们在修菩萨道的时候，为什么要发很多愿？念《普贤行愿品》或者发各式各样的大愿，就是为了引导我们善根最后都会一一地成熟，尤其是成佛和利益众生的大愿。如果没有这个愿力，就会违缘重重，如果愿力成熟了，一般来讲他的事业可以非常广大。

暂时来讲我们在轮回中如果愿力成熟，它的功德、利益都很大，何况菩萨在因地的时候所发的一切的愿，他在佛地的都成熟了，一心一意地利益众生、无勤作地转入利益众生的事业，那个时候一切的众生都可以次第地得以解脱。

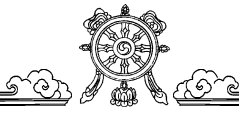
以上是所修对境，果方面的自利和他利圆满的境的善巧方便。

午二、能修加行之善巧方便分三：一、本体；二、断证特点；三、作用。

未一、本体

及不共行相。

这个加行善巧方便的本体是什么？不共行相。为什么是不共行相？因为这个加行既不共世间，也不共二乘，所以叫不共。它不会像世间一样，完全在轮回中



流转，也不会像声闻罗汉一样，一旦证悟了实相之后就趋入寂灭。他相续中的智慧和大悲心都圆满了，自己现证了真实基，他根本不会像一般的凡夫一样漂泊在轮回中，也不会像二乘一样安住在寂灭，这种就叫做善巧方便。

《大乘经庄严论》的七大中有一个善巧方便大，即菩萨超越轮回，又不住涅槃。这是大乘的特点，凡夫人是漂流在轮回中，二乘则是安住在寂灭中，世间和二乘谁都做不到既不住轮回也不住涅槃，但是菩萨可以。

菩萨出离了轮回，但是也不会住于涅槃，或者住于轮回中，也不会被轮回的法所染污；众生是住于轮回，被轮回法所染污；二乘是不住轮回，但是安住于涅槃。只有菩萨出于轮回，又不住于涅槃，这就是他的特点，这叫做善巧方便。为什么叫不共行相？因为只有菩萨才可以做得到。

## 末二、断证特点

无著无所得，无相尽诸愿。

第一个是所断，特点是无著。因为他已经断除了善巧方便的违品——整个二取和三轮执著。

菩萨从初地开始，入定位的时候现见万法的实相，出定位的时候没有三轮，他的布施圆满到彼岸。所以，从初地开始乃至到十地之间都是这样不断地修持，三轮执著已经断掉了，是所断的特点。

所证的特点是什么？无所得、无相、尽诸愿，这三个就是三解脱门。“无所得”就是空解脱门，“无相”属





于无相解脱门，“尽诸愿”是无愿解脱门。

### ◎ 体空性

首先是本体无所得，是体空性，自己证悟了实相，远离了四边，无我的体性，所以安住在本体无缘的空性解脱中，即安住在体空性中。如果没有体，没有显现，只是什么都不存在，这个叫不叫做空解脱门？不叫，因为它什么都不存在，也没有空的安立。

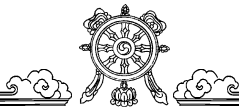
对我们来讲，所谓的空解脱门是，正在显现的法当下没有本体。

如果连显现都没有，就没有解脱了。所以体空性，一定要知道，正在显现的法，不管是身还是心，不管是色法还是什么法，当下的本体是不存在的，才叫空解脱。什么都不存在，这个杯子拿走了，这个人走了，是空吗？不是空。本体空性才是空解脱。

### ◎ 因无相

无相解脱，主要是修道没有相的执著。修道是成佛的因，菩萨不管是修六度四摄，还是修空性，他对这个都不执著，这叫做因无相。同样的道理，只是没有不叫因无相；这个因存在，同时又不执著，才能叫因无相。如果连这个因都不存在，就不是因无相，这个因都没有，怎么叫因无相？

所以我们在了解的时候必须要去修，比如现在修三轮体空，磕头、供曼扎、放生的时候，这些都是我们以后要成佛的因，了解正在做的时候无自性，这个才叫因无相。



因无相也可以是一个本体，也可以叫做体空性，但这里是从因的侧面来安立，所以叫因无相。

我们要去体会佛法真正的精义，不是说什么都不存在是空性的，前面我们讲体空性一定是显现的当下是空的，了解这个才是真正比较准确地了知空性，否则不是空性。什么都不存在怎么叫空性？这个本体正在显现的当下无自性，认知这个叫空性。

因无相也是这样的，这个因正在存在的时候是无相的，叫因无相。

### ◎ 果无愿

一样的道理，如果没有果怎么叫果无愿？佛果、菩萨果，我们要知道有果可得，同时没有实有的自性，这叫果无愿。从世俗的侧面来讲，有一个可得的果；从究竟的侧面来讲，这个果没有实有的本性可得，才叫果无愿。否则，我现在不追求佛果了，对果没有希望、希求了，这不叫果无愿。真正的果无愿是，知道有佛果可得的当下，对它没有实执心，这才叫果无愿。

因、体、果三者都是在显现上面有因、有本体、有果，同时在它正在显现的当下本性是空性的，了悟这个才是三解脱门。否则你解脱什么？没有什么解脱的，也解脱不了什么。我们安住了它的本性，才和解脱相应或者才解脱它的实执。否则，这个人走了或者我不求果了，这不是三解脱，就是一种断灭或者断空的状态。



### 末三、作用

#### 相状与无量，十方便善巧。

作用有暂时的作用和究竟的作用，暂时作用是相状，究竟作用是无量。

#### ◎ 暂时的作用

暂时的作用是相状，已经证悟了一切甚深广大的法门的缘故，所以对于讲授菩萨不退转相非常精通，这个是相状，即作用。

因为他自己已经完全证悟，之后了知了所有的甚深和广大的修行法门，所以他在讲解菩萨的不退转相的时候，对于种种的相状特别通达，能够把不退转相的种种侧面、状态讲得很清楚。

#### ◎ 究竟的作用

究竟的作用是无量，因方面的加行圆满，所以现前了知一切境相的无量善巧方便。所有道位的成佛的因都已经修圆满，成为遍智之后就可以了知无量无边的善巧方便。

所以佛陀利益众生的时候，不管针对任何一种众生都可以利益，没有什么不通达的。已经完全通过圆满的修行，遍知一切，所以任何时间都可以针对一切众生的根机，做一些最适当的调伏，这个叫做无量的善巧方便。这就是菩萨的殊胜作用。如果加行修完了，就会有这些暂时的相状的作用和究竟的无量的作用。

以上我们就学完了第四品——正等加行。



## 第四十一课

弥勒菩萨所造的《现观庄严论》宣讲的是般若波罗蜜多，包括如何修行般若波罗蜜多，以及修行般若波罗蜜多的过程中会生起的验相和功德。般若波罗蜜多修行的核心就是大悲心和智慧，即通过大悲和智慧作为本体，来修行殊胜的般若波罗蜜多的实相。

《现观庄严论》分了八品，以八事七十义来安立。前面已经学了遍智、道智和基智，现在学的是四加行，即四种次第或四个不同分类的修法，有正等加行、顶加行、渐次加行和刹那加行。

在上述四加行中，正等加行和渐次加行这两种是真实的加行；顶加行和刹那加行属于两种加行的果。首先修持正等加行，将其修到顶点就叫顶加行（或顶现观）；然后再修持渐次加行，修到顶点就是刹那加行。

华智仁波切和其他大德在注释中也讲过，正等加行相当于是一个加行一个加行地修，每一个加行都要修到量，都要修得很圆满；渐次加行是把所有的加行在同时修行。在《现观庄严论》总义窍诀修法中也讲过，相当于学拼读时候的字母，首先一个字一个字地拼，熟悉之后就把所有的字母放在一起，在同一时间发出一种声音，这就叫做渐次加行。前面分开修，到了一定程度就有能力在一个刹那中修。

我们现在很难想象，一百多个加行怎么可能一刹那修呢？如果前面把每一个加行都修得非常纯熟，将菩萨的智慧、福德，尤其善巧方便都达到一定标准时，



所有的修法就可以在一个刹那中同时修行。这时候我们知道菩萨的修行已经非常纯熟圆满，将它修到顶点，它的果就叫做刹那加行。

所有的加行圆满之后，最后就是法身果。

正等加行已经学习完了，但不意味修完了。对于这些修法的本体、特点、修行方法等，对我们来讲是听过了，但还不能叫做圆满。因为闻和思首先要听闻，听闻之后对于很多不懂的或似乎懂的，还没有遣除增益损减，没有产生定解的部分还要反复思维。这样才可以生起纯粹的定解，有了定解之后才能修。

对于凡夫人来讲，没入道之前有他的入道方式，入了资粮道后有资粮道的修行方式，加行道有加行道的修行方式。总而言之，修行这些加行的原则是从简单到复杂。刚开始是针对我们的根机，越前面的修法都是相对容易的，通过逐渐修行就可以到达比较高深或殊胜的阶段。我们相续中的障碍违品通过前面认真精进的修行后，变得非常薄弱，自己的功德也比较明显。功德越明显、障碍越薄弱，修行速度就越快，进入到良性循环的轨道中。

现在我们福报很差，善根非常薄弱，障碍非常多，加上还有很多的违品、邪见及以前的业障等，这些都会变成我们修行举步维艰的诸多因素。所以不管怎样，我们要通过佛菩萨的教言，认真持续地修行，在此过程中不管遇到怎样的违缘，内心再怎么烦乱，外面不好的外境带来的压力再多，都要坚定信心，坚持修学。

有时违缘会让我们的内心很烦乱，就不想修、不想学了，觉得压力太大，如果再学下去可能自己不但没有乐



趣，反而非常痛苦，认为如果不修了这些痛苦就没有了。就像治疗一样，比如治疗中要做很痛的按摩、拍打，或吃一些药，这是很痛苦的，觉得自己如果不治疗，可能疼痛感就没有了。但这个病不会因为停止治疗而自动消除。停止治疗后，病会进一步恶化。同样如果我们停止修行，修行产生的痛苦可能没有了，但整个轮回的痛苦不但不会消失，反而会变本加厉。现在强制性对治它尚且压不住，若不对治就会更加压不住。

这些问题一定要想清楚，在每个修行人的修行过程中都会出现，只不过它以怎样的方式出现，在何时出现，这难以预料。非常可能突然之间就出现了，或者逐渐开始明显。

因此我们平时无论遇到怎样的违缘、困难，都要坚持修学。尤其是在遇到这些问题时，要习惯性地祈祷上师三宝，供护法神，或者祈祷莲花生大士等加持我们继续修下去，这非常有必要。

正等加行属于菩萨的修行方法，本身就很深，我们通过字面上大概了知了一点正等加行的内容，也在学习过程中也体会到了殊胜性。虽然我们内心中还没有生起真实的断证功德，这些加行在我们相续中还没有完全生起来，但即便是通过文字的闻思，有些道友都已经体会了菩萨正等加行的殊胜性。



## 第五品 顶现观

今天要进入第五品顶现观，即顶加行的闻思。顶现观是正等加行修行到顶点，出现了止观双运<sup>10</sup>，将此境界安立为顶加行。这里面会讲到很多如暖位、顶位等顶加行的功德，这些会成为我们的希求之处。

虽然现在我们很痛苦或在很纠结的过程中，但只要继续修学下去，到了一定阶段，这些功德都会次第出现。如果我们倒下了或往回走，那就永远没办法与这些功德相遇。如果我们坚持修学，那这些功德也许很快，也许稍微慢一点，但无论如何都会值遇。

今天要学习的是顶现观或顶加行，分八方面的内容来表示，其中以加行道的暖、顶、忍、世第一法，分成暖的顶加行，顶的顶加行、忍顶加行以及世第一法的顶加行。这四个是属于加行道修到顶点的时候会出现。

后面还有见道的顶加行。前面持续性地修了有关见道方面的正等加行，把这些修到量，到顶位的时候，也会出现见道顶加行。后面还会出现修道的顶加行，还能出现无间道的顶加行——金刚喻定，最后一个应遣邪行。

总共有八个内容：加行道有四个，加上见道、修道、和无间道的顶加行是七个，最后一个应遣邪行。应遣邪行，针对二谛——世俗谛和胜义谛，会有一些邪见，有必要通过一些辩论，把有关世俗谛、胜义谛修法的邪

<sup>10</sup> 寂止和胜观无二无别的境界。



见遣除。

## 己二、宣说各分位究竟之现观——顶加行 分

四：一、加行道顶加行；二、见道顶加行；三、修道顶加行；四、无间道顶加行。

不同的层次，不同的道位，这叫分位。比如说暖位、顶位、忍位都叫分位。从修行加行道开始，到见道、修道，每一个阶段都叫做不同的分位。暖位究竟是什么相，顶位究竟是什么相，忍位究竟的时候会达到什么相，这就叫各分位究竟之现观。

第一加行道顶加行也分了四个，所以这里有七个，再加后面有一个应遣邪行，所以总共有八种表示法。

庚一、加行道顶加行 分四：一、以相表示暖顶加行；二、以增表示顶顶加行；三、以稳表示忍顶加行；四、以资粮表示世第一法顶加行。

加行道有四个分位，根据各自的特点，分别以相、增、稳、资粮来表示。

第一个是明得相，通过得到明的相来表示的是暖顶加行；第二个是增长，即顶顶加行的特点是增上功德；第三个是稳固、坚稳，不单单增长，而且到了一定阶段时会非常稳定；第四是通过无量无边的资粮来表示，资粮特别充沛。从凡夫到圣地必须要有非常多的资粮，这也是告诉我们，在没有登地之前，需要非常勤奋地积累资粮。

不要以为修过一遍五加行，或修过一遍十万曼扎，或做过一些放生，就觉得自己资粮很多。其实没有登地





之前，资粮都是不够的。在第四个加行的时候，即通过资粮表示的时候，知道要登地之前需要非常多的福德或资粮，才能够帮助我们进入圣地。乃至没有进入圣地之前，必须要非常勤奋地、持续性地闻思修行，一点都不能松懈。

通过这四个特点来表示，首先第一个是以相表示暖顶加行，即通过相来表示。什么相呢？一方面来讲是修行的暖相，或者叫做明得，即通过明得的相。前面提到过，在《大乘经庄严论》里也有讲，比如在加行道时有四个位置，第一个叫做明得相，第二叫做明增相，明是什么意思？功德的意思，刚刚开始获得智慧或功德，叫明得。因为资粮道的修行还不稳定，资粮道是以闻思为主，基本上从加行道开始安立，以修行获得真实的觉受。所以，从暖位开始可以获得功德。

第二个叫明增，功德、智慧开始增上，仅是得到了还不够，还要不断地增长。

第三个稳定，叫真如一方定。不同出处的讲解方式不一样，《大乘经庄严论》中是从打破二取的次第安立。忍位为什么叫真如一方？真正的真如是双破二取的，能取和所取都破了，叫做无有二取的见道。至少在世第一法位要修持并获得无离二取的总相，然后见道时真实地现证无二取。

真正的圆满真如是破二取，在忍位是破所取，所取这部分彻底破了，只剩下能取，所取的这部分真如已经证悟空性，能取这方面没有证悟，所以叫真如一方。《大乘经庄严论》中叫善住唯识位，通过修行来安住唯识，所取没有了，只有心识。



第四在世第一法位连能取也破掉，得到大概无二取的总相，非常靠近见道真实证悟空性的预备位。真实的离二取、大空性的总相，在世第一法位会从觉受方面现前。过了之后就不是总相的离二取，而是真实的自相离二取，入于见道位。

所以从这四个位置来介绍。

### 辛一、以相表示暖顶加行

“明”是通过相来表示，开始获得殊胜的暖相，暖相就叫明得。有什么样的功德，用什么相来表示呢？

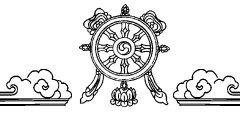
梦亦于诸法，观知如梦等，  
是至顶加行，所有十二相。

梦和醒分别有六种相，总共有十二种相来表示。这里以十二相中的第一种为例——“梦亦于诸法”，梦中也可以对于诸法“观知如梦等”。

在白天醒觉位时，看到法本正在讲如梦如幻、一切万法的空性的提示，可以观一切都是空性的、如梦如幻的。但是到了晚上，很难再在梦中继续了知。不能偶尔梦过一次就认为已经有了加行道暖位，顶加行的现观已经现前。不是偶尔的，而是要能够稳定地在梦中观如梦如幻。在梦中获得暖相的一种状态，有这些相就表示获得了暖顶加行。

“等”，表示还有剩余的十一种。

“是至顶加行”，“是”即到达的意思，这些属于已经到达了暖顶加行所有的十二种相。这十二种相都会在自己的梦中或醒觉位次第出现，出现之后就表明相



续的修行已经到达了顶点。但顶点只是阶段性的，在暖位时有关暖位的加行到达了顶点，就会出现十二种相。

这是对修了正等加行，已经处于暖位的修行者们生起仰慕和信心的标准。

这还可以作为一个希望，如果认真修行，都会获得这些果位。了知有这种果位存在，就知道现在所修的任何法都有巨大的意义。这些远远超胜自己继续投生天界，或在人间获得所谓的幸福、地位、财富、甚至圆满的感情等世间功德。

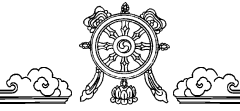
修持般若波罗蜜多到达暖位时，就会获得这些顶加行的相。

同时也是一种验证，因为有时自己觉得自己到了见道或加行道。如果到了见道，不可能没有见道菩萨的功德；也不可能成佛了，却没有佛陀的十八不共法，佛陀该证的没有证悟，该断的没有断，所有有关佛陀的断证功德在相续中一点都找不到，没有这样的佛；八地菩萨必须要有八地菩萨的相；一地菩萨要有一地菩萨的相；加行道暖位的菩萨也应该有暖位的相。

了知这些后，可以随时反观自己的相续是不是已经处于这种状态。如果这些状态没有出现，就不能认为已经获得。

有时会产生增上慢，不是故意打妄语去欺骗别人，而是真正认为自己已经获得了这种状态。佛陀、弥勒菩萨在佛经论典中，把该有的状态都已经讲得很清楚。所有得到佛位、初地、加行道的菩萨都有相，而自己却没有，“我是个特殊的佛”“我是个特殊的菩萨”，不可能。

这里断和证是相应的，断多少障碍就会证多少功



德。如果断了障，不可能没有功德；有了功德到达某种阶段，没有这些断证也不可能。这也是为了打破增上慢，让我们知道自己处于什么位置，是教证，也是标准。

下面次第学习这十二相。

### 1、道之加行成就相：在梦中也对于诸法观知如梦。

在颂词中直接讲到了。比如到了加行道暖位的时候，暖位的菩萨也会睡觉、做梦，因为白天修持这些正等加行的修法，对于一切万法的本性，尤其是般若波罗蜜多的实相空性修得特别纯熟和专注，自然而然就会梦中也会知道自己正在做梦，这时在梦中就不会执著，也没什么可恐怖的，会安住在和自己所修的空性相类似的等流状态中。

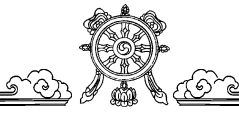
此处大恩上师说的是暖顶加行的成就者。成就者不一定是圣者，悉地<sup>11</sup>也分共同的成就者和不共的成就者，也有圣者成就者、凡夫位加行道的成就者，甚至世间禅定的成就者。

这里说，获得了暖顶加行的成就者，在梦中完全可以以比较稳定的方式知道自己正在梦中。对于一切噩梦、庸俗的或者较好的梦，都会相应于自己所修的法而马上作意：现在正在做梦，没有什么可以恐怖的……持续安住在自己所修行的空性状态中。

大恩上师在这里也再再地讲，了知一切诸法的本性犹如梦幻一样，没有什么可执著的，这一点很重要。平时白天在醒觉位的时候，有时难以通达一切万法是假立的、不可执著的自性，但是要通过教言的指引，观

---

<sup>11</sup> 悉地，即成就。



察一切都是如梦如幻的，所见、所闻、所忆、所触的所有法，都是在显现的当下就没有自性，没有本体。

反过来讲，就叫无而显现，虽然没有本体，但是在没有中显现。比如梦境中的猛虎、山河大地，其实在小小的脑袋里根本不可能出现这么大的城市、这么大一座山。但因缘聚集的时候，在没有中就出现了，所以叫无而显现。说明它的本体没有实有的基，不是有而显现，而是无而显现。无自性中没有任何本体，因缘聚集而浮现了形象。

显现有显现的作用，梦境中显现也有梦境中显现的作用，白天的这一切也是无而显现。真的要去寻找房子的基础，可能找到砖头、钢筋、水泥。但是再去寻砖头的本体，慢慢一个个找下去，最后根本找不到任何一个基础。所以房子正在显现时是无而显现的，反过来讲叫现而无自性，现的时候没有一法。

平时就要串习一切都是无自性的、无而显现的。如果经常这样串习，对于万法实相的了知就会越来越深入；对实相越深入，对于幻相的执著相应就会越来越弱；对于这些幻相的执著越来越弱，能够影响到情绪的东西就越来越少。能够影响而让我们大喜大悲、恐怖、忧虑、抑郁等都是因为执著这些幻相，对这些幻相看不破放不下，认为它是实有存在的，觉得这些东西对自己意义很重大，失去了意义重大的东西，自己就会受不了，饱受打击，这些其实都是执著。

假如做的梦比较长，甚至有可能在梦境中得抑郁症。因为在梦境中太执著，不知道其本性是空的，缘它的幻相产生很强的执著，生起患得患失的心态，从而影



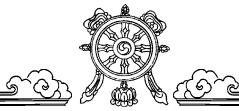
响到自己的心，开始抑郁、恐怖，有很大的希望和担忧。白天也是一样，为什么会让我们恐怖或者忧虑？就是因为对于我、我的东西、对于外在的法有很强的实执。这些东西浮现在面前的时候，我们就会跟着外境而转，产生很多实执。

在产生实执的时候，我们运用教言去观察，发现都是无而显现的。当我们越来越了知它是无而显现、显而无自性的时候，对它的实执心也就越来越弱，那么能够影响到我们心的因素也就越来越少。直到最后，虽然有显现，但是根本不当回事情，也就不会影响到自己。

所以，对万法空性的学修会越来越靠近实相、越来越能够看破这些幻相。换一个角度来讲，会越来越快乐、幸福，因为执著的东西越来越少，让我们不舒服、痛苦的因素也就越来越少。因此白天经常这样训练，晚上逐渐也能够通达，这就是一个相。

上师老人家讲课的时候也引用了很多这方面的教言，世间人也是讲了一些梦境等。比如《盗梦空间》这个电影讲了很多层梦境。我是没有看明白，看睡着了。他们说很精彩。后来也没有生起信心在去看它。据说讲了好几层梦境，到底哪一层是真实的，哪一层是梦境分不清楚。

现在所有的众生在没有觉悟之前，都属于在梦境中。也许我们以为白天从梦境醒来了，其实还是一种梦境。之后通过一些因素修行，到了资粮道的时候，我们可能觉得醒悟过来了，但这还是一层梦；到了加行道的时候，还是一层梦……经历若干层梦，最后到了见道的时候，真实地了悟了万法的本体，这时候才是真正的醒



来。但是因为此时有出定位和入定位的差别，在入定位的时候是彻底清醒的状态；在出定位的时候，不能完全地像入定位时那么清醒，相当于似睡似醒的状态，因为出定位的时候，还是会有一层无明，障碍他没办法见到实相。到了佛地的时候，一切梦和梦境的因缘都没有了，此时才属于彻底清醒的状态。

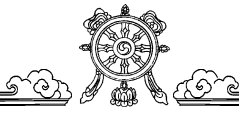
《盗梦空间》里有很多层梦境，就我们而言，也有很多层梦境。夜晚有一个梦境，认识到白天也是一个梦境，也许我们觉得是醒来了，其实白天还是一层梦境。到了加行道，我们觉得对空性认知了，但这还是一层梦。到了见道，入定位的时候断二取并真实地见到了万法的本性，才是属于清醒的状态，但睡眠的种子还在，还没有彻底地断除，在佛地的时候才彻底地断清。

以上讲的是第一个相，在颂词中提到了，后面十五个相颂词中没有提到。

## 2、断除违缘的相，在梦中对声闻缘觉二地也不生欢喜心。

这里的“违缘”主要是指自利心，大乘修行者尤其是大乘道暖位菩萨在梦中对声闻、缘觉二地也不会生起欢喜心。

因为众生无始以来，在俱生无明、俱生我执的基础上，生起很多遍计我执，也就是在认为有我的基础上产生了强烈的我爱执。首先认为有我，其次以有我为基础，在生活的时候全部以自我为中心，通过拼命地追求得到我的利益，为我的家人、我的国家和民族而奋斗，其实还是属于我的范围。所以在俱生我的情况下，又生起了很多我爱执。真实的我执和我爱执在轮回中一直持



续性地发挥着作用，它占据了像皇帝一样主导的位置，所有的思想、行为都是为它服务，不可能远离它。

后来开始修行，在趋入声闻乘修行时，想方设法地断掉俱生我，但是并没有断我爱执的修行。所以从某一方面来讲，俱生我断掉了，但是从分别识上，也就是第六意识上面的对我的、我爱的这方面的习气还没有断掉，因此没有发起很大的心要去利益一切众生。

但是大乘从刚开始修法的时候，就是以大悲和空性交替修行。在修行大乘的时候，见解上知道一切都无所执、无所缘，没有一个真正需要舍弃的轮回，也没有一个真正可以获得涅槃的果位。从智慧见解的侧面来讲，的确要这样修行安住；从大悲的侧面讲，开始训练抛弃自私自利的我爱执，一心一意地修持利他。

修了很长的时间，经过了小资粮、中资粮和大资粮道，到了暖位的时候，菩萨对于大悲菩提心已经非常纯熟，因此不仅是白天的时候不会有很明显地追求声闻地的想法，甚至于在梦中也没有，对于自我解脱的寂灭也没有。

寂灭果位主要是通过两种途径而获得，一种是通过声闻道，第二种是通过缘觉地。不管是声闻乘还是缘觉乘，对于它的修法、因和果，暖位菩萨都没有兴趣，而只是对大乘的修法和果有高度兴趣，一心希求利他。所以对这种自私自利的解脱和境界，完全不希求。

这也是我们需要着重修行的一个地方。因为我们现在的相续中还是在受我爱执和自私自利的我的影响，所以在修菩萨道的时候，就会故意或者无意地想到自己的解脱，或者如果做这个事情，那我的功课怎么办？





我的解脱怎么办？总是会想到这些。从现在到达暖位之前，我们还是要奋斗的。如果持续地修行，不需要到很远的时候，就到了这里讲的暖位的时候，甚至在梦中，也不会对二乘生起欢喜心。

**在梦中具足顺缘的相：**

### **3、总的现见善逝等；**

因为长时间修行正法，在白天的时候会忆念释迦牟尼佛，会修释迦牟尼佛的仪轨；密乘弟子会修本尊法，或者缘这种经典修学。在白天的时候经常缘佛、法、僧三宝的缘故，在做梦的时候也经常能够见到释迦牟尼佛、观世音菩萨等诸佛菩萨显现讲经说法的清净相。梦中会具足这种顺缘。

在梦里能够梦见佛菩萨，或者梦见菩萨讲法，我们的身心是很愉悦的，这和做噩梦有很大的差别。只要在梦中能够见到佛菩萨，都会很欢喜，毕竟佛菩萨是清净的果的显现。另外，在梦中能够听法，其实也是增上功德的因。

通过资粮道的修行，戒定慧和等持都会明显增上，到了暖位的时候，在梦中能够见到佛菩萨而听法。这种听法不像有时候我们梦中的听法，好像听到了一些很明显的法，但醒过来就都忘记了。暖位菩萨在梦中听法的时候，特别地清晰，并且在梦中会继续缘法作意而修行，这方面来讲，还是有很大的殊胜必要性和功德。

在梦中对佛菩萨持续性地生起信心，对法持续性地闻思修行，这就是暖位菩萨梦中自然而然会出现的清净的相。

### **4、分别缘于身神变佛陀的幻化；**



前面是总的来讲见到善逝佛陀和菩萨等的身相，第四个不仅见到了佛陀坐在法座上或者佛陀在走路，这个时候会在梦中见到佛菩萨显示各种各样的神通神变，比如所谓的神足，就是由一变多——一个身体突然幻化出很多的身体，或者多变为一等等。经典里时常会描绘一变多、多变一、大变小、小变大，或者身上出水、出火，甚至一个身体上半身出水，下半身出火，并且在虚空中行住坐卧，示现各种各样的神变。这就叫做能够在梦中见到佛菩萨显示各种神通。

### 5、尤其是生起佛以语记说神变讲法的境界。

在梦中能够生起佛陀以语做授记或者通过神变讲解佛法的境界。

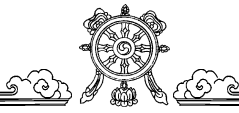
前面是通过身体的神变，此时是梦见佛陀以语言利益众生——授记、讲经说法、灌顶、加持等，经常在梦中会出现这些殊胜功德。

暖位的菩萨因为非常勤奋、精进的缘故，自然而然在梦境中出现这种相，这是功德生起之相，叫暖相。这些暖相在以前都没有生起过。之所以称之为暖，是因为比较靠近于见道，所有关于圣者比较明显的加持，或者靠近圣者功德特点的这些法，逐渐都生起来了。

### 6、果位特点的相：以见到地狱等的外缘，自己随念修行佛刹。

果位特点是指在梦中会见到一些可怜的众生，比如在梦境中见到非常恐怖的地狱的相，依靠见到地狱的外缘，自己开始随念修行佛刹。

当看到整个地狱的环境那么痛苦、恐怖，在地狱中感受痛苦的众生这么可怜，结合自己相续中长久以来



修行的大悲、菩提心等的因缘，所以就在梦中发愿：愿我早日成佛，能够修炼、圆满一个清净的刹土，让所有的痛苦众生，不再转生到地狱这样恶劣的环境中。因为一旦转生到地狱，整个环境充满了痛苦的因缘，众生在地狱中没有丝毫的安乐，也没有办法忆念正法修行。

缘此做了一个全方位的发愿：愿这些众生都生于我自己的刹土中，不仅没有丝毫痛苦，而且也能够有非常圆满的闻思修佛法的殊胜因缘。因为见到恶趣等的景象，以此作为触动的因缘，他自己在梦中修行，一定要现前像极乐世界或者莲师刹土那样的清净刹土。

这也是一种不共的功德。因为暖位菩萨在任何时候都再再地想要利益众生，所见到的任何因缘都会变成利益众生的因，尤其是见到众生处在这么严厉、恐怖、痛苦的环境中，更加能够触动他相续中的大悲心，就会发起一些非常清净的愿。

这是看到了众生痛苦的果，依靠这个为触动，发起要究竟成佛的愿，之后修炼一个圆满的清净刹土，让众生受用这样清净的果，这是非常殊胜的。

虽然我们还没有真正到达在梦中有这样的功德，但是我们在白天的时候也要想，现在我们的环境也存在很多不圆满的地方，不管是在中国还是在外国，整个世界都是不如意，不太平的，都是充满各式各样不同因缘的地方。众生在这种不清净的刹土中也会感受生、老、病、死、爱别离、怨憎会等八苦，或者说苦苦、变苦、行苦等各式各样的痛苦。

有时打开新闻，很多地方都会发生各式各样的让人不悦意的，让人愤怒的，让人痛心的事情，很少有让



人感觉非常悦意的情况。作为大乘行人，我们不要简单地把它当成一个新闻来看，要想众生很可怜，我现在修行的所有的资粮都是为他们修的，愿他们以后都能得到一个非常清净的果位，或者说以后我自己的刹土要非常清净，这些众生在刹土中不会再遇到这些事情。为了这样的目标而精进修行，因为这样发愿的缘故，最终一定会实现。

虽然我们不知道自己什么时候成就，但是只要众生没有断尽贪嗔痴，没有断尽我执，这个轮回一定会继续，众生也还是会继续在轮回中流转。一旦自己的愿成熟，要通过一切善巧方便把和我有缘的众生，以及所有的众生都引导到刹土中安住。就像阿弥陀佛通过一切的手段，以任何的方式把他有缘的众生安置在他的刹土中，让他们得到最大的安慰，我们自己也要发这样的愿。

前面讲的是属于梦中的一种相，下面第二类是白天醒觉的六种相。

## 其二、醒觉之相：

**7、道之威力成就相：通过说谛实语能消除无情的损害——城市等火灾。**

在白天的时候，因为修行殊胜的大悲心和修行殊胜的空性，就会有一种类似谛实语的力量。真实的非常有威德力的谛实语是在见道初地以上会有。但是这里面可以看到，在加行道暖位的时候，其实已经获得一种成就相。

通过修行，在发菩提心，说话的时候，内心非常纯净，没有丝毫自私自利的违品因素。再加上般若波罗蜜



多修行的威德力，通过这样的善根自然就有很大的力量。

通过他一作意，谛实语一宣讲，首先就可以消除无情的损害。比如有时城市里面出现火灾、洪水、地震等自然灾害，这些成就者们的语言完全有消除灾祸的能力。

我们自己在修行碰到这些灾祸的时候，经常感觉无能为力。但看到在暖位的时候就会出现类似这样的一种功德，对我们来讲，非常向往总有一天可以获得这种能力。通过非常清净的、不杂染任何自私自利的纯净的大悲心，此外大悲心里面带了很多相应于般若波罗蜜多实相的力量，然后通过自己的加持和谛实语，能够消除这些无情的损害。看到这些火灾、水灾不再是无力感，不再如《前行》里面讲的，一个没有手的母亲看到自己的孩子掉到水里面的时候的那种痛苦和无力，那种只能够拼命地呼喊，没有办法救度的状态。

修行到加行道暖位的时候就有救助的能力，可以消除这种自然灾害，那么在见道、八地、佛地就更不用说了。

现在世间中难道没有见道菩萨以上的化现吗？如果有，为什么还会出现那么多情况？这个问题要一分为二来看。作为菩萨来讲，的确是有这样的能力消除洪水、飓风等灾难，但是另外一方面来讲，这些地水火风的灾难也要观待众生自己的因缘。

比如佛陀的利他功德是自他二利圆满的，既然他是圆满的，为什么现在还有这么多众生在流转？就佛陀自己这方面来讲，他绝对有能力可以把一个凡夫众



生安置到佛地，但是能否一下子把众生安置在佛地，还要看众生自己的因缘，二者需要配合。

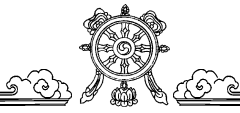
这里也是同样的道理，暖位的菩萨有这个能力，但是要通过他的谛实语来消灭这些灾难，有时还是要观待有情自己的因素。

比如这个地方有一个加行道暖位的菩萨，再加上当地的这些众生和他有殊胜的因缘，当所有的因素都齐全配合起来的时候，他说谛实语就可以消灭。如果单方面众生有这种因缘，但是能够息灭地水火风灾难的成就者没有出现，单单凭有情相续中的这些因缘没办法息灭。所以说两个因缘都要齐全，在这种情况下，成就者一说谛实语，马上就可以起作用。

另一方面，纯粹成就者有这个能力也不够，众生相续中有以前所造的恶业或者罪障太重的情况之下，消灭的能力也就不明显。

这要一分为二来看，这也是最容易混淆的地方，我们理所当然觉得，如果成就者有这个能力，世间就不会有灾难；如果有灾难就说明他没有能力，不是这么简单理解的。成就者有这个能力是一方面，但因为关系到救度有情，如果这个地方没有什么有情，他自己完全就可以把这个火熄灭。但这中间关系到很多人的因缘，很多人要因为这个火灾而受苦受报，这方面因缘就很复杂了。

到底能不能够做到要观待各方面的因缘，如果因缘成熟就可以的，如果因缘不成熟也不行。前面我们已经分析过，成就者是有这个能力，但如果对方业过重或者因缘不齐全也不行；如果众生有相对比较轻微的业或



因缘，但是没有谛实语来说这些话，还是没办法息灭灾难。

当两方面的因缘都齐全的时候，在有些高僧大德的传记里面就会出现，他说一句谛实语，灾难自然而然就息灭。这绝对不是因为巧合，绝对和这位高僧大德的谛实语有直接的关联，有很多证据。

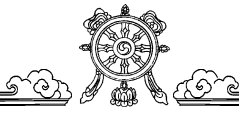
无论如何我们自己首先要具备这个因素，至于对方具不具备因素，我们能不能够真实息灭某些地水火风的灾难，需要我们自己到时候看这个因缘。但是首先我们自己要具备这个能力，当把这个能力具备了，到时就不会那么多的无力感，而是会尽自己的能力去做加持，把这些灾难减到最低的程度。

### **8、成就息灭有情的损害——夜叉等非人危害的谛实语。**

前面是对于无情的灾难，比如地水火风这方面的灾难是可以加持息灭的，这里是息灭对于有情的损害。

比如经常遭到夜叉、罗刹、魔鬼等非人的危害，成就者可以通过谛实语来息灭。密宗来讲，有些大德会打金刚绳、金刚带，打一些特殊的结，打好结之后一般来讲会念一些猛咒，把这些猛烈的咒语吹到结中加持这个结，谁戴这个结就可以遣除非人的损害，这也算是一种谛实语。通过观想、吹气把咒力加持进去，这个结不解开之前，加持就会一直存在。有些人不懂，把这个结解开了，那就没有加持了。

还有些是通过高僧大德的衣服来息灭有情的损害。比如在无著菩萨的传记里面也有些发狂的人，披上无著菩萨的衣服慢慢就好了。以前我见到的是通过真实



大成就者们的头发加持而息灭损害，有些病的很重的人，把大成就者的头发焚烧，通过吸烧着头发的烟而慢慢变好，这些也算是成就者们做过特殊加持。

有些时候成就者会通过念咒语、摸顶、说谛实语的方式去遣除损害。大恩上师在这里也说大修行人有时会念诵一些忿怒的咒语，比如大威德咒、不动明王咒等来遣除违缘。也会念一些解缚咒，效果也非常好。

但是念这些忿怒咒语的时候，我们作意的时候最好还是不要朝着外面的非人去念，最好是遣除自己的违缘，自己的我执，自己的罪障，往里面念是最好的。因为咒语力量特别大，有时不注意念一个忿怒咒，声音念大的时候，整个非人的村庄和城市都会因为这一句非常威猛的咒语而摧毁，不知不觉中也会造一些恶业。忿怒本尊咒语的力量非常大，不要对外部的非人去念，在保护我们自己，遣除自己违品方面是非常好的。

成就者们有大悲心和空性的智慧，在做的时候有把握。有些初学者非常希求忿怒修法，尤其是对金刚橛，大威德的修法非常有信心。但是他们求这些法是为了干什么？就是为了摧伏伤害自己的邪魔外道。大恩上师以前讲过，如果要修这些咒语，第一要有很强的大悲，第二最好往内去调伏自己的我执、障碍。如果把自己的障碍调伏了，外面的非人也没有办法伤害我们。

前面讲了，大悲心纯熟的人能够直接降魔，会通过咒语去调伏那些邪魔外道。如果我们会念的话经常念一些：比如每天念一百遍不动明王的咒语，一百遍大威德的咒语，或者念一百遍莲花生大士的心咒，这样很多邪魔外道就没办法伤害自己。这也是通过自己虔诚的





信心，大成就者加持和佛菩萨显现的咒语来保护自己，遣除非人的伤害。

**道之特点圆满相：**

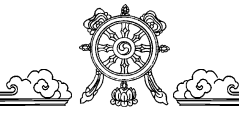
**9、缘的特点：依止能摄持的善知识。**

修行的时候，上师善知识是最好的助缘。如果没有上师、善友，我们在修行过程中非常可能因为邪知识、邪友的引诱而走错路，所以助缘特别重要。

因为我们现在的修行还没有上道，辨别能力也非常差。所以刚开始能够值遇一位真正的善知识和善友，远离恶知识和恶友相当重要。到了加行道暖相的时候，相当于是道的圆满相，自然而然就会生生世世值遇善知识，不会遇到邪知识。

对我们来讲，可以通过发愿、回向、祈祷上师三宝加持的方式，让我们从现在开始到成佛之间，或者从现在到暖位圆满相出现之前，上师三宝加持我生生世世都能够遇到善知识和善友，远离恶友和恶知识，这非常重要。

如果我们这一生能够遇到上师、善知识，就能够顺利地修学大悲菩萨心，修习这样的正道，自己的道心就会越来越圆满，知见相当正，这是最重要的。但如果遇到了邪知识、邪友，在几年中会熏习不好的观念，自己的修行在几年中徒增长邪见。可能有些邪知识也会让你放一点生，做一点善法，不是完全一点功德都没有，但是微乎其微，相续中的邪见和其他方面非常多，正面的很少。这样不仅仅是损失了几年的时间，而且也熏习了大量的邪见污垢，这些污垢会在很长时间中影响你，这个问题就比较麻烦。



比如我走了十年错路，在第十一年的时候重新回到正道，能轻装上阵也可以，但是实际情况不是这样。在十年中还熏染到各式各样的邪见，有了很多邪的习气，这些东西会在你重新进入正道之后，在相当长的一段时间中影响你。你要花很多时间去清除这些负面的东西，也许又经过十年把它清理干净了，才开始真正上道。这样二十年的时间荒废了，我们有几个二十年的时间？

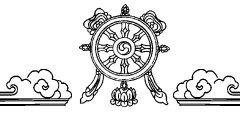
不如刚入道的时候没有走错路，依止了真正的善知识和善道友。虽然也有没办法依教奉行的时候，也有做错事情的时候，但是正知正念在增长，每天都缘正道在修行，积累的负面东西并不多。这样一对比我们就知道了依止善知识的重要性，尤其是一开始就遇到善知识的殊胜性和必要性非常大。

对我们来讲现在要认真地依止大恩上师仁波切等。已经依止的情况下，一定要好好地发愿和依止。众生的心很容易变化：今天想一个，明天想一个，或者看到很多宣传介绍之后，不加分辨就去依止。依止错了也是比较麻烦的。

虽然从究竟的角度来讲都会成就的，在十年、几十年，甚至几辈子中，或者下一世堕入恶趣，在非常长的时间中受苦，最后还是会上来的，会解脱的，我们从整个大局来看肯定是这样，但是不必要，可以避免这些东西就尽量避免掉。

所以具有法相的善知识，我们认真依止非常重要。到了加行道暖位时，会有这样的功德。

## 10、对治的特点：时时刻刻修学波罗蜜多。



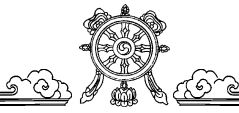
般若波罗蜜多是一种对治，是能对治的主要的自体。在般若波罗蜜多的对治法占主导力量之前，我们会其他的对治法。比如通过四加行、无常观、业因果来对治烦恼，都可以，但是最圆满、最根本的对治仍然是般若波罗蜜多。

所有的违缘、障碍、恐怖，无一不是来自于实执，不管是人执还是法执，全都是因为实执而来。所以不管怎么对治，在没有加入空性之前，所有的对治还是基于在实执的基础上，以这种执著来对治那种执著。但空性不是，空性完全相应于实相，它不是站在实执的基础上来对治所谓的障碍，它告诉你所谓的障碍是没有的，它是从实相的自体来告诉我们。它的力量是基于很深的原理上面，所以要把般若波罗蜜多作为主要的对治方法，什么时候我们掌握了这点，就掌握了最大的利器。最殊胜的宝剑握在手中了，就不怕任何障碍。

任何违品一出来之后，你安住在空性中，没有解决不了的问题，因为根本不会产生任何实执。比如要修猛咒，要念诵大威德心咒、莲师心咒，如果能够以般若波罗蜜多相应于空性来念诵，威德力更大。要行持一些事业，有般若波罗蜜多作为基础，非常殊胜。

但必须要福德资粮、智慧资粮圆满到一定程度的士夫，才可以拿得动这样的武器，否则这么好这么重的武器，小胳膊小腿没办法拿得起来。所以要加强锻炼，把福德、智慧的身体肌肉练出来之后，就可以把这么殊胜的重器宝剑拿起来，然后就无坚不摧了。

现在我们所学修的是要知道有一个般若波罗蜜多，这是最根本的调伏。但是在这个之前，一方面要学习有



关般若波罗蜜多经论的教言，知见要慢慢学习、掌握。同时，为了尽快掌握般若波罗蜜多的殊胜教言，我们也要加紧修它的加行。比如修四加行、修持皈依、发心、发愿、回向。

如《入行论·智慧品》中云：“此等一切支，佛为智慧说”，所有的分支都是为了生起般若波罗蜜而做的，所以对于前五度也需要精进地修行。只要我们相续中生起了般若波罗蜜多，就能够从根本上瓦解实执。其实根本不需要去瓦解，只要是相应于、安住于实相，自然而然就没有实执的位置，也就没有所谓的执著让你担心。即便是以前剩余的习气还会有一些体现，但是对你来说也不会有大的影响。就像有些窍诀里讲的：冬天的风非常强劲，吹到脸上很痛、很冷，到了春来的时候，虽然风还是有，但是吹到脸上没什么感觉。

如果般若波罗蜜多修得非常纯熟，你的相续能够完全相应、感受得到般若法味的时候，这时虽然内心还会生起烦恼，但它非常无力，浮现一段时间之后自然就没有了，因为你相续中对治的力量是如此的强大。

般若波罗蜜多的力量非常强大，密法大圆满的基础也是基于空性，是从空性的本体上发展出来的一种更殊胜的窍诀。这个对治的特点就是用般若波罗蜜多来对治的。当然也会用其他法对治，但是菩萨用其他法对治的时候，也是从般若的本体来对治。

大恩上师在这里讲：尤其是已经接触到般若波罗蜜多的人，尽量要时刻相应般若，法本要经常带在身边，心里要经常忆念般若波罗蜜多的法义，经常讨论、背诵般若的词句。经常这样去训练，尽早把般若波罗蜜多训



练成固有的思维——一切都是空性的，安住在如梦如幻中。这样就一举多得：既相应实相、又减弱实执、又可以让自已轻松面对一切事物。很多功德自然浮现，这就是从根本上趋入于实相，从而抓住了整个佛法的精华。

如果我们没有了解般若波罗蜜多，修习其他的对治也是有力量的，但是没有相应于真实佛法的精髓，有时候对治起来还是比较困难。所以既然有这样的机会，我们应该非常珍惜和般若波罗蜜多的因缘。不管用什么样的形式，都要缘般若波罗蜜多，我们经常说在佛堂上面有般若的法本，每天供水供灯的时候去供养、去顶礼，身上戴《般若摄颂》，然后背诵颂词，学习、推理等等，其实全都在结缘。

我们和般若波罗蜜多经常结缘，虽然是通过分别念在缘它，但是每一个分别念所缘的都是法界实相的等流，都是趋入般若波罗蜜多的方便。长此以往，自己的相续通过各种各样的因缘，也会逐渐地融入到般若波罗蜜多的实相中。那个时候就算自己不想安住，都会自然而安住，这就是习惯成自然。

我们平时在世间的训练中有很多习惯成自然的东西，对我们解脱有最大帮助的实相般若波罗蜜多和大悲心也应该习惯成自然。把大悲和菩提心训练成我们的思想，代替以前的我爱执、实执。因为实执和我爱执其实不是真实的国王，是猴子成了山大王。它虽然统治了我们很长时间，但绝对不是真实的，是虚妄的。因为它把五蕴错认为了“我”，从开始就错了，所以虽然统治了很长时间，但的确是假的。



只要我们经常训练大悲心和智慧，它逐渐就会退位，真实的、被隐藏囚禁起来的国王把束缚去掉之后，就真正开始统治我们的思想。这时我们相续中的智慧和  
大悲无二无别，对自他都有真实的利益。

因此我们现在对大乘的教义，尤其是对于空性一定要多熏习，其他世间的东西，要训练、熏习的少一点。如果时间够用，世间的学识也不得不学，小乘的教义也可以学，但如果是时间有限，首选大悲和空性方面的教言，多串习这些教言对我们接近究竟实相的帮助非常大。这是对治的特点。

### **11、所断的特点：对万法无有耽著。**

前面对治的根本就是般若。所治的是什么？所对治的  
本体就是种种的执著。所断的特点本身也是空性的，没有实有的本体。前面讲了，所谓的所断就是一种实执，一个妄相而已。

我们需要把房子砸烂吗？需要把山摧毁吗？其实并不是。大山处在这里就是因缘和合的显现而已，和梦中的山、雨后的彩虹没有什么差别。但我们对这个山的执著的心可以断掉。断掉执著和摧毁大山完全是不相同的两个概念。所以山还是山，但是它完全没有实执，就是各种因缘和合之后的显现而已，没有别的东西。

如果我们对它有误解、有妄执，就会认为它是实有的，所有的问题都来自于实有和实执。万法还是万法，但它的本体是远离四边八戏的。只要我们认识了它的本体，对它不执著，对我们来讲就无利无害，这是很关键，所以对万法没有耽著是所断的特点。

其实，所断和对治就是一个东西。万法的本体都是



空性的，当我们安住空性时，相当于已经断掉了应该断的实执，否则如果你有实执，是安住不了空性的。只不过我们对于万法空性的认知程度是深还是浅有差别，所以对于万法的空性要不断地学修，对于万法的本性有一个非常彻底、深入正确的认知，这非常重要。

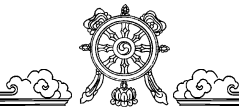
所以所断的特点是对色等一切万法，不管是染污的还是清净的法，一切万法没有什么差别，本体都是空性的。我们要断除对色法乃至一切智智的所有的实执，对它们不生起耽著时，就可以相应于万法的本性。这也是我们在学习大乘般若波罗蜜多过程中，非常重要的所学，或者是要了解的地方。

## **12、果位的特点：已接近正等菩提。**

前面讲了梦中有一个果位的特点，这里是一个醒觉位的果位的特点。通过究竟意义上无破无立的修行而接近正等菩提。修行究竟意义的空性，没有破也没有立。必须要有本体才可以破，没有本体就没有所破。同样，有本体才可以安立，没有本体也没有安立。所以本体中无破无立。

如果你觉得有破有立，那就必须安住在它存在本体的状态之下，但是这并没有相应于它的本体。如果我们了解到万法的本体无破也无立，基本上就通达了它的究竟自性。通达它的究竟自性，就非常接近于正等菩提。佛陀所证悟的正等菩提，也是把无破无立的本性完全地相应与现前，这就是佛陀的究竟证悟。

在暖位的时候，并不是说见解上，而是已经通过自己的修行，能够对于无破无立的本体有所觉受，其实已经开始接近正等菩提。



## 辛二、以增表示顶顶加行

顶位的顶加行是以增来表示，这个增就是增上的意思。前面讲是明得，就是以明得的相来说明。这里是以明增的相。前面所讲的功德再再地增上，就叫做顶顶加行的相。

尽瞻部有情，供佛善根等，  
众多善为喻，说十六增长。

增长的相有十六种。

### ◎ 本体之增长

1、虽然有人解释说“尽瞻部洲的所有众生以鲜花等供养佛陀的善根为例”，但按照《明义疏》中所说字面意思是，尽瞻部洲的所有众生用鲜花等供养佛陀的善根等众多善法为例，使善根依次得以增长。

“南瞻部洲”就是地球。地球有多少众生？人道有七十亿，这是有户口的，没户口的有多少不太清楚。还有很多旁生，像牛、羊、马、鸡、蚂蚁、飞虫各式各样众生，没办法计算，可能是人道众生的几百倍、上千倍，乃至无法计算。南瞻部洲还生活着饿鬼，饿鬼道众生也非常多。

尽南瞻部洲的所有有情，都生起了供佛的心，在十方诸佛面前供养花、灯等一切供品，功德非常大。一个众生缘十方佛供养这些花、灯的功德非常大。

福德最圆满的对境就是佛陀，他是无尽藏，如果对于无尽藏行供养，会得到无尽的功德。这是从所供对境的体性来进行安立功德无尽。





如果我们所供养的对境的功德是有限的，那不可能得到无限的功德，而因为佛陀的自体，以及所证悟的实相是无限的，所以供佛可以得到无限的功德。

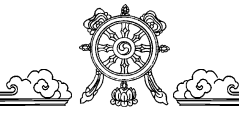
我们每天早上在佛前供养，有的时候都麻木了，感觉有没有功德？可能有一点功德，一面摆水杯一面在供。其实只要我们缘佛像、缘菩萨像真实地了知他们无尽的功德，去供养时的确功德不可思议。所以每次供养都会生起欢喜心，遇到了无尽的宝藏，供养时通过简单的几杯水、几盏灯、几支香、几朵花、顶几个礼，也可以得到无限的功德。

有时是心量无限，比如不单单是为我一个人，要为一切众生供佛，因为要度化无量众生的缘故，所获得的功德是无量的；有时自己的意乐、信心是无量的，所以获得无量的功德。

总之，南瞻部洲一切众生在十方诸佛面前供养一切供品的功德非常大。一尊佛尚且如此，供养十方诸佛的功德更大。

我们供养的时候也不要只想着供自己家的佛像，连隔壁的佛都不供养，千万不要这样想。要供养十方三世一切诸佛、一切菩萨、尽虚空遍法界，自己的心有多大，然后尽量去想，无穷无边的所缘境，一定要这样去观想。所供的供品也是无量无边的，所供的佛也是无量无边的。而且要代一切众生供养，把所有的能够让自己得到最大的功德的想法都用上，用上之后就做一次非常纯净的供养，这个功德非常大。

虽然南瞻部洲众生供养十方诸佛的功德非常巨大，但是它的功德和获得顶顶加行的功德相比，后者的功



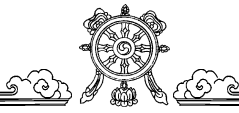
德还是更为增上。因为后者所修的大悲心、所修的空性的智慧、善巧方便，都是远远超胜于一般的南瞻部洲的众生，所有南瞻部洲的众生加起来也没办法和安住在顶顶加行的菩萨所修行的境界增上相比。如果他要做一次供养，就完全碾压所有这些有情加起来所做的功德。

顶顶加行的菩萨会不会去供佛？也会供佛。但是他在供佛的时候，自然而然会用自己内心所获得的境界摄持。他供一次佛就可以获得非常巨大的善根，远远超出一般世间人在实有的状态，或者不大的意乐状态中所供佛的功德。

所以通过空性来摄持平时的供养、持戒等，这样的利益的确是相应于菩萨道，也相应于顶顶加行的供养方式，也相应于成佛之道。这也是非常重要的。

平常我们要串习，在日常的修行过程中，要尽量把学过的东西用上，有时要提醒自己，要不然在自己的佛台上贴一个告示：我要通过什么样的方式供养。有时还是有用的，有时可能贴了几天之后又看不到了。以前我们在学院的仓库里、在商店里，到处都贴了“发菩萨心”“三轮体空”等的标语。看到这些之后，在发心时要提醒自己，但是时间长了之后，也看不到了。

反正我们一个阶段一个阶段来，有的时候贴一些标语管用，有的时候喊喊口号管用，有的时候再听听上师的教言管用，就是通过各式各样的方式。我们不能只有一个方法用到底，也许过段时间就要调换一个能够让自己继续精进的方法。但不管怎么样，只要对自己有用的方法都要去实行。



**2、一般来说，顶位者自己具有般若以后让他人具有。**

顶位菩萨自己安住于般若波罗蜜多的境界，还会把这个境界传递给有缘的众生，让他们也能够修行。

当然所有的众生一下子和顶顶菩萨一样安住在这么深的境界做不到。但是也会教他们怎么样修单空、在供的时候在显现的当下是空性的，比如说离一多因、缘起因，这样去思考正在显时是空性的，这样逐渐也会非常得心应手。

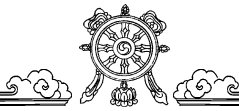
无论如何，顶位菩萨把自己的境界持续性地传递给有缘众生，会一而再、再而三地去讲。比如大恩上师也是一样，他并没有教给我们就不管了，“反正空性已经给你们讲了，我的任务完成了”，没有这样。上师老人家经常不断地从各方面来讲万法的空性，怎么样去做、怎么样生大悲心，逐渐把我们引导到道上，然后从资粮道引导到加行道，乃至于见道等。菩萨们都会这样去做。

**3、分别而言，如理作意般若甚深瑜伽。**

不单单会讲，而且会作意，更加深入意义，不断修持。传讲时开始修持，修持时又开始传讲，就通过这样的方式不断地增上自己的境界。

**4、尤其是于对境甚深般若获得无生法忍，有境精进于三轮无分别甚深般若。**

真实的无生法忍，是到了忍位时会到达标准，但在顶位的时候，也会获得忍位的无生法忍之前的一个相。



## ◎ 功德之增长

前面是从本体方面讲的，下面是从功德方面的增长。

### 5、通常而言，使瞻部洲的一切众生获得十善、四禅、四无色等善业福德增上。

前面讲到了南瞻部洲众生供佛，这里是一切众生安住在十善、四禅、四无色，比前面还要困难一些。

供佛不需要很多条件，你手上有一朵花、有香就可以供养，但是安住十善<sup>12</sup>要困难得多。安住四禅就更困难了。如果精进一点、约束一点，可以安住十善中，但是要把欲界的心息灭，安住在很细的色界禅定中，非常困难。安住四无色定的功德也非常大。

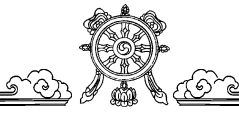
修持布施、供养的善根，远远不如修持持戒的善根；修持持戒的善根也不如修安忍的善根；修安忍的善根不如修精进的善根；修精进的善根不如修禅定的善根。这里面一个是戒，一个是禅定，从后后胜前前的规律来讲，后面安住的善根是很大的。但是所有南瞻部洲的众生能够安住十善、禅定的功德，也不如安住顶顶加行菩萨的境界。

因为菩萨的戒律是安住在别解脱戒、菩萨戒的戒律中，而且禁恶行戒、摄善法戒和饶益有情戒，是大悲和空性双运摄持的戒律。菩萨的禅定也是通过实相慧和大悲摄持的禅定，所以一般众生的禅定根本没有办法相比。

### 6、分别来讲，受到白法天神保护；

---

<sup>12</sup> 不杀、不盗取、不邪淫、不说妄语等。



经常劝他行持般若波罗蜜多的法要。这样的菩萨因为经常行持般若波罗蜜多，所以白法天神经常能够护持这位安住顶顶加行的菩萨。

这样的菩萨一方面自己的修行会非常调柔，他也经常利益众生，而且前面讲他也会经常给众生宣讲最有意义的，以般若为主的所有的法要，当然也给有些有情讲十善和因果法要，也讲其他的一些修法，但是主要还是以般若波罗蜜多为核心。所以他在讲解的时候，一些护法神也会保护他，他的修行远离一切障碍、违缘，他自己在讲经说法、弘扬佛法时候，也会帮助他遣除很多障碍、违缘。

### ◎ 每天应供护法

大恩上师的讲记当中也提到，上师在讲法要时，很多护法神也鼎力相助。传个法会有各式各样的违缘，有些福报小、威德力不够、护法神没加持的话，还会出现很多障碍违缘，很多法传不圆满，这种情况也非常多。所以，在学院，上师老人家上课前都会有供护法的仪轨，虽然每次用的是略供，但是只要讲课没有中断过，由此得到很多顺缘。

作为修行人，我们自己每天也应该抽一点时间供护法神，可以遣除很多世出世间违缘。这些还是有必要的。

### 7、胜伏一切黑法魔种；

顶顶加行的菩萨胜伏一切魔种，不会受到魔种的危害。

当然真正的难胜地是五地菩萨，“一切诸魔莫能



胜”。但是在这之前，他是通过自己的禅定力，可以胜伏所有大大小小的魔障。一方面是通过菩萨自己的威德力，还有就是通过三宝、十方诸佛、还有白法天神等等的护持，让他能够不受魔种的危害，能够成办一切所愿，这是非常重要的。

有的时候上师也要求修行者，要以大悲心念一些忿怒本尊等有能力的咒语，确实也是有很大的必要性。因为我们在修道过程中有各式各样的障碍，通过大悲念诵一些有能力的咒语，在我们修行佛法的过程中遣除外来的违缘，它的作用是很明显。

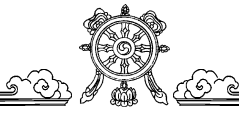
### 8、尤其是对一切菩萨众生敬如佛陀。

对一切菩萨众生敬如佛陀，生起佛一样的欢喜心、恭敬心。

凡夫人的傲慢心是很明显的。当然对佛陀，他可能不会生起什么傲慢心，但是对道友面前经常生起傲慢心，觉得自己的功德很大，其他道友的功德不如自己。

但是顶顶位的菩萨，他对于一切的菩萨和众生都会敬如佛陀。为什么会敬如佛陀？因为内心没有傲慢，成功地调伏了相续中的慢心，所以他就会对其他众生像对佛陀一样恭敬。

但他并不是不知道佛陀和众生之间功德的差别，傲慢心越小，智慧越明清；傲慢心很重，就会障蔽他的辨别的智慧，看不到自己的过失，也看不到别人的功德，这是愚痴。傲慢和愚痴会导致辨别不了自己的过患和别人的功德。所以傲慢心越少，辨别力越强，对自己的过患以及别人的功德知道得很清楚。因为没有傲慢心的缘故，他也会对众生、对同行的菩萨非常恭敬。



其二、内增长相分为总别两种。

**总增长相：9、以远离道之自性违品而使修学清净。**

什么是道的自性违品？比如大乘道的自性违品就是让自己进入外道、世间道，乃至进入二乘道<sup>13</sup>。但是菩萨绝对不会这样，他自己的心安住在真实大乘的清静道中，他会远离道的一切自性的违品，他不会进入到这些歧途中，这就是属于他自己的功德。

**别增长相：分为因、体、果增长。**

### ◎ 因之增长

**10、对如来种姓具有殊胜性获得定解。**

这属于因。要成佛有因和缘两种。如来藏的种姓是主因，在以前虽然学习了自己所具有的如来藏的体性，但是还没有完全肯定。但到了这个状态的时候，就完全肯定了，对于自己具有如来藏体性确信无疑。

当然在二转法轮中还不会直接地讲到三转法轮所讲的那种无为法功德如来藏的自性。但是这里面我们要辨别的一点的是，菩萨在讲解以二转法轮为重点的般若波罗蜜多时，可能不会出现如来藏的字眼，但是这个菩萨难道就只学二转法轮吗？不是，他肯定也要全面地学二转法轮和三转法轮。

其实在菩萨的相续中，他不会认为我是学般若空性、如来藏讲的就是空性，是可以成佛的因，而会对于二转法轮中的空和三转法轮中无为法的自性完全圆融无二的状态生起定解。所以他讲解的时候，有时是以三

<sup>13</sup> 声闻、缘觉道。



转法轮的经论的方式讲，有时是按照二转法轮的经典的讲解方式讲的，但菩萨在自己的状态中所生起的空性及所了解的如来藏决定是标准的，就像三转法轮所讲的无变无为法的那种如来藏。

在二转法轮的经论中不会明显出现这些字眼，但从菩萨自己的相续中是会出现的。

例如，如果菩萨修二转法轮的空性，到了见道位或菩萨位时，入根本慧定所见道的实相难道只有空没有光明吗？我们可能认为“不会有光明，因为他没学过，这里面没讲。”但只是没讲而已，无论讲不讲，实相就是这样的。只不过菩萨是以空性来讲这个入定的状态，但他入定的状态就仅是入一个空？绝对不是，他入的是实相，只不过二转法轮把空性作为实相来讲，但实相难道就是一个空？不是。

菩萨只要能够安住入定位，除了安住一切空性之外，也绝对会相应安住如来藏光明，这是毫无疑问，绝对会安住。只不过讲法时，从讲解的方式角度不会这样讲，但他实际内心状态中一定是具有的。

### **11、缘之增长：为无上菩提果位而发心。**

让如来藏现前需要缘，要缘无上佛果来发心。自己的如来藏种姓就通过大悲或菩提心像水一样不断浇灌，这样就开始逐渐明显。

所以对种姓生起定解，然后不断缘无上菩提心的果位而发心，这是在顶顶加行的时候。

当然在大乘小资粮道时就开始有了一个比较成型的菩提心，然后越往上走菩提心越明显、越成熟、越清净，所以在顶顶位的时候，菩萨具有的特点是下面没有





的。

### ◎ 体之增长

本体的增长也有断的部分和对治的部分。断的增长部分有两种：

#### 12、断之增长，般若违品悭吝等烦恼心不萌生；

加行道的菩萨不会有粗大的烦恼。但并不是已经断根，真正的烦恼障断根要到七地末尾。乃至初地菩萨位的时候都没有断根。

这时主要是压制。在顶顶位的时候，因为空性的修行的缘故，他会让这些六度的违品，如布施的违品是悭吝、持戒的违品是破戒等等，像这样明显的烦恼障不会产生，在顶位时就已经没有了。

我们现在非常担心自己的烦恼，觉得有时候自己悭吝心这么重，到底什么时候才能断掉？破戒的烦恼心这么重，什么时候才能断掉？好像觉得遥遥无期。其实不会，到了顶位这些就被压制住，明显不会现前。虽然根本上还没断掉，但已经不会产生什么作用。

当我们持续不断地闻思修行，到了一定阶段，现在我们所担心的烦恼问题就不会再有。只不过现在我们对治力量比较弱，还没办法拿这些烦恼怎样而已。

这是烦恼障方面。

#### 13、分别色等法之所知障不萌生。

所知障就是三轮执著。比如布施，对于能施、所施和布施的物品，都要了知它是空性的，把比较粗大的部分压制住，让它不会产生。一般来讲，加行道的时候对于二障是以压制的方式让它不现前。从见道以后，就开始真实地断，从遍计障开始断，到俱生障逐渐断掉。



**14、对治之增长，具有般若之中包含一切波罗蜜多的殊胜证悟。**

般若中可以包含一切六度，这就是它自己的一个不共特点。以前可能布施是布施，持戒是持戒，但到了一定阶段时，就会修持布施中包含六度，持戒中包含六度等，最后修般若中也可以包含一切般若波罗蜜多的殊胜证悟。以般若引领一切的修法，这是对治的增长。

### ◎ 果之增长

有暂时的增长和究竟的增长。

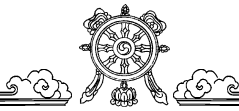
**15、暂时的增长：获得三乘之证悟境界圆满的见道；**

当然这里讲的是大乘见道，其实已含摄了属于声闻和缘觉的见道。他当然不会分别去现证声闻和缘觉的见道，只会现前大乘的见道。因为大乘见道包含了声闻和缘觉见道的功德，所以暂时的增长是即将获得殊胜的见道。

**16、究竟之增长，接近圆满菩提果位。**

他自己所修行的大空性和大菩提心，是接近圆满成佛的。虽然离成佛还有点远，但是已经接近，他所有的因、所有修法的本身，和成佛的果位是全方位地可以对应的。只不过这里有圆不圆满、有没有障碍等差别，但所有的因都可以一个个相顺。也就是只要把现前的因的这些法修圆满，该证的证，该断的断，没什么残缺的部分，所以这方面可以作为一个究竟增长的因。

以上是明增的特点，全都是增长的自性。



### 辛三、以稳表示忍顶加行

加行道第三个忍位的顶加行。

由三智诸法，圆满最无上，  
不舍利有情，说名为坚稳。

这里有两种坚稳，一个是属于智慧的坚稳，一个是属于大悲的坚稳；或一个是自利的坚稳，一个是利他的坚稳。

自利的坚稳是“由三智诸法，圆满最无上”这两句来表示。三智，即基智、道智、遍智；或者是基、道、果的智慧。三智不仅是三个智慧，还包含很多分支，如前面学过的表示遍智的若干法、表示道智的和基智的都有，三智里面包含了很多法。这三种智慧所含摄的诸法是圆满无上的，这叫做自利的坚稳。

因为他对于三智的修行达到了圆满无上的缘故，所以以此表示他的坚稳。究竟的坚稳，要到佛地的果位才行，但这时候的修行完全是在一个不退失的基础上，非常稳固。

如前面说的五根、五力，五根方面的修法也许还有一些违品，但五力就没有退了，五力主要是忍和世第一法位。这里也可以从没有违品方面叫做坚稳。不稳定的因素已经没有了，他的修法有一种对治的力量比较突出的缘故，所以叫做坚稳。如果没有这个力量，他就还会退失或摇摆，但到了这个时候，他就没有这些违品，即违品伤害不了他了，所以可以安立为坚稳。这叫自利方面的坚稳。

“不舍利有情，说名为坚稳”，第二种坚稳就是不



舍利有情，不管遇到什么情况或什么违品，他利益有情的心都不会退失。不管你再怎么折磨他，或遇到什么可怕的事情，他都不会退失。一个菩萨修行大悲心、利他心到了一定阶段，他的心就变成他自己的本性，完完全全不会退失。

这也是我们羡慕的状态，希望自己一定要达到这种状态。因为我们已经过了很多苦日子，经常退失，也经常生活在提心吊胆中，担心菩提心退失，生起烦恼。但到了这个阶段时，就不害怕了，因为自利已坚稳了，利他心、菩提心也坚稳了，不管遇到什么情况都不会担心退失。如同只要到了极乐世界就不用担心退失，那是绝对不可能退失的。

到了忍顶加行位置时，他也不会退失，已经坚稳了。为什么叫坚稳？坚稳不是随便取的名字，的确这个时候的菩萨相续中的大悲、智慧，再没有让他退失的因缘，所以坚稳这个名字是具有实义的。

现在为了让我们相续中的修行坚稳，自己也需要多努力，在相续中种下这些坚稳的因缘，要非常小心谨慎，也要以正知正念不放逸的方式来保护我们已有的智慧和大悲心，依靠殊胜的善知识和善友，非常殊胜的法脉传承，及这些学习的平台。不要远离这些因缘，会让我们尽量地坚持，不会退失，在此基础上慢慢地修学，内在生起功德，逐渐达到不管有没有这些因缘都不会退失。这就是属于忍位的稳。

#### 辛四、以资粮表示世第一法顶加行

加行道中的最后一位，即世间第一法。世间第一法



过了后就是出世间圣者位。这是通过资粮来表示，也就是资粮非常深厚的意思。

四洲及小千，中大千为喻，  
以无量福德，宣说三摩地。

三摩地就是世间第一法自己的等持，里面所包含的是无量的善根。善根到底有多大？这里以三千大千世界为喻。前面都是以南赡部洲，如“南赡部洲所有的众生供佛或修十善、修三摩地……”，而这里是以三千大千世界为例。

“四洲及小千，中大千为喻”，一个世界的概念，是以一个须弥山为中心，围绕四大部洲，上到梵天界，这叫做一个小世界。一千个小世界，叫做一千小千世界；以一个小千世界为单位，一千个这样的小千世界就叫做两千中千世界；依此中千世界为单位，一千个这样的中千世界叫做三千大千世界。

这就很难计算了，当然数学学得好也不是算不出来，指非常非常多的世界。虽然也可以把这个数字算出来，但这些数字放在实际的画面中到底怎么去体现？体现不出来。虽说有具体数字可以去缘，但把这三千大千世界在你脑袋里浮现出来，有画面感是很难的。

三千大千世界的土石如果用称来称，最后还是可以得到一个数量。虽然非常多，但毕竟是有限的。把一个城市的土称出来都很困难，何况一个国家、一个世界、四大部洲、须弥山、一千个世界？但再多还是有限度，不是无量的。三千大千世界是有限的，有量可得。

与之相比，住于世间第一法位现观的等持所产生



的福德无量无边，没办法衡量。即便三千大千世界的土可以通过秤来称，得到一个数量，但是安住在世第一法位的菩萨，在等持三摩地中所安住的福德没办法衡量。因为从这儿开始要进入见道，进入圣者位后福德非常巨大。这也说明必须具有无量不可思议的资粮，才可以帮助我们的心从凡夫位进入到圣者位。要持续修行，就是这个原因。

有时讲顶一个礼的功德不可思议，供一次佛的功德不可思议，这么多不可思议怎么还没办法见道？在世第一法位要进入见道的确需要更加强劲的资粮，才能颠覆轮回的思想，进入圣者位。

虽然说迷和悟的差别就是一张纸，但要捅破还是有点困难，需要很多强劲的资粮支柱。否则，即使是大圆满的窍诀，安住在这儿就行了，这么简单但就是安住不了。这个纸就是这么坚固，怎么就捅不破？这就是迷和悟的差别，怎么就过不去？有时看起来的确道理上是这样，但要达到证悟的境界还需要做很多加行，福德要到达一定量才能够真实证悟。如果福德不够，再怎么想证悟都不行。

所以一方面要有想要证悟的心，一方面也要为了证悟而非常积极地积累资粮，持续忏悔自己的业障，不间断地做供曼扎、发菩提心等各式各样快速积聚资粮的方法，慢慢就能够把资粮圆满到超凡入圣的状态。

一方面讲世第一法位的功德这么大，不可思议；一方面我们知道世第一法位的菩萨的功德的确非常大。换一个方面，也说明我们还是需要更加努力地积聚资粮。

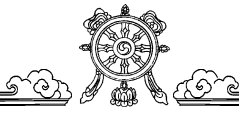


《般若摄颂》里面讲了两种人，一种看到这儿就蔫儿了，觉得不可能；另一种人下定决心一定要积聚，觉得我通过努力可以得到。《般若摄颂》做了一个比喻：如果要把须弥山全部挖平，一部人马上就会说这个不行，绝对做不到。另外也有人会说，不就是一座须弥山？也没什么大不了的，觉得可以做得到，这就是心力的不同。所以有些人看到需要这么大的福德，会觉得自己怎么可能做到？一下就怯懦了；有些人就觉得没什么，一定要达到这个状态，要更加精进地努力修行，激发出更勇猛的精进心。我们千万不要做那种怯懦的人，一定要做勇猛精进的人，只有这种人才有资格登地。

这还只是登地需要的资粮，成佛需要的资粮更要不可思议地翻倍上去。其实越往后修越快，刚开始起步很慢，一旦起步后，通过大悲菩提心、空性所摄持的善根的积累，资粮速度会非常快，最后自己还在使劲时，不知不觉就登地了。刚开始会觉得看不到头，觉得很累，后面修到忘我那种享受状态的时候，的确越来越快，最后不知不觉真的就圆满了。

**庚二、见道顶加行分二：一、宣说所断——遍计之分别；二、宣说对治——见道之智慧。**

这里也有所断和能对治，所断是遍计分别，为什么这里没有讲俱生？因为大家都知道见道菩萨所断的就是遍计障，不会断俱生障，俱生障是在修道才断，这里面讲所断也只是遍计障而已。他证的是真实的二无我空性，但是所断的是遍计的障碍。



辛一、宣说所断——遍计之分别分二：一、略说分别之本体；二、广说彼之分类。

壬一、略说分别之本体分二：一、宣说所取法之分别；二、宣说能取补特伽罗之分别。

所断之遍计又分二：所取法，也就是对于所取法的分别；能取补特伽罗，是对于人的执著。

癸一、宣说所取法之分别分二：一、真实宣说；二、彼是遍计之理由。

首先要知道所断的法是什么？大恩上师在讲记中引用了宗喀巴大师的观点：要生起智慧必须首先认识什么是你的所破，把所破了知了才能用智慧断所破。这里也是一样，首先要了知什么是障碍，然后缘障碍观察分析，最后就可以通过生起智慧来断除障碍。

子一、真实宣说：

转趣及退还，其所取分别，  
当知各有九。当知各有九。

这里讲所取法的分别念，分为转趣的所取分别和退还的所取分别两大类。“当知各有九”，各有九种。

“转趣”，是趋入、进入的意思。进入哪里？进入大乘。对于大乘修行者，只有大乘才是转趣的、应该进入的。也就是如果认为大乘是应该进的，对大乘法本身产生了所取分别念，就是遍计执，应该断掉。

“退还”是退出、不能进的意思。什么是需要退还的？当然是以二乘为代表的，世间法更不用提。如果连





二乘都不用进，外道就更加不用提。这里的退还主要就是二乘。小乘道是不应该进的，缘要退失的或退还的小乘道，也产生了很多分别念，有九种。

所以要进大乘道有九种分别，要退出的小乘道也有九种分别，所以“当知各有九”。

## 子二、彼是遍计之理由

### 非如其境性。

见道的时候，缘大乘和小乘的执著，不是如实成立的对境的自性。所谓缘大乘道的各种分别念，真正是大乘本身吗？不是；要退失的小乘的是不是本性上存在的？也不是。

我们脑海里所认为的要进入大乘道，如果对它产生一种分别念，不是实际情况，本体上没有这种实执，这是要断掉的所取分别念。虽然从世俗谛来讲，小乘道是要退出的，但如果对要退出的小乘道产生了实执，也不是上面该有的本性，本来还是离戏的。

所以“非如其境性”属于遍计性。平时讲的遍计好像都是外道才有的，这里讲只要不符合实际情况，不是远离四边八戏的都叫遍计。“非如其境性”，就是不是如实成立对境的自性，跟万法的本性不相合，属于分别念假立的法，这些都属于遍计执。所以不能认为只是破外道的，而缘大乘、小乘的观点是内道的不应该破吧。如果保留了对它的执著，还是要破。如果不打破对大乘和小乘的执著，没办法现前见道，还是属于执著分别念。

这里安立了遍计的理由。



## 第四十二课

《现观庄严论》分了八事和七十义。总的来讲，弥勒菩萨把佛陀所讲的般若般罗蜜多分为八大问题进行宣讲，在八事中又细分为七十义。

前面已经了解了八事中的三智——遍智、道智和基智，是所证或所净的本体。那么怎样现前三智？通过学习和修炼四加行。四加行包括正等加行、顶加行、次第加行和刹那加行，通过修行四加行可以次第现前三智。首先现前的是基智，属于见道的智慧，然后再现前菩萨道智，最究竟会现前遍智，也就是佛的智慧。最后讲了法身的功德。

四加行中的正等加行已经学完，现在学的是第二个顶加行。前面正等加行的修行到达顶点的时候安立为顶加行，顶加行是前面正等加行的果。前面次第一个修，把每一个正等加行修得特别熟练。就相当于学习词语之前把字母、拼音掌握纯熟后，还要一起串。所以把这些正等加行修到圆满时就会到达究竟，叫做顶加行。

后面还要把前面的加行一起来修行串习，叫做渐次加行。后面还有刹那加行，最后修圆满之后才可以真实成就佛果。

顶加行通过次第安立，分为加行道的暖位顶加行、顶位的顶加行、忍位的顶加行、胜法位的顶加行、见道顶加行、修道顶加行，和无间三摩地的顶加行，最后还有应遣邪行——针对无间三摩地的辩论。次第地了解



了这些，我们就知道了顶加行。

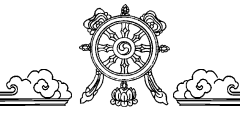
对于佛弟子，尤其是修行大乘精华般若般罗蜜多道的修行者，在心中对于所要修的法、阶段性地会达到什么样的标准有一个非常清晰的认知，便于我们在修道过程中有条不紊地修学，而不至于对自己正在修的法、将要到达的阶段，以及修完之后的果一无所知。虽然还没达到这种状态，但是对于修行路线相当清晰。

一个世间人，不管是做家务活还是做世间工作，如果头脑很清楚，对于现在在干什么，以后要做什么，要达到什么样的目标都很清楚，那么他就更容易成功。同样，作为修行者，我们现在虽然还没具足法本里所讲到的殊胜功德，但是对于我们现在所处的状况、所要修的法、修完之后的不同阶段、每个阶段有怎样的功德，或者在这些过程中有什么障碍、怎么样遣除等，如果对这一切修法都非常纯熟，那么这个修行者的综合素质将会非常优秀，也更容易成功。

不仅是自己修行，在这个过程中也可以顺便引导其他的修行者，虽然自己还没有证悟，但是通过自己所学习的佛经论典的观点，也可以帮助那些比自己后入门的人树立正见、传递经验都是可以的。

前面暖顶加行、顶顶加行、忍顶加行、世第一法顶加行已经学完，现在学的是见道顶加行。见道顶加行也有所遣除的遍计的障碍，还有对治的智慧。所遣除的障碍有所取法方面的分别，也有能取补特伽罗的分别。

首先是略说，后面还要展开广说。略说已经讲了对于所取法的分别，主要从法方面讲；今天讲能取，是从补特伽罗方面来讲，所以法（所取）和补特伽罗（能取）



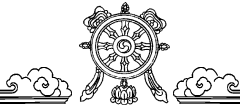
是一组。

对法的侧面来讲，前面提到过，有趋入的、转趣的和退还的这些内容。对于大乘道修行人来讲，当然应该相应于道而发心并进行修行，最后通过道获得果位，这方面来讲是转趣或者趋入的；还有退还的、不能进的，如果已经进了要退出来，或者说根本就不能够选择的，世间道或者声闻道是要退出的。

然后也讲了遍计的理由，“非如其境性”，对境和有境之间，或者实相和分别之间不相应，安立为遍计。这里的遍计是比较广义的遍计。在《入中论》等其他论典中的遍计指外道。当然《入中论》中是不是仅仅指外道？也不一定，后面在讲破人我的时候，也把小乘的观点放在遍计中。此论中所耽著的，和实相不相应的，都可以叫遍计，因为不符合实际情况的缘故。

从般若般罗蜜多的本性来讲，并没有一个所趋入的大乘道和退还的小乘道，只是通过众生的根基在心识上形成了大乘种姓或者小乘种姓，由此安立了大乘道和小乘道。其实从本性上分析的时候，本体都是空性的。人都不存在，在其上面安立的大乘道、小乘道也是不存在的，如果对这些进行分别，就是属于遍计。主要是从这个侧面进行安立。

前面为什么强调呢？因为平时我们讲的比较多的遍计是外道的观点，如果从入道的侧面来讲的确是那样，但是如果从证悟究竟的侧面来讲，“非如其境性”的都可以安立为遍计法。



癸二、宣说能取补特伽罗之分别分二：一、略说本体；二、彼是遍计之理由。

大恩上师在讲记中给大家普及了有关能取所取的知识。当然，学习佛法很长时间的道友都很清楚能取和所取，这里上师也是使用了全知麦彭仁波切的观点，通过镜子来比喻。

镜中的影相可以分为两个部分，从镜子方面叫能取，镜子里面浮现的影相是所取。所谓的所取就是我们心识所执著的对境；能够缘这个所取执著的心识叫做能取。能够取受对境的叫做能取；被能取所取的法叫做所取。

二取其实就是一种分别。如果存在所取和能取，就意味着执著的心识正在运转中，只要有心识就有对立，因为有能取和所取。只有所取而没有能取是不可能存在的。如果没有能取的心识而所取存在，谁知道这个所取是谁的所取？所以有所取就一定有能取，有能取也一定有所取。因此，任何一个心识都必须要有待境，不待境的心识是没有的。

所以，能取和所取要存在，二者就都存在；不存在，二者就都不存在，而这就是心识的特点，只要是心识都带二取。只有在菩萨根本慧定中，才会二取泯灭，本性现前。当智慧现前的时候，没有二取；在出定位时，识又现前，所以出定位的时候有二取，但没有粗大的分别。这个粗大分别体现在什么地方？体现为三轮。

二取比三轮要细一点，在入定位中，二取和三轮都没有，但是在出定位的时候，三轮是没有的，很粗大的“这是我的东西”等概念是没有的，但是二取是有的，



只要有心识就肯定有二取。

有时二取和三轮是划等号的，都属于分别，但是二取和三轮放在一起比较，二取比三轮还要细一点。《入中论》讲到，菩萨在出定位的时候没有三轮分别，否则就成了世间波罗蜜。在布施的时候，菩萨不会有三轮，所谓的能施、所施、施物空，没有像凡夫人这样强大的实执，但是二取还是有的。

之所以菩萨出定位有二取分别念，是因为没有相应于究竟的实相，没有安住在根本慧定中。起定的时候，只要心识现前就会有二取。只不过这样的二取有明显和不明显的差别，越往后，比如到了八地，无分别智慧自在的时候，二取就很细，但毕竟还是识的自性的缘故，仍然没法像佛一样不分出入定，恒时安住在究竟的实相中。平时讲泯灭二取，其实就是指安住在根本慧定中。

现在我们要学的是什么呢？在究竟的智慧中二取不存在，将此作为见解来闻思。对于这种没有二取的状态，首先要学习、思维并产生定解，然后不断地去训练、串习空性的自性，模拟根本慧定的境界。

当然，这只是一个模拟，对于总相不断地去串习。因为方向是泯灭二取的，当训练了很长时间之后，二取分别念就会越来越细，最后就可以因为不断地串习和积资净障、上师三宝加持，在一刹那中就相应于无二取的智慧。

并不是说现在要为心去找一个无二取，带着心去找是永远找不到的。其实无二取就是心的本性，本来就没有二取，所以我们要习惯于通过中观、密乘的修法来了知心性，心的本性就是这种没有二取的状态。很多显



教、密宗的修法窍诀都是为了现证本性中无二取的实相。

### 子一、略说本体

这就是对能取补特伽罗分别进行略说。

由异生圣别，分有情实假，  
是能取分别，彼各有九性。

有“异生”和“圣”的两种差别，“异生”就是凡夫，“圣”就是圣者。通过异生和凡夫的差别，对于有情的安立分了实有的分别和假有的分别。这两种能取分别各有九种，也就是实有的能取分了九种，假有的能取也分了九种，一共十八种。

一般的凡夫人没有相应于万法的本体，也没有相应于空性观修，更没有觉受和亲证，因此相续中的实执保存得很完整。

凡夫人自己分别念所安立的有情就是实有的，认为这些都是实有的，觉得六道众生都是实实在在存在。凡夫人自己安立的能取，就叫做实有的能取分别。

圣者已经证悟了无我实相空性，在根本慧定中什么都没有安立，但是从根本定出来之后，还是会有一些心识的运作。由心识的运作而产生假立，虽然一切众生显现五蕴组成，其实没有实有的人我，都是假立的。菩萨在入定位的时候安住一切无所缘，没有二取，完全是根本慧定的境界；在起定之后还会现前心识，但因为已经在入定的时候见过法界实相，所以起定之后的心识不会像我们凡夫人一样有实实在在的分别，安住时都



是如梦如幻的境界，他知道这个有情是假的有情，是显而无自性的。

这种安立的方式恰巧就是中观自续派所抉择的，即一切分二谛，世俗有，胜义无。菩萨出定之后自然安住的就是有显现但是没有实有，有没有显现，有没有空？这个是有的，自续派正是把这个作为一个重点的抉择对象。

应成派抉择的是菩萨根本慧定，菩萨入根本慧定时也没有二谛和二取，什么都没有，所以他处于一切都不承认，一切都不安立的究竟状态。

菩萨在后得位的时候，缘众生产生假有的分别，这个是不是执著？可以说是一种执著。没有相应于究竟本性，没有相应于空性，都可以叫做分别执著，但是这种执著不像是凡夫人的强大实执，而是一种假有的分别。

一个是凡夫的实有分别，一个是圣者的假有分别，所以“由异生圣别，分有情实假”，对于有情安立了实有的有情的分别和假有的有情分别。

## 子二、彼是遍计之理由

若所取真如，彼执为谁性，  
如是彼执著，自性空为相。

这些都叫做遍计的增益，都是见道顶加行的所断。修持了见道的加行之后，到了顶加行的时候，该断的要断，该证的证。

“若所取真如，彼执为谁性”，菩萨出定位之后，





认为在法界中就是有一个假的有情，如果这是真实存在的那就不用破了，因为符合实际情况；如果就像凡夫人所执著的实实在在有一个实有的有情，也不用破。

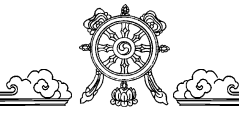
譬如，世俗谛中外境是一朵黄色的花，而我们的眼识所看到的就是一朵黄色的花，真实的对境和眼识所看到的没有差别，这说明眼识没有毛病；如果花是黄色的，但是你看到的是白色乃至红色，这就是一个不符合实际情况的安立，当然是不正确的。同样，不管是假有分别，还是实有分别，所执著的对境如果如他们所执著的那般存在，则可以安立。

但是真实来讲，所取的真如真实性，其究竟的实相是不存在的，也就是说在究竟的实相中说“有情是假有”是没有的，说“有情是实有”也是没有的。

认为“有情是假的”为什么是错的呢？因为这个概念首先是建立在有情的基础上，假的有情还是有某种执著，真正来讲连这个假的有情的概念都没有。不管是假的有情还是真实的有情，在究竟的实相中根本都不存在。

“若所取真如”，如果所取的法是真正一无所有的真如法性，真如法性中并不存在任何法，“彼执为谁性”，你的假有分别和实有分别是执著谁的本性呢？两者都不存在。这样一分析就成为一种错误的执著，也就是遍计。

“如是彼执著”，通过这种方式可以安立这样的执著，“自性空为相”，这种能取的自性就是“空为相”。“空”在上师在讲记中叫做虚无，是错误的颠倒的，是不符合实际情况的意思。在我们内心生起的这样的假



有的分别和实有的分别都是无法安立的，都是虚无的。

通过“自性空为相”说明这是个颠倒的意识。根本不符合实际情况的执著，在此处安立为遍计。前面通过在世俗中正确的能境和正确的所境，通过这种对比的方式就知道，你的能境和所境必须要一致，这样能境就是真实的。

前面讲了对于一朵黄花，如果你看到是别的东西，那你的眼识就是错误的。所以无论是从理证，还是从佛的究竟智慧来安立，从一切万法的究竟真如来讲，这些都不存在，并没有所谓的实有的有情，也没有所谓的假有的有情。

就像黄昏的时候把花绳看成了蛇，无论你认为这个蛇是实有的，还是认为这个蛇是假有的，都错。因为实际的情况是这个蛇根本不存在。究竟上来讲，连蛇的名称概念其实都从来没有过，只有绳子的实相。有关蛇的一切都不存在，包括你认为这是条假蛇，也是和蛇沾边了。如果想彻底灭掉戏论，那么有关蛇的所有信息都应该了知是空性的。不管是真蛇还是假蛇其实都是错误的，只有绳子。

因此，把菩萨的假有分别也安立为遍计。

在见道顶加行的时候，这种分别就没有了。不可能说菩萨圣者见到假有会一直延续到很长时间，所有的遍计执终止在见道顶加行，不可能再延续到修道。修道位所要破的是俱生执著，所有关于遍计的执著，在见道的时候全部要终止。

声闻、缘觉阿罗汉认证到没有一个实有的补特伽罗；菩萨在这个时候要断掉假有分别的执著。



菩萨在见道顶加行的时候，已经完全见到了究竟的远离四边八戏的究竟法界真如，他不可能还会产生这个有情是假的，或者有情是实有的分别念。见道菩萨缘外道、缘小乘，或者缘大乘所产生的一系列遍计方面的执著，都会完全断尽。但是俱生的二取执著还会有。接下来逐渐要通过修道断掉比较深细的俱生执著。

上述是略说。

**壬二、广说彼之分类分四：一、广说趋入所取分别；二、广说舍弃所取分别；三、广说实有能取分别；四、广说假有能取分别。**

广说分四大类，归摄起来就是两大类四小类。第一、第二是所取；第三、第四是能取。所取方面就像前面的略说所分出来的一样，一个是转趣、趋入的方面，一个是要舍弃的方面。大乘当然要趋入，舍弃是以小乘为代表，连小乘都舍弃了，何况是外道？世间法就更加不可能，因为在所舍弃的法中，小乘就到达了极致。如果连这个最好的、最善妙的都要舍弃，何况其他的？这就是所取和所舍。

从大乘的侧面来讲，趋入所取的分别也是要断的，但是断的是什么？断除的是对大乘道的执著。大乘道本身是不是作为所断？就大乘道本身乃至成佛之前，都要一直依靠，一直都要不断地去修行，乃至依靠大乘道到达究竟。所以在名言中，大乘道一直要成为大乘菩萨的所修之法。但是在修大乘道的过程中，对大乘道的理解方面的一些偏差，还有就是我们对大乘道的一些分别念或者不符合于究竟大乘道的执著，要逐渐予



以清净。

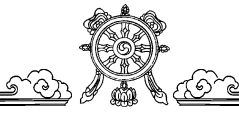
整个大乘道本身不需要舍弃，但是由于我们的分别念，对这个道本身有误解，导致对大乘道的理解不够深入，修行不够完善，这些在修大乘道过程中要逐渐予以纠正。这方面我们要理解。

我们要依靠的是最极清净的大乘道，这个大乘道就安住在我们的相续中。法本里面所提到的大乘道是一个指引，一个等流。佛菩萨相续中所证悟的基道果，通过文字的方式形成法本，我们要缘这种大乘道不断地学修。

弥勒菩萨在造这些颂词的时候，把自己对《般若经》的理解全部写出来，非常究竟清净，但是我们的智慧跟不上，看文字看不懂，所以要不断地去闻思学习，今天消化一个概念，明天懂一个颂词，逐渐字面意思就懂了。懂了之后，对于趋入大乘道时内心的执著、误解、分别念等还会做障碍。在这个过程中，我们要通过这些论典中的修行方法，不断地去调整，让我们的心和法本中所提到的大乘道逐渐一致，最后我们的心就变成了非常究竟、清净的大乘道。

当我们相续中所有大乘道的染污、违品、实执都没有的时候，就成佛了。这就是大乘道逐渐清净的过程，这个道是在我们相续中形成的，它不是外在有一个所谓的大乘道。

所有的大乘道都是个人化的，从发心开始，哪个众生发心，哪个众生就开始有了大乘道的种子。然后再对这个种子不断地浇水、除草、施肥等好好护理，逐渐它会生根发芽。所以我们要不断地闻思修行，在已经有的



种子上去延续。大乘道对我们的相续来讲是从无到有，从小到大，从生疏到成熟，最后清净圆满。这是一个过程，整个大乘道从资粮道到佛地之间就是这样形成的。

在这个过程中，对于大乘道的误解，比如一些不够完善，不够深入的地方，要不断地去学修，逐渐大乘道的体就会相应出来，最究竟相应就是我们自己的本性。我们本基中所有的体性、功德，在大乘道圆满的一刹那，完全显露出来了。

下面所讲的九种内容，从世俗的侧面来讲都是需要依靠的；但是从胜义的侧面来讲，该遣除的执著一定要遣除。在胜义中要遣除的执著，也是为了在每个阶段的世俗谛中的道更加究竟、真实：有些是假的，就把它变得真实；有些是带染污的，就把染污的成分去掉。

**癸一、广说趋入所取分别分四：一、分别基方式；二、分别道方式；三、分别果方式；四、如是宣说之摄义。**

从基道果三个方面进行安立，最后做归摄。把大乘道从基道果来分析，这样便于我们了解大乘的基、道、果。大乘基道果可以从很多侧面来讲，这里也是从某一方面进行安立，不同的论典讲的侧面不相同。

### **子一、分别基方式**

**自性及种姓。**

分别从世俗的方面讲的自性、种姓，以及要断掉的一些所断的分别两个方面



## 1、本体空的特点：对基道果的一切法胜义空难证悟的体性加以分别。

自性是本性空，即基，也就是基道果所摄的一切法，在本体中都是空性的。从基的侧面来讲，不管是否证悟，一切万法的本体都是空的。我们无始以来的分别心是从开始迷惑的那一刹那开始（当然显宗中并没有说哪一个刹那是第一个刹那，假如说有一个迷惑的第一刹那），已经是分别心在运作。

只要是处在分别心的状态，就难以了知、证悟远离分别的体性。也就是说要证悟体性必须是没有分别，任何法不能分别。

无分别，不是“我的分别念去想不分别”。《辨法法性论》讲了一些关于无分别的歧途，比如婴儿的无分别，刚生下来时看到了饼干，但是没办法和饼干的名称联系在一起，这种无分别不是无分别智慧；土石的自性本来即无分别，但也不是无分别智慧；修禅定把粗大的分别念息灭后，让第六意识不起功用，安住在微细的第六意识中，这个无分别也没用；昏厥过去无分别，酣睡无分别，还有自己想无分别，这些全是心识的运作，也不是无分别。

为什么万法的空性这么难证？因为必须要达到无分别，而不是用分别念去想无分别。必须要将有边无边等四边全部寂灭，这个状态才可以现证空性。而我们的分别识恰恰停不下来，要么分别这个，要么分别那个，这种模式就注定了难以证悟。

我们从第一刹那开始迷惑时，分别心就在运转，一切都交给分别心去处理。佛陀出世，讲了般若，或者我



们遇到上师，听了中观、般若，告诉我们所有的有无是非，不管是去执著有边、无边、亦有亦无、非有非无，这些法都是空性的，没有什么可分别，这就是从见解上了解。

还要以四步境界来引导。首先是打破实有，然后安住在空执，再安住在双运、离戏、等性中，通过这些引导逐渐把由粗到细的分别念慢慢息灭。最后所有的修行正所缘修得很纯熟，附带的助缘——集资净障也做得很好，还有上师三宝的加持，所有因素成熟时，心安住无分别，才是真正的无分别智慧。

难就难在不能用分别心去了达，而恰恰我们凡夫人只有用分别心去分析。所以如果没有系统地了解佛法的修行之道，的确是太难了，凡夫人不可能通过自我造詣就能了悟本基。

在无数劫中，很多非常聪明的外道、有智慧的人，可以创造出很多观点，比如三百六十种外道的观点，但是没有一个是接近正确的方向。因为只要用了分别心，就没办法了解心性，即便安住于无想定，都可以把心心所息灭，但还是没有办法相应于本性。

我们在修学佛法的过程中也应该了解，难以证悟的最主要的原因就是我们不了解这个模式，找不到一个下手的地方。

首先，我们要把这个原理搞清楚，它不是通过分别心证悟，而是要息灭分别心。息灭分别心又有歧途和正途，哪些是必须要避免的歧途，哪些是息灭分别念、生起无分别智慧的正确方式，这些都需要不断地学习和不断地观修，通过很多上师的窍诀和指引，逐渐找到正



确的途径，最后就可以进入加行道的暖位、顶位，就开始接近于见道。再通过这样的修行就可以触证。

懂了之后只要把见解树立了就不难了。从你了解胜义谛，了解离开分别念的空性见解的那一刹那开始，一切就开始变得不太难，因为最大的障碍已经突破了。

以前最大的障碍就是不了解它的运作方式，不了解胜义谛的本性不是通过分别念才可以了解。而我们现在所学的打破四边的执著恰恰就是正确的途径。

当我们通过学习中观对空性有了了解之后，就变得不难了，然后把见解不断地纯熟，为了证悟实相去集资净障，坚持学修，逐渐就会靠近实相。

有人觉得难就吓退了，我们反复讲，之所以觉得难是因为以前不了解，愚昧，没有佛、上师的引导，所以不知道怎么样趋入实相，总是通过分别念去想应该怎样去修，这些都不正确。

刚开始肯定要用分别心入道，不管是修出离心还是菩提心，但到了一定的阶段，就要舍弃分别心运作的方式，不是用分别心去修道，而是要逐渐安住在分别心的本性中。这种方式一般人根本了解不了。

佛陀通过其上师的指引，经过三个无数劫的修行，最后证悟了，然后就把这个方式告诉我们。我们现在正在学习，正在熟悉这种超越分别心模式的方式，正在学空性。其实空性的本体就是超越分别心。因此对于本性的认知也是分别念，也就是说对于基的本性空的认知也要断除。

暂时来讲，我们要树立一切万法是空性的观点；究竟来讲，对空的执著也要断掉，就是对一切万法都是现





空无二的执著也要断掉。到了见道的时候就没有这种执著，完全相应于无分别智慧，不会有任何对本基、现空无二、能取所取的分别，否则就根本登不了地。

所以对我们来讲，要了解菩萨在见道顶加行的时候，断除对本基的自性空、本体空方面的执著。一方面要确定基是怎么回事，一方面也不能够执著基到底是怎么回事，把两个方面对应，就很明白有的时候要强调确立，有的时候又不能执著的原因。

这是本性空的特点，对空方面的执著和分别要断除。

## 2、自性明的特点：对作为因的大乘种姓加以分别。

“自性明”安立成一种显现，一种功用。它并不是从空、离戏、无分别讲的，而是有一种显现和功用，叫做大乘的种姓。对大乘的种姓能够起功用这一点，是从世俗的显现和从空和明中的明方面来讲的。因为空比较靠近离戏，一切都是离戏；而自性明并没有从空的方面讲，而是从种姓的作用来讲，大乘的种姓是可以修道的，让我们远离轮回之道、小乘之道。大乘的种姓里面包含了大悲心、想要成佛的欲乐，还有对空性方面的认知。有了大乘种姓就可以成佛，没有大乘种姓，就没办法成佛。

大乘种姓，从自性住种姓的角度来讲，每个众生都有；但是这种自性住种姓要成熟到一定阶段，才能成为修增长种姓——作为真实修道的基础。

必须要有大乘种姓才可以修行，《大乘经庄严论》第四种姓品，讲了很多大乘种姓的功德，安立了有种姓的功德，没有种姓的过失，以及如何让种姓不断完善。



从最了义的侧面来讲，众生本具无为法的种姓，从三转法轮的侧面来讲，大乘种姓就是如来藏；从二转法轮的侧面来讲，就是能成佛的一种基因，肯定是存在的。

二转法轮中把空性作为究竟的种姓也可以，因为是从可以成佛的侧面安立。前面是单单从空性的本体来讲，没有从可以成佛的侧面来安立，而这里是从可以成佛的侧面安立，就是要苏醒大乘种姓。

如果对大乘种姓加以分别也是一种执著，在见道过程中要断除。所以不管是对基位的空性难以证悟的体性，还是对可以成佛的大乘种姓进行分别，都是一种障碍。但是这种障碍在见道顶加行时会彻底断除。

**子二、分别道方式分二：一、分别本体方式；二、分别差别方式。**

**丑一、分别本体方式**

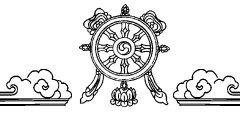
**道即真成就。**

**3、对道之本体——大乘见修之道即能真实成就大菩提加以分别。**

所谓道的本体就是大乘的见道和修道。大乘的见道和修道，能够真实成就大菩提，这就叫做“道即真成就”。

对于大乘的见道和修道能真实成就大菩提这点，加以分别执著，就是所要断的法。这是属于对本体方面的执著。

从世俗谛的角度，大乘的见道和修道是不是真实能够成就大菩提？的确是，因为离佛果最近的因是修



道，再远一点的因就是见道。见道已经证悟了实相，能够现前一分法身，断除一分障碍。所以，从见道开始安立成佛的真因，修道九地逐渐地上进，离成佛就越来越近。所以大乘的见道和修道是真实成就大菩提的因，从世俗谛的角度来讲的确如此。

但如果要去分别执著，比如在自己的相续中一直执著，大乘的见道和修道就是成佛的真因，一直缘着去分别。这虽然可以在某个方面增上我们对修大乘道的信心等，但到了一定阶段就应该放舍，否则就没办法进入见道，因为已经变成趋入大乘见道的障碍。

在前面的修行阶段断不了这种障碍，但到了见道的时候，一方面证悟了实相，一方面有足够的力量断除见道和修道的执著，尤其断除对大乘的见道、修道能够真实成就大菩提这一执著。

对我们现在来讲，也是从见解上了解，确信大乘的见道和修道一定能够成佛，是真实成就大菩提的因。第二个方面，虽然可以成佛，但大乘的见道本体是自性空，大乘修道的本体也是自性空，佛果也是自性空。二者之间看似矛盾，但在闻思中逐渐要树立这种正见，为以后的证悟做好准备。如果现在没有做好准备，很难在以后修行中树立和见道相应的能力。这些能力是前前生后世，能够证悟果，是因为前面修了和这个果相应的因，相应的因也是因为前面做了很好的抉择，做了很好的抉择也是因为前面可能结了一些缘。

所以通过善因加深加强，逐渐能够到达证悟见道的状态；在见道时能够断除执著，是因为在前面对这个问题做了修行；做了修行是因为前面做了抉择和准备。

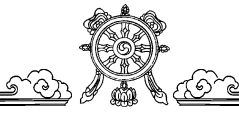


有时大恩上师说：如果你学不懂就好好地发愿、祈祷，或者把《般若经》《现观庄严论》、大圆满的法本等放在佛台上去顶礼、供养。都是做这些因，有些因比较远，有些比较近。现在有些道友能够学习了，能够有缘把法本从佛台上取下来了，取下来放哪？放在自己的手上正在学，正在听上师讲，这其实是因为自己以前供养过，或者印了很多法本给别人结缘，给别人学习提供顺缘，这些都是自己以前做的很多的因。

因成熟之后转变成一种力量，可能突然有一天，就会把法本从佛台上取下来开始看，上师讲的能听懂，之后就缘法本开始思维，生起定解，为了证悟开始修，逐渐对空性有感觉了，再修行的时候就相应大乘道，从而最终证悟实相。这都是前因生后果，如果前前没有因，后后就很难。

无论如何，现在走在路上的道友层次很多，有些层次比较高，有些是中等的，有些是刚刚开始学，但都是因为自己以前所积累的不同的因，就会显现什么样的状态。好的能够生起定解，但这并不意味着所有的因都已成熟，有些道友对闻思很有兴趣，但就是不去打座修空性。这说明什么？说明闻思产生定解方面的因缘比较强，但修的因缘比较差，还是不齐全，导致果没办法很快发生。假如我们现在对修没有意乐，就一定要培养兴趣，要反复地思维修行的必要性和功德，以及只闻思不修行的过患，要把兴趣提起来。一定要去修，要找这个感觉。

有些人修的意乐很强，但闻思的意乐很弱，因缘也不齐全。虽然很想修，但是修什么？盲修瞎练没用。有



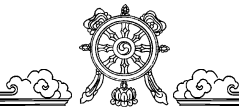
些道友的因缘比较齐全，闻思的时候就好好闻思、修的时候一定要好好地修。愿成熟的时候，在闻思修三个方面对般若波罗蜜多都有兴趣。

有些道友可能会去发愿，比如看到一些好的修行者，他就会发愿说：我以后要变成和他一样喜欢修行的人。但是其他方面就忘记发愿了，或者受一些影响没有发，或没有兴趣，导致愿成熟之后，想修行的意乐特别强，但闻思的意乐很弱；有些道友可能是看到闻思很好的人，就发愿：我要变成他那样的人，对修行方面可能就没发愿，导致闻思意乐很强，但是修行的意乐很差，修不动等。

不管是对于闻思还是修行方面的意乐，如果有欠缺，就一定要去观察生起意乐的必要，然后一定要把它补起来。已经有基础的要加深加强，没有的要继续发愿、努力。就像上师讲的，以后对学习、趋入、修行、证悟方方面面的发愿都不要缺，都要做完整的发愿。现在做好准备，以后愿力成熟，方方面面都会变成一个很优秀的修行者。

讲这些是为了对于道产生真正的理解和全面的认知。在道上面修学的道友，有些时候差别很大。但是只要有因缘听到般若波罗蜜多，还是有很大福报的人。尤其通过前面的分析，以前对于般若波罗蜜多趋入的方式、原理一点都不了解，现在已经大概了解，有因缘去了解证悟空性的原理，而且现在多多少少都在修学。

还是要加深加强，因为的确是非常难得的机缘。在世俗谛中，见道、修道的信心一定要生起来。同时也要了解这些都是无所执著、本体是空性的，从世俗和胜义、



显现和空性两方面都要了解，这才是真正完整的大乘道。如果只是空，没有修行大乘本体不行；如果只是修布施、持戒、发菩提心，没有空性也不行。为什么不行？因为这个道残缺不全。如果做布施、持戒，有菩提心摄持，但没有空性，这个修法本身会被实执心，不单是二取，还要被三轮所染污，也没办法发挥作用。

当然，以菩提心摄持修布施、持戒、安忍有巨大的功德，但这个巨大的功德还没有办法大到能够让你登地的地步，因为它的力量还不够清净。虽然它可以在轮回中让我们得到很多善趣安乐，但是还没办法让我们登地，获得真实的大乘道果，这方面我们一定要搞清楚。

欠缺什么？欠缺三轮体空，或者无二取、无三轮的智慧来摄持住布施、持戒，让这些六度的修法变得非常清净、圆满。缺少这方面因缘的缘故，没办法入道。

所以两方面都要认真做，显现上面的布施、持戒，能够做到多圆满就做多圆满；与此同时，以三轮体空来摄持，也要尽量去配合。这样去修一段时间后，既不荒废显现的修法，同时也会用空性摄持。最后就会像菩萨一样修得特别纯熟。

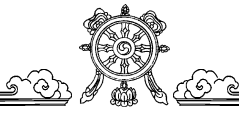
## 丑二、分别差别方式

智所缘无乱，所治品能治。

这里讲到了三种：智所缘无乱、所治品和能治。

**4、所缘的特点：**由证悟道之所缘现空无别如影像般而对所缘无错乱加以分别。

“智所缘无乱”，主要是讲证悟道的所缘的特点。



这个道的所缘是什么？显现和空性无二无别，犹如影像一样。镜中的影像就是现空无二，它有显现，但显现的同时实质一点都找不到。在很清楚地显现的同时，它是无本体的，但是就在完全没有本体的同时，镜子中那么清楚地显现出来，这就叫做现空无二。

通过镜中的影像我们就可以了解，世俗中的万法，在我们的眼识、耳识乃至身识面前，这么清楚显现的当下一点本体都没有；在完全没有本体的同时，又那么清楚地显现、让我们感受，这叫做现空无二的本体。这是无错乱的，本体的确是现空无二的，我们去了解的时候也是完全相应于现空无二，但是对于这个现空无二本身有一种分别。

虽然整体来讲是正确的、无错乱的，但是对现空无二本身有一种执著，相当于我们对空性有执著，这就需要断除。

比如说在中观的四步境界中，第一步是打破实执，第二步是安住在双运。都双运了还怎么样？其实双运还是一种对双运本身的执著，所以必须要修第三步离戏，通过离戏来断除对双运的执著。对单个单个的法离戏还不行，要对一切的万法都离戏，最后要达到第四步。

每一个修法都是逐渐要调整，虽然所缘境无错乱，但是对这个所缘如梦如幻还有分别，还需要断除。

**5、所断的特点：了知何者为过患后对所断是所治违品加以分别。**

所对治就是所断。所断的特点是了知贪、嗔、痴、嫉妒、傲慢等等烦恼的过患之后，对这些所断是所对治的违品加以分别。认定这个就是烦恼、二取和三轮，作



为一个修行者一定要断除。如果有这样的分别，把它认定为所断除这点，也是要断除的方面。

从世俗谛的角度来讲，相续中如果有烦恼，就会成为修大乘道的违品，会拖后腿，当然要断。比如说修菩提心、修大乘道的时候，如果生起了贪欲、嗔恨、嫉妒，就导致在修道的过程中被烦恼所染污，该利益的利益不了，或者应该无私利他的，因为有了贪心的缘故，就没办法趋入到无私利他。本来应该相应于究竟的解脱道，但是你耽著轮回，这全都是违品，都要断除。

但是对于所断除的法本身，你对它有分别。也就是说，它虽然是要断除的，但你认为它有一个实有的本体，它是应该被断除，但是它自己本身来讲是存在的。如果认为有这种自性，那也需要断除，因为这也是一种分别。

真正的中观修行，一方面要通过这些修法来断除烦恼，但同时也深深地了解到无可断除，在无可断除中去断除。必须要了解世俗的烦恼本身是不对的，所以从世俗的侧面该断的断；从它的究竟方面也要相应，究竟的本体来讲，贪嗔痴等等就是无明的显现，它的本性不存在，所以要相应它本体不存在这一点去安住。世俗方面要断的也断了，究竟方面的执著也断了，这才是相应于究竟实相，也就是能够证悟实相的正确的修法。

只是偏向一个方面不行。大乘道的特点就是这样的，断得很彻底：从显现上面该断的要断；从究竟要证悟的实相方面，该断除的违品也要断除。

小乘道对于所断法认定得很清楚，贪嗔痴等等当成怨敌一样去打压。但是没有认为烦恼的本体不存在，他认为这个本体是存在的、是需要断的。但是对于大乘





道来讲，显现上面如梦如幻的贪嗔痴是通过迷乱产生，肯定是道障，要断；但是在断的同时他也了解，本性无所断，因为本性根本就不存在。所以在了解本体不存在的同时，还要去断除显现。

大乘道从两个方面入手，进行最彻底的根治。

## **6、对治的特点：了知何者为功德后对所取是能治品加以分别。**

对前面认知的贪嗔痴是作为所断，要断除的时候究竟来讲也是依靠人无我和法无我的智慧来进行断除。如果把人无我和法无我这种智慧安立为能治，这也是一种分别。为什么？因为认为人无我和法无我要对治所断，要对治的是所治法，其实这里面就形成一个对立。

当然，究竟来讲人和法本来不存在，这是实相，但是这个实相本身也可以变成一个对治。出现违品、障碍的时候，我们就可以借助人无我和法无我的空性，把它变成一种对治，去断除贪嗔痴等等。这个断障的本体可以相应于空性，但是，换句话来讲，也可以把这种空性又演变成一种执著。

所以说菩萨是既要使用空性，又要不被执著所束缚，这就是菩萨修道的善巧方便，是非常微细的修道，既要使用空性，同时也不让空性变成另外一种障碍。要用空性来断障，但同时也不执著它；要了解所用的人无我、法无我本身和所治对立，既然所治是没有的，那么能治也没有，但是在没有的同时，也要使用它作为一种武器。在使用过程中、使用之后，也不执著。这种修行就可以非常究竟地断除所有的障碍。

所以，菩萨的智慧非常强大。要生起这种智慧需要



很利的根基，需要积聚强大的资粮，需要学习这些非常了义的经典。

其实从究竟的本性来讲，有没有人无我和法无我？本性中没有人无我和法无我的分别。因为有了人我和法我的所断，就安立了人无我和法无我。究竟本性中，所谓的人和法没有，所以也不可能有人无我和法无我的所谓空性的智慧，也没有所谓的能治。

但暂时来讲，因为已经出现了人我和法我，为了断除人我和法我，就把这个本来完全不存在人无我和法无我安立成一个人我和法我的对治。

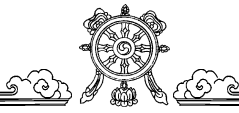
所以，人无我和法无我暂时来讲是实相；究竟来讲，也是假立的，因此我们不能执著人无我和法无我。就是因为有人我、法我，才安立了人无我和法无我；如果没有人我和法我，人无我和法无我是谁的人无我和法无我呢？究竟来讲这些都不存在。

彻底安住在本性中的时候，一切都不分别、一切都不执著，这在很多大圆满密乘窍诀中讲得非常究竟。

以上讲的道的特点、断除道的分别，对修行人来讲，是一个了解的对境，一种生起见解的方式。如果有些道友恰巧正在修空性，这些窍诀能够帮助打破一些瓶颈。

如果没有这些窍诀点一下，有道友还是会认为，既然人无我空性和法无我空性是实相，那就一定存在。但是就像前面讲的一样，其实也是因为有了人我和法我，才安立了人无我和法无我，究竟本性中都不存在。所谓的人无我和法无我两个空性的分别是没有的，也没有一个叫人无我和法无我的状态存在。

菩萨在入定的时候根本不分别人无我和法无我，



他完全安住在离开分别念的智慧中，这里面没有二谛、二无我、能治所治、二取，全部都没有，这就是一种不可思议的境界。

出定之后，根据有情存在的这些法安立了人无我、法无我，安立了道；根据每个众生相续中存在的障碍的程度，安立了十地等等。其实在本性中哪里有这些？都没有。

了解完之后，再回头看应成派的观点，一切都不安立的确是究竟的实相。

**子三、分别果方式分二：一、分别如何证菩提之理；二、分别如是证菩提之本体。**

**丑一、分别如何证菩提之理**

通过什么样的方式来证悟？

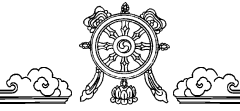
自内证…

**7、对依靠断究竟的力量现前自证菩提之理加以分别。**

要现前究竟菩提，必须要把该断的障碍都断掉，比如烦恼障、所知障。烦恼障分了遍计的烦恼障、俱生的烦恼障；所知障也分遍计的所知障、俱生的所知障，还有它们的习气，全部都断尽之后，“自内证”，通过自证的方式而现前菩提。

认为应该有一个通过断除一切障碍之后，现前内证大菩提的道理。如果对这个加以分别，也没办法登地，更不要说成佛。

如果要登地，所有的分别念都不能有，只要有一个



分别，就是属于心识的对境。如果对于心识的对境没有灭掉，就没办法登地，没办法现前究竟的本性。这里面是没有种类的，不是只有贪、嗔、痴断除，然后保留对佛、对于果的执著、对登地的向往，这是不是可以网开一面？是不是可以登地？这不行。前面讲了，从色法乃至对一切智智的执著，对色法的执著也不行，乃至对一切智智的执著也不行，所有的法都不能执著。世俗谛和胜义谛也不能执著。

只有把一切的执著都打破，才可以现前本性。因为要现前的本性是“无分别智慧”，无分别智慧中所有的二取都没有，不可能是心识的对境。所以，如果认为有一个法不破，就会变成心识面前的一个所缘；如果有心识面前的所缘，那就是“二取”；如果存在二取，根本没办法趋入到究竟的实相。

所以，缘佛果、缘自内证的方式而现前大菩提，这种分别念也要断除，之后就可以趋入到菩提中去。

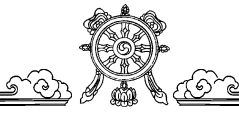
## 丑二、分别如是证菩提之本体

### …作用，彼业所造果。

这里就分了“作用”和“彼业所造果”这两个方面，也就是通过自利和他利，不住寂边和不住有边方面进行分别。证悟菩提之后，不住在寂灭边，也不住于三有之边。

**8、不住寂边的特点：对以他利色身而利益有情加以分别。**

不住寂边的特点是作用。什么作用呢？证悟佛果



之后，因为以前修大悲心的缘故，通过他利的色身利益所有有情，所以佛不会像声闻、缘觉一样安住在寂灭中，他会一直利益众生。在名言中可以这样安立。

佛陀在成佛的时候不会有任何执著，这是佛陀自己不会执著。但现在是我们缘佛陀那种状态产生了分别，而不是佛陀他自己还有什么分别、还有什么执著需要打破。佛陀如果还有分别，他根本成不了佛。就像我们刚才讲的一样，如果你对这些有执著，甚至于没办法登地，何况成佛？所以，如果登地了，就说明没有这个分别；如果已经成佛，说明没有这个分别。

那么，佛陀的色身在世俗中利益众生是怎么回事呢？佛陀在利他的时候，不会有任何分别，只不过我们看到佛陀在利他，我们会产生分别念，这对我们登地会有影响。所以我们必须要知道：佛陀在利他的时候，没有任何分别。我们不能够对佛陀产生实执的分别。如果对佛陀不住寂边产生分别，或者认为他是实有的，就会耽误我们登地，因为我们自己对于这一类法还有执著的缘故。

佛陀已经灭掉了执著，到达了圆满的状态，但是我们不了解，就会按照我们的分别念去误解佛陀：佛陀这样利益他众的，是有实有本体的。这样就错了，会耽误我们自己去相应于究竟实相。

以上主要是从利他的大悲和色身方面讲，下面主要是从空性的自利法身方面讲。

**9、不住有边的特点：对证得彼之业所为自利法身的果位加以分别。**

“彼业所造果”，这是属于不住有边的特点。



佛陀有前面的事业，完全也是因为自己获得了自利法身，“彼业”就是指前面利他的事业，是自利法身所造的结果。如果自己圆满了自利法身，就可以有不住寂灭的利他的特点。自利法身是因，利他是果。法身作为基础，再显现报身和色身，这是佛陀的事业，也有这种说法。如果认为自利法身存在，对它作分别，那么这种分别念也要断除。

以上分别讲了九种。

#### 子四、如是宣说之摄义

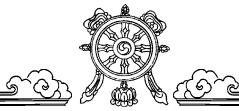
基道果讲完之后就是归纳。

是为转趣品，所有九分别。

对于趋入大乘过程中的以上九种分别念，我们都要断除。在见道顶加行的时候，会断除这些。

对我们来讲现在也要学习，虽然有这些基道果的法，但是对它们的本体不可执著。既然见道的时候要断除，就说明不是究竟实相。现在认为有，就要逐渐了解：其实在显现上是有的，但究竟的本体上面是空性。这对我们来讲是一种粗浅的认知，这种粗浅的认知随着我们的智慧和福德的加深，还会不断地深入、变成觉受，最后在见道的时候变成证悟。

不要认为这个我已经懂了，还需要见道顶加行？这只是很肤浅的道理上面懂了，这个过程中通过我们智慧福德的增上，认知还会深入，还会生起觉受来，最后会证悟。这是属于转趣品的九种分别。



癸二、广说舍弃所取分别分三：一、分别道之方式；二、分别果之方式；三、如是宣说之摄义。

主要是指舍弃小乘道。小乘道不能进，如果现在有些道友对于小乘道有兴趣，也应该多学这方面的教言。

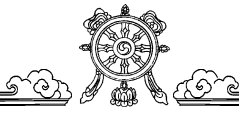
这并不是有些人认为的，在推广大乘的过程中，使劲打压小乘。如果大乘的根基进入小乘道，对自己、对众生都是很大的损失，也是走了一个迂回之道。所以，为了让大乘的行者不进入小乘之道，让大乘修行者通过很直接的方式修证大乘的果，利益自他的缘故，也要如是宣讲不能够进小乘道的必要性。

在《大乘经庄严论》中，弥勒菩萨从第一品开始，到最后一品结束之间，都在弘扬大乘，对于不能够进小乘的很多道理讲得非常透彻。大乘种姓的菩萨们学完之后，不会进入到小乘道中，而是直接进入大乘。大乘道已包含小乘道，大乘道修行好之后，也可以利益声闻乘根基的众生。

舍弃所取的分别，小乘道是舍弃的道，也是属于所取分别念，要断除。

虽然从显现上面来讲，不能够进入小乘，属于舍弃之道。但是如果对这个产生分别念：这个是小乘要舍弃，也会让你无法见道。所以，一方面的确不能进小乘，但同时要舍弃对它的分别念。这是大乘在此处的修行方式。

这里面又分了分别道、分别果和宣说。前面是四个，现在只有三个，主要是没有分别基。为什么没有分别基？上师讲了，因为基无法舍弃。因为我们要舍弃的是“对整个小乘道不能进入”，主要是你不要进小乘道、也不



要证悟它的果。本基——一切万法的本体，就是这样存在，无法舍弃。如果进入小乘道，证悟了小乘的果，这是不对的。不能够选择小乘道，也不能够证悟小乘道的果。但是本基无法舍弃，它就是现空无二的自性，怎么舍？只不过缘现空无二的本体，显现出了一个乘道，这个不能进。所以基无法舍弃。

不像前面还有本基方面的安立，此处没有，直接从道方面来讲不能分别。

子一、分别道之方式分二：一、分别本体方式；二、分别差别方式。

#### 丑一、分别本体方式

#### 堕三有寂灭，故智德下劣。

一般的凡夫会“堕三有”，小乘会“堕寂灭”。一般的凡夫人因为没有智慧，会在三有中不断地漂流，这是一个边；小乘道的修行者因为有了人无我空性的智慧，从三有中超越出来，堕入到涅槃边。这两种属于两边——三有和涅槃的边。

堕于三有边的众生，基本上没有什么智慧功德，“智德下劣”主要是指小乘道的声闻行者，他的智慧和功德可以帮助他超离三有，但是没有办法帮助他超离寂灭，所以这种智慧和功德看待大乘来讲是下劣。为什么？因为大乘的修行者既能够超越三有，又不会入于寂灭，他的智慧是善巧方便而又殊胜的。

1、对由于堕入三有、寂灭其中之一的缘故以至单单人无我的证悟智慧下劣加以分别。





认为小乘道的智德下劣，这种分别念也要断除。这可以从两个方面来讲：一方面从大乘修行人来讲，带着诋毁小乘的心态，认为小乘没有解脱道，这是谤法，是不对的，必须在最初的时候就舍弃。虽然小乘不究竟，但一定有解脱道，相应于小乘的根基来讲，它是一个究竟的法。所以作为大乘行者来讲，不能诋毁任何修法，包括小乘。这是我们要舍弃的一个分别念。

还有一个要舍弃的分别念是，对于趋入究竟胜义来讲，要舍弃的是，认为小乘虽然可以出离三界，但是小乘道不能入。虽然没有带着诽谤、诋毁的心，但是认为智德下劣，这个分别念也要断除。

## 丑二、分别差别方式

无有摄受者，道相不圆满，  
由他缘而行。由他缘而行。

这里面讲了三种。

2、对于道之因下劣而不具备内外缘摄受者加以分别。

第一、“无有摄受者”，摄受有内摄持和外摄持两种。外在没有大乘善知识摄持，因为大乘的善知识也会观待所摄法的根基，如果此所摄法的根基接受不了大乘道，就不会给他讲，只会在他面前显现小乘的善知识，所以从显现上来讲，小乘修行者没有被大乘的善知识摄持；内在的善知识也没有摄持，因为小乘修行者相续中，大悲、法无我空性的智慧，很多善巧方便的能力，精进以及为了利益众生长久住轮回的决心等很多方面



都没有，因此他内在的善知识也不齐全。因为内在无有摄受者，就没办法趋入大乘。既然无法趋入大乘，当然就不能生起定解，没办法修行也无法超越小乘之道，因此从这方面来讲是下劣的。如果缘此产生分别那也要断除。

**3、对于道相下劣，只有烦恼障之对治——四谛无常而所知障的对治——远离三十二增益相不圆满加以分别。**

第二、“道相不圆满”，指小乘的道相下劣。为什么道相下劣？因为他自己所证的道的行相很下劣，由于他只有烦恼障的对治。针对于烦恼障和所知障而言，对烦恼障的对治是圆满的，他有四谛十六行相，或证悟了人无我空性，因此能断除人无我，所以人无我的果——烦恼障也会断掉，这个对治是有的。但是所知障的对治没有，他没有学、没有修也没有现证。所以对于法无我及法无我的果的所知障在小乘圣者相续中还是圆满具备的，因为他自己的道相也是下劣的。

如果我们缘这个产生分别，即执著小乘的道相不圆满，单单想“小乘道相不圆满”这种分别也要断除。这就是一种分别念，如果有分别念就没法趋入到见道的实相中。

**4、对于道的作用下劣，在最后有时也观待善知识即由他缘而行加以分别。**

第三、“由他缘而行”，指小乘道的作用下劣。声闻的最后有者要证道时，也必须要观待善知识的引导，即“由他缘而行加以分别”，要通过其他善知识的因缘指导之后来行持，才可以证悟，否则就证悟不了。



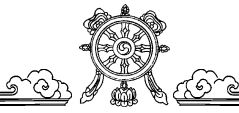
我们以前学习过教法的道友都知道，这种情况主要是指声闻乘圣者，他在最后有的时候也必须要有善知识，如在佛时代的一些声闻，佛作为善知识，给他们讲法，即便是最后有者也要依止佛，然后就可以通过佛的教言而证道。那么在佛时代的时候是不是所有善知识都是佛？也不一定，也有其他的阿罗汉作为善知识，给他讲法引导他，他才可以证道；有时候是菩萨，告诉他们修行的方法，这是属于声闻乘。

为什么要这样拣别？因为缘觉不是这样的。缘觉在小乘中是利根者，出生于三宝灭尽无佛之世，独自观察十二缘起，如在尸陀林中观察白骨，再往回推出一切众生怎样流转，证得顺观逆观十二缘起，从而发现无我之道。这样一环扣一环，把这些反复观，就知道“我”不存在，其实根本没有“我”，于是就证悟了无我。

缘觉是通过自己长时间修行的力量，以及所发的愿，在最后一世时不需要依止善知识，这是小乘中的特殊情况，只有利根者这样。

但一般声闻乘的修行者最后也是需要依靠佛陀等善知识的指示才可以证道。而大乘的菩萨、利根者在最后有的时候，完全通过自己的修行就可以证悟，所以这也是一种道的作用下劣。

以上是道方面的四种舍弃的所取分别。



子二、分别果之方式分二：一、分别总方式；二、分别别方式。

### 丑一、分别总方式

所为义颠倒。

5、总体来说，对于不具备三大所为之果致使所为颠倒加以分别。

“所为”指前面讲到的三大所为，主要是针对果而言，佛果有三大所为，即大证、大断和大心。而小乘的果不具备三大所为，所以从这个侧面来讲，就把这种果安立为颠倒。同样都是修持解脱道，但因为他自己的道不圆满，导致他的果也不圆满。

从很多佛经所记载的公案来看，声闻罗汉和佛菩萨就证道花的时间来讲，看起来菩萨花的时间特别长，但声闻证果其实并不比菩萨快。

在佛陀前世的时候，当时释迦牟尼佛、舍利弗、和目犍连尊者还是三个小孩子在一起玩耍时，看到有佛陀和两大弟子走过来，其中两个小孩就对佛陀身边的两个弟子生起了信心，把自己的供品供养给他们，发愿成就和两大弟子一样的果位。有一个小孩子看到佛生起了信心，就把自己的璎珞等供养佛之后，发愿成佛。

他们最早发愿的时间是同时的，佛陀在三个无数劫成佛，显现上舍利子和目犍连还是通过佛陀的加持和传法，才得到了阿罗汉果位，成为佛陀的眷属，更不要说在得阿罗汉果位后还要经菩萨道再修行成佛。通过这样的发愿，当佛陀已成佛，他们还是凡夫，显现上面佛陀讲法后，他们先获得初果，出家之后才证悟阿罗



汉。所以有时看某些案例，阿罗汉并不比菩萨成佛要快，相反要慢很多。同样是发心求道出离轮回，但阿罗汉得的果就是非常少，得不到三大所为，从这个侧面来讲可以安立为颠倒。

从没有获得三大所为的侧面，这个“证”不是大证是小证、小断和小心，所以称之为义的颠倒。

如果有这种想法“认为小乘的果是颠倒的，那么这种想法也是所断，是要舍弃的所取分别念。

## 丑二、分别别方式

少分及种种，于住行愚蒙，  
及于随行相。及于随行相。

这也是讲“果”，果的分别方面。

**6、对于断德下劣，只断烦恼障而是相似断德加以分别。**

第一个是少分，从哪个方面来讲少分？指他的断德很下劣，“断德”只断烦恼障，还有所知障没断。断烦恼障只能从轮回中解脱，但因无法从所知障中解脱的缘故，成为不了遍智。由于只是断了烦恼障，所以说他的所断很下劣。

如果我们分别断德下劣，这也是要断除的分别念。

**7、对于证德下劣，由于缘人无我四谛无常十六种不同戏论而妄念种种加以分别。**

第二个是“种种”，是指“证德”下劣。因为小乘虽然缘四谛十六行相证悟了人无我空性，但获得阿罗汉果位之后，还有种种妄念。所以“种种”的意思是指



他即便是获得了证德之后，还有很多妄念没法去掉；或者从果位来讲，还有种种不同情况的分类。

比如阿罗汉果位有分退法阿罗汉、不退法阿罗汉、慧解脱、俱解脱等，在《俱舍论》里讲了七类阿罗汉，所以阿罗汉还有种种分别，因为证德下劣的缘故。

如果是佛，证悟了无上正等正觉的佛果，就不会有种种分别，完全就是唯一的，不会退转。不会有所谓退失的佛、不退的佛，慧解脱的佛陀，俱解脱的佛陀等。所有的佛陀到无学的时候，完全一味。

**8、对于作用下劣，断所知障之断无有本性身致使住行愚昧加以分别。**

“于住行愚蒙”，是指作用下劣。因为小乘没有断除所知障，对整个大乘道缺乏认知，导致他的住和行<sup>14</sup>很愚昧。但这个愚昧是相对于佛陀或大乘的菩萨而言。

针对凡夫人来讲，小乘的住和行都非常殊胜。有时不看佛菩萨，只看阿罗汉的传记时，也特别能生信心，觉得我们这些所谓大乘的修行者远远比不上这些罗汉的境界、功德。假如有段时间只看这些介绍阿罗汉的见解、行为、传记、神通，及度化众生的很多方便，其实也自然而然就能生起信心。但对照佛陀，尤其把罗汉和佛菩萨在一起比较，差距就很大。

此处是和大乘比，所以小乘的住行愚昧。

**9、对于没有获得法无我圆满之证悟智慧法身而在自果之后趋入大乘加以分别。**

“及于随行相”，随行相是随什么？最后一个随大

---

<sup>14</sup> “住”是所住的境界，“行”指所行的事业。



乘的行相。因为他自己最后的证悟没有圆满，即没有圆满证悟法无我空性，没有真正断除所知障，在获得阿罗汉之后，要从小乘道中出来，重新趋入大乘，随着大乘的修行方式和行相而行持。要重新入大乘，重新修学，所以叫做随相，也是指他的道不圆满、不究竟。

记得以前在讲《随念三宝经》时，有个流转道，这个道走到究竟，必须要换另外一个道。而大乘道不是，它是佛陀的断流转道，将大乘道走到究竟就是佛果。但是小乘不是，小乘走到究竟后，必须要转到大乘道中再继续修行到圆满，所以这里讲它是不圆满的。

小乘的罗汉果，虽然名称叫无学，但只是小乘道的无学，大乘道来讲，还不是无学。最后还是要从小乘道中出来，重新发菩提心进入大乘，跟随大乘修法的行相而行持，要随学大乘，所以这叫做随相，即跟随大乘修行的方式而修学。这就是小乘道的不圆满。

如果我们了解了，会在脑海中浮现小乘道不圆满，这也是一种分别念，需要断除。

### 子三、如是宣说之摄义

九分别体性，是所退还品，  
声闻等心起。声闻等心起。

前面讲了九种分别体性，这个是所退还品，就是不能进的，要退还的，退出舍弃的意思。尤其针对大乘道要舍弃，不是对所有人都要舍弃。对小乘根基就不能这样说要舍弃，对大乘根基来讲，这个是退还品，必须要退还舍弃。



这些依靠小乘法为所依的所取分别，他们的对境就是小乘的道果，“声闻等心起”，通过声闻等心产生。发起声闻、缘觉的心，就会产生缘小乘法的所取分别念，这也要断除。

**癸三、广说实有能取分别分四：一、对异生凡夫补特伽罗执为实有之分别方式；二、对声闻补特伽罗执为实有之分别方式；三、对大乘所依补特伽罗执为实有之分别方式；四、彼之摄义。**

实有分别念所分别的对境有三种：实有的凡夫、实有的声闻、实有的大乘菩萨。这里的对境是流转三界的凡夫、证悟人无我空性的声闻、证悟空性的菩萨，要断除对这些对境产生实有的分别念。

**子一、对异生凡夫补特伽罗执为实有之分别方式**

所取及所舍，作意与系属，

所作意三界。所作意三界。

这里分了三种。

**本体：犹如虚幻的事物一样，1、对所取投生及所舍投生的所依补特伽罗分别为实有。到底是怎样的呢？**

第一、“所取及所舍”，这里讲的是投生三界的凡夫补特伽罗。

在轮回中投生一定有所取和所舍的分别，比如从人道死了投生天界，人道就是所舍，天道就是所取，从一道趋向于另一道，自然就形成了所取和所舍的分别念。如果认为实有的众生有所取和所舍的分别，那就是





一种分别念。

**2、对非理作意不是正因的所依补特伽罗分别为实有。**

第二、“作意”。

为什么会从此道趋向于彼道呢？就是因为非理作意。如果是如理作意，可能就会逐渐出离轮回；就是因为有非理作意，才会把无我执为我。依靠非理作意的我执，产生了烦恼无明，然后继续造业，就会从此道趋向于彼道。

相续中具有非理作意的人，被非理作意所操控，把非理作意安立为执著的对象。

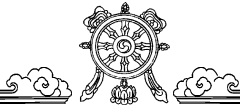
**3、对与三界之果相系属的所依补特伽罗分别为实有。**

第三、“系属”。

上师讲，“所作意”在藏文中没有，只是说“系属于三界”。认为具有非理作意的补特伽罗会在三界中不断流转。

上师讲了这三种彼此之间有联系，第一个讲的是从此到彼的流过程，第二个是依靠什么因流转，第三个是谁在流转。补特伽罗在流转，流转者和三界所系属的就是从此处到彼处，一直在三界中跑不出去。所以具有非理作意的因的补特伽罗，会在三界中不断流转，就是三种实有的能取分别。

“所作意”三个字，上师说藏文里没有，但不管怎么样，所作意也可以和前面作意连起来，意思是人因为非理作意，就会在三界中流转，系属在三界中没办法远离。没有非理作意也流转不了，从这个侧面也可以理解。



但是上师说藏文中这个不明显，可能是法尊法师当时翻译的时候通过其他注释做了翻译。

这里主要是凡夫众生流转三界的情况。

## 子二、对声闻补特伽罗执为实有之分别方式

### 安住与…

**4、对不住于空性之证悟而安住于有色等实有之相似证悟的所依补特伽罗分别为实有。**

小乘的声闻修行者没有完全安住在离戏空性的证悟中，只安住于有色等实有之相似证悟。认为色法等是实有的，同时也是无我的。

《俱舍论》中小乘安立三时实有，认为色法等存在。一切有无等等，小乘对世俗法都认为实有存在，只是没有我的存在。所以一方面安住色等实有，对空性的一部分——人无我方面证悟了，把这一类的补特伽罗执为实有，这就是缘声闻的补特伽罗。

如果有这种分别也要断除。

**子三、对大乘所依补特伽罗执为实有之分别方式分二：一、对道差别之补特伽罗执为实有之分别方式；二、对根性差别补特伽罗执为实有之分别方式。**

当然这里面所讲的大乘行者的功德都是实实在在的，前面第一个科判讲的对凡夫众生的定位很正确，对于声闻的定位也很正确，下面这个科判对大乘菩萨的定位也是正确的，但认为流转三界的众生是实有的，安住色法的声闻是实有的，安住大乘道果的菩萨是实有



的，这些是不对的。

我们要打破的是这个，不是彻底否认世俗谛安立这些特法。

### 丑一、对道差别补特伽罗执为实有之分别方式

首先从道方面安立差别。

…执著，法义唯假立。

5、尽管不分别实有的有实法，但对一切法以相执耽著不清净时的所依补特伽罗分别为实有。

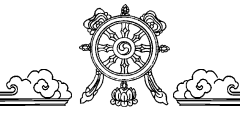
一到七地的菩萨称为不清净地。不清净地菩萨的特点是，绝对不住实有，但是对相有耽执，还没有灭掉一切相。

把不清净地的菩萨执为实有，就是一种分别，应该要断除。

七地菩萨的相是，“彼至远行慧亦胜”，为什么慧超胜呢？《十地经》《大乘经庄严论》等中讲七地菩萨已经远离一切相执。六地以下都有相执，七地开始没有，但是为什么还有相执呢？观待三清净地，无分别智获得自在，虽然远离了前六地的相执，但是最微细的一品还没有达到无分别的缘故，还是有安立相执的影像。这里讲一到七地都有相执。

但在《经庄严论》《入中论》《十地经》等中讲，七地菩萨是灭相的，没有相执的，可以刹那入起灭尽定。但没有相主要是指灭掉一到六地比较粗大的相。

《大乘经庄严论》中好像讲过，初地属于发心地，有一定的粗大相执；二地菩萨还没有灭掉对于声闻乘、



缘觉乘、菩萨乘三乘相的执著；三地菩萨对于俱生的坏聚见（我见）还有相执，但是也在不断修；四地菩萨的相执主要是把苦谛和集谛这二谛执著为有害相，把道谛和灭谛分别为寂静相，对四谛还是有一定的相执；五地菩萨可以很自在地趋入各种工巧，同时对所趋入的工巧本身还有一定的相执；六地菩萨属于善慧地，是很善巧的缘起。出定位时对于智慧非常善巧，体现在对于顺观和逆观的缘起上，对整个缘起非常善巧，但对缘起还有一定的相执。

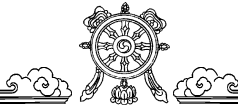
七地以后所有相执都没有了，已经“彼至远行慧亦胜”，到了远行地，远诸相而行。前面所有粗大的相到七地就没有了，但是针对第八地的无分别智自在，还是有微细的相执。有些经典中讲七地可以安立为无相地，但这里讲第七地因为没有到无分别智自在，还是安立有微细的相，属于不清净地的特点。

对一到七地的菩萨有分别，认为一到七地的菩萨是实有的，这是对补特伽罗方面的实有分别。

**6、对法义实有与相法不执著而对执著唯虚幻为假立清净地的所依补特伽罗分别为实有。**

“法义为假立”属于三清净地的特点。对所有法义不执为实有，所有的相执也都没有，只有一种虚幻相，属于三清净地。

如果认为三清净地的菩萨没有相执，是“法义唯假立”的，菩萨是存在的，这种分别念属于缘菩萨的补特伽罗的执著分别。



## 丑二、对根性差别补特伽罗执为实有之分别方式 贪欲及对治，失坏如欲行。

这里面分了利根和钝根两种，利根也分了两种，“贪欲及对治”是利根；“失坏如欲行”是钝根。

**7、利根补特伽罗断除的特点：对由于了知真如而精通断除贪执所断的所依补特伽罗加以分别；**

“贪欲”是讲断除的特点，因为菩萨了知了真如、空性和实相，精通断除贪执的所依，对这个补特伽罗加以分别。有些菩萨的智慧非常敏锐，通达真如而断除一切的烦恼，这是这一类利根的菩萨断除的特点。

**8、对治的特点：对由于证悟等性而精通生起对治智慧的所依补特伽罗加以分别；**

“对治”的特点，因为证悟了平等性，非常精通对治烦恼。

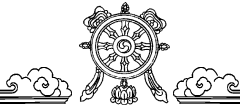
还没有入道的菩萨也有利根和钝根的分别，利根的菩萨虽然还没有证悟空性，但也知道这个烦恼是假的、是无自性的，虽然烦恼会生起来，但是不会对他有很严重的伤害，因为他精通空性灭除烦恼的方法。当然地上的菩萨就更为善巧。

对这两种根基的菩萨执为实有也是一种分别。

**9、对于利根者不善巧修般若的方便而随心所欲失坏趋入最终果位的所依补特伽罗加以分别。**

钝根者修持六度不善巧，因为有实执或者修行的时候有违品，或者也可以说没办法通过智慧度来摄持。

“失坏如欲行”，可以解释成随心所欲地失坏趋入果位的方法，或者解释为失坏了能够如欲行持大乘道



的修法。

本来大乘道可以如欲行持，如什么欲？可以快速成佛。因为菩萨的欲求是成佛利益众生，“如欲行”就是能够如欲而行持最清净、最圆满的成佛的方法。但是钝根的菩萨因为没有善巧方便的缘故，失坏了如欲而行的真正的菩萨道。

认为这种菩萨存在、这是个失坏如欲行的钝根菩萨，如果对这类菩萨有分别，也是要断除的执著。

#### 子四、彼之摄义

##### 当知初能取。

能取有两种，一种是实有的能取，一种是假有的能取，“初能取”，就是第一种能取。

以上实有的分别念已经讲完。



## 第四十三课

《现观庄严论》是宣讲究竟实相的殊胜论典，被称为窍诀论，是修持般若般罗蜜多的窍诀。因为般若是万法的实相，一方面，我们要了知般若的正所缘，即真正的空性是怎样一种状态，这些在《中论》中已经讲到；而对于究竟的空性如何修行才能够证悟呢？什么都不想，还是只要缘空性反复观修就行了？弥勒菩萨在这里讲了，并非如此。

佛陀在《般若经》中讲到了，从凡夫人到资粮道、加行道的菩萨应该修行的空性，以及见道、修道的菩萨要安住的修行的空性，甚至于最究竟的佛位的时候有关空性的方方面面的内容。但是由于我们不了解，所以弥勒菩萨通过《现观庄严论》开显，空性的不同阶段以及修持的窍诀。这里讲到的是修空性般若的次第，从凡夫到佛果之间所有相关的窍诀都做了无余地宣说。

只是《现观庄严论》中讲的修空性的方法，和的密宗中现证空性的方法不一样，就像进宫殿可以有很多道门，不是唯一的。

针对《般若经》显宗的根基，以什么样的方式能最快、最迅猛、最正确地趋入空性呢？《现观庄严论》把这个问题讲得特别细致。其他的论典有些着重讲菩提心的修法，有些着重讲怎样观修人无我空性和法无我空性，但是从凡夫到成佛之间的次第，不仅是空性的修法，还有发心、教授等所有观点的修法，在《现观庄严论》中讲得非常完整细致。



对于《现观庄严论》，我们有学习的必要性。在学习的过程中，对于菩萨的究竟境界，对于修行的途径、最后可以获得的功德，都会有一些比较清晰的了知。

弥勒菩萨是释迦牟尼佛的补处，所以他的智慧非常圆满。虽然显现上是十地的菩萨，但是很有可能已经获得了究竟的佛果，因此他所宣讲的般若经的意趣，非常可靠。不是一个学者或者一个稍微有点聪明的人，或者是闻思了十几、二十几年的人，看了《般若经》后发现了《般若经》的一些意义而造出来的论典。

虽然是显宗的论典，我们习惯性地将其归摄到理论中，但是显宗密宗都是讲实相，对于究竟的实相，对于一些修行的方法，从很多地方并没有差别，密宗讲的离戏空性不可能比显宗还要更究竟、更圆满；显宗里面讲到的不行而行、无住而行等修法，和密宗中讲到的一切不持中现前心性的修法，从本体来讲，差别并不是很大。所以，所有对于我们证悟有帮助的殊胜窍诀，我们应该有兴趣、有信心地趋入学修。

《现观庄严论》以八事七十义进行安立。遍智、道智以及基智三智的内容已经学完。三智从菩萨圣者的相续来讲，已经现前的；对我们来讲，作为一个所境，是最终要获得的。如何获得三智？后面讲了四加行，也就是四种修法，通过正等加行、顶加行、次第加行和刹那加行来修持三智。从一个凡夫，逐渐经过加行道、见道和修道的这些修法就可以现前前面所提到的三种智慧。

正等加行已经学完，现在正在学的是顶加行。正等加行和顶加行并不是别别的他体，正等加行修到顶点





的时候，就叫做顶加行。正等加行就是对于这些加行的相一个一个地修圆满，每一个都要着重地去观修，一个都不放过，次第次第地修，这就是正等加行。

同样，我们在修《大圆满前行》中的四种共同前行、五加行，或者修持大圆满的窍诀之前还有一些不共的前行时，也是一样的，都要认真着重地修，一个一个地把它修得非常牢固。

当这种修法的境界在相续中生起后，对于总体的证悟实相有非常大的帮助，是前因和后果的关系。因为有因果关系的缘故，我们现在在前行中所投入的所有观修，所做的所有修行，都会变成后面证悟实相、证悟空性果的所有方便。如果前行没有修好，会直接影响后面果的生成。

所以现在我们在学修这些前行的时候，一定要认真去领悟，首先通过闻思去领悟前行里面的修法，以及所表达出来的种种法义。领悟之后还是要去观修，一方面要闻思，一方面也要找时间去实践。

实践有两方面，一是上座观，以打坐、禅修的方式，屏蔽所有的外缘，寻找一个安静的时间和环境，把法义通过上座的方式反复忆念，反复串习；二是下座实践，遇到心烦、忧心、恐怖、欢喜的事情时，用自己学习到的正法去面对。通过这一系列的闻思和修行，法义就会融入到我们的相续中。

正等加行修到顶就叫顶加行。不管是修持《大圆满前行》里四转心法的共同前行，还是修持五加行不共前行，如果认真修，就一定会有量，会生起它的界限。《前行》中也经常会讲到修法的界限是什么，都会如理如实



地生起来。这就是我们现在学习的顶加行。

顶加行分了八个内容，有暖的顶加行，顶的顶加行，忍的顶加行和胜法位的顶加行，这四个是属于加行道的修法。然后还有见道的顶加行、修道的顶加行和无间三摩地的顶加行，最后一个是针对无间三摩地的应遣邪行，总共有八个问题。

这八个问题中，现在我们正在学的是见道的顶加行。见道顶加行有所断除的障碍，以及能对治的智慧，断除的障碍主要是遍计障。现在我们凡夫的相续中有各式各样的障碍。在《辨中边论》第二品“辨障品”中就讲了很多障碍：禅定的障碍、四念住的障碍、四正勤的障碍、四神足的障碍、七菩提分、八圣道分的障碍，还有十地的障碍……。弥勒菩萨把所有的障碍归纳成烦恼障和所知障。

烦恼障和所知障又分为遍计和俱生二种，遍计的烦恼障和遍计的所知障，俱生的烦恼障和俱生的所知障。遍计方面的烦恼障和所知障，在菩萨见道的时候都会断尽。断尽这个障碍之前要认定这个障碍，要知道什么是障碍，对于这种障碍针对性地修行。

针对现在凡夫众生来讲，需要观察自己的相续，比如有的人睡懒觉是现在比较大的一个毛病，首先要把这个大毛病断掉，所以是这个阶段需要针对性断除；有的人脾气很大，嗔恨心比较重，这个就会变成他修道中拖后腿的重大违缘，所以要针对性地学习一些教言，在这个时间段中针对性地去断除嗔恨心……每个众生都有一些比较特殊的障碍，这些障碍需要优先断除，优先对治。当前所有的障碍都是拖后腿的，但是对我来讲，



某一个表现得比较明显，所以必须要先断除。

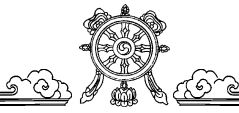
佛菩萨针对这些障碍也给出了一些针对性的方案供我们挑选，我们需要学习思维后去观修。逐渐这个法入于心，我们的障碍就会从相续中分离出去，从而断掉。

讲这个原因是要断障碍之前就要对障碍的本身有所了知。我们现在要很清楚，作为凡夫人虽然我们相续中的烦恼障和所知障完整无缺，但我当前这个阶段来讲，可能某种障碍比较突出一点，所以要很清醒地认识到这个问题，然后要集中闻思的智慧和福德，或者通过祈祷等来减弱或者断除这个障碍。

见道顶加行在断除遍计障之前，要认知它的所破和所断，现在讲的这些属于遍计法。和俱生障碍相比，遍计的障碍比较粗大，俱生的障碍比较微细。粗大的障碍容易断，只要见到了万法的实相，比如见到了离戏的空性，这个障碍就会断掉，这个叫做遍计障碍，它是比较粗大的，只要见道就可以断掉，不管是遍计的烦恼障，还是遍计的所知障。比较微细的障碍，单单见道还不行，还必须要不断地修行，通过修道的力量把比较微细的俱生障碍一分一分地逐渐断掉。

见道菩萨断掉的是遍计障。遍计的障碍大概分了四大类，有所取的两大类和能取的两大类。所取的两大类有趋入大乘方面的分别，以及退出小乘方面的一些分别，这个我们已经学完了。现在学的是后面第二大类，就是能取的分别，这个也有实有的能取分别和假有的能取分别，实有的能取分别是对于凡夫、小乘、大乘等认为都是实实在在存在的有情，这些需要断掉。

一方面来讲，在见道之前，通过智慧着重要断除自



己的障碍，另一方面来讲修行的法主要还是二无我空性，证悟俱生的人法二空，但断的时候是断遍计障。这在以前学中观的时候学过。

**癸四、广说假有能取分别分三：一、对小乘补特伽罗执为假有之能取分别；二、对大乘补特伽罗执为假有之能取分别；三、彼之摄义。**

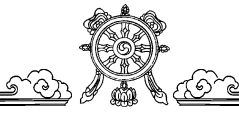
这里面上师也讲过，所谓假有的能取分别，主要是在圣者相续中存在，特点是能分别者属于圣者，所分别的也属于圣者，所以这里面只分了小乘和大乘的两种补特伽罗。如果有世间凡夫，那么所分别的对境就不能够仅限于圣者。

#### 子一、对小乘补特伽罗执为假有之能取分别

不如所为生，执道为非道，  
谓生俱有灭，具不具道性，  
安住…

这里面有五种，首先它是属于假有的能取分别。圣者相续中已经证悟无我空性，证悟了无我空性之后，在后得分别这种对境的时候，他就会知道不管是小乘道的圣者还是大乘道的圣者，虽然显现上面也有五蕴和各自的功德和不圆满、不究竟，但这些现在暂时具有过患的圣者也还是假有的。

对于小乘补特伽罗执为假有，或对于大乘补特伽罗执为假有的这些能取分别，即将获得见道的菩萨要



断掉，否则没办法获得见道顶加行。如果获得见道顶加行，肯定要断遍计执著。

这里面缘小乘圣者为对境的假有分别念有五种。第一个叫做“不如所为生”，第二是“执道为非道”，第三是“谓生俱有灭”，第四是“具不具道性”，第五叫“安住”。

**1、对下等果决定不会获得如大乘所为一究竟果的所依补特伽罗分别为假有；**

第一、“不如所为生”，主要是指小乘的圣者，比如小乘有学道的圣者或者小乘无学道的圣者，针对于大乘来讲，他们属于下等的果。这个下等并不是为了踩小乘的修行者或者蔑视小乘的心态。在很多大乘的经典、论典中，比如《大乘经庄严论》中有很多根据来分析和安立，为什么小乘的道叫做小道，小乘的果叫小果，而大乘叫做大果。通过种姓、发心、善巧方便、时间、精进等方面来进行对比安立。

小乘达到无学的时候，相续中的智慧和所断的障碍，包括这里所讲的大断、大证和大心都没有。他的证悟也只是部分的证悟，所断除的障碍也只是二障中的烦恼障，他自己的心也没有无二无别的善巧方便，所以叫做下等果。他不会获得像大乘一样所为究竟的果。

安住在小乘果的补特伽罗，不会如愿获得大乘的三大所为，对于这种所依补特伽罗分别为假有。

小乘自己的种姓，小乘的发心，投入的时间，精进和所断等，综合因素决定了他只能够获得有局限性的小乘果。如果方方面面，里里外外所有综合因素都没办法支撑他获得究竟果，他就只能够通过当前的因缘获



得有限的果，这是通过因缘而决定。所以具备什么样的因，就可以获得什么样的果。

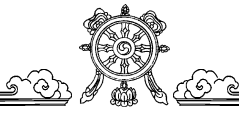
对我们来讲也是一样。为什么要经常强调多学大乘的经论，要多发大乘的心，要多学习大空性？其实这些都是为获得究竟的大乘果而创造条件。因为现在我们相续中可能还有很多和大乘的果不符合的状态，比如耽著轮回，心量很小，以及还发不起为了利益众生而舍弃自己一切利乐的心态等。如果我们相续中不具备这些，那就说明当前因素不能支持我们获得大乘的果。

这怎么办？必须要调整。怎么调整？依止一位具相的善知识，在他所讲解的证法中去调整自己的发心，调整自己的修行，把自己的修行计划延长。以前可能没有作一个长久的计划或安排，只是学个五六年，没有后续的计划，这是不行的，应该有后续长远的计划。这个长远的计划就是乃至成佛之前一直要修学。

如果没有广大的心，我们想不到还有什么因缘没有具备，还需要去创造什么样的因缘，如果这个因缘不足够，怎么样去让它圆满？如果没有想到不去修不去圆满，这些因缘不可能轻轻松松、自自然然就在我们相续中无因而生起。

所以作为一个修菩萨道的菩萨来讲，应该有一个长远的计划，绝对不是几年的计划，不是一辈子的计划。现在很多修行者并没有做生生世世修行的计划，通常觉得这辈子完了之后就应该有一个结果，最多就把计划定到今生修行，好像觉得已经足够了，这是不行的。

无论你生生世世要在轮回中去受生，还是下一世要往生极乐世界，总之这个修行是生生世世的，即便到



了极乐世界还要不断地修行。如果有了这样的计划之后，我们就可以比较从容地去安排自己的闻思和修行，也不会那么急躁。

现在听得最多的就是没有时间，没有人能局限我们的时间，我们总是觉得没有时间，其实并不是没有时间。如果我们没有解脱，轮回还是照样继续，不是说没有时间轮回就终止了，这是不可能的事情。只要没有解脱，轮回还是会依靠因缘继续下去。如果还会轮回，那我们的修行还是应该继续下去，乃至于轮回没有终止之前，修行一定不能终止，一定要继续修下去。

所以说有长远心态的人更容易成功。如果我们没有这样的心态，没有大的计划，心量就小了，方方面面应该做的准备就做不到。准备的时间短了，就没办法去应对各式各样的情况。在没有准备好如何应对的情况下，不知道哪儿冒出来的违缘就把我们打倒了，我们就修不下去了。如果作了长远的计划，我们的心量就会非常大，乃至于没有获得圣果之前都会有这种心态支撑下去。

我们现在学习的所有修法和大乘的经论，都是为了让我们的相续中能成办和佛果相应的因素。所有和佛果不相应的因素都要去掉，比如耽著轮回的心，方方面面的贪、嗔、痴、傲慢、嫉妒，这些和佛果绝对不相应，在修行过程中这一部分要去掉。

只为自己、亲属解脱，或者只是为了自己国家、自己民族的人民，这样去修行也不是大乘的修行者；有些只是为了人类而修行，这也不是真正的修行者。大乘的修行者应该是无私的，心量广大，抛弃自私自利。



自私自利的范围可以是以自我为中心，也可以是与我有关系的，其实都是我和我所的范围。这些需要通过非常广大的菩提心来替代，因为这种心态和佛果不相应。只关心自己、自己身边的人、和自己有关系的人，对其他人不闻不问，甚至还有不能原谅的人，这些肯定和佛果不相应。如果通过法义来考量考核，这些都是不过关的。必须在心中放下对所有人的嗔恨心、不愿意利益的心。放下之后就要真实地利益一切众生，这种心态和佛果是相应的，还有空性的见解和佛果也是相应的。

实执的心和佛果不相应，一旦发现念头冒出了，如果和佛果不相应，那么就需要改正；如果冒出来的念头和佛果相应，比如冒出来的就是菩提心、空性，找不到一丝一毫掺假的东西，这些就心心念念在和佛果相应。如果冒出来的东西属于我爱执、耽著轮回的思想、嫉妒嗔恨道友，这些肯定和佛果不相应，如果抱持着这种观念不放，没办法很快成就。

所以我们要把心态、行为调整到和佛果相应的层次。这需要投入大量的时间和精力，投入很多的闻思，把我们的思想改造成和大乘道相应的状态。否则不可能无因无缘就把我们无始以来形成的耽著轮回的烦恼、我爱执的心消灭，这是不可能的事。

为什么小乘的心不相应大乘？原因是它相续中方方面的因素和大乘的道、果不相应。

当然很多人都不愿意承认自己是小乘修行者，都愿意说我们是大乘，尤其是密乘修行人。如果我们认同自己的身份是在了大乘或者密乘中，那就应该想方设法通过自己的努力、上师的加持、道友的帮助，把自己





相续中所有的要素调整成和大乘道相应的层次。这应该是一个自主的行为。如果总是上师、道友，或者其他的因素让我们去改正，这样就比较被动，被动调整和主动调整还是有差距的。

不管怎么样，如果觉得有假有的修行者，也是需要灭除的。灭除的方法就是修空性。

**2、对由于趋入小乘道而执著大乘道非自己应入之道的所依补特伽罗分别为假有。**

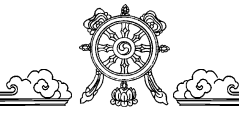
第二、“执道为非道”，已经趋入小乘道的圣者执著道与非道。“道”就是大乘道，“非道”即不是自己所应趋入的道，小乘圣者执著小乘道为究竟，觉得没有必要再趋入大乘道，这叫做“执道为非道”。

他们认为自己现在所行所证的这个道已经是究竟的，除此之外没有另外一个道。如果认为有这种执著的补特伽罗是假有的，这种分别也要断掉。

“执道为非道”有两种情况，在《入菩萨行论·智慧品》中讲了两种声闻：一种叫真实声闻，已经在相续中生起了道果，比如说阿罗汉、有学道的圣者；另一种叫增上慢声闻，没有入道，却以为自己已经入道。

真实声闻，《入行论》中叫入道声闻。这种入道声闻并没有排斥大乘道，并没有说大乘道不是佛说，只是认为自己不应该入大乘道，认为小乘道是究竟的，可以不入大乘道；傲慢声闻不一样，他否定整个大乘道，觉得大乘道不是佛说的，而是魔加持的补特伽罗说的。从整体上认定大乘非佛说。这两种情况附带讲一下。

此颂主要是指入道声闻，因为所分别的对境是圣者，圣者不可能认为大乘道非佛说，他只是觉得大乘道



不是他应入的，认为现在的小乘道已经是究竟的道，不需要再入大乘道。

对于“执道为非道”的这一类补特伽罗分别为假有。他外在的五蕴所依，以及相续中安立的“执道为非道”的思想，从内到外都是假立的。如果有这种分别，也是属于遍计分别，需要断除。

在《经庄严论》《智慧品》中，也专门针对大乘非佛说的观点做了破斥。当然我们肯定认同大乘是佛说，因为通过很多道理已经建立了。

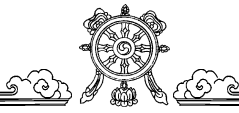
**3、对基世俗因果法具有灭法之生执为胜义的所依补特伽罗分别为假有；**

第三、“谓生俱有灭”，认为有生就有灭，生和灭都实有存在。这类圣者认为，柱子瓶子等因法，佛果、阿罗汉果等果法都具有生灭相。并且他们认为生是实有的生，灭也是实有的灭。

当然从大乘的侧面，尤其从中观的思想来讲，这绝对不合理，所有的法不可能有实有的生灭，否则就绝对不可能有生；也绝对不可能有实有的灭，这在很多中观论典中也已经讲了。所谓的生灭不可能实有，如果认为它有自性，有实有的生灭，就会有很多过患。

但是在小乘的教义和所证悟的状态中，实有的生和实有的灭非常合理。当然我们知道，没有通过胜义中观的思想去观察的时候，从小乘的侧面来讲这些都是合理的。在自己的眼识、耳识面前，能够感觉这些法的出现，这个生的确存在，而且它也有作用；因缘灭掉之后，这个法就灭了，所以生和灭在名言中的确有显现。

小乘认为，生应该是实有的，否则就应该看不到、



听闻不了。他们认为无生完全不存在，因为没有显现，没有作用。他们不会承认没有自性的同时，可以有生的显现。“如梦如幻的生”这一点在他们的教义中是没有的。所以他们不承认无自性的生和无自性的灭。因为在他们的概念中，所谓的无实有、空性就等于不起作用、不显现、不存在。所以在他们的概念中，所有的生都是实有的，灭也是实有的灭。

这不是实相，从中观的思想来讲，虽然有生，但只是因缘和合的无自性生。虽然是无自性，但是可以有生的显现；显现的本体是空性的，这是不相违的。小乘认为是相违的，中观觉得是合适的。当然这是两个层次，一个是从世间的观现世的侧面安立，一个是从究竟的圣者根本慧定境界进行安立。

“谓生俱有灭”，所有的生都有灭，生灭是存在的，而且是实有存在的，但是实有不是常有，实有和常有是两回事。小乘认为有一个无常的实有法，既是实有的，又是无常的，这不矛盾。但是实有的恒常法是没有的，不可能有一个恒常不变的法，又是实有的。

小乘主要破的就是外道、世间人认为有恒常不变的法，一切都是刹那生灭的法。粗无常、细无常，这些都是没有恒常的法，它的生和灭都是实有的。有些外道会有恒常的承认，但是小乘的教义和证悟中都不会有恒常的概念。

对于安立有这种认为有实有生灭的执著的补特伽罗分别为假有，这也是属于一种遍计执。对于遍计执也是要证悟它是空性的，要灭掉遍计执著。

#### 4、对道入定有无违缘而具不具备道法持续性的所



依补特伽罗分别为假有；

第四、“具不具道性”，具不具有让道法持续性的补特伽罗？

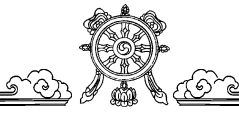
小乘的圣者阿罗汉也分利根和钝根两种，这在《俱舍论》中也讲了。利根者不观待身体的情况，也不观待外在的环境、饮食的好坏，他会让自己的修行和证悟保持持续性，不会有大的摇摆。

钝根者非常观待外在的因素，如果环境比较幽静，就比较容易入定；如果这个地方的化缘比较顺利，不需要花费很多的时间、精力，很容易得到饮食，对他的入定也有帮助；没有很多乱七八糟的事情，这也容易帮助他入定；身体健康，也比较容易帮助入定。如果这些因素丢失，就很难入定。所以小乘的钝根圣者如果遇到违缘，就不太容易入定；如果没有违缘，就是容易入定。这就是“具不具道性”，是否具备道法持续性。

所以，有些圣者不会生烦恼，不会在很嘈杂的环境中一下暴跳如雷，然后跳起来骂。虽然环境对他有影响，但是绝对不会生烦恼。他可能会远离当前环境，选择更寂静的深山或者相对来讲更容易化缘的地方。他会寻找阿兰若，寻找一个能够帮助他入定的地方，或者会想方设法改善外在的条件。有些利根者无论身体怎么样，环境是不是嘈杂，对他入定来说不会有什么违缘。

所以阿罗汉也有利根者和钝根者两种，利根者就是全方位的，钝根者就要受这些影响。

对于入定有没有违缘，具不具备道持续性的所依补特伽罗分别为假有。修行者中的圣者有些是受违缘影响的，有些则不受违缘影响，不管是受违缘影响的补



特伽罗，还是不受影响的补特伽罗都是假立的。有这种分别念也是属于遍计障，对这类补特伽罗的执著也要断掉。因为在究竟本性中，补特伽罗完全不存在，连补特伽罗都没有，具不具备道性的补特伽罗更加不会存在。在究竟的实相中，整个都是无分别的，都是大空性的，所以就不会出现这个情况。如果认为有一个假有的补特伽罗，还是一种不符合实际情况的执著，仍然需要断除。断除的方法就是离戏空。

上师老人家也讲了，一般的凡夫人不可避免地会受环境的影响，当我们身体好的时候，这段时间比较顺利，或者讲到殊胜的法要，这时我们修行的顺缘就比较充足一点，自己的法喜就容易生起来。但如果持续地生病，这段时间持续性地不顺利，家庭也很紧张，还有很多方面的违缘出现的时候，有时听课也听不进去，总是在想其它的事情，思维也更加心烦意乱，根本没办法思维，也没办法打坐。所以，有时我们的修行非常观待外在的环境。

从我们自己来讲，要尽量创造好的环境，让外部的环境有利于修行。但这些环境有时是自己控制不了的，很大程度是以前的业力形成。比如说前世杀了生，经常伤害众生，今生经常生病，刚要打坐又开始生病，或者有时要打坐，脚特别痛，这样那样的事情都会出现。有时就是这段时间家里不顺利，各式各样的事情层出不穷，就没办法让自己去修行。控制不了就用修行过或者闻思过的正见尽量地去安住，尽量地不要受影响，逐渐转为道用。

如果能够创造条件，就努力去创造条件；如果没办



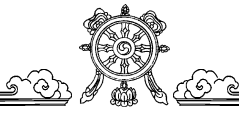
法创造条件，我们尽量不要被不好的环境影响得太深，还是要持续性地学习。就是因为以前没有好好地修学的缘故，相续中的罪业太重、福报太浅，今生才会层出不穷地出现这么多的违缘，导致自己没办法很顺利地修行。如果现在再不加紧，不去好好修行，仍然得不到改善。

很多教言中讲，今生的修学过程中，遇到再多的违缘、再苦再累，都要坚定自己修行的心，一方面精进地忏悔，一方面多积资净障，不断地闻思修行。如果是这样去坚持，逐渐以前的业，一边成熟，一边通过自己修行的力量在削弱；而自己的福德方面也在持续性地积累，这时情况可能逐渐也会改善。

前面讲了凡夫人最大的毛病就是只盯着今生。觉得今生如果不改变，好像就没有希望了。而现在好好修，下世会改变，他觉得太飘渺，最好今生马上就有改变。谁都愿意是这样，但有时前世的因成熟，马上要去改变很困难。

如果自己完全接受了，或者内心生起定解：这世不行，下世一定可以做得更好，所以为了下一世的修行更好、更顺利，今生不管有再大的违缘和障碍，也不生烦恼，尽量创造闻思修的机缘，不能放弃自己的修行。即使外在的环境有再大的影响，内心也可以不断地祈祷三宝，不断地去忆念法义，这些应该多努力。如果今生在重大的违缘中，越是困难的环境越去好好闻思修，清净罪恶的力量也是在顺境中不可比拟的。

如果每天都是很顺利地闻思修，可以在自己心情很舒畅的情况下积累很多资粮；但如果是在逆境中，方



方面面对修行都不利，家里面的人不让听课，不让修法，但自己还是挤时间，把自己的心态调整好，去忆念上师三宝，忆念正法，这种清净罪业的力量要大得多。

因为这时心力非常强，而且这样的状态中，心相对来讲很清净，所以逆境有优势，顺境也有劣势。顺境的心态不会那么强劲，不会有那种紧迫感；但如果是在夹缝里面去修道挤时间，可能会非常珍惜，这时质量比一般的情况要好一点。

比较起来，一个是在很宽松的环境中每天都在快快乐乐地修法，一个是在夹缝里面修行，谁先成就有时还真不好说。心态很真实、很迫切，更容易得到加持，而那种相对比较宽松的状态中，没紧迫感，也许就不会发自内心呼换上师三宝加持。

不管怎么样如果我们有时间，有精力就好好抓住，好好学；如果这方面欠缺点，也是要尽量提升自己心力的强度。时间不够，就用质量，把所有心态集中好，然后去突破，这也是一个办法。

当然到了初地菩萨之后，不管环境再怎么样，都不会受影响；初地菩萨之前，都会受环境的影响。这是附带讲的。

这里主要是讲将这种所依的补特伽罗分别为假有，对于这样的执著也要断除。

**5、对后得以实执安住色等法的所依补特伽罗分别为假有。**

第五、“安住”，对于安住的补特伽罗分别为假有。小乘的圣者也有入定和出定位，但是小乘的根本定和大乘的根本定不一样。小乘的根本定主要是安住四谛



十六行相的本体、安住人我空性，这时是有无漏智慧运作的。

入定的时候安住无我空性，粗大的色法在入定的时候不分别，只有无分刹那和无分微尘。但是在后得的时候，没有安住在无漏的智慧，起定的时候心识又开始起作用。

类似于大乘菩萨在入定的时候，安住于离四边八戏的空性，出定的时候就安住心识，粗大的法就开始浮现，心识也开始运作，小乘入定的时候纯粹安住无我空性，安住在无分刹那和无分微尘中，但出定之后，也是现前粗大的五蕴，比较粗大的色法又开始出现。

虽然显现粗大的色法，却并不会像凡夫人一样执为实有。虽然他知道色法还会显现，但毕竟是证悟空性的人，所以也知道虽然有五蕴，但是无我，这指的是在小乘后得位的时候。色法有没有？色法还是会浮现，相比于大乘来讲，他还是有对色法的执著，安住在色法中。凡夫位是五蕴上有我，在小乘位是五蕴上无我，这一点他是完全了解的，所以叫安住。

“用实执安住色等法的所依补特伽罗”，他起定的时候粗大的五蕴又现前，他就会安住在这上面，他也会去分别色法，但是他不会认为这个是我、我所，这是我的桌子、我的东西、我的身体……这些粗大的执著不会有，但是五蕴的本体还存在。

因为没有完全证悟法无我，没有完全断除所知障，所以小乘圣者对于五蕴最细微的这些基础、最细微的微尘和刹那没有证悟空性。没有空性的缘故，起定的时候五蕴又现前，他又会安住这些色法上面。





到入定的时候他会安住在最细的刹那上面，出定的时候则会安住在粗大的五蕴上面。但是入定的时候安住细微的刹那上面，他现见并安住在无我的胜观中。起定之后他安住在粗大的五蕴，虽然是安住在五蕴上面，但是不会有我执。

对于具有这样身份的补特伽罗分别为假有，对于这种遍计执着也要断掉。

以上是上乘的五种情况。

## 子二、对大乘补特伽罗执为假有之能取分别

…坏种姓，无希求无因，

及缘诸敌者。及缘诸敌者。

就大乘道来讲，有四种安住，一是“坏种姓”，二是“无希求”，三是“无因”，然后是“缘诸敌者”。对安住在这四种情况的补特伽罗分别为假有，这也是一种遍计执，也需要断掉。

**6、对于以方便发菩提心而能失坏小乘种姓的所依补特伽罗分别为假有。**

第一、“坏种姓”。种姓即种子，或者一种因、一种基的意思。《大乘经庄严论》的“第四种姓品”中也暂时安立了无种姓者，即暂时不希求解脱道的人；决定种姓者，如决定声闻种姓、决定缘觉种姓，决定大乘种姓；不定种姓者。

当然按照大乘的思想，断种姓者是真没有的，不定种姓也没有，究竟来讲只有决定种姓，而且决定种姓只有大乘种姓。暂时分了三种种姓，有些可能是暂时安住



在小乘种姓中，有些是在大乘种姓中。

这里面安立种姓的合理性，种姓是一定存在的，因为每个有情从迷惑到觉悟乃至成佛之间，要受很多因素的影响，他就会逐渐形成某种修行的种姓。后来这个种姓苏醒的时候，他就会按照这个所苏醒的种姓逐渐去修行。比如有些人让家里的人以及猫狗等接触到般若波罗蜜多，比如《般若摄颂》，这些其实都是在他最早修行佛法之前种下的一些和大乘教法相关的种子。这些因素不断地影响他，以后他苏醒的时候，这部分的力量就会起作用，他就会变成一个大乘种姓。

当然这只是最粗浅的一个分析，真正种姓的形成不是几句话就决定的。我们只能说他会在这个过程中受很多各式各样因素的影响，一段时间学小乘，一段时间学大乘，最后他会变成决定种姓。这个种姓在苏醒之前都会存在。

大乘里面有一个“坏种姓”。大乘的圣者通过修持方便——大悲菩提心，就能够失坏小乘的种姓。这种通过大乘菩提心失坏小乘种姓的所依补特伽罗，属于失坏小乘种姓者，因为这类菩萨已经通过大乘菩提心摧毁了小乘种姓，他绝对不可能再返回到小乘的修法中去。他相续中所有有关小乘种姓的种子或习气都已经摧毁无余，这种补特伽罗是假有的。我们对于这种假有的补特伽罗进行分别，它还是属于遍计。

现在对我们而言，相续中的小乘种姓是不是已经毁坏？可能还没有完全毁坏。真正来讲，大乘的圣者完全安住在胜义菩提心中最清净的空性和无缘大悲中。这种大乘菩提心生起来之后，他相续中自私自利的小



乘种姓彻底摧毁，这叫做“坏种姓”。

对于我们而言，可能还没有完全摧毁，可能我们正走在观修大乘大悲菩提心和毁坏小乘种姓的道路上，正在为此而努力。这里面还会有很多因素，比如说我们自己内在的思想也会告诉我们：大乘很麻烦，还是入小乘的涅槃方便。还有很多外在的道友说：听说哪里有一个修起来很快的或者小乘的教法，我们可以去修一修、观一观。也有很多这方面的教言和思想在不断地影响我们。我们可能也觉得这个不错，有时候觉得大乘修来修去好像修不出来什么感觉，听说那边的修法一修就有感觉，就会有兴趣。

也有可能在这个过程中，自己的大乘种姓不敢说完全中断，但可能会减弱，更严重的有可能就舍弃大乘。这样的事例也不是没有听说过。也有一些道友以前的确是在学习大乘佛法，或者是从大乘教区出来的人，最后学了小乘，完全放弃了大乘的教法，真实地进入了小乘中。不是说过去参学一段时间，而是真正觉得大乘不合理，或者认为大乘非佛说，然后舍弃大乘道，这种情况也有。这方面也是受了各式各样的影响，然后毁坏了大乘的菩提心。所以说在这个过程中，还是有很多因缘，包括内在的因素和外在的因素。

大乘道是一个很大的果，所以要方方面面一起运作；小果牵扯的面就窄，运作起来特别快，比如你的新手机、新电脑里面没装什么东西，很流畅；里面东西越装越多的时候，启动起来就很慢。

大乘的果特别大，特别广阔，所以针对大乘的果要具备的因素也很多。各种软件都要有，这样运作起来有



时候就特别慢，感觉这个也修不到位、那个也修不到位，就会很着急。

当然现在的人不愿意花很大的功夫去扎扎实实修行的原因，就喜欢很快，这个因投下去马上就能够见到果，最吸引我们的就是这些。如果告诉他要老老实实地闻思修行，三五十年时间投进去都不一定有什么效果，他就觉得这个有点麻烦，可能就会打退堂鼓。比如那边宣传说：我们不需要三十年，也不需要三年，甚至不需要三个月，只需要几天就可以，他可能马上就很有兴趣去修。

大乘的整个体系的确非常大，它要改变的东西太多，我们没办法承诺说，只要你来学大乘，所有的问题都会很快解决，绝对不敢这样承诺。学大乘的时候就知道，它的果大因就肯定大，方方面面需要调整的东西都很多，所以运转起来就很慢，这也是一个非常正常的现象。

就像我们以前再再讲的一个问题，你要准备一千人的饭和准备一个人的饭，肯定是不一样的。首先一千个人的锅要多大？柴、米、时间、地方等很多方面要准备；如果是一个人的饭，随随便便一下子就搞定了。

一方面大乘道不会那么快，但是一旦运作起来，你的菩提心等方方面面的大乘的因素都激活了，它肯定就会全方位地碾压所有其它世间道和小乘道。我们作为大乘修行人，一方面也要庆幸自己走在大乘的道路上；一方面对启动过程中可能会遇到的障碍和违缘也应该有一个比较充分的心理准备。

加行道中有些已经是真正的坏种姓。在见道圣者



果位的时候，毫无疑问肯定是已经达到了坏种姓的程度。在他的相续中没有一丝一毫小乘种姓的影子，连一点点的成份都没有。他已经完全体会不到自私自利的快乐或者不利益众生的快乐，他完全知道最大的快乐就在利益众生中。

《大乘经庄严论》中对此也有很多解释，这叫坏种姓。

**7、对于以智慧证悟修行胜义真如本体之果无有希求的所依补特伽罗分别为假有。**

二、“无希求”，主要是针对果来讲，后面的“无因”主要是从因来讲。

“无希求”是什么情况？对于通过智慧证悟了修行胜义谛的真如本体的果没有希求。就大乘而言，究竟的果就是佛果。他对这个果没有希求，因为他知道在胜义谛中，所谓的果不存在。

比如现在我们脑海里浮现果的概念，这个概念主要是我们第六意识中出现了一个所谓的果，如果你修持空性就会获得这种果，这个果叫佛果。在名言谛中，这个是有所缘、有所得的，也是有个概念。但是修空性、修真如的时候，在真如的体性中，没有一个所谓的果的安立。

以前是在心识上安立，但现在了知心识的本体完全不可得。既然心识的本体不可得，在心识上面安立的所谓果的概念肯定也不可得。所以这类菩萨了知胜义中的这个果完全是无所希求，安住在这样的状态中，对佛果没有实执或希求。

有一类菩萨已经完全地了知果没有希求，对于这



类菩萨我们产生一种他是假有的分别，对于这种分别要断除，因为它属于遍计执著。到见道的时候，这类执著就会断掉。

### 8、对证悟胜义中无有自性而无有因所修道法的所依补特伽罗分别为假有。

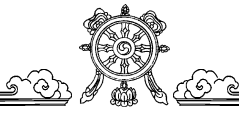
三、“无因”，证悟胜义谛中没有自性，所以说没有因。上面说没有自性的缘故没有果，这里是没有自性的缘故没有因。这是什么因？能够证悟大佛果的因——空性。如果认认真真地修空性，首先可以现前阶段性的果——初地乃至十地的菩萨果。一地到十地的菩萨果都是因为证悟空性的深浅如是而安立。当证悟无有自性的空性法修到究竟、全面现前的时候，叫做佛果。

所以佛果的主因就是空性。当然还有其他的和空性无二无别的，但主要的核心应该是空性，还有福德等也不存在、不希求或者不执著。这类菩萨安住证悟的胜义中没有自性，所以说成佛的因也没有自性，或者因也不存在。我们对这类菩萨产生分别，这叫做假有分别。还有一层意思是对这种假有分别要断掉。

这里面有好几层意思。首先，这类菩萨安住在因为没有自性，所以因是不存在的境界中。我们认为这类菩萨是假立的，这是第二层意思。第三层意思是我们要断除认为这类补特伽罗是假有的分别，断掉的就是这里顶加行的境界。

### 9、对在名言中了知它的违品魔及敌对者存在的所依补特伽罗分别为假有。

四、“缘诸敌者”，在胜义中一切的分别念、魔障、敌对者都没有，但在名言谛中了知了修持般若波罗蜜



多还是有它的障碍、违品，比如说有各式各样的魔障，有内在的分别念的魔，还有外在的一些非人的干扰，还有一些对于弘扬佛法有敌对心态的人。这些魔和敌对者在名言谛中确实存在，菩萨在弘扬佛法的过程中，有些人就是在方方面面制造很多违缘障碍。

这类菩萨正在遇到魔障，魔正在伤害这个补特伽罗，或有某些敌对者正在针对这个菩萨做敌对的事情，这个是假立的。正在被敌对的补特伽罗也是假立的，认为他是假立的、分别为假有，这就是一种遍计分别。我们要断掉这种遍计分别。

所谓的正在遇到魔障的假有的补特伽罗，其实在本性中丝毫不存在。通过大中观、应成派的空性来观察、进行安立时，都可以完完全全地理解，在究竟的本性中，这一切都只是一个概念。名言谛中是个概念，胜义谛中一切都无所缘。不要说有它的本质，连名称都不存在。

有些时候和密宗的观点，大等净中的观点高度一致。如果我们能了解大空性见，即所见所闻的一切显现法连名称都没有，那么等净无二见就有了基础。在这个基础上，再安立如来藏功德方面的大清净见。这两方面都了解之后，密宗的见解就比较容易了解。如果有了这个见解再修生起次第，理解上或者修行起来就非常顺利，直接就可以趋入，没有任何分别或者抵触。

我这个身体又是清净的本尊、又是具有烦恼的东西，到底怎么回事？是不是外面镀层金，还是从哪个地方借套衣服来穿？拿件金刚萨埵的衣服穿在外面，我就成了金刚萨埵了？拿一件文殊菩萨的衣服就成了文殊菩萨了？如果没有学习这些教言，在修生起次第的



过程中肯定会有这样那样的分别。

但是学了大空性见解，或者在这个基础上学了《宝性论》等如来藏的见解之后，就不会有这些观点。尤其是二转法轮和三转法轮之间，大空性和大光明之间的观点完全通达了，在这个基础上再去看密宗的观点，每一个都是直接告诉我们怎样修如来藏、现前如来藏的窍诀。

又执著实有的世俗谛不清净的法，又执著有一个清净的法，好像又清净又不清净的法在一起一样。这就是麦彭仁波切在《定解宝灯论》中经常批评的，就好像在一个呕吐器上涂香。但密乘的观点根本不是这样。

所以要尽量通达显宗的基础，大空性和如来藏这两个是二转法轮和三转法轮的究竟观点，对于了义的密宗修法，真正通达了知它的殊胜性，就会有非常不共的信心。

“缘诸敌者”，这些诸敌者完全是假立的，全都是一种分别而已。真正来讲，这一切的本体中，无论如何显现障碍，除了我们心识面前的一些执著外，没有其它非人、障碍、敌对者。之所以成为敌对者，是因为我们的分别念把它当成敌对者。如果我们真正安住在空性中，这些都不存在。

刚开始的时候好像是一个实实在在的魔障出现在我们面前，但是通过中观的观点去修的时候，所谓的魔障和敌对者的概念越观修越淡，逐渐没有那么真实，就开始动摇了，有飘渺的感觉。再修下去，所谓的敌对者、魔障的思想就完全没有了。最后，真正安住在大空性的本体中。





从座上起来，虽然可能还是有一点概念、有一点印象，但不会像以前那么强烈。再反复地上座下座不断观修之后，就可以彻底改变我们的思想。

所以，在轮回中我们所碰到的不管是喜欢不喜欢的人、魔障，还是各式各样好的或不好的显现，其实都是那么回事。如果你把它放在面前，认真地通过空性观去观察，再强烈的执著都会淡化，最后消失。全都安住在太平等中，空性中完全没有贤劣、亲怨的差别。起定之后可能还会有这种概念，但这个概念很淡。

这并不是意味着你最后就变成木头人，什么都不知道。你的智慧会越来越明清，知道世俗中有种种因缘，但更多的是智慧、平等的慈悲心。这个平等的慈悲心会加入到你对于周围对境的态度中，会真正地朝正面的方向越来越靠近。所以修空性靠近实相之后，会爆发出一一种殊胜的慈悲心和智慧。

如果没有修空性，我们自己会夹杂了太多的分别念和非理作意，没办法让我们去做一个最正确、最有利的判断。但有了空性之后，把这些非理作意去掉，就会产生一种新的智慧，会代替以前凡夫的惯性思维。最后新的智慧就会变成一个主宰者，它就会重新看待整个世界、周围的人、你的怨敌。这时就不会因为修空性的缘故，越来越呆滞，是非不分。非理作意没有了，但是充满智慧慈悲的心态会运作，运作起来之后就会做很多正确的选择。

以上讲完了九种分别。



### 子三、彼之摄义

是余取分别。

前面有一个最初的分别，这是在前面的实有分别之外的九种假有的能取分别。

以上讲完了所对治的障碍。

**辛二、宣说对治——见道之智慧分三：一、宣说因缘聚合之差异；二、宣说果断得之详细分类；三、本体方便智慧之真实特点。**

见道的智慧不需要去修，安住的时候自然就生起来，但在获得见道的智慧之前，这些因都要去修。尤其是在加行道的时候，对于能够获得见道智慧的所有条件、修法必须要很认真地修，修得非常圆满之后，见道的智慧就生起来了。

感觉上好像是首先生起见道智慧，再断除遍计分别。其实不是，生起见道智慧和断除分别念是同时的。在加行道的过程中，通过修持和见道智慧非常相近的智慧，断除分别念，最后在世第一法位的时候无限接近证悟。在最后一刹那，障碍一断或者一生起最后的对治，同时就生起了见道的智慧。见道的智慧生起来的时候遍计的烦恼已经断除。

但是见道到修道的过程中，还有些属于见道本身的见道所断，但是这个所断并不是获得见道的所断，而是在见道的修道过程中为了趋向修道的所断。因为它本身是在见道还没到修道之前，所以也可以安立成见道的所断。



但这两种见道的所断不一样，一个是为了获得见道的所断，另一个是已经见道之后，为了趋向于修道，在此过程中必须要断除的障碍。

### 壬一、宣说因缘聚合之差异分二：一、陈述缘——教法证法；二、宣说因——福德资粮之近取。

获得见道智慧的因和缘有差异。对于我们来讲，了知果，和了知因缘同等重要。了知果就有了方向，我们就知道最后自己会获得这样的果。知道自己最终的归属，这对我们修道的心态来讲非常重要。如果不知道果是什么，或者知道这个果很差，可能当时就不愿意趋入了。

但是相比较而言，了知因缘要比了知果更重要。现在对我们来讲，把因缘做好了，果就会出现；因缘做不好，果不会出现。

现在我们正处在积聚因缘的关键时候，只要因缘具足的那一刹那，果位一定会有。了知因和缘，然后去修行，让它圆满，把因缘中所有的违品都去掉，这是我们正在做的事情。

缘相对来讲是次要的，因是主要的，当然这只是相对而言。其实任何的因缺少了缘，都没办法成为真正的因，或者真正发挥因的作用；缺少了因的缘也没办法发挥缘的作用。只有因和缘和合起来，因才可以成为因，缘才成为缘，二者相辅相成、互相补充。所以相对来讲有主要和次要，其实缺一不可。以种庄稼为例，因是种子，它是生根发芽的主体；俱有缘就是那些辅助的因缘，比如阳光、土壤、水等等。



在我们获得见道果位的时候，其实也是分了主要的因（近取因）和相对次要的缘（俱有缘）这两种。

### 癸一、陈述缘——教法证法

缘就是教法和证法。当然一方面我们要修教法和证法，但这里教法证法的意思是指给别人宣说教法证法，以及给别人宣说证法的因是教法。

#### 为他示菩提，其因谓付嘱。

获得见道的缘就是经常给他人宣讲证法。当然获得见道果位之前，他已经基本上到了加行道，在加行道或资粮道，都可以不间断地给别人宣讲证法。

这个证法就是内心可以生起来的一些殊胜的本体，比如信心的自性、出离心、菩提心、空正见等等，乃至于相续中能够守一条戒律以上都是属于证法的自性。

上师给我们宣说菩提心、空性，以及怎样修持皈依发心这些修法等，这些全都是属于证法的自性。这种证法的自性就是属于一个缘。经常性地给别人宣讲，自己也是在不断地安住、学习，另外通过不断地宣讲，在利益众生的过程中，也积累了很大的福德。

“其因谓付嘱”，“其”指证法，证法的因就是付嘱，把教法作付嘱。这里面引用《般若经》中的观点，佛陀涅槃之前再三地叮嘱了阿难尊者为首的大弟子们，对于般若波罗蜜多的教法要特别地以善巧方便来保护。宁可其他的佛法都遗失了，般若波罗蜜多的法门也不能损失一字一句，否则，教法的灵魂或核心就没有了。

当然，并不是说其他的教法可以随便毁坏。相对来



讲，般若波罗蜜多因为是直接断除烦恼障和所知障的最根本的对治，是对治烦恼障和所知障的唯一因。

整个轮回就是属于迷乱的状态，破除迷乱的唯一方法就是了知它们的本体实相，而能够了知万法本体实相的就是般若，也就是人无我和法无我。如果没有了空性，没有了般若波罗蜜多，没有了《般若经》，相当于这部分教法的内容没有了，没有人告诉我们人无我、法无我是怎么回事，那么这个迷乱怎样去遣除？

遣除迷乱只有一个途径，就是认知它的本性，除了认知本性之外，没办法遣除迷乱。如果所有的修行者相续中没有人无我、法无我的空性的见解，没有以这两个因素摄持而去修善法，那么我们做放生、供灯、供花、顶礼，全都是安住在实执的分别念中。这种实执就是意识的迷乱状态，其实就是在一种迷乱状态中做另外一种迷乱，是以一个迷乱的修法去相应这个迷乱。结果是从一个恶趣到一个善趣，从一个痛苦的迷乱到了一个比较安乐的迷乱，但它的本体的迷乱不会因为修这类善法而消失。

如果没有无我空性而修一切善法，就只能在迷乱中去做另外一种迷乱而已，相对来讲好一点，但是从整个大局来俯视差不多，只是从这个迷乱到那个迷乱。好比解脱者来观察我们，这个众生从人道死了到天道，我们觉得上天了！圣者一看，不就是从轮回的这个地方到了那个地方而已，没有什么大的差别，还是在轮回中转来转去，可能从天道死了又去了旁生道。

天人看我们也是一样，这个穷人后面发达了，变成亿万富翁了，在天人眼中还是一个人，从这个身份变成



那个身份，差别不大。修行佛法也是同样的道理，如果我们没有空性这个根本的见解来修持善法，其实就是从一种迷乱到另外一种迷乱的过渡，也没有根本上的变化，只是换了件外衣而已。当然这件外衣可能好看一些，穿起来舒服一点，仅此而已，再没有别的意义。

佛陀重视般若波罗蜜多，并不只是在这部经中讲讲而已，也不是说其他的经不重要，而是相对来讲，般若思想就是万法的实相，而且对治整个轮回迷乱的根本的、唯一的方法就是这个。所以佛陀也是让弟子阿难尊者通过一切的善巧方便来保护这个教言。

般若教法能够延续到现在这个时间，也是和阿难尊者以及很多大德的护持密不可分，它就是人天眼目。

教法就是证法的因，如果要在相续中生起证法或者宣讲证法，也主要是因为教法在世间。如果教法不在世间，那就很麻烦，也没办法获得证法的境界，只有在迷乱中不断地去迷乱。

### ◎ 护持教法是每个佛弟子的责任

我们自己要好好地学习教法，要好好保护教法。

佛弟子中有部分人喜欢闻思教理，有部分人喜欢修行、打坐等，闻思的人看不起修行的人，修行的人也觉得闻思的人只是理论上过来过去。其实两者都需要，各做各的事情，都是缘最纯正的佛法在闻思修行，大可不必互相去攻击或者拆台。

如果没有人去护持教法，教法逐渐不弘扬了，很多正见就不了解，慢慢也就衰微了；如果没有人去修证，内心生不起功德，佛法也会慢慢地衰微。所以有些上师



在强调闻思，有些上师则强调实修，其实两者都需要。不同的众生有不同的根基，教理也需要，修行也需要，这些对我们修行佛法、获得解脱、趋近于实相证悟来讲都是需要的。

我们不单要闻思，也要不断观修。一方面，观修的人对自己所修的法要尽可能地多闻思；另一方面，对闻思的道友，也应该根据他自己的情况，该鼓励的鼓励，该劝他修行的劝他修行，也没必要说你修行了就不要再听课了、不要闻思。该鼓励修行的就需要鼓励，但是如果中断或者贬低闻思，或者闻思的人贬低修行，这些都是不好的。

有时候看起来好像有天大的矛盾，闻思教理的人和修行的人好像水火不相容，但都是皈依佛陀的好弟子。哪一个不是好人？都是为了度化众生，为了内心现前实相进行修行，都是佛陀的弟子们。所以没有什么大的差别，只不过因缘不同而已。

## 癸二、福德智慧之近取

前面讲的缘就是经常给其他人宣讲证法，下面要讲的是主要的近取因。

证彼无间因，具多福德相。

“无间”就是世第一法位，它是获得见道的最无间的因，因为过了这个中间就没有间隔，马上就到见道了。忍位就是有间因，它中间还间隔了一个世第一法位。

获得见道的无间的因，就是世第一法位的一种止观禅定。处于世第一法位的修行者，最后一刹那相续中



具备的止观双运的境界，作为无间因，到第二刹那就获得见道，这就是止观双运的禅定。虽然叫禅定，但这个禅定是属于止观双运——既有寂止，也有无我胜观，二者之间无二无别，没有哪一个更偏重一点，完全是无二双运的自性。无间因就是获得见道的近取因。

“具多福德相”，在胜法位的无间因，或者在禅定的本体中，具有很多福德相。一个无数劫所积累的所有福德的因，在最后一刹那的时候要成熟，这个时候没有任何违缘能够抵挡。

凡夫的心识在这儿就要断流，然后从这儿开始就到了圣者相续。有的时候我们会想：怎么可能一个凡夫的心就变成了圣者的心？修持和圣者的体性以及境界非常相近的一种修法，比如《中观庄严论释》中的大中观见解，或者很多菩提心的修法，这些都是和见道圣者相续中比较相顺修法的因。

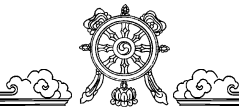
所以，我们现在开始抉择，并不断地缘见道的因而去努力，很多道友在讨论、考试、背诵，或者发愿回向要获得觉悟，上师们也正在加持、帮助我们。

按照显宗的说法，从小资粮道开始到见道，要积累一个无数劫的资粮，当然在积累资粮的过程中也有进步。比如从资粮道中的小资粮、中资粮、大资粮，乃至到见道等等，不断地积累福德。

到了世第一法位的时候，一个无数劫中所积累的无量无边的福德，这一刹那中就要开始爆发，要成熟果。善因一旦成熟，就像前面讲的，任何违品都没办法挡得住他现证究竟的实相。

一方面修了大空性，一方面大空性里面带着那么





多的福德，该清净的罪障也清净了。这么大的福德和自己的大空性无二无别的状态，任何违缘挡不住的，所以他第二刹那中就会获得见道。然后就开始第二个无数劫的修行，开始要往三清净地，最后第三个无数劫成佛。

### ◎ 积资净障无有餍足

所以对我们来讲，积资净障方面一定不能够满足，因为它需要很多的福德。我们千万不要想：我今天修了这么多法，好像也没有发挥什么作用？昨天修的法到今天，也没有发挥什么作用？从去年开始修加行到现在，也没有发挥什么作用？是不是法本里面讲的不可思议的功德，这么多是不是只是说说而已？为什么在其他地方不可思议，在法本上也不可思议，在我这儿好像不可思议这个词就消失了？

我们应该这样想：今天所做的修行就是为了觉悟，今天可能没有什么动静，但是只要持续性地修行，只要把心安静下来，每天做自己该做的事情，只要因一成熟，果一定会有。我们的心态逐渐会转变，在某一天所有的因素成熟之后，就会爆发成一个非常殊妙的正果。这个叫做“具多福德相”。

累积了很多福德，到世第一法位的时候，福德就会非常超胜。我们积累了多长时间？其实从今生来讲，有些道友可能才几个月，有些可能才几年，或者有些长一点的话十几二十年，这其中还要去掉一些水份，因为很多时间都浪费了，真正开始修行的时间并不长。无论如何还是应该继续修行，知道自己欠缺因，知道自己在因上面应该继续努力，不会放弃，这也算是有福德的一种



体现。

“具多福德相”这里面也是讲到了：一个是给别人传讲教法和证法，会积累无量无边的福德；还有自己修持止观双运的禅定，可以积累无量无边的福德。具有很多的福德相就可以获得见道。

我们在这儿认真地听一堂课，也不需要做什么，在这个过程中通过法性力，自然而然就会累积很殊胜的因缘。因为所讲的法是和实相、和成佛相关的，它的所诠义是实相，所以它等流显现出来的文字、教言的福德也很大。我们有时间的时候，就通过闻法、思维或者修行来积累资粮。

这里面讲了还有给别人传讲教法和证法。当然教法就是文字，证法就是文字所表达的菩提心的内容、思想。比如今天《现观庄严论》的教法是什么？教法就是文字，我们在读文字、看文字，这个就属于教法。证法是什么？这里面表达出来的大空性的思想。

通过很清净的发心传授教法、证法，福德非常大，具有无量无边的福德相；自己所修持止观，也是无量无边的福德相，但是加行道世第一法位的菩萨给别人传讲教法和证法，和我们现在给别人传讲，还是不一样的，因为现在我们相续中还有很多自私自利的心、很多的杂质、还有很多的染污心在里面，讲解的法义也不一定都完全正确。

但只要是按照法本在讲，或者自己的发心没有很大染污，还是具有很大的福德。毕竟加行道胜法位的菩萨通过修行，相续中对菩提心和空性有很深的体会，他所产生的福德相的确无量无边。



因此这就是他的近取因，主要是止观，以及止观里面带的很多无量的福德。

一方面来讲，近取因和现在我们的心有关系，我们不能认为，现在我修行的因和这个近取因没有关系。我们总有一天会登地，这毫无疑问。至于哪一天、哪一年我们现在还不知道。我们总有一天会具备颂词里面讲到的世第一法位的近取因。

这样延续下来往前推，推到现在，现在我在发愿要证悟，在听《现观庄严论》的颂词，后面我在修加行，或者在观空性，这些福德慢慢积累到世第一法位的时候，就会变成近取因。所以那个时候的近取因，就是现在我们正在积累资粮的这颗心，现在我们正在听《现观庄严论》的时候获得了福德，这个福德将会成为最后世第一法位的时候，那个近取因的一部分。

所以，现在我们每天所做的这些，其实最终的时候都会变成世第一法位的近取因，最后就帮助我们获得初地，然后再把相续延续下去就会成佛。没有其他的相续，世第一法位近取因的相续，就是现在的相续。为了达到世第一法位近取因的标准，正在努力中。

一方面我们还是努力，一方面也不要太过于沮丧，或者觉得自己没有出息。虽然现在的力量还不够强劲，但是现在我们正在做——听课之前发了菩提心，所听的证法《现观庄严论》，毫无疑问是讲般若波罗蜜多现证的。这些都是很纯正的因缘，听完之后在我们相续中就会积累，变成善因，这种善因会慢慢变成世第一法位的近取因，最后一天它就会突破障碍，获得见道。



壬二、宣说果断得之详细分类分二：一、安立大中观之观点；二、遮破有实宗之观点。

这是果的断和得，有断有得，有断除的同时，也有所证悟的功德，叫断得。关于断得有大乘的说法，还有小乘的说法。

### 癸一、安立大中观之观点

垢尽无生智，说为大菩提，  
无尽无生故，彼如次应知。

第一句、第二句主要是指两种清净菩提中的离垢清净，后面两句叫做自性清净。

“垢尽无生智，说为大菩提”，这里面就有离垢清净的安立。“垢尽”，即断；“无生智”，即得，这里面就有断和得两种。

按照了义的观点，有两种清净：本来清净和离垢清净。

“垢”，是我们现在凡夫相续中的种种烦恼障、所知障。从现在发心开始修道离垢。离完垢之后就会获得清净的状态，这个叫做离垢清净。这个清净中没有任何垢染，通过前期的空性和大悲的修行，所有的垢染被我们分离消尽，或者是认知它的本性空性之后，就会获得离垢清净。

获得离垢清净之后，就会现前该现前的果，最究竟的离垢清净就是佛果，暂时的离垢清净就会获得菩萨果。通过正确的修法可以远离垢染，比如修空性就可以远离垢染，把所有的垢染消尽，叫做垢尽，就是断。



“无生智”，断完了障垢之后，完全现前通达一切万法实相无生证悟的智慧，这个叫做证得。

上师讲记里面一个叫做断得方面的本性身<sup>15</sup>。从完全没有垢染这个侧面，安立为本性身。证悟了无生的实相叫做法身。

“垢尽无生智，说为大菩提”，即离垢清净中的断和得，这也是一种大菩提。

“无尽无生故”，即本性清净或自性清净。本基实相叫自性清净，或者最后通过修行所现前的离垢清净的自体，其实就是本性清净现前的状态。

从所谓的究竟观点来讲，大菩提是一个大无为法，它的基、道、果都是这样，没有差别。只不过暂时被垢染障蔽，通过修行把障垢清净掉之后，本来清净的自体就现前了，这叫做离垢涅槃。

其实来讲，并没有两种涅槃。所谓离垢清净涅槃，在谁上面离垢？离垢主要指在本来清净的上面暂时有垢染，把这垢染分离后，所现前的也只是本来清净的自体而已。这里没有两个法，是一个法的两个阶段，或两个层次，一个是有垢的阶段，另一个是完全无垢的阶段，其实自体就是一个，只不过前期有垢染，后期没有垢染，仅此而已。

显现上面有垢染，通过修行远离垢染，但在本性中是“无尽无生”，没有所清净的垢染，也没有所现前的无生的实相智慧。所断除的垢染和所现前的无生智都

---

<sup>15</sup> 法、报、化三身，再加上本性身，称为四身。有些地方将三身无二无别称为本性身。



不存在，这叫做自性清净涅槃。暂时来讲，是有断有得，但从本性或实相来讲，无断无得，即所断的障碍也没有，所得的无生智也没有。

因为所谓的“垢”，无非就是分别念，把没有的执著为有，这就产生了所谓的人执和法执。但在分析时，整个的五蕴本体是空性的，五蕴不存在。若五蕴不存在，心识也就不存在，哪来的垢染？从何而生？根本找不到可以产生垢染的来源。没有垢染，当然就没离垢，而没有离垢自然就没有之后无生智慧的现前，所以从本性上讲是无尽无生。

“彼如次应知”，如次第应该了知，有两种菩提，一是离垢的大菩提，另一是本来清净的菩提。从名言谛的角度安立有垢、离垢，有离有得；从胜义的本体来讲，是自性清净涅槃，即无垢无生。二者之间从本体、见解上来讲，其实也是双运的。前面讲过，这就是一个有垢、无垢的差别而已，且这个垢也是一个迷乱，本体来讲不存在。

从修行的侧面来讲，如果要修行离垢菩提，必须要了知此本性的自性清净菩提，这样才能够起作用，真正让垢染全部离开。如果没有真实地了解自性涅槃，那就没法真正地修离垢涅槃，修不了。倘若不了解本来清净，怎么去离垢？若还认为垢染存在，离不了垢。所以要真正地圆满修行离垢涅槃，就必须要了解自性清净涅槃，而自性清净涅槃也必须要借助离垢涅槃才能现前。

世俗谛和胜义谛，现相和实相的关系也需要这样了解。一方面来讲，本体中的确是无尽无生，但这种无



尽无生的本体若要现前，也必须要通过垢尽及无生智现前。

否则，虽说本性是无尽无生，但对我们来讲有什么用？这个自性涅槃不会发生任何作用。每一个众生都有自性涅槃，但还是在流转，在痛苦。要让自性涅槃真正地发挥作用，必须要离垢，即把垢染离开后，所有的功用就出现，开始浮现大涅槃果位、利益众生等等。

因此以大中观的观点，名言谛中“垢尽无生智”，即有断有得，而在实相中是无尽无生。

大中观是从这两个侧面安立的。

## 癸二、遮破有实宗之观点分二：一、以事势理而破；二、以承许相违而破。

有实宗的观点认为垢染有灭，然后智慧有生。

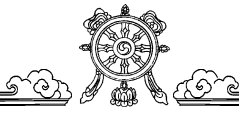
安住在一切万法本来的状态，去破斥不符合处，这叫做以事势理而破。通俗表达就是给你说实际情况，来破掉你不符合实际情况的观点。

第二种叫做承许相违而破，是把你们观点中互相矛盾的放在一起，就把此观点破掉了，即通过自相矛盾的方式来破斥。

### 子一、以事势理而破

无灭自性中，谓当以见道，  
尽何分别种，得何无生相？

在有些小乘的宗派中，证果时存在实有的灭法，即灭法实有存在，这在《俱舍论》中很明显。



《俱舍论》中讲灭法分两种，一个叫抉择灭，一个叫非抉择灭。“抉择”就是智慧的意思。通过智慧而灭叫做“抉择灭”，即通过智慧抉择完之后灭掉。比如通过无我的智慧，观察抉择完之后，违品就灭掉，这个所灭的法叫做抉择灭。

抉择灭不是智慧，是指所灭的法，抉择只是让此法灭的因，这个灭叫做抉择灭。它的本体重点是在“灭”上，不是在“抉择”。灭是指已经灭完了的状态，只不过这个灭是怎么产生的？是通过抉择而来，所以叫抉择灭。它是通过生起了智慧之后而灭，所以有“抉择”。凡夫位时有没有抉择灭？也有。比如邪见或观点等，也有这些抉择灭。当然大部分时候讲的抉择灭，是属于圣者的抉择灭。

还有一种非抉择灭，不是通过智慧灭，而是不具备因缘而没有出生，这叫做非抉择灭，比如在冰上面没有鲜花，都是非抉择灭。这个花是没有的，这叫灭。

对方认为这个无为法、灭法是实有的法，所以圣者灭掉烦恼的灭是实实在在存在的。

中观宗认为这个灭其实不存在，这不符合实际情况，所以说以事势理而破。

那什么是事势理？“无灭自性中”，真正观察时，所谓的灭不存在，灭在本体中是没有的，因为灭只能在五蕴上安立，除此以外，没有其他地方安立灭。灭掉障碍，障碍在哪里有？就是我们相续中出现的执著、人执、法执等等，所以障碍是出现在相续中的，这是五蕴的本体。

观察五蕴时，无论是色蕴，通过粗大的色法到细微





的色法之间的观察，还是受想行识的四名蕴，包括对心识法的观察，一一观察时全都无法安立。如果没有五蕴的本体，就安立不了所谓的障碍，安立不了障碍也就没有障碍的灭，所以说本性中是无灭的自性。

在无灭的自性中，“尽何分别种”？以见道的智慧灭尽的是哪一种分别的障碍？根本没有所灭的障碍。

“得何无生相”，又得到什么样一种无生的智慧？也没有得到。所谓的智慧，是指灭掉了障垢之后生起的智慧。如果没有所灭的障垢，那就没有观待灭之后产生的智慧。

事势理中没有灭也没有生，是无生无灭的自性，原因是这个障垢是因为五蕴而有，而五蕴本体是空性的，所以这里也根本没有障碍。没有障碍也就不可以说获得见道之后，生起了无生智，灭掉了某种违品，这些都不存在。暂时来讲是有的，但在究竟本体中没有，这叫做事势理。

真正的初地菩萨在见道时，不会得到任何法，不会安立说灭掉或生起，真正根本慧定中什么都没有，所以不会安立。我们应成派的观点，随顺于根本慧定安立的时候，什么都不承认，原因就在于此。什么都不承认，包括空性，任何法都没有安立，这就是相应于真正的根本慧定的境界。

只有这样修行，刚开始通过抉择大空性，然后不断地缘大空性去集资净障，观修大空性，这个因就会直接变成证悟初地的因，会很快速。如果刚开始时，就用应成派的观点趋入一切空性的修法，肯定要比刚开始用唯识的观点趋入，再用单空的观点，中间还要去调整要



快得多。

对我们来讲，如果有能力的时候，尽量抉择大空性的观点。因为抉择大空性的观点时，分别要少得多，集资净障的速度也非常快。

究竟实相中是没有的，所以我们现在相应这个观点去安立。

## 子二、以承许相违而破

若有余实法，而于所知上，  
说师尽诸障，吾以彼为奇。

在上师讲记中，这是以唯识宗为主要的观点安立。

有些宗派在抉择胜义谛时，虽然说能取、所取的法是空的，但空掉了能取、所取后，安立了一个不空的心识，认为胜义谛中的阿赖耶识或心识存在。

学习过唯识宗都知道，他是通过三自性来讲的，遍计所执性中就是能取所取，即所有的实执法，人执、法执等都是属于能取、所取的遍计所执。遍计所执性是没有的，无论如何都是颠倒执著，这是要空掉的。空掉遍计所执之后，依他起的心识不能空，认为在胜义谛中依他起明清的心识存在，都是不空的。他以前是作为轮回法的所依，后来是作为佛的习气、善法的所依，所以阿赖耶识不空，这叫做有实法。

“若有余实法，而于所知上”，一方面你们承许在究竟中有一个不空的法，同时在所知上又“说师尽诸障”，即说导师佛陀已经断除了一切的烦恼障、所知障，尤其指断除了所知障。一方面你们认为心识不空，实有



存在，一方面又说佛陀对一切的所知断尽了障碍。

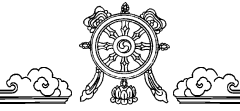
“吾以彼为奇”，弥勒菩萨说：“我觉得这是很稀奇的，是自相矛盾的观点。”为什么是很矛盾的观点？如果佛陀断除了一切的障垢，证悟了三轮体空的境界，因为没有任何法可以执著，才可以证悟无二取，无三轮的境界，然而你们一方面说胜义谛中有一个法是不空的，另一方面又说对一切法都已断除了所知障，这就是矛盾。

如果有一个法不空，那心识肯定会缘它，尤其是这不空的法还是心识。明清的心识是不空的，心识最后还存在，却说对任何法不执著，这是不可能的。心识就是可以分别执著的本体。一方面来讲有了执著的本体，一方面又说对任何法都不分别执著，这就是自相矛盾。

承许万法中有心识不空，就不可能说无二取、无三轮，肯定有三轮。因为三轮中的能分别者就是二取中的心识。虽然遍计种子心中的二取没有了，但是只要心识本身存在，就肯定会去分别，会有所缘，有所缘就会产生二取和三轮。所以，不可能对一个法在胜义中安住不空，却又讲断除了一切所知障。这是断不掉的，只要还对一个法执著，就没办法断除一切所知障。

一方面有一个法实有不空，一方面断尽了诸障，“吾以彼为奇”。如果要断除障碍，则必须是所有的人执和法执都要断除，但现在承许胜义中有一个不空的法存在，既然这个法是不空的，那么通过任何胜义理论去观察的时候，这个心识都不空，就不可能是法空。

如果不是法空，因为有法执的缘故，就会持续地产生所知障，因为所知障的来源就是法执。如果还有所知



障持续不断地产生，怎么可能说佛陀断除了所知障而成就了遍智？这就是矛盾。

所以，在胜义中无论如何不能承许有一个实有的法，不管是唯识宗的心识，还是中观宗的大空性，任何法在胜义中都不能够承认，因为是一切法空的缘故。只有把人和法都空掉了，然后再不缘一切、不执一切，这个时候才能灭掉法执、断所知障，现前一切的遍智。

因此，一方面说有一个法不空，一方面又说佛陀证悟了万法空性，断除了所知障，两者自相矛盾。弥勒菩萨说“吾以彼为奇”，这种观点是很奇特的观点，是不可能成立的。这就叫承许相违而破。



## 第四十四课

《现观庄严论》宣讲的是般若般罗蜜多究竟的意趣。弥勒菩萨通过他补处的智慧，为我们开显了《般若经》中所隐藏的修行空性以及成佛的次第。

般若是诸法的核心，我们要压制烦恼、获得解脱乃至最终成佛，都必须修习般若，所以般若的修法是所有想要成就的佛弟子必须要证悟的。

即便有些修行者通过净土的修法到了极乐世界，在此之前可能并没有真实地修般若，但是到了极乐世界之后，想要灭掉烦恼障、所知障，也必须要证悟般若般罗蜜多——证悟万法的本性以及自己的心性。

现在我们有机会，到净土之前提前学习般若般罗蜜多，有很多重大的必要性。

弥勒菩萨的《现观庄严论》把所有般若修行的意趣通过八事七十义来开显。八事宣讲了遍智、道智、基智三种智，四加行——正等加行、顶加行、渐次加行和刹那加行，法身——获得成佛之后的法身果位。前面三种智慧已经学完了，我们现在学的是四加行。

此处的四加行和《前行》中的四加行不一样。加行有时是前行的意思，在正行之前的称之为加行；有时加行并不是前行的意思，行持的法义也称为加行。这里的四种加行是真实的修法，属于平常意义上正行的意义，可以这样理解。

四加行的正等加行学完了，现在学习的是顶加行，也分了八个方面来进行安立。加行道中有暖位的顶加



行、顶位的顶加行、忍位顶加行和胜法位的顶加行；在圣者位中有见道的顶加行、修道的顶加行、无间三摩地顶加行。无间三摩地属于修道，是修道中最后要成佛之前的那个刹那；第八个内容宣讲的是对于无间三摩地的应遣邪行的辩论。

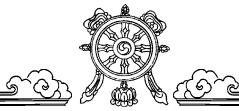
前面加行道的四个顶加行已经学完了，现在学的是圣者位的见道的顶加行。见道顶加行所断的方面已经学习了，如果要破除一个法，首先要了解什么是所断、所破。当然，所断和所破并不是到了见道才来认定，而是现在就可以了解，并且从现在开始着手开始修行。虽然所破、所断的意义到见道的时候彻底断，但是在获得见道的对治智慧之前，我们也要从它的远分的障碍，逐渐修持它的对治性。

比如现在我们学习空性的法要，对于现在我们相续中比较明显的、粗大的障碍，要开始进行一些了解。知道、了解之后逐渐学习，或者通过我们所掌握的空性去压制、对治，慢慢地开始训练。通过从现在开始到世第一法位之前长久的训练之后，才会有最后到了见道，一刹那真实断除见断的智慧。前期的所有训练都非常重要，对我们来讲必须要了解。

### 壬三：本体方便智慧之真实特点

见道也有方便和智慧两方面。讲的时候，方便和智慧可以分开来讲，其实在见道的智慧中，方便和智慧二者双运，全都具足。

分二：一、宣说见道入定智慧；二、宣说表示彼后得之实修。



一个是真实的见道——入定的智慧；第二个是表示见道的后得的实修。这里讲到，见道有正行，也有后得。

注释中说，有些地方认为见道没有后得，在小乘的论典中也提到，从见道出来之后就到了修道，从某些方面来讲的确是这样的，见道就是一刹那安立的。此处来讲，其实见道有后得，也有前行，本体智慧方面有，后得修行也有。

### 癸一、宣说见道入定智慧分二：一、因无间道忍智；二、果解脱道之智狮子奋迅相。

见道的入定智慧，有因方面的无间道的忍智，果方面的解脱道的智慧即狮子奋迅三昧。

狮子奋迅三昧在不同的地方有不同的安立：有安立在见道位的、解脱道的、胜进道的，还有修道的加行部分。

### 子一、因无间道忍智分三：一、宣说甚深智慧远离破立之特点；二、宣说广大方便具一切波罗蜜多相；三、说明本体方便智慧双运之忍智。

第一、甚深智慧远离破立，也就是说在甚深智慧中，破和立二者其实都不存在。不仅是从见解的角度来讲，修的时候也要相应于这种智慧，最后所证的时候还是要相应于这样的本体。所谓的破立是分别念的特点，在无分别智或者圣智中是要超越的，必须要远离。

第二、宣说广大方便具一切波罗蜜多相，它的显分或明分是指方便或大悲体性所摄持的布施、持戒等。也



就是说，在见道的智慧中本身就具备这些功德，只不过在讲的时候有侧重点，比如在安立入定智慧的时候，是从离戏的侧面进行强调。但是广大的方便是不是和智慧脱离的？绝对不是脱离的，是具备的。

第三、宣讲本体方便智慧双运的忍智。

第一个科判着重宣讲智慧，第二个科判着重宣讲方便，第三个科判宣讲方便和智慧其实是双运的体性。忍智中既具备第一个科判讲的智慧，又具备第二个科判讲的方便，所以，这就是本体方便智慧双运的忍智的本体。

### 丑一、宣说甚深智慧远离破立之特点

上师也强调了这是很殊胜、很重要的一个颂词，其包含了修道的基道果。见修行果在颂词里都包含了。

此中无所遣，亦无少可立，  
于正信正观，正见而解脱。

《宝性论》中也有此颂。上师引用的《三木扎续》《观察续》等续部中也有一模一样的颂词。这个颂词很殊胜，因为包含了大乘正行的修法，甚至讲深一点，密法中很多无破无立的观点、修行的核心也包含在这个颂词中。这个颂词加持力很大、很殊胜。

#### 一、以基道果安立

“此中无所遣，亦无少可立”这两句可以安立为我们所说的大乘基道果的“基”，“无所遣、无可立”的自性，就是基。

“于正信正观”，对于前面真正的本性的正信和正





观属于道。

“正见而解脱”，真正见到了它的本性就可以获得解脱，属于果位。

## 二、以见修行果安立

“此中无所遣，亦无少可立”这二句属于见解；“于正信正观”，包含了修和行；“正见而解脱”属于果位。

基道果和见修行果可以互相含摄，只是侧面不一样。

### ◎ 基与见

基，即万法的本性如是安住。比如这里讲到了“无所遣”，“无可立”。本体就是大空性的现空无二的自性。在大空性中没有任何要遣除的法，也没有任何重新安立的法，遣除和安立二者都没有。无论了解不了解，证悟不证悟，万法的本性本来如是，这叫做基。

基作为所净、本性安立的，但见不一样，是很明显的确定，对什么确定？对于基的确定。通过自己的闻思、修行完全了解无破无立的本体，确定本基如何存在，正见就如是地了解了，完全符合基的自性而安立叫做正见。

修行之前一定要以见解为前导。见解就是对于本基如是地通达，在每个修行者的相续中正见生起来后，才可以缘见解而修行。

所以，见解所了知的对境就是基；见是能知，相续中通过闻思努力生起来的，对基完全确定的认知叫做正见。比如基是无所遣无可立，自己的见解就是完全通达了一切万法的本性，没有什么遮遣和安立。这方面在



相续中完全生起来就是正见的本性。

基和正见二者有关系，但是侧面不一样，基是作为所境或者所知的体性，不管认不认知、了不了解，它反正就是如实地安住。见解不一样，不修行的人没有见；修行人，尤其是对于了义佛法闻思过的人，内心会遣除怀疑，对于本基的法没有增益损减不再怀疑，能够如理如是地认知。基是怎么样的，就如是地认知，叫做正见。具有正见是一个修行者的特点。

### ◎ 道与见修行

基和是不是修行者没有关系，万法的本体如是安住就是基。而道不同，道可以包含见修行，对于基的认知包含在道中，修道的第一步必须要有见。只有修道者才会生起见，不修道的人不存在见不见的问题，也不可能产生正见。

有了正见后再缘正见观修，上座修行叫做修，下座后的辅助修法叫做行。

有了见解，上座、下座也有了，最后一定会有结果。果就是最后修行的结果，是见解所认定的本基的自性；修行所观修的本基的自性，在果位完全浮现出来，就是果。

前面讲了基道果，以及见修行果中的见解。

### ◎ 修和行

上座或入座叫修，下座叫行。上座的时候，比如缘本基的自性，缘正见中的空性观空性，通过人无我、法无我、或生起次等，上座时就集中观一切万法的本体空



性。下座后在不丧失座上所观修的法义，或所得到的觉受的同时，做一些辅助修法，比如在行住坐卧中不离开正见，同时集资净障。通过正见来摄持行住坐卧，或通过自己集资净障作一个辅助，这些属于下座之后的行。上座和下座完美地结合在一起，修行就会循序渐进或突飞猛进，这样修到一定时间后就会有果。

见修行果的果和基道果的果没有什么差别。平时经常提到的基道果或见修行果相互之间是共通的，但是侧面有时候不完全一样，反体也不完全相同。

### ◎ 本基无破无立

“此中无所遣，亦无少可立”，讲的是万法的本体或本基。“遣”是破的意思。在世俗的前提下，如果以分别念缘万法，不管是缘世俗还是胜义，肯定是有破也有立。因为破和立就是分别念的特点，让他不破不立很困难，一定有破有立。

但是超越分别念的自性，万法本基的自性是无破无立。

首先在世俗名言谛中有破有立。世间道中也有无患六根和有患六根的差别。比如在因明中讲世俗谛观现世量法的时候，《俱舍论》中讲这些法的时候，有没有破，有没有立？当然有破有立。

“无患六根所取义”是正世俗。无患六根所看到的，就是真实且必须要立的；如果是眼根出毛病所看到的，耳根出毛病所听到的，都是颠倒的，是要破的。名言谛中有破有立，哪些是有的，哪些是没有的，在世间道中有。因明中尤其有所遣的也有可立的，对于正确的起作



用的法要立，对颠倒世俗的无实法要破斥。

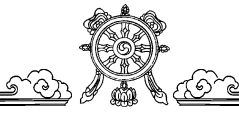
破立在本性中是没有的，世间该做什么，不该做什么，下至无患的和有患的根之间的破立，以及世间的道德规范、法律法规、俱舍因明中所安立的破立，在本体中都不存在，不破不立。

上升到修法的侧面时，比如贪嗔痴等烦恼是要破的，正知正见及出离心的修法等是要立的。自私自利的心在大乘中是要破要遣除的，大乘菩提心是要立的。再上去，二取三轮的执著、烦恼障、所知障要破，空性要立。都是有破有立，在名言中有很多破立的观点，在我们进入到正行修法之前这些暂时都需要。

在世间必须要根据世间的规律破立，如果在世间没有破没有立，整个世俗就会乱套。修道也是一样，该破的、该遣除的贪嗔痴不遣除，该有的戒律、正见、出离心不立，修行也会混乱。

暂时来讲是需要的，但是此时已经不仅仅是入道的观点，已经深入到万法的本性或体性，究竟的实相。究竟实相中所谓的破立都基于一个共同的特点：用分别心安立的。只要有分别心就有破立，但是实相是在修分别心，要把分别心发展到极致？真正来讲并不是要把分别心训练到极其纯净、善良，分别心的本体还是要保留。只要有分别心就一定有破立，但是如果有破有立，就有二取、有执著，就有安立的、舍弃的，就没有办法停止所缘，现前万法的本性。

关键在于，这样的有破有立如果能通过正理成立，当然也可以，我们不能认为不管怎么样必须要没有分别心。如果有分别心或者分别心的本体可以成立，通过



胜义谛的正理观察可以得到，那么谁都不会破，佛陀不会破，其他大德也不会破。但是通过中观的缘起因、离一多因等正理分析观察的时候，分别心丝毫得不到，没办法安立它实有的观点，这是从理证方面安立的。

从佛陀自己或菩萨们的境界现证，的确完全找不到也见不到分别心的体性，我们必须要了解所有的破立不成立这一点，生起正见。

本基就是如此，在这个过程中缘法修行，最后证悟这样的自性。

“此中无所遣，亦无少可立”，没有任何所遣除的，没有任何所安立的，破和立二者之间相互观待。破了之后一定要立，破的当下可能已经立了一个法；立的时候肯定要破，只要把一个法安立了，就一定有所舍弃的。凡夫人修行的过程中可能就是在破立过程中不断前行。

只不过破立分为相应于解脱道和不相应解脱道。所立的是解脱的心、出离心；所舍弃的是对轮回的耽著，如此相应于解脱道。还有一些破立，比如破斥对万法的实执，对于四边八戏通过正理破了，然后立一个大空性的正见，它也是靠近于实相的，虽然是分别心中的破立，但这个破立已经很微细。它是帮助我们的心趋向于实相的必经之路，必须要通过这样不断地破立，最后达到无破无立的状态。

这是它的特点。究竟的无破无立不等于在修道过程中的无破无立，这个问题也必须要分析。

麦彭仁波切在其他的中观论典中也讲了：世俗中安立的不一定在胜义中也能够安立；胜义中不安立的不一定在世俗中不能安立。抉择正见的时候当然没有



二谛的分别，但是在观待我们的分别心的时候，一定要把世俗谛和胜义谛分清楚。分清楚后就能够合理地去运用、修行，不会入歧途。这是属于基，对于基要安立正见。本基如何存在，我们就如是去确定。

我们通过听闻、思维、讨论等一切手段在相续中生起一个正见，这个正见是不是最纯净的，就要看它和本基的体性是不是完全符合。也就是说，我的正见通过法本所讲到的意义来印证的时候，完全能够对得上，完全符合无破无立的观点，那么这个正见完全符合本基的缘故，特别清净。

这时对于我的正见所认定的本基没有丝毫怀疑，没有增益也没有损减。所有的增益和损减在闻思过程中全部被遣除，相续中只剩下对于一切万法本性是空性的定解。有些地方说，即便是十方诸佛显现在你面前，告诉你万法的体性不是空性的，它是有安立的，这时候你都不会有丝毫动摇。

正见达到这种清净的程度，见解已经纯净，相续中不会有丝毫的怀疑。按照修行者的标准来说，经过闻思之后相续中应该产生这么纯净、坚定的正念。

### ◎ 以正见修

“于正性正观”，是道或者修行。于什么正观？于正性正观。正性是什么？第一句、第二句中所讲到的无破无立的真实的法性。

见解必须要对本性如实地确定才能叫正性，它的本体是无破无立的。如果你观察的过程中有破有立，得到一个本体，还可以用分别心抓出一个东西，那么这肯



定就不是真实的本性。

所正观的对境一定是正性。有些利根者可能前世学过，所以很快就把正性——真正的本性抉择出来了；有些稍微慢一点，通过很多努力，很长时间的准备，逐渐在相续中才生起了正性。

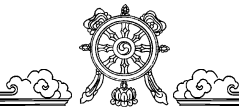
正性就是正见。它可以避免盲修瞎练的歧途，因为所观的是正性的缘故。不会是你所观的完全不知道是什么，是自己想象出来的，这些都不对。

于正性之后还要正观，真实地去观修、观察，这就是修。所修的一定是正见，缘基的正见是正观的对境。一环扣一环，如果正见不清楚，就会导致你不能做正观；如果没办法做正观，那就不会有最后一个正解脱。

对于真正的本性如何抉择的正见，就要如是地去观修。以前上师老人家经常讲到这个问题，闻思修行之间的关系：不可能你闻思了很长时间之后，修的时候就不用了。通过长时间闻思抉择空性，最后修的是另外一个东西，那你闻思那么多干什么？而且你所修的东西也没有确定，不知道修的是什么，和没有闻思一模一样。

闻思所得到的正见，就是这里所要观的对境，只有正见才能做正观，所以现在对闻思空性方面下功夫，生起见解越清净，在正观的时候所观的对境就越肯定，不会有丝毫错误的地方。

见解和修行之间的关系绝对是密不可分的。弥勒菩萨在这里讲得很清楚，“于正性正观”。是什么正性？无所遣、无所立的大空性的本体，完全没有破立。虽然暂时显现为有破有立，但是在相应于应成派的空性来安立的时候，没有丝毫破立。



自续派都不行，因为自续派的观点还有二谛的安立，世俗谛中还要承许显现，胜义中承许空性，有立就有破，有破有立就不叫正性。

因此《现观庄严论》这样的《般若经》的究竟意趣不能按照其他方面去解释的。虽然有些大德会用唯识或者自续派的观点来解释般若，但不行，只有用应成派的观点来解释般若波罗蜜多，才符合《现观庄严论》《中论》的意趣。

所以月称菩萨造《入中论》就必须要用应成派的观点来解释《中论》的思想。也只有用应成派的观点来解释《般若经》，才会方方面面符合。

如果用唯识、自续派的观点来解释，是不能够完全来安立这种最殊胜的修行，因为它们不了义。针对有些根机，暂时解释成唯识或者自续派能够接受，但是究竟的意趣必须要用应成派来安立。

必须要把正见确定下来后修。正见会解释之后，不管是用人无我和法无我的观察修安住修，还是用生圆次第、大圆满的窍诀来修空性，空性的本体不会变。把这个问题掌握了后就要正观，正观有很多种途径。

要用哪种方式来正观？显密法要有不同的正观方法。

一定要对正性进行真正的观修，绝对不可能抉择到的东西到时候不用却用别的，肯定是不对的。因为你要现前究竟的实相，如果不用最究竟的见解是不能相应的。最直接的道路你不走，去走迂回之道，就会非常耽搁时间。

我们所抉择的了义见解，它是通向于实相，证悟实





相的最快的途径，所以必须要用。大空性抉择完之后，你要去想怎么样才能够去修，才能够去用这个空性。这里关系到修人无我、法无我、生圆次第的方法。通达后再修就可以安住在这个状态中去正观正性。

见解是思想上抉择出来的，是总的方向，但是必须要通过不断地观修，于这种正性正确地去观修和观察。这样你相续中的执著就会越来越少，最后就可以证悟。这就是“于正性正观”。这就叫道。

对于正性正观，一定要把正性突出来，否则，虽然在观但是不知道观的什么，以前闻思的东西都用不上，修的时候也是另外一套东西，所观的东西和解脱没什么关系，这就不算是真正的修行。

修和行在正性正观中怎么理解？

在上座修的时候，正所缘就是空性。很多引导文中讲了怎么样把思想引导进入于这个状态中。引导文是比较简单的，复杂的东西在早期的广大理论中该破的该立的都已经做完了。

当我们闻思究竟的时候，正见已经被提炼出来，空性正见非常稳定。这个时根本不需要很多文字，通过引导文中的几个步骤就进去了。因为你的空性见解是现成的，从分别心的状态达到安住的状态，这个步骤就很简单，这就是窍诀。

如果我们看不懂，那对于我们来讲就不是窍诀了。但是如果对于空性做过大量的闻思，该遣除的怀疑遣除了，正见是现成的。再把这个窍诀拿过来之后，通过简单几句话的引导，就可以安住在法本或者这个窍诀要求你安住的那种状态中。



上座的时候就观空性，散失了再用这个步骤重新调回来，再安住。这里已经不需要再去遣除怀疑，遣除怀疑的工作早就做完了。这时只需要去重复它的步骤就可以了，只要一散乱马上再重复，再安住，散乱之后又开始重复，又安住……。反复去安住，这个叫正观。上座的时候是这样。

下座是行。行是辅助，为了让我们对空性的观修更加有力量，所以在下座之后，要保护在座上的觉受，不要让它散失得太快；为了更好地证悟，下座之后要积资净障——顶礼、供养、发心，都是为了上座的时候修空性更加有力。修百字明忏悔，或者修积累资粮的方式，这些在座下所修的资粮，它会在你下一次上座的时候去发挥它的作用，该突破的就突破，该安住的就安住。

通过上座修、下座行，这样反复互相摄持。上座所观的空性会对下座的顶礼、修曼荼罗……发挥作用。你就是要用空性见三轮体空去摄持你所有的善行；下座的法行又可以帮助你上座的观修，形成了良性互动、良性循环、相辅相承的关系。这就叫做正性正观。

“正见而解脱”，如果修和行到了一定阶段，第四句果就出来了。果肯定是在修行之后，不可能没有修行就直接到果。

所观的本基是一种无破无立的状态。上座修的时候修的也是这个，永远不可能离开本基去修。下座的时候，是为了证悟无破无立，自己相应于无破无立去修曼荼罗或其他很多修法，它的核心也是完全在无破无立上面再再体现。最后证悟的还是正见而解脱，真正地见到了无所遣也无所立的状态。这就是果。最后证悟的果还



是证悟了实相，这个实相就是本基中本来存在的自性。

所有的见解、修和行，都没有离开过一切万法无破无立的状态。中观里面所讲的思想贯穿始终。

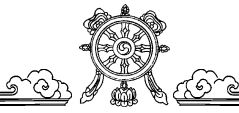
我们平时要对无破无立的法界的自性在抉择见解的时候，必须要认真，修的时候也不要离开，刻意地提醒自己一切都是如梦如幻，或者一切都是空性的，修的时候也按照这个为核心来修。比如要修加行，修加行是为了证悟这个无破无立而做的准备工作，是证悟空性的前行，所修的正行也是无破无立，后行也是为了这个。不管是显宗的修法还是密宗的修法，都是围绕无破无立的究竟实相而安立。

所以真正的见到实相的时候解脱，从什么地方解脱了？就从自己的无明和迷惑中解脱，从轮回中解脱。轮回就是二取三轮，二取三轮其实就是无明和迷乱，它的本性从来就没有过。

“解脱唯迷尽”，迷乱消尽了，这叫做解脱。在我们没有证悟的时候，迷乱的力量显得很大，但其实它的本性不存在。通过一系列的修行，开始有正见或者开始抉择正见，一切的修道就开始发生了，到最后的解脱为止。

在入定位的时候会真实地见到无破无立的实相，完全现前无分别智慧，或者根本慧定净见的体性在这时就显现出来，这是“正见而解脱”。正见就是完全见到了本性。

这里的基道果或者见修行果一定是一脉相承的。所有的外围的修行，不管是守戒、布施，或学《俱舍论》、学因明，全都是为了这个体性。通过这样的路径和整个



纲要，对基道果的过程和体性就会有所了解。

我们在发愿时也是围绕这个核心去发愿，修行的时候也是围绕这个核心去修行，回向时或讲法、闻法的核心都是朝这个方面去靠拢。所有的修行被它所摄持，不至于全部都是散的不知道要做什么，有的时候放生也在放，吃素也在吃，但到底为了什么？有的时候搞不清楚。只知道有功德，功德很大，具体来有没有核心？

这个核心就是一切万法实相的本性。最终我们修的所有的法义都要朝它集中。无破无立的修法就像一个巨大的磁铁，所有的善行最后都要靠近它，为它服务。所有的法行是以大空性、究竟的实相为核心。

证悟也是一样，密宗证悟的也是无破无立的实相，只不过从般若的体性来讲无破无立，从如来藏的体性来讲它的本性仍然是无破无立，在无破无立中安立它光明的显现而已。

刚开始是善巧地使用分别心，压是压不住的，断是断不了的，要引导分别念趋向于善法，比如分别心每天都在运作，不要试着不让它不要生，这是没用的，也是没必要的，是要引导分别心生起善念，生起想要出离的心，生起菩提心、利他的心，生起有关于大空性的正见。这就是在善用分别心。善用分别心到了一定的阶段，就可以了悟其本性，了知正在起心动念的当下一切都是无破无立。

最后证悟的就是现在我们学的。在学《中观庄严论》的时候，拼命地敲脑袋想要明白的东西，就是最后要证悟的。不管了不了解，我们要抉择的空性就是如是地存在。当你证悟的时候，一切万法的本性无破无立，没有



所遣，也没有所安立，无可得。不管是外面的色法，还是我们的心法，没有什么所破的东西，所遣除的东西。如果存在本体，够得到丝毫的本体，哪怕是微尘大的本体，就有所遣，有所立，不管是心法还是色法。

观察的时候，不管是色法还是心法，无一例外本性毫不可得，本基上安立不了任何破，也安立不了任何立。所以，抉择空性就是朝着本性去抉择的，也不会多难。只不过我们无始以来形成的一些概念、思想放不下执著而已。所以中观的观察或者般若的修行方法，其实就是引导我们趋向于心的本性，趋向于无破无立的自性而已。

我们最大的优势就是它本性如是，不需要去把一个本来存在的东西硬生生地改造成一个什么都不存在的东西，这我们做不到，也很困难。我们巨大的优势就是它的确就不存在，只要掌握了方法，持续性地观察，就可以把种种的执著打破。

这个颂词所显示的见修行果的道理，要真实地去通达。最后我们也可以分析、观察，其实后面所学习的如来藏或者密乘的观点，都还是在围绕这种自性进行抉择。这属于智慧方面无破无立的基道果。

## 丑二、宣说广大方便具一切波罗蜜多相

前面是入定的空性方面，这里是空性无二无别的另外一个侧面。

用文字不可能在一个时间把两个法讲完，必须要分开讲，这个是属于大空性、大离戏，那个是属于光明显现，或是广大方便的显现，最多归摄起来，二者无二



无别的。但是讲的时候必须要分开讲，根据我们的分别念理解的时候，也只有次第来理解，首先来理解空性，然后和大空性无二无别的另外一个侧面，是属于广大方便的具一切波罗蜜多相，其实二者之间本身没有差别。本来是无二无别的，在胜义的体性中无法分。这个是空性，那个是显现，不可能。

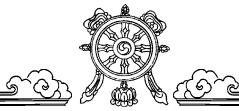
此外，在世俗谛中二者也是不可分的，因为是在同一个心识上安立的两个不同的侧面而已。有法和法性其实也是一个意思，也是在一个法上面不同的层次，或者说一个法上面两个不同的侧面。从见解上，空性的定解和修行布施、持戒等这些善心、善心所，其实还是一个心上两个不同的作用而安立，绝对不可能是两个没有关系互相别别的他体。

### 施等一一中，彼等互摄入。

菩萨以大悲作为方便所修行的具体代表就是六度。大悲是总相，它具体的体现是什么？通过大悲方便所体现出来的，就是六度的修法。菩萨自己要圆满资粮的时候，所修的法就是以六度作为体性。

看起来是布施到般若之间有六度的体性，六度的反体也不同，但在布施等的每一度中，都是互相之间含摄的。从胜义谛的侧面，互相摄入不可分，所有的体性不可分，是一味的；在名言谛中，每一度中也同时含摄了其他五度。

这些修法对于我们自己来遣除相续中种种的分别念非常有利，比如悭吝的违品、破戒的恶心，还有嗔恚等都可以通过六度的修法，在世俗中一一遣除。不仅是



遣除违品，也是积累资粮强有力的方便，也是帮助我们证悟实相的殊胜方便，所以佛陀的智慧给我们开显了六度的修法。

### ◎ 六度互相含摄

在其他的论典里面也讲了，具体每一度当中是如何含摄的，这里面以布施为例。

布施度是把法、无畏、财物等给众生做布施，本身就含摄布施；持戒度，就是在做布施时，能够守护自己的身语意三门，不让三门去做有罪业的事；做布施度的过程当中，别人的不理解、辱骂、疲倦、饥渴、寒热等都可以一一地忍受，这是布施时的安忍；对布施很欢喜，是精进度；在布施时一心不乱、非常投入去做，是静虑度；智慧度有两种，一是胜义中的智慧度，了知万法是空性，二是对于布施的因体果等方面知道得非常清楚，对于财布施、法布施、无畏布施等的本体都知道得非常清晰，叫做智慧度。所以在布施度中六度都具备，在布施度中同时含摄其他的五度。

持戒度也是一样，在守护戒律时，为了一切众生守护戒律，守护戒律是为了利他，这是布施度；持戒度本身就是持戒；比如沙门四法，别人打你的时候你不能还打，骂你的时候你不能够还骂，其实这就是安忍，安忍本身是一个戒律的本体；很欢喜地守戒，这就是精进度；守戒律的时候也有禅定的戒律，或者在守戒时能够一心不乱地去守持，就是禅定度；守戒时能够以三轮体空摄持，分别了解戒律的各种不同体性，开、遮、持、犯等都能够了解清楚，这是智慧度。



安忍也一样，在安忍的时候满足众生，布施给众生快乐。有时候别人打你、骂你，你能够安忍，能够微笑相迎对待对方，满足对方的愿望也是给对方一种布施，这就是安忍时的布施度；在安忍时完完全全守护自己的三门，就是持戒；很欢喜地去安忍，就是精进；一心不乱地去安忍，这就属于静虑；安忍的本体都够了解，或者无生法忍去辨别，对于其他能够安忍的各方面的体性能够知道，这属于智慧度。

精进度不用讲了，每一度中都要有精进，静虑度是遍摄一切的。

有了禅定之后，可以安住禅定中显现神通，降下珍宝雨来满足众生的愿望，这就是布施；禅定戒就属于持戒度；在修禅定时，能够安忍一切苦受，就是安忍度；通过恭敬心、恒常心的精进，这就是属于精进度；对于静虑的本体能够辨别、了知，这些都是智慧度。这就是禅定度互相含摄六度的观点。

第六个般若度就不用讲了，布施如果没有般若度根本不能叫布施度，布施、持戒等有了般若之后才能叫度，否则都不能叫度。所以般若绝对是周遍一切的。

这叫做互相含摄。比如今天是守斋戒的日子，自己就要想，在守戒的时候怎么样才能够圆满六度？这时就把教言翻出来看，今天虽然是以守戒为主的法行，但是在守戒的时候也要有布施，怎么样具足布施？为了一切众生的利益而发心或者把善根回向一切众生，这就是布施度；怎么样安忍？今天不管遇到什么情况，不管有多大的诱惑或者不开心的事情，都要安住，这就是安忍度；对今天的斋戒很欢喜，并再再地生起欢喜心，





这就是精进度；期间一心一意地守护，这就是禅定；对于所守护戒律的本体三轮体空或者对戒性能了知，属于智慧度。

比如今天放生，主要是无畏布施。在几个小时之中怎样圆满六度？把这个教言拿出来复习一下，尽量在此过程中以六度摄持，这就不是单纯的放生了，而是具有重大法行的、圆满菩萨行的一个布施。

要习惯性地去做，其实我们在做每一个法行的时候，都有一个侧重点。比如说我今天要思维法义，它是以智慧为主，那我应该怎样通过圆满六度的方式来看书……这样思维也可以。

菩萨在见道位的时候已经圆满，是果位了。但是对我们来讲是属于因位，你必须要去刻意勤作地去具足。很多时候我们都会忘记，这个教义对我们来讲不纯熟。我们现在习惯成自然的是其他东西，几分钟就要摸一次手机，这个纯熟了，而其他方面就不纯熟。我们就必须要让它纯熟。所以每一个法义要刻意地去想，想得越来越多直到最后就纯熟了。

前面做了大量的训练之后，你再面临修法时，你自然而然就会想到：怎么样去具备六度？怎么让我的法行具有更大的意义？这样就避免了散乱，避免了忘失正念而随随便便去做。

有时候我们做善行是一种比较麻木的状态，但是如果你刻意去想怎么样具备六度，就绝对不可能麻木。它会让你具足正念，让你的法行做得比较符合要求。这也是对我们修行者来讲的一种训练方法，能有效地制止散乱，让我们在做法行的时候避免麻木。因为想的时



候脑袋必须要运转，在运转的时候反复要去靠近这个修法，所以这个时候也会有效地避免很多不必要的散乱。

这就是属于广大方便具一切波罗蜜多之相，对我们来讲具有很强的指导意义。

### 丑三、说明本体方便智慧双运之忍智

这个属于本体方便智慧双运，前面分别地讲了智慧和方便，此处把两者合起来，本体方便智慧双运的忍智。

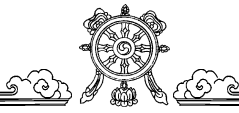
#### 一刹那忍摄，是此中见道。

前面所讲到的无所遣无所立的甚深智慧，和六度相互具备圆满具足的方便，在见道一刹那的忍智中就可以具备。

前面已经用四谛分出来的十六个刹那讲了，这里是入定为主，一个刹那中就具备了十六个不同的侧面，其实就是入定的时候一刹那当中可以见到万法的本性。讲的时候，万法的本性可以从四谛十六个不同侧面来讲，但是正在现证的时候，一个刹那当中全部包涵了。

如果要去分析，可以分这么多。但是入定的时候，菩萨不可能有分别念，想这里还有十六个东西我现在见到了。但是他出定给我们讲的时候，或者我们在学习他的入定的智慧时，可从他的入定智慧中分析出这么多东西来。但是真正入定的时候不会有这种分别念。在真实的无分别智慧中，他就安住在这种实相中。

这里面已经含摄了前面所讲的四谛所分出来的十



六种殊胜智慧。而且生起这十六种智慧之后，还断除了属于三界的一百一十二品见惑。

这里就讲到了三界所摄，下面的注释中也提到了一百一十二种见断。惑是烦恼的意思，其实就是见断。它的本体分了十种，有五种见、五种非见，这属于根本烦恼。

五种非见就是贪、嗔、痴、慢、疑；五种见就是萨迦耶见、边执见、邪见、见取见和禁取见，共十种。这十种有些地方讲见和非见；有些时候叫做五钝使和五利使。贪嗔痴慢疑没有具备见的体性，所以叫钝使；而萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、禁取见这五种见有智慧在里面。智慧有邪慧和正慧，这五种都带着一种智慧。

萨迦耶见是一个比较敏锐的东西，它有一种分辨的自性；边执见是有无见；邪见就是没有因果的见；见取见就是外道的见解，认为自己的行为很殊胜。这些都是一种能够辨别的，叫五利使，它自己是有辨别能力的。总共有十种。

这十种烦恼分别对苦集灭道四谛有执著，所以有四十种。欲界的众生对十种烦恼都是全的，所以总共有四十种。上二界没有嗔心，分别就要减下来。因为有四谛，四谛都要减，都要减四个，所以说在色界有三十六个，无色界有三十六个，总共七十二个，再加上前面的四十个，一共是一百一十二种。

这一百一十二种见断在入根本慧定的同时断除了，不会再有。剩下的只是修断。所以说在一刹那中，所有的一百一十二品见断或者见惑，都可以断除。



这里所讲到的见道的体性。见道的体性既具备了智慧，也具备了前面所讲到的种种的福德、种种的方便的自性。入定的时候不可能把方便的智慧扔到世俗谛，就一个智慧在那入定，什么都没有；出定之后就把入定的智慧扔在入定位就出来了，没有这样分别的。

只不过这个修行者自己的相续本来就带着这些福德、智慧，六度互摄的方便的体性全部同时在他的智慧中无二无别地具备。入定的时候，他也有这些大悲，只不过是属于无分别智所摄持的无缘大悲，他所有的福德都被这个殊胜的智慧所摄持。

## 子二、果解脱道之智狮子奋迅相

前面属于因的无间道，下面属于果的解脱道。前面所讲的见断在无间道中到底有没有呢？上师在讲记中分析了，在解脱道中肯定没有，但是在无间道中还是存在的。

### 次由入狮子，奋迅三摩地。

在解脱道的时候，生起了智慧之后，可以趋入到狮子奋迅三昧中。

上师也提到，所谓的狮子奋迅三摩地，属于获得见道以上的大乘的一种禅定。当然不仅仅是见道才有狮子奋迅三昧，见道以上都可以有，比如见道的解脱道、见道的胜进道，还有修道的加行位也可以有狮子奋迅三昧。

获得见到法界自性的智慧之后，自然而然就可以入到这种非常甚深的禅定中。凡夫因为有烦恼障、所知



障、遍计等烦恼的缘故，或者具有人执和法执的缘故，经常会有忧愁、恐怖等等，但是菩萨已经现证了万法实相的缘故，这些方面不会再有了。

现在折磨我们的这些忧虑、恐怖等到了证悟见道的时候绝对不会再有。一个初地菩萨还有抑郁症，这是绝对不可能的事情。不要说见道菩萨不会有，修持止观双运的禅定到了一定阶段，这些都不会有。他的心性完全开发到了一定程度，或者对空性有一定觉受的时候，这些很粗大的烦恼、恐怖、忧郁等都不会有。

在修行佛法过程中，这些在心上面的负面的东西，通过修行正信、实相，逐渐都会被分离掉，功德逐渐都会现前。不仅是自己会有这些功德，也会帮助别人逐渐离开这些过失、恐怖等等。

进入到一种无所畏惧的等持中，叫做狮子奋迅三昧。因为狮子入于群兽当中的时候，它不会有丝毫的恐怖、畏惧，所以这里以狮子作比喻。

他可以在解脱道中直接进入到狮子奋迅三昧中，也是他自己在解脱道的时候所具备的一种功德。它是不是一种单纯的禅定？不是。世间的四禅八定不能叫做狮子奋迅三昧，狮子奋迅三昧是属于见道的实相，它是完全现证了实相才能有的一种殊胜的禅定。

有些禅定是大小乘共同的禅定，有些是大乘不共的禅定，比如狮子奋迅三昧。

## 癸二、宣说表示彼后得之实修

“彼后得”，即见道的后得。



## 观察诸缘起，随顺及回逆。

前面讲见道入定位的时候现前了现空双运等等，解脱道也属于入定位的时候见到万法的体性，安住在狮子奋迅三昧中；后得位时，主要是顺观和逆观十二缘起，也是和四谛配合的。不管是四谛，还是十二因缘，都是和众生的流转和解脱有关。

四谛中的苦集二谛属于众生流转轮回的因果，道灭二谛是属于解脱道的因果，因此四谛和众生的解脱和流转有关。十二因缘也是一样，当然讲得比较多的是无明缘行、行缘识等，但其实这里面也包含了解脱道的道理。

此处在后得位的时候，是把四谛和十二缘起配合起来观修。我们平时也知道无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触等等，最后是生缘老死，总共有十二个因缘。十二因缘以欲界众生为主，在有些论典中讲，如果是色界不一定是十二种因缘，还有一些不一定是这么齐全。但我们主要是从比较齐全的方式来讲解十二因缘。

十二种因缘有顺观和逆观，且各有两种。

### ◎ 顺观十二缘起

无明缘行，无明包含了我执和对法性的不了知，有了无明之后，依靠无明为缘就会产生行。行就是业的意思，也叫行业。有了无明就会造业。

行缘识，有了行就会产生识，因位识、果位识，有些地方讲这个识体现成入胎识，就是即生中第一念，入



胎的识叫做第三支。

识缘名色，入胎之后就有名色，在六根还没发育齐全之前叫名色。

名色过了之后是六处，六根齐全了。

六处过了之后就有触。

触之后就有受，因为有接触的缘故就会有感受，苦受、乐受、舍受。

有了受之后就会有爱，爱就是染污心，有取受方面的贪爱和不愿意取受的乖离爱。

有爱之后就有取，取就是行为，通过烦恼引发的一些行为。

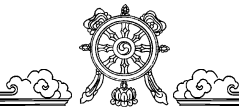
取之后就会有有，有就是属于业，主要是导致后世的业。前世的业导致今生的叫行；导致后世的业叫有。

有了这个有之后，就会有生。有能力、有势力绝对会投生后世的业，一般的业不能叫有。它已经是很强大的力量、不可阻挡，这叫有。有了有，生就不可避免，因为它已经成形。这个生就是后世的生（今世的第一位叫识，后世的叫生）。

生过了就是老死。

有了死之后又有无明，又开始十二缘起，这是顺式观十二缘起。

老和死也包含了恐怖、忧虑，还有各式各样的烦恼苦。有些烦恼是贪嗔痴，还有些烦恼，比如“这个事情很烦”，就是苦。在轮回当中这么苦，身体的苦、心的苦、求不得苦、怨憎会苦等很多很多的苦，这些苦从哪来的？



## ◎ 逆观十二缘起

我们就开始观察，苦是因为有生，有了生就有苦。很多大德在一些教言中说，一般的众生特别喜欢生，而畏惧老死，但其实我们更应该畏惧的是生，因为现在的痛苦是因为有生的缘故。我们投生到这个地方就会有后面的老死等苦，现在的老就是在变异的过程中，现在我们种种的痛苦、老病等，包括我们很恐怖的死亡，都是因为有生的缘故。

生从哪里来？是因为有前一世的业。我们在上一世的时候没有好好地修行，没有管住自己的身语意，造了今生投生世间的业，所以我们这一世的生完全是来自于前世不可控制的很大力量的有。

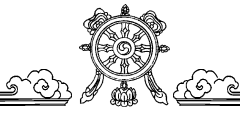
有从哪里来？就是前世的取。取来自于爱，爱来自于受。

这样去观察，一方面我们现在是属于老死位，后世的老死其实就是这一世我们现在的受等这些方面的法。另一方面，生是来自于有，有来自于取，取来自于爱，爱来自于受，受来自于接触，接触来自于六根等等，逆观十二缘起，最早来自于什么？无明。

顺观是因为有了无明就会有这些生老死，我们说生老死从哪里来？老死来自于生，生来自于有，从这方面观察上去。

既然这一世的生是来自于上一世的有，那其实我们现在的行为也是关系到下一世。现在我们正在爱取有当中，对于现在的受怎样处理？是生起贪执？还是安住它的空性？或生起厌烦？……你是否有爱取，会关系到你在死的时候是否形成强力的投生后世的有。





有了有支一定会有后世的生，没办法避免。这一世的爱取有直接关系到下一世你投生到哪个地方。就看你今生缘什么法爱取有，如果是善业多，后世可能投生到一个比较好的地方；如果是恶业多，下一世的生可能就是恶趣。

但不管善趣恶趣，都会有生老死，都会有痛苦。反正就是在三界中通过十二缘起不断地变化，一轮又一轮不断地十二缘起。这是一个缘起链，一环扣一环，只要你这个行为做了，就会引发下一个行为，下一个行为做了，又引发下一个行为，一个缘起接一个缘起。

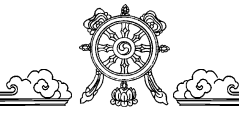
通过观察十二缘起就会打破愚痴。打破什么愚痴？我从哪里来？我后一世往哪里去？现在我是谁？通过观察十二缘起都能够清楚。也打破了认为轮回众生是上帝所创造的、是天神安排的。这些全都是自作自受、全是因为自己在前世做了这个业，一环扣一环地下来了。这样知道以后，也会清楚没有造物主、没有创造万法的万能神。所以，这方面的愚痴也可以打破。

这就是平时我们所讲的顺观十二缘起、逆观十二缘起。众生到底怎么来的，其前因后果知道得很清楚，然后佛菩萨就会在十二缘起中告诉我们应该做什么，怎么样斩断生老死。如果要斩断老死，必须不要投生，不投生就不要有有，不要有强有力地投生后世的业，如果不想要今生具足强烈投生后世的业，必须要断取，要断取必须要断爱<sup>16</sup>。

身体的受是避免不了的，但是在受上面可以做如

---

<sup>16</sup> 爱，包括贪爱和乖离爱。



理观修。比如不如理作意，你就会生起强烈的贪爱，对一些很讨厌的对境产生强烈的乖离爱、嗔心，其实这些都是引发取的很强有力的因缘。

如果在这个上面不调整，取有了肯定会有有，有了有就会有生，生了就会老死，这就避免不了，不会因我们意识去转移。

现在很多人说：“我不要受苦。”这是没有用的，你现在喊这些晚了。你早在上一世就应该喊，而且上一世喊的时候你要去改变才行。如果你前面没改变，今生避免不了；今生不改变、后世改变不了。

所以十二缘起给我们阐释了很多轮回的道理，以及灭掉轮回的修法。菩萨怎么修的？他就是在十二缘起中用四谛来顺观和逆观。

首先是顺观，如果菩萨在后得位的时候对于轮回的法进行顺观就知道，轮回的根源就是无明，有了无明就会有行，有了行之后就会有识等等，这时他就证悟了集谛的自性。集谛就是苦因，整个轮回苦的因就是集谛。他就通过顺观十二缘起发现了集谛，因为有了无明，所以就有了行。在这一世中观察集谛，因为有了爱的缘故，就会有取，有了取的缘故就会有有。他在顺观的时候就发现了集谛的自性：集谛是这样来的，后面的苦其实是因为前面的因——无明或者爱取。

无明是属于烦恼，行是属于业。爱取有其实也是业和惑，爱和取是烦恼，有是业。通过观察完之后就知道了集谛的自性。

如果对于十二缘起以随顺于涅槃法的方式顺观，就可以发现证悟道谛的自性：灭无明就可以灭行。怎么



样才能够灭无明？证悟空性，修二无我。无明其实是不了知法界实相。具体的体现是什么？人执和法执。本来没有人我，认为有人我；本来没有法我，认为有法我，这就是典型无明的体现。

只有修无我空性才能灭无明。其他所有的修法可以和无明并存，不是真正的正对治。真正要摧毁无明的唯一对治就是修无我。

因为修了二无我、灭了无明，就不会有业，没有业就不会有识，没有识就不会有名色，没有名色就不会六处，没有六处就不会有触……没有受就不会有爱，没有爱就不会有取，没有取就不会有有，没有有就不会有生，没有生就不会有老死。

他发现了道谛，灭掉无明就是最根本的道。现在我们自己所学的教义中，其实就是为了灭无明。所有修道的核心、作用就是要灭无明，而能够灭无明的就是般若波罗蜜多，只有它才能够灭无明。所有佛法的核心就是为了觉悟，灭除无明，其他所有的都是次要的。

所以，我们在学习佛法的过程中，一定要随时随地或者经常要提醒自己：我们学习佛法是为了什么？学习佛法其实是为了觉悟、灭无明的。其他的升官发财、怎么样过得更快乐，都是次要的东西。我们现在如果不注意，就很容易把次要的东西搞成主要的东西，觉得学佛法就是为了家庭幸福、多挣钱、没有违缘，这些都不是。

真正学习佛法、修持空性就是为了灭掉无明、灭掉迷乱，获得觉悟，这是我们所有佛法的核心。只要抓住了核心才不会偏离正道，如果忘记了核心就会偏离正



道，修习佛法过程当中慢慢思想就会偏了，开始做其他事情去了。如果没有抓住核心，就开始执著很多名利、和道友争名夺利。

但是如果你经常性地想：我现在学佛法就是为了证悟道谛、为了觉悟、为了修持万法的本性，那么自己的心都在道上，那绝对对其他没有兴趣。因为你对自己主要的事情特别清楚，其他东西对你来讲没有什么诱惑力，你自己也知道完全不值得为了这些事情去造罪业、争抢东西。对道友也会非常地包容、慈爱，因为你的心在道上面，不在其他地方。

如果你的心在其他地方，那就损失了你正道，其他的很多过失就会慢慢生起来。如果一个团队都是这样，那这个团队就完了。

所以，必须要不断地学习、不断地提醒自己。上师讲课也是为了不断地提醒我们：现世是为了觉悟的、不是为了别的。如果你不学，以前的思想就会占上风，真正要学的就会忘掉。有些时候我们会发现，经常学尚且如此，有的时候都反应不过来，按照自己的习气去追求名利等等，何况很长时间不学？更加没把握。

对十二缘起顺观的时候，就会证悟集谛和道谛。

如果对于染污法逆观，就会发现苦谛。老死从哪里来的？就是通过生而来。生从哪里来？是从有而来。这就明白苦谛的自性。所有苦谛的自性通过逆式观察就可以明白。观察老死和生的关系、生和有的关系等一系列染污法的关系，就明白：苦谛就是这样的，完全是没有自主的。逆观是从果——老死开始观，就可以证悟苦谛；如果从因方面观，就会发现集谛。



如果从涅槃法、清净的法去逆观十二缘起，也会发现灭谛的自性。怎么样才能灭老死？灭老死就必须首先要灭生，生灭故老死灭。

现在我们所有的恐怖、忧虑，这些法如果要灭掉，必须要去灭生，生不灭就没办法灭老死，生要灭必须要灭有，有要灭必须要灭取，取要灭必须要灭爱，像这样一个一个观察下去的时候，就完全知道了灭谛的自性。一切万法的灭谛，通过这样的方式就证悟了。

所以他就把苦、集、灭、道通过顺观、逆观十二缘起的方式，通过染污法方面的顺观，通过涅槃法方面逆观或者顺观等等，就可以发现苦、集、灭、道的自性，这样反复观察的时候，就完全通达了。

六地菩萨会特别善巧缘起；五地也会顺逆观，这些法在某个阶段的时候会比较突出。在见道后得位的时候，他也通过顺观逆观十二缘起，对一切的轮回和涅槃的体性、对于万法平等性等完全通达。

现在对我们来讲，顺观逆观十二缘起也可以生起很多不共的智慧，也可以生起对于轮回和涅槃，或者对于修行的一些要点有所了解。

如果我们没有通过世俗的修法和胜义的修法来断掉爱，就没办法断掉它的取。怎么样断掉它的爱？就是通过现在的出离心来压制、或者通过出离心来了知整个三界六道没有什么可贪著的，都是痛苦的自性。然后通过出离心或者空性的方式不对他们生起贪执，从这儿开始入手，慢慢就不会有取，然后没有有。

当然有些时候修法不会一世就完成，有些时候虽然从断爱开始，但是力量还不够，虽然一方面我们在修



持断爱的加行，但一方面还是在贪爱；一方面在泯灭了一部分的取，但是一部分还在取，有的方面来讲是控制不了。

但是在十二缘起的链条里面，已经加入了解脱的要素，在后世它也会继续发挥作用，慢慢力量会越来越强，最后就可以真实地去断掉其中一个链条，比如：无明断了或者爱断了，行就断或者取和有就断了，就可以获得解脱。

这就是在后得位，顺观、逆观十二缘起来通达万法的自性。

以上我们学完了见道的顶加行。

**庚三、修道顶加行分三：一、对治修道之特点——所依寂止等持；二、所断修断之自性——俱生分别；三、宣说如是断证圆满之功德。**

第一、修道的特点是寂止。虽然修道的特点不仅仅只是寂止，肯定是止观，但上师在讲记中也提到，因胜观的自性前面已讲，所以此处就没再讲胜观，只讲了前面没有讲过的寂止，其实止观二者是双运的。

第二、所断的自性是俱生分别念。在见道时主要断的是遍计分别念，遍计分别念是比较粗大的，容易断掉，而俱生分别念比较细微，难以断除。二者虽然都是对实相不了知的错乱分别，但从它的层次来讲遍计的错乱稍微浅一些，一见道就断，而修道缘实相的错误认知要深细一点，依见道还断不了，必须要通过修道慢慢去断掉，所以俱生分别是属于比较细微的分别念。

第三、如是断证圆满之功德。



辛一、对治修道之特点——所依寂止等持分二：一、加行师子奋迅等持；二、正行超越等持。

前面也讲了，狮子奋迅三昧等持在不同的阶段都有不同的修法，既有属于见道解脱道的，也有属于见道胜进道的，还有属于修道加行的。这里是属于获得修道智慧加行的狮子奋迅等持。

### 壬一、加行师子奋迅等持

灭尽等九定，修往还二相。

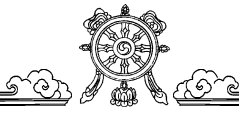
狮子奋迅等持是一个等持的总的名称，里面可以包含“灭尽定等九定”。

从何时开始有定的阶段？整个欲界没有定，欲界都是散心位，所以欲界没有定。

真正有定是从色界初禅开始。色界有四种定，即初禅、二禅、三禅、四禅；在无色界也有四种定——识无边处，空无边处，无所有处，非想非非想处，这就是平时讲的四禅八定。再加上最后一个灭尽定，总共有九种定。

前面的八种定都是胜观摄持的，因为菩萨不可能有智慧不用，只入一个世间的定，绝对不可能。智慧一旦生起之后，不可能再脱离的，甩也甩不掉。所以菩萨所证悟的胜观的智慧，乃至他的大悲、还有很多的福德资粮等都会在其相续中存在，所以他在修初禅、二禅等时，这些所有的功德都是同时具备的。

四禅八定共同乘也有，外道也有，但菩萨的定里面毕竟还有更多的因素，如很多的大悲、证悟空性实相的



智慧等，所以从这个侧面来讲又都是不共的，不可能真正都是共同，只不过从某些方面来讲是共同的。

灭尽定是大小乘共同的，外道没有灭尽定。按照俱舍的观点，三果以上的圣者可以入灭尽定。外道没有灭尽定，和灭尽定比较相似的定就叫做无想定，但在《俱舍论》里也讲过无想定和灭尽定之间还有很多分别。

灭尽定在小乘的三果以上，或大乘的初地以上有。

灭尽定的全称是灭尽受想定，即灭尽五蕴中的受蕴和想蕴，但只是灭尽了受想的定？并不是，只不过在心中，受和想二者比较突出而已，所以叫灭尽受想定，其实灭尽定中所有的心心所都会灭尽。

### ◎ 小乘的灭尽定

小乘是在灭尽定中休息，按照小乘自宗的观点，小乘的灭尽定是属于有漏定，不是无漏定，因为小乘的无漏一定是智慧，但在灭尽定中没有智慧，因为灭尽了心心所，即没有心心所，所以按照小乘的观点，是没有无漏的体性的。

小乘的无漏一定是在无我的基础上，这个无我是一种慧心所，所有小乘的无漏智都必须要有心心所，只不过它是无漏的。而入定时灭尽心心所，所以小乘的灭尽定以他自己的观点是属于有漏定，不是无漏定，因它里面不具备无漏的智慧。他只是在很累的时候进去休息下，休息时把心心所灭尽了。

他虽然是无漏的，但只要有了思想，要观察这观察那，就还是比较疲厌的。所以就有一个方便，叫做灭尽定，以前入不了，但现在得到三果以上还可以入这个定，入





这个定之后就有条件休息了。

相当于现在的会员制度，一般人去不了，有了会员资格进去就可以享受会员的待遇。以前这个休息室他休息不了，门槛很高，但现在他可以了，进去休息一下，把心心所都灭尽，完全休息。不需要起心动念，什么都不用想，心心所全部灭尽。休息好后再出来，好像满血复活，开始继续做什么都行。

阿罗汉不是完全安住在无漏，有时他也会有一些有漏的心，所以他也会疲厌，疲厌了就会休息，休息出来后完全又恢复。

大乘的灭尽定不同，没有这种体性的灭尽定，按《入中论》的观点，他是安住在真如实相，即并不是完全把心心所灭尽，而是完全安住在心心所的实相中。

完全没有本体可得，安住在类似于根本定，因为其相应于真如，从这方面来讲，所以叫灭尽定。大乘和小乘的灭尽定，名字虽然都叫灭尽定，但体性不一样。一个是有漏的定，一个是无漏的定，因为大乘的灭尽定安住在实相中。

有些时候是放在一起说的，如在《入中论》里面讲“彼至远行慧亦胜”，大乘菩萨七地远行地的时候智慧超胜，指哪个方面超胜？从刹那入起灭尽定的侧面超胜。当然大乘和小乘从所入灭尽定的本体来讲，完全不同，这方面早就超胜。但在入这个定时，七地以前很费劲，要勤作才能入，小乘也要很勤作，不是随便就可以入的。虽然你有这个“会员卡”，但要进去还是很繁琐的。

从欲界心入一禅出来后入二禅，再出来入三禅，次



第地入到无色界定，然后还要按四种无色定的顺序，次第地从空无边处出来入识无边处，再入无所有处，之后入非想非非相处，从这出来之后再入灭尽定。这个过程其实还是比较麻烦的。

按照小乘观点来讲，灭尽定完全没有心，所以要从起心动念的状态入到一个无心的状态比较困难，必须要一个过渡，慢慢越来越细过渡到灭尽定中去，这是需要勤作的。

七地之前的菩萨也需要勤作，没那么容易。菩萨到了五地是禅定度增盛自在，六地之后慧度增盛，这些基础有了，七地的时候就可以了。七地时要入起灭尽定，即刹那起入，这个智慧超胜了小乘。所以灭尽定虽然名字上一样，但是其内在还是大有讲究，大小乘完全不同。

“灭尽等九定，修往还二相”，指狮子奋迅三昧通过往和还两种来修，一个是顺式而修，一个是逆式而修。顺式而修是从欲界心到初禅，起了之后入二禅，出来之后入三禅，慢慢逐渐从一禅往上修到灭尽定；往回修，是从灭尽定出来后入于非想非非想定（有顶定），出来后入于无所有定，再逐渐从四禅、三禅、二禅回到一禅的自性中。

先顺修后逆修，再顺修又逆修，不断重复地修，这就叫做“修往还二相”，这是加行。

## 壬二、正行超越等持

加行修纯熟之后就到了正行修持超越定。

后以欲界摄，非定心为界。



超越入诸定，超一二三四，  
及五六七八，至灭定不同。

“后以欲界摄，非定心为界”，“后”就是后得，欲界心属于后得位。或者“后”字还表示修完加行之后的意思。

在很多地方讲，欲界心就是属于散心位，不是定心。虽然在欲界中有一个九次第定，即九住心，最后有个叫欲心一境，属于欲界最细的心，比我们现在这种心来讲，其实已经类似于禅定的心了，但它和初禅比，还不属于定心，还是属于散乱心。

欲心一境，即最细的欲界心，要通过平时讲的九住心获得，再修下去到轻安，过了之后就到了初禅。

“非定心为界”，整个欲界心都属于散心位，是欲界所摄的非定心。非定就是指散心位。“为界”，指依靠这个欲界心为界限，然后在上面安立“超越入诸定”。此处也安立了下品超越、中品超越、上品超越。

从一禅逐渐修到灭尽定之间，顺式的一种循序入定，也就是从一禅出来之后进二禅，二禅出来之后进三禅，逐渐最后修到灭尽定，这就是属于下品的超越等持。

中品的超越等持中间间隔了一个灭尽定，如初禅出来后直接入灭尽定，从灭尽定出来后安住二禅，二禅出来之后又入灭尽定，出来之后生起三禅，三禅出来之后就生灭尽定，灭尽定出来之后是四禅，最后又入灭尽定，如此这样把八个定入完，期间又加了八个灭尽定，总共就有十六个定。

按照次第来讲，出定的时候是在灭尽定中的，此时



要一下子退回到灭尽定还不行，这个时候从灭尽定出来之后，需要重新再入非想非非想定（有顶定）。非想非非想定叫做微微心——特别细微的心，基本上没有想，但也不是完全没有想，所以叫微微心，也叫非想非非想。微微心和灭尽定之间间隔最近。直接从灭尽定返回到欲界心比较困难，所以先从灭尽定退回到非想非非想，此时就可以回到欲界心了。这个叫小退，加起来总共有十七种，是谓中品。

前面欲界心我们已经介绍到过，不是禅定位，所有欲界众生的心都叫做欲界心。当然以欲界的身份可以修色界定，但是没有入色界定之前的所有的心都叫欲界心。

上品超越定就是颂词中所讲的“超越入诸定”，“越一二三四，及五六七八，至灭定不同”。“不同”，就是指欲界心（散乱的心）和定心之间是不同的。从欲界心开始入，依靠欲界心为出发点开始修，这里面有逆式的修法，也有顺式的修法，其实都是一样的。

逆式的修法：首先从欲界心直接入灭尽定，入灭尽定之后，从灭尽定出定直接回到欲界心状态；之后舍弃一个灭尽定，从欲界心直接入有顶定，从有顶定出定后回到欲界心；之后舍弃了灭尽定和有顶定，直接入无所有定，出定后又回到欲界心；之后又舍弃无所有定，入识无边处（定），出定之后进入欲界心；然后舍弃前面的这些识无边处等，又入空无边处；之后又舍弃，从欲界心直接舍弃前面的而入四禅，出定之后又舍弃前面的四禅以上又入三禅，随后入二禅，最后从欲界心入一禅。就是通过这样的方式来修持超越，这是逆式的方法，



其实内容是一样的。

顺式的方法就是颂词里面所介绍的顺式的观修方法。欲界心是界限，即颂词中所说“非定心为界”。以后得位欲界心作为界限，首先从欲界入一禅，从欲界心入一禅之后，又返回到欲界心；返回欲界心之后就不修一禅，直接从欲界心到二禅（超越定的意思就是把一禅跳过去直接入二禅），从二禅出定后又返回到欲界心中；之后就跳了两级，超过一禅、二禅直接入三禅，从三禅出来之后把一禅、二禅、三禅也超了，直接入第四禅，出定后又回到欲界心；之后超越整个四禅直接入空无边处，出来之后直接入识无边处，再之后把这些又超越了，直接入无所有处；然后出定回到欲界心，之后全部超越完之后直接入非想非非想；再从非想非非想出来之后直接入灭尽定，灭尽定出定后回到欲界心。这就叫做“超越入诸定，超一二三四”。

这里面有些是超一个定，有些是超两个定，有些是超三个定、超四个定、超五个定、超六个定、超七个定、超八个定，直接最后就至灭定。这就是颂词里面所讲的“超一二三四，及五六七八，然后至灭定”，最后直接从欲界到灭尽定。

“不同”的意思上师也解释了，因为是欲界心和一禅以上的寂静心是不同的，两个轮番的状态，这样修行令禅定的力量特别纯熟，否则修不到。这就是不断地训练入定的能力。

有些地方说是修持超越定是六地以上修持的，这里没有述及，已经有了五地静虑度增盛的基础，再修就比较容易。最后到七地的时候刹那刹那入起灭定。

