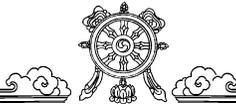




目录

第十六课	3
第十七课	28
第十八课	53
第十九课	76
庚八、功德无二义	77
辛一、以名略说	78
辛二、其义广说	80
第二十课	100
第二十一课	120
己五、依启下义以喻宣说	121
庚一、有垢真如共同相似对应	121
辛一、如来藏周遍众生之理	122
辛二、广说其喻义	130
第二十二课	142
第二十三课	167
第二十四课	195
辛三、总摄而说无前际之理	215
庚二、宣说各自相似对应	217
辛一、显示障垢之差别	217
第二十五课	222
第二十六课	249
辛二、显示自性法界	250
第二十七课	272
己六、所说义以信心了知	272



己七、认定所证空性	284
己八、以彼等宣说之必要	294
庚一、以问答略说	295
辛一、提问	295
辛二、答复	299
第二十八课	305
庚二、其义广说	306
辛一、二转法轮宣说空性之密义 ...	306
辛二、此无上续典中宣说法界如来藏之 功德	325



第十六课

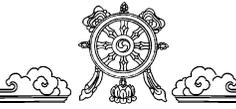
今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。本论所论的内容主要是安立如来藏。本来安立如来藏的本体非常微细和甚深，一般人根本无法了知，所以佛陀在有关经典当中诠释了如来藏的体相和修行方式。后来佛陀的补处、十地菩萨——弥勒菩萨在《宝性论》当中，把所有宣讲如来藏的意义归结在一起，有条理地进行了着重安立。

七金刚处包括了整部《宝性论》的内容，前面讲到了佛法僧三宝属于所得，后面讲的如来藏、菩提、功德和事业属于能得。前面对于所得三宝的自性已经做了安立，现在学习的是如来藏。

如来藏能取或者近取的因通过三个理论、十个意义和九种比喻次第地进行阐释，从方方面面进行安立，让我们了知如来藏如何存在于有情相续当中。前面三个理论已经讲完了，现在讲的是十种意义。

十种意义讲到的就是不变义，不变义有三个位的不变——不净位的不变，不净净位的不变和极清净位的不变。如是三种不变都是通过有法来进行显示的。如果从法性方面来观察，是没有任何丝毫变化的。我们知道变化的只是有法，有不清净的、有不净净的，也有极清净的。如是地安立了变化和不变，从究竟实相来讲是不变的。现在我们继续学习的是不净净位的不变，前面已经宣说了“以生等不变之真实义”。

癸二、认定十地佛子功德 分五：子一、已生菩提



心之功德；子二、已入殊胜行之功德；子三、获不退转之功德；子四、成最后有之功德；子五、成办二利之差别

在五个科判当中主要宣讲的是十地佛子。因为不净净位是讲从初地到十地菩萨之间的功德，或者不变的含义。此处进一步地认定十地佛子的不共功德。

第一个已生菩提心的功德主要是讲初地，初地菩萨已经生起菩提心。第二个已入殊胜行，是从二地到七地之间，有智慧和大悲双运的殊胜、超胜的功德行，叫殊胜行。第三是讲八地到九地不退转的功德。第四是十地最后有之功德，十地在整个轮回当中是最后有¹。第五是成办二利的差别，即菩萨成办二利和佛陀成办二利的巨大差别。

子一、已生菩提心之功德

已生菩提心有很多不同的标准，一般来讲，如果按照《入菩萨行论》第一品中菩提心利益来说，生起无造作的世俗菩提心就算是生起菩提心的功德了。如果按照这个标准来观察，生菩提心不一定是圣者，主要安立为凡夫。凡夫人的内心通过修炼，真正舍弃了自私自利的心，内心当中产生了非常清净利他心时，就生起了菩提心，“为利众生誓愿成佛”已经在内心当中真实无伪地、没有造作地生起，即为生起菩提心。

还有一种是按照《入中论》的标准，主要是讲生起胜义菩提心，才称之为真正的生起菩提心。此处因为对

¹ 从小乘的角度讲，今生当中必定会获得阿罗汉果的称之为最后有。大乘当中，十地超过之后就会成佛，再没有比十地更殊胜的学道功德，所以十地称之为最后有。



应菩萨十地当中的一地菩萨，所以没有按照《入行论》当中生起世俗菩提心的标准进行安立，而是相应于《入中论》当中生起胜义菩提心的标准而安立的。

胜义菩提心有两个意义：一方面直接的意义是无分别智慧；一方面讲菩提心有两个体性——为利众生和誓愿成佛。在胜义菩提心当中，为利众生誓愿成佛的世俗心体相是以超胜的方式在菩萨相续当中圆满具足。而胜义菩提心最不共之处是无分别智慧，超离一切边戏的无分别智慧在内心当中生起时，称之为胜义菩提心。一般凡夫因为还没有真正超越分别心，还在分别心当中打转，所以根本没有胜义菩提心。

声闻缘觉有没有胜义菩提心呢？虽然声闻证悟了圆满的人无我空性，缘觉也证悟了部分法无我空性，但是按照大乘的标准来看，还没有生起真正的胜义菩提心，因为还没有真正见到离戏的无分别智慧，他们的智慧是属于心所的一部分，没有真正地超越心心所，没有超越真正的有边。因为没有真正见到离戏法界的缘故，内心当中无法安立真实的无分别智，所以说声闻缘觉也没有胜义菩提心。

胜义菩提心只是安立成初地以上的菩萨，因为初地菩萨在入定位时，已经现见了离四边的空性，相续当中生起了殊胜的无分别智慧，所以初地菩萨以上安立为生起胜义菩提心。他们是真实生于佛家族当中，《入中论》当中对此问题已经做了安立。

诸佛意子已证悟，不变法界真如性，
无明令盲诸众生，见现生等诚稀有。



若得圣者之境界，凡夫境界中显现，
是做众生之至亲，善巧以及悲殊胜。

颂词宣讲了初地菩萨已生菩提心的殊胜功德。

“诸佛意子已证悟，不变法界真如性”，佛的意子初地菩萨，已经证悟了不变法界真如性，远离了生老病死。但是在“无明令盲”的众生面前，会显现生老病死等，这是非常稀有的。

众生是通过无明的眼翳，智慧眼处于瞎盲的状态，所以无法见到菩萨的真实境界。如果得到了圣者的境界，在凡夫面前就可以显现生老病死以及其他的菩萨行。如是善巧地引导众生趋向解脱，因此成为众生的至亲。成为众生至亲的方式，主要是善巧（对应四摄），还有大悲心是殊胜的。

下面进一步宣讲，首先“诸佛意子”是菩萨。按照一般的讲法，在《入中论》当中，对于佛子是从三个方面来安立的：第一方面是佛的生子——佛在出家之前，有一个儿子是罗睺罗尊者；第二是讲佛的语子——佛的语所生的佛子，称之为声闻缘觉²；第三是佛的意子——菩萨。为什么菩萨称之为佛的意子？因为对于佛陀的密意和意趣，菩萨能够修学，相续当中能够接受，故称之为意子；菩萨能够善巧的修学菩萨行，是佛陀最能认可的一类修行者。因为菩萨的修行能够真实符合于最清净圆满菩萨证道，菩萨道也是成佛的近因，从这方面称之为佛的意子；菩萨像家里面最得力的儿子一

² 声闻缘觉是通过佛陀讲经说法之后证悟了法性，是佛语所生，即是佛的语子。



样，能够承担家族事业，是最殊胜的继承者，从这方面也称之为意子。

菩萨是真正能够继承佛的事业，而声闻、缘觉弘法利生的时间很短，而且弘扬的时候，只能够让众生在声闻小乘中得到修行，获得小乘的果位，但是无法行持佛陀的事业。真正能够荷担佛陀家业的就是菩萨，菩萨发了菩提心，然后修学菩萨道，可以真正地让众生成佛，这也是称之为佛意子的原因。还有一个问题，佛也是从菩萨而成佛的，菩萨是成佛的近因，对佛的心意和究竟智慧随时能够继承，故称之为佛的意子。

从划分身语意的角度来讲，我们把罗睺罗尊者划为身子，但实际上，罗睺罗尊者是比较特殊的例子。从佛亲生儿子的角度来讲，属于佛的身子。后来出家在佛面前听闻佛法，成了阿罗汉，成为佛的语子。从最究竟密意的角度来讲，他也是菩萨的化现，也是佛的意子。所以罗睺罗尊者既是佛的身子，也是佛的语子和意子。

菩萨主要是从佛意子的角度来安立的。但是佛的语子——声闻的体性有宽有窄，从窄的角度来讲，安立二乘者属于佛的语子。但从广义的角度来讲，菩萨也叫声闻，因为在佛的面前听闻教法，然后把所听的教法给别人宣讲，这也是有声闻的意义。在《入中论》当中，引用了《华严经》等经典，说明了菩萨也叫作声闻或大声闻，也可以这样安立的。所以，一般来讲佛意子主要是通过菩萨来安立的，因为在佛陀的身语意当中，意的功德在菩萨相续当中最为明显，所以把菩萨安立成佛的意子。

佛的意子——菩萨已经证悟了不变法界真如性，

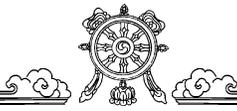


对于不变的法界究竟真如实相，已经完全现前和证悟了。证悟了法性之后，如果能够如实了知佛性，就能够解脱生老病死等，解脱一切身体和心的忧苦。所以菩萨证悟法性之后，他身心的痛苦实际上都是不存在的，一切的生老病死、轮回的痛苦都不存在。

“无明令盲诸众生”，“无明令盲”就是讲无明，即指不了知法界的实相，对于究竟如来藏本体不了知的愚痴称之为无明。因为有情相续当中具有深重的无明，令有情众生的智慧眼目已经瞎盲了，没办法见到一切万法的究竟实相。所以，众生因为无明眼翳，见不到菩萨的真实义。就像一个人没有眼睛，见不到色法的真实义一样，慧眼盲瞎的众生也无法真正见到菩萨的究竟自性本体。

“见现生等诚稀有”，看到菩萨的生老病死是很稀有的，为什么呢？因为菩萨本身已经超越了生老病死，但是众生仍然见到菩萨生老病死。这有两层意思：一、菩萨自己故意投生在轮回当中，在有情的境界中显现生老病死，这是很稀有的；二、从有情的角度来讲，本来菩萨是离开了生老病死，但是通过有情的无明，见到菩萨还是有生老病死。就像我们面前的一切万法，包括我们的身心和一切器世界在内，都是本来清净的，但是在我等有无明眼翳的眼中，这一切显得如此不清净。这就叫做在无明的众生面前，显现不清净二取的法，这也是很稀有的。众生把本来不存在的东西现前了，而且现前之后执着它为实有，而且越执着离实相越远，处于永远无法回归的状态。

所以这里是两个意思，一是菩萨故意显现，二是众



生通过无明的眼翳见不到真实义，反而见到了虚幻义。菩萨显现了生老病死很稀有，众生把菩萨的不存在的法见为存在，也很稀有。（当然这是需要菩萨配合的，如果菩萨不配合，众生也无法见到。）但是从另外一个角度来讲，菩萨的这种境界代表实相，而众生见不到实相，也见不到菩萨相续中究竟的真实境界。

前面我们分析过，菩萨、殊胜善知识的生老病死和凡夫的生老病死从现相看起来，几乎分不出差别。但是内在的意义完全不相同，菩萨是通过殊胜的大悲心示现的，有很大必要；而众生是直接以业惑为因而产生的。所以二者之间差别非常大。

有情是无奈地感受生老病死的痛苦，而菩萨是自在的，他自己并没有生老病死，只是为了度化众生如实地示现而已。这个方面是有非常大的差别。

“若得圣者之境界，凡夫境界中显现”，如果已经获得了初地以上圣者的境界，就能够在凡夫的境界中显现种种和凡夫相应的相，也显现种种引导凡夫趋向于解脱的相。这两个方面都要显现，所以不单单是显现生老病死而已，还要让众生觉悟，有很深的意味。

米拉日巴尊者在被匝普瓦格西下了毒之后，格西装模作样去看望，他说，尊者这样的大成就者显现这种严重的病。尊者说：“我的这个病实际上不是病，而是一种庄严。”对于这一点，我们可能会觉得很难理解，为什么病是庄严呢？但是如果从病因等种种情况来看，的确不是业惑显现的病，它就是大悲心和智慧的示现，这个不是庄严是什么？

成就者本身并没有一点点的病，但是为了众生而示



现这种病，引导众生完全解脱于种种业惑和烦恼，所以这样的病的的确确是很大的庄严。

通过这样我们就知道，在凡夫境界中圣者显现的种种生老病死，都是一种殊胜的庄严。就像一般的人认为金耳环、金项链这些是庄严，而圣者就把通过大悲心和智慧示现的生老病死作为庄严。因为这在所有的功德中都是最稀有的、最奇妙的，是一般的凡夫人根本无法想象的救度众生的方便，这就是真正殊胜的庄严。在凡夫境界中显现，让众生觉悟，每一种法示现都有目的和必要，都能够让一类众生获得相应的解脱或者趋向于解脱。

圣者不单单显现生老病死，而且还显现其他很多行为。比如显现出离心的行为，让众生知道出离心到底应该是怎么样的，怎么样去修持出离心，显现对于财物根本不耽著。这方面有很多。

有一类大菩萨显现了完全的知足少欲，只有一点点必要的维生资具而已。还有一类菩萨显现上财富非常多，但是对财富没有一点执著。这方面也是知足少欲。这两种都是舍世者。

我们有的时候容易把舍世者理解成什么东西都没有，也不收钱，也不收其他东西。如果看到一个菩萨财富非常多，就觉得他不是舍世者。有一个故事，色尔坝有一个大活佛，叫意科喇嘛（秋央让卓），他的名字就叫做夏扎瓦，即舍世者的意思，他是大家公认的舍世者。

有一天，一个喇嘛去拜见他，他的房子很大，装满了书，装饰得也很好，财富很圆满。那个喇嘛进去之后，不坐下来请教问题，而是东张西望。夏扎瓦问：“你是



不是丢了什么东西，在我家到处找？”喇嘛说：“很奇怪，你是一个舍世者，东西怎么这么多？”意科喇嘛说：“所谓的舍世者，是对显现的东西没有丝毫的执著。而不是内心对财富有很强的耽著，但显现上却是很穷酸的样子。”真正的舍世者是从内心对这些物品已经彻底地看破了。内心对财物很耽著，但是外表显现很穷的样子，这不叫做舍世者。

因此对于舍世者是从很多方面来进行理解的。我们只是从某个角度去看问题，这种方式并不全面。有些时候我们衡量一个人的修行好坏，也只是从外表上去衡量。当然这这也是一个标准。不管怎么样，能装出这个样子也算是一种功德，但真正来讲，还是要内心不耽著。

有些菩萨内心没有耽著，外表显现上也没有财富；有些菩萨内心没有耽著，外表显现上有财富。不管怎么样，他们的境界都是完全平等的，并不是哪个境界更高一点，因为他们内心对财富都是没有任何耽著的。

菩萨在有情面前显现出离心、大悲心、菩提心的形象，显现布施、持戒、安忍、禅修、智慧的形象，这都是获得圣者境界之后，在凡夫境界面前的显现。显现的目的就是要通过这些形象引导众生趋向解脱。

或者换一个角度来讲，菩萨示现布施行、持戒行、出离心、大悲心，都是为了方便众生模仿。因为众生学佛也是模仿的过程，众生最初根本不知道怎么样去做。然后菩萨显现成布施的样子，告诉你如果要布施，就应该这样做；然后菩萨显现持戒的样子，示现给你应该这样做……

众生看到上师、导师、善知识示现这种殊胜行为之



后，就逐渐模仿。首先是很笨拙的方式去模仿行为，比如菩萨在放生的时候，大家都跟着去放生。至于深刻的内涵，最初的时候还不能体会。模仿的时间很长之后，模仿的方式从模仿圣者的行为，转而模仿圣者的作意、圣者的心。像这样就从模仿逐渐变成他自己内在的东西，这是一个转变的过程。

我们学习佛法也是一个模仿的过程。在讲《前行》依止上师的时候，也是模仿上师种种的行为。所以上师就是一个表率，是一种典范、样板。其他众生不懂得怎么修行，有一个模仿的对境之后，就逐渐通过模仿深入到法义的内涵中。

法义的内涵是很深的，如果没有通过自浅而深的方式引导，一般的众生很难一下子达到佛或者初地菩萨的境界。所以在凡夫境界面前示现生老病死有很大的必要。尤其是示现出离心、菩萨行，如果我们不依止上师、善知识，不依止菩萨，是无法得以模仿的。

现在我们每一个人都在模仿上师的种种行为。模仿上师的慈悲心、模仿上师弘法利生、度化众生的行为，模仿上师很多的美德。长时间模仿之后，我们就会越来越善巧，内心也就具足了上师的种种功德。所以上师善知识主要是通过这种方式来善巧地逐渐引导众生走向善道。

最初模仿的时候不是很善巧，可能会出很多差错，只是模仿外在的行为，所以作意并不一定和菩萨一样贤善，不一定有这么深刻的作意。但这也是一个过程，在菩萨的眼光看起来，这完全是可以被接受的。刚开始做的时候，只是模仿他的行，不了知他的意趣、心髓等



深刻的内涵。但是时间长了之后，也逐渐能深入到内涵中去，这也是菩萨引导众生一步一步走过的过程。

我们自己刚开始学习的时候，很着重外相，如僧团的穿衣、剃头等，当然这是入法的第一步。进来之后，慢慢学习出家的内涵到底是什么，慈悲的内涵到底是什么……逐渐深入到内涵中，就能够了知佛法原来是这种意义。

如果没有外在的形象，没有让我们由浅而深去做，我们永远进不了门。菩萨用很多种方法，并且他不让你知道他是在逐渐引导你，但是实际上他的智慧、大悲心是引导众生逐渐走向解脱道的。

因为众生的根基非常多，所以不能用一种方式调化，有些时候这些善知识显现在家形象，有些时候显现出家的形象。有些时候显现比较正常的行为，有些时候显现疯癫的行为。这都有很大的必要，都是引导众生趋向于究竟实相的。

通过这方面了知之后，我们就确定了菩萨就是众生之至亲。世间的亲人就是善巧地保护和自己有亲属关系的人免受怨敌的伤害、得到种种的安乐，这就是亲友的意义。而众生的至亲就是菩萨。菩萨不会认为，这一类是我保护的對象，那一类是我打击的對象。菩萨打击的對象只有一种，那就是烦恼和无明，除此之外没有真正的怨敌，没有真正打击的對象。菩萨在救护众生、爱护众生的时候，是把所有众生都执为至亲的方式来平等地对待。

菩萨能引导众生获得暂时和究竟安乐的缘故，所以菩萨是众生的至亲。亲人做的事情也就是这个，让自



己的亲人得到安乐。菩萨不单单是能够让众生得到现世的身心安乐，也能够让众生得到后世的安乐。不单单能够得到暂时的安乐，也能够得到究竟的安乐。这就是标准的众生的至亲。

不单单是和世间的亲人相似，而且远远超越了世间亲人能够做到的种种的事业和行为。所以这个叫做“善巧以及悲殊胜”。

菩萨为什么能够作为众生的至亲呢？因为他有殊胜的善巧和大悲心殊胜的缘故。善巧就是四摄法，菩萨主要是通过四摄法³的方式来利益众生，让众生走向解脱之道。另外菩萨大悲殊胜的缘故，永远不可能在一刹那中舍弃任何一个众生。

凡夫修行人受到很大的打击，遇到一些障碍，闹情绪的时候，大悲心的修行有可能中断。但是在初地菩萨的相续中，这种大悲是绝对不可能中断。没有任何违缘可以中断菩萨的大悲心，因为他已经现见了无分别智。和无分别智双运的大悲心一旦生起来，就再不会有任何世间的违品能够超胜于它，让它中断。

所以大悲心殊胜、善巧殊胜的缘故，菩萨能够作为众生的至亲。这是已生菩提心的功德，对应初地菩萨。

到什么时候菩萨没有生老病死？前面是以总的、笼统的方式进行宣讲，只要菩萨见到法性、佛性之后，就解脱了生老病死。有时我们会想，这是不是包括初地菩萨呢？因为有公案讲道，龙树菩萨显现上是被吉祥草割断头颅，而示现死亡。那到底他是不是有真实的业

³ 布施、爱语、利行和同事。



来受报，还是只是一种示现呢？很多人对这个问题总是有一点疑惑。

从公认的角度来讲，龙树菩萨属于初地菩萨的代表。如果从“诸佛意子已证悟，不变法界真如性”和前面的“如实知佛性，解脱生老病死”来看，他应该是不会有粗大的生老病死，所以他是示现的生老病死。实际上他已经从自己的境界中解脱了，只是在众生面前示现有生老病死而已。就像导师佛陀已经彻底远离二障和二障的习气，但是在众生面前也示现生、老、病和最后的死亡，这完全是利益众生的示现。菩萨也如实知佛性的缘故，所以自己的境界也是解脱生老病死。从这个已生菩提心功德的颂词来看，初地菩萨也应该是解脱了生老病死，他只是在众生面前如是的示现生老病死，引导众生趋向于善法。

子二、已入殊胜行之功德

前面讲了已经生起了菩提心，接下来讲怎么样趋入殊胜行。如何了知这个殊胜行呢？通过下面的颂词和注释中的意义，就可以知道殊胜行就是讲智慧和大悲双运的殊胜功德。通过智慧和慈悲双运的行持救护有情的利益，叫做殊胜行。

菩萨的智慧也叫做殊胜行。菩萨的智慧本身能够超越整个世间的缘故，也是非常殊胜的；菩萨的大悲也是殊胜的，合起来还是殊胜的。所以菩萨以慈悲和智慧双运的方式来救度众生，所以称之为殊胜行。住于世间却不被世间染污，这也是一种殊胜行。

彼者超越诸世间，依然安住于世间，



为利世间现世间，世间障垢无染污。
犹如莲花出于水，不为彼水所染污，
如是佛子生世间，不为世间法所染。

“彼者”，即二地到七地的菩萨。他们已经超越了整个世间，但还是通过大悲心的方式安住在世间中。为了利益世间，菩萨显现在世间，而世间的障垢没办法染污菩萨的相续，就好像莲花出于水，但是不被水所染污一样。如是佛子生于世间也不被世间法所染污，这里如实地介绍了殊胜行的功德。

首先“彼者超越诸世间”是讲菩萨的殊胜智慧。怎么样能够超越世间呢？菩萨相续中生起了殊胜智慧⁴。二地到七地菩萨对于初地所现见的真实法性再进一步修炼，他的智慧确实非常超胜。

“超越诸世间”可以从两方面理解：一是超越世间的本体，二是超越世间的因。

一、超越世间的本体。世间的本体是有法的状态，而二地到七地的菩萨能够如是的现见法性，并且通过不断修行的方式，使得证悟的智慧越加明显，所以他已经超越世间轮回的本体。因为轮回的自性属于有法的自性，而证悟是属于一种无分别智慧，是对法性的证悟，所以他现前法性的角度来讲，已经超越了轮回的本体。

二、超越世间的因。显现世间的因是什么呢？非理作意。菩萨相续中产生究竟殊胜智慧的时候，虽然八地

⁴ 既有见道的智慧，也有修道的智慧。



以下的菩萨都还有烦恼障的种子，但是他相续中因为完全断尽了非理作意的缘故，就超越了世间的因。

所以“超越世间”可以从因的非理作意和超越世间的本体两方面来进行分析，当然果也包括在里面。

“彼者超越诸世间”是从通过什么来超越呢？通过智慧来了知万法的真如，现见法界实相，如是就超越了以无明形成的世间的本体和它的因果。以上是智慧的超胜。

“依然安住于世间”，为什么菩萨超越了世间之后，还会安住于世间呢？就因为相续中有殊胜的大悲心的缘故，所以他虽然超越了世间，却不会住在自己的境界中，因为菩萨了知很多众生还在轮回中没办法解脱。

菩萨对待众生的态度就好像母亲对待她唯一的爱子一样，割舍不下，不管到哪个地方，她的心中爱子的地位都是最重要。虽然她在做其他事情，但是心无时无刻都在挂念自己的爱子。同样，菩萨也是把一切众生放在心上。之所以他能成为菩萨，也是因为他把众生放在第一位的缘故。如果把自己放在第一位，这种修行方式是永远得不到菩萨位的果。只有在最初的时候，就把众生放在第一位，然后通过这样的修行，才能够获得菩萨果。由果推因就知道，他已经获得菩萨果位，那么他一定是把众生放在第一位，他修行也是为了救度众生。

菩萨已经超越了世间，但是会不会有这种情况：我现在已经超越世间，最初的修法只是我超越世间的方便，我是利用众生来修道？绝对不是这样。菩萨不是利用众生来修道，然后获得果位之后，就不管众生，他没有这样投机的心理。他内心中确是为了利用众



生才修道。现在他已经超越了世间，获得了救度众生的功德，他更加愿意安住在世间中。

母亲出去工作，是为了让儿子过得更好，她的发心就是这样。当她通过打工赚到了钱之后，有了支配这个钱的权利后，她会不会说现在我有钱了，就根本不管我的儿子？绝对不可能这样。她会吧挣到的钱马上去买儿子喜欢的东西，让儿子享受财富带来的安乐。

所以菩萨通过修行获得出世间的财富之后，也绝对会把这个财富用来利益众生。他本来就是为了众生去赚取这个出世间的财富，现在他已经赚取到了，肯定是把这笔财富用在众生上面。所以说他会依然安住于世间，大悲心决定了他绝对不可能趋向于寂灭。

“为利世间现世间”，他为了利益世间的缘故，一定会显现在世间中。如果要利益世间，高高在上是不可能的，他必须要显现在世间人群中。为了度化人，显现在人群当中；为了度化狗，就显现在狗群当中。

虽然显在世间，但世间的障垢也没办法染污他，这就是一种善巧方便，叫做智慧和大悲双运的殊胜行。这个殊胜行就体现在超越了世间，却安住世间，安住世间的同时也不被世间的垢障所染污，这就是菩萨的一种殊胜行。

这种殊胜行世间人是没有的，世间人是安住在世间当中，但是被世间的垢障所染污。声闻也没有殊胜行，因为声闻超离了世间，但是他绝对不安住世间。只有菩萨超越了世间，又安住世间，同时却不被世间所染污。因为在他的相续中，有殊胜的智慧和慈悲双运无二的功德缘故，才能做到安住世间，但是根本不被世间的垢



障所染污。

菩萨的智慧已经了知这些所谓的垢障是空性，一切万法的本体都不存在或者说如梦如幻。所以众生面前的垢障在菩萨面前根本就不成为垢障，或者说垢障就是真如，或者说垢障是如梦如幻的。他有这样高的智慧来看破这些垢障，所以能够束缚众生的垢障没办法束缚他。

在《开启修心门扉》当中讲到一个蜘蛛网的比喻。蜘蛛网能粘住一般的小虫，但是绝对粘不住大象。蜘蛛网具有能粘的自性，能够捕捉到这些力量小的众生。世间的垢障就像蛛蛛网。我们觉得物欲横流的世间是这么的污浊，但是这么污浊的世间是在谁的面前显得污浊呢？是在众生面前显得污浊。众生觉得诱惑力太大了，没办法超越，一定是会障碍众生修道的。就像对于小昆虫而言，蜘蛛网是致命的打击，是无法突破的障碍。但对于大象来说，根本不算什么障碍。

同样，世间当中的种种显现对菩萨来讲，根本不算什么障碍，轻而易举就突破了。或者对他来讲根本就不存在的，就像虚幻的网络世界一样，执著的人认为它就是真实的，如果有智慧就会知道网络世界是不存在的，甚至都不存在突破蜘蛛网的问题。

为什么不存在呢？因为它本来就没有。所谓的有，是你执著之后，沉溺于这样的虚幻世界当中，觉得这些都是存在的。你在网上购物，在网上成家，在网上干很多事情，觉得都是真实的。但是对其他人来讲从来就没有。所以不存在障碍，也不存在其他自性。

菩萨就具有这样的智慧，我们认为实实在在的轮



回，实实在在的垢障，在菩萨的眼中本来就没有。本来没有的东西在众生面前成为垢障，而在菩萨面前不存在所谓垢障，也不存在被染污的问题。菩萨有了这种智慧后，通过他的神通、智慧真实游戏世间，对他来讲就是游戏一样。小孩子的游戏在成人眼中就是一种游戏，根本不会对游戏产生任何执著。世间人智慧很小，心力很小，才会对世间这些东西牢牢执著，就像小孩子对玩具非常耽著，而大人对玩具一点都不耽著。

凡夫人对轮回当中的妙欲，对能产生所谓安乐的钱财、地位等等，都认为是非常重要的。但在菩萨眼中，没有什么所谓重要的问题。这些东西就像小孩儿的玩具一样，小孩对他的变形金刚、火车再执著，在成人眼里就是玩具，没有任何值得追求的意义。凡夫人所执著的一切，放不下的感情、财产、地位、名声等等，在有智慧的菩萨看来就跟小孩的玩具没有什么差别，所以他怎么可能被这些东西所障碍住呢！他有甚深的智慧，绝对不可能被这些东西所沾染。他已获得大人一般的超胜智慧，再回到小孩团体中，可以陪小孩做游戏，但是绝对不可能对小孩的东西产生丝毫的耽著。小孩子当中的恩恩怨怨，对菩萨来说绝对不成为丝毫的障碍。菩萨看众生的恩恩怨怨，是非常悲悯之处。

世间障垢没办法染污菩萨的相续，就像莲花出于污水中，但绝对不会被污水染污一样，如是佛子生于世间，也绝对不会被世间法所染。原因如前所述。

我们在宣讲时，似乎把智慧和大悲分开来讲了：智慧的缘故超越世间，大悲的缘故超越涅槃寂灭。实际上麦彭仁波切的观点，菩萨的智慧是双破于二边的。



以菩萨的智慧，会不会超越了世间之后，还有一个没有破掉的涅槃？在菩萨无分别的智慧当中，轮回的自性和涅槃的自性是平等的，能够看破轮回的自性，也就看破了涅槃的自性。当菩萨获得了无分别智慧，单单从菩萨智慧本体而言，他也是绝对不住于涅槃的，因为没有一个是可住的涅槃。在他的无分别智慧中，轮回的自性是幻化的，涅槃的自性也同样不成立，他已经获得这种智慧之后，是双破于轮涅的，轮回的自性也破掉了，涅槃的自性也破掉了。所以单单从智慧的角度来讲，菩萨既能超越轮回，也能超越涅槃，即便不加入大悲的因素，菩萨也绝对不住于涅槃当中。

菩萨的大悲也是一样的。菩萨大悲心与一般世间的大悲心是不一样的，世间的大悲心是处于准备位，没有真正的无分别智慧作为本体。而菩萨的大悲是现前无分别智慧之后引发的大悲，这种大悲不单单是大悲，其实也是智慧的本体。所以单单从菩萨大悲心的角度来讲，即便不说智慧，菩萨也绝对不住于世间，也不住于涅槃。

但是为了突显菩萨的智慧和慈悲两个侧面，对于我们后代修行者而言，既要修大悲心也要修智慧，这样就可以做到住于世间而不被世间所染污。

我们为什么要分析菩萨的境界⁵呢？实际上作为初学者，内心当中有一种疑虑：如果我放弃自己的修炼，会不会感受很强的痛苦？我现在大悲心还不强，观察

⁵ 初地菩萨的境界，没有生老病死而示现生老病死；菩萨殊胜行的境界，现于世间而不被世间法染污。



众生的痛苦，我自己会觉得很痛苦，会不会大悲心越修下去，我的痛苦越来越增长？最后成为菩萨之后就永远被痛苦纠缠住，而没有办法获得快乐了呢？学习这些颂词就可以打破初学者的这些疑虑。

这些疑虑是根本不需要的。我们担忧成为菩萨之后会永远痛苦，这个情况是不会出现的。此处讲“诸佛意子已证悟，不变法界真如性”，初地菩萨证悟了不变法界真如性之后，是没有生老病死的，可以示现生老病死，而且现在世间当中不被世间垢障所染污。这就是告诉我们，尽可以放心大胆地修持殊胜的菩萨行。痛苦只是在凡夫位时，一旦获得菩萨果位，所谓广大无边的轮回，度不尽的众生，众生的痛苦无边无尽，必须舍弃手脚修持安忍等等，这些方面对菩萨来讲没有一点点痛苦的自性。

我们没有证悟法性，没有到达菩萨果的时候，觉得又要施手、施脚，又要挖眼睛，非常恐怖。但是学习了菩萨境界之后，就不会认为这是一种痛苦的事情。因为对于菩萨而言，根本没有丝毫的生老病死的痛苦。比如我们看大德病得很重，但是他只是示现痛苦，他自己的境界中没有丝毫的痛苦。

因此，虽然现在我们还没有真正生起菩萨的境界，但是我们可以放心地去修炼入世的加行。进入世间，安住世间度化众生的心，通过学习这些教言之后，就可以完全稳定下来。这也是我们要学习菩萨功德的原因之一。我们了知之后可以对菩萨修行的功德产生随喜，随喜本身可以得到很大的利益，也可以帮助我们坚固修道之心。



子三、获不退转之功德

第八地、第九地获得不退转功德。为什么叫不退转？我们不能从字向上理解“不退转”，有些人理解为八地菩萨是不退转地，所以七地以下都会退转到轮回当中。这种理解不是不退转的真实义。不要说八地，获得了初地就绝对不退转轮回。那么为什么说八地才不退转呢？这里的不退转，是不退转于有相有功用行。我们再再讲过这个概念，在七地以下是有相有功用行；七地是无相有功用行；八地是无相无功用行。在七地以下，或者有相或者有勤作，到第八地是无相也无勤作。所以到了八地时，就永远不可能再通过相状、勤作的方式去修行，这是不退转的意思。

八地也叫不动地。不动地就是到了八地之后，永远不会再被分别念所动摇。因为八地有一个很重要的特征，八地菩萨出定位之后无分别智慧获得自在。出定位时无分别智慧获得自在，哪里还有分别念去动摇呢？再不可能被分别念所动摇，所以叫不动地，即无勤作、不动的意思。

所以，千万不要理解为八地是不退转，七地以下还有退转轮回的可能性，这是不可能的。不退转的主要特点就是无相无功用、无勤作。

行持利他之事业， 智慧恒如火炽燃。

寂灭静虑之等持， 恒时入此定境中。

八地菩萨是行持利他事业。在行持利他事业时，因为是无相无功用的缘故，他的度化众生的智慧犹如烈火炽燃一样。而且像干柴着火一样，被烧着时非常快，



通过无勤作、无功用的方式马上就可以熊熊燃烧了。菩萨利益有情的时候，他的智慧是非常非常明显的。因为智慧这么明显的缘故，他在利益有情的时候也是能够利益所有的众生。

上师的注释中引用了麦彭仁波切的《大乘经庄严论注释》的一段话，比较了胜解行地的菩萨、八地以下的菩萨和八地以上的菩萨通过四摄法成熟众生的方式。

比如胜解行地的菩萨度化一百个众生，他的四摄法能够成熟的众生只是一少部分，可能是有七八个或者有十来个。他通过四摄法能够成熟的众生就只有这么多，因为他的智慧还没有到达一种任运的状态，还是非常有功用的。功用越大，效果就越低。这个方面和世间的看法不一样，世间的看法是功用越大，可能成就的概率就越高；没有功用，当然就没有成就。这个功用和世间的功用不是一回事。在度化众生的时候功用越大、执著越大，发挥的效果也就越低，成就的概率、效率就非常低。胜解行地的菩萨没有任运的智慧，虽然他热情很高，也有一定的善巧方便，但是有功用行的缘故，成熟的众生只是一小部分。

从一地开始到七地菩萨之间，已经现前了一部分的法界实相，但是还是属于或是有相行，或是有功用行。一地到七地之间的菩萨通过四摄来成熟众生时，大部分的众生能够成熟，比如五六十、七八十个众生可以成熟。而一小部分的众生仍然是没办法成熟的，因为他仍然还是有勤作，或者有相有功用的方式。

八地菩萨通过四摄法来成熟众生时，百分之百都能成熟，因为他有无相无功用的行为的缘故。有这样智



慧的缘故，他的智慧犹如火炽燃一般。从这个方面我们了知了，越无相、越无勤作，越能够广大地利益众生，因为这样一种勤作，就代表是一种执著、一种相执。我们这样一种众生为什么没有办法发展我们内在的这些神通、妙用？为什么没有办法发展我们内心当中的本具的这么大的佛性功德呢？就是因为执著障蔽了、相执障蔽了。不是其他一个东西障碍了，是我们的执著障碍了，或者人执、法执、或者其他的相执障碍了。我们的执著很强的缘故，我们就根本没办法显现一点的妙用。当我们修定的时候，我们执著放松一点，或者我们修持空性的时候，执著放松一点，出离心、菩提心、禅定这些神通和妙用，会慢慢慢慢或者一分、或者多分地显露出来。这就是为什么越放松、越不执著，就能越靠近正道；越执著，就越不那么容易靠近正道。

很多地方都是讲，修道如果不放弃我执，这个修道是没有办法解脱的；如果放弃我执、放弃这样一种心的执著，它反而会现前实相。这其中的原因在其他经典当中是讲得非常清楚的。

这个方面就是讲八地菩萨的智慧犹如干柴着火一样，没有什么功用就可以炽燃。烧过火的人都知道，有野营经验的人也知道，在野外生火或者在家里面生火时，如果柴很湿，要把很湿的柴烧着，这个是有功用的，而且这个功用非常大。去烧火时，浓烟滚滚会搞得我们眼泪盈眶，非常的不舒服，而且烧着之后还要不断地护持它，一会儿可能又灭了，又要去吹它；如果是干柴，很轻松就可以烧着了，根本不需要在那儿吹火等勤作。所以，只有把这个柴彻底地熏干之后，烧起来才是比较



愉快的，才是比较舒服的，这个叫无功用。

所以，八地菩萨的智慧就像干柴着火，其他的智慧就像湿柴着火一样，有功用和无功用是有非常明显的差别。

“寂灭静虑之等持，恒时入此定境中”，菩萨在救度众生的时候，他的能够寂灭一切烦恼的静虑等持非常超胜。他的无分别智慧已经获得自在了，能够恒时地安住在定境当中。

“恒时入此定境中”就是说他有能力恒时入定。在《入中论》讲到八地菩萨的定境非常深，如果佛不劝请他出定，就会一直安住在定中直至涅槃了，有这样一种说法。但是实际上八地菩萨会不会涅槃呢？是绝对不可能涅槃的。为什么说如果佛不劝请他出定会涅槃呢？就是赞叹他的寂灭的等持、无分别智慧相应的禅定非常深。八地菩萨不可能不出定利益众生，在初地的时候他都是要这样利益众生，八地的时候不可能又返回到小乘的寂灭当中去了。这是从菩萨的智慧很深的角度进行赞叹的。他的证悟很深，需要佛让他出定来利益众生，而且佛从其他方面告诉他还需要继续地精进，因为还没有得到佛果的缘故。

所以八地菩萨一方面利益众生，一方面能够恒时地入此定境当中，智慧和禅定功德都是非常非常超胜的。

《经庄严论》中讲，八地还有一种功德，叫作“一行道”。八地以下都是别别的他相续，你在修法布施的时候，其他菩萨不一定在修。但是到了八地，已经无分别智了，相当于一个人一样，整个世间所有的八地菩萨



的心，从无分别的角度来讲，已经变成一味，没有入出定位的差别，也是泯灭了自他相续。（当然和佛来比还是有微细的差别的。但是对于七地以下的菩萨来讲，他们的相续相当于一个相续。）所以一个八地菩萨修一种法，所有的八地菩萨都同时地修这种法；一个八地菩萨增长功德，所有的八地菩萨都能增长功德，相当于所有的八地菩萨一起共修一样。他在一刹那当中累积的资粮，下面地要很多劫才能够积累。所以他越修越快，成佛的速度根本不是下面诸地菩萨的功德所能比拟的。

就好像大海中的船，把帆扬起来之后，通过风的力量，一天当中所行驶的路程，在陆地当中要几百年才能够行驶。同样，八地菩萨有这样一种无勤无功用等很多超胜的行为。以上讲了八地菩萨不退转的功德。

今天就讲到这个地方。



第十七课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。

《宝性论》主要是宣讲如来藏，通过七个金刚处安立如来藏如何安住、如何修持和现前。首先宣讲了七金刚处的所得。所得实际上是确立一种殊胜的目标，即修持佛法究竟的所得是现前佛法僧的自性。佛法僧是一体三宝的殊胜自性，如果要现前这种自性，必须要具有因缘，其中因是如来藏，缘就是他相续的菩提、功德和事业。

现在抉择的是一切有情相续当中本来具足的近取因，即如来藏。每个众生都具足如来藏，所以每个众生都能够现前佛法僧三宝。助缘可以从两个方面讲，总的方面而言是他相续的菩提、功德和事业，是恒时安住的，因为佛现前菩提等的功德，所以他也是无为法的自性。以上是从总的方面来讲，因也是恒时具足的，缘也是恒时具足的。

但是因缘都恒时具足，为什么一部分众生可以很快值遇三宝，一部分就没办法值遇？这个可以从第二方面——分别的角度而言。有些众生具足一定的福报和因缘，可以值遇佛陀的化身、教法等，然后通过不间断教化，内心当中的种性开始苏醒，进入修持之道；而一部分的众生显现上客尘非常深厚。如来藏的本体虽然是恒时具足，但是现相有法时，如来藏的现相从他自己来讲没办法真正地起作用。

他相续的菩提、功德和事业虽然也是恒时具足的，

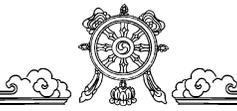


但是如果自己没有一定的福报因缘，也无法值遇。就如地上不存在水时，天月的影像也没办法显现于水当中一样，一切有情虽然恒时具足近取因，但是这种近取因被覆盖了，没办法现前。

所以，虽然因缘从总的角度来讲是恒时具足，但是一部分众生能够值遇修持佛法，一部分众生就没办法值遇。能够值遇清净的教法，能够产生信解，能够有修持的机缘，这是福报的显现，这也是上师三宝的加持。方方面面因缘聚合之后，才能够真正地学习教法。所以学习、实践教法也不是无因无缘、随随便便、偶然遇到就可以学习的。

当然我们现在学习如来藏，对如来藏有信解，相当于一部分的种性苏醒了。但是如来藏的种性要进一步开发、进一步显露的话，还必须要精进。第一个方面前面讲过了，方法要正确。如果方法不正确，虽然精进，也是离目的地越来越远，还是没办法到达目的地。所以首先我们要通过学习《宝性论》的金刚句来确立目标，掌握殊胜的方法；第二个方面，方法掌握之后，对方法的方方面面要通达，对基道果都要有清晰的正确的了知。怀疑、增益、损减遣除之后，从内心当中生起一种非常清净的正见。有了正确的清净正见之后，再加上非常精进的修持，就可以很快现前如来藏的自性。这方面在学习佛法过程当中，也是必须要了知的。

我们要经常提醒自己，这么多的众生都没有遇到这样清净的正道，而我遇到了，这是非常稀有难得的。既然是稀有难得的，就不是随随便便可以得到的，既然已经得到了，怎么样在教法当中得到最大的收获也是



平常经常要思考的。还要思考：我现在还处于凡夫的身份，如果现在没有好好地抓紧时间修法，没有认真对待修行问题，时间很快就过去了。虽然有的时候觉得还有几十年的时间，能活到七八十岁，但是现在观察我们自己的身体，很多都已经三四十岁了。几十年的光阴不注意一下子就过完了，这方面需要警醒自己。

汉地的大德说，你们这些出家人，刚刚出家，脚跟还没有站稳，已经过了二三十年了。这些古代的大德对于我们这些修行人提出这样的警示，是非常有力量的。

我们不注意，一年已经过了，两年也过去了。有些汉地的大德，每天晚上，在睡觉之前会提醒自己，今天又没有得到证悟，又过去了一天，离死亡又近了一步。他觉得没有得到证悟，又空过了一天，想到这里会痛哭流涕。其实这些大德每天都在精进于修习佛法，在证悟的因方面没有空过。但是有时候我们自己不注意，就有可能空过的。空过就是在无所事事当中消磨时间。

如果自己在法义当中，能够好好修行，在发心事情上面，能够好好地精进去做，那么对自己的证悟也是在创造殊胜的因缘。所以尽量不要空过，该做的事情要好好做，该看的书要好好看，该修的这些法要好好地修持。总而言之，要按照上师的教言，精进地去实践，这是肯定的，也是靠近如来藏殊胜的因。

现在我们宣讲的是如来藏当中的三个理论、十个意义和九种比喻。现在讲第二个——十个意义，讲的是不变义。不变义分为三个内容：不净位不变，不净净位不变和清净位不变。现在讲第二个方面——不净净位不变。这个方面讲两个问题，现在讲第二个——认定十



地佛子功德，分为五个方面。前面三个科判分别讲了初地菩萨功德，二地到七地的功德，第八地第九地的功德。

子四、成最后有之功德

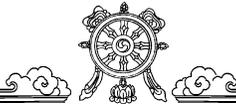
“最后有”，不是随随便便都能叫的。小乘当中的最后有就是无论如何在今生当中一定能证悟阿罗汉果的。其他经典中讲，最后有就是在轮回当中最后一次受生。这种最后有的人在今生当中，无论如何都会证悟阿罗汉果，中途夭折的情况是绝对不会出现的。在公案当中，小驼背阿罗汉最后是饿死的，但是在他没获得阿罗汉果之前，虽然也经常感受饥饿，但是绝对不会中途夭折。最后有的功德还是非常稀有、非常殊胜的。

大乘的最后有是讲在变易的最细微的生死当中的最后一次。粗的生死也好，细的生死也好，都已经超越了。大乘的最后有者是指十地菩萨，十地菩萨这个果位一旦度过之后，就成佛了。十地菩萨是佛的补处，有学道的末尾，马上要登入佛地的阶段，也是成佛的真正的最近的因。

此处的最后有就是十地菩萨，讲他的功德。

以宿善愿推动力，及离一切分别故，
为令成熟诸有情，十地菩萨无勤作。
说法以及现色身，利行及与诸威仪，
何者以何如何调，此者如是皆通达。

在三个颂词当中，首先讲十地菩萨利益有情是无有勤作的。第二个颂词讲的是，利益众生没有任何的障碍。第三个方面主要是给我们下的结论。



首先讲第一个问题，怎么样以无勤作的方式来进行安立的。

“以宿善愿推动力”，菩萨利益众生也好，佛利益众生也好，实际上都需要因缘。因主要是有情相续当中的善业，他的善业必须要成熟。虽然有情的如来藏是恒时都没有变化过，但是堪为调化的根器方面需要一定的因缘。从都具足如来藏的角度来讲，每个众生都是所化，但这个是间接的，是一种远因的所化。要成为直接的所化，也就是当前成为所化，必须要有一种殊胜的善业成熟，这是有情需要具足的条件。

第二个条件是，能调化者相续当中有一种宿愿，即从无始以来救度有情（从菩萨的角度而言，肯定是已经完全具足的），从发心开始，中间修道，都是为了度化众生。这是从总的宿愿来讲的，还有一种宿愿力是分别来讲的。比如，菩萨和张三的因缘。以前张三曾经遇到过他，他们二者之间结下一个缘。菩萨就发愿：“以后要度化你。”这是分别的善愿。这种宿愿成熟之后，张三一定会成为他的直接所化。所以和圣者结缘，这些都不可能是空耗的。

虽然一切众生都可能在和菩萨主动或者被动的方式结缘，但是自己以主动的方式去做一些承事、供养等清净的事情，和菩萨的缘更深，就能够更加迅速地得以调化。因为度化众生是两方面的事情，不是菩萨一厢情愿。如果是菩萨一方面的事情，那就根本不需要观待众生需不需要，有没有这样一种因缘，是不是可以度化，只要他自己有这样一种条件就可以了。但是度化众生，要让众生相续成熟，毕竟是两个方面的事情。菩萨要做



的事情，第一个要发愿度化众生，第二个，在这个过程中，要想方设法地来让众生累积起堪能直接调化的因缘。

这个就是一种预备位。众生成为菩萨直接调化之前，可能要几世、几十世当中，断断续续地或者一点一滴地积累堪能被调化的因缘。积累很多世之后，一旦因缘成熟了，善根累计到达了堪能被调化的程度，就会显现为直接变成菩萨的弟子，以弟子的身份进入正道。这个方面就是从菩萨的角度来讲“以宿善愿推动力”。

“及离一切分别故”，十地菩萨远离一切分别。八地菩萨入定位时是离开一切分别，出定位后八地菩萨都是以无分别智慧获得自在。到十地的时候，可以说是远离一切分别的。这个“离一切分别”是观待下面而言的。针对于佛而言，菩萨的相续当中的无明习气，还有一些非常微细的二取分别念没有真正地断尽。所以针对于佛而言，还不能叫做“离一切分别”。但是，针对于下面的有情来讲的话，他可以说是离开了一切分别了。

“为令成熟诸有情”，一方面菩萨有善愿，他的善愿力非常殊胜；一方面他离开了一切分别勤作，为了让有情成熟，十地菩萨通过无勤作的方式现前殊胜的事业，他救度众生的方便已经到达极致了。前面我们分析过了，如果有分别、有勤作，事业一定是有局限的；到达无分别的时候，就没有任何局限，也不需要去作意哪个众生该调化，哪个众生不该调化。

在共同乘当中，在具有分别心的众生面前显现时，佛也会思考、作意：首先度化哪一个。佛在六时当中会观察：谁得度的因缘成熟了，谁正在受苦等等。但这只



是一种描述。实际上从他的智慧角度而言，他内心当中绝对不可能有这样的分别心。

如果有这样的分别念，他一定有勤作。有勤作就有局限性，不可能普遍度化。在离开分别无勤作的情况下，才能够真实地在一切有情面前适时地显现。天月是无分别的，地上的水器如果次第呈现，那么月影就次第地显现；地上的水器是同时呈现，天月就同时显现。无分别的缘故，就可以有这样任运的示现。如果有分别就不可能有，无分别才可以做到。菩萨是无分别的缘故，如果所化的有情根性次第成熟，他就次第地教化；一大批弟子的根性同时成熟，他就同时地呈现。这是没有任何分别念的。

“为令成熟诸有情”，为了成熟有情相续，十地菩萨以无有勤作的方式度化众生。这方面是安立菩萨无勤作。

下面讲菩萨是以无有障碍的方式来度化有情。

“说法以及现色身，利行及与诸威仪”，菩萨在度化众生时有语业和身业，语业是通过讲经说法的方式度化众生；对于一部分众生是显现身业，就是显现色身或者其他利益众生的行为，还有行、住、坐、卧的一切威仪。

“何者以何如何调，此者如是皆通达”，对于调化者是何者，通过什么样的身相来调化，通过什么方式来调化，菩萨都是完全通达的。

十地菩萨是补处菩萨的身份，他是等觉，赐予成佛的身份，所以他的智慧非常超胜。十地菩萨又叫法云地菩萨，他能够像云一样普遍地给众生降下法的雨水，成



熟一切有情。可以说他对于调化众生的种种善巧方便已经完全通达了，他的智慧是非常圆满的。

首先是以说法的方式度化众生。佛陀主要的事业是说法，十地菩萨真正度化众生也是通过说法的方式来调化的。只不过说法的方式有很多种，有的时候是通过语言，宣讲文句的方式来说法；有的时候是通过手势来说法，比如有的弟子是通过手势来证悟；有的通过其他的表示来证悟；有的时候是加持虚空、墙壁、山河大地等来说法。这是通过说法的方式来利益众生。

九地菩萨能够获得四无碍解⁶。佛陀是圆满具足四无碍解。声闻、缘觉在得到阿罗汉果位时也具足四无碍解。在菩萨当中，支分的四无碍解都具足，但是，比较圆满的获得四无碍解的功德是到第九地的时候。当然十地是更加圆满的方式具足。因为相续当中有四无碍解的智力的缘故，十地菩萨在讲经说法时得心应手、非常自在。

菩萨掌握四无碍解的缘故，在讲经说法时就能够如理如实地辨别。如果对于法义词辩都已经完全掌握了，讲法的的确确是非常任运的。对于一切众生，他可以通过不同的语言、不同的方式来进行调化。

⁶ 即法义词辩。法无碍解，主要是讲种种的名称，一个法可以有许许多多名称，种种的名字都可以了知。

义无碍解，就是对于每一个名称相似的意义都可以通达。比如真如、如来藏、实相、光明、空性，都是一个法的不同名称。虽然是一个法，但要表达的侧面不一样。把每个词句表达的意义都能够通达。

词无碍解，针对不同的人可以示现不同的词句。词句方面是没有阻碍的，英文也好，汉文也好，还有旁生的语言也好，天人的语言也好……对于种种的方言，种种的言词都可以无碍地掌握，无碍地通达。

辩无碍解，就是对于法义的辨别，或者说方方面面的意义都可以展开去宣讲；或者别人提问的时候，可以完全无障碍地回答。也叫做乐说无碍。



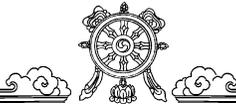
以上是从菩萨自己的身份来讲，说法的方式是没有任何障碍的。

有些人会想：既然菩萨具足这么大的功德，为什么有些高僧大德好像显现上面只懂本民族的语言，不懂其他民族的语言，需要配合翻译，这又如何解释呢？这方面好像有一点说不过去。

如果菩萨直接是以清净菩萨身份来度化众生，就不可能受到这些局限。比如说佛通过现前正等觉的方式度化众生时，就会显现佛的功德；如果他显现一般凡夫的形象来度化众生，他就不一定显现菩萨的清净功德了。菩萨本来是一种清净的色身，但是显现在人间时，和一般的血肉之躯是一样的。他要显现成凡夫的善知识，就不一定显现菩萨本具的功德了。他虽然是具足的，但是显现这个身份时，要跟随众生的方式来度化。所以菩萨有的时候不一定把所有功德都显现出来。语言方面也是有这种示现。

有的时候我们会想，菩萨在说话、讲法的时候，会出现一些我们认为不应该出现的错误。一方面可以说这是一种示现、一种化现；另一方面，从世间的眼光来看，他既然显现为凡夫善知识的身份，就允许出现一些错误，这些错误是他示现为凡夫人的一种特色。菩萨显现为凡夫的时候为什么会生病？出现这样的状态，我们的分别念是可以接受的。同样道理，他既然示现凡夫的形象，也允许出现这样的错误。

从世俗的层次看，也可以出现这种情况。虽然他是十地菩萨或者佛的自体，但是示现在我们身边时，他并没有示现成十地菩萨的样子，没有把他的本性完全显



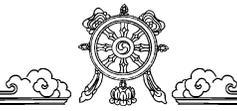
现在我们面前，他是跟随我们的根性来显现的。我们自己是具有很多的疑惑、分别念、错误，所以在我们面前，他就示现成出现一些错误的善知识。但是从总的方面来讲，他又是超胜我们的，这方面是菩萨非常稀有的示现。

益西彭措堪布以前写的《如何依止善知识》当中讲：示现成什么样的上师，主要是看他所化的众生具足什么样的福报。如果所化众生的福报非常圆满，示现的上师功德方方面面可能都是很圆满的；如果所化的弟子根性普遍比较低劣或者不那么优秀，在他们面前示现的善知识，从显现上来讲有可能缺陷比较多一点。

就好比是水器，水如果很清净，那么显现在水器当中的月影就肯定很清楚；如果水很脏，月亮虽然会显现在水中，但是月影就显现得比较污浊，不会非常清楚。并不是月亮变了，而是跟随水在变，水器是三角形的，显现的月影也可能是三角形的。如果水器有缺陷，显现出来的月影就有缺陷。

同样，如果所化的弟子福报、善根缺陷很大，那么在其面前显现的善知识的形象，跟随其根性，缺陷就很大；如果所化弟子的福报善根非常清净深厚，显现的形象就非常殊胜。

两千五百年前，释迦佛降生的时候，显现的是佛的化身。从比较普遍的角度来讲，他是非常圆满的，十全十美，相貌、智慧、显现神通等方面都无可挑剔。为什么会这样示现呢？因为当时众生的福报善根都非常深厚，所以感召了一个如此殊胜的善知识。后来，众生的根性越来越恶劣了，所感召的善知识就出现我们认为



的这样那样的缺陷。并不是佛本身有缺陷，而是所化的根性出现了变化，调化众生的方式也相应地出现变化。

最好理解的就是水器，如果水不干净，显现的月影就只有这样。水很不干净，但是显现非常清净的月影，这从因果的角度来讲，也是不符合实际情况的。

所以，虽然佛菩萨具足功德，但是在我们凡夫众生面前不一定这样示现。

第二个方面讲“现色身”，十地菩萨显现各种各样的身相来度化众生。有的时候是显现在家的形象，有的时候是显现出家比丘的形象，有的时候是示现寂静的身相，有的时候是示现忿怒的身相。他观察到什么样的身相能够调化众生，他就示现什么样的身份。

比如说观世音菩萨、文殊菩萨，虽然他们本体上是佛，但是按照一般共同乘的讲法，显现成十地菩萨的形象。弥勒菩萨在释迦佛出世的时候也降生了，当时是现为比丘形象。后面上升到兜率天的时候，显现为天官的形象。观世音菩萨有的时候显现为天官，报身的服饰，没有显现为出家的形象。文殊菩萨当时在佛出世的时候，也跟随在王舍城降生，显现为比丘形象，后面在五台山住持道场的时候，则显现为在家形象。但是这只是从某个角度，某个阶段来进行判断的。

实际上这些菩萨跟随不同的所化，显现为不同的身相。什么样的形象能够度化众生，就显现怎样的形象。有些人容易对出家的形象产生信心，那么菩萨就显现为比丘的形象，让他去观修、供养。有些时候众生能够对于报身形象产生信心，菩萨就显为报身的形象。有的时候，众生看到观世音菩萨的寂静身相这么调柔，这么



殊胜，就产生信心了。有些时候寂静的身相不能调服的时候，就显现为忿怒的身相。观世音菩萨显为马头金刚，二者之间差别非常大。我们很难想象，马头金刚是观世音菩萨显现的，实际上的确是他显现的。文殊师利菩萨也显现为大威德金刚的形象来度化众生。所以他所现的身相都是跟随众生的需要。

但是众生并不肯定自己到底需要什么样的身相，而是菩萨通过殊胜的智慧照见他相续当中的善根之后，示现成不同的形象。有的时候观想寂静的相，有的时候观想忿怒的相。在不同的时间当中，可以做不同的殊胜事业。

尤其是当我们相续当中的罪障、我执根深蒂固，非常深重，通过寂静的相无法调服的时候，直接观修忿怒身相很快就可以清净。忿怒的身相不是一般的发脾气，而是智慧殊胜妙力的显现，有不共的作用。所以身相也是跟随众生的需要来示现的。

“利行”就是讲做利益众生的行为。上师以前也讲过，上师善知识喜欢做什么事情，他就经常讲，比如善知识非常喜欢放生的话，他就经常强调放生的功德；非常喜欢持戒的话，就强调持戒的功德；喜欢闻思的话，就强调闻思方面；喜欢修行的话，就强调修行方面……不管怎么样，只要是对众生有利益的行为，都会如是地示现。这方面是示现利益众生的行为。

比如放生时，善知识就可以大规模地和其他众生接触。几万、几十万、几百万的众生在短短的时间当中就可以和他们结缘。通过加持的方式，或者菩萨眼睛看到它，或者通过手摸到它们，或者通过语言、咒语加持



它们。如此方式利益众生在人间是不可想象的。

法王如意宝也讲过，高僧大德的事业即便很大，有的时候好像也不如世间的明星的崇拜者多。所以菩萨在人间和几十万几百万结缘也有一定的困难。但是在放生过程当中，每天放几万几十万，几个月下来，结缘的众生是非常多的。

所以菩萨通过放生的方式，直接给这些可怜的没人管的众生做利益，这也是一种利行。菩萨通过方方面面的方式，有时候是我们可以看到的，有的时候是我们看不到的，有的时候我们可以接受，有的时候我们不能接受。

总之，通过一切的方式对众生做利益的行为，是十地菩萨的工作。

“诸威仪”就是行住坐卧。菩萨也通过行住坐卧的方式来度化众生。菩萨的威仪非常调柔，比如行走很寂静，别人一看到马上就被折服，马上就生起信心；法王通过睡觉的方式利益众生。如果是一般的修行人天天睡觉，没有人生信心的，但是他每天睡觉，别人就说每天睡觉利益很多众生，有的时候睡一觉之后做一些授记。

第三世多竹钦活佛的传记当中，别人问他授记的时候，他都是在梦中示现。比如他的一个经师问他能活多少年。他晚上做梦时打开一本书，书中说你的瑜伽士经师还能活五年，不会超过这个年纪。结果五年之后他的经师就去世了。还有佐钦寺的人问他的弟弟白玛多吉能否管理寺庙。他也是做一个梦，梦中授记白玛多吉能够管理寺庙直到去世，之后他的弟弟一直当寺庙的



管家。他在梦中示现很多这种授记。

所以菩萨可以通过睡觉的方式、走路的方式、坐的方式等以无有阻碍的方式利益众生、度化众生。这些十地菩萨的示现都有各自不同的特点。

“何者以何如何调”，“何者”，即哪些人是能够被调化的。前面我们讲过，虽然一切众生都是他的所化，但是成为直接的所化和成为间接的所化还是有差别的。有些是以直接摄受为弟子的方式来教化的，有些只能够结缘，下一世再调化，有些是直接的，有些是间接的，有些是属于发愿的……有很多种情况。针对一部分根性成熟的，菩萨就直接显现成讲经说法，或者就以修行的方式直接调化；如果没办法直接调化，也有可能显现成施主的方式，给上师做一点供养、给善知识菩萨做一点事情。

按理来说，直接能够接受上师教法的，直接能够修持的，就是直接的所化了。但是有些时候我们不注意的话，就容易搞颠倒。当然不是说所有人都有这样的情况，真正上师在讲法的时候，他没认为这个是直接调化，他认为每天在上师身边跟上师说点话，和上师在一起坐一会，才是直接调化。这个不是直接调化。如果真正能够直接调化，他就会给你讲法让你去实修，从这个方面很快就可以调服你的心。如果还不能修法的人，上师可能示现和你经常讲话，让你经常做点供养，经常做一点事情。这些方面是间接调化，因为你的根性还没到达可以直接给你讲教言，直接给你讲窍诀，让你去实修，让你去现证的阶段。

因此能够在上师座下听闻佛法，能够接受修行窍



诀的，应该是直接的所化。前面讲过，这方面也不是随随便便就能得来的，是具有很殊胜福报的。从这个方面讲的时候，何者能够调化，菩萨知道得清清楚楚。菩萨绝对不可能过了时间去调化，或者还不到时间去调化。所以时间成熟的时候，适时地显现在他的身边，或者显现在他的相续当中去调化。

就像水器一样，什么时候水具足了，什么时候月影就显现了，过了两个小时月影才从水中出现的情况是绝对不可能有的。同样，什么时候众生的福报成熟，什么时候就在当下显现一个善知识度化众生。

这个方面是不可思议的，我们自己很难以思考到底是怎么回事，但是菩萨很清楚什么时候可以调化。主要是任运、无分别，这个方面是他最不共的功德。

然后是以何种身相来调化。这个众生需要通过什么样方式来调化呢？如果通过显现成一位出家的善知识可以调化的话，那么他就会示现成一位标准的比丘，而且他的戒律、行为非常清净，他会显现成这样一种方式来调化众生；如果弟子喜欢不是那么规矩的一种身份，那么他就显现一个不是很规矩的身份来度化他。这些方面也是我们没办法思考的、不可思议的。

“如何调”，怎么样调化弟子，菩萨也很通达。比如玛尔巴尊者很清楚怎么调化米拉日巴尊者。玛尔巴尊者拼命地折磨他，每天都让他修房子，然后又说喝醉了，没观察清楚等等，让他拆掉。通过这样的方式调化他，强迫性地清净掉他相续中的业。通过这种方式最后真正地调化成功。但是玛尔巴说，“像我这样调化你的方式以后不要再用了，因为以后没有我这样的上师，也



没有你这样的弟子。”

还有很多其他方式来调化众生。我们在佛传、传承上师的传记以及佛教史中可以看到很多。尤其是对我们而言，一部分人上师让他们去好好闻思、好好去背诵经典、论典、好好去讨论；另一部分人上师让他们好好去发心。所以菩萨非常清楚该如何调化，有些时候是直接说你应该怎么样去做；有的时候不是直接说，但是通过各种的因缘，让你做了这个事情，这也是上师的智慧摄受。

所以“此者如是皆通达”，菩萨知道得清清楚楚。上师也讲过，在依止上师的时候，觉得让上师看到你在发心，上师才知道。其实不一定非要让上师看到，上师知道得很清楚。我们不要认为自己在上师面前拎个水桶晃来晃去就是在做事情。你在菩萨的眼中显现也好，不显现也好，菩萨的智慧周遍一切，完全可以看得到。关键是你的心要和法去相应，去真正行持上师的种种教言，这才是最为殊胜的、最关键的一点。而不是你怎么样表现。

“此者皆通达”，上师对于这些都完全通达。以上讲了度化众生无有阻碍。

下面是结论：

如是普于虚空际，无边有情恒时中，
具慧任运无障碍，真实广行利生业。

这个里面讲到了几个问题：第一个是“普于虚空际，无边有情”，是指所化的范围，不是一小片地方，而是“普于虚空际”，而且是“无边有情”。以前我们认为上



师的事业就是在喇荣山沟中利益众生，最多就是偶尔出去开个法会度化一些众生。后来上师开始用网络弘法，学习的众生也多了。

实际上这些都只是我们能看到的，还有些度化非人的情况我们看不到，以及上师通过智慧身显现在其他地方度化众生我们也看不到。上师的身相好像是在我们面前显现，实际上在十方世界中有很多。

米拉日巴尊者的弟子惹琼巴做梦到了不动佛刹土，听到一些问答。空行母问佛陀：米拉日巴尊者在哪里呢？佛陀回答周遍一切刹土。惹琼巴尊者就想，我的上师不是在藏地吗？怎么可能在其他的地方？他醒来之后就忏悔，实际上通过凡夫人的眼光来看，尊者是在藏地安住在一个山洞里面，好像是没有经常走动样子，但实际上他的智慧周遍一切。

还有一个麦彭仁波切的传记中写到，当时有一个活佛通过神通看到，每个刹土都有麦彭仁波切在讲经说法，都有麦彭仁波切在安住。有些成就者以前很早的时候通过智慧身周游世界的时候，看到法王如意宝在极乐世界、在地狱以及其他地方度化众生。

这方面是我们看不到的，就像当年的印度一样，在一般凡夫的眼中，佛陀三个月里就在一个地方弘扬佛法，没有走动，但是在菩萨的境界中，佛陀安住在一个地方的同时，也在其他有缘的地方示现。

因此“普于虚空际，无边有情”。这不是一个抽象的概念，是十地菩萨自己本具的功德。在我们狭隘的分别心面前，我们可能会认为他只在一个地方没有走动，但是在他自己的因缘中，这只是他一处的弘法点而已。



实际上他也同时在无边的非人界、旁生界以及其他地方任运地展开弘法利生的事业。所以对于“普于虚空际”这一点，必须有一个开放的头脑才能想清楚。

时间是“恒时中”，指乃至有情没有得到救度之前，恒时救度众生，时间是不可能中断的。

佛陀在显现化身的时候，示现寿命八十一年，扣除前面的三十五年没有度化众生，在后面几十年的时间里度化众生。看起来好像佛陀度化众生的时间非常短，实际上并不是这样的，这只是在一般人面前显现的时间。佛陀弘扬佛法是恒时的。

《经庄严论》讲过，法身是自性恒常的，报身是说法恒常的，化身是相续恒常的。从这个方面讲，佛陀的相续是恒常的，说法是不间断的，自性是不变的，度化众生也是恒常的。十地菩萨虽然没有得到佛的三身功德，但是很相似。从这个方面讲，恒时利益有情。

他的方式是什么？“具慧任运无障碍”，“具慧”指菩萨，“任运无障碍”讲到菩萨度化众生的方式。他就是通过任运，没有障碍的方式来度化众生的。

“真实广行利生业”，他不是相似的，不是狭隘的，是一种真实的广行利益众生的事业。一般众生可能是以虚伪的方式，打着弘扬佛法的旗帜，为自己招揽钱财，而十地菩萨是以广大的方式利益众生。从这个方面我们知道，十地菩萨具有的功德的确十分超胜。

注释中提到了菩萨在度化众生的时候有两个门，一个叫做陀罗尼门，一个叫做三摩地门。陀罗尼门是讲菩萨获得了不忘总持，“具义皆不忘”，依陀罗尼方式可以度化众生；三摩地门，是通过安住在很多大乘不共的



禅定中利益有情。安住在虚空藏三摩地可以降下很多粮食雨和珍宝雨。这个故事在龙树菩萨传记中有。

龙树菩萨当时在住持那烂陀寺时，连续很多年遇到了干旱饥荒，饿死了很多人。当时他的上师正在闭关修定。龙树菩萨不敢把这个事情给上师讲。但是僧众的生活也需要维持，他通达点金术，于是就点了很多黄金，买了很多昂贵的粮食。寺院的僧众没有问题，但是外面的人饿死了很多人。

十二年之后，他的上师出关了，看到这种情况，问怎么回事。龙树菩萨说，发生了大饥荒，饿死了很多人。上师说：“你为什么不给我讲呢？我有在虚空中降下粮食雨的功德。”因此显现上为了惩罚龙树菩萨，让他去修十万座小泥塔，修佛塔，修寺庙，把金刚座的围墙修起来等等。

所以有的菩萨有从虚空中降下珍宝和粮食的禅定功德，可以通过三摩地不可思议的方式来利益有情。

十地菩萨最后要成佛之前，十方诸佛现前灌顶加持，之后可以得到成佛的力量，很快可以获得佛的果位，成最后有功德。

子五、成办二利之差别

十地菩萨和佛陀成办二利的差别。

菩提萨埵后得时，事业相与诸善逝，
真实救度诸有情，于此世间视平等。
然如大地与微尘，亦如大海牛迹水，
彼等差别极悬殊，佛与菩萨亦如是。



此处的“菩提萨埵”指第十地菩萨。第十地的菩萨在后得的时候，他的事业的相与诸善逝度化众生的相，在“真实救度诸有情”方面，“于此世间视平等”。十地菩萨在后得的时候，做很多利益有情的事情，比如前面所讲的说法、现色身、利行、诸威仪等等，这些方面的相与佛陀救度众生的相是一样的。

从无分别的角度来讲，十地菩萨也是无分别的，佛陀也是无分别的；从相续不断地度化众生来讲，十地菩萨是相续不断的，佛陀也是相续不断。

《入中论》中还有一种说法讲到，佛陀可以示现十二相成道⁷，汉地讲八相成道。十地菩萨也可以示现十二相成道或者八相成道。而且十地菩萨示现的十二相成道与佛示现的，就连九地菩萨也没办法分辨。从这个角度来讲是非常相似的。为什么“于此世间视平等”？就是从世间来看，二者之间的差别太微细了，根本看得出来。

从利他的角度，可以说是平等的。

从自利的角度，十地菩萨和佛的功德差别就很大了。按理来讲如果自利方面差别很大，那么从利他的角度也会有很大差别。但是从恒时不断地利益众生，任运无分别地利益众生，具足六神通和十自在等方面来讲可以说是一样的。

然而从自利方面来讲差别是很大的。“然如大地与微尘，亦如大海牛迹水”，是两组对比。

⁷ 兜率降凡，入胎，出生，学艺，受欲，出家，苦行，诣道场，降魔，成道，转法轮，入涅槃。



第一组对比是大地和微尘。一粒微尘小得看不到，我们一个指甲上的微尘都非常地多，而取它最小单位的一个微尘，当然是很小的。它和整个大地的微尘无法相比。整个喇荣沟的微尘有多少？整个中国的微尘、整个地球上的微尘都有多少呢？这是没办法算的。同样，十地菩萨自利方面的功德就像这一粒微尘一样，而佛陀相续的圆满证悟，就像整个大地的微尘一样，差别非常大。

第二组对比是大海的水和牛迹水⁸，二者之间的差别也是非常大的。同样，十地菩萨的自利功德就像牛迹水一样，而佛陀相续当中的证悟就像大海水一样，二者之间的差别是非常地悬殊。

“彼等差别极悬殊，佛与菩萨亦如是”，微尘与大地的差别极悬殊，牛迹水和大海水的差别也极悬殊，同样的道理，佛和菩萨在自利方面的差别也是这么大。

注释当中讲到了差别的原因。十地菩萨相续当中的无明习气地还没有完全断尽，还有非常细微的习气需要断。我们学习过《入中论》都知道，断障的原理是越粗的障碍越好断，越细的障碍就越难断，就像洗衣服时，最粗的污垢是最好洗的，然后最细的污垢是最难洗的，比如说领口或袖口上面的污垢是最难洗的。虽然从大和小来看，微细的障碍应该很快、很容易断掉，但是从断障的原理来看，越粗大的越容易断，而越微细的越难断除。

十地菩萨相续当中还具有非常难断的最细微的无

⁸ 牛在土上踩了个脚印，脚印里面装满了水，即牛迹水。



明习气地，而佛相续当中已经没有无明习气地了，所以佛的功德和十地菩萨证悟的功德，从自利的角度来讲差别“极悬殊”。以此推知二者他利的差别也应该有这么大，但是从世间上的角度来讲，是基本上看不出来的，也没办法去比较。

以上讲完了不净净位不变的道理。

壬三、极净位不变 分二：一、略说不变异；二、其义广说

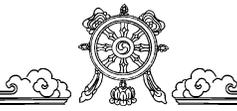
即佛的极净位不变。

癸一、略说不变异

不变性具无尽法，众皈无后际究竟，
此常不二无分别，无灭法性非作故。

佛位不变异是通过四个特点来讲的，分别以四句描述：第一、“不变性具无尽法”是从恒常的角度讲；“众皈无后际究竟”是从兼顾的角度讲；“此常无二无分别”是从寂灭的角度讲的；“无灭法性非作故”是从不变的角度讲的。后面在广说中都有对照。

第一、“不变性”，即恒常。为什么是恒常的呢？根据就是“具无尽法”的缘故。变化的法是以以前存在后来没有了，或者是以前没有的后面存在了，叫做变异性。十地菩萨以下多多少少都具有变异性，所以不是无尽法。而佛的功德是不变性的恒常的法，根据就是“具无尽法”，它具有无尽的法。即使我们不把佛功德安立成大无为法，它也是无尽的，为什么呢？因为相续是不断的，佛的因是圆满的。虽然是变化的法，但是因会恒时不间断地出现的缘故，总体而言他还是不尽的。从粗大



的分析可以这样讲。

如果从详细的角度来讲，他既然是变化的法，就可以说明，这个法在最初时有后面没有，或者以前没有后面有，这是从他的变化的角度来讲的。变化的法一定有穷尽的时候，因为它毕竟是生灭的法，具有刹那性。

第一个刹那法出现的时候，第二个刹那、第三个刹那、第四个刹那有没有呢？还没有出现，从这个角度来讲，他是具有穷尽的。再从第二刹那来讲，第一刹那的法已经穷尽了，也是具有穷尽性的。只有不变的无为法才能真正叫做无尽法。“无尽”不是从相续无尽而言的，而是从他真正没有穷尽、没有刹那生灭的角度来讲的。

佛的大无为法为什么叫恒常呢？具有无尽法的缘故，其他法都不是真正的无尽法，因为都有穷尽的缘故。比如第一刹那的法到第二刹那时就穷尽了，第十刹那出现之后，前面九刹那都没有了。所以如果是变化的法，都是有穷尽的，只有无尽的恒常法才真正无尽，“具无尽故”就安立成恒常。

第二、“众皈无后际究竟”。“众皈”讲到了它的坚固，为什么叫做坚固呢？因为佛陀是众生坚固的皈依处。为什么佛陀的相续法身属于坚固的皈依处呢？为什么佛陀是一切有情恒时不变、无欺惑的皈依处呢？

“无后际究竟”，因为他没有一个后际⁹，没有终点究竟的缘故，所以他是一切众生永恒的皈依处，后面还会再详细地讲到此问题。

而且他是不变异法的缘故，所以是一个坚固的皈

⁹ 即轮回的终点。



依处。如果是变异的，就不是究竟皈依处了，在《如来藏狮吼论》当中我们也学习过这个例子。

第三、“此常不二无分别”讲到寂灭性。“此常不二”就是寂灭，这种恒常是不二的。“不二”是说没有轮回和涅槃的两种法的安立，为什么呢？“无分别”故，无分别是它的根据。在佛陀的智慧当中，没有轮回和涅槃的分别，两种分别法是根本不存在的，本来就不存在，也证悟了不存在，通过无分别来安立寂灭，寂灭了轮回和涅槃的差别。

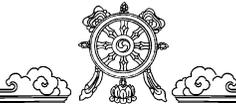
第四、“无灭法性”，即不变。法性是无灭的，所以它是没有变化的。如果是生灭的自性，就有变了，前面有后面就没有了。

不变的根据是什么呢？“非作故”。所有的所作法一定都是变化的，因为果法需要跟随所作的因缘变化而变化。“非作故”是大无为法的缘故，不是所作性的法，不是有为法，也不是无常法，所以是不变的自性。

以上讲了佛位时所具有的恒常、坚固、寂灭和不变的自性。

这些核心问题一部分在《如来藏狮吼论》当中讲得很清楚。如果学习过《如来藏狮吼论》，我们就会掌握佛面前的恒常、坚固究竟所指是什么。对于平时佛经当中讲无常和空性，为什么此处开始讲恒常，有什么抵触等问题，在《如来藏狮吼论》当中早已经解决了，不需要再讲。

还有在《他空狮吼论》当中，也讲了很多净见量面前恒常和净见量面前谛实不空的道理，有时间我们也可以再讲一讲《他空狮吼论》。论中麦彭仁波切通过辩



论的方式，对名言量面前的恒常不变的道理也抉择得非常清楚。

今天就讲到这个地方。



第十八课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。全论抉择了七种金刚处，七金刚处关系到每个有情众生的实相，并抉择了众生如何遣除客尘的修行方式。

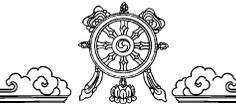
在所有的显教经论当中，抉择如来藏的经论最为了义和殊胜，原因是在抉择一切万法究竟实相时，不单是讲到了现相法，也讲到了现相法本来不存在，他空当中空的方面；而且不单讲到空性方面，也提到了和空性双运的光明。空性和光明实际上是一切有情本来的心性，是一切有情究竟的实相或本来状态。我们对于这个问题必须要进行观察和抉择，否则修持了义的佛法非常困难。

平时我们说一切有情都具有如来藏，但是到底如何具有如来藏，以什么方式具有如来藏？这方面最权威的论著就是《宝性论》，论中把整个三转法轮讲如来藏的经典做了归摄，是以此方式进行宣说的。

七金刚处次第抉择，前面已经讲了佛法僧三宝的自性。在后面四种能得因缘¹⁰当中，现在讲的是第一个近取因，即一切有情相续当中本具的如来藏。为了了知这个问题，是通过三个理证、十个意义和九个比喻次第来进行抉择。

我们从对如来藏完全的不了知，然后到听闻上的了知，通过理论、意义和比喻，次第性抉择之后，我们

¹⁰ 如来藏、菩提、功德和事业。



对自己相续当中就具有如来藏会越来越认同，认同之后就可以真正地去逐渐发展修行如来藏或显露如来藏的兴趣。如果有了兴趣，就会去寻找方法，平时所讲的修道的道心和殊胜行为，都会在这个过程当中逐渐得以树立和增长。

如来藏的十种意义当中，现在讲的是不变义，即在众生位、菩萨位和佛位时，本具清净的如来藏本体都是恒时不变化的。

对于凡夫位和菩萨位的恒时不变化已经讲完了，现在讲的是极净位不变，即在佛位时佛性也是不变化的。分两个问题进行了宣说，第一个科判略说不变易已经讲完了，现在讲第二个科判。

癸二、其义广说 分三：子一、远离生等义；子二、摄义并承上启下；子三、安立常等之根据

子一、远离生等义 分二：丑一、分别宣说；丑二、广说对应

远离生等义，即凡夫位当中具足了生老病死方面的分段生死，还有菩萨位的变异生死，到佛位时都已经彻底的远离了。远离了生等义的缘故，佛性是极为清净的。

丑一、分别宣说

清净法界无有生，无死无病亦无老，
依次常故坚固故，寂灭故与不变故。

在讲远离生等义时，讲到清净的法界，此处就讲到了佛性如来藏。因为在清净法界（如来藏）当中，抉择了一切万法究竟本性，所以无论是从本基角度来讲，还



是从果的角度来讲，这种清净法性，尤其是此处讲的极净位时佛现见的清净法界，和佛的智慧无二无别。所以在清净法界或佛的智慧本体当中，是根本不存在生老病死的。

依次通过常故、坚固故、寂灭故和不变故，这四个根据来证成无有生、无有死、无有病和无有老。

前面在讲凡夫位和菩萨位时，都曾经提到过生老病死。观待于凡夫位，有粗大的生老病死，观待于菩萨位，有细微的生老病死。凡夫位时比较粗大的生老病死，是每个众生都能体会到的；当然在菩萨位时的生老病死，现在凡夫还没有真正地生起。针对于佛来讲，菩萨的生老病死是属于过患；但是针对于凡夫来讲，菩萨的生老病死是属于功德。因为菩萨意生身，不可思议的死亡等等，都是圣者相续当中才具足的。

首先凡夫相续当中的生老病死，是通过各自的我执和不共的业生起的投生，有胎生、卵生、湿生、化生四种投生。死亡也有很多，比如在人间当中有横死、病死、寿终正寝等，还有天界的天人暂时感受很多安乐，但是最终因为引业穷尽之故仍然是要死亡的。（基本上所有的众生都不喜欢死亡的，但是地狱的众生是最希求死亡的，也有这样不同的安立方式。）总而言之，在客尘、名言或者说现相当中，生死问题是一切众生都必须面对的。

还有“病”，大部分众生在生之后会感觉到病的痛苦¹¹。

¹¹ 福报比较大的天人不一定有很粗大的病，但是对一般凡夫人而言，都会有病



“老”，即衰老，有两种意思，一是指不断的变化，只要是出生之后，开始变化就安立成老，是广义的老。还有一种老是狭义的老，即平时讲的诸根衰老等，都称之为老。

一般凡夫人都处于生老病死的状态中，而佛已经完全远离了生老病死。凡夫人不了知万法的自性，所以生的时候并不知道自己生的自性，在老病死的时候也完全不了知，已经完全被无明所蒙蔽了。虽然知道是在生病，但是对于病的真实含义，是没有了知的。很多人认为，我们了知众生和世俗，我们了知众生的生和死，对于众生的病，我们也了知，但是真正观察时，我们最多是了知了生老病死的一种表相而已，对于生老病死真正的实相，没有多少人了知的。

为什么呢？实际上是生老病死这个问题，在清净的法界当中，都是完全不存在的。众生不了知实相的缘故，首先执着有一个我，有一个身体的存在，然后在此基础上建立了生老病死，所以众生认为生老病死是存在的、是有的，虽然不可避免，但它属于整个生命的一部分。

但是从佛的智慧眼来看，或从究竟实相来看，所谓的生老病死，所谓对生老病死的认定，所有的名称，所有的概念，所有的这一切都是完全不存在的。

从中观的角度来讲，从本无生、从本无死、从本无病、从本无老，从离戏的角度如是进行安立的。从究竟的如来藏光明的角度来讲，生老病死都属于客尘法，本



性就是空性和光明双运的自性。

众生并不了知它的虚妄性，并不了知它从来就不产生的实相，所以会出现很多问题。要么就在基于生老病死是人类的或者众生的本性上面去发展一些问题，要么对于生老病死有一些错误的认知，建立了很多的概念。

本来佛陀是要引导众生趋向于究竟实相的，但是众生的执着非常地坚固、无明非常地深重的缘故，一下子将众生带入到无生、无死、无病、无老的究竟实相当中，众生是无法接受的。所以就在本来不存在的生老病死当中，开示出一种修行的道，姑且让众生去执着有身体，生老病死是存在的。但是佛陀说，生老病死可以被遣除掉，通过修行善法可以改变生死的状态。这是一般的人天乘，一般的人天乘承认生老病死现象的存在。如果想在生死当中过得好一点，你必须要修持善法，断除恶业，如是开示了人天乘的修法。众生通过修持很多善法，就得到了增上生，得到了很多人到天界之间的殊胜安乐。虽然也在生死，但是比恶趣的生死，比带有很强痛苦的生死感受毕竟要好一点。

针对想要解脱的人来讲，佛陀说生老病死是可以被超越的，是可以被灭除掉的。如果你修持空性等其他的法，就可以超越生老病死。众生还是认为生老病死似乎是实有的¹²，但是可以把它超越掉。这时就开始修持佛法，这是一般共同乘的修法，比如声闻乘等，认为轮

¹² 佛陀的意趣是讲这些是幻化的，但是众生听起来认为是实有的、可以超越的。



回、生老病死是可以被超越的，有一个实有的轮回可以被抛弃掉，所以他进入到小乘道开始修行。还有大乘当中一些加行方面和共同乘方面，也是有这样观点的，这方面也是对生老病死一种暂时的安立。

然后到了中观宗以上，就讲到了生老病死的本来空性、本来离戏。三转法轮当中更进一步地宣讲了生老病死的法性，就是讲如来藏的光明。

前面的两种修法¹³，改良生老病死也好，或者去超越生老病死也好，都是属于暂时的讲法，是佛陀引导众生的心趋向于实相的方便而已。因为从实相来讲，根本都没有生老病死，连它的名称都不存在，又何来改良生老病死，何来超越生老病死实有的状态呢？实际上是佛对于众生善巧方便的安立。

一切万法生老病死的轮回现相本来是虚妄的、不存在的，但是在这种虚妄当中，暂时安立一种因果规律，如果有了生的因，就会有生的果，有了死的因就会有死的果，把本来不存在的法排一个顺序，让众生暂时去遵守它。实际上在名言界，在这个世界当中人们也都是这样。

从佛的智慧眼来看，一切的山河大地，一切的人类和旁生等所有的众生，实际上都是不存在的，但是在众生眼里这些都是存在的。佛以智慧眼把不存在的东西分类，比如分人类、动物类，或者分科技类和文化类，把本来虚妄的东西分了无穷无尽的类别。

以佛的眼光从究竟实相来看，这些东西都是不存

¹³ 即人天乘和小乘。



在的，这些分类实际上是徒劳无益的。但是在人们暂时的境界当中，分类要比不分类要好。虽然是虚妄的，但是人们暂时要生活，要发展，也必须有一个可遵循的规则，所以就分了很多很多的类。

有些分类纯粹是增长遍计的，有些分类是让我们逐渐逐渐了知世俗的道理。比如《俱舍论》当中，对于五蕴、十二处、十八界，对于色法、心法有很多分类；在因明当中，对色法心法哪些是正确的，哪些是不正确也有一些分类。

如果没有了知，逐渐地趋向于实相的话，很多分类实际上是徒劳无益的。虽然人们乐此不疲地分了很多很多不同的分类，自己处在比较高的层次时就沾沾自喜，看不起下面的人。实际上，这些所谓的分类都是虚幻的，如果不了知趋向于实相的话，分类就很可能是增长我执，增长无明的，在镣铐上面再加镣铐的方法而已。

《俱舍论》因明还有中观宗的很多分类，实际上是引导众生的心趋向于解脱的。把我们执著的所有身心的万法，眼识面前的法也好，意识面前的法也好，作一个梳理。有些是暂时符合于名言谛的法，就暂时保留；有些严重不符合于名言谛的法，叫做虚妄法，要去掉；还有一部分法叫做真实的法，就保留这部分法。众生的心识跟随这个分类就逐渐变得简单一点，没有那么混乱。

减除掉了一部分的法之后，对于剩下的这部分法，佛陀说，这些是世俗谛的法，在胜义谛当中这些法也是不存在的。名言当中这些法暂时可以起一些作用，比如说因果的这些分类，可以引导众生的心和行为在暂时



的层面上保持一种规范。这种规范也是相顺于因果的缘起，把这些法暂时作一个归类。实际上这些法在胜义当中也是空性的，也是属于客尘，这样逐渐逐渐地就引导众生的心趋向于实相了。

为什么要讲这些问题？我们学习正法应该有一个目标，首先要抉择正见，要了知如今的这些法到底是怎么样存在的。我们认为自己已经通达了世俗，了知了自己，了知了众生，但实际上根本不了知，原因就在于我们认为这些东西都是存在的。在认为其存在的基础上，做很多分类和思考，实际上对于究竟实相而言，没有很大的意义。所以我们讲这些法，拼命地分析生老病死的本体，归根到底是要知道，这一切的生老病死实际上是不存在的，这些万法都是没有的。这方面我们要通过见解的方式详尽地了知。

然后对于法性也要了知。了知了显现法是怎么回事，了知了法性是怎么回事，内心当中才能对于面前显现的这些法有根本上的认知。有了最初的了解之后就会知道，显现在我们面前的生老病死的法都是无而显现的，在它显现的时候也是不存在的，没有一个真正可靠的东西。这里面有一种思想，可以在暂时的层次上引导我们，这些法没有什么值得认真的。

但是众生在生活、修行过程当中，恰恰就是对生老病死等轮回的法非常认真，觉得这些东西是存在的，必须要分清楚是非黑白。当然，在完全不关系到佛法的角度来讲，可以这样分别，但是现在毕竟想要修道，就不能够对生老病死等轮回当中的这些法，像过去没有学佛法时那样认真对待。这些法从佛的眼光、从究竟实相



来看，本来就是没有的，的确是不存在的。虽然在我们面前显现了，但也只是一个显现而已，除了一个单纯的显现之外，没有其他额外的意义。所以我们不需要赋予它额外的意义，它就是一种显现。

了知了这些之后，对于出现在我们身上、心上的事情，出现在我们身边的事情，就会有一种智慧来对待。和以前不一样，很多问题就可以看淡了，可以真正地放下，很多事情就不予以计较了。

我们对很多事情斤斤计较的原因，就是认为这些事情的确对自己而言很重要。但是真正分析，哪个法对我们是很重要呢？如果它有一个本体可得，我们可以认为它很重要，但没有什么本体可得，那么有什么重要呢？没什么真正重要的。

我们学习佛法，从学习空性、中观和《宝性论》整个体系来看，对待客尘法都是一个态度：这些法都是离戏空性的，都是客尘法。前面我们分析，实际上真正很重要的东西是有本体的，从这个角度来讲，如来藏对我们而言是最重要的，实相是最重要的。如果你真正想要现前法性而拼命地修道，修安忍、修持戒、修布施，这方面是可以的。但是其他的财富、名声，很多引起争论的因缘，是我们认为的所谓的很重要，实际上对修道来讲，不是真正的很重要。

当然我们在宣讲时，每个人对此都会有一种认同感，但是在实际操作时，因为相续当中的实执还很深厚，虽然知道这些都是假的，但还是会去执著。有了这样的见，因为还没有去修行的缘故，还没有办法真正地使用这些佛法。因此我们平时还是要尽量去使用这些法。前

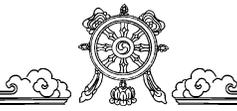


面我们再再提到，通过小的法去观照，经常去使用，习惯之后，大的挫折、违缘也能够像对待这些鸡毛蒜皮的小事一样认真对待，或者通过智慧去对待。如果平时小的事情我们都没有使用智慧去对待，大的事情出现的时候就更加没办法了。

佛陀远离了生老病死，因为这些是客尘。众生处在客尘位，属于纯粹的颠倒，众生看到的所境也是颠倒的，能境执著的方式也是颠倒的。这相当于是一种非常不正常的状态，从这个角度而言，所有的众生都处于疯狂的状态。疯狂者之所以成为疯狂者，第一、他的所境是颠倒的；第二、他的能境是颠倒的。所境、能境都是颠倒的，所以说他是不正常者，针对所谓的正常人而言，我们下的定义就是这样。

一切众生的所境、能境是不是真正正常的状态呢？实际上根本不正常，因为众生所看到的法是根本不存在的，执著的能境也是不存在的。有的时候和疯狂者、精神病者打交道，他们会说：我看到了什么东西，谁来害我了，刚才出现了一群魔等等。在他们的境界当中这些都存在，但是在一般人面前根本就没有。他的能境、所境都是颠倒的缘故，我们判定他不正常。

但是，我们在指责别人不正常的时候，实际上自己也处在不正常的状态。为什么呢？因为我们的所境、能境也是颠倒的。我们所经历的心识、心识面前所显现的万法——生老病死、山河大地、身心等等，实际上这些也是根本上不存在的。我们把不存在的东西去归类，作判断，然后去发展这样的概念，这方面也完全是颠倒。众生是处在严重不正常的状态，这是我们首先要认知



的，我们要治愈疯病，要认知到这一点；如果不认知，我们就没办法靠近正常的状态。这是第一个问题。

第二个问题是讲菩萨的生老病死（下面还要讲）。意生身、不可思议死亡、无明习气地和无漏业，这是属于菩萨相续中的生老病死。这种比较细微的生老病死超越了凡夫粗大的生老病死，比凡夫要清净得多，但是圣者的生老病死仍然属于客尘的缘故，还没有真正达到最极清净，所以也是需要加以清净的。

“清净法界”就是讲佛的极净位的境界，无有生、无有死、无有病、无有老，所有粗的、细的客尘已经完全泯灭了。在佛的境界当中，粗粗细细生老病死等客尘都已经远离的缘故，说佛的境界最极清净。

有的时候我们觉得，佛是具有超能力的修行者，佛是超人，他很超常。但换一个角度来讲，实际上佛不是很超常，佛是最正常的状态。我们认为佛超常是因为自己严重颠倒、不正常的缘故。我们看到佛做了很多超越我们分别心的事情，说了很多超越分别心的概念，比如无垢、无净，无因、无果，无生、无住、无灭，空性和光明等，还有佛陀示现的很多神通，大小无碍等很多很多法，我们觉得这些是属于很玄妙的东西。但是所谓玄妙是针对凡夫人的颠倒分别念而言的。

针对众生的分别心而言，这些方面是很抽象的，很难以理解，或者说很超常。但是就佛而言，他所讲的空性、无垢无净的本体、光明，乃至佛示现的所谓神通都是最正常不过了。因为这是一切万法的究竟实相，一切万法本来就是这个样子——空性的、光明的，一切众生本来就是佛。佛只是讲了最正常不过的状态，但是因



为我的心严重颠倒的缘故，认为这些是非常难以接受的。所以并不是佛讲了超常的东西，而是我们的心态颠倒，当佛讲最正常的事情，我们觉得很玄妙。

我们要做的事情，就是让思想和佛的智慧靠近。因为我们现在是处在严重颠倒的疯狂状态，而佛是处于正常人的状态。我们要认知自己已经处在颠倒位了，要把颠倒的能取、所取逐渐地息灭。要通过很多修法逐渐逐渐规范到正常人的状态，这实际上是整个治疗的过程。通过治疗之后，我们的心就达到正常了，这个时候取个名字叫成佛，实际上成佛就是达到最正常的状态。了知了一切万法世俗的实相，究竟的实相，只不过是现前本来最正常的状态而已。

所以佛的极净位就是一切万法的本来状态，我们修道的过程只不过是回归正常，回归一切万法本来的法性而已。在这个过程中，所有的概念——轮回的概念也好，涅槃的概念也好，修道的概念也好，众生和佛的概念也好，实际上这些都是不存在的。有了众生才有佛的存在，如果本来就是这样的状态，就不可能有所谓的觉悟了。所谓的觉悟是针对于迷惑，迷惑到底存不存在呢？迷惑本来是不存在的。没有迷惑也就没有觉悟。

以上讲了诸法本来的状态是怎么样的。在了义的经典当中说超离垢净——污垢是要超离的，针对于污垢的清静也是要超离的。为什么中观宗说不应该有丝毫的见解，连空的见解、涅槃的见解也不应该有？这方面我们要了知。

我们学习三转法轮，也可以同时了知在二转法轮当中所讲的无生、无住、无灭等很多空性的意义，对我



们了知自空或般若法轮当中所讲的空性有很大的帮助。

以上依次讲了常故、坚固故、寂灭故与不变故。

丑二、广说对应

即无生、无死、无老、无病是如何对应的。

佛性依于意生身，无生其性常恒故，

依于不可思议死，无死其性坚固故，

依于无明习气病，无害其性寂灭故，

依于无漏之行业，无老其性不变故。

佛性是一种常恒的法，依于意生身无生。“意生身”，指菩萨或者阿罗汉在断尽了分段生死之后，所显现的一种像意识一样的身体。意生身前面讲过，针对于究竟清净的佛性而讲，是一种过失、是一种客尘，但是针对凡夫人来讲是一种功德。

“佛性依于意生身，无生”，不是依靠意生身而让佛性重新生起的。为什么不是依靠意生身让佛性重新生起呢？因为意生身本来有一个生的过程，在生老病死当中意生身的本体代表微细的生，所以意生身有一个从无到有的过程。那么佛性有没有依靠意生身的生起而重新生起呢？佛性依于意生身是无生的，不会因为意生身的生起而使佛性重新生起。

为什么没有让佛性重新生起的机会呢？“其性常恒故”。“其性”就是佛性，佛性实际上是常恒不变的。

意生身的生是有一个先无后有的过程，而且他的本体是前后刹那生灭的过程，这两个特征非常明显。第一个特征是前无后有，就是前面没有后面生起来了；第



二个特征生起来之后，意生身的本体刹那生灭，第一刹那的本体在第二刹那已经不存在了。

但是佛性有没有这两个特征呢？没有。第一、因为佛性是常恒的缘故，没有一个从无到有的过程。并不是说这个佛性刚开始没有后面突然生起来了；第二、佛性本身不是刹那生灭的。如果是刹那生灭的，它就是一种有为法了，但是佛性绝对不是有为法。因此“其性常恒故”，即依于意生身没有办法使佛性重新生起，因为如果让他重新生起的话，一定是有为法的自性。

“依于不可思议死，无死”，即通过不可思议的死亡也无法让佛性死亡。既然有意生身的生就可以有死亡，只不过这种死亡不是通过有情的粗重的业力引发的死亡。通过有情业力引发的死亡是可思议的死亡，而菩萨等圣者的死亡是不可思议的，因为他们不是通过杀生、偷盗这些有漏的业引发的死亡。

意生身是一种很快速的，而且一般的人也没办法去思维的，所以他的死亡也是一种不可思议的死亡。因为菩萨相续当中具足了这样一种不可思议的死亡，是否佛性也跟随死亡？依于不可思议的死亡是不会让佛性死亡的。为什么佛性不会跟随死亡呢？“其性坚固故”，因为佛性具有一种坚固的自性。

如果佛性先有后无，就不是坚固的自性，是一种脆弱的自性了。但是佛性是坚固的自性的缘故，是无死的。佛性作为一切有情恒时的皈依处，佛性、如来藏、法身是可以永远作为皈依处的。从这个方面讲，坚固的缘故，佛性是没有死的。菩萨的不可思议死亡也不会导致佛性的死亡。



“依于无明习气病，无害其性寂灭故”，通过无明习气地的病，能不能让佛性受到伤害而让他病呢？依靠无明习气地的病是无害的，为什么无害呢？“其性寂灭故”。佛性是一种寂灭的自性，寂灭了轮回、寂灭了涅槃、寂灭了轮回和涅槃的执著，没有执著的缘故，不可能有无明习气地的病。

无明习气地的病是一种无明的烦恼障（根本烦恼、随烦恼）习气，是很微细的一种习气。这样的无明习气是作为生起意生身的主因，主要是有微细的执著、有微细的习气，比如说轮回和涅槃这些很微细的执著，或者对其他的法还没有完全认知的一种微细的执著。但是佛性当中已经寂灭了最微细的轮回涅槃执著的缘故，不可能产生无明习气地。在完全息灭了轮回涅槃的执著的相续当中，不可能再有无明习气地¹⁴这样一种根本依处。所以说通过无明习气病，无害，不会伤害佛性，不会让佛性生病的。

“依于无漏之行业，无老其性不变故”，通过无漏的行业，无老。一般来讲菩萨相续当中有一种无漏业。有了无明习气地的因、有了无漏业的缘，就会生起意生身等。从这方面讲，菩萨相续当中的无漏业虽然观待于有漏业而言，是比较超胜的，但是无漏业本身也是属于客尘所摄（究竟来讲）。因此说佛相续当中，具足这样不变的自性，依靠无漏的行业不会让佛性衰老，因为他的性是不变的缘故。不变，主要是说他具足非造作的本体，不是造作法的缘故就不会有变化。无漏的行业，这

¹⁴ 地，即依处的意思。



种变化（老）的自性在佛性当中完全没有。

因此，通过常故、坚固故、寂灭故、不变故，就成立了无生、无死、无病、无老的佛性的殊胜本体。所以说佛性是完全远离了生老病死，完全具足常恒、坚固、寂灭、不变的殊胜自性。

凡夫人相续当中具足的常恒、坚固、寂灭、不变，主要是从本基的角度而言的。完全显露常恒、坚固、寂灭、不变只是佛位，在果地的时候才这样显现。二者之间，一个属于本性清净，一个属于离垢清净，差别非常大。凡夫人是属于现相与实相完全不统一的阶段，佛属于现相与实相完全统一的阶段，所以二者之间的差别从这个方面可以分辨出来。

注释当中也用了黄海螺的比喻，或者绳子与蛇的比喻，通过比喻可以了知。海螺本来是白色的，这个白色代表它的实相。但众生在看这个白海螺的时候，因为眼病的缘故，他的能境——眼识面前所现的相就是黄螺的相，眼识是见黄螺的识，所看到的螺也是黄色的螺。从这个方面讲，能境是见黄色螺的眼识，所境是能看到的黄螺，这个就叫做现相和实相不一致的能境所境。

实相是白螺，但是在他面前显现的相是黄螺，这种所现的现相与实际的白螺的实相不一致，不一致是在三转法轮当中讲到的世俗谛。虽然白螺本来是存在的，这个实相本来存在，本来是常恒，坚固，寂灭不变，佛性当中所具足的特点是有的。但是属于现相位的时候，根本看不到白螺的自性。白螺还在这里，一位正常人在看白螺的时候，所境当中看到的是白螺，能境的眼识也是显现白螺的眼识，这就叫做现相与实相一致的能境



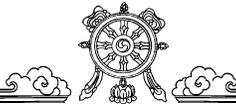
所境。实相也是白的，现相也是白的，实相现相完全相同，这个是三转法轮当中安立的胜义谛。

凡夫人的实相与现相是不一致的。因为究竟的实相是佛性，比如此处讲的常恒，坚固，寂灭，不变。但众生面前所看到的所境的法，比如现在我们所见的山河大地等，是具有变化的生灭的，是有为法、无常法；能现的心识，耳识、眼识，乃至身识，实际上是缘这样变化的法产生变化的东西。在我们面前能境所境都是这样没有见到实相的法，这叫做现相实相不一致的能境所境，这个叫做世俗谛。

一切众生是处于这样的一种状态，和见黄螺这样的眼识是一模一样的。我们现在所见的一切法全都是客尘法，都是属于现相位，都是属于世俗谛。离开这个现相之外还有一个实相，是我们没见的，这叫做现相与实相不一致。佛面前显现的相和究竟实相完全一致。究竟实相是常恒、坚固、寂灭、不变，佛的智慧所照见的也是常恒、坚固、寂灭、不变。佛的现相就是实相，现相与实相之间没有什么差别，达到一致了，就是胜义谛了。

这是从凡夫和佛的角度做比较的，从菩萨与佛的比较也是有相似的地方。虽然菩萨相续当中没有完全见到这样非常白的螺，但是他的黄色已经减退了的，或者说见到了一分实相的意义，或者有的时候见到了，有的时候没有见到，有反复的，这个方面可以说是菩萨与佛和凡夫不一样的地方。但是，最大的差别是凡夫与佛之间的差别。

什么是实相与现相不一致，什么是实相与现相一



致，什么是凡夫的境界，什么是佛的境界？这些方面我们要了知。了知之后，通过修行方式，怎么样去分离我们的执著、戏论，慢慢慢慢地见到白螺的自性，让白海螺的自性逐渐逐渐显现出来。这个不是我们要在所境上下功夫，而是在能境上面下功夫，在执著方面下功夫。就好像我们在生眼病之后，不能用一把刀子去刮黄海螺，想刮黄海螺是刮不掉的。要刮的是内心当中的眼病，通过服药的方式把眼病治好。眼病治愈后黄海螺逐渐逐渐显示原来的样子了。显现上、表面上看是黄海螺变成了白海螺，实际上没有一个黄海螺变成了白螺。它本质上是白的，只是你有眼病没有看到而已，修道的原理就是这样的。

一切万法本来是离戏空性的，但是我们有无明眼翳的缘故，看不到这样的实相，通过修法的方式治疗这样的眼病，把无明的眼病通过空性等方式治愈之后，一切万法的实相就如是现前了，这个就叫做修道，叫做证果。

子二、摄义并承上启下

当知以二复二句，亦复具有二二句，
依次无为法界中，具有常恒坚固等。

这个是摄义，即对前面讲到佛性无有生老病死、常恒等等的含义做归摄，并承上启下。下面还要安立为什么是恒常、为什么是坚固等等的根据，所以有承上启下的含义。

“当知以二复二句，亦复具有二二句”，下面的科判有安立常等的根据，这里有八句、两颂。“以二复二”



再加上“具有二二句”，就是八句。

“以二”即“具有无尽功德故，如如不变常恒义”，安立常恒义。“复二句”即“如同轮回无边故，皈依自性坚固义”，安立坚固的意思。

第二句中“亦复具有二二句”，就是讲第二个颂词中的两个句。“无分别智自性故，无二法性寂灭义”，安立寂灭的根据。“具非造作功德故，自性不灭不变义”，安立不变义。

通过八句“依次无为法界中，具有常恒坚固等”，依次安立无为法界中如何具有常恒、坚固、寂灭、不变的意思。所以是承上启下，实际上主要是要讲到下面的常等的根据。

子三、安立常等之根据

对前面颂词讲到的“当知以二复二句，亦复具有二二句”，依次安立无为法界常恒、坚固等意思。

具有无尽功德故，如如不变常恒义；
如同轮回无边故，皈依自性坚固义；
无分别智自性故，无二法性寂灭义；
具非造作功德故，自性不灭不变义。

首先两句讲到了常恒。前面讲过了“无生体性常恒故”。法性如来藏的常恒义是怎么安立的呢？“具有无尽功德故”，这是讲它的根据，通过具有无尽功德，安立“如如不变常恒义”。真如是不变的，具有常恒的含义。

“具有无尽功德”是讲到究竟的法性中本自具足



无尽功德。本自具足有很多意思。第一个意思，不是通过因缘新生的法。如果以前没有，后面通过因缘和合重新生起来了，这个不叫做本自具足。而且这样本自具足的功德法，本来就是无尽的。所以从这方面讲，它不是穷尽的法，是无尽的。所以它最初怎么样，中间怎么样，后面还怎么样。不可能是刹那生灭的法，所以说第一个意思就是说不是新生。

第二个意思，不是刹那生灭的法。因为前面我们在分析无尽的时候也分析过，如果是刹那的法，第一个刹那的时候具足这种功德法，第二刹那的时候第一刹那的法就穷尽了，这就不是法界如来藏的含义。

所以第一它不是新生的法，第二它不是刹那生灭的法。这两个方面就安立它无尽的意思。所以具有这样无尽功德的缘故，“如如不变常恒义”，它就是常恒不变的。第一个不是新生的缘故，它是恒常的；第二个不是刹那生灭的缘故，它是恒常的。两个方面来安立法性恒常的含义。

“如同轮回无边故，皈依自性坚固义”，这个“坚固义”如何理解？因为坚固是皈依的自性，是一切有情真实的皈依处。成佛之后，他恒时成为一切有情的皈依处。

从皈依自性的佛的角度来讲，他也是坚固的。所以我们皈依的自性，要从最初的皈依外在的三宝转而皈依内在的三宝；从皈依外在的佛像开始皈依外在他相续的佛的智慧，然后转而皈依自相续中本具的佛功德。这些方面都是要具足坚固的含义。怎么样安立皈依自性坚固的含义呢？必须要和本性相顺，所以这个地方



讲了“如同轮回无边故”，什么意思？就像整个轮回无边无际一样，佛性法身恒时可以作为无边轮回众生的皈依处。从这个角度讲，它是坚固的。不是说这一批众生赶上之后，他就成为皈依处。法身的自性坏散了之后，后面这一批就赶不上了，这就不是坚固义了。

坚固义是和恒常义相关联的，它就是恒时的坚固，任何时候、任何众生都可以皈依佛。而且在皈依这样法性的时候恒时不欺惑，就如同轮回是无边无际的一样。所以对整个轮回的无边无际的众生，任何时候都能够把佛性作为稳固的皈依处。从这个方面讲叫做“坚固的意义”。

“无分别智自性故，无二法性寂灭义”，这里讲了寂灭。为什么讲寂灭呢？“无分别智自性故”。因为没有分别，是无分别智。无分别智是不分别什么呢？不分别自他、有无、常断、轮涅等等很多法。此处是讲对于轮回和涅槃的法没有别别的分别。

众生认为此处有一个轮回，修道之后出现一个涅槃，这是针对众生分别念如是设置而已。实际上在究竟的实相中，轮回也就是涅槃，涅槃也就是轮回，二者的本体无二无别。了知这种无二无别的智慧叫无分别智。

因为佛相续中具足这种无分别智，“无二法性”，即没有轮回和涅槃的法性，完全现前，就叫寂灭义，寂灭了对轮回和涅槃的别别执著。

我们有时候认为轮回和涅槃是有的，只不过我们不要对它执著而已，这就错误了。不是说有一个轮回和涅槃，现在我们要泯灭对它的执著。比如有一个有情站在我们面前，这个有情是存在的，但是我不能贪执他，



不能嗔恨他。这是比较浅层次的意思，不是法性的意思。

不能够执著的意思就是它本性就是没有的，本质就没有轮回和涅槃的分别。那么我们的执著是什么呢？我们的执著就是虚妄分别，就相当于对于一个不存在的东西产生了贪著。所以当你说不贪著的时候，只不过认清了它本性不存在，我们不贪著了。一个人站在面前，我们不执著他，这和本来不存在这个人，我去产生幻觉并开始去执著他，这两者意思是有差别的。

所以轮回和涅槃本来就不存在，现在我们就是回归了本来不存在的状态，自然熄灭了轮回和涅槃的执著，应该从这个角度去理解。这是无二法性是寂灭的意义。

第四个是讲“不变义”，即“具非造作功德故”，主要的特点就是“非造作”。因为具足非造作的功德的缘故，“自性不灭”。任何一个造作的法，自性一定是有灭的，有生就会有灭，但是如果是不造作的法，就不会有灭。而且这种不灭，并不是从空的角度来讲不生的缘故就不会有灭，其功德是不造作的功德，是法性中本来具足的。所以从这个方面讲，是不灭的自性，也是不变的意义。

通过前面的四句来安立常恒、坚固、寂灭、不变的根据。

以上就讲完了不变的意义。不变义有凡夫位的不变，也有菩萨位的不变，还有佛位的不变。实际上看起来似乎有三种不变，但实际上这个不变所表达的含义就是一个如来藏。凡夫的如来藏也就是菩萨的如来藏，菩萨的如来藏也就是佛的如来藏。



如果从息灭了分别念的角度来讲，可以说这三个法都是最初是这样，后面也是这样。但是如果从分别念的角度来讲，似乎就变成了三段：第一个是属于凡夫位的，有一个不变的含义；第二个是属于菩萨位的；第三个是佛位的。

即便是泯灭了菩萨、凡夫和佛的差别，这个时候我们内心似乎还会有一体的执著。但实际上最初的所谓凡夫的阶段也好，还是菩萨和佛位的阶段，分成三段也是不对的。如果认为这个不变是一个，也是不对的。也没有所谓的一，为什么没有所谓的一呢？因为这个所谓的一也是概念而已。

所以我们表述的时候只能说，它是不变的自性，它没有很多。从遮止很多的角度来讲，我们可以说这个是一个，但实际上它的准确的描述能不能落在一上面呢？绝对不可能落在一上面。因为没有多的参照，就绝对不可能有一的安立。如果有一就说明有多，因此最究竟的意义上来讲，也不是这个所谓的一。

我们在理解的时候，要配合中观宗的离戏的见解来看。它只是一个勉强的表示而已。究竟来讲，它是离戏的自性。

当我们现前了如来藏，我们就会知道佛位的时候、菩萨位的时候和这个所谓的凡夫位都是假相。假相的东西分为三段，只不过在暂时的时候这样表示，究竟来讲本来就不存在这些分别。

以上讲了所谓的不变义应该怎么样正确理解。

今天就讲到这个地方。



第十九课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。

《宝性论》也叫《大乘无上续论》，宣讲无上的相续如来藏在众生位、菩萨位、佛位不变的自性，是殊胜的究竟本体，并且通过他空的方式安立一切有情如何具足佛性如来藏。虽然依靠自空的体系能够抉择一切万法离戏的空性，但是要了知一切万法究竟光明，单单通过离戏的本体是无法抉择的，还要在离戏的基础上来安立、抉择一切有情本具的光明佛性。

虽然一切有情无始以来一直具足最为殊胜的佛性，但是因为沉迷在二取虚妄分别当中，自己的自性珍宝已经迷失了非常长的时间，对自己就是佛，本来就具足恒沙功德没办法产生定解，所以要通过很多方式给众生宣说。佛陀为了让众生真正了知佛性如来藏，做了很多准备，给众生宣讲无常、苦、空、无我，宣讲了种种的发心，种种的空性离戏，当众生的心到达了某种高度之后，再给他们宣讲本具佛性，这样接受起来就不是非常困难了。

对于众生来讲，具有如来藏绝对是不可思议之处，如果不是佛陀现证了法界，在经典当中如是进行了阐明，有情是永远没办法了知相续当中具足如来藏的道理。针对于众生的分别念而言，如来藏有不可思议的部分；当众生根性成熟之后，通过金刚句也有能如是了知，产生信解的部分。

我们现在通过弥勒菩萨的金刚句善说，来建立相



续当中的如来藏，对于本具佛性如来藏产生一种决定信解。有了决定信解之后，再修持离垢的种种能净的因，修持种种了义的观点，修持密宗的生圆次第和大圆满的自体，是非常殊胜的。无论如何，我们对于本具如来藏的种种根据，种种意义，种种的比喻，都需要非常详细地去思考，否则对于本具佛性很难真正产生殊胜定解。

成立如来藏有三种理论、十种意义，再加上九种比喻。十种意义当中，前面已经讲了九种意义，今天讲第十种意义。

庚八、功德无二义 分二：一、以名略说；二、其义广说

“功德无二”，即佛相续当中的种种功德法都是无二无别的。

颂词以四种名称，即法身、如来、圣谛和涅槃，来建立本具的佛性和佛陀的殊胜功德。这四种名称所显示的意义，可以包括在断德和证德两种功德当中。所以从四种意义侧面来讲，也是无二的。

“无二”有几种意思：第一，可以理解成四种功德和法界如来藏是无二的，不是离开了法界之外，单独再安立四种功德，四种功德就是法界如来藏；第二，四种功德的内部也是无二的，虽然从四个侧面宣讲功德，但实际上四个功德是完全一致的，从究竟实相来讲完全无二无别。下面通过意义和比喻安立证德和断德也是无二的；第三，“功德无二”主要是承接前文所宣讲的极净位。极净位已经显露全分如来藏，极净位的佛陀相续当中具足怎样的功德，对功德安立无二，实际上也是



打破我们相续当中对于这些法的很多别别的执著。相互不相干的很多妄执、虚妄分别通过学习这个教义之后就可以完全遣除。所以“功德无二义”是双融，是没有差别、一味的自性。

我们要了知“功德无二义”，遣除各种各样的虚妄分别，了知究竟法界的佛功德法在我们的相续当中，也是本来具足的。

辛一、以名略说

法身如来及圣谛，涅槃如光不离日，
如是功德无二故，除佛之外无涅槃。

首先讲了四种名称：法身、如来、圣谛和涅槃。四个名称分别表示不同的意义，在下面的颂词当中还要宣讲意义。

佛陀在极净位本体当中具有法身的功德，也称之为如来，也称之为圣谛。圣谛叫做胜义谛，或第一义谛，因为圣者所见的缘故叫圣谛，即真实的意思。还讲到涅槃的自性，就是圆满的寂灭。

四种功德“如光不离日”，就好像太阳的光明绝对不可能离开太阳而单独存在，太阳也不可能离开光明而单独存在。

“如是功德无二故”，和谁无二？和法界的自性、殊胜的佛种性完全是无二无别的。

“除佛之外无涅槃”，除了法身、如来之外，也没有一个单独的涅槃。佛证悟了涅槃，从词句上看起来好像有两个法存在，实际上如来就是涅槃，所证悟的圣谛也就是法身，内部之间完全没有差别。所以说除了佛之



外，没有一个单独的涅槃。

从字句上看可以理解成，只有如来才具有大涅槃。小乘也安立涅槃。但是无著菩萨的注释当中，对于大乘的涅槃和小乘的涅槃作了区别。小乘自宗讲，已经断尽了三界烦恼获得了阿罗汉果，叫做有余涅槃；最后趋入到殊胜的寂灭当中，称之为无余涅槃。无著菩萨引用经典讲：佛为了救度长久以来漂泊于轮回当中的众生，让他们的心暂时得到休息的缘故，变作化城，小乘涅槃就像化城一样，让他们在里面暂时地休息。从大乘佛和菩萨的眼光看，这就是暂时休心的场所。但是在小乘自宗来看，这就是一种究竟的涅槃，入到这种究竟的境界当中，就永远息灭了三界轮回的业惑，也息灭了三界轮回种种的痛苦，五蕴等都不生的缘故，这就是最理想的境界，故叫做涅槃。执著涅槃就叫做涅槃边。

但是佛讲得很清楚，这个不是究竟的涅槃，真正究竟的涅槃只有佛才有，除佛之外，并没有其他的涅槃。所以此处把涅槃作为佛最无上的功德进行介绍，这种涅槃可以说是和法身、如来、圣谛平齐的。不单单是小乘者没有这种涅槃，实际上大乘的这些大菩萨们也没有这样的涅槃，真正的大涅槃果位只有佛陀才真实具足。所以这种功德和法界是完全一味的。

涅槃也可以理解成一种断德，断除一切垢障的缘故，称之为断德。其他的法身、如来这些实际上就是证德。从断德和证德的角度来讲，二者也是一味的。宣讲的时候，好像是一个断的功德，一个是证的功德，但是，如果你相续当中要生起某种殊胜功德，那么在证悟的当下，一定断除障垢；断除障垢的当下，一定有证悟的



殊胜功德。所以二者之间是没有任何差别的。

辛二、其义广说 分三：一、广说异名；二、广说意义；三、彼等以喻了知

“广说异名”，即对于不同的名字进行阐释。在这里虽然讲到了意义，但主要是附属在名上面讲的。通过四个意义来宣讲名字，然后再把名和意义以对应的方式进行安立，宣讲为什么要起这些名称。

后面的科判是“广说意义”，是对意义方面再进一步安立。

壬一、广说异名 分二：一、以四义说四名；二、名义对应而说

癸一、以四义说四名

总之无漏法界中，依于四种义差别，
当知四种相应名，称为法身如来等。

总而言之，在无漏法界当中，依靠四种意义的差别，安立了四种相应的名称，“称为法身如来等”，“等”字包括了圣谛和涅槃。每一个法都有相应的意义，相应它的意义可以取上不同的名称，此处实际上也是告诉我们这种本性。

法身、如来等在本性上面完全是一致的，但是可以从四个不同的侧面表述。针对众生而言，如果单单从一个侧面宣讲，是没有办法如实地了知的；针对佛而言，不必要取这么多不同侧面的名称，因为佛已经完全现证了万法本体；就菩萨而言，有的时候佛陀给他们广大地宣说名称和名称别相的意义，这个方面有很多。

尤其是针对凡夫人而言，凡夫人相续当中的分别



念很多，如果单单从一个角度宣讲，凡夫的分别念没办法理解全盘的含义。所以为了尽可能地照顾到众生的分别念，佛陀从方方面面不同的侧面宣讲了很多的意义，安立了很多不同的名称，让众生的分别念尽可能了知圆满的法界自相。众生了知之后，自己就可以以遣除怀疑的方式去修持，最后就可以现证。当他现证之后就知道，这些名称所表达的意义在本体上面实际上是完全一味的。

此处的法身、如来是从一般的角度而言，如果从佛的究竟智慧而言，还可以看到无漏法界的无量无边的侧面，通过无量无边的侧面可以安立无量无边的意义，通过无量无边的意义可以安立无量无边的名称。佛陀在对菩萨广说的时候，经典的品数是无量无边的，原因从这个角度可以了知。

但是，现在按照我们自己的分别念来讲，我们就觉得除了这四种意义之外，再也找不到其他意义了。针对我们而言，这四种意义可以从四个方面来表述，如果太略就没办法让我们了知，如果说得太广、太多，众生的分别念也是没办法接受的。所以，很多时候在我们人间流行的一些经典或者论典，都是采取比较适中的方式来让我们了知的，太略或太广对众生的分别念而言都不太适合。

此处针对四个意义的差别宣讲了法身等的四种名称，即是“以四义说四名”。那么四种意义是什么呢？

癸二、名义对应而说

“名义对应而说”，即名义和名称相对照，如是通过四个意义来安立了四种名称。



佛陀诸法不相离，及彼佛性如是得，
不妄不欺之法性，本来自性寂灭性。

这四句颂词讲到了四个意义。“佛陀诸法不相离”是一个意义，对照的是法身的名称。“及彼佛性如是得”是第二个意义，对照的是如来。“不妄不欺之法性”，对照的是第一义谛，或者叫圣谛、胜义谛。“本来自性寂灭性”对照的是涅槃。如是通过四种意义，对照了四种不同的名称。

首先，“佛陀诸法不相离”对照的是法身的名称。为什么称之为法身呢？因为它的意义当中就有这个含义，法身的“法”字，就是佛陀的功德法，佛陀的种种的功德法集聚起来，叫做“身”。

“身”其实有很多含义，有时讲到身，就以为是讲身体，实际上身体只是身的一个意义。平时我们所讲的肉身，从名言角度来讲，是很多不净物的集聚体，或者从一般的意义上来讲，它是很多微尘的集聚体，都有集聚的含义。肉身是很多的肉，肉的微尘也好，很多肉块也好，组成的。针对法身而言，我们不能把法身的“身”字理解成我们现在身体的“身”，虽然它是身的一部分，但是身体的这部分不能代表所有的身，此处讲到法身的“身”，是一种集聚，以什么而集聚呢？是以佛陀的诸法而集聚的。佛陀的诸法就是讲十力、四无畏、十八不共法等等，这些佛陀功德法的集聚就称之为法身。

而且，佛陀的功德法是“不相离”的，一切众生从本以来都没有离开过佛性，本具法身的自性。佛陀是通过清净法身如来藏上面的垢障客尘，现前了法身功德



法。

以上是通过“佛陀诸法不相离”的方式，来安立法身的名称。

有时讲法身主要侧重于它的空性方面，比如二转法轮在讲法身时安立的法身空性，这只是从它的一个侧面——从离戏的角度来安立的法身，它本来不是分别念的所缘。空性能否完全代表法身？

实际上一方面是有空性，另一方面在证悟空性之后，他本具的法身功德法绝对是具足的。在《现观庄严论》和《入中论》等论典当中，也是讲了很多相应于法身的功德，只不过讲的时候，没有像三转法轮的体系一样，从正面来安立法身的功德，而是从离戏的角度来安立的法身。

因为如果不打破众生的执着，他会认为法身的功德就在我们的相续当中，就好像我们肚子里面装了很多饭菜一样，在我们身体里面具备了很多密密麻麻的功德法。实际上，通过二转法轮离戏的角度来讲法身的时候，是说不能够通过分别念去想，法身功德法到底是一个什么法，到底是色法还是心法，或是其他什么法呢？色法本身是不存在的，心法也不是法身的自性。通过抉择一切万法的离戏空性，最后一无所缘，一无所取的自性，如此究竟之后，就是法身的本体、法身的侧面。

所以从这个角度我们很容易理解，法身就是讲空性。但是以空性讲法身，主要是要告诉我们，法身是不可思议的。中观宗讲离戏是不可思议的，你千万不要通过自己的分别念去衡量法身的本体到底如何。二转法轮告诉我们，通过空性离戏来说法身，而不能通过分别



念去对应法身的自性、本体。通过分别念无论怎么对应，都是没办法真正认知法身的。

怎么样才能相似相近地了知法身呢？我们通过空性离戏对应法身，虽然现在相续当中还是属于分别念，但是总的目标和方向是正确的，可以说和佛陀法身的自性有相似相近的地方。所以在二转法轮当中，法身主要是通过空性来介绍的。

在三转法轮当中，不单单有离戏的空性，还从正面讲了很多法身功德。后面的功德品中讲离系果的功德和异熟果的功德时，还要对佛陀的功德法做进一步详细地介绍。

“及彼佛性如是得”就叫做如来。“如是得”是现前的意思，“得”不是说重新获得，因为一切的功德法、佛性，众生都是不假因缘本自具足的。尤其是佛性，从法尔理的角度，只要有情有心就一定是佛性的。

为什么安立如来的名称呢？因为佛性如是地现前，如是获得，因此称之为“如来”。如来的“如”就是讲佛性¹⁵。“如是得”对应“来”，现前和“来”是一个含义，真如的佛性如是现前就叫做如来。有时说乘真如之船而来。从《宝性论》的体系来讲，“来”就是“得”，现前的意思，现前佛性就叫如来，谁现前佛性，谁就叫做如来，否则就不叫如来而叫做众生。

众生都具有如来藏，但是没有现前如来藏的缘故，只能叫做具有如来藏的众生，还不能够真正叫做如来。“如”是不单单有佛性，而且所有障垢、障蔽已经完全

¹⁵ 又叫真如、如如。



远离了，他本具的佛性如是已经现前了，从这方面就称之为真实的如来。

佛陀为了自度度他，开始修持很多殊胜的法义，通过很多能净因，遣除了佛性当中的种种客尘。总而言之，我们前面再再讲过，所谓的客尘全都是虚妄分别，除了虚妄分别之外，所谓真实的客尘一个都找不到。不管是我们的身体，还是所谓的烦恼障和所知障，全都是虚妄分别念。把虚妄分别念完全净除之后，就能够获得佛性现前的本体，此即安立成如来。

对于客尘而言，我们修行佛道有两个过程，一个过程是认知客尘本体的过程。要认知客尘必须要学习，而且要由浅至深地学习。因为在不同的经典论典当中，在不同的修行体系当中，对客尘的认定也不同。

越往下对客尘的认知就越带有实有的成分。并不是佛没有看到客尘是幻化的，而是因为众生无法对客尘有太高的认知程度，所以在下层的修法当中就出现了很多疑问。佛陀没有直接说客尘是实有的，但是说了很多如何安立烦恼和如何遣除烦恼。就好像相应于一般根性的众生来讲，烦恼是实有的，如果它存在，就没办法获得解脱和快乐，所以必须要把烦恼去除掉。针对烦恼和客尘就像对待怨敌一样修持，略微带了一点实有的成分。

修法越来越往上时，越能对治众生的实执。比如身体、山河大地等，在唯识宗当中都是心识的变现，是一个相分。如果你认为外在的法存在，就是一种二取，就是一种遍计所执。对客尘的认知就上升到了心识变现的程度，认知到一切都是心的自性。



对于色法，我们根深蒂固地认为是实有的东西，是很难以去除的。比如我们要证悟山的不存在，如果山在外表当中真实存在，我们要把它除掉是很困难的，但是如果给你介绍它是心识的变现，就容易多了。从像愚公移山一样把一座山真正去掉的方式，变成了只要止息你自心的贪著就可以止息掉对山的执著，因为它本来就是你心的显现，就像梦境一样，此时对待客尘的方式进步了很多，对治客尘也就比较容易了。

再往上，中观宗讲一切万法，包括心在内都是如梦如幻的，全都是不存在的，这方面就慢慢地接近了万法的究竟实相。越接近究竟实相，就越会非常明显的认知到客尘的虚妄分别，最后了知到这一切都是概念而已，一切都是虚妄分别而已，除了虚妄分别的执着之外，不存在任何的概念，这就是我们认知客尘的过程。

最后，我们越学习了义的经论，像大空性、大光明方面的教言，客尘的自性就变得越来越虚无缥缈，变得越来越概念化。最后就知道，除了凭概念去安立山河大地，安立所谓的障垢之外，没有所谓的障碍本体，本体一点点都不存在的，再要去遣除客尘就会非常地容易。只要你证悟了心性，客尘自然而然就会隐没。了知了真实相，虚妄相就会隐没。所以越往上修法的见解越高，修行越高，对治障碍的速度也就会越快，这方面的意义前面也讲过。

佛陀以前也是通过这样的过程，经过了很长一段时间的修习，后面通过修行增上，分离客尘的速度越来越快，最后就彻底现前了殊胜的佛性。然后佛陀有次第、有条理地告诉后学的弟子，怎么样认知显现的万法，最



后告诉我们显现的万法从未存在过，就好像绳子上的蛇一样，从来就没有存在过。认知到这一点，就能够认知万法的究竟实相，这也是佛陀为后学弟子开示的一条捷径之路。虽然这是捷径，但是如果我们的心智还没有到达某种高度，对我们而言也不能称之为捷径，因为我们还是没有办法了知佛的意趣。

当我们踏踏实实修学，内心当中对于佛陀不同层次的教言真正了知之后，我们的心智会逐渐上升到不同的阶段，对于上层的法义才可以非常顺利地接受。否则我们的心智如果处在很粗大的状态，就难以接受很了义的教法，无论如何就只停留在智慧的浅层次上，也没办法靠近佛的意趣。

当我们的智慧慢慢上升的时候，才能靠近佛讲的这部法的意趣所在。比如讲如来藏光明，到底从哪个侧面来表示佛的意趣，表示法界自相？慢慢可以了知。第一个方面是认知。

第二过程就是断除，怎么样去断除呢？通过不断地修习就可以断除。

下面讲第三个意义，“不妄不欺之法性”，叫做圣谛或者第一义谛，是真实的意思。上师在注释中讲，“不妄”叫做真，“不欺”叫做实。谛也有真实不欺惑的意思，所以叫做第一义谛或者胜义谛。

胜义谛从某些角度来讲，似乎可以理解成一种所境。但是不单单是所境，因为在佛的智慧中，所境和能境完全是无二的。以分别念作为能取、能境，然后去缘取一个见解的胜义谛的所境。我们在学习的时候是把这个分成两块进行安立的。但是实际上就意义而言，胜



义谛就是你的佛性，是不妄不欺的法性。当我们不再把它作为所境去修行，真正地现前这样自性的时候，就是现前了胜义谛。所以这个不妄不欺的法性胜义谛也是和如来藏的本体、和佛的智慧无二无别的。以上讲了第三个意义所表达的圣谛的名称。

第四讲涅槃，为什么叫做涅槃？是用“本来自性寂灭性”这个意义来表示的，如来藏的本体中，一切的垢染本自不生，本来就是寂灭的自性，这个方面就叫做本自清净；第二个方面这个里面也有寂灭性的意思，本来清净的自性完全现前了，这叫做离垢清净。两种清净或者两种涅槃都是从这个方面讲的。总而言之，要传递这种信息：在佛性中或者在佛的境界中，一切的障垢已经完全清净寂灭。

从佛性的角度来讲，一切的障垢是从本不生的。为什么我们很难接受这个问题？因为现在我们处在烦恼自性中时间很久了，我们很固执地认为这些本来不存在的东西已经存在了。所以就会想，这个本来已经存在的东西为什么说它本来不存在，本自清净呢？

打比喻讲，在绳子上从来就没有所谓的蛇的存在。但是当我们出现无明幻觉，看不清楚绳子的自性，这个时候蛇似乎就出现了。但是在我们执著它恐怖感加强的时候，中间安住的时候，乃至最后的时候，其实这个蛇从来都没有过，这就是一种真实性。

众生对于从来就没有蛇的真实性，因为迷惑而没有了知，反而执著蛇是存在的，针对这条蛇制定了很多消灭或迁移的计划，制定很多方案对付这条蛇。实际上这个蛇的本身是不存在的，我们所制定的很多方案实



际上也是徒劳的。

当我们不了知的时候，针对所谓的“蛇”会有很多计划，这些计划暂时来讲可以息灭你的恐怖感，对你的心理从安慰的角度来讲，当然是有用的，但是就其自性而言，这些统统都是没有用的，因为根本就不存在所谓的蛇的自性。你针对这条“蛇”制定了这么多方案最终来讲有什么实际意义呢？实际上是没有的。

佛典中讲，所治是不存在的缘故，能治的道也是不存在的。这只是暂时作为一种方便和安慰，但是究竟来讲这些都需要舍弃。因为从究竟义而言，这种本体都是本来寂灭的。

所以我们要通过方方面面来认知，我们现在相续中的这些垢染虽然显现得非常强烈，有的时候我们的贪欲心或者嗔恨心非常强烈，难道这么强烈的贪心和嗔心都是假的吗？都是不存在的吗？从相对的层次、站在世俗的角度来讲，这个是有的。但是从真实义而言，的确是没的。如果认为它有就是一种增益¹⁶。

所以我们对于这种客尘的认知是增益的，对治的道也是增益的，从平常的状态，也就是真实义的状态而言，它就是没有的。所以我们要了知这种本来寂灭的自性，通过不断地学习可以认可这种观点。

第二，虽然本来不存在，但是众生出现了这种迷惑，为了消除这个迷惑就开始修道。通过这种迷惑的道来对治这种迷惑，或者通过虚幻的道来对治这种迷惑的自性。二者同样都是虚幻的，但是二者之间就有一个能

¹⁶ 本来不存在的东西认为存在。



治所治，这方面也很稀有。

蛇当然是不存在的，我们为了遣除这条蛇把灯调开，灯实际也是虚幻的，照亮这个蛇的灯光也是虚幻的。但是这二者之间就有一种能治所治的关系。同样都是虚幻的，但是可以通过这种虚幻对治那种虚幻，最后两种虚幻都隐没在法界中。

就像我们梦中碰到非常恐怖的事情，搬来救兵来对付梦中的盗贼。盗贼本来也是不存在的，你后面搬来的救兵也是假的。但是当你把救兵搬来，把盗贼打跑的时候，二者之间有能治所治的关系，从暂时的层面上这种关系是可以存在的。

当你把盗贼打跑后，你的财产没受到伤害，你处在非常快乐的状态中醒来之后，这种所治没有了，能治也没有了，这样就恢复到了本来的状态。在这种本来状态中，这些所谓的能治所治都没有。但是在梦中的时候，这个能治能够对付所治。

实际上种种修道都是虚幻性的自性，种种的烦恼也是虚幻的自性，但是这种虚幻的道就能够对治虚幻的烦恼。当所对治的障碍消失之后，能对治的道也会消失。从能治所治的梦中醒来之后，就会发现佛性本来就是这样平常的状态。

前面的这些波涛汹涌的对治，这整个修道的过程实际上都不存在，这些都是你的心念起伏的过程。你的心念产生了烦恼，就在你的心念中修持无我，这些心念不断起伏的过程只不过是水变成波的一些状态而已，并没有什么其他的东西。

认知了之后就是本来清净的；否则就会出现很多



状况——烦恼和轮回，以及修道的十地等的安立，但实际上最后来讲什么都没有发生过。所以本来自性寂灭性就是通过很多自性和方式来表示的。两种涅槃，不论是自性涅槃、本性涅槃，还是离垢涅槃，有不同的讲法。

有些大乘经典用两种“灭”来表示。一种“灭”叫做抉择灭，另一种“灭”叫做非抉择灭。尤其是非抉择灭，与小乘《俱舍论》中讲的非抉择灭的侧面不一样。

小乘中讲的非抉择灭是世间中某些法缺缘不生，不是通过抉择而灭的，而是通过非抉择而灭的，也就是说如果因缘不具足，这个法就不会产生。比如雪山的顶上没有办法盛开鲜花一样，因为缺缘不生；还有一种叫做抉择灭，这个抉择就是智慧，通过智慧而灭的就是抉择灭。学习过小乘《俱舍论》的都知道。

在大乘了义的经典中也讲到了抉择灭与非抉择灭的问题。通过生起无分别智，一切障垢和烦恼自然熄灭，就叫做抉择灭。抉择是一种智慧，通过抉择而灭，可以对应离垢清净；非抉择灭对应本性清净或本自涅槃。为什么非抉择灭对应本自涅槃呢？因为这种灭不是抉择而灭的，它本来就是这样灭的，这个灭本自清净，所以叫做非抉择。这个非抉择与小乘的非抉择不是一回事情。本来寂灭的法性叫非抉择灭。它不是通过智慧的方式来现前法性，不是通过离垢方式清净的，而是本来清净的，所以叫做非抉择。

在很多大乘的了义经典中有这样的讲法，汉地也有这样的讲法。窥基大师在一些论典中也讲到了两种灭：本来法性、本来佛性叫非抉择灭，是从本自不生的角度来讲的；抉择灭也很好理解，就是通过智慧来灭掉，



就是离垢清净。寂灭的自性由抉择灭和非抉择灭两种方式来了知。

以上讲了通过四种意义来对应四种名称。

壬二、广说意义 分二：一、广说无二义；二、广说解脱义

癸一、广说无二义

此处讲到功德无二义，对于无二义怎样理解呢？

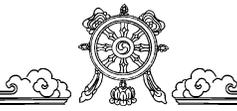
遍知一切现菩提，已断障垢及习气，

如来以及涅槃者，于胜义中无二性。

“遍知一切现菩提”讲到证德；“已断障垢及习气”讲到断德。这个颂词就把前面四种功德法、四种意义，归摄成了证德和断德两种过程中。

“遍知一切现菩提”是讲佛陀通过不断地修行，现前相续中的佛性，最后遍知一切，即对于如所有性和尽所有性能够完全了知，现前如所有智和尽所有智。因为相续当中有如所有智和尽所有智的缘故，遍知一切，叫做现见菩提。所有的障碍已完全不存在了，所有的一切万法的自性也完全通达了，这方面也叫做觉悟。所以菩提也是觉悟的意思。遍知一切显现是完全究竟觉悟的意思，这方面是讲佛陀证悟，即证德。

断德，即“已断障垢及习气”。因为断障和证悟是平行的，如果相续当中还有很多障垢，说明还没有现前证悟。如果有一分的证悟，就一定会断除它的一分违品的。因为佛陀已经遍知一切，已经现前一切究竟菩提的缘故，就可以安立佛陀相续中的障垢和习气已经完全断掉了。



障垢有很粗的烦恼障和很粗的所知障，习气是讲相续中比较微细的成分。以前我们学习《入中论》的时候讲过一个比喻：就像一个油瓶装油很长时间了。油用完之后，把这个空油瓶子放好几个月，虽然油已经没有了，但是打开盖子，闻这个瓶子，还有油的气味。这种留下的气味，佛教当中叫做习气。当然不是说油叫习气，而是说我们相续当中刚开始有很强的烦恼障和所知障，相当于油一样，是比较粗大的。后面当我们把粗大的烦恼障所知障断掉之后，习气还会留在相续当中很长时间。如果没有加以强制性的对治，习气还会有。

比如阿罗汉的烦恼障已经断尽了，但是烦恼障的习气还不是很容易断尽的。甚至可以说，八地菩萨的烦恼障也是断尽的，但是烦恼障的习气要断尽，是在成佛的时候。

所以烦恼障和习气不一样，一个是很粗的自性，一个是很细的自性。粗大的智慧可以断除粗大的障碍，但是很微细的习气必须要通过很强的很深细的智慧才可以断掉。

如果把瓶子中的油倒干净是很简单的，可以用水稍微洗一下，但是要把里面的气味彻底弄干净不是很简单。要通过很长时间，通过洗涤剂等多洗多次，味道才会慢慢没有。有的时候用这些油桶去打水或用酒桶去打水，就觉得这个气味很难以消除。虽然里面粗的东西（酒或者油）早就倒出去了，比较容易清净，但是很细的东西就不太容易了。

我们也不要讲这么深，不要讲这么高，在众生位的时候，固有的习气也是比较难断的。粗大的东西，比如



受一个戒律，不杀生或者不偷盗，因为守戒，已经断掉了这样的行为。但是杀生的习气，比如以前喜欢钓鱼打猎，觉得这个很有趣。现在出了家了，当居士了，不能钓鱼、不能打猎了，但是内心当中还是会念念不断去想钓鱼打猎的乐趣，总会有这样的习气存在的，这方面的习气是比较难以断除的。

所以在修行过程中佛陀告诉我们，第一是要从大的方面遮止，必须要受戒律，从粗大的身语的行为方面断掉了业障。然后细微的方面，佛陀让我们经常反观自心，经常通过智慧对治相续当中的烦恼。

比如出家之后不能做非法的事情，不能做不净行等等。但不做不净行，贪欲怎么办呢？佛陀说不单单是不要做不净行，而且还要努力斩断相续当中不净行的来源——贪欲心。佛陀也开示了很多修持断贪的窍诀，有不净观的窍诀，也有很多无我的教言等，很多方式让我们断掉内心当中的烦恼，断掉对这些法的习气。

所以佛陀在开示断习气烦恼的过程中，也是多管齐下。一方面让我们观察对境，对境是怎样不存在，对境是怎样不清净；一方面要观察心的起心动念，也是因缘而起的，所以也是空性的，是不可靠的……这样通过很多方式，方方面面地斩断非理作意和对外境的耽着，或远离这种对境。想方设法让我们去体会不单单是外在当中要断除这种行为，而且尤其要断除内心当中的烦恼。

所有的修行都是断烦恼的，从这个方面来看，从高的方面可以讲，从低的方面也可以讲的。对我们而言，从粗的方面要断，也比较容易断，但是细的方面尤其是



要注意。不是说别人看不到你的心，你就可以随便去胡思乱想，随便去做很多事情。外在的行为，相对来讲比较容易，但是内在的烦恼、内在的习气还是要下一番大功夫才能够断掉的。而且断的时候必须要掌握正确的方式，还要加上持之以恒的决心。这样修持下去绝对会有一个结果，不可能说是徒劳无功的。

“如来以及涅槃者”对照前面的两种，“遍知一切现菩提”就叫“如来”，是从证德方面安立成如来的；“以断障垢及习气”对应“涅槃”。如来和涅槃也好，或者证德和断德也好，“于胜义中无二性”，在胜义当中是无二的自性。此处广说“无二义”。如来也是涅槃，涅槃也是如来。

上师在注释当中用镜子的比喻：镜子本来是清净的，但是很长时间不用，放在家里面沾上了很厚一层灰。要用这面镜子时，用一张纸或者用一块布去擦镜子。当把这面镜子的灰尘擦净之后，它的离垢和它的光明，是无二的。没有垢染，就是它的光明的自性，本来洁净的自性，这个洁净的自性就是无垢染的自性。在这当中没有两个别别的法，不是除了洁净之外还有一个离垢，除了离垢之外还有一个单独的洁净，是没有的。洁净就是离垢，离垢之后就是洁净，从镜面而言就是这样的。这个比喻非常地好。

通过这个比喻我们就知道了，现证菩提的光明的自性和断垢是平行的。如果要断垢，必须要证悟，证悟之后一定要断垢，一定是没有垢染的，这二者之间是平行的。二者“无二”，没有两个法，是无二的。只不过一个是从证的侧面来安立，一个是从垢染不存在的侧



面来安立。侧面有没有这个差别呢？可以有，尤其在我们分别心面前可以有这样的差别。但是这个有的差别，和它二者之间是“无二义”，是不矛盾的。我们可以从侧面来讲是有两个法，但是从本体而言，离垢也就是证悟，证悟也就是离垢，二者之间是无二无别。

癸二、广说解脱义

“广说解脱义”，就是讲四种功德法。这四种功德法就叫解脱。

一切诸相无数量，无思无垢之功德，
无别体相即解脱，解脱彼者为如来。

四种功德法：第一个“一切诸相”；第二个“无数量”；第三个“无思”；第四个“无垢”，叫四种功德。这四种功德无别的体相就叫做解脱。现前解脱的境界的修行者就叫做如来。

首先“一切诸相”的功德是什么意思呢？在一切有情的佛性当中，在一切有情的心相续当中，本来就具足种种的功德法。“诸相”，即一切善妙的功德法。一切善妙的功德法在一切有情相续当中本自具足。不加其他的造作，不是通过因缘重新和合而有的，是本来具足这样无量无边的功德法。

它是通过什么而有的呢？佛经当中讲是通过法性而有，通过法尔而有的。不是谁来造作，也不是谁来安排的，是一切众生在法界当中本来就具足这样一切无量无边的功德法，第一个是从具足功德法的侧面讲。

第二个“无数量”，即没有边际。功德法是不是只有那么一两件呢？比如佛陀的功德法有十力、四无畏、



十八不共法，是不是就这么几个呢？实际上这些只是代表性地归摄起来讲而已，真正展开讲是无量无边的，佛经当中讲是“过于恒河沙数的功德”。现在按照我们的小脑袋来计算，算来算去最多算出几十种，最多把经典翻遍了，可能也没有超出一二百种。实际上这些只是我们的分别念能够承受的极限，我们就只能想到这么多，不管再怎么绞尽脑汁也想不出到底怎么样是“无数量”，怎么样超过恒河沙，没办法想象。但是佛陀针对我们当前的这种状态而言，或者说从我们要解脱生起信心的角度而言，这就已经足够了。如果佛陀把所有的都讲出来，我们也没办法思维，也没办法记住，所以代表性的归纳成十力等，以便于我们思考。

我们很多时候会认为佛功德法就是这些，我已经完全通达了。实际上不是完全通达，佛只是概括性的讲了几种而已。这几种对佛本体生起信心，对自己的本具功德生起信心，已经可以了。

当我们逐渐逐渐地修行，现前法性的时候，就会对无量无边的功德法产生信解。当我们智慧有限的时候，要去讲这个颂词，就没办法讲很多意思。有的时候我们讲几句之后就觉得没什么讲的了，好像把颂词的意思全部讲完了，但是不是把颂词的意思全部讲完了呢？再换一个人来讲，他理解得深、理解得广，他讲的时候就可以在颂词上发挥出很多的意思。让一个证悟的人来讲，通过证悟的智慧再来看这个颂词，它里面包含了更多的信息，包含了更多的法义。如果让佛来讲，可能就是在这个颂词一直展开讲，没办法讲完了。

为什么会出现这样的情况呢？因为我们的智慧是



由浅而深的，当智慧局限性很大的时候，看任何东西都是被狭隘的智慧所局限，没办法了知更深层次的东西。

佛陀的功德法是恒沙功德，我们通过现在的智慧永远想不通“怎么样恒沙，怎么样无量无边？”但实际上通过修行的境界不断地增长，智慧就会越来越增长，再来看这些经论，里面所包含的无量无边的信息慢慢会解开，就像解开密码一样。密码解开之后，就会发觉“这个里面包括了这么多的信息！”

当智慧到达了佛的境界，就可以像佛一样，对一个字展开讲一个大劫都没办法穷尽，滔滔不绝的辩才就会显现了。这是佛的辩才，是完全打开了一切智慧库的辩才，和世间一般凡夫人的所谓的辩才不可同日而语。

我们对“无数量”通过对比的方式，大概可以生起一个信解。否则直接让我们说“无数量”到底是怎么样，在我们脑海当中就出现十几种，认为这就是“无数量”。这是不是“无数量”呢？这只是我们狭隘的智慧当中出现了一个“无数量”的概念而已，实际上根本就不是“无数量”。

通过以上的对比，我们对于佛的智慧的“无数量”可以产生一个相似的信解，大概是通过这个方面来了知佛的智慧是无有数量的，不是说只有这几种，而是说我们的智慧只能了解这几种。当我们的智慧增进时，无量无边的佛功德法可以逐渐逐渐现前。

第三是“无思”，不是分别念的境界，是不可以思议的，这方面就是无思的功德。

第四是“无垢”，就是离开了一切烦恼障和所知障，离开了一切烦恼障和所知障的习气。



这四种功德“无别体相”。四种功德之间，“一切诸相”和“无数量”之间，“无思”和“无垢”之间，都是无有差别的。这种无别体相现前，就叫做解脱。“解脱彼者”，现前者即安立成如来。

以上讲了“广说解脱义”，或者说广说功德义。此处是在科判“功德无二义”当中，前面有广说无二，好像没有广说功德，实际上“广说解脱义”就是广说功德义。“功德无二”，功德就是讲这四种殊胜的功德——一切诸相、无数量、无思、无垢的功德。这四种功德实际上就是解脱。

功德义也讲了，无二义也讲了，最后功德无二我们就可以完全了知了。

今天就讲到这个地方。



第二十课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。本论讲到了究竟一乘的观点，一切有情平等具足佛性，最终都必定会成佛。观待于暂时的三乘来讲，只有安立究竟一乘是最极了义的，修行到最后都要归集到佛乘中。

《宝性论》宣讲了三宝的种性，实际上三宝种性也是如来藏的本体。对于如来藏分了七个金刚处来安立，有所得的三宝和能得的因缘。所得的三宝自性已经讲完了，现在讲的是能得的因缘，其中又分了近取因¹⁷和其余他相续的助缘。一切众生要成佛，必须要有一个主因和其他的助缘，主因就是本具的如来藏。如果没有这个主要的因，就相当于田里没有种子，虽然具足了阳光、水、土和时间等等，但是也不可能长出庄稼。一切有情如果没有如来藏种性，虽然具足了他相续的菩提、功德、事业等，但是也绝对不可能让有情成佛。所以一切有情具有如来藏这一点是非常重要的。

从法界的角度来讲，每个众生平等具足如来藏，他相续的菩提、功德、事业也恒时具足。现在的问题就在于怎么样让本具的如来藏种性苏醒，并逐渐趣入修道分离客尘。想要修道、想要去追求成佛的究竟境界、想要度化众生，这方面就是种性苏醒的标志，之后逐渐进入到闻思修或者戒定慧的阶段，这就是逐渐现前本具

¹⁷ 即主要的因。



佛性如来藏的过程。

这个过程中离不开菩提、功德和事业。就一部分根性很利、因缘具足的众生而言，他可以在圆满显现¹⁸菩提、功德、事业的佛面前听闻，或者是在释迦佛出世的时候，曾经在释迦佛面前听闻过，已经现证了心性。还有一部分人于净土中，在佛面前听闻殊胜的教义。针对于释迦佛遗教的南瞻部洲的弟子而言，佛陀示现为善知识，给众生继续传递佛性，传递一切万法空性等很多殊胜教义，如是我们才有幸听闻如来藏的教义，听闻到清净或者说现前如来藏的殊胜教法。

本论主要以三个理论、十种意义和九个比喻来宣讲如来藏。现在讲十种意义中的最后一个——无二义，主要是讲功德无二，在所有功德中，分为断德和证德，实际上是没有两个法的。前文讲到，现证菩提和断习气或者如来和涅槃也是无二的，是通过镜子的比喻作了阐释。

壬三、彼等以比喻了知 分二：一、绘画喻之义；
二、日轮喻之义

“彼等”，即功德无二。功德无二是以比喻来了知的，即通过绘画及日轮的比喻来了知断证无二的意义。

癸一、绘画喻之义

譬如种种绘画师，各自善巧各不同，
某师了知能绘分，此分余人不知晓。

¹⁸ 实相中是这样，现相中也是如此。



此后于此由诸师，我之形貌当共绘，
具权国王于彼等，下谕布绢赐与彼，
从彼听闻此事已，着手绘画国王像，
绘画王像画师中，若有一人去他方，
由于彼人远行去，缺少彼者一人故，
圆满王像遂不成，此喻此处如是知，
所言彼等画师者，布施持戒忍辱等，
具有殊胜诸方便，空性即说圆身像。

颂词前面讲的是比喻，后面讲比喻所对照的意义，如是让我们了知含义。

比喻出自于《宝髻经》¹⁹。当然有没有这样的画师也不好讲，只能精通各自的一部分，没办法了知所有画手画脚等技艺的画师不一定有，此处只是作一个比喻。

“譬如种种绘画师，各自善巧各不同，某师了知能绘分，此分余人不知晓”，比如说，有些画师对于画头的技巧非常通达善巧，其他的画师并不能掌握画头的技艺。有些人擅长于画手或者画脚，有些人则擅长于画衣服或其他装饰等等，在比喻当中有这种情况。

现在一些工厂流水线也是这样的，有些工厂技术要保密，每一个车间都只能精通所做的这一部分的工艺，之后就交给下一个流程。每个人掌握一部分的技术，但是不能掌握其他部分的技术，而所有车间的工人配合起来，最后就可以把汽车或其他具有保密性的产品

¹⁹ 即《宝髻所问经》，一般叫《宝髻经》。



生产出来。别人买这个产品，也没办法精通这些工艺，而工厂的工人也没办法把整个工艺泄密出去。有的工厂为了保密起见，有这样的程序。相当于画师的比喻中所讲到的，有些人精通画耳朵，有些人精通画手脚等等。颂词首先把这个情况作一个交代。

“此后于此由诸师，我之形貌当共绘，具权国王于彼等，下谕布绢赐与彼”，这个国家的国王想要给自己画一幅像，就把这些画师全部召集起来，所有的画师必须要一起配合，共同来绘制这幅像。具有权力的国王，于彼等画师下了这道圣旨，把布绢赐给他们，让他们去画。

“从彼听闻此事已，着手绘画国王像”，这些画师听到国王的安排之后，就开始着手绘画国王的形象。

“绘画王像画师中，若有一人去他方”，如果在绘画王像的过程中，一个人有什么急事没办法参与，去了他方。

“由于彼人远行去”，这个人远行的缘故，不在画师的行列中。

“缺少彼者一人故，圆满王像遂不成”，前面总的前提已经讲了，所有的人都只能够精通某一部分的技艺，必须紧密配合才能够圆满国王的身像，如果缺少了中间一环，画像就没办法圆满形成了。就像如果哪一道工序出了问题，整个流水线就会停止下来，产品也就没办法圆满地生产出来。同样，画师中如果缺少一个人，画头的人没有，或者把支分的像画完之后，总的上色的人没有，都没办法画成王像。

“此喻此处如是知”，通过这个比喻就应该了知其



意义。此处讲无二义，应该怎么样了知呢？

“所言彼等画师者，布施持戒忍辱等，具有殊胜诸方便”，精通各自不同的技艺，画不同分支的画师，就相当于修习成佛之道过程中的布施、持戒、忍辱，“等”字中包括了精进、禅定和智慧。各种善法的分支具有殊胜的方便，都有各自的侧重点。

“空性即说圆身像”，此处的“空性”，不单单是讲空性，而是讲圆满的空性法身，否则，就不能够和前面六度中的智慧相对应。六度中的智慧有的时候容易理解成空性智慧的自性，但是前面讲的主要是修法的分支，这里的“空性”就是讲圆满的果，在注释中是讲空性法身，就是指法身而言的。

空性的法身对应圆满的身像，布施、持戒、忍辱等和这些画师能够精通的所画部分的技艺相对应。

比如说，一个画师只精通画头，相当于布施可以圆满具足六度方便中的一分。布施打破我们的悭吝心，教导我们做放舍的善行，它打破悭吝的特点非常明显，但是布施具不具足智慧的本体呢？单纯从布施本身而言是不具足的。布施有它自己的特点，其他的持戒等不具足布施的特点；但是反过来讲，布施也不具足其余持戒等的特点。

持戒也有它自己的特性，可以行于正确的道路上面，或者说持戒可以断除恶行，行持或者圆满善法，这方面就是持戒自己的本体。比如菩萨戒中，持戒包括禁恶行戒、摄善法戒，还有饶益有情戒，这三种戒律主要是从断恶、修持殊胜善行的角度安立的。

安忍也是，持戒等不具足安忍的自性，但是安忍也



不具足布施等其他善法的自性。精进主要是对于善法的欢喜，以及身口意不断地去行持，精进的本体是具足的。禅定就是一缘专注，其他的布施、持戒等也不具足一缘专注的自性；而一缘专注的自性也不具足布施、持戒、安忍等特点。从智慧的角度而言，了知一切万法的本体空性，其他五度不具足这一点，但是在智慧中也不具足其他的布施、持戒、安忍等等。

所以，每一度都有各自不同的侧面，是其他无法替代的，但是也有缺陷，虽然具足这一分功德，但其他的功德是不具足的。

平时我们讲六度，已经习惯了把六度配合起来讲，在我们的感觉当中，好像布施当中也有持戒、安忍、精进、禅定、智慧。在讲菩萨的善巧修行时，也有一度当中包括其余度的修法，而且在实际情况中，这些法也都是无可分离的。所以在布施的时候怎么样具足持戒、安忍，乃至三轮体空的智慧，是已经把这些修法融合起来，直接这样讲的。但是，从别别的各自修法的侧面而言，无可否认，布施、持戒等都有各自的侧面，每一度的特点是其他诸度所不具足的。

六度等菩萨行的修法，和前面讲的画师的本体是一样的。比喻和意义对照就知道，这些画师能够画不同的支分，相当于布施、持戒、忍辱等可以圆满某一个方面的资粮。这些画师配合起来，就可以绘画圆满的身像；如果画师缺少一个，国王的像就没有办法画成了。同样道理，布施、持戒、安忍等如果所有的因都具足，空性的法身就可以现前；如果其中的一个修法不圆满，就没有办法现前圆满的法身。



比如说，布施度或者忍辱度不圆满，就相当于画师当中缺少一个，这个空缺是其他人没办法补的。虽然是国王下的命令，有时间的限制，大家都很着急，但是着急归着急，其他的画师想要帮助，也是爱莫能助，因为不精通画这一部分的技巧，圆满的王像没办法画成。同样，修佛道要现前圆满的佛性，在六度当中缺少了某一度，这一度的功德没有圆满，最后就没办法现前圆满的法身。如果这些画师都齐全了，国王的像就可以画成，同理，如果六度方方面面的修法都圆满了，空性的法身最后就可以现前。通过比喻了知了这种殊胜的自性。

“空性即说圆身像”，也是告诉我们一个意义：布施、持戒等六度不可偏废，都要平等地行持，最后才可以圆满功德，成就殊胜的佛道。讲菩萨行时着重讲六度，释迦佛在修持菩萨道过程中，也是圆满地修持了六度。有一个《六度集经》，主要是讲佛陀在因地时怎么样圆满行持六度。

我们在修道过程中，由于偏好不同，有侧重于布施的，也有侧重于持戒、忍辱的，但是，如果其中一度的功德没有圆满，就没有办法真正现前圆满的法身。因此必须要平等地行持，如是才可以圆满成就法身。还有一种窍诀的修法，一度当中包括其余度，如果懂得窍诀，也可以在行持一度的时候圆满其他度，但是前提是必须要了知各度的体性，然后在行持时兼顾各度，这样也可以圆满殊胜的资粮。

修行圆满法身的方式，最初必须要发起修道的心，中间积累资粮，这些因缘不可或缺，最后才可以真正地现前殊胜的空性法身。



这里无二的意义，主要是讲断和证的意义完全是无二的，或者说布施、持戒等的意义在圆满的法身当中是无二的，或者说布施、持戒等都有断的功德和证的功德。

布施是行持布施的本体，断除悭吝。行持持戒，守护戒律有时候是守护戒条，有时候是必须要行持善法，在行持的过程中，断除的是破戒的过患。安忍，有怨敌忍、耐苦行忍、无生法忍，行持这三种安忍，断除的是嗔恨、不能够忍受的情况。

精进，有发心方面的铠甲精进，还有加行精进、无厌足精进，断除的是种种的懈怠。《入行论》第七品精进度品当中讲，自轻凌懒惰等其他的懒惰都必须要断除掉。精进也有断，也有证，或者说有行持的，也有断除的。

禅定方面，有世间禅定、出世间的无漏禅定，或者分为有寻有伺的禅定、无寻有伺的禅定、无寻无伺的禅定等等。行持禅定必须要杜绝种种散乱的违品，身体的散乱、语言的散乱、心的散乱等都要断除。最究竟的禅定，乃至于是有为的善法都属于散乱，也要断除。修行次第的不同，所断除散乱的层次也不一样。

智慧方面，有闻、思、修的智慧等，分了很多，智慧主要断除的是邪慧等的违品，要行持清净的智慧。

所以，在行持道的时候，六度各自的自体当中，断和证也是无二的，如果有证，一定有断；如果有断，一定有证，二者之间是没有什么差别的。

六度各自的功德从究竟的本体来讲，也是没有差别的，完全无二的。

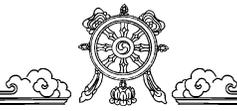


在究竟的法身自性当中，断证功德也是无二的。如果要证悟圆满的空性法身，种种的所断不断除，这也是不现实的。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中讲，断、证、功德这三者也是平齐的，如果有断，一定有证；有证之后，一定有功德。如果功德已经现前了，但是断证没有圆满，则是不可能的。如果功德现前了，和功德相应的断证一定是具足的。暂时位的时候，有暂时的功德，也就有暂时的断证；究竟位的时候，有究竟的功德，有究竟的断证。所以说，如果有证，一定有断和功德；如果有功德，一定有断和证；如果有断，一定有证和功德的自性。它们是平齐的，无二无别的。

以上和比喻对照了无二的意义。

空性法身主要是指实相而言。此处所讲的空性，实际上和法身、如来藏、空性光明都是无二无别的，为了让我们打破对于空性、光明别别的执著。我们觉得空性是不是低一等，光明才是最究竟的？实际上，从所诠的意义而言，空性就是实相，空性就是如来藏，空性也就是光明，都没有什么差别。空性完全超离了概念，抉择本基的空性、本基如来藏，也是超离了种种的概念。

平时我们讲如来藏的清净，总是认为是断除垢染之后现前清净的自性。但是从了义的经论意义来讲，垢染和垢染相对应的清净都是属于概念而已，二者都要遣除掉。很多大德讲过洗衣服的比喻：看到衣服上面有脏，我们就认为衣服很脏，把垢染洗清净之后，就说衣服变干净了，对照垢染而有了清净。但是我们忽略了衣服本身是什么状态，实际上衣服本身是没有染污的。没有染污，那么它的清净是存在的吗？实际上清净也是



不存在的。当衣服没有垢染的时候，清净的概念是不会出来的。只不过我们经历了很多次染污、清净的过程，最后说衣服本来是清净的，把污垢清净之后，就现前了清净。其实这是观待染污的清净，不是究竟的大清净。在究竟的本体当中，没有染污和清净的概念。从来没有染污，就不可能有清净的概念。

《宝性论》当中经常说空性、实相、如来藏是清净的，客尘分离掉之后就现前本来清净，实际上究竟的意趣都是讲法本身的状态。严格来讲，染污和清净不算是它的本身状态，清净是观待了染污。衣服垢染之后把它洗干净了，垢染不存在了，衣服又变得清净了，这种清净是和染污是相对应的，如果没有染污就不会有清净，因此说这种清净是观待了染污才出现的。一切万法本来的状态是不是这种清净呢？不是这种清净。衣服本身是超越了染污和清净，一切万法超越了染污和清净，把本来没有染污、没有清净的状态起个名字叫大清净。一定要知道大清净不是观待于染污的清净。

在《心经》当中说，一切万法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。讲空性时说不生不灭，生灭都不存在，在讲实相如来藏的时候，前面提到过，业惑等没有办法让佛性重新产生，死也没办法让佛性死去，无生无灭，生灭是属于客尘法，如来藏上面是没有生灭的。

“不垢不净”可以从二转法轮的体系来解释，也可以从三转法轮的体系解释。衣服的比喻对照《心经》当中的不垢不净，所谓的垢和最后把垢分离掉之后的清净都是观待的，如果没有这个垢绝对没有这个清净。我们内心当中清净的概念是观待的，比如观待于粪便来



讲，房子很清净，有垢净的概念，没有垢就没有净。如同洗衣服一样，我们认为把污垢清净掉之后，法性就是清净的，但是不能否认，这个清净是落在分别念当中的。如果我们的见解落在这种清净当中，那么还没有达到所要抉择的本来状态。

所谓的本来状态是非常重要的，衣服没有变成染污、也没有清净的概念之前，本来是怎么样的？衣服本来是超越了垢净的，没有垢净。后面因为有了染污才有净。我们要抉择它本身是怎么样的，不容加入很多概念。染污的概念在衣服上面本来没有，清净的概念在衣服上也没有，这就是不垢不净，如来藏本身就是这样的。以上从二转法轮和三转法轮的角度解释了不垢不净。

还有“不增不减”。从二转法轮的角度来讲，增减都是属于空性的，从胜义理论观察增减不存在；从三转法轮来讲，如来藏的本性不增不减，在佛不增，在凡不减。

《心经》当中所讲的这些意义，可以从二转法轮解释，也可以从三转法轮来解释。有很多注释是严格的从二转法轮空性的侧面来阐释《心经》。汉地的很多大德是从心性实相、如来藏方面讲空性，讲得非常高，所以从如来藏本体角度也可以阐释《心经》。还有西日桑哈从大圆满的角度来讲解《心经》。佛陀的经典有很多特色。

“空性即说圆身像”，主要是说，抉择本基本来就是这样的，离开了垢净，离开了很多很多差别。垢净属于什么呢？我们觉得如来藏好像是一个清净的法，但是如果不注意的话，我们所抉择的离开垢染的这个清



净只是客尘（从严格意义上来讲）。为什么它是客尘？因为它是分别念的境界，是观待了染污的清净，还不是究竟的本性。究竟的本性一定是离开了概念，离开了分别念的境界，生灭、垢净，还有增减这方面都不是属于如来藏本身的状态。要抉择如来藏本身的状态，要从最究竟的教言去观察，了知它本来是怎么样的，不要加给它任何的概念。

这是讲绘画喻，下面讲日轮喻。

癸二、日轮喻之义 分二：一、以四法与日轮相似；
二、除佛外无究竟涅槃之理

子一、以四法与日轮相似

般若以及智解脱，光明照耀及清净，
无二是故如光明，光芒日轮无二般。

这也是比喻和意义对照。首先讲四法：般若、智、解脱、无二²⁰。实际只有三个法，把“无二”加进去，就有四个法。和日轮对应，相似的也有四个法：光明、照耀、清净、无二，也是有三个法和无二。后面光明、光芒、日轮和无二，也是和前面的光明、照耀、清净、无二是一样的。

一、般若。般若和智慧从注释中看，主要是从断和证两个方面来安立的。般若可以遣除种种的障碍，从它遣除种种障碍或者遣除疑暗的角度来讲，安立了般若的本体。对应的比喻是光明，此处光明是从除暗的角度来安立的，可以遣除黑暗。般若的智慧也能够遣除颠倒

²⁰ 般若、智慧、解脱这三者实际上没有别别的他体，叫做无二。



的执著，比如说人执、法执这些都是属于无明，对照疑暗。平时我们说的愚痴黑暗是指什么？愚痴黑暗就是无明，就是种种的无明障垢。光明是除暗的反体来讲的，般若也是从它能够遣除执著、遣除无明的角度来讲的。这是讲般若的空性智。

二、智慧。智慧是和照耀对应的。照耀有显了的作用，比如说，太阳出来之后就on能够看到经堂里面的这些画像，佛菩萨的脸看得很清楚。这个比喻所对照的意义就是智慧，智慧也能够显了、明见，有智慧之后就能够明见一切万法的所知，有明见的特性。

三、解脱。解脱与清净相对应。解脱是解脱什么呢？是解脱了一切的障垢。这个与前面的般若相似，也有侧面的不同，般若主要是遣除无明，遣除的意义很明显；解脱是从一切的障垢当中解脱出来，解脱的意思也是非常明显的。般若是从断除无明的角度，除暗方面比较明显；解脱是从解脱的角度比较明显。

清净也是有解脱的意思，日轮离开了云，离开了雾之后，它是非常清净的，所以解脱和日轮的清净是相对应的。

四、无二方面的相似对应。般若、智慧和解脱实际上都是无二的。般若是断除我执，和证悟照见一切诸法是无二的，当你断除障垢之后，智慧自然而然就能够照见一切万法；当你照见一切万法时，说明你是没有障垢的，执著方面是没有的。解脱方面也是无二的，解脱一定是在证悟和断除障垢的基础上，这个时候才可以了知的。所以说这三者都是无二的。就像光明和照耀、清净一样，当日轮很清净的时候，它一定是除暗、显了的



自性，才能安立成清净，所以般若智慧与解脱无二的意义，和光明、照耀、清净这个比喻无二的意义是一样的，可以说是相通的。

“是故无二如光明，光芒日轮无二般”，通过前面的比喻意义相对照之后，就应该知道般若、智慧、解脱，和光明、光芒、日轮的无二是完全一样的。光明就是前面所讲的意义，光芒是照耀的意思，日轮对照前面清净的意思。此处日轮主要是讲显现出来之后的本体，它本来没有垢障的本体和清净的自性是完全相同的。光明、光芒和日轮完全无二，或者般若、智慧、解脱和法界是无二的，或者说般若智慧和解脱本来就是无二的，不管怎么讲，所表达的意义完全相同。

子二、除佛外无究竟涅槃之理

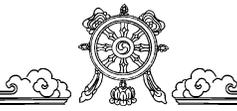
除了觉悟之外，没有究竟涅槃，必须要究竟觉悟才可以有涅槃。

是故乃至未得佛，真实涅槃不可得，
如舍光明及光芒，日轮永时不可见。

是故乃至没有得到觉悟的佛果之前，真实的涅槃是没办法获得的。就好像舍弃了光明、光芒的日轮永时也不可见一样。

得到佛的自性就是究竟的觉悟，究竟的觉悟有如所有智和尽所有智。如果有了如所有智和尽所有智，就可以安立真实涅槃，否则是没有办法获得究竟涅槃的。

这里也提到了大乘涅槃和小乘涅槃之间的差别，大乘涅槃圆满寂灭或者究竟寂灭的本体必须要智慧圆满，智慧要圆满必须把障垢彻底清净掉，要照见一切万



法的究竟本性。如所有智是照见一切万法法性的，一切非理作意，不管是粗的还是比较细微的非理作意都必须遣除，或者说必须要照见一切非理作意的对境都是不存在的，人执、法执，乃至最微细的障垢、习气这一切都是不存在的。尽所有智必须要了知一切万法的自性，一切有法的自性或者一切有情遍具如来藏的自性，了知之后才能够说如所有法和尽所有法都已经完全证悟了。

证悟之后得到了真实的觉悟，因为觉悟了法性也觉悟了有法的缘故。如果只是觉悟了法性，没有觉悟有法，还不叫作一切智；觉悟了有法，没觉悟法性也不可能得一切智。完全证悟法性，不觉悟有法是没有的；完全觉悟了有法，不觉悟法性也是没有的。佛对于有法和法性已经完全觉悟了，所以安立成佛果。菩萨对于有法和法性分别有部分的证悟，部分证悟的缘故，所以没办法安立真实的觉悟，真实的涅槃也不可得。

二乘的阿罗汉，从严格的角度来讲，他们没有现证真实法界，真正的无分别智是没有的，对如所有法的自性也没有了知，对尽所有法的自性也没有真正了知，没办法真正获得大涅槃，也没办法相应于大涅槃。但是在小乘自道当中，证悟了人无我空性，证悟四谛十六行相，就算是证悟如所有性。在证悟人无我空性时，对人我不存在这一点了知了，然后相应获得了知有法的智慧，这方面也可以叫做一种觉悟，也能够相应获得一种涅槃。

大乘菩萨比阿罗汉的证悟要高，但是大乘菩萨并没有安立涅槃，只在佛位安立涅槃。这方面有相似的地方，大乘菩萨属于有学道，不是无学道，就好像小乘阿



罗汉以下的诸果，从见道开始乃至阿罗汉向七种圣果都没有安立涅槃，只是随顺涅槃道，菩萨虽然证悟比阿罗汉高，但没有安立成涅槃，是大涅槃的随顺道，是获得大涅槃的因。只是安立无学道是涅槃，所以佛果安立为大涅槃，阿罗汉安立暂时的涅槃，我们可以这样相似对照。

严格意义上来讲，阿罗汉所证悟的人无我空性，观待于菩萨所证悟的人无我和法无我空性来讲，菩萨所证悟的是究竟实相，是离开四边的无分别智。而阿罗汉还是属于比较细的分别念，还是心所法上的人无我空性的证悟，还没有完全证悟心心所的空性。

虽然在小乘道当中有一种灭尽定，可以灭尽心心所法，有时直接叫做灭尽受想。灭尽受想是代表灭尽一切粗细的心，没有心，但是不是无分别智慧呢？在小乘自道当中，由于小乘圣者对于出定位后生起的受想，乃至心心所很厌烦，他就修持灭尽定，入于灭尽定当中获得一种休息的状态。就像一般人很累了就睡一会儿，睡醒之后就会感觉很舒服，小乘的灭尽定是一种休息的状态。

按照小乘自宗的讲法，分了有漏定和无漏定。无漏定就是照见无我智慧，和无漏智慧相关的定都叫无漏定，和无我智慧不相关的叫做有漏定，而灭尽定恰恰属于有漏定。小乘自宗都没有把灭尽定判成无漏禅定，只不过是灭尽心心所之后在定中休息一下，和无我的证悟方面是没有直接联系的。只有获得了无漏功德的三果以上的圣者才能够入灭尽定，从它的本体而言，是属于无漏的范围当中，但是灭尽定本身并不是无漏的禅



定，而是属于有漏的禅定。

因为小乘安立证悟者功德、安立无漏时，心上面无我的本体非常清楚，一定要照见无我才可以安立，而无我的本体是安立在心所上面，这种智慧是一种有为法。为什么呢？《中观庄严论颂》刚开始就讲到，对境是无为法，有境智慧是有为法如何如何。实际上对方就是说，我的智慧是有为法，它是安立在心所上面的。了知无我空性的这种智慧的本体是有为的心识，但是，因为了知了无我的缘故又是无漏的，所以这种智慧是属于无漏有为法。

与之不同，大乘的智慧永远不会安立在心所上面，而是安立在心心所的法性上面。小乘灭尽心心所是通过一种禅定，暂时止息心心所的流转而已，但是心心所的法性，不会因为止息了心心所就自然现前了，没有修持，法性不可能自然现前。大乘安住根本慧定时是没有心心所的，不是说心心所完全不现行，是安住在心心所的法性——空性当中，已经了知心心所的空性了。而小乘的灭尽定虽然没有心心所，但是没有现前法性，是一种休息的状态，和外道的无想定很相似。但是外道的无想定没有无漏的功德作为支撑和前提，而小乘的灭尽定以证悟空性的智慧作为基础和前提，从本体的角度来讲，一个是圣者入的定，一个是凡夫入的定。

灭尽定和大乘菩萨无二取境界的根本慧定比较起来，大乘菩萨的根本慧定是了知了法性的，而小乘的灭尽定没有了知法性，二者都叫灭尽定，但是大乘的灭定是完全不一样的。《入中论》当中讲，大乘入灭定是为了现见真如，安住在真如当中叫做灭尽定。而小乘的灭



尽定直接说是有漏道,是一种休息的状态。

小乘最后入无余涅槃时叫灰身灭智,以灭尽定作为所依。平时我们说小乘最后入涅槃,是入于灭尽定当中,大概来讲也可以这样说,因为它的所依是灭尽定。但是严格来讲不是很标准,小乘教典中说是从入灭定起入于涅槃。灰身灭智的时候,身体和心都灭尽了,他的智慧是安立在心所上面的,心所一灭尽,智慧也就没有了,所以和入灭定还不一样。入无余涅槃的时候,一直就安住在没有心心所的状态当中,从小乘自宗来讲,没有心心所,绝对不现行了,这个时候就是彻底的灰身灭智。但是灭定是在有余涅槃位,还没有入无余涅槃之前的中间暂时休息位,智慧还没有彻底地灭掉,只是暂时地息灭了,休息一下之后还要起定。

小乘没办法获得真实的涅槃,因为他没有真实地现见法性。同样都是涅槃的名称,大小乘二者之间的意义却完全不相同。乃至没成佛之前,真实涅槃不可得,原因就是这样的。

“如舍光明和光芒,日轮永时不可见”,就好像舍弃了光明和光芒一样。前面说如果没有如所有智和尽所有智的觉悟,就不可能有涅槃,所以如果没有光明和光芒,日轮也是绝对不可能见到的。除佛之外没有究竟涅槃,除光明光芒之外没有日轮,这二者之间也是相似相同的。

己四、摄义并启下义

以上十种意义已经讲完了,下面要进入九种比喻,所以算是呈上启下的含义。



如是已说如来藏，十种意义而安立，
今说烦恼所缠藏，当以九喻而了知。

前面已经讲完了如来藏的十种含义，从本体开始讲到了无二，如果是特别用心的人，通过这十个意义，应该对于如来藏的本体，从方方面面有了全方位的了知。现在讲，无量的烦恼所遮障、所缠的如来藏，当以九种比喻而了知。

九种比喻都是从客尘和法性两个方面同时进行宣讲的，有情具有烦恼、又具有清净的佛性，从佛的尽所有智来进行安立。佛的尽所有智同时能够见到有情的客尘和有情客尘的本性，佛陀照见真实义之后，宣说了众生虽然具有无量的烦恼，贪嗔痴等等根本烦恼和随烦恼，而在根本烦恼和随烦恼所缠的自性当中，没有离开如来藏。

虽然显现上如来藏被染污性很强的烦恼所缠，但是缠的时间再久也没办法真实地染污如来藏。我们前面所讲的油瓶，把油倒完之后很长时间还有气味存在，那么如来藏会不会因为烦恼所缠很久之后，被就粗大的烦恼所染呢？粗大的烦恼去掉之后，又被习气所染呢？实际上都是没有的，根本不存在所染的情况。烦恼和烦恼的习气能够染污的是什么呢？能够染污的只是心识而已。心识能够成为染污的对境，但是如来藏本身是绝对不可能被沾染的。实际上就是要彻底清净有为法，因为有为法是作为染污体，是染污的自性，而如来藏是从来没有被染污过的，它本来就是清净的。

即便是被烦恼所缠的时候，也没有丝毫地染污到



如来藏。前面讲过，就好像灰尘没有办法染污虚空，因为虚空的体很细，“由体细故尘不染”，本体很微细的缘故，没办法染污它。同样，佛性如来藏的体性很细的缘故，无量的烦恼也没有办法染污它。

后面以九种比喻和意义对照来宣说，一方面具有烦恼，另一方面烦恼并没有染污如来藏，尤其从意义对照时，我们就可以逐渐了知这个含义。

今天讲到这个地方。



第二十一课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》或者说《大乘无上续论》有七个金刚处，主要是针对我们相续当中的如来藏进行方方面面的阐释。为了我们便于趋入金刚处的缘故，弥勒菩萨把佛法僧三宝三金刚处安立成所得，把如来藏安立成近取因，把菩提、功德和事业安立成获得三宝的助缘。

如是我们了知相续当中本来具足成佛的本体，只不过是暂时的无明障垢了如来藏的显现，为了现前如来藏的缘故，必须要具足佛经论典当中所讲的种种修行方式，这些方式就是帮助我们现前如来藏的方便。在这些修法中，有些是最根本的，也就是正行，有些是次第或者间接趋入的方式，叫做加行，或者说必须要发起菩提心，修持六度等的助缘。这些方法都是佛陀通过一切智智照见而宣讲的殊胜的修行方式。

对于我们来讲，对佛陀的经教必须要产生殊胜的信心，有了信心之后才可以真实地趋入修行。如果对佛的经教没有信心，想要自己创立一个所谓的修行方法，那么自身根本就没办法真正地了知一切万法修行的自性，修行的果是无法获得的。

这些方面是我们在学佛过程中必须要了知的。在初期，是着重通过理论观察学习的阶段，主要是对佛的本体、佛的教言产生信心，遣除相续当中的很多疑惑、不信等的过患。在最初入佛门时需要以广大的方式去观察，或者通过理论分析。到了后面，信心已经坚定了，



对佛和佛所宣讲的教法没有任何怀疑，心达到了某种高度的时候，就不需要再用过多的方式去观察分析佛的教言是否正确等的分别了。主要是通过相续当中具足的信心去修学、祈祷，这时就可以获得和初学佛法时不相同的觉受和加持。这方面是我们需要了知的。

现在讲的是如来藏品，是通过三个理论，十个意义和九个比喻的方式来进行宣讲的。前面讲完了三个理论和十个意义，今天开始宣讲比喻。

如来藏品分了八个科判，现在讲第五个。

己五、依启下义以喻宣说 分二：一、有垢真如共同相似对应；二、障垢与如来藏二者各自相似对应

有垢真如共同相似对应，即没有别别地把障垢和如来藏本具的功德分别对应。总而言之，垢染是从总的方面来宣讲的，真如是从另一个方面讲的，没有把垢染的分类和真如别别对应。

障垢与如来藏二者各自相似对应，即障垢分别对应贪心、嗔心、愚痴心等，一个一个分开来进行宣讲。九个比喻分别对照贪、嗔、痴等等的障垢。还有如来藏是通过学道的智慧或者阿罗汉的智慧等等分别对应的。

庚一、有垢真如共同相似对应 分三：一、如来藏周遍众生之理；二、广说其喻义；三、总摄而说无前际理

有三个方面：第一是讲如来藏周遍一切众生，第二对比喻意义展开宣讲，第三是归摄前面的喻义，并宣说没有前际的道理。



辛一、如来藏周遍众生之理 分二：一、略说；二、宣说喻义对应

壬一、略说

宣讲九种比喻当中的障蔽方面和所障蔽的清净的法方面，后面讲客尘和如来藏二者之间的关系。前面六句主要是讲比喻的能障所障，后面两句是讲意义当中的能障所障。

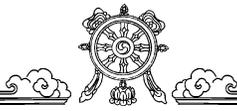
菱花中佛蜂中蜜，皮壳中果粪中金，
地中宝藏果中芽，破衣之中宝佛像，
贫贱丑女腹中王，焦泥模中妙宝像，
客尘烦恼所障覆，众生如是佛性住。

在这八句当中，前面六句主要是通过比喻宣讲能障所障。第一个比喻是菱花中佛，第二个是蜂中蜜，第三是皮壳中果，第四是粪中金，第五是地中宝藏，第六是果中芽，第七是破衣之中宝佛像，第八是贫贱丑女腹中王，第九是焦泥模中妙宝像，以上就是九种能障所障。

一、“菱花中佛”，“菱花”比喻成能障，“中佛”就是讲所障。在菱败莲花当中，安住着相好光明的佛身，如果不把菱败的花拿走，显不出里面金光闪闪的佛像。佛像是所障的自体，菱花是能障的自性。

二、“蜂中蜜”，成千上万只蜜蜂所覆盖的美味蜂蜜。带有蜇人的刺的蜜蜂比喻成能障。蜜是一种美味，是所障。蜜蜂没有真正飞走之前，没办法取到美味的蜜，如果把蜜蜂拿走，就可以享受美味的蜜。

三、“皮壳中果”，在皮壳当中有美味的果实，比如



核桃、松子等等。皮壳是没办法享用的，而且如果不把皮壳去掉，也没办法享受里面的果实。皮壳叫做能障，果是所障。

四、“粪中金”，有一块质量非常好的黄金，落在了粪坑当中很多年，很多人都没办法了知。如果不把黄金从粪里面取出来，就没办法发挥黄金的功用；如果把黄金从粪中捞出来洗干净，就可以发挥它的作用了。

五、“地中宝藏”，一个非常贫穷的人，在他家的地下埋藏了很多很多的宝藏，但是他自己并不了知这一点，一直过着非常贫穷的生活。如果没有得到别人的指点，去挖掘房子里面的宝藏的话，他一直会处在贫穷当中；如果挖出来，就可以以这个宝藏来发家致富。地蕴就是能障，宝藏是所障。

六、“果中芽”，在果实当中已经有了苗芽，但如果没有把果掰开的话，是看不到芽的。或者说如果没有进一步浇灌，芽的自性也无法显现出来。果就是能障蔽的自性，芽是所障蔽的自性。

七、“破衣之中宝佛像”，在十字路口丢有一件很破的衣服，人们踢来踢去，没有发现里面有什么好东西。但是在这个破败的衣服当中，就有一个非常珍贵的珍宝佛像。如果不把破衣拿开的话，珍宝佛像无法显现；如果拿开之后，就能够把珍宝佛像取出来，作为供奉、积累福报的对境。破衣是障蔽，佛像是真正的精华。

八、“贫贱丑女²¹腹中王”，一个非常贫穷下贱的丑

²¹ 贫贱丑女是外表又贫又贱的丑陋女人，从人间来看，也是不值得追求的一种自性。



陋女人，她腹中怀了转轮王²²。这个转轮王王子没有降生的话，她这种贫穷的生活没办法结束；如果腹中转轮王生下来，登基之后，就完全可以遣除贫穷下贱的生活方式。腹中王代表所障蔽，贫贱丑女是能障。

九、“焦泥模²³中妙宝像”，焦泥模外表看起来非常肮脏，也不值钱，但是在其中已经铸造好了一尊非常好的妙佛像。如果不把焦泥模打开，把妙宝像上面微细的障垢清洁掉，那么妙宝像就没办法显示；拿出来之后作了清洁，妙宝像就可以发挥真实的功用。

以上讲了九种比喻当中能障所障的意义。

“客尘烦恼所障覆，众生如是佛性住”，一切众生都具有殊胜的佛性，但是被客尘烦恼障蔽而无法显现。

就像前面所讲的九种比喻当中的能障和所障一样，一切有情在实相当中本来安住殊胜的佛性，但是在贪嗔痴的客尘²⁴或者二取分别念等等的障垢没有清净之前，佛性是没办法显示的。

换一个角度讲，虽然没有显示，但是并不能通过外在的现相就说：这个有情具足这么多的贪嗔痴，他根本没有资格拥有佛性。就像前面所讲到的萎花、蜜蜂、皮壳，乃至粪便，这些都是很污秽的，但是在它们里面的的确确有价值连城的宝物、美味食品等等。

从外表看众生，众生有各种各样的客尘烦恼，每个人都有一套烦恼的相续，很多具有烦恼的人和合起来，显现上把这个世界弄得乌七八糟的。我们看这个世界

²² 转轮王相当于是人中之王，是一种精华。

²³ 即用焦泥做的模具。

²⁴ 这些客尘烦恼就相当于萎花、皮壳等九种能障的自性一样。



是非常不清净的，这些人也是非常不清净……但是，从实相的角度来看，一切有情的客尘烦恼的确是不存在的，只是一种妄相、虚幻分别而已。实际上这个不清净的世界在佛眼光看来全都是清净的刹土，只不过一切众生没有真实地了知。

因为如来藏和如来藏自性上面的身相、智慧和它的刹土所依的自性，本来就是无为法的方式如是安住的。所以，众生的烦恼和众生的烦恼造业之后显现的不清净的器世间，也没办法真正地染污本来清净的佛性，或者无法染污本来清净的广大的清净刹土。不管再怎么污浊，一切的有情界、器世界，本来就如是清净，本来就是如是安住在本自解脱的境界当中。

我们从两个方面讲。一方面，从现相的角度来讲，的的确确障垢是具足的；从另外一个角度来讲，所谓的障垢都是一种虚妄分别念，没有一个实实在在的自体的本性。所以，一方面，我们要遣除障垢，一方面要懂得遣除障垢的方法，就是了悟这一切如梦如幻，了悟这一切万法本来就是不存在的一种大空性，它的自性是大光明的本体。这个方面了知之后，遣除障垢、显现自己的本性就能够迅速得多。以上是略说。

壬二、宣说喻义对应

对于比喻和意义进行一番对照。

障垢犹如萎莲花，蜜蜂皮壳及粪秽，
地蕴果皮破坏衣，苦逼丑女黑泥模。
无垢佛性如佛身，蜂蜜果实及黄金，
宝藏胚芽宝佛像，四洲圣王妙宝像。



“垢障”是喻义，犹如比喻当中提到的萎败的莲花、蜜蜂、皮壳、粪秽、地中宝藏当中的地蕴、果皮、破坏的衣、苦逼丑女和黑泥模。此中讲到了对照垢障的比喻当中的含义。

后面对照喻义当中的佛性，讲到了“无垢佛性如佛身”，无有垢染的本来清净的佛性，犹如“萎花中佛”的佛身、蜜蜂当中的蜂蜜、皮壳当中的果实、粪中的黄金、宝藏、胚芽、宝佛像、贫贱丑女腹中的四洲转轮圣王、妙宝像一样。这九个比喻是对照无垢佛性。无垢的佛性就像清净的佛像、美味的果实等等。

佛陀讲的十部如来藏经中，有一部叫做《如来藏经》。在《如来藏经》当中，对于九种比喻也是宣讲得非常清楚。

在宣讲《如来藏经》之前，有六十恒河沙的菩萨到释迦佛面前，来供养、听闻正法。当时佛陀显现非常广大的神变，发出很多的光明，每个光明当中都有千叶的大莲花，莲花大如车轮。每一朵莲花里面都有本来安住的化身佛。通过佛的加持，示现神变，所有无量无边的莲花一刹那之间全部开放，让人非常悦意。佛又显示神变，莲花在开放之后很短时间当中全部萎败、发臭。萎败的莲花花瓣掉了之后，在每朵莲花里又显现一尊化佛，结跏趺坐，放射无量无边的光明。

佛陀在讲某一部大的经典之前，都会这样示现瑞相，如示现广长舌相，示现眉间白毫放光明等，显现很多身语意的神变，让众生苏醒种性，让众生的善根能够得到成熟。

佛陀显现殊胜瑞相后，菩萨们就请问佛陀这是什



么原因，为什么会出现这么多莲花，而且莲花开馥之后，还没有来得及欣赏，马上就已经衰败了，发出臭味，而且在莲花当中还有这样的佛像？

佛陀说，这是要宣讲一切有情的相续当中本具的如来藏佛性。这就是宣讲《如来藏经》的缘起。佛陀讲到在一切有情的相续当中，本来安住无垢的佛性，化佛就代表佛性。并不是说在每一个有情的相续当中都坐着一尊清净的佛像，而是以化佛的形象来代表一切有情的相续当中本具如来藏的佛性。佛陀依靠这个因缘就宣讲了这些问题。

众生的贪欲刚刚生起，正要追求贪欲的时候，似乎这种能依、所依都是很清净的，很悦意的，就像莲花开馥一样，显得非常的清净、非常的悦意，很容易引发众生的追求。莲花代表众生的贪欲。

后面一刹那之间莲花一下子就衰败了，就说明所贪的物一刹那间也是坏灭的自性，众生跟随所贪物品的消亡，心也不舒服。大家看到莲花萎败发臭之后，都不愿意接近。贪欲的对境、贪欲心本身也能够引发众生相续当中种种沮丧的心情，这方面就代表贪欲的烦恼。

当把莲花萎败的花叶拿去之后，里面就显现了光闪闪的化身佛。比喻如果能把贪欲心真正去掉，照见贪欲心的本性，这个时候就能够显现佛性。

在很多不同经论当中也都讲到了贪欲的本性也是不离开佛性的。贪欲的本身就是佛性，只不过它的现相显现成烦恼的样子，但是它的实相没有离开过殊胜的实相，没有离开过如来藏。

这方面是以萎败的莲花做例子，进行总的对应，没



有分别对应（后面还要对蜜蜂的嗔心，皮壳的愚痴等等，一个一个做广大地对应）。

这方面讲到了缘起，让我们知道每一个众生相续当中本来具足殊胜的佛性。如果了知了具有这样的佛性再进行修持，就可以很快地现前。即使不了知这样的佛性，只要对于佛所开显的修学的方法一个一个去修学，总有一天还是会了知的。

比如说在佛陀三转法轮的所化当中，一部分众生是上根利智者，佛陀就直接说：一切众生本具佛性。一切众生都具足和释迦佛一模一样的法身功德法，只不过有非常微薄的障垢覆障住了，可以通过修持无分别智等等方式来照见本具的佛性，来分离客尘。这是对于上根利智者来讲的。

对于小乘者和初学的凡夫来讲，佛陀暂时不会给他宣讲如来藏本自如是存在的道理，只给他宣讲无常、苦、空、无我，让他了知在世间当中怎么样行持合适的行为，怎么样说合适的话，怎么样去了知无常、苦、空、无我这样的自性，逐渐逐渐让他修持。佛陀并没有直接说相续当中具足如来藏，但是佛陀所做的事业，的确也是让他显露本具如来藏的一种方便。

这二者之间有什么差别呢？一个是众生已经了知有如来藏了，这样修行起来就非常快。另一个是不了知有如来藏，虽然最终也会现前，但是因为不了知的缘故，修行起来速度不是非常快。二者之间有这样一种差别。

指导者、导师是不欺惑的。就像一个人已经知道这个地方肯定有黄金，挖的时候很快就可以现前。另外一个人也在挖，但是不确定这里面到底有没有黄金，只是



说因缘和合的情况，有可能找得到黄金。因此他在挖的时候，内心当中没有一个必定有黄金的定解，就不一定非常精进，挖的方式也不是很善巧，显现黄金的速度就要慢得多。但是一定会挖到，为什么呢？因为同是作为导师的佛陀所指引的。

佛陀对一个很有信心的人说：“通过我的神通、天眼，通过仪器，我已经勘测到了，你这个地方就是有大宝藏。”如果这个人对指点者非常有信心的话，他就会一直挖下去，肯定马上能够得到大宝藏。另外一种人没有生起强烈的信心，所以佛陀只是说：“你挖吧，这个地方没有，那个地方会有。”通过这样的方式逐渐逐渐磨炼他的品行，然后让他去慢慢挖掘。也不跟他说这个地方一定有，也没有跟他讲其他善巧的方法。如果他通过指引者的方式慢慢去做，最后还是可以得到黄金的。二者之间有这样的不同。

我们已经经过了从不了知、不接受如来藏的过程，到现在已经接受了如来藏，而且很多人已经产生定解的阶段。在这个阶段，通过很多的方法来实践、来现前相续当中本具的佛性。

可以把显现佛性的过程分成资粮道、加行道、见道、修道、乃至无学道的时候圆满现前，就像前面比喻所讲的不同的人发掘自己房子里面的黄金或者宝藏的过程。

前面通过宣说喻义对应，知道了一切有情相续当中一定是本具佛性，而且佛陀是指引众生去掉障垢的殊胜导师。



辛二、广说其喻义 分九：一、萎花中佛之喻义对应；二、群蜂中蜜之喻义对应；三、壳中果实之喻义对应；四、粪中金之喻义对应；五、地下宝藏之喻义对应；六、果皮中胚芽之喻义对应；七、破衣中宝佛像之喻义对应；八、贫贱丑女腹中怀轮王之喻义对应；九、焦泥模中妙宝像之喻义对应

下面对九种比喻和意义展开宣讲。

壬一、萎花中佛之喻义对应 分三：一、萎花中佛身之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应

此处也是一层层展开，再进行宣讲。

癸一、萎花中佛身之喻

譬如萎败莲花中，安住相好庄严佛，
具净天眼人见已，去除花叶显佛身。

譬如说在萎败的一朵莲花当中安住着相好庄严的佛像，具有清净天眼的人看到之后，就去掉花叶让佛身显现出来，这就是萎花中佛身之喻。

从外表上看，这是一朵萎败的莲花，任何人对它都没有任何兴趣，放在这个地方很长时间都没有人管，甚至没有人会产生怀疑，这个萎败的莲花里面到底有什么。就像堆在这个地方的垃圾，谁有兴趣去看这个里面到底有什么东西。这样的萎败的莲花很长时间都没有人看，但是在这朵萎败的莲花当中，通过各种不同的因缘，的确安住了一尊非常相好庄严的佛像，这个秘密很长时间都没有人发现。



后来有一位具有清净天眼²⁵的人(或者是天人),看到了萎败的莲花当中安住着一尊相好庄严的佛像,就把花叶去除掉之后,让这个佛身显现出来。

癸二、烦恼中佛性之义

和前面的比喻对照的意义就是讲烦恼中佛性。

如是善逝佛眼见，阿鼻亦遍如来藏，
无碍大悲于轮回，常住令众解脱障。

同样,如是善逝佛眼见到了,乃至于阿鼻地狱的众生也是周遍了如来藏。所以佛陀无碍的大悲心于轮回中常住,令众生解脱覆盖在如来藏上面的种种障碍,展开了广大的利众事业。

萎败的莲花比喻成障垢。一切有情在轮回中都是以显得非常不清净的身相进行流转的。偶尔有的时候获得色界的清净的光明的身体,但很多时候都是通过血肉之躯的五蕴的方式而流转。

即便是色界中清净的色法,还是有漏的业引发的。如果业是有漏的、不清净的,那么果现似清净但还是不清净。在整个六道中都是通过烦恼和有漏的业引发,所以六道的有情以及外界器世界充满了种种的障垢和不如意。

在漂流过程中,有情正在感受种种障碍的时候,就像前面所讲的一样,甚至都没有怀疑过自己的本性到

²⁵ 具有天人的眼根,能够照见隐蔽之处。通过禅定获得,其所依是色界的色法。还有一种次一等的天眼是通过报得,或者其它的药,可以显示一种相似的天眼,也能够看透一些隐蔽的东西,比如隔着墙等能够见到,或者很远的地方、很细微的地方都能够现量见到。



底是怎样的。很多人都认为对自己当然是从里里外外都了知，而且自己对于自己的起心动念最清楚。这只是停留在二取的层次上面，没有想这个二取心识到底还有没有什么秘密，或者有没有更殊胜的意义。

因为从来都没有怀疑过的缘故，他就很少去修持这种解脱的道，因为他根本不知道有这种解脱道，根本不知道有这样究竟的实相的缘故，所以他也不可能去寻求能够开演这样法相的善知识和正法，也不可能懂得去修持。

在漂流的过程中，一部分众生想要解脱，对于流转轮回非常厌倦，当然这个方面有很多因缘，有些是在典籍中讲到的轮回的事实，有的时候则是接受轮回的事实，对于轮回中一次又一次推倒，一次又一次重来产生了厌倦。

我们的身体每一世死了之后都是完全毁灭了，之后又开始从没有中逐渐显现这个身体，我们就做了很多的这种事情。每一世转为人，都要建立一个家庭，后面就把这个家庭给摧毁掉了，投生之后又去做这个事情，又去建立一个事业，死亡之后又把这个完全抛弃掉。流转轮回就是一次又一次地建立、一次又一次推倒的过程。

有一部分人对这个问题终于产生厌离心，他就想要修道，他想从轮回中解脱，在想要解脱的心念带动之下又出现了两种情况。一种情况是虽然想解脱，但是没有找到能够指引自己解脱的方式，在我执上面更加增加了遍计我执，即所谓的外道。

还有一部分人想要解脱，也找到了能够指引他解



脱的殊胜善知识，比如佛陀、菩萨、罗汉等等，像这样就可以找到解脱之道。

实际上在流转过程中，最初对流转的厌离心，是要从轮回中解脱的一个信号。这个信号虽然已经发出来，但是我们能不能够遇到殊胜的佛法，这个方面还需要看自己的福德等因缘。

但是不管怎么样，外道只要能够发起解脱心，从这个时候开始就是个信号。对于轮回能够产生厌离心，就说明他相续中的种性要开始苏醒了。前面讲如果没有佛性如来藏，甚至连厌离心都没办法生起来。如果有了厌离心，就说明他的佛性在一点点地苏醒，想要解脱的心念也能够最终牵引他进入到清净的正道中，去铲除一切的垢染。

我们流转在轮回当中，很难怀疑自己相续中具有如来藏。即便是前面讲这么多修道的人，当他在想要修道的时候，也没有想过，到底自己相续中有没有如来藏。

后面佛陀善逝通过殊胜的修行，已经成就了这种殊胜的一切智智。通过善逝佛眼见到一切有情周遍具有如来藏。

“阿鼻”是梵文，指阿鼻地狱，真正的意思是指无间。无间地狱的众生是所有众生中最凄惨的，没日没夜地感受痛苦，而且在无间地狱中人和火焰都已经分不出来了。即便是这样凄惨痛苦的众生，相续中也具有圆满的如来藏。

佛善逝是智慧眼，不需要任何推理，他现量见到一切有情都具有如来藏，看到所有障垢都是可以分离的，一切有情众生都具有佛性。所以他通过悲心，引发无二



的大悲安住在轮回中，使用一切方便让众生解脱障垢。

第一，佛一定是常住轮回，这样才能够接触到众生，才能给众生宣讲诸多法义。在清净有情面前，佛安住在报身的刹土。实际上报身刹土中的报身与化身刹土中的化身也是一味的，只不过对清净的众生要度化，对不清净的众生也要度化。

障垢的轻重不一样，菩萨相续的障垢要轻得多，凡夫人相续中的障垢非常严重。尤其对于无始以来流转在轮回中的众生，要让他们相续中产生一刹那的善心或者一刹那的信心，有的时候都是非常困难的。

但是，佛并没有因为众生很难被调化就放弃了。努力一下就放弃，这不是佛的想法，也不是佛的行为，而是凡夫的行为。比如我们有的时候接触很多众生，很容易产生厌烦心。这个厌烦心并不是对轮回产生厌烦，而是给他说了这么多遍就是不听，因此就认为这个人不可调化。

这绝对不是佛的想法，否则我们绝对现在还没被调化。佛、上师在调化我们的时候，给我们说了多少次？或者说我们在流转轮回的时候，跟随我们流转了多少次？我们都没有办法计算了。如果按照凡夫的标准来衡量，我们现在绝对不可能坐在这里听法或者讲闻佛法。

常住轮回不间断，这种永远不放弃的大悲心，只有佛才能做到。

所以，我们学习佛法的时候，千万不要因为一两个众生对自己有一点点不恭敬，就放弃他，认为他是没办法调化了。做任何一件事情都需要长期的忍耐。调化自



己的心都需要长期忍耐，何况是要去调化一个与你相续完全不同的陌生的相续？

有的时候对自己的习气，哪些是自己喜欢的、哪些是自己不喜欢的，还是比较清楚的，按理来说，在修法过程中比较容易找到修法的感受。但是你去帮助别人的时候，面对一个全然陌生的相续，想要只是接触一两次，就可以把他的心完全调化到和你的想法一样，这是非常困难的事情。

所以我们在与其他信佛的人或者不信佛的人接触过程中，还是应该有一点点的忍耐心，否则做不到调化的事情。在接触这些学佛人的过程中，有些人很听话，方方面面比较放心，这个时候管理起来非常省心。有些人则不是这样，讲一遍、二遍、三遍都不听，唱对台戏的也不少。

这个时候要了知佛是怎么样调化我们。让一个众生安住在清净的正道中，这绝对不是随随便便就可以做到的。即便是十地菩萨或者是佛陀，以及殊胜的上师善知识，虽然已经获得任运度化众生的事业了，但是在调化众生的过程中，对于各式各样的众生还都是要用很长的时间。在我们的眼光看上去的时候，有着非常不一样的忍耐，像这样逐渐地去调化众生。

所以，一个众生的调化是长期的。因为在这个过程中，最初时候认为这个人容易调化，但是时间长了之后可能变得越来越不好调化；最初的时候感觉不好调化，但是到了后面会觉得越来越调顺了。这些都是无常的，我们也不需要比较容易的时候就沾沾自喜，不好调化的时候就愤怒，甚至产生放弃的心态。



在这个过程中,我们应该有一种清净的、比较深远的智慧,就像对待我们自己的烦恼一样。我们对待自己的过失是非常能容忍的,过失出来之后,想一个理由就容忍了,觉得自己是一个凡夫,肯定会有一些想法和烦恼。再犯一个过失的时候,自己又容忍了,我们对自己是很容易原谅的。如果把原谅自己的想法去原谅别人,就不容易产生所谓的厌烦之心。我们对待自己和对待他人往往不是太公平。

从这方面观察,佛在调化我们的时候,是通过清净的智慧和长久的大悲心,逐渐逐渐把我们调化成现在的样子。所以,我们要把一个刚刚学佛或者还没有学佛的人调化成现在我们的样子,仅仅一两天的时间或者给他讲一两句,那绝对是远远不够的。所以,我们对众生应该有一种长期的忍耐心。

此处讲“无碍大悲于轮回,常住令众解脱障”,我们要随学佛陀,虽然我们无法像佛一样具足圆满的事业,但是有随学的地方。比如佛陀有无碍的大悲,我们就生起相似的大悲;佛陀是于轮回常住,我们现在是某个阶段当中调化一些人;佛陀是解除一切障垢,我们帮助别人解脱一点点的烦恼。这些都是可以随学的,我们随着自己力量的增强,利益有情的善巧、智慧和能力都会逐渐增长起来的。

当我们直接或间接面对有情众生的时候,不管怎样,作为大乘的修学者,大悲心是绝对要培养的。如果没有大悲心,绝对无法进入大乘,连进入大乘的资格都没有。所以,不管从自利还是从利他的角度而言,大悲心一定是要生起来的。



大悲心生起来之后，对待众生的态度是绝对不一样的。就像上师具足殊胜的大悲心，对待弟子的态度就完全不同的。大悲心生起来之后，就相当于我们只有一个独生子，（当然很多人没有机会拥有独生子，但是这种相似的心态要产生。）母亲对独生子的悲悯心是发自内心的，不管儿子是业障显现还是什么原因，她对儿子的大悲心是发自内心的，这种发自内心的悲悯心使她愿意为儿子做任何事情，时间再长、再难做也可以忍耐，任何尴尬、难堪的事情也都可以忍耐。当她具有真实悲悯心的时候，她对儿子的态度绝对不可能是假装的，绝对不可能说他一两次不改就放弃了。

我们在修学佛法的过程中，是没有去发展大悲心而已，如果我们去发展，一定能够生起大悲心。如果生起大悲心，再去看众生的心态就完全不一样了，就相当于母亲有一个儿子一样，将所有的众生都看成独生子，这时自相续就会完全转变，和以前对待众生粗暴的方式完全不一样，会一心一意地去利益对方，利益众生的心完全就会转变在大悲上面去。

所以不管时间多长或者多难忍受，或者有什么大违缘等都能够忍受。以前觉得根本不可想象的，自从相续当中生起大悲心之后，对待众生就完全不同。因此我们分析了很多方面之后，相续当中对众生产生大悲心是非常重要的。

但是，我们光喊口号说要生起大悲心也是不行的，要修它的因——慈悲喜舍，以及修持很多这样的心，让自心变得柔软，然后成为一个可塑的自体。如果在这种前提之下修慈悲喜舍，大悲心就很容易生起来。



大悲心生起来之后，你的心就会非常地柔软。我们现在对待众生的心态是很刚强的，对道友的态度也好，或者说对其他一些工人的态度也好，我们的心是非常地坚硬、非常地刚强，没有站在对方的角度考虑问题，没有让他生起快乐的心念。

我们觉得很多时候，不能够放弃自己的利益，不能够让自己吃亏，或者别人稍微占一点便宜，我们就觉得很不舒服。但是换一个角度来讲，让他多得一点，让他高兴一点有什么不好的呢？只要他高兴你就高兴。如果弄得大家都不舒服，他也不舒服你也不舒服，无论是从修行的角度来讲，还是从暂时的结果而言，也都不是非常好的结果。

如果我们生起了大悲心，对待众生内心会很柔软，外表形式上也许柔软也许不柔软。因为母亲在调化儿子时，她的心是一直很柔软的，但是行为上该打的时候打，该骂的时候骂，该爱护的时候也会爱护。她不可能行为上一直很柔软或者一直很硬，但是她内心一直是非常非常柔软的。菩萨对待众生的时候，虽然心一直都是柔软的，但是需要通过愤怒相调伏众生时，是绝对要使用愤怒相的。因为她是以大悲心利益众生的，只要对众生真实有利，什么手段都可以使用。

我们内心应该要变得非常柔软，在相续当中生起大悲心，随学佛陀进行修学的话，我们的心也变成了佛心，也能够帮助众生解脱一切的障碍。只有当我们内心产生了非常愿意帮助对方的想法时，我们才能够认真地去考虑怎么样去帮助他解脱障碍。如果没把他人当回事，别人跟我倾诉烦恼时，也就敷衍了事。



但是，如果有真实的悲悯心，就像母亲对儿子真正非常在乎的时候，那么儿子的想法或病痛等，她就会认真对待，绝对不可能随随便便地去敷衍一下的。只有在这种情况下，我们真正对众生有大悲心的时候，在接触众生时，才可能认真地去对待他的问题和障碍，才会思维怎么样去帮助他解脱障碍，帮助他获得安乐，否则很多时候我们对这些问题都没有认真对待过。

我们真正认真的、真正在乎的是我们自己的事情，别人的事情很多时候我们都没有真正认真地去对待过，又怎么可以真正帮助别人解脱障碍呢？是完全做不到的。所以，修法的根本就来自于大悲，如果有了大悲心，一切都可以慢慢地去和佛道相应。

癸三、喻义对应

犹如萎败莲花中，安住善逝佛陀身，
无垢天眼见此已，去除凋残败坏叶。
如是众生贪嗔等，烦恼缠中住佛性，
大悲能仁见此已，善作摧毁障碍业。

“犹如萎败莲花中，安住善逝佛陀身，无垢天眼见此已，去除凋残败坏叶”，这几句讲到了比喻：在萎败的莲花当中，安住了善逝佛陀的身相，具有无垢天眼的人看到之后，去除凋零、残败的树叶，让他的佛性、佛身显现出来。

“如是众生的贪嗔等”，烦恼当中住有清净的佛性。具有无垢智慧眼的大悲能仁见到此情况之后，能够善作摧毁障碍业。



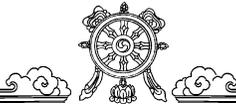
萎败的莲花对照众生的贪嗔，安住的佛陀身对照烦恼缠中的佛性，无垢的天眼对照的是具有智慧眼和大悲的佛陀，天眼看到佛陀身对照佛陀看到有情的如来藏，去除残败的树叶对照佛陀善巧地摧毁有情的障垢。

这样的比喻能够比较形象地说明，有情相续当中具足佛性如来藏的事实。虽然从一个角度来讲，佛性是无为法，而萎败莲花当中佛陀的身相是有为法的本体。一个是无为法，一个是有为法，稍微不一样，就以相似的方式来比喻有情相续当中具足佛身。

我们要了知，现在我们有情相续当中都周遍了佛的身相，大悲能仁也是在不间断地做这个事业。有时候我们向极乐世界的佛祈祷，极乐世界的佛陀也在做摧毁我们障垢的事业。因为我们去念佛，对佛生信心，得到阿弥陀佛的加持，就可以清净很多的罪业，可以圆满很多资粮，或者有的时候通过佛放光加持，也可以证悟无生法忍。这些方面就是通过现在安住的真正佛陀来做摧毁我们业障的事业。有时在我们的身边，也是有殊胜的上师善知识来教化我们，行持佛陀的事业。

总之，不管是真正的佛陀还是佛陀的化身，实际上都是无二无别的，他们做的就是“善作摧毁障垢”的事业。所以我们依止上师的过程当中，应该了知上师做了很多很多帮助我们摧毁业障的事情，只不过有时我们根本就不了知，不认为上师在帮助我们去除障垢。

有时候我们因为自己相续中的烦恼和业，就不愿意接受上师的教化，对自己的解脱也会成为障碍。虽然你暂时不接受上师的教化，或者有时候有点抵触，但是



从殊胜上师的大悲心角度来讲，他也绝对不可能说，这次你违逆了我的心愿，所以我以后绝对不会度化你了。

有时候上师对于一些有情暂时实在是没办法调化，只有发愿以后调化。在现今一段时间当中，有情自己的业障现前，没办法真正安住于佛性，但是上师也没有放弃他，以后还会再调化的，还会发愿后世当中要调化他。这些方面我们是要随学的，都是作为我们修学佛法当中的参照、标准和楷模。

怎么样对待其他众生，这些方面在经论当中讲得非常非常多，也讲得很清楚。只要我们认真学习，就能够逐渐地掌握很多修行技巧，度化众生的很多善巧方便都是可以做到的。

以上是喻义相对应。今天讲到这个地方。



第二十二课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。本论通过七个金刚处来抉择一切有情的本性如来藏。本性如来藏是一切有情本自具有的，但是因为暂时生起的无明客尘没办法认知，而让众生堕入到了能取所取的显现当中。实际上在能取所取的显现当中，也是具足这种殊胜的本性，实相没有受到一丝一毫的染污。

佛菩萨为了让后学的弟子能够真正了知现相的本质或者说现相之外的实相，宣讲了很多教义，一方面让我们认知自心的虚妄分别，这是一个很重要的问题；一方面让我们知道虚妄分别的自性是究竟无分别智的实相。现在学习的教义是从初转法轮、二轮法轮到三转法轮之间，逐渐生起或抉择如是的清净正见。《宝性论》在讲现相实相当中，通过方方面面的比喻和很多理证、教证来让有情生起如是正见。有了正见之后，以正见修行就可以获得殊胜的觉受和解脱证悟。

现在宣讲的是第四个金刚处——如来藏。如来藏是成佛的近取因，或者说是成佛的基。如果有这个基，就可以在基上面显现出离心、菩提心、证悟空性等等一系列的功德；如果没有如来藏本基，这一切显现都不可能。不单单不可能显现这样的功德法，即便是烦恼也不可能显现。有了如来藏的缘故，一切轮回的显现可以是合理的，一切涅槃的显现也可以是合理的，只不过轮回的显现是属于一种妄执，一种错觉，涅槃的显现是本自佛性的呈现。安立一切有情本具如来藏，在抉择最殊胜



了义的正见方面，它的作用是无可替代的；如果没有学习如来藏，相续当中没有生起如来藏的定解，那么真正了义的观点的确是很难生起的。在《如来藏品》的最后也讲了如来藏的不共特点和功德。

抉择如来藏有三个理论、十个意义和九种比喻。现在讲的是九种比喻当中的广说喻义，通过九种比喻和意义对照的方式，来让我们了知一切有情都具有如来藏。九种比喻的第一种“萎花中佛”的喻义，前面已经讲完了。

壬二、群蜂中蜜之喻 分三：一、群蜂中蜜之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应

第一个是讲千百万只群蜂当中美味蜂蜜的比喻；第二个是在一切有情的烦恼当中安住佛性的意义；第三个是把比喻和意义作对照。

癸一、群蜂中蜜之喻

譬如上妙美味蜜，为诸群蜂所围绕，
须者见已设方便，驱散群蜂而取蜜。

比如说，非常上妙美味的蜂蜜被群蜂所团团围绕，一般人没办法真正取到这种蜂蜜。“须者”，想要食用蜂蜜，或者想要以蜂蜜做其他功用的人，看到了蜜和外在的群蜂之后就设施了很多方便，把群蜂驱散，然后取精华的蜜。

取蜜人有两个问题需要了知：第一个，从现相来讲，蜜是他的所取；第二个，群蜂是他的障碍。要得到蜂蜜，如果直接用手去取，当然是不可能的，自己会受到伤害，所以他设了很多方便，注释当中说通过烟熏等方式把



群蜂驱赶走之后，自己去取蜂蜜。

癸二、烦恼中佛性之义

大仙一切智眼见，犹如蜂蜜之佛性，
彼之障垢如蜜蜂，善作彻底断除业。

“大仙”，即佛陀，在很多经典当中以大仙的名称来称呼佛陀。大仙佛陀一切智智的慧眼，已经见到了犹如蜂蜜的佛性，一切众生相续当中都完全具足这样精华的佛性。覆盖在佛性上面的障垢就好像蜜蜂一样，如果没有把蜜蜂驱赶走，没有办法取到蜂蜜。佛陀了知，如果没有把障垢驱散，就没办法真正显现有情的佛性。因此佛陀生起极为清净无碍的大悲，善巧地做了彻底断除一切有情业的很多方式。

佛陀做了很多很多殊胜的事业，从让众生苏醒种性和佛陀结缘开始，乃至到了能够直接调化的地步，直接给众生宣讲一切有情具有佛性如来藏，宣讲一切万法如梦如幻的空性，让众生了知自己本具殊胜的无分别智慧。从这方面可以安立佛陀没有舍弃一个众生，一切众生在佛陀教化之下，逐渐逐渐都可以远离犹如障垢一样的蜜蜂。

众生处在障垢覆盖的状态中，当然没办法了知自己相续当中的佛性。在烦恼当中安住着殊胜精华的佛性。不管是哪一类众生，不管他的烦恼如何强盛，佛性都一点没有缺少，而且一直在显现它的功用。很强的贪心、嗔心实际上也是佛性自己的功用，只不过众生通过二取染污了他的佛性之后，佛性的功用显现成贪心、嗔心非常强烈的状态。只要能够通过无分别智慧的方式



认知烦恼，让它消失在法界当中，或者说认知烦恼的本质，就能够显现非常明显的光明和空性双运的智慧。

佛陀通过不同的方式让一切众生断除种种的业和烦恼。比如对于小乘者而言，教导他们把烦恼彻底地抛弃掉，彻底断除，以这样的方式来远离烦恼和业，暂时获得一种解脱；对于大乘者说，你可以通过发菩提心、空性来转变烦恼，以殊胜方便的方式就可以成为修道之用；对密宗者直接说，烦恼就是清净的智慧，没有讲这些是客尘，不讲其他的，就说这些法都是清净的智慧，让密乘者直接去取受。有很多不同的调伏方式。

虽然上上的调伏方式对于下下者来讲，觉得有点难以思议，但是实际意义上，这一切障垢的本性本来就是不存在的。下下的修行者不了知上上的修行方式，主要是因为他们认为客尘是实有存在的，他们在这种修行状态当中，认为烦恼应该真实具有本性，就是一种染污的本性。不把烦恼抛弃掉，反而直接去取受，这样的问题在下下者看起来，当然非常不合理。所以他们觉得有很多修行方式都是不合理的。

有些修习小乘者或者根性稍显下劣的人，他看到菩萨乘当中说——如果你发心贤善，可以杀生、偷盗，觉得不好理解。在他们的眼光看起来，杀生、偷盗是绝对没办法转变的实际的罪业，是自性的罪业。修行者怎么还去杀生、偷盗呢？而且还说是没有障碍！很多人就很难理解。密乘当中有很多殊胜的方便，也觉得非常难以理解。他们认为一个修行人本来应该是非常清净的，但是现在却做了很污秽的行为，也是觉得非常难以理解。为什么会出现这样的情况？就因为他们认为，对



于一切的烦恼、业的的确确只有一个方法，那就是舍弃掉。除此之外，想不到还有其它方法可以真正地把烦恼、业转为道用或者直接享用，他们没办法了知。

在大乘显宗当中，为什么可以把烦恼、业通过其他方式来对治、转变呢？因为这一切都是依缘而起的。这些所谓的杀生罪业也好，或者其他的烦恼也好，都是依缘而起的，实际上它的本质：第一、它是如梦如幻的、空性的；第二、它也是可以转变的。一切以心为主，如果能够通过一些贤善的作意、发心，像这样的行为不决定成为一种业或者烦恼，不决定成为障碍。大乘者在修行的时候，通过发菩提心这样清净的意乐摄持这种行为，比如说，通过贤善的意乐摄持杀生，那就可以成为自他二利的因缘。像大悲商主等等，有很多的事例可以进行安立，因为它是通过因缘而转变的，所以不是决定的罪业。

小乘的观点和大乘不相同。小乘的观点是，无论谁去杀生都是有过失的。所以，杀生偷盗等在小乘当中绝对是不开许的，不管谁做了都是破戒，没什么通融的地方。大乘说，如果你的心贤善，杀生可以转变成一种善行。杀生也是如梦如幻的，本性是不存在的，不存在一个实在的罪业或者实在的烦恼。因此，通过贤善作意转变之后，就可以变成修道之用。

世间当中的很多毒药，一般人看起来的确确是毒药，没办法变作他用。但是在良医的眼中看起来，毒药不一定就成了真正能够害命的毒，如果你能够善巧使用，毒可以治病，而且有的时候毒可以治很多其他的药根本没办法治疗的病。比如，有的毒和其他的药配合



起来之后，它的毒性就不会再去伤害众生的生命，所谓的毒药就变成了一副良药。同样，在菩萨乘当中，杀生、偷盗等等的行为，如果通过贤善的发心配合起来，那么所谓的毒也能够成为修道之用。

《宝积经》当中也有这样一种说法，城市当中士夫的不净粪是有利于甘蔗田的，菩萨的烦恼这些结使是有益于成佛道的。这些外表看起来的结使、烦恼，如果能够通过贤善的作意加以和合转变的话，是可以转变成修道之用的。

在密乘当中是直接了知一切烦恼的本质，不把重点安住在所谓的烦恼上面，而是放在它的本性实相上面。在他的见解当中只有清净的智慧，没有什么所谓的客尘烦恼。在殊胜的证悟和殊胜的正见摄受之下，他就可以直接去享用。当然在一般人看起来，他是在享用欲妙，但是在他自己的见解当中，没有一般人眼中的所谓不清净的欲妙、障碍，在他的眼中全都是清净的法。在他的境界当中是享受如来藏，显现一种清净的自性。但是在其他人的眼中，显现的就是一种不好的行为，乃至于觉得是和所谓正统的佛法背道而驰的行为。

前面我们分析过，烦恼本身是没有自性的，只不过你认为它是什么东西，它就有可能跟随你的观点而转变成这样的东西。如果你认知了它的本性，实际上它什么都不是，就是一种非常清净的自性，远离了污秽和清净之后的原本的本性。瑜伽士就安住在这样的正见当中，他直接去安住，直接去使用，对他而言没有什么所谓的不清净的行为或者不合法的行为。原理就是这样的。



人们主要是通过自己的眼光，安住在自己的低劣见解当中去看瑜伽士的行为，就觉得是一种惊世骇俗的行为，他们所做的这些行为违背了佛教，违背了伦理，然后开始引经据典，所谓的辩驳。但实际上自己的正见不是非常高，认为这些烦恼都是实实在在的，只有清净了烦恼才是神圣的行为，他安住在这种见解当中，当然就看不惯上上的修行方式了。

所以菩萨的修行方式是不一样的，密乘者的修行方式也是不一样的。关键在于，一切的烦恼，一切的垢染都是无自性的，没有一个实在的本性的。究竟而言，一切的烦恼都不存在，除了清净法性之外，其他的法都不存在。所以瑜伽士证悟到了这个境界，安住这个境界，在行持的时候，在他而言，不存在一个所谓的做了什么其他的不合理的事情，因为他的内心当中没有这样的作意，在外境当中，都是清净的法。

因为我们眼中有不清净的，所以我们看到瑜伽士喝酒吃肉的时候，就觉得他怎么怎么样。但实际上在瑜伽士眼中，酒肉或者其他的法都是一种清净的法。不是说，又有不净，又有清净。这个所谓的不净，是我们自己的眼中显现的不净，在瑜伽士的眼中全都是清净的法。所以他自己安住在这个清净状态中，不存在这个问题。只不过我们看起来，就觉得他好像是不是做了一些非法的事情。实际情况上，根本就没有这样的。

我们必须要了知障垢的本性。我们再再地提这个问题，障垢的本性的确是不存在的。我们一切的轮回、一切的心愿、一切的二取，根本就没有。我们学中观学了这么长时间了，就是要了知，一切障垢本来就是离戏



的自性，没有一点的自体，没有一点的自性。这些障垢，从粗大的所谓的恶念开始，乃至到非常贤善的度化众生、上求佛道的心愿为止，这一切都是一种分别念的状态，这个分别念可以说都是不存在的。

我们在学习佛法时，有些时候直接把这些教义对照一切的显现法的时候，这些障垢都是无自性的。但是观待于众生的见解，观待于众生对于障垢、对于显现法的认知的程度，佛陀宣讲了不同的层次，让不同的人有一个相对照的修行的方法。对于二乘者来讲，有一套修行的方法；对于大乘显宗的根性来讲，有一套修行的方法；对于密乘者来讲，他有一种对治的方法。虽然方法不一样，但是结果都是一样的。结果是什么呢？通过三种方法修行的人，内心当中的自相的烦恼都不会生起。

如果我们在修行的时候，找一个借口说：“我要行持密宗，我的发心很正确，所以我可以偷东西。”但是在做的时候，内心当中产生了自相的烦恼的话，这是所有三乘的教义当中都没有开许的。没有说通过这样的修行，最后可以正大光明地产生一个烦恼，绝对没有这样讲。所以说方法不一样，但是结果是一样的，绝对要调伏内心当中的烦恼。

小乘者调伏烦恼是舍弃的方式来调伏烦恼罪业的；大乘者通过菩提心的妙药和烦恼的毒配合起来，把毒转成修道之用，最后也没有烦恼的；密乘者直接地受用，通过密咒、见解加持，或者观照之后，内心当中不会生起烦恼，只会生起清净的智慧。虽然方法不一样，但是结果都是完全一致的，绝对不能够生起自相的烦恼。

在佛法当中，绝对没有投机取巧的机会。自己想要



投机取巧，只是自己欺骗自己而已。佛陀和很多祖师菩萨从来都没有开许过，一个修行者可以通过佛法来做幌子，可以去相合于自己的贪欲、相合于自己的烦恼，让自己的烦恼增长之后，还没有过失。这个方面是绝对没有的。如果认为有的话，是绝对没有真正了知佛教或金刚乘的殊胜意义。从这个方面，很多地方讲了很多不同的对比的方式。

所以说这种障垢像蜜蜂一样。佛陀在调伏众生的时候，“善做彻底断除业”。

为什么要讲大乘、小乘、密乘之间断除烦恼的差别呢？实际上，佛陀所做的事业彻底地断除轮回，如果不讲三种层次的话，很容易就直接理解成小乘的那种把业直接断掉了，不能做这个，不能做那个。这当然是一个断除的方式，但是如果单单停留在这个角度，还没有办法真正去了知佛陀广大的智慧和清净的大悲心，或者不同根性有不同的修行方法。

再者，我们讲这么多不同的断除业的方法，也有很多必要。第一种必要，针对我们而言，我们的修行是要不断上进的。障碍我们上进的，有时就是这些分别念。这些固有的分别念束缚住我们，没办法让我们进一步的上进。当我们了知断除烦恼大概分了三层方式，有可以直接断除的，还有通过贤善的作意去转变的，还有通过观察究竟本性现前之后直接去受用的，心力就会不断地增强。

以前在我们初学的时候，想都不敢想的，碰都不敢碰的东西，通过自己的修行，心力不断地增长，就知道还有这样一种方式。当自己的心力不断大起来之后，就



可以这样去做。比如说一条蛇，当我们胆子很小的时候，看一眼心里都在发抖。后面不断地长大之后，力量不断的大了之后，就敢摸它了，最后就敢抓它了。像这样就可能出现不同的情况。

调伏烦恼的方式在佛教当中非常多，范围很广大，深度也是不可思议的，所以修行的方式可以很活泼的。我们就可以了知，为什么这些大德可以这样显现，可以那样显现。实际上就说明一个问题，这些东西都是假的，都是如梦如幻的。如果你认为它是真实的，它就会束缚你。如果你真正地看穿它的本质之后，它就是一个纸老虎而已。你怎么样去摆弄它，都无所谓。以前是它摆弄你，因为你的力量很弱。当你的修行、见解增长之后，可以随便摆弄它。它不会成为你的障碍了。是从这个方面安立的。

所以，在自己断除障垢的过程当中，我们就知道有很多很多可以选择的方式。在哪个阶段选择哪种方式，可以通过自己的情况如是而断定。如果自己还没有到达高层次断障的方法，那就需要老实一点，通过下面的断障方式，对自己最适合。如果自己贤善的心生起来了，比如我们看到大悲商主生起一个无与伦比的勇气，把造罪业者杀害，中止了他堕恶趣的因缘。这个时候，我们觉得，如果是我去做，怎么样呢？我们观察，如果按照当下我现在这种情况，那是绝对不能做的，因为我现在还有自私自利心的缘故。但是当我们修菩提心修到了非常纯熟的阶段，那个时候再观察自己的相续，的确是一心一意利他。怎么观察都是利他的心，没有一点点自私自利的心。那个时候自己就可以去做，因为自己已



经到达了那个层次了，没有任何的问题，没有任何其他的障碍。

掌握了这个法之后，我们是可以调整的。只不过我们要观察我们的相续处在何种状态，千万不要以上上的法做借口来行持自己的烦恼，这是不应该的。但是已经到了菩提心很超胜的阶段之后，还在通过下面的方法去调伏烦恼，那就是耽误时间。因为在佛教当中，都有不同的调伏方式。到了密乘的阶段，就必须使用密乘的方式，强制性地超越很多观念和概念。所以在佛教当中很多佛教的概念也只是一时暂时的方便而已，如果你执著它，它也会成为一种束缚，这个佛法当中是讲得很清楚的。

我们刚开始非常强调的善有善报、恶有恶报的因果，还有显现上面的戒律，在修行到一定层次后，这些概念一定要超越的。当然超越的方式非常多，如有些时候直接显现一般人接受不了的禁行，如此超越善恶的概念等。

所以越往上修行，力量越强，调伏烦恼的方式也越多。这是一个必要性。

第二个必要性，了知了这么多调化业的方式，对付烦恼的方式，对我们而言，容易产生一种清净观。一部分修行人能够守护自己的六根，像南传的修行者，因为守护自己的六根的缘故，心变得很清净。以这种方式来调伏业和烦恼，对这样的修行者我们要尊敬。

还有一种大乘的修行人，他的菩提心修得非常善巧，所以在行为上面不一定显得很如法。只要能够利益众生，他无所不用其极，什么方法都可以用。对这一类



修行者来讲，仍然需要敬重，而且更加应该敬重这些人，因为他是从利益他人的角度来讲。

前面这些南传的修行者，或者二乘的修行者，主要是以保护自己为重点。因为自己六根散乱，很容易让自己的修行失坏。所以为了保护自己的修行的缘故，他就开始都摄六根，让自己的修行增长。

大乘的菩萨，相续当中的利他心非常的坚固，一心一意想的就是利益众生，用一切的方法利益众生。他的心非常纯净，但是他的行为用一般人眼中的标准去衡量的话，就不一定合法了。通过一心一意利他来调伏自己自私自利的作意，这个也是我们尊重的对境。

第三种，有些瑜伽师也是显现上面做很多超乎一般人想象的行为，他更加应该受尊重。因为他安住在实相当中，在他的眼中没有所取所舍的东西，哪个是清净的，哪个是污秽的，哪个是所取的，哪个是所舍的，在他的境界当中没有这些概念。所以更加应该尊重。因为他安住在最了义的戒律当中，他能够调伏最微细的概念的缘故，不是一般人能够做得到的。

我们了知了这些，我们对于不同层次的修行者都有产生信心的理由。我们应该尊重他们，应该生起清净观，那么到底怎么样生起清净观呢？因为我们了知了，在佛教当中有一种方法是可以以这样的方式来调伏烦恼的，可以通过这种方式调伏业的。我们了知了这样一种原由之后，我们对于不同人的不同的行为，再去观一个清净观就容易的多。

但是并不是所有的人都在这样行持，所有的人都有这样行持的能力。从某个角度来讲，如果内心当中没



有这样一种见解，只是在很浅的层次上说我要观清净，这个是没有什麼力量的。当对于种种根据和种种示现的原因，有了一个比较清楚地了知之后，再去看他的行为时，就比较容易产生清净心了。

比如，有的时候看到学院的一些修行者放流行音乐，就觉得这个修行人怎么这样。但是如果这些修行者有正见，放音乐的时候自己可以安住在音乐的本性当中做荟供以及很多很多法。他不一定跟我们讲：“我在通过安住在音乐的本身来显现妙智。”但是有没有这个可能性呢？如果了知密宗的很多见解，这是完全可以接受的。

还有我们擦肩而过的时候，一股香气扑面而来，就觉得怎么擦了这么多香水。但是，有可能修行者把自己的身体观为坛城，香水洒在自己身上是在给坛城和本尊做供养。所以如果能够了知的话，就知道这些完全是一种积累资粮的殊胜方便。

但用一般世俗的眼光看起来，这个绝对不是一个标准的修行者。而如果按照密乘的眼光看起来，这不仅是个修行者，而且是非常标准的修行者。他能够恒时的安住在自己的正见当中，能够安住在自己的身体是坛城当中。所以他要穿好衣服，他自己的身上要洒香水。

我们在坛城上供香，没有任何人有异议。但是如果有人把香洒在身体的坛城上面，我们有的时候就会有想法。就因为我们还有一种执著，认为真正的佛是应该住在佛台上面的。如果有些修行人把自己的身体完全了知为佛和坛城，去做供养时，因为我们固有的分别念的缘故，我们就难以接受。难以接受是我们的事情，但



是别人如果有这样一种正见，他就可以做。

所以有的时候我们自己的想法还是过于狭隘了，学习了很多见解之后，对很多事情就可以有一个生起恭敬心的理由。佛法当中实在是非常非常的广大，如果我们只是用一种标准去衡量，有的时候只能说是自寻烦恼。别人根本没有这样的事情，是自己这样去看、这样去想，觉得怎么怎么样，是自己给自己找很多烦恼而已。

当然我们前面也讲过，是不是所有人都能够这样做到？我们排不排除有些人是通过烦恼而做呢？这个不排除，所有人都这样也不太现实。但是针对我们自己而言，我们处在什么状态，自己非常清楚，在这种前提之下，对于其他人到底是怎么样显现，的确确是非常难以思议的。

当我们以第三者的眼光看到很多佛菩萨示现所谓的不如法传记时，会觉得：“里面的那个人怎么这么笨，菩萨显现在他面前，他都没有认知，还产生邪见和分别念。菩萨显现的这么清楚明显，一眼就能看出来是菩萨圣者的化现。”但是如果圣者在我们身边示现时，我们就肯定是当局者迷了，看不出来他是圣者的化现，他是在游戏人间，同时还会产生很多无意义的分别念和烦恼。

有人认为安住在清净观当中，自己会吃亏。到底自己是否吃亏呢？如果能够安住在清净观当中，真正收获最大的还是你自己。因为你没有离开身体是坛城的想法。如果你认为这个修行者他洒香水就是供养坛城，这时你安住在清净观当中，你的心就变得很清净，这样



是不是在实践佛法呢？当然是在实践佛法了！清净观是整个佛法最提倡的，尤其金刚乘最提倡就是清净观，就是以智慧去看待一切万法。如果你能够通过智慧去看待修行者洒香水，当时你的见解就是“他在用香水供养他的佛坛城”。

我们从表相上看好像是很勉强的观想，他明明就是不如法，为什么一定要让我观想他是清净的呢？但是前面我们分析过，如果你真正能够安住如是清净观当中，你的心是很清净的，远远超胜不清净的观念——认为他在用香水洒他的血肉之躯，他违反了戒律。

如果我们能够从好的方面去想，自心就变得清净了，对境也是清净的，最后转而自己的身体也是清净的，像这样一切都是清净的，就没什么差别了。

所以修行方式非常多，我们这样观察几种调伏烦恼的方式，对几种人都有产生信心的根据和来源。

当然，我们这样讲时似乎觉得都能做到，但是真正发生在我们身上时，要去对付就显得很困难。这方面在佛教当中叫难行能行，非常难以行持，但是还要去行持，摧毁自己的概念，摧毁自己固有的习性。

有时候自己太过于自以为是了，我们就觉得自己认定的东西一定是正确的，别人一定是错误的。如果我们不放弃这样的观念，则很难以超越自他的概念和分别念。所以说，虽然非常难以行持，但是我们首先要知道，道理就是这样的，然后我们要靠近真性、真理，我们是追求真理的人。

我们要希求解脱，换个角度来讲，我们是追求真理的人，而真理是出现在生活当中方方面面的，并非是真



理放在了书本里面，让你去膜拜，只是在看书的时候在学习真理。实际上真理放在一切的世间当中，一切世间的显现严格来讲都是真理的变现，关键是看你怎么样认知它。如果你的心很清净，你看一切都是清净的，反之你看一切都不清净，乃至你看佛，都能够在佛身上找到瑕疵，心不清净看上师好像也有问题。如果你的心清净之后，看上师和佛没有任何问题，即使是看一般所谓很恶劣的人，也能够看到他很多的优点，关键就在于我们怎么样去转变自己的心态而已。

佛陀给我们开示了这么多不同的方便教言，在学习过程当中，对我们而言非常重要的，第一个就要认知，第二个就要去实践。

“彼之障垢如蜜蜂，善作彻底断除业”，前面我们讲了，在看断除业的时候，很容易理解成有一个实有的业，直接的把业断掉，但实际上有时候也不是这样的。比如说此处讲的驱赶蜜蜂，我们看时似乎就只有一种方式得到蜜，什么方式呢？就是通过烟熏火烤的方式让蜜蜂离开。但实际上这里只是讲了一种方便而已，有没有其他的方便呢？当然有。比如说现在的很多养蜂者，他在取蜜的时候，不是把蜜蜂驱赶走，而是通过养蜜蜂的方式来取蜜，如果想要源源不断地取到蜜，养的蜂越多它的蜜就越多。

很多修行者对待烦恼的态度也是这样的。对待障垢的态度，不是非要怎么样把烦恼阻断住，不让它生起。比如说分别念，如果你懂得使用，分别念就是产生无尽智慧的来源。如果你不懂得分别念的本性，你就只有通过阻断它不要生起，然后拼命去压制住它，它的效果当



然是不一样的。养蜂者的蜂越多，他的蜂蜜就源源不断的产生，那么善巧者如果能够安住于他分别念的本性，分别念产生多少就产生多少智慧。这方面是不一样的。

有时我们会认为分别念是最坏的，只要有分别念就会怎么怎么样。这要看从哪个方面来看这个问题，如果分别念生起的时候你无能为力，对你而言分别念确实是坏透了，会引生无尽的实执和烦恼。但是，如果你懂得方便了，分别念就不是一个坏东西，只要生起一个分别念，就会产生一个智慧。

阿底峡尊者讲，生起一百次分别念，就产生一百次无分别智，智慧来自于分别念。如果能善巧观察它的本性，就能够善巧的通过分别念来学法，你的分别念有多少就产生智慧多少。所以从这方面而言，关键看我们自己调伏的方式，如果能善巧应对，分别念就不再成为问题了。

而且，在很多修行过程当中，为了让你生起强烈的智慧，故意让你生起烦恼。比如故意让你生起贪欲或嗔心，然后你去观察贪心的本性是什么，嗔心的本性是什么，以此了知烦恼无实等等智慧。

所以我们在对待业烦恼的时候，如果了知很多，心量打开了，就不会再认为分别念非常可怕，没什么可怕的，它本来就是这样的。如果能真正了知分别念的本性，产生分别念时就能产生一次智慧，这样很习惯之后，分别念一产生，智慧就带起来了，它本身就是智慧，从这方面讲可以善巧使用分别念。

我们以前说烦恼很重、分别念很多，是不是就不能修法了？不是这样的。分别念很多，如果你善巧，反而



它会转为优势。这不是口头上讲讲，如果懂得善巧修行，完全可以把所有的分别念转为修道之用。

从这方面来说，断除烦恼的方法是非常多的。

癸三、喻义对应

譬如蜜为百千万，蜜蜂障覆须求人，

驱散彼等诸群蜂，随意而作蜂蜜事。

如是众生所具有，无漏智慧如蜂蜜，

善巧摧毁如蜂惑，智者佛陀如丈夫。

“譬如蜜为百千万，蜜蜂障覆”，比如蜂蜜被百千万的蜜蜂障覆，没有办法取到。

“需求人”指想要需求蜂蜜的人。“驱散彼等诸群蜂”，通过烟熏等方式驱散蜜蜂，取出蜂蜜。“随意而作蜂蜜事”，然后用蜂蜜做很多事情，比如自己享用来滋养身体，或者用蜂蜜做药引、药，或者通过蜂蜜做很多食物等。

“如是众生所具有，无漏智慧如蜂蜜”，同样道理，众生具有的无漏智慧就好像蜂蜜一样，烦恼就像覆盖在蜂蜜上的蜂群一样。

“善巧摧毁如蜂惑，智者佛陀如丈夫”，佛陀善巧摧毁如蜂一样的业惑，就像前面取蜂蜜的丈夫一样，佛陀也是能够遣除有情相续当中的种种迷惑，让他本自具足的佛性显现出来。

颂词当中有这样的对应：群蜂对应众生的种种业惑。百千万群蜂比喻有情相续当中无量无边的业惑。蜂蜜对应有情相续当中的如来藏。需求者比喻成想要解



脱的人，或者说是想要让蜂蜜显现的，想要得到蜂蜜的人。观察他就像佛一样，想要把蜂群驱散之后，让众生显现佛性。以烟熏等方式驱赶蜂群，就好像佛陀通过不净观，通过如梦如幻的智慧，通过很多修行密乘的方法，然后让众生离开烦恼。最后取出蜂蜜做事情，就如同佛陀把众生如来藏开显出来之后，做广大弘法利生的事业一样。这方面是讲烦恼和烦恼本性二者之间的关系。

壬三、壳中果实之喻义 分三：一、壳中果实之喻；
二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应

癸一、壳中果实之喻

譬如具壳之果实，众人不能得受用，
凡欲食用果实者，去除皮壳取果实。

就好像具有外壳的果实，众人不能直接享用它，凡是想要食用里面果实的人，必须首先去除皮壳，然后再取出果实。

就像大米外面包了一层皮糠。要想食用大米饭，必须把外面的这层皮糠去除，显出大米之后，可以做米饭食用。或像其它很多的坚果，外面包了一层厚厚的外壳，比如核桃、松籽等，外面都有一层壳，如果不把壳去掉，就没有办法享用里面的果实。

想要取里面的果实，必须去除外面的皮壳，才能享用里面的果实，这就是壳中果实的比喻。

癸二、烦恼中佛性之义

如是众生所具有，佛性为诸惑垢杂，
乃至未脱烦恼垢，三有不能作佛事。



如是众生所具有的佛性，被诸种惑垢所杂染，乃至没有脱离烦恼诸垢之前，在整个三有当中，都没办法显现佛的事业。众生本来具佛性，如果佛性显露出来，就成佛，可以在三有之中显现广大无边的弘法利生事业。

众生的佛性当前是被一切惑垢所杂染，在惑垢杂染的期间，还没办法显现佛的自体，还不是佛，佛本具的能力还没办法施展出来。只有等它的障垢清净之后，才能真正显现佛的事业。这个时候为了自己与他人，必须要修持正法，通过修持正法的方式来清净垢染，而这当中最殊胜的一个方法是直视烦恼垢的本性。

直视烦恼垢的本性可以一举两得：第一是了知烦恼的本性是虚幻的，以此就能够去除障垢；第二是直视烦恼的本性是虚幻的，就如是了知其自体空性的自性。我们如果能够直视烦恼的本身，一方面能够显现烦恼本身的法性，另一方面以最善巧的方式来断除垢染，这是非常殊胜的一种方法。

我们通过学习很多的观点之后，如果再产生烦恼，就可以通过空性等方式观察其本性。如果有正见，密乘的生圆次第的修法都是显示佛性或者观察烦恼本不生的。比如修持生起次第，在观想自己是清净的佛尊时，烦恼方面已经没有了，一切都变得清净了，然后自己安住本性来观想。这里实际有很多可以直接使用的，既能断除烦恼又能体现本性的窍诀。

在观空性时也是这样的。观空性本空的同时，也在修持一切万法本来的自性。从这个方面观察，都是殊胜的方便。通过很多方便来脱离烦恼的垢染，否则没有办



法在三有²⁶中广做佛事。

前面讲到皮壳中取果实，它的事业就是把米做成饭，遣除有情的饥渴。同样的道理，如果我们的佛性能从烦恼壳中脱离出来，就能够在三界中大做佛事，引导众生趋向于殊胜的解脱。

癸三、喻义对应

譬如稻谷麦等粮，果未脱壳具芒者，
倘若果实未善治，众人不能享美味。
如是众具法自在，未离烦恼之佛身，
于为烦恼所逼众，不能赐予法喜味。

比如稻谷、麦子等粮食，具有外面的壳，“具芒”是指壳尖端的小尖刺。如果还没有把这种芒去掉，这个果实没有“善治”的缘故，众生就不能够享受果实的美味。

同样的道理，一切众生都具有法自在的佛身，但是这个佛身如果没有离开烦恼，被烦恼所逼迫的众生则不能够赐予他人法喜的妙味。就是这种对应。

稻谷、麦等粮的具芒就好像众生没有离开烦恼。如果这个果实没有善治，众生就没有办法享用美味，比喻成如果烦恼没有远离，本具的佛性就不能赐予众生法喜的妙味。如果把稻壳去掉，就能够显示出果实，对应的是如果能够把烦恼去掉，就能够显现佛身。这个果实显现出来就能够让众生享受美味，比喻的是如果佛性显现出来，就能够赐予众生正法欢喜的美味。像这样一

²⁶ 欲有、色有、无色有。



个一个对照，就能知道壳中果实之喻义。

壬四、粪中金之喻义 分三：一、粪中金之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应

癸一、粪中金之喻

譬如有人行路时，黄金遗失粪秽中，
具有不坏之黄金，于彼安住百千年。
具净天眼见金已，以语告示余人言，
此中现有真金在，汝当还净起金用。

比如一个人在走路时，不小心把黄金遗失在粪秽中。具有不坏自性的黄金在粪秽中安住了百千年，但是黄金没有坏，而且其他人也不知道粪秽中有这么好的黄金。

“具净天眼见金已”，具有清净天眼的天人看到了粪秽中的黄金。“以语告示余人言”，告诉其他人在粪秽中就有非常好的黄金存在，你们应该把它捞起来，洗净之后让它发挥黄金的效用。

这里面讲到，人不注意时遗失的黄金，其本性虽然没有变，但是如果别人不知道的话，这个不变的黄金的自性也没有办法被了知，也不起作用。

具有天眼的人看到之后就告诉他们说，现在有黄金，应该把它捡起来洗净之后用，否则这么昂贵的东西落在粪秽中，没办法发挥它的作用。捞起来之后可以发挥什么作用呢？把它打成佛像，就可以成为所供的对境；打造成供具，就可以作为供品；如果把它作为首饰就可以装饰身体，就能发挥黄金的作用。



癸二、烦恼中佛性之义

如是能仁分明见，陷溺烦恼粪秽中，
众生功德欲令净，于令众生说法雨。

佛陀能仁分明见到了陷溺烦恼粪秽中的众生本具的功德，为了让这个本具的功德还净，“于诸众生说法雨”，给众生宣讲了很多正法。让众生在烦恼粪秽中的清净佛性也能够显现出来。

如果佛陀不指点，众生就没办法知道。就像黄金在粪中安住千年都没有人知道，具有天眼的人见到之后，才告诉人们起用。同样的道理，一切众生也是本具殊胜的功德，犹如黄金一样的自性。但是通过众生自己的能力根本看不到。

这个时候佛陀告诉众生，每个众生都具有如来德相，只不过是烦恼客尘所障垢而已，如果能够还净就能够成佛。这个时候佛陀就给众生宣讲了很多殊妙的正法。

癸三、喻义对应

譬如腐烂粪秽中，坠入黄金天眼见，
为令清净胜美金，认真显示于他人。
如是佛陀已明见，烦恼不净大粪中，
坠入有情圆觉宝，令净于众说圣法。

黄金在腐烂的粪秽中百千年而不为人知，比喻成众生无始以来产生了很多烦恼。虽然在烦恼的自性中具有清净的佛性，但是众生无始以来都不了知、也没有



怀疑过这个问题。

清净的天眼看到黄金，就比喻成佛陀清净的慧眼见到了有情的本性中具有如来藏。

“为令清净胜美金”，为了清净殊胜美妙的黄金，“认真显示于他人”，比喻成佛陀为了让有情相续中的如来藏清净，认真地给众生讲法，让众生认知具有如来藏这一点。

把黄金捞起来之后清净、还原了其本性，就比喻成众生修法之后，还原了本来清净的佛性。把黄金打造成佛像或者其他饰品，就好比是这个众生本来清净的自性显现成了其他的自性。比如用黄金打造阿弥陀佛像、释迦牟尼佛像，就好像法藏比丘修法之后成了阿弥陀佛，或者以前的海尘婆罗门变成了释迦佛一样。我们清净的佛性显现出来之后，也能够成为人天的供养处，成为殊胜的佛性显现的人天导师。

这个方面一个一个对应都非常清楚。在《如来藏经》和《宝性论》中所讲的九种比喻更加直观地让我们知道具有烦恼的当下就具有佛性。

为什么一个一个这样讲？反复这样看的时候，我们越来越能够认知，在我们烦恼相续中是具有佛性的。佛陀给我们讲法，是为我们开示佛性，我们如果能够精进，就能够显示佛性。这个金刚句我们慢慢学习的时候，认同感以及修道的意乐就会越来越强。

发起了殊胜的道心之后，就会认真地去考虑怎样修法。以前有可能我们在没有遇到很甚深教法的时候，修法只是耍耍而已。有的时候是赶个时髦，大家都学佛了我就去学；大家都在听我就去听。但是在认真学完教



义之后，这种赶时髦的心态就会转变，会认真对待修道的问题、认真考虑是不是应该进入到修法的行列中。

以前我们还是围着热闹，围了一圈人看到底里面发生了什么事情，这个时候我们是个围观者。刚开始学佛的时候，只是在外围往里面看热闹，又是放生又是讲经说法等。看了之后慢慢就生起兴趣，就想真正加入到行列中，也去做这个事情。

刚开始的时候，我们是看这个修道者是怎么成就，那个人修道又怎么成就，这个时候还是围观者的心态去看佛传、祖师传，以及很多佛经的修法。后面慢慢认同之后，就会比较认真地考虑，我是不是也去修道呢？这个时候实际上是一个巨大的转折。然后就决定加入到修道的行列中，慢慢就融入到修道的气氛中去，开始认真地清净自己的障垢，这个方面也是一种转变。

有了这样转变之后，我们才可以认真修道，才可以真正地获得解脱。所以学习这么多的喻义对照，都是让我们对修法的问题生起认知，然后真正考虑是不是该开始认真修行了。

我们现在很多人已经开始认真修行了，有些人还没有认真修行。学习完之后已经认真修行的人对自己修行的方式可以作一个调整和对照；没有进入修道行列的人就开始准备进入严格的修道状态中。因此反复地学这些方面非常有必要。

今天就讲到这个地方。



第二十三课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。全论通过七种金刚处介绍有情相续当中本具的如来藏，也宣讲了如何让本具如来藏现前的一些方法。

如果我们不知道有情都具有如来藏，实际上很难树立成佛的信念。即使了知本具如来藏，却不知道如何现前的方法，对于众生自己的能力来讲，也是非常困难的。所以在佛陀三转法轮的经典以及弥勒菩萨的论典当中，针对有情的如来藏如何现前的方式方法，做了非常详尽的宣说。我们就跟随弥勒菩萨的金刚句，次第地在相续当中生起修行方法的定解。获得成就之后再对众生如理如是地宣讲，如来藏在有情相续当中存在的道理。

七种金刚处当中，前面讲了佛法僧三宝的所得功德，现在讲因缘当中的因，也就是有情本具如来藏的道理。为了让我们非常明确的了知有情都具有如来藏，弥勒菩萨通过三个理论²⁷，十个意义²⁸，再用九个比喻，进一步巩固我们相续当中已经存在的，既具有烦恼又具有清净佛性的正见。

现在我们在宣讲九个比喻，前面已经讲了四个，今天讲的是第五个比喻。

壬五、地下宝藏之喻义 分三：癸一、地下宝藏之喻；癸二、烦恼中佛性之义；癸三、喻义对应

²⁷ 通过推理的方式证成有情具有如来藏。

²⁸ 从方方面面抉择众生具有如来藏的道理。



癸一、地下宝藏之喻

譬如贫家地层下，具有无尽珍宝藏，
主人于此无所知，宝藏不言我在此。

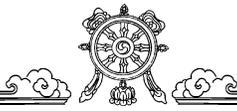
就好像一个非常贫穷之人的家里地层之下，具有无穷无尽的珍宝藏，但是主人对于自己家里本来拥有的无尽藏却根本不知道，宝藏也不会说我在这个地方。

在这个比喻颂词当中，第一讲到贫穷人家里本来具足受用无尽的珍宝藏，第二方面是虽然具足，但从主人的角度讲，他是一个凡夫俗子的缘故，不了知自己家里面有如来藏。从宝藏是无情物珍宝的角度而言，它也无法告诉主人说我在这个地方。所以就导致了主人虽然拥有无尽藏，却没有办法开发无尽藏，无法使用无尽藏让自己脱贫致富。

癸二、烦恼中佛性之义

如是意中珍宝藏，不增不减净法性，
由未证故诸众生，恒时备受贫乏苦。

此颂和前面的比喻有非常相似的一点，“如是意中”，就是有情的心，或者是讲有情的相续。虽然有情有身相续和心相续两种，但是主要是心相续。在有情的心相续当中，具有无尽的珍宝法藏，这个无尽珍宝藏是不增不减的清静法性，不但具足法性，而且法性也代表了无量无边的功德法。在无量无边的功德法当中，绝对不可能存在轮回的自性、贫乏的自性。但是由于众生没有了知，没有证悟本具的心性，一切众生“恒时备受贫乏苦”，就是说没有开显圣者功德法，没有开显本来清



净法界藏的功德法，所以众生恒时感受贫穷的痛苦。

自己相续当中的清净法性“不增不减”，也是一种无为法的自性，没有增加也没有减少。如果有增就也可能会有减的，如果有增有减就是变化的自性，是有为法的自性。

有为法的自性，我们前面分析过了，要么就是第一刹那拥有，第二刹那失坏了；要不然就是第二刹那法还无法显现等等，有增减、变化的过失。

“不增不减”的意思，一方面是讲成佛之后没有新的增加，在凡夫位的时候也没有减少，主要表达的意思就是不变、恒常的自性。恒常的自性是值得信赖的自体，不是有为法的自性，也不是通过因缘和合新生的自性，所以“不增不减”表达了很多的含义，主要是说宝藏是永远具足的。

永远具足的宝藏和前面的比喻对照意思来讲，这个人的家在这个地方，从某种意义来讲他拥有宝藏。如果因缘变化，离开此处，也许就不属于自己了。也就是说珍宝不是跟随着你的搬迁而搬迁的。

但是法性不一样，法性具足在一切有情的心相续中，所以有情不管怎么样流转，相续当中的法性也绝对不可能转移的。不会因为你搬了家，或者换了一个六趣中的身体而改变，比如以前是人，后来变成了一条蛇，相续当中的如来藏还是绝对不增不减，也是恒常不变的自性。这方面就讲到了清净的法性在有情相续当中恒时安住，恒时具足。

如是清净法性能够满足众生一切的愿望，世间当中种种善愿也能够满足，因为本具法性的缘故，法性当



中具有无量无尽的功德法。从出世间来讲，也可以让众生获得阿罗汉果、菩萨果或者殊胜的佛果。

众生内心当中的法性就像如意宝一样，这个真正的如意宝就在每个有情的相续当中，如果把它开发出来，可以显现无穷无尽的殊胜事业，如果不了知不开发，就仍然没办法发挥作用。

“由未证故诸众生，恒时备受贫乏苦”，因为有情没有开显清净法性，在轮回当中仍然饱受贫穷的痛苦。众生拥有这样清净的如意宝，因为不了知自性、没有开发的缘故，无意义地感受着无量无边贫乏的痛苦。

虽然众生有时不贫乏，有几十万上百万甚至有更多的钱，或者当天人的时候生活这么富足，怎么可能很贫乏呢？可能只能指转成穷人、饿鬼的时候很贫苦，或者转成牛的时候找不到草吃。这些贫乏的痛苦是否不周遍呢？是不是整个轮回可以代表贫乏呢？实际上整个轮回的确是代表贫乏的。

第一、这个贫乏主要是相对于圣者的功德，或者相续当中本具的恒河沙的功德而言的。有情在轮回当中所感受的这一点点有漏安乐，根本就不算什么真正的富裕。是以圣凡的自体作为衡量标准的，圣者相续当中的功德是无漏的法，也是究竟安乐的法，从这方面安立是真的富裕、真正的功德。而有情在轮回当中所具有的所谓财富是有漏的自性，也是变化的自性，针对于究竟的解脱、无漏安乐来讲，不是真正的安乐。

从这些方面比较，只要还是众生，只要还没有从轮回当中获得解脱，没有现前圣者功德之前，都在恒时感受着贫乏的痛苦。二者比较起来，真正的珍宝藏，真正



殊胜的富裕财产，是如来藏当中本具的种种证悟智慧、无量无边的功德法。圣者和凡夫相续当中的功德相比较，我们会了知二者之间有很大的差别。

轮回当中的财富都是有漏的，是通过烦恼我执引发的，和圣者相续当中本具的如来藏功德是不一样的。如来藏是属于无漏法，无漏的功德不是我执，也不是有漏的。

第二、世间当中种种的财富拥有之后是要丢失的，要舍弃的，没办法永久拥有。有些时候只能拥有一两年或几十年的时间，死的时候，一切财富是没有办法带到后世的。它是无常的自性。而圣者的财富一旦拥有之后是永远不可能抛弃的。所以，二者之间也有这样的差别。

世间的财富，每一世都要去勤作才能够获得，有时候勤作也没办法获得，所以这样的财富是不可靠的。而圣者的财富，一旦拥有之后就永远不可能离你而去，就相当于一劳永逸的自性。

第三、世间的财富是通过有漏烦恼的自性引发的，本体是被烦恼所摄的，所以得到之后总是有不满足的感觉。刚开始得到拥有时，会觉得非常好、满足了，但是拥有几天或一段时间之后，就会觉得这个东西又旧了，然后对它的新奇感又消失了，又想要去寻找一些新的刺激、新的财富，来作为幸福快乐的支撑点。世间财富是被有漏的烦恼所摄，随顺有漏烦恼的，都是一种知足、不满足的状态。所以通过烦恼和我执所得到的财富无法让众生真正满足。

圣财不是烦恼所摄的，它没有烦恼自性当中的不满足。圣者相续当中获得了圣财之后，本体是通过无漏



的智慧来现前的，这样的财富一旦得到之后，心里会非常非常地快乐和满足，就不会像有漏的财富一样，稍微时间长一点之后就觉得又没有什么新奇感了，又要去寻求新的生起快乐的方法。圣财并非如此，一旦拥有之后内心是非常平静的。

所以二者之间拥有财富的方式不一样。通过烦恼所拥有的财富，内心会引起不安静，也没办法真正地满足，会增长新的痛苦。而圣者的财富会让自心非常地宁静，而且只有自心现见法性的时候才能够真正地获得圣财，所以它的本体也绝对是圣者智慧所摄。一个是被烦恼所摄的财富，一个是被圣智所摄的财富，二者之间的方式也是完全不一样的。我们通过很多方式都可以了知二者之间的差别。

因此我们主要就是讲，众生没有现前法性如来藏之前，还是会倍受贫乏痛苦的。我们内心当中所具有的法性就像如意宝一样，很多大德在教诫我们时，也说每一个众生都具足这样的法性如意宝，千万不要经常为了衣食而奔波。这方面的意思是很明显的，我们自己具有一个比衣食还要重要很多，价值贵重得多的如意宝，而去寻找一点衣食，满足一点点受用的快乐，实际上就相当于世间当中所讲的，捡了芝麻丢了西瓜，或者是把方向给搞错了。

我们相续当中本来具足的如意宝，如果通过修行种种的佛法，可以把烦恼客尘净除，之后显现无尽的宝藏。在如意宝的本性当中，世间轮回的安乐和出世间的安乐都能够圆满地具足。我们应该把注意力从外而内地收摄，主要是内观自己的心性就可以现前。

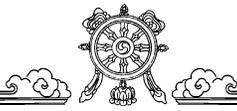


但是如果你不了知内心当中具足这样的如意宝，反而把注意力往外求，觉得安乐是在外在的衣服、饮食或受用上面。实际上外在的东西会随着心的变化而变化的，是绝对不可靠的。如果你把所有的精力都放在外面，就是舍本逐末，或者说没有把真正安乐的核心认知清楚。

众生无始以来都是往外驰求，从这个角度来讲都叫做外道，因为是心外求法，心外追求安乐和平静。真正的佛法才是内道，往内而观自己的心。不管是从修行的角度，还是从护持自心的角度，或者从观心性的角度来讲，乃至于此处所讲到的一切的安乐都在内心法性如来藏上面。如果我们了知了这一点，就不可能再把自己的心往外去驰求，应该把自己的心内观，尤其是要掌握内观的方式。

出离心是内观的，菩提心也是内观的，空正见也是内观的，一切修法都是内观的修法。所以，我们在唯识的教义当中，也是首先着重让我们知道，一切外在的所谓显现都是自己心的显现，然后把心观为清净的法性。中观宗也是通过了知一切二取法无自性而证悟心的本空。这方面我们都要在自己的心上面去了知，去下功夫。

对于修行者来讲，很多佛法叫修心法门，为什么叫修心法门呢？如果不了知修心的关要和作用，只是在外面去寻找所谓的幸福，是永远找不到的。只有把你的心修好之后，外面的一切境相才会自然而然随你的心而转变，这是暂时的一种修行方式。实际上从了义的角度来讲，只要你的心一调伏，心的客尘消尽之后，心中本来就具足如意宝的。



所以，从一个角度来讲，没有证悟的众生恒时倍受贫乏苦。从佛的眼光或者从我们现在了知本具如来藏珍宝这一点看起来，我们会觉得流转轮回时，明明我们拥有大量的财富，但是却不了知、也不开发它，白白受了很多的痛苦，非常冤枉。

但是换一个角度来讲，这也值得庆幸。为什么值得庆幸呢？因为这种无量无尽的清净的安乐，必定我们是拥有的。而且拥有的方式是在自己的相续中，我们不可能舍弃自己。

如果要去寻找这样的财富，就不像在外面去找矿一样，还要付出很多身语的劳作。我们的心相续中本具这样的法性，如果懂得修行的人，相当于你坐在这个地方，观修你的心，就能够让这样无尽的宝藏显现出来。如此无勤作的拥有方式，实际上我们是可以掌握的。

第一，法性如来藏不需要我们勤作，它已经通过法尔的方式在我们的相续中具足。这一点非常值得庆幸。第二，这种具足的方式就在我们自己的相续中，如果是在很远的地方，有可能碰得到，也有可能碰不到。但是，非常庆幸的是，在我们现在起心动念的相续中，就是以实相的方式具足这样的清净大无为法。

现在要做的事情就是确认它。佛陀已经告诉我们，每一个众生都具有佛性；但是，无始以来我们养成了狐疑的习惯，怀疑一切法。所以对于佛讲的有情具有如来藏，我们就会想，真的具有吗？怎么肯定它具有呢？所以第二步，我们就要确认它。实际上我们本来就具足，但是受了杂染法的污染之后，对于这个法产生了怀疑。

这个时候有必要通过方方面面的学习，或者要确



认佛是量士夫，绝对不会妄语。佛有清净的遍知的缘故，能够看到我们不能看到的東西。所以，通过很多的事例和理证来确认佛看到了我们所看不到的东西。

而且，佛具有周遍的、照见一切的智慧，绝对不可能欺骗有情众生。通过这个方面也可以让我们了知，我们相续中具有如来藏。有些时候通过很多事例、很多相似的理证，通过果来推因的方式也可以了知。通过不间断的学习，或者无常、苦、空、无我等很多空性的道理以及不断的感受，知道内心的的确确具足一种叫做法性的如意宝。

确认这一点之后，通过佛所开显的方法去实践，就是真正开始做分离的事业。我们知道的确自己具有如来藏，这个方面很幸福。但是如果知道之后却不去做，内心的宝藏仍然无法现前。因此确定我们相续中有如来藏之后，就要开始真正地精进。

当然，在不同的佛菩萨以及上师的传记中，有不一样的地方。很多上师修法的时候，经过了很大的精进，开发出了佛性如来藏。也有些众生显现上没有经过很多的苦行，只要掌握了殊胜的方法，也是比较轻松的方式开显了相续中具有如来藏。

不管怎么样，我们了知之后，就需要去实践。实践的方法，就是佛告诉我们次第观修的方法。所以由下而上、由浅而深的修行方法，对于普遍的大众来讲非常适合。一些个别的了义的修法针对个别的众生有用。但是下面的修行方法都不经过，一下子直接进入正行，对于绝大多数众生而言，没有办法起到作用。

所以还是要次第修行。如果还没有产生出离心之



前，重点就放在出离心上面去观修；如果已经看破一切的财产，一切轮回的妙欲，可以转移到抛弃自私自利的修法，修持利他菩提心的角度；然后可以去观修空性。很多的佛菩萨、大德实践之后，给我们讲了这些次第的修法。

我们有时候是非常懈怠的。明明有这些殊胜的教言，我们可能几年或者十几年都不闻不问。有的时候也很着急，下面的加行也不想修，马上就想要顿悟。这样总是落于两个极端，没有按照佛菩萨所开示的次第去做。太过于自以为是，总是要碰壁的。

所以我们要避免两个极端，一个极端是过于懈怠，比如几年或者十几年都不看这样的教言。有的时候是过于着急，想要在两三天中、几个月中就现证空性。所以我们会想，没有时间修加行，没有时间修空性，直接修大圆满，直接修心性，那么不是很好吗？法是非常好，但是你的根性跟不上，你的心和法没办法相应。法虽然高，但是你没办法受用，反而搞得疲惫不堪。

有缘分、有福报的人就会想着从头开始。没有福报的人就开始放弃，认为没办法修持，这个法都是骗人的，没办法引导自己成就。我们最初的时候不相信自己有如来藏，后面相信了，却又不相信佛菩萨开示的方便。这是非常可悲的事情。

很多地方讲，真正的窍诀就是依教奉行。依佛、依上师的教言而行持，这是真正的捷径。因为依教奉行不会随顺你的分别心。实践证明，我们的分别心总是引导我们走弯路，引导我们去碰壁。所以我们碰了几次之后，应该醒了。如果碰了之后还是混混绰绰的状态，还是没



有清醒，这就不好。所以我们碰壁之后就应该知道，按照我们的分别心抉择下去，绝对没有出路。

很多大德成就的事例中，都是讲依靠上师的教言，老老实实行持之后才获得殊胜的成就。为什么依教奉行一定是捷径呢？这是佛陀殊胜的智慧所抉择的。如果你去行持，就不是通过自己有偏差的分别心去抉择，而是通过清净的智慧去抉择。

上师的智慧照见之后，设计了非常适合我们的修行方法。这种修行方法一般的凡夫人看不到，没办法抉择。如果能够跟随上师的教言去行持，表面上看起来似乎没什么成效，另外搞一套所谓的实修是不是更快一点？从时间来证明的确是错误的。

所以我们过一段时间听上师讲帝洛巴、那若巴的传记的时候，就会非常清楚。最初那若巴做了这些事情看起来都没有意义，不是让他去抢新娘，就是让他去偷汤。在我们的眼光看起来，他们师徒俩到底在干什么？好像是在做一点意义都没有的事情。

米拉日巴修了房子又拆，拆了又修，到底干什么？但是这个对他而言就是捷径。我们在看过程的时候，似乎觉得都没有什么意义。但是它的效果的确超越了轮回。这就是最适合的、最快的方法。

我们有的时候会觉得，现在每天四座实修到底有没有意义？每天闻思到底有没有意义？不需要怀疑。我们看到世间有这么多的事例，觉得很精彩。但是这些故事落在我们身上的时候，我们就觉得不精彩，反而觉得非常枯燥。像这样天天做这些没有意义的事情，到底有没有用呢？绝对有用。



实际上针对我们而言，依教奉行就是最殊胜的方法，所以我们不要想太多。有的时候我们就是想得太多，但是我们的想法没有一个是正确的。学习佛法就是要彻底颠覆我们自己的想法，否则绝对跟随我们的分别心而转。

我们无始以来轮回，就是太过于相信自己的心，都是按照自己的想法去做，所以我们现在还在流转，看不到尽头。如果我们不再相信自己的心，而是相信智慧、相信法，就会获得解脱。因为毕竟是逆轮回的流而行的修行的方法。这是明摆的事实，在学习佛法的过程中，一定要好好去体会。

上师在讲“依止上师”这部分的时候，每次我听的时候都感触最深。有的时候，自己想了很多：我要做这个，我要做那个。我要这样修行，我要那样修行。这都是在白白浪费时间而已。

上师在讲这些成就的经典案例的时候讲了很多。就我自己而言，听完之后，在一段时间中都会感受很强烈，一切修法中最殊胜的就是依教奉行。自己也发愿一定要依教奉行。但是因为有情的心总是摇摆不定，过一段时间分别念就又出来了，这个时候如果不调整，就容易入魔。这方面我们一定要注意。

所以听上师在讲这些案例的时候，好好去体会里面的深意。不是说这个故事很精彩，而是里面寓意很深，对于一般的凡夫是成就的捷径。上师教诫我们的这些，我们要相信。不要相信自己的心，而要相信上师的智慧。

前面讲佛宝的时候，曾经把佛宝与上师的教言做了对应。上师具有圆满的智悲力，他不可能看不到我们



的相续和根性。上师具有大悲的缘故，绝对不可能明明看到这里解脱道，却不把我们往解脱道上指引，反而往火坑里推。上师绝对有能力引导我们趣向解脱。

如果我们相信这一点，还有什么值得犹豫的呢？没什么可犹豫的。现在我们要做的事情就是千万不要按照自己的想法去做。任何事情都要依教奉行，这才是百分之百的捷径。

我们现在在学习佛法，要让内心本具的佛性显现出来。怎么让我们内心本具的佛性显现出来？就是要修行佛法。在所有的修行佛法中，依靠佛的教典而行，依靠上师的教言而行，就是最快的让我们相续中的种种客尘分离，让我们的珍宝显现的殊胜的方法。否则如果还是凡夫随顺轮回的思维方式，是绝对没办法引导我们趣向解脱的。

前面我们讲了很多次，无始以来流转的因不是依教奉行而来的，而是太过于相信自己的意乐，过于相信自己的心。很多大德在中间的时候不再相信自己的心了，开始相信智慧，开始相信上师的教言，所以一个又一个地从轮回中获得解脱。

现在我们每个人都有自己随顺轮回的想法和性格。有些人认为要保留自己的性格，这是没什么用的，结果还是轮回。必须要随顺上师清净的智慧，这样就可以很快从轮回中获得解脱。虽然并不是上师抓住你的头发，把你从轮回中拖出来的，但是如果随顺上师的教言，就是随顺了清净的法性以及清净的修道的自性。

上师教你应该怎么样修出离心，怎么样放舍轮回，怎么样放舍自私自利，你在这样做的时候，实际上就代



表放弃了我执。依教奉行实际上就相当于一种放弃我执的修行方式。如果能够舍弃我执，无论是从小乘、大乘还是密乘的角度来讲，都是随顺于清净的正道。

所以从这个方面观察，我们一定好好思考这个问题。要显露相续中的如来藏，最殊胜的方便就是上师瑜伽。上师瑜伽是什么呢？除了观修、祈祷上师，还有依教奉行，依教奉行百分之百是上师瑜伽。我们应该好好理解这种修行的方式。

癸三、喻义对应

譬如贫家地层下，已有宝藏对主人，
宝藏不言我在此，主人不知有宝藏。
如是意家法藏住，一切众生如穷人，
为令彼等获此故，大仙真实降世间。

譬如在贫家的地层下有宝藏，宝藏不会说它在那个地方，请主人把它挖出来。“主人不知有宝藏”，这个主人也不了知自己家下面就有宝藏，因此一直就没办法通过这个宝藏来远离贫困。“如是意家”，“意家”就是指心的家里面，“法藏安住”，即法界的宝藏如是安住。

“一切众生如穷人”，一切众生犹如穷人，虽然本来具足如来藏，但是他不了知的缘故也没办法获得解脱。从显现上的角度而言，如来藏也没有直接说我这就有如来藏。

但是如来藏必定和宝藏还不是完全一样。宝藏是无情物，如来藏必定是清净的法性，虽然它还不是心的状态，但它是具有这种活力的本体。按照索甲仁波切



《西藏生死书》的观点，本具的如来藏无始以来都在做努力，只不过因缘没有成熟之前我们还没有办法遇到正道。当我们一世又一世地这样努力之后，开始逐渐对于善法有兴趣，然后内在的如来藏上师和外在的上师相遇之后，就可以进入正道的修行。

“为令彼等获此故，大仙真实降世间”，为了让众生了知这种自性，大仙佛陀真实地降临在世间给众生指点修行之道。

贫家地层下面的宝藏，对应一切众生相续中的如来藏；“宝藏不言我在此”，意思是如来藏也没有直接显露出来：我在这个地方；“主人不知有宝藏”，对应一切众生不了知自己相续当中真实具足佛功德。穷人不了知宝藏的缘故而感受痛苦，比喻众生不了知如来藏的缘故，没办法真实获得解脱；“大仙真实降世间”，后面有天眼通的人指点穷人，或者对于现在而言，有一些设备仪器通过探测之后发现地层下面是一个大金矿或者什么宝藏，然后就告诉他，让他挖出来就可以脱贫。这个比喻对照：佛陀降临在世间当中，通过他的慧眼看到了一切有情都具有如来藏，所以给有情指点怎么样开显的方式。

蒙古鄂尔多斯那个地方以前是很穷的，后来发现地下有煤矿等很多资源。以前很多人生生世世在这个土地上面盖房子，圈了很多地放羊等等，但是没办法了知下面有这么大的财富。勘探出来有很多煤矿之后，据说现在很多人开始坐地收钱，就把他的院子卖一块出去，然后一下子就得到几百万，别人挖煤他一下就富裕了。以前好几代人都是住在这个地方，但是没办法使用



煤矿等很多矿场来致富。现在因为有了勘探技术的缘故，发现里面有煤等很多资源，所以现在很多人非常富裕。

有情本来具足佛性，但是就需要一个人指点，如果不指点我们是没办法了知的。从这个角度而言，能够指点我们内心当中具足佛性的佛也好，或者说我们自己真正的上师善知识也好，对我们的恩德是没办法表示的。无始以来我们拥有这样的财富，但是就没办法了知，也不知道怎么样去开发，现在我们值遇了上师，让我们了知了自己相续当中具有佛性，每一个众生都具有佛性，然后给我们讲开显佛性的方法，所以对我们而言，这种恩德的确非常大。

有时候我想，如果没有值遇上师，我们会变成什么样子？在入佛门之前，可以说绝大多数人都是浑浑噩噩的，有些时候找不到生活的方向，有些时候虽然找到了方向，很起劲地在朝这个方向努力，但是对于佛法方面根本没有了知。自从遇到了上师善知识之后，告诉我们还有个解脱道，还应该利益众生，怎么样利益众生的清净行为，广大的发心，怎么样观修空性等等，给我们讲了很多很多教言。

我自己反观，从入佛门到现在，上师给我讲了很多很多教言。我们每天听到这些教言，似乎觉得没有什么，每天都在听。但是真正静下心来想一想，这些教言对我们心的改变是非常大的。观察我自己从一个根本不了知佛法的人，逐渐逐渐了知了出离心的重要性、菩提心的重要性，然后抉择空性的方法是上师一个字、一个颂词教给我的，现在我能够了知一点点法义全都是来自



于上师的恩德。

能够指点我们心性，指点我们本具的法性，上师对我们的恩德的确非常大。一方面我们要感恩上师；一方面上师的期望就是引导我们解脱。所以以后对自己的上师更要以坚定不移的信心依止，现前如来藏之后，也应该通过上师调化我的方式去帮助众生开显他相续当中的如来藏。这方面是我们应该思维、应该真实去做的事情。

壬六、果皮中胚芽之喻义 分三：一、果皮中胚芽之喻义；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应

癸一、果皮中胚芽之喻

譬如郁多罗等树，果中种芽未朽坏，
种于地中灌水等，渐次生长成大树。

就好像郁多罗，或者下面讲的菴摩罗等果树的果实当中具有种芽，能够生长出芽的种子没有毁坏。如果把种子种在地中而且进行浇灌、管理等，渐次发芽就能够长成大树。

这个颂词，上师在注释当中讲有两个重点：第一、在果实当中的种子有能够长成大树的一种功能，这种能力是具足的；第二、这个种子是没有坏的。也就是说如果种子没有这样功能就不可能长成大树；如果有这个功能，但是种子朽坏了之后也没办法长成大树。种子具足长成大树的功能，而且这个作用没有毁坏，具足这两个特点，就能够预言后面能长成大树。

主因是果中种芽或者说果皮中的胚芽，助缘就是种于地中，然后灌水等。如果有了主因，助缘再具足的



话就可以长成大树。

癸二、烦恼中佛性之义

一切有情无明等，果皮中缠法界善，
如是若依彼彼善，渐次成为能仁王。

一切有情的无明等这种果皮当中，裹缠了法界的善根，也就是说法界的善根就藏在烦恼的果皮当中。

“如是若依彼彼善”，“彼彼”，即福德资粮和智慧资粮，如果能够依靠福德资粮和智慧资粮的善法资助，“渐次成为能仁王”，那么这种善根渐次就能够生根发芽，然后抽枝长叶，乃至最后开花结果，“渐次”就能够成为引导一切众生的能仁之王，即成佛引导一切有情。

有情五蕴的相续，不管是现在的肉身也好，还是相续当中心识的自性也好，都犹如这个果皮一样。在果皮当中都有一种善根，这种善根比喻成胚芽。如果善根没有遇缘，就好像没有把种子种在土里面，没有去浇水，做很多管理，种子没办法发芽。同样，我们相续当中法界的善根，如果没有把它种在一个良田当中——良田就对应一种贤善的心地，如果我们内心当中还没有具足贤善的心地，还没有真正具足出离的意乐、利他的菩提心、殊胜的空性智慧，没有具足福德和智慧资粮之前，法界善根是没办法发芽的。

所以，我们要把法界的善根种在一个合适的田地当中。通过我们很多世很多世准备之后，现在我们终于拥有了一个比较贤善的人品。有了贤善的人品之后，善知识教言的水等因缘再逐渐具足之后，我们的善根就开始慢慢地萌发了，显现成一个修道人的样子，然后生



起觉受、生起证悟，逐渐就可以从凡夫到圣者，从见修道的有学道至无学道的佛果，都会逐渐逐渐生起来的。

与前面的比喻对照：第一、具足能够成佛的种性，如同前面所说果中胚芽有长成大树的功能。一切有情具足能成佛的种性，这个功能是绝对具足的；第二、这个功能是不坏的。有些种子是会坏的，但是郁多罗的种子是不毁坏的自性。有情相续当中的如来藏就像郁多罗种子一样，它是不坏的自性。为什么不坏呢？前面我们已经抉择过了，因为它是大无为法本体的缘故。所有的烦恼，所有地水火风的法都没有办法让如来藏毁坏，这些法可以毁坏我们每一世的身体，毁坏我们的心，但是绝对没办法毁坏法性。

如来藏有一种不可毁坏的自性，对照时，这个就是因。果中种芽遇缘，马上就可以生根发芽。同样，我们法界的善根如果遇缘后，就逐渐地进入正道当中，最后开花结果。如果遇到上师善知识给我们指点修行的方式，通过方方面面让我们苏醒种性，遇到善缘开始修持福德智慧资粮，渐次就可以成为能仁王。

癸三、喻义对应

譬如依水日风土，时间虚空之众缘，
郁多罗及菴摩罗，果皮之内生长树。
有情烦恼果皮内，具有正觉之胚芽，
如是彼彼善缘力，见法次第渐增长。

譬如依靠水、日、风、土、时间、虚空等众缘，郁多罗和菴摩罗的果皮当中的胚芽就能长成参天大树。



水等都有不共的作用，比如水有滋润的作用；日有能够成熟的作用；风有不腐坏的作用；土有能任持的作用；时间也是一种助缘，一个作物的生长是需要时间的；还有虚空是无阻碍的。依靠水、日、风、土、时间、虚空等众缘，主因种子就能够逐渐逐渐地生长，然后长成大树。

同样道理，“有情烦恼果皮内，具有正觉之胚芽”，有情烦恼的果皮当中具有正觉的胚芽，我们把这个胚芽叫种性。虽然具有成佛的种性，但没有遇缘之前没办法真正发挥它的效用；遇缘之后，善根就可以逐渐逐渐显发出来。

“如是彼彼善缘力”，在注释当中讲，“彼彼善缘力”就是福德资粮和智慧资粮。依靠福德和智慧资粮的善缘之力，“见法次第渐增长”，“见法”就是见到法界，即见道；“次第见增长”即修道。首先有见法界自性的见道功德，从见道之后，二地到十地之间逐渐逐渐增长，最后成就无上佛果。

就像种子不可以缺少助缘一样，我们的种性要真正成就佛果也需要助缘。从真实义来讲，种性与胚芽二者的生长过程是不一样的，只是大致来看有相似的地方。因为胚芽长成大树毕竟是一种有为法的变化过程，而佛性如来藏在众生位、菩萨位、佛位都是不变化的，从现相上是增长，但是实相上是不断不断显露的过程。种子长成大树是不断地变化，种子本身在变，而有情的种性显现成佛果，种性是不变的，现相上变化的是客尘不断分离，之后似乎就成为见道、修道，无学道圣者。二者之间有差别。所以意义和比喻不是百分之百都能



够对应上的，从大的方面，总的来讲可以这样对照。

壬七、破坏衣中宝佛像之喻义 分三：一、破坏衣中宝佛像之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应

癸一、破坏衣中宝佛像之喻

譬如宝成之佛像，臭秽破衣所缠裹，
天人见彼在道中，为除秽衣此示他。

譬如有一个珍宝所做成的佛像，外表被臭秽的破衣所缠裹。以破衣缠裹的佛像被扔在了人来人往的十字路口，别人都没办法发现里面有这么珍贵的佛像，而且有时唯恐避之不及，因为是非常臭秽的烂衣服，都在纷纷躲避。这样情况存在很长时间，后来有位天人通过天眼看到了佛像被破衣裹在里面，在道路中安住。

“为除秽衣此示他”，为了遣除秽衣显现佛像的缘故，把真实情况开示给他人，让他人把破秽的衣服解开之后，把宝佛像取出来，作为供奉的对境，能够利益众生。

癸二、烦恼中佛性之义

佛陀无碍眼现见，诸惑缠裹如来藏，
下至旁生亦具有，为令解脱示方便。

佛陀无碍的智慧眼现量见到了，“诸惑缠裹如来藏”。一切有情种种非理作意的烦恼缠裹当中，具足本性如来藏。下至牛马羊等旁生，乃至厕所里的蛆虫，也是完整具足如来藏的。但是众生不了知自己就具有如来藏，在相当一段时间当中没有办法显露。

“为令解脱示方便”，佛陀为了众生的如来藏从缠



裹中解脱出来，开示这样一种解脱方便，让众生能真正来修持解脱障垢显示如来藏的种种方便，这方面就是说“烦恼中佛性之义”。

癸三、喻义对应

譬如珍宝之佛像，臭秽破衣所缠裹，
置于路中天眼见，为令解脱示他人。
如是烦恼破衣缠，佛性安住轮回道，
佛见旁生亦具有，为令解脱说妙法。

譬如珍宝的佛像被破秽的破衣缠裹，被放在路中没人理睬，后面天人以天眼见到之后，为了让佛像解脱破秽衣的缠裹，把真相告诉他人。

同样的道理，众生的烦恼犹如破衣一样，缠裹佛性，安住在轮回的道路当中。佛陀见到了清净的佛性，乃至旁生也具有这样的佛性，为了利益众生，获得解脱，就宣讲殊胜的妙法。

这里对照的方式：珍宝的佛像对应有情的如来藏；臭秽破衣所缠，对照有情的如来藏被烦恼所缠裹；置于路中，对照安住轮回道中；很长时间没人看，对应众生很长时间都没有自我发觉佛性；天人天眼见，对照佛的智慧见；为令解脱示他人，佛陀为让众生解脱，开示妙法；佛像从破衣中取出，对应众生按照佛的教言修行之后，现前了殊胜的如来藏。有这样一种对照方式。

一般来讲，修行是靠自己的。虽然佛给我们指点如来藏，但是要让如来藏显现出来，我们自己要配合。虽然佛非常想让众生一刹那中得到解脱，但是如果我们



自己不配合，佛也没有这样的能力。佛能够给我们指点解脱的方法，引导我们，但是如果我们自己不配合、不努力的话，佛一个人在这里努力是不行的。佛一个人使劲，我们不配合也没办法获得解脱。所以佛给我们讲了解脱法，上师给我们讲了解脱法，我们自己要配合，好好去观修，好好通过教言去做。

如果这一世好好做了，积了很大的福报，即便下一世成了旁生等可怜的众生，但是因为相续中有了解脱的因缘，也可以以旁生的身份获得解脱。如果没有福报、没有善根，即便是又获得人，也没办法获得解脱。或者乃至于成了一个帝释天王、或者成了一个高高在上的对境，也没有办法获得解脱，这个方面的事例是非常多的。

我们无始以来也转生过很多天人、转生过很多有势力的人，但是就是因为没有积累福德资粮和智慧资粮的缘故，没有获得解脱。而有些旁生就获得解脱了，比如汉地有鹦鹉念佛往生的，就是以旁生的身份解脱的，这个方面是事实确凿、毋庸置疑的。在《宝篋经》当中也讲到，大城市的粪堆里面很多很多的小虫，观世音菩萨变成一只蜜蜂，飞到上面发出“嗡嗡”的声音，好像是念“皈依三宝，皈依三宝”。所有的蚊子、小虫听到之后，都往生极乐世界，名叫口香。

为什么它们有这样的因缘？它们可以从旁生的身份当中获得解脱，而现在我们还没有获得解脱，难道我们还不如一只旁生吗？从某些角度来讲，的确不如。因为我们现在还没有真正地对所修的道产生定解。有的时候虽然是有一点点信心，但是从修行的态度来讲是完全



不符合于标准的。但是这些蚊虫等，它们的相续当中具足了解脱的因缘和善根，所以它们解脱了。我们现在虽然是人，有时也显现成出家人，但是相续当中的福德资粮和智慧资粮没有具足的话，在这个身份上面也有可能是难以解脱的。

所以我们主要是观察一点：如果这一世拼命积累了福德资粮和智慧资粮，即便下一世没有获得人身，获得了旁生，只要因缘成熟了，仍然可以以旁生的身份获得解脱。

在乔美仁波切的传记当中说，他家里的牦牛、狗等，都是带到极乐世界去的。我是想，肯定是有某种解脱的善根的。没有这样因缘，随随便便是不可能的。如果没有因缘就可以，那么我们都可以啦，因为不需要因缘就可以解脱、就可以往生的缘故，那么我们为什么不能呢？

这些解脱的蚊子、念佛往生的鹦鹉、还有乔美仁波切家里面的这些狗、牛等等，它们也能够以旁生的身份获得解脱的原因：第一、它具有如来藏；第二、它们有这些助缘，即前面所讲的“彼彼善缘力”。有了这些解脱的因缘，通过助缘让它们的因缘成熟，就可以趣向于殊胜的解脱。

具有如来藏这一点大家都是平等的，没有什么差异。关键问题是自己的内心当中的福德因缘到底有多深厚。如果内心当中有非常深厚的善根，有很深厚的福德和智慧因缘，那么上师在开玩笑，或者是在讲一般的法，或者是在讲密法直指的时候，就具足了开悟的因缘。如果因缘不具足，上师直指一百次，就好像直指一个石头一样，自己也是没办法获得相应的。所以关键就在于：



第一、自己要具足信心；第二、自己还是要为了解脱、开悟累积非常广大深厚的福德和智慧资粮。只要内心当中福德和智慧资粮都具足了，开悟只是时间的问题。

我们应该从这些方面来了知这些问题。虽然都具有如来藏，但是谁快解脱，谁慢解脱，关系到自己相续当中的福德因缘。不是说这个上师的法力大一点，他的弟子就解脱快，那个上师的法力小一点，就好像解脱慢。解脱快慢主要是两方面的问题：一个方面是上师善知识；一个方面是自己的因缘。主因具足但是助缘是否完全具足还要观察。

所以我们现在有机会的时候，要对修行和修行之道当中的这些核心问题，比如积累福德和智慧资粮这个方面，要好好地圆满，去争取。如果内心当中真的具足了很深厚的福报之后，很快就可以解脱。

壬八、贫贱丑女腹中怀轮王之喻 分三：一、贫贱丑女腹中怀轮王之喻；二、烦恼中佛性之喻；三、喻义对应

癸一、贫贱丑女腹中怀轮王之喻

譬如丑陋无怙女，住于无有依怙处，

胎藏住持吉祥王，自腹有王不觉知。

譬如有一个长相非常丑陋，而且又是无依无靠的一个孕妇。她没有家庭，也没有其他亲友可以依靠。“住于无有依怙处”，如客栈、岩洞、别人屋檐之下、十字路口等等地方。

这个孕妇胎藏里面住持了一个吉祥转轮王，怀的是一个转轮王种。但是“自腹有王不觉知”，但是她没



有觉知。从另外一个角度来讲，她虽然怀了一个转轮王，但是因为胎藏障蔽的缘故，这个转轮王还没有办法生下来，没办法显现转轮王的巨大威势。

这里二者的反差是非常大的。最初，这个女人没有依怙，住在没有依怙的地方。但是她腹中有一个统摄四洲、君临天下的王中之王。这个转轮王一旦登基之后，通过七宝就可以完全统摄一切天下。而现在是什么情况呢？现在是处于无有依靠之处，是住在岩洞当中等这些地方，这个反差非常大。

腹中有一个君临天下的国王，但是现在他们是住在一个没有依怙的地方，这是比喻。

癸二、烦恼中佛性之喻

转生三有无怙家，不净众生如孕妇，
具有怙主无垢界，如彼腹中转轮王。

“转生三有无怙家”，众生转生三有，就好像转生在三有没有依怙的家庭当中，整个三界是没有依靠的。这个原因前面我们大概也分析过了。不净的众生就好像孕妇一样，从此到彼，没有找到一个真正的依怙之处。暂时的依靠、暂时的投靠处都是变化的。

比如，我们小时候的依怙是父母。但是父母也是无常变化的，有的时候在很小的年纪就失去了父母。有的时候我们觉得家庭是依靠，在外面上学、在外面忙碌了很长时间之后，觉得有一个家可以依靠，但这个家是不是依靠呢？这个家也不是稳固的。有的时候地震来了、洪水来了、火灾出现了，这些依靠也是不可靠的。有的时候我们觉得有一个稳定的工作是依靠，但是这个也



是不确定的。零八年开始金融危机，很多人失业，不单单是金融业崩溃，带动了很多的产业，很多人下岗失业。实际上，也是没有什么是可以稳固的。在没有遇到这些事情之前，大家都觉得非常稳固，但是一旦遇到事情之后，任何人都没办法扭转，仍然是一种没有依靠的地方。

这个只是很小的范围当中很小的一些事例。如果把把这个放大，放大到整个三有，都没有一个真正的稳固的地方。乃至天王自己都要下堕的，帝释天都要被烧毁的，所以哪里有一个真正的依靠之处呢？所以众生转生三有就是转生在无怙的家庭，就好像没有可以依怙的家一样的。众生就像孕妇。

“具有怙主无垢界”，不净众生在相续当中是具有怙主无垢的法界，是可以有怙主，或者他是一个怙主，相续当中具有无垢的法界。“如彼腹中转轮王”，法性如来藏就好像孕妇胎中的转轮王一样。众生像孕妇，孕妇怀的是转轮王。众生的相续当中则具足无垢的法界，这个法界一旦显现出来，就像转轮王出生之后，一登基君临天下。同样，法性如来藏一显现出来，他自己就成为有情的怙主了，不可能找不到依怙。

癸三、喻义对应

譬如身著破垢衣，丑女胎中轮王住，
然于无怙寒舍中，感受猛厉之痛苦。
如是心住佛性怙，无怙具心诸有情，
由于烦恼心不静，是故安住痛苦处。

就好像是身著破垢衣的丑女胎中住了转轮王，在



无怙的寒舍当中感受猛烈痛苦一样。同样道理，心住佛性的怙主，显现成众生的时候无依无靠。具心的诸有情由于烦恼心不清净、不安静的缘故，安住在痛苦之中。

现相当中是众生，实相当中是安住在一切有情依怙的地方。现相当中自己找不到依怙，实相当中自己就是怙主。这种差别还是非常巨大的。这二者之间都有一种相似相应的对境之处。

转轮王显不出转轮王的功用主要是他有胎障，他没有出生，胎障成了他的障碍了。同样，有了如来藏，为什么没有办法发生作用呢？因为就像胎障一样，众生具有烦恼的缘故，所以没办法让如来藏发挥作用。要让转轮王发挥作用，必须要把他生下来，离开了障蔽的胎障之后，就逐渐可以显现转轮王的巨大的福报善根。同样，要让我们的如来藏发挥作用，必须要从烦恼心当中远离出来，才可以发挥作用。

住在胎中的时候，是无依无靠、可怜之处。出胎之后就成为了非常有权有势的转轮王。同样，众生处在烦恼位的时候，无依无怙，像贫穷的人，或者有时我们自己遇到困难，叫天天不应、叫地地不灵的状态，好像是非常可怜的无依无怙的状态。但是一旦成佛了，一旦如来藏现前，就成为众生的怙主了。

通过喻意的对应，我们就知道，如果要想真正的如来藏现前，必须要通过息灭烦恼的方式让它显露。

今天就讲到这个地方。



第二十四课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《究竟一乘宝性论》主要通过七个金刚处来抉择有情相续中本具的如来藏自性。

抉择本净的如来藏自性，对于修持殊胜的佛法有非常大的必要性。从最了义的角度来讲，一切众生正在显现客尘的时候，本来就安住在自性中，相当于在显现蛇的时候，就是绳子的自性。最利根者了知这样的教义或者因缘成熟之后，在显现一切不净法的当下，就可以如实地了知实相，如实安住在如来藏本体中。

从其他一些角度来讲，我们可以通过这种现象来了知，在现相的假相之中有清净的实相，就如同看到黄海螺的时候了知白海螺的存在，这样就可以逐渐通过清净客尘的方式显露本具的如来藏本体。

这两种方法都可取，都是让我们究竟觉悟的殊胜方便。只不过一种方法是否定我们现在的一切所思所想，否定我们现在一切的现相。在中观的体系中，对于一切的色声香味触，一切的身体、心等等全部加以否定，就像《般若经》、《中论》中所讲的含义。否定一切就相当于清净客尘。

还有一种方法讲到如来藏的本体，一切的显现都是如来藏，尤其在密乘中这一点讲得非常清楚。佛陀在三转法轮的时候，就给我们讲一切显现实际上都是如来藏的自性。在虚幻的自性之中，有清净的佛性。

不管是否定客尘，还是直接认定清净的如来藏，都



是一个目的，就是让我们觉悟现前本具的佛性如来藏。

在学习七个金刚处时，这方面是一个主线，这个核心的思想贯穿全论始终。

了知佛性如来藏并不是在抉择和我们无关的自性，实际上抉择如来藏就是在认知我们自己生命的究竟实相。漂流在轮回中这么长时间，我们的生命的本体到底是什么？从《宝性论》的思想看，一切世俗的生命都是虚幻的不存在的本体。在胜义或者实相中，一切万法都是和佛无二无别的清净的自性。为了让我们认知这一点，就要学习弥勒菩萨的《宝性论》。

以前佛法僧三宝已经讲完了，现在讲如来藏这个主要的因。有三个理论、十个意义和九种比喻，现在讲的是九种比喻。其中每个比喻都指出不净的现相只是一般人看到的外表，实际上内涵是清净的本体，或者是具有殊胜功德法的自性。

让我们通过比喻和意义的对应了知，有情现在的身心不净的状态，实际上也是一种现相而已。在现相之中应该认知究竟清净的实相。前面已经讲了八种比喻，今天开始讲第九种比喻。

壬九、泥模中金像之喻义 分三：一、泥模中金像之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应

癸一、泥模中金像之喻

譬如模中融金铸，宝像外有焦泥模，
见已知者为清净，内金除去外泥障。

字面意思是，譬如在模具中已经存在融化的黄金铸造的宝像，宝像外面有焦泥模覆盖。“见已知者”，或



者就是讲铸像师自己已经了知里面的像已经成型了，但外面有泥模覆盖，没办法让黄金像全分地呈现出来。“内金除去外泥障”，把外面的泥障轻轻地敲碎或者剥离，里面的宝像就会显现出来。

铸像的过程和有情相续中本具如来藏也有相似对应的地方。在铸像的时候，首先要做一个模具。做模具的方式有很多种，有些时候是一个像一个模具，有些时候一个模具可以铸很多像。在这里应该是一个模具一个像，因为每个像做完之后，都要把外面的模具敲碎。现在有很多钢类坚固的模具，一个模具可以做很多像，这个方面也可以对应。只不过不是把泥模敲碎，而是把模具打开之后把像取出来，意义实际上一样。

此处是通过焦泥做成一个模具，把黄金融化后灌注到模具中，等黄金完全凝固下来之后，把模具敲碎，取出里面的金像。在还没有取出金像之前，虽然黄金像外面有焦泥模，但里面的宝像不管是从比例还是从形状来讲，已经完全形成了。铸像师或其他有智慧的人，知道黄金像已经凝固并完全形成，为了清净里面的黄金像，把泥模敲碎，把里面的金像取出来。这就是泥模中金像之喻。

首先我们知道外面有泥模，里面有金像。虽然金像没有显露出来，但是金像在泥模中安住的时候，已经是圆满成型的自性。虽然有这种本体，但是如果没有把泥模敲碎，里面的金像仍然无法显露。

癸二、烦恼中佛性之义

通过前面的比喻，对照意义。



佛见自性常明净，以及障垢亦客尘，
众生犹如金泥模，令净诸垢成菩提。

佛陀见到了众生具有恒常明净的自性，覆盖在自性外面的障垢也是客尘之相，众生就好像金像外面的泥模一样，为了让众生清净诸垢而成就菩提，佛陀逐渐开示一些清净的妙法。

这方面讲到了和金像对应的自性。佛陀见到了一切有情自性恒常明净，和佛的功德法无二无别，这就和焦泥模里面的金像完全对应。像处在泥模中时，虽然从外表上看不到金像，但实际上，里面的金像方方面面都已经圆满，没有任何欠缺，这是很重要的一点。把金像取出来之后，也不需要再经过任何加工和改造，一切都是圆满的。

这个对照就是讲，众生正在显现种种垢障客尘的时候，就像金像的比例、形状也是方方面面圆满具足一样，在有情相续中，佛的功德法都已经圆满具足²⁹，佛性是完完整整存在的。

有时候佛性容易理解成种子的意思，但是这种子是假的种子，前面在讲意义的时候已经讲过。

我们有的时候觉得佛性只是能够成佛的因素。把这个因素搭配组合起来，才能让它生长并最终成形。这是针对某些根性的人讲的，因为如果直接和他讲，你和释迦牟尼佛一模一样，这些人不一定接受。

²⁹ 有些地方讲，法报化三身的功德都圆满具足。有些地方讲一切法身离戏的功德都圆满具足了，但是相好的功德不具足。一些经典中也不单单是讲离戏的功德圆满具足，而且色身相好的功德也圆满具足。



佛性也可以解释成，如果积累资粮就可以把成佛的潜能激发出来，再通过潜能逐渐累积功德，就会从众生变成佛。

佛性还有一种比较了义的解释方法，在众生位的时候叫佛性，在佛位的时候叫佛，这个佛性和佛只不过是在众生位和佛位的时候名称不一样而已。实际意义上，佛性就是佛，佛就是这样的佛性。从究竟来看，众生圆满地具足一切的佛功德法，原原本本一点都不欠缺。自性是常明净的，完全具足。这个方面我们要了知。

众生虽然具足圆满的佛自性，但是因为处在现相位的时候，有内外的障垢，让佛性的功德法无法显现。因此，暂时在现相位的时候没办法显现佛功德。

“以及障垢亦客尘”，障垢存在，但是它也是客尘。客尘的意思前面已经分析过了，它是动摇的、可以分离的、不安住的自性。既然是动摇的、不安住的自性，那就绝对可以被清净掉。因为所有动摇的不安住的东西都是因缘和合产生的，既然是因缘和合产生，去掉显现客尘的因缘，或者让这些因缘不具足，这个客尘就没办法重新再生成。因为障垢是客尘的缘故，它是可以被分离的。

所以有两个特点，一个特点就是自性如来藏本自具足，第二是覆盖如来藏显现的障垢也是暂时的、能够被分离的法，所以一切众生一定会成佛。

佛见到这一点之后，知道众生犹如金像外面的泥模。“令净诸垢成菩提”，佛陀善巧方便宣讲种种妙法，让众生清净一切的垢染，然后显现成殊胜的大菩提果。

癸三、喻义对应



譬如无垢金铸成，象马等像藏模中，
彼无垢故寂灭性，铸师知己除泥模。
如是遍知佛陀见，犹如纯金寂灭意，
以说妙法巧方便，善破模障令清净。

譬如无垢的黄金铸成象和马的形象后，藏在泥模中。“彼无垢故”，因为是纯金铸成，没有渣滓和垢染，所以这个金像具有寂灭性。“铸师知己除泥模”，铸像师了知里面的像已经完全凝固，所以他就去掉泥模，让金像显现出来。

通过这样的比喻，对应的意义是讲，“如是遍知佛陀”非常清楚把众生外面的“泥模”去掉的时机。“犹如纯金寂灭意”，佛陀也了知如同纯金无垢般的寂灭的心的本体。“以说妙法巧方便”，通过宣讲妙法的善巧方便，善巧地破除外面的犹如泥模一样的障碍，令本来清净的佛性显露出来。

这里面的喻义对应，无垢金铸成的象马对应一切众生相续中的寂灭本性。“寂灭意”即寂灭的心的本性。泥模对应众生暂时的障垢。“铸师知己”对照遍知佛陀见到了众生的本性。

“知己”，前面我们讲过，铸师很清楚什么时间才能够把泥模打开，太早了不行，金像还没有完全凝固，太晚了也耽误时间。他知道打开金像的最佳时机。

这一点和佛陀了知调化众生的时机完全对应。当然从众生本具如来藏的角度来讲，前面我们分析过了，每个众生都是圆满具足。但是到没到调化的时间，还是非常重要的。直接调化的时间到了之后，佛陀就会显现



在这个众生面前，绝对不可能提前，否则度化不了，因为他的善根没有成熟，怎么跟他讲法都没办法接受。所以他根性没成熟之前，也没办法进行调化。过了时间也让众生白白受苦，佛也不会这样做的。所以佛陀是在最适合的时间，出现在众生面前进行调化。

这和铸师完全掌握什么时间能够打开泥模完全对应，因为铸师非常有经验，所以不会早也不会晚。等到里面的像凝固了，他就通过其他的方便，轻轻地把泥模敲碎，把金像取出来。这一点就对应佛陀通过说法的善巧方便以及种种的殊胜事业，去除众生的障碍³⁰，把众生的实执去掉之后，让其显露本来清净的佛性。

这种比喻和意义对照之后，我们大概知道了自己相续中的佛性早已成形，但是到没到打开的时间呢？通过不同的方式、不同的因缘可以观察到。

了知大乘佛教的意义，对如来藏生起信心，想要从轮回中解脱，或者想要成佛、度化众生，这些基本上是种性成熟的标志。表面上看起来我们进入佛法都是偶然的因缘，好像是由于接触到了某本书，或者接触到了某个人、某种观点，然后才开始学习佛法，但是没有一个是偶然的。我们自己有这种善缘，佛陀也有恒时教化的事业，这样就会在合适的时间中，显现成善知识或者一本书，或者其他的因缘，让我们内心生起触动，于是就开始决定接触、学习佛法。这也是佛陀在时机成熟的时候适时调化的结果。

对我们自己来讲，准备要打破泥障，就需要接受上

³⁰ 主要是种种的分别念。



师或者佛陀的教法。有些地方讲，需要修持很多很多的教法才可以把泥障消除掉；有些地方讲，并不需要做很多事情，只观它的本性就可以了。或者说，不用思考，什么都不用做，就可以打破泥障，清净罪障。

有些禅师、有些祖师说，修道是最容易的事情，最简单的事情，为什么呢？因为真正在修道，什么都不需要做，什么都不做就可以成道了。有的时候我们会想，什么都不需要做是我最喜欢的。但是真正把什么都不做的方式教给我们的时候，我们会发现，这个“什么都不做”根本就做不到。

为什么呢？“什么都不做”只需你的身体就坐在这个地方，你的心不要想，你的语言也不用说，你的身体也不动，这个时候就可以真正相应于它的本体。在颂词当中讲到了“寂灭意”，这个“寂灭意”的意思就是本身远离一切的增益。所有的障垢都来自于增益，所以要让自己回归到自性当中，让一切都寂灭。

但是我们会发现，平时当我们忙忙碌碌的时候，觉得好像如果我能静下来，什么都不做应该很好，应该一下子能够安住。但是当我们真正静下来，我们发现我们坐不住。让我们坐在这个地方几分钟，有的时候就坐不住了，要不然就是东摇西晃，要不然就是东张西望，总是要找一个什么事情，就是觉得自己坐不住。语言方面也是这样，时间长了不说话，自己也想找一个人来说话，实在不行也自言自语，总是有一种想说话的冲动。尤其是这个心，最初觉得让自己坐下来什么都不要想，是最无勤的。但是我们坐下来之后才发现，自己的分别念层层不断地涌现。



大德们讲得很清楚，只要什么都不做，就可以真正达到这个自性。但是当我们真正坐下来时却发现，什么都不做这个太困难了。从本来自性讲，的确没有什么可做的。但是当我们坐下来之后，我们发现分别念非常多。

所以真正了义的正行不是这么简单的，不是很容易修持的。那么怎么办呢？既然没有办法做到什么都不做，什么都不想，佛就给我们开出一种药方，让我们去想，让我们去做。通过去想，通过去做，逐渐逐渐达到什么都不做的境地。因为无始以来，我们已经习惯勤作了，让我们不勤作，都是不舒服的。无始以来早就形成了这样一种习惯，当我们说：“你不要想”的时候，自己没办法遮止。从一个角度来讲，只要有分别心，肯定会想。有些人说：“我的禅定修得好，只要坐下来，我就不起分别。”但是我们就问：“你的心相续实际上有没有中断？你的心相续是不是还在迁流？”如果心相续还在迁流，这个就是一种分别，只不过分别从比较粗的状态，显现为比较细微，不容易察觉的状态而已。

平时我们坐下来时，马上就胡思乱想，这就是比较粗大的分别念。当修寂止修得比较好了，我们就觉得一个念头都不起了。一个念头都不起，实际上就是粗的分别念没有了，细的分别念仍然存在的。

弥勒菩萨在《辨法法性论》当中就讲到了无分别智的五种障碍。比如说一个人昏厥过去了，好像看上去已经没有分别念了，但实际上只是粗的分别念没有而已，细的分别念仍然存在。或者沉睡的时候，觉得好像什么都没有想然后醒过来，好像刚才没有什么分别念，但实



际上细的分别念还是有。原因是什么？因为只要有心的时候，肯定是有自性的分别，只不过这个自性的分别比较细微，没办法察觉。所以，我们真正要修持一切无做的修法，很困难。

还有不要把寂止禅定当成一种无分别智的修法。这不是无分别智的修法，只不过是粗大的分别念通过一种方式压制住而已，实际上暗流还在涌动。外表上看不出河流在流，但是在地表之下，河的暗流在涌动。所以当我们表面上在修禅定时，有时候觉得自己的心很寂静，一念都不起，但是只要心还在延续，分别念的暗流就还是在涌动，而且非常危险。

既然我们现在做不到“什么都不做”，那怎么办呢？佛陀就开出了一些善巧方便。如果身体一动不动地坐在这里，没办法做到，那么就去顶礼，去转绕，去做散乱的善根。很多修法当中讲，最好身体能够不做其他事情，安住在座上打坐，这样最好。如果做不到，也开许做一些散乱的善根。散乱的善根做起来就容易得多了，如让我们去磕十万个头，转绕坛城，做一些供灯供水的事情，这是有勤作的，有勤作的对我们现在的情况相对而言是比较容易操作的。这方面就开许我们做这些善法，这些善根是身体方面积累资粮。

语言方面，完全不说话也是很困难的。就让我们念佛号，念咒语，念经典。通过这种勤作来对治胡言乱语，对治妄语，绮语，恶口等等种种不清净的语言。所以实在要说话，就经常念咒，经常念佛号，经常讲经说法，经常讨论法义，把语言用在相对而言比较善妙的法上面。



心的方面也有对治。最好就是什么心都不要想，因为本来一切的心识都是不存在的。如果我们没办法做到，如果心要想，就想一些善的分别。究竟而言，善恶的分别都不要起，但是很难做到，没有哪个凡夫人真正做得到这一点。既然我们做不到一念都不起，我们没办法截止分别念的相续，那么就on想一些善的分别念，通过善分别念，来对治恶分别念。

比如想无常、想暇满、想轮回的痛苦，在想这些的时候，又产生一种新的分别念。什么分别念呢？出离心生起来了。出离心也是一种分别念，但是这种分别念对我们修道非常有利。如果我们不生起这种新的分别念，我们还会产生一种非常庸俗的分别念，如执著我的寿命很长，执著我永远不死，执著我还要去发财，还要去奋斗，还要去做很多很多事情。这种恶劣的分别念是直接导致我们在轮回的最深处没办法解脱的因。所以当出离心这种新的分别念生起来之后，我们对于世间乱七八糟的执著，粗大的分别念就完全能够遮止，不会再有。通过一种分别念取代了很多轮回当中的分别念。

这些都是分别念，但这是一种善巧方便。通过分别念来引导分别念，通过分别念来打破分别念，通过一种分别念来遮止很多种分别念。

再说菩提心，暂时来讲，也是一种分别念。菩提心是要打破自利，要利他，想要成佛，也是一种分别。但是这种分别念更贤善，是更好的一种分别念。虽然就分别念来讲，不管好的、坏的，究竟而言都是遮障本性的，但是从都是遮障本性而言，一种是能够帮助我们接近实相，一种是对我们接近实相根本没有丝毫利益。比如



说我执，自私自利的想法，也是一种分别，但是这种分别任其发展，就没办法接近实相。从小乘角度来讲，如果不打破我执，就接近不了人我空性。从大乘而言，如果有我爱执，接近不了菩提心。菩提心是一种开放的心态，如果菩提心的分别念发展得非常好，对利益有情，对成佛的想法会非常清净。通过一种暂时的分别念，打破其他的一种不好的分别念；通过一种分别念来对治很多分别念方法。

修空性，暂时来讲也是一种分别念，但是它是一种引导我们的心越来越寂灭的方法。我们修空性，最初的时候，是用空性的观想来对治实有的想法。两种都是分别，一个是空，一个是有，通过空的分别念，打破实有的分别念。再进一步，就会引导空性的分别念也是空的。通过善巧的修行之后，就可以慢慢地息灭对有的执著和对空的执著。

通过创造了这么多分别念之后，才基本上接近了实相的边缘，这个时候就开始修空本身也是空的。通过修持，善巧地寂灭掉对空的最微细的执著时，本性基本上就要现前。

所以，本来是非常简单的一个事情，不要想就可以了，不要去勤作就可以了。但是众生的确做不到，让我们不分别，的确是做不到的事情（赶鸭子上架一样）。有些大德说，这个修法最容易，最简单，只要你不做。但是我们说这是大德开玩笑，我们没办法做到。

有些大德说：“如果你做不到，那么就通过这样观修的方式。”佛陀并不是不知道这点，佛陀也是讲到了。佛陀在经典当中给我们开示了这么多修法，原因就是



通过一种分别念来统摄多种分别念，然后通过分别念来引导分别念。都是在分别念当中，似乎都是分别。如果我们对于佛法没有掌握得很清楚，有时对于修法会产生一种邪见，讲这么多修法干什么？这些都是分别念。的确这些都是分别念，但是这些分别念有它的分别念的效果和好处。从暂时的层次来讲，就是善的分别。善的分别念有善的分别念的利益，绝对可以对治恶的分别。而且逐渐修持下去，就有一种力量，是什么呢？是息灭分别念的修法。这方面就叫做善巧方便，怎么样通过分别来引导分别，这方面就是佛的善巧方式。

否则，如果说都是分别念，都放弃了，最后结果是什么？放弃的结果还是分别念在生起。不是说，这个是分别念，放弃了，就生起无分别了。谁做得到这一点？哪个凡夫做得到这一点？真正的凡夫人做不到的，只要相续没有截流，就没办法做到这一点。

所以中观当中，为什么要观想“心性本空”呢？就是通过观想心性本空的作意，通过简单的造作来观察心正在产生的时候是空性的。似乎是矛盾的，我们正在观心本空，但是我们的心正在造作。其实这是一种很善巧的引导，当我们把这个体系、这个程序观完之后，我们的心就会产生一种空的定解。安住在空的定解的时候，前面很多造作的分别念就息灭了，这是一个循序渐进的过程，是打破我们的分别念，由粗而细引导我们的分别念最终寂灭的过程。也是把“模障”逐渐逐渐清净的过程。

铸师在清净模障的时候，也是轻轻的敲击，是有次第的，不可能一下子狠狠的砸下去的。佛陀引导我们也



是循序渐进，善巧方便。如果一下子太猛，很多人接受不了。虽然如来藏是不可能被砸碎的，是不可能被伤害的，但是从暂时角度而言，如来藏上面苏醒的善根，有可能是会伤害到这一点，伤害之后就会影响修法的因缘，所以暂时当中没办法真正的解脱。

所以善破模障也是一种技巧，不是随随便便的，我们修法的时候要掌握这个特点，给别人引导的时候也要掌握这个特点。

当然从方方面面都像佛陀、上师调化我们一样这么善巧，让我们循序渐进做，这个有困难。但是，心要清净，这是最主要的。除了心清净之外，还要逐渐通过学习通过修行来掌握这样一种智慧，这个方面是非常重要的。否则有的时候有热情，但是没有能力，好心办坏事的事例也是不少。所以，我们一方面要心善，第二个方面还要具有善巧的智慧。

“善破模障”，这个模障有时候是一层，有时候是很多层，必须要一层一层的扒开。因此，有些大德讲，我们自己佛性外面的障碍、我执，也分层次的。分层次就是说这样障碍有很多层，如前面我们大概分了出离心等等。修行过程中，从相似修行到究竟的真实修行之间有很多的障碍，有的时候叫歧途。之所以成为歧途，因为这些障碍并不是这么容易就看到了。如杀生偷盗这么明显的大家都比较容易知道，但一些不明显的，如把错误的观念当成真实的观念，这个就有点麻烦，因为这个有点微细。这个时候怎么办？这个时候必须要长期的依止一个善知识。

前面我们讲过了，善知识要做的事情就是让我们



的障碍分离，就是要“折磨”我们。昨天上师也讲了，实际上上师折磨弟子，主要是把你相续当中非常深厚的习气、我执，通过一次又一次的折磨剥离掉。因为众生有很多伪装层，有些大德讲是带了很多面具。当我们修法的时候，上师让你出家，放弃世俗，放弃了之后就觉得自己是个修行者，已经接触到了真实的自己。但是从大德眼光看起来还是面具，你把最外面的一层面具剥掉了，觉得里面就是我自己了，但还是面具，只不过伪装得比较真实，比较像你自已而已。这方面自己发现不了，所以需要上师，因为他看得很清楚，你还是面具，还是要剥掉。

我们在依止上师的过程当中觉得很痛苦，痛苦是来自于哪里呢？来自于我执受到了伤害。我们的我执感觉受到了危险，它觉得非常麻烦，所以我们在学法中一产生痛苦、违缘的时候，就想干脆离开算了，这个时候自己的我执受不了打击，这是它一种自我保护的意识。但是这个时候我们千万不要随随便便做出这样愚蠢的决定，因为这是上师调化我们的方法。我们自己是没办法剥离面具的，为什么呢？我们没有把它当成面具，而是当成一种真实的东西。但是它的确不是一个真实的东西，这个时候就需要一个具有慧眼，而且具有魄力 的上师来做这个事情。

昨天晚上讲的帝诺巴尊者调伏那若巴的公案，如果不是帝诺巴尊者具有这么大的手段、这么大的魄力，怎么可能以这样方式调化弟子呢？把他内心当中的概念一层一层打破掉，强制性地剥离。一般的人不具有这种方便，没有大慈悲是完全做不到的。弟子也是这样，



如果他不具有这么大的忍耐力也是做不到的。所以说调化是两方面的事情，我们再再讲过很多次了。

在学习佛法过程当中，最危险的一点就是我们很自以为是，认为这段时间修行很好，我的菩提心很好，但实际上是一种伪装，不是真正的菩提心；有的时候觉得空性修得好，好像没有我执了，其实还是一个伪装，还不是真正的法性，也是这个地方所讲的魔障，还是要剥离掉的。但是我们自己是不忍心剥的，觉得这么好的感觉，打坐这么好怎么可能是一种歧途呢？怎么可能是一个要被抛弃的东西呢？但是到了上师面前，他就通过很多方法强行地让你抛弃掉。像这样调化的方式有很多。

以前，第一世多智钦活佛在修法的时候，觉得他的修法非常善妙，生起了很多好的觉受，觉得修行很好，但是后面他的上师让他去尸陀林过一夜，晚上必须修三次施身法。他去了之后修了一次，然后中间就睡下去了。本来在他后面有一个很大的岩石，但是在他的境界当中就变成了一个非常恐怖的怪兽，他就吓得没办法睡觉了。最后他还是想到上师的教授不能离开，要修三次施身法，所以他又修了一次再睡下去，等到第二天早上又修了一座。之后转身一看，没有什么怪兽，就是一块岩石。

他回到上师仁波切那里去汇报，上师问：昨天修行怎么样？你以前觉得很好的修行、善妙的觉受还在不在啊？他说什么都没有了，所有的觉受都没有了！他发现了自己很多微细的执著、微细的我执，在关键的时候是非常清楚的。通过这一次修行考验之后，他的善妙觉



受是一点都没有了，但是一种新的证悟生起来了。

所以有些时候修行好，生起了很多觉受，但是在上师的眼中看起来，不是什么精华，还是糠秕，还是此处所讲的又靠里面的一层新的魔障，它是一层一层的，你不把它剥净的话，本来清净是现不出来的。

有些障碍很像所谓的实相、真实义，比如这些善妙的觉受，还有很多我们觉得新奇的东西，这方面实际上都是一种障碍。所以很多教言讲，我们在修道时最害怕对于这些东西产生执著。尤其是在打坐时显现这些奇异的东西，从来没有见过佛菩萨显圣，突然间打坐的时候本尊现前了，高兴得不得了，但实际上就是此处所讲的魔障，还是一种泥模。自己认为是已经见到了本尊，但是只要你产生欢喜、产生执著，就还是要剥离的。但是我们绝对舍不得剥离掉，我们但愿每天都能够有这种情况。有时看到很多光圈等奇异的东西，觉得这就是真正的修行，实际上根本不是什么真正的修行。

很多时候弟子给上师汇报修行境界时，上师全部都否定掉了，没有什么了不起的，不要执著，放掉。禅宗也是说“魔来魔斩，佛来佛斩”，实际上说明什么问题呢？这些都是属于概念，属于魔障。但我们根本发现不了。

而且众生喜欢追求新奇的想想法，在出现这些好验相的时候，他绝对不舍得抛弃的，这个时候就需要善知识强制性地让你抛弃掉。如果没有善知识的引导是非常危险的，所以要长期地依止善知识。善知识慢慢打击你的这种傲慢心、自信心，把你的概念彻底摧毁掉，上师就是做这个事情的。有的时候上师显现得很威猛，有



的时候上师显现得很柔和，反正不管怎么样都是逐渐地让你的很多概念、执著、虚妄分别逐渐分离掉，他做的唯一事情就是剥离我们的泥模。

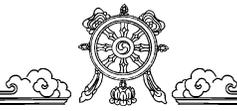
我们本性具足如来藏，在上面覆盖了我执加工成的很多面具，所以必须要经过很长时间来慢慢认知，慢慢剥离。我们在学习时觉得，以前有很多错误的概念，现在的正见应该是好的，但是真正在上师、佛菩萨眼光看起来还是属于泥模，还是需要剥离的。

佛有善巧方便，我们在学习的过程当中也应该有种种的心理准备。尤其是当我们自以为是，觉得学得很好、修得很好，飘飘然的时候，可能上师就会当头一盆冷水泼下来，让你觉得什么都不是。的确你什么都不是，不是什么了不起的，如果你认为自己了不起，就是一种执著，就是我执。

有的时候我们觉得没做什么坏事，没做错什么事，为什么今天上师好像又对我不高兴了？实际上是你内心当中我执在萌芽了，傲慢在萌芽了，你自己没有发现，但是上师已经看到了，所以通过很多方法把你这种飘飘然的感觉打下去，把我慢的心打下去，让你重新认知你的本体，重新定位，老老实实去修持真正的教法。这些事业是我们根本没办法思议的。

总而言之，综合很多很多事例、理论，我们要长期的一心一意地依止上师，不要投机取巧。投机取巧得不到任何好处，真正受伤害的是自己而已。上师对这一切看得清清楚楚。

仲巴仁波切说，你欺骗上师，在上师面前打一个妄语，上师都是清清楚楚的。你跟上师说什么，跟上师玩



不玩游戏，你自己选择，你要骗上师也是你的自由，但是真正受伤害的是你自己。所以你需要对上师完全开放。

仁波切讲了很多依止上师的事例。比如如何供养上师，把所有的钱供养出来，这是远远不够的。你说我把一只耳朵割下来供养上师，这总该足够了吧？也不够。那砍掉一只手呢？也不够。到底怎么样够呢？除了这些东西之外，你还有什么东西舍不得的，就把这个东西拿出来。把所有你认为宝贵的东西都奉献出来，这是真正对上师完全开放，这时候才有开悟的基础。否则你供养一两百块钱，做一点事情，就完全能得到上师的加持？不要这样想。真正还有什么很宝贵的东西藏在你的内心深处，还有什么隐瞒的东西，全部要抖出来的，这些在上师面前根本包不住。你觉得我内心深处的这个东西没跟上师讲，是不是可以装模作样做一点事呢？完全没有用的，投机取巧的事情在上师面前一点不管用。除非你不想解脱，你可以玩这些游戏，如果真想解脱，这些游戏千万不要玩，对自己来讲没有任何意义。

他讲得非常深刻。有时候我们看自己也是这样的，总是想在上师面前表现得很好，把自己不好的东西隐藏起来，像这样就是在玩游戏。真正想解脱的人不需要在上师面前刻意表现。如果你的心是不正确的，上师看得清清楚楚的。就好像一个人藏在门背后，别人把门打开，一下子就把你抓出来了。你感觉藏得很好，但是上师的智慧眼一眼就看穿了，这些小把戏没办法在上师面前玩的。所以我们在上师面前不要非常狡诈，这没有什么必要。



上师讲，真正依止上师，不一定要在上师看到的地方。这句话我受益匪浅，我们觉得好像在给上师做事情，一定要让上师知道，要让上师看到，但这是不一定的。上师说，你在一个没有人的地方修行，到他处弘法，这是不是依止上师呢？绝对是依止上师。关键在于你的心是不是一心一意在做，而不是在上师看到的地方表演。表演不是真正的依止，只是一种虚伪的世间伎俩而已。

上师要做的事情就是剥离我们很多的执著，我们自己则需要配合，愿意把我们的面具剥离掉。但是我们没有办法发现自己的缺点，这时就需要一位善知识。上师所做的事情就是指出你的过失，然后把你伪装的面具一个一个揭掉，以这样的方式让你本具的佛性显现出来。

上师善知识除了给我们讲法之外，他要做的就是这样的事情。他有智慧，能够知道什么时间做什么事情。我们自己是根本做不到的，让我们自己去发现面具，去剥离掉这样的面具，就相当于自己拿把刀把我们的皮剥掉一样，根本不敢想象。但是上师懂得怎样去做。

上师昨天讲，现在好的弟子不一定找得到，所以会显现比较温和的方式调化弟子。我们在上师面前就是以比较温和的方式被调化，千万不要认为能够像米拉日巴尊者那样，这是非常困难的。很多时候我们想，上师专门调化我，像玛尔巴尊者调化米拉日巴尊者那样，但这根本不现实。自己也没有像米拉日巴尊者那样的根性，如果上师真正那样调化你，肯定两三天就走了，没办法这样调化。现在时代不相同了，依止上师要以善



巧方便长时间依止，对上师的种种呵斥、种种做法该如何看待，在依师法当中讲了很多。仲巴仁波切的意思就是，对上师不要有什么隐藏的东西，没有什么必要。依止上师应该诚心诚意、发自内心去依止，这样才能得到真实的收效。

破障与依止上师二者仍然是有关联的。依止上师我们应该从深层次去发现，如果没有去发现，只是从形式上依止上师，觉得好像就是给上师做一切事情，没有自由。这只是从很粗浅的层次对依止法、对上师瑜伽的认识。实际上还有很多更深层次的东西，必须要理解它的原理，理解之后，在依止过程中就可以遣除很多疑惑。

以上是讲喻义对应的方面。

辛三、总摄而说无前际之理

萎败莲花与蜜蜂，皮壳糞秽及土地，
果皮破坏垢秽衣，女人胎藏及泥模，
佛身蜂蜜与果实，纯金宝藏及大树，
佛像以及转轮王，纯金所铸宝像般。
宣说众生无始来，具有烦恼客尘垢，
无垢自性清净心，无始不离而安住。

颂词宣说无前际。前面讲到比喻的含义——萎败的莲花、蜜蜂、乃至泥模之间的能障方面的，还有佛身、蜂蜜乃至宝像所障的自性。前面一个颂词讲能障，后面一个颂词讲所障。

第三个颂词讲意义。“宣说众生无始来，具有烦恼客尘垢”对应第一个颂词。众生无始以来就具有烦恼客



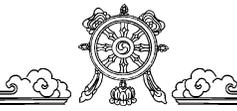
尘的垢染，无始以来就没有认知无我，否则就不可能流转，无始以来开始迷惑的时候，就具有烦恼客尘垢染了，无始以来已经完全具足了，这对照前面萎败莲花等客尘。

“无垢自性清净心，无始不离而安住”，无始以来众生有客尘，有不清净心的时候，其清净的自性也是不离而安住的。即清净的心也是没有前际的，无始以来就这样存在的；垢染也是无前际的，也是无始以来就具足的，所以它是混合在一起的自性。

无始以来，从实相的角度来讲，一切有情本具如来藏；从现相角度来讲，众生没有了知本具的如来藏，把它显现成现相的样子，具有二取的状态，实际上正在具有二取的状态时，它就是本来清净的。

如果不好理解时，我们想一想蛇与绳子的比喻，只要一想到这个比喻，很多问题就可以解开的。正在显现蛇的当下，它就是绳子，绳子没有离开蛇。绳子虽然具足，但在众生面前显现就是蛇的样子。一切众生本具的如来藏就如绳子一样，但无始以来会显现成二取，相当于把绳子看成蛇，从最开始到中间再到最后，都被看成蛇，实际上蛇也是绳子，没有什么不对的地方。我们说客尘就是清净的法，这方面没什么不对的。从这个方面讲的时候，众生无始以来具有客尘，无始以来它的清净心也是完全没有离开的。

以上讲了无前际之理。



庚二、宣说各自相似对应 分二：一、显示障垢之差别；二、显示自性法界

辛一、显示障垢之差别 分四：一、能障障垢之分类；二、以彼等障覆法界之理；三、广说各自之喻义对应；四、再摄总义

壬一、能障障垢之分类

贪欲嗔恚痴随眠，猛厉现行及习气，
见道修道不净地，清净地之所断障。
如是九种障垢相，依于萎莲等显示，
以随烦恼所缠覆，差别之相无有数。
贪等九种障垢者，概要略说如次第，
萎败莲花等九喻，依彼真实而宣说。

这方面讲到了能障的障垢，能障的九种障垢——“贪欲嗔恚痴随眠”讲到了第一、第二和第三种障垢；“猛厉现行”是讲第四种；“习气”是讲第五种；“见道”是讲第六种；“修道”是讲第七种；“不净地”是讲第八种；“清净地”是讲第九种。如有九种障垢，下面我们稍微解释一下意思。

首先是“贪欲嗔恚痴随眠”，有些地方讲随眠就是指烦恼，此处以种子不明显的方式，称之为随眠。此处的贪欲、嗔恚和愚痴的随眠是指世间离欲者相续当中具足的贪欲、嗔恚和愚痴，因为此处是讲烦恼不明显，是通过种子的方式存在的。如果烦恼不明显，处于种子的方式存在，也没有被对治掉，那么就是指世间离欲者。世间离欲者是指世间人通过修共同的禅定，压伏住了



猛厉的三毒，让猛厉的三毒不现行。虽然在禅定当中不现行，但是贪欲、嗔恚和愚痴的种子还是具足的。

通过贪、嗔和愚痴的随眠，可以引出上二界，即色界和无色界的众生。它的对治是什么呢？出世间道的智慧。出世间道的智慧才能对治，因为它已经属于比较高层次的烦恼状态了，所以通过一般的世间智慧是对治不了的，只有通过出世间的智慧才能够真正地断掉贪欲、愚痴、嗔恚的随眠，这方面讲了第一、第二和第三种障垢。

第二类是讲“猛厉现行”，就是第四种障垢。“猛厉现行”指世间的贪欲者。前面是离欲者，现在是具欲者。世间的欲界众生猛厉现行贪、嗔、痴。猛厉的现行可以引发欲界的果位。可以通过不净观等对治。如果贪心很猛厉，单单通过不净观的修法就可以压伏住、可以对治掉；强烈的嗔恨通过修持慈悲心可以对治；粗大的愚痴修缘起就可以对治。

第五种是讲“习气”，即无明习气地。无明习气地是二乘罗汉具足的。无明习气地的因可以引发无漏业、意生身或者不可思议的死亡。那么这个习气地的对治是什么呢？是成佛。成佛之后就可以彻底地断尽无明习气地。

第六种是“见道”的障碍，不是指见道菩萨相续当中的障碍，主要是指见断。见断是妨碍获得见道的意思，而不是见道菩萨相续当中的障碍。谁具足见断呢？凡夫具足见断，所以就没办法获得见道。那么通过什么样的智慧可以断除呢？通过见道的无分别智可以断除见断。



第七种是“修道”的障碍，即修道位的圣者菩萨相续当中具足的修断。修断的断除是通过后后地，或者通过殊胜的修道智慧可以断除修道的障碍。

第八种是“不净地”的障碍。不净地就是一地到七地之间。

虽然修断当中肯定是包括一到七地的，但是此处是分成不同的组——见道和修道的障碍是一组；不净地和清净地是一组。

不清净地主要是一地到七地的障碍，这个障碍什么可以断除呢？如果把一地到七地都划成不净地，那么断除障垢的对治就是八地清净地的智慧。如果把不清净地分开，一地到二地、二地到三地、三地到四地……每一个不净地的障碍怎么断除呢？上上地可以断除。但是我们为什么不从上上地来断除一地到七地呢？因为上上地的一地到七地都属于不清净地，所以要断除不清净地，就只有依靠第八地清净地的智慧来断除。

第九种是“清净地”的障碍。八、九、十地三清净地的障碍由什么来断除呢？依靠佛地来断除，或者十地末尾的金刚喻定来断除，断除之后就会显现成佛。

以上讲到了九种障碍。

“如是九种障垢相，依于萎莲等显示”，九种障垢相依靠萎莲、蜜蜂、皮壳、粪秽等比喻来显示障碍。

“已随烦恼所缠覆，差别之相无有数”，被随烦恼所缠覆的差别自相实际上是无数的，不单单是这九种，为什么只是讲这九种？

“贪等九种障垢者，概要略说如次第”，把所有障垢归摄到贪欲等九种障碍当中，通过萎败莲花等九种



比喻，概要略说了九种障垢。

在《辨中边论》的第二品辨障品当中，讲到了九种结、波罗蜜多的障碍、十地的障碍，还有很多三十七道品的障碍，实际上障碍是无量无边的，但是归摄起来，都归摄到烦恼障和所知障当中。相同的道理，在《宝性论》当中，讲障碍也是无量无边、无有数量的，但是有必要的缘故，归摄在九种障碍当中，通过九种比喻对照如是安立的。通过这些我们也要如是地了知。

九种障垢又如何障覆清净的法界呢？下面颂词会讲到。

壬二、以彼等障覆法界之理

以彼等垢令凡夫，罗汉学人及具慧，
如其次第四一二，复二成为不清净。

通过前面的九种垢障，让四类行者³¹成为不清净。令哪四类行者不清净呢？第一类是凡夫；第二类就是罗汉；第三类就是学人、即有学道的学人；第四类就是具慧的菩萨。对应到这四类成为不清净的。

“如其次第四一二，复二”，即九种垢染。“四”对照凡夫，凡夫分为两类：一类是属于下界的凡夫，即欲界凡夫；第二类是属于上二界的，比如色界、无色界。这两类是通过前面讲的四种障垢让他们不清净的。

对于上二界的凡夫，是通过四种障垢中的贪心、嗔恨和愚痴的随眠烦恼，让他们变得不清净。猛厉现行是让欲界的凡夫变得不清净。所以“四”对照两种凡夫，

³¹ 或者四类众生、四种补特伽罗。当然佛不算，因为佛已经究竟清净了。



让其变成不清净。

“罗汉”是和第三句当中的“一”对照的，一种障碍让罗汉变成不清净。罗汉有两种：一种是声闻的罗汉；一个是缘觉的罗汉。“一”指无明习气地，让声闻和缘觉的罗汉不清净。因为无明习气地毕竟是客尘，肯定是不清净的，所以无明习气让罗汉变得不清净。

“二”是让学人不清净。学人也分了两类：一个是凡夫的学人；一个是圣者的学人，尤其是指菩萨。学人可以理解成小乘的凡夫和圣者，也可以理解成大乘的凡夫和圣者。对照见道和修道，这两种障碍让学人不清净。

其中见断是让凡夫不清净，因为他相续当中具足见断，只有断除见断才能获得见道，所以见道的障垢让凡夫学人不清净。然后什么让圣者学人不清净呢？修道的障碍，因为他毕竟是有学道，还没到无学道。

“具慧”和第四句当中的“复二”是相对照的。“具慧”有两种：第一种是不净地的菩萨；第二种就是清净地的菩萨。“复二”的第一种，对于一地到七地不清净地的菩萨，不净地的障垢让他变得不清净。然后第二种具慧就是清净地的菩萨，八、九、十三清净地的菩萨，是通过清净地的所断障让他变得不清净的。

这些障垢覆藏的法界。如果把这些障垢都清净掉之后，就可以显现清净的法界如来藏。

今天讲到这个地方。



第二十五课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。

《宝性论》是通过七种金刚处来宣讲如来藏。前面已经讲过了佛法僧三宝作为所得的自性，也可以说是作为我们修行的一种目标。要获得佛法僧三宝，必须要修持能得的因缘，能得的因缘有主因如来藏和助缘——他相续所摄的菩提、功德和事业。

现在我们学习的是如来藏品，通过三种理论、十种意义和九种比喻详尽地抉择有情相续当中本具如来藏的殊胜道理。在三大类当中，前面三个理论已经宣讲完了，十种意义也宣讲完了，现在讲的是九种比喻。

对于九种比喻，前面总说能覆障的九种法以及其比喻和意义，所覆障的九种法以及其比喻和意义都已经宣讲完了，能障和所障通过比喻和意义已经做了观察。今天讲第三个科判，广说各自之喻义对应。

壬三、广说各自之喻义对应

九种比喻对照的是九种不同的障碍，所得方面或者所障方面也是与九种喻义对应。因为前面喻义当中分别有九种，所以意义的能障所障当中也分别有九种。弥勒菩萨在此处³²归摄《如来藏经》当中所讲的九种比喻和意义，对其分别对照，让我们知道，实际上每一种比喻都是有因缘的，都有相对应的种种能障和所障法。

以下通过九个颂词来宣讲各自比喻和喻义。

³² 即《宝性论》。



譬如淤泥水莲花，初敷荣时人欢喜，
后萎悴时人不喜，欢喜贪欲亦如是。

此处是讲九种比喻当中的能障。萎莲花是指最初生于淤泥之中，开放的时候人们非常欢喜，后面萎悴的时候人们都不欢喜。这个比喻的意义讲到了人们的欢喜贪欲也是如此，这样的因刚开始生起的时候，和最后萎悴的时候也是有不同的状态。

首先“淤泥水莲花”中，“淤泥”是指生长水莲花的因。莲花是生于淤泥当中，如果缺少了淤泥，也没办法让莲花的种子发芽，逐渐地生长，最后开花。因此淤泥是水莲花最初的所依，是它的因缘。有了这样的因缘之后，莲花的种子就可以开放。莲花开放的时候，有白色，粉红等很多不同的颜色，大家都非常喜欢看莲花开放的样子。而大家都不喜欢看莲花萎悴的样子。

莲花的所依是淤泥，种子是莲花种，开放的时候人们高兴；萎悴的时候，人们不欢喜，有这样一系列的过程和发展情况。

“欢喜贪欲亦如是”，莲花对应的是一种贪欲。实际上人们对贪欲的欢喜也有相似对应的情况。淤泥是莲花的所依，而贪欲也需要各种各样的因缘才能够真正地生起。如果缺少这些因缘，是无法生起的。

按照《俱舍论》的观点，贪欲的生起有三个因缘可以产生。第一个因缘是所缘境；第二是必须要有的种子；第三还需要非理作意。三个都必须要具足，不具足则没办法产生。

淤泥是一种非常脏臭的东西，对应的是生起贪欲



时的非理作意。如果没有非理作意的氛围，那么就没办法让贪欲的种子发芽生长。所以，有了淤泥，种子就可以生长；有了非理作意，贪欲的种子就可以遇缘而现行。非理作意和淤泥对照，水莲花的种子和贪欲的种子对应。

“初敷荣时人欢喜”，我们知道贪欲生起的时候，人处在一种欢喜的状态；而息灭的时候，就没有这样一种欢喜的状态了。欢喜贪欲对照莲花的生起和萎悴。

贪欲是对某所缘境欢喜的状态，认为所缘境有某种功德。众生的心缘取对境，缘取之后，牢牢抓住不放手，在这个状态当中就觉得非常欢喜。比如欢喜的对境，不管是人或是物品，在生起欢喜的时候，他就是一种欢喜的状态，因为他对于所缘境认为是值得追求的贪着的对境，他就处于一种欢喜的状态，牢牢抓住不放。这对照敷荣时，人对莲花是非常高兴的。

“后萎悴时人不喜”，是对照人对贪欲息灭时就不高兴。有一种不高兴是很强烈的愤恨的情绪，还有一种不高兴就是麻木的状态，或者不再有前面一种欢喜的状态，这都叫做“不喜”。

当生贪欲的时候，想要追求这个境的时候都是一种冲动，都是一种欢喜的状态在里面。后面不管通过什么样的因缘，让他的贪欲心息灭时，就再没有以前那种欢喜的状态了；或者当刚得到追求的物品时，当然处于欢喜的状态，但是当获得了一段时间之后，这种满足感就会消退，这时就处于麻木的状态或者没有欢喜的状态；或者直接通过这样一种不欢喜发展成为强烈的愤恨。得到之后有一种失落感，这个方面也是一种不喜的



状态。比如当人刚发了大财时，非常非常地欢喜、激动。但是过了几天之后，因为发财得到的欢喜会逐渐逐渐地熄灭，甚至于有时会有前面讲的那种失落感，就觉得得到之后也就这样，没有刚开始时的欢喜心了。

所以贪欲心也有不同的状态，有生起的时候的状态和熄灭时的状态。

上师在此颂词中对所贪的对境做了进一步的观察。最初认为所追求的法方方面面都是惹人欢喜的，惹人高兴的，不管是物品还是人，怎么看怎么喜欢。后来当他的贪欲心熄灭的时候，再看到这个东西时，就觉得没有那么好了，对人是这样的，对物品也是这样的。所以，对于所贪的对境而言，也有从欢喜到不欢喜的状态。

“欢喜贪欲亦如是”，因为贪欲心属于一种烦恼或无明的状态。因此在无明的因当中，真正要得到一种恒常的欢喜心，或者一种很清净的欢喜心，是非常困难的，因为里面总是夹杂者烦恼或者我执。通过我执这样一种不清净的因，要引发一种清净的欢喜心，非常困难。所以，很少有人能够通过贪欲真正地得到究竟的满足，这方面非常困难。

有人说，贪欲心生起之后又自然熄灭了，这不是非常好吗？佛法当中也提倡，不要追求贪欲的法，而且佛法当中讲，通过贪欲心是无法止息贪欲的。而该颂词说可以自然止息，对所贪的对境刚开始欢喜，后来自然而然就不欢喜了，这是不是一种自然止息的方式呢？从个例来看，似乎是这样的。对于某个法，众生都是没办法一直保持最初的那种欢喜的（或者说贪欲的）状态。

对任何一个东西，你再怎么喜欢，时间长了都会厌



烦的。这个是不是一种自然生起厌烦心呢？从个例来讲，他有这样一种特质。但是问题在于贪欲的境不是一个，而且众生的心也不是满足于这一个贪欲的境。他有一个相续的问题。

当众生对一个东西或事物产生很强烈的贪欲时，他会产生一种追求的心，得到之后会满足一阵子，之后又会厌烦，舍弃。但是舍弃之后，这个贪欲心会找一个更新的东西来满足自己。从总的相续来讲，这个贪欲是一种不满足的状态，当个别的法无法满足自己时，就会去追求一个新的东西。世间的喜新厌旧就是这样表现的。

世间很多商家就抓住了人们的这种心理，不断地推出新产品。很多新东西刚刚出现时，产品就出来了，让人们永远追求这些新奇的东西，永远保持高昂的贪欲的状态，否则产品就没有市场了。

因为有这种情况，人们总是追求新的东西来满足自己的贪欲。所以从总的相续来讲，众生的贪欲是无止境的。无法止息是从这个角度来讲的，而不是从单个事物来讲的。单个事物有满足的时候，但人们总的贪欲心是没办法满足的。他们总是要去追求一些新的东西。它体现在一切方面，只要是没有修习过正法的凡夫人都有，在家人有，出家人也有。

以上是为什么不能等贪欲心自然熄灭的原因。追求一个东西，靠满足是不行的。在《入行论》中讲，贪心就像喝盐水一样，永远不满足。不是说对个别的东西不满足，对个别的东西也许是会满足的，追求一个人，时间长了会满足，追求一个物品，时间长了也会厌烦。



但是关键的问题是，当你对这个东西满足之后，你还会去追求其它可以让你生起欢喜的对境。这是最要命的。

所以永远无法通过满足贪欲心来止息贪欲心。在此前提下，佛陀告诉后学者，要主动出击，主动观察所贪的对境就是一种无可贪的自体，是一种无常的法，一种有漏的法。或者从总的相续而言，这样一直贪着，永远无法产生厌离心，无法出离。所以佛陀教导后学者，对所贪的对境不要看其功德，要看其过患。但看过患不是吹毛求疵或者在鸡蛋里挑骨头，而是众生在生起贪欲心时，无明蒙蔽了自己的慧眼，让他无法看到本具的过失。

为什么世间的人在刚谈恋爱的时候，怎么看对方都是好的，全是优点，一点过失都没有，但结婚之后，就发现不是十全十美的，也有一点过失，时间越长过失越多，这些过失不是新来的，本来就有，只是因为刚谈恋爱的时候，心是处于一种强烈的贪欲之中，这种贪欲是一种无明，这种无明蒙蔽了自己的眼睛，让其无法从方方面面了知这个人，所以才有了这种情况。

众生对于某些物品生起贪欲时，也是通过盲目的无明冲昏了自己头脑，而看不到物品本身的种种过患。

当佛陀告诉我们，要观察对境无有可贪时，实际上就是教诫我们，要揭开蒙蔽在我们眼睛上面的这层无明，揭开之后让我们再如实地看对境，观察这个对境到底是不是可贪的事物，或者我们贪执它到底能不能得到什么好处。佛陀赐给我们清净的慧眼和很多殊胜的理证，让我们观察了知它的无常性、不净性、无我性，如果不抛弃贪欲，会引发严重的后果。比如对修道会有



种种的障碍，或者带来很多不悦意的过失。当静下心来观察时，这些全部都会呈现。这些物品从某些角度来讲，也许能够带来一点点的利益，但是相对于过失来讲，利益非常少。

佛陀说，一切诸漏都是苦的自性，没有一个安乐的自性。从一切万法本体变化的角度来讲，没有一个真正实有自性的缘故，没有真正所贪的对境。佛陀告诉我们之后，我们对于法主动地观察，了知这些法无有可贪之后，就处于无贪的状态，然后就会保持一种更加清醒的智慧的方式去看待这些法。

当然从另一个角度来讲，并不是说生起厌离心之后就要抛弃一切。比如你对饮食产生厌离心之后，永远放弃饮食；了知到衣服的过失之后，永远放弃穿衣服，没有这样的说法。该拥有的你还都可以拥有，佛陀也讲了，如果是你的福报显现，或者通过正当的手段得到的财富也可以享受的。

但是这和刚开始的盲目追求、盲目享受完全不一样。他会非常地理性、非常地清醒，也会以非常清净的方式追求、拥有和使用财富，永远不会被外相所迷惑。这是佛陀教导我们的生活方式，这样我们对于很多东西就不会再盲目地追求了。

现在世间当中，我们只要一出去，在汽车上或路边，广告牌到处都是，电视里面的广告也到处都是，铺天盖地。这些铺天盖地而来的产品广告，你再看的时候，就觉得这些东西你并不需要。需要的东西自己拥有就可以了，但是额外的很多东西是不需要的。

像一个人有十几部手机干什么，其实能够有一部



手机来打电话通讯就可以了。但是有些人就拼命买很多，他也不管是不是真的用得上，只要拥有就可以，就是满足于自我贪欲的状态。还有很多人有十几二十套衣服，能不能穿这么多根本不知道，反正就拼命去买，听到广告鼓吹之后，买很多衣服放在家里堆起来，最后自己穿不上，全部放旧之后再拿去扶贫。有很多这种情况。

当我们有了清净的智慧之后，再看待这些问题时，就会完全知足了。当然应该拥有的适当财富、物质也可以拥有。另外那些花在不必要物品上的时间也省出来了。以前我们总觉得没有时间，为什么？因为脑海当中总是在想，怎么样再拥有一套房子等等。脑海被这些东西所占据，哪有时间去观察、修法、思维法义呢？如果不想这些，很多时间和精力就出来了。你会发现，一个人实际上可以生活得非常简单，而且生活得很简单时，内心当中能够保持长久的愉悦，这方面叫做知足常乐。你不需要再跟着这些东西转了，不需要再被这些东西搞得头昏脑胀的。你的头脑很清醒，生活很知足，这就是很富裕、很幸福的一种生活，这方面也是完全可以做到的。

从这方面来观察，我们就知道了贪欲对我们的种种伤害。在家人和出家人都需要这方面的智慧，因为不管在家人也好，出家人也好，从某个阶段来讲，都算是凡夫人，如果是凡夫人，贪欲心在内心当中就是具足的。如果在家人相续中有这样的智慧，佛陀也是赞叹的。虽然外表上出了家，但是内心当中拼命地还对这些东西兴趣非常高涨，从这个角度来讲，还不如某些在家人。



所以不管在家人还是出家人，内心当中都需要清净的智慧和调心的修法。

能否通过讲这一个颂词，一下就能达到很高层次呢？绝对不可能。除非内心当中有以前观修的习气，只需要一种助缘就可以引发这种习气重新成熟，这种情况另当别论。除此之外，很多人都必须要刻意地观修，对其所贪的对境，观察它的过失，长时间地观察，就会引发一种看破、放下的状态。所以《开启修心门扉》、《山法》和《前行》里所讲到的四厌世心的修法都是需要长久观修的。

如果抓住核心长久地观修，内心当中就会有一种彻底的转变。以前对某些东西非常有兴趣，现在观修完之后再看来就觉得没什么兴趣了，自己的心自然而然就会止息下来，这方面是非常重要的。所以观修作为一种修心法门，要放在首要位置。

前面我们也分析了，如果没有观修，对于世间五欲的念头、追求的想法，会占据我们脑袋的绝大部分空间，这样的话我们想想看，还能不能真正地修行佛法呢？很难。所以我们要通过观修出离心，把一些不必要的东西全部清空了。并非佛陀非常厌恶极端富裕的生活，佛眼来看这些都是如梦如幻不存在的，而是我们对这些东西非份的执著是不需要的。

慈诚罗珠堪布讲，什么叫出离心？你该拥有的这些东西都可以拥有，但是你拥有的时候，要知道这些东西都是无常的。不是为了给自己享受找个借口，说“这是无常的”，不只是这样想想而已，而是内心当中真正生起这些东西是无常的。所以你该富裕还富裕，但是你



有随时放弃这些东西的打算，没有任何挂碍，有这样的状态时算是一种出离心。

出离心就是了知这些东西都是无常的，随时都可以没有阻碍地放弃。这就算出离心的一种标准状态，对这些东西没有执著，没有羡慕心，是一种很清醒的状态，很清醒的智慧已经在自己相续当中生起来了。

把占据我们脑袋的大部分信息或者一些膨胀的东西全部清空之后，没有这些东西做干扰，再去观修佛法、追求佛法当然就很清净了。佛陀教导我们要生起出离心，要观修法义，一观修就可以很快生起来，因为在我们的相续当中已经没有这些障碍了。

现在我们修法时举步维艰的原因是什么呢？就是我们脑袋当中的东西太多了，肯定会拖后腿。当你想要出离时，在自己相续当中有另外一种力量，告诉你不要出离，出离是很痛苦的，当你出离时什么都没有了，生活还有什么乐趣呢？这时我们想，是不是还要拥有一些东西比较好。但是拥有时又不是很理性的，因为相续当中非份的贪执非常重，就想一而再再而三地拥有很多东西。我们一再被贪欲心所打败。

如果没有刻意地去观修放下的方法，真正要入道非常困难。如此也就没有佛弟子的相，不能叫做佛弟子。因为佛陀对佛弟子的相是有标准的，就是必须要生起一种出离心。出离心就是对世间的妙欲必须要看破，不单单是人间的，还有天界的很多妙欲，都必须要看破。如果不看破，没有出离心，就不叫佛弟子，最多算是佛学的爱好者。佛学的爱好者是很多的，他们不一定是想追求一种道，只是对佛法有点兴趣，但是不去真正修行，



这就称之为爱好者。

有的时候我们自诩是修行者，是不是修行者就要看内心当中有没有佛陀所讲的相，如果没有修行者的相，就只是取名字叫修行者而已。就像把一个人取名叫“狮子”，或者取名叫“佛”，藏地叫“桑吉”，都是佛。但是不是佛要看你有没有佛的相，如果你有佛的相，就是佛，否则就不是佛，就是一个人。或者你也可以把狗取名叫“佛”，或者把狗取名叫“狮子”，但实际上如果没有这个相，是没有办法安立的。

我们可以把自己的名字取名叫“佛教徒”，叫“大乘者”，或者叫“密乘者”，可以取很多名字。但是不是密乘者，有没有密乘者的相，有没有佛弟子的相，这方面都要观察。如果没有，不能想“反正没有就算了”，不能破罐子破摔，而是要想方设法地去迎头赶上。很多修行者已经走到我们前面了，从这个角度讲我们落后了很多。

有些时候说，我们山沟里面出去的人赶不上时代落后了，必须要迎头赶上。但是其他方面落后了其实也没有什么。在生起贪欲心方面，在追求物欲方面落后了，不算什么丢脸的事情。要看一看先贤他们的修行，我们是不是已经真正落后了。如果在戒定慧方面我们落后别人很多，这才是丢脸的事情，是需要去迎头赶上的。在享受方面我们落后是没有什么的。

现在科技发展得非常快，只要在山沟里面待两三个月就会落伍。那需不需要迎头赶上呢？世间当中的东西落伍并没有什么可怕，它发展很快，你要追永远也追不上。我们应该看自己在修行上是不是落伍，如果发



现落伍了，我们就要去追赶。比如说戒律方面，我们可以参照很多高僧，一经观察，发现我们的戒律落伍了，这时候就必须迎头赶上。其他的禅定、智慧是不是落伍了？如果是也必须要迎头赶上。

学习佛法的时候，我们有很多参照，比如说在年底考试的时候，很多人讲考。我们去观察，我的智慧和他智慧比较起来怎么样？如果发现自己和别人比起来差这么大，都在一个班学习，为什么他理解这么深刻，我的理解却这么差？如果还无动于衷的话，就是真正的丢脸和羞愧。

有时候觉得别人的手机款式很新，而因为自己没有就觉得落伍了，很羞耻。这不是真正值得羞耻的地方。在智慧上、修证方面，和高僧大德或其他道友比较起来差一大截的话，这就值得好好反省。同样的道理，都在一个地方学习，学习的内容也都一样，别人能够深刻地去理解，相续当中能够产生定解，而我自己没办法，这就真正需要迎头赶上。所以关于落伍的问题，我们还是需要好好观察，尤其在佛法、修行方面，我们千万不要落的太远，如果落的太远，就不利于学习佛法。

在修习佛法方面，我们不需要太谦虚。自古以来有些大德在最初修学佛法的时候，也是示现攀比得很厉害。他们从来不会在衣饰上去攀比，他们攀比的是智慧，看谁背的论典多，谁掌握的法义多。

以前益西上师讲过，德巴堪布和他（益西上师）家乡的一位道友在同一位堪布面前学法。两个人竞争非常激烈，德巴堪布会在那位道友的窗户下悄悄地偷听他在背什么论，然后回去马上开始背。通过激烈地竞争，



两个人的智慧增长得非常突出。现在德巴堪布成为大圆满的上师，无论内明、外明都非常精通。后来德巴堪布跟益西上师讲，“很感谢你们家乡的那位堪布，如果没有他的话，我的智慧没办法达到现在这种程度。因为有一个竞争的对象，在背书、理解法义等各方面互相有参照，所以智慧才会增长迅速，掌握的法义也很全面。”

有竞争的时候，自己容易上进，如果没有竞争，作为凡夫人，通过自己的力量想要去精进，有时候非常困难。实际上大德们示现了这种行为，是在告诉我们其他的世间法不需要竞争，没有什么意思。但是在佛法上面，该竞争还是要竞争，因为对自己生起见解、掌握法义，有非常大的帮助。

有些人对这些问题不太了知，既然都学了佛法，入了佛门，为什么还要竞争呢？不去竞争，随顺自然去学习。但是对世间法方面却竞争得很厉害。这样佛法方面没有增长，而世间法却在增长，这是一种颠倒的认知。

总之，好的方面完全可以去竞争，不好的方面可以完全放弃，这也是佛菩萨的殊胜的教言。我们在修行的过程当中，还是要了知这些。尤其对于修行方面，还是要经常去观修，把自己的心放在法义上，不要落后别人太多。以上是讲贪欲方面，下面讲嗔恚。

譬如爱蜜³³之蜜蜂，极其扰乱刺蛰击，
如是由生嗔恚故，内心产生诸苦恼。

“爱蜜之蜜蜂”，非常喜欢蜂蜜的蜜蜂，“极其扰乱

³³ 有些版本是“爱命”，喜爱寿命的意思。



刺蛰击”，因为蜜蜂对蜂蜜非常喜欢，所以当别人想要取它的蜂蜜的时候，它的心就会非常的扰乱，不寂静，生起非常强烈的嗔恚心，就会用尾部的刺去蛰击取蜜之人。

“如是由生嗔恚故，内心产生诸苦恼”，如同蜜蜂蛰击他人，而损伤自他一样，由于生起嗔恚的缘故，内心会生起很多苦恼。所以嗔恨是一种极为不寂静的状态。

贪欲心是不寂静的，嗔恨心也是不寂静的，因为不寂静，不清凉，自己的心没办法放到正常的状态，都叫热恼，都是一种烦恼的状态。但是嗔恨心和贪欲心的不寂静所表现的方式是不一样的，贪欲心是一种想要得到的欢喜的状态，而嗔恨心是一种排斥的状态。

爱蜜的蜜蜂非常排斥取蜜之人，恼乱到极点的缘故，它就用刺去报复取蜜之人，但是其后果是自他俱损的。小时候就有一种说法，当蜜蜂用它的刺去刺其他地方之后，它就会死去。从这方面讲，它是害了自己，同时也害了别人。即便是它刺后不死，因为它产生了很强烈的嗔心，它的内心也是非常不舒服的。没有一个人发了脾气后还很舒服，发脾气时都是非常不舒服的状态。

生起嗔心时自他俱损是从一般情况而言的。有时生起嗔心不一定能伤害到别人，而自己是一定会受到伤害的。如同蜜蜂的刺蛰出去之后，不一定能伤到别人，但是它自己肯定是受伤害的。从总的角度而言是自他俱损，生起嗔心去报复别人，打击别人，辱骂别人，好像给别人做了很多障碍，但是有时能伤害别人，有时伤害不了别人。但是一定要记住，嗔心生起时一定会伤害



到自己，因为嗔心离自己最近。或者也可以说嗔心本身就是自己的心，所以一生起来，非常不悦意。极度嗔恨是非常不舒服的。而且从罪业的角度来讲，嗔心生起时，马上会染污相续，不需要第二刹那，当下就会染污。

嗔心的过失有多重呢？很多论典都讲过，强烈的嗔心一生起，辛辛苦苦积累的资粮当下销毁，一点不剩。积累资粮有多辛苦，比如听一堂课有多辛苦我们都知道。但当一刹那嗔心生起来，马上就都销毁了。如果我们平时没有把这个当作重点去观修的话，非常容易随自己的习性去爆发，爆发似乎觉得很畅快，但是爆发完之后还是会感受后果的。

通过这样的嗔心，感受的当下就是一种罪业，然后通过这个罪业烧毁了善根，不单单是烧毁了善根，还会让你堕入到恶趣中。真正观察起来一点必要都没有，但是众生非常愚痴，没有必要的事情拼命去做，而真正有必要的事情，如安忍、善待别人、修慈悲心，或者应该高度赞叹的事情，都不做。众生如此愚痴。所以作为一位标准的修行者，对于佛法的意义没有认真观察观修，随着自己的脾气去做的话，不是很可取。很多人都沉眠于自己的脾气，觉得我的脾气就是这样，绝对不能改变。其实这是不对的，该改变的东西就要改变，连好的分别心都要改变，何况是不好的分别心呢？恋恋不舍地保持它有什么用呢？

凡夫人有的天性是非常好的，比如天生的信心、菩提心，这些都是非常值得赞叹的。很多高僧大德天生就有这样的善心、清净的心。但还有些天生不好的品性需要改正。我们千万不能说，这就是我的脾气，这就是我



的性格，我没办法改变。实际上不是没办法改变，只是自己不愿意改，有的时候是不太容易改，但不管怎么样，我们要看对自己的修行有没有好处。

发脾气真是自他二损的，只要一发脾气，不只是当事者，旁边的人都是非常不舒服的。没有一个人看到发脾气会觉得非常好。很强的嗔心会感染周围的人，让大家都不舒服，因此它的的确确是极其恼乱的。有些人没发脾气时很正常，一发脾气简直像疯了一样。这些情况都需要了知。

每个人都有这些烦恼，只不过有些人天生脾气比较大，有些人天生脾气不是很大，但是不管如何，只要没有获得圣者果位之前，生嗔心的种子都是存在的，只不过看因缘具不具足而已。

为了不让嗔心现行，我们平时把它作为重点，反复观修。如果自己的嗔心大，就着重观慈爱心。只要你抓住了修行的核心，平常经常观修，不可能没有转变，肯定能在关键时候派上用场。

军人平时苦练技术就是为了在战场上杀敌或保护自己，练武之人平时苦练也是为了关键的时候能够用上，修行人也是这样的，平时将息灭贪欲心、嗔恨心作为重点好好修行，就是为了在关键的时候使用。

一个人也许一天当中二十三个小时都是一个好人，但是生起嗔心的时候一刹那就变成了恶人，或者十几二十年都是一个好人，但是脾气一发起来一下子就变成了恶人。在别人眼中看来，这个人平时很好，谁都想不到他会发这么大脾气。如果平时没有注意调伏自己的心，因缘和合的时候，一个助缘来了之后马上就像变



成另外一个人一样。别人会想：“怎么可能是他呢？你说是某某人我还相信，是他绝对不相信！”但事情就发生在他身上。

我们观察自己也是一样的，自己平时觉得方方面面修行都很好，但是如果没有认真调化自心，没有观察法义，真正遇到对境的时候就会马上生起嗔心，非常容易爆发。爆发之后就自他二损，完了之后自己又很后悔。所以平时应该按照佛的教言好好观察。

佛法中有很多平息嗔心安忍的教言，有很多世俗的、胜义的修法。比如修慈心可以有效地对治嗔心的生起，是百利而无一害的。并且在慈心的基础上还可以发展菩提心，而菩提心又是入大乘最殊胜的因缘，如果你没有慈心入大乘是绝对不可能的。总之，修慈心本身的功德非常大，可以对治嗔心，可以进入殊胜的大乘正道，可以最终成佛。

善法生起来的时候，一系列的反应都是善法；恶心生起来的时候，一系列的反应都是恶法。比如嗔心生起来时摧毁了你的善根，背弃了大乘道，又和所发的誓愿违背了。所以一个恶业都是坏的，一个善法都是好的。

所以修持慈心对我们修行方方面面都有直接和间接的辅助作用。佛陀不讲我们不知道，但是佛陀讲完之后我们不做的的话，也是我们的过失。所以，为了在关键的时候派上用场，平时必须要好好观察。

下面讲第三个问题愚痴：

譬如稻等内果实，外为皮壳所包裹，
如是现见如来藏，痴心蛋壳所覆蔽。



如稻谷等里面的果实，外面被糠壳所包裹，没办法现见，没办法把里面的果实取出来，派上做饭的用场。同样，如果没有把外面痴心的蛋壳打破，它仍然覆蔽我们的自性，也没办法现见本具的如来藏。所以，如果要把果实取出来，必须要把外面包裹的外壳取掉；如果要把我们内心当中的如来藏本性显现出来，也必须要把外面痴心的蛋壳取掉。

上师在注释当中讲，痴心虽然是非贪非嗔的一种状态，好像是比较平和的，但是它毕竟是一个大的无明，这种无明外表看起来很平和，没有锋芒毕露的状态，但实际上它就是一种坚壳，覆蔽了里面的果实的现前。所以如果不打破我们的无明愚痴心，是没有办法真正现见本性的。

还有一个问题：通过无明可以产生贪嗔。嗔心是怎么产生的呢？嗔心是通过强烈的贪欲心而来的。你对一个东西越贪，当别人在给你这个东西作伤害的时候，你越容易发大的嗔心；如果你对这个东西不贪，别人去动这个东西，你是不会产生这么大嗔心的。比如，我对亲人很执著，谁去辱骂、打击我的亲人，我自然而然就缘这个对境产生很强的嗔心。但是如果这个人去辱骂、殴打另外一个我不认识的人，我的嗔心会有这么大吗？不可能产生嗔心的，因为和自己无关，自己没对他产生贪心的缘故。如果你对你的房子很贪著，别人去敲一下：“哎！为什么敲我的房子？”别人要是拆你的房子就更不行了，因为这是我的东西，我对这个东西贪执很大。但是如果别人拿你家里的垃圾那就没什么了，“随便拿！”因为你对垃圾没有贪著，所以你生不起嗔心来。



一般来讲，嗔心来自于你对事物的无比贪执。为什么别人打你的身体、骂你的时候你会产生很强的嗔心？因为你对身体非常非常贪执，不能碰！不能骂！否则马上条件反射，产生强烈的嗔恨心。如果我们息灭对身体的贪执，别人怎么打骂都不会产生嗔心。菩萨就是这样的，这是有事例的。菩萨已经把身体完全交给众生了，他没有想这是我自己的东西，没有对它产生很强的贪执，所以别人在打骂的时候，不会缘这个身体而产生强烈的执著。

在《入行论》中讲得很清楚，嗔心来自于贪欲，贪心是嗔心的粮食。而贪心来自于哪里呢？贪心来自于无明，对不该贪的东西产生了贪心，所以无明是贪嗔的根本。没有无明的话不会贪，不会贪就不会嗔。圣天菩萨在《四百论》中讲过，就好像命根是一切根的根本一样，痴心是贪嗔等一切烦恼的根本。如果把命根断掉了，其他根就跟随损坏，如果把痴心断掉了，其他烦恼跟随就断除了。贪嗔痴三方面都是息息相关，相辅相成的，但是最根本的还是愚痴心。因此，我们要通过学习修炼智慧，不再对诸法贪恋，不贪恋就很难生起嗔心，修行的过程就是这样的。在《四百论》中把这个问题讲得很清楚。

痴心的“蛋壳”不打破的话，没办法现前如来藏。当然痴心的状态有深有浅。前面讲由于痴心的缘故，不了知所贪的对境不是所贪，而产生贪欲心，这是比较浅的。还有一种痴心状态是不了知如来藏本性，不了知本具实相而产生无明贪欲，障蔽自己现前法性。

以上讲了前面三种，是从烦恼的随眠种子来讲的。



第四种猛厉现行，是讲烦恼的现行状态。

譬如粪秽不合意，如是具贪诸有情，
依止五欲之因故，猛厉现行如粪秽。

粪秽和悦意的对境是完全矛盾的，对绝大多数人类而言，没有对粪秽高兴的。没人会觉得粪秽很香、很悦意，拿回去做装饰的，人类没有这样的情况。粪秽与悦意的对境绝对不可能相同。

如同粪秽不合意一样，具有贪欲等烦恼的众生，因为依止五欲之因³⁴之故，猛厉现行。猛厉现行什么呢？猛厉现行三毒，三毒猛厉现行就好像粪秽一样。

非常强烈的贪嗔痴三毒是不悦意的，和合意完全是矛盾的。虽然在贪心当中似乎是悦意的，我们前面分析过了，它是短暂的，而且是一种虚假的悦意，真正的悦意不是从猛厉的贪嗔痴生起来的。因为它是三毒，不是三种美食等其他好东西，生起的当下就变成毒。“因三毒，果三苦”，通过三毒产生苦苦、变苦、行苦，它的因和果都不清净，所以称之为三毒，就和人们都不喜欢粪秽一样，不是真正生起悦意之处。

前面是讲随眠，这里是讲猛厉现行，是就一般的具贪欲的有情而言。前面三个颂词主要是针对上二界的众生，他们相续中只有三毒的种子，没有现行的状态；第四个颂词讲大欲有情相续当中三毒是现行的。

下面讲第五个问题无明习气地。

³⁴ 五欲之因，即对色法、声音、香、味、触的执著。



譬如财富由覆障，不知不得珍宝藏，
如是众生自然智，无明习气地所覆。

这是地下财宝的比喻。譬如地下财宝由大地所覆障，主人不知有珍宝藏，也不得珍宝藏，它的覆障就是大地。同样，每个众生相续当中都有本来的、不加造作的自然智慧，但是由于无明习气地覆蔽之后没办法完全现前。这是指声闻和缘觉的阿罗汉。

声闻和缘觉的阿罗汉虽然达到了从三界当中解脱的阶段，但是因为相续当中有无明习气地的缘故，没有办法现见本具的大宝藏。要现前自然智必须要打破无明习气地。

针对声闻缘觉而言，他们自己的道已经走到尽头了，单单凭他们自己的道没办法打破无明习气地，因为缘小乘无学道已修到了极致。首先是苏醒种性，然后经过加行道、见道，即见到了无我，再通过修道，把小乘道已修到极致了，修到顶点了，就叫做无学。

从另外一个角度来讲，达到无学之后，通过自道再来打破无明习气地已经无能为力。这个时候怎么办？必须要重新入大乘，选择另外一条道。因为另外一条道——大乘道才讲到断除无明习气地的方法，而小乘自道到达了顶点都没有找到，连无明习气地这个词都没有，又怎么样去认知它，怎么样去打破它呢？所以通过小乘自道已经没办法去缘无明习气地了，只有重新入大乘，从大乘的小资粮道开始。大乘小资粮道的标准是发菩提心，第一步就是发菩提心。发了菩提心之后开始修学法空。不单单人我空性，必需修学法空，学习有



情相续当中本具如来藏的观点，有了这样观点之后，逐渐逐渐修习法空来息灭无明习气地。把大乘道走到顶点，无明习气地才可以被彻底断掉。

以上是为什么通过小乘道没有办法断无明习气地，必须重新入大乘的原因。

下面讲见道所断。

譬如芽等渐生故，种子皮壳即破裂，
如是由见真实性，断除见道诸所断。

“譬如芽等渐生故”，这是讲果实当中胚芽的譬喻。譬如芽逐渐逐渐生长之后，外面的种子皮壳就破裂了。同样道理，修行者³⁵，因为见到了真实性的缘故，断除见道诸所断。有的说是从资粮道开始，有的说是从加行道暖位开始逐渐逐渐修持。对应芽等渐生。

从外表看，外面的果实还是很好的，但是里面的芽开始逐渐逐渐生长了。在芽还没有真正到达破壳而出的状态时，它是在里面慢慢生长，比喻芽等渐生。当它破壳而出，一方面芽明显了，一方面外面的壳一定要破裂了。同样道理，在有情相续当中，在外面五蕴的果实包裹下，里面的种性，闻思修的智慧逐渐逐渐在增长。尤其从暖位开始，它是相应于修法的。从暖位开始逐渐靠近见道，从暖、顶、忍，到世第一法。当它到了世第一法最后阶段，力量成熟了，次第成熟之后，一下子冲破了凡夫位到达了见道。到达见道时，相当于芽破壳而出，把皮壳擦裂。

³⁵ 包括小乘和大乘，因为小乘和大乘都有见道。



到达见道之后，见道的诸所断，见道所断的这些皮壳也是彻底地摧毁掉。当菩萨见道，获得证悟本性，遍计的所断——遍计的烦恼障和所知障，一定是要断除的。断除了见道的一切怀疑等所断，获得了见道的功德。

下面讲修断。

**由与圣道³⁶相连属，摧毁坏聚见³⁷核心，
修道智慧诸所断，宣说犹如破坏衣。**

此处讲破坏衣是怎么样作障碍的。破坏衣一方面很破很坏，而且质地很腐朽，已经起不了真正完整衣服的作用了。新衣服一方面很完整，一方面可以遮蔽严寒等等，一方面非常坚固，不容易随随便便能把它撕坏。但破坏衣不是这样的，破坏衣第一个已经没有了衣服的作用，已经非常破烂了；第二个因为已经破坏的缘故，很腐朽了，所以轻轻一撕就坏掉。

同样，修道与破坏衣相似。因为修道的智慧和见道的智慧相连属的缘故，首先在见道的时候亲见了法界，然后在法界的基础上再开始连续不断地修持在见道的时候所见到的本性。

在见道的时候已经摧毁了坏聚见核心——遍计的人我见和遍计的法我见，所以叫做摧毁了“坏聚见核心”。

在所有的修道当中，从凡夫到圣者是最困难的。到了见道之后，相对来讲，比凡夫人修道要快得多了。最

³⁶ 即见道。

³⁷ 即萨迦耶见。



困难在凡夫位的时候，现在我们修法的时候，又是怀疑、又是障碍、又是烦恼、又是种种的违缘，修行非常困难。所以，我们相续当中见断也是很难断除，坏聚见很难以打破。

当与圣道相连的见道智慧已经摧毁了坏聚见的核心时，最关键的、最难摧毁的障碍已经被我们扫除时，后面的“修道智慧诸所断”的修断——修道的智慧所断的这些障碍就犹如破坏衣一样。虽然它的障碍——俱生的种子还存在，但是已经不现行了。在见道之上，尤其是大乘的见道，非理作意已经断掉的缘故，不会再有强烈的烦恼现行。它只是以一个种子的方式存在于有情的相续当中。这个种子已经不能发挥烦恼的作用了。

真正发挥烦恼的作用是在见道之前，强烈的烦恼会现行，会再再地影响我们修行。到了见道之后，把最强最根本的摧毁之后，只剩下一个种子，这个种子的力量是非常有限的。这个很有限的种子的障碍犹如破坏衣一样，虽然是存在，但是已经没有办法起到衣服的作用。同样这个种子虽然存在，已经没办法起到贪欲的作用了，没办法起到烦恼的作用了。

就像破坏衣很容易摧毁一样，这个种子因为不现行的缘故，也是只有等在那个地方被圣道的智慧所摧毁，很容易摧毁掉。修道的所断犹如破坏衣，可以从前面的两点分析。

下面讲不清净的不净地的所断：

依于七地诸障垢，犹如胎藏之障垢，
如同远离于胎藏，无分别智成熟般。



女人胎里面的转轮王本来是具有统摄四洲的能力，但是因为住在母胎当中还没有生下来，因为母胎的障碍没办法显现他的功能。同样的道理，一到七地不清净地的菩萨的障碍，犹如胎藏一样。

当转轮王离开了胎藏，能力就会成熟。同样，不净地的菩萨远离了不清净的障垢，到达了第八地的时候，无分别智慧就会成熟。让菩萨获得无分别智慧成熟的障碍就是不清净的障碍，就像胎藏一样。

转轮王如果没有离开胎藏之前，没办法真正发挥功用。七地菩萨没有离开不净地的有勤作等的障碍之前，没办法获得无分别智慧。只要一远离了不清净的障垢，就会获得无分别智慧。就像转轮王一离开胎藏，马上就会显现他的功用一样。这方面就是二者之间的障垢方面的比喻。

下面讲清净地的障垢：

随逐三地诸障垢，当知犹如泥土染，
巨大智慧之自性，金刚喻定所摧毁。

“三地”，即八九十三清净地。随逐三清净地的障垢，“当知犹如泥土染”，犹如焦泥模中宝佛像，它的障垢就是焦泥模。覆盖在佛像外面的焦泥模是泥土的自性，是很薄的一种泥土。

同样，随逐三地的障垢也是非常微细的，很薄的自性。巨大的障碍已经被前面的见道修道的智慧摧毁完了，只剩下很微细的烦恼了。微细的烦恼被巨大智慧的自性——十地末尾的金刚喻定，轻而易举就可以摧毁，很容易就把清净地的障垢摧毁掉。



十地末尾所治的烦恼很细，也是最难清除的。最难清除的意思是说，通过前面的智慧是很难清除的。但是这种很难清除的障垢是不是完全没办法清除呢？在巨大的智慧面前也像薄薄的泥土一样，也很轻易就可以遣除掉了。如果通过前面的智慧，对这个很细的障碍，很难清除。但是金刚喻定的智慧是巨大的智慧的自性，是有学道智慧的终点，所以对于这样一种习气，很轻松就可以清净掉。就好像覆盖在佛像外面的泥土一样，很轻易就会被剥离掉。

很难清除和很轻易清除这两种不同的讲法，是观待两种不同场合。观待什么是很难清除的，观待什么是很容易清除的，把这个分析清楚之后就没有前后矛盾的问题。

以上九个颂词讲到了各自喻义的对应，尤其是对于障垢是哪个方面去作为障碍的，讲得非常清楚。弥勒菩萨，或者《如来藏经》当中所讲到的九种比喻，都有一种特殊的所指，对应起来非常善巧，没有脱节的问题。佛的智慧和《宝性论》当中所讲的九种比喻的智慧，不能多不能少，而且不能错乱的原因从这个方面都能了知。

壬四、再摄总义

把前面的障垢的总义再进行归摄。

如是贪等九种垢，如同萎败莲花等。

从贪等随眠到最后的清净地的所断的九种障垢，“如同萎败莲花等”。贪心对照萎败莲花，到后面的清净地的障垢对照薄薄的焦泥模，都可以如实地对照它



的障垢的自性。

今天就讲到这个地方。



第二十六课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。全论宣讲了七种金刚处，佛法僧三宝的金刚处已经讲完了，现在讲的是如来藏。

如来藏作为一切众生的近取因是绝不可缺少的，否则究竟的法身无为法功德、暂时的出离心、菩提心等功德都将无法生起和得到。如来藏是一切有情相续当中本具的殊胜种性，让众生了知这一点，是我们学习如来藏品的重要的必要之一。

虽然众生本自具足如来藏，但是众生如果对此不了知，对于修道来讲，意义不是特别的大。就像平时我们讲的一样，虽然一切万法本来是无常的，但是还需要我们观想，如果不去观想，我们很难生起认同，很难在无常的修法上得到殊胜的受益。所以虽然本来是无常，还要去观想无常，去进一步的认知。或者说已经得到了暇满人身，为什么还要观察呢？因为对于暇满的意义，还必须要进一步地了知。

同样，尽管我们已经具足了如来藏，还是要进一步的学习。主要是因为我们相续当中对于如来藏等这些殊胜的法义，有时候有很大的怀疑，有时候没有真正地了知他如何存在的道理。为了让我们相续当中对如来藏生起有绝对的认可，必须要通过很多方法去学习。学习完之后，自己的见解就会和经论当中的观点一致，如此就能够顺利地佛菩萨引导，从而进入到清净的正道当中。这就是虽然本具如来藏，但还要学习殊胜教理



意义的原因所在。

在讲如来藏时，有三个理论、十个意义和九种比喻。现在讲的是九种比喻。前面已经分别讲完了九种比喻的殊胜含义，现在是针对喻义对照的方式，进一步地宣讲。前面总的能障和所障，还有分别的能障都已经做了观察。现在对于分别所障的方式和意义进行抉择。

辛二、显示自性法界 分三：一、略说九喻显示三法；二、显示分别喻义；三、广说分别喻义

显示自性法界，主要是讲障垢所障蔽的法界怎么样来了知。

壬一、略说九喻显示三法

有三自性归摄故，种性如同佛身等。

通过三自性的归摄，种性如来藏犹如佛身等喻义。“有三自性归摄”，即法界如来藏可以通过三种自性来讲。此处的三种自性并不是唯识宗所讲的遍计所执自性、依他起自性和圆成实自性。虽然名字相同，但是意义是不同的。此处的三种自性是讲法身的自性、真如的自性和种性的自性。

种性如来藏通过三自性归摄的缘故，法身、真如和种性犹如佛身乃至最后的黄金像，如是通过九喻显示如来藏法界的三法。实际上三法也是从一个本体的不同侧面来进行宣说的，因为法身、真如和种性实际上都是一个法，是从一个法的三个不同侧面来进行宣讲的。

前面我们讲三大理论³⁸时，是通过三个问题来抉择

³⁸ 三大理论，即法身能现故、真如无差别故、具有种性故。



众生本具如来藏的理论。此处的法身、真如和种性也是通过三个侧面来抉择一个无为法的本体，所以不能理解为法界如来藏有三个法，好像是一个盆子里面放了三个苹果或者三种不同的水果，实际上并非如此，只不过是从一个法的三个不同侧面来进行抉择和显了的。

壬二、显示分别喻义

此之自性即法身，真如以及种性者，
其中由三及一种，五种比喻当了知。

“此之自性即法身”，“此”就是讲如来藏。如来藏法界的自性，就是法身的自性，真如的自性以及种性的自性。下面对于法身、真如和种性还要分别的宣讲，此处只是把名称安立出来，然后有几种比喻对应意义。

下面讲比喻的数量和其对照。

“其中由三及一种，五种比喻当了知”，法身的自性是通过三个比喻来进行的：萎花中佛的比喻；蜂蜜的比喻；壳中果实的比喻。以这三个比喻来对照法身，因为在法身当中有三个意义，所以通过这三个比喻来对照三种法身的含义；真如有一种比喻，用黄金的比喻来对照真如；种性是有五种比喻。

种性有自性住种性和修行成种性这两种。对于因的自性住种性，用地中宝藏的比喻；对于修行成种性，是用果中的胚芽长成树木的比喻，如是讲到了两种种性的比喻。

通过种性而显现的果，是以三身来进行表示的。对于佛陀的三身用三种比喻来显示。法身用破衣中的佛像来比喻；报身是通过丑女腹胎中怀着轮王来比喻



的；化身是通过焦泥模当中的金像来比喻。

种性有两种种性，两种种性所显示的三种果（三身），加起来即五种法，以五种比喻当了知。

“由三及一种，五种比喻”加起来共有九种比喻，如是对应法身、真如和种性三种意义。

壬三、广说分别喻义 分三：一、法身之喻义；二、真如之喻义；三、种性之喻义

癸一、法身之喻义 分二：一、显示法身之分类；二、彼等与比喻对应

此处所讲的是显示法身之分类。这里的法身和我们平时所了知的佛的法身的安立稍微有些不一样，一个法身的词句表示不同的含义。这里的法身有两种：一个是真的法身；一个是相似的假的法身。为什么法身有这些分类呢？是从真实的法身和它的等流两个方面进行安立的。所以都是法身，但意义稍有不同。

子一、显示法身之分类

当知法身有二种，法界最极清净体，
以及依彼之等流，所说深及种种法。

“当知法身有二种”，法身总的来讲分为两类。第一类是“法界最极清净体”，这是真证法身，即真实的证悟的法身，是个别自证的法身；第二个法身是“以及依彼之等流”，“彼”就是讲真正的法身，通过真实的个别自证的法身的等流，来安立了第二类的法身，假教法身（后面会解释其意思）。“所说深及种种法”，这个假教法身当中又分了两种，即依彼之等流所说的甚深的教法，和依彼之等流所说的种种教法。



总的来讲法身分为两类，展开时假教法身又分为两种，所以整个法身就是三种：真证法身，等流的甚深的教法，等流的种种教法。

首先讲“法界最极清净体”当中所讲到的“真证法身”。“真”就是真实的，离开了一切的虚妄，离开了一切变化的自性。“证”就是讲证悟，就是各别自证，因为佛陀最殊胜的法身唯一是佛陀智慧各别自证的境界，而且这种智慧也是完全的纯粹的无为法的本体，所以是真实的各别自证。“法”就是佛陀的十力、四无畏、十八不共法等佛陀所拥有的功德法。“身”就是所依的意思。以上是“真证法身”的含义。

“法界最极清净体”这一句完全表示了“真证法身”。因为它是法界最为清净的本体，是本来清净的。本来清净前面我们讲过很多次了，一切有情本来具足离开一切垢染的法界如来藏本体，显现上不管再怎么样流转轮回，实际上本体是从来没有被真正染污过，即本来清净的法界。

还有一种就是离垢法界，即通过修习将客尘分离之后的本体，实际上和本来清净的本体完全一味，只是从时间的层次来看，前面叫本来清净，后面叫离垢清净。而实际上，除了本来清净的本体之外，没有一个单独的离垢清净。讲的时候似乎有两种，但实际上只有一种法界。

佛陀的相续当中已经现前了“法界最极清净体”，而且智慧也是“法界最极清净体”。所净和能净完全成为一味，没有真正的能所之差别。如果还有一个真实的能证和所证的话，就成了分别念的特点，所以根本不可



能是各别自证，或者是无分别智的自体。我们说佛陀的智慧证悟了殊胜的法界，但实际上所证的殊胜法界也就是这个能证的智慧，能证的智慧也就是这个所证的法界，二者之间绝对不可能分成两种法。

以上是“法界最极清净体”的含义。

“以及依彼之等流”，这个叫假教法身。为什么叫“假教法身”？“假”是观待于众生的分别心而安立的。前面讲法宝时讲到了“可舍弃故”，因为教法是可舍弃的缘故，具有虚妄性，所以相较于前面的真证法身，它是一种假的自体。

此处的假的自体不是说这个法是伪经、假经典、假论典的意思。此处的“假”是相对于真实的证悟智慧而言的，前面是各别自证的殊胜智慧，而这个智慧是观待众生的分别念而安立的缘故，或者从究竟的角度来讲，它具有欺惑性的缘故，所以安立一个“假”的名称。

“教”是教言、教典的意思，因为它是观待分别心安立的文字、语言、章句。“法”就是很多的名词、很多的语言，是法的意思。“身”是集聚的意思，因为在里面集聚了很多的名词、很多的章句、很多品等等。我们看到“法身”这个词的时候，很容易理解成佛的法身，但是《宝性论》当中这个法身也可以指教法。

所谓的假教法身是“依彼之等流”，“彼”是真实的证悟法身。“等”的意思是，一方面和它是相等的，因为它必定是佛的智慧流现出来的，所以从某个角度来讲它和佛的智慧是相同的、相似的。“流”，即从它的前面和后面有相似之处。所以“等流”有平等而流、流现，或者一个相续的意思。佛陀在《大藏经》当中所讲的教



言，还有很多论典都属于真实证悟的等流。佛陀证悟了法界之后，和他所证悟的法界相似相同的，流现出这些殊胜的教言，显现成文字，显现成语言的自性，这就叫做等流。

一方面，一个是智慧，一个是观待分别心而安立的文字，二者并不相同。但是另一方面，教言是佛相续流现的，而且我们通过教言也可以证悟到佛的相续。它有两种含义。

了知了以上的意思之后，我们就知道经书、经典、论典也叫法身。《入行论》中第一句就是“法身善逝佛子伴”，这句话讲到了三宝，其中善逝是讲佛，法身也是讲佛，有没有重复的过失呢？但是这里的“法身”实际上是指法宝，就是此处所讲到的假教法身。所以“法身善逝佛子伴”是对于三宝安立的一种顶礼的方式。

“所说深及种种法”和前面的“依彼之等流”是连续的，可以解读为“依彼之等流”所说的“深法”，以及“依彼之等流”所说的“种种法”。

“深法”和“种种法”有什么差别呢？“深法”是指宣讲胜义谛方面的法，比如宣讲如来藏、空性等比较甚深的法。“种种法”主要是安立世俗谛的法。

为什么要分为“深”和“种种”呢？因为就甚深的胜义谛而言，它没有很多种分类。究竟的胜义是一味一体的，它不可能分成很多种胜义、分成很多种实相，这绝不可能。所以从它宣讲的甚深的教言而言，不可能安立成“种种”。安立成“种种”主要是世俗谛。在世俗谛的有法面前，比如众生的五蕴、十二处、十八界等，有很多的安立都不相同。每一个众生有很多种不同的



法，其他的有情还有多种法，所以叫做“种种法”。

了知了这些法之后，我们再分析一下真证法身和假教法身之间的关系。

这二者之间的关系首先可以从能诠和所诠的两个方面去讲。能诠是指假教法身，假教法身属于文字、章句或者语言的自性，所以它的能诠的特点非常明显。有了能诠作为方便，它就可以依靠能诠指出所诠的含义。所诠是什么呢？就是真实的证悟，真证法身就是它的所诠义。

当然，在假教法身（能诠）当中有深的法，深的法就直接指出了真证法身的所诠，而“种种法”是从间接的方式，或者说，能够现前真证法身的很多方便的角度。比如世俗谛中怎么样认定五蕴、十二处、十八界，这些看起来似乎和佛的本体没有关联，但实际上不可能没有关联，因为对于五蕴、十二处、十八界进行分类，梳理清楚脉络之后，就能把无我的自性完全地显现出来。

因为没有一个恒常的、唯一的本体的缘故，分了五蕴、十二处、十八界，而且分成无分微尘和无分刹那，是无常的自性，这些都了知之后，就显示出了空性。当空性显示出来之后，这些法都是客尘，都不存在。接着再显示最为究竟的法性的如来藏本体。

或者通过五蕴、十二处、十八界的修持，或者通过其他方面的抉择，也能够带出很多究竟修行的方法。积累资粮、清净罪障，这些都是在有法上面逐渐行持，最后可以达到这样的目标。所以说二者之间是能诠和所诠的关系。

另外二者之间也可以是互为因果的关系。首先，



“依彼之等流”所讲的依靠法身为因，而流现出这些法义。为什么这样讲呢？因为这些法义毕竟是佛陀证悟了甚深法界之后，依靠佛陀证悟的境界为因，然后宣讲了甚深胜义谛和世俗谛的种种法，它们都是殊胜的法宝。这是以佛的相续的证悟的智慧为因，流现出种种的经典。第二种因果关系是依靠“教”为因而生起真证法身的证悟。比如现在我们学习《宝性论》，依此为因而产生定解，或者依靠《宝性论》中所指的修行方式为因，修行之后，最后可以生起真证法身的证悟。观待我们而言，是依靠经教为因，而生起真证法身的果的证悟。所以二者之间可以是互为因果的关系。

以上讲了法身分类的含义。

子二、彼等与比喻对应

当知由超世间故，世间此喻不可见，
不可见故佛自身，宣说与彼界相同。
所说微细甚深法，犹如蜂蜜一昧性，
所说种种广大法，犹如种种壳中实。

“当知由超世间故，世间此喻不可见，不可见故佛自身，宣说与彼界相同”是讲真证法身，因为真证法身是超越世间的，不可能用分别心去了知，也不可以通过文字去真实描绘，只是做一个方便，指出它的所诠义。通过文字完完整整地描绘真正的法身是不可能的，通过语言去真实宣说也是不可能的，通过我们的分别念也没办法去思维，所以真实证悟了法身超越了世间的缘故，世间的种种比喻都没办法去见到、描绘它。



那么通过什么能了知呢？“不可见故佛自身”，只能通过佛的自身，“宣说与彼界相同”，此处的“佛自身”指“萎花中佛”，只有通过佛自身的显现来作为佛的相似相同的比喻。

有时候我们说法身无相，犹如虚空一样。但虚空只能表示离戏的这一分，而对于佛的光明和空性无二的自性没办法表示，所以不能够完全表示，没办法作为比喻。或者真实观察的时候，在世间当中虚空只是一个名称而已，是不存在的、极度虚妄的法，没办法得到它真实的本体。所以对于真实存在的光明无二的佛的法身，不可能以虚空作为比喻。

那么怎么样作比喻呢？就是九种比喻当中的“萎花中佛”。在《如来藏经》当中讲“萎花中佛”，是指化佛的自性，就是讲佛的自身。以佛像或者化佛的自性可以对佛本身的法身作一个比喻，当然二者之间还不是完全相同的。所以真正比较贴切的比喻是通过佛的自身“宣说与彼界相同”，即宣讲和法界的自性是完全相同的。

以上宣讲了为什么要以“萎花中佛”的佛身来比喻真实证悟的法身，因为它绝对不是世间的比喻能够表示的，只有用佛自身来对佛作一个相同的比喻。这个意思应该是非常清楚的。

“所说微细甚深法，犹如蜂蜜一昧性，所说种种广大法，犹如种种壳中实”，这个颂词是对假教法身的一个比喻。假教法身分了两种，所说的甚深法和所说的种种广大法，所以比喻也相似地分两类。

“所说微细甚深法，犹如蜂蜜一昧性”，假教法身



所描绘的微细甚深的法³⁹比喻成“犹如蜂蜜一味性”。为什么要以蜂蜜做比喻呢？因为所宣讲的微细甚深法是无可分类的。

从空性的角度来讲，虽然空性有二十种空性、十六种空性、四种空性、两种空性等等，有很多种所谓空性的分类，但是这些不是对空性本身来分类，而是说有这么多的有法，通过这么多的空基显示了这么多空性的分类，这是假立的分类。应该知道，对于空性本身来讲，它是无可分类的，所有的空性都是平等一味的。罐中的空、金器当中的空、大虚空的空等等所有的空都是平等的。所以从空性的方面讲，没有很多分类。

从如来藏的角度来讲，从学习《宝性论》、《如来藏狮子吼论》开始到现在，知道如来藏是无可分的。虽然分了不净、不净净，极净位等，但实际上如来藏的本性绝对无可分，这就是前面所讲的无分别义。实际上如来藏光明的自性也不可分。

空性、光明无可分，其比较合适的比喻就是蜂蜜。那么蜂蜜是从哪个方面作的比喻呢？蜂蜜的味道是一味的，不管是从蜂蜜的中间吃，还是旁边吃，蜂蜜都是一个味道，没有不同的味道。所以所有的蜂蜜都是一味性，一味性就作为比喻的核心。因为甚深法一味的特点比较突出，所以就以蜂蜜一味的特点来比喻甚深空性和光明的一味性。这是以蜂蜜作为微细甚深法的比喻。

“所说种种广大法，犹如种种壳中实”，是壳中果实的比喻。通过法身的等流所流现出来的所说的种种

³⁹ 比如空性、如来藏。



的广大法，和种种壳中的果实是对应的。上师注释当中也是分别三类来对应的：第一个是种种的壳，第二个是种种的果实，第三个是种种的受用。

果实的外壳有很多种类，比如稻谷的外壳、麦子的外壳、核桃的外壳，还有很多其他坚果的外壳。种种外壳当中的果实也有种种，稻谷当中的果实是大米，麦子当中的果实是小麦，核桃当中的果实是核桃仁，有很多很多不同的果实。不同的果实有不同的受用，吃大米饭的受用，用面粉做面条的受用，还有把核桃壳砸碎之后享用里面核桃仁的受用，是不一样的，口感不一样，营养也是不一样的。所以叫种种壳、种种果实和种种受用。

对照种种广大法也有三类：种种的意乐、种种的法门、种种的受用。种种意乐是对照种种的壳，因为众生的意乐根性都不一样，不能够通过一种法调伏所有众生。众生的根基完全不相同，有种种的意乐，分类的时候好像可以分为三种根基，小乘声闻的根基、缘觉的根基、菩萨的根基，或者再把三种开成九种，就是平时宁玛派讲的九乘。实际上再分下去，一个众生就是一种根基，因为每个众生的情况都不一样，众生有无量，根基就有无量，众生种种的意乐是完全不相同的。

种种意乐不相同的缘故，种种的法门就不一样。种种的法门就是对照壳中的种种果实。因为众生的根基不一样的缘故，所以佛陀针对众生宣讲了八万四千法门。八万四千法门也是大概的数字而已，实际上远远不止八万四千，归摄起来叫八万四千法门。

通过种种不同的法门，得到种种不同的受用。就好像把不同的果实打开，受用是不一样的。所以通过种种



法门的修持，受用也是不一样的，通过修持不净观得到从贪欲当中出离的受用，通过修持慈悲观得到从嗔心当中出离的受用，或者通过修持缘起观从愚痴当中出离的受用等等。修持六度万行的受用、修持空性的受用，很多很多不同的法门的受用是完全不相同的。通过修持种种广大法之后，分别得到了不同的超脱或解脱，有的得到安慰，有的真正生起道的感受。

以上对于法身自性的三种比喻已经讲完了。

癸二、真如之喻义

由于自性无变异，以及胜善及清净，
是故宣说此真如，与彼真金性相同。

“真金性”和真如是完全相同的。为什么？因为真如有“自性无变异”、“胜善”和“清净”的特点。“是故宣说此真如”和“真金性相同”，真金性也有无变异、胜善功德无穷和清净的特点，有三种相似的地方。

一、自性无变异。如果真如是变异的，就不可能是真如了，不可能是真实的法性，真实的法性就是不变异的法。不管是器世界当中的真如、有情界的真如，还是菩萨、佛相续当中的真如，实际上这个真如是不变异的。前面讲一切有情具有如来藏，因为具有真如的缘故。真如不变异的缘故，就可以完全了知如来藏的本体。

二、胜善。胜善对应真金性当中的功德无穷，功德无穷和殊胜的善法或善根是完全相同的。殊胜的善法或善根和真金性完全相同，第一个是它本具的功德是无穷的，第二个讲能生的功德是无穷的。

第一、本性的功德无穷，指真如当中本来具足无量



无边的功德法。如来藏当中具足无量无边的功德法，或者说真如当中具足无量无边的功德法。

第二、能生的功德无穷，因为相续当中本来具足这么多殊胜功德法的缘故，所以在世俗的层面，通过本具的真如也能够生起其余的很多额外的功德。比如我们在凡夫修道的时候生起很多功德，实际上也是和相续当中本具的意义是完全相同的。

以上和真金性是有相似的地方。比如真金本性上面具足很多价值，具足很多功德法，本来就是非常殊胜的一种金属，这个叫做本具的功德。从能生的角度，通过真金可以打造很多的首饰等饰品，能够产生额外的功德，所以和真金性也是相同的。

三、清净。清净无二是相同的。真如的本质是清净的，不管是在哪个层次，哪个位置，都是没有离开本来清净的自性。在很多修行方法当中，也是运用了本来清净的特性，让我们通过种种的方法，或者通过上师的指点，或者通过其他的观修，让我们来了悟本来清净的自性，这个方面就是讲到了本来清净。不管是在哪一个位置当中，尤其是在凡夫位的时候，也要去了知本来清净的这个特点法。

真金也是一样的。尽管真金沉溺在粪便当中，其本性也是清净的。捞出来洗净之后，还是清净的，只是外表上面是否沾了一些粪水，而稍微有点差别。实际上从本性上面讲，在粪当中也是清净，捞出来洗干净之后还是清净。同样，真如的自性在凡夫位的时候好像是被客尘染污了，但实际上即便是在凡夫位真如也是清净的，显现在佛性的时候还是清净的，本来清净的自性是不



变的。

这种清净不是看待染污的清净，而是大清净法，把它本身的状态安立成一个名词，叫做大清净。清净有的时候很容易和慧对应。《心经》讲“无垢无净”，不是看待垢染的清净，而是超越了垢染和看待垢染的清净之后的本来如是的状态。为了表示它，就把它取名叫大清净。这种清净是离开了垢染和洗净之后的状态，是离开了这两种概念之后的本来的状态，这叫做清净。

“是故宣说此真如，与彼真金性相同”，宣讲了真如和真金性相同，以粪中的真金来比喻真如，就很清楚《宝性论》当中的含义了。这些比喻和意义对照的非常善巧，从哪个方面来观察，哪个方面来对照都是非常相合，而且很能够帮助我们了解所诠的含义。

癸三、种性之喻义 分三：一、以喻显示二种性；二、由此获得三身之理；三、彼等与比喻对应

前面在讲三大理论时也讲到，一切有情具有如来藏，具有种性故。此处对于如来藏的支分——种性，进一步通过五种比喻来说明。

在这个科判当中，讲到了两种种性和通过两种种性所现前的三身之果的道理。两种种性和三身果，加起来有五种法，用五种比喻来进行显示。

子一、以喻显示二种性

犹如地藏及果树，当知佛性有二种，
无始自性住种性，真实纳受胜种性。

首先讲了比喻，“犹如地藏及果树”，犹如地中的宝藏和果实中的胚芽逐渐生成果树，这样比喻所描绘的



意义，“当知佛性有二种”。第一种叫做“无始自性住种性”，也叫性种；第二种叫做“真实纳受胜种性”，也叫做习种，即平时说的修习种性。通过这两种喻义来进行对照。

第一、“无始自性住种性”，是直接宣讲的真实的无变无为法，和地中宝藏是有对应的。对应的方式有两种：第一、地中的宝藏无勤做，本来如是安住；第二、地中宝藏具有很多很多受用的自性，有很多功德法。

通过两个方面和无始自性住种性对照：第一、无始自性住种性是无勤作的，本来具足；第二、本来具足的法本来具足很多功德自性，所以叫做无始自性住种性。

比如以法身来讲，在成佛时，显现无穷无尽的法身功德。这个无穷无尽的法身功德就是在无始自性中本来具足，本来安住的，不是通过后面修习才形成的。所以，无勤作本来具足和具足很多无穷无尽超过恒沙数的功德法，这就是无始自性住种性。

第二、“真实纳受胜种性”，是讲修行成的种性，对照果树的比喻。果实当中有胚芽，有长成大树的功能，还有不坏的自性。通过浇水、施肥、阳光、时间、虚空等因缘，苗芽逐渐破壳而出，逐渐生长成参天大树，享受种种花果的自性。

同样道理，通过修行的种性，从贤善人品开始，逐渐生起出离心，生起菩提心，然后进入资粮道、加行道、见道、修道，最后达到无学道。真实纳受胜种性（修行成种性）是通过不断的修行，不断的勤作，逐渐逐渐显示殊胜的果。就好像果树通过不断地浇水、施肥、阳光、时间等因缘逐渐逐渐长成大树一样。真实纳受的种性



有一种改变的自性和勤作的自性，和果树是相对应的。

了知这两种种性之后，我们就分析两种种性之间的关系。从一般意义而言，二者是所依和能依的关系。无始自性之种性（性种）是所依；真实纳受胜种性（习种）是能依，是在自性住性种基础上。比如每个有情都具足性种，叫做所依；在性种基础上，通过心识有为法方面，逐渐逐渐生起出离心、菩提心等等的功德法，这个叫习种，能依的自性是很明显的。

所以一个是无变的法，一个是变化的法，一个作为所依，一个作为能依。

从另外一个角度，二者之间是不是真实的能依所依呢？如果有两种法，就可以安立能依所依。真实从了义的观点讲，并不具足真实的两种法，不能安立成能依和所依的关系，为什么呢？因为真实来讲，所谓的习种仍然是无为法。为什么习种还是无为法呢？前面我们是把习种放在变化增长的自性上面，似乎是心识造作生起来的。但是实际上，在本性当中，也是本具出离心，菩提心等等的功能而已。本具的无为法的功德为什么在修行时不完全显现呢？通过修习，只不过让本具如来藏的客尘微薄，而显示出种种妙用。比如在如来藏上面的垢染稍显薄弱的时候，就显现出离心的状态。障垢再薄弱的时候，就显现菩提心的状态。再薄弱的时候，就显现自证智慧、空性的状态。所以，不管是出离心、菩提心、空性，还是其他种种功德法，没有一个不是法性当中本具的。

以前不生起出离心，不生起菩提心，叫做一般的无种性的状态。但是这也只不过是垢染很重，罪业深重或



刚强难化的状态，自性住种性的妙用没有显露的原因，叫无种性。当后面习气和障垢稍微薄弱，本具的功德法就会有些表现，有所表示，这时安立成出离心，或菩提心。这些功德法在本性中本来具足，因为障垢障住的缘故无法显现，现在障垢薄弱一点，就显现出状态。

从这个角度而言，所谓的修行种性也是无为法的自性。把它的重点放在了本具功德而逐渐显现的侧面来观察时，的确修行种性和自性种性也是一体的。从这个方面讲是没有办法安立成所依与能依的关系，就是同样的一个法，麦彭仁波切在注释当中也是如是安立的。

无始自性住种性和真实纳受胜种性二者之间的关系，从共同的角度来讲可以安立成所依能依，《庄严经论》当中种性品有这样的安立；从了义究竟的角度，二者就是一个法，全都是无为法的本体。

子二、由此获得三身之理

承许依此二种性，获得如来三种身，

依于初者得初身，依于后者得后二。

依靠自性住种性和真实纳受胜种性，就可以获得如来的三种身——佛陀的法报化三身。因为它是成佛的种性的缘故，所以通过这样的种性就可以显现成佛。

怎么样显现呢？“依于初者得初身”，“初者”是指无始自性住种性，通过这样的自性住种性就能得到“初身”，即法身。通过自性住种性显现法身，从显现的侧面来讲法身是无变的，直接对应的是无始自性住种性。通过自性住种性的智慧资粮修持的缘故，最后显现殊



胜的法身。

“依于后者得后二”，依靠真实纳入胜种性得到了“后二”，即报身和化身。其中依靠近的因缘，清净的所化，得到了报身；通过远的不清净所化，显现成化身。远和近看待具不具足殊胜的善巧方便，因为菩萨具足善巧方便的缘故就叫做近，是远近的近。第二点是亲近的近，相续中现证殊胜法性的缘故，在清净的所化面前直接显现报身相。这方面讲到两类的所化，一类是清净所化，得到报身，或者说显现报身；一类是依靠远的不清净所化，显现化身。远的是指不具足善巧方便，比如还没有发起菩提心，还没有真正靠近证悟，所以叫做“远”，不清净是看待菩萨而言，相续当中还有很多很多垢障没有遣除，这一类是凡夫和声闻缘觉，凡夫和声闻缘觉没有办法真实见到佛的报身，只能见到佛的化身。

以上讲到通过两种种性而获得三身之理。

子三、彼等与比喻对应

“彼等”是第二个科判当中所讲的三身，三身的比喻是怎样对应的。

当知庄严自性身，犹如珍宝之佛像，
自性本来非所作，摄集功德宝藏故，
具大法王国政故，报身犹如转轮王，
唯是影像自性故，化身犹如黄金像。

三身对应最后三种比喻。

一、法身对应破衣中的宝佛像。“当知庄严自性身，



犹如珍宝之佛像”，具有种种功德庄严的自性法身，犹如珍宝的佛像，为什么呢？有两个特点相似：第一是“自性本来非所作”，第二是“摄集功德宝藏”。通过这两个因缘就可以安立法身和珍宝佛像相似。

“自性本来非所作”，这个法身的自性是非所作的，本来就不是一种所作的自性，对照的是珍宝佛像。这个珍宝佛像的意思并不是说它不靠因缘而产生，而是说当你把这个破衣解开看的时候，破衣当中的这个佛像早就在这儿了，从这个方面叫做本来非所作的对应的意思。

从世间的角度而言，完全对应是不可能的，从一个角度对应是可以的。此处的比喻不是说现去造一个佛像，而是当你把这个破衣解开的时候，佛像早就在这个地方了，早就已经形成了。同样，当你把障垢分离之后，法身本来具足。从这个角度讲自性非所作是一致的。我们千万不要想，这个佛像不是人工的吗？不是因缘和合的吗？这个佛像是人工、是因缘和合的，但是我们说本来非所作的意思不是说打开破衣之后再去现造，而是说在破衣里面早就已经存在了。这个方面对应的是自性本来非所作，从某个地方相似做了一个对应。

“摄集功德宝藏故”，就是在这个法身的本体当中它不是一无所有的，而是本来具足恒常的功德法，所以说“摄集功德宝藏”。对应珍宝佛像，第一它是珍宝自性的缘故，所以它很珍贵；第二它是佛像的缘故，如果你礼拜等等，它也能够摄集种种的功德法，因为本具这样的功德。通过这样两个特点的分析可以知道法身和珍宝佛像二者之间的相似相同。



二、报身的比喻和意义的对照。“具大法王国政故，报身犹如转轮王”，报身的自性具足大法王国政，比如转轮王具有统摄四大部洲的国政。他还具足轮王七宝，通过轮王七宝可以显示他的威力，可以推广他的国政。而且他能够让他属下的国民自然而然地行持十善法，而且通过行持十善的缘故，死后能够生天。这就是转轮王在世間所做的事情。

所以我们不单单是把重点放在转轮王的享受上面，只看他有金马宝、又有骏马宝、又有玉女宝，他非常享受。实际上转轮王还有一个非常重要而且经常被我们忽视的功德，他的出世能够让他的臣民自然而然地安住在十善道，而且能够让他们死了之后转生天界。但是他毕竟显现的是世间的事业，他不能像佛一样让众生安住在十善道之后，让他证悟心性，让他获得涅槃。

在整个世间当中，转轮王的事业最殊胜；所有的国王当中，转轮王的这种国王是最殊胜的。因为他能够让他的臣民自然而然地安住十善，让他们死后能够得到天界的福报，这个方面他对他的臣民作了最殊胜的饶益，当然和佛没法相比。

我们了知了转轮王有具大法王国政，同样，报身佛也具足这样一种大法王的国政。他给清净的所化降下殊胜的法雨，不间断地宣说很多很多深广的法要。不间断的缘故，让初地的人登二地，二地的人登三地，让十地菩萨成佛，这是报身不间断所做的事业。所以从一个方面和转轮王相似，但是从究竟意义上来讲，远远超胜于世间的转轮王。因为他具足这些宣讲深广法要、摄持这种国政的缘故，所以说这个报身犹如转轮王。



三、化身的比喻和意义的对照。“唯识影像自性故，化身犹如黄金像”，“影像自性”，谁是谁的影像呢？化身是法身的影像。从一个角度来讲，是三身无二，但是化身从某个角度来讲，还不是真正的佛身，他是佛的一种影像。所以从这个方面观察的时候化身犹如黄金像一样。

这个黄金像和哪个方面对照呢？黄金和黄金的像，二者之间有不同的地方，黄金对照法身；黄金的像对照化身。用黄金做成的工艺品，比如一匹马或者一头象，我们在看的时候，直观当中这就是动物的形相，但实际上当我们在看到动物形相的时候，我们容易忽视它的本质——黄金。所以从这个方面讲，这个像它只是黄金的一种影像（变相）而已，它的本质还是黄金，但是当我们看的时候，容易忽视黄金而看到它的影像。同样，化身是法身的一种影像，法身就像黄金一样，像就像化身一样。

还有一个对照，这个黄金像是工匠通过融化黄金之后倒在模具当中制造出来的。因为它是因缘所作的缘故，这个黄金也是生灭的自性。同样，化身像是要观待众生的因缘，和佛的功德因缘和合起来显现的。二者和合起来显现的缘故，所以说它就像黄金像一样，是一种因缘和合的法。这个方面是一个自性。

第二个方面，因为是因缘和合法的缘故，黄金像是刹那生灭的。同样，因为观待了众生因缘的缘故，化身也是生灭的自性。所以化身在众生面前会显示生老病死，因为众生本来有生老病死，所以通过众生的因缘显现出来的化身他也绝对有生老病死，这个方面是因缘



所决定的。

当然化身在显现的时候，他没有离开法身。同样，黄金像在显现的时候会有损毁，但是损毁之后黄金的自性还存在。因为化身只是法身的影像的缘故，所以他在世间当中投身，在世间当中安住，在世间当中说法，在世间当中隐没，实际上都没有离开法身的自性。所以为什么说化身涅槃之后法身常住？从这个方面讲的时候也可以了知。所以化身犹如黄金像一样，它只是一个影像的自性。

以上是法界所显示三种自性——法身自性、真如自性和种性自性，以九种比喻分别予以对应。

今天就讲到这个地方。



第二十七课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》有七个金刚处，分别用来抉择一切有情相续当中本具的如来藏功德。七金刚处又分为两个部分，一个是所得三宝的自性，这个已经讲完了；第二个是能得的因缘。能得的因缘又分因和缘两部分：因是抉择一切有情相续当中本具的大无为法的佛性，缘是示现佛相续中的菩提、功德和事业。通过佛相续当中的菩提、功德和事业对众生进行教化之后，众生就能够明了相续当中本具的佛性。通过修持能净的因，而现前如是殊胜的佛性，就称之为成就圣果或者是成就佛果。

在七个金刚处中，现在还在讲第四个金刚处，即因的如来藏。因的如来藏又有八个科判，前面的五个科判已经讲完了，现在要讲的是第六个科判。

己六、所说义以信心了知

此科判主要是讲四类有情（四种人）没办法通过智慧以现量的方式去证悟如来藏，但可以通过信心来了知，或者说要通过信心来证悟。

自生诸佛之胜义，唯是依信所证悟，
犹如日轮光晃耀，无眼目者亦不见。

“自生诸佛之胜义”主要讲佛性法界如来藏，“唯是依信所证悟”，法界如来藏的观点唯有通过信心所证悟。“犹如日轮光晃耀”，比如日轮光明晃耀，虽然恒时存在那个地方，“无眼目者亦不见”，但是没有眼目者也



没办法见到大日轮的光芒。这个就是如来藏的意义和比喻。

接着我们进一步了解。“自生诸佛之胜义”，就是讲到一切有情相续当中本具的佛性。“自生”，即不通过因缘如是积聚的意思。在世俗谛当中，一切的有为法、有漏法没一个不是通过因缘而具足，全部都是通过因缘和合之后才形成。但是佛陀相续当中或者一切有情相续当中的如来藏是属于非因缘所生，法尔如是存在的佛性，可以称之为“诸佛之胜义”。

一切诸佛法界胜义本性，又是无为法，又是自生的胜义谛，“唯是依信所证悟”。佛陀已经完全亲证了佛性如来藏，而十地菩萨等通过部分的方式，也证悟了如来藏。但还有四类众生没办法通过自己的智慧去证悟如来藏，对于这些众生而言，必需要通过信心才能够了解，才能够悟入。

这四类众生，第一是身见有情，即凡夫人。所有的凡夫人因没有证悟人无我空性的缘故，相续当中有比较深厚的萨迦耶见，从而称之为身见众生。身见众生为什么没办法去了悟真实的胜义谛呢？身见众生处在最严重的实执颠倒当中，所以对于法界如来藏没有办法了知。因为他处在最深重的误解当中的缘故，所以对于佛陀所宣讲的入门的方法，比如无常、不净等等教法没办法了知。对于五蕴本空，五蕴上面不具足人我的教义，也没办法了知。因为相续当中具足非常深重的萨迦耶见的缘故，称之为身见众生。身见的众生如果不通过调心的方式逐渐悟入的话，是很难直接了知远离四边的大无为法的如来藏功德。



第二类和第三类众生可以放在一起宣讲，他们叫做取四颠倒的众生，即声闻和缘觉。为什么声闻和缘觉称之为取四颠倒的众生呢？声闻和缘觉因为已经证悟了人无我空性，萨迦耶见已经不存在的缘故，所以不能称之为身见众生。虽然不是身见众生，对于人无我空性有所悟入，但是对于如来藏甚深观点还是没办法真正了知。为什么没办法真正了知呢？因为声闻、缘觉是把无常、苦、无我、不净的法作为他们所证悟的真实胜义谛，然而无常乃至不净等四类法并不是一切万法的究竟实相。看待于究竟的常乐我净，和空性双运的离戏的如来藏光明而言，执着这样的无常、苦、无我、不净就叫做四颠倒。

声闻缘觉到达了无常乃至不净的境界之后，没办法再继续走下去，因为对于他们而言，在自道中已经到达了无学的果位。也就是说他们的道已经到达了顶点，再也没办法增上，所以也就没办法从四种见当中脱离出来，也就没办法进一步了知本具的如来藏光明。要了悟，就必须从小乘自道当中脱离，重新进入宣讲常乐我净的大乘道中，才有可能悟入法界如来藏。

为什么前面提到二乘必须要入大乘？因为不入大乘，在他们的自道当中，的确再没办法进一步论证法界如来藏，因为他的道中已经到达了无学道，已经达到了道的顶点的缘故，再修持下去也没办法增长。因此必须要重新进入大乘，然后发菩提心，接受大空性和大光明的观点，并进一步的修持，才可以超越四颠倒，最后到达常乐我净的殊胜境界。这个是属于第二和第三类有情，叫取四颠倒的有情。



第四种是初发心的菩萨，又叫做散乱心失空众生。这里面有两个意思，一个是散乱心，一个是失空，实际上散乱心和失空是一个含义。初发心的菩萨因为刚刚发起世俗菩提心，对于究竟的实相还没有经过系统的修学，没办法趋入根本慧定，所以叫做散乱，他的心是处于一种散乱的状态。

散乱有很多种分类。有时候讲，所有出定位都称之为散乱。只有在入定的时候才称之为定，在定之外，都叫做散乱。因此从一般的共同乘角度而言，比如你的眼识看到了外面的法，耳识听到了声音，这些全都叫散乱，因为这是散乱位，非定位的缘故。但是在究竟的教义中，如果没有真正的趋入到根本慧定当中，分别心没有完全息灭，只要有分别心的状态，都称之为散乱。这个就是散乱心。

失空众生就是失坏空性的众生，或者没获得空性，都是一个含义。初发心的众生还没有真正地了悟四边八戏空性，所以对于他们而言，如来藏究竟的自性也没办法直接通过智慧去证知。这是属于第四类的众生，主要指的是初发心的大乘菩萨。

以上四类众生都没办法了知法界如来藏，“犹如日轮光晃耀，无眼目都亦不见”，就好像大日轮虽然在虚空当中长时安住，但是如果你缺少眼目，仍然看不到太阳。此处是以太阳做为眼根所缘境的角度而言，并没否认太阳的热量可以通过身识去感觉。日轮虽然能够显现，但如果你没有眼睛，就没办法觉知太阳的存在。

虽然法界如来藏在一切有情相续当中恒时存在，但是如果没有殊胜的智慧，也没办法了悟法界如来藏



存在的道理。那么是不是完全没有办法呢？此科判讲“所说义以信心了知”，或者后面第二句讲到的“唯是依信所证悟”。从身见有情到散乱心失空众生这四类之间，虽然通过自己的智慧没办法了知法界如来藏，但是他们可以通过对佛语生起信解的方式来了知。凡夫人虽然相续中具有很强烈的身见，但是如果他具足福德，能够闻思、思维并相信佛的教义，最后也可以对法界如来藏生起信心：“虽然我现在相续中具足很严重的身见，但是身见的本性也是大无为法的如来藏的自性”。

声闻缘觉在还没有真正发心入大乘道之前，都不会去认知、了悟法界如来藏。因为在他的心没有趋向大乘之前，是很难去除相续中让自己获得寂灭安乐的想法。我们在学习《定解宝性论》第二个问题时也曾经提到过，为什么他要入一万个大劫的定呢？他在获得阿罗汉果位之前，在轮回当中长久的流转，对于轮回当中种种的痛苦非常的疲倦，对于涅槃的安乐非常的向往，所以他一旦获得这样的能力之后，他就要感受这种寂灭的快乐。一旦他失去生命，五蕴的身体中断，他就会入于定当中，享受寂灭的涅槃安乐。到了一定的时间之后，他这样的心慢慢开始消褪。因为毕竟是通过分别心生起想要获得寂灭的想法，也算是通过分别心、其他的业等引起的一种观念。

一万个大劫实际上是非常长的，在这一万个大劫当中，他可以说已经充分地享受了涅槃的安乐。在小乘自道当中讲，这是“灰身灭智”了，身心都已经灭尽了；大乘当中讲，只不过是粗大的五蕴灭尽了，细微的身心还存在。一万大劫之后，诸佛开始放光、弹指，他从禅



定当中起来之后，佛劝他发菩提心，他自己的那种长时间厌离轮回的心开始逐渐淡薄了，并且安住涅槃的心念也基本上满足了。这个时候，他再没有强烈的要耽执自己获得自我涅槃的这种意乐。所以通过一万个劫的缓冲，一万个大劫的安住，他的这个心很淡，这个时候再劝他发菩提心的话，他就愿意发心了。

如果说没有经过一万个劫这么长时间的安住的话，那么由于他以前的那种心愿非常地稳固的缘故，再怎么让他发心，他也不愿意发心。刚刚获得阿罗汉的时候，让他去发菩提心，还不行。因为他那个时候厌离轮回的心还处在非常旺盛的阶段，所以让他发心是不行的。但是，通过长时间的安住之后，用世间的话来讲，就是心比较淡了。再劝他发心，种性就容易苏醒，开始入大乘。

在这个阶段，对于法界如来藏的含义“依信所证悟”，他通过对佛的信心、大乘经典的信心可以产生，所以通过这种信心就可以了悟如来藏的存在。以上是第二类声闻缘觉，是通过信心来了悟的。

所以，二乘一进入大乘就成了一地或八地不是了义的观点。按照了义的观点来讲，发心入大乘之后是从大乘的小资粮道开始。大乘的小资粮道不是真正的圣者初地菩萨，所以他还是只有通过信心来证悟。虽然他相续当中也具足人无我空性的证悟，但是按照大乘的角度来讲，还不是真正的无分别智，还不是远离四边的智慧，仍然是处于分别心当中，所以对他们而言，还是依信才能够了悟如来藏的。

对于于散乱心失空众生而言，一方面有了对佛道的信心，一方面菩提心也发起来了，信心和大悲都可以



说是相对存在的。在这种前提之下，虽然他们通过自力没办法了悟，但是通过信心是可以了悟如来藏的观点。有了对如来藏的了悟之后，在这个基础上进一步地修持，就可以现见如来藏。

在科判当中讲“以信心了知”，在颂词当中讲通过信心而证悟，实际上这两个意思都有。

第一、怎么样才能了知相续当中具有如来藏呢？佛陀和这些大菩萨，通过圆分（满分）或者部分（支分）的方式了悟相续当中具有如来藏，对于其他四类众生来讲，没有现量见到光明的一分。对他们而言，怎么样才能够确认具有如来藏？通过信心来了知的。通过信心学习佛陀所讲的《大般涅槃经》、《如来藏经》等经典之后，以信心了悟一切有情都具有如来藏。这个方面是通过信心而了知如来藏存在。

第二、“自生诸佛之胜义”，如果你要证悟的话，也是通过信心来证悟。信心和疑惑是相悖的，如果相续当中具有这样那样的疑惑，对于佛陀所讲的道就不愿意真正放心地趋入。比如，我们走到十字路口的时候，到底哪一条是正道呢？内心当中有疑惑的缘故，就不敢放心大胆地趋入道当中。如果遣除了疑惑，确认了这条道就是真正的道，这样自己到了路口之后，马上就进入正道当中。如果有疑惑就会障碍自己趋入正道，也就障碍自己通过正道而获得证悟。所以说在修道当中，信心是非常重要的一个修行方式。

有两类信心：一类是通过智慧引发的信心。通过学习佛经论典之后，对于佛经论典的意义产生定解，然后产生了坚不可摧的信心，这种信心就可以作为证悟的



近取因。

第二类是没有通过学习生起的信心。它也可以分两类：一类是宿世的福报非常深厚。今生当中，虽然他对所以然的理论没搞清楚，但是因为他前世福报的缘故，对佛、上师所讲的话不产生丝毫的疑惑心。上师或者诸佛让他怎么样修行，他就怎么样修行。通过这种所谓愚笨的信心也是能够证悟的，因为他有强大的福报作支撑的缘故，他在修行过程当中不会产生怀疑和邪见。所以他通过这样一种愚笨的信心，就可以证悟一切万法的实相；还有一类是没有强大的福报作为支撑，这种信心容易退失。

因此对于没有智慧引发的信心，我们不能够一概而论：只要是没有通过学习生起的信心都是要抛弃的。这是不一定的。因为在佛教的历史当中，有很多人具有坚定、强烈的信心，但是他没有学习很多经论，你要去问他很多道理，他是讲不出来，但是他内心当中的信心是非常真诚而且坚固的，通过这种坚固的信心，他就可以证悟。

以前上师讲法时，也是经常提到这种愚笨的信心，也赞叹过。当然，我们前面讲过，这种愚笨的信心一定要有深厚的福报作支撑，这样他的信心不会退失；如果没有深厚的福报作支撑的话，遇到违缘就很容易从这样的信心当中退失。这个方面有很多事例可以见、可以讲的。

密宗当中有很多修行人对自己的上师、善知识就是有佛一样的信心，他通过这样的信心去承事、修法，也是获得了很多的加持。直接通过这样的信心获得加



持、获得证悟的有非常多。净土宗当中也有很多人，根本没有学习很多理论，就是一句佛号念到底，反正对极乐世界的信心不变，对阿弥陀佛的信心不变，对自己能够往生的信心不变。虽然没有学很多，但是通过这样念佛往生的不计其数。现成的例子摆在面前，我们不能不承认。有的时候我也很羡慕这种信心，他就是没有很多想法，没有很多疑惑，像这样一直做下去，他就能解脱。

反观有些人太过于着重理智了，对于信心则没有引发起来，老是认为需要以理智去观察核实，才能够真正地放心。但是如果永远处在这样的怀疑、理智的话，内心当中的信心反而不容易生起来。

佛法的含义是非常甚深的，我们知道，佛所讲的意义很多是超越分别心的，不是通过分别心的理智可以完全想得通的，到了一定程度时还是需要信心。

所以，我们在学习论典的时候，要通过理证去分析，佛为什么要这样讲，通过这样的理论要产生一种信心，它可以遣除一部分的疑惑。在遣除部分疑惑的同时，我们要注意引发一种对佛的信心，就是在生起智慧的当下，应该有意识地把信心带出来。对于很多超越分别念的东西，有了智慧又有了信心之后，就可以趋入了。有的时候，我们老是想：我要把这个问题搞清楚之后才去趋入。其实这是很麻烦的，因为很多意义都是超越分别心的，要完全通过自己狭隘的分别念把它搞清楚，一辈子两辈子都不一定弄得清楚。

我们在学习过程当中，要引发这样一种殊胜的信心，有了这种信心，再配合自己的智慧，这样是非常好



的；如果没有智慧，有愚笨的不动摇的信心也可以；如果没有理论的智慧，也没有福报支撑的信心，就会很危险；只有理论，没有对佛陀、对修道的信心，也是比较危险的。

所以，在四类情况当中，两类可取，两类是必须要扭转的。两类可取的：愚笨的有福报支撑的信心是可取的，当然有的时候还要看前世的福报；又有理论的支持，又生起了强烈的信心。现在很多道友在学习过程当中，逐渐对于三宝，或者对如来藏、空性生起信心，自己的心准备要入道了，这个方面是通过理论产生的信心。两类舍弃的：没有福报支撑的愚笨的信心，这个方面很危险；老是用理论去观察，自己不想入道，生不起信心，这类也是比较危险的，是必须要扭转的。

真正要超越我们的分别心，到达无分别智慧的状态，很多时候就是通过信心去证悟的。有的时候讲，没有怀疑的心就称之为信心；还有讲，清净的心就叫做信心。没有怀疑的心、清净的心和实相是很接近的。为什么说信心很强烈的时候容易得到加持，容易和实相相应呢？第一、信心是没有疑惑的。疑惑是障碍众生趋入正道的很大障碍，如果没有疑惑，当然就比较容易和实相接近。第二、信心又叫清净心，它是一个很清净的状态，实相也是很清净的，如果你能够保持在很清净的状态当中，有对境给你作加持、作帮助的话，就很容易趋入实相。第三个，在信心的清净状态当中，我执的成分很少，清净的信心实际上没有以我为中心，所以没有很强的障碍。因此，在这个过程中，他的心是一种开放的状态，所以很容易得到诸佛的加持。所以很多时候说，



如果能够产生一种非常清净的信心，比较容易证悟。

我们在学习佛法的过程当中，尤其应该注意的，一方面通过自己的智慧看书，去领悟法义很重要；一方面经常性地对上师作呼唤、作祈祷非常非常重要。我们在看书时，对于难以通达的很多难题，还是应该祈祷上师、传承上师或根本上师，得到加持之后很难的问题就可以了知。有的时候在以强烈的信心祈祷、呼唤的过程当中，很容易和上师的心相应，从而获得证悟。当然证悟有很多种类，有大彻大悟的，也有小彻小悟的，有的时候是一点点的觉受。所以在学习佛法的过程当中，不单单是通过理论、理智去学习。尤其我们在闻思的过程当中，如果完全把所有的修法都放在分别念方面：“我一定要通过自己的分别心，把理论搞清楚！”没有想到去呼唤、祈祷上师、诸佛的话，这也算是一种歧途。

在闻思的过程当中，一方面要通过自己的理论，发挥自己的智慧去分析观察，一方面也是经常去祈祷，经常去呼唤。有时候修上师瑜伽，融入自己的身体；有时候是去呼唤上师的名字等等。这些方面都是需要的。通过很多很多的助缘，通过自力他力因缘的和合，很容易了悟一切万法的自性。所以，如果对上师、诸佛、胜义谛生信心，就能够通过信心为近取因（主要的因），证悟一切万法的实相。

很多修行者容易把净土宗划成他力教（信心的教义），把禅宗划成自力教，根本不需要他力。但实际上不是说不需要他力的，只不过不是把他力作为很重要的一种修法去做。实际上我们完全靠自力修行是很困难的，只不过在教义当中，没有非常强调这样一种修法，



但是没有强调不等于诸佛菩萨没有给自己做加持。当一个禅宗的修行者，坐在那个地方修行，如果只是看外相，好像是他自力在修行。但实际上，发了菩提心之后，想要救度众生，诸佛菩萨不可能不帮助的，诸佛菩萨不可能不加持的。所以仍然还是要自力和他力和合的。

净土教也是一样的，只是靠他力，根本不靠自力，也是说不过去的。如果自己没有想往生的心，自己没有信心，阿弥陀佛怎么加持也不行。如果自己不需要一点信心，完全靠他力，所有众生都不需要修行了。反正阿弥陀佛有这样一种愿力，有加持力，只要完全靠他力，所有的众生不需要修行就可以往生极乐世界。所以净土教也绝对不可能没有自力的，从这方面讲也是自力和他力和合。

不管是哪一个教派，信心都是要的。密宗当中信心非常重要，禅宗当中也是要有信心，对于修道、所修的境界要有信心，对于法界也要有某种程度的信心。有了信心之后，通过信心才可以证悟。

信心可以表现在很多地方。跪着祈祷，流着泪去呼喊，是一种信心的表现；坐着内观自己的心性，也是信心的一种表现。信心的表现有各种各样，关键是处于一种没有疑惑的状态，很清净的状态，一种放开自己心的状态，或者是说对于道、心性、诸佛菩萨和自己一体的信任。这个方面是完全有的，有了之后，就可以逐渐趋入到实相当中。

道本来就是这样存在的，只不过自己的心有了我执，有了疑惑、有了不清净的念头。这些作为障碍，没办法发现道。把这些东西一抛开之后，就会发现道就在



这个地方，这就是对于道的一种信心，是没有疑惑的一种状态。所以如果有了信心，就容易证悟。

己七、认定所证空性

此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立，
真正正观真实性，真实见已即解脱。
具有分离之体性，如来藏以客尘空，
无有分离之体性，藏以无上法不空。

第一个颂词就讲到了基道果。第二个颂词是对于第一个颂词当中所讲的基，通过自空他空的方式，尤其通过如来藏体性的方式再进一步地补充。

“此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立”是讲本基，“真正正观真实性”是讲道，“真实见已即解脱”是讲果。

首先讲基。本基，即不管众生证悟与否，一切万法的究竟状态。对于本基，如果通过学习去认知，叫见。所以见和基可以从所境的角度去理解。比如这两句颂词当中所讲的，不管你证悟不证悟、了知不了知，一切万法安住在这样的状态当中，这就是本基。对本基最初有一种认知，即一切万法是离有离无，离是离非的，认知这种状态，叫做见解。有了见解之后，进一步串习，叫做修和行。最后本基自性完全显露，叫做果。所以见修行果或基道果，都是通过不同的侧面了知的。

本基作为所境的一种状态，我们要了知，“此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立”，没有任何所遮遣（可破）的，也没有纤毫可立的，这就是一切万法本来的状态。



那么怎么样了知呢？可以从二转法轮和三转法轮不同的侧面了知。

以二转法轮的观点为主来进行安立时，全都是通过遮破的方式。任何遮遣的东西在空性状态当中都是没有的，没有什么可以遮遣的，也没有什么纤毫所安立，因为一切万法都是空性的缘故。这样一种破和立都是互相看待的。众生如果要破，就要立一个法；如果要立，就要破一个法。有破有立对于究竟空性的实相来讲是一种障碍，因为不管是破也好，还是立也好，都是分别心假立的一种状态。所以在讲究究竟实相空性的时候，不管破还是立，都是不存在的。只有把破和立的观念彻底打破之后，空性的实相状态才容易被我们认知。所以以二转法轮解释这两句时，破也不存在、立也不存在，主要是引导我们的所有的分别念趋向于寂灭。

如果从三转法轮的角度来讲，虽然所诠的意义是完全相同的，但是从能诠的方式角度而言不一样。

“此无任何所遮遣”是讲客尘是本来不存在的东西，客尘本来不存在的缘故，没有什么可遮遣的。如来藏的本性本自清净，本来就存在这样清净的法，有什么可以遮遣的呢？如果客尘存在，则可以遮遣，如果客尘本来就不存在，又何来遮遣呢？所以从如来藏的本性而言，没有什么可以遮遣的。因为客尘本来就是一种垢染而已，它的本性根本不存在。分别念面前认为它存在，但从它的实相角度而言，是不存在的。在证悟者的智慧面前，它也是不存在的。只有分别念这样一种错觉存在的时候，它才有，而错觉本身也完全是一种虚幻的东西，所以就没有一个真正安立的基。从这个角度来讲，没有



任何可遮遣的。从它的障碍方面讲，没有一个所破的法。

“亦无纤毫所安立”，从它的本来清净的自性，本具的功德法而言，没有丝毫重新安立的。在有情的相续当中本来具足的一切清净的法，你还重新去安立什么呢？没有任何重新安立的。在如来藏的本性上面，本来就具足了，没有任何重新安立的法。

所以三转法轮讲的侧面不一样，为什么不一样？因为三转法轮是从正面建立光明，把客尘遮破之后，正面的光明要建立起来。正面的光明建立的时候，是不是重新安立的呢？绝对不是重新安立的。不是我们的分别心，把这个以前没有的功德法，现在重新建立起来了。没有丝毫重新安立法的意思是本来就是圆满具足的，所以不需要通过分别心，通过因缘重新建立一个法。

三转法轮所讲的“没有纤毫所安立”，其侧面不一样，它要安立的是本来具足的光明如来藏。而二转法轮的任务主要是打破我们的实执，是从建立一切万法离戏的角度来讲，一切有的法不存在，一切无的法也不存在，任何分别念的法都不存在，主要是从空性的方面来安立的。

三转法轮是他空，他法是不存在的，是不需要去遮遣的，从最究竟了义的角度来讲，本来就不存在，所以说“此无任何所遮遣”。“亦无纤毫所安立”的意思就是如来藏的本体不需要重新去安立，本来就存在了。

没有任何所遮遣，是离开了有边；无有纤毫所安立，是离开了无边。两边离开了之后抉择了基，对于基方面就已经认知了。

认知完基抉择见之后，必须要去现前这个基。我们



在序品缘起品讲到了四个问题，其中就讲到本来不存在这些客尘，但是还要去修持，去远离，这是很稀奇的地方。在本性当中本来就是离有离无的，但是因为有了错觉，有了虚妄分别的缘故，还是要修道。没有垢染可遮遣的，但是在现相当中还是要修法去远离客尘，这个方面就是有很稀有的地方，一般人很难以生起定解的地方。

前面基已经完全确立了，确立了基之后就趋入道位，趋入道位修行的时候，“真正观真实性”。其中“真实性”就是前面的本基，“正观”是讲不偏不倚的方式。本基如何安立就如是去观察，如是去观想，如是去观修，叫做“真正观”。对于这样一种道如是的存在，如是去认知，叫做“真正观真实性”。

这方面有暂时的和究竟的。暂时的“真正观”，就是通过分别念大概认知了本基是如是的状态，再通过分别念去靠近。如果从根本慧定的境界来讲，这绝对不是一个真正观，因为所有的分别念去观修的东西都不是真实的正道。前面在本基的时候，没有什么遮遣的，没有什么安立的，它实际上表达一个宗旨，即绝对不是分别念的境界，本基就是离开分别念的。在修道的时候，如果通过分别念去靠近，暂时来讲是在修这个法，在修这个道，安住在清净道当中，但是从究竟角度而言，只要是分别念的东西都不是真实的。

怎么样才能做到“真正观真实性”呢？在三转法轮当中或二转法轮当中，都给了我们一个真正修道的提示，即不是让我们的分别念去重新塑造一个什么东西。如果要通过我们分别念去塑造一个东西，就完全错



了。真正修道的核心就在于要慢慢地泯灭可塑造性的分别念。所以二转法轮和三转法轮的修行方式，都是让我们去慢慢泯灭执著和分别意识。

二转法轮当中讲离戏的时候，讲到要从粗到细慢慢泯灭分别念，泯灭之后就可以真正悟入空性。悟入空性就是分别念完全泯灭的时候，没有任何可以得到的东西的时候就证悟空性了，它的修行的方式是非常明显的。我们学习《中观庄严论释》以及《中论》等时，都是要打破有无是非的四边，当四边的执著泯灭的当下，这个状态就叫做证悟空性。所以分别心还存在的时候是永远无法证悟空性的。修行的核心是我们的这种非常粗重的分别念逐渐逐渐地消亡的过程。

三转法轮的体系也是一样的。如来藏的光明不需要你去塑造，本来就是存在的。你塑造的东西就是一个假的如来藏，绝对不是一个什么所修的所现前的东西，所以通过分别心去塑造一个如来藏是错误的。我们通过分别心去修如来藏也是错误的。如来藏本身就是存在的，那怎么办呢？只有通过修持空性，把我们相续中的障垢客尘慢慢泯灭之后，如来藏的自性才可以逐渐逐渐显现出来。

三转法轮是修能净因，是把我们内心当中的执著烦恼从粗到细逐渐地减弱，减弱到最后直至消亡。减弱到消亡的过程，我们还是要分析一下，因为如果我们没有把这个问题搞清楚，就会觉得有一个东西可以被我们减弱和消亡，似乎这个障碍就是存在的。但其实这只是一种表示，说把分别、障垢逐渐减弱消亡。实际上从真正的如来藏体系来讲，“此无任何所遮遣”，即所谓的



障垢本来是不存在的，哪里有一个减弱到消亡的过程？但是我们在修道的时候，看待我们的分别心而言，只有这样表示，说似乎存在的障垢逐渐减弱逐渐消亡。

就好像我们看到白海螺时，黄色逐渐消退，最后没有了。从现相角度而言，是有这样的现相，我们也只有这样表示。但是从真实义的角度而言，海螺的黄色从来就没有存在过。如果你的正见够高，你的福报够大，一刹那就能把所有的障垢分离掉。你认知到它本来不存在就够了，有这样不断修行的过程。

“真正正观真实性”不是让你以造作的方式去观察真实性。这个正观的意义很深，它本来不存在任何的有无是非，你就如是安住在这一点就够了，任何造作都不要就够了。但是我们没办法一下子就做到不造作，所以必须逐渐逐渐地不造作，逐渐逐渐息灭自己的分别念，这叫做正观真实性。

因为真实性就是离有离无的，所以我们要真正地正观真实性，不是去观它离有离无，而是把我们能观的心逐渐逐渐息灭掉，这叫逐渐的正观，是佛教当中很稀奇的一种讲法。我们修法的时候，如果不注意容易就会认为对境是离有离无的，所以要去观离有离无，总是没有打破自己能观的心，如此还是没办法真实靠近实相。

此处的观不是有一个真正能观的意思，而是当你把自己能观的心逐渐逐渐息灭时才叫能观。没有什么可观的，叫做正观。最后把你能观的心，所有的概念性完全泯灭，即为“真正正观真实性”。

在你修道时，完全和本来离有离无的本基成为一体，分别念已经没有了。当你有分别念时，总是有一个



所观和能观，二者之间是没有统一的，还是两个对立的法。一个是所观的基，一个是能观的见修行，总是有对立的法。但是“真正正观真实性”的时候，必须要把自己的能观和所观，或者能取和所取完全泯灭，这个时候就已经和实相达到统一了。

我们怎么样才能和实相达到统一呢？只有泯灭分别念，当所有分别念完全不存在的时候，从字句上来讲可以说已经达到了和实相统一。实际上“达到统一”也不是一个很准确的描绘，但是没办法，也只有这样描绘。

所以当能取的心完全消亡时，就是颂词当中所讲到的“真正正观真实性”，叫真实的正观，达到了见道或修道位菩萨的境界。

“真实见已即解脱”是果。前面在道位时的“真正正观真实性”是部分的现见，还不是圆满的现见。当本基所有的部分都完全现见的时候，就是达到佛果了，叫做“真实见已即解脱”，这是从最深的角度来讲的。

“真实见已即解脱”也可以相合于道位来解释，即暂时的果。如果你观到了部分的正观真实性，就有部分的解脱；如果有圆满的正观真实性，就会有圆满的解脱。所以解脱可以从暂时和究竟两个方面来安立，见道和修道对于真实性有部分的正观，所以就会有部分的解脱。如果到达佛位，具有圆满的真实正观，就会有圆满的解脱。以上讲了基道果三位的不同安立。

“具有分离之体性，如来藏以客尘空”，是对前面基的问题进一步进行阐释。颂词主要是讲空如来藏，在《胜鬘经》当中讲到了空如来藏和不空如来藏两个讲法，实际上这两个讲法的意思是一样的。



空如来藏讲到一切客尘法在如来藏上面是不存在的。怎么样理解呢？“具有分离之体性”，客尘是具有分离的体性，它不是安住的，而是动摇的，或者乃至它是虚妄的缘故，是可以被分离掉的。所以说“如来藏以客尘空”，意思是如来藏以如来藏不空，如来藏以客尘空。如来藏上面的客尘是不存在的，客尘是属于可以分离的自性，属于他空。从客尘本身不存在的角度来讲，也是自空的自体。

“如来藏以客尘空”，主要是讲客尘的本身是不存在的。那么能不能够抉择如来藏的本性空呢？这个问题我们以前也讲过，如果能够把客尘抉择为空性，如来藏也就能够了知为空性了。

我们在观察分别心的时候，要抉择某个法为空时，必须要把它本身抉择为空性。而当我们把客尘抉择为空性时，是如何了知如来藏本身也是空性的呢？这个问题就在于前面我们分析过的一个要点，即所有的执著戏论都包括在分别念当中，而所有的分别念都包括在有是是非四个体性当中，所以有是是非属于具有分别的体性，属于客尘的自体。

在三转法轮的体系中，如来藏是究竟的本基，而一切的烦恼、业和五蕴等都属于客尘，是从来就不存在的东西。所有认为存在都属于分别念，而分别念是五蕴当中的识蕴所摄的。所以认为有法存在，就一定是分别心的状态，这样的分别心是包括在客尘法当中，是属于八识和八识的对境。当我们了知八识和八识的对境都是客尘一概不存在时，实际上从根本就否定了分别心的存在，哪里还有产生执著的可能性呢？



虽然没有直接去观察如来藏的本性，但因为它已包含在八识或八识的对境了。当我们把八识和八识的对境完全了知为空性时，如来藏怎么可能还不空呢？如来藏一定是空性的，因为安立它不空的本性已经完全没有了。

从另一个角度讲，所谓的客尘只是在分别心面前安立，而如来藏的本性是佛的智慧。要现前佛的智慧，只有远离了分别念的状态才可以。佛的智慧是不空的，佛的智慧是存在的，佛的智慧绝对不可能落入实执当中的原因就是从这个方面讲的。

如果从凡夫位的角度来讲，在你的相续当中出现了如来藏，这只是你的六识的对境。这种如来藏是什么法呢？你认为它是不空的，是属于六识的对境。六识和六识的对境，八识和八识的对境，都属于客尘，都是不存在的。从这方面来讲，当我们在想“如来藏是实有的、常有的，又怎么可能是空性的呢？”的时候，这些想法都属于八识和八识的对境当中的，尤其是第六意识和第六意识的对境。这里讲的很清楚，第六意识和第六意识的对境是可分离的自性，就是不存在的，是远离有无是非的。

如果你脑海里浮现一个如来藏，认为如来藏是实有的，但这个“如来藏实有”是你第六意识的对境，绝对不是真实的佛的智慧。六识和六识的对境都是自性空的，都是远离四边八戏的，从这个角度讲这种如来藏是远离四边八戏的。如来藏从色法到一切智智之间都是离戏的，这是完全可以肯定下来的，这有什么不能抉择的呢？在我们意识面前的如来藏也抉择为远离四边



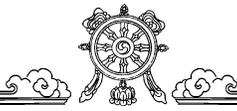
八戏的。

如果不是出现在我们的意识面前的如来藏，而是佛智面前的如来藏，那也是远离四边八戏的，因为只有远离了客尘、分别念才能现前佛智。安立实执的分别心本身已经不存在了，佛智面前的如来藏怎么可能还是实有的呢？你认为实有的东西是分别念，而分别念在佛智现前的时候就已经不存在了，所以说佛智面前的如来藏绝对也是离戏的，没有任何的戏论。

如果你能真实了知客尘空，绝对能够了知如来藏本体空，这是没有丝毫怀疑的，只不过我们的思维方式没有全面地调整，觉得虽然把客尘抉择为空性了，但如来藏是怎么抉择的呢？好像把如来藏与客尘分成两个法了，实际上在第六意识面前，如来藏属于客尘，是空的、离开戏论的。而在佛智面前，绝对没有客尘，必须远离客尘之后才能现前如来藏，所以在佛智面前的如来藏是没有分别念的，是没有客尘的。

分别念面前的如来藏都是假的、虚幻的。有时候说一切都是虚妄的，如来藏也是虚妄的。如果从你分别念面前出发，以你分别念观察如来藏，绝对是虚妄的，完全是客尘。如果从佛智面前观察，没有客尘，分别念早已泯灭了。所以从两个方面讲，如来藏完全远离四边戏论，完全没有丝毫不空的地方。所以“如来藏以客尘空”。

“无有分离之体性，藏以无上法不空”，是不空如来藏，不空如来藏是从哪个方面来讲的呢？无有分离的体性，谁和谁没有分离呢？如来藏和“无上法”。“无上法”就是十力、四无畏、十八不共法这些如来藏本体本具的功德法。这个功德法与如来藏无二无别，它不是客



尘，不是可分离的体性。有如来藏就会有这样一种无上法，所以“藏以无上法不空”。以上是讲不空如来藏，是从如来藏具有功德法而言。

这两个法了知之后，就可以了知“此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立”的意思：没有纤毫重新安立，由于“藏以无上法不空”的缘故；也没有任何所遮遣，因为“如来藏以客尘空”的缘故。从这两个方面还原了如来藏清净的体性。

既没有分别念前的无，也没有分别念前的有。实际上众生的分别就落在有无当中，如果能打破有无，就能够趋入实相当中。二转法轮把“打破有无，趋入实相”叫离戏，三转法轮把“打破有无，趋入实相”叫如来藏光明。实际上从所诠义来说这个离戏和光明实际就是一回事。我们不能说除了离戏之外还有一个光明，除了光明之外还有一个离戏，否则光明就不是离戏的了，因为除了光明之外还有一个单独的离戏。实际不是这样，光明就是离戏，离戏就是光明。

离戏不是一个空荡荡的状态，只不过我们没有认真去了悟的时候，觉得离戏就是什么都没有，就是一个空性的。当我们说光明的时候，觉得好像存在一个东西。当我们了知了离戏即是光明，光明即是离戏，我们就可以对二转法轮与三转法轮的所诠义完全一味双运产生殊胜的定解。

己八、以彼等宣说之必要 分二：一、以问答略说；二、其义广说

这里有很深的内容，在这个科判中进一步表述前面认定所证空性当中没有表述圆满的地方，二转法轮



和三转法轮之间的一些殊胜的关系。

庚一、以问答略说 分二：一、提问；二、回答
辛一、提问

处处经说诸法空，如云如梦如幻相，
此中如来云何说，众生皆具如来藏？

“处处经”，即二转法轮当中的般若诸经，包括广般若，中般若，略般若，极略般若等等。广中略的般若经当中都讲到一切万法的空性，从色法乃至一切智智之间，都是无自性的，都是空性的，“如云如梦如幻相”。

“如云”，云没有一个固定的状态，尤其是秋天的云变幻莫测，可以显现很多样子。不坚固无自性的，所以“如云”。“如梦”，梦中虽然有种种觉受，但没有丝毫的本性，显而无自性。“如幻”也是一样，如幻化显现的象马的当下没有来住去。

这些都是讲一切万法无固定的，显而无自性的，没有生住灭的，没有来去的，无自性。

“此中如来云何说，众生皆具如来藏？”，在第三转法轮中，如来为何说众生皆具如来藏呢？

在二转法轮的般若经中讲一切法如梦如幻，都是空性的；在第三转法轮中讲到一切众生都具有如来藏，而且如来藏是不空的，是常住的，是谛实的等等。

在二转法轮当中讲了没有一个恒常的法，没有一个谛实的法，全都是空性法。三转法轮讲恒常的法，谛实的法，不空的法。二者之间为什么不矛盾呢？有些人认为是矛盾的，二转法轮的无与三转法轮的有二者之间如何圆融？如何统一？对我们而言怎样去认知它们



不相违的地方？这是第一个提问。

第二个提问是，三转法轮中讲这个如来藏的体性乃至十地菩萨都没办法去认知，好像黄昏看色法一样，看不清楚。那么在经典中为什么又说众生具有如来藏呢？这样讲有什么必要性？间接当中有两个提问。

对于第一个提问后面没有直接答复，但可以这样回答：二转法轮中讲到的无与三转法轮讲到的有，实际是从一个法器的不同侧面来讲的。

这个法器具有明空的自性。在讲空、离戏的时候，是要打破众生的实执，所以《般若经》中讲一切色法乃至一切智智之间，乃至如来藏本身都是如梦如幻，现而无自性的。如果你不将实执打破，以实执心去了悟这个法，那么这个法就被你的实执心所攀缘，被你的实执心所认定，如此这个法将永远不会符合一切万法的真实性。所以佛陀要做的第一件事就是打破众生的实执分别念。广中略的般若经当中从头到尾所讲的宗旨就是要打破众生的一切实执。

众生的实执可以是很低劣的东西，比如欲妙、异性、钱财这些色蕴；也可以是与道有关的，比如三十七道品；也可以是众生所谓的很高尚很高级的东西，比如如来藏佛智。

但是以佛的眼光来看，只要具有执着心，从究竟了义的角度没有哪个是可取的，只要是执著都是束缚。因此佛讲，从色法乃至一切智智之间全都是无自性的，没有可耽着的東西，要打破对万法的耽着。只要有耽着，无论好坏，都是一种障碍。究竟了义的观点就是这样，只要是耽着的東西本身就是一种障垢、障碍。所以必须



要打破从色法到一切智智之间的执着。要讲空性离戏，就不能保留如来藏的光明是不能空的。

如果在二转法轮中，在打破众生的实执时，保留了一个如来藏光明不破，那么众生的分别念就会执着它，分别念就会攀缘这样的如来藏，就把如来藏拉到自己分别念的阵营里了。如果众生在胜义谛还保持如来藏的分别念的话，他就永远没办法打破实执了，他的心就会缘这样的法。实际上所缘的法也不是真正的如来藏，还属于第六意识的对境，属于法尘⁴⁰，所以仍然没离开二取。

没有离开二取的东西，如果认为是离开二取的究竟实相，众生耽著这个就是进入了一个错误的歧途，不是真正的正道，佛陀不会引导众生进入到这样一种歧途，而且把这样一种歧途当正道是更加厉害的一种歧途。

所以佛陀说要引导众生的心完全远离执著，从色法到一切智智之间全部抉择为空性，没有任何可以执著的。在这个没有任何执著的状态之下，再讲如来藏的时候就可以知道，这个方面是从光明的角度来讲。

从光明的角度，实际上它不是分别念的状态，因为所有的分别念的状态，从色法到一切智智之间，它已经完全地离戏了、完全地离开了有无是非了，一切的分别念完全已经泯灭了。

泯灭之后再讲如来藏，实际上，佛讲的这个如来藏，不是分别念能够认定的、不是分别心那个如来藏。所以

⁴⁰ 它不属于色声香味触，而属于法。



如果我们在二转法轮当中，把这个从色法到一切智智之间这个空性的意思，把一切分别念的这个不可靠，完全泯灭了分别心的状态了知得很清楚的时候，再来学如来藏，我们即便没有证悟如来藏，但是告诉我们一个很强烈的信息：这个如来藏一定是离开了分别念的对境，不是分别念的对境。虽然我们还在用分别念学习，但是这个信息已经透露出来了。

它不是分别念能够认知的，那么是怎么样认知呢？这个是佛智，佛智面前认知，菩萨的智慧面前显露少分，或乃至说它是本基，和分别念无关。和你的虚妄分别无关，本基就是和你的？无关，你证悟不证悟它就是这样。

如果道位的这样一种智慧，它属于离开了分别念之后，因为根本慧定是息灭分别念才能现前，所以它是见道、修道菩萨的对境，它不是分别念。乃至说它是佛的智慧境界，也没有分别念。所以在整个过程当中都不是分别念的对境，它都不是分别念。

佛陀在讲第三转法轮光明的时候，绝对是超离了分别念，超离了一切客尘。所以，从这个方面观察时，三转法轮当中所讲的光明是从光明分这个侧面讲的，二转法轮是从离戏分的方面讲的。一个是从离戏方面讲，一个是从光明方面讲，二者之间没有什么真正的矛盾的地方。

还有就是讲到了第二个方面的答复，就是如来藏它既然是远离了一切分别念的对境，乃至不是十地菩萨的对境，那么对现在具缚众生讲如来藏，有没有必要？有没有利益？下面就是答复这个问题，有很大的



利益，很大的必要，第二个问题就是答复。

辛二、答复

心怯轻慢劣众生，执著虚妄谤正法，
增上我执五过失，为具过者断彼说。

给一般的众生讲如来藏有很大的功德的，有什么功德呢？要断除五种过失和安立五种功德的缘故。哪五种过失呢？

第一种过失叫“心怯”，就是一般的凡夫人的心很怯懦，没办法趣入大道当中，这个叫心怯。

第二是“轻慢劣众生”，对其他下的劣的众生有种种轻慢心。

第三是“执著虚妄”，执著这些客尘法，认为客尘法是实有的。

第四个是“谤正法”，对于本具的法界如来藏，认为它不存在就是谤正法。

第五是“增上我执”，因为没了知自他平等的缘故，他的所作所为都是增上我执，就认为我要解脱等等，没办法发起平等的慈心。

这个就叫五种过失。“为具过者断彼说”，为了具足这五种过失的人断除这五种过失，所以说宣讲了如来藏。有这个必要的缘故，因此宣讲如来藏。

“心怯”，心怯就是有些人天生就心很怯懦的，一看到佛经当中讲菩萨入道，或者说要做很多苦行，他的心就很怯懦了。他就想：“我这样的人怎么可能修这么清净的菩萨道呢？这么圆满的菩萨道，我是无法修持的”。他生起了这样的怯懦心之后，他就从正道当中退



失下来了。所以，佛就对这类众生讲：“实际上你本来圆满具足佛性，圆满具足如来藏”。他如果对这样问题产生了定解之后，他就会打破怯懦的心态，就会想“我就具足这样的佛性，我和释迦牟尼佛是一模一样的，只不过我上面有少许的垢染，把这个垢染去掉之后，我就能真正的趣入到佛性当中，就能够现前这样如来藏……”

进一步观察时，如果到了初地之后，因为初地到成佛之间，按照一般的共同乘来讲，还有很长的一段时间，但只要到了初地之后，这样种种的执著心就会熄灭，再修道不会有任何的怯懦，也不会有任何的痛苦。这实际上就说，只不过是从现在开始到入道的一段时间中比较痛苦而已，如果我们超越了这个阶段之后，修道就会非常地顺利。所以他就能打破这样的怯懦之心，发起一种求道的信心。因此，为了这种心怯的众生断除怯懦的过失，宣讲一切有情本具如来藏。

第二个就是讲“轻慢劣众生”，是讲有情入道之后，开始发起菩提心，那么如果他没有了知一切众生平等具足如来藏的话，他就会对那些没有发菩提心的人有一种轻慢：“你看我已经发了菩提心了，我已经处在菩萨道当中了，我怎么了不起……”然后再看其他众生，怎么看怎么下劣。他没有产生没有产生慈悲心，而是产生一个高高在上、盛气凌人的一种状态。所以他就会对其他没有发菩提心的人，比如现在我们看到的很多人一样，忙于生活、忙于琐事、忙于很多没有意义的事情，这时如果不注意力调伏自己心的话，就容易产生高高在上的一种恶劣的心态，就会“轻慢劣众生”。为了打



破这种“轻慢下劣众生”的这个心态的缘故，为了断除这个过失，佛陀说一切有情平等具有如来藏。你具有如来藏，其他众生也就具有如来藏，乃至一个蚂蚁它也具足如来藏，从这个方面讲时，他们和佛都是平等的。只不过你现在稍微地苏醒了一点点的习气而已。所以像这样讲，他就会打破这种轻慢心，平等地去恭敬众生，或者对其他没有苏醒、没有了知的人产生一种悲心，而不是产生一种盛气凌人的一种状态。这是断除第二种过失。

断除第三种过失就是“执著虚妄”和“谤正法”，就是如果不了知一切有情本具如来藏，而客尘是虚妄的自性的话，他就会对现在的这种虚妄的法牢牢地执著。现在的我们就是这样的状态——对于本来没有的法，牢牢地执著。我们现在所执著的这个身体，乃至我们执著内心中产生的一种感受、感觉，如乐的感觉等，我们就对这些都执为实有了。实际上，这些东西都是虚妄法，按照三转法轮的教义来讲，都是属于客尘，都是属于虚妄分别。但是我们对于没有的东西开始执著，比如我们对于绳子上面显现这条蛇的执着。如果你不了知这个绳子是本来存在的，蛇是本来不存在的，这个时候你就会对这个蛇产生一种强烈的实执。我们现在就对显现成万事万物的“这条蛇”，产生了很强烈的执著，所以这个叫“执著虚妄”，一定会是有这个过失。

“谤正法”中的正法的意思，就是法界如来藏，“谤正法”就是认为这种实相是不存在的，很多人现在就正处在这样的状态当中，就说：“没有解脱、没有什么佛性、没有什么法界如来藏”，他没有产生正见。我们前



面讲过的，如果没有去了知法界如来藏是存在的，虚妄分别念是不存在的，他一定会产生“执著虚妄”和“谤正法”的这个过失的。

这就像前面的绳子和蛇的比喻，当你不了知实际状态是一条绳子的时候，你就会认为这个绳子是不存在的，也就是说当你不知道这蛇是一条绳子变现的时候，你怎么可能知道这个蛇是假的，这个绳子是真的。这是绝对永远无法产生种观念。因为在你的眼前只有一条蛇，所以这个时候就是执著虚妄的这个蛇实有，而无法认为绳子是真实存在的东西。现在的众生，现在我们就是正落在这种状态当中。如果我们没有学习“如来藏本具，一切的客尘虚妄”的观点，我们的观点一定是颠倒的。因为在我们面前只是显现了虚妄法，所以我们就对这个虚妄法认为实有，开始拼命去耽著、拼命去执著，进而产生了很多过失。而法界如来藏呢？我们不了知，不认为有法界如来藏，所以就开始谤正法，就是这样。但是佛讲了如来藏存在，讲了虚妄法不存在的时候，我们就会颠倒过来，就会断除这个过失。我们就认为我们眼前所显现的一切法全都是虚妄的，不能执著，而埋没了的法性——如来藏，这个是存在的。我们就会对本来有的东西，本来存在的法界如来藏产生信心，对本来没有的东西就会认为它是如梦如幻，不存在的。我们之前的观点是完全要颠覆的，如果我们不颠覆这种观念的话，却想要获得一种解脱，是非常非常困难的。

第五种过失就是“增上我执”，就是如果不了知一切众生平等具有如来藏，那我们就对于自己一个人获得解脱产生一种我执，就会增上自我的执著，不能产生



平等慈心。但如果自他都具有如来藏的话，就不会再为自己一个人奋发了，就会平等地产生慈悲心。

“为具过者断彼”，这个是一个略说，后面还要广说的，此处我们并没有去讲很多。这是讲空性的必要性和断五种过失，获得五种功德的必要性，后面还要讲。

有些祖师他为了强调自空的观点，为了避免众生落入到实执状态当中，他就说“佛陀在三转法轮当中讲如来藏是不了义的”。他为什么要讲这是不了义呢？因为有必要，有什么必要呢？这可以引用第二个科判“答复”当中的“心怯轻慢劣众生”，就说“这个法界如来藏是不了义的观点”。为什么不了义还要讲呢？因为为了让心怯的众生不再怯懦，不要再轻慢众生，不要执著虚妄法，不要谤正法，所以说有情具有如来藏，这有必要的。有什么必要呢？就具有如上这五种必要。

但从弥勒菩萨的本意来看、从自宗的观点来看，第一，法界如来藏，它本来也是真实存在的；第二也具有这样五种必要。所以，有必要不一定是不了义的，佛讲的任何法都是有必要的，讲空性也是有必要，但有必要就不是了义的吗？这个是不一定的，虽然有五种必要，但是它也是了义的。比如空性，为了打破众生的实执，为了证悟空性，这个必要是有的，但是空性是了义的。所以，有必要的时候，就说为了让众生不要误入到真正分别念面前的常有等方面，所以佛讲如来藏是不了义，只有空性才是了义的。这是要打破一切的实执，是为了着重讲这一点，他就对这个众生说：“实际上弥勒菩萨这个地方观点是说，佛讲如来藏是不了义的，为什么？因为是为了断除过失才讲的，而不是真实一切有情真



正具足这种常乐我净的如来藏”。有些祖师有这样的讲法。

但是按照自宗的讲法来讲，一方面它也的确是真实存在，另一方面也有这个必要，这二者之间没有什么矛盾的地方。

今天就讲到这个地方。



第二十八课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》是宣讲一切有情本来具足如来藏，如来藏是完全可以现前的殊胜的道理和修法。

如来藏的道理非常甚深，所以佛陀把它放在三转法轮的末转法轮当中给有情做了安立。如果没有前面的四谛法轮、无相法轮这样的次第，一切有情是很难真正地通达如来藏这样一种殊胜的所诠的。

因为其非常难以通达，一般的众生通过自力是难以了知。弥勒菩萨通过他十地菩萨、补处的智慧，精通了佛经当中所讲的要点，在《宝性论》当中通过七个金刚处的方式，给有情做了宣说。在给后代的弟子做宣讲时，后面的弟子也能够通过这样一种宣讲的方式，逐渐逐渐对如来藏的本体产生信解，逐渐趋入修道。

因为如来藏的道理非常接近心性，所以在安立客尘的方式和心的本性时，也是非常的殊胜和殊妙。因此我们在学习的时候，一方面要好好地了知颂文的含义，一方面要多祈祷传承上师加持，能够在相续当中真正产生这样殊胜的正见。

现在宣讲的是七金刚处中的如来藏。对如来藏的观点，前面已经讲过三种理论，十种意义和九种比喻。现在宣讲的是通过信心认知如来藏，认证所说的空性，以及宣讲空性的必要性，次第地安立。

前面通过略说的方式，讲到了二转法轮和三转法轮的所诠义，显现上不相同的安立的方法。二转法轮的



每个经典当中都宣讲了万法自性空，没有谛实，没有恒常等等的自性。三转法轮宣讲了谛实，恒常，不空等等如来藏光明的安立。问题在于，第一个他们二者之间有没有矛盾；第二个问题讲到了三转法轮中的如来藏，对于一般凡夫众生，能不能够真正的接受。

对于第一个问题，前面以略说的方式宣讲了，今天广说其义。

庚二、其义广说 分二：一、二转法轮宣说空性之密义；二、无上续典中宣说法界如来藏之功德

对于空性的密义，以及如来藏的功德，以不同的方式进行安立。

辛一、二转法轮宣说空性之密义

对于二转法轮当中宣讲空性的密义做了合适的安立。

究竟清净真实际，以诸有为法而空，
烦恼行业果报义，说为犹如浮云等。
一切烦恼犹如云，行业犹如梦受用，
烦恼行业之果报，五蕴犹如幻变化。

第一个颂词的第一句和第二句讲到了空性的密义，第三句和第四句讲到了所空的是什么法。

在二转法轮当中，宣讲空性有什么密义呢？“究竟清净真实际”，在法界如来藏的本体当中，“以诸有为法而空”，一切因缘和合的法都是无自性的，都是空性的。

对于这个问题，前面我们已做了安立。实际上在安立一切万法空性的时候，主要是说一切万法离有离无、

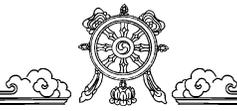


离是离非。一切能够安立的有自性的法无外乎都是四边的自性。通过观察，四边都是虚妄的自性，没有任何本体，所以这些法实际上都属于有为法。有为法在显现的当下没有丝毫的本体和自性，究竟来讲，它就是一种欺惑性，是一种如梦如幻的本体。所以二转法轮当中所讲的空性，是一切有为法都是空性的。《金刚经》当中也讲“一切有为法，如梦幻泡影”等等，这也是对有为法的自性做了观察。

看待有为法的无为法，实际上也是空性。因为在《中论》当中讲到了“一切的无为因为看待有为的缘故，这个无为也叫有为。”这样的一种有为法是一种广义的有为法。不单单是我们眼识所见、耳识所闻属于有为法，看待有为法的虚空、石女的女儿、兔角等也属于有为法，因为它们毕竟是看待某种因缘而安立的，所以这些法也叫做有为法。

因此，空性的密义，“究竟清净真实际，以诸有为法而空”是在三转法轮的基础上，他空的意思非常明显。他空当中所讲的究竟真实际它自己的本体是可以安立的，在究竟真实际上面根本没有任何的有为法，是一切有为法而空的。就像蛇和绳子一样，绳子是以蛇而空，蛇对于绳子而言，根本就是不存在的。绳子是远离四边戏论的，或者说这样一种绳子是根本不存在的。只不过有时候说它不存在，很容易陷入凡夫分别念的无当中，所以讲这些法是离戏论的。

有时候讲无自性时，容易被理解成法有是有，只不过是没有自性而已。但无自性一方面可以说它没有本体，一方面它的显现实际上也是无自性。不管是它的显



现也好或它的自性也好，都是平等的无自性，都是平等的空性，都是平等的离戏。

我们在讲《中论》的时候，也提到过这样的问题。实际上法界如来藏和一切的有为法，从离戏论的角度来讲，都是平等离戏。但是在离戏的过程当中，一部分法是没有而离戏的，比如一切的有为法从究竟的角度讲是虚幻的、没有的，也是离戏的。远离四边戏论是它的一个特色。还有一部分是它本来本体也不存在，不存在也是离戏的。不存在又怎么离戏呢？实际上不存在的法在凡夫的眼识等根识面前，暂时显现为有。

对于凡夫人而言，怎么样正确的了知这些法呢？实际上为了打破法是真实现有的，说他是无有自性。也可以说为了摆脱凡夫人认为这样的法是一种没有的法。虽然我们可以一概地说这个法是没有的，但是针对凡夫人而言，在最初的时候讲没有很容易让他落入凡夫分别心前的一种不存在。最初的时候不讲它是没有的法，而讲从他的显现实有而言，他也是不存在的。看待实有的法是空性之后，这个空也是没有。

最后三转法轮当中所讲的没有，实际上是离开了有无之后的没有。这方面我们是一定要搞清楚，否则有时候，我们说这个法是没有的，不存在的，有的时候说，这个无也是看待有的一种无，是分别念面前的一种无。分别念面前的无和观察到最后的离有无是非的无，从所诠义的角度讲，还是不相同。在理解时，有时候是比较浅层次的无，即看待凡夫分别心面前的无；有时候是离开了有无是非之后的状态，我们只能以无的方式来表示，实际上这个无并不是法在观察之后没有了。他空



当中的无就是讲没有了一切戏论。

前面我们讲了两种离戏论。一种离戏论讲暂时的客尘法是离戏论的，究竟来讲也是没有的。而如来藏光明这个法是离戏论的，但究竟来讲，它是有的。这方面在理解的时候，稍微有不一样的地方。一个是有，但是离戏论；一个是离戏论，它也是没有的。二者之间有这样不同的差别。主要讲到了一切的有为法，这样一种有为法而空，不管是能净所净，都是不存在的自性，远离一切戏论。以上是讲其密义。

下面讲所空的法是什么？“烦恼行业果报义”是所空。“说为犹如浮云等”，通过比喻了解这一切的法都是无自性，都是空性的本体。

此处讲到了三类法——烦恼、行业和果报。弥勒菩萨在《辩中边论》或其他教义当中讲到，这三类法分为三种杂染法——烦恼杂染、业杂染和身杂染。

种种的无明、爱取都称为烦恼杂染。

行业叫做业杂染，业杂染包括了有漏业，广义来讲也可以包含无漏业。主要是指有漏业，究竟观点来讲无漏业中无漏的行为也算是一种客尘，也算是一种杂染，也可以这样讲。因为究竟的本体是一种无为法的缘故，无漏的业有造作的含义在里面，所以也不是究竟的殊胜的法界。还有无记业、有漏的善业、有漏的恶业都叫做行业，或业杂染。

第三个是讲果报，现在我们的五蕴，如身体内色蕴，以及桌子、房子、山河大地等外色蕴，受想行识四名蕴，这些都属于果报。这些果报叫做身杂染。通过烦恼和行业所产生的果报叫做身杂染。



这一切都可以包含在有为法。“有为法而空”讲了这些“烦恼行业果报义”都是离自性的、离戏的本体。这些法在显现的当下“说为犹如浮云等”，烦恼就像浮云一样，行业就像梦中受用一样，果报就像幻化一样。以上叫做所空。

下面对于所空的法进一步地进行观察和安立。

“一切烦恼犹如云，行业犹如梦受用，烦恼行业之果报，五蕴犹如幻变化。”通过三个比喻，针对三种法进行观察，进行安立。

“一切烦恼犹如云”，众生生起的种种烦恼，不管是烦恼障，还是所知障⁴¹，其自性是一种有为法，是因缘和合的法，所以烦恼的自性也是离戏论的法，也是根本不存在的法。

一切的烦恼犹如云一样。云是一种不坚固的、变化的、可以远离的自性。从阶段性而言，在虚空当中看到本来是非常清净的天空，开始逐渐从无到有形成云。刚开始是很淡的云，后来很快就可以充满整个天空，遮障整个天空。这个云可以显现白云、黑云、很厚的云，云可以显现很多形状，不停地变化。有时候，刚刚还在满天乌云，一下子很快就散掉了。所以云是不坚固、变化、无自性、虚妄的本体，它是一种遮障的自性。

烦恼和云非常相似。一方面，烦恼也是遮障了自性。烦恼生起来之后，可以遮障有情的本性。有情在生起烦恼的时候，是没办法真正地认知烦恼的本体，没办法认

⁴¹ 从广义来讲，所知障也叫做烦恼。但一般针对初学者而言，贪、嗔、痴、我慢、骄傲等这些称之为烦恼的自性。



知烦恼所遮障的心性的。还有，烦恼在产生的时候，也有像本来清净的天空突然产生云一样的过程。有时心情还是好好的，突然就产生了贪心、嗔恨心等烦恼。有时烦恼会越积越厚，会变成贪心、嗔心等种种的样子。烦恼也是因缘和合的缘故，本身是无自性的。

我们知道了种种的烦恼犹如云之后，第一就认知烦恼的本身就是像云一样的自性。而不是说，当我们内心当中烦恼很轻微时，就觉得烦恼是无自性的，烦恼是完全可以对治的；而当我们处在烦恼当中，又认为烦恼似乎是实有存在的，是难以移动难以去除的。其实不管我们在心情愉快的时候，或者在听课的时候，认为烦恼就是一层纸一样，云一样很容易对治；还是我们在课后在生起烦恼的时候，觉得这个烦恼是坚不可摧的自性，实际上烦恼的本身就是一种云一样幻化的本体。

如果没有经过佛法的系统训练，有情相续当中对待烦恼基本上都是束手无策的，无法主动地将烦恼消亡。前一个烦恼慢慢地酝酿、产生，淡薄，再逐渐地消亡，新的烦恼再次重新生起，落到这样一种循环当中。我们自己是没有办法采取主动的方式去干预这个烦恼的产生过程的。

在对治烦恼之初，对待烦恼的见解是非常重要的。如果认为烦恼是实有的存在，那么我们要对治烦恼会非常非常困难，我们使用的对治方法，也只有采用一种对治实有烦恼的方法去对治，收效甚微。

如果了知了烦恼本身就是不存在，本身就是空性的，那么出发点就高了。如果在相续当中能够很深刻地产生烦恼本来无实的见解，那么对治烦恼的时候，所采



用的方法也就完全不相同了。烦恼来势汹汹的，势不可挡，但是如果内心当中有一种烦恼无自性的正见，就可以采用佛陀或者菩萨所给我们宣讲的这些观烦恼本无实的方法去安住。这个安住也可以叫对治，但严格意义来讲不叫对治，而是观察烦恼的本性是无实有的。

洪水来时，必须要修个堤坝把它挡住，这是一种实实在在的对治。在了义的空性的修法当中，在三转法轮当中，不鼓励采用这种方式。初学者没办法，没有产生这样的正见之前，还是只有通过实有的方式去对治。但是当我们的修行逐渐逐渐上进，我们在抉择比较高的见解，或者在抉择烦恼的本性的时候，我们就知道烦恼的本身就犹如云一样，是无自性的。

我们需要长时间地观察，刚开始对于烦恼是不存在、假立的、虚妄的、根本没有的思想很难产生定解，但是如果通过几年的时间，专门地针对烦恼的自性进行详尽的观察的话，最后我们就能接受烦恼的确就是犹如云一样，没有坚固性的。虽然它是周遍的遮障的本体，但是它只是一种假象而已，实际上它完全没有本体。如果有本体，谁都没办法真正地远离烦恼而成就。

就是因为烦恼是假的，所以一部分的修行者认知了烦恼的假相，当烦恼生起时，戳穿了其假象，让烦恼没办法再继续延续下去。通过修行，智慧逐渐地增长的缘故，烦恼就会逐渐逐渐无法产生了，最后智慧完全充满了自己的相续。所以烦恼根本无有产生。

前面我们讲过，首先断除非理作意，非理作意是产生烦恼最强有力的一种根源。通过安住在如理作意的某种观想当中，以缺缘的方式，让烦恼不生。然后通过



修行，让智慧越来越增长。到了初地之后，非理作意就真的没办法产生了，烦恼只留下种子，还有三种缘当中的对境。再通过一地到十地的修行，把烦恼的种子逐渐逐渐地消亡，因为它已经没有力量了。

麦彭仁波切在其他的注释中讲了，犹如一条蛇的骨头被打断之后，虽然还在地上动，但是已经没有伤害有情的力量了。然后就可以慢慢地对付它，因为它已经没有反抗的力量了，终究会被消灭的。烦恼的种子也是这样的，在非理作意还没有被消亡之前，在凡夫位的时候，烦恼很凶猛，就像这条蛇是一条完整的、没有受伤害的蛇，力量很凶猛。在到达初地过程当中，它的脊骨逐渐逐渐被损害，到了初地之后，它的骨头被彻底砸断之后，烦恼没有了，种子还存在。这蛇还在动，但是已经没有力量了。同样，菩萨相续当中的烦恼已经没有力量了，无法再起作用。这时，菩萨再通过见道修道的方式，逐渐逐渐对待这条没有力量的蛇，予以消灭。对待潜伏在相续当中的烦恼障和所知障的种子，也是逐渐逐渐地把它消亡。这是通过空性的方式消灭烦恼。

第二个方面就是缘，即对境。有时觉得，对境好像是永远没办法对它怎么样的，内心当中的烦恼种子只有让它缺缘不生，不起现行就可以。但实际上，在修道过程中，所谓的对境也在发生变化。

通过修唯识可以改变外境。外境能转变吗？不是把外境转变，而是转变对外境的看法。

当我们认为外境是实有存在，它会发生一种作用。比如当我们认为对境——有情、物质、山河大地是实有存在时，我们好像没办法改变它。但是实际上外境本身



只是我们心识的一种变现而已，只不过我们认为这个是一个外境，认为这个是心外之法，它在对我生烦恼产生作用。

但是当把外境认知为心识时，观念就完全不同了。通过不间断地修持空性，外境逐渐逐渐由不清净转变成清净，在不净地转变为清净地过程中，外境会有一种翻天覆地的变化。再进一步修持，所谓的外境彻底消亡，成佛的时候就是显现大光明的智慧，。

所以不管是所谓的烦恼，还是产生烦恼的主因、助缘，都是不存在的。外境是不存在的，非理作意是一种虚妄的迷乱而已，也是不存在的，烦恼的种子也是不存在的。

只不过有些法显现的时间比较长，我们的执著比较坚固，认为它似乎是实有的法，但这只不过是因为串习的时间长。如果串习的时间短，我们就比较容易把法观成假立的，比如针对白天，我们比较容易认知梦是假的。但实际上梦和白天的东西是一模一样的，没有什么差别，只不过和习气的长短坚固与否有关。

这方面容易让我们产生一个错觉，认为某一类法是假的，某一类法是真的。实际上从究竟而言，全都是假的，没有哪个是真的。所以“一切烦恼犹如云”，完全了知了烦恼的无自性。

第一、烦恼本身就是无自性的，第二、了知烦恼无自性也给了我们治烦恼的充足信心。我们再也不会认为烦恼是不可打败的强大对手，从理论上认知了它是纸老虎的自性，只不过我们还保留了以前被伤害的畏惧，有残留的习气的缘故，认为这个纸老虎还是在起



作用。虽然是纸老虎，但它是不是还能对我有强大的伤害呢？实际上，这是以前被伤害的时候残留的畏惧心，是执著的习气在起作用。当你真正看穿它的自性时，它就是一个纸老虎而已，没有任何的作用。

在《入行论》等很多论典当中讲，烦恼是最没有力量的，如果你认知了它的本体，它是没办法起任何作用的。关键问题是它专门欺负弱者，它欺软怕硬的特性非常明显。只要你的对治一起来，它就一点力量都没有了；但是如果你没有对治性，它就显得很凶、很强，所以它是一种欺软怕硬的本体。

所以我们内心当中要有对治烦恼的毅力、决心，要有对治力。如果产生了这样的对治力，在相续当中我们再不会认为烦恼是一种不可战胜的强敌了。因此烦恼犹如云一样的见解对树立信心是非常有必要的。

第三个方面，了知烦恼犹如云之后，制定对治的方法。针对什么样的敌人，会出台不同的对治方案。如果我们了知敌人是幻化的，在对治的时候就不需要去使用其他方式，安住烦恼本性空性就可以对治它。

如果我们认为烦恼是实有的，在研究作战方案的时候，可能会出台一套实有的对治方法。但是往往越实有的方法越笨拙，效果越小，虽然有效，但是想把烦恼从根本上拔除，效果是非常有限的。

越无实的对治是越无勤的，也是越高效的。当我们认知了烦恼是无实有之后，就专门研究出了一种无实的对治。怎么样对治呢？烦恼产生的时候，你只要安住它的无实的本性就已经足够了，其他什么对治都不需要，这种空性的对治就是无上的对治。因为烦恼本身就



是空性的、无实有的，不是说烦恼存在的时候还有一个其他东西叫做无实，而是说烦恼正在产生的当下就是无实的。只要你能够安住烦恼当下即是无实，烦恼马上就烟消云散，没办法再延续下去。烦恼延续的动力或是过度地专注它、在乎它，或是追随它、放纵它，但是如果你不管它，安住它的本性无实有，它就没有延续的动力了，马上就会烟消云散。

只不过当烦恼很强，而我们安住空性的力量很弱，还有一种造作性的时候，好像不管用。并不是说空性不管用，而是你相续当中所谓见解的力量非常弱，而且你的空性还有点假，因此觉得好像没有用。但如果你真正产生空性的正见，或者真正能够安住它，那么烦恼的的确确是没办法再延续的。所以，了知了烦恼空性，也能够帮助我们制定一套最合适的真正对治烦恼的方法。在大乘当中最无上、最无勤，也是最有效的对治就是空性的对治。

了知烦恼如云，不单单是有我们能够看到的一些作用，还有很多不了知的殊胜作用，它是整套对治烦恼的方式。二转法轮讲一切万法是空性的，有很多直接和间接的功德和作用，除了我们能够观察到的之外，还有很多殊胜的必要性。

“行业犹如梦受用”，“行业”，即种种的有漏业和无漏业。当然对于凡夫来说，还没有产生无漏业。无漏业是圣者相续当中的，我们不需要替圣者担心，他怎么样把行业观想成如梦如幻。关键是现在对凡夫人而言，能够对凡夫起作用的就是种种的有漏业。

有漏业包括有漏的善业、恶业和无记业。业是通过



烦恼而产生的，业可以产生后面的果报。但是这样一种行业是不是实实在在存在的呢？也是无实有的，因为它也是有为法。行业造作的体性非常强，这种造作的自性也是观待了其他因缘的缘故，所以也是无自性的。

此处的比喻是“如梦受用”，犹如梦中的受用一样。你梦到好吃的东西，梦到去旅游，做很多的受用，不管是好的还是坏的受用，在显现的当下我们都认为是真实的，但是醒来之后，我们就说这是一场梦，如果做的是好梦，就会很惋惜；如果是噩梦，又会非常庆幸，幸亏是一场梦。醒来之后，我们容易认知梦是假的，但是一切的行业，所有白天的事情实际上也是假立的。

前面我们讲过，只不过针对于白天的时间来讲，梦的时间比较短暂，而且反复多变，这方面我们容易产生一种观念，认为晚上的梦境是假的，白天的事情是真的。在凡夫位而言，这样安立也没有什么不对的，因为所有规则的安立，所有的道德规范，种种的行为、取舍，都是以白天的行为为标准的，所以我们暂时制定白天为真、梦为假这也是可以的。但是再稍作分析，我们就会发现这个站不住脚，不管是白天的显现、梦中的显现，实际上都是假的，没有哪一个是真的。

观察时，白天、梦境都是习气的幻化，除了习气的幻化之外，真实安立的基础是没有的。梦是有习气之后，再通过睡眠为缘，显现种种的梦境。白天其实是通过无明为缘，内心当中种种的种子习气（为因），来显现山河大地等等，实际上这和梦显现的过程是一样的。

如果没有睡眠的因缘，怎么可能显现梦境呢？虽然你有习气，如果你不睡觉，就永远显现不了梦。梦是



以睡眠为缘，而睡眠本身是昏沉的自性，有昏睡这个助缘之后，内心当中的种子就托睡眠的因缘而起，显现了种种的梦境。

白天显现的这些东西主要还是由于习气，但习气显现为影像，也必须要有无明。无明和睡眠的因缘非常相似，有了无明之后，在无明当中种种习气显现为山河大地等等。我们现在面前的所有东西，我们的身体，种种的受用，从显现的因、缘、本体、作用、消失的状态而言，实际上都是一样的。

二者稍微有点差别的是，一个坚固，一个稍微不稳固。但是从这点差别也不能分出真假。因为在白天有些法显现的习气弱一点，显现的时间短暂；有些的习气比较稳固一点，就显现比较长。梦中也是一样，有些时候梦可以做很长时间，连续性很强的也有；有些时候断断续续的也有。众生在投生的时候，有的刚刚显现为婴孩时就死了，有的长寿到八十几岁。长长短短的情形再再地发生，只不过我们已经根深蒂固地认为白天是真的，忽略了很多现象。如果真实去观察，和梦中是一模一样的，除了习气显现为似乎存在的法之外，实际上没有其他真实的东西。

所以在白天我们要修如梦。如果在梦中能够自由的话，在梦中就可以修这一切犹如白天。只不过我们认为修如梦理所当然，但是梦中修如白天好像就接受不了，只不过是我们接受不了而已，实际上白天和晚上是一样的。为了知道白天是假的，在白天我们就修如梦；如果你在梦中你能够自主，在梦中你就修这是无实有的、假的，如白天一样。



实际上二者真假是一样的。在白天，梦中的景象已经没有了，在梦中白天的景象一点都找不到，二者完全是一样的。我们认为第二天早上醒来的时候，昨天晚上的梦都是假的。为什么假的？梦境当中所有的东西都已经没有了。那么做梦的时候白天的景象还有吗？白天的景象一点都没有。所以我们在白天可以修如梦，在梦中可以修如白天，实际上白天的法和梦中的法全都是假立的。

行业就是一种行为。有的时候我们很容易把业理解成一种很抽象的东西，实际上所谓的业就是一种行为。一切都是业，为什么呢？因为一切都是行为，只不过这些行为当中有些是有势力的行为，感受后面的果报；有些行为很弱，没办法感受果报，比如平常的走路、吃饭，以无记的这种行为就叫无记业，它没办法感受以后的果报，因为它的力量太弱了。所以行为当中有些是很强的行为，有些是很弱。实际上行业就是讲平时的行为。白天的行为也好，晚上的行为也好，都是属于行业。

行业正在显现的时候就犹如梦中受用一样，都是假的，没有任何的自性。梦中的受用我们很容易理解，通过这样容易理解的比喻来改变我们的固有观念，实际上白天也是一样的，最后白天和晚上就是一样的，没有什么差别。

我们并不是分不清白天黑夜，到底是做梦还是真实的情况分不清楚，落入到混沌的状态当中，而是说真正地认清了白天和梦境都是无自性的，完全一样的，没有什么真实的东西。

我们了知了一切万法犹如梦中受用之后，一方面



种种的行业本身就是这样的；另一方面在修行的过程中，如果能了知一切都是幻化，那么在暂时的阶位中他能够减少恶业，行持善业。因为虽然这些都是假立的，但是在暂时的起作用的过程中，好的行为能够带来好的结果，恶的行为能够带来恶的结果，所以暂时来讲我们还是要随顺这个规律。究竟来讲，我们在善的行为所产生的善结果基础上修持空性，就可以彻底的解脱行业。

为什么我们一定要修善法呢？因为要获得解脱必须有一个基础，这个基础就是指在一种相对安乐的基础上，比如人身，相对比较充足的受用，在这样的基础上才可以修法。否则如果你得到一个旁生的身体或者地狱众生的身体，在这些身体上面要修空性，非常困难。因为旁生有愚钝的果报，地狱众生非常痛苦，没办法修行。所以我们必须要通过正确的行为，感到一个正确的身份，在这上面去观修一切万法的空性，就比较容易证悟，所以在这个基础上，我们也是要取舍业果。

还有一个原因是善法的确能够帮助我们。如果善法通过正确的思想摄受，它就能变成资粮，这个资粮是推动我们证悟的一种力量。而恶业并不能够真正的推动我们趋向证悟，相反会障碍我们解脱。这样我们就知道，虽然“一切行业如梦如幻”，但在某个阶段我们还是需要取舍，究竟而言行业本来就不存在，是假立的东西。

所以，我们要从有漏业和无漏业中解脱出来，之后就不会再有果报。有漏业的果报就是前面所讲到的这些真实的五蕴、根身器界等；无漏业的果报就是前面提



到过的意生身、不可思议死亡这些方面的法。当我们从有漏业和无漏业中解脱，就可以从一切的生死轮回当中获得解脱，不会再引发果报，所以观想一切行业犹如梦受用是非常必要。

“烦恼行业之果报，五蕴犹如幻变化”，烦恼行业的果报显现成五蕴，五蕴犹如幻变化一样。五蕴，即色受想行识，是业的果报。从另外角度来讲，在果报上又可以产生因，以这个果会产生其他的烦恼，这个果就成为其他烦恼的因。

五蕴本身是幻化的，并且五蕴这种果会给我们带来不同的感受，有的呈现为乐果，有的呈现为苦果。你的身高、容貌、身体的健康程度，所感受的受蕴，如心情是否愉快等，这些五蕴上面的果报都有苦有乐的差别。如果你不了知这些果法五蕴犹如幻化的本质，没有空性的观念，那么当果报比较安乐时，如色身显现比较优秀的时候，就会产生贪心烦恼，产生飘飘然的感觉或者其他的烦恼；而当身体也不好，长得丑陋，或者经常忧伤等痛苦时，又会引发其余的烦恼，如嫉妒、自卑、嗔恨等等。

如果你有了空性的观念，能够了知五蕴是幻化的，那么当你在安乐的时候，不会过度地放纵；当痛苦的时候，也不会去过度的悲伤，衍生其余的烦恼。任何果报呈现时，不用去改变它，有的时候也改变不了，但是你对它的态度就完全不一样了。当你快乐的时候，你不用去改变这个快乐，你在受用的时候就知道这些都是假立的，都是空性的；当你痛苦的时候你也不用想方设法去改变它，你知道它是空性的，这个时候你的心态就完



全不相同。

佛法就是通过这样的方式来改变我们的相续，改变我们的意乐。我们对待苦乐的态度，确实会影响到自己是否会产生新的烦恼。如果你对待苦乐有一种了知实相的正见，那么这个苦乐产生的时候，你就安住它的本性中，就不会再延伸其余的烦恼，就可以通过苦乐来修道，这也是了知空性的必要性。以上是从五蕴作为果报的角度来讲的。

如果把五蕴作为因，了知五蕴是幻化的，也有很大的作用。当你了知五蕴是幻化的，就不会再为了所谓五蕴的受用去造很多烦恼，产生很多新的业。所以，如是了知这些法如梦如幻的本性，对遮止不必要的延伸的痛苦烦恼，斩断它的相续，起很大的作用。安住它的本性也能够让自己的心非常的平静。

当我们在大喜大悲的时候，情绪很容易激动，这个时候很难看到万法的本性。但是在相对比较平静的状态中去观察它的自性，就能够产生一种比较好的效果。以上了知烦恼、行业 and 五蕴这些所空的法都是无自性的。

总而言之，我们把烦恼、行业和五蕴归摄起来，无外乎就是八识和八识的对境，除了这个之外再没有其他了，不是八识的自体，就是八识的对境。实际上烦恼也属于行蕴，行业属于行蕴比较明显，以及任何其他的感觉、身体、心识等这一切都是属于八识和八识的对境。所以八识和八识的对境代表一切轮回法，代表一切有为法。由此我们就了知了八识和八识的对境都是空性，这一点我们一定要知道。



八识和八识的对境在二转法轮当中代表所有的所空，即一切的所空的法。在我们的眼识和眼识面前的法，比如现在我们所看到的山河大地等，这一部分是我们眼识能够看到，缘眼识产生的烦恼占了很大的比例。再下来就是耳识，乃至后面就是意识等等，这些都能够让我们产生种种的烦恼。修道有的也是借用这些修道。

在二转法轮中，所讲的空性的所有的法就是八识和八识的对境，全部都无自性。要不然就是你的眼识直接看到的，要不然就是你的意识去了知的，所有这些只要心识能够想到的东西，在二转法轮当中一概抉择为空性。你能够想到的地狱，是无自性的，色法是无自性的，佛也是无自性，佛的三身也是无自性的，如来藏也是无自性的。

八识和八识的对境在三转法轮当中又属于什么呢？全部属于客尘。二者之间的关系很明显。“一切有为法是空性”其中“一切有为法”代表什么？在三转法轮当中代表整个客尘的体系。所以不管是粗大的五蕴，还是比较微细的五蕴，地狱的五蕴乃至十地菩萨末尾的五蕴，只要是“有为法”都是属于客尘。

同样，行业中你的有漏业和无漏业都是客尘，都是空性。你的烦恼，无论是粗大的烦恼，还是烦恼障的种子，烦恼障的习气，甚至所知障⁴²，这一切实际上都是有为法。

二转法轮当中把这一切讲得非常清楚，全都是无自性。实际上二转法轮就是让你空掉你的分别念，不仅

⁴² 前面讲过，所知障也可以叫烦恼。

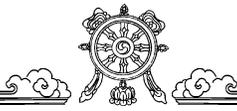


把你分别念面前的东西空掉，而且你的分别念本身也是空的，也是离戏的。这些都是产生客尘的因缘，或者说是形成客尘的本体，除了这个分别念之外，没有一个真正的其他法的存在。

所以，当你把二转法轮的整个体系搞清楚之后，三转法轮当中的客尘也搞清楚了。只要你认知了客尘，远离了客尘，如来藏不显现是不可能的事情，百分之百显现。只不过在二转法轮中讲客尘不存在，是空性，这是通过隐藏方式讲光明如来藏。实际上二转法轮中讲的离戏的本体在三转法轮中继续宣讲，并把它叫做光明如来藏。三转法轮是正面宣讲这个问题，而且也绝不会落入戏论中，为什么呢？因为所有戏论、客尘在二转法轮时已经空掉了，所以三转法轮再讲光明就不会有任何问题。

二转法轮与三转法轮从这里也可以了知是圆融的。二转法轮为什么要讲空性？就是要破实执。当然这个实执包括从最粗的实执到最细的实执。当你把所有的实执分别念全部清净之后，再没有遮障如来藏光明的障垢时，如来藏为什么不显现呢？它本来就在这个地方，当你把这些东西完全清掉之后，如来藏一定会显现。二转法轮把障碍我们现前如来藏的所有障垢清净掉了，然后如来藏自然而然逐渐显现出来。

我们提前学习如来藏有很大的必要性。就像我们通过仪器勘测提前知道我们房子下面有一大堆金矿，我们挖地的时候就会非常起劲，白天晚上可以不睡觉、不吃饭地挖，因为我知道房子的三米下有金矿，我挖的越快，发达就越快，如果懈怠，只是给自己做障碍而已。



同样，如果我们知道自己有如来藏，那么在清净修空性的时候，在消尽垢染的时候，当然就会更起劲了。

相反，当你还不知道房子下面到底有没有金矿时，就不一定有这么大的精进心。虽然你不知道，它也会显现的，但是如果知道了再去修持，就完全不同了。你完全通过修二转法轮的空性，把客尘清净掉之后，绝对是可以现前如来藏的。所以不管你抉择与否，反正如来藏就在这儿。当你把垢染清净了之后，如来藏光明绝对会显现的。

但是最初了知如来藏的存在，对于我们修行精进的程度，遣除修道过程中的障碍方面可以起很大作用的缘故，提前学习如来藏本体的有关内容是非常重要的。

以上宣讲了二转法轮的空性和三转法轮的光明。其中有很多重要的信息，尤其是二者之间的关系，弥勒菩萨在颂词当中也讲得很清楚。如果我们内心当中对此有根深蒂固的认知，那么在任何时候，这样的见解不会退失，对于二转法轮和三转法轮的所诠义是圆满一味的见解也能够产生清晰的认知。

以上是对第一个问题所做的回答。

辛二、此无上续典中宣说法界如来藏之功德 分三：一、为除过失而说法界如来藏；二、过失如何产生之理；三、由遣除过失速得功德之理

对于凡夫人来讲，怎么宣说如来藏具有意义呢？现在宣讲这个问题。

壬一、为除过失而说法界如来藏



先前如是安立已，复于无上续此中，
为令断除五过失，宣说具有如来藏。

“先前⁴³如是安立已”，在二转法轮中，或前面的科判中，安立了空性密义之后，“复于无上续⁴⁴此中”，在如来藏的法轮中，“为令断除五过失”，为了断除五种过失，安立五种功德，“宣说具有如来藏”，而为众生宣说如来藏。

壬二、过失如何产生之理

针对五种过失，分别宣讲产生的道理。

如是未闻此善法，而以轻视自身过，
心中生起怯弱者，菩提心者不生起。

“如是未闻此善法”，如果没有听闻如来藏这个善法，没有听闻一切有情本具如来藏的教义，会产生怯懦的心态。

“而以轻视身自过”，因为凡夫人过失是很明显的，而如来藏是属于隐藏的，一点都不显现。

凡夫的身体经常生病，也没有力量，要度化众生也没人听自己的，有时候修法也总是遇到一些烦恼和障碍，于是就会有“像我这样的身体能不能帮助众生，能不能成佛？既然我没办法修道，何必在这儿挣扎呢？”等对自身轻视和怯懦的想法，觉得自己不堪能修道，没办法成办事情，如此就会直接引生从道中退失的过患。

世间的知识实在学不下去的时候，也很容易退失。

⁴³ 先前，即三转法轮之前的二转法轮。

⁴⁴ 无上续，即三转法轮所讲的法界如来藏的无上续。



同样，我们学习菩提道时，如果过于轻视自己，轻易产生怯懦心的话，就很容易从菩提道中退失。比如认为戒律我没办法守持，就会从戒律当中退失；如果觉得我没办法发菩提心，就会从菩提心当中退失；如果觉得我没有能力学佛，就会从佛道当中退失。这方面是非常明显的。

“心中生起怯弱者，菩提心者不生起”，心中如果生起修菩萨道的怯懦，则菩提心不能生起。菩提心有两个体性：一个是成佛；一个是度化众生。如果产生怯懦，他就不想再成佛了，成不了佛。在度化众生方面，他觉得这么多众生需要度化，也做不到。于是就从度化众生的心态中退失了，从成佛的心态中退失。所以，如果没有听闻如来藏的教言，就不会产生大菩提。

反之，如果我们听闻了如来藏，了知了自相续中本来具有如来藏，只不过是客尘遮障了，如果把客尘去掉就能够成佛，那么这时就会产生一个勇悍的心，然后就可以发愿成佛。反正佛的体性在我的相续中已具足了，我一定可以成佛。度化众生也可以，因为众生也具有如来藏。如是菩提心的体性就可以产生了。

如同知道房子底下有金矿，他就会很积极地去挖金矿，不会再有怯懦的状态。如果把他带到大草原上面去挖，几十万平方公里中不知道哪个地方有黄金，会想这么大的地方怎么挖，到底在哪个地方有呢，就会产生一种怯懦之心。但是如果已经勘探到了在这个地方就有，心态马上就变化了。所以，告诉众生本来就具足如来藏，对他遣除怯懦的过失非常有作用。

当然此处科判主要是讲过失是如何产生的，真正



遣除过失、生起功德是在后面的科判中宣讲的。过失是怎么产生的？没有听闻如来藏就不会发起菩提心。下面讲第二个过失：

何者已生菩提心，由此故生我慢心，
众生未生菩提心，于彼生起下劣想。

对于其他的众生生起下劣想，就会轻视、轻慢众生，为什么呢？因为如果没有听闻自他众生都具有如来藏，即使通过其余的因缘⁴⁵产生了菩提心，“由此故生我慢心”，通过这样的因缘会产生我慢心，怎样产生我慢心的呢？认为我已经生起菩提心了，已经成了伟大的菩萨了，但是其他众生未生起菩提心，很下劣，或是耽着自私自利的自了汉，修行、持戒只是为了自己，没有想到众生；或是耽著五妙欲，不发起伟大的菩提心。而我发起伟大的心，这么了不起，超胜声闻缘觉，超胜所有一般的凡夫人。由于他没有听闻自他都具有如来藏的观点，即使他生起菩提心，也非常容易产生我慢心。

如果了知到一切有情都平等具足如来藏，就不会不恭敬众生，不会认为自己生起了菩提心高高在上，其他众生没有生起菩提心就很下劣。由于不知道众生相续中有如来藏，众生很下劣的想法就会自然而然地生起来。

当我们知道众生也具足如来藏时，认为众生很下劣的想法无论如何是生不起来的，再怎么下劣，他的如来藏都是圆满的。如来藏就是佛的功德，众生都具有佛

⁴⁵ 其余的因缘，即不是通过学习如来藏在一切有情相续中平等具足的教言。



的功德，有什么可以生起傲慢心的呢？但是如果没有听闻如来藏的教义，如来藏的教义在内心当中一点影子都没有，那么当我们生起一点功德的时候，很自然就会对众生产生贡高我慢的行为。所以就有“于彼生起下劣想”的过失。

下面讲第三和第四个过失：

如是于此思惟者，真实智慧不生起，
是故执著虚妄法，及不能知真实义。
由于改造客尘故，众生过失非实有，
真实此过无有我，功德自性为清净。

“如是于此思惟者”，于什么思惟呢？对于没有如来藏思惟。此处不是好像觉得已经有了如来藏，或者怀疑有如来藏的意思，而是对于如来藏存在这一点没有思惟，也就是放在平常比较庸俗的思维的状态当中。如此则“真实智慧不生起”，没有办法了知一切有情本来具足如来藏这一点，具有如来藏法界的真实智慧就生不起来。如果生不起真实的智慧，就会执著虚妄法，“是故执著虚妄法，及不能知真实义”。

第三和第四种过失是连在一起进行观察的。第三种过失是执著虚妄法，第四种过失就是讲到谤真实义。如果没有思维众生本具如来藏，那么对于如来藏本来具足的智慧就生不起来，也不会了知客尘是虚妄的。

如果我们不知道万法本来的实相，就会执著虚妄法，会认为众生习气所产生的种种不清净的肉身、不清净的思维、还有山河大地等等这些都是实有的。因为我



们不知道这些是客尘，当然就会认为都是实有的。如果我们认为如来藏才是真正的法性，这些都是不存在的，对于客尘法就不会再有执著了，会对了知真实义而产生真实的智慧。但是如果你没有听闻这种法的话，你就没有办法树立起一种对虚妄法的态度，你会认为这样一种显现的法都是实有的，乃至这些法在成佛之后都是有的，只不过对它的看法不一样而已，就会产生这样的观念。但是如果你了知了这些究竟来讲是如来藏法界，这些法都是虚妄的客尘，它实际上都是不存在的，当你修道的时候它就会转变，最后就会消亡。

如果你没有产生这样的智慧，你会执著虚妄法实有，你就不了知真实义的法界如来藏，所以就会产生第三种和第四种过失。

“由于改造客尘故，众生过失非实有”主要是讲所谓的客尘是非实有的问题。因为这个客尘它属于改造性，“改造”的意思是通过因缘和合、改造的，这一切客尘都是非实有的、都是虚幻的。所以“众生过失非实有”，一切众生的过失是非实有，也就是说种种的虚妄法和种种的客尘法是没有实有。“非实有”，前面我们分析过了，一方面是没有实有，一方面它也是没有的。

最初学习的时候，我们没办法真正趣入到实相当中，我们也只有说这样的法“现而无实有”，好像还有一个显现。但是当我们了知了空性之后，连显现本身也是非实有的。这是两个阶段：第一个阶段是它有显，但是没有实有的自性，相合于出定位；第二个阶段是它实际上连显现本身也是没有的，它远离一切四边八戏，从本以来，本来就是一种无生的状态，这是相合于入定位。



因此，了知众生的过失就是不存在。

“真实此过无有我”，真实来讲的话，这个过失也是没有我的，没有一个我的存在，我的过失也是一种虚妄的分别、虚妄的假立而已。所以这个过失也是没有我，这个过失也是不存在的。

“功德自性为清净”，究竟而言，一切有情本具清净的功德。如果了知了一切有情本具清净的功德，就不会再认为这种过失是真实的了。这是对前面一个颂词的补充，进一步地对客尘的一种描述。

下面讲第五个过失：

**执著虚妄之过失，诽谤真实功德者，
具慧自身与众生，不得现见平等慈。**

颂词前两句是承接上文的。前面颂词的第三、第四就讲到了执著虚妄和诽谤真实功德，首先是承接上文，如果你执著虚妄的过失，诽谤真实法界如来藏，认为它不存在。

诽谤至少有两种意思：一是诽谤如来藏不存在。听了几句之后，就说“真实功德，法界如来藏是没有的……”；二是不了知，没有学习的缘故，不了知有法界如来藏。你只会落入到这样的执著虚妄当中。

如果是出现了这两种过失之后，自然而然就会出现第五种过失：“具慧⁴⁶自身与众生，不得现见平等慈”，具慧的菩萨对于自身和众生“不得现见平等慈”。

⁴⁶ 此处的具慧是一个总称，把所有发了菩提心菩萨都叫做具慧，并非一定要具有很殊胜的智慧。



因为没有学习自他都具有平等如来藏的观点，他就会很耽著自身，很在乎自己的一切——在乎自己的受用，在乎自己的修行、在乎自己的成就……自己太在乎之后，自然而然就会忽略众生，不会关心众生是不是也可以这样成就，所以就“不得现见平等慈”。他就没有办法真正地现见平等的慈心，没办法获得平等的慈心。

真正的慈心应该是一种平等慈，而不是那种高高在上的一种慈悲。高高在上的那种慈悲是有等级的，有高下的。修的时候我们也说这个众生很可怜，我们应该对他生起这个慈悲心等等。但是要注意的一点，就是千万不要把自己放得很高。把自己放得很高，当然就会把对方放得很低，就会产生一种盛气凌人或者有高高在上的感觉，这时所产生的慈悲心都是有染污的。被什么染污了呢？被你这种高下的执著所染污了。总是认为自己是给予者，对方是接受者，有了这种心态之后，菩萨道不清净。

最好的一种慈悲心就是平等慈：“我自己想要得到的快乐，众生也想得到；我自己想要离开的痛苦，众生也想离开。”这是一种平等的状态，地位也是平等的，没有想我是很高，你很低的；我是给予者，我是改造你命运的人，你是被改造的对象……没有这样的问题。有了平等慈之后，他的心态是平等的，我想得到的你也想得到，我不想得到的你也不想得到。所以当他自己想要得到快乐的时候，他就想众生也是一样的，只不过有些人是比较明显地有这种想得到快乐的诉求，有些人还没有发现这种诉求，但不管怎么样，一切众生都是想要



得到快乐的，远离痛苦的。在这个状态当中生起的慈心叫平等慈。

这种平等慈也很接近空性，因为所谓的空性就是平等的意思，没有高低的差别。我们认为的高低的差别、种族的差别、国家的差别、民族的差别，实际上这些都是现象上有差别，这些都是分别念派生出来的东西。从它的本体而言，都是平等的。

当我们能够了知平等的时候，能够生起平等的慈心，也能够生起平等的实相，因为实相当中就是平等的。总统的实相和乞丐和实相是一样的，佛的实相和众生的实相是一样的，所以平等是很重要的。通过平等可以生起平等的慈心，真实的菩提心、利他心；通过平等的这个心，可以帮助我们趣入空性当中，所以了知了自他都平等是非常重要的一个问题。

壬三、由遣除过失速得功德之理

如是依于听闻此，勇悍敬重如导师，
生起般若智大慈，由于生起此五法，
无罪以及观平等，无有过失具功德，
自与有情平等慈，依此疾得如来果。

“如是依于听闻此”，前面就是没有听闻这个法产生的过失，现在听闻了如来藏的法要之后就会遣除过失产生功德。有五种功德法：第一就是勇悍，第二是敬重如导师，第三是生起般若，第四是生起智慧，第五是生起大慈。

第一种功德法是遣除了怯懦心，产生了勇悍求道，



勇悍发菩提心的心；第二个是听闻了自他众生都平等具有如来藏之后，就不会对众生产生一种傲慢心，就会“敬重如导师”，很恭敬众生犹如恭敬导师一样，为什么要如同恭敬导师呢？因为众生就是佛，从一个角度来讲叫未来佛；从实相来讲，现在就是佛。

如果听闻了一切有情都平等具有如来藏之后，你再看众生的时候就完全不一样了。他就是佛，有个佛坐在他心相续当中，或者也可以想外面一层皮蒙住了一个佛。不管怎么样，你可以了知众生就是佛，具有圆满的佛功德。所以你对待众生就会很恭敬，犹如恭敬导师一样。

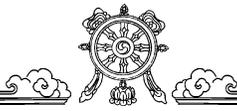
在很多经论当中也是教导我们要恭敬众生。但是如果你不知道道理，让你去恭敬众生，坚持一两天你也坚持不下去。但是如果你的内心当中有这么深刻的见解的话，你就会恒时地去恭敬众生，因为你恒时知道他就是佛陀，这样恭敬众生的修法就会长久稳定。

第三是生起般若，般若是照见虚妄法空性。前面说虚妄法就是客尘，你了知了这个虚妄法——一切山河大地等就是空性的、幻化的，这个就叫做“般若智”。

第四是生起智慧，即了知了如来藏。了知了如来藏这一点就叫做智慧。

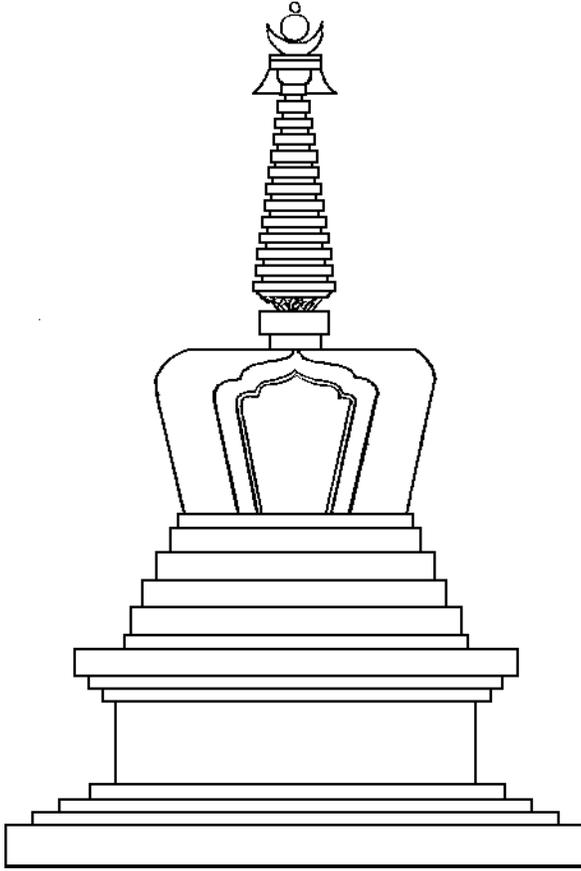
第五个功德是生起平等的大慈心，他再不以自己的一切为重点，再不会过于在乎自己而不关心众生，他会平等地生大慈心。

“由于生起此五法”，由于生起了以上五种功德，“无罪以及观平等”，“无罪”，即没有怯懦的罪过，和前面的怯懦相对。怯懦是有罪，无罪就是勇悍。遣除了



怯懦的罪过之后，就会很勇悍。“观平等”，即敬重如导师，自己生起菩提心，也不会轻视众生。“无有过失具功德”，即前面生起般若和智慧，一个是没有过失，一个是具有了知本具如来藏的功德。“至于有情平等慈”，即前面讲的大慈心。“依此即得如来果”，通过以上功德就可以速疾地获得如来果位。

大乘无上续论辩三宝种性第一如来藏品释终



菩提塔