

# 《大乘经庄严论》讲记

堪布智诚讲

(未定稿，仅供参考)

## 目录

大乘庄严经论	第一课	5
大乘庄严经论	第二课	28
大乘庄严经论	第三课	48
大乘庄严经论	第四课	71
大乘庄严经论	第五课	95
大乘庄严经论	第六课	115
大乘庄严经论	第七课	136
大乘庄严经论	第八课	160
大乘庄严经论	第九课	186
大乘庄严经论	第十课	208
大乘庄严经论	第十一课	234
大乘庄严经论	第十二课	249
大乘庄严经论	第十三课	258
大乘庄严经论	第十四课	266
大乘庄严经论	第十五课	276
大乘庄严经论	第十六课	295
大乘庄严经论	第十七课	302
大乘庄严经论	第十八课	312
大乘庄严经论	第十九课	320
大乘庄严经论	第二十课	329
大乘庄严经论	第二十一课	337
大乘庄严经论	第二十二课	344
大乘庄严经论	第二十三课	363
大乘庄严经论	第二十四课	378
大乘庄严经论	第二十五课	395
大乘庄严经论	第二十六课	409
大乘庄严经论	第二十七课	425
大乘庄严经论	第二十八课	442
大乘庄严经论	第二十九课	457
大乘庄严经论	第三十课	475
大乘庄严经论	第三十一课	495
大乘庄严经论	第三十二课	515

大乘庄严经论	第三十三课.....	533
大乘庄严经论	第三十四课.....	556
大乘庄严经论	第三十五课.....	574
大乘庄严经论	第三十六课.....	597
大乘庄严经论	第三十七课.....	619
大乘庄严经论	第三十八课.....	638
大乘庄严经论	第三十九课.....	655
大乘庄严经论	第四十课.....	664
大乘庄严经论	第四十一课.....	672
大乘庄严经论	第四十二课.....	681
大乘庄严经论	第四十三课.....	689
大乘庄严经论	第四十四课.....	703
大乘庄严经论	第四十五课.....	723
大乘庄严经论	第四十六课.....	746
大乘庄严经论	第四十七课.....	755
大乘庄严经论	第四十八课.....	769
大乘庄严经论	第四十九课.....	796
大乘庄严经论	第五十课.....	805
大乘庄严经论	第五十一课.....	824
大乘庄严经论	第五十二课.....	849
大乘庄严经论	第五十三课.....	874
大乘庄严经论	第五十四课.....	901
大乘庄严经论	第五十五课.....	925
大乘庄严经论	第五十六课.....	934
大乘庄严经论	第五十七课.....	943
大乘庄严经论	第五十八课.....	964
大乘庄严经论	第五十九课.....	982
大乘庄严经论	第六十课.....	1002
大乘庄严经论	第六十一课.....	1024
大乘庄严经论	第六十二课.....	1036
大乘庄严经论	第六十三课.....	1058
大乘庄严经论	第六十四课.....	1086
大乘庄严经论	第六十五课.....	1097
大乘庄严经论	第六十六课.....	1108
大乘庄严经论	第六十七课.....	1128
大乘庄严经论	第六十八课.....	1137
大乘庄严经论	第六十九课.....	1156
大乘庄严经论	第七十课.....	1176
大乘庄严经论	第七十一课.....	1189
大乘庄严经论	第七十二课.....	1209
大乘庄严经论	第七十三课.....	1227
大乘庄严经论	第七十四课.....	1246
大乘庄严经论	第七十五课.....	1267
大乘庄严经论	第七十六课.....	1282

大乘庄严经论	第七十七课.....	1302
大乘庄严经论	第七十八课.....	1326
大乘庄严经论	第七十九课.....	1345
大乘庄严经论	第八十课.....	1365
大乘庄严经论	第八十一课.....	1392
大乘庄严经论	第八十二课.....	1412
大乘庄严经论	第八十三课.....	1440
大乘庄严经论	第八十四课.....	1457
大乘庄严经论	第八十五课.....	1477
大乘庄严经论	第八十六课.....	1504
大乘庄严经论	第八十七课.....	1522
大乘庄严经论	第八十八课.....	1534
大乘庄严经论	第八十九课.....	1547
大乘庄严经论	第九十课.....	1560
大乘庄严经论	第九十一课.....	1577
大乘庄严经论	第九十二课.....	1595
大乘庄严经论	第九十三课.....	1618
大乘庄严经论	第九十四课.....	1642
大乘庄严经论	第九十五课.....	1659
大乘庄严经论	第九十六课.....	1676
大乘庄严经论	第九十七课.....	1689
大乘庄严经论	第九十八课.....	1709
大乘庄严经论	第九十九课.....	1730
大乘庄严经论	第一百课.....	1750



## 大乘庄严经论 第一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们开始宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》的作者非常殊胜，所诠义也非常殊胜。这部殊胜的论典是从印度传下来的，虽然汉地在唐朝时就已经有了译本，但历史上对《大乘庄严经论》的注释或讲解不多，弘扬得并不广泛。原因也许是译文比较古或者无著菩萨的注释稍微略了一些，因此大家不好理解它的甚深含义。但我们学完之后，就会知道《大乘庄严经论》的所诠义非常殊胜，归摄了一切大乘菩萨修法的窍诀。无著菩萨的讲义非常精要，如果没有善巧的解释，则无法通达它的含义，也许这也是一个原因。不管怎样，现在我们有了这个学习的机会，只要依靠无著菩萨的注释和传承上师的窍诀——尤其是全知麦彭仁波切的大疏、广释，我们就可以通达弥勒菩萨在《大乘庄严经论》当中的能诠、所诠、窍诀关要、关联辩论等殊胜的含义。

第一，在讲此论之前，首先宣讲作者殊胜。它的作者是十地菩萨弥勒菩萨，他是释迦牟尼佛的补处、贤劫第五尊佛。本论是弥勒菩萨在兜率天造的。

此论是如何流传到人间的呢？当年印度有一位明戒比丘尼，她看

到阿毗达摩正法三次遭到外道或其他违缘的巨大损害，就发愿要弘扬大乘法，但自己作为女身无法直接弘扬，她就舍戒还俗，先后与刹帝利种姓和婆罗门种姓的人结婚，分别生下无著菩萨和世亲菩萨。在母亲的教导下，无著菩萨发愿弘扬大乘教法，他在鸡足山观修弥勒菩萨达十二年之久，最后现见了弥勒菩萨。弥勒菩萨把无著菩萨带到了兜率天，在兜率天内院待了一个中午，相当于人间的五十三年。其间弥勒菩萨为无著菩萨宣讲了《弥勒五论》（包括《大乘庄严经论》）。无著菩萨回到人间，就将《弥勒五论》以文字记录下来并善巧弘扬，一直传到了今天。

本论的传承即弥勒菩萨传给无著菩萨，无著菩萨传给世亲菩萨，世亲菩萨传给大弟子坚慧菩萨——坚慧菩萨（又译为安慧菩萨）以弘扬《弥勒五论》为主。之后通过印度祖师和藏地祖师的代代相传，我们才有机会学习到这部殊胜的《大乘庄严经论》。在了解到它的作者是十地菩萨弥勒菩萨之后，大家肯定会有殊胜的信心。

第二，这个殊胜的论典是为谁所造的？如此殊胜的论典，是为已经苏醒了大乘种姓、对大乘法有信心、追求成佛的大乘根性者而造的，不是为了一般世间人或小乘行者而造。造论的主要目的是为了这类人能够通达菩萨道，在最快的时间内获得佛果。

第三，《大乘庄严经论》的所属范畴是什么呢？麦彭仁波切在其他注释当中对《弥勒五论》作了分析，所谓《大乘庄严经论》是除了般若经及如来藏经之外的一切大乘经典的总疏，它含摄了除般若经和如来藏经之外的所有大乘经典。如果我们能够听闻、背诵或思维《大

乘庄严经论》，就相当于闻思了所有大乘经论的含义。

那么，《大乘经庄严论》当中是否不包含般若经和如来藏经的意义呢？并非如此。弥勒菩萨造了《现观庄严论》作为般若经的总疏，对般若经做了殊胜讲解；又造了《宝性论》，对如来藏经中如来藏光明的殊胜含义作了完整抉择。因此本论对般若经中的大空性的含义有所涉及，对如来藏的含义也作了解释，但都未作广大宣讲。除这两部经典之外，所有大乘经本论都已含摄。所以，若能对这部殊胜论典生起信心或者修学，则能获得修学所有大乘经典的功德。

第四，全论的含义是什么？“无上五义”概括了全论的内容。所谓“无上五义”，就是将《大乘庄严经论》二十四品的内容归纳成五大要义进行观察和抉择。此观察方式弥勒菩萨在本颂中讲得很清楚，颂词中说“为发大心者，略以五义现”。无著菩萨的讲义也有涉及，尤其世亲菩萨将“无上五义”很清楚地指出并做了观察。

“无上五义”即：第一“所安立”；第二“分别所知”；第三“所思惟”；第四“不可思议”；第五“圆成证得”。下面还要继续观察“无上五义”的内容。全论归纳起来为“无上五义”，展开则为二十四品。本论宣讲了所有大乘菩萨的窍诀修法，从安立大乘是佛说开始，然后宣讲皈依、种姓、发心乃至最后成佛，这些都是本论的所诠义。

第五，造论的必要是什么呢？菩萨造论当然有殊胜的必要，就是为了让大乘菩萨了解大乘的窍诀以及如何用大乘窍诀进行修持，主要是宣讲实修法。在修持大乘法之前，首先要对大乘教义生起殊胜定解，比如初学大乘、对于大乘教义仅知皮毛的人，学了《大乘庄严经论》

之后，就会对大乘所有教义有所了解、生起信心，从而知道如何修持大乘修法、修持之后有怎样的殊胜利益等等，这些都是弥勒菩萨造《大乘庄严经论》的必要。

学完《大乘经庄严论》之后，一般会有这种感觉，实际上我以前也有同感：整部《大乘庄严经论》似乎是一部大乘赞叹论，因为它从开头到结尾都在赞叹大乘的殊胜性，它的很多词句和意义都是在方方面面做比较：大乘何处殊胜、小乘何处低劣。学完之后，就会知道大乘殊胜确实不是在口头上说的，而是真正非常殊胜。所有在座的道友，如果真正好好学习，就会知道大乘教法不可思议、大乘菩萨道不可思议，一定会生起这样的定解。另外，整部《大乘庄严经论》也是一部大乘修法的窍诀总集，怎样修大乘教法的窍诀在论中都指出来了。

因为《大乘庄严经论》属于广大行派的论典所摄，所以学的时候会有这种感觉：虽然好像词句上不是很难懂，但也许会无法深入。要知道《大乘庄严经论》所讲必定是菩萨道，肯定是从广大和甚深两个角度宣讲的，只讲甚深不讲广大或只讲广大不涉及甚深的菩萨道绝对没有。本论宣讲了很殊胜的菩萨道的甚深关要，如果认为没有办法进一步深入或者认为词句很简单，都可以说明自己的业障很重。但十地菩萨所造的论典对我们修菩萨行不会没有帮助，所以我们应该从方方面面去学习。

在学习过程当中，如果心里产生障碍学不下去，一定要励力祈祷弥勒菩萨和传承上师，遣除自己的邪分别。如果外在出现障碍，就要



祈祷护法神或三宝加持来遣除。因为这样的大乘法特别殊胜，学习时障碍也许会很多，在念护法、祈祷莲师时，必须励力祈祷不要出现刹那的障碍。

我们学完《大乘庄严经论》之后，相续肯定会有变化，心胸绝对会广大起来。以前我们认为自己学习大乘教法已经十年、二十年了，实际上对很多大乘殊胜的作意或修法还完全没有触及。学完之后不仅我们的心胸会打开，对大乘修法、大乘精要及其广大性、甚深性等等，都会有一个比较完整的了解。如果真正努力认真学习《大乘庄严经论》，内心当中绝对会有殊胜的收获。

以上通过那烂陀寺造论五本的方式，对《大乘庄严经论》的作者、造论的必要等大概做了一个归摄。

下面开始讲解《大乘庄严经论》。本论作者是弥勒菩萨。现在依靠唐译的颂词及全知麦彭仁波切的科判进行讲解。

全知麦彭仁波切一方面是前译宁玛巴的一位大成就者、大论师、大伏藏师；另一方面，从全知麦彭仁波切的传记可知，他也是弥勒菩萨的化身。作为弥勒菩萨的化身，麦彭仁波切对《大乘庄严经论》的能诠、所诠、究竟意义肯定是无余通达的。我们依靠麦彭仁波切的科判来学习，绝对可以了解它的甚深含义。如果我们要通达《大乘庄严经论》的含义，祈祷麦彭仁波切也非常关键。

从益西彭措堪布的讲义来看，科判分三个方面：甲一论名、甲二论题、甲三末义。堪布的讲义就是从这三个方面进行观察的。

### 甲一、论名

## 大乘庄严经论

首先讲论名——《大乘庄严经论》。本论也叫《经观庄严论》《庄严大乘经论》。下面依次解释。

所谓的“大乘”是什么呢？按照本论的颂词来讲解，如第二十二品当中有一个颂词（“缘行智勤巧，果事皆具足”）讲到了“七种大”，以此安立了大乘的含义。无著菩萨的讲义中也是通过“七种大”的方式安立大乘。在益西堪布的讲义中刚开始提到“无著菩萨讲义中云”，实际上不是无著菩萨在讲论名时所讲，而是在讲解第二十二品《功德品》的这个颂词时所作的观察，将其调到前面来讲解论名。

“七种大”以前我们也接触过，此处简单介绍一下。“七种大”是以七个字或七种事“缘、行、智、勤、巧、果、事”来安立大乘。

第一，“缘大”，所缘大肯定有个对比，和谁对比呢？和小乘对比。小乘的所缘小，因此安立成小乘。有些其他地方的论师认为，安立北传、南传，声闻乘、菩萨乘都可以，安立大乘小乘不合理。但我们知道，大小乘并非只是在藏传佛教中或者现在才如此安立，实际在弥勒菩萨的论典或佛经中，都是通过大小对照的方式安立大乘的。第一个所缘大，就是观待小乘的所缘来讲而称之为“大”。

小乘的所缘仅是小乘的修多罗，修多罗即佛经。小乘的三藏虽然是圆满的，但观待大乘就不圆满了。大乘的所缘是无量的修多罗，是广大方面的一种教言。所谓的“所缘大”，就是指大乘的所缘

包括一切大小乘的无量佛经。

第二，“行大”，修行大主要是指行为方面。因为大乘行者以二利的行为作为主导，不但修持自利，而且修持他利。二利当中哪个重要呢？他利重要。菩萨最初是为了度化一切众生而发心，那么圆满度化一切众生的方便是什么呢？就是成佛。菩萨将自利放在他利之后，是为了度化众生才希求佛果，如果是为了自己希求佛果，菩萨根本不会趋入佛法的修持。因此大乘菩萨的修行是很大的，是以二利作为殊胜的修行处。

而小乘不是以二利为主，是以自利为主，与大乘根本不同。以前我们也讲过，从传记或者现在南传佛教地区修行者的行为来看，虽然小乘行者也会做一些度化众生的事业，比如讲经说法、布施等，但与大乘比较只是做了一点点而已。大乘的他利，所缘是一切众生，并要将所有众生安置于佛地；而小乘他利的所缘不是一切众生，也没有发令一切众生成佛的心，只是将有限范围的众生作为度化对象。度化的终极之果，也只是令其得罗汉果而已，无法将其安置于佛地。从这个角度来讲，可以说小乘没有他利——因为小乘的他利很下劣，所以使用否定词。

第三，“智大”。从哪个方面体现大乘智慧大呢？菩萨在一时当中可以修持二无我，而小乘绝对不可能有这样的智慧。原因是小乘内在的因不具备，他只是苏醒了小乘种姓，只想追求自我解脱，终极目标是获得阿罗汉果。通过这样的内在因缘，显现于外的阿闍黎也只是给他宣讲小乘的教法。因此，从内外因缘观察，小乘无法圆

满通达法无我空性，仅能通达人无我空性。

与小乘行者相比，大乘菩萨不仅苏醒了大乘种姓，而且还以无上佛果作为目标。他知道要获得无上佛果必须圆满通达二无我，因为有这样的动力，他就会寻找能够宣讲法无我空性的善知识。通过外在善知识的指引，他就能圆满地通达二无我，然后通过善巧修行，一时当中可以圆满二无我的空性修法。从这些方面对照，小乘的智慧不如大乘，大乘的智慧就称智慧大。

第四，“勤大”，精勤大指大乘修行者为了得到自己所欲的佛果，需要修持很长时间。大小乘二者相比，确实大乘的精进大。因为小乘自许利根者只需三生精进修行，就可从凡夫达到无学罗汉果，钝根者也只需六世修行。缘觉虽然需要修持一百劫才能证果，但也远远不如菩萨的精进大。因为菩萨是在三个无数劫当中发菩提心、修菩萨行，最后才证悟佛果。以前也讲过，办小事情所做的准备工作、所花的时间都较少，但是要承办大事的话，所做的准备工作、所花的时间都会很多。大乘菩萨不是为了得到小乘无余涅槃的罗汉果，而是要得到圆满正等正觉的佛果，以此作为助缘去度化无量众生，他的事业、果实、目标是非常大的，因此要用三个无数劫来圆满资粮，所以称为“精进大”。

第五，“巧大”，善巧方便大也是观待小乘安立。所谓的善巧是什么意思呢？菩萨虽然住于生死轮回当中，但他有一种方便和能力，不会受到生死轮回的染污，这是大乘的不共特色，体现在哪些方面呢？以前我们也讲过，一是和凡夫对比：凡夫在生死轮回当中

流转时，受到轮回的污染而没办法脱离；二是和声闻缘觉乘的修行者对比：二乘人修持只是为了自己从轮回当中摆脱，因为他害怕生死轮回，他虽然有能住于涅槃，但根本没有能力处于生死而不受染污，这方面的发心和修法都没有。

菩萨则完全不同。菩萨发了菩提心在轮回当中修行，是以大悲心住于轮回、以智慧而不被轮回所染污，悲智二者结合即菩萨的善巧方便。凡夫人肯定没有悲智双运的智慧，二乘人虽然有不住轮回的智慧，却没有趋往轮回救度众生的大悲心。只有菩萨具足方便智慧二者，既可以住于轮回，又根本不会被轮回所染污。无论从哪方面观察，善巧和方便都是菩萨的不共特点，是凡夫和二乘人根本不具备的，所以叫“善巧方便大”。

根据全知麦彭仁波切在《智者入门论》中的观察，以上五大属于因乘。大乘分因乘和果乘，前面五者完全属于菩萨因地的修法，所以为因乘所摄。从所缘大到善巧方便大，都是在讲菩萨位的修行。后面的果大和事业大则为果乘所摄。

下面开始讲果乘的二种大。

第六，“果大”。大乘果大是什么意思呢？菩萨以前面无与伦比、绝对超胜的“五种大”作为因，通过如是超胜的因，绝对能够得到如是超胜的果，即一切智智的佛果，即获得十力、十八不共法等所有佛法的功德，从这个角度来讲称为果大。

那么果大简别于谁呢？简别于二乘，不需要简别凡夫，因为凡夫无法和二乘相比，了解佛果超胜二乘，就可知绝对超胜凡夫。小

乘的果是罗汉果，无论从其证德、断德或智悲双运的角度观察，都无法和佛果相比。小乘入无余涅槃时灰身灭智，什么都不知道了，从而事业中断、功德中断；而大乘入于无余涅槃时，一切功德全部圆满，二者之间的差别相当悬殊。对果大的意义必须生起定解。

第七，“事大”。大乘事业大是什么意思呢？在无著菩萨的讲义当中这样讲：“数数显示大菩提、大涅槃果。”佛陀成佛之后的事业，就是令一切众生不断趋入大菩提果、大涅槃果，这就是佛的事业，这种事业小乘绝对是没有的。小乘罗汉的事业，在有余涅槃时只是在小范围内弘法利生，令部分众生证到罗汉果或种一些善根，一旦趋入无余涅槃，事业就中断了。而大乘一入无余涅槃，事业就开始圆满，乃至轮回未尽、众生未尽之间，事业一直不间断，所以小乘绝对无法与大乘相比。

以上七个方面概括了整个大乘的含义，所以说“七种大”包含一切大乘。

我们现在自许为大乘行者，假如别人问你什么是大乘却说不清楚，这就是值得羞愧之处。学习《大乘庄严经论》之前，首先必须将大乘的“七种大”记熟。一提到“所缘大、事业大”就知道是什么意思，不仅是给别人宣讲，而且在自己修持时，也要经常用七种大来衡量自己，看看自己是否具有大乘的因或者是否对大乘有所了解。如果对大乘的因果没有了解，要修持大乘是根本不可能的；如果不知道大乘的果是什么，修行根本就是迷茫的。有的人只会笼统地说一句大乘的果是佛果，再问佛果具备什么功德？得到佛果的因

是什么？他就答不出来了。这里已经讲得很清楚，“五种大”作为因乘，“二种大”作为果乘，这七个方面可以包含一切大乘。

以上学习了《大乘庄严经论》论名当中“大乘”的含义，我们应该如是地了解。

下面看“庄严”。前段时间我们学《现观庄严论》时，也知道有三种庄严：自性庄严、美化庄严和开显庄严。在三种庄严当中，《大乘庄严经论》是属于那一种呢？主要属于开显庄严，它具有开显的含义。大乘佛经绝对具备自性庄严和美化庄严。既然弥勒菩萨有必要造《大乘庄严经论》，我们有必要学习它，它肯定需要开显，开显什么呢？就是把大乘经典的究竟含义开显出来，让我们对大乘经典生起如是的信心：大乘经典的能诠、所诠，确确实实都是非常超胜的。

“经”是指佛陀所宣讲的自言。在此处是指什么呢？就是大乘经。本论没有开显小乘经，也不是开显大小乘经论或一切佛法经论，《大乘庄严经论》所开显的是大乘的经典。在大乘经典当中，对于般若经和如来藏经这两个系统的经典，弥勒菩萨分别造了《现观庄严论》和《宝性论》做了开显，而对其余的大乘经则在本论当中做了开显。

本论所宣讲的核心是什么呢？本论虽然也讲到了空性，如来藏也稍微提及，但主要是讲唯识。那么本论是否承许心识实有呢？根本不承许。本论着重讲唯识，但不承许唯识实有的观点，这方面必须了解。这是全知麦彭仁波切他老人家在《辨法法性论》注释的开

头讲过的。

下面看“论”字。大家很熟悉，“论”有改造和救护的作用。救护，是指将我们从轮回当中救度出来；改造，共同的讲法是指把内心中的三毒（贪嗔痴）改为三学（戒定慧），但本论的改造还有两种不共的特色：

一是把我们内心当中自私自利的心全部改造为大乘菩提心。毕竟《大乘庄严经论》讲授的是大乘的核心——菩提心，绝不是讲自己如何一个人成佛、一个人获得解脱。通过学习《大乘庄严经论》这部论典，就是要把我们内心当中自私自利的心，改造成可以利益众生的、无私的大菩提心。这是本论“改造”的第一个意义。

二是将我们内心当中分别念状态的菩提心改造成胜义菩提心。世俗菩提心和胜义菩提心的体相是不一样的，我们要成为菩萨，不可能永远停留在愿菩提心或世俗菩提心的状态。在获得胜义菩提心之前，虽然我们安立了菩萨的名称，但还没有具足菩萨真实的含义和获得菩萨的功德。通过学习《大乘庄严经论》这部论典，就是要让我们从凡夫到大乘圣者、大乘菩萨，因此必须要将有分别的世俗菩提心改造为胜义菩提心。这也是本论一个殊胜之处。

由于身处末世的缘故，现在很多菩萨烦恼深重，内心当中自私自利的心很强，所以必须学习这种大乘经论。学习大乘经论，就是要认识菩萨道的特点，用菩萨道的特点对照自己，看看自己具不具备菩萨道，不具备就必须改变。否则，不改变因，相应的果是不会现前的。改变的方式是什么呢？改变的方式有很多，这部论典就具体地讲到了



菩萨的修行，通过二十四品的宣说让我们了解，每一品都有它的侧重点和不共之处。学习下来，对整个大乘道可以生起一个殊胜的定解。以上解释完了《大乘庄严经论》论名的含义。

## 缘起品 第一

《缘起品》在唐译当中有，但在藏译当中是没有的。藏译第一品就是《成宗品》，成立大乘是佛说。实际上《缘起品》就是宣讲造论的方式，讲完如何造论之后再讲论文，这就是它的缘起。两种译本在意义上没有大的矛盾和抵触。

甲二、论体分二：一、如何造论之方式 二、如是所造之论

乙一、如何造论之方式

义智作诸义，言句皆无垢，  
救济苦众生，慈悲为性故，  
巧说方便法，所谓最上乘，  
为发大心者，略以五义现。

“义智作诸义”。在唐译当中有些字尤其不好解释，先把字面的解释弄明白，之后再讲意义就比较清楚了。所谓“义智”，是指弥勒菩萨自己已经具备了通达一切大乘经的智慧。“义”就是大乘经的意义，“智”就是智慧的意思。也就是说，弥勒菩萨已经具备通达大乘经义的智慧，他的智慧已经通达大乘经典的意义，所以叫“义智”。

“作诸义”是什么意思？“作”就是所作的事业，弥勒菩萨具备智慧之后就做了开显诸大乘经义的事业。弥勒菩萨具备这样一种智慧，能够把诸大乘经义开显出来。

什么是“义智”、什么是“作诸义”呢？我们刚开始学习的时候，也觉得第一句特别不好理解。实际上“义智”是指弥勒菩萨自己具备通达经义的智慧。“作诸义”就是作了将诸大乘经义的含义开显出来的事业。弥勒菩萨具备绝对没有改造的、如实的智慧，他在显现上是十地菩萨，实际上相续中早已成就佛果，对一切大乘经义绝对是通达无碍的，完全有能力开显大乘经的含义。

怎样开显呢？以什么方便开显呢？这里讲用“言句”开显。所谓“言”，就是指能诠的言；“句”，就是跟随众生不同的方言，用他们能够听懂的话语来进行开演。以“言句”作观察和开示、抉择。是怎样的“言句”呢？“皆无垢”，言无垢、句也无垢，弥勒菩萨宣说的“言”和“句”，不管从哪个方面来看都是清净无染的，没有任何垢染，所以叫“言句皆无垢”。这就说明弥勒菩萨所造论典的词句是值得信赖的，因为既有“义智”，又有言句皆无垢的特点，肯定值得信赖。

菩萨造此论的发心是什么呢？“救济苦众生，慈悲为性故”。弥勒菩萨造论并不是为了追求现世利益，因为十地菩萨不可能追求现世利益。菩萨也没有小乘自私自利的想法，他是大乘圣者、一生补处菩萨，绝对不可能有自私自利的想法。弥勒菩萨造论的时候，完全是以慈悲心引发，以慈悲为性，“救济苦众生”——是为了救度沉溺在轮回中痛苦的众生，才造了如是殊胜的论典。不仅表明他是以慈悲心造论典，而且说明造大乘论典肯定是以慈悲心引发的。可以说，以慈悲心引发而造的论典才能称之为大乘论典。

通过什么方便来宣讲呢？就是“巧说方便法”，通过一种巧说方便的方式来宣讲。如果没有善巧方便、宣讲没有次第或杂乱无章，别人就会越学越糊涂，无法了解大乘经的含义。弥勒菩萨具有辩无碍解的缘故，所以可以通过善巧的方式进行宣讲。

所宣讲的是什么内容呢？既然弥勒菩萨对所有的经典的含义都全部通达无碍了，言句又无垢，到底他宣讲的是什么教法呢？“所谓最上乘”。什么是最上乘？当然只有大乘才是最上乘，除了大乘之外，其他乘无法安立为最上乘。本论并没有宣讲小乘、缘觉乘、声闻乘的修法，所宣讲的是最上乘——大乘的修法。

为谁宣讲呢？“为发大心者”，是为发大心的人宣讲的。有人怀疑：前边讲过“救济苦众生，慈悲为性故”，那么需要救济的苦众生，应该不只是单指发大心的菩萨吧？大乘菩萨在发菩提心的时候，也绝对不会说我只救度发菩提心的人。既然前面说所救济的对象是一切众生，为何此处却说本论只是为发大心者宣讲的呢？其实这是因为众生的根性有差别。菩萨发心的时候肯定是为一切众生而发，但是在宣讲大乘修法的时候，因为闻法者的根性不同，是大乘的根性的人可以接受大乘法。如果不是大乘的法器，对他宣讲大乘法只会失坏他的相续。

本论的直接所化绝对是发大心者，因为只有发大心的人才堪能接受本论所宣讲的教法。比如论中讲到大乘的皈依、种姓、发心、修行、二谛以及大乘的空性、神通、成熟方式、大菩提果和大乘的信心等等，全是大乘法。宣讲如何从自私自利的心转变为大乘菩提

心、安住三无数劫救度一切众生，这些法是小乘根本接受不了的。只有发了大心的人，听到这些教言内心才会数数生欢喜，并认为只有这样的修持才能真正得到佛果。根性不同，所接受的教法也绝对不同。本论主要是为可以发大乘心的人，为了他们能够迅速现前佛果的缘故而宣说的，因此本论是为发大心者宣讲的。

怎样宣讲的呢？“略以五义现”，把所有大乘归摄为五义进行宣讲。“略”字是什么意思呢？是指能诠句很略，为什么很略呢？所有大乘的能诠句有多少？佛陀在三时当中宣讲的能诠句无量无边、非常广大，而本论只有二十四品、七百余五个颂词，观待于无量广大能诠的大乘教言而言，本论的能诠是以简略方式宣讲的。

但是本论的所诠则不略，非常广大，从安立大乘为佛说开始，到大乘的皈依、种姓等等，大乘的修法一个都不少，所以本论所诠的意义非常广大。这里“略”是指能诠句很略，“以五义现”，是指通过“无上五义”的方式开显大乘的精义。

以上弥勒菩萨宣讲了自己如何造论的方式。这个方式归纳起来可以安立为智、悲、力三者。

“义智作诸义，言句皆无垢”，可以体现他的智慧。没有智慧，怎能了解一切大乘经的外内密的含义，还通过这样的智慧“作诸义”——开显意义呢？没有智慧绝对是做不到的。这样的智慧绝对是大菩萨——等觉菩萨或一生补处菩萨才能具有。弥勒菩萨就具有这样的智慧，他对所有释迦牟尼佛所说经典的意义都无余通达了。

智慧具备了，然后悲心呢？“救济苦众生，慈悲为性故”。单有

智慧，如果根本没有度化众生的悲心，肯定没办法圆满地造出大乘论典，有智慧还要有悲心才行。有人想：我是这样证悟空性的，但我不想让别人知道方法，我一个人通达就好——这根本不会是菩萨的行为。菩萨有了空性的智慧，就会想方设法让众生也能通达，这就是由悲心所引发的。菩萨具备了智慧和悲心之后，自然而然就会具有巧说方便法的能力。

如果只有智慧没有悲心，或只有悲心不具智慧，就像我们现在一样，有时虽然生起了相似的悲心想度化众生——但智慧具不具备？让烦恼障、所知障寂灭的智慧有没有？有悲心没有智慧就做不成事情，光有智慧没有悲心也做不成事情，都无法圆满现前善巧方便的能力。只有智悲双运，善巧方便的能力自然而然就有了。这体现了弥勒菩萨智、悲、力全部具备的特点，或者按照坚慧论师的讲义所言，这是具备了四无碍解：义无碍解、辩无碍解、法无碍解、词无碍解。

“义智作诸义”，可以说是义无碍解，对所有经典的意义完全通达无碍。“巧说方便法”，则是辩无碍解，即可将一个法义展开宣说乃至一劫不能穷尽，或者有什么辩难，都可以通过善巧的方式讲解，这样称之为辩无碍解。“言句皆无垢”的“言”和“句”可称为法无碍解和词无碍解。通达所有能诠言是法无碍解。“句”就是对人道、天道或者旁生道等一切众生的语言全部能够通达，叫作词无碍解。弥勒菩萨具备四无碍解所造的论典，绝对是值得信赖的。以上颂词讲了造论的方式。

上一个颂词最后一句是“略以五义现”，那么“无上五义”究竟

是怎样观察、抉择的呢？下面就通过五个比喻分别开显：

譬如金成器，譬如花正敷，  
譬如食美膳，譬如解文字，  
譬如开宝篋，是各得欢喜，  
五义法庄严，欢喜亦如是。

“无上五义”通过五个比喻所表达的含义都是生起欢喜之处。一切佛经通过《大乘庄严经论》“无上五义”的开显庄严之后，具有善根的、具有大乘种姓的菩萨绝对会生起无上的欢喜心，这是它的总义。

“譬如金成器”，这个比喻的意义怎样理解呢？比如一个善巧的金匠把一块黄金打造成耳环、项链等饰品、器具或佛像之后，人们看到以前是一块黄金，现在变成了这么美妙的耳环、佛像，一下子就会生起很大的欢喜。这个比喻对应“无上五义”当中第一个：“所安立”，所安立对应的是哪品呢？麦彭仁波切的讲义是《成宗品》。世亲菩萨、坚慧论师等印度很多论师，在讲解“无上五义”的时候做了很多关联，但是麦彭仁波切的讲义既清楚又简要，理解起来比较方便，我们就按麦彭仁波切的注释进行安立。

所谓“金成器”是将大乘安立成佛说的意思，因为有些增上慢的小乘或被魔加持的众生认为大乘不是佛说，为什么呢？因为大乘尤其是《般若经》等宣讲了一切万法都是空性的、不存在的，基道果都是没有的等等，他们认为这些说法绝对不合理，因此认为大乘不是佛说而是魔说。为了遣除未证、邪证、怀疑等方面的过失，本论通过《成宗品》安立大乘是佛说，大乘是佛说就是“所安立”。

为什么要这样安立呢？因为本论全部是在讲怎样庄严和开显大乘经，如果刚开始没有遣除大乘不是佛说的怀疑怎能开显呢？比如我们心里受到其他宗派或人的影响，认为大乘不是佛说、观音菩萨是女神等等，内心当中已有如此大的怀疑，这样怎能将大乘学习下去呢？因此首先必须通过学习《成宗品》，以弥勒菩萨的智慧、理证来安立大乘绝对是佛说，打消怀疑才能继续学习下去。这就是“所安立”。首先把大乘安立成佛说。一旦把大乘安立成佛说之后，就好像把黄金打造成完美的装饰品一样，对大乘有信心的菩萨会生起很大的欢喜心，确确实实认识到大乘真真实实是佛亲口宣讲的，大乘非佛说是邪说，这时不生欢喜什么时候生欢喜呢？绝对会马上就生起欢喜心，“譬如金成器”的意义就是对应“所安立”。

“譬如花正敷”是“无上五义”当中第二义：“分别所知”。这是什么意思呢？把无上大乘安立成佛说之后，人们会开始思维：既然大乘是佛说的，那么大乘和小乘哪些地方不一样？哪些地方是不共之处呢？所谓“分别”就是弄清大乘和小乘不共同之处在哪里、哪些地方是有分别的。麦彭仁波切讲“分别所知”是通过《皈依品》《种姓品》《发心品》《二利品》四品安立的，宣讲了大小乘的不共之处。

麦彭仁波切在讲义中说，虽然小乘也有小乘的皈依、种姓、发心和利益，但大乘的皈依和小乘的皈依绝对是不一样的，这就是必须要思维的不共之处；大乘种姓和小乘种姓何处不一样，这是绝对要思维的；大乘发心和小乘发心何处不同，这是绝对要了解的；大乘的二利，大乘的利益和小乘的利益何处不同，这也是绝对要思维的。二者之间

的不共之处是哪些呢？通过“无上五义”当中第二义“分别所知”，就可以安立了。

经过思考之后，我们就可以知道大乘和小乘之间有如此大的差距，大乘的修法是这么殊胜。比如《种姓品》中说，如果真正具备了大乘种姓的话，即便是造了五无间罪应堕地狱，因为大乘种姓有很大的功德，所以堕地狱的时间会推后。本来五无间罪是无间堕地狱的，没有中阴，但如果造罪的人是大乘种姓，而且种姓已经苏醒了，即便造了五无间罪，也不会马上下堕，会推迟很长时间。在这段时间当中他可以做什么呢？可以忏悔、修福报等等。最后即便真正堕入地狱，就像皮球落地马上弹起一样，很快就出来了。而且，堕到地狱中的大乘种姓还会对其他众生修悲心，这是其他众生完全做不到的事情。

明白大乘的种姓、皈依、发心都非常殊胜之后，就会不可抑制地生起欢喜心，所以叫“花正敷”，怎么理解呢？就像太阳一照到莲花上，莲花自然而然就开启了，莲花的盛开是没有办法控制和阻止的，就如听到大乘的不共之义之后，内心就无法控制地数数生起了欢喜心一样，这就是“花正敷”所对应的含义。

下面讲“譬如食美膳”，对应第三义：“所思惟”。第三义连接第二义，因为通过第二义已经对大乘的修法超胜之处了解了，之后就会开始思维：大乘的真如是什么？大乘的真实性是什么？大乘度化众生的神通是怎样的？它的力是什么样的？大乘当中怎样成熟善根？所以就宣说了《真实品》《神通品》《成熟品》三品。

《真实品》主要宣讲大乘的见解，人无我、法无我修法在《真实



品》当中都做了观察。大乘菩萨度化众生的力是什么？通过第八品《神通品》进行观察：菩萨度化众生就是通过神通。怎么样成熟自相续？通过《成熟品》进行观察：一个菩萨的相续要成熟，是通过什么样的修法才能成熟，自己成熟之后怎样成熟他人，都讲得清清楚楚。这些就是菩萨所思维之处。什么是真实性？什么是菩萨的力？什么是成熟根性的方便？……他会仔细去思维，思维之后就会趣入。知道这是真实性，就会趣入真实性的修行；知道神通是菩萨度化众生的方便，就会趣入神通的修行；知道这是成熟善根的方法，就会趣入成熟善根的修行。一旦趣入到大乘修法当中，一旦真正能够了解真实性或者获得神通，自然而然会生起欢喜心。

这就如“食美膳”一样，饥饿的人开始食用美妙饮食的时候，也绝对会生起欢喜心。一个很饥饿的人，一旦面前有了美食，而且不是只给我看的，就是让我吃的，这个时候不生起欢喜什么时候生起欢喜？所以菩萨了解到大乘的超胜之处和修法之后，自然而然会趣入修行，生起欢喜心。以上是“无上五义”当中第三义“所思惟”，是通过《真实品》《神通品》《成熟品》三品抉择的。

“譬如解文字”对应第四义：“不可思议”。不可思议是什么意思呢？它由二十四品当中的《善提品》宣说，因为大善提的本体绝对是凡夫人难以思议的，故称不可思议。有些人想：既然不可思议还有必要宣讲吗？麦彭仁波切说，虽然大善提的本体是不可思议的，但可以通过总相的方式对它生起信解和欢喜。对大善提的本体生起信解之后，就会知道大善提的本体就是最后将要现前的果位，而这个果位又具有

这么多殊胜的功德，绝对会生起欢喜心。

“譬如解文字”是什么意思呢？比如一个大臣在国王手下兢兢业业干了很多事情，国王欢喜之后给他发一个嘉奖令，先把文字的书信给他看，表示我要奖赏你，这就是“文字”，大臣通过文字了解意义之后生起了欢喜心就是“解文字”。有些地方是这样解释：对于愚者难以解释的、非常难懂的文辞，智者能够解开而生起欢喜心。按照麦彭仁波切所安立的“无上五义”，第四义对照的是《菩提品》，从《菩提品》的意义可以这样理解：我们现在虽然还没有得到菩提，但是我们具备了缘菩提的发心或者修行，知道自己终究会得到菩提果，就生起了欢喜心。就像这个大臣虽然还没有真实得到国王的奖赏，但他知道国王言必有信，一旦颁下嘉奖令，绝对是会兑现的，奖赏虽然还没有拿到，但已知必然会得到，自然而然生起了欢喜心。

“譬如开宝篋”对应第五义：“圆成证得”，从十一品《明信品》开始，到《述求品》《弘法品》《随修品》《教授品》乃至《敬佛品》，后面所有的品都属于第五义所摄。“圆成证得”是什么意思呢？大菩提的总相要次第、圆满地证悟，它的意义要在自己内心当中逐渐地现前，这个过程就像“开宝篋”一样。就是说，大臣不单得到了嘉奖令，而且国王已经实现诺言，把奖赏赐给他了。赏赐的宝篋打开之后，把里面的宝贝一件一件拿出来——这就叫“开宝篋”，拿一件就生一次欢喜心：这是什么翡翠壶、那是什么猫眼……宝物一个个拿出来之后，都成为生欢喜的对境。

《明信品》是讲大乘菩萨的信心及怎样修信心，《述求品》是讲

学一个法然后得到一个功德，生起一个功德就生一个欢喜。菩萨道所有的修法逐渐在内心步入圆满，逐渐在自己相续当中获得实在的功德，就像大臣受到奖赏开宝篋一样，宝物一个一个拿出来时，确实是非常欢喜的。

按照麦彭仁波切的解释来理解确实非常清楚，把全论的内容通过“无上五义”和比喻一个个开显出来了，可以真正了解本论的主要内容和含义。

“是各得欢喜”，是指从“金成器”到“开宝篋”之间都可以各得欢喜。“五义法庄严，欢喜亦如是”，通过前面五种比喻、五种意义，从所安立乃至最后的圆成证得之间的五种法义的开显，以五种法义庄严大乘经，菩萨内心当中不可抑制地生起了欢喜心。

以上“无上五义”已经讲解完了。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》分为三个方面：名义、论义、尾义，可以说有三种意义。其中名义已经讲了，现在正在讲第二：论义。论义分为造论的方式及如是所造的论，现在正在讲解造论的方式。

弥勒菩萨是通过四无碍解或具备智慧力的方式造论，本论以“无上五义”进行归纳，即“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”，以这五种大义进行宣讲。学习《大乘庄严经论》必须围绕这五种关要。前面对“无上五义”已经以比喻和意义对照的方式进行了宣讲，麦彭仁波切的讲义中对“无上五义”及比喻做了殊胜的对应。这是必须了解的。

《大乘庄严经论》具有一种庄严的特质，它是如何庄严的呢？颂词通过比喻和意义的对照让我们了解。

譬如庄美质，临镜生胜喜，

妙法庄严已，得喜更第一。

第一句和第二句是比喻，第三句和第四句是意义，比喻和意义相对照。比喻从字面上应该这样了解：譬如一个人不仅长得非常庄严，而且她的头上、身上还有很多殊胜的装饰品，具备“庄美质”的自体。

如果她站在镜子面前，通过镜子的开显，就会对自己的庄严生起殊胜的欢喜。同样的道理，“妙法庄严已，得喜更第一”，佛陀的妙法庄严通过弥勒菩萨开显之后，大乘菩萨得到的欢喜也会更加增上、更为第一。

下面进一步分析。

有些人可能会想：佛陀的教法本身就是自性庄严，不需要弥勒菩萨再来造论开显了吧？因为佛陀的教法“义妙、文巧”，意义非常殊妙，文字非常优美，而且“纯一、圆满、清净、鲜白”<sup>1</sup>，正法所具备的所有特质都有了。既然佛经的文字及意义本身就如是圆满，还需要开显吗？有些人会生起这样的疑惑，为了断除这类疑惑，所以就有必要进行开显。

颂词首先以比喻讲到，比如一个人天生丽质，本身就长得非常庄严，再加上得体的头饰、项链或华丽衣服等装扮之后，显得更加美丽端庄。但她并不了解自己到底庄严到什么程度——比如她没有照镜子，就不知道自己长相和佩戴饰品的庄严，所以要通过一个物体开显她的庄严，让她知道而生起欢喜。怎样开显呢？——“临镜生胜喜”“临镜”就是她自己站在镜子前，通过明亮镜面的反射，才知道自己这么庄严美丽，生起很大的欢喜心。也就是说，这个人虽然本身庄严，但是如果如果没有照镜子，不通过镜子的开显，她自己是不能知道自己的庄

---

1 《隋念三宝经》法尊法师译：“正法者，谓：善说梵行。初善、中善、后善。义妙、文巧。纯一、圆满、清净、鲜白。佛、薄伽梵，善说法律。正得，无病，时无间断。极善安立，见者不空，智者各别内证。法律善显，决定出离，趣大菩提。无有违逆，成就和顺；具足依止，断流转道。”

严和生起欢喜心的。因此有必要进行开显，这是比喻方面。

然后讲意义方面。“妙法庄严已”，大家都承认佛陀的经典，尤其大乘经典是“义妙、文巧、纯一、圆满、清净、鲜白”，意义非常深奥，文字也非常巧妙，不需要再做任何的装饰。但这样的妙法，一般的大乘学人能不能够通达、了解呢？也就是说，佛经虽然具备这样的功德，但是初入门者或智慧没有圆满的人，能不能通过自力了解佛陀经典所具备的殊胜庄严，继而在通达之后生起欢喜呢？这是很难做到的。在此前提下，通过大菩萨造论开显本智圆满、义妙文巧的大乘经义是很有必要的。

“妙法庄严已”“妙法”是指佛经“义妙、文巧”的特性，“庄严”是指《大乘庄严经论》。对本具殊胜功德的妙法开显庄严之后，“得喜更第一”，谁“得喜”呢？并不是弥勒菩萨而是我们。对于初学者或是生在末法时代、智慧福报下劣、障碍烦恼深厚的人来讲，要让我们去看经典——比如我们站在陈列《大藏经》的书架面前，随便翻开一本大乘经典，单靠自力能不能趣入呢？显然，如此广大甚深的大乘经，我们是没办法通达的，只能望洋兴叹。如果有一个方便，比如弥勒菩萨通过本论把所有大乘经典的庄严做了开显，通过弥勒菩萨方便善巧的造论方式，我们就对大乘的甚深和广大两方面都生起了定解，对大乘经殊胜的能诠、所诠生起了欢喜，而且这样的欢喜“更第一”，是最为第一的。这种欢喜能够生起来，所以说有必要庄严。

我们以前讲过，所谓的“庄严”，在弥勒菩萨的《大乘庄严经论》中通过镜子的比喻可以很清楚地了解。镜子的比喻就是开显的方便，

《大乘庄严经论》就像一面镜子一样，它能够把本智圆满、殊胜的大乘经典的含义开显出来，让菩萨了解并对大乘经典生起信心。很多论师解释“庄严”都是引用《大乘庄严经论》当中的这个颂词，非常清楚、究竟了义。

下面进一步宣讲“庄严”一词及其意义。佛陀的经典具备“义妙、文巧、纯一、圆满、清净、鲜白”的功德，但是鉴于它的意义非常难懂，所以菩萨有必要造论开显其庄严。

所谓的“庄严”，可以从三个方面了解：

第一个方面，菩萨的论典对“庄严”有收集的作用。收集的作用是什么呢？大乘经典的意义散于各经，比如在一百部大乘经典当中，肯定讲了很多意义，但是要我们自己去归纳的话，既没有这个能力，不要说去归纳了，就是连看也看不懂。大乘菩萨造论的时候，可以把散于各经典当中的要义摄集在一起，他有这个能力。

比如龙树菩萨所造的《中论》，就是把散于各般若经中有关甚深空性的见解摄于《中论》一个论典当中，让我们能够集中学习和通达。如果通达了这个论典，对于散于各经当中类似空性方面的含义就能通达无余。庄严开显有这一层含义，就是将散于各经的要义归摄一处。

《大乘庄严经论》就有这个特色，《成宗品》之后的《皈依品》《种姓品》等等都是如此。

再比如，佛陀讲大乘皈依是在各经典中散说的，如某位菩萨提问大乘的皈依是什么，佛陀就根据提问回答，大乘皈依的体性、修法、功德是怎样的。如果我们去各部经当中看，也许能够得到一点点利益，

但是不如集中学习《大乘庄严经论》的《皈依品》，因为《皈依品》就是把所有大乘菩萨皈依的法义全部摄在一品当中让我们去学习，只要我们能够通达《皈依品》的内容，对散于大乘各经典中所有皈依的要义也就通达无余。

同样，佛陀在各大经典当中也宣讲了大乘种姓，弥勒菩萨把各大经典当中佛所宣讲的大乘种姓要义归摄一处，通过《种姓品》给我们宣讲。佛陀在很多经典当中也讲到发菩提心的方式、体相、比喻等等，弥勒菩萨就把所有大乘经典当中发心的法义归到《发心品》当中……其他各品如是类推。因此，菩萨肯定有必要开显大乘佛经的庄严。这个方面必须要了解。

第二个方面，菩萨必须开显庄严的第二个必要是什么呢？就是将没有次第的教法摄为有次第。佛陀在讲经时一般是随问随答，菩萨问佛就回答，所宣讲的法义并没有按照修行的次第进行宣讲。大菩萨在造论时，就将散于各经典当中、没有次第的法义归摄成次第。

比如宗喀巴大师造的《菩提道次第广论》，就是把佛经当中修法的次第——无论小乘、大乘、密乘，把一个修行人应该经历的道次阶段造成一个论，让我们一下子就知道菩萨从最初到最后应该怎么修行。

再比如《现观庄严论》，它也是把大乘修学般若空性的次第排列出来，让我们知道首先修什么、然后修什么、最后修什么，道次第一个个很清楚。所以，修证的方式在般若经当中绝对是有的，但是一般人根本没办法了解。不要说一般人，就连智慧这么高的太虚法师都说，他在没有看法尊法师译的《现观庄严论》之前，对般若经根本就看不



进去，但在看了《现观庄严论》之后，由于他本来智慧就非常高，所以根本不需要其他的注释，一看颂词他就知道该论是整个般若经的科判了。有了《现观庄严论》再去看般若经，就没有什么看不懂的了。通过论典的开显，菩萨修学的次第就清清楚楚了。

《大乘庄严经论》同样如此。比如在讲《述求品》《度摄品》这些修行品时——对于凡夫刚开始怎么发心，中间怎么经历加行道、资粮道，怎样登地、登地之后怎么修持乃至成佛之间都抉择得清清楚楚。将没有次第的教法摄为次第，这也是开显的必要。

第三个方面，就是把佛经当中的难题提出来着重宣讲和抉择，令后学者能够深达佛的密意。佛经当中是这样讲的，但我们怎么去理解、作意或者修持才能不违背佛意呢？很多地方讲“离经一字，等同魔说。”我们在讲解佛经或看经时，如果没有理解佛的密意，就等同于魔说一样，是很危险的。我们怎样做到不违佛意呢？怎样知道佛的密意呢？就是通过论典来了知。有的论典就是专门说一个问题，把最难懂的问题专门挑出来，让你知道这段佛经中佛陀的密意。

比如我们在看到无自性、空性的字眼时，很有可能就理解偏了含义——把空性认为是什么都不存在的一种空，或是实有存在的一种空。通过《入中论》或《中论》的开显，我们就会明白空性实际上是无自性，所谓的“空”离开常断边，这才是般若经中佛讲空性的真实密意。我们通过论典理解了佛的密意后，再去看般若经，肯定不会有错误的理解。所以造论典就有这个必要性。在《大乘庄严经论》中讲解到如何理解佛密意，有四种意趣、四种密意等方式。我们就知道从二谛或

从四种密意、四种意趣等方面去理解佛经，就不会错误。这也是菩萨造论开显佛经的必要。

以上三方面可以归摄成三种“庄严”的必要：第一，将散于各处的意义归摄在一起；第二，是将没有次第的法整理为有次第；第三，集中一处解决佛经当中的难题，让我们能够理解佛的密意。从这三个方面来看，我们确实需要大菩萨来造论，如果没有他们造论，我们根本就没办法真实地修持佛法。因为对于佛经的意义都没有办法正确地了解，怎么可能在此基础上进行修法、修法之后再去断除烦恼障、所知障，最后成就圣果、佛果呢？绝无是处。如果我们不学习论典，绝对会错解佛经，随时可能出现这种情况。

因此，在《大乘庄严经论》当中，弥勒菩萨把所有散于大乘经典中的各种大乘要义归摄一处，分品宣说。我们在学习之后，对大乘的很多名相和修法都会有一个大概的理解，然后再趋入《大藏经》就减少了很多障碍，所以有必要了解和通达本论。这个论典中的能诠句不多，共有七百来颂，但它的所诠义非常广，我们在学习时可以触类旁通，通过这个论典打开思路，让心胸扩展得非常广阔；以前没有接触过的这些法相、教义，通过学习本论之后都能通达。

下面开始讲第二个科判：如是所造之论。前面造论的方式已经讲完了，下面开始宣讲所造之论。

**乙二、如是所造之论分五：一、所安立；二、分别所知；三、所思惟；四、不可思议；五、菩提分之诸法之本体**

这个科判同样是按照“无上五义”的方式进行安立：第一“所安

立”，就是《成宗品》；第二“分别所知”，即《皈依品》至《二利品》的内容；第三“所思维”，是《真实品》到《成熟品》的内容；第四“不可思议”，主要是讲《菩提品》；第五“菩提分之诸法之本体”，实际上是指“圆成证得”，内容是从《明信品》到《行住品》。“菩提”是指大菩提果，“分”就是支分的意思。其中对如何获得大菩提果的支分、如何修法、如何生信心乃至怎样求法、说法、求教授，都讲得很清楚。这是按照“无上五义”的方式诠释论典。

首先讲“所安立”，即安立大乘经为佛所宣说。如何理解这个科判呢？我们知道，所安立的法实际上是大乘经典，能安立就是下面所讲的八种理论。要安立什么呢？就是把大乘经安立成佛说。因此，所安立的本体就是大乘经。要把它安立成什么呢？安立成是佛所宣讲的。因为只有把它安立成是佛所宣讲的，才可以顺利地展开对大乘教法的闻思。否则，如果你对大乘教法到底是不是佛说都没有定解，或受到遍计观点的影响而怀疑大乘经不是佛说，就肯定会影响接下来对大乘皈依、大乘种姓、大乘发心的学习。所以，首先必须要把大乘经安立成佛所说。这部分在本论当中比较广，专门用了一品来宣讲。

除此之外，在以前学过的《入行论 智慧品》中，寂天菩萨也有一个与小乘的辩论的环节，安立大乘经典是佛说。龙树菩萨的《宝鬘论》中也有大小乘的辩论，然后也把大乘经典安立成佛说。在我接触过的论典中，《成唯识论》中也有一小段内容引用了《大乘庄严经论》的“不记亦同行，不行亦成就。”但翻译的方式不一样，它的理论是有六种还是七种，本论是八种。很多经典都有将大乘安为佛说的内容。

对这些方面必须了解。

为什么弥勒菩萨在造《大乘庄严经论》之前，要安立大乘是佛说呢？可以这样了解：无著菩萨在前往兜率天之前，大乘佛法虽然有所兴盛，因为龙树菩萨出世之后大兴大乘佛法，但是在大乘阿毗达磨三度遇敌之后，大乘已经比较衰微了，有很多傲慢声闻不承认大乘是佛说，所以有必要再度安立大乘是佛说的观点，这也是安立《成宗品》的必要性。

丙一、所安立（安立大乘经为佛所宣说）分二：一、总说；二、别说

#### 丁一、总说

按照全知麦彭仁波切的科判，“譬如饮药苦”以下是《成宗品》的内容。在唐译当中，“譬如饮药苦”乃至“不觉亦不喜”还是属于《缘起品》，“不记亦同行”之后才是《成宗品》。但这也没有什么矛盾的，因为这只是一个总说。真正安立大乘是佛说的理论，是以八种因、理论来安立的，是从“不记亦同行”开始的。麦彭仁波切把“譬如饮药苦”三个颂词安立为《成宗品》的内容，下面就开始抉择大乘是佛说，从总说和别说两个方面进行观察。

首先讲总说的内容：

譬如饮药苦，病差则为乐，

住文及解义，苦乐亦如是；

这里同样是通过比喻和意义的对照进行宣讲。先讲比喻，然后再讲意义，这样就很容易理解弥勒菩萨的真实想法。

“譬如饮药苦，病差则为乐。”字面解释为：就像我们生病一样，医生给你开了良药，药非常苦口、特别难喝，一喝就想吐。虽然喝时

非常痛苦，但是“病差则为乐”，疾病遣除后自己就获得了安乐。这是比喻，意义是什么呢？“住文及解义，苦乐亦如是”，同样的道理，缘大乘的教法也有这个苦乐的过程。苦是什么？所谓的苦就是“住文”，所谓的乐就是“解义”。“住文”时是产生痛苦的阶段，“解义”时是生安乐的阶段。为什么“住文”就苦、“解义”就乐呢？因为你在听闻、思维大乘经典、还没有真正了解大乘法的含义时，看到大乘经典当中所讲——要在三个无数劫苦行、或要圆满布施度必须布施无量头目手脚等等，内心就生起忧苦，你会认为菩萨道是如是难修啊！无自性、空性的意义是这么难以理解啊！因此“住文”时是痛苦的。

生起安乐是什么时候呢？“解义”。通过一段时间的闻思之后，你了解到所谓的空性，只是指胜义谛当中的空性；布施身体必须是初地以后才能做的；三无数劫也是不了义的说法而已。这样一一观察下来，在真正通达大乘的教义之后，内心当中就会生起安乐。因为真正知道了大乘教义的殊胜之处、大乘修法的安乐之处。“解义”之后生起了快乐，得到的快乐与“譬如饮药苦，病差则为乐”是一样的。

从另一个侧面讲，“饮药苦”是什么意思呢？在麦彭仁波切的讲义中，“饮药苦”是指在喝药之前、单单闻到药味但舌根还没有接触药时，当时你觉得药闻起来太腥臭了，根本不想喝，生起了痛苦，但是当你的舌根真正接触药时，马上感到非常甘美而生起了快乐，然后又想到：这个药不但好喝，而且对我的病有好处，这样也会生起快乐。

可见生起快乐有两个方面：一是舌根接触到药的当下生起乐触；二是想到良药一喝下去我的病肯定会好，展望未来而生起快乐。麦彭

仁波切的解释是把闻到药味安立成“饮药苦”，喝的时候是“病差则为乐”，闻药和听闻佛法可以对照理解：闻药时觉得药怎么这么腥臭而生起痛苦，这对应什么呢？对应我们在刚听闻大乘教法时——比如从来没有接触过大乘教法的人，一听到大乘佛法的万法空性、要布施身体等等肯定会生起痛苦。

然后是“解义”，只要你真正开始深入大乘的法义，通过思维知道空性是什么含义，然后布施手脚是什么含义——才明白原来佛陀是让我们逐渐开始布施，并没有刚开始就让你布施手脚，而是先让你布施蔬菜、针线、小钱等等，然后慢慢才可以做大布施。一旦接触到大乘的教义之后，当下就会生起欢喜。比如在座的很多道友，已经深入接触大乘教义，不是从耳根接触大乘教义，而是从自己的内心接触大乘教义，从刚接触开始，我们会认为大乘教义所讲的现空二谛、世俗胜义二谛就是十分殊胜的。就像舌根一旦接触到良药就会马上生起快乐一样，我们的心一旦真正和大乘教义接触，也会马上生起安乐。

第一个比喻还有更深一层的意义：在展望未来时，想到现在吃了药，我的病将来肯定会痊愈而生起快乐。同样的道理，现在我们接触到了大乘的教法，一接触就会生起欢喜，然后展望未来：如果我好好修持，肯定会灭除轮回当中三毒的痛苦，灭除一切分段生死和变易生死的痛苦，最终绝对会获得佛果。想到这个因我已经获得了，果一定会现前，轮回当中的病也绝对会遣除，究竟佛果的安乐绝对会获得，怎么会不生起快乐呢？绝对生起快乐！麦彭仁波切他老人家的解释真是非常精要，从方方面面比喻、对照都非常方便。

下面讲第二个比喻：

譬如难事王，因事得威力。

如是难解义，因解得法财。

我认为唐译本真是翻译得非常优美，一个个颂词对照下来，念起来很通顺，也非常好背诵。本论的译者是大唐天竺三藏法师波罗颇蜜多罗，他在翻译时也许是着重于意义，但是我们看过本论的前跋，就知道当时有很多人如房玄龄等，都对本论进行过润色，这些人本身的文化水平非常高，经过他们润色之后的译文非常流畅，读起来特别顺口。

“譬如难事王，因事得威力”，这两句是比喻，后两句“如是难解义，因解得法财”是意义。

首先讲比喻。“譬如难事王”，这个王是什么王？是一位非常威严的国王，具备大势力。因此，你去承事他的话，刚开始会很难。“难事王”的“事”字就是承事的意思。刚开始大臣想要得到国王的欢心是很难的，因为国王本身很威严，你做一点小事情或者犯一点小过失，都有可能受到他的呵斥。

“因事得威力”：如果你兢兢业业、小心翼翼地为国王圆满承办了很多事情，那么“得威力”——依靠承事你就能得到威力。怎样得到威力呢？国王一高兴，认为你是一个可靠的大臣，他马上赐给你丰厚的奖赏、高官厚禄等等。“威力”就是指大臣——承事国王的这个人，最终会得到国王的威力。他承事国王的目的，就是从国王那里得到奖赏。虽然刚开始确实难做，但是一旦做好后，得到的利益也不一

般。不像承事一般的小人物，给他一点小恩小惠马上就欢喜了，但欢喜之后能够给你的奖赏也少。而国王这个“难事王”就不一样了，他本身就难以承事，但一旦承事好了，得到的利益也是非同一般的。这是比喻方面。

然后是意义方面，“如是难解义”，是指大乘的教法是很难以通达的。如果想要融通大乘教法的方方面面，花一两年、三四年根本做不了什么，我们都有这个体会。我们在佛学院这个珍贵的道场当中学习大乘教法多长时间了？我们对大乘教法到底通达了多少？实际上通达的不多。因为大乘教法具足广大、甚深两个方面，非一般分别心所能揣测，是难以通达、了解的。但这只是最初的时候，当你真正对大乘教法锲而不舍，真正具备恒常心的精进、恭敬心的精进的话，最终你一定会“得法财”。一旦真正解悟大乘教法，将会得到佛法的圣财。前面的比喻是得到世间财，后面的意义是得到正法的财物。

法财可以从因地讲，也可以从果地讲。从因地来讲，圣者七财即圣者所具备的七种功德：信、戒、闻、舍、惭、愧、慧，这些功德通过修习大乘教义可以获得。究竟的法财是什么？即佛陀具备的十力、四无畏、十八不共法。大乘的法财是通达大乘教义之后得到的，这根本不像一般世间和外道的修法，没有什么不好懂的，如二十五谛、六种义等等，一讲就通达了。小乘的教法毕竟所缘小，而且是分别心的对境，通达起来也不是很困难。尽管这些修法不是难以通达的，但在学习之后得到的利益有多少呢？学习外道最多得到无色界的果，除此之外再没有办法超越；学习小乘最多得到罗汉果，也再也无法超越这



个界限。“易解”，得到的利益就少；刚开始“难解”，但最后得到的利益就大。这方面说明了大乘的不共之处。

下面讲第三个比喻：

譬如见生宝，不别则不爱，  
如是闻妙法，不觉亦不喜。

这里同样是通过比喻和意义对照进行宣讲。“譬如见生宝”的“生”是什么意思呢？“生”就是生疏、头一次见到的意思，根本不熟悉的宝叫“生宝”。譬如一个人不认识如意宝，如意宝对他来说就是“生宝”，但人民币对他来说就不是“生宝”，人民币他非常熟悉，一看就知道这是张百元大钞。而如意宝他从来没有见过，即使见到也认为是普通的石头，因此如意宝对他来讲就是“生宝”，他对这个宝贝不了解。

“譬如见生宝，不别则不爱”“别”是识别的意思，“不别”就是没有办法辨别、了解。虽然见到了宝贝，因为他没有办法辨别这是价值连城的如意宝，所以对如意宝生不起喜爱、珍视之心——认为如意宝非常珍贵难得，一定要好好保护它、珍爱它的这种心是生不起来的，这就是“不别则不爱”，就像牧童一样。为什么用牧童做比喻呢？因为牧童见识少，了解的东西很有限，他只知道这头牛怎么样、那匹马怎么样、这里的草怎么样，即使在路上遇到价值连城的如意宝，也以为是石头或瓦砾，就把它扔了，根本生不起喜爱之情。

“如是闻妙法，不觉亦不喜”，同样的道理：对于孤陋寡闻、福报鲜少的凡夫来讲，听闻妙法之后也是不生欢喜的。妙法单单指大乘

妙法，不是小乘等的妙法。虽然大乘妙法就像如意宝一样，一旦听闻大乘妙法之后，暂时因地的功德、究竟果地的功德全部都能够赐予，但是孤陋寡闻的凡夫从来没有接触过大乘妙法，尽管所缘非常殊胜，因为他不了解大乘妙法的殊胜价值和重要性，听闻大乘妙法之后根本不能觉悟，对大乘妙法也不会生起欢喜。

反过来讲，如果知道如意宝的价值，肯定会对它生起珍视之心。同样的道理，如果真正知道大乘妙法的价值，也绝对会对它生起欢喜心。现在我们就有没有对大乘教法生起一种珍爱之心呢？如果没有，肯定就是“不别则不爱”或“不觉亦不喜”的状态。有的人觉得大乘教法就是平平淡淡的，听了这么多年，没有发现什么殊胜之处——这肯定是业障重的原因，而不是说你有智慧，发现了大乘教法是平平淡淡的、漏洞百出的——绝对无有是处。

从这个比喻我们可以知道，不是摩尼宝有问题，而是牧童自己不识宝；同样，不是大乘教法有问题，而是这个人的心没有趣入或认识到大乘的价值。这方面必须善加辨别。真正了知大乘妙法后，肯定会认为它不仅是如意宝，而且超胜了如意宝。因为如意宝只能赐予我们今生今世的财富、地位、无病等等，而大乘妙法能让我们永远从轮回当中获得解脱，获得大乘佛果，度化天边无量的众生。这种果报的因就是大乘妙法。因此，这二者之间既有相同之处，也有不相同之处，对此必须要了解。以上开显了三个颂词的含义。

如果把三个颂词的含义再做一个归摄，应该怎么理解呢？麦彭仁波切在讲解《成宗品》之前，先把这三个颂词安立为《成宗品》的总

说，既然安立成《成宗品》的总说，肯定和《成宗品》的大乘教义是有关联的，什么关联呢？这三个颂词总的来说，遣除了对大乘的三种疑惑，一个颂词遣除一个疑惑。

第一个颂词遣除的是对听闻大乘教法的疑惑，是从听闻的侧面进行观察。虽然颂词当中有“解义”的含义，但最主要是落在听闻方面。因为很多时候我们一听大乘教法就觉得难以理解、无法接受，为了遣除这类疑惑，颂词就告诉我们，听闻的时候虽然是痛苦的，但一旦你真正解义之后，就会获得安乐。这就是为什么它的核心落到听闻上面的原因。因此，第一个颂词遣除了听闻大乘佛法所产生的大乘佛法不殊胜或大乘佛法是生恐惧之处的这类疑惑。

第二个颂词所遣除的是修行阶段的疑惑。颂词中的比喻是“难事王”，承事国王是一种有难度的行为。修大乘教法也要经历很多苦行，有人因此认为大乘教法不殊胜、很难修，对此我们回答：不是因为大乘教法不好的缘故而难修，而是因为太好了才难修。你所提的问题对大乘佛法没有妨害，反而帮助我们证成了大乘教义的殊胜，从“难解义”方面证成它的殊胜。

前面我们打过比喻，要成办一个大事情，必须要付出很多的努力。就像你要得到国王的青睐一样，做一点端茶倒水的小事情是根本得不到国王欢心的，因此，必须要下大精进、大努力，长时间地去做，这样国王才会认为你这个人还可以——都十八年了，还忠心耿耿地做这么多有利于我和国家的事情，这个人肯定是可靠的。国王也会长时间观察你这个人到底可不可靠，让你做一些大事情、难事情，完成之后

国王才会信任你、给你奖赏。这说明做大事情需要很长时间或者经历很多困难才能成办。

同样的道理，大乘教法从地道等方面来讲非常广大，从法性来讲非常甚深，一般凡夫哪里能够趣入呢？真正能够修大乘教法的自相者，只有一地菩萨以上的圣者才做得到，除此之外，声闻罗汉都没有办法真正修持大乘菩萨行，就是因为大乘太难修了。我们知道大乘的因非常广大，要成就一个大果，因就不能简单。比如我们要成就大乘菩萨果，必须要在三个无数劫发心，不但修行要经过三无数劫，在发心时就要做好在三个无数劫中修行的心理准备，这样的心力谁承受得了？只有大乘种姓的人承受得了。还有大乘空性也不是狭隘的分别心所能思维的，布施手脚等等也不是一般人的安忍所能做到的。就是因为大乘是真正的难解、难行，所以得到的果才大。因此，大乘菩萨行的难行不是缺点而是优点，正说明了它的可贵之处、不共之处。第二个颂词主要从修行的角度遣除疑惑的。难解的“解”字我们可以对应它的比喻和意义，前面是“难事王”，后面是“难解义”“解”理解成修行，是难以修行的意思。

第三个颂词是遣除哪个层面的疑惑呢？某个补特迦罗听闻大乘教法之后不生起欢喜心，不能说明大乘教法不好，只能说明他自己的因缘不具备，或是没有如理作意的缘故。从这个角度遣除了对大乘教法的疑惑。比如有人问：你不是说只要听闻大乘教法就能够生起欢喜心吗，为什么这么多人听了大乘教法没有生起欢喜反而生起了忧愁呢？这说明听闻大乘教法并不殊胜。颂词回答得很清楚：“譬

如见生宝，不别则不爱。”不是大乘教法本身不好，而是你自己的问题，你不了解大乘教法殊胜性的缘故。

这三个颂词为什么是总说，或者为什么放在成立大乘是佛说的前行当中，就是从以上三个角度进行观察的。

最后我们再把三个颂词做个最略的归摄，实际上弥勒菩萨想跟我们说明什么呢？弥勒菩萨讲这三个颂词的必要和目的是什么呢？就是告诉我们这些初学者：刚开始听闻、思维大乘教法的时候，不要认为难以趣入而放弃。为什么要通过比喻和意义对照说明刚开始苦、后面乐呢？就是害怕初学者望文生义，鉴于大乘的教法过于广大、甚深，觉得没办法趣入而退堕。弥勒菩萨通过强烈的大悲心和甚深广大的智慧，给初学者做了个教诫：刚开始听闻、思维大乘教法肯定有困难，但这个困难是暂时的，不要因为难懂、难修而放弃，只要正确地修下去，绝对有个果，而且果是非常殊妙的。

这是凡夫人最容易犯的问题：学法一段时间就学不进去，没有兴趣就放弃了；学大乘菩萨道，觉得时间长了还没有个结果，就生起了疲厌。弥勒菩萨通过这些颂词教诫我们：不要因为刚开始难以趋入而放弃，世间上任何一个大的事情刚开始都是困难的，只要你慢慢修行，坚持发心和行为，等相续成熟到一定阶段——不是说要成熟到初地菩萨才能怎么样，不需要达到这个层次，只要我们的心乃至安住在大乘的小资粮道，那时的心境和现在都会完全不同，那时对大乘教法的喜悦或者欢喜趣入的心态绝对超过现在千万亿倍。

以前反复强调过，最困难的就是现在这个阶段，只要把这个阶

段熬过去了，真正达到小资粮道、中资粮道、大资粮道，那时我们的精进心、智慧，得到佛加持的情况和现在都是不一样的。因此，最难熬的就是现在的阶段，一旦熬过去进入了地道，修行起来就比现在要轻松得多。这样修下去才会有个果，到加行道就更快了，如果在登初地之后，那什么都不需要考虑了，最后绝对成佛，不会退堕。

这样我们就知道了，为什么刚开始就要讲三个颂词的意义，就是教诫我们不要心生怯懦，应该心生踊跃，说服自己好好学法。之后对这些大乘经论，不管是难懂的中观也好，还是难记的《大乘庄严经论》也好，都应该克服困难去学习。中观的意义有点难懂，但《大乘庄严经论》不是很难懂，但有很多内容是需要记的，记不下来就等于白学一次，单单是听个传承而已。所以每天学习的内容都要好好地去思考，如果每天的内容随便放过之后再返回去看，绝对是特别生疏，什么问题都提不出来，根本不知道在讲什么。广大行就是很多地方需要记，你记下来之后，学完才对你的修法有帮助。否则的话，单单认为自己听懂了——肯定三个颂词都听懂了，而且还有这么好的讲义可以对照。但是在你没有把颂词一遍一遍看过，达到一看到颂词马上就知道它的意义之前，可以这样讲，你学这个论典的收获绝对不大。

因此，每天都要花很多时间来看书，尤其是《大乘庄严经论》当中有很多内容确实需要背诵。本论的颂词都很略，每句只有几个字，但是表达的意义很多，如果不下功夫去记，光看颂词就不知道

在说什么，只知道大概是在讲菩萨行——这对你的修法哪个方面能起作用？就根本知道了。所以学《大乘庄严经论》时，刚开始需要精进，中间需要精进，最后还需要精进，这样才能对大乘的阶道乃至整个大乘的教典有一个收获。刚开始我们就要强调，否则学到中间或者最后再强调就来不及了。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《大乘庄严经论》，可以说一切菩萨行、一切经典的大纲要就是《大乘庄严经论》。这个论典当中，对大乘菩萨所需要了知的一切要义，如菩萨的体相、种姓、皈依、发心、修法、作意等等都做了宣讲。

《大乘庄严经论》总共有二十四品，第一品《缘起品》已经讲完，现在开始讲第二品《成宗品》，“成宗品”在藏文中是“成立大乘经是佛说品”的意思。“成宗”的“宗”是什么意思呢？可以理解为大乘宗派，或是安立大乘是佛说的立宗，大乘经典是佛说的这个宗旨要树立起来。总的来讲，“宗”是指大乘或成立大乘经典是佛说。宣说第二品的意义主要是让大乘种姓的人成为法器，为什么呢？因为后面的二十二品所宣讲的全是大乘的作意和修法，如果不能首先成为大乘的法器，对后面所宣讲的大乘甚深教言就无法接受。《成宗品》是通过甚深的理证成立大乘是佛说，对大乘有信心的人学习本品之后，就会对大乘经典是佛说无有怀疑、生起定解。此处属于“无上五义”中“所安立”。

丁二、别说分二：一、宣说破斥邪见之诸种理论；二、教诫应断除对大乘的邪见

唐译的《成宗品》是从这里开始。如果是藏译或按照麦彭仁波切



的科判，此处是“成立大乘为佛说”的第二个科判。前面的“总说”已经讲完了，下面开始讲“别说”，分两个方面，首先讲第一个科判：宣说破斥邪见之诸种理论。

### 戊一、宣说破斥邪见之诸种理论

既然要宣说“破此邪见”，首先就要了解什么是邪见、邪见有哪几种。此处的邪见者主要是指傲慢声闻，而不是真实声闻。真实声闻肯定了解大乘经典是佛说，他对大乘经典是佛说没有怀疑，也不会生邪见。他知道大乘不是一般的境界，必须是大乘种姓者才可以修持的。而傲慢声闻不承认大乘经典是佛说，他们所生的邪见总的来讲就是执著大乘经典不是佛说。

邪见有几种？此处分三种。

第一种邪见：傲慢声闻认为，大乘经典不是佛陀在世时宣讲的，而是在佛陀涅槃之后，魔众为了破坏清净的佛法，加持外道徒和寻思者造出来的。比如有些地方具体指出：龙树菩萨就是受魔加持的士夫，他才造出了《中论》《六十正理论》等论典。因为在“中观理聚论”（《中论》《回诤论》《七十空性论》《六十正理论》《细研磨论》）中遮破了一切因果、修道、佛果等等，所以他们认为这些论典绝对是毁坏佛法的。

第二种邪见：傲慢声闻认为除了声闻乘的道体没有单独的大乘。这是普遍流行的一种观点——所谓的大乘，离开了声闻乘的修法是没有的，既然如此，三乘是怎么安立的呢？他是在一个声闻乘的道体上安立三乘：下根者缘声闻乘道修持之后，得到了声闻罗汉果，就是声

闻乘；中根者缘声闻乘修道之后，得到独觉的果位；上根者也是修持声闻道，只不过他的悲心比较超胜，能够堪忍轮回的痛苦，发起勇猛心在三无数劫当中修持并积累资粮，最后成佛。他的成佛之道是什么呢？就是声闻道，没有单独的大乘道。他们认为在修持声闻乘的四谛、十六行相的基础上加上大悲、能堪忍轮回的痛苦、能够在三无数劫中修持的这类利根众生就可以成佛。如果不是通过《成宗品》的理证一个一个地分析，肯定很多人都会认为这种理论很有道理。但是通过弥勒菩萨的理证分析下来，就可以明白两者绝对不是一个本体。

第二种邪见认为，除了声闻乘没有一个单独的大乘，如果出现了单独的大乘——比如《般若十万颂》《般若金刚经》等经典，就认为不是佛说的。因为他认为不需要大乘的道体，修声闻乘的四谛、十六行相就可以成佛，所以大乘的修法不是真正的佛法，但这绝对是一种增益见。

第三种邪见：他们说，判断是不是佛经不能凭口乱说，要看它是否入于经藏、现于律藏和不违论藏，真正的三藏必须要入于经藏、现于律藏和不违论藏。这里的论藏不能理解成论典，而是指经典当中的论藏，以前分析过，只要是宣讲甚深法性的这一类经典就称之为论。比如《大般若经》也称为大论，因为《大般若经》宣讲了甚深的法性，所以在三藏当中判为论藏。因此，是不是三藏、是不是佛语必须要通过以上三个标准来衡量。

他们认为大乘非佛说的第一个根据是：小乘经藏当中宣讲蕴界处等法都是有的，而大乘经藏说一切蕴界处都不存在，这就明显违背了

经藏的意义，从这个角度讲不能入于经藏。第二个根据：从小乘的律藏来看，如果说佛法僧三宝不存在就犯了堕罪，而大乘的教义说一切佛法僧都不存在，恰恰符合这个条件，所以大乘的这些语言不现于律藏。第三个根据：声闻乘的论藏讲到，轮回的因缘是通过顺的十二缘起流转，如果逆观十二缘起就能获得解脱。流转和还灭是一种有生有灭、有取有证的自体。但是大乘教言当中认为十二缘起、一切生灭根本不存在，甚至一切万法都不存在，烦恼就是菩提、众生就是佛，这样绝对违背论藏的法性，等等。

《澄清宝珠论》当中还列举了很多例子：比如大乘中说报身常有，这也违背了小乘论藏的法性；大乘还说有些五无间罪根本不需要受报，这对于声闻乘而言简直不可思议。在小乘经典中，五无间罪死后不经中阴马上堕入无间地狱受报，而大乘经论中有五无间罪不需受报的说法。各方面观察下来，大乘教言与小乘三藏根本不符合，因此绝非佛说。以上就是他们的根据。

如果我们没有学习过《立宗品》的理证，就都有可能受到迷惑。但在学习之后，就可以很清楚二者之间的差异。关键问题是：所谓现不现于三藏，并不是以小乘的三藏作为标准，如果以小乘三藏作为标准，就可以安立大乘非佛说，但是以大乘的三藏作为标准衡量，大乘的这些语言则入于经藏、现于律藏、不违论藏，绝对符合标准。

同样，就像要衡量小乘的三藏是不是佛语，也不可能看待外道的三藏一样，你不可能因为小乘语言不符合外道三藏，就认为小乘根本不是佛说，不能这样讲。因为衡量的标准不一样、层次不一样。我们

也承认，是不是佛语必须要以入不入三藏或符不符合三藏进行衡量，但是衡量的标准、层次毕竟不同。实际上在小乘三藏当中，事相上也有很多互相抵触的地方，但这样是不是就有矛盾呢？这是大家都不承认的。

以上讲完了他们成立大乘非佛说的三种邪见的根据。下面开始正式宣说破斥邪见的诸种理论。邪见破斥之后，就能建立一个正确的定解，即大乘绝对是佛说。

不记亦同行，不行亦成就，  
体非体能治，文异八因成。

这个颂词的关键是最后三个字“八因成”“因”是什么意思呢？就是科判中“理论”的意思；“成”是成立佛语，就是通过八种根据、能力或者理论可以成立大乘是佛说。具体是哪八种因呢？首先把颂词里的八种因列出来，再逐一分析。第一种因是“不记”，第二是“同行”，第三是“不行”，第四是“成就”，第五是“体”，第六是“非体”，第七是“能治”，第八是“文异”，通过这八种因成立大乘是佛说。

第一种因是“不记”“记”是指授记、记别的意思，“不记”是什么意思呢？如果大乘经典非佛说，佛陀就应该在经典当中授记说，未来会有一种相似的法出现来毁坏佛法，所谓大乘的教义绝对是邪说等等，这种授记应该现于三藏当中，但是因为佛不授记的缘故，所以成立大乘经典是佛说，这是第一个根据。大家要记清楚。如果大乘真正是非佛说，佛陀绝对应该授记，因为这不是小事情，如果是小事情，佛陀授不授记也可以，但这是关系到佛教生存和佛法清净不清净的问

题，如果未来真会出现这样的大事，佛陀绝对会授记的，但是因为佛没有授记的缘故，所以成立大乘是佛说，这是第一种因。

第二种因是“同行”，这个“行”字可以说是盛行或并行的意思。什么叫作“同行”呢？因为大乘佛法并不是如邪见者所说，是在佛涅槃之后通过魔加持的士夫伪造的——关键之处是他们认为大乘是在佛涅槃之后出现的，但实际上并非如此。为什么呢？因为佛陀在世期间，既有小乘经典也有大乘经典，既有小乘修行者也有大乘修行者，大小乘经典是同时盛行的，大乘经典并不是在佛涅槃之后才出现的。“同行”的意思，就是大乘和小乘三藏是同时盛行和弘传的。

第三个因是“不行”，这个“行”字是什么意思呢？这个“行”和前面“同行”的“行”不是一个意思，这个“行”是行境、境界的意思，“不行”就是“非境界”，非谁的境界呢？非寻思者的境界。大乘的教义及其能诠所诠，绝对不是如邪见者所说，是通过魔王加持寻思者伪造的，因为寻思者根本没有能力和境界造出深广的大乘教法。因为非寻思者境界的缘故，成立大乘绝对是佛说，只有佛才能说出这么深广的教义，寻思者绝对说不出来。分析之下我们会知道，这些根据个个都击中其要害。实际上，不要说魔王所加持的寻思者没有这个境界，魔王都没有这个境界，又怎会有能力加持他人说出大乘经典呢？因此，“不行”是成立大乘是佛说的根据之一。

第四个因是“成就”，这是什么意思呢？如果对方说，大乘教法是其他补特伽罗修持大乘道之后成佛宣讲的，而不是本师释迦牟尼佛宣讲的。但是这种理论不仅不能对大乘是佛说造成危害，反而证成了

大乘是佛说的立宗。对方这个因是成就我们立宗的一个因，为什么呢？因为在对方的语言中，已经说明了有大乘的道体，而且这个佛是通过修持大乘道体而成就的，在成就之后宣讲了大乘佛法，实际上已经成立了大乘经典是佛说。虽然对方想成立大乘不是本师释迦牟尼佛说的，而是其他的一个佛说的。但不管是哪位佛说，反正佛都是我们的怙主和皈依处，佛能够针对三乘根性众生做不同的调化。他们的根据反而成就了大乘是佛说。

比如，当年释迦牟尼佛不管讲大乘法、小乘法，所有弟子都不会有任何异议，都会承许这些法是佛亲口宣讲的。就像这个根据一样——只要是佛说的，我们全部都要信受。虽然不是本师释迦牟尼佛所说，但只要是佛宣讲的，我们都要依教奉行，从这个根据可以成立大乘是佛说。

还有在小乘《阿含经》等经典中，佛陀也提到了有声闻乘、缘觉乘和大乘这三乘的说法，只不过对大乘是略说而已。《俱舍论》中也提到了有大乘，只不过是略说，没有广说，广说的是声闻乘。当年佛陀在法会上明显宣说了三乘，声闻乘和独觉乘之外的道体是什么呢？只有大乘，“成就”是从这个角度来讲的。

第五个因是“体”“体”和“非体”是有联系的，“体”是什么意思呢？也就是说，大乘的本体可以成立，声闻乘的本体才能够成立；如果大乘道的本体不成立，那么小乘道的本体也不成立，这就是“体、非体”二者之间的关系。如果只有一个单独的大乘道，那么不寻求如来果位、只寻求自我涅槃的声闻乘道体也可以成立。为什么呢？因为

有了大乘道、有了修持大乘道的补特迦罗，补特迦罗成佛之后才能宣讲声闻乘。如果对方承认除了声闻乘还有一个单独成立的大乘道的本体，那么大乘的本体成立，小乘的本体才可以成立。

第六个因是“非体”。反过来讲，如果大乘道的本体不存在，那么小乘道的本体也绝对不存在。因为所谓的小乘、声闻乘是佛讲的，那么佛是怎样来的？佛是修持大乘道而来的，没有大乘道就没有佛，没有佛，就不会有人宣讲声闻乘，这是正面的根据。从反面来讲，如果认为没有大乘、单单修持声闻乘就可以成佛，那么就会存在两个过失：要么佛没有办法成佛，无法宣扬声闻乘；要么所有修持声闻乘的罗汉全都应该成佛。

按照无著菩萨的解释方式，“成就”和“体”二者之间存在联系。因为“成就”是说另一个补特迦罗修持大乘之后成佛，他宣讲的大乘道，不是本师释迦牟尼佛宣讲的，和本师教法中的大乘不是一个本体。但实际上所有大乘都是一个本体，同样，一个大乘绝对不可能有两个本体。

第七个因是“能治”“能治”指能对治。有能治就有所治，单单依靠声闻乘的修法，绝对没有办法成为能治。成为什么能治呢？要成佛不仅要断尽烦恼障，还必须断尽所知障。虽然声闻乘罗汉的烦恼障都已断尽，但他们自宗也承认有四不知因<sup>2</sup>，承许有所知障和无明，这就是佛陀和罗汉的差别。既然如此，声闻乘当中到底有没有所知障的对治？绝对没有。因为声闻乘主要断除人我执、证悟人我空，能治和所

---

<sup>2</sup> 四不知因指时不知因、境不知因、细不知因、多不知因。

治只是人无我空性和人我执，对于所知障则没有对治法。但大乘对所知障有对治法，是什么呢？就是法无我空性。证悟一切万法空性就是所知障的对治，只有通过対治所知障才能成佛。因为大乘道当中有所知障的能治，所以大乘的本体绝对不同于声闻乘，从这个角度来讲肯定有大乘。

大乘佛果已经断尽二障，大乘所修持的道体当中一定存在断尽所知障的方法，否则就成了无因生——成佛可以随便安立。但是这个因在声闻乘中是找不到的，在声闻乘经典中要找到所知障的对治是绝对不可能的事情，因此这个能治只能安立在大乘中，能治主要是指法无我。大乘当中有能治，从这个角度可以成立大乘绝对是佛语。

第八个因是“文异”，意思是对文字和它所达的意义不能依文解义，实际上文字所要表达的意义和它本身是有差异的。比如佛陀讲“一切法空性”，虽然文字上是这样讲，但它所表达的意义是在胜义当中空，而不是在世俗当中空。如果依文解义认为肯定不是佛语，就是一种过失。大乘当中很多能诠和所诠不能直接按照字面意思去理解，否则肯定会出问题。

通过这八种因“成”——成宗或者成立大乘是佛说，以上是总说、略说。

弥勒五论的宣讲方式有一个特色是“大海波浪”式，即在论典或每品的开头，就把后面所要表达的内容和意义全部归摄出来。比如《缘起品》一开头就以“无上五义”、五种比喻归纳了全论的内容。《成宗品》主要是通过八种根据成立大乘是佛说，在第一个颂词当中就做了



总摄，让我们知道这一品就是围绕这八个因来成立大乘是佛说。下面还会针对一些关键问题展开论述。

下面分析八种因如何对治三种邪见，并做对比。

“不记”“同行”“不行”这三种因对治第一种邪见——认为大乘不是佛在世时讲的，而是佛涅槃后魔加持一些士夫伪造的，但这方面根据不成。如果佛涅槃后会有魔加持的士夫毁坏佛法，佛肯定会记别的，但因为“不记”的缘故，所以第一种邪见不成立；“同行”反驳了大乘是佛涅槃之后才出现的邪见，因为大乘不是佛涅槃后才出现的，佛陀在世时大小乘就是一时盛行和弘扬的；“不行”对治大乘是寻思者所造的邪见，因为大乘不是寻思者的境界。

“成就”“体”“非体”“能治”，这四种因是对治第二种邪见——认为声闻乘之外没有单独的大乘。这四种因的存在就说明绝对有单独的大乘。首先，“成就”说明，佛陀是依靠大乘道成就佛果的，对治了声闻乘包含大乘的理论；其次，“体”和“非体”说明，如果有单独的大乘体，就有声闻体，如果没有单独的大乘体，声闻体也不会有，说明声闻乘之外有单独的大乘；最后，“能治”说明大乘道当中有所知障的能治，而小乘道当中没有，对治认为大乘是声闻乘的本体、没有单独大乘本体的邪见。

“文异”这个因对治第三种邪见——认为大乘三藏不入于经藏，不现于律藏，违于论藏。这是对大乘所讲蕴界处不存在、没有佛法僧三宝、没有生住灭、本来清净等法义依文解义而产生的邪见，因为这些说法全是从实相的角度讲的，所以不能认为大乘违背三藏。以上讲

了大乘成立的根据和所破的邪见。

下面展开宣讲。以下颂词不是对每个因都进行广说，只对几个关键的因进行宣讲。

诸佛三因缘，现见亦护法，

如来智无碍，舍者不应尔。

这是对“不记”的广说。前面只是讲没有授记，为什么佛陀见到这样的法要舍弃授记呢？这是不应该的。“诸佛三因缘”“舍者不应尔”就是我们要了解的内容。诸佛以三种因缘舍弃记别，如果明知邪法会出现，却“舍者不应尔”，舍弃做授记这种事业是不应该的。我们首先了解主体的内容，然后再具体讲三因缘。第二句和第三句包含了三种因缘：第一个是“现见”，第二个是“护法”，第三个是“如来智无碍”，只要有这三个因缘，佛陀不做授记是绝对不可能的。只要具备了三因缘，不但释迦牟尼佛，十方诸佛都肯定要做授记，不授记肯定不可能。

下面分析什么是三因缘。

第一种因缘是“现见”。佛陀的智慧是现见一切所知法的，一个法是正法还是邪法，是否是佛所宣讲的，佛陀完全清楚。佛陀对一切所知一时当中全部明了，有分辨法和非法的能力，不是推理或猜测，都是现见。这是佛具备的第一个因缘。但单靠一个因缘说明佛陀要授记是不圆满的，三个因缘讲完之后再综合分析。

第二个是“护法”。为什么佛陀要护法呢？因为佛陀在世的时候，修行者是靠佛法成就的，佛陀涅槃之后，更需要佛法作为衡量法和非

法的准绳和菩萨修行的标准。佛法是有情解脱的正因，佛陀具有大悲心，绝对不忍心看到正法隐没，只要众生解脱的根性还在，佛陀肯定会护持教法。佛陀具备的悲心不是一种分别念，而是无缘大悲，没有一时一刻会舍弃众生，绝对愿众生离苦得乐，这样的大悲心是恒存的。因此佛陀绝对会护法的，这是第二个根据。

第三个根据是“如来自无碍”。如来自无碍和现见有所差别，虽然都是指无碍现见一切，但是“现见”是指佛陀智慧的本体能够见到一切法和非法的差别。“如来自无碍”是从时间的角度来讲的，佛陀对过去、现在、未来的一切法，不仅是现见而且是无有障碍通达的，不是只能现见今世的法，超越今世的法就见不到了，如来的智慧能够在三时当中无碍透彻地照见三世法。

在这三种因缘和合的时候，佛陀绝对会授记。我们分析一下：第一，佛陀见到法和非法的差别；第二，佛陀有护持教法的悲心；第三，佛陀的智慧是三时无碍的。假如佛陀见到在他涅槃之后的某段时间当中，将会有魔加持的士夫妄说所谓的大乘毁坏教法，为了护持佛法必然会做授记。这三种因缘一旦具足，佛陀绝对会授记，不会舍弃不顾的。

我们再对三种因缘做详细观察：有些众生可以现见某些所知，但是没有护法的心，即使看到他也不会管，法灭不灭对他而言无所谓，没有护法的悲心，也就不会做护法的事情；还有一些众生虽有护法的悲心，但只能见到当前的事情，不知以后将要发生的事，所以也没有办法授记；有些凡夫人通过现象推知法和非法有差别，如果非法兴起

会出现不吉祥的事情，但是他不知道何时出现，也就没有办法做记别。只有现见，没有护法的心不行；虽有现见、护法的心，没有通彻无碍了知三时的智慧也不行；如果有了知三时的智慧，但是没有现见的力量或者没有护法的心也不行。三个因缘当中只要缺一个，都没有办法做授记，但是佛陀三个因缘都具备了，不授记是绝对不应理的。“舍者不应尔”，舍弃对非法的出现做记别是不应理的。“不记”成立为一个根本因，三种因缘缺一不可。因此，如果想要护法，但是没有智慧或者做不到辨别法和非法的差别，怎么去做授记呢？但是佛陀不一样，佛陀确实具备了三种因缘，绝对会做授记。因为不授记的缘故，成立大乘教法是佛说。以上是对“不记”的广说。

**非全非不违，非行非教授，  
是故声闻乘，非即是大乘。**

这个颂词是成立声闻乘之外有单独的大乘。“是故声闻乘，非即是大乘”就是本颂的核心，我们必须通达这一点。

声闻乘和大乘不是一个本体，其根本因是什么？通过四种根据来安立，即“非全”“非不违”“非行”“非教授”，通过这四种因成立声闻乘不是大乘，接下来对四种因逐一分析。

第一是“非全”，意思是大乘本体是圆满修持自他二利，但声闻乘是不是真正具备二种条件呢？不具备。声闻乘只是着重修自利，真正对天下一切众生发菩提心，让他们全部获得佛果，声闻乘发不起这样的心，声闻乘对他利方面的教授不全，根本不是大乘。如果声闻乘是大乘，就应该具有他利，但是实际上它并不具备，因“非全”的缘

故不是大乘。

第二是“非不违”，即声闻乘的很多教授和发心与大乘利他的思想是违背的。因为小乘修行者的发心主要是自利，根本没有利他的心，这种发心和大乘的教义相违背，因此声闻乘肯定不是大乘。这个是第二个根据。

第三个根据是“非行”“行”是方便的意思，小乘没有方便。什么方便呢？成佛的方便，即了达二无我的空性和不舍一切众生的大悲心。怎么可以认为声闻乘就是大乘呢？二者的体相不一样，大乘必须具备二无我的空性智慧和不舍众生的大悲菩提心，但是声闻乘当中没有这种方便，所以是“非行”。

第四个是“非教授”。声闻乘没有方便、没有二无我的空性智慧、没有不舍众生大悲心的原因是什么呢？因为“非教授”，声闻乘当中没有这种教授，所以没有办法行持。“是故声闻乘，非即是大乘”。

在没学这部论典之前，我们虽认为大乘小乘有很大的差别，但对道理不太明白，现在通过学习本论，已经把依据讲得清清楚楚：“非全非不违，非行非教授，是故声闻乘，非即是大乘。”所以声闻乘不是大乘，除了声闻乘还有一个单独的大乘。以上从四个根据说明声闻乘不是大乘。

下面的颂词以五个根据说明大小乘不一样。

发心与教授，方便及住持，

时节下上乘，五事一切异。

重点要了解“下上乘，五事一切异”这八个字的内容，这是这

个颂词的核心内容。“下”是小乘，“上”指大乘，大小乘因为“五事”即五种根据而“一切异”——没有一点相同之处，成立大小乘是不同的。

接下来分析什么是“五事”。第一“发心”，第二“教授”，第三“方便”，第四“住持”，第五“时节”。

第一“发心”。分析大小乘不同之处先从发心开始，小乘的发心只是求自我解脱，而大乘的发心是为了一切众生的解脱，二者从发心开始就不一样。

第二“教授”。小乘发心是自私自利的缘故，所以声闻乘的教授也是直接宣讲如何获得自我解脱，跟大乘完全不同；大乘的发心是得佛果，大乘的教授是指导怎样获得佛果。因为发心不同，所以教授也不同。

第三“方便”，即精进行持的意思。因为小乘的教授是追求自我解脱，所以精进修持时也是缘这个目标发心，得到教授之后，内心依此见而精进行持。小乘的方便是朝着自我解脱的目标奋斗，大乘的方便是精进地朝着成佛度化众生的目标去努力，二者绝然不同。

第四“住持”，是有所依处的意思。小乘以人我空、出离心及布施等资粮为所依处；大乘以菩提心、二我空、六度四摄为所依处，二者之间有很大的差别。因为大小乘所依处的差别很大，通过所依处所获得的资粮也有差别。小乘所依处下劣、低小，它所住持的善根资粮就很狭小；而大乘的所依处广大无边，它所住持的善根资粮是广大无边的二资粮，因此二者绝对不一样。

第五“时节”，指大小乘成就的时间不一样。小乘利根者最快三生成就阿罗汉，大乘利根者最快也要三个无数劫成佛，慢的需要三十个无数劫。二者圆满积累资粮的时间差别非常大。

从五种根据的角度，可知“下上乘”即大小乘完全不同。不能说大乘就是声闻乘的本体，声闻乘就是大乘的本体，除了声闻乘之外没有大乘的本体，修了声闻乘就能成佛——这个观点怎么成立呢？五种根据讲得非常清楚。

入自大乘经，现自烦恼灭，  
广大甚深义，不违自法空。

这个颂词主要是宣讲大乘的三藏如何成立。前面提到，各个宗派的语言是否是佛说，必须要看是否符合入于经藏、现于律藏、不违论藏三个标准。那么大乘的教言符不符合呢？绝对符合。我们首先了解颂词当中几个关键字的意思，再理解颂词就比较清楚。第一个是“入自大乘经”中的“入”字；第二个是“现自烦恼灭”当中的“现”字；第三是“不违自法空”当中的“不违”两个字，为什么这几个字是关键呢？因为“入”字是指入于经藏；“现”字指指现于律藏；“不违”说明不违论藏。

首先，“入自大乘经”的“自”字是指大乘自己的经典，大乘的语言、文句能够入于大乘自己的经藏。真正观察大乘的文句，是不是符合大乘的经藏呢？绝对符合。为什么呢？前面讲过，是不是入于经藏，不能以小乘的三藏作为衡量标准。大乘的语言是不是佛说的，就要看大乘所表诠的意义是否入于大乘经藏、现于大乘律藏、不违大乘

论藏。如是观察之后，大乘的文句确实是“入自大乘经”的。

第二个“现自烦恼灭”是指现于律藏。“自烦恼灭”是什么意思呢？“自”指大乘自宗，“烦恼灭”是指现于能够消灭烦恼的律藏。大乘的烦恼不仅能够通过大乘的律藏消灭，而且所消灭烦恼的范围也远远超胜于小乘。小乘的烦恼就是指烦恼障——贪嗔痴、嫉妒、傲慢等等。大乘的烦恼范围相当广，按照大乘经典的观点，一切分别念、烦恼障、所知障都算烦恼。“现自烦恼灭”，就是指所谓大乘的佛语，能够现于烦恼能够灭尽的律藏当中，因为律藏就是灭烦恼的。大乘的律藏中修持禁止恶行戒、摄集善法戒、饶益有情戒，在这些戒律中，粗大、细微的烦恼通通都要灭掉。禁止恶行戒包含小乘所有戒律和世间一切自性罪，所有恶行都要禁止；然后还要修善法、修六度，六度中也有很多寂灭烦恼的方法，还要度化众生，所以说大乘的佛语不现于律藏是绝对不能成立的。

第三个“不违自法空”。什么是“不违自法”呢？“广大甚深义，不违自法空”。大乘所有的论藏是以广大和甚深的意义作为本体的，既有广大的部分，也有甚深的部分。宣讲了广大甚深的缘故，“不违自法空”就是不违大乘自宗的论藏。论藏不是指论典，而是指经典当中的论藏。“法空”是什么意思呢？无著菩萨讲，广大甚深就是菩萨法空。大乘的教义一方面是广大的，一方面是甚深的。甚深方面是指空性，广大方面是指行持，广大、甚深二者双运，离开常断见，从这个角度显示不违背甚深的空性义。二转法轮空性的定义是一切法无自性，而三转法轮中对空性的定义不是从这个角度来讲。有时离开常、



断都叫空性，都有一个遮遣、一个成立。因此大乘广大、甚深的意义不违于论藏，可知大乘三藏绝对是佛语。

有依及不定，缘俗亦不普，

退屈忖度人，宁解大乘义？

这个颂词主要说明寻思者根本无法了解大乘的意义。最后八个字“忖度人，宁解大乘义”是核心。“忖度人”就是寻思者，大乘的教义根本不是寻思者的境界，寻思者根本不了解大乘的意义，又怎么可能造出大乘经典呢？弥勒菩萨宣讲了五个根据说明这个道理：第一个根据是“有依”；第二个是“不定”；第三个是“缘俗”；第四个是“不普”；第五个是“退屈”。我们必须按照可靠的讲义来解释，否则根本看不懂是什么意思。

第一个“有依”，是指寻思者在造论时是有依靠的。依靠什么呢？依靠别人的教法或自己的所见作为根据。既然如此，寻思者所写的东西就不能成为真实的根据，因为他是依靠别人的说法或者自己的分别念来成立自己的观点，他怎么可能了解甚深广大的大乘义呢？“有依”的缘故，寻思者根本不解大乘义。

第二个“不定”。因为“有依”的缘故，寻思者所说的东西就不可靠了，有时有一点准，有时偏颇，有时自相矛盾，这就是“不定”。或者他所阐释的本体不一定是正确的，也可以从这个角度理解。

第三个是“缘俗”，意思是什么呢？寻思者的境界只能缘世俗谛，因为他们的境界全是观现世量，没有净见量和胜义量，因此他所缘和衡量的对境肯定是世俗谛，而且他还不能够完全了解世俗谛，只

能了解一部分。大乘不单是宣讲观现世量的境界，而且宣讲了无量无边净见量、胜义量的境界。寻思者单单依靠“缘俗”的智慧，怎么能够了解大乘的含义呢？了解不了。

第四个是“不普”“普”是普遍、周遍的意思，遍于一切叫“普”“不普”是什么意思呢？是指寻思者的智慧在两个方面不普遍：一是在尽所有法方面，寻思者不能了解一切尽所有法，他只能了解眼前的东西，对于超越现量的尽所有法，比如无量无边的刹土、众生心识等等根本不了解，在尽所有法方面的智慧不周遍。二是在如所有法、空性方面，他的智慧也是不周遍的，根本无法思维。如果不依靠大乘甚深的佛经论典，他所理解的空性绝对是没有东西或者是刚开始有、后面没有。大乘当中甚深圆满的空性是寻思者不能通达的，他对如所有的空性是“不普”的。

第五个是“退屈”。因为大乘的境界和法义太甚深了，他依靠分别念寻思到一定程度，想不通时就退失了、没办法再观察下去，这样绝对没办法了解大乘义。

关于“缘俗”“不普”“退屈”三者还有另一种解释：按照无著菩萨的讲义，“缘俗”就是寻思者的智慧只能缘世俗谛，不能缘第一义谛，而且他所缘的世俗谛也是“不普”的，从这方面做了连接。即便是缘世俗谛，他也只能缘粗大的部分，对于众生相续中的分别识、起心动念等都缘不了；对粗大的无常能缘，细无常就缘不了；不但是只能“缘俗”，而且所缘的这些世俗谛也是不周遍的。所谓的“退屈”——虽然寻思者能够把理论说得头头是道，但在别人提几个问题、跟

他争辩之后，他就说不下去了，很快就退屈了，从这个角度理解“退屈”的意思。

以上从五个角度说明了“忖度人，宁解大乘义”——就是根本不了解大乘义。我们必须从正反两个方面破斥认为大乘是寻思者所造的邪见，成立大乘绝对是佛说。

佛的境界第一个是“非有依”，佛陀的境界不是依靠观现世量而是依靠现证的；寻思者依靠别人所说的法或者自己肉眼凡胎所见的对境，绝对是有缺陷的。既然“有依”是过失，而佛陀现证法界空性是“无依”的——佛陀不是依靠其他的教，而是依靠现证了解，特点就是“无依”，既然佛陀的智慧是现证无依的缘故，因此没有“不定”的过失。不可能说佛陀宣讲的尽所有法不一定、万法是空性不一定、因果的规律不一定——这些都是不成立的。佛陀具有现见一切万法的如所有智和尽所有智，绝对没有“不定”的过失，必须承认大乘是殊胜的。“缘俗”也不成立，佛陀的智慧一时之间照见世俗和胜义的一切万法，不是“缘俗”，也不是“不普”，而是全部周遍的。“退屈”是否成立呢？任何人来跟佛陀辩论，佛陀都不会退屈。不像寻思者，别人稍微提个问题就不知道怎么回答了。佛陀对任何问题都能做圆满的回答。从反方面观察，大乘经典只有佛陀这样的人才能够宣讲，寻思者是绝对宣讲不了的，以上的根据非常圆满。

这样我们就知道弥勒菩萨真正是智慧圆满，一个理证讲出来没有人不服气的。尤其对大乘行者来讲，学习这些理论之后，能真正对大乘生起不退的信解。我们从正反两方面都要好好思考，才能真正了

解大乘的甚深意义。

“退屈”还有一个方面的意思：且不说佛陀，即便是大乘的菩萨，因为他们通达无量的经律论，与人辩论也绝不会被驳倒。佛陀的智慧是最究竟的，更不可能退屈。

广大及甚深，成熟无分别，

说此二方便，即是无上乘。

有人问：既然声闻乘不是大乘，那么大乘的本体到底是什么？

“说此二方便，即是无上乘”，具备这两种方便就是大乘的本体。二方便是什么呢？“广大及甚深”“广大”和“甚深”是大乘的本体，“成熟无分别”是它的作用。“广大”对“成熟”“甚深”对“无分别”。这个颂词通过两种解释方法都可以了解。

第一，菩萨依靠广大的福德资粮而成熟自相续、根性。“广大”和“成熟”要结合起来理解，“广大”是体，“成熟”是用。通过修持广大的福德资粮，能够使菩萨自己的相续获得成熟，这就是广大和成熟二者之间的关系。

第二，“甚深”和“无分别”需要对应，因为修持甚深空性的缘故，成熟无分别智。如果不按照可靠的讲义学习，容易理解为成熟无分别。实际上它有两层意思，而且和第一句都有对照。成熟自相续和成就无分别智慧，分别属于广大和甚深两方面，具备了这两种方便，就是无上乘大乘的本体。一个是广大甚深的方便，一个是通过广大甚深方便所成熟的道果，所成熟的可以说是功德法，就是成熟自相续和成熟无分别智慧。

按照无著菩萨的说法，“广大”不单指福德资粮，还指广大的神通。菩萨具备广大的神通。“广大”和“成熟”仍然是相连的，菩萨具备广大的神通怎么样成熟？成熟谁呢？通过广大的神通成熟无边众生的相续，使无边众生的相续成熟。因为很多众生需要用神通调化，因此菩萨在众生面前示现各种各样的神变，让众生的相续成熟。这里“广大”就解释成广大的神变，能够成熟众生。

“甚深”对应“无分别”，是在无分别智慧方面获得成熟。所谓“广大”，是成熟众生，“甚深”是成熟菩萨自相续当中的佛法。广大神通成熟众生，甚深空性成熟佛法，就是从这两个角度讲的。“说此二方便，即是无上乘”，真正大乘的本身就是广大和甚深，从这两个方面认定大乘的本身。以上宣讲了破斥邪见的种种理论。

最后做个归摄。

第一个颂词“诸佛三因缘，现见亦护法，如来智无碍，舍者不应尔”是对“不记”的广说。“非全非不违，非行非教授，是故声闻乘，非即是大乘。发心与教授，方便及住持，时节下上乘，五事一切异。”这两个颂词是“成就体非体”当中的“体”，破斥了所谓声闻乘和大乘是相同的观点，成立单独有大乘的本身。“入自大乘经，现自烦恼灭，广大甚深义，不违自法空。”这个颂词对应“文异”这个因，颂词前三句讲大乘的三藏是成立的，是对“文异”的广说。“有依及不定，缘俗亦不普，退屈忖度人，宁解大乘义？”这个颂词是对“不行”的广说。“有依”及“不定”是从正面讲寻思者的境界根本无法理解大乘，更不可能宣讲大乘。“广大及甚

深，成熟无分别，说此二方便，即是无上乘”是从正面成立大乘的  
本体。前面是用破的方式，破所谓的声闻乘和大乘相同而成立大乘  
的体，最后这个颂词也是成立大乘的体，但它是从甚深、广大两个  
角度正面成立。

以上对大乘教法非佛说的邪见做了圆满的破斥。

今天就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后我们继续讲《大乘庄严经论》。本论共分二十四品，第一品《缘起品》已经讲完。《缘起品》宣讲了造论的方式，全论的内容是由“无上五义”开显的。今天继续讲第二品《成宗品》。

《成宗品》主要是成立大乘是佛说。为了使具备大乘种姓的人成为法器、遣除怀疑和对大乘教法生起欢喜心而宣讲《成宗品》，有许多必要的。前面已经讲了由八个根据成立大乘是佛说，今天讲第二个科判：教诫应断除对大乘法的邪见，也是通过种种理论和方式教诫众生不要对大乘法生邪见，如果生邪见，一是果报相当深重，二是在后世会引发很多不悦意的果等等，有很多的过患，所以必须断除邪见。

戊二、教诫应断除对大乘法的邪见。

不应怖而怖，由怖被烧然，

怖引非福故，长时过患起。

首先讲“不应怖而怖”。什么是不应怖处呢？就是大乘的教法。如果对大乘教法生起怖畏，就会“由怖被烧然”——通过畏惧会被烧燃，“烧燃”是什么意思？就是堕到地狱感受被烈火烧燃的痛苦。受苦的因是什么呢？“怖引非福故”——通过怖畏引发了非福德，引发非福德的缘故，堕地狱受苦，然后“长时过患起”，还会长时间引发

很多过患。这方面是略讲。

为什么大乘的教法是不应怖处？大乘教法是引发福德、智慧之根源，即便无上圆满正等正觉的佛陀，也是通过修持大乘法而成就的，所以大乘法是应该生敬仰处、修习处、恭敬处，而不是怖畏处。于不应怖处生起怖畏的话，通过这样的怖畏就会被“烧燃”。为什么呢？因为他对大乘教法的甚深空性、苦行等生起了怖畏，转而诽谤大乘教法。单单对大乘教法生起怖畏，不一定引发被烧燃的果报，就是因为怖畏而毁谤——他没办法接受大乘法，为了相合自己的邪分别和狭隘的心胸，开始诋毁大乘教法，因此而被烧燃。

“怖引非福故”，为什么一定被烧然呢？“怖引非福”——通过怖畏而进行诋毁，通过诋毁而生起非福德，而且不是一般的非福德，比如杀生、偷盗、邪淫等一般的非福德法，观待于诋毁大乘教法都不算是很严重的罪业。大乘教法的对境相当严厉，它的能诠、所诠都是非常严厉的对境，缘大乘法恭敬供养可以当下种下解脱的种子，清净罪障、圆满资粮，有很多功德。从反方面讲，如果诋毁大乘教法，因对境十分严厉，就会引生巨大的非福德。“非福故”就是在今生中诋毁大乘教法造下恶业，依靠非福德又引发“长时过患起”，即在后世引发过患，当然也不排除今生诋毁、今生受报的可能，但一般都是在后世引发过患。后世有什么过患呢？通过诽谤大乘教法的罪业，第一个过患堕到地狱当中被烧燃，而且堕地狱的时间相当长，因为他没有什么方便善巧和对治力。如果相续只是一个凡夫，以一个傲慢声闻的身份对大乘教法进行诽谤，而且在今生当中没有生起后悔心和强有力



的对治，因为罪业相当深重，堕地狱的时间会相当长。堕地狱受苦是不是单单是身体被烧燃呢？一方面是身体被烧燃，另一方面是心被烧燃——他的内心非常忧悔，身心二者皆具烧燃之苦，这是异熟果。除了异熟果还有等流果。比如其他经论中讲，毁谤大乘教法、大乘菩萨的修行者，会在地狱、恶鬼等三恶趣中辗转投生，从恶趣出来转生为人之后，还会成为被诽谤者、竹工者<sup>3</sup>或者瞎眼者等，感受很多的等流果报。

除了受等流果报之外，还有其他过患吗？还有。因为大乘是殊胜的对境，虽然毁谤大乘肯定会感受痛苦，但通过毁谤大乘也和大乘教法结了缘。但对于通过毁谤大乘而和大乘教法结缘的人来说，即便在善根成熟之后趋入了大乘，但在趋入大乘过程当中，对大乘教法也会屡屡生起邪见和怀疑，在行持大乘教法时也总是会退堕，这方面也是一个果报。

因此，我们要避免在修学大乘教法的过程中出现不必要的障碍和违缘。在听闻大乘教法时，有时会是外面的非人做障碍使人生病，有时即便没生病，也会有什么事情使人中断听闻，或在听闻时没办法趣入，认为大乘教法太深奥就退堕了，或在思维大乘教法的过程当中，因为没有如理作意，缘大乘教法生起了邪见，生起邪见之后又后悔（因为毕竟已逐渐苏醒大乘种姓），然后又开始对治，但对治之后又生邪

---

<sup>3</sup> 索达吉堪布仁波切著《密宗断惑论》中引用教证。《般若八千颂》云：“其谤法者，舍弃一切三时如来正等觉智，又舍一切种智，是故损毁诸正法。以此业感，于地狱中焚烧俱胝万年也。其后虽从彼地狱中解脱，又转移他方世界之地狱，此狱坏时，又迁往他方世界之地狱而受焚烧之苦也。复次转生傍生界与阎罗世界，彼等处尽业已，一旦转人生，然以往昔种种谤法、舍法之罪成熟，无论生于何处皆成盲者、粪扫者、劣种者、竹工者、瞎眼者、鼻舌手足不全者、麻疯病者、癩病者、驼背者等，或生于不闻三宝名之地也。”

见——这就是前世诋毁大乘佛教所引发的果报。因此，诽谤大乘法的果报是相当重的，不但要受恶趣苦，而且即便是在修大乘教法时也会显现很多障碍，迟迟不能证得菩提。“长时过患起”就包括了很多这样的过患。

大家也可以观察现在的修行人和自身的状态，如果对大乘教法有信心又没有障碍，非常明显可以推知绝对是具有因缘、以前恭敬大乘教法的人。如果现在一听大乘教法就开始疲厌、生邪见、不愿闻思修等等，就不排除以前有过这样的因——曾对大乘教法有怖畏而引发诋毁。

因此，如果我们要顺利地修行大乘教法，一方面要励力忏悔，多祈祷、多积累资粮；另一方面要对大乘教法如理作意，对不通达的教法必须要发愿以后通达。这就是如理思维、正思维，通过这些方便善巧，把所有的违缘障碍减到最少。

这个颂词主要是讲对大乘教法怖畏诋毁的过患。教诫对大乘教法断除邪见有很多层次，第一个层次就是强调果报很严重，听到的人就会想不能对大乘教法生邪见。下面的颂词是讲是以什么因缘引发对大乘教法怖畏和诋毁。这有什么必要性呢？一方面是诠释因和果之间的关系——有四种因是引发怖畏诋毁大乘的根本因，要避免对大乘教法生怖畏和邪见，就要断掉这四种因；另一方面也有对后代学者教诫断除四种非法因的意义。

非性非法朋，少慧少因力，  
怖此深妙法，退失大菩提，

这个颂词讲到四种根据、四种因，依靠这四种因绝对会诽谤大乘教法，不能得大菩提果。下面对这四种因逐一作解释。

第一种因是“非性”“性”指大乘种姓，因为他不是大乘种姓，所以没有办法接受大乘的妙法，一听到大乘妙法，就会当即生起邪见和恐怖。非大乘种姓就是引发对大乘诽谤的因缘。有些小乘种姓的人，或者根本没有苏醒大小乘种姓的人，乃至一阐提人，为什么在听到空性或布施头目手脚等大乘教法时就会生起惊怪、疑惑和恐怖呢？根本的因就是不是大乘种姓。怎样对治这种过患呢？就要使自己的种姓苏醒、成熟起来。如何使其苏醒、成熟呢？从实际行持上说，修持大乘教法的空性、累积福德等等，都是苏醒大乘种姓的方便。从广大的范围讲，所有大乘经论都是帮助我们苏醒种姓的窍诀，我们对《大乘庄严经论》真正听闻、生起信解并修习，大乘种姓绝对会苏醒。

第二个因是“非法朋”“非法朋”可以从正面和反面理解。从正面讲，“非法朋”就是这个诽谤或者诋毁大乘的人，没有遇到大乘的善知识。“朋”就是亲友、善友、知识的意思，“法朋”就是能开演大乘教法或对大乘教法有信心的善知识。“非法朋”就是没有值遇大乘善知识，因为没有大乘善知识给他开导和逐渐引导，所以在听到大乘教法之后当即生起邪见。从反方面来讲，“非法朋”就是指根本对大乘教法不生信心的恶友，如果交往这种人，绝对会对大乘教法生起邪见。因为这些恶友对大乘教法有深厚的邪见，有种种相似的理由，如果你不是大乘种姓，智慧、福德又不深厚，一旦接触这种

恶友，肯定会生起邪见。

这个问题怎么对治呢？对在座的人来讲，就是尽量依止大乘善知识，在有机会依止善知识的时候，不要轻易地退堕。还要长时间依止善知识，如果不长时间依止，没有善知识的力量作为依靠，一旦遇到恶友还是很容易退堕的。我们要观察交往的人对大乘法是什么态度，他对大乘法有没有邪见？有没有信心？有信心的人可以去交往，如果不但有信心，而且能够善巧地开示大乘法，就更应该去依止。这方面可以说是对治诽谤大乘法的一个因。

我们一方面要了解它产生的因是什么，第二个方面要了解对治它的因是什么。两方面都知道之后，才有避免的可能性，讲这些道理确实是很有意义的。因为诽谤大乘教法的罪业很严重，所以我们不得不分析它的果、它的因等等，通过分析我们才知道取舍，知道取舍就能够避免罪业，好好学习它的果和因，对自己确实有很大的帮助。

第三个因是“少慧”“慧”字怎么解释呢？“慧”就是大乘空性慧。因为他对大乘空性的意义了知甚少，不知道空性的正确含义，听到“空性”就以为是什么都没有，于是很惊怪：“既然没有‘我’，没有所得的果、没有修道，岂不是什么都没有了么？”因为不善解空性，对大乘空性少知、少解的缘故，就会生起邪见。怎样对治这种烦恼因呢？就要对大乘空性教法恒时恭敬、礼拜，发起信解心。如果对空性的教法不理解，最起码也不能诋毁。应该这样发愿：现在我虽然不知道空性义，但是通过积累资粮、忏除罪障，总有一天我一定要证解空

性义。这样的作意就是正确的开端，以此为基础，再慢慢学习空性的根据、所破、比喻等，然后好好依止善知识，一步一步地学习，对大乘空性的理解就会逐步成熟、深入，这样就不会因为少慧而诽谤大乘了。现在在座的人，肯定不会有因对大乘空性不了解而诽谤大乘的情况。

第四种因是“少因”“因”是善根的意思。由于在往昔没有修持六度，或者没有和大乘教法种下机缘，没有这种因和善根，因为缺少大乘善根的缘故而“不知深妙法”。我们在有机会时，对大乘的正因必须要善加修习。大乘的正因是什么呢？最根本就是大悲菩提心。为什么我们要励力地修持大悲菩提心？如果大悲菩提心能够生起来，在这个基础上就能够修持六度——六度属于大乘菩萨的修法，修持布施、持戒、安忍，乃至大乘的智慧，就是在种大乘的因。不管以前怎样，今生当中我们遇到了大乘教法，在有机会学习、修持的时候，第一步应该对大乘的教法生起信解，然后尽量生起大悲菩提心、修持六度，如果能够这样修持，今生当中就种下善妙的因，来世绝对不会因为“少因”而诽谤大乘。现在我们应该多读诵、背诵大乘的经典，思维大乘的法义，对大乘的佛菩萨祈祷、恭敬、供养等等。这些善因缺一不可，越多越好。如果利用一切时间，多与大乘教法结缘，种下善根的因，就不会因为“少因”而退堕了。

最后是“力”字，“力”字有两种解释方法：第一种，“力”是指非性、非法朋、少慧、少因四种因缘之力，四种因缘与“力”结合起来，依靠这四种因缘的“力”就会“怖此深妙法”。另一种解释是按照

无著菩萨的讲义：“力”只包括少慧力和少因力，就是因为少慧力、少因力的缘故“怖此深妙法”。两种解释没有太大的区别。

因为大乘的教法既深且妙，“深妙法”就是指大乘法。大乘法一方面很甚深，一方面很善妙，通过修持大乘法，可以很迅速地从轮回当中获得解脱乃至成佛，所以它绝对是深妙法。

“退失大菩提”，从字面上看，好像是说我们已经进入菩提道，但是因为这四种因而退失，但实际上不能这样理解。为什么呢？益西彭措堪布的讲义主要是落在因缘上来讲的，没有落到大菩提道上讲。因为有这四种因的缘故，而对大乘教法生起恐怖，虽然本身已有趋入大菩提道的因缘，但是通过四种因就从大菩提道的因缘中退失了。无著菩萨讲的是从没有得到的缘故叫“退”，依靠四力的缘故，没有得到善根和善资具，从这个角度称之为“退失”。

如果真正有这四种因缘，就根本没办法趋入大菩提道；没有趋入大菩提道，就没有办法修持。要真实地趋入大菩提道，就必须彻底断掉这四种因。以上讲了诽谤或者怖畏大乘的因，这方面必须要了解。

下面开始讲不需要怖畏大乘法的根据。第二颂也是讲根据，但讲的是为什么会怖畏大乘法，下面的颂词是讲为什么不应该怖畏大乘法，根据共有八种，颂词当中讲到：

无异即互无，有异即险处，  
无譬种种说，续说多门说，  
非有如文义，诸佛甚深体，  
聪慧正观人，应知不应怖。

最后一句“聪慧正观人，应知不应怖”是教诫：真正有智慧的人应该知道不应该怖畏大乘。前面六句当中讲到了八种因，我们先把八种因列出来，再逐个解释。

第一种因是“无异即互无”；第二是“有异即险处”；第三是“无譬”；第四是“种种说”；第五是“叙说”；第六是“多门说”；第七是“非有如文义”；第八是“诸佛甚深体”。它从八个侧面来讲。此处如果没有讲义，这些意思真是不好理解。

八种根据抉择了不应该怖畏大乘的根据和理由。很多人的分别念都比较炽盛，单是对他说：你不要怖畏大乘法，这样果报会很重的！他不一定会接受。如果把根据讲清楚了，思维的根据、理论是这样的，他就比较容易接受了。

下面我们就逐个解释这八根据。

第一“无异即互无”。这是什么意思呢？按照你们的说法，声闻乘、缘觉乘和大乘“无异”，即没有别别的他体，假使它们真是一个本体的话，“无异即互无”，互相之间就不应该有不同之处，也就是声闻和缘觉也应该和大乘一样能够成佛，如果这样还有什么可怖畏的呢？既然声闻、缘觉和菩萨乘或者大乘都是一个体性，那为什么单单怖畏大乘，而不怖畏声闻乘、缘觉乘？所以，既然不怖畏声闻乘和缘觉乘，也不应该怖畏大乘。

三乘是一个本体是不是没有根据呢？并不是。《道次第广论》讲得很清楚，三乘教法都是成佛的方便，属于大乘的正道和分支。声闻乘和缘觉乘是趋入成佛的因，但不是成佛真正的近取因。声闻乘和缘

觉乘通过修持声闻乘和缘觉乘的教法得到罗汉果，到达这个化城<sup>4</sup>之后，再开始趋入大菩提道。从这个角度观察，二乘确实可以理解为大乘的一个支分，是大乘成佛的一个方便。

第二“有异即险处”。假如不是一个本体，不是“无异”而是“有异”“有异”是什么意思呢？即大乘道和小乘道是两个不同的道，如果是不同的道“即险处”“即险处”是什么意思呢？意思是：如果小乘之外真正有一个大乘，大乘是证达一切智智的方便，那么这种方便是为第一险处。险处是比喻，因为大乘的道体很难渡越，就像险处一样。比如一般勇气小、力量小的人以及老弱病残妇孺等人，在面对悬崖之类的险难之处时，就会发现自己很难渡越，而大乘的道体就像险处一样，一般的世间人、外道、小乘者，真正要去修持大空性或者修持布施等善根很难以做到，难以达到彼岸。既然大乘是险处，你自己不能渡越，你就应该恭敬那些能够渡越的人，菩萨确实能够渡越，依靠行菩萨道到达成佛之处，所以你不应该对大乘生起怖畏。既然在声闻乘之外有一个大乘，这个大乘是最极殊妙的、极难渡越的，你就应该仰信而不应该怖畏。因为这些超过你能力的人，他们都能够渡越、能够信解大乘，你凭什么不对他们生起信仰呢？所以从人的角度来讲，从大乘教法的道体来讲，都可称之为险处。一旦度过险处之后就达到佛果了，所以大乘是不应该生怖畏之处。险处有些不好理解，比喻和意义对照起来就好懂了。

第三“无譬”。无譬也不好理解。益西彭措堪布说这个“无譬”的

---

<sup>4</sup> 见《妙法莲华经》化城品。



根据在藏文当中没有，他是按照唐译的讲义解释的，堪布的讲义与无著菩萨的讲义意思是一样的，只不过一个是古文，一个是白话文而已。堪布从方方面面做了观察，说应该这样理解“无譬”“譬”就是对比的意思，“无譬”就是没有对比之处。因为在一个时间当中没有二大乘，为什么单单是怖畏一个大乘而不怖畏两个大乘？我们看讲义也有些不好理解，下面从各方面做个解释。

当年佛陀在法会上讲过佛法有三乘，第一个根据就是成立佛陀亲口说过有大乘。那么大乘是什么？除了佛陀讲的般若经、《华严经》《妙法莲华经》的道体之外，并没有其他的大乘，一个时间当中没有二大乘。佛陀在法会上对小乘根基也讲过有大乘，成立大乘之后，再观察所谓的大乘是什么。除了这些大乘经典之外，哪里还能再找到一个大乘的道体呢？找不到。既然只有一个大乘，就没有对比之处，没有对比之处，就不应该怖畏大乘法。为什么呢？因为他怖畏的就是般若经等大乘经典，如果有两个大乘还可以对比一下：这个大乘好一些，那个大乘会生起怖畏。但是现在没有两个大乘，你通过什么对比得知这个唯一的大乘经典是怖畏之处呢？如果真正有一个其他大乘，二者之间做一个对比之后，你说般若经这类大乘确实是怖畏之处，然后其他一个大乘道体不是怖畏之处。但有没有二大乘呢？一个时间中没有二大乘。你为什么单独怖畏一个大乘，而不怖畏第二个大乘？你如果怖畏了这个大乘，你肯定认为第二个大乘不是怖畏之处，但是第二个大乘在哪里？根本没有。如果你根本不怖畏第二种大乘，你为什么还要怖畏第一种大乘？就是从这个角度来讲的。没有对比之处，怎么能说

大乘是生起怖畏之处呢？

比如单单的一个人，你说他非常可恶，但要有一个对比——另外一个人非常好，才可以说他非常可恶，如果从来只有一个人如何比较呢？何况佛陀以前讲过大乘就是正法，你现在怖畏般若经，而般若经之外又没有其他的大乘，所以你的怖畏是从哪里来的？“无譬”这个意思稍微不好理解，从方方面面推理，就知道不应该怖畏，这是从没有对比之处这个角度讲的。

第四种是“种种说”“种种说”是什么意思呢？就是小乘的傲慢声闻对大乘空性非常怖畏，最明显就是怖畏般若经，因为般若经当中抉择一切万法都是空性的，不单是大乘，小乘的道体也全部抉择为空性，他就认为空性的经典不是大乘。但是这里说不用怖畏，为什么呢？

“种种说故”——大乘教法当中不是单单说空性，也宣说了广大的福德法，讲了布施、持戒、忍辱等教法。既然大乘教法当中不单是空性，你为什么要对整个大乘生怖畏心呢？我们知道空性只是大乘的一部分，大乘还讲到了其他修福德等法，而且有些教法是针对初学者根性宣讲——最初如何调伏自己的相续，然后如何逐渐成熟自己的善根，进入大乘的方法、次第是相当多的。真正了解大乘，你才会趋入大乘。如果你首先无法了知空性或接受空性，大乘也有方法调伏你：先让你去做布施，修持戒，调伏相续，等你的善根成熟之后再慢慢给你讲空性。既然大乘当中有这么多说法，你为什么还要怖畏空性、怖畏大乘呢？所以怖畏大乘是没有根据的。

第五“续说”。续说就是相续说、连接不断说的意思。佛陀讲空

性时，不是只讲一次或者突然讲的，而是有次第地讲的。从佛三转法轮的角度来说，首先佛是讲小乘的四谛法轮，其中已经涉及到人无我空性，然后佛再慢慢开始讲法无我空性。空性的层次是相续宣讲的，不是刚开始讲万法是实有的，突然又给你讲万法是空性的，或者讲一下就不讲了，让人感到奇怪。“相续说”一方面是有次第地讲，让你慢慢能接受；另一方面是“反复说”：这个侧面你不懂，再换一个侧面给你讲。所以佛陀讲空性是连续地、从很多方面给你说的，你有什么根据对大乘生起怖畏呢？肯定是没有根据的。

所以“相续说”真正是一个根据。因为“相续说”是连续不断的，有一个接受的过程，第一次没有听懂，还可以听第二次、第三次，实在不懂还可以问佛菩萨：空性到底是什么意思？或者看经典当中空性的含义是从哪个方面抉择的，真正的空是从哪个方面定义的。相续说的缘故，般若经中最广的是《般若十万颂》，用十万个颂词讲大空性，根本不是单单讲一下就不讲了，或者只讲一段时间就不讲了。因为是相续说，就有很多时间、机会去接触空性，这样你还有什么根据生起恐怖呢？没有必要生起恐怖。

第六“多门说”“多门说”和“种种说”有差别，二者有相似之处，但所诠义有所不同。“种种说”是指大乘经典当中既有空性又有福德；“多门说”是指佛陀在讲空性时，是从很多侧面开示的。比如佛陀不单单是讲空性，还讲了法界、真如、实际、如来藏，实际上这些都是空性的异名。“多门”就是指从很多层次来介绍空性。为什么呢？绝对是有必要性的，如果没有必要性，佛陀绝对不可能这样说。

佛有时讲空性，有时讲无自性，有时讲实际真如，有时讲法界、法性、如来藏，都是从空性的不同侧面而言。

为什么要分这么多侧面？就是因为众生的根性很多。有些众生能够通过“空性”这个词悟入；有些众生却把空性理解为一切万法都是没有的，于是佛陀就讲如来藏，其实如来藏就是空性的，但他认为如来藏是有的，就能够接受。有时佛又讲法界、法性就是我们要证达的万法的本体，他知道既然空性是法界，又是法性，肯定不是什么都没有，就不害怕了。因为众生有这么多的根性，佛陀就“多门说”。对于小乘根性或者还没有悟达空性的人，他们没有办法从空性悟入，就可以换一个侧面，从法性的角度或如来藏的角度去思维空性。佛陀为了度化不同根性众生，从很多侧面或安立了很多异名来诠释空性的含义。

我们知道，所谓空性并不是什么都没有。所谓的空性就是法性，就是法界、真如，就是所证达之处等等。了解这方面之后，很多刚趣入空性的人心里一块石头就落地了，还是有一个真如需要去证悟的，他一下就能接受了。“多门说”就是从这个方面讲的。所以你为什么要怖畏呢？没有什么可怖畏的。

第七“非有如文义”，意思和前边的“文异”相同，即不能按字面所讲去了解意义。比如讲“空性”不是瓶子里边没有水，房子里边没有人；讲“无”不是不存在。不要依靠文字理解意义，依文解义肯定不对。虽然文字是这样讲，但你要知道文字的所诠义是什么。佛陀讲经时，只有通过“空性、无自性、无”这些文字趋入法界，除此之外是没有办法诠释的。善解大乘教义，就不会生怖畏。对大乘空性生起

怖畏，就是没有善解大乘，依文解义的缘故。如果依靠大乘善知识，通过积累资粮、忏悔罪障，相续逐渐成熟之后，肯定能理解大乘教义而不会生怖畏。这是对后学者的一个教诫和安慰。

第八“诸佛甚深体”：诸佛甚深的本体也不是生怖畏之处。显现在小乘和任何所化众生面前的诸佛，大家都公认是皈依处和敬仰处，而不是生怖畏处。同样的道理，空性就是诸佛的本体，万法的本体就是大空性，既然如此为何对空性生怖畏呢？或者从另外一个角度来讲，诸佛是修持大乘教义成就的，诸佛的境界不可思议、行境不可思议，是应该敬仰之处而不是怖畏之处。从诸佛甚深体这个果推知他的因，对大乘的教法不应生起怖畏。而且大乘教法是佛陀讲的，因此应对诸佛的本体、法身深生信心，而不应生怖畏。

八种根据讲完之后，后面是一个教诫：“聪慧正观人，应知不应怖”，看看自己是一个有智慧的人，还是一个没有智慧的人。如果是聪慧的人，通过思维八种因就绝对不会生怖畏了。或者观察自己是正观还是邪观，如果是邪观察，肯定会生怖畏。正观察就是通过八种根据观察。如果真正有智慧又能正观察，那么通过对大乘教法的观察之后，只会生信心和愿意趋入修行的欢喜心，绝对不会生起怖畏心。很多人潜意识中对大乘道都有不明显的怖畏，但我们学了八种根据之后，不仅可以遣除粗大的怖畏，细微的怖畏也能遣除。为什么呢？虽然这里是直接对傲慢声闻讲大乘的殊胜性，但通过八种根据遣除内心怀疑之后，我们也会自然生起欢喜心，对大乘细微的怖畏也能彻底灭除。所以通过正观察能对大乘生起信解，不应该怖畏。

虽然如此，但有些人还是有疑惑：即便我正观察了，也不一定引发信解吧？为了断除这种疑惑，开始宣讲下面的颂词：

随次闻思修，得法及得慧，  
此智行此法，未得勿非毁。

前三句“随次闻思修，得法及得慧，此智行此法”，宣说了正思维绝对能生信解的依据。“随次”，就是跟随这个次第，什么次第呢？就是闻思修。如果你能跟随这个次第去行持，不生信解绝无是处，肯定生信解。就怕你根本不听闻、不思维、不修行，就没法生起信解了。有人怀疑即便思维也没办法生起信解，实际上是一种邪执，不符合实际。

“随次闻思修”，刚开始的时候要听闻，因为听闻是趋入一切修法的基础。诸佛菩萨在诸大经论当中再再强调听闻是最重要的，只有通过听闻你才知道修行的方向、方法等等。你听得少，引发的定解就少；听得多，知道的就多；知道的多，你的思维就多；思维多，定解就多；定解多，断除的障碍就多。所以最初做广大听闻非常关键，首先听闻，听闻之后由闻起思。

随次的“次”字应该配到下面几个当中。“随次”就是随这个次第：首先听闻，听闻之后把听闻的意义再作甚深思维。看书、讨论也可以包含在思维当中，因为它是一个断除增益损减的过程。听闻得到的智慧比较动摇，思维得到的智慧比较稳固。听闻之后要通过思考断除疑惑，还要通过询问、研讨等加深定解。听闻之后要思考，思考之后有了正见，有了正见之后缘正见而趋入修行，数数串习正见就叫作

修持，通过闻思修就会“得法”，然后“得慧”，得法就是得到一种智忍，也可以说总相智慧。

资粮道的菩萨着重于闻思，修是附带的；加行道之后着重是修持，闻思是次要的。加行道时能够趣入修行的话，能够得到一个总相智——万法的忍智，也即一切万法的空性，或者说法界本相的智慧。“得法”然后“及得慧”，以这个法智作为近取因，依此而得慧，就是各别自证慧，这就是现见法界了。次第是这样的。

如果要真正得到自证智慧，一定要通过加行道的法忍或者法智才能得到。法智是通过修而得的，修通过思维得到，思维通过听闻得到，这就是生起定解的过程。怎么能说即便思维也得不到信解呢？这就是一个邪执、妄执。按照这个次第修下去，一定会对大乘教法生起定解，不仅能从总相上得定解，而且从自证智慧、大乘所讲甚深法界的角度得到最甚深的定解。不生定解绝无是处。

“此智行此法”这个“智”怎么理解？理解为闻所生慧、思所生慧、修所生慧、得法生慧、自证智慧这五者都可以。因为有了智慧我们就可以行持大乘法，真正把大乘法作为自己修行的行境，如理思维肯定会生起这种境界。或者可以理解为“得慧”中的“慧”，也就是各别自证智，有了各别自证智，就能行持大乘法。现在我们通过思维产生的智慧都没有，何况说各别自证的智慧呢？这两种智慧都没有，怎么能说没办法生起信解呢？所以完全是一种妄执。

通过实际情况来观察抉择的时候，有了这个智慧就能够行持大乘妙法，大乘妙法真正能够行持的时候，就是各别自证慧。“此智行此

法”实际上也教诫我们：如果通过闻思修的次第得法、得慧，就真正能够行持大乘法。现在我们很苦恼：大乘的道体这么甚深没办法安住怎么办？下面讲得很清楚：如果能够随次闻思修，得法就得慧，此智就能行此法了，就能够真正行持大乘教法了。弥勒菩萨开示这个次第，一方面是遣除怀疑，一方面是教诫大乘学者修持的方式，所以“此智行此法”就能遮破这个妄执。

最后一句是教诫，“未得勿非毁”“未得”就是还没有得到“此智行此法”的境界之前，“勿非毁”——不要诽谤，“非”是不要说大乘的经典不是佛语，“毁”字放在“非”的前后都可以。“勿非毁”的意思是：不要诽谤大乘的教法非佛语，或者不要因为认为大乘的教法非佛语而进行诋毁。

本论在字句上是高度浓缩的，后面的内容浓缩得更多，这里就将六个颂词浓缩到一个颂词当中，在唐译本中尤为明显。在讲解时要依靠可靠的讲义，好好听闻一个字一个字怎样解释和断句，之后对唐译本也不会觉得非常难懂了。以上讲了能够断除怀疑的因。

下面再做一个教诫。从四个根据破除所谓寻思者的境界，因为大乘教法不是寻思者的对境，他想不通就开始怖畏和诽谤。下面的颂词说：你不了解并不是大乘有问题，而是你自己有问题，如果要解决问题不要把矛头对在外面，而要把矛头对向自己，从自己身上去找问题。

不解解不深，深非思度解。

解深得解脱，诸怖不应尔。

这个颂词在《澄清宝珠论》里也有，翻译稍有不同，以前讲《澄



《清宝珠论》也是按照本论的讲义解释的。颂词从四个根据来讲不应该怖畏。

第一个是“不解”，不应该以不解而怖畏；第二个是“解不深”，不应该以解不深而怖畏；第三个是“深非思度解”，不要以深非思度解而怖畏；第四个是“解深得解脱”，不要因为解深得解脱而怖畏。最后一句“诸怖不应尔”是总摄归纳。

第一个“不解”是什么意思呢？很多乾慧者或劣慧者，因为不解而怖畏，但我们说不要因为不解而怖畏。这些人认为：因为我理解不了大乘的教法或者甚深的法义，所以大乘不殊胜。这算什么根据啊？你不理解的东西多了，凡是你不理解的东西就能说它不是真实的吗？打个比喻，你刚生下来时只知道吃奶，除了吃奶之外什么都不知道，就能够判断以后的什么东西都是假的、不真实的吗？“不解”不能作为根据。所以不要因为不解大乘的法义，就说大乘不殊妙或者有问题，也不要因为自己不解而说这个法不对。

要注意，这里不仅是在破对方，有时我们也会这样想——“我不理解肯定是不对的”，我们不理解的东西很多，在还没达到佛陀智慧之前，或者还没登初地之前，肯定有很多不解的。不要说是细微的东西，就是很多粗大的东西都不一定能理解。“不解”不是一个真实的根据，而被破掉了。

第二个是“解不深”“解不深”是什么意思呢？因为甚深的大乘教义或法性不是分别识的对境，分别妄念没办法理解，寻思者认为：不要说我们不理解，这个甚深的法义连佛都不能理解。他主要的意思

是讲这种甚深的法性不是分别识的对境，甚至连佛都没办法了解，那么他的根据是什么呢？为什么叫“深”？就是因为他想不通、想不透，没办法抵达它的边际才叫深，既然佛能了解，那么肯定不算深。他的根本意思我们要搞清楚，搞清楚之后我们才能破他。他认为深就是分别识不能理解的，一旦佛陀理解了甚深法界，就说明它不深，所以法界不要说是我们，佛都不知道。按照“解不深”的字句来讲，“解不深”就是因为了解的缘故不深；对照讲义意思就是说，甚深的法界不是分别识的对境，连佛也不知道。讲义的意思和颂词的意思二者对照起来才容易理解。

怎么理解“解不深”的意思呢？凡夫人的分别识由于缺少因缘不解甚深的法界是很正常的，但是佛陀的资粮、智慧已经圆满了，我们不解不等于佛也不解，甚深的法界佛完全能够证达、理解，而且佛在理解之后宣说了甚深大乘，所以不应该以“解不深”而怖畏。“解不深”是从甚深的侧面来讲的，他之所以怖畏就是因为甚深而想不通，认为我想不通佛陀也想不通。

第三个根据是“深非思度解”“深”字就是甚深的法界，“非思度解”——这个甚深的法界为什么不是寻思者的境界？为什么他们不能了解？他换了个侧面：寻思者应该能够知道这些甚深的法界吧！他认为甚深的法界应该是寻思者能够思维的。因为他自己老是落在一个思维境界当中，对甚深的空性法接受不了，认为不是正法而生怖畏。他找了很多借口：只要寻思者能够想到的东西肯定是正确的吧，甚深的法界为什么不是寻思者的境界呢？我们说寻思者确实没办法了解

甚深法界，处在寻思的状态当中是没办法成佛的，也没办法超越这个状态。佛陀已经超越了寻思者的境界，佛证悟的法界、宣扬的大乘教法都是很深的。从这个角度来讲不要怖畏。

第四个是“解深得解脱”。他想：为什么一定要证悟、了解甚深的法性才能得到解脱呢？为什么一定要去弄这些无生无灭、根本慧定、什么都不缘的东西，难道不能凭一个分别念就解脱吗？他就是想不通为什么必须要解悟甚深的空性才能够得解脱，从而对甚深的空性生起一种恐怖。

我们破斥他说：如果不是解深才得解脱，如果单单通过凡夫人观现世量的心识就能够解脱，那么现在就不应该有众生了，因为每个众生都有分别识，每一个众生都会分别——我认为这是对的，应该怎么样，如果依靠众生的分别识能够得解脱，早就没有众生了。要得解脱必须理解、证悟甚深的法性，理解蕴、界、处本不存在，人我不存在，只有证悟甚深的空性才能得到解脱。这是从根本因讲的，不要因为解深得解脱而生恐怖，法性的道理就是这样。

要解脱必须理解甚深的空性，否则庸俗的分别心只能流转于庸俗的轮回中，要超凡入圣就必须理解和凡夫人分别识不一样的东西，必须超胜凡夫识才能够获得解脱，如果不超胜凡夫识，依靠凡夫识早就得解脱了。

我们必须证悟空性，为什么呢？这句讲得很清楚。我们不要满足于一些世俗的福德法，要得解脱必须解悟甚深的空性，从这个角度给我们做教诫。

最后说“诸怖不应尔”，也就是教诫一切对大乘的怖畏全部都不应理，“不应尔”就是不应理的意思，全部都应该抛弃，不应道理。分别识不能作为正量，如果真正能够思维，对大乘教法肯定能够得到信解。

有些人这样想：我对这种甚深的法界不能够理解和信受，所以说明大乘教法不善妙。“我不能理解的缘故所以它不善妙”，这就犯了很大的错误，于是弥勒菩萨开始破斥他：

由小信界伴，不解深大法，  
由汝不解故，成我无上乘。

最后两句“由汝不解故，成我无上乘”：正是因为你不解，才成立无上大乘的殊胜；你如果理解了，肯定就不殊胜了。根据是什么呢？为什么你不能理解呢？它不是无因无缘的，你不能理解说明你的问题很严重了，原因就是“由小信界伴”“小信界伴”讲了三个因：小信、小界、小伴，这三个字都要配上小字。因为小信、小界、小伴的缘故所以不解深大法。你的因都是小的，怎么去解大法呢？根本不可能的。

我们再解释什么叫小信、小界、小伴。所谓的小信，就是不解深大法的众生，恒时安住在低劣的信解当中——如果是世间人，乃至没有对佛的信解，所以他的信是很小的；如果是小乘的根性，他只能信解自己根性能够接受的法，这就是小信的意思。大法必须要大信才能接受，才能够信解，小信者怎么可能理解深大法呢？信解不足够、不广大，是没办法悟解的。

“小界”的“界”是什么意思呢？界就是种子的意思，界有种子、

种姓等很多法。什么叫“小界”呢？即阿赖耶识当中只具备小乘劣法或劣乘的种子，内心中不具备信解大乘法的种子，怎么可能理解呢？不可能理解。就好像小学生的脑袋当中只具备小学的知识，没办法理解大学的知识一样。阿赖耶识上的种子本身下劣，只能够信解这些小法，不能够信解大法。小界是第二个根据。

第三个“小伴”，小伴是什么意思呢？你接触的人都是对大乘教法有邪见的人，对大乘教法诋毁的人，由于这些恶友的缘故，所以你根本不信解大乘教法。也就是你没有接触大乘善知识，没有以大乘善知识做伴，这样根本没办法信受无上乘。

这就讲得很清楚了，小信、小界、小伴这三个因缘，就是不信深大法的根本因。“由汝不解故”，就是因为你不了解深大法的缘故，“成我无上乘”，才真正成立了大乘的无上。确实无上乘就是无上的根性才能够接受的，大乘的种姓才能够接受的，正因为你究竟不解的缘故，成立大乘是无上乘。

如果我们自己真正要趋入大乘，要信受、信解大乘，必须要生起大信心，大信心的意思就是对大乘法生起信心，然后在阿赖耶识中必须要具备大乘法的种子，这个种子不但要有，而且要多、要深厚，这样才能生起大乘法。然后还要和大乘的善知识、善友作伴，和赞叹大乘、恭敬大乘的人作伴，才能够信解大乘。这里讲得很清楚：不信解是因为自己的原因，我们要真正信受大乘，就必须从内心下手。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续宣讲《大乘庄严经论》。全论内容分为二十四品，归摄为“无上五义”进行开显，分别是“所安立、分别所知、所思惟、不可思议和圆成证得”，一切大乘都可以通过“无上五义”得以了解。现在所讲的是“无上五义”中的第一义“所安立”，即把大乘的佛经安立为佛说。把大乘安立为佛说并非只是空口说说而已，实际上是通过八种根据进行观察和安立的，安立之后我们才会对“大乘是佛语”确实生起定解，从而使内心堪能，成为大乘的法器。真实安立之后我们的内心会随之转变，对大乘本来就有信解的人会更加地生起欢喜心，就像看到“金成器”一样。在科判“别说”中，首先以八种根据成立大乘是佛说，然后教诫应该对大乘法断除邪见。第一个科判“宣说破斥邪见之诸种理论”已经讲完了，现在继续宣讲第二个科判“教诫应断除对大乘法的邪见”。上节课已经讲了毁谤大乘的过患、导致毁谤的因、如何断除对大乘法的邪见等等，对这些根据都一一做过观察，接下来是对寻思者的境界进行驳斥。

随闻而得觉，未闻慎勿毁，

无量余未闻，谤者成痴业。

不应该毁谤大乘法的原因是什么呢？颂词宣说了傲慢声闻等对大乘法不起信心的人不应毁谤大乘的理由。

首先讲“随闻而得觉”“觉”不能理解为觉悟，也不是自证慧或圣者的证悟，而是取舍、了知、分辨的意思。因为对大乘教法有邪见的只是傲慢声闻，而不是听闻小乘教法获得觉悟的真实声闻。所以“觉”不能理解为真实证悟或觉悟，而是辨别、了知的意思。“随闻而得觉”是什么意思呢？傲慢声闻对小乘教法有一些取舍能力和分辨能力，知道这是正法、非法；或者这是应理、非理等等，这种辨别觉悟是通过听闻得到的，他通过听闻教法之后，在小乘的教法范围之内，就有了一些取舍和知道理、非理的智慧，具有了这样一种识。

“未闻慎勿毁”，要通过听闻才了知取舍之处，那么再进一步观察，对于没有听闻过的法应不应该诋毁呢？不应该诋毁。第一句和第二句颂词的意义是相互关联的——你在听闻教法的范围之内知道了应理和非理，才知道不应诋毁佛陀、小乘三藏等取舍之处，那么对于没有听闻过的法就应该谨慎，不要轻易地诋毁。原因就是，既然你没有听闻，没有听闻就不知道取舍之处，既然不知道取舍之处，怎么知道是合理还是非理？这里以教诫的形式讲了未闻和听闻之间的差别：听闻之后就不会诋毁；没有听闻就容易诋毁。讲完总的体相之后，再转入对大乘教法的抉择。

“无量余未闻”，大乘的教法是无量无边的，除了你所知道的教法之外，还有很多你没有听闻过的大乘教法。以什么因缘而没有听闻呢？就是少善根、未积福，前面讲过的“由小信界伴”等，既然你没



有听闻大乘法的机缘，那么就不要去毁谤。

“无量余未闻，谤者成痴业”，对于没有听闻的大乘教法，如果去毁谤，就会因愚痴而造成极大的罪业，主要是谤法罪。这个颂词不单是针对傲慢声闻的教诫，也不只是在辩论时使用，实际上对我们也非常具有指导意义。

以前我学习这个颂词时也有很大的感触——我现在听闻的教法有多少呢？我是因为以前的福德因缘今生才听闻到了教法，但到现在为止也不是很多，还有很多不知道的，如果因为自己不了知而去毁谤，就会像这里讲的一样“谤者成痴业”。如果学了汉传佛教，没学藏传佛教；或学了藏传佛教，没学汉传佛教或南传佛教；或者在藏传佛教中只接触了宁玛派的教法，没有接触萨迦派、格鲁派等其他教法，在这种情况下，对没有听闻过的教法，我们一定不要急着去毁谤和否定。我们所了知的取舍之处是通过听闻而得到的，这是取舍、辨别的一种“识”，实际我们还有很多未闻之法，对此我们不能轻易去诽谤。因为除了自己听闻的教法之外还有无量的教法，缘此无量的教法去毁谤，绝对会由愚痴形成谤法罪业，无意义之间造下无量罪业。这些的教言是非常殊胜的，文字也非常殊胜。

以前阿底峡尊者认为自己通达了一切密续，一次在梦中，空行母把他带到了别的刹土，给他指示了很多续部，而他连这些续部的名字都未听说过，一下就打破了他的傲慢心。当然阿底峡尊者并没有毁谤，只是认为自己对一切密乘全部善巧了，但实际上在这个世间和其他刹土，还有很多密续是他闻所未闻的。现在我们也不可能达到像阿底峡

尊者那样的博学，除了我们接触过的有限的佛法，肯定还有无量的所知，那么我们在没有听闻之前，就千万不要去毁谤，如果毁谤必定由愚痴造下谤法罪业。

以上是通过傲慢声闻能接受的道理做了教诫，意思就是他们以少善根而听闻了佛法，才知道了辨别、取舍理非理之处，对于没有听闻过的就没有必要诽谤。

如文取义时，师心退真慧，  
谤说及轻法，缘此大过生。

这里是从“师心自是”方面遮止一些邪思维。“师心自用”或“师心自是”就是固执己见，无法放开心胸接触不了解的教法。“师心自用”的因就是“如文取义”“如文取义”就是依文取义，即依靠文字来取它的意义，没有真实接触大乘深广的教义，对其中的能诠所诠也没有彻底精通。比如，大乘经典中讲一切万法是空性的、不存在的，依靠这样的文字，他就认为明明一切万法存在，有佛果可成、有道可修，但大乘的经典却说“一切都是没有的”，就判定大乘经典绝对是邪说、魔说，没有真实义。这就是依文解义、依文取义。

“依文取义”已经错误了，所以会“师心退真慧”“师心”是“师心自用”或“师心自是”的意思，就是固执己见，认为自己的邪分别心是真实的，固执愚痴心所产生的劣慧不放，如此就“退真慧”了。你不知道就是不知道，不知道还可以通过学习去认知自己所不知知的内容，但刚开始“依文取义”就错了，别人给你指点还不改正自己的错误，还固执地认为大乘的教法是错误的。这就是因“师心自用”的

缘故“退真慧”“退真慧”是从真实慧中退失，以“不得”的缘故叫“退”，也就是得不到真实的智慧。不要说大乘万法空性的真实智慧，就是小乘人我空的真实智慧也是得不到的。“师心退真慧”的意思就是这样。

“谤说及轻法”，因为没有学习或真实了悟大乘的教义，没有真实取舍的智慧，导致了谤说和轻法。“谤说”是对大乘的善说进行诋毁；“轻法”是轻视没有听闻过的教法，认为自己已经全部通达了，不愿意再去听闻。以傲慢为前提，绝对会谤说和轻法。所以这里不单是教诫傲慢声闻，我们在学习大乘教法时，不注意也容易“师心自用”——通过傲慢心去诽谤和轻法，肯定产生过失。在学法过程中，知道怎样调伏自心、认识自心或者怎样打消自己的傲慢心是非常关键的。

“缘此大过生”“此”就是谤说和轻法，因为谤说和轻法产生很大的过患，什么过患？谤法罪就是现世造的最严重的罪业。小乘认为五无间罪是最重的，大乘认为如果趋入法性，五无间罪也可以忏悔，但诽谤大乘正法没有办法忏悔。弥勒菩萨说过，诽谤正法的人没有办法救。为什么呢？因为忏悔必须观法性，如果诽谤了正法，那么忏悔的所依之处就没有了，也就没有办法去忏悔了。今生造下谤法大罪，后世必定转生于大地狱。如《般若八千颂》所说，从一个大地狱出来之后，又转入第二个大地狱，然后再转入第三个大地狱，在不同的大地狱中辗转投生，再转生到饿鬼道、旁生道，之后再转生为人间的盲哑者、竹工者、驼背者等下劣之人，而且没办法听闻三宝的名号，即

便听闻了三宝的名号，有机会修持大乘的教法，也会违缘重重。诽谤正法的过失是非常大的，所以“缘此大过生”。

弥勒菩萨具有殊胜的悲心，为了阻止众生造无意义的罪业，就做了这些殊胜的教诫。这些教诫不单是给他们的，也是给我们自己的。如果不注意，我们轻易也会谤法，比如认为声闻乘或缘觉乘不是成佛之道，大乘修行者不需要修持，这样就成了谤法者。谤法罪的体相相当细微，不注意一下子就造下了。所以，我们必须广闻博学，真正对教法圆融无碍时，才能遮止谤法的过失。只要没有谤法的过失，不仅今生可以顺利取证，来世也能够从善趣到善趣，从安乐到安乐。

“随闻而得觉，未闻慎勿毁，无量余未闻，谤者成痴业。如文取义时，师心退真慧，谤说及轻法，缘此大过生。”对这些教言应该反复忆念、思维，一旦我们起心动念想要去谤法，想要去轻易说修行人或者菩萨的过失，想去评论教法的高下时，这些教言就能够帮助我们制止恶念，打消邪思维。

接下来是教诫应舍弃恶意。

**恶意自性恶，不善不应起，**

**况移于善处，应舍大过故。**

所谓“恶意”，可以说是嗔恨心或者嫉妒心的一种作意，恶意是“自性恶”，即自性罪，过失很大。当内心生起诋毁或诽谤时，本身就是不善的本性。意业不像身语二业本身无记，如果通过善意去摄受就成善法，通过恶意去摄受就成恶法。意业的发心善就是善，发心恶就是恶，首先要了解恶意是自性恶。

既然恶意是自性恶，“不善不应起”是什么意思呢？——不要说缘其他法，即便是缘不善法，生起恶意都是有过失的，对不善的对境也不应该生起恶意。不善的对境是指什么呢？比如对杀生的人，你认为他是很大的罪业者、不善者，从而对他生嗔心——“我对他起害心，肯定没有过失吧？”这里讲得很清楚：“不善不应起”，对不善的对境都不应该生起恶意。为什么呢？他有过失是他的事，他有自己的因果报应，假如你认为他不对就可以随便诋毁、嗔恨，但在你生起恶意时，这个恶意是属于你自己的相续，一生起就是自性恶。它是一种自性恶的缘故，所以不管对方怎样不好，你对他生起恶分别当下就造下了罪业。

讲义中引用了《锯经》的教证：“诸比丘！为火所烧之焦木，对其生嗔尚不应理，何况对具心识之身？”缘这些烧焦的木头等无情法或者不善的对境产生嗔心也是不应理的，因为这是恶分别，生起恶意同样会造下堕罪。

这里的“不善”还要进一步加以简别。比如在《入行论》中讲到，当我们生起贪心等烦恼的时候，要对它生嗔心来进行对治<sup>5</sup>。那这样的嗔心算不算对“不善”生起的恶意呢？实际上是不算的，因为它的发心是要对治烦恼。而修行人在世间最大、最究竟了义的怨敌就是烦恼，有了烦恼，修行就无法上进。如果你对它生贪心，姑息、纵容它，烦恼就会愈加增盛，修行的功德也没办法增上，既没有办法迅速取证，更没有办法度化众生。作为修行人就必须对烦恼生嗔恨心，虽然在词

---

<sup>5</sup> 《入行论》第四品不放逸：吾亦乐修断，怀恨与彼战，似嗔烦恼心，唯能灭烦恼。

句或形象上有相似之处，但不具有真实自性恶的体相，不算是自性恶的嗔恨，缘贪心等烦恼生嗔心不是烦恼障而是所知障，最后也是要断尽的，但在修道的过程中还需要依靠。

“况移于善处”，即便缘不善的对境都不应该生起恶分别，更何况把恶意移于善处呢？如果缘善的对境生起恶意，那过失就更大了。善的对境有很多，譬如佛法僧三宝、大小乘的教法等等。这里“善处”指的是大乘教法。大乘教法不单单是一种善的对境，而且是非常了义的善处，不管从能诠还是所诠的角度讲，它都是引发大菩提果的正因。如果将恶意移于这样一种善处，那肯定有相当大的过失。

颂词从两个角度来讲：一是恶意自性恶，一生起就绝对有很大的过失；二是如果将恶意加在最殊胜最了义的善法——大乘佛法上，过失更大，具有两重罪恶。

“应舍大过故”，通过以上的观察就应当舍弃这样的大过失。从字句或者前后文的关联来看，就是应该舍弃诽谤大乘法、对大乘法生邪见的过失，这是根据唐译本解释的。藏译的版本稍有不同，在藏译本中“舍”是舍置的意思，就是如果不了解大乘的教法，暂时放置不做判断是无过的。这在堪布的讲义中讲得很清楚，对不了解、还没有通达的大乘教法，不要去做过度的观察，都应该舍置。为什么呢？因为妄加观察会引生大过的缘故。从舍弃谤法的过失或者舍置对大乘法的妄加观察两个角度理解都是可以的。这样就讲完了第二品《成宗品》。

《成宗品》主要宣讲了“无上五义”的第一义“所安立”，通过理论成立大乘是佛说与教诫断除对大乘法的邪见，两个层次都说明了应

对大乘法生起信解，即便生不起信解，最起码也应该舍置，不要妄加观察。

接下来开始讲《皈依品》，它和《种姓品》《发心品》《修行品》四品都是第二义“分别所知”的内容。第一义、第二义之间如何连接呢？既然我们已经知道大乘教法是佛说，对大乘教法生起了信心的修行人就会思考：大乘经典到底有怎样的殊胜之处？和小乘相比有哪些不同？第二义通过四品的内容进行观察。

### 皈依品 第三

丙二、分别所知分四：一、皈依；二、种姓；三、发心；四、修行（二利）

四个科判就是四品的内容。第一个“皈依”就是《皈依品》，从《皈依品》的能诠来了解大乘皈依的所诠义；第二个“种姓”，就是第四品《种姓品》，是讲大乘的种姓，通过能诠说明大乘种性的所诠义；第三是发心，也就是第五品《发心品》，主要宣讲大乘发菩提心的内容。第四个修行，在唐译中叫《二利品》，在藏译中叫《修行品》，意思是相同的。因为我们使用的是麦彭仁波切所造的科判，就直译为《修行品》。

这四品之间是有连接的。首先宣讲大乘入门的皈依；然后再观察能够进行大乘皈依的种姓，也就是大乘种姓；接下来如何成熟大乘种姓呢？这就需要发心——发菩提心；发心之后不能够空发心、空发愿，就要修行二利。从这四个角度进行观察之后，我们就会了知大乘与小乘的差别。

丁一、皈依分三：一、皈依之殊胜差别；二、具有殊胜差别的皈依之自性；三、摄义

第一“皈依的殊胜差别”，指出了大乘皈依和小乘皈依之间的差别，宣讲了大乘皈依的超胜与殊胜之处，这是本品的主要内容。第二“具有殊胜差别的皈依之自性”，指出与小乘有差别的大乘皈依的自体是什么、自性什么，第三是摄义。

戊一、皈依之殊胜差别分二：一、略说四种殊胜差别；二、其义广说

己一、略说四种殊胜差别

**若人皈三宝，大乘皈第一，  
一切遍勇猛，得果不及故。**

这里的略说实际就是本品的摄义。按照弥勒菩萨造论的特色，第一个颂词就是统摄本品的，已经宣讲了本品的主要内容。

“若人皈三宝，大乘皈第一”，首先讲“皈依”，然后讲哪种皈依是最殊胜的。“若人皈三宝”还没有提及大乘的皈依，要想获得解脱就必须皈依。皈依分为外道的皈依和内道的皈依：皈依大自在天、帝释、梵天等是外道的皈依；内道的皈依就是皈依三宝。皈依三宝也有差别，比如《前行》中讲过：有救怖畏皈依，是为了下世不堕恶趣而皈依；还有善愿皈依，是为了今生治病或升官发财而皈依，这些都属于下士道的皈依；还有一种皈依是自己想从轮回中获得解脱，必须找个依靠处，依靠处是什么呢？经过观察，世间的天神不能做依靠处，只有皈依自性具备功德的三宝，这种依靠自利的发心皈依三宝的是中士道的皈依；不单自己想获得解脱，而且愿意一切众生都能够得到解



脱，就是大士道的皈依，也就是大乘皈依。

皈依三宝有很多分类，其中大乘皈依最为第一，其他皈依无法超胜。为什么呢？下面就讲四个根据：“一切遍”是第一个根据，“勇猛”是第二个根据，“得果”是第三个根据，“不及”是第四个根据。

第一个根据是“一切遍”。大乘皈依的所缘是一切众生，从这个角度来讲超胜其他皈依。但是不是从皈依一切佛的角度叫一切遍皈依呢？实际上不单是这样。虽然大乘皈依是皈依一切佛，但这绝对突出不了大乘的特色。比如现在有一个人知道有十方一切佛，然后他说我皈依十方一切佛，那他是不是大乘皈依？不是。这里的“一切”不能理解为皈依一切佛，而是为了度化一切众生，为了一切众生能解脱的缘故而皈依佛，这样才符合大乘的体相。

第二个根据是“勇猛”，它与“誓愿”或者“承许”是一个意思。唐译当中叫勇猛，科判当中叫承许，讲义当中叫誓愿。“勇猛”就是指大乘皈依的誓愿、承许——为度化一切众生求无上佛果，这是特别坚固的，小乘或其他皈依并不具备这个特点。

第三个根据是“得果”，这不是指得佛果，而是证二无我的意思。以大乘皈依为因，就可以证悟人无我、法无我，这样就称之为“得果”。这是非常超胜的，小乘的皈依只能够证悟人无我，大乘的皈依可以证悟二无我，得果是有差别的。

第四个根据是“不及”，是指世间的皈依和声闻缘觉的皈依根本比不了大乘的皈依，这与下一个科判所讲的“超胜”意义上是一样的，只是观察的侧面不同。如果以声闻缘觉和世间人作为相比的对象，他

们就不及大乘菩萨；如果是以大乘菩萨作为观察对境，他就超胜其他二乘和世间人。

难起亦难成，应须大志意，  
为成自他利，当作胜皈依。

对于这个颂词，弥勒菩萨是这样归摄的：在了解大乘皈依是殊胜之处“大乘皈第一”后，就劝诫大乘修行人应该做殊胜皈依，即最后一句“当作胜皈依”，不要做下劣皈依。

在益西彭措堪布的讲义当中，这里仍然是在宣讲“大乘皈第一”的含义。虽然“一切遍”“勇猛”“得果”“不及”四个根据已经成立了“大乘皈第一”，但还可以从“难起、难成”两个角度来抉择“大乘皈第一”，因为“难起、难成”的缘故所以大乘皈依最为超胜。以上两种解释都可以。“难起”是指誓愿难起，“难成”是指行为难成。一个是发愿，一个是修行。作为一般众生，要发菩提心度化一切众生，并在这样的前提下皈依佛陀，誓愿做一番佛的事业，这种大心在凡夫的相续中确实是很难生起的，所以称之为“难起”。

真正要生起大乘的皈依并不容易，首先因为大乘的皈依就具有菩提心的含义。大乘发心和大乘皈依二者之间，实际上是一个本体、两个反体的关系，不能理解为两个不同的法。大乘皈依是在菩提心的前提下做的皈依，大乘菩提心是发了菩提心之后再去修行，二者一个重点放在皈依，一个重点放在发心，只是侧面不同。

真正要发起菩提心，必须要苏醒大乘种姓、净除罪障、圆满资粮等等，但因为内外因缘很难具足，大乘的皈依心很难以生起。

这里有两种情况：一种是从来没有接触过大乘教法的人，内心当中要发起菩提心很困难。我们刚开始学佛时，根本不知道什么是大乘的发心，当听到发大乘心要布施自己的头目手脚，经历三无数劫修行等，就会很容易退心；第二种是已经进入了大乘教法的人，虽然每天都在发心，但是生起来没有？即便进入大乘，知道了发心的方法，但也不是随随便便在短短几年当中，真实无伪的菩提心在内心当中就能生起来。菩提心是难起、难发的，不论是初学者，还是已进入大乘教法的人，菩提心都很难生起来，这也说明了大乘皈依的殊胜性。

前面讲过，要创办一个大事业，障碍会很多。确实如此，因为我们要承办的事业是大菩提果，障碍很多的缘故很难生起来。从外在的违缘看，一发大菩提心，魔众和黑方的天众都会来作障碍，此外自己内心当中的习气也会作障碍。各方面违缘作障碍的缘故所以“难起”。

即便发起了菩提心之后，“亦难成”，为什么呢？从时间的角度来说，菩萨修行需要历经三无数劫才能成就，如果是易成，三生或百劫就够了。但因为要三无数劫这样漫长的时间才能成就，所以称为“难成”。大乘的菩萨行要圆满福慧二种资粮，不是很简单的事情，因为“难成”，说明它的殊胜。

“难起亦难成，应须大志意”，因为难起难成的缘故，应该需要一个很勇猛的志愿、很伟大的发心，只有非常宽阔的胸怀才能真正生起菩提心、真正修持菩萨道。“大志意”不是一般小心眼、根器很下劣的人能够生起的，要修大乘法、要生起菩提心、要修大菩萨行就需要“大志意”来摄持。

“为成自他利，当作胜皈依”，为了成办自他二利，应该做殊胜的大乘皈依。真正的自他二利必须依靠大乘皈依才能引发，因为真正圆满的自利只有在佛位才能达成，在凡夫位和罗汉位都还不能圆满，阿罗汉虽然追求自利，但并没有真正圆满自利，只是暂时得到解脱而已，圆满的他利也必须在佛位才能达成。能引导三乘、具备圆满二利能力的只有佛陀。大乘皈依就是成就自他二利的根本因，虽然难起、难成，但是为了成办自他二利，就应该做殊胜的皈依。

以上通过观察大乘皈依的体相，了解了大乘皈依的殊胜性，然后劝诫我们发起大乘的皈依。下面讲第二个科判：

己二、其义广说（依略说次第）分四：一、一切遍差别；二、承许差别；三、得果差别；四、超胜差别

这是对“一切遍勇猛，得果不及故”进行广说。

### 庚一、一切遍差别

众生遍乘遍，智遍寂灭遍，  
是名智慧者，四种一切遍。

“一切遍”包含了四种体相：“众生遍”“乘遍”“智遍”和“寂灭遍”，这就是“四种一切遍”。真正具备这四种体相，才是大乘皈依“一切遍”的体相。我们学习这四种“一切遍”，一方面是了解大乘菩萨皈依的体相，一方面是弥勒菩萨要我们对照自己的内心有没有大乘的皈依，如果认为有，就要仔细观察自己是否具备这些体相，具备才可以说是大乘皈依，不具备就说明还没有达到大乘皈依。虽然这些体相从究竟讲是有差别的——有的是现在可以修学的，有的是将来

必须要修学的，还有的是果，但弥勒菩萨宣讲《皈依品》的根本目的，就是为了让已经对大乘生起信解的菩萨趋入修行大乘的皈依，所以我们就应该学一个对照一个，不具备就努力去具备，具备了就生欢喜而再再增上。

第一“众生遍”“众生遍”就是大乘皈依的所缘境，“众生遍”换个讲法就是遍一切众生，一切众生都是大乘皈依的对境，他的所缘就是所有一切众生——不分别哪些是善趣、恶趣，只缘人发菩提心，或者只缘恶趣众生发菩提心，这些都是偏颇的。不管是什么众生，上至有顶下至地狱之间，只要还没有出离轮回，这些可怜众生都是发菩提心的对象。关于“众生遍”的内容，在后面的《度摄品》《梵住品》等还会宣说。

第二“乘遍”，意思是菩萨为了度化一切众生必须要通达三乘，“遍”的意思就是一切乘。一切乘在佛法中有九乘或无量乘的说法，但归摄起来就是三乘：声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。大乘皈依必须要通达三乘，因为你要度化一切众生，而一切众生的根性无量、可以分为三种的缘故，所以要通达三乘。三乘教法不仅需要通达，也需要证悟，人无我空性或者出离心都需要在内心当中真实生起。不同的地方是什么呢？小乘着重自利而大乘着重他利，但很多小乘的教法都是需要修行、现证的。

第三“智遍”“智”就是指智慧，即一切智慧都需要了解。那么一切智慧是什么？就是人我空和法我空的智慧，除了二我空的智慧之外没有其他的智慧。菩萨必须通达或证悟人我空和法我空，就是智遍的

内容。

第四“寂灭遍”，寂灭一般是指小乘涅槃，但寂灭有小乘的寂灭和大乘的寂灭，“寂灭遍”主要是指大乘的寂灭，到达佛位才称为“寂灭遍”。这个“遍”字很关键，怎样才称为“寂灭遍”呢？实际上众生有两种执著法：一个是轮回，一个是涅槃。凡夫人主要执著轮回，小乘人主要执著涅槃。“寂灭遍”的意思就是不单要寂灭轮回，涅槃也要寂灭。那么“寂灭遍”的因是什么呢？通过智慧寂灭对轮回的贪著，通过大悲寂灭对涅槃的贪著。具备了大悲与智慧两种正因的缘故，才能够普遍地寂灭对轮回与涅槃的耽著，用一句话归纳的话，获得无住涅槃、大涅槃就叫作“寂灭遍”。如果详细分别，轮回与涅槃都寂灭就叫作“寂灭遍”，是一切都寂灭的意思。

“众生遍”主要是从所缘的角度来讲，“乘遍”是从菩萨所通达的角度来讲，“智遍”可以说是通往寂灭、通往大佛果的一个方便，“寂灭遍”就是果。当然，“众生遍”“乘遍”“智遍”“寂灭遍”不可能在我们皈依时全部具备，但这四种遍必须以大乘皈依作因才能生起，这是它的关键。

以上讲到众生遍、乘遍、智遍、寂灭遍都是以大乘皈依作因的，虽然有些果是在未来出现，但也说明了我们现在就必须修皈依，只有修了大乘皈依，后面层层修法的果才会次第现前。

“是名智慧者，四种一切遍”，这里的“智慧者”指菩萨，虽然其他小乘人或凡夫也有智慧，但这里的智慧不是指一般的智慧，一般的智慧没有这么大的心量，无法了解这么广大的法。只有具备大悲心

与智慧的菩萨才会了解四种“一切遍”的差别。

下面讲第二个科判“承许差别”。

庚二、承许差别分二：一、宣说真实；二、以喻宣说

科判中的“承许”就是前面讲过的“一切遍勇猛”中的“勇猛”，在讲义中也叫“誓愿”，就是发了誓愿的意思。科判分为两个部分，首先宣说真实的承许差别，颂词当中讲到了真实承许差别的体相，然后为了让我们容易了解所谓的承许差别和勇猛胜，就用比喻来说明。

辛一、宣说真实

承许勇猛超胜的真实意思是怎样的呢？颂词当中讲到：

希望佛菩提，不退难行行，  
诸佛平等觉，勇猛胜有三。

勇猛超胜主要是指超胜小乘，胜勇猛、勇猛胜都可以讲。“勇猛胜有三”就说有三个体相安立成勇猛胜或誓愿超胜，第一是“希望佛菩提”，第二是“不退难行行”，第三是“诸佛平等觉”。

第一“希望佛菩提”，就是希求菩提的果位。在听闻佛陀功德和大菩提本性后，对佛所具备的十力、四无畏、十八不共法等等功德生起了仰慕和信仰之心，为自己也得到这样的菩提果而发愿皈依，发愿求得菩提果位。“希望”就是希求的意思，也相当于一种发愿，发愿求得菩提果位。

第二“不退难行行”，这里有两个“行”字，第一个“行”是指难行，第二个“行”是指能行。“难行行”就是难行能行，能够行持难行。“不退难行行”就是不退任何难行而能够行持。菩萨发了大乘

皈依心趣入菩萨道修行的时候，肯定会遇到很多障碍、很多难行。

从六度的第一个修法布施来讲，不单单要布施微小的财物，就说对自己很珍贵的东西，如房子、象马乃至自己的生命、妻儿等等都需要布施，这对一般人来讲是“难行”的。或者从另一个角度来讲，菩萨刚趋入菩萨道时，因为以前毕竟长时间在轮回中流转，自私自利的心、贪著财物的心、悭吝等习气障碍还是比较深厚的，所以要开始行持布施，把财物、房舍、利益、善根都要布施出去，这方面就是“难行”。但是当他想到自己所发大乘皈依的殊胜誓愿时，再难行也能够行，所以是“不退难行行”。

修持持戒的时候也是如此。大乘持戒不单单是在表面上或者在身语上行持小乘的戒律。比如你是居士要行持五戒，出家人行持十戒或二百五十三条戒等等，相对来讲这些方面比较容易行持。但大乘菩萨戒不是这么简单，主要是在心上面安立的，心上安立就比较难以遮止。确实不偷盗、不杀生、不邪淫相对好守，但是心里要不想这些就很难了。大乘的戒律是难以守持的，但是当他想到自己所发求大菩提果的誓愿，也能够“不退难行行”。

修安忍的时候也是如此。修安忍时，不仅外面的众生对你伤害要安忍，而且遇到快乐时也要安忍，不要遇到快乐的事情就得意忘形。安忍的体量非常广，尤其对于大乘菩萨，不是表面上没动手就是忍了，虽然没动手但内心中很忿恨，这不叫大乘菩萨的安忍。大乘菩萨的安忍条件更细、更苛刻，不但不动嗔恨心，还要对他生悲心，这是很难做到的。所以菩萨行远远超胜一般的声闻行，虽然是难以实行的，但



是菩萨也能够行持。如是类推，大乘的精进、禅定、智慧也同样，虽然有很多的难行、苦行，菩萨也都能够安忍，关键就在于他有大乘皈依的缘故，他有不退难行的誓愿或承许、勇猛，这样都可以理解。

第三“诸佛平等觉”，菩萨通过大乘皈依的誓愿力作因，最后他成佛时会和“诸佛平等觉”——诸佛怎样觉悟，诸佛具备什么样的功德，到他成佛时也会和佛一样。“诸佛平等觉”是指果位时，虽然现在菩萨刚开始发菩提心，刚开始做大乘皈依，还没有现前“诸佛平等觉”的境界，但是如果具备了“大乘皈依”的因，将来“诸佛平等觉”的果必定会现前。因为“诸佛平等觉”的果是以大乘皈依为因和基础生起的，这是大乘菩萨的承许、勇猛之处和誓愿。

第一句颂词是发愿可以理解成基，第二句是修法可以说是道，第三句“诸佛平等觉”可以说是果。这个基道果，或者愿心、行心、果都是以大乘皈依作为基的，这是理解第二个科判内容的关键。虽然自己的“不退难行行”还没开始，“诸佛平等觉”也还没有获得，但有了大乘皈依做基，都必将会获得。第四句“勇猛胜有三”，就是从以上三点进行观察的。

这些都是从不同的侧面在讲大乘皈依，和学习其他论典时讲大乘皈依是强调发菩提心和菩提心的体相稍有不同。本论是从大乘皈依的各个侧面讲的，但本体也讲到了，以大乘皈依作因，基、道、果都讲了，宣讲的侧面广得多。其他论典讲大乘皈依时，单单是从上士道等方面去观察的，这些差别我们在学习时要细心体会，才知道弥勒菩萨是从什么角度宣讲和安立的，才能体会他老人家造论的苦心。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲《大乘庄严经论》。本论分为二十四品，次第通过“无上五义”进行抉择。其中第一义“所安立”通过《成宗品》已经抉择完了，现在正在讲第二义“分别所知”。大乘菩萨在了解大乘是佛语而生起欢喜后，就必须要进一步了解大乘和小乘的差别。如何了解呢？通过皈依、种姓、发心和修行四品的内容来了解，这四品涵盖了菩萨行的殊胜之处及菩萨乘超胜小乘的特点，分别从皈依、种姓、发心和修行四个角度宣说大乘超胜小乘。

第一个科判“皈依”分三：皈依之殊胜差别；具有殊胜差别的皈依之自性；摄义。“皈依之殊胜差别”分略说和广说，“广说”分四：一切遍差别；承许差别；得果差别；超胜差别。其中第一“一切遍差别”已经通过众生遍、乘遍、智遍、寂灭遍四个角度做了观察，第二是“承许差别”或者誓愿差别、勇猛差别。从这些角度观察大乘的超胜之处。因为大乘誓愿超胜的缘故，所得到的修法的本体或所获得的果都是超胜的。“承许差别”分二：宣说真实；以喻宣说。“宣说真实”通过“希望佛菩提、不退难行行、诸佛平等觉”三个殊胜之处抉择大乘殊胜性，这绝对不是小乘声闻和独觉所能比拟的，以此安立了大乘的“勇猛胜”或“承许胜、誓愿胜”。

今天接着讲“承许差别”的第二个科判“以喻宣说”，其分二：转轮王子喻；大臣喻。这以转轮王子和大臣做比喻说明大乘菩萨的承许是超胜的，为什么要用转轮王子和大臣为喻呢？因为在国家当中，除了转轮王，转轮王子肯定是最超胜的，转轮王子本身种姓高贵，他终有一天会成为转轮王。与此相似，菩萨也是高贵的大乘种姓，终有一天会成佛。大臣拥有不同于其他臣民的特权或功德，与此相似，菩萨也具有其他行人无法超越的超胜功德。

## 辛二、以喻宣说分二：一、转轮王子喻；二、大臣喻

### 壬一、转轮王子喻

发心与智度，聚满亦大慈，  
种子及生母，胎藏乳母胜。

这个颂词讲到大乘菩萨善生的功德，“善生”是善于降生的意思，《宝性论》中也有相似的词句。大乘菩萨如何得到善生的功德？以四种因（根据）成立大乘菩萨的善生：第一是“发心”；第二是“智度”；第三个是“聚满”；第四是“大慈”。下面次第宣讲。

第一，“发心”。因发心殊胜的缘故可以成为佛子。小乘声闻缘觉的发心比较狭隘，没有办法像大乘佛子那样为度化一切众生而发心成佛。要成就大乘的名义，最初就必须发起四种因当中的第一种根本因——大乘菩提心。发心就是指必须生起大乘的菩提心。

第二，“智度”。智度即般若波罗蜜多智慧到彼岸的意思，真正的含义就是人我空、法我空，即大乘殊胜的空性。大乘行人的相续中必须生起大乘空性，发心和大空性之间肯定是有联系的，发心成佛的人为什么必须修持大空性？修持大空性的人为什么要发菩提

心？二者之间肯定有联系。因为菩萨发心是发愿成佛度化一切众生，他的所缘是大菩提果，而获得大菩提果必须要断尽烦恼障、所知障，具备人我空和法我空的正因。大乘菩萨在发心求佛果后，就要了知求佛果的最胜方便，即修二我空，通过修二我空寂灭烦恼障和所知障。所以菩萨刚开始要对二我空努力闻思，然后再去修行和现证。具备深广空性是菩萨的特点。

第三，“聚满”。聚字怎么理解？就是资粮的意思。《大乘庄严经论》的译本当中，“资粮”全部翻译为“聚”，聚和资粮的意义是一样的。堪布以前讲过，藏文中的“聚”和“资粮”的意义非常和合。下面专门有一个科判讲解二资粮，也是把“数数地积累”称为“聚”。“聚”比较容易了解，“资粮”需要拐几个弯。“聚”就是集聚——福德的集聚和智慧的集聚，也就是我们平时说的二资粮或二聚。所谓“聚满”，菩萨要获得大菩提果，对二种资粮就不能随便修一点或者仅满足于一种资粮，二种资粮绝对都要圆满，这方面也是菩萨的正因。

第四，“大慈”。大慈和大悲心是一个意思。在颂词当中讲大慈，在讲义当中讲大悲，实际上没有矛盾。后面《梵住品》也讲到慈和悲是一体两面。如果具备了愿一切众生获得快乐的大慈心，绝对不会没有大悲心。因为所谓的大慈心就是愿众生离开痛苦后永远快乐或初中后都快乐的心，而这种心愿绝对是有大悲心的。反过来讲，如果有愿一切众生离开所有痛苦的大悲心，也绝对会有大慈心。具备以上四个条件就可以“诞佛子”，菩萨就得以善生。这里比

较容易了解，最初我们要发菩提心。

“智度”和“聚满”是安立在哪个位呢？在凡夫位和圣者菩萨位都可以安立。为什么在凡夫位可以安立呢？因为在凡夫位不修持二我空的总相是无法现证空性的，这是一个根据。所谓的聚满是资粮满足，虽然二资粮真正满足是在佛地，真正的聚满要到十地末尾，但是也可以这样理解：凡夫要成为初地菩萨，也必须满足成为初地菩萨的资粮。把果安立为一地菩萨，因就是凡夫位，要登地就必须满足登地的资粮。这就和成佛要满足二资粮的定义、范围有所差别。所以，“智度”和“聚满”在凡夫位也可以具备。“大慈”当然也可以在凡夫位具足。

当然，“智度”和“聚满”在圣者位也可以具备。因为在圣者位也有发心，也有二无我空性，也会出生佛子。比如从一地生二地，按照名言谛来讲，二地也是一种新生，必须修持空性才能生起二地乃至十地菩萨的身份，或者必须满足一地的功德之后才能登上地，所以“聚满”也可以安立成圣者位。从词句来看，安立在凡夫位是比较恰当的。四种根据就是菩萨得善生的意义。

下面两句颂词“种子及生母，胎藏乳母胜”，也是从转轮王子的比喻来说明，如何说明的呢？也是用与四个根据相对应的比喻。第一个是“种子”；第二个是“生母”；第三个是“胎藏”；第四个是“乳母”，这也叫作四胜因。最后这个“胜”字，意思就是四胜因必定会诞生殊胜的转轮王子。转轮王子的身份是殊胜的，他的因绝对不会下劣，下劣的话绝对没办法出生转轮王子。下面详细分析四胜

因。

第一，“种子”。这个种子是指转轮王子的父亲，转轮王子是转轮王的种姓，他的种子是转轮王的种子，与一般的贫民、大臣的种子不一样，绝对是转轮王种，非常殊胜。

第二，“生母”。转轮王子的母亲，也就是转轮王的妻子绝对不是一般女人，她具备很多功德，她的容貌、智慧、性格、福德等等都是一般女人无法比拟的。虽然她不一定是圣者，但在一般凡夫女人当中肯定是佼佼者。

第三，“胎藏”。转轮王子住胎十月时的地方是母腹，这个胎藏也非常超胜，从哪个角度超胜呢？他的生母本身就超胜，但是这里不是从生母角度来讲，而是说胎藏必须是无病的、不坏的，这样叫作胎藏胜。因为只有在殊胜圆满的胎藏中，小王子才能得到保护，这是一个先决条件。

第四，“乳母”。小王子出生后，要依靠乳母来抚养、喂奶、洗浴、带他玩耍等等，才能够茁壮成长。

因为具有四胜因的缘故，所诞生的转轮王子是超胜的，一般人根本无法比拟，这就是比喻的意思。

下面对比喻和意义进行对照。比喻与意义肯定是有联系的，没有关联不可能作比喻。“发心”和“种子”是一组喻义，“智度”和“生母”是一组喻义，“聚满”和“胎障”是一组喻义，“大慈”和“乳母”是一组喻义。

第一组，“发心”与“种子”。转轮王子的种子是转轮王授予

的，非常殊胜。菩萨的种子是什么呢？就是大菩提心，以大菩提心作为种子。我们在《入中论》刚开始时也学过，大悲心或菩提心的初中后都是殊胜的。一个人是否具有菩萨的名称，是以有没有菩提心来衡量的，中间修菩萨道也是以菩提心作为种子逐渐增上的，最后菩提心圆满就是成佛。大乘菩萨不共其他声闻和世间人的超胜之处，就是他的种子是大菩提心，是成佛的种子，与转轮王子的种子一样绝对超胜。

第二组，“智度”和“生母”。转轮王子的生母是转轮王的王妃，菩萨的生母是般若波罗蜜多。般若波罗蜜多是三世诸佛之母，当然也是菩萨之母，菩萨的生母就是大智慧度，这方面和生母对照。

第三组，“聚满”和“胎藏”。转轮王子所住的胎藏必须是圆满的、不坏的、无病的。同样，菩萨要圆满智慧资粮和福德资粮，就肯定不能有烦恼或粗重习气等违品的染污。另外，“聚满”的“满”字也说明，必须圆满二资粮后才能够顺利地诞佛子。

第四组，“大慈”和“乳母”。乳母是哺育转轮王子的，大慈悲心也是哺育或浇灌菩萨种姓的，发菩提心之后，必须时时以大悲心来浇灌它，否则种子就无法生长，《入中论》当中讲得很清楚。当菩提心的芽生起之后，要时时以大悲心的水浇灌它，就像乳母以乳汁来喂养小王子，让他茁壮生长一样。

“胎藏乳母胜”最后这个“胜”字，不单是用于转轮王子的比喻，也用于前面的发心胜、智度胜、聚满胜、大慈胜，通过这四种



根本因就能了解转轮王子喻。讲完比喻后，实际上它的根本是落在誓愿力，就是“承许有差别”，因为大菩萨所发的誓愿相当勇猛，所以他的发心超胜、智度超胜、聚满超胜、大慈超胜，全部是勇猛的承许，在这种勇猛的誓愿力的推动下，才能够生起如是的功德。我们要怎样修持菩萨道？怎样才能够真正地获得菩萨地呢？首先要发菩提心，然后修二我空、圆满二种资粮，还要时时修持大悲心。这是教导我们成为佛子的一种方便窍诀。

上面这个颂词是从“善生”的角度宣讲的，下面这个颂词是从“胜身”的角度来观察。通过“善生”的功德，可以逐渐获得殊胜身相的功德。

**妙相成生力，大乐大方便，  
如此四成就，是名为胜身。**

这个颂词也是比喻和意义对照。前面的颂词意义和比喻是分开讲的，这个颂词就没有分开讲。“妙相成生力，大乐大方便”是指四种相、四种因，第一是“妙相”；第二是“成生力”；第三是“大乐”；第四是“大方便”。这四个根本因既可以解释成比喻，也可以解释为意义，同时包含喻义。

首先，从转轮王子喻的角度解释。

第一，“妙相”。妙相是指转轮王子天生具备相好，超胜一般人，在逐渐长大的过程中，他的相貌越来越庄严，到他成了转轮王，就具备了明显的三十二相。虽然这个三十二相与佛的相还没有办法比，但远远超胜了一般人的身相，具备妙相的功德。

第二，“成生力”。转轮王子具备统摄四洲的能力或者具备能够成

熟众生、摄受眷属的能力。真正的“成生力”是王子真正成为转轮王的时候，转轮王拥有轮王七宝，能够自在驾驭一切民众、外物，但从转轮王子是因，他必定会成为转轮王是果的角度也可以安立，他的身份是转轮王子，他将来也可以统摄转轮王威力所覆盖的四洲。《入中论》中讲过，菩萨真正超胜声闻是在七地后以智慧力超胜的，但是对于初发心或一地以上的菩萨，是通过种姓力而超胜声闻。同理，转轮王子虽然还是王子，但他说一句话谁敢不服呢？从这个角度来讲，他的种姓力也可以驾驭四洲。所以，“成生力”可以从成熟果的角度理解，也可以从种姓力能够相似统摄四洲的角度理解。

第三，“大乐”。转轮王子无论从自己本身的福报来讲，还是从他父亲的威力来讲，他的受用绝对不会缺，不但不缺而且相当富足，经常享受转轮王子的种种欲妙，所以叫大乐。

第四，“大方便”。因为转轮王子秉性非常聪颖、福报大的缘故，他可以自在地掌握君规教言、种种明处、处世方便等世间智慧，以这些技艺、能力作为资本，可以成为他统摄、调化其他众生的方便。

以上四种因安立了“胜身”。

其次，从菩萨的角度宣讲所对应的意义。

第一，“妙相”。菩萨因为累世修持种种福德，一生长下来就具足妙相，绝对超胜一般人。他在修持菩萨道的过程当中，曾经供养鲜花或修持布施、安忍，这些都是成就妙相的正因。《入中论》中讲过，要得到相好就要修忍辱，菩萨通过修忍辱的异熟果绝对能感到相好。在修供养时供养种种鲜花，在修布施时将没有缺陷、形状美好圆满的资

具布施给众生，这样也会感得身相庄严的果。从菩萨自身来讲，除了能够获得种种妙相，通过修持种种妙相的因等菩萨行，最终成佛时就具备超胜转轮王的三十二相、八十种随行好。妙相既可以从因——菩萨自己本具妙相的角度来安立，也可以从终究成就的果——佛的三十二相、八十种随行好安立，两方面都可以理解。

第二，“成生力”。如何理解“成生力”呢？“成”就是成熟，“生”就是众生，意思就是菩萨具备令众生善根成熟的能力。菩萨自己通达或具备身口意种种自在，能够令众生的善根成熟。比如身自在——菩萨可以显示神变让众生生信心；语自在——菩萨可以宣讲种种妙法打动众生的心，让众生的善根得以成熟；意自在——菩萨可以直接加持众生的意，令众生的菩提心、出离心逐渐成熟。菩萨三门自在的缘故，可令众生的善根得到成熟，他具备这个能力。

第三，“大乐”。所谓的大乐也可以从两个角度理解：从世俗谛的角度来讲，菩萨在自己现证法性、获得极喜地时是非常快乐的；从入定位的角度而言，菩萨现证大空性、大光明时泯灭了一切苦乐，可以安立为大乐。“乐”可以理解为智慧，“大乐”是一种大智慧。从菩萨自身的角度来讲，从他自己本身所具备的功德可以安立大乐；从他的果来讲，菩萨修持种种善根终究会成佛、获得成佛的大乐，虽然他还没有获得，但是因为必定获得的缘故，在因上也可以安立为大乐。

第四，“大方便”。一方面，菩萨有度化众生的方便，比如初地菩萨具备度化众生的大方便，能够把众生安置在初地，而凡夫只有相似的方便；另一方面，菩萨终究会成佛，佛具备把一切众生从轮回当中

救出并安置在佛地的大方便力。

通过四个方面的对照，成立菩萨“胜身”的功德。菩萨与转轮王子的比喻对照：“妙相”方面，二者都是具备三十二相好，当然菩萨的相好是远远超胜的；“成生力”方面，转轮王子可以统摄四洲，摄持众生，菩萨可以成熟众生的善根；“大乐”方面，转轮王子具备圆满的受用，菩萨具备世俗和胜义两种大乐功德；“大方便”方面，转轮王子精通君规、种种明处，通过这种智慧可以把臣民都安置在快乐当中，菩萨具备大方便则可以把众生安置在初地以上乃至佛地。

这个颂词中“成生力”和“大方便”二者之间有相似之处，不注意就容易理解成一个意思。二者之间有什么差别呢？“成生力”是从令众生善根成熟的角度来讲，众生相续当中有种种善根，但一直不成熟就无法获得出离心、菩提心等功德，所以第一步要种善根；“大方便”是从解脱果位的角度来讲，善根成熟之后要让众生获得解脱。一个是成熟，一个是解脱，两个的侧面绝对是不一样的。

“如此四成就，是名为胜身”，因为具备“妙相、成生力、大乐、大方便”这四种成就的缘故，“是名为胜身”。菩萨具备殊胜身相功德就是从这个角度安立的。

下面接着讲“佛种不间断”的功德，这种功德是从哪个侧面讲的呢？以什么作为因呢？就是因为菩萨善巧修行的缘故，首先菩萨有不共、超胜的誓愿力，依靠这样的誓愿力可以绍隆佛种，令佛种不断，一直传递下去。菩萨所具有的这种功德与转轮王子的功德有相似之处，转轮王子具备转轮王的法相，他成为转轮王之后又会让转轮王种不断

地传下去。

光授法自在，巧说善治摄。

由此四因故，佛种则不断。

以四种因或者四种根据的缘故令佛种不断，其中也讲到比喻和意义。

第一个比喻是“光授”，在转轮王子成人时，转轮王要给他授予灌顶，之后他正式成为转轮王。“光授”不一定是说用光来灌顶，一般是用海水灌顶；“光”是从菩萨的角度安立的，指诸佛放光给菩萨灌顶；“授”主要是从授予职权的角度安立。

第二个“法自在”，转轮王子得到灌顶后已经超越了平凡者，对一切所知法都能够自在地通达。“法”是指所知的事情，转轮王子统治天下必须要掌握的知识就称之为“法”“自在”就是能够自在通达的意思，“法自在”就是转轮王子在得到灌顶之后自在通达了所知法。

第三个“巧说”，即善巧通达身口意的种种技艺。为什么说“巧说”和“善巧通达”是互相对照的呢？如果真正通达身口意的技艺，以转轮王子的能力就能够善巧宣讲，能够令他的手下、百姓等等脱离痛苦，将其安置在快乐当中，所以通达身口意的技艺就能够巧说。为什么能够巧说？因为他通达了身口意技艺的缘故。

第四个“善治摄”，他成为转轮王之后要治理国家，通过什么样的方式治理呢？善巧的方式。怎么称为“善治摄”呢？怎样才是善巧的方式呢？就是通过“治”和“摄”两个善巧方便，“治”和“摄”一个是反面、一个是正面。“治”是治罚的意思，对于不听话的人通过惩罚的方式让他听话。因为转轮王本身具备福报和悲心，不一定会真

正把犯罪的众生抓起来惩治，他可以通过神变幻化出作恶的人，然后把他们抓起来杀掉，令臣民安住在十善道当中，这就是“善治”的意思。“摄”是摄受的意思，什么是“善摄”呢？对于修持善法的这些良民给予奖赏，让大家知道转轮圣王是赏罚分明的，作恶就受到惩罚，修十善就得到奖励。通过这样的善巧方便治理国家，令众生安置在十善当中，最终让他们生天。

这就是转轮王的四种因，依靠这四种因，转轮王种不会间断，以上是比喻，接下来次第宣讲意义。

第一个意义是“光授”。佛子到十地菩萨末尾的时候，会蒙十方诸佛放大光明授予灌顶，也就是诸佛放光授予十地菩萨以法王子的灌顶。“光授”是一个略称，就是蒙受诸佛放光授职。

第二个是“法自在”，得到灌顶之后于诸法得到自在。“法”，就是如所有法和尽所有法。因为他本身是十地大菩萨，又得到诸佛放光灌顶，马上即将成佛，所以菩萨对如所有法、尽所有法全部获得自在，没有不精通的，所以叫作“法自在”。

第三个是“巧说”，菩萨得到法自在之后，就具有了“巧说”的能力，在诸佛的众会当中，他能够善巧宣讲佛法，能够善巧地对佛陀的神通等等予以解释。因为菩萨有了这种智慧，就有了巧说妙法的能力。

第四个是“善治摄”。从菩萨的角度来讲，菩萨安住在十地时，对守戒的人他可以摄受，对犯戒的人他可以治罚，虽然他还没有成佛，但是对于不守戒者、守戒者是有能力治摄的；从成佛后的角度

讲，因为十地菩萨得到诸佛的灌顶即将成佛，一旦成佛就可以制定戒律，因为制定戒律只是佛陀的境界。制定戒律之后，就可以治罚过失、摄受善根，使佛的弟子去掉恶业、修行正法。

“由此四因故，佛种则不断。”从以上四个角度来看，佛的种姓绝不会间断，会辗转流传下去。这方面主要是靠菩萨的誓愿力勇猛，如此才可以“光授、法自在、巧说、善治摄”。所以我们必须要了解，刚开始要发殊胜勇猛的愿，才会获得这样殊胜的因。

## 壬二、大臣喻

入度见觉分，持密利众生，  
由此四因故，得似于大臣。

这里是以“四因”进行观察。菩萨和大臣是相似的，当然大臣与菩萨是没法比的，大臣和国王之间有一种亲厚的关系，菩萨和佛之间也有一种亲厚的关系，大臣不及国王，菩萨不及佛，但二者之间是很亲厚的，所以从这个角度进行比喻。“由此四因故，得似于大臣。”以四种因（根据）的缘故，宣说菩萨类似于大臣。四种因分别是“入度”“见觉分”“持密”和“利众生”，从这四个角度进行观察。

首先讲比喻。

第一个比喻是“入度”。因为大臣是国之重臣，深得国王的信任和宠爱，所以可以直接进入国王的禁宫。本来除了国王和他的妃子，其他人不可以进入禁宫，但是大臣就有这样的权力，不需要通报就可以自在出入。这是大臣的权力或特点。

第二个是“见觉分”，可以理解为“宝”的意思。国王宝库中的九龙杯、如意珠等珍宝，其他人根本见不到的，但是大臣可以随便见到。

第三个“持密”。就是国王心中的秘密、想法、计划和忧虑不会讲给其他人，只会托付于心腹大臣。因为一般人的心量、智慧、福德都不足以托付，而大臣久经考验、具备智慧福德、能够保密，所以国王很多秘密的心事、行动，大臣第一时间就可以了知，这就叫“持密”。

第四个“利众生”。大臣不需要通过国王同意，就有奖惩众生的权力。一个人需要奖赏，他可以用国库里的东西进行奖赏；一个人需要惩罚也可以马上惩罚。大臣这样做肯定是对国王、国家、人民都有利益的，所以是“利众生”。大臣位高权重的缘故，才有这样的特权，其他人是没有的。

接下来从意义的角度宣讲菩萨和大臣的相似之处。

第一个“入度”“度”就是到彼岸，“入度”就是能够到彼岸。到彼岸是成佛正因，菩萨可以随意进入，而声闻、世间外道等都没办法随意进入十度的修法，就像大臣能够随意进入国王的禁宫，而其他民众不能进入一样。成佛的正因——十波罗蜜多，菩萨是可以随意进入的，菩萨具有“入度”的超胜功德。

第二个“见觉分”“觉分”是什么？就是大菩提分，即平时所讲菩提分或者觉分的意思。大菩提的分支——你要成就大菩提果，你要修行的支分修法是什么？比如四念住、四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道分等等。“见”的意思是什么？从一个角度来



看，大乘菩萨可以随意见到经典当中所讲修法菩提分的自性，而声闻缘觉、外道、凡夫等因根性或因缘不具足的缘故，根本无法见到，这就像大臣可以随意见到王库中的珍宝而其他民众见不到一样。另一个角度，“见”还含摄了护持、修持的意思，菩萨不单单能够见到而且还能够护持和修持这些觉分的意义。

第三个“持密”，佛的身口意三密，菩萨能够了解与守持。这也是从两个角度进行观察：第一个角度，菩萨在未登地的时候，对佛陀的身密就能够善解通达，不会产生误解。佛陀做了什么事情或身体有什么动作，菩萨都能够知道佛的密意，能够了解佛的所有事情。当然菩萨不一定是一地或几地菩萨，十地以下都称为菩萨，虽然菩萨的能力有强有弱，但从总的角度讲，对佛陀的任何动作、微笑，菩萨都能马上知道佛陀的意思。对于佛陀的语密——佛陀所宣讲的经典、法相的意义，真正要了解的话必须具备一地菩萨以上的功德才行，一地菩萨以上才能够通达佛陀的语言和经典。佛陀的意——佛陀的真实作意、境界是怎样的，菩萨也能够相似地了解，当然全部了解是不可能的，可以相似地知道佛陀的意。从第二个角度来讲，《不可思议秘密经》中讲到，释迦牟尼佛从开始发心、中间修菩萨道直至最后成佛，金刚手菩萨恒时住于佛前，所以，佛陀从发心到成佛之间的所有秘密金刚手菩萨都知道。所以“持密”的意思，一方面是指一地到十地之间的菩萨对佛身语意三密能够大概通达；另一方面是指金刚手菩萨对佛陀初发心、中间修道、最后成佛的一切秘密全部通达无疑。菩萨能够守持佛陀的一切秘密，就像大臣能守持国王的一切秘密一样。

第四个“利众生”，菩萨确实能够利益一切众生，有能力把一切众生从轮回当中拯救出来安置在解脱地乃至佛地，这方面和大臣随意赏赐利益众生也有相同之处。“由此四因故，得似于大臣”。

以上讲完了第二个科判“承许差别”。归纳而言，菩萨因为誓愿力很勇猛的缘故，才次第得到后面的这些功德，如果最开始没有发起勇猛的誓愿和承许，后面的功德就得不到。有了这个殊胜的承许、誓愿，才会获得后面的种种功德。广讲大乘皈依的科判“其义广说”下面，第一是“一切遍差别”，第二是“承许差别”，下面讲第三“证悟差别”。

### 庚三、证悟差别

福德及尊重，有乐亦苦灭，  
证乐证法阴，习尽有灭舍。

“证悟差别”就是指得果的差别，大乘菩萨的得果远远超胜小乘，初、中、后都超胜小乘。证悟或得果可以说包含了二无我，展开来讲，可以从八个侧面进行观察：第一个是“福德”；第二个是“尊重”；第三是“有乐”；第四是“苦灭”；第五是“证乐”；第六是“证法阴”；第七是“习尽”；第八是“有灭舍”。这八个方面从最初信解大乘到成佛之间全部含摄。

第一个“福德”。菩萨缘大乘教法生起信解的缘故，他的福德无量无边等同虚空，虚空有多大，他的福德就有多大。因为大乘教法的因胜、果胜、本体胜，一旦信解大乘教法，当下就获得超胜一切外道、世间、声闻缘觉，等同虚空无量无边的福德，这方面小乘是绝对做不

到的。因为小乘的发心小、因小等等，即便得到小乘阿罗汉果，也没有菩萨一念信解大乘教法的福德大。一旦信解大乘教法，他的福德就等同虚空无量无边，这是第一个超胜。得果总的来讲是人无我、法无我，分开讲有八个侧面。以信解大乘为因，就有一个果，这个果是怎样的超胜呢？信解大乘就得到无量无边的福德，这个谁能够想象？谁能够比拟？初发心就福德超胜。

第二个“尊重”，菩萨初发大乘菩提心，马上就获得尊重，获得谁的尊重呢？获得一切三有众生的尊重。虽然有些众生并不了解菩萨的发心，但菩萨仍是应该尊重之处。为什么呢？一旦发起菩提心，帝释、梵天等天界的尊主就会对他生起很大的尊重心，既然天界的尊主都对初发心者十分尊重，那么其他的众生对菩萨就更应该尊重了。人间的国王、民众或旁生道、地狱道、饿鬼道等三有众生，不论他们是否了解菩萨的发心，菩萨已成了三有众生的尊重处。假如发一个小乘心或者世间心，会不会受到这种尊重呢？绝无是处。佛陀讲过，就像初月受人礼敬过于满月一般，初发菩提心的佛子亦应受到众生的尊重。因为初发菩提心是成就佛果的正因，佛陀也是从初发心开始修行的，不管何时发起第一念菩提心都应该受尊重。佛陀还讲过，对于声闻、缘觉乘坐的马车，佛陀就算用脚趾头去碰一下，他们都无法承受，但如果是发菩提心的人坐在车上，佛陀用头去拉车都可以。所以，大小乘得果的差别很大，众生尊重与否的差别也很大。为什么大乘受尊重？弥勒菩萨的教言说得清清楚楚，只要一发菩提心，从发菩提心开始，就受到三有众生的尊重，其他是绝对没有的。果殊胜从发心就体现出

来了。

第三个是“有乐”，也是很超胜的。“有乐”是什么意思呢？一方面可以解释为发了菩提心就具有安乐；另一方面，这个“有”应该是“三有”的意思，“有乐”就是三有的快乐。菩萨在发了菩提心之后，自己要转生到轮回中度化众生——菩萨得到圣果后倒驾慈航回到娑婆世界度化众生也有这个可能，但这里主要是指菩萨得地之前、未得圣果之前通过自己的发愿力，以菩提心摄持在三有中再再地投生。因为他的愿力很殊胜，修了很多殊胜的正因，所以在三有中也是感受一切妙欲的快乐。“有乐”就是在三有中数数感受妙欲的快乐，和下面的“证乐”有差别。因为菩萨发大菩提心，本身就福德无量，然后再通过修布施、持戒等等善根，绝对会再再地引发这些世间妙欲，所以菩萨即便是在轮回当中，他的果也是很超胜的。

第四，“苦灭”。前面的“信解”“发心”“有乐”三个方面是讲凡夫位，“苦灭”以后是讲圣者位。圣者位有很多差别，“苦灭”主要是讲得到初地果位时，一方面自己的苦能够息灭，另一方面也能够息灭众生的痛苦，“苦灭”是指自他二者的痛苦都能够息灭。这个“苦”是指什么苦呢？总的来讲是轮回的痛苦，一旦得到初地就已经远离所有轮回痛苦；分别来讲，有五种痛苦或五种怖畏。学《入中论》时中讲过，第一种是“不活畏”，在轮回中投生时，害怕找不到求生活命的资具；第二种是“恶名畏”，在轮回当中害怕得到恶名，别人说你是犯戒者或修行不好马上就生起忧愁，因而多方逃避或辩解等等；第三种是“死畏”，在轮回中肯定对死亡是非常恐惧的，每个人都害怕

死亡，有些人在死之前说不害怕死，但是真正到死时都很害怕，这是轮回众生共同的痛苦；第四种是“恶趣畏”，害怕死后堕入恶趣，尤其对于相信因果的人，他知道有善趣、恶趣之分，所以很害怕死后堕入恶趣，一旦登初地，这种怖畏就消除了，根本不会堕恶趣，也不会害怕堕恶趣，连这个想法都不会有；第五种是“大众威德畏”，很多人在大众当中发言是很害怕的，在上师和大众面前讲考时身体发抖、声音都变了，这样的情况大家都见过，自己肯定也有体会，“大众威德畏”几乎每个人都是有的。但一旦登初地，证悟法性的缘故，这些怖畏全都没有了。因为菩萨自己能够从总的轮回痛苦、分别的五种怖畏的痛苦中解脱出来，他也就有能力将众生安置在初地，让众生息灭痛苦，这是从究竟的角度来讲；即使菩萨没把众生安置在初地，也可以帮众生遣除其他痛苦。

第五“证乐”，是指八地时得到的安乐。中间的就省略了，因为从二地到七地之间都有前面的四种果。比如“苦灭”，一登初地、一见道，以见道作因，它的果就是彻底灭尽恶趣、轮回。小乘的见道做不到这样，虽然小乘见道是圣者，不用堕恶趣，但是仍然有轮回，还需要七返受生，还在欲界中没有脱离三界。而大乘菩萨一登初地，轮回、恶趣就消尽了，这绝对是超胜之处，这是果的超胜、证悟的差别。

“证乐”是指菩萨八地时证无生法忍，这是大品的无生法忍，不是小品、中品的无生法忍。因为证悟大品无生法忍的缘故，菩萨出入定之间无分别智慧都已自在，获得了觉悟诸法的快乐——入定、出定都安住在证悟诸法法性的快乐当中，这方面是证悟超胜。八地菩萨的功德

是不可思议的，一旦证得无生法忍，就获得这么殊胜的快乐。以上是讲到菩萨地，有学道已经讲完了。

下面的“证法阴”“习尽”“有灭舍”三个是佛地所摄的功德，从三个侧面介绍证悟的差别。

第六是“证法阴”“阴”就是“蕴”或“身”的意思。法身并不是有一个真正的身体叫法身，而是很多功德法聚集在一起叫法身，很多功德法聚集叫法蕴或法阴，“证法阴”也就是“证法蕴”“证法身”的意思。证悟殊胜的大法身是一个殊胜的果，是大乘皈依的究竟果——刚开始做殊胜的大乘皈依，究竟就会证悟大法身的本体。

大法身的本体是从四个侧面介绍的，两种讲义都讲到了。第一个是“大”，法身具备“大”的功德，因为它是无量佛经的出生处，因为是一切正法的出生处的缘故，所以称之为“大”；第二个是“胜”的功德，“胜”是什么意思？超胜。超胜谁呢？超胜声闻缘觉、世间、外道乃至有学菩萨。第三种是“常”，也就是恒常，大法身的本体是恒常的，任何时候都绝对不会灭尽，是大无为法的体性；第四种是“善聚”，善聚专门鉴别单空、断灭的见解，因为大法身的本体当中具备十力、四无畏、十八不共法等功德法的缘故，并不是什么都没有。从这个角度安立成善聚。以上就是证法身的功德，也是超胜的果。

第七是“习尽”的果。“证法身”是从证得的角度，“习尽”则是从断得的角度而言。“习”是习气，“习尽”就是一切习气无余灭尽的意思，不管是烦恼障还是所知障，粗大的、微细的乃至最微细的随眠种子、习气都没有了。“习尽”也是一种超胜的果。

第八是“有灭舍”，包含“有舍”和“灭舍”两个方面。“有舍”是指证悟大菩提果时已经舍了三有，绝对不可能有三有轮回，不要说分段生死，连细微的变异生死都没有了；“灭舍”，是指舍弃了看待于轮回的寂灭、涅槃。实际上，“有灭舍”是从轮涅平等的角度而言，不住大菩提的自体，就是不住轮回也不住涅槃，“有”也舍，“灭”也舍，是一种无住双运的大涅槃果位，这方面也是最超胜的果，绝对是大果。

从以上八个侧面，我们就可以真正清楚了解大乘皈依的殊胜性，大乘皈依的果确实不是一般所能比拟的，所以弥勒菩萨劝诫我们做大乘的皈依。如果我们不知道大乘皈依的功德和利益，也许就不愿意趋入，但是这样一层层观察下来，知道有这么大的功德利益，这时心里就会生起定解：必须做大乘的皈依！尤其在教授的过程中对大小乘做了比较，我们就知道，如果连小乘的皈依都不应该趋入，更何况世间的救畏皈依、善愿皈依了。所以，何时何地都只应做大乘的皈依，这样才会真正获得暂时、究竟圆满的果报，对此我们应生起定解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

下面继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》分二十四品。麦彭仁波切跟随世亲菩萨的讲法，归纳为“无上五义”进行宣讲，包括“所安立、分别所知、所思惟、不可思议、圆成证德。”第一个“所安立”是将大乘经典安立为佛语，现在宣讲的是第二个科判“分别所知”。在了解大乘是佛说后，修行者就需要了解大乘和小乘的差别之处。此处分四方面宣讲：皈依、种姓、发心和修行。我们正在宣讲第一个皈依，即大乘的皈依。大小乘都有皈依，但大乘的皈依超胜小乘，从哪些方面超胜呢？本论从四个角度对此进行观察：“一切遍差别、承许差别、得果差别、超胜差别”。前三个差别已经讲完，今天开始宣讲第四个：超胜的差别。超胜的差别就是前面颂词当中讲的“不及”（得果不及故），一切世间外道、声闻缘觉都不及大乘的皈依殊胜，或者说大乘菩萨的皈依超胜一切声闻缘觉、世间外道。

### 庚四、超胜差别

大体及大义，无边及无尽，

由善世出世，成熟神通故。

颂词从四个方面进行宣讲，即“大体、大义、无边、无尽”。首



先“大体”乃至“无尽”是所立，“由善世出世，成熟神通故”是安立的根据。具体对应的关系为：“大体”和第三句中“善世”的“世”字对应；“大义”和“出世”对应；“无边”和“成熟”对应；“无尽”和“神通”对应。按照对应的根据安立其本体。

首先讲“大体”。什么叫大体呢？即下面所讲的“世”，就是世间善法，这个“善”字对应四个根据：善世、善出世、善成熟、善神通。

第一个“善世”，简单讲就是世间善根。世间善根的范围是指世第一法位<sup>6</sup>以下的菩萨的善根，世第一法位以上就成了出世间的善根。因为世第一法位以下的善根是菩萨以菩提心摄持而修持的，所以非常超胜。这种世间的善根是菩萨发愿转入轮回救度众生的正因，所以安立为“大体”。大体从哪个方面体现呢？从菩萨世间的善根。菩萨再再发愿、回向的一切善根，都是为了成为以后入轮回度化众生的方便，其本体相当殊胜，因此这个“体”相当大、不微劣。小乘等的善根就不及了，小乘所修持的善根并没有为了以后再入轮回度化众生而发愿摄持，所以不能安立成大体，只能安立成小体。善世是从这个角度理解。

第二个是“大义”，大义是所立，根据就是出世善、出世间的善根。从哪个地方安立出世间的善根呢？一地到七地之间的菩萨已经

---

<sup>6</sup> 世第一法位，又作世第一法，为有漏世间法中能生最上善根之位，此位与上忍位相同，观修欲界苦谛下之一行相，于次一刹那入见道位而成为圣者。（四善根位——佛学大词典）

现证法性，他们的一切善根全是出世间的善根（一地到佛地之间都是出世间，但有不同的层次）。出世间的善根有什么作用呢？能够安立大义，大义是什么呢？一地到七地之间的所有善根都是能够成佛的善根，而且是近取因，所以佛果、佛的大菩提就是大义。菩萨出世间的善根能够获得大义佛果的缘故，所以把出世间善根安立为大义。

对照之下，小乘的善根非是大义而是小义，为什么呢？因为声闻、缘觉的善根单单是为了自己解脱，其见道以上的善根无法获得圆满正等觉的果位，就无法安立成大义。大义主要是指佛果，小乘善根根本不是直接成熟佛果的因，绝对是小义。

第三个是“无边”，善根是无边的。安立八、九、十地（三清净地）菩萨的善根为无边的善根，为什么呢？“成熟”故，通过成熟的根据安立成无边。为什么以成熟的根据安立呢？八、九、十地的菩萨出定、入定无分别智慧已获得自在，通过无分别智慧摄持的善根将会立即会成熟，而且会无尽成熟，就像果子不断成熟一样。菩萨以前在因地或一地时发了无上广大愿，在八地时可以成熟，在九地、十地也可以成熟。菩萨的善根是成熟的，一方面是指他自己修持的善根成熟，自己获得无边佛功德的因；另一方面是指他能够成熟众生的善根。因为佛的功德如十力、四无畏等是无边的，所以八、九、十地菩萨的善根从果和本体两方面都可以安立成“无边”。

第四个“无尽”，主要是指佛地的功德。我们知道佛的功德是无有穷尽的，这方面是“神通故”。这里的“神通”和我们平时理解的

神通稍有差异，可以理解为功德的意思。因为佛地的功德无量无边，所以他的本体、十力、四无畏、十八不共法等善根是无有穷尽的。

而小乘等的善根非是无尽而是有尽，其功德在入涅槃之后就会消尽。而佛陀即便现前大涅槃，果也不会穷尽，在一处示现圆满之后，佛又会在另外一处无间示现，或者正在一处示现时，也会在其他地方无尽示现，所以佛的功德确实是无尽的。

安立“大体、大义、无边、无尽”的根据就是世间善、出世间善、成熟的善根和神通的善根，通过对比可知大乘皈依超胜小乘。从哪个方面体现超胜呢？从善根方面。弥勒菩萨在此处以四种善根安立超胜，声闻缘觉所不及，这种因——皈依绝对超胜小乘。从果、善根了解大乘皈依的大义或因的超胜，“大体、大义、无边、无尽”都来源于大乘的皈依，都是以大乘的皈依为根本因生起的，从一个侧面介绍了大乘皈依的超胜之处。

前面对超胜小乘的四种根本因做了观察，下面讲第二个科判“具有殊胜差别的皈依之自性”。皈依的自性就是法相、体相的意思。怎样理解“差别”呢？一方面是体性中有不同的差别，虽然大乘的皈依是一个法相、自性，但大乘皈依分为六类，从六类的角度而言有差别；另一方面，是从大小乘的对比而言有差别。大乘和小乘皈依的体性是不相同的，二者绝对有差别。这个科判的意义就是宣讲大乘皈依的体相。

## 戊二、具有殊胜差别的皈依之自性

希望及大悲，种智亦不退，  
三出及二得，差别有六种。

此处通过六种差别进行观察。六种差别即颂词中的“希望、大悲、种智、不退、三出、二得”。按照它们各自的所属来讲，“希望”是大乘皈依的自性；“大悲”是大乘皈依的因；“种智”是大乘皈依的果，通过修持大乘皈依绝对有一个果，虽然暂时也安立果，但究竟果是一切种智；“不退”是大乘皈依的业或作用；“三出”就是它的相应或具足。按藏文的意思是具足，在唐译当中是相应——这种差别此处是第一次出现，后面还会多次出现。唐译中的相应可以理解成具足的意思，具足比较容易理解。“二得”是大乘皈依的品类、分类，大乘皈依的分类有两种，就是二得。这是颂词和所表达含义的对应。

下面次第介绍六种差别之处。

第一个是“希望”。希望就是希求、誓愿的意思。大乘菩萨皈依佛陀，不单是自己皈依佛陀，而且是为了度化一切众生而皈依佛陀，他也希望以后自己能够成佛，成为一切众生的皈依处，这就是大乘菩萨的愿望。因为他自己在皈依佛陀的当下是以菩提心摄持的，这是大乘皈依的体相，所以他不但自己愿意成佛，也愿成为众生的皈依处，这方面绝对不共于小乘。小乘的皈依没有希望自己成佛，也没有希望自己成为众生的皈依处，只是希望自己能从轮回当中获得解脱而已。大乘皈依的自性具有成佛的希望或誓愿，这就是超胜之处。

第二个是“大悲”，大悲是皈依的因。大小乘皈依的共同因、根本因就是信心，《大圆满前行引导文》等论典都是这样讲的，不管大乘小乘，内心的皈依肯定是以信心引发的。但此处没有讲以信心作为大乘皈依的因，而是以大悲心作为大乘皈依的因，这是有殊胜根据的。因为大乘的皈依肯定是为了度化一切众生，因悲悯一切众生而皈依的，他是在了解到众生的痛苦之后，为了救度众生离苦得乐而开始皈依佛陀的，所以大乘皈依的因是大悲心，有这个殊胜的根据。小乘的皈依不是以大悲引发的，而是以出离心引发的，他怖畏自己在轮回当中继续受苦，因为害怕轮回的缘故而皈依。对比来讲，一个是大悲心，一个是出离心。

第三个是“种智”，即大乘皈依的果。种智是一切种智的意思，也就是佛果。大乘皈依是以大悲菩提心为因希望获得佛菩提，那么依靠此因，绝对能成熟一切众生。而小乘的皈依无法成办一切种智，最多能成就无学道阿罗汉果。小乘皈依和大乘皈依暂时来讲是有差别的，从究竟来讲没有区别，因为小乘之道是间接成佛之道。小乘皈依得无学果，大乘皈依得一切种智，这就是一个超胜之处、差别之处。

第四个是“不退”，即大乘皈依的作业或者作用。做了大乘皈依之后，它会起什么样的作用呢？果和作用是有差别的，它的果是种智，它的作用是不退。不退是从两个侧面宣讲的，第一个侧面：菩萨依靠种智得到佛果后，乃至轮回未尽之间不断利乐众生，这就是不退。最初依靠大乘皈依为因成熟种智，有了种智之后在度化众生

方面绝对不会退转，乃至轮回未尽、众生未尽之间，佛一直在做利乐众生之事。第二个侧面：大乘菩萨在皈依之后趣入菩萨道修行，乃至未成佛之间，他也有一种殊胜的业、作用。什么作用呢？菩萨在度化、利乐众生的过程中，虽然会有很多障碍、违缘，如有很多众生不理解甚至诽谤等，但一切邪行都不能使他生起厌烦心、厌倦心。也就是说，大乘菩萨在做大乘皈依之后，在度化众生的事业中遇到什么障碍都不会使他退怯。不退从佛地和菩萨地两个方面都可以进行理解。

第五个是“三出”，即相应或者具足。从字面上来讲，“三”就是三乘，“出”就是出离，“三出”就是三乘出离。怎么理解三乘出离呢？大乘菩萨在做了殊胜的大乘皈依之后，他能相应三乘众生不同根性令他们别别出离，这种功德、能力就叫作“三出”。说相应也可以，菩萨相应三乘的根性做调化；讲具足也可以，菩萨具足相应三乘根性做别别调化的事业，使他们从三乘道中得到出离。因为大乘菩萨对三乘都非常精通，声闻乘的体相、出离道是什么，缘觉乘的体相、出离道是什么，大乘道的体相、出离道是什么，各自的违品是什么，大乘菩萨对此清清楚楚。菩萨具足这样的能力和功德，能够相应三乘众生的根性和意乐，将他们安置在出离道当中。

第六个是“二得”，二得即分类，唐译中讲品类。大乘皈依分两种，就是二得，通过两种方式得到大乘皈依。第一是世俗的粗皈依，自己首先发一个誓愿心，然后通过阿闍黎身语并表示，得到世俗的皈依。因为是依靠分别心或依靠身语、仪轨所获得的缘故，安立成

世俗粗皈依。第二是法性细皈依，是大乘菩萨登初地现证法界时，通过法性力自然而然得到永不退转的一种大乘皈依。

大乘菩萨皈依的分类和发心的分类几乎是一样的。大乘菩萨发心的二得也是如此，一是世俗粗发心，二是通过证悟法性登初地之后得到胜义菩提心的法性或细的法性。前面讲过，实际上大乘的皈依和发心就是一个本体、两个侧面，只不过一个是讲皈依，一个是讲发心，其本体完全相同。讲皈依的二得也是一个是通过仪轨得到的皈依，一个是通过证悟法性得到的皈依，它的分类就是这两种，虽然还可以分很多种，但归摄起来就是这两种。

大乘皈依的差别有两种，小乘是没有的。小乘一方面得不到种智，另一方面也没有不退的能力，他在度化众生过程当中稍微出现困难、生厌离心时，马上就准备入涅槃。小乘也没有“三出”，因为真正的“三出”是令三乘众生得到出离，小乘声闻乘种姓只能令声闻乘众生得到出离，缘觉只能使缘觉乘众生得到出离，菩萨才可以“三出”，二乘不具备“三出”的差别和功德。同样小乘也没有“二得”，虽然小乘的皈依可通过仪轨得到，现证法性时也可以安立，但是像大乘菩萨这么超胜的“二得”是没有的，因为他根本无法以菩提心摄持得到大乘的粗皈依，也无法在真正现证无分别智慧时得到法性细皈依。这个差别也是大小乘的差别。

以上讲到了大乘皈依的自性。下面讲第三“摄义”，将本品的意义做一个归摄。

### 戊三、摄义

归依有大义，功德聚增长，  
意悲遍世间，广流大圣法。

此处讲到“摄义”。本品当中讲大乘的“皈依有大义”，有大义的缘故，再一次让我们发大乘皈依的心。“大义”从哪方面体现呢？从自他二利的角度：“功德聚增长”体现自利；“意悲遍世间，广流大圣法”体现他利。

首先讲自利方面，“功德聚增长”。大乘菩萨从大乘皈依开始乃至成佛之间，他的功德会数数积聚、增长。因为他有大乘皈依的本体和度化众生的誓愿力、有殊胜大乘法加持的缘故，以前没有的功德开始集聚和具足，已有的功德不断地增上，乃至成佛之间永不枯竭。

无著菩萨的讲义中从三方面对自利的功德进行了解释：第一，功德不可思量。大乘皈依自利的功德无法以分别心思量；第二，数量无法计量，因为发一念大乘皈依之心遍虚空无法容纳，一念修行是这样，大乘菩萨恒时修行，数量是无法统计的；第三，没有终止、永恒增长。在时间方面也相当超胜。无著菩萨从以上三个角度解释大乘皈依自利的功德，即“功德聚增长”。也就是说，现在如果我们做大乘皈依，我们的功德聚也能够如是如是地增长，乃至成佛之间永不枯竭，这种体性一定能够得到。

其次讲他利方面。大乘皈依是和上乘菩提心、度化众生有关联的。他利包括愿、行两个部分，最后两句体现出大乘菩萨皈依的愿、行，“意悲遍世间”是愿，“广流大乘法”是行。“意悲遍世间”的“意”



指作意。大乘菩萨内心有殊胜的作意——下面要对五十一种作意(有的讲四十七种)逐一讲解。大乘菩萨在修行时,内心有五十一种善的作意,都是如何利益众生的如理作意。“悲”指大悲,内心的大悲引发了如理作意,菩萨的大悲作意普遍于世间一切众生,不偏于某一类众生。虽然菩萨对无色界的众生无法做饶益,但在发心时也要发心度化他们。发心是“愿”的功德。

“广流大乘法”是“行”的功德。要利益众生什么方法最殊胜呢?就是广流大乘法、就是传法,传法就是最直接利益众生的方便。大乘菩萨给众生宣讲正法,令其知道取舍之处、发菩提心的方便、遣除障碍的方法、如理作意的方式等等,他们就逐渐会从轮回当中获得解脱。实际上我们在这个道场中,上师摄受我们也是通过传法的方式,让我们知道修行的道理、方法以及积累功德、忏除罪障。因此,真正度化众生的行为就是“广流大乘法”。

“大乘法”是指什么?一般来讲可以指佛法,“大乘”可以指佛陀的意思,“广流大乘法”就是广流佛法的意思。但是分别来讲,大乘法就是指大乘的教法,虽然菩萨绝对会利益声闻乘、缘觉乘的众生,但他主要是将众生安置在佛地,把众生安置在佛地最直接的法门,就是具有深广特点的大乘教法。大乘法,总的来讲是指一切佛法;差别来讲,尤其是这个颂词所指就是大乘佛法。“广流”就是广大宣传,使大乘法流转的意思。所传的是大乘佛法,通过广大的方式流通大乘教法,让众生知道取舍之处、修行之处。

麦彭仁波切安立的摄义也有一个不共之处,并未按照平时的摄

义来讲，而是从大乘皈依自他二利的角度宣讲，再再体现出大乘皈依的超胜之处，自他二利都得到满足，这就是最殊胜的利益。

#### 种姓品第四

丁二、种姓分三：一、宣说具有种姓；二、宣说不具种姓；三、以赞叹大乘种姓的方式摄义。

为什么讲完皈依之后讲种姓呢？讲义当中按照麦彭仁波切的观点做了归摄，虽然大乘、小乘都有皈依，但为什么有小乘皈依和大乘皈依的差别呢？种姓有差别的缘故。为了遣除这种疑惑，在讲完大乘皈依之后，就开始讲大乘的种姓。或者，按照前面所讲，首先讲了大乘皈依的超胜之处，这种大乘皈依谁能够做到呢？具有大乘种姓的人。那什么叫大乘种姓？大乘种姓是怎样一种体相？就在这一品当中宣讲。一旦具有大乘种姓，绝对会发大乘的菩提心，然后开始讲《发心品》；发心之后绝对会修行，因为一个是愿一个是行，光发心、发愿不实行也不符合大乘菩萨的道，发了心之后要修行，所以紧接着讲第六品。这方面就是它的关联。

《种姓品》通过大小乘不共种姓的缘故，说明了大乘皈依和大乘发心殊胜的原因。讲种姓一方面是为了区别大小乘种姓，另一方面也是为了让我们了解什么是大乘种姓、如何成熟大乘种姓，了知大乘种姓的功德及不具备大乘种姓的过患。对大乘种姓有了全面的了解之后，我们对苏醒大乘种姓这个问题就会高度重视了。怎样苏醒大乘种姓呢？必须通过积累资粮、忏罪或者发菩提心来苏醒自己的大乘种姓。因此，讲大乘种姓的差别相当有必要。

《种姓品》分三个方面宣说：第一，宣说具有种姓，宣讲一切众生都具有种姓；第二，宣说不具种姓，除了有种姓的众生，还有不具种姓的众生，为什么还有不具种姓的人呢？本论是按照唯识的观点进行诠释的，唯识讲了种姓和无种姓的差别，五种种姓当中包括声闻乘、缘觉乘、大乘各自的决定种姓三种；不定种姓及一阐提两种。不定种姓，即有可能趣入声闻、缘觉，也有可能趣入大乘。不定种姓的人如果遇到小乘善知识，就会趣入小乘，成为决定种姓的也有；有的人刚开始是趣入声闻乘，在没有证悟阿罗汉之前，都可能会改变，经大乘善知识引导马上发菩提心，进入大乘。一阐提是根本不具种姓、没有解脱善根的人。

按照唯识的观点来讲，肯定是五种种姓。按照中观宗来讲，绝对没有什么究竟三乘，绝对是一乘；绝对没有五种种姓，只有一种种姓，就是大乘种姓。但这两种观点的安立并不矛盾。唯识宗是从层次比较低的侧面安立为五种种姓；而中观宗是从究竟的法界实相来讲，按照了义的观点只承许一种种姓。中观宗是否可以承认唯识宗的观点呢？以加简别的方式可以承认。

所谓决定种姓，就是说有些声闻乘众生，一旦苏醒了声闻乘种姓，不管大乘善知识怎么引导他都无法改变，绝对首先要证到阿罗汉的果位再说，这类种姓是有的。从暂时、不了义的角度来讲，可以说他是决定种姓，因为即使是佛陀给他讲大乘法他都无法接受。

一阐提也是从暂时的角度而言，这种众生也许在轮回中流转几个劫乃至几千大劫，都无法发起一念解脱的善心，从漫长时间都无

法趣入佛门的角度来讲可以叫一阐提、断种姓者，但究竟来讲绝对不可能成立一阐提。麦彭仁波切也讲过，暂时可以随顺唯识宗的解释，但两种安立都可以承认。如果能够接受上上的观点，下下的、按照不了义的方便说法也可以接受，这就是了义教法的超胜之处、方便之处。因此本论有宣说不具种姓的科判。

《种姓品》第三方面是以赞叹大乘种姓的方式摄义。本品主要是讲大乘种姓，没有讲小乘种姓，《大乘庄严经论》是讲大乘法，大乘法必须由大乘种姓来学习。大乘种姓怎样安立？它是怎样的殊胜呢？就是这一品所讲的内容。

**戊一、宣说具有种姓分二：一、总教略说；二、其余广说**

**己一、总教略说**

这个颂词是将本品所有内容加以归摄，以大海波浪的方式进行宣讲——首先是中心，然后慢慢向旁边推散。

**有胜性相类，过恶及功德，**

**金譬与宝譬，九种各四种。**

颂词前三句讲到了九种差别，最后一句讲到九种的每一种又分为四种，实际上有三十六种功德。

九种差别是怎样安立的呢？第一是“有”，第二是“胜”，第三是“性”，第四是“相”，第五是“类”，第六是“过恶”，第七是“功德”，第八是“金譬”，第九是“宝譬”。第一句一个字就是一个意思，从九个侧面进行安立。

第一个“有”，通过理证、教证成立绝对有不同种姓。

第二个“胜”，大乘种姓超胜其余种姓，主要是讲大乘种姓超胜之处。

第三个“性”，大乘种姓的性相、自性或本体。

第四个“相”，大乘种姓的相貌。怎么理解大乘种姓的相貌呢？就是通过外在的表现推知其本体，比如通过外在具有胡须等可推知这肯定是个男人，那么通过外在的相貌，也可推知一个人是否具备大乘种姓。有时讲兆相，从外在所表现出来的兆相，推知其大乘种姓是否苏醒。讲这些并非没有必要，因为我们修学大乘，就要了解我们的大乘种姓是否已经苏醒，那么就看看有没有这个相貌，有的话则大乘种姓苏醒了，反之则还未苏醒，这是从外推内、从果推因的方式。

第五个“类”，分类，大乘种姓的分类如何安立。

第六个“过恶”，并非讲大乘种姓过恶、过失，大乘种姓绝对没有过失，而是讲不具大乘种姓或未苏醒大乘种姓有什么过失、障碍。宣讲过恶，是为了避免成为苏醒大乘种姓的障碍，这些都是修法的窍诀。

第七个“功德”，讲大乘种姓具备什么功德。让我们这些学大乘法的人知道，如果一旦苏醒了大乘种姓，归纳起来就具备四种功德，当然还有其他无量无边的功德。

第八“金譬”，第九“宝譬”，以黄金喻和珍宝喻说明大乘种姓。

以上说了九种，在宣讲每一种时又以四相进行观察，“九种各四种”是略说。

己二、其义广说（依略说次第）分九：一、成立有不同种姓；二、成立大乘种姓为殊胜；三、种姓之自性；四、种姓之相貌；五、种姓之分类；六、障碍苏醒种姓之过失；七、大乘种姓之殊胜功德；八、种姓之黄金譬喻；九、种姓之珍宝譬喻。

#### 庚一、成立有不同种姓

由界及由信，由行及由果，  
由此四差别，应知有性体。

如前所说，九种差别中第一个“有”是从四个侧面宣讲具备种姓的根据：第一“由界”故；第二“由信”故；第三“由行”故；第四“由果”故，“由此四差别，应知有性体”。

第一是“由界”故，即通过教证成立。界是什么呢？种子、界、种姓都是同一个意思。如何成立的呢？无著菩萨引用了《多界经》来进行成立，为什么有三乘？就是因为众生有不同的界的缘故。益西堪布讲义当中还通过《毛诃子经》进行观察，如果在方圆一由旬的地域内堆满小丸子，取一个丸子说这个是声闻种姓，又取一个丸子说这个是缘觉种姓，再取一个丸子说这个是具有猛烈贪心的种姓等等，这样取下去，当所有小丸子取尽后，众生的界仍然无法分尽。从教证成立有很多很多不同的界、种姓。

第二“由信”故。以界作因，以信为果，即以第一个推理作为因，第二个推理作为果，因为有种姓的缘故才有不同的信解、不同的意乐和根性。比如讲义当中提到，有些众生喜欢吃酸的，有些众生喜欢吃辣的等等，也是因为他们的信解、意乐不同。正因为种姓

不同才会有不同的信解和意乐，如果种姓上没有差别，则根本不可能有不同的意乐和信解。从修出世法的角度讲，这个是信解声闻乘的、那个是信解缘觉乘的、还有一个是信解大乘法的，在信解大乘法的人当中，又有信解唯识的、信解中观的、信解密宗的，为什么有这么多的信解差别呢？肯定是因为种姓不同的缘故。因此，由界作为因，由信作为果。

第三“由行”故，由信作为因，由行作为果，同样是推理出来的。因为有不同的信解，所以产生不同的行为。比如喜欢吃辣的人，肯定喜欢去制作或寻求辣的食品，而喜欢吃酸的人则会寻求酸的食品。同理，信解声闻乘的人会趣入声闻乘的修行，信解菩萨乘的人会趣入菩萨乘的修行，由于信解不同，推知行为不同。也就是说，行为的不同是因为种姓不同，有不同的种姓才有不同的信解。讲义中讲，行持六度时有些人能够行持，有些人不能行持，根本原因就在于有不同的种姓，否则不会有这样的差别。大乘种姓就能够行持六度，不是大乘种姓就不能行持。

第四“由果”故，由行作为因，由果作为果，因为行不同，所以果也不同。比如声闻乘的行为是声闻乘的修法，他得到的果就是声闻菩提；缘觉乘的行为是缘觉乘的修法，得到的果就是缘觉菩提；大乘菩萨修持的因是大乘菩萨道，得到的果就是无上正等正觉的佛果。因为现量见到果不同，通过不同的果可以推知绝对有不同的种姓。

所以，“由界及由信，由行及由果”，四大根据一定要记牢。如

果记不清楚，只是大概听过一次，就根本不知道是以什么教理成立绝对有不同的种姓。弥勒菩萨在此处讲了四种根据：界、信、行、果。

“由此四差别，应知有性体”，通过这四种差别，对不同种姓的意义有怀疑的人，应该知道并信解绝对有不同种姓的自体。“有”即具有，“性”即种姓，“体”即自体。

第一个颂词对成立有种姓进行了观察和抉择。讲完有不同种姓之后马上就进入主题，开始讲不同种姓当中大乘种姓最殊胜。

## 庚二、成立大乘种姓为殊胜

明净及普摄，大义亦无尽，  
由善有四胜，种姓得第一。

这里也是通过功德、超胜之处说明大乘种姓超胜。大乘种姓的超胜是从四个根据安立：第一是“明净”，第二是“普摄”，第三是“大义”，第四是“无尽”。为什么通过这些名义说明超胜呢？下面还要抉择。

首先讲四种善根的差别之处，第一是“明净”，明净是什么意思呢？大乘菩萨修持大乘菩萨道时，所修持的法的自体，是以大悲菩提心和空性见摄持的，善根非常明了、清净；大乘菩萨净除了二障，非常清净。虽然菩萨在没有得佛地之前，二障的净除还不够彻底或者善根还不是最明净的，但菩萨毕竟是在行持究竟获得明净善根的因。佛陀的智慧最为明净、相续最极清净，因为一切善资已经圆满、一切障碍已经清净，而佛的正因是在菩萨地所摄的。所以菩萨虽然



还在修因，还未圆满具备真正明净的功德，但是也可以划在明净当中；或者即便是在菩萨地，他的智慧也相当明净，所要净除的障碍也逐渐清净，绝对超胜小乘。这种超胜的功德只有大乘种姓能够修持，小乘种姓无法修持，小乘种姓无法具备“明净”的功德。

第二个是“普摄”，普摄是什么意思呢？大乘菩萨的善根可以摄持一切善根，这个善根最终会成为圆满十力、四无畏等佛果的善根。菩萨的善根绝对是要成佛的，他的善根能够普摄乃至佛地的功德，而小乘的善根不能说“普摄”，不会因为修持小乘的善根而成佛。大乘的善根能够普摄一切地道及佛果的功德，大乘种姓修持的所有善法都是为了成佛，究竟可以成佛的话，暂时的菩萨地的功德也绝对能够摄持，这就是普摄的含义。大乘菩萨的善根相当超胜，所以是普摄。

第三个是“大义”，指利益众生或自他二利。这里的“大义”和皈依部分讲的大义稍微不同，前面主要指菩提果，这里主要指他利。但只是字面上不同，实际上意义完全相同，因为没有一个是佛果不成办二利，没有一个真正的二利不是在佛果时圆满的，因此这里讲自他二利或究竟圆满，以此安立为大义，这也是大乘菩萨善根的超胜之处。大乘菩萨的善根能够救度一切众生，而小乘善根则不能如此，大乘菩萨种姓所摄持的善根具备大义的功德。

第四个是“无尽”，大乘菩萨的善根乃至成佛后也永远不会穷尽，而小乘善根或世间善根最多入于无余涅槃就穷尽了。

“由善有四种”，大乘菩萨的善根有四种超胜的缘故，所以“种

姓得第一”。从哪个方面讲大乘种姓得第一呢？因为大乘菩萨经过修持得到了具备“明净、普摄、大义、无尽”四大超胜处的果，从果的超胜安立因的超胜，从果推因，可知大乘种姓绝对超胜。

打个比喻讲，我们把很多种子混在一起，种到田里后，种下种子时无法分别哪个种子最超胜，以同样的方式浇灌之后，有些树长得好、有些长得差，在有无香味、果子等方面都有差别——檀香树和一般的灌木肯定不一样。虽然种树时看不出差别，但长大后以果推因，就知道哪些种子好、哪些种子差。大乘种姓和小乘种姓相比为什么超胜呢？就是从大乘所出生的善根比量推知。大乘善根从明净乃至无尽都如此超胜，而这些功德小乘都不具备，它的果远远劣于大乘，以果推因可知大乘的种姓超胜，小乘的种姓下劣，所以大乘“种姓得第一”。

### 庚三、种姓之自性

下面讲种姓的本体、自性如何安立。

性种及习种，所依及能依，  
应知有非有，功德度义故。

这里讲到了种姓的自性，很多地方讲种姓都会引用这个颂词作教证。第一句和第二句当中讲了四种自性，归纳起来是两个本体。

首先讲“性种及习种”，那什么是“性种”，什么是“习种”呢？

所谓的“性种”就是自性住种姓。对于自性住种姓，大乘了义的经典和不了义的经典在安立时也有不同说法。比如无论是大乘自空中观还是大乘他空中观，中观宗在安立自性住种姓时，一概安立

成如来藏的本体。因此在大乘的了义经当中，尤其是三转法轮的了义经当中，只要讲自性住种姓，全都是讲如来藏的本体。虽然二转法轮不直接讲，但在安立自性住种姓时肯定是以如来藏为本体，这是大无为法的本体。

唯识宗没有安立自性住种姓是无为法，而安立是刹那刹那生灭的有为法体性。这种刹那刹那生灭的体性是怎样获得的呢？唯识宗说是法尔获得的、法尔如是，通过法性力，无始以来就形成了不同种姓。法性力的缘故，决定是大乘种姓或决定声闻、决定缘觉、决定不定种姓、决定一阐提。唯识宗就是这样安立的，法尔获得。就像一个宝山当中有金矿、银矿、铜矿、铁矿等等各种矿，反正形成时就是这样，法尔如是，而且形成之后金和银不能混杂，金不能变成银，铁不能变成铜等等。同样，种姓也是法尔获得，你是大乘种姓就不可能变成小乘种姓，是小乘种姓就不可能变成大乘种姓，是一阐提就绝对无法获得解脱。

因此大乘宗派在安立自性住种姓时，一种是安立为大无为法的本体；另一种是安立为刹那刹那生灭的有为法，而且是法尔如是，无始以来就是这样传来的。《大乘庄严经论》是按照唯识的观点解释的，安立性种是有为法的体性。

为什么不按照无为法的体性进行观察，而必须按照唯识的观点安立呢？有什么必要性呢？有这样一种必要性：如果将性种安立成无为法的如来藏，就没有办法区别大小乘的差别了，说大乘种姓超胜小乘种姓就没有理由了——既然都具有如来藏、都是平等的，

大乘超胜小乘就无法安立。而按照唯识的观点来安立就比较合适了——法尔如是，反正大乘种姓就是比小乘超胜，从这个角度安立大乘种姓殊胜、小乘种姓不殊胜就有一个基、有一个比较之处。

从另一个角度也可以理解，按照大乘了义观点，把自性住种姓安立成如来藏之后，还有没有办法区别大小乘的胜劣之处呢？还是可以区别的。每个众生虽然平等地具备如来藏，但是他在苏醒种姓的时候，有可能先苏醒小乘种姓，再苏醒大乘种姓；或者依靠因缘的不同，他可能先趋入小乘，这时就把他安立成小乘种姓；另一些众生也通过因缘的不同，或者平时修习的善根、发的愿不一样，他是先趋入大乘，趋入大乘之后，安立成大乘种姓。因此种姓是否超胜，从苏醒种姓的阶段进行比较也可以。

性种是从法尔如是的角度进行比较，反正法尔如是形成了大小乘种姓，大乘就是超胜。性种安立为如来藏就无法比较了，但是从“习种”、从成熟根性方面可以比较。从本论的观点来看，虽然这样的安立不是了义的，但是要安立大乘种姓超胜，以有为法的方式、法尔如是，安立五种决定种姓比较恰当。

“习种”也叫随增种姓或修习种姓。习种是以自性住种姓作为因，通过修习而形成的种姓。随着内因外缘而增长的种姓，就叫随增种姓或习种，这是第二阶段的种姓。比如现在我们就处在习种阶段——每天听闻大乘法、修行大乘法、念诵大乘法等等，通过这种修行我们的种姓将不断地增上，所以这叫作习种。

按照了义大乘的观点，性种是大无为法，习种是有为法。因为

习种在不断变化、增上，所以它是有为法的体相。按照唯识宗的观点，性种、习种都是有为法。习种的意思，就是通过内因、外缘的具备，在性种的基础上慢慢开始修行，增上自己的功德、种姓。以上就是性种和习种之间的意义。

然后讲“所依”及“能依”，即第三种及第四种种姓的自性。第一种和第二种是性种和习种，第三种和第四种是所依和能依。实际上所依和能依就是性种和习种，所谓的性种就是所依，所谓的习种就是能依，除此之外没有其他的侧面。为什么说性种就是所依呢？因为你不管怎么修行，习种要增上的话，必须在性种的基础上、要依靠性种，从这个方面观察时，性种就成了所依处，习种就成了能依。要依靠性种才能逐渐增长转变的缘故，所以所依和能依就是指性种和习种，除了这两个本体之外没有其他本体。

第三句“应知有非有”，实际上这是在讲它的因义。种姓有因、种子、界的意思。因，就是因果的因，为什么是因果的因呢？因为“有非有”就是因的意思，所谓的性种具备“有”和“非有”两个体相。什么是有呢？它具有因的体相，叫作有；非有呢？性种不具备果的体相叫作非有。种姓有因的意思。颂词“应知有非有”当中的“有”字，就是讲性种具有因义，它可以说是习种的因、习种的能生处，这样就是指“有”，它没有果相，单单是因相，所以叫“非有”。

习种既具备因相又具备果相。怎样理解它具备因的意义呢？比如依靠性种作为因而出生习种，习种就是果，具备果相；然后以习种作为因，又产生后后的功德，后面的功德就作为果，这样逐渐逐

渐增长，乃至佛地之间都是如此。尤其是性种，从刚开始苏醒种姓乃至成佛之间都是恒时作因，没有那个时候能够离开性种，而习种任何时候都无法离开性种。所以性种有因的意思，能够作为功德增长的因。

“有非有”是从哪个地方分别的呢？唯一是从现相方面，没有从实相的角度分析。如果从实相的角度，所谓的种姓绝对可以有因又有果，但是从现相的角度来讲，性种就是无始以来的自性住种姓，习种才是不断增长的种姓。习种是果，性种是唯一作因。这是从种姓具备因义的角度进行观察。

然后讲“功德度义故”。功德度义故是解释种姓的释词。讲义中讲到，种姓的梵语叫“郭扎”，意义就是“功德度”，功德度就是种姓的意义。为什么叫功德度呢？因为有了大乘种姓的缘故，一切暂时、究竟的功德都可以获得。有了大乘种姓，资粮道、加行道或初地到十地间的暂时的功德，乃至最后成佛的究竟功德都可以成办，没有大乘种姓则无法成办，所以种姓叫功德度，这是从释词的角度解释。前面“应知有非有”是直接具备因的意义方面解释。有了大乘种姓，所有的功德逐渐都可以圆满获得。这就是种姓释词的意义。以上解释了性种和习种，这是非常重要的。

弥勒菩萨在《瑜伽师地论》中有一品专门讲种姓，可以说是对《大乘庄严经论》的广说，实际上离开《大乘庄严经论》的文字也没有其他讲的。实际上对大乘种姓的理解应该是性种和习种，这方面必须要了解。尤其是大乘肯定承许有种姓，所以对“性种、习种、

所依、能依、有非有、功德度”这些词的意义都应该清清楚楚地了解，这对我们的修行才有帮助。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》分二十四品，其中囊括了所有菩萨道修法的窍诀和精要。为了便于我们理解其能诠，大德及传承祖师们通过“无上五义”的方式进行开显，即“所安立、分别所知、所思惟、不可思议、圆成证得”五个方面。其中，“所安立”已经通过《成宗品》进行了观察、抉择，成立大乘是佛说。成立之后，对大乘有信解的修行者，就会思考大乘和小乘的之差别主要在哪里，然后通过大乘的皈依、种姓、发心和修行四品的观察，从这四个角度成立大乘的超胜之处。如是思维后，修行者更加生起欢喜，他对大乘教法的欢喜心犹如莲花开放一样不可抑制地生起。

第二个科判中的第一部分——大乘的皈依已经讲完了，现在讲第二部分——大乘的种姓。

《种姓品》从三个角度进行宣讲：第一，宣说具有种姓的情况；第二，宣讲不具种姓的情况；第三，通过赞叹大乘种姓的方式而摄义。第一个分略说和广说，现在正在按照略说的次第进行广说。广说分九个方面：第一，具有不同的种姓；第二，宣讲大乘种姓的超胜；第三，宣讲大乘种姓的自性；第四，种姓的相貌；第五，种姓的分类，等等。



前三个科判已经讲完了，今天开始讲第四个科判“种姓之相貌”。

#### 庚四、种姓之相貌

所谓种姓的相貌有很多种，此处归纳成四种进行宣讲。如果你是大乘种姓，通过外在的这四种兆相就可以推知；如果不具备这四种相貌，肯定不具备大乘种姓。按照唯识宗的观点有决定种姓和不定种姓，而从大乘中观宗的角度观察，没有不定种姓，也没有一个众生不具备大乘种姓，但暂时是否具备是需要观察的。如果了知自己不具备大乘种姓，就需要励力地精进，使自己的种姓早日苏醒。宣讲“种姓的相貌”是通过以果推因的方式。颂词中讲到：

大悲及大信，大忍及大行，  
若有如此相，是名菩萨性。

四种相貌是“大悲”“大信”“大忍”“大行”，下面依次宣讲。

第一是“大悲”。菩萨应该具备大悲心，如果修行人具备大悲心，就可以推知具备大乘种姓。这个大悲心是指入道前的还是入道后的呢？这里指入道之前，就是你还没有正式接触到大乘教育、还没有发起大乘菩提心之前，看到可怜的众生在受苦时，内心当中无法堪忍，油然而生救度众生的悲心。如果在入道之前能够自然而然引发这种心，就说明已具备大悲心，肯定具备大乘的种姓。这是第一个方面——从大悲的角度进行观察。

第二是“大信”。如果在还没有真实通达大乘教典之前，单单是听闻大乘教典的章句，马上就生起大信心，这样的话也说明你具备大乘种姓。比如，我们这辈子从来没有接触过大乘教法，有一次突然听

到大乘教法或看到文字，马上就能够信受，就说明自己是大乘种姓。比如六祖大师就是这样，以前没有接触过佛法，但是一听到《金刚经》的时候马上生起大信心，由此推知他肯定是具备大乘种姓的人。当然还有很多大乘菩萨在接触大乘教法时，当下对大乘教法的基、道、果生起很大的信心，能够生起信解，这方面称之为大信。

第三是“大忍”。所谓的大忍是什么呢？所谓的菩萨行需要在三个无数劫中修持，而且在三个无数劫当中要布施自己的妻子、儿女，要守持清净的戒律，要修持常人无法行持的安忍乃至超乎凡情的大精进、禅定和智慧。这样一种菩萨行，一般人听到后是无法堪忍、马上退怯的。但如果是具备大乘种姓的人，听到如此难行的菩萨行后，他能够堪忍并接受，心中暗暗赞叹大乘道确实实是非常殊胜的，既然大乘道如此难行，它的果也绝对是极为殊胜的。当他听到大乘六度难行、苦行的当下，也能够发心趋入，能够发心趋入的原因，就是他能够堪忍并非常喜欢菩萨行，这就说明他肯定具备大乘种姓，这个方面就叫作大忍。

第四是“大行”。大行主要指行持方面，大忍主要指内心能够接受。菩萨一旦有修持六度的机会，绝对是欢喜雀跃、一秒钟都不会拖延地趋入菩萨道的修行，这方面称之为大行。

“若有如此相，是名菩萨性”。此处弥勒菩萨告诉我们，如果具备这四种相貌，那么肯定是具备大乘种姓的人。

按照唯识宗的观点，有不具备大乘种姓者；按照中观宗的观点，也有暂时没有苏醒大乘种姓的情况。那么，从反方面讲，如果见到

众生受苦时自己生不起大悲心，这就是不具备大乘种姓的一个相兆。在听闻大乘教法时生不起信解心，有时反而生起邪见或者认为大乘教法平平淡淡等等，这种心态就是没有大信。如果听到需要三无数劫行持难忍苦行就根本受不了，马上退堕，这就是不具备大忍。对于六度的修行不愿意趋入，即便修持也是懒懒散散的，这说明不具备大行。从这四个方面进行观察，没有苏醒大乘种姓或者不具备大乘种姓的人就会有这样的情况。因此，观察种姓的相貌不单是让我们了解法义，还可以让我们反观自己的内心——有没有大悲、大信、大忍和大行。

当然，如果真正按照这种标准衡量，很多人在学佛、趋入大乘修法之前，见到众生受苦时不但生不起大悲心，反而生起幸灾乐祸的心，甚至随喜心；有的人在听到大乘教法时茫然不解、生不起信心。因此在未学佛之前，很多人不一定具备大乘种姓的“相貌”。但是不管怎样，我们学习大乘教法已经这么长时间，最迟现在也应该观察一下：见到众生受苦时，自己的大悲心生起来没有？或者观想三恶趣痛苦时，有没有生起难忍的悲心？对大乘教法有没有生起大信心？是否认为大乘教法是最殊胜的？对六度的难忍苦行有没有愿意接受或趋入的堪忍心？如果没有，肯定是大乘种姓还没有苏醒，还应该励力努力。对于修持六波罗蜜多，是当下就修持还是想以后再修持？虽然说以后修持也不是不对，但是如果现在身边有修持六度的机会而你却不修持，就肯定不具备大乘种姓或大乘种姓还没有完全苏醒。

因此学完之后，我们应当对照自己的相续，不具备的让它具备，如果已经具备了，就观察一下它是相似的、还是真实的，是稳固的、还是不稳固的，如果是相似的，就让它变成真实的；不稳固的，让它逐渐稳固、增上，这就是学习第四个科判的意义。

下面讲第五“种姓之分类”，即种姓分几种。

### 庚五、种姓之分类

决定及不定，不退或退堕，

遇缘如次第，品类有四种。

此处讲了四种分类：“决定”“不定”“不退”“退堕”，这四种分类可以包含在决定和不定当中，虽然分类有四种，但在实际意义上只有两种，决定和不退是第一组，不定和退堕是第二组。

首先，什么是“决定”和“不定”呢？按照唯识宗的观点，认为决定种姓是了义的说法，绝对有决定的大乘种姓或声闻、缘觉种姓；而不定种姓是在种姓苏醒或者无始法尔形成时就是这样的。法尔形成时，通过缘起力形成种姓的差别，有些成为决定的大乘种姓，有些成为声闻乘和缘觉乘的决定种姓。还有一类是不定种姓——如果遇到大乘善知识指点，他可以趋入大乘；如果遇到小乘善知识引导，则可以趋入小乘。决定种姓有三乘，不定种姓也有三乘。对于大乘不定种姓，一个人可以首先学菩萨乘，之后又趋入声闻乘，最后可能趋入菩萨乘，因为遇缘不定，乃至果没有成熟之前都可以改变。在没有登地之前，或是没有修持到一定的境界之前，他都有可能转变。对于小乘的不定种姓，乃至没有证得小乘四果之前，即便已获

得三果都有可能改变。比如一个三果圣人，遇到大乘善知识给他宣讲正法，种姓还是可以改变的，但一旦趋入罗汉果就无法改变了，这是不定的种姓。大致有决定种姓和不定种姓的分别。

其次，分析“不退”和“退堕”。决定种姓是不退的，如果是决定的菩萨种姓，无论如何都不会退堕，从发心到成佛之间都是修持大乘善法的。如果是决定的声闻种姓，不管是谁给他讲大乘的教法，他都无法转变。

不定种姓是有可能退堕的，怎样退堕呢？第三句颂词就讲了这个问题：“遇缘如次第”。大乘决定种姓遇缘不退堕，不管是外在善知识的因缘，还是修道过程中的障碍、违缘，反正他求佛果的心和行为是绝对不会退堕的。而不定种姓遇缘会退堕，外在善知识的缘或修道过程中的缘，都有可能使他退堕。比如，舍利弗尊者以前是修菩萨道的人，后来遇到有人给他制造障碍，有些地方讲是魔作障碍，因为魔看到他修菩萨行已经六十劫，怕他成佛度化众生就制造障碍，公案大家都知道。他本身是修大乘菩萨道的人，后来遇违缘就退堕了，转发小乘心证悟罗汉果。遇缘绝对不退的人如释迦牟尼佛，佛在修持菩萨道的过程中，不论遇到多少障碍，从来都没有退堕过菩提心，从发心开始一直坚持修持大乘，最终成佛。

“品类有四种”。这个颂词所讲种姓的分类是指大乘种姓的分类，而不是大小乘共同的分类。虽然在分析时，我们说小乘也有决定种姓和不定种姓，但是因为这一品着重宣讲的是大乘种姓，所以这个科判绝对是讲大乘种姓的分类，有决定和不定两种。讲分类有什么

必要性呢？对于不定种姓的菩萨，如果有大乘善知识摄受他、给他传讲大乘佛法，他就有可能成佛、度化无量众生，所以对不定种姓的菩萨要尽量呵护，很多教典——尤其讲究竟一乘时也是这样讲的。为了这些不定种姓的菩萨不要转入声闻乘，让他们一直修持大乘，就必须讲种姓的分类。或者对我们自己而言，现在如果有一点想要退堕的心，就应该发起坚定的菩提心，不要从大乘种姓中退堕。

## 庚六、障碍苏醒种姓之过失

首先，这个菩萨是决定种姓的菩萨，虽然他是决定种性的菩萨，但在苏醒大乘种姓之前，也许会出现某些障碍使他的决定种姓无法苏醒。这方面就是我们必须要避免的违缘、障碍，这样内心当中的大乘种姓才可能顺利地苏醒。

应知菩萨性，略说有四失，  
习惑与恶友，贫穷属他故。

“应知菩萨性，略说有四失”，应该知道菩萨的种姓，略说有四种过失。前面分析过，不是说大乘种姓有过失——大乘种姓本身不但没有过失，而且方方面面都超胜其他种姓，而是略说障碍苏醒菩萨种姓的过患有四种，我们在了解之后必须遣除。四种过失就是“习惑”“恶友”“贫穷”“属他”，按照这四个根据宣讲。

真正的障碍分内、外两种，障碍菩萨苏醒种姓的过失也有内、外两种，在颂词中是如何体现的呢？“习惑”是菩萨自己具备的障碍，是内在的违缘，“恶友”“贫穷”“属他”是外在的障碍。

首先讲内在的障碍“习惑”。习是串习，惑是烦恼，连起来意思

就是烦恼的串习很严重。修行者内心当中的贪、嗔、痴、嫉妒、骄傲等烦恼习气相当深、非常稳固，障碍了大乘种姓的苏醒。我们知道大乘种姓具有大悲、大信、大忍、大行等相貌，但是如果内心的烦恼很粗重，大悲心怎么能生起来？比如嗔心非常严重，就是菩萨道的障碍；贪心很严重，就不愿意求解脱；嫉妒心很严重，就无法见到别人的功德，等等。如果内心烦恼粗重，绝对是障碍苏醒大乘种姓的过失。

我们应该知道，真正要苏醒内心的大乘种姓，就要尽力使烦恼变得微薄——习气深厚的烦恼，要使它变得薄弱；经常生起的烦恼，要减少它的次数，尽量使它不生起或逐渐寂灭。这方面有很多对治的方法。

我们要知道，如果你内心的烦恼很粗猛，就说明大乘的种姓还没有完全苏醒。我们不要认为贪心等烦恼只是出离心的障碍，或是修小乘的障碍，对修大乘的人来说不要紧吧？反正烦恼可以转为道用、烦恼即菩提——不能这样讲，因为烦恼即菩提是从实相上讲的，在修行有素之后才能够认识的，现在是什么时候呢？是在观察你的大乘种姓是否苏醒，两者之间的层次差得很远。一个是修行已入道，另一个是才刚开始修行，正在观察是否具备种姓。所以，如果内心烦恼粗猛，确实说明种姓还没有完全苏醒，要励力地调伏烦恼。

其次讲外在的障碍。

第一个是“恶友”，恶友包括社会上的恶人，或者佛门中有些显现上的恶友。交往这些人，就会不断地串习、造作恶业。很多恶业

是由内心的习气引发的，也有受到恶友的教唆引发的。如果依止恶友、恶知识，他们不看重因果，认为造罪没有过失等等，接近这些恶友，内心当中就会增长罪恶，成为障碍大乘种姓苏醒的因。如果你内心当中的罪业相当严重，大乘种姓就无法顺利地苏醒。从反方面讲，如果大乘种姓要苏醒，障碍就必须薄弱到某种层度。如果你内心当中的障碍相当深厚，就会障碍苏醒大乘种姓。因此要远离恶友，从而远离恶业。

第二个外在的障碍是“贫穷”。所谓的贫穷，并不是说贫穷是苏醒大乘种姓的过失，否则只有富人才能苏醒种姓了，不是这个意思。从字面上理解贫穷是障碍，但可以说它是能诠，所诠是什么呢？如果大乘修行者相当贫穷，为了维生就必须寻找生活的资具，在寻找的过程中不得已只有通过造罪来养活自己。

第三个外在的障碍是“属他”，指自己没有自由。比如被国王统治、被盗贼控制或是做别人的仆人，受到主人的管辖等等，因“属他”的缘故，自己无自在，没有办法修持正法。从另一个角度讲，自己不愿意造的恶业也必须要造，因为是别人的奴仆，主人叫你去杀羊，你就必须杀，让你去干坏事，你就必须干。恶业增长的缘故，没有办法苏醒大乘种姓。

以上从恶友、贫穷、属他三个侧面宣讲了外在的障碍，表现上是频频造恶业，因为罪业深重而无法苏醒大乘种姓。

其他论典提到，阻碍大乘菩萨修行还有一个很严重的因，就是发私自利的小乘心，但是此处没有说发小乘心是苏醒大乘种姓的



障碍。那么这里和其他论典所讲有没有矛盾呢？没有矛盾。这个地方是在讲决定的大乘种姓，只要离开这四种障碍，大乘心绝对会生起来，不会生起小乘心。其他论典中讲不要发小乘心，小乘心是大乘修行的障碍，是从另一个侧面而言。对大乘决定种姓而言，只是暂时被一些障碍障住了，没有苏醒种姓，只要遣除这四个因，大乘心自然就会生起，没有生小乘心的机会，这方面必须要了解。

既然知道了这四种障碍，我们就必须了知对治的因。

第一是对“习惑”的对治。我们通过自我观察时，如果发现自己贪心非常重、脾气很大、痴心很重，非常容易骄傲或嫉妒别人，这些烦恼就会障碍苏醒大乘种姓。这时，就必须通过大乘经典中所宣讲的各种各样的对治法进行对治。比如你贪心重，就可以修不净观、无常观、白骨观等等。虽然有时只是压伏烦恼，但压伏之后贪心不猛烈了，就有助于大乘种姓的苏醒。贪心猛烈的话，就励力对治贪心，嗔心猛烈就修慈爱观。睡眠过多也叫愚痴，如果愚痴，应多修无常观，无常观修起来你就不会拖延了、不会睡懒觉了。无常观也可以对治无明，对治愚痴也可以通过修缘起。如果你很骄傲，就观察自己还有很多的缺点：有时生病，有时做事非常不顺，这是什么原因呢？肯定是内心具备很多不圆满的因，所以才会在外境中遇到很多不遂顺的事情或经常生病等等。骄傲的时候，你就观自己的缺点、缺陷，很容易把骄傲打下去。生起嫉妒的时候，多修随喜心。哪一个烦恼粗猛，就按照对应的修法去对治、压伏，使自己苏醒大乘种姓的障碍尽量减少。

第二是对“恶友”的对治。我们要远离恶友，在大乘或整个佛的教法中，观察善友、恶友的教言非常多。善友有善友的法相、恶友有恶友的法相，我们观察我们所交往的朋友是善友还是恶友，就要看他对轮回、对欲妙、对上师、对佛法是如何看待的，如果他对轮回非常贪著，很喜欢造罪，肯定是恶友，如果我继续与他交往，肯定会沾染上各种不良习气。一旦发现恶友，就应当下断交往或者逐渐远离，在断掉恶友之后依止善知识，这就是对恶友的对治。如果不依止恶友，经常熏习佛法，内心当中新的罪业不会生起，旧罪业不会加固，这也是苏醒大乘的方便。

第三是对“贫穷”的对治。贫穷是一种果，以前没有修持布施的缘故，今生就感受贫穷，甚至为了生存而去杀猪、偷盗等。这种前世没有修善根的果报是难以改变的，如果真正想要改变，就发一个誓愿：不管怎样我都要修持大乘正法，即便是饿死、冻死也不去造罪！如果有这样的愿行，也许可以改变。如果今生饿死了，也是一世，通过这种善愿力，依靠守持善戒的力量，以后可以投生到具足顺缘之处。贫穷是今生的果，果成熟时确实不好改变，但不管怎样，现在了解了贫穷的因之后，就要对两种善妙的对境——福田和悲田多修供养、布施。也可以经常布施一点食物给小鸟雀等，多修布施是贫穷的对治。

麦彭仁波切在讲大悲心时也提到，从修大乘菩萨行的角度来讲，越是恶劣的对境，布施的功德越大。旁生的身份是很可怜的，经常给它们布施一些食品，当下就可以圆满很多资粮。从上供的角度而

言，上师、僧众、诸佛、三宝，都是迅速圆满资粮的因。因此自己稍有资具时要想到，这个资具如果我自己享用，用完就没有了，如果用来供养，虽然自己好像有点损失，但是种下了一个善根，后世修菩萨行就绝对不会贫穷，资财富足就不需要依靠造罪的方式维生。内心有福报的话，不管身在何处，福报自然会现前，这是一种善的对治。确实，如果一个修行人的资具比较圆满，就可以避免通过造罪的方式生活。但是也要避免资具过多，够用即可。比如佛学院很多道友的资具刚好够用，不需要为多余的财产操心，也不需要因为财产不足去奔波，可以一心办道。

第四是对“属他”的对治。如果这是今生成熟的果报，确实是难以转变的。但有时通过祈祷上师，通过上师三宝的加持，如果从国王、强盗或主人的束缚当中脱离出来，就可以顺利地修持佛法，不用再继续造罪。还有就是在今生当中必须要励力地修持善因，在修持善根的同时发善愿：我通过这个善根，在后世一定要获得有自由修行的暇满人身！方方面面的善法都不能够缺少，所以我们要修持清净的戒律、修持布施，发一些善愿，要得到能够自由修持正法的眼满人身，今生当中这样励力地发愿回向，后世绝对会离开“属他”的系缚。

因此，“习惑”等四种过失全部都有对治法，对治之后，大乘种姓就会苏醒。大乘种姓一旦苏醒，很多业惑是无法抵挡的，在修持菩萨行时，就会相当勇猛、精进。所以是否苏醒、具备大乘种姓，确实有很大的差别。在座有些道友观想时觉得“完了，我肯定不具备

大乘种姓”，其实我们肯定具备大乘种姓，只不过是否完全苏醒有所差别。种姓真正完全苏醒后，业惑是很微薄的，修行就会特别精进、勇猛。如果没有完全苏醒，就是对大乘好像有一点信心，对众生有一点悲心，对佛果有一点欲求心，等等，这样肯定还会有很多障碍，必须励力地修持。

下面讲第七个科判“大乘种姓之殊胜功德”。就说具备大乘种姓的人具有怎样的功德，从正面讲的话，大乘种姓的功德无量无边。此处是从堕恶道的侧面观察：即便菩萨在最悲惨、境遇最差的时候，大乘种姓都能发挥不一样的作用，由此可知大乘种姓的殊胜性。如果没有出现堕入地狱的情况，那么它的功德就更大了。

#### 庚七、大乘种姓之殊胜功德

功德亦四种，虽堕于恶道，  
迟入复速出，苦薄及悲深。

具备大乘种姓的人有四种功德。如果从正面广讲还有很多，此处是从侧面讲。“虽堕于恶道”，不说在善趣、已经苏醒大乘种姓的时候，即便如前所说，这个菩萨为了寻求资具或者因烦恼粗重造了恶业而堕入恶趣，虽然堕到恶趣当中，但也会体现出大乘种姓的功德。功德是怎么体现的呢？从四个方面体现：“迟入”“速出”“苦薄”“悲深”，从这四个侧面进行宣讲。

第一个是“迟入”。迟入是什么意思呢？假如菩萨造了五无间罪，按一般的讲法，死后绝对没有中阴，直接堕入无间地狱，而且在地狱当中受苦的时间非常长，没有休息的时候，所以称为无间。如果

是一般世间人或小乘种姓的人造了五无间罪，死后绝对马上堕入无间地狱。但大乘种姓不是这样，可以“迟入”。可以迟到什么时候呢？可以迟到几大劫之后，这就是不可思议的事情。按照共同乘没有这样的讲法，但是按照不共大乘的观点，依靠大乘种姓的威力，虽然他造了五无间罪，但是成熟的时间可以拖延到几个大劫之后，这意味着什么呢？在这几个大劫当中，他很有可能已经把罪业忏悔清净了。

以前让我们观察内心当中到底有没有五无间罪，好像是一个难题，有些人认为绝对不会有五无间罪，因为五无间罪不可能拖到现在还没有受报，现在我在人间，就说明五无间罪绝对已经清净了，即使以前造过，现在也已经清净了。但我们在学《前行》中金刚萨埵修法时，就要忏悔内心的五无间罪，这个怎么讲呢？就是按照这里的“迟入”来理解。大乘种姓者虽然造了五无间罪，但依靠大乘种姓的威力，罪业的种子还没有成熟，因此现在我们要忏悔。因为推迟几个大劫或者几世受报，你就有时间修持空性、修四对治力、菩提心等，可以把五无间罪彻底清净。这方面就是大乘种姓的殊胜之处，确实与其他的种姓根本不一样，具有“迟入”的一种威力。原因是什么呢？一方面大乘种姓非常超胜，另一方面具备大乘种姓的人在造罪时，往往会生起后悔心、惭愧心。智者和愚者造罪不一样，愚者造罪时只有深厚的贪染心，一点对治都没有，即使造的是轻业，但罪业也相当重。智者就不一样，智者内心当中有对治，他知道某个事情不能做——佛陀说过这是自性罪或佛制罪，做了有很大的过

失，但是因为内心习气萌发而没办法制止，做了也经常生惭愧心、后悔心，因此他有迟入的机会，这方面相当殊胜。

第二是“速出”、第三是“苦薄”。速出与苦薄要合在一起讲，比较容易理解。前面讲大乘种姓者会“迟入”，在几大劫中有很多机会忏罪，很有可能不需要堕地狱，但是假设在这个过程中罪业还没有清净，业果成熟还是要堕落地狱的，那么他肯定会“速出”的。虽然堕入无间地狱，但马上就会出来，不会像其他众生一样——需要在地狱当中待呆一个劫的话，一秒钟都不可能少，业尽才会出来。但具大乘种姓者不是这样，他堕入地狱后很快就出来了，所以他“苦薄”。如果出来得很慢，就会实实在在地感受痛苦，苦就会很深重。因为他速出的缘故，受的痛苦就很少。比如，未生怨王是具备大乘种姓的殊胜士夫，但他曾经杀了父亲，而且他的父亲是证果圣人，这样的罪业是相当重的。但他在世时就通过大乘法做了忏悔，因此他堕地狱就像皮球落地一样，马上就弹回来了，因此他的苦确实相当薄。比如，我们有时不小心摸到钢炉或者洗脚时水太烫，脚一放下去马上就缩回来了，虽然感到烫的痛苦，但时间非常短。与其他众生相比，大乘种姓者的痛苦非常薄弱，这是通过大乘种姓的威神力才能如是的，否则根本没有这种机会。

第四是“悲深”。其他种姓的众生堕到地狱当中没有悲深的情况，众生堕地狱有些是因为嗔心，有些是因为贪心强。比如复合地狱中的众生，一见面就生起猛烈的嗔心而互相杀戮，在地狱当中继续造业，无法解脱。贪心极猛的人堕入地狱之后，比如在世时喜欢邪淫

的人，在地狱中看到烧红的大铁柱，认为是美女就去抱住而感受很大的痛苦，复活之后又看到美女，又去抱……贪心还是在不断地增长。

而大乘种姓者堕入地狱时，看到其他众生受苦或自己在感受痛苦时，马上会对其他众生生起很强烈的悲心，大悲心一生起来，再重的罪也马上可以消尽。讲义当中引用了本师在因地堕入地狱、与噶玛日巴拉马车的公案，匪贼之女的公案也是一样，他们在自己受苦的时候，能够发愿代受别人的痛苦，通过这一念悲心力、善根力，马上就从地狱当中获得解脱，所以大乘种姓确实非常不可思议。

因此，宣讲大乘种姓的殊胜功德非常有必要，尤其对现在的我们来讲，无论如何一定要具备大乘种姓，即便造了很严重的罪业堕入地狱，因为有了大乘种姓的缘故，都会迟入、速出、苦薄及悲深。因此，当前来讲，苏醒大乘种姓是最为迫切的事情。怎样苏醒自己内心的种姓，这是马上需要修持或获得的修法，不具备种姓就无法成就这些功德。

但是也不能认为：现在我已经入了大乘，发了菩提心，每天都在念仪轨，所以现在造罪肯定没事，肯定会迟入、速出、苦薄和悲深，不要这样想！虽然大乘种姓苏醒有这样的功德，但欺骗自己也是非常愚痴的，因为你有这个想法，认为造罪没事，就已经对因果没有诚信了，这是不行的。必须通过修持大悲心、菩提心或空性慧苏醒大乘种姓，让它成熟起来，这才是一个菩萨需要做的事情。

#### **庚八、种姓之黄金譬喻：**

“种姓之黄金譬喻”，就是以黄金做比喻来说明大乘种姓，颂词讲到：

譬如胜金性，出生有四种，  
诸善及诸智，诸净诸通故。

这个颂词主要以黄金为喻说明大乘种姓的特法。黄金做比喻是什么意思呢？“譬如胜金性，出生有四种”，无著菩萨的讲义中直接以“胜金性”来比喻，而在麦彭仁波切的讲义中是以金矿来比喻，金矿更容易理解。以前刚学习这个颂词时，对“胜金性”不理解，为什么黄金会有四种特色？怎样理解黄金有四种特色？怎么想也想不通。一看麦彭仁波切的讲义，他是从金矿这个角度来讲，就很容易理解了。确实金矿能够出生以下四种特法。

“譬如胜金性，出生有四种”，就像殊胜黄金的体性一样，尤其是指金矿，从金矿中可以出生四种特法、功德。金矿出生什么？出生黄金，黄金的四种特法也由此而生。四种特法是什么呢？第一是“极多”，因为金矿才会有很多的黄金，所以金矿是极多黄金的出生之处。第二是“光明”，金矿也是黄金光明的出生之处。黄金具有光泽，尤其是经过最极清净打磨的黄金，具备一种清净的色泽。这种光明的出生之处在哪里呢？它最初的来源就是金矿。第三是“无垢”，通过十六次的打磨水洗之后，黄金非常清净，没有丝毫的垢染。无垢的黄金来自于哪里呢？也是以金矿作为它的出生处，无垢的特色也来自于金矿。第四是“调柔”，尤其经过十六次冶炼之后的黄金相当调柔，怎么打也不会折断，所以金匠师把它做成耳环、佛像等都



很容易。黄金调柔的自性来自于哪里呢？就是来自于金矿。

金矿和它所出生的四种功德从比喻的角度已经了解了，接下来看金矿怎样对应种姓：就像金矿是黄金四种特法的出生处一样，大乘菩萨的种姓也是大乘菩萨四种特色的出生处。这四种特色在颂词中比较明显：第一是“诸善”，第二是“诸智”，第三是“诸净”，第四是“诸通”，从这四个角度来宣讲。

第一是“诸善”。以大乘种姓作为根源，可以出生无量的菩萨功德。无量无边、极多的菩萨功德都可以从大乘种姓出生。比如大乘资粮道、加行道、见道、修道乃至佛地的所有功德都来自大乘种姓。有大乘种姓才有这种功德，没有种姓一个功德都没有，何况极多功德呢？所以大乘菩萨的极多功德来自大乘种姓。

第二是“诸智”。大乘菩萨内心具备了解或通达总相、别相的智慧，这种智慧的来源是哪里呢？就是大乘种姓。只有大乘种姓才能产生缘一切万法总相、别相的智慧，不是大乘种姓就根本无法缘一切万法生起智慧。所以大乘菩萨这种超胜的光明智慧也来自大乘种姓。

第三是“诸净”。诸净是什么意思呢？一旦获得大菩提果，烦恼障、所知障就彻底清净。远离二障的极为清净的大菩提果本体是从哪里来的？绝对是从大乘种姓来的。

第四是“诸通”，诸通是指大乘菩萨有无量无边的神通。这种神通力来自哪里呢？来自大乘种姓。由此可知，大乘种姓是出生四种差别法的根据。

还有，我们需要了解比喻和喻义的对照，虽然有些地方不太容易对照，但肯定是可以对照的。

第一是极多。金矿是极多黄金的出生处，对照大乘种姓是菩萨极多功德的出生处，这个比较容易对照。

第二是光明。黄金的光明和智慧如何对照呢？有时光明就叫作智慧，智慧就叫作光明，它们是不同的异名而已。大乘菩萨的光明智慧是从大乘种姓来的。

第三是无垢。金矿是黄金无垢的出生处，大乘菩萨的垢染就是烦恼障和所知障，没有烦恼障、所知障就叫作无垢，这与黄金无垢的意义比较容易对照。

第四是调柔。调柔稍微不好对照。黄金很调柔，所以可以打造成其他形状。菩萨的神通如何和调柔对照呢？菩萨要现前神通，身心不调柔是做不到的，身心调柔才可以随意地示现神变，想示现天身就示现天身，想示现人身就示现人身，这就像黄金一样，金匠想要把它打成耳环就打成耳环，想要打成佛像就打成佛像，原因是什么呢？就是本身调柔的缘故，僵硬是没办法做到的。调柔和神通二者之间是从这个角度进行对照。黄金和金矿的比喻与种姓的意义非常相似。

#### 庚九、种姓之珍宝譬喻：

第九个科判“种姓之珍宝譬喻”是以珍宝来做比喻。

颂词讲到：

譬如妙宝性，四种成就因，

## 大果及大智，大定大义故。

同样，“妙宝性”也指妙宝矿或妙宝藏，它是“四种成就”之因：第一是“真实”成就依止处；第二是“色”成就依止处；第三是“形”成就依止处；第四是“量”成就依止处。

第一，真实成就依止处。妙宝矿所出生的妙宝肯定是真实的妙宝，鉴别了相似的妙宝。讲义当中讲相似的妙宝是铁或铜等做的，而妙宝矿或妙宝藏中所出生的妙宝如琉璃珠、金刚宝等都是真实的妙宝，妙宝矿是真实珍宝的来源。

第二，色成就依止处。“色”是什么意思呢？从妙宝藏或妙宝矿当中所出生的这些琉璃珠等妙宝，它的色泽是非常清净的，如纯蓝或青色，色泽相当清净，这么清净的颜色，其来源就是妙宝性。

第三，形成就依止处。真实的妙宝形状绝对是很可爱的、非常圆满的，如琉璃珠、夜光珠的形状非常圆满、谁见谁爱，形状圆满的来源是什么呢？谁成就的呢？就是妙宝性成就的。

第四，量成就依止处。“量”是数量的意思，妙宝性或妙宝矿当中可以出生无量的珍宝，琉璃珠、金刚宝就是从妙宝藏当中产生的，妙宝数量很多的缘故，就可以做很多利益众生的事业。

这四个比喻在颂词当中不明显，但讲义中很清楚。这些比喻在无著菩萨的讲义中是通过归纳精要的方式宣讲的，如果没有先学习麦彭仁波切的讲义，看无著菩萨的讲义会很难懂。以上是通过四种比喻的方式进行观察。

下面宣讲菩萨种姓成就的四种果。

第一是成就“大果”，即大菩提果，依靠殊胜的大乘种姓，可以现前大菩提果，大乘种姓不可能出生声闻果。

第二是“大智”，指菩萨成佛后获得的五种智慧，也是通过大乘种姓而成就的。

第三“大定”，什么叫做大定？大定有别于其他的定，如四禅八定不能称为大定，因为是内外道共同的定，小乘的灭尽定等也不能叫作大定。大定是什么呢？唯一是菩萨才能修持、成就的，如首楞严三昧、虚空藏三摩地等等，可称为大定。菩萨的禅定具有很多不可思议之处，这方面是不共的禅定，只有大乘种姓才能够产生菩萨殊胜圆满的禅定。

第四“大义”，菩萨成就之后，对无量众生作摄受、饶益，这就是大义的意思。大果、大智、大定、大义这四种大都是从大乘种姓出生的。

下面讲比喻和意义的涵义。

第一个是“真”的涵义，妙宝矿出生的都是真实的珍宝，不是相似的。这和大果如何对应呢？所谓的菩提果有真实的和相似的，从广义来讲都是真实的，我们不能说小乘的果是假的；但是从狭义的角度讲，唯一佛果是真实的，小乘果只是暂时的果，所以可以安立为相似的果。妙宝矿中只会出生金刚宝、摩尼珠等真实宝，而不会出生铁块等相似宝。同样，大乘种姓唯一出生真实的大菩提果，而不会出生小乘的菩提果，从这个角度进行了对应。

第二方面是“色”。如前所说，琉璃珠等的颜色非常清澈，同样，

大乘菩萨的智慧也很清澈，这是从清澈的角度而言。如果要从它颜色的角度来讲，大乘菩萨的智慧有没有颜色？有时好像也有颜色，比如有些仪轨中提到五智、五种颜色。所以一方面也可以从色的清澈角度做个比喻、对照，大乘五智是相当清澈的，没有丝毫的愚昧和不清净之处，就像琉璃珠的颜色根本没有浑浊一样。按照共同乘来讲，这是一个非常恰当的比喻。如果从密宗方面，按照五智五种颜色作比喻也可以，但是此处是讲显宗，没有讲密宗，从色的清澈这个角度作比喻就足够了。

第三，形状圆满和大定有什么对应关系呢？看起来不好理解，但实际上形状是从圆满的角度做的比喻，没有丝毫缺陷之处，同样，菩萨的禅定也相当圆满，没有任何缺陷。所以从圆满的侧面，大定和妙宝的形状圆满可以进行对应。

第四是大义。前面讲妙宝矿当中出现数量很多的珍宝，可以利益很多众生。同样，从大乘种姓中，出现很多大乘菩萨的功德，功德越多利益的众生就越多，这方面比较容易理解、对应。

我们要对颂词生起定解，就要知道比喻和意义二者之间是在哪个方面相对应的，不能泛泛了解。如果你要弘扬《大乘庄严经论》，讲到这里无法对照也不行。即使你不弘法，但要对大乘种姓的殊胜之处生定解，也要知道详细的对照之处。

以上讲完了第九个科判。第一个大科判已经讲完了，下面讲第二个大的科判“宣说不具种姓”。

## 戊二、宣说不具种姓：

当然，按照中观的观点，众生皆具种姓，而且是大乘种姓，没有不具种姓的说法。但是按照唯识宗的观点，的确有不具种姓者，包括暂时不具种姓、决定不具种姓。讲义当中提到“时边般涅槃”，就是暂时不具种姓的意思。

一向行恶行，普断诸白法，  
无有解脱分，善少亦无因。

在这个颂词中讲了两种情况：暂时不具种姓和决定无种姓。首先把它们区分开，然后次第宣讲。“一向行恶行”至第四句中的“善少”，是讲暂时不具种姓的情况。“亦无因”当中的“无因”是指决定不具种姓。

首先宣讲暂时不具解脱种姓。

唯识宗承许有暂时不具种姓者，从四个侧面进行宣讲：第一是“一向行恶行”，第二是“普断诸白法”，第三是“无有解脱分”，第四是“善少”。

第一，“一向行恶行”。什么叫作一向行恶行？一方面，“一向”是指不是偶尔行恶行，而是一贯或经常行恶行，而且这个恶行不是一般的恶行，是五无间罪及以下的大恶行；另一方面，“一向”是指时间，时间相当长。所行的恶行，是从小的恶业乃至粗大的五无间罪都在行持。我们说，有可能一向行恶行吗？实际上是有可能的。因为有行恶的习气，如果在几生乃至几十劫、几千劫等长时间当中行恶行，就导致罪业越来越深重，堕地狱的时间越长，就越没有办法苏醒种姓。所以一向行恶行导致无法苏醒种姓。

不具种姓不单单是指不具大乘种姓，也含摄不具小乘种姓。不具种姓主要是不具解脱种姓的意思，怎样也没法解脱。这个科判的意义我们一定要理解，不具种姓是指不具解脱种姓。一向行恶行是指在很长时间当中行持五无间罪在内的种种恶业，不具种姓是无法解脱的。

第二，“普断诸白法”。普断诸白法是指不行持一切白法善业。第一句讲恒常行恶，第二句讲恒常不做善法。“普断诸白法”怎样理解呢？这方面主要是指邪见的影响，就是受到恶知识的诱惑、误导，对解脱、轮回、因果等生起邪见，因为生邪见的缘故，一切白法全部中断，不单新的善法无法生起，以前守持的戒律也全都失毁。邪见断除善业的能力是相当强的，乃至没有舍弃邪见之前，你的善根都无法恢复，《俱舍论》就是这样讲的。“普断诸白法”主要是指内心当中恒时具备邪见，根本不取舍因果。如果没有邪见，相信因果、相信有轮回、有解脱，就会为了解脱、为了得到善趣去行持业果，但是邪见一生起来，所有的取舍就全部中断了。如果有邪见，就没有办法趋入解脱，所以叫不具种姓者。

第三，“无有解脱分”。解脱分是指解脱的善根。这里把解脱分和福德分做了一个对比，平时我们讲随福德分和随解脱分。所谓无有解脱分，就是没有解脱分的善根。虽然你已经开始取舍因果，做一些有漏的、随福德分的善法，但是你没有发起出离心，就无法成为随解脱分的善根。如果单单是有漏善根——通过世俗心求后世的安乐，就没有办法趋入解脱道。如果没有解脱分的善根，就无法具

备解脱种姓，乃至你没有生起出离心之前的阶段，都叫作不具种姓者。

第四，“善少”。有一类众生虽然有了部分出离心摄持的善根，但是很少、力量太弱的缘故，没有办法直接趋入解脱，所以还是无有种姓者。

随解脱分的安立有不同讲法：有时随解脱分是以有没有出离心为标准，虽然善根很微劣，但是一旦有出离心，就和以前的善根不一样了；有时随解脱分是指加行道以上的善根，加行道以下叫福德分。虽然你有了解脱分的善根，但是太少了，不足以入道，因此也叫无种姓者，这个标准稍微严一点。比较前面的“一向行恶行”“普断诸白法”等，“善少”指已经有了解脱分的善根，但是比较少。这四个根据是从暂时没有办法趋入解脱道的角度安立不具种姓者。

其次宣讲决定不具解脱种姓。

“亦无因”是讲什么呢？无著菩萨的讲义中讲得很清楚，“无因”就是决定无有种姓，“因”就是种姓的意思。不具种姓者不管怎么修持都没办法解脱，将会永远轮回。有时我们想，既然菩萨发菩提心救度一切众生，对一阐提众生怎么救度呢？对于无有种姓者，菩提心不是白发了吗？按照唯识宗不了义的观点，也不成立菩萨没有救度一阐提的机会，菩萨怎么饶益一阐提呢？就是让他们行持随福德分的善根，再再转生到天界、人趣当中感受安乐，只是他们没办法解脱。

从了义的观点来讲，不可能有一阐提，为什么？按照理论抉择，



众生有心识，心识是有法，有有法就有法性，有法性就能够解脱。  
所以，从不了义的观点，虽然暂时可安立无有解脱、没有种姓的一  
阐提，但究竟来讲有很多理论的妨害。以上讲到了不具种姓的差别。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显。“无上五义”当中第一个“所安立”已经讲完了，现在正在讲第二义“分别所知”，主要是了解大乘和小乘的不共之处。大乘超胜小乘之处在哪里呢？通过皈依、种姓、发心、修行四个角度，对大乘、小乘差别的基——种姓、对二者的发心、修行都做了观察，观察之后可了知大乘的殊胜性。那么，对大乘有信解的修行者，自然而然会对大乘教法生起不可抑制的欢喜之心。

现在正在讲“分别所知”四个科判中的第二个“大乘种姓”，分三个方面：第一是“宣说具有种姓”，第二是“宣说不具种姓”，第三是“以赞叹大乘种姓的方式摄义”。前面两个科判已经讲完了，今天开始讲第三个科判。

### 戊三、以赞叹大乘种姓的方式摄义

广演深大法，令信令极忍，

究竟大菩提，二知二性胜。

这个颂词主要是赞叹大乘的种姓，颂词的最后三个字“二性胜”是其重点。“二性”：第一个是自性住种姓；第二个是习种，即增上种姓、随增种姓。这两个方面的种姓超胜，具体超胜之处通过三个方

面开显：

第一是“广演深大法，令信”。菩萨在做利他事业时，可以广大地开演深大法。“深大法”包含两方面：一方面是甚深的教法；一方面是广大的教法。甚深的教法是指宣讲空性的甚深教义，宣讲如来藏也是甚深法，因为抉择甚深法界、见解，没有超过如来藏的，所以空性、大光明都可以叫甚深。广大呢，从菩萨的种姓、发心、修行、六度四摄、所有地道的功德、如来藏本具的无边福德来讲，都是相当广大的，菩萨有这种殊胜的能力——他在度化众生时能够阐述甚深广大的法，而且是广演，能够让没有信心的众生对大乘教法生起信解。

第二是“广演深大法，令极忍”。菩萨所宣讲的大乘教法，不单是让众生生起信心，在生起信心的基础上，还让众生对大乘的修行极能堪忍、愿意趋入大乘的修行，或者在生起信解的基础上精进地行持大乘行为，所以叫“令极忍”。

第三是“究竟大菩提”。菩萨把自他安置在究竟大菩提的本体当中，这是究竟的果。

从“广演深大法令信、广演深大法令极忍、究竟大菩提”三个方面成立超胜。怎样超胜的呢？最后一句讲“二知二性胜”，这一句不太好懂，尤其是“二知”更难懂。“二”是指世间和二乘这两种人，讲这两种人是什么意思呢？“知”就是开显它的含义，前面已经宣讲了大乘种姓所具备的“令信、令极忍、究竟大菩提”的本体，现在再来比较世间和二乘人，对世间和二乘人所具备的种姓、修行及果等方面做比较之后，就了知菩萨的“二性”是超胜的。从这方面讲“二知”

和“二性”，通过与声闻缘觉、世间人的比较，就可以了解菩萨的自性住种姓和修习种姓这“二性”绝对是超胜的。

“二性”怎么区别呢？“令信”和“令极忍”二者主要是自性住种姓所显示的，因为菩萨有自性住种姓，所以能够信解大乘教法，能够对大乘教法的修行生起“极忍”，这是自性住种姓所包含的。“究竟大菩提”是从修行种姓——习种来讲，首先发心，然后修持菩萨道，逐渐圆满资粮，种姓逐渐增上，最后达到究竟大菩提的果位。

通过比较世间和二乘两种人，可以了知菩萨的“二性”绝对超胜。首先是“令信令极忍”，然后通过“究竟大菩提”了知菩萨种姓的超胜。

增长菩提树，生乐及灭苦，

自他利为果，此胜如吉根。

这个颂词主要讲大乘种姓犹如“吉根”，吉根就是吉祥的树根，吉祥是指方方面面很圆满、没有失坏。如果大乘种姓方方面面很圆满、没有失坏、彻底苏醒，就有颂词讲的这些功德。具体有什么功德呢？

“增长菩提树”是其中一条，就像世间不坏的树种可以逐渐生出树的苗芽枝茎一样，同样的道理，大乘种姓也可以作为大菩提树增长的因，此处用树比喻菩提。菩提树的根本是什么呢？就是大乘种姓，以大乘种姓的种子作为基础，然后不断生根发芽，大菩提的本体就会逐渐生长、圆满。

“生乐及灭苦”是指菩萨在修持菩萨道过程当中，也即菩提树在不断生长的过程当中，不单是在究竟结菩提果时能够利益众生，在生

长过程中也能够利益众生。怎样利益呢，就是“生乐及灭苦”。比如树的枝叶一旦繁茂，树荫就可以给众生带来安乐，众生在树荫下乘凉就会感到非常舒服，这是“生乐”；众生在树下乘凉时，也能消除原本非常难以忍受的酷热痛苦，这就是“灭苦”。就像树在生长过程中能够带来“生乐”和“灭苦”一样，同样的道理，菩萨在修持菩萨道的过程中，通过菩提心、修善根福德智慧的力量，也可以让众生获得安乐，息灭众生的种种痛苦，这是在修行过程中“生乐”和“灭苦”的功能。

究竟来讲，“自他利为果”。菩提树的果实一旦成熟了，“自他利”都可以成熟，“自他利”是从树果的角度安立的。“自他利”是什么？从树来讲，它的果实已经成熟、丰收，就是树的自利；他利方面——树所生的果实能够给其他众生食用。菩萨在现证大菩提时，自他利已经圆满，从自利的角度讲已经获得了佛陀的法身，从他利的角度讲已经获得了报化二身，所以说“自他利为果”。

“此胜如吉根”，大乘种姓是最为第一、最为超胜的，这叫作“此胜”，就是最超胜、没办法比拟的。“如吉根”，大乘种姓就像吉祥树根一样，一切功德全是以大乘种姓为基础而生发。

可见，最初苏醒内心的大乘种姓尤为重要。此处不论广讲还是摄义，都一再赞叹大乘种姓的殊胜，一旦大乘种姓苏醒了，大乘教法没有修不成的，不可能不趋入道的本体，所以现在通过方方面面苏醒自己的大乘种姓非常关键。

以前讲过，虽然有很多苏醒种姓的方式，但归纳起来，一个是大

悲心，一个是空性慧。平时要多缘众生修持大悲菩提心，多修持一切万法无自性的空性慧，这样就能够苏醒大乘种姓。大悲菩提心是苏醒色身种姓的因，空性慧是苏醒法身种姓的因。必须缘大乘的能诠、所诠励力修持，才能使大乘种姓逐步苏醒。以上讲完了《种姓品》。

下面开始讲《发心品》，在二十四品中它是第五品，所诠内容是大乘菩提心，它是“分别所知”当中的第三个科判，主要是讲种姓苏醒之后必定要发菩提心。

我们知道菩提心有世俗菩提心和胜义菩提心，这一品所诠释的菩提心是哪种菩提心呢？从本论能诠、所诠的角度看，虽然也讲到了胜义菩提心，但着重宣讲的是世俗菩提心。尤其是二十二种比喻都是按照世俗菩提心的本体讲的，因此本论主要的所诠是世俗菩提心，但以间接或简略的方式，也讲到了怎样修持及获得胜义菩提心的方法。《发心品》分四个科判。

## 发心品 第五

丁三、发心分四：一、发心之体相；二、发心之分类；三、发心之比喻；四、发心功德之赞叹

戊一、发心之体相

勇猛及方便，利益及出离，  
四大三功德，二义故心起。

“发心之体相”，发大乘菩提心是怎样一种体相呢？从第三句、第四句颂词就可以知道菩提心的体相。体相是通过“四大、三功德、二义”三方面进行观察和讲解的，通过“四大”诠释“三功德”，而

“四大、三功德”又包含在“二义”当中。

首先讲“四大”。第一是“勇猛”，就是勇猛大；第二是“方便”，就是方便大；第三是“利益”，就是利益大；第四是“出离”，就是利益大。下面次第宣讲“四大”。

第一是“勇猛”。勇猛大主要是讲披甲精进。所谓披甲精进就是发誓愿，平时我们讲披甲精进都是发一个誓愿，把这个誓愿、誓言的铠甲披在身上，就可以去冲锋陷阵。我们在修持菩提心之前首先要发一个誓愿，这个誓愿就是我们最初的铠甲。

怎样理解披甲精进呢？就是自己缘大乘的法义，通过闻思修的方式趋入。首先通过听闻、思维、修习的方式了解或信受法义，信受之后再发愿对法义实际修持，这叫作“勇猛”。这种心不是一般世间人的心或者一般声闻、缘觉的心可以比拟的。大菩提心是最为勇猛的，因此披甲精进也从一个侧面讲了菩萨勇猛的发心。

第二是“方便”，方便大就是加行精进。关于加行精进以前我们讲过很多次，这个“加行”不是“前行”的意思，而是实修的意思，实际行持、加功用行，就叫作加行。方便就是加行精进，按照所发的誓愿而趋入实际行持，就叫作方便、加行精进。比如我发愿通过闻思修趋入大乘、信解大乘，现在就开始听闻大乘的经典、论典，然后思维、修持大乘论典的含义，以这个方式对大乘的经论、所诠生起信解，发愿一定要行持六度等，在发完愿或者了解大乘的教义、修法之后，就要通过这样的方便去行持。因此，“方便大”就是加行精进的意義。

第三个是“利益”，利益大就是利益众生的意思。发了大乘菩提心的人，他的核心不是自利而是利益众生，怎样能利益众生，他就怎样去行持。虽然菩萨把自利心放在一边，但是菩萨修自利并不矛盾，他是为了利他而修自利，这和一般人修自利是为了自己完全不一样。菩萨吃饭、念咒或者修法看起来好像是自利，自己可以得到很多功德，但他这样做的目的是为了更有力量去度化众生，他的核心绝对是利益一切众生。这方面千万不要搞颠倒了，一旦搞颠倒了，修法就不成为大乘的修法。菩萨完全是一心一意为度化众生而奋发，或者自己修持菩萨道能够利益众生，这叫作利益大。

菩萨的修行确实对众生有很大利益，这不同于小乘人对一般众生的微小利益，小乘只能使众生修持或者信受佛法，或者将他们安置在罗汉果当中；虽然世间的善人对别人也有利益，但这种利益毕竟是微小的，只能让世间人得到一些物质或浅层次的精神安乐。而大乘的利益能够让众生离苦得乐，从因、果等方面都能够饶益，这种利益是相当大的。

第四个是“出离”，出离大就是获得佛果。出离有很多种，比如从地狱出离到饿鬼，从饿鬼道出离到旁生，或者从恶趣出离到善趣。还有从轮回当中出离，到小乘涅槃的果，也叫出离。在各种各样的出离中，能够称得上“出离大”的，单单是佛果。因为只有获得佛果，才彻底从粗细轮回当中得到解脱、出离。大乘菩萨的出离大就是指佛果。

以上通过宣讲“四大”诠释或圆满了“三功德”。三功德是在四



种大的基础上安立的，离开“四大”没有一个“三功德”的体性。

其次讲“三功德”。

第一个功德是“勇猛和方便”。勇猛和方便是什么功德呢？圆满成办丈夫所做的功德。丈夫是大丈夫的意思，指大伟人、大菩萨，他们所做的功德就是勇猛和方便。只有大菩萨才能够做到勇猛大——发起披甲精进，才能够做到加行大——方便地行持种种六度，等等，其他士夫是做不到的。丈夫所做的第一个功德就是勇猛和方便。

第二个功德是“义大”。圆满“义大就”是“四大”中的第三者“利益大”，利益大就是义大的功德，它的意义确实很大，因为对一切众生做利益的话，不像一般或小乘的事业，它的意义非同寻常，所以叫作义大。

第三个功德是“受果”。圆满“受果”的功德就是“四大”中的第四者“出离”。出离绝对是圆满的受果，这一点无需多讲，因为佛果的功德再没有超乎其上的、是最圆满的。如果要讲圆满“受果”的功德，就是指“出离”——大菩提果。

以上讲到“四大、三功德”。大乘菩提心肯定要具备四大、三功德，否则就不叫菩提心、就没有菩提心的体相。我们要观察自己的内心有没有这样的体相——有没有勇猛，有没有披甲精进、加行精进，有没有利益众生的行为，如果没有这样的心，当然就不需要讲有没有佛果了。前面三种是因，后面是果。

四大、三功德可归摄在“二义”当中，所以第四句讲“二义故心起”“二义”是什么呢？不是指自他二利的二义，而是我们经常引用

的《现观庄严论》当中讲到的“发心为利他，求正等菩提”：第一义是为了度化众生；第二义是为度化众生故我要成佛；一个是悲心缘众生，一个是智慧缘佛果，因此“发心为利他，求正等菩提”圆满包含二义。平时我们讲发菩提心的体相，也主要是从二义的角度宣讲的，即大悲缘众生、智慧缘佛果。

“发心为利他，求正等菩提”，这个能诠句的排列是有根据的。因为大乘菩萨是以度化众生为己任的，是为了度化众生才求佛果，如果是为了求佛果而去度化众生就搞颠倒了。前提是“我一定要度化众生”，度化众生的方便是什么？就是成佛。

“二义故心起”，缘佛果和缘众生的两种心，实际上是一种思心所。发起世俗菩提心的绝对是第六意识，是以第六意识的心王作为本体，在这个前提下，和第六意识的心王同时生起的思心所为辅助，这两个体相和合起来就是这里讲的“心起”，以“二义故”生起了菩提心。在讲菩提心体相的时候，关键就在于“二义故心起”这一句，“发心之体相”中的“体相”，就是从第四句体现出来的。所以“发心为利他，求正等菩提”主要是发心的体相。以上讲完了第一个科判。

下面讲第二个科判“发心之分类”。发菩提心的分类，是从三个侧面宣讲的。

戊二、发心之分类分三：一、以地分位而分；二、以根等而分；三、以表示仪轨及法性真谛获得而分

己一、以地分位而分

信行与净依，报得及无障，

## 发心依诸地，差别有四种。

很多论典讲到以地而分菩提心就是引用这个颂词，《三戒论》讲菩萨戒也是引用这个颂词，只不过翻译方式稍有不同。

“以地分位而分”从四个方面进行宣讲：第一个是“信行”位；第二个是“净依”位；第三是“报得”位；第四是“无障”位。“信行”主要是资粮道和加行道所摄，即胜解行地所摄的菩提心；“净依”是一地到七地之间所摄的菩提心；“报得”是八九十（三清净地）所摄的菩提心；“无障”是佛地所摄的菩提心。下面对四个位次第观察。

第一是“信行”，就是资粮道和加行道。为什么叫信行？因为资粮道和加行道属于凡夫地所摄，凡夫地还没有证悟空性的智慧，也没有自他平等菩提心，对菩提心只是以信解的方式来缘。“菩提心就是这样的，我信解它”，这样相似地行持。通过信心所缘的方式修持菩提心即“信行位”，有些地方也叫作胜解行位、信解位。

第二是“净依”。一地到七地具备两种功德，因而称之为清净。第一种功德：菩萨从一地到七地修持菩提心时，自他全部平等，不会认为我是在修自利或修他利，或以他利为主。一地以上菩萨所行持的菩提心都是平等的，没有分别是为自利或为他利而修，为自己也是为了众生。比如他在念经时根本不用想是为自利还是他利，反正就是为了众生获得利益而念的，自利他利已经平等的缘故，称之为清净。菩萨的心相当清净，在胜解行地时自利心偏大一点，自利和他利还有差别，还不算清净心，自他平等时称之为清净心，这是第一个根据。第二种功德：一地到七地的菩萨已经有了空性智慧，已经有能力对治烦

恼障和所知障。一地时遍计的烦恼障和所知障已经彻底灭尽了，二地到七地之间逐渐断除俱生的烦恼障和所知障，从这个角度来讲，一地到七地的菩提心是清净心的所依处，清净意乐一方面是指有对治二障的智慧，另一方面指有自他平等的智慧，从这两个方面称之为清净意乐发心或者净依发心。

第三个是“报得”位的发心，也叫作异熟发心。异熟发心即八地、九地、十地（三清净地）所摄的殊胜菩提心。这三种清净的菩提心根据是什么？为什么称之为“报得”或“异熟”呢？因为在三清净地时，菩萨出定和入定的无分别智慧都得到自在了，因此果报马上可以任运成熟。“报”就是异熟果报的意思。菩萨无分别智慧得到自在的缘故，修什么善法马上就可以成熟，相当自在。因为果报马上成熟的缘故，他就可以顺利、迅速地修持十度的修法。

第四个是“无障”，无障发心是佛地所摄。佛地所摄的无障发心有些地方叫“大悲圆满断障发心”，实际上和无障是一个意思。到佛地烦恼障、所知障已经彻底断尽，种子和习气都没有了、彻底清净了，大悲已经圆满了，所以佛地的发心叫无障发心。

无障发心是佛地所摄的发心，那么这个发心是世俗心还是胜义心？实际上，佛地所谓的无障发心绝对不是世俗心，它没有一点世俗心的体相，全部都是胜义心。为什么呢？因为世俗心是以第六意识心王做本体，思心所缘智慧、众生。有思心所肯定安立成世俗，而佛陀不可能还有思心所，佛陀的第六意识和心所已经彻底断尽了，绝对不会有世俗的发心，绝对只是胜义菩提心。但是因为菩萨从小资粮道到十地

末尾之间，示现上是在三个无数劫当中串习世俗菩提心，就像空罐子里曾经放过很长时间有味道的东西，其气味不容易清净一样，菩萨到佛地时虽然已经断尽世俗菩提心，但是世俗菩提心的功德仍然通过圆满增上的方式在佛相续中如是安住。以前堪布依靠《现观庄严论》的讲义对此进行了详细抉择，实际意义上，世俗菩提心只是胜义菩提心的一个影相，真正的菩提心绝对是佛地的无分别智慧。但菩提心毕竟有缘佛果、缘众生的体相，所以可以安立为世俗心。

从另一个方面讲，佛地为什么没有世俗心呢？因为刚发心时我们说的是“乃至菩提间，我发菩提心”，所以一旦成佛，这个誓愿力就中断了，就舍弃了世俗菩提心的本体。观察之下，佛陀绝对没有世俗菩提心，但是有世俗菩提心的功德，相续当中唯一具足胜义菩提心。“无障”是以胜义菩提心的方式安立的。

“发心依诸地，差别有四种”。菩萨所发的菩提心依靠“诸地”而安立，有四种差别。前边讲到依靠诸地而差别，从资粮道、加行道乃至佛地之间如是安立。这样的安立我们应该了解，菩提心有四种或者五种：信、行可以分开讲——资粮道和加行道分开讲就是五种；净依和报得也可以从见道和修道方面来安立，再加上佛地，就是五种。讲的话有四种。

那么这五种或四种发心到底是怎样安立的呢？是不是有五种菩提心的本体呢？不是有五种菩提心的本体，它是一种菩提心的相续在不同的地位，安立了五种或四种名称。比如一条河，在色达叫色达的河，流到炉霍叫炉霍的河，流到成都叫成都的河，它是同一条河，但

在流经不同地域时名称不一样。所以，虽说有信行发心、净依发心、报得发心、无障发心四种差别，但它们的本体绝对不是别别他体，都是一个菩提心的相续。大乘菩提心从小资粮道生起乃至成佛之间就是一个相续，只不过在资粮道、加行道时安立为信行发心，在见道或者一地到七地时安立成净依发心，在三清净地叫报得发心，成佛时叫无障发心。

## 己二、以根等而分

大悲与利物，大法将种智，  
胜欲亦大护，受障及增善，  
福智与修度，及以地地满，  
初根至后竟，随次解应知。

大乘菩提心以根等十一种体相、侧面进行分别。这跟前边“以地位而分”的差别在哪里呢？前面是从层次的深浅进行分别的。“以根等而分”，是从菩提心的不同侧面来分。比如我们观察一个人，从耳朵观察、从前面或后面观察，方方面面都有观察之处。一个物体有很多侧面，“以根等而分”，是从“根、意乐、所信、所缘、所成、所住、障难、功德、自性、出离、究竟”这十一个侧面宣讲大乘菩提心。学习这个论典可以从方方面面了解菩提心，把《发心品》学完，我们就可以知道大乘菩提心有很多的分类。

科判“以根等而分”的“根”就是根本的意思，菩提心的根本是什么呢？颂词当中讲菩提心的根本就是大悲。“根等”十一种侧面在颂词当中不明显。最后两句颂词“初根至后竟”提到第一个是根本、

最后一个是究竟，所以“随次解应知”——这个次第应该知道。下面就开始讲从“初根至后竟”是怎样安立的。

第一个是根本，就是大悲心。大悲是菩提心的根本，如果真正要生起菩提心，就首先要生起大悲心，如果大悲不修圆满，菩提心是无法修成的。所谓“大悲”，即大乘菩萨在看到众生受苦时，内心当中无法堪忍这种痛苦，为了让众生离开痛苦而开始发大悲心，或者引发大菩提心。他想怎样才能让众生的痛苦消失——必须求佛果，他从大悲心引发了菩提心，所以菩提心的根本就是大悲。这是第一个方面，从根来讲。

第二个方面是意乐，唐译当中讲“依止”，实际上就是意乐。意乐在颂词中就是“利物”，通俗来讲就是利益众生。利物在这个地方是第一次出现，后面还要出现，“物”可以指众生，利物就是利益一切众生。

为什么说菩提心的意乐就是利益众生？因为菩萨的意乐或者发心的本体，就是为了利益一切众生而发起的善心，所以菩萨的意乐就是“利物”，这就是二者之间的关联，是为了利益众生而发心。大悲心的意乐、所欲是什么呢？就是为了度化众生，是为了度化众生而修持，所以大乘菩提心的意乐就是为了利益一切众生。

第三个方面是信解。“大法将种智”，这个地方的“将”是个连接词，意思是“和”“与”“以及”。大法就是所信，菩提心的所信就是大法。生起菩提心以什么作为信解处呢？以“大法”——大乘佛法。菩提心是大乘修行人自己生起的，菩提心的所信解之处就是大乘

教法，因为大乘教法讲到了菩提心、菩萨行、佛果，讲到了种种圆满资粮和对治障碍的方便。

第四个是所缘，所缘就是“种智”。如何了解种智呢？一方面，种智就是佛果的智慧，因为菩提心所缘的就是种智，菩萨为了得到种智而去奋发，所以种智可以理解为佛果的智慧；另一方面，按讲义所讲，所谓种智就是二无我的智慧。菩萨通过闻思修而圆满二无我智慧，种智就成了菩提心的所缘处，缘二无我的空性作为所缘。

第五个是菩提心的“所乘”。乘是什么意思呢？有一点乘骑的意思，就像车乘或者马匹等一样。所乘是什么？就是颂词中的“胜欲”。为什么“胜欲”是所乘呢？因为菩萨要从地上地、从地登地的话，比如安住一地时非常想得到二地，得到二地需要乘什么呢？就是乘“胜欲”——凭借殊胜的希求而去。“胜欲”字面上的意思就是殊胜的希求，菩萨内心当中对登二地的希望非常强烈，乘着这种强烈的愿望就可以登地。菩提心的所乘就是胜欲。

第六个是菩提心的“所住”。菩提心是怎样安住的呢？颂词当中讲“大护”“护”就是戒律的意思，“大”就是大乘，“大护”就是大乘戒律。菩提心的所住在哪里？即大乘戒律；大乘有什么戒律呢？即禁止恶行戒、摄集善法戒、饶益有情戒。要想令菩提心安住、不失坏的话，不通过三种戒律护持相续是根本不可能的，所以大乘戒律就是菩提心的所住之处，只有安住或者守护三种戒律，菩提心才能够安住、不会失坏。

平常我们讲，发了愿菩提心之后还要守持这些戒律：禁止恶行戒



——一切生起烦恼的行为、一切和菩提心相违的恶业全部要断掉；摄集善法戒——只要是对成佛有帮助，所有善法哪怕是小小的善根都要去修持；饶益有情戒——一切行为都要为利益众生而奋发。如果真正安住在这三种戒律当中，菩提心就不会退失、就会安住下来，这就是菩提心的所住。

第七个是菩提心的“障难”。菩提心的障难是什么呢？就是颂词中的“受障”。为什么受障是它的障难呢？因为如果你真正生起了求一乘的心，那么求小乘或者求声闻、缘觉的心就会障碍生起菩提心。

“受障”的“受”字怎么了解呢？就是我要受菩萨戒、我要受菩提心的意思。生起菩提心或者受菩提心的障碍，就是生起小乘心。如果你有小乘心，就根本不可能发菩提心，如果有小乘心，就根本不可以受菩萨戒，受菩提心戒律的障碍就是小乘心。连小乘心都不能生起菩提心，何况是求世间八法的心呢？如果生起世间八法的心，连小乘的出离心都生不起来，何况是生起大乘菩提心！我们内心当中真正要生起、受持菩提心，就必须断掉求小乘的心，更不要说世间八法的心。首先要安住在出离心的基础上去度化一切众生，生起舍弃自利、度化众生的心就是生起菩提心的顺缘，反之就是受菩提心的障碍。

第八个是“功德”，即颂词中的“增善”，就是讲菩提心的功德。菩提心的功德是什么呢，就是增上善法。菩提心能够增上善法，一切世俗善、胜义善都能够增上，而且遍于一切众生界、虚空界、法界，这些功德、善根是通过菩提心增上的。

第九是菩提心的“自性”，就是颂词中的“福智”。所谓菩提心

不外乎愿和行，下面的《度摄品》也讲到六度全部包含在福智当中，福智就是六度的自性，从这个角度来讲，福智就是菩提心的自性。什么叫作菩提心？菩提心的自性是什么？按照《庄严经论》的颂词来讲，菩提心的自性就是福智，福德和智慧就是菩提心的自性。我们要修菩提心，肯定一个是大悲、一个是智慧，或者说要修持菩提心、圆满菩提心的话，布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧都包含在福和智当中。大悲心是福方面包含的，福德资粮是大悲心，空性资粮就是智慧。在世俗谛中认为要救度一切众生，但在胜义谛中没一个众生可安置、可度化；发大悲心就是福德，没有一个众生可安置就是智慧，菩提心的自性就是福德和智慧两种资粮，或者就是福和智两种自性。

第十个是菩提心的“出离”。菩提心的出离就是颂词中的“修度”，修习六度或十度。为什么说修习六度或十度就是菩提心的出离呢？因为通过修持六度或十度可以从轮回获得出离。大乘菩萨想要从轮回当中获得出离，不修持六度是根本出离不了的。从凡夫到初地菩萨的出离需要修持六度，想要从微细的遍计生死当中出离，也必须修持六度或十度。究竟的出离当然是成佛，如果想真正从粗细的轮回当中出离，就要修持十度或六度，所以菩提心的出离就是修度。这种抉择方式是以前我们没有接触过的。

第十一个，菩提心的“究竟”是什么呢？就是颂词中的“及以地地满”“地地满”就是它的究竟。我们觉得一个“地满”就够了，为什么讲“地地满”呢？因为菩萨有十地，菩提心的圆满、究竟在每一地都有。比如一地要登二地时，在一地修持菩提心，到二地时二地的

资粮、菩提心就圆满了。既然菩萨有从地上地、从地登地的情况，那么菩提心的圆满、究竟是每一地都有的，由地登地的时候每一地都有圆满的部分，所以说菩提心的“究竟”是“地地满”。当然究竟来讲唯一是佛地，“地地满”讲的是菩提心的究竟，从一地到十地之间每一地都有安立。

那么世俗谛菩提心、有学道菩提心的圆满、究竟在哪里呢？有学道菩提心的圆满是在金刚喻定的时候，只能安立在金刚喻定，不能安立在佛地，佛地是无学地。世俗菩提心圆满的阶段或者有学地菩提心究竟的阶段，就是金刚喻定。而无学地是一切菩提心究竟圆满的阶段，究竟圆满阶段是佛地，有学地圆满的阶段是在十地末尾的金刚喻定。从一地开始，每一地都有各自菩提心圆满的时候，所以菩提心的究竟是“地地满”。

颂词中讲到“初根至后竟”“初根”就是最初的根本，就是大悲，前面讲第一是大悲初根。“后竟”，最后一个是“究竟”。最初是根本、最后是究竟，初根至究竟之间有十一种分类。“随次解应知”，随着它的次第可以了解菩提心的分类，从十一个侧面进行观察。

下面讲第三个科判“以表示仪轨及法性真谛获得而分”。这个科判是讲粗世俗的发心和细法性发心的分类，一个是世俗发心，一个是胜义发心。第一个科判“以地分位而分”，是从胜解行地乃至佛地之间而分；第二个科判“以根等而分”，是从十一个侧面分的；第三个科判“以表示仪轨及法性真谛获得而分”，是从世俗谛当中怎样获得菩提心、胜义谛当中怎样通过法性而获得菩提心的侧面而分。三个科

判的不同之处可以如是了解。

### 己三、以表示仪轨及法性真谛获得而分

友力及因力，根力亦闻力，

四力总二发，不坚及以坚。

首先讲“以表示仪轨”获得菩提心。讲义当中讲过，自己先发起一个善心所、思心所，然后通过阿闍梨的引导、讲解及传戒等得到菩萨戒或菩提心，这是从世俗分别心的角度安立的。其次，以“法性真谛”获得菩提心。菩萨登地后不再依靠仪轨，什么时候见法性，什么时候就得到法性真谛的胜义菩提心。真正的胜义菩提心是在佛地时圆满的，一地到十地之间入定位全是胜义菩提心，出定位都是世俗菩提心。十地末尾的金刚喻定仍然是世俗菩提心，因为它是世俗菩提心圆满的阶段，金刚喻定还是世俗菩提心的本体。资粮道、加行道绝对没有胜义菩提心，全都是世俗菩提心。

前面讲过，世俗菩提心本身是一种分别心、思心所，胜义菩提心实际上就是一种无分别智慧，无分别智慧绝对是大乘才有、小乘没有。小乘虽然也有人无我空性，但是因为根本没有证悟法无我空性，所以小乘绝对没有无分别智慧，即便有也是相似的。我们说无分别智慧就是胜义菩提心，不能认为“小乘不是也有无分别智慧吗？所以小乘也应该有胜义菩提心”，因为小乘没有真实意义上的无分别智慧，真实的无分别智慧、胜义菩提心，绝对只是安立在大乘见道以上的入定位。如是就讲到了世俗菩提心和胜义菩提心二者之间的差别。

这个颂词主要是讲通过“表示仪轨”怎样获得世俗菩提心。这

个颂词以前学习过很多次，在《三戒论》和《释迦牟尼佛广传·精进品》时都引用过这个颂词，只不过有时讲五种力，这个地方讲四种力。实际上五种力、四种力是广讲和略讲开合不同而已。四种力当中第一个是“友力”，第二是“因力”，第三是“根力”，第四是“闻力”，下面我们次第宣讲。

第一个“友力”，就是善友的能力，以善友的帮助发起了菩提心。善友也包含善知识。过去你对菩提心了解不深，大概知道发菩提心就是好，如果有一个善友对你说：你必须发菩提心，发菩提心可以成佛，发菩提心有很多好处，通过他你就知道了大乘经论中所宣讲发菩提心的种种功德，这就是通过友力、通过善知识的劝请发心。比如刚从内地来的居士在上师那里听法，上师说“你们要发菩提心”，他就想“我现在开始发起菩提心”，这种方式就叫“友力”——通过善友、善知识的劝请发起了菩提心。

第二个是“因力”“因”是什么？就是种姓的意思，就是通过种姓力而发心。大乘菩萨已经苏醒了大乘的种姓，所以自然而然就发起了大乘菩提心。

第三是“根力”“根”是什么呢？就是善根，通过善根力而发心。通过善根力而发心大概有两种情况：一种情况就是前世他曾经发过菩提心，依靠这个善根力今生当中再次发起菩提心；第二种情况是以前他修持过相应于大乘道体的善根——布施、持戒等等，修习过这方面善根的缘故，这个善根力的成熟是不可抑制、无法阻挡的，这样的菩提心叫作根力的发心。

“因力”不一定有这种“根力”。虽然“因力”的发心也有可能包含“友力”或“根力”，不排除既苏醒大乘种姓，以前又发过菩提心、积累过资粮，这些条件都可以具足，但“因力”主要是侧重于大乘种姓苏醒的侧面来讲。“根力”也不排除大乘种姓的苏醒，但它的侧重点是以前曾经发过菩提心或者修习过某种资粮，通过善根力的成熟而自己生起菩提心。

第四个是“闻力”，就是听闻力。什么叫听闻力呢？就是通过系统听闻大乘经论当中有关发菩提心的本体、体相、功德等等之后，因为了解了菩提心的功德，内心当中自然发起菩提心，这叫作闻力。

“闻力”也有两种：第一种是第一次听闻，以前没有听过；第二种是以前曾经听过，这次又听闻，这样也有助于发起菩提心。就像我们学习大乘经论讲到发菩提心的本体，以前自己也听闻过，第二次听闻又生起菩提心。

第三句颂词是“四力总二发”，这是什么意思呢？就是依靠前面所讲的这四种力可以安立两种发心，即“不坚及以坚”。分别讲是四种，总的来讲就是两种，包含在“不坚及以坚”当中。“及以”和“以及”是一个意思，古代习惯用“及以”，现在喜欢用“以及”。

“二发”是指不坚固的发心和坚固菩提心的发心。哪些发心不坚固、哪些坚固呢？“友力”的发心是不坚固的，以“友力”发心的人，大乘种姓没有苏醒，以前也没有再再修过菩提心、积累过资粮、自己也没有系统听闻过菩提心的教授，单单是依靠善知识劝请发菩提心，自己就发了菩提心。这种菩提心单单依靠善知识的语言，或者是在某

种场合中，大家都发了我也要发，像这样的发心没有一个坚固的基础，一遇缘就会退失，所以“友力”的发心是不坚固的。

“因力”“根力”“闻力”这三种是坚固的发心。大乘种姓苏醒了就没办法阻挡了，再怎么遇到违缘也不会退失；善根力成熟的菩提心也是很稳固的，违缘出现也不会退失；听闻力是系统听闻过大乘的经论，对菩提心的本体、修法，对于退失菩提心的过患、增上菩提心的功德或菩提心灭罪的功德、究竟成佛的功德等等，方方面面都全部听闻后发的菩提心，即使遇到违缘，一忆念经教也不会退失，所以“闻力”也是坚固的。

“四力总二发，不坚及以坚”，这是讲到依靠仪轨而得的四种发心。通过仪轨而得有时是指受菩萨戒，但仪轨有广义和狭义的区别。通过善知识的劝请，自己内心当中具备发心的动念，也可以算是以仪轨而得。“因力、根力、闻力”实际上都可以安立是依靠仪轨而得，虽然颂词当中没有直接提到依轨而得，但实际上也包含了通过仪轨而得的世俗粗大发心的方式。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第十课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后我们继续讲《大乘庄严经论》《大乘庄严经论》分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显，其中第一“所安立”已经讲完，现在正在讲第二“分别所知”，其中通过四个方面或四品进行观察，大乘的皈依和大乘的种姓已经讲完，现在正在讲大乘的发心。大乘的发心绝对不共于小乘，小乘只是发自我解脱或入于无余涅槃的心，根本没有考虑怎样将一切众生安置在究竟解脱的果位，没有生起这种发心。通过学习《发心品》，可知大乘发心确实超胜小乘。

在《发心品》当中，第一是讲发心的体相，通过“二义故心起”安立它的体相；第二是发心的分类，包括以地道而分、以根等而分、通过表示仪轨或法性真谛获得而分三方面。现在正在讲第三个科判，宣讲通过仪轨获得的世俗粗发心和通过证悟法性获得的细发心，其中通过表示仪轨而获得世俗发心已通过“友力及因力”等进行了宣讲，今天开始讲通过法性真谛获得而分的胜义发心，分三个方面：如何获得胜义菩提心；胜义菩提心的本体；胜义菩提心的超胜处。首先是如何获得胜义菩提心，用一个颂词进行观察：

亲近正遍知，善集福智聚，



## 于法无分别，最上真智生。

这个颂词讲到了获得胜义菩提心的因。因有三种：第一是“亲近正遍知”，第二是“善集福智聚”，第三是“于法无分别”，也可以说是它的果，正因就是“亲近正遍知”和“善集福智聚”。

第一，“亲近正遍知”是什么意思呢？从字面上讲，“正遍知”指佛陀，菩萨从发了菩提心进入小资粮道后，就在诸佛面前做供养、听闻正法、闻思修行，尤其在资粮道、加行道更是频频地依止佛陀；另外“亲近正遍知”也可以安立为亲近上师、大乘善知识的意思，因为很多上师是佛陀化身的缘故。

第二，“善集福智聚”，通过善巧方便积累福德资粮和智慧资粮。善巧方便是指什么呢？即以大菩提心摄持，如果有了大菩提心摄持，就叫作以善巧方便摄持的“福智聚”。为什么呢？因为一般众生或世间声闻在修持所谓的福智时没有以大菩提心摄持，所以他们的福报和智慧一方面不能成为成佛之因，另一方面积累福智的速度也相当慢，善根所获得的福智是非常微小的；而大乘菩萨因为有大乘菩提心的缘故，他是缘无量众生而发心，而且是愿一切众生皆成佛，他的境相当广大，他的愿力相当深厚，通过这种方便，一个刹那当中就可以圆满无量无边的福德和智慧资粮。所以，有没有善巧方便的差别相当大。“善集”就是通过善巧方便——大菩提心的摄持，逐渐积累并圆满福德和智慧两种资粮。

“于法无分别，最上真智生”，如果有了这两种正因，就可以获得于法无分别的自体。前面讲了两种正因是“亲近正遍知”和

“善集福智聚”，果是“于法无分别”。果是怎样的呢？如果智慧和福德真正圆满了，他就对于一切常无常、一切有无等万法都不作分别，已经证悟、现前了无分别智。在了解一切万法都是常无常的本体、根本无所缘、证悟它们本体空性的时候，“最上真智”就产生了。

看待凡夫来讲，最上真智就是入定无分别智慧，菩萨根本慧定的智慧就叫作最上真智。这里还没有讲到真实佛地的功德，只是讲登初地是通过这种方式得到的，所以说“最上真智生”是最为殊胜的，不是相似的，这时产生真实无分别智慧。产生无分别智慧的时候，就是通过法性真谛获得胜义菩提心，所以从另一个角度讲，“最上真智生”就是获得法性胜义菩提心的本体。

按照有些教理，“亲近正遍知”和“善集福智聚”二者是因和缘的关系，前面讲两个都是因，细分的话一个是因，一个缘。“善集福智聚”是正因，菩萨要获得无上真智的话，福德和智慧两种资粮是真正的正因；“亲近正遍知”是助缘，你要积累或者圆满福德和智慧资粮，就必须亲近上师、亲近正遍知。因和缘具备之后，就能获得“于法无分别”，获得“于法无分别”的智慧之后，最上真智就产生了，或者说就获得了胜义菩提心。胜义菩提心不是通过仪轨获得的，而是通过现证法性真谛获得的。在真实获得胜义菩提心之后，就叫作“谓登欢喜地”，菩萨自己极为欢喜。下面这个颂词从四个侧面宣讲菩萨极为欢喜的因或者讲胜义菩提心的功用、本体。

诸法及众生，所作及佛体，  
于此四平等，故得欢喜胜。

颂词从四个“平等”安立菩萨获得欢喜地时是非常超胜的。第一是“诸法”平等，第二是“众生”平等，第三是“所作”平等，第四是“佛体”平等。

第一是“诸法”平等。“法”是指五蕴、十八界、十二处等法，对一切法证悟法无我空性，了解它们都是平等、空性的，没有高下贤劣的差别。从空性的角度来讲，它们的本体完全相同、平等，证悟诸法平等的缘故，获得殊胜的欢喜。

第二是“众生”平等。菩萨未登初地之前还会有自他的分别，登初地后就知道自他的差别或名称都是妄加安立的，没有一个真实的自他差别。既然自他差别都是无始习气所串习、安立的，一旦现证本性就知道自他一切众生都是平等的，依靠证悟本体而获得殊胜的欢喜。

第三是“所作”欢喜。所作是“所作业”的意思，什么是所作业呢？比如我想要获得安乐、离开痛苦，有了这样的想法后，所有行为都是围绕这个发心而奋发的，但只为自己获得安乐，也许就不管其他众生了。愿意其他众生受苦、不愿意其他众生获得快乐的想法，在凡夫位或深或浅都会有。但是一旦位登初地、证悟万法平等，“所作”就平等了。“我在修菩提心，这是属于我的善根；我专门为众生修善根，把善根回向给众生”——就没有这种差别了。菩萨自己做离苦的事情，就是为众生做离苦的事情，或者他在示现

上很长时间都是在励力做度化众生的事业，好像没有兼顾自利，但他知道为众生做利益就是在为自己做利益，自他已经没有差别，自他所作都是平等的。让众生离苦就是让自己离苦，让众生获得安乐就是自己获得安乐，这就叫所作平等。有时我们观察自己的相续，还没有达到众生平等和所作平等的境界。一方面，这是胜义菩提心的境界；另一方面，实际上胜义菩提心的修法在凡夫位也要相似地行持，自他平等、自他相换或自轻他重在凡夫位是可以行持的，这些行为和初地菩萨的行为有相似之处。学了这样的大乘论典后，知道了菩萨的行为、境界，我们自己的发心和行为也应该逐步向菩萨靠近，才可以慢慢地现证法界。

第四是“佛体”平等。在登初地之前，修行人会执著自己是下劣的，诸佛是高贵的，自己和佛不是平等的。一旦证登初地、了悟万法空性，就会知道实际上我的本体和佛的本体完全是平等的、没有什么差别，从而生起欢喜。此处的胜义菩提心和前面讲的“最上真智生”所着重的侧面稍有不同，真正胜义菩提心的本体是什么呢？应该是无分别智慧。

初地以上有入定和出定的差别——入定时安住在无分别智慧，出定时就没有安住在无分别智慧，而是安住在有能取、所取分别心的状态，但我们说初地以上都具备胜义菩提心，这又怎么讲呢？这还能叫作胜义菩提心吗？相似可以安立。为什么呢？因为已经获得了入根本慧定的能力，从入定的角度安立出定，也可以说一地以上都有胜义菩提心，必定已经现前胜义智慧。

学《入中论》时，讲到第一胜义菩提心是怎样的，第二胜义菩提心是怎样的，实际上是在讲菩萨出定的布施、持戒等修法，有时会生起疑惑——这样能不能叫胜义菩提心？如果从能够入定安住胜义菩提心本体的侧面来讲，出定位也可以安立胜义菩提心的名称，但真正分析，胜义菩提心只是在入定位有，出定位是世俗菩提心，应有差别。所以有时“所作”或者其他方面不一定是真正的无分别智慧的本体，有时是出定位的修法、境界，因此有的地方讲真正的无分别智慧是胜义菩提心，有些地方则从能够现前安住无分别智慧的侧面，在出定位也安立胜义菩提心的名称。

“于此四平等，故得欢喜胜”，为什么叫“欢喜胜”呢？所谓的“欢喜”，一般的世间声闻缘觉都有欢喜，但是菩萨的欢喜是“胜欢喜”，菩萨的欢喜超胜这些欢喜。世间人的欢喜是得到了自己所欲的东西、离开了痛苦而欢喜；二乘是自己得到了自利而欢喜；但菩萨是因为证悟了诸法平等而欢喜，众生平等而欢喜，所作平等而欢喜，佛体平等而欢喜，他的欢喜确实确实是超胜的。无论从他发心的心量、所证悟的境界，还是从他出定位生起的善行来讲，都是超胜的。

以上讲了胜义菩提心的本体，下面讲胜义菩提心的六种超胜处。

生位及愿位，亦猛亦净依，

余巧及余出，六胜复如是。

这个颂词主要是略说，广说是下面两颂。“六胜”就是胜义菩

提心的六种超胜：第一个是“生位”胜；第二个是“愿位”胜；第三个是“亦猛”，就是勇猛超胜；第四是“净依”胜；第五是“余巧”胜；第六是“余出”胜，这就是“六胜复如是”。安立它们的名称之后，它们的意义怎样呢，下面通过两个颂词来广说。

生胜由四义，愿大有十种，  
勇猛恒不退，净依二利生，  
巧便进余地，出离善思惟，  
如此六道理，次第成六胜。

颂词中次第宣讲菩提心的六种超胜处。

第一个是“生胜”，就是略说中的生位胜。生位超胜“由四义”——种子、生母、胎藏、乳母四个意义安立。前面讲大乘皈依也讲了四义，但和这里发心的四义稍微不同。

一义是种子胜。前面讲皈依时是以发菩提心作为种子，所以种子胜；此处的种子胜，主要是指信解大乘法，以信解大乘法作为种子。最初因为信解大乘法，以此作为根据、基础，逐渐可以生出后面的功德。从发菩提心和信解大乘法的角度都可以解释种子胜。

二义是生母胜。此处和前面一样，菩萨是以般若波罗蜜多、二无我空性作为生母。因为佛、菩萨、声闻、缘觉四圣都是由佛母般若波罗蜜多而生，所以大乘菩萨也是依靠二无我空性作为生母。

三义是胎藏胜。这里和前面稍微不同，前面是福智二资具叫作胎藏，这里的胎藏是指禅定的轻安，安住在殊胜禅定的轻安状态中，就叫胎藏。菩萨经常修持殊胜的禅定、安住殊胜禅定的缘故，

他的心能够堪能，因此能逐渐通过禅定生起智慧。从修证的角度讲确实是这样，如果真正要现证法界，就必须有禅定，安住在禅定当中逐渐引发出世间的智慧。

四义是乳母胜。乳母胜和前面没有差别，从两个方面安立乳母胜。乳母有两种主要的所作：一是看护小孩，哪个地方有个大水坑或者哪个地方有凶猛的野兽，乳母就负责让小孩离开这样的险处和怖畏之处；二是用乳汁哺养小孩。同样的道理，一方面，大乘菩萨视发小乘心为险处、歧途，菩萨自己必须离开声闻缘觉的发心；另一个方面是逐渐长养大悲菩提心，最终获证初地果位。

以上次第宣讲了“生胜由四义”——生位胜的四种意义。

第二个讲愿位胜，即颂词“愿大有十种”。虽然菩萨所发的大愿有无量亿，归摄起来就是十大愿，体现了菩萨的愿胜。菩萨的发愿确实确实是超胜的，一般世间人发愿最多就是怎样无病、发财，声闻、缘觉的发愿就是自己怎样获得寂灭，而菩萨的发愿是广度众生的无量亿大愿，这些大愿在初地时能够真实发出，到八地时逐渐成熟。

现在我们发愿只是跟随佛陀、菩萨圣者发愿而已，实际上凡夫没有真实发十大愿的能力。《入中论》讲过，菩萨是到初地开始真实发起或修行十大愿，在八地时愿力逐渐成熟。“愿大有十种”主要是观察十大愿，这十大愿和《普贤行愿品》的十大愿王有所差别，不全相同。下面介绍十大愿：

第一是供养无量诸佛。自己如果要积累资粮，就要对无量无边

的诸佛进行供养。

第二是护持无量圣教正法。前面讲过只有正法才能够救度众生，或者菩萨自己是遵循正法的道而修行的，他度化众生也是将众生安置在正法的道当中，他必须要发愿护持无量的正法。现在我们也要发愿供养无量诸佛、发愿护持无量清净的正法，即便没有很大的能力护持无量清净的正法，但是主要的正法必须要护持，比如小乘的戒律、俱舍等正法，怎样离开世间八法的妄念、修证出离心、安住在出离心当中，这些修证的正法是必须要护持的；大乘菩提心、大乘菩萨行的正法，如《大乘庄严经论》这类的正法，也要发愿护持。反正只要是对自己、对众生、对佛法有利益的正法，都应该努力地保护、发愿护持，不要让它很快时间中隐没。

第三是随类现形、分身无数。即随着众生的差别——如果是旁生，就化成旁生度化它们；如果是人，就化成人度化他们，只要是需要度化之处，菩萨都发愿都以不同的形象、身份去度化他们。

随类现形、分身无数是菩萨的发愿，现在我们也要这样发愿。目前我们虽然没有这个能力，但是现在先发愿，以后就不会忘记自己所发的愿，自己的善根就会回向自己能尽快获得这样的能力，最后果一旦成熟——愿力成熟之后，就能够如是随类现形、分身无数度化无量众生。

第四是往诣无量刹土。一方面，因为无量诸佛菩萨安住在无量刹土当中，菩萨往诣无量刹土就能亲近无量诸佛、听闻无量教法；另一方面，无量刹土中也有很多众生需要度化，所以菩萨往诣无量



刹土可自他二利。

第五是圆满六度。菩萨不管是修自利还是他利，都是以六度的方式成熟自他相续——自相续方面讲是修六度，他相续方面讲是四摄。因为菩萨要成佛，就必须圆满六度，圆满六度资粮才圆满，福智圆满才能随欲获得菩萨果或佛果，所以菩萨要发愿圆满六度的修法。

第六是成熟无量众生。菩萨发愿没有善根者让他有善根，已有善根者让他成熟善根，因为善根成熟才能获得果。众生内心当中虽然有善根，但是没有善巧方便，就没有办法获得暂时的增上生和究竟的决定胜。

第七是修炼清净刹土。菩萨为了方便度化众生，就必须修持清净刹土。修炼清净刹土和往诣无量刹土有差别，往诣无量刹土是在修行的时候，修炼清净刹土是为了在成佛之后方便度化众生。

第八是与圣者的境界相应而安住。八地菩萨等圣者如何安住修法的境界，自己也发愿能够和这些圣者菩萨的境界相应而安住。他们如何安住我也如是安住，发愿和菩萨成为无别。

第九是所有言行皆作饶益。任何言行，不管显现上是如法还是不如法，乃至吃饭睡觉等一切行为、所说的一切话都成为度化众生的方便。发这个愿很重要，确确实实发了这个愿之后，最后果成熟时，不管做什么事情都是对众生有利益的。上师讲过，大菩萨即便不传法、什么都不做，他就住在世间一天，对无量众生都有很大很大的利益。他就是这样发愿的，一切言行都能够利益众生。我们也

要这样发愿，自己的一切言行都能利益众生。如果内心当中能够不离开菩提心，别人见到你或者想你、念你的名字，都能种下解脱的因。现在自己的一切言行都是利益众生的因，这是相似的饶益，真正圆满饶益是在菩萨发愿成熟之后。

第十是速证大涅槃果。菩萨所修持的最究竟的果就是现证大涅槃果的自体，所以发愿现证大菩提果。

以上就是菩萨所发的十大愿。我们平时也要跟随十大愿经常诵修、忆念并如是发愿，这样自己的善根也能尽快成熟。

这十个主要的愿还含有无量的眷属愿。主要的愿就像王一样，下面还有很多眷属围绕，每个大愿都有很多支分愿作为辅助。所发愿的处所有十种无边际境界：众生界；世界；虚空界；法界；涅槃界；佛出现界；如来智界；心所缘界——心的所缘界确实是无量的，因为八识、六识的所缘是无量无边的；佛智所入界，佛的智慧是遍智，佛陀所入的界也是无有边际的；第十种是世间转法转智转界，也是无量无边的意思。菩萨的十大愿就是在这十种无边际界当中恒时修行。

通过这方面的大概分析，确确实实菩萨的发愿是超胜的，不是口头上说超胜，实际上绝对远超缘觉、世间、外道。

以上通过“愿大有十种”宣讲了愿位胜。

第三是勇猛胜，颂词是“勇猛恒不退”。主要是指菩萨在做利他行为时心和行为都相当勇猛，不管什么样的违缘、障碍都没办法使他退怯。

第四是净依胜，颂词是“净依二利生”，主要是讲菩萨所清净的障碍超胜小乘。二乘所清净的障碍单单是烦恼障，还有一点点的所知障。菩萨因为能够圆满清净二障的缘故“二利生”，二障越来越清净、薄弱，依靠此成熟、生起二利，具体是哪二利呢？第一种利益：他知道自己的障碍逐渐清净就能够近于佛地，离佛地越来越近；第二种利益：障碍清净之后，可以广做利他之事。因为近于佛地、能够尽快做利益众生事业，所以叫作“净依二利生”，能够清净二种障、能够自他二利，从这个角度来讲超胜世间、外道、声闻缘觉。

第五是余巧胜，颂词是“巧便进余地”。观待于其他乘或者世间众生来讲，菩萨有一种善巧，这种善巧是什么？就是“进余地”的善巧。比如声闻缘觉安住预流向就只能了解预流向，或者安住在一来果就只能了解声闻四向四果的自体，但是菩萨即便安住在初地，也知道怎样善巧地进到其他地，“余地”就是二地、三地、四地，对于地地上进的方便、窍诀，他在安住一地时就精通了，二地的体相是什么，从一地到二地的方便是什么，怎么样进余地，乃至成佛的方便他都清清楚楚。余巧胜就是了知“巧便进余地”的方法。

第六是余出胜，在颂词中讲“出离善思惟”。余出就是出离的意思，比如自己是初地，怎样从初地出离到二地，然后从二地的自体出来到三地。菩萨不可能永远安住在一地，因为菩萨的发心是欲求大菩提果度化众生，他根本不可能安住在初地而不想出离，而是

很想出离。怎么出离呢？通过“善思惟”的方式。怎样善思惟呢？他自己在未登初地时就会想，初地的本体是怎样的呢？实际上初地、二地、三地乃至十地的本体全是以分别心安立的，全部是唯识的体相，实际上这种地道是根本没有的。所以他首先知道地和地之间的名称、阶段是假立的，之后他再观察假立这些地道的心、识、分别念也是无自性的。首先他思惟一切地道之间的各自体相，然后再思维地和地之间的分别都是假立的、都是唯识的显现，然后再安住于唯识也是平等的、空性的，这样一想、一安住在这个本体的时候，刹那之间就从一地登二地了。这就是他的出离，就是“余出胜”，菩萨胜义菩提心的本体确实确实是非常超胜的。

“如此六道理，次第成六胜”，通过前面所讲的六种道理，次第安立菩萨的六种超胜，尤其是胜义菩提心的六种超胜。在“以表示仪轨及法性真谛获得而分”这个科判中，第一个颂词讲了世俗菩提心，后面几个颂词全部是讲胜义菩提心。

以上已经讲完了第二个科判“发心之分类”，下面讲第三个科判“发心之比喻”。

按照无著菩萨的讲义，二十二种发心的比喻是弥勒菩萨从《圣者无尽慧经》当中录出来的，这些比喻和《现观庄严论》中的颂词一模一样，只不过法尊法师的译本和唐译的文字稍微不一样。

按照无垢光尊者和全知麦彭仁波切的观点，二十二种比喻全都是指世俗菩提心，没有一个是胜义菩提心，而且它所比喻的道次阶段是从小资粮道到十地之间，不包含佛地。虽然最后一个发心是与

法身心所相应的发心，但实际意义上它不是指佛三身的法身，它可以安立为法身的因或者法身的名称。为什么呢？因为有时十地菩萨可以安立佛的名称，在一些经论当中讲十地菩萨就是佛了，但从本体来讲十地菩萨还是菩萨，他只是一个本觉而已，不是真实的正等正觉的佛陀。最后一个比喻是与法身心所相应的菩提心，它是把十地菩萨安立成法身的名称，实际上不是真正的佛位。有些其他宗派的智者认为二十二种比喻是从凡夫到佛位，但是按照宁玛派自宗的观点，是从小资粮道至十地之间，不包含佛地，而且全是世俗菩提心，不包含胜义菩提心。下面次第宣讲二十二种发心的比喻。

### 戊三、发心之比喻

如地如净金，如月如增火，  
如藏如宝篋，如海如金刚，  
如山如药王，如友如如意，  
如日如美乐，如王如库仓，  
如道如车乘，如泉如喜声，  
如流亦如云，发心譬如是。

第一个比喻是“如地”。前面讲世俗菩提心是以第六意识的心王作为主体，其他思心所作为辅助。与乐欲菩提果的心所相应的菩提心安立为最初发心，最初发心的比喻是大地。为什么用大地做比喻呢？大地是出生一切万法的因，一切有情、器世界都依靠大地而生存，菩萨后后的一切功德必须要以最初发心作为基础，如果没有最初的发心，就绝对无法生起后后的善法，资粮道、加行道或见

道、修道乃至成佛的一切善根都无法生起，所以最初的发心犹如大地一样。

第二个比喻是“如净金”。与安住乐欲菩提果的心所相应的菩提心是依相应发心，比喻是非常纯净的黄金。从金矿里挖出来经过十六次锤炼之后的黄金没有一点污垢、非常纯净，而且金色不会再退失，就是净金。安住乐欲菩提果的依相应发心也是这样的，一旦生起这种菩提心就不会再退失。第一个“如地”的发心是小资粮道的发心，第二个“如净金”是中资粮道的发心。按照有些《现观庄严论》的讲义：如果是大乘决定种姓，在小资粮道时，如大地的发心时就已经不会退失；如果是大乘不定种姓的菩萨，到了中资粮道，获得了犹如净金、非常清净的菩提心，就绝对不会退失了。

第三个比喻是“如月”。与加行心所相应的菩提心为勤相应发心，比喻是新月，这是大资粮道的发心。为什么是新月呢？因为月亮是从初二、初三到十五之间逐渐圆满的，通过大资粮道的加行心所，后后的功德逐渐圆满，菩提心的本体逐渐圆满。新月刚开始是月芽，小小的一条线一样，慢慢开始圆满、增上，大资粮道之后的善根、菩提心本体也是逐渐圆满、增上的。

第四个比喻是“增火”。与殊胜心所相应的菩提心叫作极依相应发心，比喻是增火。比如你往火堆里面加很多干柴，火就会越来越大、越来越炽燃。这是指加行道从暖位乃至世第一法位之间的阶段。增火是什么意思呢？安住在暖位的菩萨希求顶位、忍位、见道、佛果的这种发心，就像增火一样越来越炽燃、没办法阻挡。一

旦到了加行道暖位，他希求佛果的心相当勇猛，怎样进入顶位、怎样进入忍位、怎样到世第一法位、怎样登初地的这种心态越来越增上，如同增火一样。

以上这四种发心主要是凡夫地的资粮道和加行道所摄，下面开始讲圣者地所摄，从初地开始安立。

第五个比喻是“如藏”。与布施心所相应的菩提心为檀波罗蜜相应发心。檀波罗蜜就是布施的意思，布施是汉文，檀波罗蜜是梵文。与布施心所相应的菩提心就叫檀波罗蜜的发心，檀波罗蜜发心的比喻是宝藏。宝藏里面有很多衣食受用，无论取再多的衣食受用，宝藏都不会枯竭，都能满足众生愿望。同样的道理，初地菩萨所行持的布施的善根，就如宝藏一样源源不竭，众生向他求什么他都能满足，求衣服就给衣服、求财物就给财物、求王位就给王位、求妻儿就给妻儿、求身体就给身体，就像宝藏一样源源不竭。

第六个比喻是“如宝篋”。与持戒心所相应的菩提心为尸罗波罗蜜相应发心，比喻为宝篋。宝篋是无尽珍宝的来源，珍宝是从宝篋中来的，这说明什么道理呢？菩萨与持戒心所相应的菩提心也像宝篋一样，通过守持大乘菩萨清净的戒律，无量无边的功德聚、功德法源源不断地生出来。菩萨大乘戒律的菩提心犹如宝篋一样，源源不断地生出无量无边的功德。

第七个比喻是“如海”。与安忍心所相应的菩提心是羼提波罗蜜相应发心，比喻是大海，大海是什么意思呢？大海非常广大，在广大的大海当中，小帆船或者鲸鱼等不管怎么折腾也根本没法动摇

大海的整个本体。同样，三地菩萨的安忍菩提心相当广大、坚固，遇到别人辱骂或障碍违品根本扰乱不了他的心。

第八个比喻是“如金刚”。与精进心所相应的菩提心为毗梨耶相应发心（毗梨耶就是精进），比喻是犹如金刚。为什么犹如金刚呢？金刚非常坚硬，不管用火烧、水泡还是刀劈斧剁，对金刚都没有丝毫损伤。同样，菩萨安住精进的本体时，精进的违品——懈怠根本没办法动摇他，即便我们看到菩萨在睡觉，实际上他的内心一概都是精进，根本没有丝毫的懈怠。从他不生起丝毫懈怠的角度讲，他的精进相当圆满，犹如金刚一样不为违品所动。

第九个比喻是“如山王”。与静虑心所相应的菩提心是禅波罗蜜多相应发心，就像山王一样。山王是什么意思呢？任何大风都没办法动摇须弥山王，比喻菩萨所修禅定非常圆满，心意非常稳固，任何散乱心都没办法动摇他禅定的本体，从这个方面比喻成山王。

第十个比喻是“如药王”。与智慧心所相应的菩提心为般若波罗蜜多相应发心，比喻是犹如药王。药王具备什么特色呢？不管去闻、尝或用手或任何部位去接触药王，它都可以消除你的疾病，比喻菩萨般若波罗蜜多的智慧确实非常超胜，只要缘这种般若波罗蜜多去闻思修，就可以清净烦恼障和所知障。菩萨的智慧犹如药王一样，一闻一触一尝都可以寂灭烦恼障和所知障，最初是压伏，然后断掉它的粗分，最后断掉它的习气。菩萨般若波罗蜜多智慧的本体是相当超胜的。

第十一个比喻是“如友”。与方便善巧心所相应的菩提心为无



量相应发心，比喻是如友。“友”是善友或良友的意思，真正好的良友、善友，他的友道是不变的，不像酒肉朋友，你有钱的时候对你好，你倒霉的时候马上离开你，还要踹你一脚。真正的善友，你好时他会对你好，你倒霉时他还会对你好，只要是朋友他都一概照顾，坚守友道的朋友是这样的。

无量是指什么呢？是指菩萨的四无量心。菩萨恒时具备四无量心，犹如坚守友道的朋友一样，不管众生处在什么样的状态，菩萨的四无量心绝对不会退失和改变，菩萨恒时生起愿众生离开一切痛苦的悲心；恒时生起愿一切众生得到安乐的慈心；见到众生快乐他自己也非常欢喜，而且主动帮众生做很多增上福报的事情，这就是菩萨的喜无量心；菩萨的舍无量心是不为贪嗔所动，菩萨在安乐时不会得意忘形，在非常痛苦时也不会生起嗔心，他安住在舍心的状态当中，通过非常平稳的心态修持菩萨道。这里舍无量心的解释和其他论典的不相同。其他论典解释舍无量心是对亲友、怨敌安住舍心的本体，此处舍无量心是指菩萨在快乐时能够安忍，在痛苦时也不生起嗔心，贪和嗔一直处在本舍的状态。这就是如友一样的菩萨心。

第十二个比喻是“如如意”。与愿心所相应的菩提心为神通相应发心。八地菩萨愿成熟，与愿心所对应的菩提心安立为神通，它的比喻是如意。如意是什么意思呢？如意宝可以随意满足众生各种各样的希求，众生只要祈祷如意宝，就可以满足一切所愿。如意宝就像菩萨的神通一样。

菩萨大概来讲具备五种神通，实际上是六种神通，但这个地方讲五种神通。菩萨的天眼通可以看到一切粗细的色法，看到众生死后投生何处；天耳通能够听到一切微细和粗大的声音，各种各样的声音都能听得到；宿命通是清楚自己和众生的宿世是什么情况，曾经转生过什么样的人或旁生；他心通是对众生的粗细念头、想法都知道，这是度化众生的善巧方便；神足通，有时讲通过神足可以飞到其他刹土的众生面前，给他赐予安慰或正法；有时讲一变多、多变一也叫神足。菩萨在众生面前这样示现神通，能够让众生生起信解，然后逐渐度化他们。这和如意宝很相似，菩萨的神通是随意显现的，如意宝也是什么都可以赐予、显现，这是二者相同之处。

第十三个比喻是“如日”。与势力心所相应的菩提心为摄相应发心，比喻是像太阳一样，为什么比喻成太阳呢？主要是从太阳能成熟的角度做比喻。能成熟什么呢？就像盛日。太阳光有成熟谷物的作用，很强的太阳光可以使谷物很快成熟，秋天时农民都希望太阳非常强，稻谷才能很快成熟；菩萨的“摄”也是这样，摄就是菩萨的四摄法，菩萨四摄法的力量、势力能够成熟众生。

按照讲义来讲，四摄法——布施、爱语、利行、同事，分别摄受四类众生：贪心大的众生、嗔心大的众生、愚痴心大的众生、怀疑大的众生。怎样次第摄持呢？

一是通过布施摄持贪欲大的众生。贪欲大的众生非常悭吝，通过菩萨布施财物或菩萨的能力使他成为法器，菩萨再慢慢对他讲悭吝的过失和布施的功德，摄受他并使其成熟。

二是通过爱语能够成熟嗔心大的众生。菩萨给他们说爱语，说他们愿意听的软语、好话，对方认为这个菩萨这么柔和、这么容易亲近，慢慢接近之后，菩萨就把他的嗔恨心转变了。菩萨通过爱语调伏嗔心大的众生。

三是通过利行摄受愚痴大的众生。愚痴众生不知道取舍，菩萨就让他做利行——有利于他的行为，让他去修布施、扫地等等，这个人听受之后就知道怎么取舍了，慢慢他的愚痴心就转掉了，跟随菩萨学到智慧的取舍之处。菩萨通过利行让他做好事，改变他愚痴的状态。

四是通过同事的方式摄受怀疑心大的众生。这个人很怀疑——“你给我说这个事情，你自己都不做，还要让我去做”，对这种怀疑心大的众生，菩萨就同事——我不单给你讲，而且我还去做。对方一看，他自己都在做，那么这件事肯定是好的，从而遣除怀疑，之后逐渐趋向菩萨道。

第十四个比喻是“如美乐”。与智心所相应的是辩相应发心。十地菩萨的十种波罗蜜多主要从智方面讲的，和智心所相应的就是辩相应菩提心，辩是辩才的辩。它的比喻是美乐，美乐就是非常美妙的音乐。美妙的音乐谁听到都是非常舒服的，内心当中数数生起欢喜；菩萨的辩相应菩提心也是这样，因为菩萨具备很深广的智慧，给别人讲什么别人都能生起欢喜，如果有人提问——不管是什么问题、从哪个侧面提、问题再深、再复杂，菩萨都能够善巧回答，令对方心满意足、非常高兴。辩菩提心是这样的，因为菩萨智

慧成熟，所以能够让众生再再生起欢喜心。

第十五个比喻是“如王”。与神通心所相应的菩提心为量相应发心。它的心所是神通心所，名称叫作量相应菩提心，比喻是国王。这个“量”怎样理解呢？量就是正量、标准的意思。“尤如王”比较容易理解，从一个国家来讲，国王说的话就是正量，如果你听受国王所说的话、按照国王的话去做，国王会很高兴地给你奖赏，如果你违背国王说的话就比较麻烦，做官的国王就把你的官职削了，然后充军发配某某地方，重一点的还会被满门抄斩。所以国王说的话就是正量，你不要去违背，违背的话就有过失，随顺就会得到安乐。

这个量主要是指四依法，就是四依四不依。四依四不依就是量，是佛陀制定的标准，按照四依去做就得到功德，违背四依就得到过失。四依就是依法不依人、依义不依语、依了义不依不了义、依智不依识。按照这个标准，首先要依靠法——依靠佛经、论典，然后依靠佛经、论典的意义，不是把很多精力放在词句上划来划去，而是通过词句知道它所讲的意义，再者，意义当中还分了义和不了义，要取了义的，因为了义法才能尽快帮助我们断烦恼、获得解脱，最后在依了义的过程当中，不能依识，必须要依智慧，因为智慧是解脱的方便，识是流转的方便，所以一定要依靠了义，依智不能依识。这样依靠才可以成佛做祖、从轮回当中解脱，获得很多不可思议的功德、利益，就像依靠国王的话去做，就会得到名声地位一样。如果反其道而行之——依人不依法、依语不依义、依不了

义不依了义、依识不依智，那么肯定会得到衰损。佛语的四依四不依就是正量，不能够违背。

第十六个比喻是“如库仓”。与二资粮心所相应的是聚相应发心，比喻是像库仓一样。聚和二资粮实际上是一个意思，资粮就是聚，聚就是资粮。库仓就是仓库，仓库是很多衣食的来源，同样，菩萨的相续就像二资粮的仓库一样，具备源源不断的福德和智慧，他相续当中储存的福德和智慧越多，他自己得到的胜法功德就越多。

第十七个比喻是“如道”。与三十七道品心所相应的是觉分相应发心，比喻是王路或道路。三十七道品实际上就是觉分，有些地方叫作三十七觉分、三十七觉支。比喻为道或王路怎么理解呢？王路是通向王宫、王城的大路，不管是国王、大臣还是老百姓，都需要走这条路。同样，上至诸佛、菩萨，下至缘觉、声闻，不管哪个圣者，都需要通过三十七道品这个共同道来成就。尤其经常讲这是诸佛成就之道，因为这里讲的是大乘菩提心，有时略讲一下声闻缘觉，实际上主要的本体还是讲大乘道。大乘道就是讲以前的诸佛怎么成佛的、现在的诸佛怎么成佛、未来的诸佛怎么成佛——统统依靠三十七道品，没有一个不依靠三十七道品而成佛的，过去是这样走的、现在也这样走、未来还要这样走，所以三十七道品就像王路一样。

第十八个比喻是“如车乘”。与止观心所相应的菩提心是止观相应发心，比喻是像车乘。车乘是什么意思呢？不管所乘的是车还

是马，都是到达目的地的方便，我们要到色达或者哪个地方，都要依靠车乘这个方便。同样道理，止观也是到达目的地的方便，如果要现证大乘的自体或者诸佛的自体，止观绝对可以包含一切修法。止，就是一种静止的状态，一缘安住的状态叫作寂止。了解诸法本性的智慧叫胜观，真实义的胜观是在圣位，在凡夫位我们说修胜观，实际上是修持它的因，修这个因的定解，真正的胜观智慧是圣者的智慧。反正你要想到达目的地——成佛，就必须圆满地修持止观。

第十九个比喻是“如泉”。与总持、辩才心所相应的菩提心为总持相应发心，比喻是犹如泉水。下面讲泉水具备的体相，涌泉不是一丝一丝的水，而是大股大股向外冒的水。涌泉具有两种特色：一是能满足众生所需。比如我们的清凉泉、龙泉，打来的水可以做饭、洗菜，也可以供佛等等，满足众生所需。二是源源不断，它永不枯竭、源源不断地涌出来。同样道理，与总持、辩才心所相应的菩提心也具备两种特点：一个是能成为众生的受用处，菩萨通过总持、辩才能够利益众生，众生取用总持、辩才的泉水确实能得到利益；第二个是菩萨的总持、辩才源源不竭，不会一个小时、两个小时讲完后就没什么讲的了、干在那里，根本不可能。他一直讲下去的话，一个法义展开讲一个大劫都可以。总持相应发心具备源源不绝、源源不断的体性。总持方面主要是源源不绝，辩才方面主要是饶益众生、成为众生的受用处。

第二十个比喻是“如喜声”。讲义当中喜声有好几种比喻：比

如有一个人孤身到外地，无依无靠，他要买卖的货物也丢掉了，一方面身处异乡，一方面丢失了财物，所以他非常痛苦。正在这时传来了好消息：他的亲友马上要来了，父母、兄弟姐妹一起来看他，然后财物也找到了，这时就非常高兴。还有比如一个人犯了重罪正在被追杀，这时听到有人对他说：你现在的生命有保障了，你的违缘、怨敌全部遣除了，你安全了，这时他是非常高兴的。

喜声对应什么心所呢？与大悲和胜观智慧心所相应的是法印相应发心。法印就是四法印，四法印的菩提心的比喻就是喜声。喜声有些地方叫作雅声、雅音，总之就是能够带来欢喜的声音，对应大悲和胜观相应的菩提心。法印就是四法印，四法印在大小乘都是共同的，只不过解释的方式有些不一样，就是诸行无常、诸受是苦、诸法无我、涅槃寂静。虽然四法印不能够囊括一切万法，但是可以圆满囊括解脱法。

四法印和喜声如何对应呢？具有善根的人，听到诸行无常、诸受是苦、诸法无我，涅槃寂静四法印之后就生起欢喜心，因为它能够带来涅槃的喜声，你要怎样获得涅槃？听到四法印的声音就能够给你带来欢喜。就像前面讲一个人在流落异乡、非常痛苦的时候，一下听到欢喜的声音而非常高兴。现在我们也像流落异乡的人一样，在轮回当中漂泊，很想得到快乐但是找不到方法，正在忧愁兼备时听到了四法印，听到四法印之后就得到解脱，相当欢喜，犹如喜声。

第二十个比喻是“如流”。与大自然信心心所相应的菩提心

为自性相应发心，比喻是犹如河流。有时我们讲信心是一种信解，但是这个地方讲的心所实际上是一种智慧。这种大自在信心心所相应的自性菩提心犹如河流一样。河流有一种特点，河水在流动时不需要谁去推动，它是任运流动的，自性是最后流归大海。同样的道理，八地菩萨根本不需要怎么作意，他修持佛法是任运自在的，他的出定位无分别智慧已经自在。而且一个八地菩萨修什么法，所有的八地菩萨全部修持这个法，所以他的善根增长无量、非常迅速，最后回归到佛的自体自性当中。

第二十二个比喻是“如云”。与法身心所相应的菩提心为方便相应发心，比喻是犹如大云。大云可以降下雨水，使地上的庄稼等发芽、成长，庄稼发芽成长之后，人们就能获得欢喜。同样道理，菩萨法身心所的方便菩提心也有这样的功能，有什么方便呢？菩萨降下的智慧雨可以让众生内心的菩提种子发芽、生长、成熟，让一切众生获得欢喜受用，和云的功德是一个意思。

讲义中讲到，菩萨获得这样的菩提心时，他可以示现从兜率天下降、诞生、成佛、度化众生等等，但这是不是佛的示现呢？不能安立成佛的示现。一种讲法是：菩萨获得了法身心所，因为是十地末尾，所以他很快就可以示现；还有一种讲法：《入中论》提到，十地菩萨可以示现十二相成道或八相成道，但除了十地菩萨和佛之外，九地菩萨都分不出来到底是佛还是十地菩萨示现的十二相。因此，讲义当中提到了兜率天下降或者成佛度化众生，虽然好像是佛十二相成道的事业，但也可以理解成十地菩萨，他有这样的能力。



“发心譬如如是”，大乘菩萨的发心犹如二十二种比喻，应该是了解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第十一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论是包含一切菩萨道总纲的殊胜窍诀论典，大乘经典浩瀚无际，以我们有限的精力、智慧、时间等，根本无法通达所有大乘经典的含义。弥勒菩萨以大智慧、大慈悲造了这部《大乘庄严经论》，把大乘经中所有的修行精要、窍诀、教授汇集于一个论典，方便我们学习、通达然后去修行，因此我们要高度重视这部论典，好好闻思修，掌握其中的关要。

这个论典共二十四品，有些是对菩萨道生起信心的教授，有些是菩萨如何作意的教授，有些是如何积累资粮、修习空性法义的教授，各种大乘的教授都包括了。本论的文字虽然相当略，但所诠义包含了所有大乘的教义。本论以“无上五义”的方式进行抉择，前面“所安立”通过《成宗品》已经讲完了，现在讲“分别所知”，通过对大乘种姓、皈依、发心、修行四品的次第观察，了知大乘和小乘到底有什么差别，突出大乘的超胜性。前面对大乘的皈依、大乘菩萨所具备的种姓或障碍苏醒殊胜种姓的文句和意义已经学完了，现在正在讲具备大乘种姓的人应该发菩提心，发菩提心不能拖延，如拖延就会对自己修菩萨道造成障碍。大乘种姓这么殊胜，既然现在你有这么殊胜种姓，为何还不发菩提心？所以必须发菩提心。现在正在讲发菩提心品，通过抉择菩提心的体相，让菩提心一步一步地生起，从“发心为利他，求正等菩提”两个方面进行观察。

通过学习菩提心的分类，我们知道了要从方方面面观察、了解菩提心，不能局限于某个侧面，这样去修菩提心才有广大的所缘。一方面菩提心本身有很多分类，另一方面缘其意义可帮助我们心胸打开，学习广大菩提心的分类有这个必要性。我们学完分类就能从方方面面了解菩提心，从方方面面趋入菩提心、修持菩提心。这是讲它的分类和意义。

第三是发心的比喻。《无尽慧经》中佛陀开显了二十二种比喻，弥勒菩萨在《现观庄严论》《经观庄严论》两部论典当中都引用了这些比喻，对从小资粮道到十地末尾之间的菩提心进行了抉择。通过这些比喻显出从小资粮道开始、安住最初的发心，乃至最后一个方便发心的意义。虽然现在我们也许还没有到小资粮道或者还没有登圣地，没有办法修持十地末尾

的发心，但是菩萨要了解菩提心的广大，就离不开从小资粮道到十地菩萨之间的所缘。对于菩提心我们不能认为：现在大概修一下就行了，菩提心是前行修法，在《大圆满前行》中是一个不共加行，修完不共加行之后就可以放弃了——不能这样想。菩提心是从小资粮道到十地末尾都必须修持的，菩萨必须安住于菩提心的体性。

第三个科判讲完之后，今天我们讲第四个科判“发心功德之赞叹分八”。为什么要对发心功德进行赞叹呢？一方面是大乘菩提心本身就具备赞叹的基，是值得赞叹之处；另一方面这是弥勒菩萨金口所说的赞叹文，对于发菩提心的后学者是一种鼓励、鞭策，能提升我们对大乘菩提心的兴趣。弥勒菩萨在经典中赞叹菩提心，我们才知道菩提心的殊胜性——十地菩萨都在赞叹它，我们更应该对菩提心生起敬重心，然后去修持菩提心。有这样的必要性，所以必须赞叹发心。

我们知道《入菩萨行论》当中全是讲菩提心，讲世俗菩提心、胜义菩提心，第一品就是从各方面宣讲、赞叹菩提心的功德利益，让大家都想发菩提心。本论也是同样，在学习菩提心的体相、分类、比喻之后，再通过弥勒菩萨的赞叹，我们就会想要马上发菩提心，不能拖延。对于已经发了菩提心的菩萨，如果遇到障碍也不能舍弃菩提心，舍弃就有过失，不舍弃就有功德。

**戊四、发心功德之赞叹分八：一、远离菩提心者失坏四安乐；二、生起胜义菩提心时不怖轮回恶趣苦；三、菩萨安住浊世不失善根之理；四、菩萨于轮回不论兴衰不退菩提之行；五、广说视投生如入花园；六、菩萨于施身等苦不生疲厌退转之心；七、未经俗交菩萨成众生不请之友；八、教诫菩萨须百倍精进**

这里通过八个科判对发菩提心的功德进行赞叹，有些是对世俗菩提心的赞叹，有些是对胜义菩提心的赞叹。菩萨对世俗菩提心、胜义菩提心都需要修持和现前，所以对两种菩提心都必须赞叹。

#### **己一、远离菩提心者失坏四安乐**

如果你远离了菩提心，就会失坏四种安乐(思利乐、得方乐、解义乐、证实乐)。当然这四种安乐不是小乘者所求，他认为失去了又怎样呢？反正对我的自利没什么障碍；一些对轮回法很耽著的人也无所谓，反正我可以照样过上幸福的生活。但从大乘菩萨道的角度来讲，或对于对菩萨行生起少许定解的人而言，失坏这四种安乐确实是非常可惜的，因此无论如何都要得到四种安乐，而得到这四种安乐的方便，就是不舍菩提心，如舍弃菩提心就失去了这四种安乐。颂词当中讲：

**思利及得方，解义亦证实，**

### 如是四时乐，趣寂则便舍。

大乘和小乘之间有这种差别。第一个就是“思利”乐，第二个“得方”乐，第三个是“解义”乐，第四个是“证实”乐，大乘有这四种安乐。

第一个是“思利”乐。什么是思利乐呢？菩萨思维利益众生时就会生起安乐。不是在现证法性或真正有能力利益众生时生起快乐，菩萨在最初思考要利益一切众生时，内心当中就充满了安乐。具体怎么理解呢？“利”有暂时和究竟的利益，这里的意思是指究竟的利益——让众生从轮回中获得解脱，断尽烦恼障和所知障，得到究竟成佛的快乐。菩萨心想众生能够得到这些解脱的利益就好了，他在思维时就数数生起安乐之心。菩萨在作意度化众生、让众生离障或者证悟法性的时候是非常快乐的，对于这种安乐声闻缘觉是绝对体会不到的。就像上层人士和平民老百姓的想法根本不一样，上者所获得的安乐下者根本想不到。又比如我们在欲界中非常快乐，但对于欲界天或色界天的快乐做梦都想不到。对于对欲界天、色界天的快乐根本不了解的人，假如你对他说：你这样做就失去了欲界天或色界天的快乐，他肯定根本无动于衷。如果根本没有体会大乘菩萨道的殊胜，在学习这个颂词时，也会认为思维让众生得到利益有什么快乐呢？如果有这样的想法，就说明你还没有趋入菩萨道，对菩萨道的本体、利益等没有思维过。

思维让众生得到利益是一个究竟菩萨道的正因。从因果的角度来讲我们也许还无法体会，但从长远的利益而言，一方面，菩萨思维利益众生确实很快乐；另一方面，让众生得到快乐的想法，也是菩萨道或以后成就佛果的正因。失坏了菩提心，就会失去这种快乐和究竟利益——这好像容易理解一点。如果是一个修行有素的菩萨，他就知道舍弃菩提心就失坏了“思利”得到的快乐。对这方面没有体会的人，就没办法了解“思利”的殊胜性。

第二个是“得方”乐，即得到度化众生的方便快乐。“得”就是通达。前面是思维利益众生，但光是思维利益众生是不行的，你必须要有方便，菩萨苦苦寻求的这个方便是什么呢？就是成佛。成佛的因是什么呢？即证悟二无我或修习菩萨道。菩萨以前没有得到、通达这个方便时很苦恼，一旦得到就会很快乐。比如一个菩萨虽然想利益众生，但是他一直不知道该怎样去做，有一天他来到佛学院听了《庄严经论》，一下子就找到了利益众生的方便法，他就会非常高兴。因为他一心一意想利益众生，一旦得到能够利益众生的方法就相当快乐。就像一个人千方百计想发财，一旦知道发财的捷径，内心肯定非常快乐。这是一种相似的比喻吧。菩萨得到利益众生的方便就会生起很大的快乐，小乘声闻、缘觉因为没有发菩提心，就根本没有办法体会“得方”的快乐。

第三是“解义”乐。解义乐就是对前面所得到的方便的意义已经完全了解、通达了。比

如他虽然得到二无我空性的教授，但在没有完全了解之前，不一定快乐，一旦通过前世的智慧或后天的精进了解了二无我空性的殊胜性，正确理解了二无我空性，他就会非常快乐。或者他对佛经能诠句的四种秘密、四种意趣的正确含义完全通达时，也是非常快乐的。

我们在学法时也有这种类似的情况，当一个难题折磨我们好几天时，内心一直不开心，一旦哪天突然把这个难题解开了就会非常高兴，数数生起法喜。大乘菩萨一旦通达了二无我空性、菩萨行或具有秘密义趣的语言，就会相当快乐，确确实实非常快乐，他知道自己离度化众生又近了一步。前面是“思利”，然后是“得方”，再是“解义”，闻思修是这样一步一步地走过来的，他知道绝对是这个途径。自己要度化众生、要现证法性，首先就必须“解义”，之后才能生起定解，生起定解才能够修持，修持后才能现证，所以一旦“解义”当然非常快乐。

小乘因为没有发菩提心，没有寻求利益众生的方便，也就没有办法通过苏醒内外因缘来“解义”，他们没有办法理解二无我空，没有办法理解具有秘密、义趣的大乘教法。他只对如何获得自我解脱有兴趣，只会对解决自己修道路上的难题感到快乐，但根本不会生起了解大乘教法意义的快乐，他的快乐和“解义”的快乐无法相比。

第四个是“证实”乐。“解义”之后，菩萨缘所解的意义再再修持，当福德和智慧资粮圆满到一定程度，就会现证自己所解法界实相的意义，在真正现证广大的二无我空性意义时，就会非常快乐，这时是登初地。初地名为极喜地，证悟实相是相当快乐的。小乘或二乘人没有办法感受“证实”的快乐，虽然他也证悟了人无我空性，证悟了相似的实相，但是绝对没办法和菩萨所证悟的广大二无我空、现空双运的实相相比。他的乐只是小乐，菩萨的乐是大乐。菩萨如果能够发起菩提心，就能够获得“证实”的乐，但声闻、缘觉就没有这种乐。

以上是从大乐的四个侧面来讲的。大心量、大福报的人才能得到这四种大乐，对此大乐，声闻缘觉、世间人、外道都没办法体会，对大乘教法还没有生起信解的人也没办法体会。什么时候我们思维“思利”“得方”“解义”“证实”这些词句就能够生起快乐的话，说明内心当中的菩提心确实已生起并逐渐成熟了。如果对这些快乐无所谓，就说明内心当中还没有生起菩提心，因此没办法体会这个金刚句所表达的甚深含义。我们可以对照自己的相续，看看差距有多远。

“如是四时乐，趣寂则便舍”。所谓“趣寂”，一方面是你趣往自我寂灭的道路，另一方面是你舍弃大乘菩提心转去小乘，如果这样就舍弃了四种大乐。何时你舍弃大乘菩提心，何时这四种快乐就舍弃。这里一方面是教导菩萨要生起菩提心，另一方面是喝斥舍弃菩提心的过失，遮止舍弃菩提心。我们必须深思熟虑，才能体会弥勒菩萨的甚深悲心和智慧。

## 己二、生起胜义菩提心时不怖恶趣轮回苦

有的菩萨在修行时对轮回苦、恶趣苦非常恐怖，他想我怎么从轮回当中获得解脱？——大乘的解脱再快也要一个无数劫，而小乘三生就够了，他认为小乘对于出离恶趣和轮回苦是一个捷径，而大乘是一个远道，就不愿意修持菩提心。这个科判讲，菩萨虽然要入恶趣、轮回等，但是如果一旦生起胜义菩提心，就不会再感受轮回和恶趣的痛苦。这是从果的角度对那些欲退菩提心者做一个教诫，这是胜义菩提心的功德，生起胜义菩提心，就不会怖畏恶趣和轮回的痛苦。

颂词当中讲到：

**最初发大心，善护无边恶，  
善增悲增故，乐喜苦亦喜。**

“最初发大心”，不能理解成最初发菩提心。最初发的菩提心是世俗菩提心，我们在小资粮道或者在之前的某某因缘成熟时，无始以来第一次发起大乘菩提心，但不能妄为“最初发大心”。这里的“最初发大心”是指在初地时最初发起胜义大菩提心。以前在凡夫位从来没有发起过胜义菩提心，所以叫“最初”；初地菩萨菩提心的本体是真实的菩提心，不是相似菩提心，所以称之为“大心”“最初发大心”要理解为最初生起胜义菩提心。

一旦真正生起胜义菩提心，就会“善护无边恶”，这是什么意思呢？大乘菩萨生起胜义菩提心，既不会去造罪业，也不会对众生做损害之事，对自己和他人防护罪恶。“无边”是从自他或恶业种类的角度而言，没有登地的凡夫也许还会生起很多的恶分别，但是一旦到了初地菩萨的境界，烦恼绝对不会生起，虽然内心还有烦恼障种子，但没有非理作意的缘故，根本不生恶心。

生起烦恼要有三种缘：第一是内心中要有烦恼障种子；第二是对境要现前；第三是非理作意，三种因缘具备就会生起烦恼。虽然菩萨烦恼障的种子到八地才断尽，对境也可以现前，比如生贪心的对境——某某人或物现前，但是他的心中彻底断尽了非理作意，所以他的内心当中根本不可能生起刹那的恶心，自己不生烦恼，也不会对其他众生做恶事，所以是“善护无边恶”。

能够“善护无边恶”的原因是什么呢？因为菩萨在登初地、现证法界时，就能无间获得一种无漏的戒体，如果他获得了无漏的戒体，就绝对不可能去造业。我们说无漏戒虽然是在初地获得的，但是戒律圆满是在二地，这两个概念不要搞混了。有时我们说二地是戒律增上，怎么说初地获得无漏戒呢？——初地可以获得无漏戒，但所有戒律的违品是在二地才彻底断掉的。获得无漏戒律的缘故，能够“善护无边恶”，根本不会起恶心、造恶业。

“善增悲增故，乐喜苦亦喜”，这是在讲什么呢？“善护无边恶”是不会生起恶心，因为善业和悲心增上，菩萨不管是处在快乐的状态，还是处在痛苦的状态都是欢喜的，没有一丝一毫的忧愁。第三句的“善增”和第四句的“乐喜”连起来，就是“善增故乐喜”；第三句的“悲增”和第四句的“苦亦喜”放在一起讲，“悲增故苦亦喜”，《大乘庄严经论》中有很多这样的句式。

为什么“善增故乐喜”呢？因为菩萨自己发了菩提心或现证法界之后，善法犹如海水涨潮一样不断地增上，因为善法越来越增上，所引发的人天快乐也非常多，在人天当中感受种种五欲快乐，这就是“善增故乐喜”，生起很多快乐、非常欢喜。通过善业而引发的异熟果就是快乐的本体，缘起力就是这样，造善就会感受快乐。因此菩萨善增的缘故，为什么不感受快乐呢？绝对感受快乐，在感受快乐时内心是欢喜的。

“悲增故苦亦喜”，菩萨入于恶趣或在寒热、饥渴的环境中示现感受痛苦时，“苦亦喜”——受苦也高兴，为什么呢？“悲增故”，悲心增长的缘故，他在感受痛苦时不会忧愁。而我们在感受痛苦时，很多时候菩提心就会退转。比如我们正在兴致勃勃地在做一件事情，突然遭受一个打击，身心突然感受痛苦，最后就没有兴趣做下去了。菩萨在感受痛苦的时候，因为大悲心增上的缘故，他不会有忧愁，不会忧愁的缘故就不会退转，不管是快乐还是痛苦他都欢喜，没有一个因让他退转菩提心。一般人太快乐时会得意忘形，没办法把持自己，容易退失菩提心，太痛苦也会容易退失菩提心。但是菩萨不是这样，不管是快乐还是痛苦，他都有一种利众的欢喜心，没有任何因缘能使他退失菩提心。

一旦生起胜义菩提心，菩萨就不会畏惧恶趣和轮回的痛苦。“悲增故苦亦喜”主要是指不畏恶趣的痛苦，“善增故乐喜”是指不畏轮回的痛苦——轮回中的快乐也是痛苦。轮回的范围广，恶趣的范前面讲“善增故乐喜”，菩萨在轮回中修持善法的缘故，不会有轮回痛苦，而是感受快乐。菩萨在恶趣当中或外在环境有寒热苦等等，因为“悲增”的缘故，菩萨在感受苦时也是快乐的。

这里还要分辨一下，“悲增故苦亦喜”是了义的说法还是不了义的说法？我们学习过《入中论》，讲到初地菩萨不会有这些痛苦，即便转生到恶趣中也根本不会有丝毫的痛苦，那为什么说“苦亦喜”呢？这是假设他在恶趣当中有痛苦，其实也不会有真实的苦受，只是显现上的苦。一个菩萨和一个凡夫人同样被打，凡夫认为很痛苦，菩萨就不会感到痛苦。“苦亦喜”，苦是喜，好像是矛盾的，实际说明什么呢？如果真正证悟了、有胜义菩提心的话，初地以上的菩萨是不会有痛苦的——身体不会痛苦，心也不会痛苦。他的心处在一种法无我或自他平等、悲心增上的状态当中；菩萨经常修持喜乐定，他的身体是生起喜乐的因缘，众生

接触到他的身体都是生快乐的，所以根本不可能生起痛苦。

### 己三、菩萨安住浊世不失善根之理

菩萨安住在浊世当中，但浊世有很多失坏善根的因缘，比如你是一个很好的修行人，对一切众生都好，也愿意做好事帮助他们，给他们说软语等等，但是这些人很下劣，无论怎么利益他都没办法体会，还经常打击、毁谤恩人。在这样的浊世环境当中，又有这么多的违缘，有人想菩萨会很容易失坏善根吧？如果容易失坏善根，菩萨就不会愿意安住在浊世当中发菩提心度化众生了。为了遣除这种疑惑，就讲菩萨安住在浊世也不会失毁善根的道理。颂词当中讲：

爱他过自爱，忘己利众生，  
不为自憎他，岂作不善业。

不会失坏善根的原因是“岂作不善业”，菩萨不会做不善业。所谓失坏善根，是指失坏以前的善根或新的善根不再生起。因为菩萨不会做不善业的缘故，所以以前生起的善根不会失坏，新造的善根也不会中断。

“爱他过自爱”，菩萨内心当中有真正的大悲菩提心，爱他过于自爱。“他”是指所有其他的众生，并不是指一两个众生，菩萨喜爱其他众生“过自爱”，比珍爱自己超胜很多倍。菩萨没证悟法性时肯定还有自爱或饶益自己的心，但是菩萨所修持的大悲心已经成熟了，大悲心非常增盛的缘故，珍爱其他众生的想法在他的内心当中绝对是占上风的。

“忘己利众生”，菩萨在修持菩萨道的过程当中，把利益众生作为首要考虑的事情，以度化众生为己任，在度化众生时根本不知道有自己。他做任何事情都首先考虑到这个事情对众生有没有利益，对众生有利益就去做，没有利益就根本不会去做。在回向善根的时候，他也不会想要留一份善根给自己，不会认为把所有善根都回向别人，自己就得不到了。很早以前居士林有一个老居士，他每年开商店赚的钱都去朝拉萨了，他回来后回向说：所有善根回向众生，我也是众生之一，我也得到一份。他的回向虽然很好，但还是有自己肯定也能得到一份的想法。菩萨在回向时，根本没有考虑到自己能不能得一份或要留一份给自己，所有的善根全都回向众生。他在发心利益众生时都是这样做的，所以是“忘己利众生”。

“不为自憎他”，不会因为自己的利益受到伤害而嗔恨他人，对他人有不好的看法。很多世间人不是这样的，在没有触及到自己利益时什么都好说、好商量，一旦和自己的利益有冲突，那就对不起了，就开始嗔恨了、开始打击了。菩萨没有这样的事，因为有前面两个条件：

“爱他过自爱、忘己利众生”，他根本不会因为自己的利益受到伤害而去嗔恨他人，对他人有不好的想法，“不为自憎他”是他的内心状态和作意。



“岂作不善业”就更胜一层了，菩萨内心当中对别人根本不会有不好的看法，更不会有因为某人对我做了不好的事情、我就应该报复他的想法，在这个基础上他怎么可能去做杀生、偷盗这些失坏自己善根的罪业呢？不会的。既然不会做的话，菩萨安住浊世也不会失坏善根，就是这个道理。“爱他过自爱，忘己利众生”就是根本因，因为有这两个根本因，所以“不为自憎他”，不会对众生生起不好的念头，既然不会生起不好的念头，何况去造作伤害他人、失坏自己善根的罪业呢？根本不会的。这是颂词字面上的意思。

此外还有一层意思：善根主要是指菩提心的善根，不会失坏菩提心。失坏菩提心的因是嗔恨他人，但菩萨根本不会有嗔恨他人的想法，他怎么可能失坏菩提心呢？菩萨不会做失坏菩提心的业，所以菩萨即便是在浊世中修行也不会失坏善根，对这样的菩萨我们应该生起敬信，对这样的菩萨行我们应该随修。这是对大乘菩萨的教诫，从方方面面赞叹大乘菩提心的功德。

但我们也要分别不同的情况，因为有些初学菩萨在浊世当中善根增上不了，很容易退转，这时就要先考虑往生净土，然后在净土当中获得一定能力时，再去浊世度化众生，那就非常保险了。弥勒菩萨在这个颂词中是对所有菩萨做的总的教诫，但菩萨当中有大心者、小心者，有久学者、有初学者，有很多的差别，我们还是要区分不同的情况。如果不加分析一概而言，实际上很多初学菩萨在浊世当中确实确实会失坏善根，既没有“爱他过自爱”的心，也没有“忘己利众生”的心，经常生起爱自憎他的心，造作失坏菩提心的业——这就不对了。如果是这样，就要考虑先修习一下，让相续成熟，然后再来度众生，这是非常好的。尤其是现在的环境，贪嗔痴都很猛烈，不失坏善根是非常困难的，初学菩萨很容易失坏菩提心而堕落，要考虑这个问题。

#### 己四、菩萨于轮回不论兴衰不退菩提之行

菩萨在轮回当中修行时，不管是兴盛还是衰败，他的菩提心都不会退，菩萨行也不会退。

观法如知幻，观生如入苑，

若成若不成，感苦皆无怖。

“观法如知幻”，这里的“法”是指轮回当中的一切法。科判中讲菩萨于轮回不论兴衰都不退菩萨之行，为什么他有这样的能力呢？因为菩萨有甚深的智慧，他知道轮回当中的一切法都是如梦如幻的，对此他不单单是了解，而且内心当中真正生起了这样的感觉，他知道轮回中的种种痛苦、不如意都如幻化一样，是不真实的，不真实的东西对我有什么伤害呢？应该没有什么伤害。真正安住在这种如梦如幻的状态当中，很多的烦恼、令菩萨退心的因缘就不产生作用了。在菩萨还没有证悟法性时，他受到别人的打击、伤害也会生起痛苦，但他知

道这个痛苦是如梦如幻的，他不会去执著，不会像一般人生起痛苦就退失了菩提心。所以“观法如知幻”相当重要。“如”字可以从两方面理解：一方面是“犹如”的意思，观一切万法犹如了知幻术一样，菩萨知道幻术是不真实的，他观一切法就像了知幻术一样，不会执著；另一方面是“如是”的意思，如是了知是幻，对一切万法如是了解——它就是幻化的，没有什么法。

上师在讲《幻化休息》时说，“如幻”和“是幻”二者有差别。一切万法如梦如幻与一切万法是梦是幻有所差别，是梦是幻的境界更高。菩萨安住在一切法就是梦、就是幻当中，他没有说现在这个法如梦一样、如幻一样。如果说轮回的法就是梦、就是幻，就是把轮回法和梦幻等同了、没有区别了。他在修行时知道是在幻化当中、在梦当中，这样的修行境界是非常高的。

“观生如入苑”，这个“生”是什么意思呢？就是投生。菩萨观投生处犹如进入花园一样，“苑”就是花园。这里的投生处不是指天界、极乐世界这样的地方，如果是就不需要观了，还观什么呢？这些地方大家都喜欢，突出不了菩萨的功德。这里的“生”，主要是指在欲界或恶道当中投生，这样才能显出菩萨的不共之处。要投生人间，人间也有那么多生老病死的痛苦；要投生旁生道、饿鬼道、地狱道利益众生，很多初发心的菩萨也做不到。但是大心菩萨做得到，他知道所投生的地方就像花园一样，投生像进入花园——进入花园谁不高兴呢？各种各样的鲜花盛开，有吃的、有玩的，谁都会高兴的，菩萨的作意就是这样。我们认为非常不好的地方，菩萨认为是花园一样。他的心态并不是造作的，不是说我要投生了，没办法就往好的方面观想一下，不是这样的，而是他真正了解投生之处就像花园的自体一样，没有大的差别。他的身体安乐、心也安乐，环境再不好都是引生安乐的因，所以犹如进入花园一样。

“若成若不成，惑苦皆无怖”，这两句颂词就是讲解科判“兴衰不退菩提行”“兴”对应“若成惑无怖”“衰”对应“若不成苦无怖”。这两句怎么讲呢？菩萨在轮回当中投生到比较兴盛的地方，自己的受用很圆满，显现上很成功、很快乐，他在这种快乐的地方对烦恼是没有恐怖的——“惑无怖”。为什么在快乐的地方对烦恼会有恐怖呢？对于修行人而言，一个地方环境太好了，就有可能引生贪心、生起烦恼。尤其是在众人恭敬、衣食住行方方面面都很圆满时，很多教言都认为修不成佛道、有可能成魔。在环境好的时候，如果修行者心态不稳固就容易生起贪心，贪心就是障道因缘，所以会担心生起烦恼。“恐怖”，就是对圆满引发烦恼的怖畏。但菩萨不会有这样的恐怖，菩萨有“观法如知幻”的智慧，他知道一切都是幻化的，坏的东西是幻化的，好的东西也是幻化的，他在享用种种圆满时知道这些是如梦如

幻的，他不害怕享受圆满资具而引生烦恼，所以叫作“若成惑无怖”。

“若不成苦无怖”，不成就是转生到环境恶劣的地方，比如转生到非洲，虽然非洲不一定有我们想象的那么痛苦，但这里只是打个比喻。如果转生到非洲等特别穷的地方，环境非常恶劣、受用很少，显现上很多人都非常恐怖这种痛苦之地，给多少钱都不愿去。但是菩萨有“观生如入苑”的大悲心及智慧，即便到了方方面面都非常不圆满或引发痛苦的地方，他对痛苦也是没有怖畏的。从这方面可以了解科判“菩萨于轮回不论兴衰不退菩提之行”的含义，菩萨有这样的功德智慧，不管成就不成就，他内心当中都不会生起烦恼和痛苦，也是在赞叹菩萨的殊胜功德。

### 己五、广说视投生如入花园

第四个科判提到了投生如入花园，但是没有广说，这里就广说“观生如入苑”的意义。

自严及自食，园地与戏喜，

如是有四事，悲者非余乘。

首先讲四种比喻：“自严”“自食”“园地”“戏喜”。如果有这四种条件，众生是非常高兴的，四种条件是怎样的呢？首先是自严。众生准备去花园参加聚会时，就要沐浴身体，把身体洗得干干净净，穿上新衣服，配戴一些装饰品，把自己打扮得特别漂亮、庄严，自己也很满意，这叫“自严”。

“及自食”，到了花园之后，可以享受各种各样的美味佳肴，这样当然非常舒服，肯定很高兴。

“园地”是什么呢？是一个非常美妙、景色非常好的花园，是他吃饭或游玩的地方，呆在这里自己穿得也好，又有美味佳肴享受，而且环境这么优美，当然非常高兴，不会后悔来这里或者马上要回去，没有这样的想法，他肯定非常想长久留在这个地方。

“戏喜”，花园不单单有景色，而且还有很多精彩的节目可以看，这就更高兴了。如果一个人有“自严、自食、园地、戏喜”四种条件，我们就可以想象出他对花园的留恋程度，他绝对不可能马上就想走的，肯定想长期住下来，最好能够成为这里的居民。

这个人不愿意离开花园，那么菩萨对待投生就像人们留恋花园一样，非常高兴进去。这个比喻对欲界的人来讲肯定容易了解。为什么说菩萨“视投生如入花园”呢？菩萨因为具备四种条件，所以视投生如入花园。入花园有什么好处？有四种好处。

第一个“自严”。这是什么意思呢？菩萨在入轮回之前，自身所要具备的素质已经具备叫“自严”，菩萨用各种各样的功德法作为庄严：二无我的空性法、陀罗尼法、大悲心的教法、种种广大的福德或方便善巧等，这些菩萨所要具备的功德都是菩萨的庄严。菩萨方方面面都

很圆满了，自己的烦恼可以说几乎没有，福报、智慧很深厚，大悲心很圆满，陀罗尼、辩才都具备了，这叫“自严”。

第二个“及自食”。菩萨在轮回当中度化众生，看到众生欢喜、众生得到利益，不管是暂时的还是究竟的利益，他都非常高兴，就好像自己在享用美味佳肴一样。他人的事情就是自己的事情，虽然自己没有得到他人的利益，但是看到众生获得暂时与究竟的圆满，他都非常高兴，就像自己吃了好东西一样，这是“自食”的意思。

第三个“园地”。菩萨观察投生之地就像花园，方方面面都是自己修持菩萨行或者菩提心的好地方，轮回是自己度化众生、成办大业的地方，所以他视投生轮回如入园地。

第四个，“与戏喜”是什么意思？众生看戏很高兴，菩萨游戏神通也很高兴。菩萨以五神通游戏人间，非常方便在轮回当中做各种各样度化众生的事业。

有这四种条件，菩萨绝对是欢喜进入轮回、长住轮回的，不会生起厌倦心、追悔心。菩萨是不是因为迷惑了才投生到轮回中，很倒霉的？——不是这样的。真正的菩萨有这四种法的缘故，他投生轮回就像入花园一样，是很欢喜地趋入的。《入行论》中讲菩萨入轮回犹如天鹅入莲池一样，就像天气非常炎热时天鹅非常高兴地进入莲花一样，根据就是“广说视投生如入花园”的四种根据：“自严、自食、园地、戏喜”，所有大乘菩萨投生轮回都具备这四种根据，根本不可能有痛苦心、追悔心。我们如果真正获得这样的功德，就不会怕入轮回了，就会欢喜趋入。

“如是有四事，悲者非余乘”“悲者”是具大悲心的菩萨，只有具大悲心的菩萨才具备这四种条件或四种因，所以说“非余乘”，不是声闻乘、缘觉乘、世间乘所能够具备的。这是赞叹菩萨的功德、菩提心的功德。这是大乘的特色，不是其他乘的特色。

#### 己六、菩萨于施身等苦不生疲厌退转之心

有时初学菩萨害怕布施身体，认为布施身体容易生起疲厌、退转心，认为施身是很大的苦行。但科判讲菩萨对施身等苦根本不会生起疲厌和退转之心，根据如下：

极勤利众生，大悲为性故，

无间如乐处，岂怖诸有苦。

“极勤利众生”，菩萨利益众生极为精勤，每分钟、每秒钟、每一刹那他都在利益众生，为什么他会极为精勤地利益众生、不考虑自己的利益呢？为什么他有这么大的精勤、这么大的踊跃之心呢？“大悲为性故”，大悲是他的本性的缘故。菩萨以大悲为性，所以他不会舍弃大悲心；通过大悲心的推动，他会极勤利益众生。大悲心推动的缘故，“无间如乐处”，这是什么意思？“无间”就是无间地狱，在显教当中，无间地狱是轮回中最痛苦的地方，在所

有热地狱当中无间地狱受苦的时间最长，所受的痛苦非常猛烈，没有一刹那的休息。而且无间地狱中的众生堪忍力非常弱，皮肤像婴儿一样非常嫩，不能堪忍一点点痛苦，如果皮肤老一点，可能还能忍一忍，但是皮肤太嫩了，根本忍不住。但菩萨以“大悲为性故，无间如乐处”，他即便是到了无间地狱当中，也犹如安住在快乐的地方。“如乐处”就是说无间地狱成了一个相当快乐的地方，所以说“岂怖诸有苦”，如果无间地狱的痛苦对菩萨来讲如安住乐处，那么他对于其他的诸有苦就根本不会怖畏了。整个三界当中，痛苦最大地方的就是无间地狱，无间地狱都犹如乐处，那么其他的旁生道、饿鬼道、人间的痛苦，对他来讲就根本没有一丝的怖畏。

这个颂词是对应科判“菩萨于施身等苦不生疲厌”。菩萨肯定不会生疲厌，施身的痛苦和无间地狱的痛苦比起来哪个重？肯定是无间地狱重，而无间地狱的痛苦对菩萨来讲犹如乐处，那么菩萨对于布施身体——把手砍下来或者把肉割下来布施，有什么怖畏的呢？确实确实没有怖畏之处。科判非常圆满，一看就能了解意义。你连无间地狱都不怕，还会怕布施身体的痛苦吗？这是讲到菩萨的菩提心。因为他证悟了二无我空性，有长时间串习布施的能力，所以根本不会害怕布施身体的痛苦。但现在我们也不要害怕，并不是现在就要让你到无间地狱去，也没有让你布施身体，而是要慢慢修到证悟二无我空性，布施的心成熟了，那时布施身体就根本不会有痛苦的。

### 己七、未经俗交菩萨成众生不请之友

“俗交”是什么意思？“俗交”和“友”是对应的，世间上的朋友是通过世俗交往，你来我往，给你送礼，请你吃饭，这样关系慢慢熟了就成了朋友。“俗交”就是世俗当中朋友交往的方式，互相给点小恩小惠或者互相帮助，然后就成了朋友。菩萨不是这样，菩萨“未经俗交”——根本不需要做这些事情，不是众生以前为菩萨做了什么好事，菩萨现在要报恩所以给众生利益，不是这样的。虽然素不相识或者根本没有世俗的交往，但他成了众生的不请之友。“不请之友”是非常关键和重要的，众生没有请他做朋友，但是因为菩萨自性具有菩提心、大悲心的缘故，虽然和这些众生没有什么关系，但是他会自动发起菩提心——“我要利益你们！”“我要让你们离开痛苦！”等等。以上是科判的意思。

**大悲恒在意，他苦为自苦，**

**自然作所作，待劝深惭羞。**

“大悲恒在意”是以拟人的方式，把大悲心比喻成上师阿闍黎，大悲心就像上师一样经常指点菩萨修行。大悲心并不是一个外在的、可以显现的上师，它是菩萨内心当中的一种状态，大悲心恒时处在菩萨的心中，“意”就是心的意思。因为菩萨心中恒时生起大悲心，恒

时安住大悲心的缘故，所以“他苦为自苦”。大悲心也有体相，它的体相就是拔众生苦。大悲和悲心有很大的差别，只有菩萨的悲心才叫大悲心，其他的都叫普通的悲心。既然是大悲心的话，那肯定是以拔出众生的痛苦为目的的，而且还是“恒在意”，恒时在自己的心中，不是有时有、有时没有。

“大悲恒在意”的一个体相是以“他苦为自苦”，另一个是“自然作所作”。有了大悲心的恒时推动，就好像是有一个上师阿闍黎经常敦促你去修大悲心，敦促你要以众生的痛苦为自己的痛苦等等，这是“自然作所作”。菩萨根本不需要别人劝请，自然就能够做利益众生、拔出众生痛苦的事情，所以叫自然作所作，自然做自己所需要做的事业。

“待劝深惭羞”，这句和前三句对照，因为菩萨根本不需要谁来劝请，是自然作所作，如果让别人劝就不是自然而作了。“待劝深惭羞”这里是教导后学菩萨，不要等别人劝你才去做利益众生的事情，如果待别人劝请才去做的话，就应该深深地生起羞愧心。为什么这样讲呢？因为菩萨利益众生是份内之事，是他应该做的事，自己应该做的事还要别人来劝，就应该感到羞愧。

讲义当中有个比喻非常贴切、容易理解——有一个人以前很穷，后面他通过努力得到了很多钱、成了富翁，但他只顾自己过好生活，对母亲不闻不问。别人跟他讲：你的一切都是母亲带来的，母亲对你恩德很大，你得到这么多钱应该赡养母亲，他听了才觉得应该赡养母亲。这是别人劝他做的，实际上应不应该由别人劝？我们说绝对不应该劝，赡养母亲是你份内的事情，如果还要等别人劝，就是应该感到惭愧之处。

菩萨度化众生也不应该让别人劝，不要等别人说：你应该度化众生或者对众生生起利益心等等。如果要别人劝，对菩萨来讲就是一个应深深惭羞之处。这个要求确实很高。现在我们都是靠别人劝的：你应该闻思修，应该背诵，或者你应该怎么怎么样，甚至劝了之后还不去做，这是“深惭羞”的。劝了还不做的人，讲义当中说是下劣者。前面讲有人劝一个人应该好好地赡养母亲，但他不但不赡养，而且也不听劝告，我们说他肯定是个很下劣的人。听劝还好，不听劝就是非常下劣的人。如果菩萨要等人劝才做菩萨行、才做利益众生的事情，本身就是惭羞之处，劝了之后还不去做，绝对可以说是一个下劣的人，不是真正的菩萨，只有菩萨的名称，没有菩萨的真实义。

这些教言非常深，要好好地体会。尤其是“待劝深惭羞”这句话，对我们来讲应该有很大的震动。前面讲不应该让别人劝发心，尤其我们在利益众生、发菩提心的时候，都是说我做善事是为了众生，或者我回向善根是为了让众生得到利益。现在谁最希望得到善根呢？就是那些堕大地狱的众生，他们最希望得到善根。所以我们在回向时，首先应该想到回向给

地狱众生，然后回向给饿鬼众生、旁生，反正这些众生都需要得到善根，但他们做不了善根，现在我能做，就应该把善根回向给他们。这方面要好好地思考，把这些修法反复记在心中，对自己修法确实是有帮助的。一方面这是菩萨甚深的修法；另一方面这也是弥勒菩萨教导我们应该这样做，要以此为标准衡量自己。

### 己八、教诫菩萨须百倍精进

这是教诫菩萨应该百倍精进，不应该懈怠。如果一方面说我发了菩提心要度化众生、赐予众生安乐，一方面发了菩提心之后去睡觉，什么功德都没去修持，什么资粮都不去圆满，没有任何实际的行动，这样就只有一个发心的功德，空发心而已。或者发了菩提心之后没有给众生做什么直接的利益，没有什么善根可以回向的，这样就不是菩萨行。

荷负众生担，懈怠丑非胜，

为解自他缚，精进应百倍。

“荷负众生担”，你在没有发菩提心之前，还不能荷负度化一切众生的重担。你处在声闻种姓或世间种姓时没有发菩提心，就等于没有承诺——实际上发菩提心是一种承诺，承诺我要度化众生、我要修菩萨行。世间上任何事情都是这样，在没有承诺之前，你没有什么压力、负担，一旦承诺做这个事，你就得担起责任。承诺的事情越大，你的担子就越重。我们在开始发菩提心时，是请诸佛做证，我要度化一切众生，要让一切众生都成佛——自从你承诺开始，你的肩上就有个重担了。所以你现在发了菩提心，不要以为捡了个便宜——菩提心的功德很大，实际上你在发菩提心的当下已经肩负重担，这时是“荷负众生担”。如果你发愿之后懈怠了，不去做利益众生的事情，那么你的功德就没办法圆满，你许的这个愿、这个承诺也就没办法实现。所以说“懈怠丑非胜”，懈怠是很丑陋的。如果发了菩提心的菩萨真的懈怠，就不是一个真实发菩提心的菩萨，这是一个很丑陋的状态，“非胜”，根本不是具备殊胜功德的人。因此，“为解自他缚，精进应百倍”。菩萨发了菩提心，应该精进地解自他缚。声闻、缘觉单单为了解除自己的束缚都是百般精进的，在三生、七生当中精进，或者一百个劫当中精进等等，他为了救度自己、解除自己的束缚都百倍精进，何况菩萨的发愿是为解自他缚呢？人们说，一个人的饮食好解决，一家人的饮食就不好解决了，同样，一个人的束缚好解除——但是你之外还有无量无边的众生，他们眼巴巴地在等着你解除他们的束缚，你就更应该精进了。小乘人为了自利都这么精进，你是为了解除一切众生的束缚而发心，为什么不精进呢？所以“精进应百倍”，比现在的精进还应该精进一百倍。还没精进的人更应该一千倍、一万倍地精进。

这里讲到发菩提心之后不要懈怠，懈怠就不是殊胜者，应该百倍精进地去圆满福智二种

资粮。现在我们不一定能够修持很高深的法，但可以修能够作意、力所能及的善法，这样慢慢地积累善根。按照常规来讲，积累善根需要很长的时间，比如我今天做一个善根，明天再做一个善根，这是很慢的，但菩萨行不是这样，菩萨行的善根越增长、福德就越深厚、积累善根的速度就越快。如果你的福报很小，积累速度是很慢的，但是你精进了，福德、智慧越来越深厚，速度就会越来越快，势力就会越来越强猛的。势力一强猛，违品就微弱，违品一微弱，势力就强猛，这样就可以很快登地。所以说，精进的话，就可以很快得果，懈怠的话就迟缓得果。这里弥勒菩萨教诫初学菩萨应该百倍精进，发菩提心、修菩萨行。

以上讲完了赞叹菩萨发菩提心的功德。学完这一品之后，对菩提心的体相、分类、比喻乃至种种功德都应该有所了解。了解之后，不要停留在听闻的阶段，应该反复思考，让自己的内心有一种震动，然后在这样的基础上精进修持空性、福慧。这样才不辜负弥勒菩萨造论，或者说不辜负无著菩萨传下这个论。无著菩萨修行十二年才见到弥勒菩萨，在兜率天得到这个论并传到人间，又由印藏祖师慢慢传到现在，我们才能学习到这个论典，所以我们学了之后就应该好好地去行持。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第十二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》一共分二十四品，通过“无上五义”进行开显。“无上五义”即“所安立、分别所知、所思惟、不可思议、圆成证得”，分别宣讲了大乘是佛说的观点；大乘超胜小乘所应了解之处；菩萨应如何思维菩萨道的意义；大菩提果的体不可思议；如何现前大菩提果的方便。在《大乘庄严经论》当中，提到了菩萨应该了解、修习、证得的所有内容。

“无上五义”中的第一义“所安立”，通过《成宗品》的观察已经讲完了，现在正在讲第二义“分别所知”。菩萨对大乘经典是佛说生起定解之后，内心生起欢喜，他非常迫切地想知道大乘超胜小乘之处，那么就通过皈依、种姓、发心、修行四个角度进行观察。其中皈依已经讲完，通过四个方面了解大乘的超胜。大乘种姓的超胜是通过九个方面、每个方面又从四个角度进行抉择的。我们就知道大乘种姓具备很多不可思议的功德，每个修行人都必须重视苏醒大乘种姓，如果安住小乘种姓或大乘种姓不苏醒就会有很多过患。然后讲到大乘种姓必须要发菩提心才能成立大乘的殊胜。接下来讲到发菩提心的内容，讲到“二义故心起”这种菩提心的体相。然后讲到菩提心的分类：以地道而分、以根等而分、以世俗和胜义而分。接下来讲到发心之比喻，通过地、金、月、火等二十二种比喻，介绍了从小资粮道到十地末尾之间的菩提心，从八个方面赞叹了菩萨发菩提心的超胜功德。通过以上抉择，我们就知道大乘的种姓、皈依、发心等绝对是超胜小乘的。

抉择完这些问题之后，今天我们开始讲《二利品 第六》。

### 二利品 第六

“分别所知”当中分四个科判，前三个已经讲完了，现在讲第四个科判，即修行。唐译的科判为《二利品 第六》，藏译的品名叫《修行品》，发了菩提心之后必须要趋入修行。菩萨的修行是怎样的呢？就是通过本品的内容进行观察。或者从唐译的角度来讲，菩萨的修行是什么呢？就是二利——自利和他利。

从哪个方面观察菩萨的修行超胜小乘呢？就是大乘菩萨发了菩提心能够修持二利、得到二利。小乘为什么不如大乘呢？因为他发了自利心，把所有的精力、时间都用来追求自利。小乘追求自利的果是什么呢？虽然能够得到暂时的自利，但得不到究竟的自利，究竟的自利是圆满佛地的功德，和大乘的自利没法比。这方面说明：如果发心小，得的果就小；发心大，得的果就大。菩萨发心度化众生，在众生功德圆满时，自利也就圆满了。反过来讲，如果发不起大心，只发愿自己得利益，为自利而精进修持，最后只能获得所希求的、暂时的、部分自利，没办法得到究竟圆满的自利。这方面就是大乘和小乘修行的差别之处。

下面开始讲“第四、修行分三”。藏文是《修行品》，所以可以说“修行分三”。

丁四、修行分三：一、总说二利圆满之修行；二、别说成办他利之修行；三、显示大乘修行之殊胜而摄义

第一是“总说二利圆满之修行”。以不偏自利、不偏他利的方式观察菩萨二利圆满的法门。

第二是“别说成办他利之修行”。讲完自利、他利后，对成办他利进行广说。为什么这样观察呢？因为我们原来认为《二利品》或《修行品》肯定会有关于菩萨怎样修持禅定、功德等的内容，但实际上本品根本没涉及这些，那它从哪些方面体现大乘的修行呢？是从成办他利的角度来体现。虽然没有讲到大乘菩萨如何修持，但指出了一个必须要了解的内容——

成办他利就是菩萨修行的核心。如果你在修持菩萨道的时候，没有把成办他利当作主要的修法和修行的核心，那你的修行可以说已经入了歧途、偏离了正道。成办他利就是大乘菩萨的修行，只要是成办他利就是修菩萨行。这就是大乘修行和小乘修行的不共之处。

如果没有把成办他利作为大乘修行的核心，而认为打坐是修行、安住深山是修行，或者修习空性是修行就完全不对了，这就根本无法和小乘区别了。大乘和小乘的区别，就是看能不能广大圆满地做二利、主要是成办他利。如果能够做到这一点，就是大乘的修行，做不到这一点，就根本不是大乘的修行。

“别说成办他利之修行”是本品广讲的主要内容。成办他利的修行就是大乘菩萨的修行，这一主旨贯穿全品——学了你才知道弥勒菩萨为何在本品中讲二利、讲菩萨修行超胜小乘之处——对此你才会有一个定解。否则，你没有办法通过学习本品对大乘菩萨的修行生起定解和欢喜心。在学习本品之前，这些方面是必须了解的所知之处。

第三是“显示大乘修行之殊胜而摄义”。

## 戊一、总说二利圆满之修行

大依及大行，大果次第说，  
大取及大忍，大义三事成。

颂词当中讲到菩萨的初善、中善和后善也是超胜小乘的。

第一是初善。初善是什么？第一句的“大依”和第三句的“大取”是一组，二者要对应理解。“大依”的“依”就是修行人的依止处。依止处是什么呢？就是最初的发心。比如要成为小乘的修行者，就要以出离心作为界限。发了求解脱的强烈的出离心，才算是小乘行者。一切修行者最初的依止处就是发心。菩萨的依止处叫“大依”，不是小依。菩萨修行的依止处确实非常广大，那么是什么呢？就是大菩提心。菩萨以大菩提心作为依止处，菩萨所有的修行是从大菩提心开始引发直至成熟的。因此，菩萨的依止处绝对是为了度化众生而发誓成佛的大菩提心，所以叫“大依”。

“大依”和“大取”之间如何连接呢？“大依”是从菩萨自己内心的角度来讲，它的所缘是一切众生，菩萨发菩提心不可能是为了自利而发，二者的体相是有矛盾的，菩提心绝对是以利他为重，因此是“大取”，取就是摄取的意思，菩萨以菩提心摄取众生。

虽然有些众生并不现在菩萨的根识面前，但菩萨通过学习经论，了知众生的差别、处所与苦乐之后，知道三界六道中有许许多多的众生，这些众生都有各自的痛苦，都愿意离开痛苦而得到安乐，菩萨愿意发起菩提心来摄取他们，一定要将众生安置在暂时乃至究竟成佛的解脱之地，这叫作“大取”。

“大取”有别于小乘的“小取”，小乘只是取部分众生——比如对和自己有关系的、有缘的众生做一些饶益，对自己的饶益也是暂时的，最多能安置在罗汉果，无法安置在佛果。可见，从所取的范围、果的角度来看，菩萨就是“大取”，而小乘没办法如此安立。这就是初善圆满。

第二是中善，中善就是“大行”和“大忍”这一组。“行”是指发了菩提心之后要行持一种事业，菩萨所行持的事业是什么呢？就是二利。一方面，菩萨通过行持殊胜的六度来成熟自相续，直取佛果；另一方面，通过四摄来摄取或利益众生，将众生安置在解脱之地。因此，菩萨是以二利作为行为，称为“大行”。菩萨的“行”和二利之间有这样的关系，而小乘不是如此，小乘主要取自利，它的自利也不是究竟圆满的自利，所以无法安立殊胜性。

何谓“大忍”呢？菩萨在成办二利的过程中会遇到很多障碍、违缘，有时来自外面，有时来自内心当中苏醒的习气。然而，菩萨因为有了大菩提心、大空性的智慧、如梦如幻的胜观，所以他对所有的障碍都能够安忍，菩萨能够安忍的缘故，根本不可能因为障碍而退失，

这就是中善。必须结合“大行”和“大忍”两方面，才能了解菩萨是怎样修持菩萨道的。

第三是后善，是指“大果”和“大义”这一组。所谓的“果”是指菩萨通过发心及修行必定有其结果。发心和修行就是菩萨圆满果的正因，他所获得的功德法、断证的境界就是果。因缘具备了就必定有果，小乘行人首先发出离心，继而修持人我空性，所产生的果就是罗汉果。而菩萨前面有“大依”和“大行”的缘故，他的发心是无比广大的大菩提心，他的行为是圆满自他二利的“大行”，所以他的果必定也是大的。因此，“大果”是指大菩提果的自体。菩萨通过修持最后能够获得大菩提果，获得大菩提果之后，能够现前“大义”，大果才能够现前大义，小果没办法现前大义。他现前的大义是什么呢？犹如他自己发心及积累资粮时的所愿那样——自他二利悉皆圆满。

有些人也许会想，佛陀成佛之后，可以承许他的自利已经圆满了，但是他利应该没有圆满吧？因为佛陀成佛时，实际上也只能度一部分众生，而众生是无量无边、没有办法度尽的，怎么安立圆满他利呢？实际上是可以的。一方面，佛陀圆满度化众生的功德力已经成熟了；另一方面，从能够将一个众生圆满安置在佛地的角度，也可以说他利是圆满的。十地菩萨的他利是没有圆满的，只能把众生安置于十地，真正能够将众生从凡夫安置在佛地的只有佛陀。这是圆满他利的一个解释。

“大依及大行，大果次第说”，次第讲了“大依”“大行”及“大果”，然后“大取及大忍，大义三事成”“大取”“大忍”及“大义”，三种事都可以如是成就。

下面讲第二个科判“别说成办他利之修行”。菩萨道的核心与精要就是如何成办他利，只要能够成办他利，即便没有做外在的打坐、修善法等行为，但是实际意义上对众生做利益就是菩萨的修行。当然，前提肯定是要有大菩提心，这是我们反复抉择过的。否则，比如世间的善人虽然做利益众生的事情，但是他没有菩提心的摄持，能不能叫菩萨呢？不能叫菩萨。因此，有菩提心摄持，就是菩萨行；没有菩提心摄持，只能叫作善法。行持善法的人只能叫作善人，不叫作菩萨。如果有菩提心摄持，即使表面上没有做打坐、住山等事情，实际意义上也是成办他利的大菩萨行。这个科判讲到成办他利就是菩萨修行的核心，从六个侧面对菩萨如何利益众生进行观察。

**戊二、别说成办他利之修行分六：一、趋入利他之相；二、利他之分类；三、利他成立为殊胜；四、菩萨修行之殊胜相；五、修行无有间断；六、利他时不厌众生邪行**

### **己一、趋入利他之相**

菩萨发了菩提心之后，他就会想：我现在既然是菩萨了，就应该修持利他。但是很多人不知道修持利他的相是什么，弥勒菩萨在这里就首先讲什么是利他之相。我们清楚利他之相后，就必须趋入这样的相。颂词、法义就像一面镜子，可以对照自己具不具备利他之相。如果不具备就应让它具备，如果已经有了，就让它增上圆满。

下面通过两个颂词阐述什么是利他之相。

**他自心平等，爱则于彼胜，  
如有胜相，二利何差别。**

颂词是从菩萨修持利他、二利无有差别的角度来讲的，所谓自利和他利没有差别，并不是说菩萨修一半自利、修一半他利，而是菩萨所有行为都是利他的缘故，他并不考虑自利。菩萨修利他就有自利和他利两种反体，依靠这两个侧面说明二利无差别，实际上是体现菩萨是以利他为主，利他是菩萨修行的核心。

“他自心平等”，缘自己和缘他人的心是没有差别的。凡夫的自利心较重，菩萨的自利心和他利心是平等的。但平等不能一概而论，可分两个层次：第一个层次是在凡夫位、刚发菩提心时，菩萨是以“信”趋入自他平等，即还没有真实证自他平等的境界，在发菩提心时以信解心安住或修持自他平等。为什么这样讲呢？因为在菩提心的修法中就有自他平等、

自他相换、爱他胜己的修法，自他平等是在发菩提心时必须作意和修习的。很多资粮道、加行道的菩萨在刚开始修行时，还没有现证自他平等的境界，是以信心的方式修持自他平等。第二个层次是指菩萨在登初地时，不是以信解而是以现证的方式安住自他平等，此时就不需要勤作了。现在我们可以通过信解的方式修持自他平等，但不应以此为满足，应该知道在现证胜义菩提心时还有一个自他平等。

菩萨虽然已经修持自他平等或现证了自他平等，但他在爱自和爱他方面则是爱他胜过爱己。一方面说菩萨安住在自他平等的状态，一方面又说菩萨爱他胜于爱己，这是否有矛盾呢？没有矛盾。为什么呢？自他心平等是菩萨内心的状态，不管是信解时的自他平等，还是菩萨地时的自他平等，反正他自己已经了解了自他平等。虽然他已经证悟了自己与他人都是平等的，但无量众生对此还不了解。这时他对众生的悲心油然而生，缘众生的悲心更增胜。他认为自己和众生比较起来，众生更可怜、更需要爱护。自爱和他爱比较时，“爱则于彼胜”，菩萨爱众生肯定超胜爱自己。这方面先讲到自他平等的修法，然后是自轻他重的修法。

菩萨的利他是怎样的，圆满利他的因是什么，对这两方面都应该了解。

“如是有胜相，二利何差别”，具有如是利他超胜之相的菩萨，二利没有差别。实际上，菩萨不专门修自利，他是把重点放在利他上。很清楚，菩萨修利他就是修自利，他没有作意自己的利益，只要是对众生有利益的事，他就去做。很多菩萨的利他体现得非常圆满，上师仁波切就是这样的，他平时讲课、说话都是在讲怎样利他——你不要考虑很多，只要能够对众生有利就去做，这就是菩萨行。上师的这些言教、行为，与弥勒菩萨所说的利他之相没有丝毫不相符的地方。

我们以前没有生起利他之心也不是大问题，在学完这个论典之后，我们应该有意识地逐渐把自利转向利他方面，尽量从小事做起。在做一件事情时，首先考虑做这件事是自利心重还是他利心重，如果自利心重，就不是菩萨行，应该以利他为重。以利他为重也许会对自利产生一些损失，修菩萨行也会有一些痛苦，但如果有菩提心的摄持，知道这是对治自私自利心最好的方便，通过小痛苦也可以换来大安乐。我们应该把修行的重点逐渐转向利他，当你内心当中利他的想法占了上风，那时菩萨行就已经上路了，可以这样讲。

大家听了很多法，也修了很多善业，但是现在我们反观自己的内心——是以利他为重还是自利为重？若是自利为重，那么以前修行的方法肯定是不正确的；如果是利他为重，那么你的修法肯定是正确的。因此，学了这些教法之后，我们就应该逐渐转为以利他为重。我们听到这个教法后，内心当中应有所触动，当下发愿：以后一定要修持利他。以前没有接触过这些殊胜的教法，但了解之后就会转变自己的想法，这就是听闻和思维的直接利益。

对“他自心平等，爱则于彼胜”还有一种解释，是从趋入利他时间的差别而言：“他自心平等”是指凡夫的时候，“爱则于彼胜”是指初地菩萨的时候，那时真正趋入利他之相，现证了自他平等。所以真正的利他是在初地，但并不是说在凡夫位不能利他，在凡夫位也能够利他，但不像菩萨那样能真实利他。

按照堪布以前的讲法，这个颂词是讲趋入利他的时间，下面这个颂词是讲利他之相，两个方面都可理解。颂语当中讲到：

**于世无怨业，利彼恒自苦，**

**悲性自然起，是故利他胜。**

“于世无怨业”是什么意思呢？菩萨在世间修行的时候，没有怨敌，也没有以怨敌而引发的罪业。菩萨真正发起菩提心时没有一个怨敌，如果有，那就是烦恼。从有情的角度来讲，菩萨从真正发起菩提心那一刹那开始，所有的怨敌就都消灭了。在发起菩提心之前，纵然三千大千世界的众生都是你的怨敌，但是从发起菩提心的这一刹那起，所有怨敌都变成了

亲友。这是为什么呢？因为菩提心的相就是这样——一切众生都是菩萨生悲心的对象、饶益的对象，菩萨是依靠众生圆满菩提心的，所以菩萨发了菩提心之后所有怨敌都消失了。既然没有怨敌，那么肯定没有以怨敌引发的罪业。

而凡夫因为有怨敌，就会有罪业，或者说没有发菩提心之前有罪业。因为有怨敌就想怎样压服他、怎样整他、怎样使他倒霉，内心当中是恶心，行为也是恶业，通过怨敌引发罪业。但菩萨因为发了菩提心，菩提心坚固超胜的缘故没有怨敌，没有怨敌也就没有以怨敌引发的罪业。这就是菩萨的超胜之处或菩萨的一个果。

“于世无怨业”的因是什么呢？就是“利彼恒自苦”“彼”是指众生。菩萨为了利益一切众生，可以自受痛苦、自取痛苦。比如菩萨在利益众生时，在身体方面要砍下自己的手脚布施，或在财产方面遭受损失，或舍弃自己的种种利益等等。菩萨在利他时自取痛苦，只要众生能够安乐，自己受苦是无所谓的，他能够安忍痛苦。而且他不是短期内自受痛苦，颂词中讲“恒自苦”，恒常都能够这样“自苦”。

分析其原因，既然菩萨为了利益众生能够恒时让自己受痛苦，那么他怎么可能在众生害自己的时候，对众生生起不好的心念呢？不可能的。既然不会有报复之心，怎么可能因报复心做出杀生、偷盗等现行呢？菩萨为利益众生可以自受痛苦，就说明他对一切众生根本没有怨心、报复心。既然没有报复心，内心当中就没有意业，也不可能通过意业而引发现行的身业、语业。所以“于世无怨业”的根本原因，绝对就是“利彼恒自苦”。

“悲性自然起，是故利他胜”。菩萨“利彼恒自苦”的因是什么？——“悲性自然起”，菩萨的内心当中的悲心是恒时存在的，这与“大悲恒在意”实际上是一个意思。前面“大悲恒在意”主要是从时间角度来讲，菩萨的悲心恒时安住在自己心间；“悲性自然起”是指菩萨生起悲心、安住悲心的方式是没有勤作的、自然安住的，他根本不会忘失悲心，不需要别人来劝请。菩萨通过大乘种姓或在福慧两种资粮圆满之后，悲心自然而然生起。众生对菩萨做伤害时，菩萨想到这个众生不知道一切万法的空性，不知道解脱之道，为了一些小小的利益而生嗔心伤害他人、非常可怜，因此菩萨的悲心油然而生，肯定不会对众生生起报复心或嗔恨心。

“是故利他胜”，从这个方面可以抉择菩萨利他的殊胜相。“利他胜”就是从菩萨殊胜利他之相的角度安立。菩萨修行利他的殊胜，其根本的因就是“利彼恒自苦，悲性自然起”。如果有了“利彼恒自苦”的行为，而且引发这个行为的因是“悲性自然起”，那么自然而然

利他就殊胜了，自然而然就“于世无怨业”了。

可见菩萨的修行之相，确实非常超胜，有时我们自诩为菩萨，但是有没有这样一种发心？有没有这样一种想法？有没有这样一种行为？对此还是要观察，否则只是徒具虚名而已。

还有，是否认识到自己做没做到也是关键。如果能够认识到自己的过失并愿意改变，学这个论典就是一个趋入改变的道，最起码的作用已经得到了；如果根本没认识到自己的错误，学这个论典就没有什么作用了。了解利他之相是非常殊胜的。

有些人也许会想，具备“利彼恒自苦”是不是就是“于世无怨业”了，或就是菩萨之相？比如，世间上也有很多好人，为了利益他人自己恒时取受痛苦，那他们是菩萨吗？这要看他在“利彼恒自苦”的时候，如果世间人对他百般损害能不能够忍受，能不能够做到“于世无怨业”？在这方面菩萨是决定能够忍受的，而世间的好人是不决定的。因为世间好人没有以大悲心作为发起“利彼恒自苦”的根本因，也没有串习对一切有情的悦意相。他在顺缘具备或身心堪能的前提下，也许能做到“利彼恒自苦”，但是一旦外缘尤其猛烈，他也许就忍受不了了。但菩萨绝对不会这样，一方面是大乘种姓已经苏醒，另一方面是他恒时对众生串习悦意之相，已经串习了相当长时间，因此菩萨遇到众生的诋毁、打骂也绝对不可能退失。这就是菩萨殊胜的利他相。

下面讲第二个科判“利他之分类”。我们了解分类有什么作用呢？利他的分类和我们的修行是有关的，弥勒菩萨造这个论的初衷不是让我们增加佛学知识，而是让我们知道修学菩萨道的窍诀。我们知道《庄严经论》全都是大乘修行的窍诀，知道利他的分类就知道菩萨应该做什么。菩萨首先了解利他的分类，然后一旦有了利他的机会，有了利他的能力，就可以按照论典所抉择的分类去做利他的事情。

## 己二、利他之分类

善说令归向，令入亦令调，  
令成亦令住，令觉令解脱，  
集德及生家，得记并受职，  
至成如来智，以是利群生。

颂词中讲到了十三种分类：第一是“善说”，第二是“令归向”，第三是“令入”，第四是“令调”，第五是“令成”，第六是“令住”，第七是“令觉”，第八是“令解脱”，第九是“集德”，第十是“生家”，第十一是“得记”，第十二是“受职”，第十三是“成如来智”。

也许有人会想：众生的根性无量无边，那么调化他们的方便也应该无量无边吧，为什么单单讲十三种呢？十三种能够包含所有方便吗？可以包含。比如，虽然众生的种姓非常多，但是归纳起来，能够得解脱的就是三乘种姓。三乘包含声闻乘、独觉乘、菩萨乘，都是调化众生的方便。菩萨通达三乘，就能够圆满利他的事业。因此，可以把无量无边利他的分类含摄到三乘当中，比如如何令众生趋入佛门，如何令其安住在戒律当中，怎样让他们生起戒律、寂止、胜观等等。在十三种利他分类当中，前九种是从“善说令归向”至“集德”，是三乘共同的利他行为；后面四种是“生家、得记、受职、成如来智”，是菩萨乘不共的利他行为。下面一个个分析其本体。

第一种是“善说”。善说是对众生善巧说法，什么叫善巧说法呢？不错乱、不颠倒叫善巧。比如，针对贪心重的众生，应该从贪心的能治方面给他说法，如果你给他对众生修慈悲观，就有可能加重他的贪心，因为二者不是能对治与所对治的关系。贪心重就应该给他说不净观，让他生不悦意相——不净观的本体就是不悦意相，这就是善说。

能够善说的基是什么？——语神通。菩萨必须要有语神通才能够善巧说法。语神通来自什么呢？意神通。首先必须用心的神通了解所化众生的根基，比如这个众生贪心大，就应该随其根性宣讲相应的对治法，这样他很快就会获得利益。菩萨以意和语两种神通对众生善巧说法——以意神通引发语神通；以语神通来善说。

第二种是“令归向”，是指身神通。菩萨以身神通令众生归向佛门。“善说”的所化众生包括三乘众生，“令归向”的所化众生是指外道。因为外道不信仰佛教，菩萨为了调化他而直接示现神变，比如神足通、一变多、多变一等等，令他对佛门心生向往，以神通为方便，令外道趋入佛门。

第三种是“令入”，所化主要是针对一般世间人，让他们皈依佛陀、守持五戒、修持善法、解脱道等等。前面的“善说”“令归向”，我们在没获得神通之前是做不到的，但是“令入”是能够相似做到的，比如通过讲解皈依、守戒或解脱的功德利益，劝说很多人皈依佛、守持戒律。

第四种是“令调”。调是调伏、调化的意思，怎样调化呢？众生对三乘各自的教法有疑惑，菩萨通过解答疑惑让他从疑惑中解脱出来。这方面讲到调化众生的方便，菩萨要精通三乘，如果菩萨只精通一乘，对小乘众生的问题就没办法回答，按照大乘教法回答也不合适，因为他的大乘根性还未成熟。比如一个小乘众生问“我有烦恼怎么办”，你告诉他修大空性、安住在大圆满当中就可以了，但这样的回答他根本接受不了。所以菩萨必须通达三乘，对三乘不同的疑惑都要能够善巧解答，以此调化众生，让他们安住在各自的道当中。

第五“令成”，这个“成”不是成就的成，而是成熟的成。菩萨通过善巧方便令众生的善根成熟。如何成熟呢？以六波罗蜜多的方式令众生内心当中的善根能够成熟——没有善根的令生起，已有善根的令成熟。只有善根成熟才能趋入各自之道，如果善根没有成熟就没办法趋入。对修行者来讲，一定要让内心的善根成熟。

“令成”是菩萨主要的事业。比如上师在调化我们的时候，也是让我们念经、发愿或者做某种慈善事业……这些都是让我们善根成熟的方便。善根一成熟，很多事情自然而然就能够解决。菩萨所做的重要事业之一，就是令三乘众生或弟子的善根成熟。

第六“令住”“住”是安住的意思，就是寂止。很多众生没办法安住，原因是不知道修持寂止的窍诀——他不知道怎样修持寂止、怎样令安住。盲修瞎练是不行的，而有了窍诀就很快可以安住，否则是很难安住的。菩萨通达修持四禅八定及菩萨道禅定的窍诀，有能力让众生安住在禅定之中。他一一教导众生：比如要修持禅定，前行是知足少欲或者通达修持禅定的窍诀，或找一个寂静地等等；正行是以九住心等方式安住；后行是怎样遣除沉掉等等。众生圆满通达如何修寂止后，就可以安住。

安住禅定有什么必要？前面再再讲到，要现前无分别智慧，就必须以禅定作为基础；要压伏很粗大的烦恼，也需要以禅定作基础；要成就一些事业，也要以禅定作基础……禅定在佛门当中是非常关键的修法。所以，令三乘众生安住禅定是菩萨的一个大事业，是菩萨利他的一个大方便。

第七“令觉”“觉”是胜观的意思。很多三乘众生不了解如何生起各自道生果的方便，实际上生起各自道的本体，一方面是指止观，另一方面是指在生起各自道本体之前首先要树立正见，所以菩萨就按照三乘各自的根性给予不同的教导：对于小乘、声闻乘，其胜观体相是修持四谛十六行相，修持这样的胜观就可以通达声闻道；对于缘觉道，修持逆观十二缘起，就可以通达出离道；对于菩萨，修持六度万行或者修持人我空、法我空是胜观之道，通过这样的修持能够获得解脱之果。菩萨通达三乘的缘故，一一教授令三乘众生各自生起胜观的本体，通达从各自道当中解脱的方式。

第八“令解脱”。这个“解脱”不能理解成获得见道或获得初地，而是解脱束缚、障碍的意思。虽然解脱障碍后也可能获得果，但这里不是从获得圣果的角度而言。

如何令众生解脱束缚呢？疑惑也是束缚，贪欲也是束缚，凡是障碍众生修道的束缚，菩萨都能一一令其解脱，令众生身心轻安，获得堪能修法的自在。上师让我们修法的时候，也是教导我们怎样从障碍当中获得解脱，无论是见解方面的障碍，还是心理方面的障碍，都一一给你安排解脱之道，让我们次第从障碍当中获得解脱。身心没有束缚的话很快就能与道相应。这方面可以安立为菩萨利他的大方便。

第九“集德”，福德和智慧统称“德”。有些地方将“德”安立成福德，但是这里的“德”是指福慧两者，福慧都叫德，都是功德。“集德”是指大小乘的修行者都必须积累福德资粮、智慧资粮。让众生积累功德也是菩萨的事业，菩萨通过各种善巧方便，让众生内心当中生起福德资粮、智慧资粮。安排闻思修也是其中的一种方式。

“德”字在两个讲义当中的解释一个是福慧资粮，另一个是使未生起的神通、三十七道品功德生起。这方面也是菩萨殊胜的利他事业，每种事业的本体都是利他。以上九种分类讲了菩萨对三乘的共同利益，下面四种分类是阐述菩萨对不共的大乘种姓——菩萨乘的利益。

第十是“生家”，这个“家”就是佛的家族。什么时候才算生在佛的家族当中呢？有两种观点：一种是发起世俗菩提心之后就可以说生佛家族；另一种是登圣地——一地后才是真正生佛家族。两种观点都可以讲，但在登初地后才真正成为如来的意子，真正到了如来的大家庭当中。菩萨将众生安置在初地的果位，这绝对是大利益。

第十一是“得记”，指八地菩萨得到佛陀的授记——在什么时候、什么刹土、人寿多少岁的时候成佛，佛号是什么，眷属有多少，住寿多少劫，教法住世多久……全都清清楚楚。菩萨利益众生后，把众生安置在“得记”的位置。菩萨得到授记的根源是善知识，是善知识引导他逐渐趋入八地，最后得到佛的授记。这绝对是菩萨不共的利他事业。

第十二“受职”，指十地菩萨受成佛之职，如诸佛放光授菩萨法王职位，安立补处的身份。菩萨能够到十地受职，也离不开善知识的引导。如果我们以后能够得十地、得受职，也绝对是依靠善知识的引导，否则是没办法得到的。

第十三，“至成如来智”“至”就是至于、达到，达到成佛的位置。通过菩萨的引导，逐渐让众生成佛，成佛之后就成就了如来智。这也是菩萨利他的事业。

“以是利群生”，菩萨以前面的十三种方式利益众生。

从利他的分类中可以看出，菩萨绝对是利益三乘的，不只是利益菩萨乘众生。在十三种分类当中，前九种是三乘共同利益，后四种是菩萨乘不共利益。作为菩萨要通达三乘，利益三乘众生。当然，利益的前提是自己必须具备利益三乘的能力，在不具备能力的时候，不要说以其他方式，就算在小乘寺庙住七天都是犯戒——有这样的说法。因为不具备能力时很容易转变，一旦有小乘善知识给你说法，你内心当中本来就有自私自利的种子，很有可能一下子萌发而退失菩提心，这时就犯了菩萨戒。

所以，利他的前提是具备利益三乘的能力，有了能力之后，我们就可以做利他的事情；如果没有能力，就要去精进积累能力。本品虽是以利他为主，但利他也有直接和间接之分。现在我们虽没有直接利他的能力，但间接利他是可以做到的，如发愿、回向等等。做不到直接利他与本品的精神并不矛盾。

如果你有能力，就可以示现身语意三种神通利他。因此为了利他，首先修持胜法是非常关键的。有个论典中讲过一个比喻：在灾荒年代，一位父亲带了很多孩子到外面找食物，在一个地方得到了一块肉，父亲想这块肉怎么分呢？如果分给大家一个人只能吃一点点，最后还是会饿死。如果我一个人吃了，就有力气去找更多的食物给孩子们，那么所有问题都解决了。这个父亲的行为看起来有点自私，但实际上他的想法是“我吃饱之后有能力找食物”。

一些菩萨的作意也是这样：现在我的利他能力有限，如果我直接利益众生，也许会退失菩萨行，对众生所做的饶益非常微小，所以应先去修行。菩萨在修行时似乎没管众生，一



个人住在深山里发菩提心或独自修法，就像那个父亲的行为一样好像有点自私，但这不是真正的自私，因为他的发心是：在没有得到功德前我利益不了众生，所以我要首先获得功德，有了功德再去普遍饶益众生。

菩萨利他的方式有很多种，包括直接利益与间接利益。我们学习经论要方方面面了解，才不会认为经论之间有矛盾。我们通过闻思学习经论，当智慧逐渐增上时，自己就会知道该怎么修——第一步这样修，第二步这样修……以上是利他的分类。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第十三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论共分二十四品，通过“无上五义”，即“所安立、分别所知、所思惟、不可思议、圆成证得”次第开显，抉择二十四品的能诠句和所诠义。在“无上五义”中，第一“所安立”已经讲完，主要是通过辩论的方式，用八种因建立大乘经典为佛说。讲完“所安立”之后，菩萨就会思考这个问题：“既然大乘是佛讲，大乘和小乘的区别在哪里？”后面就通过第二“分别所知”安立大乘超胜小乘之处，通过大乘的皈依、种姓、发心和修行四品进行宣讲。

现在正在讲第四《修行品》，大乘的修行分三方面：第一是总说二利圆满的修行；第二是别说成办他利的修行；第三是显示大乘修行之殊胜而摄义。现在正在讲第二“别说成办他利之修行”，分六个层面次第宣讲，第一“趋入利他之相”、第二“利他的分类”已经讲完，现在开始讲第三“利他成立为殊胜”，即宣讲成立大乘殊胜的根据，从能立方面开显。前面的“善说、令归向”等十三种利他相是所立，今天讲的是能立，即利他相的根据或能立的因，有八种义。

### 己三、利他成立为殊胜

不倒及不高，无著亦通达，  
能忍及调顺，远去亦无尽，  
应知此八义，成就彼十三。

八种义第一是“不倒”，第二是“不高”，第三是“无著”，第四是“通达”，第五是“能忍”，第六是“调顺”，第七是“远去”，第八是“无尽”。颂词中讲“应知此八种义，成就彼十三”“彼十三”就是前面第二个科判所讲的十三种利他之相，十三种利他之相的根据是什么呢？就是通过八种义进行安立和开显的。八种义和十三种相之间都是有对照的。

第一义是“不倒”。它是成立什么的根据？“不倒”故成立“善说”。如果要成立善说，必须是不颠倒地宣说；如果颠倒宣讲就不成立善说。对贪心很重的人，菩萨应该宣讲厌恶法，如不净观、白骨观等，以对治其贪心；如果对他讲对众生起慈爱心和悦意之相，就会更加增上众生的贪心，没办法成为贪心的正对治。所以，颠倒说不成为善说，善说绝对是不颠倒说。不颠倒说主要是指应机说法，只有应机说法才能成立善说。善说的缘故成立“不倒”，以不倒宣说成立善说。

还有，要对小乘根性的人宣讲小乘法，对大乘根性的人宣讲大乘法，对密乘根性的人应该宣讲密乘法。如果是小乘根性者，对他宣讲大乘法或密法，他不但无法接受，还会导致失坏相续。如果他是大乘根性者，对他宣讲小乘法虽然也有利益，但是他听受大乘法可以尽快成就，对他宣讲小乘法就有导致延误成就的过失，对他调伏烦恼、利益众生成了一种障碍，所以这样也不行。如果他是密宗根性，通过修密法可以尽快成就，给他宣讲共同乘也是一种障碍。所以针对不同根性应机说法才能成立为善说，是以“不倒”成立善说。

第二义是“不高”，成立“令归向”“不高”和“令归向”之间的联系是什么？“不高”是不高举、不骄傲的意思。在什么方面不骄傲呢？菩萨虽然具备一些神通、功德、智慧，但不以此而高慢，因此能够成办令众生归向的事业。如果不具“不高”的功德，拥有一点神通内心就有高举的烦恼，说明肯定不是圣者菩萨，只能是未入道菩萨。资粮道、加行道的菩萨都是善调内心的，高举烦恼的种子虽然没有断掉，但现行已被有效压伏。如果内心有高慢，

就没有办法“令归向”。比如你认为“这是个凡夫，这是个外道”，好像什么都不如自己，在所化众生面前显现特别高慢，实际上越高慢，别人越不理你。如果既谦逊又具备内证功德，众生就能够被引入佛门，所以“不高”是“令归向”的正因。菩萨高慢就没有办法获得殊胜的功德，也没有办法“令归向”，只有“不高”才能令众生归向于佛门，尤其对于外道众生。

第三义是“无著”，和“令入”对应。“令入”是令世间众生皈依佛门，受五戒等等，它的根据就是“无著”“无著”可以令三乘众生都能够受持佛门的戒律。菩萨虽然调化了很多众生，有很多弟子，但是他不执著“这是我的弟子，是我调化的”等等，他没有这样的执著，因此才能够“令入”。从反方面看，如果有执著就不能“令入”。如果你执著这个是我的弟子、那个不是我的弟子；这个跟我关系好，那个跟我关系不好，在执著时意乐就有偏颇，意乐有偏颇，行为就绝对是不平等的。

菩萨普遍令世间众生归入佛门，令其获得受持戒律的功德，但如果有执著就没办法“令入”了。菩萨只有不执著、平等摄持才能令更多众生引入佛门，所以“无著”是“令入”的能立。

第四义是“通达”，对应“令调”“通达”，意思是指通达三乘佛法。菩萨本身必须通达三乘佛法，才能“令调”——让众生从他们各自乘的疑惑中解脱出来。菩萨要对小乘的相、大乘的相，或声闻乘、缘觉乘、菩萨乘的相及出障碍的方便全部通达，才能令三乘众生从烦恼、疑惑中解脱出来。所以“通达”成了“令调”的因。

第五义是“能忍”，对应“令成”。前面讲过，“令成”主要是令众生内心的善根成熟，要让众生的善根成熟，就必须做利他事业。菩萨在做利他事业时，会遇到很多障碍、烦恼或魔怨等，这时就看你能不能忍，能忍就能成熟众生相续，不能忍就没办法成熟众生相续，所以“能忍”成为“令成”的根据。菩萨在度化众生过程中，不可能没有障碍，很难做到一帆风顺。因为所化众生的相续本身非常刚强难化，加上其他外魔干扰——而让他成熟善根是一种舍弃烦恼、舍弃内心执著的过程，所以菩萨在调化众生过程中，众生本身就有邪行、不听教言等问题，如果菩萨能忍，就可以在众生压伏烦恼后，使他的善根顺利成熟。

第六义是“调顺”，对应“令住、令觉、令解脱、集德”这四种功德。所谓“调顺”是什么呢？菩萨要调伏众生，自己内心的身语意首先要调顺，否则就没办法调伏他人。如果真正要调顺众生——当然圣者菩萨内心确实已经调伏，所以可以把众生安置在圣地。从另一个角度讲，虽然菩萨还是一个凡夫，但是内心中的功德相应具足，比如内心已经被菩提心调伏，经常说谛实语、说佛法，所说的话都有根据、都成为善法，语言已经被调伏；身体也随顺戒律而住，已被戒律调伏。凡夫菩萨如果没有真修实证的内证功德，肯定也需要被佛法调伏。

一是菩萨自己要安住在调伏的律仪中才能调伏他人，才能让众生“令住”。因为菩萨自己调顺，就具有轻安的禅定、寂止，有一种生起寂止的方便，所以能令三乘众生安住在各自奢摩他或者静虑中，这是以“调顺”成立“令住”。

二是成立“令觉”，主要是胜观。菩萨内心具有胜观智慧的缘故，能够“令觉”。三乘众生不知各自的胜观智慧，不知各自果的解脱道，所以菩萨为众生宣讲三乘各自的胜观，这样修持就能够获得各自的解脱。菩萨本身自己调伏的缘故，能够让众生顺利生起胜观。

三是菩萨内心有“调顺”的缘故，能够“令解脱”。菩萨自己从障碍中解脱出来，了解解脱的方便，才能令众生解脱。

四是菩萨自己“调顺”的缘故，能够让众生“集德”，即得到方便和智慧，或生起神通、三十七道品等前所未有的功德。因为菩萨自己身语意安住“调顺”的功德，所以能令众生积累福德、智慧资粮，或者告诉众生这样修能够得神通、生起三十七道品。“调顺”的缘故能成就这四种利他功德。

第七义是“远去”，对应成办“生家、得记、受职、至成如来智”四种功德。前面讲过，从“生家”乃至“成如来智”之间是对大乘菩萨的利生事业，是通过“远去”成办的。“远

去”是远行的意思，是远烦恼而去往圣地的功德。如果菩萨自己是初地菩萨，就能够将众生安置在初地；如果自己是八地菩萨，就能够将众生安置在八地，得到授记，能让众生受职，最后令众生成佛。“远去”的意思，就是从凡夫位去往圣者位，从不清净地去往清净地得授记，去往十地得受职，远离最后的障碍去往佛地。

第八义“无尽”是总的能立，前面七种义是分别成立，对应前面的十三种相。如果菩萨要成办十三种利生事业，就需要以“无尽”摄持。

按照讲义，“无尽”有四种安立：一是因为众生无尽缘故，菩萨的菩提心无尽。因为菩提心无尽，所以能够安立“善说、令归向、乃至成如来智”的利他；二是菩提心无尽缘故，菩萨自己的意愿无尽。众生的根性无量无边，度化众生的方便也无量无边，菩萨为顺利达成利益众生的事业，发了无尽的意愿；三是因为意愿无尽，所以大悲心无尽。菩萨观察不同众生各自所受的痛苦不同，意愿无尽缘故，缘众生的大悲心也源源不竭；四是大悲心无尽缘故，菩萨所积累的方便和智慧也无尽，也就是功德无尽。众生无尽缘故，菩萨的功德无尽。推下来确实是这样：大悲心无尽、方便无尽、智慧也无尽。

所以，第八种义“无尽”是前面十三种利他的总能立。“应知此八义，成就彼十三”，通过八种义安立十三种利他。十三种利他是所立、所成办，八种义是能成办的因缘。怎样成办的？通过利他，利他怎么样安立呢？是从“不倒、不高、无著、通达”等菩萨内证功德的角度安立的。

#### 己四、菩萨修行之殊胜相

菩萨修行的殊胜相，是指菩萨修行的殊胜法相或外相。

**习欲大可畏，有爱动而倒，**

**乐灭断烦恼，大悲求佛法。**

颂词前三句是安立凡夫、二乘修行的体相，第四句是安立菩萨修行的殊胜相。颂词对欲界凡夫、色界凡夫、无色界凡夫、二乘及菩萨的体相做了阐述。

第一，“习欲大可畏”主要是指欲界的众生。“欲”是指欲界中的妙欲，“习”是指贪执、串习、爱著。因为欲界众生喜爱五欲，没办法离开五欲，就去“习欲”——耽著或者追求五欲。依靠贪心引发的行为，它的果是“大可畏”，成为一个极大的可畏之处。因为凡夫在追求五欲时，是以贪心的方式去追求的，认为它是一个可以得到安乐的因，而贪心本身是一种自性的罪业、烦恼。如果生起自性的烦恼再去做事情，身口意都是自性恶，肯定会引发大可畏的果。什么是大可畏的果呢？如果是在善趣，就会引发种种不如意的痛苦，而通过贪心的串习，引发的异熟果就是三恶趣。

噶当派的很多教言中讲过，仲敦巴尊者曾问阿底峡尊者：贪执世间八法、五妙欲的人，将来的果报是怎样的？阿底峡尊者说：虽然他们在现世也许可以成就妙欲，但后世会堕三恶趣。尊者说得很清楚，贪执就会得三恶趣果。我们认为杀生、偷盗或做恶事才会有恶果，为什么贪执世间八法也会得恶趣的果？前面讲过，主要是因为众生的发心、动机是自性的贪心，它虽然不像嗔恨心的力量那么大，但是贪、嗔、痴、嫉妒、骄傲这五种自相烦恼，无论哪一种都是直接引发恶趣的因。所以，贪心引发的行为肯定是引发恶趣的因，“习欲大可畏”就是欲界众生的体相。

第二，“有爱动而倒”“有爱”是指色界、无色界的众生，因为他们的爱有一种贪欲、烦恼或执著相。“动”和“倒”是两个意思。“动”是指色界三禅以下的众生都是安住在乐受当中，这种乐受是无常、动摇的。虽然他们安住在色界中，寿命或快乐相对比较稳固，不像欲界飘摇不定，但从本体来看，再怎样安住也是动摇的，没办法恒常。“动”主要指变苦，最终要变坏，是一个不可靠之处。

第三，“倒”是指色界第四禅以上和无色界的众生安住在行苦当中，“倒”是颠倒的意思。行苦看起来不是苦，但实际上是引发痛苦的因。解释行苦有很多方法，有些讲五欲就是行苦。无色界不一定有五欲和行苦，但是从另外的角度看，无色界众生的内心中还是有种子习气。按华智仁波切《大圆满前行》的解释方法，如果没有解脱的因——没有解脱的发心、行为，认为现在是安乐，就是引发痛苦的因。行苦是一种颠倒，为什么？因为它本身不是一种自相的快乐，但是众生安住其中认为是一种快乐，因为无明状态的缘故安立为颠倒。

第四，“乐灭断烦恼”，主要讲二乘人——声闻和缘觉。“灭”是寂灭的意思，声闻和缘觉“乐灭”，二乘非常喜欢安住在寂灭状态，为获得寂灭的缘故，非常希望断除种种烦恼。虽然断烦恼不是坏事情，但是观待大乘以度化众生为己任，“乐灭断烦恼”还不是一个真正的殊胜相。

前面讲了四种众生的修行相：“习欲”是凡夫的修行相；“动而倒”是色界、无色界的修行相；“乐灭断烦恼”是二乘的修行相，在因、果两方面都不圆满。

第五，“大悲求佛法”是菩萨的修行相。菩萨的修行相是由大悲心引发的，他不堪忍一切众生痛苦的缘故而引发大悲心。他知道如果要度化众生，首先必须求佛法，因为佛法是圆满成就自他二利的根本因。因此他在大悲心的基础上开始追求、修行佛法，这是菩萨真实的修行相。

通过以上五种修行相的比较，就知道大乘的修行最殊胜。

**世间求自乐，不乐恒及苦，  
菩萨勤乐他，二利成上乐。**

一切众生都想求安乐，这是众生共同的特点，但是世间人求安乐和菩萨求安乐的方法是不一样的。颂词第一句、第二句主要讲世间人求安乐方法，第三句、第四句讲菩萨修行安乐的方法。通过对照可知菩萨修行的方法是殊胜、正确的。

首先看世间人求安乐方法。世间人的发心是求自己得安乐，他的行为也是为了自己得到安乐而奋发，根本不考虑其他人的痛苦，甚至在看到其他人受苦时不但生不起悲心，反而生起随喜心，或者为了得到自己的快乐而不惜伤害众生等等。凡夫求安乐是求自乐，没有广大发心。好一点的凡夫会追求下士道，通过如理如法的方式守持戒律、修持布施等，追求今生后世的善趣安乐。不好的凡夫甚至通过杀生害命得到自己的快乐，但是他究竟的果是“不乐恒及苦”，他的意愿是得到快乐，但是通过他的发心、行为引发的是罪业，不但得不到快乐，反而恒时堕于极苦之地。这都是由凡夫众生错误、颠倒的发心而引来的，所以，以果推因，从其苦果可以推知其因绝对是颠倒、不正确的，因此世间人求安乐之道是错误的。这是指一般世间人，为什么没有讲二乘？二乘是一种中间状态，观待一般世间人他算是获得了安乐，但是如果从菩萨的角度，他还是没有得到真实快乐。因为真实的安乐即前面所讲的四种乐：“思利、得方、解义、证实”，从没有得到四种乐的角度可安立为痛苦。

从另一个角度看，小乘的内心并没有缘大乘菩提心，所以还没有从广义的轮回中获得解脱。大乘唯识宗的遍计所执性、依他起性、圆成实性这三自性是需要圆满通达、证悟的。从大乘的观点看，小乘不要说是圆满通达证悟三自性，连遍计所执的体性都没认识到，还认为外面有一个单独的色法，从这个角度来讲没办法获得快乐。

“菩萨勤乐他，二利成上乐”，这是菩萨得到快乐的方便，菩萨是怎么修行快乐的？从因和果两方面进行观察。“菩萨勤乐他”，菩萨自己发心精勤地利益他人，要将一切众生安置在解脱地。他的行为也是勤乐他的，他想我怎样才能让众生得到快乐呢？我必须修善根，用

这种方便去成熟众生，所以他没有考虑自利，完全是勤乐他，这是菩萨自己的因。菩萨的果是什么呢？“二利成上乐”。他没有考虑自利，一心一意地考虑利益众生，但是他得到的果很明显：“二利成上乐”，二利当然是自他二利。菩萨在菩萨地时，获得圆证法界空性的功德，有能力将众生安置在初地，可以成办自他二利；自他二利的究竟圆满是在佛地，在佛地获得究竟自利圆满和他利圆满的功德。这方面就是他的果，是非常圆满殊胜的。“成上乐”，乐是安乐；上乐，简别于中、下的快乐，是指大菩提的安乐。菩萨自己没有考虑自利，但是他自己得到的安乐是最究竟的。通过他所得到的二利和成上乐的果推知，就知道菩萨的修行是最殊胜、正确无误的。

因此，世间人求快乐和菩萨求快乐的方式完全不同，谁正确、谁颠倒，一比较就很清楚。如果我们想要获得菩萨的快乐，就必须发菩提心，发自利心就没办法获得“二利成上乐”的究竟安乐。从世间人和菩萨的果推知他们的修行相，一比较就知道菩萨的修行相是殊胜的。

### 己五、宣说修行无有间断

“宣说菩萨的修行无有间断”是什么意思呢？一般人安住正念的时候可以修行，比如现在我正在忆念教言，就可以安住正念中，去做布施、持戒等善法，可以修空性，但一旦妄念来了，就没办法修行了。或看到佛像等殊胜的对境时可以修行，知道供养、顶礼等，但看到众生、草木就不一定了，看到无记法也不一定修行。一般的人看到严厉的对境可以修行、供养，或有时看到非常痛苦的众生或旁生也能引发悲心，如马上念几句心咒。但是看到中等的众生，或在做无记的事情时，就没办法保持修行不断。而菩萨就不一样，修行有素的菩萨，他的修行为什么安立成殊胜呢？就是从没有间断的角度安立为殊胜，这是科判的含义。再看颂词的含义：

**异根于异处，异作有异行，  
凡是诸所作，回以利众生。**

“凡是诸所作，回以利众生”，菩萨不管做什么事情，全部都转为道用利益众生。那怎样做呢？从“异根于异处，异作有异行”来观察，“异根”是六根的意思，“异”是指不单是一个根，而是不同的六种根。“异根于异处”，指不同的根缘于不同的所缘，这是根的体性。菩萨无论眼根看到色法、耳根听到声音，或鼻根、舌根、身根、意根等缘不同的法，都能够安住在修法的正念中。“处”是境的意思，是根的所缘。“异根于异处”的范围相当广，一个菩萨或修行者如果还没有彻底把一切习气消于法界，他的六根都是有的，有六根就有六根的作用，肯定会发生现行、取境的作用，它的所缘非常广。

“异作有异行”，“异作”就是不同的所作；“有异行”，不同的作业当然有不同的行为。“凡是诸所作”，不管做什么事情，“回以利众生”，全是以各种方法利益众生。这方面就是讲菩萨的修行不间断，具体分析就会很清楚，“异根于异处，异作有异行”：当菩萨不同的根见到不同的境时，不管做什么事业、行持什么行为，走路、吃饭、睡觉或者看到任何东西时，他都能够修行。

如《华严经 净行品》所讲：行于路时，愿众生皆趋于菩提路或行于法界行，菩萨每走一次路都不是无果的，都是在利益众生；抬脚时，愿众生从恶趣中解脱；下脚时，愿能够入于下处度化众生，上梯子、下梯子都是这样；开门时，愿打开解脱门；关门时，愿关闭恶趣门；生火时，愿燃起智慧火或焚尽一切烦恼心；睡觉时有两种层次，一个是有梦的状态，一个是无梦的状态，如果无梦，愿证悟法界空性义，如果有梦，愿众生证悟如梦如幻。菩萨所有的修行都是这样的，看到一个好人、报恩者，就愿一切众生报圣恩或者能够行于报恩行；对于不报恩者，愿不对恶行者报恩，等等。反正看到好的东西有一个修行的方法，看到不好的东西也有修行的方法。走路时的无记状态也有修行的方法，吃饭的时候愿众生食甘露食，

甘露食是正法的意思；大小便时愿去除烦恼等等。因为菩萨闻思很广，修行的方法相当多，所以“凡是诸所作，回以利众生”“回以”的意思就是把所有善根转为道用，以利众生。

对于一般人而言，正念是会间断的。在走路、吃饭、睡觉时都是安住在无记当中。菩萨则不一样，不管做什么都是通过回转作业生起功德，然后如理作意利益众生。为什么讲无有间断？白天当然不会间断，做事情时，眼睛所见、耳朵听到、所有接触的都是利益众生；睡觉时也是，临睡之前有作意，无梦、有梦都有作意，他的修行绝对是不间断的，因为修行不间断，所以修行殊胜，修行殊胜功德就多，功德越多成就越快，成就的果就更大。

为什么提到菩萨的修行无有间断？从他的本体、因、果，哪方面都可以安立利益众生，“凡是诸所作”——都安住在利他心、菩提心当中，从没忘失正念。所谓菩萨正念就是菩提心，以大菩提心作为正念，通过菩提心的摄持就能利益众生，这样自利和他利都能通过无有间断的方式修行。无垢光尊者的《心性休息实修法》中有平时作意观想的方式，《华严经 净行品》也讲了很多。菩萨对这些方面都是有必要了解和修行的。因此在有空的时候，大家必须把《净行品》中的相一个个记住，当你开门走路、上去下去、打水时——无论什么时候都可以有一个作意，而且这种作意是可靠的大乘了义经典所开示的，非常正确、可信，不同于一般人的分别念。

#### 己六、利他时不厌众生邪行

众生不自在，常作诸恶业，  
忍彼增悲故，无恼亦无违。

菩萨在利他的时候，对众生的种种邪行不生厌烦。这个“不厌”很关键，因为他对众生不生厌烦心的缘故，所以他能长时修菩萨行而不会退失，不退失菩萨行他才能恒时修行，恒时修行才能尽快地成就。如果你厌倦众生的邪行，就会舍弃利他的事，不厌倦就不会舍弃利他的事，对众生做最大的摄持。

一般来讲，如果眷属依教奉行，调化起来就很方便，不管是大心菩萨或是初发心菩萨，调化众生都会很愉快。菩萨的不共之处在于遇到众生邪行时能够忍受。如果菩萨说做这个，下面就开始反对，要做另一个，就称之为邪行、异种。菩萨遇到众生邪行时不生厌烦的根据是什么？“众生不自在，常作诸恶业，忍彼增悲故，无恼亦无违。”前两句讲众生造业的因，第三句讲菩萨对众生造恶业不生厌烦的因，第四句是指菩萨在不生厌烦的基础上对众生恒时、一如既往地做饶益。

“众生不自在，常作诸恶业”，菩萨很清楚众生为什么会造业，因为众生没有自在。有时我们也明明知道这个事情不能做，但是内心的烦恼习气一涌现，身心就没办法控制。当烦恼出来时，心首先不自在，之后身体也跟着不自在。内心生起对外境的贪欲或嗔恨后，身体也跟着心转，比如生贪欲后去偷东西，生嗔恨时去打人、骂人等等。菩萨很清楚众生受烦恼习气的左右是不自在的，因此会“常作诸恶业”，为什么造作种种恶业呢？因为众生内心的烦恼习气源源不断涌现，导致众生不自在地造业，造业后又把习气熏到阿赖耶识当中，当习气成熟时又开始显现，就这样恶性循环。菩萨必须想尽办法终止众生这样的流转，这样流转下去永远是一个凡夫，永远没办法解脱。

菩萨想尽一切办法——有时用温和的方法、有时用愤怒的方法，让众生斩断恶业。有时为了帮助众生斩断恶业，甚至示现与众生做同样的恶业。这个恶相续是相当可怕的，我们要认识到这一点。现在没办法控制粗大的烦恼就肯定会造业，造业后把习气熏进去，熏进去之后又会显现，这方面修行起来非常麻烦。菩萨知道“众生不自在，常作诸恶业”，因此“忍彼增悲故”，在众生造恶业时能够忍受彼邪行，对照科判，“彼”就是邪行。菩萨能够忍受他们的邪行，因为知道他邪行的因。有时我们也是这样，如果一个人发脾气就知道他是遇到某种特别不顺的事情，从而可以原谅他、可以想得开。菩萨悲心增上就如母亲对独子的比喻：一个独子对母亲的教诲不但不听还经常打骂母亲，但母亲因为悲心增胜的缘故，对他的邪行

就能够忍受。菩萨一方面知道众生邪行的因，另一方面内心的悲心也增胜，他怎么可能厌烦众生呢？所以他对众生不但不生起厌离心，反而更加增上对众生的悲心，认为他们真正可怜，流转轮回这么长时间，还是没办法解脱恶相续。

如果是一地以上的菩萨，他的内心当中绝对不可能对众生生起厌离心。但是有时众生实在不听话，也有必要示现厌离，以这个因缘力使弟子的相续能够向善法转变。所以厌离心有真实的，也有相似的。凡夫菩萨有可能生起真实的厌离心，但是圣者菩萨的厌离心肯定是一种示现，有其必要性。因为真正圣地以上的菩萨本身修行非常稳固，串习菩提心已经无数劫了，已经现证二无我空性，证悟了自他平等的智慧，所以不可能真实厌离，如果有的话肯定是示现和方便。菩萨对众生邪行不生厌烦的因就是“忍彼增悲故”，这个“故”字相当关键。

“无恼亦无违”，因为菩萨对众生不生厌烦心，所以他一如既往地度化众生，对众生没有恼怒，也没有不舒服的感觉，“亦无违”，也不会违背众生意愿。我们要善于分析，众生的意愿是什么意思？这里不是不违背众生造恶业的意愿，而是对众生做善法的意愿不违背，尽量不让众生做一些会让他们受痛苦的事情，当然要终止他们恶业。这里的“无恼亦无违”是从不生厌烦的角度安立的，并不是做什么事都答应众生。不厌众生邪行就说明菩萨相续功德的稳固，也说明他修行的殊胜。

大乘菩萨的修行不同于小乘的修行。佛经中记载一些声闻缘觉大罗汉，在遇到诽谤或某种障碍时，因不堪忍受而会马上趋入涅槃。以前佛在世时有一个管家受到诽谤，他多次遮止对方都不听，于是他当下在虚空当中示现神变之后入灭。很多声闻缘觉圣者在看到众生邪行无法度化时，就会马上入灭。但菩萨确实不一样，他因为悲心增长的缘故，不会对众生真正生起厌离心，因为他没有生厌离心、退失菩萨行，所以功德一如既往地增胜。

### 戊三、显示大乘修行之殊胜而摄义

胜出与寂静，功德及利物，

次第依四义，说大有四种。

最后一个颂词是对本品做个摄义。“说大有四种”，这个“大”主要是讲“修行大”。从四种“大”安立大乘修行的殊胜，即“胜出大、寂静大、功德大、利物大”。

第一个是“胜出大”。因为菩萨不但能够超出轮回，而且能够获得大菩提果——能够从世间妙欲中解脱出来，安住在解脱地，最终能够获得菩提果，这就是“胜出”。菩萨真正出离轮回，胜出世间，获得菩提胜出二乘，趋入大乘殊胜的菩提果，他有“胜出大”的因，所以果很殊胜。

第二个是“寂静大”。寂静指涅槃的意思，涅槃安立为“寂静大”或“涅槃大”，因为菩萨的涅槃果是无住大涅槃的自体，所以寂静也称之为“大寂静”或者“寂静大”，说明他的修行殊胜。

第三个是“功德大”。功德是指方便、智慧或福德、智慧。因为菩萨发心殊胜，他具有很多修持大乘法窍诀。有窍诀和没有窍诀差别非常大：没有窍诀，通过自己的分别心去摸索一套修行方法，特别容易误入歧途，即便是你摸索出来，花费的时间也相当长；有窍诀就不一样，不但不会误入歧途，而且通达的速度相当快。你去摸索的时间，别人早就把窍诀修得非常娴熟了，所以他得到功德、成就的机会就大大提高。有方便善巧、窍诀的缘故，菩萨在积累智慧资粮、福德资粮方面非常“胜出”，这就是“功德大”。

第四个是“利物大”。“物”是指众生，“利物大”就是利益众生大。小乘在利益众生方面是小的，一般凡夫人更小。菩萨有菩提心摄持，所以他能够精进利益一切众生，从这方面安立“利物大”或“利益大”。

“次第依四义，说大有四种”，次第依靠“胜出、寂静、功德和利物”这四种义，说明菩萨有这四种“修行大”，这样我们就知道大乘菩萨的修行确实超胜小乘。



这个科判主要讲“分别所知”——大乘、小乘之间的分别是什么。大乘的皈依超胜、种姓超胜、发心超胜、修行超胜——各方面全部超胜小乘。学完《大乘庄严经论》后，就知道小乘没有一个方面能和大乘相比，大乘全部超胜小乘。菩萨通过听闻“分别所知”后，就知道菩萨乘或大乘超胜小乘，他的欢喜心会犹如莲花开放一样不可抑制地生起来。弥勒菩萨通过他的不共智慧，按照佛经当中所抉择的意义对我们作了宣讲，我们也应该好好思维，对大乘法生起信解——必须发起菩提心，不能够退失菩提心，经常生起菩提心的贤善意乐，对供养或布施等善法都要一个个地去做、去落实，才能够获得这里所讲的大乘功德。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第十四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲《大乘庄严经论》。此论分为二十四品，通过“无上五义”进行开显，讲到菩萨的种姓、菩提心、菩萨的修行、果等等，从方方面面面对大乘经典、大乘菩萨道作了开显。“无上五义”即“所安立、分别所知、所思维、不可思议、圆成证得”五个方面，其中“所安立”和“分别所知”已讲完，今天开始讲“所思维”。所思维是从三方面安立的：思维所证的真实性；所修的六种神通；一切功德获得的因——成熟自相续。“分别所知”和“所思维”二者的差别在哪呢？“分别所知”主要是观待外缘，缘外在的词句对大乘的教义生起一种欢喜心；“所思维”是缘菩萨的修行、修法等，从内相续当中思维：什么是菩萨所要证悟的真实本性，什么是菩萨所修持的度化众生的方便力，什么是获得功德的因、如何成熟相续等。

### 真实品第七

**丙三、所思惟分三：一、思惟所证之真实；二、思惟所修之六神通；三、思惟一切功德获得之因——成熟自相续**

第一，“思维所证之真实”。你修行的果是大菩提果，你要证悟大菩提果，所证悟的是什么呢？即法界的真实性，这是所证悟的自体。只有证悟诸法的真实性，才能够获得菩提果。所以第七品是《真实品》。

第二，“思维所修之六神通”，神通是自利、利他的方便。一方面是利他，很多众生通过菩萨的神通而得到调化、进入佛门；另一方面是自利，菩萨有神通可以幻变出各种资具，运用神足到各个佛刹土，在诸佛菩萨面前供养、承侍或听法等等，从而积累福德、善根。菩萨依靠神通成办自他二利，菩萨的方便力就是所修的六神通，这是第八品《神通品》所讲的内容。

第三，“思维一切功德获得之因”。获得所有功德的因是成熟自相续，只有自相续成熟，才能获得功德；获得功德，才能令他相续成熟。《成熟品》讲到了成熟自他相续，为什么此处只讲成熟自相续？因为他相续成熟可以包含在一切功德当中，要成办成熟他相续的功德，共同的因就是成熟自相续。成熟自相续可以证悟空性、获得神通，然后可以成熟他相续，所以第九品是讲《成熟品》。以上三个科判就是“所思维”的内容。

**丁一、思惟所证之真实分三：一、真如体相；二、抉择二无我；三、宣说如何证悟真实性的次第**

第七品《真实品》主要是讲圆成实的体相，圆成实是真如，也可以说是真实。《辩中边论》的第三品也叫《真实品》，和这里的《真实品》是有差别的。本论这一品主要是讲真如体相，真实就是真如，即圆成实。而《辩中边论》的《真实品》主要讲了三种真实：遍计执的真实、依他起的真实及圆成实的真实。有人会想：为什么遍计执和依他起还有真实呢？弥勒菩萨在《辩中边论》当中所讲的“真实”，是指遍计所执是什么体相，就如是安立这种体相。比如遍计执是虚妄的体性，它的真实体性是虚妄的，因此把它的体性安立成虚妄，这叫作遍计执的真实，并不是说遍计执有真实性，而是说它是怎样的体相，如是安立它的体相就叫真实。依他起也是如此，因为它是缘起的体性，就如是安立它是缘起的体性，这叫作依他起的真实。圆成实的真实和本论所说的是一个意思。

以上是《辩中边论》和《大乘庄严经论》中所讲“真实”的不同之处。

前面讲过，本品主要是对圆成实的本体进行观察，“思维所证的真实”从三个方面讲：

第一是宣说“真如体相”；第二是“抉择二无我”，如果你要证悟真如，方便就是必须抉择、修持二无我。因为在真实体性中，人我和法我的体相是不存在的，所以必须抉择、修持二无我才能够现证圆成实。在《中观庄严论》当中，二无我的空性是核心修法，也是三转法轮中的核心修法，二转、三转法轮共同的修法就是二无我。第三是“宣说如何证悟真实性的次第”。前两个科判已经抉择了什么是真如体相，什么是二无我的体相，这一科判就是如何修证真如。那么如何修证真如体相呢？按照资粮道、加行道、见道、修道和无学道安立修持的次第：在资粮道和加行道，对真如是以总相的方式修持的；在见道和修道，真如是逐渐增长的；在无学道，是从圆满的角度安立真如的。

首先讲真如的体相，什么是真如的体相呢？圆成实的体相是怎样的呢？通过下面两颂进行开显。

### 戊一、真如体相

非有亦非无，非如亦非异，  
非生亦非灭，非增亦非减，  
非净非不净，此五无二相，  
是名第一义，行者应当知。

从“非有亦非无”至“非净非不净”有五组“无二相”。每组无二相当中都讲了两个法相，合起来有十种相。每组无二相都要遣除两种相，之后安立它的第一义。

第一组是“非有亦非无”。此处不像中观宗和二转法轮的安立方式。三转法轮安立真如体相、空性，都是通过有得的方式进行观察，即在破斥一个法之后安立它的反面。比如真如的体相是实有的或应该有的，如果没有，就成了它的反面。总的来讲，三转法轮的理论属于名言理论，中观宗、二转法轮是胜义理论，胜义理论得到的是空性见解，所以没有承许。而名言理论则是有就是有，没有就是没有。观现世量也是如此，在我们面前，有瓶子就是有瓶子，不会有“无瓶子”，我们面前无瓶子就是无瓶子，就不会有“有瓶子”，这是名言理论的特点，在否定一个法之后安立另外一个法，即通过非遮方式的观察。

《真实品》中的观察方式是按照有承许的方式。这里讲到“非有”，即没有的意思，是什么法没有呢？三自性当中的遍计所执性和依他起性二者是没有的。按照《辩中边论》的第一品观察，遍计所执性是连在世俗当中都没有的法，所以在讲真实性的时候绝对是没有的，完全是一种妄执。连在世俗谛当中都没有它的本体，这叫作遍计执的“非有”。依他起的自性是在世俗当中有，但在胜义当中无。在讲真实性时，遍计所执和依他起都是“非有”。这方面说明遍计所执和依他起二者是属于客尘的体性，对客尘的体性进行观察，所以是“非有”。

那么，遍计执和依他起是如何认定呢？颂词中是这样认定的：在名言谛当中有依他起，依他起是显现遍计所执的基。依他起是什么体性呢？依他起就是缘起的体性，或者说依他起是一种似有显现或二取的体性。

有时我们把二取安立成遍计执，有时又把二取安立成圆成实。依他起实际上就是缘起的意思，通过种种因缘能够显现内外诸法。对里面的法比如说心法，安立为能取法；外面的外境安立为所取法。但是自己前一刹那的心识，如果能够缘它也叫所取。但一般来讲能取是能缘，所取是所缘，一般安立成外境。这是什么意思呢？有了二取还是依他起吗？确实是。因为通过这样的因缘显现了内外诸法，你再说它没有，你再说它是缘起，反正一个是外面的山河大地，一个是我的心能够执著它，能取和所取就是一种缘起的体性，从这方面讲叫依他起。有时讲依他起，有时讲依他起识，依他起的本体要广得多，一切缘起显现的法都叫依他起，依他缘而起的缘故就叫依他起，一切缘起法实际上都是依他起。讲依他起识的时候，单是指自证识或是第八识这种自证的自体。一切内外的法都是二取的体性，所以它是依他起。

那么以它作为基，显现的遍计执是什么意思呢？就是说内外所显现的法，按能取所取的自体来讲，应该是缘起的、无自性的或者单单是识的体性。虽然有二取，但它是识的体性，

就好像梦中的能取所取一样。梦中的能取所取，虽有外面所取的外境，也有自己能取的识，但实际意义是一种因缘而起的法，只是一个梦心的体性。同理，这种习气或内外因缘成熟后所显现的能取所取，实际上也是缘起的，唯一是识的体性。但是众生不了解这种体性，按照显现执为别别他体，一方面认为这是实有的而非缘起的；另一方面又认为，内面的能取和外面的所取是分开的，是别别的他体，这个叫作遍计执。所以遍计执的因就是依他起的二取。

有时把遍计执安立成二取，就是从认为有别别他体的角度安立的。依他起是二取的境界，二取就是依他起，通过心识而显现的内外诸法，必定有一个所取、一个能取。虽然它是一个识的自体，但是在一个识的自体上面，可以有外面和内面的两种法，可以安立相分和见分，从这个方面讲依他起是二取的体性。也就是说，二取可以分为两种：一个是遍计执的状态，执为别别他体的二取；一个是识的体性，有内外诸法的二取。

那么，所谓的圆成实是什么呢？所谓的圆成实就是无二取的空性，或离开二取的法性真如。在这段讲义中，把二取定为依他起的缘故，只要我们说圆成实空性的时候，依他起的本体已经破掉了，依他起的空性已经抉择出来了，这就叫作离二取的空性——圆成实。

如果按照前一种观察，遍计执是二取，那么离开二取就是圆成实，这是随理唯识宗的观点。为什么这样讲呢？因为它的二取是在依他起的本体上面安立的，就是别别的他体法，依他起的本体是不空的，它上面的能取所取空，这叫圆成实。它的胜义谛就得到了一个自明自知的依他起的心识的本体，得到一个二取空，就是遍计二取空的圆成实的本体，它的胜义谛是依他起上面具有圆成实的空性。关于这个方面，学过《中观庄严论》唯识宗的观点就会很清楚。

这个地方就不一样了，此处是按照真实法界的自性来抉择，它的二取是依他起显现的内所取和外所取。这样观察时，只要是讲二取空，肯定是依他起的本体空。如果是依他起的本体空，名言谛当中有依他起的本体，胜义谛当中没有二取，这个依他起的本性空，就叫圆成实。这个方面抉择得相当究竟，依他起的本体、心识、显现都通通抉择为空性，这和中观宗所抉择方式一模一样。两种抉择方法都要了解，在不同的论典中有不同的抉择。

“非有”主要是讲在胜义本性、真实义当中，没有遍计执、依他起。前面讲过，二取空是依他起，把依他起的本体抉择为空性就是圆成实，但你并没有抉择遍计执，我们说不需要再抉择遍计执，依他起都已经空掉了，哪里还有一个遍计执呢？遍计执是在二取的基础上，把依他起所显现的、如梦如幻的二取执著为实有，这叫作遍计执。所以最容易抉择的是遍计执的自性，依他起的自性不容易抉择。

依他起的自性在初地菩萨以上、在入定位时是要隐没的，即在初地菩萨入定位的时候，应该要隐没依他起的自性，为什么呢？因为初地菩萨要现证真如，而现证真如必须要现证二取空，所以在入定位应该没有依他起的本体，但在出定位还会有，因为只有到十地末尾，这种细微的识才真正彻底转依，以没有出入定的方式现见佛地大智慧。在抉择真如的时候，从初地到十地，在入定位可以现见，在佛地时才能全部现见。所以，真如肯定没有遍计执和依他起的本体，这叫作“非有”。

“亦非无”，非无也不是没有，没有什么呢？虽然没有遍计执、没有依他起，但是它圆成实的法相。圆成实的体性肯定是有的，它是通过有承许的方式，在破掉了遍计执、依他起之后，并不是像中观宗连它的空性也不承许了，因为它主要讲的是名言理论，如果是名言理论，破了一个就要得到一个承许，有就是有，没有就是没有，所以圆成实的体性绝对是有的，所以叫非无，非无就是“有”的意思。圆成实的体性不是没有、而是有，在真实义当中就是有，而且它是菩萨现证的对境，它是佛地现证的对境，所以它绝对是有的，这个方面叫非无。

从反方面讲，如果没有圆成实，即二取空没有的话，就应该承许有二取。有二取就是依他起的本体，就没有办法抉择真如。如果一个法有，另外一个法就没有，有二取就没有二取

空，有依他起的二取就没有二取空的圆成实。如果有了二取空，才有它的圆成实，所以这二者之间一个破掉，另一个是必须要承认的，这个方面就是“非有亦非无”的自性。

第二组是“非如亦非异”，这个“如”字如何理解呢？这个“如”字就是“一”的意思，平时我们讲“非一亦非异”。它是什么意思呢？三自性之间不是别别的他体，也不是完全的一体，所以叫“非一亦非异”。为什么说三自性之间“非一”呢？因为遍计执完全是虚妄分别，连名言谛当中都不存在其自性，就像阳焰一样。依他起是通过因缘显现的二取，或者说以八识作因所显现的内外诸法，这叫依他起。当然它在名言谛当中是存在的，是可以安立有的，它和遍计执不相同。而圆成实是离开遍计执、离开依他起的二我空，这样的二取空就叫圆成实。当我们把三者的体性一一作分析时，就知道确实不是一个本体。遍计所执是完全没有的，依他起在世俗当中是有的，圆成实是在胜义当中唯一有的，所以绝对不是“一”的。

“亦非异”，三者也不是他体法，尤其是依他起和圆成实。当然我们说：遍计执不是他体法也可以，因为遍计执必定是在二取的基础上显现的，离开了二取就没有一个遍计执，所以遍计执和依他起之间不是别别他体的。因为毕竟遍计执是在依他起二取的本体上面如是安立的，它不是别别的他体。

那么依他起和圆成实之间是不是别别他体呢？也不是。因为圆成实就是二取空，依他起的二取是有法，圆成实的二取空是法性，二者之间是有法和法性的关系，有法和法性不可能是别别他体的。我们不能说瓶子是柱子的有法，也不能说柱子是瓶子的法性，因为二者是别别的、无关的法。所以，要成立有法和法性关系，绝对不可能是别别他体的。由此可知，依他起的二取和二取空之间绝对是有法和法性，所以说“非异”。

那么抉择“非有亦非无，非如亦非异”的必要性是什么呢？在世俗谛当中有依他起，它是有法；在胜义谛当中它是二取空的法性。二者之间必须要搞清楚，不能混淆，不要把世俗搞成法性，也不要无法性搞成世俗，两者都不可以。

“非有亦非无”讲了这样的一种体性，实际上还是在讲真实的真如。“非如亦非异”的意思就是说，三者之间不是一个本体，不要认为现在我们见到的心识就是真如，或者说当你见到烦恼即菩提的字样时，不能认为现在我的烦恼就是菩提，不是的。这个要么是遍计执的体，要么是依他体的体，根本不是真如的体性。所以我们要分别，三者之间不是一体的，这样才能避免混淆概念，错误认识真如的体相。

“非异”就是遮止另外一边，不要认为离开有法之外单独去寻找一个法性，肯定是找不到的。由此提醒我们要内观自己的本体，内观二取空，即观自己的心识和自己所取的法，就观它的本体，而它的本体就是圆成实。这样就很方便，直接观内相续就能得到圆成实。所以观察“非如亦非异”，还是在抉择什么叫真如。

第三组“非生亦非灭”，这是什么意思呢？主要是讲圆成实的本体。圆成实的本体是“非生”，因为其本体无始以来就如是如是具备的，是不改变的。虽然在显现二取依他起时，这个二取空不现了，圆成实不现了。但是不是它不现时就没有了呢？它不现时并不等于没有，只是它是通过隐没的方式不现而已，只要二取消灭，马上就显现法性。因此法性实际上是无为法的本体，根本不是新生的，因此说“非生”。

因为没有新生的缘故，“亦非灭”。有生才有灭，如果没有生就绝对不会有灭。所以圆成实的本体就是无为法的本体，从来没有生过，也不会有灭。如果有生有灭，就成了有为法，如果是有为法就不符合于真如法性的本体。因此圆成实的本体是非生非灭的，它是一种无为法的本体，这方面需要我们了解。

第四组是“非增亦非减”，这是什么意思呢？显现上，在名言谛当中，涅槃的法性是有增加的，轮回客尘的体性是有减少的，尤其是在修道时，当自己的内证功德逐渐增上时，好像就认为自己的法性在增长，比如一地到十地之间，犹如初一到十五的月亮一样，是逐渐逐渐圆满的。内证功德越来越增加，烦恼客尘就会越来越减少，这样的现象有没有呢？是有的，

但并不代表真如的法性有增有减。实际上，在智慧增、烦恼减的当下，法性的真如是如如不动的。比如，无论乌云密布还是乌云逐渐消散，虚空的本体是从来不变的，变的是云。因此，我们知道，法界真如如如不动、从来不变，变的是什么？变的是客尘，是客尘在变，看起来好像真如有增加，实际上不是这样。当乌云飘走或散开就露出一片虚空，我们说蓝天越来越大，是蓝天越来越大，还是云越来越少？实际上是云越来越少，而不是蓝天越来越大，有时我们会出现这种概念。当菩萨现见法界时，一地到十地之间的法界越来越广大，所证悟的法界越来越广大，那么是证悟的法界越来越广大？还是客尘越来越少？实际上是客尘越来越少，才显得所证悟的空性越来越大，除此之外法性并没有变化。

“非增亦非减”，法性真如无论在什么时候都是圆满的，即便我们从来没见过法性，它还是在我们内心当中如如存在。认识到这一点，就应该励力地去掉客尘，认识法性本住，这才是非常圆满的抉择方式。如果做一个比较，从能诠句的角度来讲，确实是三转法轮讲得圆满。二转法轮说什么都不要执著，一切都是空性的；三转法轮说法性就是这么圆满的，只要你能够认识到，把客尘去掉，圆满的法性就显露出来，本来具足。实际情况就是这样，三转法轮是了义当中的了义，二转法轮只是暂时的了义。当然，从所证悟空性的角度来讲，不可能有什么差距。也就是说，证悟了二转法轮所讲的大空性，不可能说还有一个三转法轮的光明还要去证悟。从能诠句的角度来讲，二转是暂时了义，三转是究竟了义。

第五组讲到“非净非不净”，这是什么意思呢？“非净”是指没有一个重新获得的清净。为什么呢？法界本自清净，法界本来就是这么清净的。所以不要认为现在我的内心、相续是充满污垢的、肮脏的，我通过修持清净的正法，通过清净正法的等流，在后面重新证得一个全新的自性和清净法界，千万不要这样认为。弥勒菩萨在给我们指点真如的体性时说，没有一个新生的清净，本身就是如是清净。禅宗、密宗了义的讲法都是这样，根本不承许有一个新生的清净，一切万法本自清净，这叫清净，这是从究竟真如的角度来讲。

“非不净”是在显现上面讲，也不能说客尘没有清净。当然在究竟实相当中客尘不存在，因为本自清净。但在显现当中，毕竟我们现在是众生，有不清净的蕴界处、分别念，这就叫客尘。在世俗轮回中、在我们现在的状态当中，有不清净的法，有不清净的法就有修道，有了修道，就是以道逐渐去掉不净的客尘，如是在现证真如时，应该有客尘在不断清净的承许，因此讲到“非不净”，不能说没有客尘清净，是有客尘清净的，它要恢复清净。

这方面是怕有些后学者见到“本自清净”后，不分实相、现相，认为现在的蕴界处就是清净的，烦恼也是清净的，做非法的事也是清净的——怕他们入这个歧途的缘故，就说有两种清净：自性清净、客尘清净。虽然每个众生都具备自性清净，但只有具备客尘清净，才能说你是圣者或佛。真如虽然本自不变，但你还是要修道、取舍、逐渐去掉客尘，才能获得真如。

“此五无二相，是名第一义”。前面讲到五组无二的体相。非有非无乃至非净非不净是五种无二相。“是名第一义”这个就是第一义的法界实相义，是真正的真如体相。“行者应当知”，真正想要修持、想要证悟法界自相真如的大乘菩萨，就应该对五种无二义好好地了解和思维，如此就能够抉择到法界真如的体相。以上是第一个科判，讲到真如的体相。

## 戊二、以理抉择二无我分二：一、抉择人无我；二、抉择法无我

前一个科判是总讲真如的体性，这个科判是具体讲什么是证悟真如的方便，要修持什么法才能够抉择它的空性呢？就是抉择二无我。抉择二无我，也是抉择二取空的过程。二取再分别，可以安立为人我和人我执、法我和法我执，一切法都包含在里面。我执的对境就是人我，这个是所取；能取就是内心相续当中的人我执，人我执是内心当中能取的状态，法我是所取的状态，在这上面安立二取空的观点。

然后再观察法我空。法我也有能取和所取，自己内心当中的识是能取，所取就是认为法我有自性，即诸法有自性，这方面就是所取。对于法我，你执著这个法的时候，到底是人我

在执著还是识在执著？一般认为是在执著外面的法，这个法不是我的，它是一个法，是人我在执著，总的来讲可以这样说。但是如果分别人我和法我，人我肯定是人我执作为它的能取，法我肯定是心识作为它的能取。二者之间应该这样了解。

这样了解之后，我们可以说，人我和人我执空掉了，法我和法我执空掉了，你还有什么法不能空的呢？没有了。法我当中包含了很多法，八种识、一切分别念或阿赖耶的状态，全都可以含在法我当中，你对这样一种法我的执著就叫法我执，所以法我执的范围非常广。这样抉择二无我空肯定具备无二取的自体。

如何开显无二取的圆成实呢？具体落实下来就是抉择二无我。二无我能够抉择，无二取就能够抉择，圆成实就能够抉择。分两个科判观察的原因就在此。

### 己一、抉择人无我

我见非见我，无相非无缘，  
异二无我故，解脱唯迷尽。

颂词中讲到了三种观察方式，由第一句、第二句和第三句分别解释。第一句讲到我见不是人我；第二句讲到五蕴不是人我；第三句讲除了我见和五蕴没有人我。通过这三个方面的观察，实际上根本没有人我。

那么，人我的状态到底是什么？我们模模糊糊地认为有一个“我”，但在破人我的时候就要详尽观察，人我的状态到底是怎样的？人我的状态是不是我执呢？这个“我见”就是我执的意思，人我是不是我执的这种心识状态呢？是不是“我”的依靠处——五蕴的状态呢？这样观察之下，如果二者都不是，那么我们就问：你的人我到底是什么？实际上，离开了二者之后根本没有人我，人我单单是一种迷惑的状态，并没有一个实有的法叫人我。

第一，“我见非见我”。这句话分两个层次：第一层是“我见”，第二层是“非见我”。我见就是所谓的我执，就是执著“我”的状态。执著“我”的状态叫作我见或我执，那么我执是不是“我”呢？“我见非见我”，确确实实我见和“我”不是一个体系，为什么呢？可以从遍计我和俱生我两个方面进行观察。

外道的遍计我，具有非作者或者恒常、唯一等等体相。而我见属于一种心识，它是一种识的自体。那么识和“我”是不一样的，识是无常的、所作性的、多种多样的、能生万法的，或者能够作为生万法的因。外道所承许的遍计我是无为法或非所作的体性，它是恒常的、非作者等等，有很多体相。二者之间不一样，不一样的缘故，“我见非见我”，在我见上面见不到一个“我”，这叫“非见我”。它的词句稍微难理解一点，其实就是在我见的自体上面，见不到一个真实的“我”的体相，这就排除了我见、我执是“我”的状态，所以我见、我执根本不是“我”。以上讲了“我见非见我”的意思。

第二，“无相非无缘”，讲到五蕴非我。“无相”两个字按照五蕴解释也可以。如果和第一句连起来也可以——“我见非见我”，为什么呢？“无相”故，无什么相呢？无我相，在哪个地方无我相呢？在我见、我执上没有我相的缘故。

如果和第二句联系起来，就是五蕴非我。为什么呢？“无相”故。在五蕴上面没有“我”的体相的缘故。所以“无相”可以有二种能立。

为什么无相故呢？“非无缘”，这是它的真实根据。“非无缘”是什么意思呢？这个“我”生起来时不是无缘的，确确实实是有缘的，它缘的是什么呢？五蕴。五蕴是生“我”的缘，颂词直接讲“非无缘”。谁“非无缘”呢？就是这个“我”并非无缘而生起，它缘什么呢？缘五蕴。它以五蕴作为依靠处、设施处而生，叫作“非无缘”。

“非无缘”讲到五蕴是我见的缘，或五蕴是“我”的依靠处。很多众生认为五蕴是“我”，但我们观察五蕴到底是不是“我”？观察之下“无相故”，五蕴和“我”的相不一样。因为

所谓的五蕴有五个体相，而“我”只有一种体相；或者五蕴是有为法，是变化的、无常的，而“我”是恒常的、非作者等等，二者完全不同，所以“无相非无缘”。这方面词句上不是很容易理解，我们要好好地去观察，虽然在讲义当中看起来比较容易理解，但是对照颂词就不是特别好理解。

前面“我见非见我”“无相非无缘”都是按照外道的遍计我来观察的，从俱生我的角度来讲也是一样。“我见非见我”，我执、我见是一种心识，是第六意识上的一种行相，而众生所认为的“我”，它是不是一种经常变化的体相？或者有很多分类？不是的。众生认为前世、今世、后世流转的都是一个“我”，从小时候到现在、到老年都是一个“我”，不是认为“我”有很多、“我”在变化，而是认为“我”没有变化，变化的是身体。我们内心当中的我见和俱生我执，与俱生我之间也是“无相故”，它们的相不一样，所以根本没有“我”。

“无相非无缘”也是这样，我们认为五蕴是在变化的，色受想行识都是有为法、都是生灭的，尤其是我们的身体在不断变化衰老的过程当中。而对于“我”，他认为以前的那个“我”和现在的“我”是一个“我”，从俱生我的角度来讲，“我”也是不成立的，也是“无相故”。

第三，“异二无我故”。这个“二”字如何理解呢？“二”就是我见和五蕴。前面我们观察了我见、我执非我，然后观察五蕴非我，共同的理论就是“无相故”，二者的体相不一样。那么离开了“异二”，即除了这二种根据之外，有没有一个“我”存在呢？“无我故”，根本没有一个“我”。要么认为我执是“我”，要么认为五蕴是“我”，除了我执和五蕴二者之外，再找一个“我”在哪里呢？确实没有，找不到的。第三种情况也是不存在的，所以叫“异二无我故”。

这样观察完后就知道根本无我，现在我们正在执为有“我”的时候也是无我的。有人认为：既然无我，为什么会执著有我呢？这完全是一种颠倒迷乱。讲义中讲到，就像在梦中见到一个年轻漂亮的女子，她是真实有的还是迷乱的呢？绝对是迷乱的。或从另外的角度来讲，黄昏时见到花绳上面的蛇，这条蛇是真实的还是迷乱的呢？绝对不可能是真实的。因为只要你把灯一打开就知道，这是条绳子根本不是蛇，所以把这个见蛇的相安立成迷乱。

同样，我们认为有实的人我也是迷乱相、不是真实的。有人这样想：无我是一个令人恐怖之处，为什么呢？因为有“我”才能够被束缚，比如有一个人的存在，他犯了法，被执法部门捆起来，后来他通过方便解开束缚逃跑了，这个人就是被束缚和解脱的基。同样，我是安立束缚和解脱的基，如果没有人我，你去绑虚空，然后说把虚空解开了，这样就无法安立名言。实际上这是一种错误的观点。

你不要认为：现在我在修道——有一个人我在修道，修完之后有一个人我从束缚、烦恼当中得到了解脱——认为我得到了解脱。很多人在不观察的情况下，确实就是这样的：现在我被困在轮回当中漂泊，很痛苦，等我修持正法证悟空性，烦恼和业全部断掉后，我就获得自在解脱了。认为有我束缚、有我解脱，完全是外道的观点。

弥勒菩萨为了让我们了解解脱道，清楚讲到：“解脱唯迷尽”，迷乱消尽就叫解脱，并没有一个实有的人我得到解脱。平时我们经常引用“解脱唯迷尽”。解脱唯一就是迷乱消尽而已，迷乱消尽就叫解脱，除此之外没有解脱。

这个“迷”怎样讲呢？前面专门提到，认为有人我就是迷乱，只有把实有人我的这个迷乱消尽了，什么时候证悟了它本身的空性，你就获得解脱了。“解脱唯迷尽”不单适用于证悟人无我，证悟法无我也是如此。我们说真正的大解脱果是在佛地，在佛地是不是有一个实有的东西叫作解脱呢？也不是。真正的大解脱菩提果也是“唯迷尽”而已。只不过看待凡夫地所消除的迷乱来讲，那时的迷惑非常细微，但也是一种迷惑。只要你有稍许的、最微细的迷惑，都没办法获得大解脱果。

所以，解脱唯是迷乱消尽而已，我们必须树立这种观点。所谓的人我就是一种迷乱，什么时候把这个迷乱消尽了就是解脱。除此之外没有一个实有的人我获得解脱，否则就是外道



的承许，这个方面必须要了知。

## 己二、抉择法无我

从下面的颂词观察，这个法无我是一个广义的法无我，因为颂词里面讲到“苦者”等等，无著菩萨的讲义当中也讲到“苦者”是“我”。所谓的法无我，按照全知麦彭仁波切的观点有两种：一个是狭义的法无我，一个是广义的法无我。

狭义的法无我是针对人无我来讲的，除了人无我空性之外的这一部分叫作法无我。按照空基——人我和法我来讲，缘五蕴生起的“我”的执著叫作人我，除了人我之外的所有法叫作法我。既然空基有这样的分类，二我空——人无我和法无我也有同样的分类，这叫作狭义的法无我或者法我。

广义的法无我呢？反正人我和法我都叫法，人是不是一种法呢？是一种法，它可以包括在法我当中。除了人我之外，你执著的细微五蕴、心识是不是法呢？是法。这样的执著是不是法我呢？是法我。你执著人是法我，执著法也是法我，这个叫作广义的法我。如果是广义的法我，那么法无我也可以安立成广义的法无我空性。理解了狭义和广义法无我的概念，再看下面的颂词就比较容易了，否则“迷苦”“苦者”是不好安立的。

云何依我见，不见苦自性，  
迷苦及苦者，法性与无性。

弥勒菩萨以悲悯的语气说到“云何依我见，不见苦自性”。这些众生是怎样依靠二种我见而见不到一切万法是痛苦的自性的呢？这个“我见”是广义的，包括人我见、法我见。对“苦自性”也不能理解成狭义的苦的自性。广义的苦包括：苦苦、变苦和行苦。在三种苦当中包括苦受、乐受和舍受，这三种受包含了众生的种种状态。广义的痛苦不单是痛苦，实际上安乐也叫痛苦，因为它是变苦，是会变化的。舍受是一种行苦。

为何众生依我见而见不到一切万法都是痛苦的自性，生不起出离心而没办法修道呢？根据是什么？弥勒菩萨观察后说：“迷苦及苦者，法性与无性故”，就是这四个根据。因此众生依靠人我见和法我见，根本不见苦的自性，无法从苦的自性中获得解脱。四个根据都有“迷”字：即迷苦、迷苦者、迷法性、迷无性。因为众生对这四种法的体性不了解，所以才见不到苦的自性。从反方面讲，如果你真正从迷苦、迷苦者、迷法性、迷无性当中解脱出来，就可以获得解脱。

第一是“迷苦”，迷苦是什么意思呢？众生不了解这个苦是什么，认为缺衣少食是苦，地狱是苦，却不知道整个蕴界处、轮回、三界都是苦的自性，不知道这个叫迷苦，对苦没有一个真正的认识，他认为有一个善趣可以追求，有一个衣食丰足可以追求，等等，这样就是迷苦。

第二是“迷苦者”，迷苦者是什么意思呢？苦者就是苦的人，迷苦的人就是众生。自己不知道无我本体的缘故，叫作迷苦者。从人我的角度来讲，因为有迷苦，肯定有迷苦者。能迷者就是人我，所迷就是痛苦；或者把苦者安立成心识，所迷安立为外面的蕴界处或一切万法。苦者可以从心识的角度和人我的角度讲，所迷的痛苦叫作迷苦，能迷的众生叫作迷苦者。

第三是“迷法性”，迷法性是什么意思？对于法性讲义当中有专门提示，法性也叫体性或者法体。在世俗谛当中一切万法的本体是缘起而有的，众生不了知此理，认为是实有的，就迷了一切万法的法性。

在无著菩萨的讲义当中讲得很清楚，法性是什么呢？法性就是无我唯法，简别了人我，单单是法，从这个方面进行观察。名言当中一切万法的体性、蕴界处虽然显现，但它是缘起的、如幻的，这方面叫法性。这里的法性不能按照究竟的法性来理解，而是理解为世俗法性，就是一切万法它的本体是什么——水的体性是什么，柱子的体性是什么，从这个角度讲法性。迷了法性就是不了解万法是缘起的。

第四是“迷无性”。世俗显现的缘起法在胜义谛当中是根本不存在的、毕竟空的体性，

但是众生不知道，对无性空性迷失，不知道胜义当中没有。

众生缘以上四种根据，依靠这样的我见不见“苦自性”，从而开始轮转和漂泊。

从反方面讲，怎样修持法无我空性呢？必须首先认识到一切都是痛苦的自性，苦者也是无我的，轮回当中一切万法的显现都是缘起而有的，胜义当中一切万法都是空性的，这些方面如果能通达，就通达了法无我。法无我通达之后，你就可以通过认真修道证悟法无我，彻底从轮回当中解脱出来。

此处的词句也不是特别好理解，所以要观察，把“迷”字放到四个方面来讲就容易理解一点。

云何缘起体，现见生异见，  
暗故不见有，亦复不有见。

“云何”是一种充满悲悯的语气。“云何缘起体，现见生异见”，把“云何缘起体”和“现见”放在一起理解，“缘起体”和“现见”这五个字是一句。就是说，现见一切万法都是缘起的本体，明明一切万法都是缘起的、能够现见的——比如说房屋，我们知道房屋是由工人、地板、土石、时间、空间等很多因缘具备之后才有的，明明我们知道这是因缘而有的，同样，众生也是因缘而有的，包括山河大地全都是因缘而有，一切万法本是缘起的本体，这是众生现量见到的。弥勒菩萨用一种悲悯的语气讲：明明现见一切万法是缘起的，但是“生异见”，为什么现量见到缘起的本体，还要产生“异见”呢？“异见”是什么意思呢？“异”就是生起了异于缘起的见，他认为一切万法不是缘起的，是大自在天所造、上帝所造等等，这是“生异见”。为什么明明见到万法缘起而生还生起邪见呢？这是很可怜的。

下面开始回答，为什么呢？“暗故”，这就是根本因，因为他具备无明痴暗的缘故，所以“暗故不见有，亦复不有见。”因为他具备无明愚痴的缘故“不见有”，这是什么意思呢？就是该见的没见到，不能见到的见到了。一个方面是“不见有”，就是一切万法缘起而有他不见；另一个方面是“亦复不有见”“不有”就是没有的意思，没有的东西他见到了——一切万法是大自在天所造或者造物主所造，这种没有的法他见到了，就是这么愚痴、黑暗。讲义中说，一般的黑暗只有一个功能，就是该见到的见不到，不该见到的根本见不到。但众生内心当中的愚痴黑暗比这个更厉害，一方面该见到的没见到，另一方面不该见到的还见得清清楚楚，或者不该见到的他认为是实有的，这是非常愚痴的一种状态。如果不学习万法的法性，不学习这样的抉择方式，实际上很多人都是这种状态。弥勒菩萨给我们讲得清清楚楚，就是因为无明愚痴黑暗，不见有缘起的体性，见到了非缘起的造物主所造的法——这也是一个需要破除的法。

“云何缘起体”是讲一切万法世俗的本体，“现见生异见”，这个“生异见”怎样安立呢？法我包括遍计法和俱生法，认为自性生万法、造物主生万法都是遍计法执。这个地方破法我的时候，俱生的法我被破掉了，对于遍计的法我也破掉了，“亦复不有见”。大自在天自性所造、自性所生的自性法叫做遍计法我。虽然颂词当中不明显，但是我们仔细分析，对照以前所讲到的俱生、遍计法我执的体相，确实有这个意思。所以，两种法我见都能够破斥。这个方面就是愚痴。

从反方面讲，我们必须依止诸佛菩萨、大德善知识，听闻讲解诸法法性的论典，听闻之后就具备了一种光明，具备了光明就不会有无明愚痴黑暗，有的就如实见有，没有的就如实见无，这是修道的根本。一切的法我是没有的，必须要见到；一切法我空是有的，必须要见到。必须要抉择法我空、消除法我执，是从这两个方面观察的。下面讲如何获解脱，怎样得到涅槃。

生死与涅槃，无二无少异，  
善住无我故，生尽得涅槃。

这里讲得很清楚，“生尽得涅槃”“生死与涅槃，无二无少异”完全是大乘的观点，小乘

当中没有这样的观点，小乘认为生死是实有的、该舍；涅槃是实有的，该取，它不认为二者是无二的。但是大乘站在究竟法界实相的高度来观察，生死与涅槃没有任何差别，生死就是涅槃，涅槃就是生死，生死与涅槃是无二的。在众生的分别念面前，认为这个是生死，那个是涅槃，生死与涅槃是两个法。确实，现在我们在生死轮回当中，通过修法以后获得涅槃，这是两个法。但实际意义上，所谓的涅槃是什么呢？就是生死灭尽，没有生死的状态叫涅槃。所以生死和涅槃从这个方面讲没有差别。或从究竟法界的空性本体来讲，生死是本体空，涅槃还是本体空，可以说是无二的。或从第三转法轮大涅槃果来讲，你认为有一个生死、有一个涅槃可得，是没办法获大涅槃的，只有把生死和涅槃二者的执著平等消掉之后，真实无有大涅槃的体性才能够显现。因此，从究竟实相胜义谛的角度来观察，确确实实二者是无二的。

当然，这肯定是在讲法我空，不是在讲它各自的显现。各自的显现生死是生死、涅槃是涅槃，各是各的体性。但从法界的空性或者从实相的角度来讲，二者“无二无少异”，哪怕连微尘许的差异都找不到，不是泛泛地说没有差别，或者大概没有差别，实际上连微尘许的差别都没有。从实相法界空性的角度来讲，根本就没有差别。首先我们要认识到这个问题，把“生死与涅槃，无二无少异”这种见抉择出来。

抉择完之后不能停留在这个层面上，要“善住无我故”。怎样才能够“善住”呢？就是要修持。如果不修持，你说能“善住”是不可能的。尤其是凡夫人，分别念、烦恼、实执都是自在的，如果只是单单抉择一两次——想通了确实是这样，只能说你知道了这个问题，这样是远远不够的。如果只停留在这个上面，就永远没有上进。你有了见之后，必须要趋入修。这个修就是第三句“善住无我”。怎样“善住”呢？只能反复地串习，如此才能够“善住无我”。在圣地时才是真正的善住，在资粮道、加行道是相似的善住；在见道、修道，才能够真正地善住无我、安住无我、堪忍无我，这个叫“修”，修持无我空，修持无我的本体。修持无我的果是“生尽得涅槃”。这个“生”是什么呢？“生”代表生死，生死灭尽得到涅槃，就是修持法性的果，修持法我空的果就是“生尽得涅槃”，按照大乘的角度讲当然是大涅槃的果。

我们说生死有两种：一种是分段生死，即从凡夫到一地之间叫分段生死；另一种是变异生死，是指以无明习气地作因，无漏业作缘，然后产生意生身、不可思议生死，这两种是它的果。所以“生尽得涅槃”包含了变异生死的彻底消尽，这个“生”是讲变异的生死。首先是无明习气地消尽，无明习气地是根本因，是像大地一样的东西，有了地就可以生长万物。所知障、无明习气就是一个生起无漏业的因，在无明习气地上可以生起无漏业，不可能有有漏业，因为证悟初地后不可能再有现行烦恼，不可能还有有漏业，一登初地有漏业就全部消尽了。无明习气作因生起无漏业，无漏业作因就会生起意生身，意生身简别于凡夫粗大的五蕴身。如果有了意生身，依靠它作因，绝对会有不可思议的投生，这种生死是不可思议的，不像凡夫死后经过中阴再投生，前因后果是这样。如果真正善住无我，无明习气地消尽则无漏业消尽，无漏业消尽则意生身消尽，意生身消尽则不可思议的投生消尽，不可思议的投生消尽，大涅槃果就现前了。由此“生尽得涅槃”，变异生死消尽得涅槃，如果变异生死消尽了，绝对是没有分段生死的。所以不讲分段生死，就讲变异生死。变异生死一旦消尽，分段生死绝对消尽，所以“生尽得涅槃”。这方面大概讲到如何修证法无我空性，下面还要从地道的角度来讲。“生死与涅槃，无二无少异”是从修法的角度来讲的，下面是从道次第的角度来讲，二者之间有这样的差别。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第十五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》归摄了一切菩萨见修行果的殊胜窍诀、关要，区别了大小乘之间显著的差别，圆满地体现了大乘的超胜之处。所以，学习这部论典可以帮助我们树立对大乘的信心，去掉希求自利的小乘心，了知了苏醒大乘种姓的方法——本论宣讲了关于修菩萨道的种种作意、六度的修法等殊胜关要和窍诀。

本论分二十四品，通过“无上五义”进行开显抉择，有“所安立、分别所知、所思惟、不可思议和圆成证得”五个大科判。其中前两个已经讲完，通过《成宗品》安立大乘经典是佛说；通过大乘的皈依、大乘的种姓、大乘的发心和大乘的修行来成立大乘超胜小乘之处。现在我们学习第三个科判“所思惟”，分三个方面进行观察：思惟所证悟的真实性；思惟所修的六神通；思惟一切功德获得之因——成熟自相续。第一是“思惟所证悟的真实性”，菩萨通过修行获得无分别智慧或者大菩提果，其间必须要证悟真实性、无分别智慧，只有证悟了真实性、无分别智慧，才可以真实了达种种所缘，因此抉择真实非常关键，主要是观察圆成实的本体——法界自相。

前面通过五种无二义抉择了真如的体相，也抉择了二无我的本体。今天开始讲第三个科判“宣说如何证悟真实性的次第”。前面对于总

的真实性和分别的二无我义都已经做了观察，那么如何修证真实义？修证的次第是怎样的呢？主要是通过资粮道、加行道、见道、修道和无学道进行观察和开显的。

### 己三、宣说如何证悟真实性的次第

福智无边际，生长悉圆满，  
思法决定已，通达义类性。  
已知义类性，善住唯心光，  
现见法界故，解脱于二相。

颂词讲到资粮道及部分加行道的修法。所谓资粮道的修法，主要是现前证悟见道的资粮。怎样圆满获得见道的资粮呢？即“福智无边际，生长悉圆满”。登初地的资粮主要是福德和智慧，一方面通过供佛或布施等积累福德资粮；另一方面缘法界义积累智慧资粮。“福智”就是资粮道的体性。

“无边际”是什么意思呢？少许的善根、福智是没办法获得见道的，它必须要无边际，无边际可以从数量和时间两个方面来体现：从数量的角度来讲，资粮道的菩萨要修持数量繁多的福德和智慧，不单是修一种福德、一种智慧，种种福德智慧都要修持。如果详细讲，他所修持的福德、智慧的种类是无边际的，这是讲数量无边际。从时间的角度来讲，时间方面也是无边际，不局限于一天、两天或者一生、两生的修持，是在很长的时间当中不间断地积累。二者合起来就是福智无边际。

“生长悉圆满”，无边际的福德和资粮必须要有生长和圆满的过程，只有资粮圆满才可以获得所欲之果，不圆满是不行的。圆满来自于生长，因此在“福智无边际”之后，就讲到无边际的福智需要逐渐地生长，在此基础上逐渐清净圆满，真正圆满后可获得所欲的果。这

是总的观察。

“思法决定已”的“思法”主要是寂止，“决定”主要是胜观。所思的法是什么呢？就是无常、苦、空、无我等法，即对诸法无常、空性、无我等进行思维。通过什么方式思维呢？不能通过散乱的方式思维，应该通过寂止的方式摄持，以一心不乱的方式来思维。一心一意地思维无常、苦、空、无我的教义，体会到以寂止摄持的思维方式就是“思法”“决定”主要是指胜观的体性，对自己通过禅定摄持所思维的法义真正获得定解，决定没有疑惑的时候，就称之为观的自性。

思维决定主要是讲资粮道的修法，菩萨在资粮道修持时，要对所修的法义进行思维，然后积累福德及种种助缘，以真实性作为思维的核心，修持真实性并以其他的法作为助缘。这是在资粮道时所修持的法。按照一般的观点，资粮道主要是以闻思为主进行抉择，而不是以修持为主，虽然也有通过禅定摄持的修持，但不是主要的，主要是以闻思的方式抉择正见。

“思法决定已”的“已”字代表资粮道结束，在“思法决定”之后“通达义类性”，就到了加行道。到加行道之后，就开始以禅定为主、以实修为主，这时闻思是次要的。加行道以实修为主，“思法决定已”是个过渡——从资粮道过渡到加行道。加行道有四种位，即暖位、顶位、忍位、世第一法位。通过禅定的名称来观察时，第一个暖位获得“明得定”；第二个获得“明增定”，智慧明显增长；第三个“印顺定”，或者“真如一方定”；第四个是“无间定”，因为通过世第一法位的无间定马上无间趋入见道，所以叫作无间定。加行道全部是通过

四种定的方式来观察，为什么呢？因为加行道以上主要是实修，修持真实的禅定，所以通过四种定来观察。

第一是明得定。“通达义类性”可以理解成第一暖位或明得定。

“义类”怎样讲呢？“义”是境的意思，即一切色身或种种外境的法，实际上它是什么类别呢？一切万法我们认为是实实在在存在的，但在加行道时，必须通达一切显现的外境法只是一个名称、分别念，实际上根本没有一个真实的外境，根本没有一个真实的“义”存在。在暖位必须要通达这种含义，所以叫作“通达义类性”。

“义类”是指各种外境。各种境义实际上单单是名称、分别念，除了名称和分别念，不存在一个实实在在的外境，这叫作“通达义类性”的本体，也叫暖位。“通达义类性”是一种光明智慧的体性。即在真实见道时，必须现量证悟法界。如果能够安住于明得定，就像靠近火的时候自然得到温暖一样，生起这种智慧时，离见道就已经很近了，能够感觉到见道的暖相，所以称之为暖位。

第二个是明增定。明增定的意思是，在暖位时所得到的明得定进一步增上。在第二位时，第一位所通达的智慧自性的境界进一步增上，即对一切万法是名称、分别念的定解获得增上，叫作明增，明相进一步增长。在颂词中可以对应“已知义类性”。第一个是“通达义类性”，第二个是“已知义类性”，主要是一种增长的意义，词句上好像没有太大的差别，但从意义观察，可了知什么是明得定、明增定。

第三个是印顺定。“善住唯心光”，这个“光”字如何了解呢？有时可了解成光明的“光”，按照本论的译法，“光”是显现的意思。此

处是第一次出现这个“光”字，后面还会出现很多次，比如“心光”等。唯心光就是唯心显现的意思，即平时我们讲的唯识，单单是唯识而已。对“光”字应该如是了解。这句颂词是什么意思呢？在忍位的时候“善住唯识”。我们平时讲忍位“善住唯识”，就是从“善住唯心光”来的。什么叫“善住唯识”呢？菩萨自己已经了解到一切外境、万法都是名称、分别念的假立，没有实在的一种外境，这时他的修行进一步增上，修法不再停留在笼统地了解一切万法都是名称、分别念上，开始进一步地往内观察。在往内观察的时候，了知外面的一切所取法，唯一是自己的识的自现而已，除了自己的能取之外，没有所谓的外境，所以他能够安住这样一种状态，能够“善住唯心光”，即善住唯识位，知道一切所取全是自己的心的自现。

这方面与资粮道所了解的有什么差距呢？资粮道的了解是通过闻思而得到的，加行道善住唯识位，他能够真实地安住一切诸法是唯识的境界，不是通过闻思大概了解，完全是通过修证而安住唯识的观点，这叫作善住唯识，也叫“真如一方定”。什么叫作“真如一方”呢？真如的一个方面、真如的一半。为什么这样讲呢？因为真实的真如是离开能取所取的，但是在忍位、善住唯识位时，菩萨虽然离开了所取，但是能取还没有离开，只是通达了真如的一个方面、真如的一半，所以叫作“真如一方定”，也叫“印顺定”。善住唯识位主要是在忍位。忍位过了之后，就讲到了无间定或者说世第一法位。

第四个是无间定。“现见法界故，解脱于二相”，这是讲无间定。这两句颂词可以理解成总相见。菩萨在见解中修习时，是解脱于所取



和能取二相的，但这是不是真正的见自相呢？还不是。前面讲过，大乘菩萨在忍位时必须善住唯识，即一切所取全部通达为能取，已经把所取的执著去掉了，只剩下能取。在世第一法位时，必须要修持能取也不存在，因为所取不存在，观待所取的能取，肯定也不可能单独存在。只不过菩萨在忍位时，主要修持无有所取、安住无有所取，而在世第一法位时，才开始把修行重点、核心放在对治能取上，因为所取不存在的缘故，能取也没有。现在我们在闻思的时候，所取没有、能取就没有，只是想一想，很简单就可以过去了，但要真实地安住于这种境界，必须要经过长时间的修行，修无二取的总相，无所取故无有能取。

经过这个位之后，菩萨就可以现见法界。如果能够通过修持无所取，而安住无有能取，可以说已经现见了法界的总相，但不能说已经现见了法界的自相。词句上虽然说“现见法界故”，但这是现见法界的总相。两个讲义当中都没有说是现见法界的自相，而安立是**通达位**或无间定。如果是通达位或无间定，则没办法真实现见自相，只能说现见总相。

因为无间定、世第一法位是无间现前见道的因，所以在无间定或者世第一法位时，必须要修持与真实无分别智慧一体的法界自相特别相近的近取因。在见道时，可以真实现见无二取的自相，它的近取因是：在有分别念的状态时，必须缘无二取法界的总相反复串习，就像两个木头摩擦一样，越摩擦越热，最后着火将两块木头都烧尽。在世第一法位修持无二取的总相，通过分别念缘无二取的修法，然后一直

如是修持，二取的执著越来越薄，在世第一法位成熟时无间现前见道，安住在离二取的自相当中。因此“现见法界故”是指现见法界的总相。

“解脱于二相”，二相即能取和所取。在忍位时所取已经几乎消亡，只剩下能取。在世第一法位、无间定时修持离能取，修圆满时能够解脱于能所二取的相，从二取相中解脱出来。因为是从世第一法位无间获得见道，没有其他的间隔，是无间引发见道，所以叫无间定。这是世第一法位的修法。

心外无有物，物无心亦无，  
以解二无故，善住真法界。

这个颂词讲到“善住真法界”，即现前见道位。怎样修持见道位？“心外无有物，物无心亦无”。一方面可以安立成世第一法位的修法，另一方面也可以归摄到见道当中。因为世第一法位时，除了自己的心之外，没有一个单独的外境、所取，所以叫作“心外无有物”。因为没有外面的所取，观待所取的能取的心亦无，“物无心亦无”。这就是寂灭二取的方式，通过加行道的修持可以现前见道，这方面是从加行道的因来讲。

如果将这一句划到见道中也可以，因为这个颂词主要讲现前了法界，也可以理解成现前见道的加行。

“以解二无故”，因为已经通达或者了解“二无”——能取所取完全没有的缘故，“善住真法界”，能够真正善住在真实法界的自相。这一句是“善住真法界”，前面也有一个“现见法界故”，前面是总相，此处是自相，因为这是在抉择法界自相，见到了这种境界。通过修持无有能取和所取的方式可以善住真法界，真正通达万法的自性，获得

解脱，入于大乘的见道。

通过上面的次第抉择，在资粮道时就要修持无边际的福智，使它生长圆满，然后“思法决定”；在加行道时，“通达义类性，已知义类性，善住唯心光，现见法界故，解脱于二相”，这是加行道的修法。加行道的修法圆满之后，“心外无有物，物无心亦无，以解二无故，善住真法界”，真正能够现见法界的自相。这就是修行的次第。

一般根性的众生必须按照这样的修法次第行持，不可能一步登天现见法界，修行必须要循序渐进。虽然我们在修法的第二刹那就想现前见道或者佛果，但是现不现实呢？对于绝大多数人来讲不现实，应该按照开示的次第一步步地修持，不用着急，着急也没有用。盲目摸索，还不如按照次第一步一步地来，这样更快一点，而且修一步得到一步的功德，心里比较踏实，比起那些非常迫切想要开悟、见道但又不按照次第修行的人要把稳得多。怎么现证真实性呢——从凡夫到圣地之间的次第，以上已经做了观察。

下面的颂词是讲修道的方法。

无分别智力，恒平等遍行，  
为坏过聚体，如药能除毒。

“无分别智力，恒平等遍行”，在修道位二地和十地之间，以见道所获得的无分别智慧作为所缘，即见道时已经得到了无分别智慧，修道时恒常数数地缘见道所得到的无分别智慧串习的缘故，无分别智慧越来越增广，也越来越能够寂灭种种烦恼障和所知障，这就是修道位的修法。见道和修道就是对无分别智慧的本体反复修持，仅此而已，除此之外没什么新得到的。

“恒平等遍行”，缘什么“恒平等遍行”呢？缘一切诸法“恒平等遍行”。谁“恒平等遍行”呢？无分别智慧的力“恒平等遍行”，通过无分别智力，了解观察所显现的一切色法、心法等等，都是以无分别智慧来摄持。无分别智慧平等遍行于一切法当中，而且是恒常地修持，因为在二地和十地之间都是修持这样的本体，所以叫作恒平等遍行。

“恒平等遍行”有什么作用呢？“为坏过聚体”，就是为了毁坏“过聚”的本体。“过”和“聚”怎样了解呢？“过”就是过失，“聚”就是诸恶聚。“过”和“聚”二者归纳而言，就是烦恼障和所知障，因为遍计的烦恼障和所知障在见道时已经断掉了，所以在修道时所断掉的烦恼障和所知障全部是俱生的种子和习气，它们是在修道的过程中逐渐断掉的。为了毁坏烦恼障和所知障本体的缘故，菩萨经常缘无分别智慧、修持无分别智慧。讲义中讲到，修持主要是断掉阿赖耶识中所积累的烦恼障和所知障的种子习气，它们在阿赖耶识及依他起的本性当中存在，所以要通过无分别智慧让它们消失，这叫“为坏过聚体”。比喻是“如药能除毒”，就像妙药能够除一切毒一样。这个妙药就是阿伽陀药，通过阿伽陀药能够消除一切毒，把一滴阿伽陀药放在众毒当中，一刹那间就能把毒转成妙药，它有这样的能力。或者说，嗅、尝、接触这样的妙药，一切毒都能够消除。同样的道理，无分别智慧就像妙药一样，只要有少分的无分别智慧，就能转变所有的烦恼障和所知障，无分别智慧能够把所有烦恼障、所知障的种子和习气全部消除，只要能够修持，一定可以消除内心中所有残存的烦恼障和所知障

的种子习气。这是修道位时无分别智慧的修法，仍然是缘前面所抉择的真如本体进行修持的。在本品当中没有离开过真如法性，在资粮道时不离真如法性，加行道时也修这个，在见道时现前这个，在修道时恒常串习无分别智慧或真如的体性，最后真如的体性就会彻底圆满。

最后这个颂词讲到究竟位即佛地，佛地是怎样获得的呢？颂词前三句是获得佛地的方便，第四句讲到佛地的本体。

缘佛善成法，心根安法界，  
解念唯分别，速穷功德海。

“缘佛善成法”，佛陀自己现证的或者从佛陀法身中流出的妙法，叫作“善成法”。佛陀善加成立的诸妙法，能够禁止一切过患、成熟一切众生相续，能够将众生安置在佛地，这种善妙的正法叫作“佛善成法”。如何缘“佛善成法”呢？菩萨有一个窍诀，因为能诠句和所诠义是无量无边的，菩萨修持的时候不可能缘一切法而修行，而是把所有的佛法归纳成修行的窍诀而安住，这叫作根本心。《大乘庄严经论》所讲的六种心就包括根本心。把所学的一切教法善加归纳成一个窍诀进行修持，即缘佛善成法。

这个根本心是什么呢？“心根安法界”，这就是归纳的窍诀。佛善成法可以说是整个佛法，缘整个佛法归纳成一个窍诀进行修持，“心根安法界”是归纳出来的根本心的修法。“心根安法界”，就是把自己的心根或者根本心、**意根**安住在法界当中。把自己的心安住法界，这确实确实是一个窍诀性的修法，这也是菩萨在入定时真实修法。

当然，此处所讲的根本心是相当高的。根本心是不是只有这一种呢？不是的，观待不同的道次有不同的根本心。比如我们在学习中观

时可以得到一个根本心，在中观中学到这么多的能诠和所诠及推理方式，如果要归纳一个中观的根本心，现空双运的意义就是根本心。修的时候就是修现空双运，或者修的时候一切无缘。唯识也是如此，唯识的能诠和所诠也非常广，如果要归纳根本心，就是唯识无境。由此可知，每个法、每个层次都有它的根本心，如果没有抓住根本，那么修法是不易成功的。以上讲到修法就是根本心安法界，安住在法界中不动。

“解念唯分别”，在出定位时怎样修持呢？就是“解念唯分别”，了解一切分别念或法唯一是分别，没有一个是真实的。确确实实都是分别所生，一切的所见所观，除了分别之外没有一个其他的法存在，所以，菩萨在出定位时也是修“解念唯分别”而已。

入定位时“心根安法界”，安住在法界的自相当中，出定位时修持一切万法是分别，这个分别本身也是无自性、空性的，这样修持就会“速穷功德海”，很快可以穷尽功德海。“穷尽功德海”是什么意思呢？就是飞渡功德大海到达彼岸。功德大海的彼岸是什么呢？即佛地。获得一切佛功德之后，就到达究竟位成佛了。

最后这个颂词也没有离开真如相。“心根安法界，解念唯分别”，这是真如相。“速穷功德海”，真实圆满法界的真如和菩萨的相续成为无二无别，没有丝毫差别。实相和现相成为无二，这称为“速穷功德海”。所谓真如或者真实的究竟位就是从这方面来观察的。

以上讲完了第七品，属于科判“思惟所证的真实”。首先认识真如的体相，然后修持的窍诀是二无我，通过资粮道、加行道、见道、

修道乃至无学道都如是如是地修持，就可以现见真如，因此没有离开真如的自体进行观察抉择。这方面主要是通过思维的方式对大乘的修法生起定解，和实际的修持稍有不同。

#### 神通品 第八

有些修行者对于神通非常贪执，内心中没有出离心、菩提心、空正见，一心一意想获得神通；有些人将神通看作洪水猛兽一样，认为学佛的人不应该追求神通，提神通的名字都不行，这也太过分了。

在菩萨道中对于神通是如何看待呢？神通是菩萨度化众生过程中不可或缺的一种手段。不单是此处，佛陀在《大般若经》中也专门提到要修持神通波罗蜜，神通波罗蜜是一种非常殊胜的修法，因为菩萨有了神通之后，修持自他二利都非常便利，所以应该修神通，我们对神通要有一个正确的看法。

神通是一种方便，只不过需要简别不正确的发心和行为。如果发心不正确——认为修了神通可以飞来飞去、了知他心、获得名声或者可以赚钱等等，这就是完全错误的。真正的修行者应该以出离心、菩提心、无二慧作为修行的基础，在修持佛法的过程中，如果通过戒定慧的熏习获得了神通，因为发心正确，也可以利用神通弘扬佛法、度化众生。

弥勒菩萨专门讲了《神通品》，讲到神通的相、修法、果、事业等方面，可知弥勒菩萨对神通是非常赞叹的。无垢光尊者在《禅定休息》中也讲到“无有神通难利他”，没有神通确实难以利他。在阿底峡尊者的《道灯论》中也这样讲过。很多大乘祖师和菩萨对神通都相当赞叹。但赞叹的是菩萨的神通，不是一般的有漏神通——这不是真实的

赞叹之处。法王也讲过，一般的有漏神通有的时候准，有的时候不准，而菩萨的神通是无漏神通，其因、体、果都是很大的，和一般的有漏神通完全不同。所以，我们要发愿获得无漏神通。为什么是无漏的呢？肯定是得到解脱了，得到解脱的神通无论如何都会成为自他二利的正因，不可能成为堕恶趣或世间八法的因。

丁二、思惟所修之六神通分七：一、神通之相；二、神通之因；三、神通之果；四、神通之作业；五、神通之相应；六、神通之分类；七、结赞神通之殊胜

菩萨度化众生的力——六种神通是必须要修持的。思惟所修的六神通分七个方面：第一神通之相，神通的体相；第二神通之因，怎样获得神通；第三神通之果，有了神通的果是什么；第四神通之作业，神通有什么作用；第五神通之相应，神通具有什么相应；第六神通之分类，神通分哪几种；第七，以结赞神通之殊胜而结尾。

戊一、神通之相

起灭及言音，心行亦先住，  
向彼令出离，六智自在通。

这里讲到神通的体相。六神通就有六种体相：第一是“起灭”，第二是“言音”，第三是“心行”，第四是“先住”，第五是“向彼”，第六是“令出离”。通过六种体相介绍六神通。

第一，何为“起灭”呢？所谓“起灭”就是天眼通。“起”就是生的意思，“起灭”就是生灭。众生在哪个地方出生，通过天眼通可以看得清清楚楚，然后在哪个地方死，也看得清清楚楚。“起灭”就是对众生的死亡之处、投生之处都可以清清楚楚地了解，这叫作天眼通，也叫生死智通或生死智境。

第二是“言音”，即天耳通。因为众生的一切语言、音声，不管粗细都可以通过天耳通清清楚楚地听到。“言音”的名称主要是从意



义、本体安立，天耳通的名称是通过作用和体安立。一般众生的肉耳，对距离近的、粗大的声音能听得清楚，对细的或远的声音听不清楚。天耳通对众生粗细的种种语言和声音都能够了解得清清楚楚，所以叫作天耳通、“言音”。

第三是“心行”，即他心通。为什么是他心通呢？因为众生无边无际的种种心的行相，通过菩萨的他心通能够清清楚楚地了解、知道。比如菩萨要了解一个弟子的想法，他就现起他心通，一刹那就能知道弟子内心的想法——是在作意、生烦恼或生信心，都能够清清楚楚地了解，了解之后就可以指出他的过失，现量把他安住在解脱道当中。他心通能够让众生生起信心，也能够直接调化众生。

第四个是“先住”，指宿命通。因为宿命通主要是了解在宿世当中众生是怎样安住、怎样造业、怎样受果的等等。“先”就是以前的意思，“住”是安住。在以前的很多世当中怎么安住、怎么造业等等，对这些方面都能清楚地了解，所以叫“先住”“先住”是从实际的意义来讲，安立名称就叫作宿命，宿命和先住实际上是有联系的。

第五是“向彼”，即神足通。神足通和“向彼”之间有什么联系呢？“彼”就是各种各样的刹土或者诸佛菩萨、种种众生。菩萨的神足能够到达自己所欲的地方，一般人不能到达的地方，他运用神足通可以刹那间到达。菩萨通过神足能够在佛菩萨面前做供养，在众生面前作饶益——传法、调伏等等，这叫“向彼”。

第六是“令出离”，即漏尽通。此处的漏尽通和我们所接触的漏尽通的体相、范围稍有不同。其他地方的漏尽通主要是指彻底寂灭烦

恼障或寂灭烦恼障和所知障，所以有时讲罗汉有漏尽通、佛陀有漏尽通，而菩萨是讲五通。此处所讲漏尽通的体相稍微不一样，菩萨通达如何使众生从轮回当中出离的方便，这叫漏尽通。以前我们在讲《入中论》的时候，也引用过这个颂词，从“令出离”的方面讲，菩萨应该有漏尽通，他能够将众生从轮回中引导出来，能够知道众生的行为是轮回的因还是出离轮回的因，具有令众生出离的方便、能力，所以“令出离”是漏尽通的体相。以上讲到六种神通各自的体相。

颂词最后的结尾是“六智自在通”。六种神通实际上也是六种智慧，“六智”：第一天眼通也叫生死智；第二叫天耳智；第三是他心智；第四是宿命智；第五是如意智，因为神变如意，可以随意到达所欲之处的缘故；第六是漏尽智。六种神通也可以叫六种智慧、六智、自在通，因为菩萨的神通是自在的，确确实实是自在的，什么时候要现前都很容易，而且它的所缘很大，所以叫“自在”。一个方面讲，心自在的原因，所以神通自在；另一方面，菩萨的神通范围、所缘很大，如果能力不够、神通有限就不自在了，但是菩萨的神通是自在的，所以叫作“六智自在通”。以上讲了神通的体相。

## 戊二、神通之因

怎样修持才能获得神通？尤其是菩萨的无漏神通如何获得呢？

此处讲到：

第四极净禅，无分别智摄，  
如所立方便，依此净诸通。

颂词前三个句讲了三种方便、三种方法，如果行持这三种方法，依靠这三种方便，“依此净诸通”，就可以获得清净的六种神通。三种

因或者三种条件中：第一是“第四极净禅”；第二是“无分别智摄”；第三是“如所立方便”。

第一个因“第四极净禅”。如果要现前菩萨神通，首先第一个正因是第四禅定。禅定有欲界未到地定、一禅、二禅、三禅、四禅、无色定等很多种，在这么多种禅定当中，要现前菩萨的神通，第四禅是最好的。为什么第四禅最好呢？“极净故”，它是极清净的，因为离开了八种过失<sup>7</sup>，八种过失以前在《俱舍论》当中讲过，因为第四禅离开了八种过失，从禅定的本体来讲相当清净，而且第四禅定如果要往上达到无色定也很简单，往下到三禅、二禅、一禅也很简单，四禅可以任运上下，这是第四禅的一个特色，它是相当清净的一种禅定。其他的神通一禅二禅都可以生起，菩萨现前神通的因是第四极净禅。

第二个“无分别智摄”。无分别智是无漏神通的助伴，必须要以无分别智慧来摄持它。为什么以无分别智慧做它的助伴呢？因为它是无漏神通，根本不是一般的有漏神通，有漏神通不需要无分别智慧，一般的神通也不一定需要第四禅。但是如果现前菩萨的神通，首先第一个要是第四禅定，第二必须要有无分别智慧，因为它是出世间的神通，是无漏神通，必须通过无分别智慧摄持。

第三个“如所立方便”，这就是平常讲的作意。要现前菩萨的神通，首先要安住在禅定当中，然后以无分别智慧作为助伴，最后要作意才能够现前神通。此处“方便”是作意的意思。“如所立”怎么讲

---

<sup>7</sup> 洛德旺波尊者著、索达吉堪布译《俱舍论释》第八品分别定：之所以第四静虑无有动摇，是因为解脱了八种过患。是哪八种过患呢？寻、伺、呼气、吸气、乐以及“等”字所包括的苦受、意乐受、意苦受，总共八种。而三禅以下如应为这八种过患所动。

呢？要达到的目的就是“所立”，如同你自己想要现前什么样的神通，比如要现前他心通，跟随内心中“想要现前这个神通”的想法而现起方便，不同的神通有不同的作意，所以叫“如所立方便”。

具体如何作意，在讲义当中讲得很清楚：如果要现前天眼通，除了安住第四禅和具备无分别智慧之外，还要单独作意，首先观想十方光明周遍，然后自己内心当中作意“我要了解色法，或者我要了解某某有情生死的情况”，内心如是作意，一出定之后马上就现前这样的功能了。这是天眼通生起的方便。

天耳通也是这样，自己作意“我要了解某种声音”。当然这是按照我们的想法来讲，菩萨的心量很广，一下子可以作意很多。打个比喻，我要了解远在美国的某个人的声音，这样作意之后，一出定马上可以现前了，马上就听得清清楚楚。作意“我想听到这个”，继而安住禅定，就可以现前这种功能。

他心通也是如此。要现前他心通的话，就想“我要了解某某有情的心”，这样作意之后，一出定马上就可以知道他心里的想法、种种微细的念头，就像镜子当中显现影像一样清清楚楚。总之，要起现他心通时，作意“我要了解某个人的心”，或者按照菩萨的境界来讲，“一百个人的心我要了解”，如是作意就可以了解。

“如所立方便”，具体是怎么操作的？实际上是相当快、相当方便的。否则菩萨既要安住第四禅，又要以无分别智慧摄持，好象东抓一个、西抓一个一样，实际上是相当自在的，非常纯熟，因为初地以上就有这样一种功能。这是现前他心通的作意。

“先住”，要现前宿命通的时候，就作意：我自己的前世或某个有情的前世是怎样的呢？想了解他的前世或哪一世的情况，这样一作意之后就现前了。比如要知道这个有情和我在以前哪一世当中结过缘，如果要了解这么具体的一个有情的话，他就作意以前结缘的哪几世是怎样的，这样作意之后一下子就现前了：最初是怎样遇到的，怎样供养、发愿、结缘的，就知道清清楚楚。这是菩萨的宿命通。

神足通，就是作意身体相当地轻柔、调柔，想变化什么，一作意马上就可以如是变化。如果要飞行，或者他自己要显示神足，非常快地到达某个刹土，这样一作意之后一下子可以到了。还有一变多、多变一，身体出水、身体出火，在空中行住坐卧等，如果要显现这些神通，这样一作意，马上就可以如是现前了。

“令出离”这种漏尽通怎么样作意得到呢？这个有情如何能够得到解脱呢？能够相合他的解脱道是什么呢？菩萨就开始作意四谛法、三解脱门，一作意这些佛法，这个有情从轮回中得到出离的方便就知道得清清楚楚，不像我们这样瞎引导或者大概地讲，而是清清楚楚地知道这个人修这个法就能够相应，他绝对能够从轮回当中出离。这是漏尽通的作意。

“依此净诸通”，依靠第四极净禅、无分别智摄、如所立方便的条件“净诸通”。菩萨的神通相当清净，确实非常清净，因为有一个极净禅——非常清净的禅定，还有无分别智慧——相当清净的智慧，还有清净的如理作意，所以菩萨的神通也是相当清净。“依此净诸通”

“诸通”即六种神通，各种各样的神通都可以如是获得。这就是获得

神通的正因。

学习之后,我们就知道,菩萨的神通不是随随便便就能够得到的,要具备三个条件才能够得到。如果想要获得无漏神通,就必须修持正法,还要得到无分别智慧,如果没有无分别智慧,即便获得了第四极净禅,也没有办法获得菩萨的无漏神通。首先要登初地成为圣者,这样之后第四禅就很轻易了,安住在第四禅当中,有了无分别智慧,再一作意,神通就显现出来了,就可以通过神通自由自在地显现了——要在石头上面留下脚印、手印,作意就可以了。有这些方便摄持,显现种种功德事迹就非常简单。如果没有这些方便,怎么想肯定也是不行的。以上宣讲了神通的正因。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。《大乘庄严经论》分二十四品，次第通过“无上五义”进行宣讲。“无上五义”即“所安立、分别所知、所思维、不可思议、圆成证得”。“无上五义”中首先是“所安立”，通过《成宗品》安立大乘佛法是佛说；然后是“分别所知”，对大乘的种姓、皈依、发心、修行进行观察，通过外面的所缘、能诠文字了解大乘超胜小乘之处；之后就知道菩萨所证悟的是什么，菩萨度化众生的力是什么，菩萨成熟自他相续的方便是什么，对这些都必须要了解。《真实品》宣讲菩萨的所证，《神通品》讲到菩萨度化众生之力，《成熟品》讲到成熟自他相续的方便。

《真实品》已经讲完，主要讲了圆成实法界自相的本体，现在正在讲《神通品》，所修神通分七个科判：神通的相；神通的因；神通的果；神通之作业；神通的相应；神通的分类；最后是结赞神通的殊胜，其中前二个已经讲完。“神通之相”主要是讲六种神通的本体；“神通的因”是讲怎么获得六神通，通过第四极净禅、以无分别智慧摄持、如理作意三种因，就可以获得殊胜清净的六种神通。

今天开始讲第三个科判“神通之果”，即神通能获得什么果。虽然第二个科判是“神通之因”，但第三个科判和第二个科判不是因果关系。第三个科判是讲菩萨所具备的神通能获得什么果，而不是讲通过因获得果。颂词中讲：

**三住住无比，所住善供养，  
令彼得清净，是说神通果。**

这里分三个方面对神通的果进行观察：第一是“三住”果；第二是“善供养”果；第三是“令彼得清净”果。这三种果是菩萨的神通果。

第一，“三住住无比”。善住果分三种：一是“圣住”；二是“梵住”；三是“天住”。“圣住”是圣者安住之处，圣者安住于什么样的本体呢？圣者安住在三解脱门或四谛等正法当中；“梵住”是安住在四无量的定当中，四无量也叫“梵住”。“天住”是讲色界、无色界中的四禅八定。“住无比”是什么意思呢？“圣住”当中的“无比”是指安住于空性和灭定；“梵住”的“无比”是指安住于四无量中的悲无量当中；“天住”中的“无比”是指安住于四禅八定中的第四禅，第四禅最殊胜。

第二，“所住善供养”是什么意思呢？“所住”可以理解成菩萨通过神通到达诸佛菩萨所住之处，到诸佛菩萨刹土善加供养。一方面，菩萨具备神通，可以飞到诸佛菩萨刹土在诸佛菩萨面前普做供养、积累资粮；另一方面，无著菩萨的讲义这样解释“善供养”：因为菩萨具备无漏的神通，所以经常受到世间人天、信士的供养，众生以菩萨作为供养处。

“住无比”和“所住”可以单独讲，即不把“住无比”安立在“三住”当中，“三住”有一般的、还有超胜的，这方面是一个意思；也可以把“住无比所住”理解成一个意思，前面讲了“三住”之后，菩萨因为安住在无比的禅定当中，“所住”在禅定当中，就可以运用神通到达诸佛刹土去供养，这样的意思也是可以的。

第三，“令彼得清净”就是令一切众生得清净，通过什么方式令众生得清净呢？在众生面前示现种种神通，在他们的信心得以清净之后，菩萨给他们宣讲正法，让他们进入解脱道，令他们获得解脱，所以“令彼得清净”是菩萨利他的果。

神通之果可从三个方面归摄：“三住”可以安立成它的本体；“善供养”安立成自利；“令彼得清净”是他利。如果我们要圆满自他二利，就要现前神通，因为自他二利是一种果。

如果你现前了神通，就可以安住在这样的本体当中度化众生、圆满自己的资粮。

#### 戊四、神通之作业

“神通之作业”也可以说是神通的作用、神通成办的事业。神通能够成办什么事业呢？有六种业：天眼业、神变业、放光业、游戏业、化身业、清净业。下面用四个颂词次第宣讲六种业。

第一，天眼业。颂词讲到：

**世生成坏事，见彼犹如幻，  
种种他所欲，自在随意成。**

怎么体现菩萨的天眼业呢？就是“世生成坏事，见彼犹如幻”，世是器世界，生是有情界。器世界有成有坏，有情界也是有成有坏，对于十方刹土的世界和众生，它们什么时候成立、什么时候毁坏，菩萨通过天眼都能现量见到。

我们只能见到面前的事情，超越肉眼的范围就见不到了，但菩萨有无漏的天眼，对于广大世界是怎么形成的、毁坏的，都能“见彼”。之后还有一个“犹如幻”，种种世界都不是实有的，菩萨知道一切万法都是幻化的，他在见到“世生成坏事”的同时就了解是幻化的，根本没有实有，这是菩萨的天眼业。

第二，神变业。“种种他所欲，自在随意成”就是菩萨的神变业。菩萨的神变业主要是通过神变满足众生的种种愿望。“种种他所欲”的“他”指众生，众生有各种各样的想法、希望。比如众生在贫穷时希望菩萨以神变来救济他等等，对于众生的种种希望，菩萨“自在随意成”，因为菩萨有六神通或十种自在力，对众生的种种愿望都能随意成办。

“自在”可以对照第一个科判“神通之相”中的“六智自在通”来理解，也可以对照《十地经》中讲的菩萨具备的十种自在。菩萨因为具备六种自在神通或十种自在力，就能随意成办。比如要加持众生获得财富，菩萨通过作意、神变力，就可以示现。

月光大师的传记中有段记载，一个非常贫穷的妇女到那兰陀寺找到月称菩萨，想要一些财物，月称菩萨说我是比丘，没有什么财产，你去找月光大师，他是居士，肯定钱很多——一圣者之间也会开玩笑。妇女就去找月光大师，但月光大师是一个知足少欲的人，他也没有钱，怎么办呢？他看到这个妇女真的很可怜，他就向度母像祈祷，度母像就把自己身上的珍珠、项链等饰品都摘下来给他了。这就是很出名的没有装饰的度母像的来历。这只是一个示现的例子，还有很多菩萨是随意示现的，比如在虚空当中取出种种珍宝伏藏，随意赐给众生。不管众生的所欲怎样，只要因缘成熟，菩萨绝对会成办。但是如果因缘不成熟，或菩萨没有必要显示神变，他就绝对不会示现。菩萨示现神变是在有必要的时候，因缘不成熟时示现神变不对，因缘成熟时不示现也不对，菩萨需要观察种种因缘，看示现神变对佛法和众生有没有利益。

有时我们想，菩萨有神通为什么不给我们示现呢？我们应该知道，虽然菩萨恒时具备神通，但如果内外因缘不具备，他也不可能随便示现。菩萨肯定有这样的能力，至于是不是随时示现则不一定，要观待种种内外因缘是否成熟，对这方面必须了解。

第三，放光业。颂词讲到：

**神光照恶趣，令信生善道，  
威力震天宫，动殿令魔怖。**

颂词前两句讲到菩萨放光救苦，后两句讲到放光怖魔。

一是放光救苦。“神光照恶趣，令信生善道”，菩萨的身体放出光明，这就是“神光”，也可以说是神通光芒，因为这是讲菩萨的神变、神通。菩萨的神光照到地狱、饿鬼界、旁生界三恶趣众生身上时，“令信生善道”，能够令他们的痛苦马上消除。菩萨的神通光芒一触到地狱众生的身体，正在感受热地狱痛苦的众生马上就能感到清凉；如果正在受寒地狱的痛苦，就能马上感觉到温暖。反正光芒一触及，当下就能获得解脱。菩萨放光之后，令地狱、饿鬼、



旁生等恶趣众生对菩萨生起胜解信。因为菩萨是严厉的对境，众生只要在内心当中对菩萨生起信心，当下就能清净很多罪障，可以从恶趣当中解脱、生于善道，所以叫“令信生善道”。

具有神通的菩萨利益众生非常方便。比如我们看到旁生只有念一些经、咒，给它们种一些解脱种子，没有令它们马上解脱的功德力。但是菩萨一念经、放光或做加持，就能令旁生等马上脱离恶趣，凡夫人看见在显现上这个旁生一下子就死掉了，实际上是菩萨把它的神识安置在善道当中，令它生于善道。通过佛经论典的教证，我们相信周围肯定有很多看不到的饿鬼，只能念一些经咒给它们做加持、回向，到底有多少饿鬼众生能听到经咒、得到解脱呢？这个我们确实不知道。但是菩萨就能现量见到，然后念经加持，使很多饿鬼众生生于善道或得到解脱。我们在总相中认为某个地方有热地狱、寒地狱、近边地狱、孤独地狱等，里面的众生在感受非常猛烈的痛苦，我们回向给它们，愿它们离苦得乐。但菩萨不是这样发愿的，他是亲自到地狱界显现身相、放光，将地狱众生从地狱当中亲自拯救出来，他有这样的能力。这是菩萨用神通度化众生的殊胜之处，所以说“神光照恶趣，令信生善道”。

菩萨的光是不是只照恶趣不照善趣呢？也不是的。善趣众生因为福德比较圆满，有时能够亲自见到菩萨，在菩萨面前听闻正法、修行正道，更容易解脱。菩萨的神变也能让善道众生对菩萨生信、修持正法、得到解脱，这是隐藏的意思。

二是放光怖魔。“威力震天宫，动殿令魔怖”，在六欲天有魔王及魔眷属的宫殿。魔王在过去世也修持十善道，由善业感得欲界天中最殊胜的宫殿，魔的宫殿非常高广、善妙，魔也长得非常庄严。但由于其他因缘，魔的内心当中恒时会生起恶心，对修行者、善法生起嫉妒心，故意制造违缘。菩萨对于这种所缘开始放光，“威力震天宫”。菩萨的威神力令魔的天宫摇动，“动殿令魔怖”，这些魔就非常惊怖，他们观察是什么因缘令魔宫震动，发现是某位菩萨的神变力非常不可思议，是他放光令魔宫颤动的。菩萨有时需要示现菩萨的神变力，让魔王不要太放肆了。

第四，游戏业。颂词当中讲到：

### 游戏诸三昧，僧中最第一， 恒现三种化，以是利众生。

“游戏诸三昧，僧中最第一”，菩萨以神通为游戏，“游戏诸三昧”即是以神通出入诸三昧，像首楞严定、如幻定或虚空藏定等等，很多菩萨以不可思议的神通随意游戏诸三昧，显示各种各样的神变，所以是“僧中最第一”。这里的“僧”有的地方讲是凡夫僧，有的讲是圣者以上才算僧。游戏诸三昧的菩萨在僧众当中是最为殊胜的，比如文殊师利菩萨、观世音菩萨等等，他们在大菩萨众、僧众当中可以自在地游戏不可思议的神通，维摩诘居士也能随意示现游戏神通，因为神通自在的缘故，他们在很多修行者、圣者当中也是最超胜的。

我们只要能够真正修证，总有一天也能够游戏神通、游戏三昧。有很多圣者在得到神通之后游戏人间、度化众生，比如济公和尚等等，他们具备不可思议的神通，经常在人间救苦、度化众生，让众生种下对佛法、三宝的清静善根，这是很有必要的。菩萨本身具有大悲菩提心，再加上有这样的能力，度化众生就更得心应手。

第五，化身业。颂词当中讲“恒现三种化，以是利众生”，菩萨示现三种化身是为了度化众生。三种化身是哪三种呢？工巧化身、种种化身及殊胜化身或最高化身。三种化身都是为了度化众生，三种化身佛和菩萨都具备。讲义当中有时是讲佛，有时是讲菩萨，这里统一是讲大乘的神通，以佛、菩萨做比喻都可以。

(1) 佛的三种化身。如以佛做比喻，佛陀是菩萨之王，他是怎么示现三种化身的呢？佛陀示现的三种化身：一是工巧化身，示现种种工巧。佛陀在调化乾达婆吉喜时就示现为琴师，和吉喜比赛弹琴。刚开始他们都弹出美妙的乐音，然后他们的琴弦次第断掉，吉喜剩一根琴弦还能弹出非常美妙的音乐，而佛陀没有琴弦也能弹出美妙的音乐，佛以这个方式度化了吉喜。有时佛的工巧化身还示现为宫殿、桥梁、车乘等利益众生之物。

二是种种化身。佛陀示现成国王、大臣、梵天等，以各种形象度化众生，叫“种种化身”。不管变成什么样子，本体都是佛陀。有时佛为了度化贪欲心强的女人，就变现成童子或女人，然后示现死亡、身体马上腐烂变成白骨，这也叫“种种化身”。有时佛示现成比丘，比如在《大宝积经》当中，佛陀在宣讲大空性时有五百比丘离座而去，佛陀就幻化出两个比丘去度化他们，将其安置于涅槃果。

三是殊胜化身。殊胜化身就是在人们面前示现十二相成道、具有三十妙相、八十随形好这样最殊胜、圆满的化身。释迦牟尼佛就是殊胜化身，他示现了从兜率天下生、入胎、出胎、学习技艺、受用王妃、出家、修苦行、趋向金刚座、降魔、成佛、转法轮和涅槃的十二相，在佛陀身上体现了三种化身。

(2) 菩萨的三种化身。三种化身在菩萨身上是如何体现的呢？一是工巧化身。菩萨在度化众生时，会幻化成极为精通种种工巧的菩萨。菩萨不但精通五明，而且绝对通达工巧明。佛教史上有些菩萨精通绘画，绘出的佛像特别庄严美妙。有些菩萨示现精通建筑，他所建筑的桥梁、宫殿、铸造的佛像都非常庄严。有些菩萨示现成舞蹈家、歌星等等，只要对众生有利益，菩萨就会示现。

二是种种化身。菩萨在度化众生的过程当中，有时化现成比丘相，有时化现成居士相，有时化现成旁生相，有时化现成屠夫、妓女等等，化现各种各样的形象度化众生，这叫“种种化身”。

三是殊胜化身。菩萨怎么示现的呢？十地菩萨能够示现从兜率天下生至成佛转法轮、涅槃的十二相，但除了佛和十地菩萨，九地以下的菩萨都没办法了解是佛的十二相还是十地菩萨的十二相，从这个角度可安立菩萨具备殊胜的化身。

佛和菩萨都是恒时示现三种化身。为什么是恒现呢？从佛的角度讲，他已经现前了大涅槃果，哪个地方的众生因缘成熟，他就示现相应的化身。比如前段时间堪布开示如何依止善知识，对这个问题讲得很清楚。在每个众生面前都绝对安住一尊佛或无量佛，佛是怎么示现的呢？他是随你的业缘、福报、因缘而示现的，在我们面前示现的善知识，就是佛的化身。我们内心具备这样的福报、因缘，在我们面前就示现这样的上师。比如我们内心具备成熟修习密宗的因缘，就示现一个金刚上师在你面前；如果你成熟的是小乘的善根，在你面前就示现一个小乘的阿闍梨；如果你成熟的是净土宗的因缘，在你面前就示现一个净土宗的阿闍梨。每个众生的面前都有佛安住，不过佛是以什么形式出现，是跟随你内心的福德、因缘、业力而定。如果你的业障重，示现的形象看起来可能就会不清净；如果你的业障轻，看起来可能就很清静，是非常圆满的、如理如法的善知识。

佛陀、菩萨确实确实是恒时示现的。菩萨恒时示现的原因，一是他有无分别智慧，二是他有不间断的菩提心。具备这两种因缘的缘故，他虽然不像佛陀一样具备任运无边幻化的能力，但是跟随这种功德力也会恒时示现。比如初地菩萨在一刹那间可示现一百个化身，他有这样的能力，就会这样示现，在不同的地方示现不同的化身度化众生。佛陀能够恒时示现，是因为已现前大菩提果；菩萨恒时示现，是因为具备不间断的大菩提心，所以“恒现三种化，以是利众生”。

第六，清净业。清净业分清净刹土、清净众生。清净刹土的意义是什么？颂词中讲到：

**智力普自在，刹土随欲现，  
无佛令闻佛，悬掷有佛境。**

一是清净刹土。“智力普自在”，菩萨智慧力普遍自在的缘故，“刹土随欲现”，菩萨在度化众生时通过神变力、作意等等，在众生面前示现水晶、黄金或琉璃为地的清净刹土。这是随欲示现的，必须要了解。菩萨十种自在中有刹土自在，他可以随欲示现种种刹土令众生满足从而度化众生。

二是令众生清净。“无佛令闻佛，悬掷有佛境”，菩萨怎样令众生清净呢？在无佛出世，

听不到三宝名号的地方，菩萨通过种种稀有的神通、神变，令听不到三宝名号的众生听到佛号，让他们知道三宝的名号和佛法，从而生起信心，“无佛令闻佛”。因为菩萨具有神通，可以飞到没有三宝的地方，给这些众生示现神变，在他们生起信心之后，再给他们讲佛法僧是什么，轮回和解脱是怎么回事，什么是烦恼、智慧、轮回和涅槃等等，讲完之后他们就会生起信心。这是“无佛令闻佛”。

“悬掷有佛境”，从字面意思来看，就是把众生扔到有佛的刹土中，就像有人希望上师像扔石块一样，把自己扔到极乐世界去。实际有没有这样的情况呢？肯定是有。有些菩萨确实有这样的能力，比如通过他的加持——念破瓦、佛号等，一下子就可以把众生超度到净土当中，这就是“悬掷有佛境”，他有这样的能力让众生成佛。

还有，“悬掷有佛境”也不一定是像扔石块一样把你扔过去，菩萨在听不到三宝名号的地方示现神变，让众生听闻佛号、内心种下善根，众生死后就会生在有佛的地方，这也叫“悬掷有佛境”。不一定是抓住众生，使劲扔到哪个地方去，而是使其从无佛处生到有佛处，安置在有佛的地方。这是菩萨令众生清净的神通事业。

以上讲完了第四个科判“神通之作业”，讲到菩萨的六种作业。菩萨的神通是非常殊妙清净的，是我们的向往之处。我们看到菩萨示现神通的记载，或在神山看到他们留下的殊胜手印和脚印时，就会引发自己的羡慕之心。现在我们修行佛法，好好取舍，当到了证悟胜义谛时，这样的神变力也会自然而然具备，就像堪布讲的一样，总有一天你会具备的。我听到这些话真有一种安慰，否则就会觉得我们和菩萨差得太远。现在我们正在修行这样的法和方便，不断祈祷上师、依止上师，不断清净恶业、积累资粮，这样一直修持下去，总有一天肯定也会具备这样的神通，也能示现菩萨的六种业自利利他。

#### 戊五、神通之相应

“神通之相应”从另外一个角度讲，也叫“神通之具有”，具有什么呢？具有种种能力。

成熟众生力，诸佛所称誉，

发语无不信，如是说相应。

神通具有三种不共的能力，一是“成熟众生力”，二是“诸佛所称誉”，三是“发语无不信”。

第一，“成熟众生力”。就像大鹏金翅鸟自己能够真正独立飞翔的时候一样，当菩萨真正具备无漏神通时，就具有了成熟众生的能力，这方面叫“相应”或“具有”，第一个“具有”就是通过神通使众生的善根得以成熟。实际上讲经说法也是一种神通，为什么这样讲呢？因为具有神通的菩萨在讲法时，他会观察众生的心，看怎么相应众生的意乐。菩萨具备身神变、语神变、意神变。具备身语意神变的缘故，他能够善巧说法，通过说法的方式利益众生。有时是通过示现神通度化众生，有时是了知他心，直接加持众生相续成熟众生。菩萨在具备无漏神通时，已经真正圆满了成熟众生的能力。

第二，“诸佛所称誉”。具有无漏神通的菩萨具有天眼通、天耳通、他心通、漏尽通，具备这些神通的缘故，在佛的法会当中，他就能够观察法会中众生的想法而善巧提问。比如，在佛陀示现神变或示现一些稀有瑞相时，法会当中的凡夫众生就会生起疑惑，为什么佛陀会这样呢？菩萨了知后就会马上向佛顶礼转绕，请问佛陀这样的示现是什么意思，佛陀所讲的法是什么意思，佛陀知道菩萨是代众生发问的，因为佛陀的威德是难以堪忍的，一般人在佛面前不敢随便发问，菩萨站起来提问善契佛心，佛陀就说：善哉善哉，你提的问题非常好。菩萨经常得到佛的称赞。菩萨在其他地方示现神通度化众生后，回来向佛汇报，佛也会说：

善哉善哉，就是以这样的方法利益众生、成熟众生，你做得非常好。谁经常得到佛陀的称赞呢？就是具备神通的那些大菩萨。罗汉有时在示现上也得到佛陀的称赞，但有时是得到佛陀的呵斥，而菩萨是恒时得到佛陀的称赞。菩萨具有无漏的神通，具有诸佛所称誉的功德。这是第二个“具有”。

第三个“具有”是“发语无不信”。菩萨具备神通的缘故，他说的话众生没有不相信的，全部相信。为什么呢？菩萨本身具备神通的功德，他在众生面前示现神足、他心通、生死通时，他说的话众生都能相信。比如这个菩萨具有看前后世的能力，他一说你的父母、亲戚死在哪里，现在必须念什么经，大家就马上相信、马上念经。尤其是能够示现大神通的菩萨，他的“发语”确实谁都会相信，他可以在不信的众生面前示现神通使他们相信。菩萨一说话，没有一个人不相信的，每个人都生起信心，菩萨具有“发语无不信”的功德。“如是说相应”，这是菩萨具有的相应或神通的“具有”。

### 戊六、神通之分类

六智及三明，八解八胜处，  
十遍诸三昧，勇猛资神通。

神通有六种分类：一是“六智”；二是“三明”；三是“八解”脱；四是“八胜处”；五是“十遍”入；六是“诸三昧”。

“六智”就是前面第一个颂词“六智自在通”中的六智；“三明”就是三种明：生死明、宿命明和漏尽明；八解脱、八胜处、十遍入，学《俱舍论》时都学过，八解脱是从烦恼或种种杂染的心当中获得解脱；八胜处是从各种清净的五欲或烦恼当中得解脱；十遍入是修持禅定的殊胜方法。如果能够修习八解脱道、八胜处、十遍入，就能引发神通。八解脱、八胜处、十遍入也是神通的分类，为什么呢？从因的角度而言，禅定也是神通。一般情况下，神通都是禅定引发的，为什么是一般情况呢？因为有些神通是报通或业通，是前世修了某种善业而在今生自然引发的。比如咒药通就是通过某种心咒或者药物而具备某种神通，不一定具备禅定。从另一个角度讲，禅定是引发殊胜神通的正因，八解脱道、八胜处、十遍入都是神通的分类。“诸三昧”就是种种三昧、禅定，如菩萨的首楞严定或虚空藏定，诸三昧也是菩萨的神通。以上是六种分类。

“勇猛资神通”这句话怎么讲呢？菩萨勇猛度化众生时，六种神通是他调化众生的方便。“资”是“资具”或“用于”的意思，菩萨度化众生以神通力作为方便，从这个方面讲到六种意义。“勇猛”也可以译成菩萨的意思，《功德品》会讲到菩萨的名称，其中之一就是“勇猛”，勇猛就是菩萨的异名。菩萨用于度化众生的方便力就是神通，这叫“勇猛资神通”。

### 戊七、结赞神通之殊胜

能安不自在，常勤于利物，  
行有无怖畏，勇猛如师子。

这里以“三种大”结赞菩萨的殊胜神通。一是“自在大”，以“能安不自在”安立；二是“欢乐大”，即“常勤于利物”；三是“无畏大”，即“行有无怖畏，勇猛如师子”。下面次第分析“三种大”。

第一，“自在大”是什么呢？“能安不自在”。菩萨具备六自在神通，可以自在地投生、示现神变，自在地积累资粮或前往佛刹土等等，但是众生在这些方面不自在。众生是什么自在呢？众生是烦恼自在、业惑自在、种种恶业自在。菩萨具备种种自在的缘故，看到众生不自在就油然而生起大悲心，通过不共的神通力把不自在的众生安置于自在之处。菩萨通过神通、神变成熟众生的相续，使众生从不自在的环境、境界当中解脱出来，安置在自在的境界，叫“自在大”，一方面是菩萨自己获得了自在，另一方面是菩萨能够安置不自在的众生于自在

地，安他于自在。声闻缘觉的神通就没有菩萨的自在，没有把不自在众生安置在自在地的能力。

第二，“常勤于利物”就是“欢乐大”。为什么呢？菩萨以利益众生为快乐，精勤于利益众生。“物”就是众生的意思，菩萨精勤利益众生时感受无边的欢乐。众生种下一丝善根他很高兴；众生忏悔业障他也很高兴；众生从恶趣当中解脱他也非常高兴；众生从轮回当中获得解脱他也非常高兴。菩萨因为具备利他菩提心，以利他为欢喜的缘故，众生欢乐他就欢乐，所以他的欢乐恒存、欢乐大。声闻缘觉不具备“常勤于利物”的发心和功德，就没有这种大欢乐。

第三是“无畏大”“行有无怖畏，勇猛如师子”“有”是三有轮回的意思。“行有”是菩萨行于三有，菩萨怎么行于三有？一方面他发愿再再投生轮回度化众生，另一方面菩萨具备无畏的神通力可以自在投生，在三有中没有任何的怖畏——不怖畏恶趣和邪魔外道，更不惧世间众生。具备神通的邪魔也没有办法和菩萨的神通相比，外道的辩才和神通也没有办法和菩萨相比，像这样菩萨还有什么可怖畏的呢？他具备大神通的缘故，行于三有根本没有丝毫的怖畏，因此“勇猛如狮子”。就像兽中之王狮子行于百兽中毫无畏惧，在百兽面前可以随便走，根本没有丝毫的怖畏。菩萨具有大神通的缘故，在三有当中度化众生时根本没有怖畏。因为有神通，菩萨度化众生就非常方便、没有怖畏；如果没有神通，就会产生各种各样的怖畏心——比如有的人就会想，虽然我言辞上也许能够辩倒对方，但是他给我来一个神变怎么办？我就没办法了——如果对弘法利生有余虑，就没办法放手干了。菩萨获得大神通后，就根本不需要担心这些事情，他自在地投生、自在地度化众生。这方面是在赞叹菩萨神通的殊胜。

以上讲完了《神通品》。我们要获得殊胜的神通，就要从现在开始了解菩萨神通的殊胜，发愿一定要获得菩萨的神通，修持神通的正因和资粮，要修持禅定和无分别智慧，具备这些条件之后就能登圣地，就会自然引发无漏神通。菩萨度化众生的力就是神通力，这方面是菩萨“所思维”的意义。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第十七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。《大乘庄严经论》分二十四品，通过“无上五义——所安立、分别所知、所思维、不可思议、圆成证得”次第开显，宣讲了菩萨见修行果的所有修法、窍诀。如果能够完全通达“无上五义”，就可以彻底证悟菩萨行。即便没有精通菩萨行的修持，也可以对大乘的殊胜关要生起不退的信解。通过学习和思维《大乘庄严经论》，能够帮助我们苏醒内心当中本具的菩萨种姓，一旦苏醒大乘菩萨种姓，就可以顺利地修持大乘妙法，因此学习本论非常关键。“无上五义”中的“所安立”已经通过《成宗品》进行了观察，“分别所知”通过大乘的皈依、种姓、发心、修行四品进行了观察。在对大乘的教法生起欢喜之后，通过“所思维”的三品了解菩萨的修持：一是所证的本体是什么呢？就是真如、真实性，《真实品》讲到圆成实的本体；二是菩萨所修持或度化众生的力是什么呢？就讲到《神通品》，对菩萨神通的体相、修法做了观察；三是进一步思考神通的来源、因是什么？就讲到《成熟品》。

《成熟品》主要讲获得神通的因。为什么把果讲在前面、然后再讲因呢？这是有必要的。前面我们对菩萨的神通有了一定的了解，对菩萨的神通生起了一种羡慕或向往心，就想知道它的因是什么。获得菩萨地神通的因前面已讲过：一是第四极净禅；二是无分别智摄；三是如所立方便。要获得第四极净禅或无分别智摄的功德必须具备什么条件？《成熟品》就讲到必须成熟自相续。

### 成熟品 第九

**丁三、一切功德之来源——成熟相续分二：一、成熟自相续；二、成熟他相续**

**戊一、成熟自相续分三：一、总标略说；二、其义广说；三、**

### 摄义

《成熟品》是“所思维”包括的第三个部分。“一切功德之来源——成熟相续分二：一是成熟自相续；二是成熟他相续”。这里“一切功德”既可以理解成神通或菩萨的功德，也可以理解成资粮道、加行道、见道、修道乃至佛道的功德，这一切功德都来自成熟相续。我们在资粮道、加行道不断成熟相续，在达到见道时，就说明内心完全成熟了。“一切功德”有两种理解：一是《神通品》所讲神通的功德；二是见道、修道等菩萨道的功德，这些功德都来自成熟相续，因此成熟相续十分重要。我们必须成熟相续，相续不成熟就没办法度化众生、顺利修持菩萨行。我们必须好好学习、修持《成熟品》所讲种种成熟自相续的方法。

首先宣讲自成熟的九个相，然后再讲怎么成熟他人——他成熟。成熟自相续分三：一是总标略说；二是其义广说；三是摄义。首先讲总标略说。

### 己一、总标略说

欲信舍悲忍，念力坚支具，  
应知自成熟，此九皆上品。

这个颂词是略说自成熟，讲到九种成熟相：一是“欲”；二是“信”；三是“舍”；四是

“悲”；五是“忍”；六是“念”；七是“力”；八是“坚”；九是“支”，最后一个“具”可以和第九“支”合在一起讲，也可以和前九种成熟合在一起讲。“具”就是具足的意思，具足欲、具足信、具足舍、乃至具足支。或者“具”和“支”放在一起讲也可以，因为“支”可以说是具足诸支的意思，具足各种各样的分支，就叫作支成熟，两方面都可以观察。

下面略说九个体相。

第一个“欲”是什么呢？就是一种希望、希求。希求什么呢？希求大乘法，对大乘教法生起无比的希求心，这对菩萨来讲重不重要呢？头一个重要的就是这个。如果没有对大乘法的希求心，怎么能生起信心或趋入修行呢？这是不可能的。我们做一个事情，都是希望得到某种结果。在世间或出世间，尤其在大乘佛法当中，如果对大乘教法不生起一种欲求心，所有功德也是没办法生起的，对大乘修行者来讲，希求心非常重要。

第二个是信成熟，信心比较成熟，对谁生信心呢？对佛陀生起信心。展开来讲，有很多生信心之处：对三宝、上师、解脱道、厌离轮回的教言生信心，尤其是对大乘的本体生信心，这方面就是信成熟。信心不成熟最多成为研究佛学者，没办法安立为佛弟子，是不是佛弟子就看内心的信心具不具备。否则，虽然精通论典，但对论典中所讲不可思议的空性、大悲等境界没有信心，那绝对没办法安立为一个真正的佛教徒，只算是一个研究者、学者而已，这样对自己的解脱没有丝毫帮助。虽然缘大乘教法作种子，以后也会逐渐生起信心，但还不如现在就通过努力，当下对佛陀、三宝、解脱道生起信心。一个是捷径，一个是弯路，作为修行者必须思考，信成熟肯定是需要的。

第三个是“舍”，舍弃烦恼叫“舍”。我们需不需要具备舍成熟的功德呢？绝对需要。内心当中的烦恼、妄念不舍除，根本不可能在当下生起不可思议的功德。我们内心的出离心、菩提心，就是舍弃了它的违品——非理作意之后生起的，所以，一方面对轮回非常贪著，一方面说要生起出离心；或者一方面自私自利的心非常强，一方面又说有了菩提心；或者一方面内心的实执很强，一方面又说证悟了空性，这些都是矛盾的。内心当中不生起舍成熟的功德，就无法顺利地修持正道。我们绝对要生起菩萨正道，因此舍成熟相当重要。

第四是悲成熟。悲成熟重不重要呢？当然同等重要。为什么这样讲呢？大乘的根本就是悲心，如果你对众生不生悲心，就没办法引生增上意乐，增上意乐不生起，就没办法引生菩提心，不具备菩提心，就不是大乘佛弟子。所以，缘众生生起悲心，就是促使自己进入大乘道、舍弃小乘道的根本因。其他地方讲，生起悲心也是苏醒色身的一个因。空性是苏醒法身种姓的因，大悲菩提心绝对是苏醒色身种姓的一个根本近取因，真正要进入大乘，内心一定要具备一个不共的悲心，必须具备悲成熟的功德。

第五是忍成熟。菩萨在行持二利时，面对众生的种种邪行、艰难困苦必须要安忍。为什么必须要安忍呢？如果不安忍，种种功德就无法顺利生起。做任何一个世间事业，一帆风顺的特别少，尤其要成办的事业越大，风险或阻碍就越大，在这个过程中必须安忍，不安忍就没办法成办自利，也没办法成办他利。菩萨在成办二利的过程当中，必须要具备安忍的境界，生起这种境界就叫忍成熟。为什么一定要行持二利呢？因为二利和大乘是有关联的，大乘不是行持自利的教法、不是修自利的法门，大乘是行持二利的法门，尤其要行持他利。要行持二利，就必须安忍。

第六，念成熟，所谓“念”是正念的意思，正念的体性是怎样的呢？对善所缘不遗忘叫作正念。我们在修持大乘教法时，需不需要具备正念？肯定需要，而且必须具备，不具备正念，就很可能对大乘修法颠倒作意。如果你具备了正念，知道大乘菩提心是这样的，大乘的空性是这样的，二利是这样的，在内心当中具备这些正念的话，就不会对大乘的修法颠倒作意，就会如理地趋入并无倒理解大乘修法。只要内心恒时具备正念，放逸等烦恼

就难以生起。正知、正念是不放逸的因，放弃了正知正念，就会生起放逸行或烦恼行等等。在这个教法当中，正知已经包含正念，正念实际上也包含正知。真正有正念，真正安住善所缘，就会具备经常观察三门的正知；如果正知没有了，就会散乱，就会遗忘善所缘。这个“念”必须要成熟。

第七，力成熟。这个“力”就是不被违品所夺的能力，违品指什么呢？指烦恼或修法的违品。我们要安住善所缘，如果生起善所缘的违品，就绝对无法安住。在安住信心的善所缘时如果生起怀疑，就说明生起了它的违品。我们在修法时，怎样保持自己修法不间断呢？就靠力成熟，“力”一旦成熟之后，方方面面的违品不容易生起。在凡夫位修信、进、念、定、慧五力，这五种善所缘的违品就不会生起，凭这种不被违品所夺的修法就能顺利登见道。力成熟肯定是在初地后具备的，但在加行道也有这样的修法、功德力和境界，所以力成熟必须具备。

第八，坚成熟。“坚”是坚固的意思，对谁坚固呢？自己内心当中的种种修法、信念坚固，不被违品所夺，尤其不被邪魔外道等违品所夺，从这个角度讲叫坚成熟。

第九，支成熟。“支”就是分支，是谁的分支呢？虽然有些地方讲菩提支、道支等等，但这里不是指菩提道分支，而是指断除烦恼分支的修法。断除烦恼必须具备净信、无病、无惭、无诳和智慧五种条件，一旦具备就可以顺利灭除烦恼，所以叫支成熟。“支具”可以理解成五种分支具足，叫作支成熟的相。“具”也可以理解成具欲、具信、具舍等等。

“应知自成熟，此九皆上品”“此九皆上品”是什么意思呢？按照字面意思，是指“欲、信、舍、悲、忍、念、力、坚、支具”皆成上品，但从两个讲义来看，要理解为九种成熟全部达到圆满的标准才叫自成熟。内心生起这种本体就叫上品成熟相。为什么有一个上品成熟相呢？我们知道“欲”有上品、中品、下品，上品是本论讲到的欲成熟相；中品是小乘对自道生起的各种希望；下品是世间人对世间八法、升官发财等的欲求。依此类推，信心也有上中下，“舍”也有上中下，乃至“支”都有上中下。通过分别大乘、小乘和世间，就可以清晰地知道“此九皆上品”才是自成熟。

## **己二、其义广说（依略说次第）分九：一、欲成熟；二、信成熟；三、舍成熟；四、悲成熟；五、忍成熟；六、念成熟；七、力成熟；八、坚成熟；九、支成熟**

前面是略说，现在开始广讲。在广说当中，每种成熟相都分因、体、业三方面进行分析，它成熟的因是什么？本体是什么？作用或作业是什么？交待得清清楚楚。它的因是必须要具备的，本体是需要去验证的。比如你有没有欲成熟的本体？就对照这个标准，有就是有，没有就是没有，不能随便说我现在已经具备欲成熟的功德了。讲清楚它的本体、作用，便于我们了解、修持。

### **庚一、欲成熟**

#### **近友闻亦思，胜勇胜究竟， 摄法及受法，说欲成熟相。**

颂词分三个侧面：欲成熟的因是“近友闻亦思”；欲成熟的自体是“胜勇胜究竟”；唐译中“摄法”及“受法”是它的业，在藏译中“摄法”是作业，“受法”是必要。

欲成熟的因是“近友闻亦思”，这是相当重要的。如果真正要发起欲成熟的功德或生起它的本体，就必须圆满修持它的因。不知道欲成熟的因是什么，就更无法修持了，这就是听闻大乘教法的必要性。首先要听闻，知道这个是欲成熟的因，有了因、圆满了因，才能从因生果，果就是欲成熟的自体，有了自体才可以发挥它的作用。对我们来说，也许很多道友相续当中已有欲成熟的自体，已经开始发挥它的作用，但也许还有一部分道友没有生



起，对没有生起的道友来讲，因就是非常关键的。我们要得到果，就必须修它的因，所以首先要了解因。

“近友闻亦思”，所谓的“近友”，就是亲近善知识的意思，“友”就是善友或善知识，“近友”实际上就是指长期依止善知识。短时间依止善知识是不够的，以前的大德、祖师在示现上都是长时间依止上师，何况末法时代的我们？末法时代众生因为分别念重、烦恼重，因此福报日薄、智慧也越来越差，在这样的情况下，依止一两年或短期依止时间根本不够。长期依止善知识有很多方式，有些是给善知识做事情，有些是听闻教法。

此处讲“近友闻亦思”首先是亲近善知识，其次是听闻正法，最后是如法思维。第一必须依止善知识，第二必须听闻，内证功德来自修持，修持功德来自思维，思维

的因是听闻，所以最初的听闻是最重要的。如果没有听闻，就不知

道思维的方法，就没办法生起定解去修持并现证。在听闻时，也不能少闻而应多闻。

少闻就知道得少，知道得少就修得少，修得少，断除的违品就少，获得的功德就少。而你听闻得越多，知道的越多，知道的越多生起的定解就越多，生起的定解多，你修持的法就多，修持的法多，所获得的断证功德就多。为什么一再提倡多闻呢？法王如意宝，麦彭仁波切都一再提倡多闻，原因就是这个人。我们一再讲，虽然“实修”的名词非常诱人，在我们的印象当中好像实修者高、闻思者低，实际上是不是这样呢？我们要通过经论、上师的教言做抉择，不要通过分别念做抉择，凡夫的分别念是靠不住的。经论中怎么讲、传承上师怎么讲，尤其我们依止的上师怎么讲，我们就要怎么做。因为我们依止的上师与我们最有缘，其他上师怎么讲肯定也有他的根据，但对我们来讲，最有缘的上师所讲的教言，肯定是符合我们的状态的。

最初的多闻非常关键，但要避免一个歧途：不要以多闻为究竟，不要认为多闻就够了，实际上多闻是为了生起定解，生起定解是为了修持，修持是为了现证——这样想就对了，如果以多闻为究竟，就错了。

听闻之后“亦思”，这个“亦”就是要同时进行思维。思维有很多方式：听闻后知道了意思，然后开始思考，断除它的增益、损减，最后生起定解；有些是以讨论的方式；有些以背诵的方式；有些是以看书的方式；有些是通过考试的方式。思维正法、断除增益、生起定解非常关键。这个就是因，如果真正具备因，它的本体马上会引发，因为因有生果的作用，不能生果不叫因。为什么因不生果？就说明因还没有圆满、成熟。有人说，我现在不是已经在亲近善知识、闻思了吗为什么还没有成熟果？因为你还在逐渐圆满因的过程中，你的因还没有圆满，什么时候因圆满了，绝对无间引发它的果，不需要怀疑。所以，我们内心中如果还没生起欲成熟的自体，就说明因还不具备，不具备怎么办呢？还要依止善知识，还要听闻，还要思考。你虽然没想过现前自体，什么时候因圆满了——比如下个刹那因具备了，马上无间引发欲成熟的自体。这个因对我们来讲确实非常重要，我们要把眼光放在因上面，对怎样圆满因、怎样成熟自相续、怎样成为法器多思考，放在果上面没有什么大的必要。

第二个“胜勇胜究竟”是它的本体，分两个侧面：一是“胜勇”，二是“胜究竟”。这个“勇”字指勇猛的意思，为什么叫“胜”呢？因为它超胜。勇猛有很多分类，菩萨对大乘法的希求超胜小乘对自利或世间人对妙欲的希求，因此称之为“胜勇猛”。胜勇猛是怎样的呢？以“近友闻亦思”的因引发果后，就恒时会以大乘法勇猛精进，一方面勇猛精进，一方面恒时以大乘法作意，生起信解心、希望心，所以叫胜勇猛。

“胜究竟”是对大乘法的本体断除疑惑。讲义当中提到咒药不可思议、瑜伽士的能力不

可思议等四种不可思议，以此为例，对所有不可思议的大乘法生起不退信、断除怀疑，从这方面了解欲成熟的胜究竟。什么时候生起它的本体呢？就是恒时对大乘法精进，为什么能够对大乘法精进呢？他对大乘法的希求心成熟了，成熟之后就会对大乘法恒常精进。我们现在对照自相续有没有这种心态？对大乘法的希求是不是恒常的？好像某一段时间有，但有时就没有了，压力太重就不想学了，或者有时缘其他法生信心了，这就说明还没有真正对大乘法生起胜勇猛的本体，说明努力还不够，还需要去加行。你现在是不是已经闻思究竟了？或者你的大乘修法是不是究竟呢？就看你内心当中的种种定解有没有生起，如果没有生起，就说明没有究竟。为什么要讲本体呢？本体是果，我们正在圆满它的因的过程当中，什么时候具备了“胜勇胜究竟”，就说明欲成熟的本体、相、境界在自己内心已经生起，说明自己的相续在逐渐成熟或已经成熟。

第三，它的作业是“摄法”。摄法是摄持佛法的意思，佛法当然是指所有三乘佛法，尤其指对大乘法作摄持。摄持的方法是怎样的呢？自己讲解或帮助别人讲解都是摄持、护持正法的作业。内心当中“欲成熟”的话，就说明你对大乘法具有非常大的希求心，你就会想方设法地去护持大乘法。比如我得到一个非常想要的东西，比如世间的金元宝、银元宝等，因为非常想得到，得到之后就会非常珍惜，就会想方设法去护持它。同样，生起欲成熟的本体后，就会想方设法去摄持大乘法。前面“胜勇胜究竟”是欲成熟的本体，具备对大乘法的恒时精进，对大乘教法的疑惑断掉了，它的作业肯定是摄持正法。自己讲解是一种摄法的方式，如果有其他人讲解，就想方设法去护持他，让他弘法利生、讲经说法的事业不要有障碍，尽量具备顺缘，这是自他两方面的摄法。

欲成熟有什么必要呢？就是摄受正法，摄受正法就是它的必要性。我们要摄受正法，就要具备欲成熟的功德。藏译中这个必要比较清楚。

下面讲第二个科判：信成熟。

## 庚二、信成熟

### 如来福智聚，净心不可坏， 速受定智果，说信成熟相。

信成熟讲到信心怎样成熟，分三个方面：信成熟的因是“如来福智聚”，信成熟的本体是“净心不可坏”，信成熟的作业是“速受定智果”。

第一，“如来福智聚”。为什么它可以作为信成熟的因呢？实际上它的意思就是缘如来的福智聚生起信心。如来的福智聚就是我们生起信心的对境，你经常去缘、去思考、去祈祷就能够生起信心。比如我们对上师生起信心，也是缘上师的智慧、悲心、能力进行观察后生起的。“如来福智聚”也是这样，我们对佛陀的信解是从哪方面生起的呢？一方面是对佛陀的事业，另一方面是对佛陀内心中的功德。尤其这个“福智聚”就是讲佛的功德，佛陀相续中的福智资粮都是圆满具备的。这个“聚”就是聚集，佛陀内心当中的福德、智慧都是圆满的。如果要思考佛陀的福德，比如以佛陀三十二相当中一个毛孔的功德为例，我们就会知道佛陀的福德到底有多大，所有世间声闻缘觉的功德加起来不及佛一个毛孔的功德，这在《宝鬘论》等大乘经典中讲得很清楚。一个毛孔的功德尚且如此，佛陀的顶髻、白毫的功德更加不可思议，一个妙相都具足这么多的功德，更何况三十二相、八十随形好呢？佛的福德确实不可思议。

佛陀的福德不单是自受用，还能够让他受用。有一种说法是，佛陀为了末法时代的佛弟子不缺少衣食，就把自己的福德赐予弟子受用，现在我们能够穿袈裟、能够讲经说法、衣食无缺，不需要劳作就可以生活和学法，都是靠佛陀的福德摄持。从这方面就可以知道佛陀的福德、智慧非常广大，不管从如所有智、尽所有智还是五智的角度来讲，佛陀的智慧都是圆满的。我们在学《白莲花论》时，对佛陀因地的功德和果地的福智都学习过，通过

学习佛陀的传记，了解佛陀的本体，自然而然就引发信心。“如来福智聚”就是观想佛陀的福德和智慧。或者如唐译所讲，缘薄伽梵所讲一切经典，这是什么意思呢？经典中对佛陀的身智、福德、事业都做了详细描述，我们缘经典就会生起信心。无论是缘佛陀的本体还是经典，都是生起信心的因。“如来福智聚”是我们生起信心的来源或因。

再进一步推理，佛法是佛法身的相续或等流，佛的内心如是清净，流出的佛法也如是清净。首先了解佛陀的本体、因，其次对法、僧都可以如是了解。缘上师也是这样，如果你对佛陀的福智聚生起信心，那么上师就是三世诸佛本体的化现，也具备这样的福智聚，也可以对上师生起信心，也可以作为它的因。

第二，信成熟的本体。那么它的本体是什么呢？如果你再再地缘、再再地串习，就能生起它的本体、果。“净心不可坏”的“净心”，就是信心的意思，缘佛陀、缘三宝、缘上师等的信心是不可动摇的，“不可坏”是相当关键的。你内心当中生起一念欢喜心或暂时的信心，都不是信成熟的相、本体，“净心”是一个体相，“不可坏”是第二个体相，二者合起来才叫作信成熟的本体。一方面要具备清净心，一方面要具备不可坏的信心。不随时间、外缘、烦恼的移动而移动，这样就称为“不可坏”，不管遇到什么违缘都不可毁坏。宗大师对空性的信心已经到量了，他说：现在即便是一千尊佛来到我的面前说诸法不是空性的，我的信心也不会动摇。我们有没有这样的能力呢？也许有些道友已经有了“净心不可坏”的本体，有些道友也许还没有。在佛学院时，因为接触的上师、道友都是对三宝有信心的人，但是出去之后会怎样呢？离开了道场和善知识，遇到各种各样的人，自己的信心如果不清净或不恒常，就很有可能被毁坏，这就说明“信”没有成熟。有些人想，我这次出去也许没有坏吧？我的信心经受住考验了。但也不一定，也许是时间短、违缘没有现前或违缘不猛烈。是不是真实的信成熟，还需要经过长时间的考验。

比如在教法方面，佛陀在经典当中讲到世界是由须弥山、四大部洲构成的，但现代科学是另一种说法，这时你对佛陀的信心是否动摇？会不会生起怀疑心？这也是一种考验信心的方式。“信”不成熟的话难得加持，“净心不可坏”是非常关键的。

要知道，“净心”实际上就是信心，信心就是一种清净心。平时我们难以诠释什么是信心，清楚地说是清净心。为什么清净心叫信心呢？佛陀的福德、智慧，佛所宣讲的经典、菩萨的论典、上师的功德等对境如何，我的内心就如是地去信受，因为对境很清净，我的心缘它的时候也很清净。

生起怀疑，疑惑不信，就叫作染污心。染污心肯定不是清净心，比如对佛陀的身智开始生怀疑，这叫染污，它就不清净了，就不叫信心了。我们有没有信心？就观察内心清不清净。信心是证悟实相的近取因，这是什么原因呢？什么时候你的内心清净了，就会和清净的法界相应，如果有染污，就和清净的法界不相应。为什么生起邪见是障碍证悟的因呢？因为你的心和法界之间有一个等流，这是一个同等因，你的心越清净，就会越靠近法界。比如我对空性的心很清净，实际上就越靠近空性法界；我对上师的心很清净，就会越靠近上师的本体。如果生起邪见染污了信心，就会得不到加持，这并不是上师对你不高兴，从了义来讲，清净心和证悟特别接近，心越清净，越容易证悟。所以信心就是清净心，信心越大越容易证悟，说明心越清净就越接近法界，越接近法界就越容易得到加持。

第三，信成熟的作业是“速受定智果”。通过清净的信心，在很短的时间当中引发它的果。有时我们说我的信心很大，我对某某上师有不可退转的信心或有对像佛一样的信心——有没有像佛一样的信心我们不管，就看你内心当中生没生起功德、得没得到加持，反正有信心绝对得加持，有因就绝对有它的果。你的信心如果像对佛一样这么清净，肯定六个月证悟大圆满。虽然你说自己的信心很大，但是你修了这么长时间，观察自己的内心也没有得到什么加持，这肯定说明信心还有问题。我们的信心是真的、假的？是虚伪的、还是真实的？就观察自己得到上师摄持的情况怎样？如果烦恼越来越寂灭，现证空性、现见法

界，或者梦中恒时得到上师的加持，或梦中见到上师马上生起上师就是佛的想法，根本不生是菩萨、罗汉、凡夫的想法，就说明你的信心或得到的加持还可以。否则，千万不要随随便便说我有不可思议的信心、我有不可退转的信心，有像对佛一样的信心——学过的人会笑你的。佛学院的道友知道有没有信心不要乱讲，你得没得到加持相？有了加持相这个果，说明信心肯定是有的，因为二者是因果关系，有了果可以推因，有了因可以生果。如果没有长期学习，一开口就说我对某某上师有不可思议的信心，让人一听就马上怀疑，这也是闻思者的分别念。

过几个月、几年再看你的信心退不退，这并不是说让我们去观察别人，而是观察自己的信心具不具备。不具备也不要太沮丧，不具备就要努力去具备：通过祈祷上师或积累福德；或者发愿时愿上师三宝加持我迅速生起信心；回向时愿这个功德迅速令我生起不退的信心；或者接触有信心的道友；或者经常闻思了义的经论，这些都是生起信心的因。所以没有信心也不要沮丧，或者没有信心也不要装作有信心，两方面都要避免。

如果有信心，就会很迅速感受“定智”的果。“定”就是生起种种殊胜的禅定，四禅八定肯定包含在内，还有菩萨不共的虚空藏定或如幻定。通过上师的加持，可以迅速引发禅定。你的信心真正到量了，或者依止上师的福报圆满时，通过上师的加持一下子就能生起禅定。这是很简单的，虽说很简单，但它的因很难具备的缘故，所以也很难。佛经论典中有时说很简单，有时说很难，就是从因好不好具备而言。

这个“定”指禅定，这个“智”应该理解成神通。如果有信心可以很快引发神通，为什么“智”叫神通呢？第八品讲“六智自在通”，讲神通分类时，第一个就是六智。神通也是智慧的本体，也可以解释成智慧。为什么呢？因为在我们自己学法的过程当中，有信心就可以得到上师的加持，加持你通达论典，加持你通达某个难题，这是有信心得到的一种相、作用。你要证悟法界空性智慧、现前无分别智，也是上师给你加持的，所以说“速受定智果”。

这个“智”也可以理解成证悟的意思，或者生起闻慧、思慧、修慧，范围相当广大。讲义当中讲这是一种神通，但是如果把信心的本体、作用放开观察，实际上所有“定”和“智”的功德都来自信心。信心成办自利，悲心成办他利，全知麦彭仁波切他老人家在《中观庄严论》的讲义中这样讲。信心成办自利，自利有暂时的自利和究竟的自利，乃至佛果都是自利所摄。因此信心成熟是非常关键的，信心一旦成熟，通过祈祷就可以现前果。

现在的人内心当中疑惑很多，有时对自己所祈祷的对境都有疑惑——我这样祈祷能不能给我加持？你对祈祷的对境都怀疑了，你还能得到什么加持？这就没办法了。你对其他人升起怀疑还有祈祷之处，但你对祈祷之处都生怀疑，就肯定没办法了。我们的祈祷之处就是上师三宝这些殊胜的对境，一定要对这些殊胜对境生起清净的心，这是非常关键的。

### 庚三、舍成熟

**善护于六根，离恶起对治，**

**乐修诸善法，说舍成熟相。**

这里也分三方面：它的因“善护于六根”；本体是“离恶起对治”的“离恶”；作用和业是“起对治”和“乐修诸善法”。

第一，舍成熟的因是“善护于六根”。它的本体是离开恶业，离开恶业烦恼相续的缘故，跟随这个本体的因肯定是“善护于六根”。从反方来讲，如果你的心没有护六根，六根散于外境会怎样呢？六根就会像野马一样难以控制，眼睛看到好的东西生贪心，看到不好的东西生嗔心，看到中性的东西生愚痴心，等等。六根如果散于外境，没有善于护持六根，就会生起恶业烦恼。

第二，舍成熟的本体是“离恶”。从正面来讲，如果你能善护于六根，保护、收摄六根，就能够“离恶”，这个因和果关系很明显。没有修行的人，眼根乃至意根总是外散的，看到好东西时，一般人眼根自然而然就开始散于外境，开始执著、开始取舍，然后开始生烦恼、开始造业、开始流转。你要做一个平凡的人，就是流转的，你要做一个不平凡的人，就要反其道而行之。众生是随五欲六尘而流转的，要解脱就不能这样了，必须要都摄六根、守护六根。最好就是不要看、不要接触外境，接触外境之后就容易生起分别，不接触就不容易生起分别，这是一个方法。

如果接触了外境怎么办？就通过如理作意来守护。佛经论典当中讲了很多护持六根的方法。对于眼根、耳根、意根，最好的方式就是善护，善护就是安住在如理作意当中，或者你在一个寂静的道场当中长期安住，因为你见到的都是清净的东西，听到的也是清净的东西，想到的也是清净的东西，烦恼就难以生起，即便生起，也是内心当中以前的习气。我们在听闻、修法时，有时会突然冒出一个难以压住念头，这是什么原因呢？以前串习恶业过多或六根散于外境的缘故，通过如理作意可对治。

如果在一个清净的地方，眼根、耳根乃至身根方面粗大的恶业烦恼是难以生起的，因为对境不现前。凡夫人生烦恼的原因有三种：有烦恼障的种子、非理作意、对境现前。虽有种子，但对境不现前就没办法生起，所以长时间安住于清净的地方很关键。

除此之外，还有很多护持自心的方法，《入行论》或其他大乘论典讲得很清楚，这是它的因。它的本体是“离恶”，就是离开恶分别、恶业。离恶和舍成熟是一个意思，“舍”就是舍弃恶业，颂词当中叫“离”，科判或略说当中叫“舍”，实际都是舍弃恶相续、恶业，这就是它的本体。如果我们内心的烦恼还是很自在地生起，肯定还需要对六根进一步善护，这是很关键的，可帮助自己离开恶相续。

第三，它的作业是“起对治”和“乐修诸善法”。如果能够离恶，就能够自然而然生起对治心和对治烦恼、恶业的修法及境界。因为离开了恶业烦恼，所以能够生起对治心；如果真正能够离恶、善对治，对种种善法就很愿意趋入、修持。作为大乘的种姓，有了对治恶业的能力，违品一旦消除，对善法的兴趣和踊跃心就自然而然生起，这就叫“乐修诸善法”。

以上对因、本体和作业三方面做了观察，归摄就是“说舍成熟相”，这就是舍成熟的一种相。这些因几乎都是做得到的，本体虽然没生起来，但是如果你按照大小乘的对治法努力去做，能够善护六根的话，就能够逐渐离恶，自然而然生起“起对治、乐修诸善法”这些作用。

## 庚四、悲成熟

### 见诸众生苦，哀怜离小心， 受身世间胜，说悲成熟相。

悲成熟的因、本体，藏译和唐译稍微不一样。按照唐译来讲，“见诸众生苦”是因，“哀怜离小心”是本体，“受身世间胜”是作业。藏译当中“见诸众生苦，哀怜离小心”是因，“受身世间胜”是作业，本体是“悲心辗转增盛”，在唐译的颂词当中没有这句，讲义中很清楚。

第一，“见诸众生苦”作为生悲心的因是可以理解的，怎样生起悲心呢？见到众生的痛苦就能够引生悲心。有时我们看到病人或流离失所、受灾的人的痛苦，内心没办法堪忍而生起悲心；有时见到旁生遭受被劳役或被囚禁、杀害的痛苦就引发悲心；有时通过观想地狱、饿鬼众生的痛苦而生起悲心。“见诸众生苦”作为悲成熟的因。

第二，“哀怜离小心”作为悲成熟的本体。“哀怜”就是怜悯心，“离小心”的“小”是指小乘。生起怜悯众生的心的缘故，离开小乘求自我解脱的作意，就是悲心的本体。

第三，悲心的作业是“受身世间胜”。如果内心当中经常引发悲心，受身世间时，他的身体是超胜世间的。菩萨以悲心作为因，内心当中的修法很超胜，发心让一切众生离开痛苦，依靠这种异熟果，他在投生世间时身体很超胜。有时是身份超胜，比如成为国王、转轮王；有时是身色超胜，身相非常庄严，能够摄服众生。从反方面讲，如果没有大悲心，通过嫉妒、傲慢等恶业投生，肯定会感受丑陋、下劣的身体。这是按唐译来讲。

按藏译来讲，“见诸众生苦，哀怜离小心”是生悲心的三种因：第一是“见诸众生苦”，看到了众生的痛苦；第二是“哀怜”；第三是“离小心”。悲心的本体是怎样的呢？就是“悲心辗转超胜”，资粮道的悲心和加行道的悲心比，加行道更超胜；见道和加行道比，见道超胜；修道比见道超胜；佛最为超胜。辗转增上的悲心就是它的本体。悲心的作业“受身世间胜”的解释与唐译是一样的。这是悲成熟相。

## 庚五、忍成熟

### 持性数修习，极苦能安忍， 善根恒乐进，说忍成熟相。

忍成熟的因是“持性数修习”，它的本体是“极苦能安忍”，它的作业是“善根恒乐进”。

第一，因分两种：一是“持性”；二是“数修习”。持性的“性”怎样理解呢？就是种姓的意思。谁的种姓呢？大乘种姓。因为此处是在讲大乘成熟的方式，所以种姓就是大乘的种姓。如果你能够守持、苏醒大乘种姓，通过大乘种姓之力自然而然能够生起安忍，因为守持种姓之因的缘故种姓成熟。前面讲过种姓的相貌中有一个是安忍，如果你真正有了大乘种姓，自然能够修持安忍，持大乘种姓是第一个因。第二个因是“数修习”，在听闻大乘修习安忍的教法后，数数修习而能够安忍。比如你受到别人欺辱时，可以这样想：是我的宿业引发他来欺负我的，数数修习之后就能够安忍；害我的人不是他想害我，实际上他是受烦恼的控制，烦恼才是主人，他是不自在的，他被烦恼左右，也是受害者，这样就能够修习安忍；通过无我、空性的修法，能害所害都不存在之故，因此能够善加安忍；通过修持如幻如梦，万法都如梦中的东西、没有真实性，这样也能修持安忍，数数串习安忍的修法就可以安忍。有时是想它的因，比如这是宿业；有时想它的本体，比如安忍是空性的、能害所害都是空性的；有时想它的果，安忍就可以消尽恶业，不安忍就会引发下一世痛苦、毁坏善根，从果方面来对治。“数修习”有世俗的修法，也有胜义的修法。《入行论》第六品安忍品具体讲到了修安忍的方式。

第二，有因之后，就会引发忍成熟的本体，即“极苦能安忍”，非常苦的事情降临到自己头上都能安忍。前面讲到怨敌忍，除了忍怨敌、忍伤害，还有忍受苦行的安忍、无生法忍。如果大乘种姓苏醒了，通过种姓力，在修苦行、修持佛法时，内心当中一些不好的想法都能够对治；或者你在修行的时候，也能够安忍缺衣少食的痛苦，对治修法引发的痛苦。

从无生法忍角度来讲，对于难以接受的、超越因果的空性教法，如果大乘种姓真正苏醒了，通过种姓力自然而然可安住在安忍当中；或者你原来不能忍受空性法，但通过祈祷、积善根，缘空性理论进行思维，一下子就能接受了，这方面是对空性的安忍。在受到怨敌伤害、修法或思维空性遇到痛苦时都能够安忍，这就是忍成熟的本体。

第三，它的作业是“善根恒乐进”，通过安忍可以增长一切善根，而且对这些善根“恒乐进”“乐”是前面所讲的一种踊跃之心，对善根很喜欢，而且是恒常精进，这是忍成熟的作业。如果有了忍成熟，毁坏你善根、阻止你生起善根的违品就没有了，你的善根肯定会增长。如果内心不安忍，生起很大的嗔心，以前的善根很容易被摧毁。如果嗔恨心不强，虽不会像《入行论》《入中论》所讲摧毁千百劫以来的善根，但在生嗔恨心的当下，善根肯

定是不增长的。如果能够安忍，善根绝对是增长的。因为能够安忍，对怨敌生起欢喜心，菩提心的功德就会增长。在苦行方面如果能够安忍，通过礼拜、转绕、念咒、闻思等，闻思修的功德就会增进；在空性方面如果能安忍，了义法的功德就会增进。“善根恒乐进”一个是“善根进”，一个是“恒乐进”“善根进”就是通过修安忍使善根增长，“恒乐进”即内心非常喜欢，生起一种很大的鼓舞之心、雀跃之心。两个作用是自然而然生起的。怎样增长善根、断掉违品、具备顺品，颂词当中讲得清清楚楚，一定要把这些修法记在心中恒时去修行，慢慢就能够达到忍成熟相。

## 庚六、念成熟

### 报净善随顺，极入善恶说， 能起大般若，说念成熟相。

“报净”是念成熟的因，“善随顺”和“极入善恶说”是念成熟的本体，“能起大般若”是念成熟的作用。

第一，它的因是“报净”“报”和“净”怎么讲？“报”就是异熟的意思，“净”就是清净的意思。通过前世听闻、思维、修习佛法的善根力，今生引发一个相当清净的异熟报：智慧非常超胜、猛利而且诸根具备没有缺陷，这叫“报净”。

第二，有了“报净”的因，就得到了“念成熟”的本体：“善随顺，极入善恶说”。一是“善随顺”，二是“极入善恶说”“善随顺”是什么意思呢？善念随顺的意思，经常不忘失正念就叫“善随顺”，为什么这样讲？《入行论》讲过，不忘失善所缘叫正念的本体，恒常观察三门叫正知的本体。“善随顺”肯定是正念的本体，因为恒时不忘失善所缘。因为具备正念的缘故，“极入善恶说”，对善说、恶说能够“极入”“极入”就是善加分析的意思。有正念就能够分别这是善说还是恶说，有了正知正念，绝对能够“极入善恶说”，绝对不会受到邪说的诱惑。长时间学习佛法教理的人，听到某个说法就知道这是邪说还是善说，能够分得清清楚楚。念成熟的本体一是内心当中正念随顺、不间断，二是能够对善说、恶说清晰地加以了别。

第三，它的作用是“能起大般若”，是指在圣地证悟大般若的智慧。以正念作本体，所起的作用是逐渐了达、现证大空性的本体，这叫“能起大般若”。

前面几种成熟的因，除了忍成熟的因“持性”——大乘种姓苏醒要观待前世修习外，其他如悲成熟的因“见诸众生苦”等都可以在今生具备。念成熟的因是“报净”，这种清净的果报要在今生现修、现成熟也有点困难。但不管怎样，现在我们即便没有这种清净的果报，现在修也来得及。通过听闻、思维、精进修行佛法，即便今生不成熟，后世也会有“报净”的因，从而具备“善随顺，极入善恶说”的果。按照显教来讲，修行成佛需要三个无数劫，时间非常长。但通过了义的修法，今生种因、在今生中示现证果、成熟的也有。如果不具备因，就要努力去准备。从另一个角度来讲，在座的各位能够接受大乘的教法、接受大乘空性，前世肯定是积累了因，如果没有因，对加行法都没办法趋入的。诸位的智慧还是敏利的，没有特别愚痴、癫狂的人，还是有一种“报净”，这个因算是具备了，在此基础上好好修行，肯定能获得成熟的本体。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第十八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”开显。其中第一“所安立”已经讲完，第二“分别所知”，通过大乘种姓、皈依和发心、修行做了抉择，现在正在讲第三“所思维”，即菩萨思维所证悟的真实性是什么；所修持的力是什么；如何成熟相续三方面的内容。前两方面已通过《真实品》《神通品》做了观察，现在正在讲《成熟品》。如果要获得神通等功德，首先必须成熟自相续，自相续成熟才可以获得无漏的神通。成就无漏神通的条件包括菩萨的慈悲心、无漏智慧及种种功德。《成熟品》中成熟自他相续的方法，主要是观察怎样成熟自己的相续才能成熟他相续。现在讲的是第一“成熟自相续”，分“总标略说”和“广说”。其中“广说”分九个科判，前六个科判已经讲完，对念成熟以上做了观察，今天开始讲第七个科判“力成熟”。所谓力成熟，是让烦恼不生而生起证悟空性等智慧的能力。

### 庚七、力成熟

#### 二聚界圆满，果起依最上， 世间得第一，说力成熟相。

力成熟也是从三个方面观察：力成熟的因是“二聚界圆满”；本体是“果起依最上”；作业是“世间得第一”。

第一，“二聚界圆满”，意思是福德和智慧资粮的种子在不断圆满。资粮如何得到圆满？就是依靠不断的修持、积累。我们以菩提心摄持，做顶礼乃至念一句心咒以上都算积累福德资粮，听法或修持空性属于智慧资粮。广大的福德和智慧资粮需要恒时积累，通过不断地积累，福德和智慧的习气、能力就在“界”——种姓、阿赖耶识中不断得以增长、圆满，这是力成熟的因。这是一个不断积累、修持、圆满的过程。现在我们要修持的也是这个因。如果要真正获得殊胜力成熟的本体，首先要不断积累福德资粮、智慧资粮，不要认为自己积累得多，实际上远远不够。

我们从现在开始，自己身语意所有的精力都要精进积累福德和智慧两种资粮，使“二聚界”圆满。《宝鬘论》中讲到，闻法、抄写、读诵可以包含在智慧资粮中，供水、供灯这类属于福德资粮。不但要抉择、闻思空性、听受佛法，还要积累世俗的善根，这样“二聚界”才可以圆满。

第二，力成熟的本体是“果起依最上”“力”圆满之后大乘圣果就会生起，“起”的意思就是生起，“果起”就是生起果。“依”字指所依，所依是最上的。所依是什么呢？就是“力”，这种力来源于哪里呢？来源于阿赖耶“二聚界圆满”，依靠这种所依生起最胜的果，这叫“果起依最上”。阿赖耶中的福德和智慧力不断增上，在圆满的当下无间生起圣果，力成熟的本体就是证悟空性，通过“力”而证悟。重点放在果方面还是力方面？应该放在力方面，因为生起道果属于果，而九种成熟几乎都是讲菩萨在登地前应具备的条件。如果有“力”，它的所依——果就会生起来，因为它的所依因无上的缘故，它的果也是超越二乘、凡夫、外道的。

第三，作业是“世间得第一”。通过“力”而生起的果是“第一”的，从威力方面讲非常超胜，福德力也很超胜，所以会得到超胜世间的身相、受用。通过福德资粮得到超胜世间的福德，通过智慧资粮得到超胜世间的智慧，因为超胜所有世间凡夫、二乘，所以“世间得第一”。



下面讲第八个科判：坚成熟。“坚”是坚固的意思，坚固成熟。

## 庚八、坚成熟

### 深观妙法理，诸魔不可夺， 能与异部过，说坚成熟相。

坚成熟的因是“深观妙法理”，体是“诸魔不可夺”，作业是“能与异部过”。

第一，“深观妙法理”是因。“妙法”指大乘经论的甚深含义、能诠、所诠。要了解妙法的道理，必须要通过“深观”——甚深观察，这是它的因。“妙法”是超越凡夫、二乘境界的广大、甚深的大乘法。作为一个菩萨，单单缘小乘法、世间法作意是没办法生起道果的，从智慧方面来讲，要生起大乘甚深圆满的法无我、人无我空性，因必须是“深观妙法理”；从福德方面，对于菩提心如何摄持、如何行持六度也是需要考虑的。一地菩萨以上的境界绝对超越世间人、小乘及外道，所以果是殊胜的，要得到甚深的果，因必须“深妙”，除了世间及小乘教法，对大乘甚深妙法应该观察。“深观妙法理”不是肤浅地观察，而是“深观”——慎重、仔细地观察，怎样观察呢？通过作用理、看待理、法性理、证成理四种理进行观察。

作用理是从因生果的角度安立，只要有因，因的作用就能生果。看待理是从果推因，有殊胜的果必然有殊胜的因，果下劣，它的因绝对下劣。比如地狱众生的果——受苦时间或受苦强度超乎想象，它的因绝对是下劣的，肯定是极重的恶业。法性理，主要讲法尔如是。为什么万法无常、万法空性？法性就是这样，万法就是无常的、空性的、光明的，这叫法性理。所谓证成理，要成立一个观点必须以量证成，通过现量、比量或教量证成都可以。运用这四种道理才能对大乘教法生起坚固的信解。为什么万法是空性的呢？从因推果、果推因或从法性道理方面讲都可以。从因推果：一切万法如果是实有的，必须有一个实有的因，观察它的因，比如用金刚屑因从自生、他生、共生和无因生方面观察——因不存在，它的果也绝对不存在；从果推因：一切万法无实有，它的果无实有，通过有无生因观察，“生”有也不行，没有也不行，既然果不存在，因也不存在。如来藏是怎样具备的？众生为什么无始以来具备如来藏？法性如是。法性就是一切众生本来具足如来藏，这是什么因呢？我们说法尔道理，它的法尔因成立的缘故。还可以通过无常的道理观察。

我们在学习或通达佛法的过程当中，绝对离不开这四种道理。因此通过这四种道理来做甚深观察，就是坚固成熟的一个因。

第二，坚成熟的本体是“诸魔不可夺”，一旦对大乘妙法生起坚固定解，一切天魔外道没办法改变你的定解。外在的财物等有可能被怨敌所夺，但内心的福德或对大乘教法的定解——这种智慧一旦生起来，就不可能被夺。在以前的艰苦岁月当中，不管古代还是文革时期，外境当中显现了很多限制，但很多修行有素者已经具备“深观妙法理”的因，即便外在受到限制，但内心对佛法的定解从来没有被邪魔外道所夺，所以他仍能默默地修法，外在不能顶礼、念咒不要紧，法性就在自己心中，自己有这个定解，即使在监狱里面也在修空性、修大圆满。有的修行人说，文革时他们在监狱里所证悟的佛法比平时证悟的要高得多、深得多。

我们一定要在条件具备时，努力使自己内心生起一个定解。如果把无我、无常、暇满、业果、皈依、发心、金刚萨埵或空性、大圆满等所有教法都放在自己的内心中，那什么地方都可以修，只要一坐下来，马上就可以缘修法不断修持。我们不要过多地依赖法本，实际上法本只是帮助我们生起定解的一个方便，关键是要在内心生起定解，有法本、没有法本都能够修法。这样对学法就有了一定的帮助和效果，这方面是要注意的。“诸魔不可夺”这种定解是通过“深观妙法理”而生起。

第三，它的作用是“能与异部过”。外道或其他宗派就叫“异部”，“与”字是给与的意思，“过”就是发太过，“能与”就是能给。“能与异部过”，就是能够给异部发太过，指出其过失。如果对大乘的教法生起不可夺的定解，对整个大乘教法了如指掌，就能指出小乘、外

道、世间观点的过失，帮助众生从种种过失中解脱。能够发过失只是一种表述，菩萨得到坚成熟并不是为了专门给人发过失，而是让众生认识到过失并改正过失。“能与异部过”说明菩萨自相续相当坚固，能够帮助众生从过失中解脱出来。内心具备“诸魔不可夺”定解，就“能与异部过”、度化众生，这是它的作用。在和别人辩论的时候，别人怎样说过失都不可能动摇他，还可以把这个过失挡回去。

“说坚成熟相”，这就是坚固成熟之相。

很多宁玛派大德的论典中说，这个颂词是对法贤尊者——荣索班智达的授记，在藏文当中相当明显——依靠法贤深观智慧，得到诸魔不可夺的功德，然后“能与异部过”。实际上妙法也可以翻译成法贤，妙和贤是一个意思。彭仁波切的《定解宝灯论》中也这样讲，依靠法贤的智慧观察，“离魔成熟不夺智”，离开诸魔、成熟不可夺的智慧；“能与异部过”，其他宗派都有过失，只有自宗大圆满没有过失。有些地方讲，《经观庄严论》弥勒菩萨对法贤菩萨的授记就是这个颂词。

### 庚九、支成熟（亦即断所具支分的成熟）

这个“支”如何理解？“支”当然是分支。如果有分支，当然有它的有支。它的有支是指初地的智慧或初地时断除二取，它的分支就是括号里的“亦即断所具支分的成熟”，断是断二取的意思，要断二取、证悟法界，它所具的支分有五点。

## 所有善根聚，依勤能发起， 离恶及修善，说支成熟相。

首先按照因、本体和作业进行观察。

支成熟的因就是“所有善根聚”，所有的善根当然是指所有福德和智慧两种资粮，分开讲善根有很多种，归摄讲就是六度，六度归摄于福智二资粮。“所有善根”，就是指所有福德和智慧善根的聚集。这是讲它的因。

“依勤能发起”，这个“依”要和前面一句连起来理解，不能理解成依靠精勤能够发起。

“勤能发起”是支成熟的本体——依止善根成熟，能够发起精勤，这是什么意思呢？即对修持大乘教法、取证离二取的空性无有疲厌。“勤”就是无有疲厌、精进的意思。支成熟的本体，就是精勤发起或思维正法无有疲厌的精进心。

发起这种精进心之后，它的作用如何？“离恶及修善”。所谓“离恶”，指离开行为方面的恶和意乐方面的恶，这两种恶在讲义中很清楚。行为方面的“离恶”：喜欢寂静处，修行者不喜欢喧闹之处，一心一意依止静处；意乐方面的“离恶”：离开离自私自利的小乘发心，安住在大乘发心当中。恶是从行为和发心两方面观察，小乘的发心对于大乘来讲是一种恶法；对于初地之前的修行人来讲，或多或少、明显或不明显都要受到环境影响，初地之后才不受环境影响，在哪里修都可以，所以我们要选择在殊胜道场或寂静的神山进行修持。

“修善”，就是喜欢修持大乘妙法，“善”就是指大乘妙法。经常喜欢对大乘的妙法作意、修持，这叫修善。通过精进能够产生离恶和修善的作用，这样就具备了登初地、断二取的支分。颂词的核心是讲如何具备断二取的支分，为登初地做准备。什么是支分成熟呢？因是积聚善根；本体是发起精进、无有疲厌；作业是离恶和修善。因、本体和作业三方面都具备时，就可以为登初地创造一个良好的因缘。这个支分一具备，它的有支就会具备，就会登初地，现前断二取、断二障的空性果。

如果按照五个分支（净信、无病、无惭、无诳、智慧）依次观察，“所有善根聚”第一个分支就是“净信”，清淨的信心作为它的因，自成熟的因就是净信。生起善根是以净信作为因，对福德、智慧如果没有净信，就没办法生起福德和智慧的善根。所以，“所有善根聚”是对应清淨的信心。

“依勤能发起”，对应五支中第二支：“无病”，怎么理解呢？一方面是指你在修持大乘道体时是以没有疲厌、无病的方式修持，如果经常有病，对自己修法也是一种障碍。安住本

体的时候，需要无有疲厌、无病。有时我们修法或背书、看书、听法会生起疲厌心，有些是因为自己的意乐或福报不够、习气成熟；有些是身体不行、有病时容易生起疲厌，看书看不了、听课也听不了，单单从身体无病的角度讲也可以理解，你真正要生起殊胜修法，就要无有疲厌、无病。这个“病”字也可以理解成违缘，比如疲厌心或者懈怠可以理解成病的意思。疲厌、懈怠就是一种病。对大乘修法没有信解心或精进心，就是一种病。第二支在讲义中它的本体是无有疲厌地精进修持，本体是无病。

“依勤能发起”，这个“勤”就是无有疲厌，精进的心能发起。无有疲厌本身就是一种踊跃、精进的状态，勤和精进、无有疲厌是一个意思。我们修法时无有疲厌，精进的缘故无有疲厌，能够发起精进，要从身体和心两方面理解。

第三支、第四支“无惭、无诳”，包含在“离恶”当中，对应颂词是“离恶”。离恶就是两种欢喜：对寂静处的欢喜和对大乘发心的欢喜，离开喧闹处和离开小乘的作意就是“无惭、无诳”。

第五支是“智慧”，对应“修善”，修大乘善法是具备智慧的表现。支成熟的五支就这样对应颂词，这叫“说支成熟相”。

以上对“广说”做了观察，了解九种成熟的因、本体和作业。作为一个菩萨，虽有菩萨的名称，如果内心不成熟确实是羞愧之处，因此无论如何要具备它的因。成熟的功德一般都是在登地之前的加行道，当然真正圆满成熟是在佛地，但从登地之后具有成熟众生的能力来讲，自成熟主要指初地以前。自成熟的标准比较高，但是从低标准看，即便现在我们还没生起这些成熟的功德，至少可以修这些成熟的因。如果不修持这些因，怎会凭空掉下来一个本体？如果想要成熟相续，就必须具备它的因，对九种成熟各自的因努力修持。修持的前提是把所修的因记住，而且要有一个强烈的欲望：我一定要修持成熟的因！这样慢慢就可以具备因缘，生起九种成熟的自体，自体具备了，它的作业就会跟着来了。

下面讲自成熟的第三个科判“摄义”。

**己三、摄义分二：一、成熟自相续；二、成熟之喻**

**庚一、成熟自相续**

如此九种物，自熟亦熟他，  
增善增法身，如世极亲者。

自成熟犹如世间极亲的亲人一样，其他的亲人有也可以、没有也可以，这九种成熟一方面可以成熟自己，一方面可以成熟他人，所以是整个世间的第一亲友，“如世极亲者”是对成熟自相续的归摄。

“如此九种物，自熟亦熟他”，前面讲的九种差别或者九种事物、九种成熟，重点是落在自成熟上，因为大乘种姓、修大乘法的人，必定是大乘菩萨道的修行者，因此他的相续一旦成熟，不需要谁劝请，肯定会度化众生、成熟他人，这与“自熟亦熟他”并不矛盾。

“增善增法身”，谁增善、增法身呢？自成熟这九种成熟相可以增善、增法身。“增善”就是增长自己的种种善法，“增法身”是通过九种成熟作因，增长对法身的认识、了悟，令法身的境界不断增长。如果从所境或法身的本体、自相来讲，没有增加不增加，法身是大无为法的本体，不可能有增加，但在能境方面有增加。这是一个能境和所境不断靠近、融合的过程，法身的本体没有增加，但是能境增加的缘故，从这个侧面可以安立法身增加，在名言谛中可说增长法身。

我们所希求的暂时功德就是增长善法，内心当中的善法必须要增长，究竟的希求就是现证法身，九种成熟能够帮助我们达到这个目的。暂时为了增长善法也可以修持九种成熟，要最终得到法身也可以修持九种成熟。这九种成熟主要讲一地之前怎样成熟，但是一地之后，也是依靠资粮道和加行道所修持的九成熟本体，从一地到十地、再从十地成佛的根本因也是修持这九种成熟。所以暂时位、究竟位的九种成熟都非常关键，必须了解和修持。

“如世极亲者”，九种成熟犹如“世极亲”，世就是指世间，在整个世间是第一亲友，“极”是再没有超过、极致的意思，在亲友当中就是最佳的亲友。亲人有结交的朋友和俱生的亲友、自己的父母等，但什么是第一亲友呢？就是自成熟的自体。从这方面赞叹自成熟的修法。

## 庚二、成熟之喻

自成熟的比喻。

痲熟则堪治，食熟则堪啖，  
众生熟亦尔，二分舍用故。

这里通过比喻说明自成熟。自成熟中讲到“二分”：一分是它的障碍，一分是它的能治；一个是所舍，一个是取用。比喻也是从两方面体现：“痲熟则堪治”是舍弃障碍方面，“食熟则堪啖”是取用功德方面。“痲熟则堪治”，就像在头顶或背上生的毒痲，有一个生痲、熟痲的状态，生痲时是红色，变白黄时说明开始转熟，这时则“堪治”，可以对治了。在生痲的状态下不能治，那时挤破很有可能恶化，熟的时候才可以治疗，用刀划开或用手挤破，脓流出来马上就好了。这个“熟”字很关键，等毒痲熟时就可以把这个障碍去掉。这是从舍方面而言。

“食熟则堪啖”，这属于功德取用方面。食物熟了就可以吃了，生的时候去吃，不但对身体没有好处而且有副作用。讲义中说，葡萄生时味道非常酸，没办法享用，大米饭半生不熟根本吃不下去，对身体也有害。食物熟时去吃才有作用。

“众生熟亦尔”，众生成熟也是这样。众生要成熟自相续也是这样。“二分舍用故”，前面讲一分是障碍，一分是舍用。舍和用对应，舍对应障分，用对应治分。按照前面两个比喻，舍对应“痲熟则堪治”用对应“食熟则堪啖”。为什么呢？“痲熟则堪治”，痲一熟就可以舍弃，相当于把障碍舍弃了；“食熟则堪啖”，食物熟后可以享用它。舍和用就是“二分”。成熟自相续实际上一个是舍、一个是用。

成熟的比喻是舍和用，九种成熟是不是都可以一一对应呢？绝对可以，否则就不能成为真实的比喻。有些对应比较明显，比如舍直接对应舍成熟，用可以对应欲、悲、忍成熟。九种成熟中有些从取方面讲，有些从舍方面讲。有取肯定有舍，舍障碍才能取功德。从舍方面讲也同样，如果把违品舍掉，肯定会取它的功德。

下面把九种成熟怎样对应舍用大概讲一下，引导大家思考怎么具备舍用。

第一欲成熟，它的自体是“胜勇胜究竟”“受法”是它的必要性。对于大乘法生起定解、精进修行是要取受的，对大乘法没有意乐方面是要舍的。对大乘法的希求心一旦生起来，其违品肯定要舍弃。在欲成熟中具备舍用二者。

第二信成熟，“信心不可坏”是它的自体。在修持信成熟时，不可坏的清净信心是要取用的，舍的是怀疑、不信等障碍。在信成熟中也具备舍用二分。

第三舍成熟，“离恶”是它的自体。舍的是什么呢？障碍、恶法要舍弃，舍弃恶法之后取善法，这是肯定的。它自体是舍，舍掉恶业之后，善对治或种种善心自然生起。

第四悲成熟，“哀怜离小心”或“悲辗转增上”是它的自体，取的是悲心的自体，使内心中悲心成熟。在生起悲心的当下，舍掉嗔恨心或自我解脱的心等违品、障碍。

第五忍成熟，“极苦能安忍”是它的自体。忍成熟这种自体一旦获得，就能够安忍怨敌的加害、苦行的痛苦及甚深正法的境界，从而生起功德，自然就舍弃没办法安忍三种对境的情况。

第六念成熟，“善随顺，极入善恶说”是它的自体。取的方面是恒时生起善所缘，能够分别善恶；舍的方面是忘失正念或不了解善恶体相。

第七力成熟，“果起依最上”是它的自体。取的方面是能够引发见空性智慧的力，让它发挥作用，舍的是没有力、力不坚固或羸弱无力的障碍。

第八坚成熟，“诸魔不可夺”是它的本体。取坚固不可夺的智慧，舍弃动摇不定的定解。

第九支成熟，它的本体是精勤发起或思维正法无有疲厌的精进心，取用这个精进的自体，舍掉不精进或者懈怠、懒惰的违品。

因此，“二分舍用故”的舍用，绝对遍于九种成熟相。

### 戊二、成熟他相续分三：一、差别；二、意乐差别；三、加行差别

自相续一旦成熟，肯定可以成熟他相续。那是否单讲一个成熟自相续就够了呢？因为自己是通过这九种法成熟，让别人成熟照样可以用九种法，但这里是从不同的侧面讲成熟他相续的方法，所以有必要讲成熟他相续。成熟自相续是九种法，成熟他相续是八种法。成熟他相续分三，即种差别、发心和行为的差别。

#### 己一、差别

舍普胜随善，得常渐为八，  
如此诸成熟，是说差别种。

“差别种”的“种”是种类的意思，差别的种类有八种：第一“舍”；第二“普”；第三“胜”；第四“随”；第五“善”；第六“得”；第七“常”；第八“渐”。一个字表示一个含义。

第一是舍成熟，就是令众生舍弃烦恼、舍弃障碍。怎样令众生舍弃障碍？菩萨有能力让众生舍弃障碍，比如上师是登地的圣者，内心已经完全成熟，他让弟子修法的时候，就能运用舍成熟的方便。比如制定一些纪律——这个能做、那个不能做，或者制定修行的方法，让我们舍弃烦恼、分别念、障碍。这就是菩萨舍成熟的方便。

第二个普成熟，是令一切众生普遍成熟的意思。实际意义上，三乘根基包含一切众生，普遍成熟就是普遍摄受声闻乘、缘觉乘、菩萨乘众生，令他们的相续普遍成熟。

第三个是胜成熟。“胜”是殊胜的意思，指成熟方法超胜世间。看待谁殊胜？看待二乘、外道殊胜。一般世间乘的能力最多能把众生安置在欲界天、色界天、无色界，果一旦穷尽还会下堕。佛法不是这样，能够将众生安置在解脱地，跟随众生不同的根性，将其安置在声闻乘、缘觉乘、菩萨乘的解脱。按照唯识宗的观点，三乘有决定种姓，对于这类众生，菩萨就把声闻种姓安置在声闻罗汉果，缘觉种姓安置在缘觉罗汉果，菩萨种姓安置在菩萨果和佛果。对于不定种姓就尽量让他转变，将其安置在大乘种姓当中，最后让他成佛。

第四随成熟，随顺根性而成熟。众生有不同的根性，就像有些人喜欢吃辣、有些喜欢吃酸一样。修法者也是一样，有些人这个法能随顺他，他修了就能够很快从烦恼当中解脱，有些人是那个法可以随顺他，所以菩萨就随顺众生的根性、习气，贪心大的给他讲不净观，嗔心大的给他讲慈悲观，随顺根基意乐成熟众生的相续，叫作随顺成熟。

第五是善成熟。“善”就是善调伏的意思，善调伏成熟。怎样善调伏呢？讲义中讲，因为菩萨对一切众生普遍恭敬，就能善巧调伏众生。如果你有偏袒心，只对这类众生恭敬或让他们趋入解脱道，对那类众生就显得很疏远或在他们面前显得很高傲，那类众生就没办法被你调伏。世间众生有一种习气，如果你在他面前恭敬、说好话、和颜悦色，他就容易对你生起欢喜心，能够随顺。如果刚开始在他面前显得很高傲、爱理不理的样子，他内心会想你不理我、我还不理你呢，不会对菩萨生起欢喜心。

菩萨在利益众生时，显现上对一切众生普遍恭敬，所以能够善加调伏众生。做一个菩萨是不容易的，对一切众生都要恭敬，但前提是自相续已经成熟，已经登初地，自他平等，怎样都无所谓。对于一般的凡夫菩萨，内心自成熟的功德还没生起来，就会有差别：这是圣者，我对他恭敬；这是凡夫人，我对他平等；这是外道、下劣者，我必须显现愤怒相……凡夫和圣者确实不相同。“善调伏成熟”，是对一切众生以普遍恭敬，以无偏袒的方式进行调化。

第六得成熟，也叫殊胜成熟。菩萨得到初地后，能够将众生也安置在初地的果位，从让众生真正得果的角度叫得成熟。按照华智仁波切等大德的观点，凡夫人传法只能让众生内

心得到利益，但让众生得果就困难了。不过只要能够好心讲法，肯定是有利益的，至少让众生知道取舍，知道怎样做、怎样思维。凡夫人能够做到一点利益就够了，但菩萨可以将众生安置在果地，这是他成熟众生的不共能力。

第七常成熟。恒常成熟，不是间断性的，而是恒常的。因为菩萨登初地后，恒时在做度化众生的事业，通过恒常传讲的方式将佛法安置在众生相续中，这是从时间的角度讲。

第八渐成熟，逐渐成熟是什么意思呢？逐渐将众生从一地安置到十地，菩萨就有这种能力，让众生逐渐成熟，直到究竟成熟。

前面讲过通过自成熟的方式成熟他人相续也可以，但他成熟主要从利他角度讲，“舍、普、胜、随、善”都有利他的成分，在讲自成熟时就没有“善”或“常”，因此各有侧重点。

“如此诸成熟，是说差别种”，他成熟的种类有八种差别。

下面讲第二个科判“意乐差别”，即发心的差别。发心是本体，肯定有差别。

## 己二、意乐差别

利子及利亲，利己三利胜，

菩萨利一切，过彼胜无比。

首先讲世间的利益，再讲菩萨的利益，通过对照突出菩萨利益的殊胜。

世间利益有三种：“利子、利亲、利己”，这三种利益在世间比较超胜。利益孩子、亲友之间互相利益、利益自己，这三种想法在世间中最超胜。

“菩萨利一切”，菩萨不单单是利子、利亲、利己，而是普遍饶益一切众生。有些人“利子”方面较重，单对自己的孩子有饶益心，为了自己的孩子可以舍弃其他亲人及自己的利益，有些父母就是这样，只要孩子过得好，能从痛苦中解脱，牺牲自己和亲人的利益也无所谓；有些人“利亲”方面较重，只要能保住亲友的利益，不顾孩子和自己的利益；有些人“利己”方面较重，不管孩子、亲友，只要自己过得好就够了。即便有人能够“利子、利亲、利己”，范围也是相当狭窄的。而菩萨不单单是利益孩子、亲友、自己，还普遍利益一切众生。“过彼胜无比”，菩萨利益众生的意乐超过世间人无数倍，“无比”，就是超胜无数倍。一对比就知道菩萨的意乐殊胜，世间人或者小乘的意乐下劣。

下面讲“过彼胜无比”的根据。

世间不自爱，何况能爱他。

菩萨自爱舍，但为爱他故。

“世间不自爱”，前面讲世间人珍爱或喜欢利益自己，但从佛法的角度观察，世间人完全没有爱惜自己的心，他们虽然想要得到恒常的快乐，长生不老、永远不死、一切受用全部具备，但是他的行为完全是错误的——为了成办快乐，可以去做杀生、偷盗等罪业，世间人根本不懂得怎样获得自利。按佛法来讲，获得自利要修佛法，才能暂时获得罗汉果，究竟获得佛果。但世间众生求解脱的心念连一刹那都没有生起过，做梦都没有梦到过，“世间不自爱”，如果不自爱，怎么去爱子、爱亲呢？没办法。“何况能爱他”？虽然有时众生舍弃自己去利益儿子、亲友，但他不懂得如何获取殊胜的自利，往往爱他也是一种错误的引导，比如世间人溺爱自己的儿女，为了儿女的利益去造罪或教儿女造罪，实际上这根本不是爱，是把儿女往火坑里面推。如果不懂得自爱，绝对没办法爱他。因此彻底否定了世间“利子、利亲、利己”的方式和意乐。

“菩萨自爱舍，但为爱他故”。前面讲世间人不懂得自爱故，不懂得爱他。下面我们观察菩萨懂不懂得自爱，菩萨最懂得自爱，他知道怎么利益自己的方法——最初发菩提心，舍弃妙欲、恶业等，他懂得真正的自利是获得佛果，他为求得佛果而舍弃世间妙欲，舍弃自私自利的发心、行持苦行。菩萨真正懂得自利、懂得自爱。在这个前提下，菩萨通达了究竟的自利，但很多众生不知道怎样得到究竟的自利，所以菩萨油然而生起悲心，舍弃求自利的想法，单单成办众生的利益。

菩萨意乐超胜的根本根据就是懂得自爱，懂得自爱才能推及他人。他懂得究竟自利的方法，他在推广利自的方法时，也是从究竟的角度观察。菩萨完全懂得自爱，懂得自爱就会转变意乐，所以安住大乘种姓者，能够生起超胜世间作意的意乐。菩萨成熟他相续的动机或想法、发心，完全是从利益众生的角度考虑的。

今天就讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第十九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。此论分二十四品，通过“无上五义”次第进行开显。“无上五义”宣讲“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”，从这五个方面次第分二十四品。现在正在讲第三个科判“所思维”，菩萨要思维所证悟的真实性是什么、度化众生的力是什么及如何成熟自相续的问题，通过这三种思维在内心当中生起一种欢喜心。生起欢喜心即前面在“总义”中讲到的“食美膳”“食美膳”不是一种外在的欢喜，而是开始食用美膳时自己内心生起的欢喜。“分别所知”是从外在的能论文句进行观察，“所思维”是从内相续进行观察和安立，和“食美膳”相对应。

“所思维”分三，前两个已讲完，现在正在讲第三成熟自相续和成熟他相续的问题。成熟自相续通过九个方面进行观察，通过修持九种自成熟的因可以获得它的本体，之后可以发挥它的作用，包括因、体和业三方面。自相续成熟后，还要进行大乘的修行，必须成熟他相续。如何成熟他相续呢？分三个方面进行观察：“差别、意乐差别、加行差别”“差别”分为八种；“意乐差别”是指菩萨的发心超过世间的发心；“加行差别”是他成熟的方式。前两个方面已经讲完了，今天讲“加行差别”。

**己三、加行差别分二：一、以六度成熟；二、摄义**

第一是通过六度成熟。菩萨通过什么来成熟众生呢？这里的加行也是正行，即以怎样的行为来成熟众生呢？是以六度来成熟。第二是对他成熟摄义。

**庚一、以六度成熟分六：一、以布施度成熟；二、以持戒度成熟；三、以安忍度成熟；四、以精进度成熟；五、以禅定度成熟；六、以智慧度成熟**

**辛一、以布施度成熟**

身财一切舍，平等及无厌，  
所乏令充足，安立于善根。

这个颂词讲到菩萨以布施度成熟众生相续的殊胜过程。其中第一、第二句讲菩萨成熟众生的方式；第三句、第四句讲菩萨成熟的果，菩萨把众生安置在什么样的果中，就从这两方面进行观察。

菩萨以何方式成熟众生呢？从布施的三个侧面进行安立：第一是“一切舍”；第二是“平等舍”；第三是“无厌舍”。

第一，“一切舍”就是一切施的意思。什么一切施呢？“身财”一切施。“身财”含摄菩萨一切内外资具、所施物。钱财、地位、国土或妻儿等都包含在外布施当中；身体是内布施。众生最执著的是身体，为保全身体众生可以舍弃财富。一般众生能够布施外财，但要布施身体非常困难。世间人也会做一些身布施，在无损生命的前提下捐血、捐器官等，但菩萨只要众生需要，无论要什么——头、脚都可以布施。菩萨的布施到什么程度呢？

“一切舍”，一切内外之财都可以舍弃。一切舍包含布施生命，菩萨布施头颅、身体之后就会入灭，重新转世利益众生。

第二个是“平等舍”。平等舍非常关键，如果没有平等舍作为前提，在布施中就有可能偏颇一方。比如对亲人愿意布施，对怨敌或中等者、素不相识的人就不愿布施，一般人做不到平等舍。做不到平等舍，布施就是不圆满的。菩萨在一切舍的前提下做到了平等舍，把自己所有的身财对一切亲友、怨敌、中等众生，不分高低贵贱平等布施，其布施更加超胜，

第三个是“无厌舍”。如果没有无厌舍，虽然能够做到一切舍，也能够做到平等舍，但



时间长、遇到障碍也许就会生起厌烦，也许可以做一两次或一两生，但是没办法在三无数劫中布施。菩萨的布施是“不厌足”的，布施无数百千万亿次都没有厌足。菩萨知道成佛需要积累广大善根，做一两次或几次远远不够。

另外，众生无量无边，菩萨布施身体、财物的心也是无量无边，恒时无厌足。在“一切舍、平等舍”上再加上“不厌足”就圆满了，布施的修法达到了最高层次。这是菩萨通过布施成熟众生相续的加行，是菩萨布施的修法和成熟众生的方式。

菩萨通过布施令众生获得今世的暂时果、未来的究竟果。“所乏令充足”是对众生今生的饶益，“安立于善根”是对众生后世的饶益。前者是暂时利益，后者是究竟利益。

“所乏令充足”，众生在菩萨面前总是有所希求，如求金钱、求地位、求国土、求身体等等。“所乏”就是众生内心当中所缺乏的、希望得到的，“所乏令充足”就是菩萨满足众生的愿望，让众生安乐，这是今生暂时的果。

“安立于善根”，菩萨安住于菩提心行持菩萨道，众生与菩萨这个殊胜的对境结上善缘的话，不管当时菩萨有没有给他说法，有没有正面给他安立善根，实际上，众生在得到菩萨布施的当下，就已经获得了后世解脱的因缘、种子。还有一种情况，众生从菩萨那里满足了希求，对菩萨生起欢喜心，然后菩萨给他宣讲正法，使其相续生起善根。或者求施者得到满足后，对菩萨生起了感恩戴德之心，这也是一种善根。因为对境相当殊胜，如果对这么殊胜的对境能够生起欢喜心、信心就种下了善根。

“所乏令充足”是暂时饶益，因为菩萨布施的钱财等毕竟是有限的。“安立于善根”，善根从现在开始辗转增上乃至成佛，因此是一种究竟饶益。菩萨布施不仅是让众生吃饱饭，获得暂时的安乐，而是将众生安置于究竟解脱的殊胜善根当中。菩萨在做布施饶益众生时，肯定要想办法在众生内心当中安立殊胜善根。这是菩萨通过布施度成熟众生相续的方法，通过“所乏令充足，安立于善根”使众生逐渐成熟。

## 辛二、以持戒度成熟

菩萨通过持戒的方式成熟众生。

常与性及满，自乐不放逸，  
引入于戒足，二果常无尽。

这也是菩萨成熟众生的方式，从两个方面讲如何成熟众生的果。

“常与性及满，自乐不放逸”，菩萨如何持戒并以此利益众生从五方面观察：第一是“常”；第二是“性”；第三是“满”；第四是“自乐”；第五是“不放逸”。也就是说，第一是常戒；第二是性戒；第三是圆满戒或满足的戒；第四是自乐戒；第五是不放逸戒。“常”乃至“不放逸”都是戒律的本体。

下面逐一解释。

第一常戒。所谓常戒是指恒常性持戒，简别于间歇性持戒。有些众生在一段时间中不杀生或吃素，就属于间歇性持戒。而菩萨的持戒是恒常性的，何谓恒常性持戒呢？恒常性就是不但今生持戒，乃至生生世世都如是守持清净戒律。恒常性就是乃至众生未空、众生界未尽之间，菩萨会一直守持戒律。为什么呢？因为守持戒律是成熟众生的方便，菩萨要做成熟众生的事业，所以乃至众生未尽之间，菩萨会一直持戒，通过持戒的方式成熟众生。很多大德戒律非常清净，以其持戒的威德力和缘起力，可以自在地调化众生。众生见到这种持戒大德，马上生起一种敬仰心，因此很容易得到调化。以戒律调化众生是菩萨成熟众生的一个方便。

在佛教历史中，菩萨调化众生有不同的方式。弘一大师等大德祖师是通过守持清净戒律的方式调化众生，有些是通过布施成熟众生，有些是通过安忍、智慧成熟众生。有些大德六度都示现得很圆满，有些大德偏于某一侧面成熟众生。

从菩萨自己的角度来讲，菩萨在登圣地或成佛后并不需要精勤地守持戒律，菩萨在初

地就得到无漏戒，自然而然就能够守持戒律，因此精勤持戒主要是在凡夫地。但因为菩萨需要用守戒方式度化众生，所以他会恒常性地持戒。这方面我们必须了解。

第二性戒。什么是性戒呢？性戒就是自性持戒。自性持戒简别于勤作性的持戒。勤作性的持戒是怎样的？比如很多初学者，专注就能够守持戒律，一旦放逸就没办法安住在戒律的本体上，不论身体、语言、心的戒律都是如此。对凡夫来讲，心的戒律尤其难守，如果以勤作的方式安住在正知正念当中，就可以守戒；一旦心散乱，戒律就开始松散了，需要以有勤作的方式持戒。

自性戒律是什么意思呢？菩萨在前世对戒律的守持相当严谨，通过发愿和回向摄持等因缘，就具备了自性戒，也就是说，菩萨不需要勤作，自然而然能够修持善法、去除恶业，这叫作自性的持戒，

很多修行者虽不是圣者，但在守持戒律方面与生俱来就有这种功德力，对守持戒律有一种与生俱来的欢喜心，一旦受了戒，就能够任运安住在戒律中，这是由前世的宿习力、善根力引发的。有些人前世布施做得多，今生当中自然喜欢布施。同样，前世守持戒律清净，今生中自然而然喜欢持戒。菩萨具备自性持戒的方便。

第三，满戒，即圆满戒。所谓的圆满戒是指对十善道都能够圆满地修持，彻底断掉它的所有违品，通过没有缺陷的方式圆满地受持十善法。十善法能不能概括所有戒律呢？能够概括，《入中论》就是通过十善业道安立持戒度的。实际上，所有戒律都可以包括在十善当中，菩萨对十善法是圆满守持的。从身体三种、语言四种、意三种戒，都是圆满地受持。有些众生也许身三、语四守得好，但意三不一定守得好。有些大德在身语意方面守持确实非常圆满，但显现上身体、语言方面不一定圆满。有些众生只受持不杀生戒，或只受持不偷盗戒，其他的不受持，而菩萨在度化众生时是示现圆满持戒。

另一方面，所谓的圆满持戒就是遣除持戒的违品，从没有违品的角度叫圆满。持戒究竟圆满是在佛地，但二地菩萨就可安立持戒圆满，乃至梦中也不犯戒是它的界限。初地菩萨虽然获得了无漏戒律，但还做不到在梦中也不犯微细戒律；到二地菩萨时，不论白天、睡梦中，粗大、微细的戒律都不犯，从持戒违品彻底遣除的侧面安立持戒圆满。菩萨通过圆满持戒度化众生、成熟众生。

第四，自乐戒。所谓自乐戒是指证悟法性戒或无漏戒，是菩萨自己享受安乐的戒律。自乐戒是怎样的呢？菩萨在登初地时现见法性，通过现见法性的法性力，无间获得自乐的无漏戒。在获得无漏戒时，种种违品、恶业自然断掉，对一切安乐的根源或善法非常喜欢去行持，这叫自乐戒。这方面是从无漏戒或证悟法性的戒律来安立。

第五，不放逸戒。放逸就是身体、语言、意乐陷入迷乱当中，做出与法性或善法违背的行为。而菩萨已经获得了不放逸戒律，无论何时都不会陷入迷乱状态，时时安住在善法当中，这叫不放逸戒或无迷乱戒。

以上五种戒是菩萨所修持的成熟众生的方便。众生需要安置于哪个层次，菩萨就在众生面前示现守持相应的戒以调伏众生，很多持戒大德就是这样示现的。

众生得到调化后会引发两种果：一是“引入于戒足”，二是“二果常无尽”。通过这两种方式令众生相续得以成熟。

第一，“引入于戒足”是现世的利益。菩萨通过守持清净的戒律，将所化眷属引入戒律的本体当中，令众生也能守持清净戒律。“戒足”的“足”字是一种比喻，就像人的双足能帮助我们到达目的地一样，同样，清净的戒律也能够帮助我们到达目的地。“戒足”就是戒律的意思，只要是跟随持戒大德修学的弟子，就能够守持清净的戒律，因此二地菩萨的眷属都是相当清净的。如《入中论》所讲，“犹如大海与死尸，亦如吉祥与黑耳，如是持戒诸大士，不乐与犯戒杂居。”真正的二地菩萨在安置众生、调伏众生时，直接调伏的是清净众生，间接也可以令不清净的众生忏悔，之后安置于清净的戒律本体当中。

第二，“二果常不尽”是后世利益。“二果”一个是异熟果，一个是等流果。所谓异熟果，就是今生通过守持清净的戒律或修持某个善法，后世通过这种因缘力引发与之相近或等同的果。安乐的因引发安乐的果，痛苦的因引发痛苦的果。因为菩萨今生当中通过守持清净戒律，将众生“引入于戒足”、安住在“戒足”当中，所以他的异熟果在后世成熟时，能得到守持戒律的清净果，获得殊胜的人身及安乐。

等流果的前因和后果很相似，今生当中守持清净戒律，通过因缘力，后世当中同样也能够守持清净的戒律。因此我们今生无论如何都要发愿修持戒律，通过各种助缘在心中安置清净的戒体，这是非常关键的。学习经论、思维业因果、祈祷上师本尊加持、念诵一些具加持力的仪轨或祈祷文是非常有必要的。前段时间讲的作明佛母修法或赞叹文、大自在祈祷文等等，都能够帮助我们守持清净的戒律。自在祈祷文能够令自心、外境、三界得到自在，我们要守持戒律，内心必须要堪能、自在，所以要多念自在祈祷文。年初这些法会念的心咒都是令心自在的法。我们有时会想，怀业是不是在怀柔别人？一方面是这样，但很重要的一点是令自己的心能够堪能，令自心安住在善法当中。比如我要守持戒律，守持戒律是非常关键的，那怎样守持呢？通过念诵具有殊胜加持力的仪轨和心咒并发愿回向，通过它的加持力，就能安住在清净的戒律中，这是相当重要的，等流果是很殊胜的。

“二果”还有一个特性就是“常无尽”，即恒常不消尽。菩萨将众生安住在戒律当中，通过不断加持发愿，在生生世世当中异熟果和等流果都具备威力，能在很长时间中利益众生。这是菩萨究竟将众生安置在戒律、获得善趣人身或者解脱地的殊胜方便，以持戒度成熟众生。

### 辛三、以安忍度成熟

不益得益想，极忍解方便，  
令彼起随顺，及种诸善根。

“以安忍度成熟”，就是菩萨通过安忍的修法成熟众生的相续。第一句和第二句讲到菩萨的修行及方便，第三句和第四句讲现世和后世如何成熟众生、利益众生。

菩萨是如何行持安忍或在遇到违缘、邪行时是如何作意的？就是“不益得益想”，一方面是作意的方法，一方面也是菩萨修行的方法。所谓“不益”是指对众生做不饶益的事情，比如打骂菩萨、诽谤菩萨或者对菩萨做障碍等都属于“不益”的范围。一般人会如何对待“不益”呢？会生起嗔恨心，生起损害想。但菩萨遇到不饶益时反而会生起“得益想”，认为不是得到损害，而是得到了利益，哪些方面得到利益呢？

第一，不饶益能帮助菩萨生起安忍的本体。如果没有嗔恨心的对境，于谁修安忍？你要修安忍就必须有一个安忍的对境，而这个安忍的对境，不是供养你、饶益你的对境，而是对你极为不随顺、看起来非常不悦意的对境。当菩萨遇到这种对境时，他会想到是对方在饶益我，让我能够修持安忍，令我得益。

第二，种种损害能帮助菩萨消除宿业。菩萨要修法、获得种种功德，就必须消尽宿业。消尽宿业的方法很多，而怨敌的损害或诽谤就是消除宿业的一个强有力的方便。以前对众生不恭敬或嗔恨的罪业，通过对方的作害、嗔恨或打击就可以消尽，从而直接得到饶益。

第三，帮助菩萨消除我慢。凡夫得到众人的恭敬利养，就会认为自己的修行非常好——别人这么恭敬我、供养我，我的修行肯定不错。如果突然遇到一个怨敌，对你打骂、诋毁、嗔恨，做很多令你很不悦意的事情，如果是菩萨就会想：看来我还有很多宿业，还有人嗔恨自己或做障碍，观察之下就没有什么可傲慢的，可以消除自己的傲慢心。除了以上三方面，得益的侧面还有很多。

“极忍解方便”，何谓“极忍”？菩萨修安忍达到了极高的程度。对小小的打骂或损害肯定是能忍的，菩萨对极其难以忍受的对境都能够安忍，所以叫“极忍”。《入中论》中讲

到，在很长时间中把身上的肉一块一块地割下来，再把骨节慢慢击碎、支解，这对一般众生来说是难以忍受的痛苦，但菩萨为了众生能够安忍。

如何理解“解方便”呢？一方面，菩萨了解安忍的方便，通达如何安忍，所以根本不会生起嗔恨心，安住在安忍的自体当中，这叫理解或通达忍辱的方法；另一方面“解方便”可以和下一句对应，菩萨不但通达修持安忍的方便，而且也通达“令彼起随顺”的方便。“彼”是指对菩萨作害的众生，令这些众生对菩萨“起随顺”。菩萨如何利益作害的众生呢？这是很关键的问题。菩萨具有伟大的发心，其安忍的行为一般人难以做到的，菩萨在作害众生面前修安忍，以致最后连作害的众生都被感动了。因为菩萨的安忍不是装出来的，菩萨对于作害的众生，他的语气、表情、行为没有一点不欢喜的成分，一心一意生起悲心，通过安忍的方便摄受作害者，令作害者随顺菩萨，从而被菩萨调伏。《白莲花论》中有很多释迦牟尼佛因地时修持安忍的故事，对方对菩萨加害，但菩萨通过种种方便让作害者忏悔，发愿生生世世得到菩萨摄受、在菩萨成佛时成为首批眷属、成为他度化的对境等等，这就是被调伏的相。

菩萨有“令彼起随顺”的方便。菩萨通过安忍成熟众生时，他的目的不是修安忍，而是令众生成熟。因此《成熟品》和其他地方所讲的六度侧面有所不同。因为菩萨要以安忍度成熟众生，所以要“令彼起随顺”，使其对菩萨的发心和行为生起一种敬佩心和恭敬心，愿意随顺他的教言。这是菩萨在今生对众生做的一种饶益。

“及种诸善根”就是菩萨于后世中有饶益众生的方法，即在所化弟子心中种下殊胜的善根，这个善根能够生生世世利益他，令他从轮回当中获得解脱。

前面是对作害者和菩萨进行观察。菩萨会不会因为一个作害者就这样修持安忍呢？肯定会的。菩萨为了利益一个作害者，令他起随顺、种善根，都会修持安忍，这方面是直接调化。此外，还有间接调化的作用：比如一个菩萨有很多眷属，眷属看到善知识这样修持安忍，就会起随顺心，对上师生起极大的恭敬心，对上师的行为和语言生起信心，在心中种下善根种子，这方面也是“起随顺”。颂词中菩萨直接饶益的是作害者，还有其他一些间接的调化者，比如我们虽然没有成为佛陀因地的眷属，但是我们看到佛的传记，当下就对难忍能忍、难行能行的因地菩萨生起了随顺心，也在心中种下了善根。菩萨直接、间接还有很多调化的对境，都是通过安忍度来成熟的。

#### 辛四、以精进度成熟

菩萨通过精进度的修法成熟众生。

久劫行上勤，利物心无退，  
令生一念善，况欲善无量。

第一、第二句讲到菩萨行精进度成熟众生的方便；第三、第四句主要讲菩萨怎样利益众生，令其得到成熟，安住在成熟的果位中。

“久劫行上勤”“上勤”指最上的精进。精进有很多种：世间众生为了自己的生活、世间八法而奔波忙碌，但这是一种邪精进、下等精进；声闻缘觉为了自己从轮回当中解脱，经过三生或七生精进地修法，这是中等精进、正精进，但不是“上勤”；菩萨为了度化众生而修持佛法是上精进。成熟众生的事业才是真正上等精进。

我们在修法时也要观察：现在我们听法或背诵等种种事情，是为自己成熟名声，还是为了获得智者的智慧？是为了成就世间八法，还是后世转生到好的地方？这些都是邪精进，因为已经具备邪精进的体相。如果是为了自己成熟、从轮回当中获得解脱，虽没有邪精进的体相，但也没有上精进的体相，只是中精进。虽然我现在还没有度化众生的能力，但我闻思修的目的是为了度化众生，成就成佛和度化众生的方便，这就是上精进。

上精进也有真实的上精进和相似的上精进，真实的上精进是直接安置众生、度化众生。相似的上精进是间接度化众生，比如通过发愿、回向、积累资粮的方式度化重视。“上

勤”就是最上精进的意思，菩萨行持上勤是“久劫”“久劫行上勤”，不是行持一天两天。我们在状态好、心情好的时候，有可能一整天都安住在菩提心当中，为了众生的利益而奋发。比如起床时第一个念头是：今天我所做的一切事情，都是为了了一切众生的利益而奋发；晚上睡觉时，今天我所做的一切善法为了一切众生的利益而回向。一般众生状态比较好时是这样的，但是过了一、两个月或者一、两年后就不一定了，利益众生的事情有时就不想做了。菩萨成熟众生是“久劫”，在多劫当中一直这样行持。平时我们说几十年如一日，而菩萨是几十劫如一日，他的“久劫行上勤”确实非常令人敬佩。

“利物心无退”，这个“物”是众生的意思，菩萨度化众生的心始终没有退却，内外的违缘都没办法动摇菩萨利益众生的心志，“利物心”没有退失，从这个方面安立菩萨的精进。

以前讲过，六度当中的精进是作为福德和智慧二者的助伴，是不是没有单独的精进度呢？是没有的。所谓的精进度，在“久劫行上勤”当中可以使用布施、持戒、安忍、禅定、智慧等方式，精进是助伴，是一种对善法的勇猛心，这个善法就是六度，除此之外再无其他。精进度是其他五度的助伴，通过善法度化众生、成熟众生就是五度。精进的本身，不像布施、持戒有具体的体相，实际上精进是一切善法的助伴，通过布施、持戒等善法利益众生，就是它的本体和法相。

它所达到的结果，就是“令生一念善，况欲善无量。”按照无著菩萨的观点，“令生一念善”是今生的利益，“况欲善无量”是后世利益。菩萨今生在众生内心中乃至种下一念善根也不是随随便便来的，在上师座下长时间听闻的道友，生起一念善根不是很难，听一句正法一下就种下了善根。而菩萨调化的众生并非是利根者，也有很多刚强难化者，菩萨为了给一个众生内心种一个善根，要在很长时间当中花费很多精力。今生中这个众生能生起一念善根，也许是菩萨已经努力了千百万劫的结果，菩萨千百万劫的努力，就是为了今生中给他种一念善根，从这一念善开始，这个众生度化起来就比较顺当了。

“况欲善无量”是后世利益，更何况欲在众生相续中种下无量的善根。当然，这有前因后果的关系，今生中有一念善根，和没有善根确实不一样。只有今生有一念善根，后世才有无量的善根，依靠一念善根做种子，不断地萌发，才能在后世给众生安置无量善根。

菩萨为了在众生心中种下一念善根，可在几个劫或几百个大劫中一直精进。佛陀因地时的精进菩萨就是这样，他在多少万年中精进，就是为了调化一个王子，使其生起一念善根。菩萨给一个众生种一念善根都需要无量精进，何况要在众生相续当中种下无量善根种子呢？菩萨会更加精进，将度众生视为份内之事，根本不会觉得是负担。精进的本身是喜于善法或勇于善法，菩萨对善法特别喜欢，十分踊跃地去做，没认为做善法是痛苦的事。初学者菩萨，只要内心当中达到了精进的相似体相，在学习善法、度化众生时，就不会感到疲厌和累赘，就像小时候做游戏或像世间人得到享受一样高兴。如果我们内心当中真正生起精进，就会乐于行持六度等一切善法，发自内心地快乐，不会觉得痛苦和麻烦。以上讲到菩萨以精进度成熟众生。

### 辛五、以禅定度成熟

得上自在禅，离染及见慢。

现在令归向，未来善法增。

第一、第二句讲度化的方便，第三、第四句是果。

“得上自在禅，离染及见慢。”首先讲“得上自在禅”，这个“禅”就是禅定，有些地方讲是静虑、等持。粗大的分别念叫作“虑”，使它清净下来叫作“静虑”。静虑或禅定有与外道共同的，也有不共的，所谓菩萨的禅定当然是不共的，因而叫“上自在禅”，即上禅和自在禅。

自在禅就是前面所讲到的“六智自在通”，因为禅定自在的缘故，神通也是自在的。很

多地方讲菩萨的禅定都是和菩萨的神通连在一起，菩萨以禅定度众生，都是菩萨通过禅定显示神通，通过神通显示神变之后度化众生，这方面有很多案例。

所谓“上禅”是什么意思呢？上禅是简别于中、下禅。所谓“下禅”，是指共同的四禅八定，四禅八定中有无色界的禅定、第四禅、三禅、二禅、一禅等，这是正定。未到定、九住心等也算是一种定，乃至一缘专注——比如思考问题时很专注、听课时很认真也是一种禅定，所以禅定的标准有很多，这方面是下禅定。

中禅，如声闻缘觉的灭尽定，是三果以上的圣者现前的禅定，这是不共的，外道没办法得到灭尽定。

菩萨和佛的禅定是上禅，如楞严定、虚空藏定、如幻定等。《大般若经》中讲了很多大菩萨禅定的名称，这些叫作“上禅”“自在禅”是菩萨自在神通的禅定。

“离染及见慢”，其本体是怎样的呢？“离染”是指没有染污。一般禅定都有染污心，比如四禅八定在明分或者空分方面有染污。学过《俱舍论》都知道，四禅八定有明分和空分。欲界天人安住在禅定当中，对禅定的境界有一种染著心，二乘的灭尽定等，虽没有明显的染著，但他自己的境界没有离染。只有菩萨的殊胜大定离开了染污心和烦恼心，叫作“离染”。

“及见慢”，见和慢是两个意思，第一个是我见，第二个是我慢。我见和我慢也是离开的，“离”字通三个词：即离开染污、离开我见、离开我慢。因为菩萨的禅定中没有我见，也没有我慢，所以它的本体是“离染及见慢”，这是菩萨的禅定。

菩萨的禅定如此殊胜，他是如何度化众生的呢？有时菩萨是在禅定当中加持众生，专门安住在禅定当中，加持众生的相续让他成熟；也有以禅定为基础，寂灭烦恼，令众生归向的；还有菩萨通过禅定显示神通，以神通来调化众生。

菩萨的禅定有很多侧面需要我们了解，没学习大乘的论典时，认为菩萨禅定怎么能度化众生呢？禅定不就是安住在一个地方打坐，然后什么都不想，这怎么能利益众生呢？但菩萨的禅定不是这样的，菩萨的禅定是很自在、很殊胜的禅定，就能够度化众生。

菩萨度化众生分现世和后世。“现在令归向”就是现世当中令众生归向。怎样令众生归向呢？很多经典当中讲，凡夫众生对神通很有兴趣，看到菩萨显示神变马上生起信心，菩萨就让他们归向于佛道、菩萨行。“未来善法增”，菩萨通过显示神变调伏众生，之后对其宣讲取舍因果、修持禅定、空性大悲的方法，使其未来世的善法逐渐增长。

这是菩萨通过禅定成熟众生的方便和果，成熟到什么程度呢？就是达到“现在令归向”和“未来善法增”。

## 辛六、以智慧度成熟

知真及知意，能断一切疑。

于法令恭敬，自他功德满。

第一、第二句主要讲菩萨成熟的方便；第三、第四句是讲现世和后世所成熟的程度。

首先“知真及知意”，所谓“真”就是真性的意思，就是真实性、法界真性。菩萨智慧度圆满的缘故，完全通达法界的真实义，对真实义理解越深，度化众生的能力越强，如果只是通达一些世间道理或俱舍、戒律、因明等法，而没有通达法界自相，度化众生就会比较困难。

上师以前讲过，如果对中观、大圆满的教法比较通达，再去看下面的教法就很容易了解。反之，如果只是通达下层的方法，不知道上上了义的方法，对了义法是难以接受、难以想通的。

因此，菩萨要做度化众生的事业，如果仅仅通达世间法、共同法，虽然也有一定的能力度化众生，但确实不够圆满。因此菩萨度化众生时，必须要了解真实性、了义的教法、法界是怎样的，这些问题非常关键。

“及知意”这个“意”字有两种解释方式：第一是意趣的意思，佛经论典有了义、不了义及秘密、意趣的区别，菩萨对此完全了知。所谓密意，是指佛陀或菩萨讲法时隐含了其他意义，间接表述了其他一种意义；所谓的意趣，就是佛菩萨讲法的意趣所在。菩萨对于佛经论典的秘密和意趣是完全通达的，如此则能够善解佛经、善讲论义。菩萨对世俗谛、胜义谛，能诠句和所诠义的疑惑都能够“普断”。第二是众生心意的意思。无著菩萨在讲义中讲得很清楚，“知意”就是菩萨了解众生的心意，因为菩萨了解众生的心意，所以能够断其疑惑。比如菩萨有他心通，能针对众生的想法去调化他，直接断除他内心的疑惑。

“于法令恭敬”是现世利益，众生断除疑惑后，对菩萨及佛法都能够生起恭敬心。以前没有被佛法调伏的众生，不知佛理，不知密意，不懂胜义谛和世俗谛，因而对佛法有怀疑，不愿意趋入佛法。一旦接受了上师、善知识的调化，断掉了内心的疑惑，自然会对佛法生起恭敬心。

今生中“于法令恭敬”，后世当中“自他功德满”，自己和他人的功德都能够逐渐圆满，这是后世的利益。“自他”一方面是菩萨和他所调化、成熟的众生相续都能够功德圆满；另一方面对菩萨所成熟的众生也可以安立自他，因为这个众生在今生已经断除了疑惑，对佛法生起了恭敬，以此作为种子，在后世（后世有很多世）当中逐渐修持而功德圆满，也能够令所化的众生成熟，让他们功德圆满。

这是菩萨以智慧度成熟众生的方式。

以上讲到菩萨度化众生、成熟众生的方式，加行就是通过六度成熟众生。

## 庚二、摄义

善趣及三乘，大悲有三品。

尽于未来际，如是熟众生。

这是成熟他相续或加行成熟的摄义，也是六度成熟的摄义。这方面讲到三种“大”，第一是“位大”，第二是“品大”，第三是“时大”“位大”就是“善趣及三乘”，是指品位比较大、比较高的意思；“品大”是“大悲有三品”，是指大悲的品类是很大的；“时大”就是时间大，“尽于未来际”。

第一“位大”，即安立“善趣及三乘”。怎样理解呢？菩萨以加行成熟众生相续时，对于没有解脱善根的一阐提众生将其安置于善趣，对于具备解脱种姓、具有善根的众生是以三乘来成熟。

菩萨在成熟众生时，也可以把具有解脱种姓的众生先安置在善趣，然后再安置在三乘，但此处不是从这个角度讲。按唯识宗的观点，一阐提众生没有解脱善根，对这类众生如何成熟呢？菩萨以六度的方式把他安置在善趣，虽然用的是六度，但安立的品位是善趣，比如欲界的人间、欲界天、色界天、无色界天这四品。无著菩萨的讲义中有这四品的说法。除此之外，修罗道是不圆满的，三恶趣更不可能安立。对一阐提众生来讲，菩萨尽最大的努力就只能这样饶益了，这些众生善趣享完后又下堕，菩萨遇到他又开始给他做饶益，反复将其安置在善趣。一阐提众生只要和菩萨结缘，菩萨就会永远饶益他。按照中观宗的讲法，没有一阐提众生。按照唯识宗的观点，三乘有决定的声闻种姓、缘觉种姓、菩萨种姓，还有一种是不定种姓。菩萨随众生的种姓将其安置在三乘当中，这叫“位大”，是品位大的意思。

第二是“品大”。从能净的角度讲，菩萨的悲心是普遍的、平等的，但此处是从所成熟众生相续的角度讲，菩萨通过大悲心把众生安置在三种品类当中，“大悲有三品”。下品是把众生安置在资粮道、加行道的胜解行位中，即凡夫菩萨位；中品是把众生安置在一地到七地，超越了凡夫地；上品是把众生安置在三清净地，即八地、九地、十地。

第三是“时大”，时间广大“尽于未来际”，菩萨并不是只在几生几世或几个劫中度化众生，过后就概不负责了，只要有虚空、有众生、众生烦恼未尽，菩萨就要成熟众生，尽

于未来际。

按照大乘讲法，众生不可能度尽，既然度不尽，菩萨是不是就白白劬劳了呢？绝对不是。我们被菩萨度化成菩萨或者从轮回中解脱，这是菩萨的事业，只要你和菩萨结了缘，就能够从轮回当中解脱。同理，我们成为菩萨后也会想到，无量众生等着我去度，一旦众生从轮回当中获得解脱，内心的快乐是没办法形容的。

“如是熟众生”，菩萨通过三种“大”成熟众生。

以上自成熟、他成熟都已讲完。自成熟通过九种方式成熟自己的相续，自相续成熟后，通过三个侧面成熟他相续，令众生的相续得到成熟。

以上对第三个大科判“所思维”做了观察。我们要一一思考：什么是所证悟的真实？什么是度化众生的力？什么是成熟相续的方便？思考后尽量在内心中生起一种欢喜心，如此就能越来越接近大乘佛法，这是非常关键的。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第二十课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，宣讲菩萨的见修行果，对菩萨如何修持的窍诀做了详尽开演。作为菩萨，应该依靠佛经进行修学，但是佛经过于深奥或没有次第等，因此弥勒菩萨以开显庄严的方式，造了《大乘庄严经论》，让我们知道佛经所讲的种种大乘修行。

本论讲到“无上五义”，即“所安立、分别所知、所思维、不可思议、圆成证得”。前三个意义已经讲完，今天开始讲第四“不可思议”，通过《菩提品》开显，大标题是“菩提品第十”。《菩提品》和“不可思议”是如何对应的呢？对于大菩提的自体，一般凡夫人通过分别心是难以思议、难以揣测的，连十地菩萨也没办法思议。《宝性论》中讲得很清楚，十地菩萨的智慧如牛蹄水，佛的智慧如大海水，二者有很大差别。因为十地菩萨都没办法了解佛陀的如来藏功德，所以讲“不可思议”。

但此处《菩提品》不是针对菩萨安立，而是针对一般凡夫修学者，他们没有办法思维大菩提的自体。既然没办法思维，我们如何学习呢？因为学习必定是以思维来缘的，前面全知麦彭仁波切给过教诫，我们是以总相的方式来缘、来思维。所以，大菩提的自性虽然不可思议，但对它的总相可以学习和思维，对此应该了解。

### 菩提品 第十

丙四、不可思议分三：一、略说所得究竟果；二、广说彼自性；三、以赞无上菩提劝发菩提心而摄义

“不可思议”是以《菩提品》安立。《菩提品》接着《成熟品》，二者的关联是什么？麦彭仁波切在讲义中讲，从自成熟的角度来看，《成熟品》明显是在胜解行地，自成熟的种种修法是在初地之前安立，他成熟是在登地之后安立的。讲完自成熟后，能不能直接讲《菩提品》呢？有些人认为，安立胜解行地后马上讲《菩提品》不合适，但麦彭仁波切说，在胜解行地时自成熟相续，但究竟的成熟是在十地末尾，因此讲完自成熟，可以讲不可思议的大菩提自体，这是二者的关联。

丁一、略说所得究竟果：

一切难已行，一切善已集，  
一切时已度，一切障已断，

第一个颂词讲到四种特法，以四种特法宣讲菩萨在修道时所应圆满或已圆满的种种特色。

首先讲“一切难已行”“难”是难行的意思，难行的苦行已经行持。菩萨在修道过程当中，有很多不可思议的难行苦行，但菩萨都圆满行持了，所以叫“一切难已行”，这是概括菩萨道的修法。如果详细讲，从初发心到十地之间有很多的难行、苦行。刚入道时，菩萨的根性或智慧还没有成熟，舍弃世间八法是一个难行。菩萨通过善知识的教导，通过自身的努力、发愿、回向等等，已经能够从世间八法的贪执中解脱出来，这个难行已经度过。此后生起菩提心对菩萨来讲又是一个难行苦行，他需要积累善根，通过很多修法积资净障，通过缘菩提心的功德在内心中生起大菩提心的自体，在这个难行度过之后，就到达了小资粮道。从小资粮道修持到五力现前之前，涅槃五根都有可能被劣品胜伏，在这个过程当中还有很多难行苦行需要行持。生起五力之后，一切劣品就不可能生起来，然后登地；登地后行持布施头目手脚，或守持清净的戒律，行持殊胜的安忍，这些都是菩萨的种种难行。

“一切难已行”是在不同阶段安立的。在我们现在的阶段，对难行有时会从心中生起一种疲厌心，有时是一种怀疑心，有时是自私自利心等等，这些都是需要逾越的难行。在十地末尾的时候，一切难行都已经行持了。

第二，“一切善已集”，一切善法菩萨已经积累。善业是需要积累的，因此在颂词中讲“一切善已集”。从广义来讲，一切善法是指菩萨六度，菩萨在行持菩萨道的过程当中，确实已经积累了一切善，因六度包含福德和智慧两种资粮，以苦行的方式圆满积累了两种资粮，属于菩萨地所摄。如果一个一个分析，有些是入道之前要积累的善根，有些是小资粮道或加行道需要积累的善根，有些是见道、修道需要积累的善根，反正是菩萨需要具备、需要积累的善根，菩萨全部都已经积累了，这叫“一切善已集”。

第三，“一切时已度”。这个“时”是指时间，“度”是指度越，已经度越了。菩萨在行持菩萨道时，并不是一天两天或者一年两年，而是以劫来计算的，这个劫也不是一个劫两个劫，它是无数劫，而且是三个无数劫。三个无数劫的时间已经度越了，所以说“一切时已度”。

现在我们可以说进入了三无数劫当中的第一个无数劫，或者还没有进入，为什么呢？因为按菩萨道的共同说法，计算无数劫是从小资粮道开始，什么时候进入小资粮道，什么时候开始计算三无数劫。而且是不是真正的三个无数劫，还要看你的发心，如果是下等发心，需要三十三个无数劫；如果是中等发心，需要七个无数劫；如果是最利根、最上的发心，才需要三无数劫。菩萨修持善法圆满时，一切时间都已度越。时间虽长，但是通过励力努力，总有度越的一天。

现在我们闻思修行也有很多烦恼、不如意的地方，很多时候觉得修行难以增上、烦恼很重，这是需要经历的。一个菩萨成佛了，他有没有现在我们这样的阶段呢？肯定是有的，但是他懂得调伏、懂得修持，所以能从烦恼、过患、违品当中获得解脱。我们对种种障碍应该有战胜的决心。前面讲过，最后的胜利者肯定是修行者，在这个过程中，也许会一次又一次地被烦恼打败，但我们要生起战胜它的决心，总有一天肯定能够战胜烦恼，时间也绝对会度越的，因此叫“一切时已度”，主要是从时间的角度进行分析。

第四，“一切障已断”。菩萨要修持成佛，需要断除的所有障碍都已经断掉了，叫“一切障已断”。“一切障”归摄起来包含在烦恼障和所知障当中。如果要详细分别，可以从能净的角度来讲，也可以从所净的角度来讲；可以分成过去、现在、未来三时；生起烦恼障、所知障的缘，有轻有、中等的对境，还有怨敌等等，一一分析下来，障碍是无量无边的。菩萨要断除障碍，就必须生起对违品的对治，能对治生起之后，障碍就会逐渐断掉。在入道之前，菩萨需要断除很多粗大的障碍，入道之后，要断除中等的障碍，登地之后的障碍相对凡夫地是比较细微的，细微当中又分上中下，这些障碍都要一品一品地断掉，最后断除一切障碍。

以上讲到菩萨在修行过程中是怎么行持难行、怎么断除一切障碍、怎么积累善法、怎么度越三个无数劫时间的。下面开始讲菩提的本体。

**成就一切种，此即为佛身，**

**譬如大篋开，众宝无不现。**

菩萨“一切难已行，一切善已集，一切时已度，一切障已断”之后，就“成就一切种”。“一切种”是指一切种智，成就了一切种智，“此即为佛身”，这就是佛的本体、佛身。佛陀具有法身、报身和化身，一切功行圆满之后，成就一切种智，安立佛的二身。

“譬如大篋开，众宝无不现”是比喻。“大篋开”，宝篋打开之后，众宝全部显现出来。成就一切种智之后，一切菩提分法的种种善根、功德就次第、全部显现出来，比如十力、四无畏、十八不共法等等佛所有功德全部显现。这是究竟果，也是我们以后需要得到的。

我们学习《菩提品》，知道菩提果的自体之后，就会生起一种欢喜心，为什么呢？知道我们现在闻思修行、祈祷、忏悔等的究竟果就是这个，我们要达到的目标是这么殊胜。确确实实是难行已行，善根全部积累，一切时间已度越，一切障碍已断，成就的一切种智——佛陀的二身就是我们修行最后所得的果，我们自然而然会生起欢喜心。

**丁二、广宣大菩提之自性分二：一、以十功德总说；二、宣说具彼功德之菩提自体、因、果等六相**

大菩提的自性是什么呢？这里开始广说。第一是以十种功德总说大菩提的自性，第二是次第宣说具足十种功德的菩提自体、因、果等六相。

**戊一、以十功德总说分十：一、不可思议之功德；二、二利圆满之功德；三、最胜皈依依处之功德；四、转依之功德；五、周遍之功德；六、事业无分别任运成就之功德；七、甚深难测之功德；八、法界真如不变之功德；九、无量圆满之功德；十、成熟众生之功德。**

这十个科判所讲的内容非常殊胜，很多经典中所讲的菩提自体就是从这些方面测度的。我们学完后，绝对会对大菩提自体的方方面面有所了解、生起定解。《菩提品》讲得非常深、非常殊胜。虽然我们现在还没有获得大菩提自体，但是以后会获得。实际意义上我们相续中存在的如来藏，也就是具有这十种功德的大菩提自体。按照了义的教法，一切佛的功德，在众生相续中以如来藏的方式存在着，在众生位叫如来藏，在佛位称为“如来”，有如来藏和如来两个侧面。有时说佛位所现前的也是如来藏的本体，这是从它是不变化的、无为法的角度来讲，众生位时，不管现不现前它都是这样的本体。十种功德所宣讲的意义是非常殊胜的。

**己一、不可思议之功德；己二、二利圆满之功德（二科判义及二义之归纳合于两颂解释）。**

唐译的颂词两个科判分得不是特别明显。在藏译当中，第一个科判、第二个科判用一个颂词单独对应，但在唐译当中，第一句、第二句主要讲不可思议的功德，第三句、第四句主要讲二利的功德。第二个颂词是讲二者的比喻，或者把二者合起来进行归纳，这方面是把第一个科判和第二个科判放在一起宣讲它的意义。

**白法为佛身，非无亦非有，  
佛为法宝因，法则善根因。**

“白法为佛身，非无亦非有”，白法所形成的佛身是非无非有的自体，这对一般凡夫人绝对是不可思议的。佛身就是白法，这里的白法不是和一般黑法对应的白法，它是指菩萨相续中所具备的无漏白法，比如六度功德。菩萨相续中所具备的六度功德相当纯净，一方面他的菩提心是真实无伪的，另一个方面他已经现证法界，三轮的执著会逐渐隐没。这种白法是特殊的白法，简别于一般二乘的白法或世间道的白法，这个白法圆满具备之后，就是佛身，具有十力、四无畏等功德。佛身主要是指佛的自体法身，究竟来讲，佛陀的自体或法身是无有色相、形相的，是了义的，佛陀的法身就是白法的自体。

“非无亦非有”，佛身是怎样一种自体呢？从“非无”和“非有”两方面做了遣除。第一个“非无”，不是说真如中没有佛陀的法身自体，或者不能说没有十力、四无畏、十八不共法等功德，所以叫“非无”，就是“有”的意思。在法界真如当中，佛陀的自体、功德法绝对存在、绝对有。因此在三转法轮中，都是通过否定一个、肯定一个的方式进行宣讲。这就是名言因，名言理论有这样的特色。“非无”就是指“有”，肯定有真如的自体。“亦非有”，也不是“有”，是从“无”的方面讲。“非有”，并不是有种种的客尘或实有的执著，这方面肯定没有。无著菩萨的讲义中讲得清清楚楚，佛的法身是以无二的方式进行抉择的，它是无二的自体，虽有它的显现法，但是没有它的自性。虽然《大乘庄严经论》大多数所论都是跟随唯识的观点，但也讲到非常了义的观点。麦彭仁波切在讲义中讲没有遍计执，认为佛身是实有的绝对不可能，所以“非有”就是非有客尘，绝对没有客尘。这方面讲到佛身的庄严和功德，一切客尘都已全部隐没，这是第一个科判“不可思议”。

因为非无非有的大菩提本体、大菩提自性是一般凡夫通过分别念难以思维的，现在我们脑海中浮现出总相都是相当勉强的，我们认为的大菩提本体只是一种很肤浅的认识，只有在现前菩提本体的时候，才知道什么叫究竟的“非无”和“非有”。真正不可思议的大菩提本体通过分别念是永远没法缘的，所以叫不可思议的功德。

“佛为法宝因，法则善根因”，这是讲二利圆满的功德。第一句“佛为法宝因”是讲自利圆满，“法则善根因”是讲他利圆满，从两个方面进行观察。

首先讲自利圆满“佛为法宝因”，这个法宝如何理解呢？可以理解成教法和证法。教法和证法就是圆满的佛法、法宝，佛陀就是一切教法和证法的来源，因此说明佛陀的自利已圆满了，如果没有圆满，佛内心当中怎么可能具备证法然后以等流的方式来宣讲呢？这是不可能的。既然“佛为法宝因”，就说明佛陀的自利绝对是圆满的，自利圆满才能从清净的相续中流露出清净的教法，有了教法才会有僧宝。“佛为法宝因”说明佛的自利已经圆满了。

“法则善根因”是他利圆满。佛陀所宣讲的教法证法就是善根因。谁的善根因呢？是后学弟子内心当中生起善根的因，是弟子内心当中善根的来源。我们很清楚知道，内心中要生起功德就必须修持正法，通过修持正法才能生起种种善根。比如要生起出离心，首先要缘出离心的教法；要生起菩提心，也是首先学习菩提心的教法，在修法的指导下去修持，然后内心中就会生起菩提心；你要登地，那么佛陀所开显的、怎样登地的方法，你一个一个一个地去修持、实践，然后才能登地、最后成佛。众生的相续、心就好像大地一样，正法就像种子一样，慢慢就可以长出庄稼。一切善根的来源绝对是正法，正法是众生一切善根的来源、善根的因，这是他利圆满的功德。下面开始归纳这两句：

**具法亦离法，如藏亦如云，  
生法雨法雨，故成如是譬。**

“具法亦离法”，不可思议的菩提本体是“具法亦离法”的，和前面“非无亦非有”有类似的地方，也是讲不可思议的本体、功德。那么“具法”具有什么样的法呢？从尽所有智的角度来讲，一切法和真如的本体是无二无别的，现在我们能够见到、能够思维的一切所知，它的本体就是真如，证悟真如就能够了解一切所知，因为二者无别的缘故。“具法”就是佛陀相续中大菩提的本体具有了知所知万法的尽所有智，这就排除了佛陀成佛之后什么都不知道的邪见。佛陀具有尽所有智，了解一切万法，根据就是一切所知和真如无二故，所以佛陀彻底证悟了真如。既然所知和真如无二，佛陀彻底证悟真如时，一切所知是刹那之间无余通达的。

“亦离法”也是从如所有智的角度讲的，从如所有智空性的侧面、空性的本体来讲，没有一个法可得，一切万法本性空，都是空性的，绝对没有一个法可以得到。佛陀尽所有智也是自性空的，得不到一个本体。“具法亦离法”是从尽所有智和如所有智两个侧面宣讲佛的大菩提本体不可思议，是现空无二的。

佛陀的尽所有智和如所有智是一个智慧的两个侧面而已。两个侧面是从不同作用分别的，不能理解成左边一个尽所有智，右边一个如所有智，然后现前如所有智时没有尽所有智，现前尽所有智时没有如所有智，这是绝对不可能的。尽所有智和如所有智是佛陀智慧的两个侧面，佛在用如所有智了解万法本性空的当下，用尽所有智就彻见一切所知、一切显现法，这是佛智慧的一个特色，单单是佛的智慧才具备，菩萨是做不到的。

“如藏亦如云”“如藏”是自利的比喻，“如云”是他利的比喻。“如藏”指宝藏，宝藏是一切珍宝的来源，一切功德法的来源就是圆满的自利——佛陀内心当中大菩提的本体，在大菩提的本体当中具备很多功德法，比如十力、四无畏等等，大菩提不可思议的本体就如宝藏一样。“如云”是如雨云，雨云会降下甘露水滋润大地，使地下的种子生长、发芽、开花、结果。这是自利和他利两方面的比喻，佛相续中流出清净的正法就像雨云一样，可成熟众生的相续。

“生法雨法雨”“生法”和“雨法雨”各是一个意思。“生法”和宝藏对应，犹如宝藏可以生出很多宝物，是一切宝贝的来源一样，佛陀的相续也可以“生法”，生出种种功德法，或者一切教法和证法都是从佛陀大菩提的本体中生出来的，是一切功德法的出生处。“生法”对应宝藏和自利。“雨法雨”对应雨云和他利，“雨法雨”中第一个“雨”是动词，“法雨”是名词。在佛陀的智慧或智悲云中，可以降下法雨滋润众生的心相续。“故成如是譬”，以比喻的方式阐述大菩提的本体和自利他利。

### 己三、最胜皈依处之功德分三：一、成办自利；二、成办他利；三、是故成为无比之皈依处

谁是最胜的皈依处呢？就是大菩提的本体。最胜皈依处的功德从三个方面进行观察：第一成办自利之功德；第二成办他利之功德；第三是故成为无比之皈依处。

#### 庚一、成办自利

诸佛常救护，众生三染污，  
诸惑诸恶行，及以生老死。

“诸佛常救护”的“常”字可以从两个方面来理解，一个方面是恒常的意思，菩萨成佛后会恒常救度众生。一般世间人根本没办法做救度众生的事业，二乘以上虽然可以救度众生，但范围有限、时间有限、能力有限，安置的果位有限，而且一旦入于无余涅槃，救度众生的事业就中断了。佛陀现前大菩提果后，是恒常性地救度众生，只要虚空未尽、众生未尽，他就会一直救度。另一个方面“常”还有究竟的意思。在无著菩萨的讲义中，“常”就是“究竟”的意思，诸佛究竟救护。为什么究竟救护呢？因为皈依佛陀的人最终可以成佛，最终成佛就是最究竟的救护。诸佛怎么究竟或恒常救护众生呢？就是把众生从三种染污当中解救出来，把他们安置在清净地，叫作救护“众生三染污”。

“三染污”一是烦恼染污；二是业染污；三是生染污。平时听得较多的名词是烦恼杂染、业杂染、生杂染。玄奘法师翻译的《辨中边论》《俱舍论》就喜欢用杂染。十二缘起中包括三种杂染：无明、爱等是烦恼杂染；行是业杂染；生老死是生杂染。把众生从三种杂染中解救出来安置在解脱地，就是救护众生三染污。

“诸惑诸恶行，及以生老死”“诸惑”是第一种烦恼染污或烦恼杂染，惑和烦恼是一个意思；“诸恶行”是第二种业杂染；“及以生老死”是第三种生杂染。

第一是从“诸惑”中得到救度，对应烦恼杂染。众生在没有遇到佛法、皈依佛陀之前，内心中具备粗细的烦恼，或现行或隐藏，在皈依佛后接受教法，开始修持对治烦恼的方便。比如修持不净观、白骨观或修持人无我、法无我空性智慧等等，这些都是对治烦恼的方法。皈依佛后，可以使众生从烦恼中获得出离，暂时离开烦恼，究竟使烦恼障和所知障的习气种子无余断尽，将众生从烦恼杂染中解脱出来。烦恼还有广义和狭义两种，狭义的烦恼指烦恼障，广义的烦恼还包括所知障，因此乃至十地菩萨的烦恼都是因皈依佛而得以清净。

第二是从“诸恶行”中得到救度，对应业杂染。众生在没有皈依佛之前，不知道取舍处，身语意跟随外境造了很多罪业——十不善业、五无间罪、舍法罪等大大小小的罪业无量无边。现在我们内心当中具有的业种子，如果一个一个地分析，其数目都数不过来，众生内心的烦恼习气是无量无边的。要从庞大的烦恼业网中解脱，只有靠佛陀，如果没有皈依佛陀，根本做不到这些事情。皈依佛陀后，佛陀会告诉你怎么从业杂染中得到究竟出离：一是必须诚信业果，二是必须知道如是因如是果，善因得善果，必须斩断业的相续。为此佛陀开出了很多方便。

守持戒律是斩断恶业相续的第一种方便，让居士守持五戒，让沙弥守持十戒，比丘守持二百五十三条戒等等。戒律是制止恶行、制止造新业的方法。为什么说以出家比丘的身份修法比较殊胜呢？因为他守的戒多，防止恶行的戒多，产生的恶业就少，所生的功德就多。相对而言，沙弥戒是中等戒，居士戒是下等戒，居士只守持五条戒律，在细微方面不一定守

持，内心生业的机会较多。

第二种方便就是忏悔罪业，忏悔罪业有很多种方法，大乘修法中有《三十五佛忏悔文》，礼拜诸佛、转绕佛塔、读诵大乘经典、观修诸法实相等都能清净罪业，经典中还提到清净罪业后的种种兆相。通过修行从粗大的业中慢慢解脱出来，内心开始生起微细的功德。如果内心的业比较重，生起的功德也是粗大的功德。如果你的业清净了，内心中微细的功德就容易生起。微细的功德就是出离心、菩提心、见实相的功德。当我们内心的烦恼很粗猛时，微细的功德是生不起来的，只能生起比较粗大的功德。很多学佛者只是泛泛信佛或了知因果，生起的功德都是比较粗大的。要想生起微细的功德，就要观待业障的清净。如果业障越来越微细，生起的功德也会越来越微细。功德越来越微细之后，就会登初地、现见诸法实相。从一地到十地，以前的业从种子到习气慢慢清净，最后所有习气无余断尽而成佛。

“及以生老死”“生老死”就是生杂染。众生有业，就会不可避免地投生，有投生就会有老、衰败、死，有死就会有投生，这叫作生杂染。怎样才能从生杂染中得到解脱呢？佛陀教导众生首先从分段生死中得解脱，再从变异生死中得解脱，最后成佛时，粗的分段生死和细的变异生死全部断尽。分段生死和变异生死都有各自的因，分段生死的因是烦恼障和所知障，以此作为根本因造有漏业，有有漏业就会有分段投生，有投生就会有死亡，这是分段生死。变异生死的因是无明习气地，以无漏业作为缘——凡夫投生是以有漏业作为缘，有有漏业就会有意生身，然后有不可思议的死亡。

佛陀一一教导众生从生杂染中解脱的方便：你要从恶业中获得解脱，首先要断掉粗大的烦恼，然后才不会积累有漏业，才不会有投生轮回的身体，才不会死亡。从分段生死来讲，修持法无我，对治无明习气地，断掉有漏业，断掉意生身，然后断掉不可思议的死亡。怎样从生杂染到初地，佛陀全部精通。众生通过修持，就能从三染污中解脱出来，解脱之后就可以成办自利，因为佛陀是究竟的皈依处，皈依佛陀的众生把三种杂染彻底断掉后，现前果皈依的自体，叫作“自皈依”或“果皈依”，自皈依就是自利圆满。佛陀成办自利的方法就是帮助众生成佛，圆满究竟自利的佛果，这是佛的功德。

第二个功德是成办他利，就是成佛之后度化众生。

## 庚二、成办他利

诸灾及恶趣，身见亦小乘。

如是诸众生，一切皆救护。

这是讲成办他利的方法。众生皈依佛陀都能够得到救护。讲义中众生得到救护有五种情况，唐译有四种。一是“诸灾”得救护；二是“恶趣”得救护；三外道中得救护，这在唐译中没有；四是“身见”中得救护；五是“小乘”中得救护。

第一，诸灾中得救护。如果你皈依了佛陀，一切灾难都可以得到免除。佛陀在世时，有一些身根不俱全的盲人、聋子或哑巴、癫狂者，他们因前世因缘遇到佛陀后，盲者得以见色、聋者听到声音、哑者开口说话、癫狂者恢复正常、诸根不俱的人一下子就五根健全了，这就是从诸灾中得救度。另外，在出现水灾或瘟疫等灾害的地方，只要佛陀莅临该地，通过佛陀的威摄力、加持力，灾难自然而然就消除，这是佛陀救诸灾。在个人遇到闻思修障碍或灾难时，如果能诚心诚意地祈祷佛陀，也能从种种灾难、违缘中得到救度。作为一个三宝弟子，遇到违缘时，最重要的就是祈祷佛陀、祈祷上师三宝，这是最重要、最简单、最直接的方法，除此之外，其他的方法都是支分。怕就怕你不诚心祈祷，如果你真正诚心诚意地祈祷，把自己的一切都交给佛陀，肯定能从种种灾难中得到救度。

第二，从恶趣中得救度。佛陀通过智慧、大悲心照见恶趣众生，他的身体放光照耀恶趣众生的身体，令众生从恶趣中得解脱。众生堕入恶趣时，在具备因缘的前提下，如果能够忆念、祈祷佛，就可以马上从恶趣中得到解脱。但有些恶趣众生在堕入恶趣时，因为业障，他虽然想解脱，但是根本想不到祈祷佛陀，由佛陀的加持力而出离。如果能够想到佛、祈祷

佛，就可以很快从地狱、旁生等恶趣中解脱。众生如果以前值遇佛陀、种下过善根，曾发愿在善趣时能够得到佛陀的加持，即便堕到恶趣也愿佛陀放光照耀我身体、让我解脱，或者念佛解脱，如果内心有这样的善因缘，就会得到解脱。否则，我们会想佛陀的大悲心和智慧恒常周遍，为什么不恒时放光令一切众生从恶趣中解脱呢？为何还有那么多众生在恶趣中受苦？佛陀绝对有能力将众生从恶趣中解救出来，但是你不祈祷或者没有善根、善因缘作为连接，佛陀纵有再大的神通，悲心再大，对你来讲也没有什么作用。在学习佛法时，这些是需要我们注意的。现在我们皈依三宝、发愿回向时，要考虑发愿在善趣时怎么得到救度，即便堕到恶趣也要得到佛陀的加持。因为你发了愿，有了这些善根，善因缘成熟后，就可以很快得到解脱。

第三，是从外道中得解脱。外道不知道解脱道，行持邪见引发种种非律仪，如果他皈依佛陀，在佛陀教导下守持清净的戒律，通过守持戒律就能够转生善趣，得到暇满人身和修法的机缘。也有很多外道皈依佛后直接获得解脱。这里主要是从外道趋入非道的侧面观察，他们的见解、修行全都已入歧途，因此结果肯定是堕入恶趣。佛陀让他们守持清净的戒律、行持律仪，从而将其安置于善趣。

第四，从身见中解脱。身见就是萨迦耶见或者我见，具有萨迦耶见的众生牢牢执著有我、有所，没有办法从轮回中获得解脱，佛陀就给他们开示修持人无我空性的方法，彻底斩断他们内心的身见，把他们安置在小乘的解脱道涅槃境界当中。按照唯识宗的观点，小乘决定种姓当然只能安置在小乘的涅槃中，没办法安置于大乘的涅槃。

第五，将众生从小乘中解脱出来。对于小乘不定种姓，已入小乘或想入小乘者，佛陀通过种种方便让他们舍弃小乘心，然后发起大乘心趋入大乘的解脱，使其从小乘中解脱出来。因为他们是不定种姓，有可能取证小乘果，也有可能取证大乘果。佛陀知道大乘果的利益肯定大，是究竟的自利，对其他众生也能广大利益，所以佛陀绝对要救护小乘不定种姓者，将其从小乘中解脱出来，安置于大乘。

“如是诸众生，一切皆救护”，对于一切众生，佛陀都要救护，世间的其他皈依处根本做不到这样。把成办自利、成办他利两个科判内容归纳起来，只有佛陀才能真正成办自利和他利，是究竟皈依处、大菩提的自体。二乘做不到自利和他利，二乘虽然也是部分众生的皈依处，但不是究竟的皈依处，它没办法让众生成办自利，也没有佛陀一样的能力能将众生全部救护。土地神、梵天帝释这些世间皈依处能做得自利和他利吗？根本做不到。他们根本没办法将众生从三染污中解脱出来，哪怕是安置在暂时的解脱果位，何况将众生从诸灾或恶趣、外道、身见和小乘中救护出来。

**庚三、是故成为无比之皈依处分三：一、真实义；二、承许是殊胜皈依处；三、承许是大皈依处。**

#### 辛一、真实义

“真实义”是讲成立无比的皈依处，颂词也是从皈依处安立。

佛为胜归处，无比故无上，  
如前种种畏，无不令脱者。

“佛为胜归处”，佛陀是最殊胜的皈依处，为什么呢？“无比故无上”“无比”就是无与伦比，究竟的根据前面已讲过。将众生安置在究竟的自利方面或者成办他利方面，佛是无与伦比的，没有谁能和佛陀相比。从佛陀的智慧、慈悲心或事业来讲，任何人都没办法相比。佛陀是大菩提的自体，“无比”和“无上”主要是讲无与伦比的缘故，佛成为无上的皈依处。

“如前种种畏，无不令脱者”，如前所说的种种怖畏，主要是五种怖畏，它们包含一切怖畏。佛可以令众生从怖畏、灾难、恶趣、外道、身见、小乘中解脱出来，“无不令脱者”，这是无上皈依处的原因所在。“胜皈依”怎么成为无上的皈依处？主要是“如前种种畏”都能够得到解脱，能令众生从不同的怖畏中解脱。

学完《菩提品》的内容，我们就知道佛陀绝对有能力救护众生。只不过以前我们也许知道，也许不知道，只是一种模模糊糊的概念，不知道佛陀到底能够救护哪些方面。佛陀有成办自利、成办他利的能力，可以让众生从诸灾恶趣中得到救护，所以我们应该恒常供养佛陀、祈祷诸佛，恒常发愿，让我们从各式各样的烦恼障、所知障、内外违缘、种种歧途中得到救护。

前面讲过，就怕你不祈祷，就怕你不诚信——并不是说佛陀已经涅槃了，现在住于密严刹土，离我们很远。佛陀的法身遍于一切处，你祈祷他就在你面前，现前一个化身给你做加持，就这么近。我们不要想佛陀很远，佛陀已经涅槃了，我现在祈祷有什么用？实际上虚空遍满诸佛，只要我们能够生起清净的信心，一心观想佛陀的身相，佛陀的法身就会化现化身现在我们面前，给我们做加持，只不过这个化身你见得到还是见不到有差别。按照经论，只要你一观想、一作意，佛陀就出现了。你观想佛陀在你的头顶，佛陀就在你的头顶给你做加持；你观想佛陀在你的心间，佛就在你的心间给你做加持，这是我们必须了解的。这是自相，不是总相。有些地方讲，观想法的总相——比如观想一个蜡烛，脑海中是总相法，它是不能起作用的。但佛陀不是这样，佛陀有究竟殊胜的法身、智慧身，一观想他就会在这里显现。你在脑海当中观想释迦牟尼佛，这就是他的自相，然后你祈祷，他就会给你做加持。你的祈祷心强，加持就多；你的祈祷心微薄，加持就少，完全观待于你自己。从佛陀的角度来讲，他具备赐给你加持的能力与显现的能力，你完全不要怀疑。现在我们要努力使自己内心中的恭敬心、祈祷心、依靠心生起来。我们的祈祷心越猛烈，他给我们加持的力度就越强，我们遣除的障碍或生起的功德就越多，对这些方面我们一定要生起诚信。如果能够生起诚信，就可以随时随地作祈祷，随时随地得加持。学习大菩提的本体对我们的修行确实有很大的利益，对佛陀的大菩提本体能生起定解，这对我们修法、恭敬佛陀都是助缘，这个需要了解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第二十一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”中“所安立、分别所知、所思维”已经讲完，现在正在讲第四“不可思议”，它主要讲佛陀的大菩提本体是一般凡夫人的分别念没办法思维、言说的，但我们在学习时，对于这个将来要获得的究竟果，以总相的方式进行思维也是不矛盾的。大菩提本体的自性是不可思议的，但通过总相的方式去缘并生起欢喜心则是完全可以的。

现在正在讲“广宣大菩提的自性”，分两方面：一是“以十功德总说”；二是“说具彼功德之菩提本体、因、果等六相”。现在正在讲第一个科判十种功德的第三个功德“是故成为无比之皈依处”，其分三：真实义；承许是殊胜皈依处；承许是大皈依处。第一“真实义”已经讲完，今天开始讲第二“承许是殊胜皈依处”，即承许佛的大菩提本体是殊胜的皈依处。下面通过根据进行观察。

### 辛二、承许是殊胜皈依处

诸佛善满身，一切世间胜，  
妙法化众生，以度悲海故。

从哪方面承许佛陀是一切众生殊胜的皈依处呢？主要从圆满二利的角度承许。第一句、第二句主要讲圆满自利的三身；第三句和第四句是从传法的角度安立圆满他利。

首先讲自利圆满之故，佛是殊胜的皈依处。“诸佛善满身”，通过修持圆满一切功德之后，即获得佛果，佛果是“善满身”“善”可以理解成功德的意思，“身”是三身，所有功德全部圆满后现前三身的本体。诸佛是通过圆满功德而现前三身的自性，从佛陀自己的角度来讲就是法身的自性，看待菩萨显现报身，看待凡夫众生或二乘显现化身，三身是一个本体的三个侧面。

“诸佛善满身，一切世间胜”，佛陀一切功德圆满的三身在世间中最为超胜，除了佛陀，世间根本找不到其他圆满三身者。从自利的角度来讲，佛陀获得功德圆满三身的缘故，在世间当中极为超胜。二乘、外道或世间人所证悟的果，都没办法与佛陀的自利相比。只有佛陀才圆满了自利，其他的自利或不圆满或不真实。自利功德圆满的缘故，佛陀是殊胜的皈依处。

下面从他利的角度成立佛是圆满的皈依处。

“妙法化众生，以度悲海故”，从两个侧面讲他利圆满：一是智慧圆满，二是大悲圆满。“妙法化众生”突出佛陀智慧圆满，“以度悲海故”突出佛陀的大悲圆满，合起来称他利圆满。佛陀成佛前趋入大乘、发菩提心就是为了度众生，中间修道也是为度化众生而行菩萨行，成佛后就要实现度化众生的诺言。度化众生最殊胜的方便就是宣讲妙法，但只有自利圆满或智慧圆满才能宣讲种种妙法度化众生。众生的根性、种类无量无边，佛陀首先以智慧照见无量无边众生的根性，之后相应众生的根机而说法，这就是智慧圆满的表现。如果智慧不圆满，就没办法了知众生的根机。外道本师说法不能跟随不同众生的根机宣讲不同的法，也没有三乘、意趣、世俗、胜义之别，真正而言没有胜义。佛陀的智慧能照见无量无边众生的根性，所宣讲的正法也有很多层次，分三乘进行教化。

“以度悲海故”是大悲圆满。佛陀已经到达大悲彼岸，大悲心已经圆满。所谓度悲海，是指已经到达大悲的彼岸，大悲的功德或大悲所表达的意义已经圆满究竟。“以度悲海故”，

是说佛陀的大悲心已经圆满。认为一个众生非常可怜、对他生起大悲心——佛并没有这样的执著。佛陀绝对具备无二智慧所生的无缘大悲，而且是以圆满的方式具备的。第二句就讲到佛陀大悲心圆满、智慧圆满、他利圆满、自利圆满，绝对可以安立大菩提就是殊胜的皈依处。

### 辛三、承许是大皈依处

尽于未来际，普及一切生，  
恒时利益彼，是说皈依大。

大皈依处以三种“大”体现。第一是时间大，第二是对境大，第三是事业大，从三个“大”体现佛陀大菩提本体是大皈依处。时间大是“近于未来际”，对境大是“普及一切生”，事业大是“恒时利益彼”。

第一，时间大是“尽于未来际”。佛陀作为众生的皈依处，他恒时利益众生，绝对不是暂时或短时间做众生的皈依处，然后过了这个时间就不做了。一个佛与诸佛从大菩提的本体来讲是无二的，但从化身的角度讲显现上是不同的佛：如迦叶佛、释迦佛、弥勒佛……众生和释迦牟尼佛有缘就得到他的教化，和其他佛无缘就得不到其教化。实际上诸佛从法身的角度而言没有多体，诸佛的报身、化身有差异，法身没有任何差异。只要有众生，佛绝对做众生的皈依处。

第二个对境大，即“普及一切生”。佛度化的对境普及一切众生，没有偏颇。一切众生的皈依处就是佛陀，无论非想非非想天的众生、无间地狱的众生、人道的众生，从皈依处的角度来讲绝对只有佛陀。虽然地狱众生无暇皈依，无色界的众生没办法皈依，但从对境的角度而言，佛陀能够作为一切众生的皈依处，能够将一切众生都安置在究竟解脱地，就叫“普及一切生”，对众生做最殊胜的饶益。

第三个事业大，即“恒时利益彼”，对众生进行恒时饶益或者究竟的利益。“恒时”是究竟的意思，“利益彼”，是对一切众生做究竟的饶益。众生如果皈依佛陀，对于一阐提的众生，佛也能够究竟饶益，将其安置在善趣；对于声闻和缘觉的决定种姓也能够究竟饶益，将其安置在罗汉果；对于决定菩萨种姓和不定种姓，将其安置在佛果。这样究竟或恒时饶益就是事业大，跟随不同众生的种姓分别做究竟的安置。通过这三种“大”成立大菩提的本体就是大皈依处。

### 己四、转依之功德分二：一、真实宣说转依；二、宣说彼之超胜差别

“转依之功德”在大乘中是非常殊胜、重要的内容。有些密法中不一定讲转依——主要讲果方面，不讲道方面。一般众生都有舍弃烦恼、显现大菩提功德的转依过程。中观宗讲的转依和唯识宗有差别，但都要承许转依，不承许则有很多过失，《辩法法性论》对此做了安立。我们必须获得转依，在所有的转依当中，佛陀的转依是最殊胜的。转依有四种：声闻的转依、缘觉的转依、菩萨的转依、佛的转依。此处所讲大菩提的本体是佛陀的转依。

无分别智慧是转依的核心。一般来讲，声闻和缘觉在现证人无我空性时，可以安立为无分别智；菩萨在现证初地时获得无分别智；佛陀在现证佛果时，获得究竟的无分别智。总的来讲，都可以说获得了转依，但分别来讲，只有大乘才有转依。小乘的无分别智只是一种单空的境界，不是真实的无分别智，而是相似的无分别智。真正的转依只是在大乘初地以上，声闻、缘觉在实际意义上没有真实的无分别智，所以没有办法安立真实的转依。从佛陀大菩提本体角度安立的转依是最殊胜的。

所谓转依——此处讲到它的释词，“依”是依他起的意思，转依即转依他起成大菩提自性。在依他起本体中，阿赖耶识有“转得、转舍”的说法，把阿赖耶识中这些烦恼习气舍弃，获得种种地道功德叫“转得”，转依在阿赖耶识中安立。但从三转法轮或究竟来讲，不可能在阿赖耶识本体中有一个转依，如果转依、转舍和转得都在阿赖耶识的本体中安立，转到最后还是承认一个实有的依他起识，按照大乘了义的讲法是不究竟的。究竟来讲，连阿赖耶识的本体都属于有法、客尘，它也是转舍的范围、转依的境，它转后就成了如来藏光明，成了

大菩提的自性。转依他起有这样讲的，或者讲依靠无分别智，转客尘法为清净。转依，就是依靠无分别智慧，把不清净的客尘法转为清净，这是转依的意思，以前学《辩法法性论》也做过一些讲解。

### 庚一、真实宣说转依

二障种恒随，彼灭极广断，  
白法圆满故，依转二道成。

怎样安立真实的转依呢？第一句、第二句讲所转的对境，即“二障种恒随，彼灭极广断”；第三句“白法圆满故”，是转依的本体或转依后所获得的功德；第四句“依转二道成”是转的方法。第一句、第二句是转舍，第三句是转得，第四句是转的方法。

“二障种随顺，彼灭极广断”是所转的对境。所转对境包括五蕴、二障的本体，或者一切有为法、无为法，反正分别念能够思考到的、世间存在的一切不清净法、凡夫位乃至菩萨出定位等一切法都属于被转依的对象。这里从主要的角度安立成烦恼障、所知障，除了二障还有其他法。二障是从修道及主要的角度讲，其他如色身、阿赖耶识、山河大地都需要转，在法界中这些法都不存在。现在我们能够感受到的自己的分别念、身体或阿赖耶识所现的一切法，在究竟法界中都不存在，需要通过转依的方式舍弃。

这里主要讲“二障种”，烦恼障和所知障称为二障，“二障种恒随”，恒随谁呢？在哪个的相续当中恒随？在众生相续中，二障的种子恒时跟随，乃至从流转开始——假使有一个流转的开始，从那时起，烦恼障和所知障的种子就在我们的心中存在了，一直到现在。只要你没有生起能对治、没有把二障消尽之前，它都是跟随众生的。我们现在是众生，内心当中的烦恼障和所知障的种子习气，是从无始以来一直跟随在我们的相续当中的，如果二障存在，就没有解脱、没有大菩提的果；它不存在，解脱或大菩提果就现前了。只要还存在烦恼障和所知障种子的微细习气，就绝对没办法现前大菩提的本体。要现前大菩提本体，就必须把二障种子彻底灭掉。“彼灭极广断”“彼”就是“二障种”的意思。依靠什么灭掉它？“极广断”，必须通过一地到十地之间极为广大的智慧灭掉它。为什么不讲声闻乘的见道和修道呢？因为这是讲大菩提的转依，不可能通过小乘的能治进行对治。所以“彼灭极广断”，主要是指菩萨从一地到十地的广大智慧能断掉二障。这两句主要讲所断的对境，所转依的法就是二障。

“白法圆满故”，只要烦恼障和所知障种子或习气彻底断尽，白法就圆满了，这个白法就是前面所讲的无漏白法。菩萨通过菩提心或空性慧的摄持，逐渐圆满见道和修道，度越十地后，在十地的最后一刹那所有白法圆满，无间现前大菩提的本体，“白法圆满故”成佛，这时就成佛了。成佛就是“转得”，障垢消尽后得到的就是白法圆满的佛身、佛果。所以，所谓转依，就是把一切不清净的法通通舍弃，一方面可以说舍弃，另一方面也可以说转变。说舍弃，是因为它是客尘不是本性；说转变，是因为不清净法和清净法是有法、法性之间的关系，转变就够了，就像点金剂点铁一样，一点马上变成黄金的本性。我们把不清净的五蕴、烦恼障、所知障转变后，它清净的本体、法性就显现出来了。现在我们所现前的烦恼、身体，其本性就是清净的佛性，就是“转得”。我们什么时候生起无分别智慧，不清净法一下子就转变成清净法。

第四句讲到方便。怎样断掉二障、成就佛果？就是“依转二道成”。佛果是依靠“转得”或转依的因——“二道”而成就的。“二道”有时可以理解成见道和修道，但讲义中没有解释成见道和修道，而是解释成入定位和出定位的修法。入定位是安住在根本慧定，安立为清净的智慧道，这是第一个道；第二个道，就是出世间境界极广大的智慧道。二道主要从入定的根本道和出定的广大智慧道安立，包含了见道和修道。如果二道是见道和修道，则见道有入定和出定，修道也有入定和出定。按照入定和出定来讲，是指菩萨根本慧定和后得，包含了见道和修道。

具体是怎样对治的呢？按照《大乘庄严经论》或三转法轮的观点，入定位断除烦恼障，

出定位断除所知障。按照中观的讲法，入定时现前智慧，断除烦恼障和所知障；出定时积聚因缘、修持广大的福德。但在《大乘庄严经论》的讲义当中，入定是断烦恼障，出定是断所知障。

为什么“二道”一定安立成入定和出定呢？按照本论或弥勒五论的观点，入定断烦恼障，出定断所知障。“二道成”就是通过入定和出定两种智慧道断掉烦恼障、所知障。二障消灭之后，大菩提的本体——白法就圆满了，直接现前转依的佛果。这是讲到真实转依的自性。

下面继续宣讲第二个科判：

## 庚二、宣说彼之超胜差别分二：一、如来转依超越声缘转依；二、如来转依功德之十种差别

“宣说彼之超胜”，这个“彼”字就是如来转依的意思，如来转依极为超胜，从两方面安立：第一如来的转依超越声缘转依；第二如来转依功德的十种差别。第一个科判是总的安立佛陀智慧超越；第二个科判是了解方便有十种差别，进一步知道如来转依确实超越一切转依，尤其超越二乘转依。

### 辛一、如来转依超越声缘转依

彼处如来住，不动如山王，  
尚悲乐灭人，况着诸有者。

如来的转依住于什么地方呢？住于无垢或无漏的究竟法义处。无漏的法界是如来转依的住处。是否有一个地方叫无漏的法界？如来的转依住在那里，好像一个人住在房子里一样？实际上不是这个意思。不像外道认为解脱是住在哪个地方、颜色怎样、怎样安住等等。其实这只是一种说法而已，“彼处如来住”和“无住”实际是一个意思。有时说如来有住，有时说如来本体无住，一个是从名言显现的角度而言，一个是从胜义空性的角度而言。按照大乘的观点，没有一个实在的转依住在一个实在的地方。

“彼处如来住”的“彼处”就是无垢法界或无漏法界。“如来住”，如来获得转依之后如是安住在无垢法界当中。“不动如山王”是比喻，如来的转依是不动的，为什么呢？看待“有动”的转依叫不动，谁的转依是有动的呢？比如菩萨的转依是层层超胜的，从初地、二地、十地乃至佛地转依的过程是有变化的，二乘的转依当然也有变化，他们虽然获得了人无我空性，获得了转依的功德，但是还要重新入大乘或安住在资粮道等，这是从究竟的角度来讲。如果按照唯识宗的观点，虽然他们认为阿罗汉果已经究竟，但看待于佛陀的本体还差得很远，没办法安立为不动，只有佛陀大菩提本体的转依才称之为不动。犹如山王是所有群山当中最超胜、最妙高的本体，没办法再超越，所以以须弥山王为喻。

从两个方面安立不动：第一是不动摇犹如山王。没有增上、没有变化叫不动。佛陀的转依本体是不动摇的，没有更圆满、更增上的了，就像妙高山王一样，再没有超过它的；第二个不动的意思，按照麦彭仁波切的讲义，是站在高处向下看的意思。须弥山在欲界中是最高的山，站在须弥山的山顶看下面的色法，一切都看得清清楚楚，而下面的法没办法看上面的法。显示如来是最究竟、最高的，再没有比如来更高的转依。站在究竟转依的高度往下看，对一切众生自然而然生起悲悯心。

“尚悲乐灭人”“乐灭人”指二乘，“灭”是寂灭的意思。二乘喜欢寂灭法、喜欢入涅槃。佛陀对二乘修行者尚且生起悲心，为什么呢？第一，他们没有获得究竟的自利；第二，他们只是断尽了烦恼障、没有断尽所知障。佛陀知道他们还没有达到究竟解脱的境地，但他们认为自己已经达到了，所以佛对二乘修行者或二乘无学果阿罗汉生起悲心。

“况着诸有者”“着”是执著的意思，“有”就是三有，何况是这些执著三有的众生，对他们为什么不生起悲心呢？确实需要生起悲心。佛对二乘罗汉圣者都生起悲心，对于其他烦恼障一点都没有断、习气很重、恒时生痛苦、执著三有的众生，更是绝对生起悲心。如果对声闻缘觉的转依都生悲心，佛陀对其他没有转依的众生更生慈悲心，这是说明佛陀转依的超

胜。

前面是总的说明佛陀的转依是最高的，下面从十种功德的差别进一步安立佛陀的超胜。

## 辛二、如来转依功德之十种差别

他利及无上，不转及不生，  
广大与无二，无住亦平等，  
殊胜与遍授，是说如来转，  
显示十功德，差别义应知。

这两个颂词讲到如来转依的十种功德。对于十种功德的差别义应该了解。

首先看十种功德：第一是“他利”，第二是“无上”，第三是“不转”，第四是“不生”，第五是“广大”，第六“无二”，第七个是“无住”，第八是“平等”，第九是“殊胜”，第十是“遍授”。在每个功德后面都要加“转依”两个字，如他利转依、无上转依、不转转依、不生转依乃至遍授转依，这是佛陀转依的差别。佛陀的转依有怎样的功德呢？从十个侧面来了解。实际上佛陀大菩提本体的转依是一个，但可以从十个侧面了解佛陀转依的殊胜。

第一，他利转。佛陀获得转依时自利就已经圆满，转依后都是做他利。佛陀转依的功德全是用于利益众生的事业，帮助众生次第获得转依。

第二，无上转。无上转是观待有上转，佛陀的转依是最无上的，菩萨或声闻缘觉的转依没法比。讲义中没提菩萨转依，只提到声缘转依，有些地方也讲凡夫的转依，凡夫实际上没有转依，因为转依的根本是无分别智，而凡夫人没有无分别智。但从凡夫把内心粗大的分别压伏、转成禅定的角度可以相似安立——一个凡夫在欲界修持禅定，压制了粗大的烦恼，把粗大的分别念转成细微的禅定境界，然后获得一禅乃至无色界的果。为什么不讲菩萨的转依呢？菩萨的转依是有上的，菩萨的转依是佛陀转依的近取因，可以直接生起佛陀转依功德，所以此处只比较声缘和世间。

第三，不转转。意思是佛陀的转依不随烦恼的因而转。怎样是随烦恼的因而转呢？讲义中讲到一般众生生起烦恼的三种因：一是对境现前；二是非理作意；三是烦恼障种子。众生具备这三个因，就会随生烦恼的因而转，当下生起烦恼。但佛陀是究竟的转依，绝对不可能有一刹那随着这样的因而生烦恼，因为非理作意在初地已经断尽，烦恼障的种子在八地已断尽，这些对境早已灭完。我们认为佛还有对境，比如某个女人、某个财物、某个山水，这些应该现前吧？其实这些对境都是习气的显现，习气有就会有，习气没有就会彻底灭尽。在佛面前，生贪心的对境、非理作意、烦恼障的种子习气都彻底没有了，所以佛陀的转依怎么可能随烦恼障而转呢？不随烦恼转的缘故叫不转转。

第四，不生转。不生转是不生恶业、不生烦恼。只要一次性生起转依功德，所有的烦恼习气都不可能再生起，这叫不生转。佛陀不共的究竟转依和菩萨、二乘的不生烦恼是有差别的。比如菩萨不生烦恼，只是不生非理作意，在七地以下还有烦恼障。八地以上三清净地的菩萨有没有烦恼呢？从广义的角度讲也还有烦恼——所知障也是一种烦恼。在佛的境界，烦恼障、所知障的种子乃至微细习气才全都没有了，不论从广义、狭义方面解释，佛陀的内心都绝对不会生起烦恼。十地菩萨都没办法安立不生烦恼，二乘只是断尽烦恼障更不能安立不生烦恼，因此根本没办法和佛的功德相比。不生转可以从安立佛陀殊胜转依的角度去理解。

第五，广大转。可以从示现和实际情况两个方面分析：从示现的角度而言，佛陀获得转依时获得大菩提果，之后度化众生、示现涅槃。一方面佛陀根本不可能示现涅槃，因为佛陀法身常住的缘故，如果有涅槃，肯定是示现，从这方面可以安立广大；另一方面，佛陀成佛后，度化众生乃至涅槃的功德等方方面面都是广大的，这叫广大转。从佛陀自己的境界来讲，他是恒时将众生安置在佛地，为了将众生恒时安置在大菩提果当中，给他们开示修持菩提果的方法，将他们安置在菩提果，乃至众生未尽之间一直示现大菩提果的体性。从这方面安立广大转。广大转是二乘或其他众生根本做不到的事情，他们没有办法示现大菩提、示现般涅

槃、在众生未尽之间数数示现大菩提的自体。所以，广大转只是佛陀转依的超胜功德。

第六，无二转。这个“二”指轮涅二者。二乘或世间众生的境界是有得、有舍的，轮回不是涅槃、涅槃不是轮回，二者之间是不平等的、分开的。在一般初学菩萨或二乘面前，轮回是要舍的，涅槃是要取证的，一个是下劣的，一个是胜妙的。但在佛陀的大菩提转依自体当中是“无二”的，没有所谓轮回、涅槃的分别。虽然在名言谛中可以安立把粗细轮回彻底转变的转依，但是从佛获得转依的自体来讲，轮涅绝对平等，没有轮回也没有涅槃，轮回本身就是涅槃，轮涅无二的大菩提自体就叫无二转，超越了二乘和世间凡夫的境界。

第七，无住转。这个“住”是有所住的意思，住于什么法当中？如果广大讲，所住的法很多，二乘或凡夫所安住、执著的法很多，以容易了解的方式归摄：所住的法就是有为法和无为法。反正众生要不执著有为法，要不执著无为法。执著山河大地是执著有为法，执著虚空、涅槃、空性是执著无为法。只要有分别心，众生的执著不会超离有为法和无为法二者。但是佛陀在获得究竟转依时，有为法、无为法都不住，没有一个法叫有为，也没有一个法叫无为。一般来讲，无为法看待有为法安立，有生住灭叫有为法，无生住灭叫无为法，没有有为法就没有无为法。即便是大无为法的自体，佛陀也不会住。大无为法自体是佛陀自己的境界，佛陀不可能对大无为法如来藏光明或大菩提自体有一种执著，执著是分别念的状态，佛陀的分别念已断尽了，怎么可能还去执著不看待有为、无为的大无为法。无为法、大无为法的安立都是有言思分别念的状态，而佛陀的分别念全部断尽了，有为法、无为法都彻底不住，这是他殊胜的自体，这叫无住转。

第八，平等转。从没有烦恼障的侧面而言，佛的转依和二乘的转依平等。声闻罗汉和缘觉罗汉的烦恼障断尽了，佛陀的烦恼障也断尽了，从这个侧面来讲是平等的，所以叫平等转。但真正分析，二乘和佛陀不能完全平等，因为二乘只是断掉烦恼障的种子，烦恼障的习气还没断掉。烦恼障的习气是通过烦恼障引起的，有些地方说是所知障所包含的。烦恼障和所知障的习气是看待烦恼障和所知障的种子安立的，二乘只是断尽烦恼障的种子，习气一点没断，所以不能完全安立平等。但从没有烦恼障的侧面，可以说平等。断尽烦恼障和所知障是佛陀转依的一种超胜功德。

第九种，殊胜转。殊胜转和平等转有关联。从断尽烦恼障种子而言是平等转，但佛陀的转依还有超胜之处，一方面是断尽了所知障，一方面是烦恼障和所知障的习气无余断尽，所以叫殊胜转。

第十种遍授转。“授”是授予教法的意思，“遍授”就是跟随三乘众生的不同根性授予教法。对整个三乘授予教法是大概的说法，跟随不同众生的根性，普遍赐予三乘众生从轮回中获得解脱或成佛的教言叫遍授。只有大菩提的自体才可以遍授，除此之外没有办法遍授。所以安立遍授转依也是佛陀一个超胜之处。

“是说如来转，显示十功德，差别义应知”，前面从十个方面讲了如来转依的功德，这个差别后学者应该了解。佛陀的转依有十种差别是归纳而言，并不是说如来的转依只有十种功德，如来转依的功德无量无边。众生通过十种功德、差别了解佛陀的转依，不广、不略非常恰当。

#### 己五、周遍之功德分二：一、真实义；二、遣除疑惑

佛陀的功德或事业周遍一切，通过真实义和遣除疑惑两方面宣讲。首先讲真实义。

##### 庚一、真实义

如空遍一切，佛亦一切遍，  
虚空遍诸色，诸佛遍众生。

这里通过比喻和意义对照的方式开显。第一句和第二句是略说，第三句、第四句是差别，通过解释的方式安立。

“如空遍一切佛，佛亦一切遍”，虚空遍一切色法，一切色法当中都有虚空的自体；就像

虚空遍一切一样，佛陀也遍一切处，不管有情、无情，正等觉的自性都是周遍的。

下面开始解释意义。“虚空遍诸色”，虚空遍一切诸色当中，不管瓶子、柱子或者山河大地，虚空都是周遍在一切诸色当中。“诸佛遍众生”，诸佛也周遍一切众生。从有法的角度讲，佛陀的自性周遍；从法性的角度讲也是周遍，佛的觉性完全周遍一切众生相续。这怎么理解呢？一方面，大菩提的本体周遍一切众生相续；另一方面，一切众生都具有佛性，众生了悟、不了悟都具有佛性。除众生之外，佛也周遍无情法，为什么呢？从转依的意义可知。佛陀转依时，不单转心识，而是一切言诠、一切契经、一切山河大地、内外诸法都要转，全部转成佛陀的觉性、佛陀的本体。无情法在显现时是一种有法，它的法性就是觉性。这是从实相的角度而言，不是从现相角度讲。从现相的角度，觉性、佛性或如来藏只是在有心识的众生的本体中具有，绝对不能说柱子、瓶子有如来藏，一讲就会出很多问题。心识是有法，它的本体是法性，法性就是如来藏光明。一定要分现相和实相，不分就解释不清楚这个问题。从实相的角度讲，因为一切无情法都是众生心识幻变的，一步步推下去，无情法也是法性。一切无情法都是有情的识所幻变的，实际上没有一个单独的无情法的本体，实际上还是众生的心识在转依。结合现相来讲，可以说无情法就是法性，或者青青翠竹就是法身，怎样讲都行，反正要分清现相和实相。把这个问题搞清楚后，就懂了禅宗讲的“青青翠竹，尽是法身，郁郁黄花，无非般若”“溪声尽是广长舌，山色无非清净身”。从实相的角度来讲，一切万法都遍满佛性，这样既避免了无情法有佛性的过失，又能够成立真实了义中佛性遍一切处的观点。

“虚空遍诸色，诸佛遍众生”。佛性是周遍的，就在于你认不认识、能不能现证。在佛学院院长时间学习了义教法的道友，肯定是认识的，通过教理的观察，肯定知道一切有法的显现，它的本体全是法性、如来藏，证悟不证悟就看你自己的因缘了。要通过清净罪障、积累福德、祈祷上师，慢慢把总相转为自相，才能现证一切万法本来清净的法性，这是一个从了悟到证悟的过程。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第二十二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，  
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

《大乘庄严经论》分了二十四品，次第通过“无上五义”进行开显，“无上五义”即“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”。通过“无上五义”宣说了菩萨修行的方法：首先是对大乘的经典论典生起定解的方法；然后是比较大乘超胜小乘之处；思维菩萨应该学习或者应该证悟的真如乃至成熟等等；果就是不可思议的大菩提。现证大菩提的方法就是下面所讲“圆成证得”的种种方式，从《明信品》到《敬佛品》之间都是讲菩萨的实修法。

“无上五义”中前三个已讲完，现在正在讲第四“不可思议”或大菩提的本体。大菩提的本体就是我们修习菩萨道最后所证悟的境界，它的本体是不可思议的，现在我们是通过总相的方式进行思维和学习，以对大菩提的本体生起定解。现在正在讲通过十种功德宣讲大菩提本体中的第五“周遍之功德”，分两个方面：第一是“真实义”，第二是“遣除疑惑”。第一个“真实义”已经讲过了，犹如虚空遍一切色法一样，佛陀的本体周遍于一切众生，宣讲完之后有人会生起怀疑，为了遣除他们的怀疑，就讲第二个科判“遣除疑惑”。

要遣除疑惑，首先就要了解所生起的疑惑是什么。前面的“真



实义”讲到诸佛周遍所有众生的相续，不管证悟或没证悟，即便是极为下劣的凡夫，他的本体也是佛性周遍的。既然如此，有些众生就会想，如果佛性的本体恒时周遍一切众生的相续，为什么众生不恒时显现如来的本体呢？众生应该恒时显现如来的本体，要不然就根本没办法安立如来的本体周遍一切众生；或者，如果如来的本体周遍一切众生，为什么在众生面前不恒时显现呢？为了遣除这些怀疑，下面次第进行宣讲。

## 庚二、遣除疑惑

譬如水器坏，月像不现前，  
如是众生过，佛像亦不现。

首先通过比喻和意义对照的方式遣除怀疑。有些众生想，如果佛性周遍众生相续，为什么没有恒时显现呢？这里面有一个实相和现相的问题。佛的本体周遍一切众生的相续，是从实相来讲的，从实相而言一切众生都是佛，都具有本来清净的佛性；从现相来讲，众生具有种种烦恼，覆蔽了清净的法性，所以在众生位不现前佛的本体，必须等客尘清净才能现前二清净的佛果，才了解此前佛性也是周遍一切众生的。从实相和现相两个方面回答就没有过失。

“譬如水器坏，月像不现前”，观察明月和水月二者的关系：月亮挂在天空时，如果地上有一个圆满的、无损坏的水器，水器中有清净的水，这两个条件都需要具备，如果水器坏了水就无法存留，如果水是浑浊的也没办法显现。如果天上有月亮，地上的水器中有清净的水，中间没有任何遮挡物，种种因缘一具备，清净的月影

就会显现出来；反之，如果水器损坏了，水就流走了，天空的月亮再怎么明亮，地上的水器也没办法现出水月。

“如是众生过，佛像亦不现”，从意义方面观察：圆满的佛的觉性，从已经证悟、现前二清净佛的本体的角度来讲，或从众生内心所具备本来清净法性的角度讲，都是没有过失的。佛陀的大悲心恒时关照一切，就像月亮恒时在天空中照亮大地一样，或一切众生心中本自具足本来清净的觉性，犹如天空中的月亮一样明亮高挂。从所净、法界的角度来讲没有任何过失，过失在哪里呢？“如是众生过，佛像亦不现”，不是法界或大菩提的本体有什么问题，主要是因为众生过失的缘故佛像不现前。

佛像不现前有两个方面的原因：第一是众生无始以来串习烦恼障和所知障，导致法器不圆满，就像水器圆满才可以盛水一样，水器不圆满或有破损就没办法盛水。首先是众生的相续还没有成熟，没有积累清净的资粮、没有发菩提心或没有清净罪障，身体所依的法器确实不不具备；然后是法器中不具备清净的水，如信心水、等持水等。所以，在条件不具备的情况下，虽然佛陀的法性周遍一切众生的相续，但佛像在众生面前也不显现。

佛陀虽然证悟了一切法界，他的大悲心恒时关照众生，但是因为众生的心相续非常下劣、污浊的缘故，在众生面前显现不出清净的佛像。无著菩萨在鸡足山修持弥勒本尊十二年都没见到弥勒菩萨，弥勒菩萨对他说，实际上你刚开始修行我就在你面前，但是你业障重而见不到。只要我们祈祷，佛就在我们面前显现，见不到是

因为业障未净的缘故；另外，佛像不显现也可以说是佛的功德不显现，众生虽然具备圆满的佛功德，但是因为法器不圆满或信心、等持水不具备的缘故，因此本来清净的法界影像也没办法在众生的相续中显现，所以说“如是众生过，佛像亦不现。”

讲这些的原因是为了遣除疑惑。我们要通达“周遍之功德”这个科判，就必须从它的正面了解，然后从反方面遣除疑惑，这样就可以断除增益和损减，对佛周遍一切处生起定解。不管是你认为清净的佛堂，还是你认为不清净的厕所，在什么地方都可以观修、祈祷佛陀，因为佛陀的功德确实是周遍一切的。我们观心性、观五蕴本体，都是令本来具备的觉性现前的方便。我们观修得越多，离现证法性就越近。如果自己没有多观想、多祈祷，障碍依然存在，本自清净的佛性或佛陀大悲心的加持就没办法融入相续。

因此首先要通过闻思断除增益，之后要励力祈祷、集资净障令法性现见，法性是本自具足、周遍的，障碍越薄就越容易现前，因此必须要励力观修。

譬如火聚性，或燃或灭尽，

如是诸佛化，或出或涅槃。

第二个方面是通过火的比喻来说明佛陀的示现。前面“真实义”科判中讲到“诸佛遍众生”，诸佛恒时周遍一切处，不管证悟不证悟、见没见到，佛性都是周遍的。既然如此，为什么会出现佛出世或佛涅槃的情况呢？这难道不是不周遍吗？在暗劫或本师释迦牟尼佛已入涅槃、弥勒佛还没有出世的阶段，是不是说明佛陀没有

周遍呢？是不是说明周遍的功德不一定呢？对于这些怀疑，我们可以回答：佛的本性确实确实是周遍的，但是佛陀出世或不出世是看待因缘。这个因缘来自哪里呢？来自所化的众生界，所化众生界的善根成熟，佛陀就出世，所化众生界的善根因缘尽了，佛陀就涅槃。实际上虽然示现上有出世或涅槃，但在本性上，佛的功德是周遍一切的，二者并不矛盾。这也是一种疑惑，必须要断除。

“譬如火聚性，或燃或灭尽”“火聚”是火堆的意思，火堆燃烧或灭尽是看待什么呢？看待柴薪，柴加得越多，火就着得越大，什么时候柴烧尽了、没有增添，火就慢慢减弱、熄灭。火的燃烧或熄灭是看待柴薪，这是比喻。

“如是诸佛化，或出或涅槃”，同样的道理，“诸佛化”，诸佛在度化众生时，有时佛出世、有时佛涅槃，这不是说佛的本体有增减、佛的本体有出世或涅槃的差别，从佛的本体来讲是没有的，出世或涅槃是看待于所化的众生：所化众生什么时候善根成熟，在这当下佛陀自然而然就从法身中示现出化身；什么时候所化众生已灭尽，佛陀也就趋入涅槃了。佛陀的寿命或佛陀出世，确实是根据所化众生的因缘，什么时候有所化的众生，佛陀就会出世，什么时候没有所化的众生，佛陀就不出世。这不是佛的悲心有变动或佛的功德有增减，而是要看待所化的众生的因缘。

善知识在世间也是这样，如果具备他的所化众生，他一定会住世、转法轮，所化众生不具备的话，他就会入于涅槃。实际上，佛本身的化身和佛化身的善知识只不过是形象上有差别而已，一个有

相好，一个没有相好，但他们的本体都是一个。实际上善知识也是这样，如果弟子依教奉行、戒律清净、团结和合、闻思修行，这些条件具备的话，他就会传法、住世；如果所化众生不听话、不成熟，他也会示现生厌离心。实际上不是他本身生厌离心，只是观待所化众生不清净或没有办法调伏，有时就会生起厌离心而涅槃或不传法，这是一种警示。佛陀入涅槃也是教导后学弟子观修无常的一种警示，这就是“如是诸佛化”，佛的本体绝对是周遍一切的，但在所化众生面前也示现出世或涅槃。佛陀就像火一样，众生就像薪一样，什么时候有薪就会有火，什么时候薪没有了，火就会熄灭，佛陀出世和涅槃就是这样一种关系。

观察这两个颂词后，我们就会生起定解——佛的功德确实确实是周遍的，或者大菩提的本体确实是周遍一切众生的，佛显现出世或涅槃都要观待众生的因缘。为什么呢？从众生来讲，众生本身就是无常的，由于众生无常的缘故，在众生分别念或因缘面前显现的佛陀也是无常的。实际上佛陀不是无常的本体，而是恒常的本体，但众生的分别念或本体是无常的，所以在众生面前显现的佛陀也是无常的，有出生、有修道、有涅槃的生灭变化，这说明众生本身有变化，而不是说佛陀的本体有变化。这方面是从了义的大乘教典或观点抉择的，不是一般共同乘的说法，这方面必须了解。

#### 己六、事业无分别任运成就之功德

意珠及天鼓，自然成自事，

佛化及佛说，无思亦如是。

大菩提的事业具备无分别、任运成就的两种特色，不单单是无分别，如果单单是无分别，草木等无情法也是无分别的，所以单单从无分别的角度没办法安立大菩提的特色。在无分别的前提下，还有一个任运自成。佛陀的事业是任运自成的，虽然无有分别，但是他的事业却能够任运自成，这是相当稀有的一个本体。下面开始观察“事业无分别任运成就之功德”，只有大菩提的本体才能够做到这一点。

首先通过意珠和天鼓两个比喻进行观察。“意珠及天鼓”，意珠就是如意宝珠，天鼓就是三十三天自然传出妙音的天鼓，二者都具备无有分别心但是能够成就事业的特色，所以用以比喻佛陀大菩提的事业。

意珠的功能是什么呢？如意珠有两个特色：一是没有分别心，可以任运放出光明，二是能够随意满足众生的所愿。这两个特色在不同论典中的侧重点是不一样的。如意宝珠本身没有分别心，但是可以放出光明、遣除黑暗，满足众生的愿望，从这个角度它能够成就事业。众生在如意珠面前祈祷时，如意珠并没有“我要赐予他悉地、衣食受用”等的分别心，虽然没有分别心，但是众生一祈祷，自然而然就能从如意珠中生出很多资具，满足众生的需求。如意宝珠具有无分别心而能够成办事业的特色。

“意珠及天鼓，自然成自事”，第一方面是意珠自然成自事，对应的是第三句中的“佛化”——佛的幻化，佛陀的幻化也没有分别心，但是能够任运地幻化无量化身度化众生，这就是佛化的意

思。第二方面是天鼓自然成自事。在三十三天有一个很大的天鼓，天人和阿修罗作战得胜时，它自然而然会发出“非天已败、天人已胜利”的妙音。天人放逸时，天鼓会发出“无常、苦、空、无我”的声音来警醒他们，提醒他们放逸会招致衰损，至于天人听不听或有没有生起警醒心是另外一回事，反正天鼓会发出这些声音。按照不同的说法，天人想听法时，天鼓自然而然发出三宝或四谛等法音，不想听时声音自然隐没；帝释天在想享乐时，天鼓就自然发出一种妙音，帝释天不想享受时，声音就息灭了。天鼓是通过天人的福德自然而然形成的，它无有分别心但是能够自然成自事。天鼓对应第三句的“佛说”——佛陀说法，佛陀说法犹如天鼓一样，“无思亦如是”，佛陀在幻化、说法的时候没有分别心但也能成自事，这是相当稀有的事情。

我们要成一个大的事情，不先思考肯定是不行的，虽然有些经典当中讲佛陀在说法、幻变之前有一个如幻识的作意，但这种说法是不了义的。佛陀绝对没有分别心，分别心是一种有法的体性、无明的状态，怎么可能佛陀在说法或度化众生前还有一个如幻的识的作意呢？这个如幻的识是识的体性还是智慧的体性？如果是识的体性，肯定只能安立不了义，因为很多了义经典讲过佛陀绝对没有分别心、没有识，识已经彻底转依了。这是哪个识呢？是前五识、第六识、第七识、还是第八识？在了义经典中讲，第八识以下通通转依，没有一个保留的，如果和一般的识一样具备一个能了别的识的体相，自然要安立不了义；如果这个识的本体是一种智慧，只不

过名称叫作识，那就没有实际的意义。从了义的观点来讲，佛陀在说法时、幻化时，根本没有一刹那的分别心，“现在我要开始说法，我要针对这个众生的根基说法，我要变幻无量化身度化众生”——这方面的思考、分别心一刹那都不会有，这是佛陀不可思议的超胜之处。佛陀没有任何分别心，但是能够成就诸事业，他的事业是任运自成的，必须这样了解。

我们再观察，意珠和天鼓能不能够真实比喻佛陀的事业呢？是不能的，确实不能，为什么呢？意珠和天鼓是无情法，无情法怎么能够比喻佛陀不可思议的法身本体呢？二者是绝对没办法比喻的。天鼓或如意珠的能力和本体与真正大菩提的能力、本体有很大的差别。《宝性论》对大菩提本体的这些比喻做过详尽的观察。意珠和天鼓与佛陀无分别任运成就事业的侧面有些相同之处，可以作比喻，但如果真正可作比喻，那么佛陀应与如意珠、天鼓一样没有任何功德，这样就没办法对不可思议的大菩提本体产生定解。所以，这个比喻是不了义的，实际上佛陀虽然无分别，但他有不可思议的智慧身，虽没有分别念但恒时具备不可思议的智慧身，这方面如意珠和天鼓是没办法比拟的，这一点必须了解。

依空业无间，而业有增减，

依界事不断，而事有生灭。

前两句是比喻，后两句是意义。

“依空业无间”，这个“空”是虚空的意思，“业”就是世间的一切事业，包括宇宙的生成或众生的动作、山河大地的形成、变



动等，这一切全部叫业。“依空业无间”就是依靠虚空，世间有成住坏空的过程，世间整个有情界和器世界都没办法远离业的。比如四禅天尽管没有三灾的损害，但它的本体是无常的，第四禅的一个有情生成时，他的宫殿就形成了，他下堕时，宫殿就自然隐没了。四禅天色法的宫殿虽不以三灾而毁坏，但它是通过有情的业而形成、毁灭的，这一切也是依靠虚空。无色界中没有色法存在，这方面不观察。但无色界的众生也是有生灭的。从地狱乃至有顶之间，所有一切没有一个不是依靠空而形成的，都是依靠空而无间断地生成、变化。虚空不变化，但虚空中从有顶乃至无间地狱之间所有的业都在不停地变化、生成。

“依空业无间，而业有增减”，这里体现两个意思：一是虚空是不变化的，二是依靠虚空，一切成住坏空的事业在不间断地示现：这个地方形成、那个地方毁灭；那个地方正在毁灭、这个地方正在形成或者正在衰减或增长，整个虚空中的变化没有间断过。我们认为这个地方是空劫，但是其他世界正在生成或坏灭，在无量无边的虚空当中，世界是在不间断地延续的。这里是两个意思：一个是虚空不变；二是业无间断。

“而业有增减”，这些业本身有增有减，确确实实众生的寿命有增有减，或者器世界也是有增有减。比如初劫时大地很平坦，没有山，随着众生业的增加，慢慢高山开始显现，地面、山脉的高低有增减，树木有增减，有情界的福报有增减。虽然虚空不变化，但业是有增减的。

前两句颂词讲它的比喻，后面两句颂词讲它的意义。

“依界事不断，而事有生灭”“界”就是无漏的法界，无漏的法界主要指大菩提的安住处。从名言谛观察，大菩提安住于何处呢？安住于无漏法界。“事”是事业的意思，依靠无漏的法界，佛陀度化众生的事业不间断。这里体现两个意思：一是佛陀的本体、无漏的法界是不变动的；二是在不变动的法界当中，佛陀度化众生的事业是不间断的。这和前面的“依空业无间”有相似之处，无漏法界对应虚空，有情界、器世界不间断延续，对应佛陀度化众生的事业不间断延续。虽然有这样的本体，“而事有生灭”，佛陀所做的事业在示现上是有生灭的。释迦牟尼佛从降生、修道、成佛、转法轮到最后入涅槃，有一种生灭的显现。虽然佛陀大菩提的本体不间断或不变化，但事业显现上还是有生灭。这方面主要是对应无分别任运成就的功德。在不动法界的当下，不断做度化众生的事业，事业有生灭，这一切全部来自无分别任运成就，所以相当稀有——在不变的法界中佛陀的事业不间断，不间断的事业有生灭的现象，而这一切全是无分别任运成就的功德。我们要知道这是非常稀有的，对佛陀事业无分别任运成就的功德生起定解。

**己七、甚深难测之功德分四：一、相甚深；二、处甚深；三、业甚深；四、总说三种甚深**

第七个科判讲大菩提本体是一般凡夫人通过分别心难以揣测和接受的，这种功德“甚深难测”。分四个方面宣讲：首先是相甚深，包括清净相等四相；然后是处甚深、业甚深和总说三种甚深。

庚一、相甚深分四：一、清净相；二、胜我相；三、无记相；

#### 四、解脱相

四种相包括清净相乃至解脱相，在其他论典如《宝性论》中，对甚深难测主要是从常乐我净四个方面进行观察的，通过不同方式对大菩提的不同侧面进行分析。怎样了解大菩提的清净相呢？《菩提品》是围绕大菩提的本体宣讲的，第一个是大菩提的清净相，第二个是大菩提的胜我相，第三个是大菩提的无记相，等等，都没有离开大菩提的主题。

#### 辛一、清净相

如前后亦尔，及离一切障，

非净非不净，佛说名为如。

第四句的“名为如”的“如”就是真如，就是大菩提的清净。大菩提清净的法相、体相是怎样的？归纳而言就是第三句“非净非不净”，非净非不净就是它的清净相。“非净非不净”是通过第一句和第二句开显的，第一句“如前后亦尔”对应第三句的“非净”，第二句“及离一切障”对应第三句的“非不净”。

“如前后亦尔”对应“非净”。清净的真如或者法界自相“如前后亦尔”，前面是怎样后面还是这样，没变化过。“前”可以理解成众生位，“后”可以理解成佛位，前面的众生位是清净的法相，后面的佛位也是清净的法相，中间也包含菩萨位、修道位。从大无为法的本体来讲，佛位是怎样前面也是怎样，“如前后亦尔”和“如后前亦尔”实际上是一个意思，说明它是一个大无为法的本

体。因为它是大无为法的体相，在众生位时，这种大清净的本体也是如是存在的，中间修道也如是存在，最后现前大菩提也如是存在，前面、中间、后面没有一点点点的改变，这就是从前往后推。从后往前推也是这样，佛所现证的大菩提本体，是一种不改变的大无为法的本体，在菩萨位也是这个本体，在不净的凡夫位还是这个本体。第三转法轮如来藏的观点《宝性论》中讲得非常详细、透彻。对于学习大乘教法的人来讲，对这些问题绝对要通达，这是最了义的说法，没有比它更了义的。

现在我们处在众生位，也如是具备和佛功德一样的大菩提果的本体，没有任何差别，只不过是有没有客尘的问题，因此“如前后亦尔”要理解为彻底清净。麦彭仁波切讲《大乘庄严经论》大多数的观点相合于唯识，但是也讲了很多了义的观点，尤其在《菩提品》中很多，下面还要讲如来藏清净相。“如前后亦尔”就是讲大菩提的本体根本不变化，不是一个无常的本体，如果是无常的本体，就根本不可能安立“如前后亦尔”的观点。

“如前后亦尔”对应“非净”。非净是什么意思呢？不是在讲清净吗？为什么又说非净呢？这里的非净，是说没有一个新生的清净，因为它本来就是清净的，本来清净的缘故，没有一个重新得到的清净。按照共同乘的讲法或暂时、不了义的讲法，凡夫位是因、是不清净的，通过修道位逐渐净化、升华自己的相续，最后重新获得一个清净的菩提本体。如果从看待不同根性的角度来看，这样讲当然可以，但从了义的观点来讲，绝对要安立大无为法。没有一个

新生的清净，这和密宗的很多讲法非常相似。

“及离一切障”对应“非不净”。离一切障是什么意思呢？前面第一句讲到本来清净，第二句讲到离垢清净就是“及离一切障”。第一句是从实相的角度讲，不看待佛也不看待众生，只要是众生绝对是清净的；第二句是从现相的角度讲，看待垢染清净。因为众生具有烦恼，从现相的角度来讲不能说是佛，而佛离开了一切障碍，不能说是众生。因此在现相界当中，不能说佛就是众生、众生就是佛，在现相中要承许离垢清净，所以这个地方讲离一切障。这个“障”就是垢或一切烦恼、客尘。在名言中不能说无障可离，名言中确实有障可离，才能安立菩萨道、安立能治、安立人无我和法无我的修法。所以不能说“非不净”，毕竟有客尘从有到无的现相。

“佛说名为如”，通过“非净非不净”成立真如，这就叫清净相。“非净非不净”就是清净相，在实相当中本自清净，在现相中有离垢清净，把实相和现相都抉择了。对修道者来讲，必须从这两个方面理解清净相，不能一概讲“不管怎样都是清净的、自相烦恼也是清净的”，这样绝对会让修道进入歧途。禅宗讲狂禅、增上慢、入歧途等，都是指这方面。如果根本不分清楚本来清净和离垢清净，把离垢清净放在实相上，或把实相法放在世俗上，这样讲是完全不对的。实相中大便也是清净的，但在现相中就有分别了，所以不能一概而言，必须从“非净非不净”安立清净相。这方面关系到实相和现相，关系到我们本自具备的法性和修道的方便。

## 辛二、胜我相

清净空无我，佛说第一我，  
诸佛我净故，故佛名大我。

“胜我”，有些地方叫圣我、大我、第一我，三转法轮讲的“常乐我净”的“我”也是这个胜我，《宝性论》的讲法和这里是一样的。词句上都是“我”的名称，但意义是完全不同的，有些地方的“我”是你我他的我，有些地方把有自性叫作“我”，有些地方的“我”是指一种功德法。因此必须对一转法轮、二转法轮和三转法轮中所讲的“我”进行分析，才不会混淆修法。

所谓“胜我相”，是不是成立有一个“我”不能破呢？绝对不是，这里是讲大乘教法，而平时所讲的我和我所的“我”，不要说在大乘中，就是在小乘中都已经做了观察破斥，所以绝对不能理解成我和我所的这种“我”。三转法轮中所讲的“我”，是从承认方面安立的；二转法轮中的“我”，全是从否定方面安立的，那么这个地方所讲的“我”到底是什么呢？“清净空无我，佛说第一我”，这里把它的定义和体相都讲得清清楚楚：无我就是“我”，离开我执就是“我”。这样看起来好像是矛盾的，实际上意义根本不一样。

“清净”和“空”——佛陀在现证大菩提本体时是一种清净相。清净了什么呢？清净了一切障碍，或者说获得了一种清净的本体。清净相就是获得了清净的自性，获得了清净的本体；“空”就是把一切应该空的法已经去掉了，三转法轮是通过有承认的方式，

灭掉一个法之后承认另外一个本体。一切客尘和人我、法我彻底空掉之后就是无我的本体，这种离开人我和法我的状态就叫作“佛说第一我”，所以离开了人我和法我的真如叫作“第一我”。

二转法轮中不承许有一个所谓的真如，二转法轮中讲，把所破的法破掉之后，能破也没有办法安立，即人我和法我一旦破掉，人我和法我的真如也应该是没有的，这是二转法轮的特色。三转法轮讲，如果承许有人我和法我，就不应该有人我和法我的真如，什么时候离开了人我和法我，就应该现前真如，有它的真如肯定没有它的违品。

这个地方所讲的“我”，和二转法轮有不同之处也有相同之处，相同之处：都是同等列出二我执或二我；不同之处：是在列出二我之后，承许有一个二我空的真如，这个二我空的真如就是“佛说第一我”。

“诸佛我净故，故佛名大我”“诸佛我净故”从两方面说：第一个方面，诸佛现前大菩提本体时，这个“我”已经清净了，即人我和法我的这个“我”已经清净了，因为它是分别念，而真如不是分别是智慧。所以现前诸佛大菩提时，人我和法我已经清净的缘故，“故佛名大我”，这个方面的佛称之为大我。第二个方面，诸佛是离开二我的清净大我的缘故，有一个清净我的缘故，那么“故佛名大我”。两方面实际上是一个意思。

对“胜我相”了解后，再去和三转法轮的如来藏经，学习了义的常乐我净，就绝对不可能产生错觉、误入歧途。为什么佛陀在讲

常乐我净、在讲所谓的胜我、大我之前必须先讲《般若经》？如果刚开始没有掌握《般若经》破我的观点，直接去看三转法轮中的常乐我净、第一我、大我、“我”要承认、“我”不能破等等，就很容易产生常执入于歧途。当我们学完中观、般若法门后会了解一切万法都不存在，在这个前提下再看三转法轮的胜我，就知道实际上是把离开人我和法我的清净状态取名叫作“我”而已，佛陀的二转和三转没有丝毫的矛盾，对二转和三转的精义如何去摄取就清清楚楚了，根本不会入歧”途，能够生起定解，在修行时也能够很快趋入。因此必须在二转法轮基础上去建立三转法轮的“我。

下面讲第三个科判“无记相”“无记”就是不授记的意思，和其他地方所讲的无记或十四无记法的意义是一样的，但这里是看待佛陀涅槃之后“有无、亦有亦无、非有非无”的侧面来讲。麦彭仁波切的讲义主要是侧重佛陀涅槃后的“有”和佛陀涅槃后的“没有”两方面，对于亦有亦无、非有非无就没有讲。这里是按照大菩提本体的方式宣说无记相，和其他论典所讲的侧面不同。有些是从佛陀智慧超胜的侧面讲，突出佛陀的功德，佛陀为什么“无记”呢？因为如果回答，众生就会堕于常边或断边；有些讲“无记”是一种回答的方式，佛陀回答的方式有有反诘、正答或无记等很多种。这里是从大菩提本体的侧面来讲“无记”，首先宣说大菩提的本体，然后再宣说“无记”的原因。

### 辛三、无记相

非体非非体，如是说佛体。



是故作是论，定是无记法。

第一句、第二句是宣说大菩提的本体，第三句、第四句是宣讲“无记”的根据。

“非体非非体”就是大菩提的本体。什么叫“非体”？什么叫“非非体”？“非体”就是没有人我和法我的本体；“非非体”，也不能说什么都没有就是佛的本体。实际上，“非非体”就是有真如的本体。“非体”就是没有人们所认为的人我或法我这些客尘、轮回的本体，这些以客尘的方式在大菩提的本体上绝对是彻底遣除的，一切轮回的本体或人我和法我的本体都没有，叫作“非体”。这是大菩提的一个侧面。大菩提另外一个侧面是“非非体”，有些地方也叫“非无体”，实际上是一个意思。非无体：也并不是没有大菩提真如的本体。在遣除客尘之后，大菩提的本体绝对是要现前的，所以肯定是有的。大菩提有两个侧面：断和证。所断就是轮回法、客尘法，所证就是真如法，两方面结合才是真正圆满的大菩提本体。

“是故作是论，定是无记法”。有些人把佛陀看成一般的凡夫人，通过分别寻思来提问：佛陀涅槃之后是有、是无、亦有亦无、非有非无？提这样的问题，出发点就是错的，对大菩提的本体没有了解，把现证大菩提的佛陀看成一般凡夫人，对这样的提问，肯定是不予记别、授记的，这就是“定是无记法”的意思。为什么不能这样提问呢？因为佛陀的本体离开了有无，第一句讲得很清楚：

“非体非非体”。你提的问题恰恰落在有无当中，问佛涅槃之后是

否出世是有，佛涅槃之后是否不出世是无，但佛陀的本来已经离开了有无两方面，佛的本来是不可思议的大无为法。你内心认为佛是一个凡夫，以看待凡夫的方式向佛陀提这个问题，如果佛陀给你回答，你心中的疑惑、烦恼无明会更加深重——佛回答有，会增加你的无明；佛陀说没有，还是会增加你的无明，无法把你从歧途中救度出来。如果佛陀相应大菩提的本来给你回答，说大菩提或佛是一种非有非无的本来，你照样接受不了，因为你不是法器。因此佛陀不作回答。

讲义中讲到，如果按照佛陀化身的角度，即不离开大菩提非有非无的前提、不离开法身的本来，佛陀的化身到底有没有呢？那可以这样回答：有所化的众生，佛陀就有化身；没有所化的众生，佛陀就不示现化身。关键是你对佛陀的本来怎么看，站在什么角度、以什么态度提问题。如果提问的发心、认识首先就是错的，那么对于这种非常了义、甚深难测的问题，佛陀怎么回答都没有办法救度你了，所以干脆以无记的方式进行回答。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第二十三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，  
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨造的《大乘庄严经论》。《大乘庄严经论》分二十四品，通过“无上五义”进行开显。“无上五义”讲到“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”，通过“无上五义”我们了解到菩萨的见修行果和菩萨的殊胜处。我们是修持菩萨行的人，在准备修菩萨行或正在修菩萨行时，这种关要或窍诀是必须通达的。《大乘庄严经论》对大乘所有经论的窍诀、精华做了归摄，我们学完这部论典后会对大乘经典有一个比较清楚的了解。

“无上五义”前三个已经讲完了，现在正在讲第四“不可思议”，大菩提的本体不可思议。大菩提本体是修菩萨行所得的果，了解这个果的自性之后，就会像解开文字一样生起欢喜，或者像得到国王的嘉奖令一样高兴——虽然还没有得到真实的奖品，但因为国王言而有信的缘故，得到嘉奖令自然生起欢喜。我们是修习菩萨道的人，虽然大菩提的本体还没有现前，但是想到通过发菩提心修菩萨行，大菩提的本性绝对会现前，因此自然生起欢喜心。

现在宣讲“相甚深”中的第四“解脱相”。

### 辛四、解脱相

譬如铁热息，譬如眼翳除，  
心智息亦尔，不说有无体。

这个颂词讲到“解脱”，怎样在大菩提本体上了解解脱相呢？从比喻和意义两方面进行观察：“譬如铁热息，譬如眼翳除”是比喻，“心智息亦尔”是解脱相的意义。最后一句“不说有无体”通前三句，即“譬如铁热息，不说有无体”“譬如眼翳除，不说有无体”“心智息亦尔，不说有无体”，从三个方面进行观察。

首先讲“譬如铁热息”，铁热息是什么意思呢？比如铁在火里烧得通红时是非常炽热的本体，把铁从火里拿出来慢慢冷却，铁就恢复了清凉的本性，恢复清凉的状态就叫“铁热息”。那么在这个铁热息上“不说有无体”。为什么呢？首先“不说有体”：铁的热度已经消失后，在清凉的铁块上已经没有炽热的本体，所以不能说有体。其次“不说无体”：铁的热度消失后，不能说没有清凉的本体。在铁热息的状态下，铁热的本体不能说有，清凉的本体不能说无。

然后讲“譬如眼翳除”，比如一个人得了眼翳，看见外面虚空中充满毛发相，通过治疗痊愈后，毛发相已经见不到了，在见不到毛发相、眼病已除的当下，“不说有无体”。为什么呢？首先“不说有体”：在已经清净的眼根上绝对没有毛发，不能安立有毛发；其次“不说无体”：虽然眼翳的毛发本身是不存在的，是眼根生病后生起的一种迷乱颠倒之相、客尘，在不存在的当下，毕竟已有染上眼翳、见到毛发的过程，所以当眼翳的毛发清除后，不能说没

有清净的自体，所以叫“不说无体”。

从以上两个比喻可了解，不安立“有无体”，就没有办法真实抉择“铁热息”或“眼翳除”的体相。因为第三转法轮是善抉择的法门，有就安立为有，没有就安立为没有。铁热熄灭之后，铁热是绝对没有的，这是要安立的，清凉的自体也必须安立，不安立就应成立还有热的自体，一方面说铁热已经熄灭，另一方面说它还有热度，这就矛盾了。眼翳也是这样，必须安立“没有眼翳”的自体，如果不安立，就说明眼翳还存在，眼翳存在就不应安立“眼翳除”。所以在铁热息和眼翳除上不能说有无体，从比喻上进行观察。

从意义上观察，“心智息亦尔”“心智”就是心解脱、智解脱，两种法都是在一个大菩提自体上安立的。所谓心解脱，麦彭仁波切按照坚慧论师的讲义——通过见道、修道断掉烦恼障、所知障叫心解脱；智解脱，就是对这种解脱的自体如是了知。自体上离开烦恼障、所知障叫心解脱；了解这种解脱的自性叫智解脱。心解脱和智解脱是在一个菩提果的自体上安立的，不是两种法。

“心智息亦尔”，心解脱和智解脱的熄灭也是这样。心解脱和智解脱分别对应前面两种比喻，“譬如铁热息”对应心解脱，“譬如眼翳除”对应智解脱，所对应的二者有相似之处。铁本来是清凉的，上面的热度是炽热的自体；心的本性本来是清凉的，上面的贪嗔痴是热恼的自体。当心处在热恼状态就称之为众生，当获得大菩提的自体——烦恼障、所知障彻底清净之后，就安立心解脱——心

获得了清凉，从热恼中彻底解脱。佛陀大菩提的本体确实就是  
这样，所有烦恼障、所知障粗大、细微的种子习气全都清净的缘  
故，安立心解脱。

“譬如眼翳除”对应智解脱。智解脱的智慧比喻成眼目。清  
净的智慧就像人的眼目，修道时，殊胜的定解、智慧就是修道的眼  
目。眼目有清净和不清净的。眼根有病就会见到毛发，称之为眼  
翳；众生的心处在无明状态，就称为凡夫。眼翳消除，称为清净的  
眼根；种种烦恼无明清净后，就称为清净的佛本体。所以智解脱和  
“眼翳除”相对应。眼翳和无明有相似之处，眼翳是一种不  
清净的状态，看不清外面虚空的本体；一个人的内心有无明，就  
见不到法界真实的本体，“眼翳除”和智解脱是一个道理。

“心智息亦尔，不说有无体”。所谓“心智息亦尔”，通过心解  
脱、智解脱彻底清净烦恼障和所知障，就可以安立心智解脱，息  
灭心智上的种种烦恼。“心智息灭”也是“不说有无体”的。首  
先不说有体：因为在佛的本体上，所有烦恼障和所知障的客尘都  
彻底清净，处于寂灭的状态，在清净位不能说还有它的本体；其  
次不说无体：不能说没有心智解脱的本体，心智解脱的本体应该  
是存在的，如果没有就没办法安立心智解脱，还在烦恼障、所知  
障的状态。所以，在心智解脱的本体中，不能说无体。

归纳一下，解脱相就是心智寂灭不说有无体。真正的解脱是有  
体不能安立，无体也不能安立，两者都不能安立，这个叫大菩  
提的解脱相。

## 庚二、处甚深：

所谓“处”，就是法身、佛的自体安住之处。这个“处”是相当甚深、一般凡夫人难以体会、思维的，连十地菩萨也没办法真实了解。下面讲“处甚深”的含义。

诸佛无漏界，非一亦非多，

前身随顺故，非身如空故。

“诸佛无漏界”，诸佛安住无漏法界，所谓“安住”只是一种说法而已，实际上没有一个实有的能住，也没有实有的所住。在名言谛中可以讲佛陀有一个自体安住在法界中，佛陀有能境的智慧，见到了所境的法界，真正到达佛的智慧时，能境和所境全部圆融一体、成为无二，能知的智慧就是所证的法界，所证的法界就是能知的智慧。凡夫时二者是分开的，佛位时二者全部融为一体。为了便于众生了解，才说有一个能知的智慧、一个所知的法界。同样，这里有个能住的佛、有个所住的无漏法界，实际上佛安住时，本身就是无漏的法界，无漏法界本身就是佛的自体。宣说“处甚深”是为了便于我们了解佛的境界，我们学习时不要执著有一个能住所住，否则就和宣说大菩提本体的究竟宗旨背道而驰，成为一种二取的执著。

诸佛安住的无漏界是怎样的呢？“非一亦非多”，是非一的也是非多的，这是它的真实含义。什么是“非一亦非多”呢？所谓的“非一”，即诸佛的无漏法界“非一”，是以“前身随顺故”作为根据；所谓的“非多”，安立诸佛的法界非多，是以“非身如空故”作为根据。

“非一亦非多”是所立，“前身随顺故，非身如空故”是能立。从这个

方面可以了解“处甚深”的真实含义。

诸佛无漏界非一，“非一”的根据就是“前身随顺故”。菩萨通过发心、修持菩萨行，最后悟入无漏法界成佛的时候，也不能一概说所有佛的自体全是“一”。为什么呢？因为“前身随顺故”“前身”就是佛在因地修道时，随顺他当时修行的身份，不能安立佛的自体是一体的，所以叫“非一”。为什么呢？比如现在有一百个凡夫开始发菩提心，他们各有名称和相续，经过资粮道、加行道、见道和修道的修行最后成佛了，从名言谛的角度讲，不能安立一切佛都是一体的，因为他们修道时的相续不一样，成佛时也有不同的名称：如释迦牟尼佛、药师佛、无量光佛等等。所以，从名言谛显现的侧面讲，不能说诸佛的无漏界是一体的。或者，在法界中不断有众生成佛，不能说一切佛就是一个，从显现、名言谛、色身的角度来讲，绝对不是一体。

下面讲“非多”。诸佛的法界没有很多，根据是“非身”。什么意思呢？从空性或法身的侧面来讲，不能说诸佛的法身有很多。诸佛的法身就是唯一的一个，一切诸佛唯一是一个法身，即“非多”。根据就是“非身”。因为在真正的法身境界当中，没有这是你的法身、那是我的法身等差别。我们在修道时有你我他，你的相续、我的相续是不能混淆的，到了佛地为什么就不能说有很多的法身呢？实际上，所谓的你我他、你的法身、我的法身——这种差别在成佛后就泯灭了，连这种分别念的习气都不存在，所以诸佛的法身不可能说有很多种。诸佛的法身“非身”，打比喻讲“如空故”，犹如虚空一样。虚空不能分别这是谁的虚空，那是谁的虚空，所有虚空都是一味一体的，诸佛



法身也是一个本体。以前讲诸佛法身、本体是一是多就是引用这个颂词。从报身、化身的角度来讲，不能说诸佛都是一个，但从法身的角度来讲，不能说佛有很多法身，只能说一切诸佛就是一个法身、一个本体。

了解“处甚深”的道理后，我们就不需要为换本尊而烦恼了，我们要知道观音菩萨、文殊菩萨就是佛的化现，他们的法身就是一个本体，修一个佛就是修一切佛，这是从究竟法身的侧面来讲。但从显现和事业来讲，修观音菩萨增长悲心，修文殊菩萨增长智慧，为什么是这样呢？因为一种方便不能度化一切众生，单单修观世音菩萨的大悲心可以度化所有根性的众生吗？这个不能确定。一个法身当中显现出各种各样佛菩萨的本体，有遣除障碍的、增长智慧、增福德的。一个法身当中显现无量的化身，他们都是一个法身的本体。一个法身当中或一个上师会化现成各种各样的本尊，你修本尊不要有实执，就不会犯舍弃本尊的过失。也不要认为本尊反正是一个法身，我就修持一个，其他的都不需要修了，这样也不对。因为一种方便不能度化一切众生，一个法身可以有种种示现，我们可以修很多法。了解了“处甚深”，很多修法中的疑问或难题都可以解决。诸佛所安住的无漏法界“非一非多”，完全是大菩提的本体。所谓的处甚深非一非多，是从色身和法身两个侧面宣讲的，安住之处就是“非一非多”，根据就是“前身随顺故，非身如空故”。

庚三、业甚深分十：一、菩提分如宝源业；二、成熟众生业；三、入究竟业；四、说正法业；五、幻化等业；六、入智慧业；七、无分

别业；八、诸相并照业；九、不入智慧业；十、解脱虽同智慧有别之业。

从十个方面观察佛陀大菩提的事业。

### 辛一、菩提分如宝源业

譬如大宝藏，众宝之所依，

净界亦如是，佛法之依止。

菩提分就是大菩提的分支。比如七菩提分、八圣道分。三十七道品、三十七菩提分是讲菩萨道的修持。在大菩提的本体当中，菩提分的分支是圆满具足的。也可以这样理解：在一个大菩提的本体当中，大菩提的功德或事业可以理解成菩提分。有些地方菩提分指菩萨道，有些地方理解成大菩提的本体。

“菩提分如宝源业”“宝源”就是珍宝的来源，菩提分犹如珍宝的来源，大菩提的本体是一切菩提分的来源。

首先讲比喻，“譬如大宝藏，众宝之所依”。大宝藏的本体是一切众宝的所依，所依也可以理解成来源、基础或根本，直接理解成来源比较圆满，因为科判“菩提分如宝源业”的“源”就是来源的意思。一个大宝藏里面有如意宝、金子、琉璃、砗磲等各种各样的珍宝，珍宝的来源是大宝藏，大宝藏是众宝的所依处。

其次讲意义，“净界亦如是，佛法之依止”“净界”是清净法界或无垢法界，无垢和清净是一个意思。清净法界大菩提的本体是一切佛法的来源、依止处。这里佛法是诸佛功德法的意思，一切诸佛功德法的来源就是清净的法界。从显现上讲，一切佛法的来源就是清净法

界，由证悟法界而得。众生没有获得十力、四无畏、十八不共法等种佛功德，证悟清净法界后才会获得。从了义的角度讲，十力等种种功德众生本自具足，只不过被障蔽而见不到，当所有障垢清净后，种种佛法功德就会全部显现。佛的自体是显现出来的，不是一个新得到的自体。这个观点是三转法轮或佛教最极精要之处、最圆满观察之处。虽然数论外道也认为所有的果在因上早就具备了，佛教也认为十力、四无畏、十八不共法在众生的因当中具足，最后是显现出来，二者好像有相似之处，但实际上有很多不同。比如数论外道并不承认所有果的功德是自性空，这是最大的分别之处。很多人没有深究佛法，认为佛教如来藏、他空的观点等同于外道，实际上是因为没有了解究竟的含义。我们学过中观，对于如来藏、十力、四无畏、十八不共法自性空的观点，《入中论》讲十八空时很清楚。在讲空性分类时，说一切基道果、一切法的自体全是自性空。自性空以无为法的方式存在，通过清净罪障而显现，这方面和外道根本不同。

## 辛二、成熟众生业

怎么成熟众生？从比喻和意义两个方面进行观察。

譬如密云布，洒雨成百谷，

净界亦如是，流善熟众生。

首先讲比喻，“譬如密云布，洒雨成百谷”。浓云密布洒下甘露雨，使地下种子发芽，生枝长叶、开花结果。“洒雨成百谷”的“成”是成熟的意思，雨能够成熟百谷。有些地方讲太阳是成熟谷物之因，但雨也是成熟的因，谷物成熟既需要雨也需要阳光，所有因缘缺一不

可。

其次讲意义，“净界亦如是，流善熟众生”“净界”是清净的法界，清净的法界如来藏或大菩提的本体也是这样，“流善熟众生”，从大菩提的本体当中流出善法、功德成熟众生。“流”是显现的意思，从大菩提的本体当中显现种种功德法、善法、善念成熟众生。成熟众生的来源就是大菩提的本体。度化众生、成熟众生的教法也是从大菩提本体中显现的，在众生面前示现的化身也来自大菩提本体。释迦牟尼佛在世时，有福报的众生能够亲眼见到佛，这个佛的化身就是从大菩提法身中流现的，现在利益我们的很多善知识也是从大菩提本体中流现的，善业、功德法的来源是大菩提的本体，大菩提的本体能够做成熟众生的事业。

### 辛三、入究竟业

入究竟业是趋入究竟法界的意思，所有功德、善根聚全部已究竟，叫作趋入究竟业。“究竟业”是指佛陀所有善根全部圆满成熟，没有一点缺陷。

譬如日月盈，皎净轮圆满，

净界亦如是，善根聚圆满。

首先讲圆比喻，“譬如日月盈，皎净轮圆满”。这个比喻是从日月圆满而言，从太阳的角度而言，平时我们见到太阳都是圆满的，只有遇到日食太阳才会显现不圆满。月亮的本体恒时都是圆满的，但在显现上有盈亏，月初是很细的月牙，然后慢慢圆满，到十五彻底圆满，是取它的圆满为比喻。

“皎净轮圆满”，日轮和月轮显现圆满时，没有云、雾、烟这些垢染，如秋天的月亮或极为清净虚空中的太阳。“皎净”指非常皎洁、清净，轮相简别了不圆满的情况，日月的比喻包括清净、圆满两层意义。

“净界亦如是，善根聚圆满”。清净的法界、大菩提的自体也是圆满的。“善根聚圆满”有两层意思：

第一个是圆满的意思：大菩提的自体、所有菩萨道的善根没有哪个是不圆满的，所有修法全部圆满的。菩萨六度或十度的善业，在大菩提自体中全是以圆满的方式具有，没有哪一个没有修持圆满。菩萨所修持的布施乃至智慧之间的善根，既没有违品，顺缘也圆满具足，所以佛陀大菩提的善根极为圆满。

第二个是清净的意思：菩萨有不断清净种子习气的过程，即使是十地菩萨，内心中仍有最微细的所知障种子没有断尽，从这个侧面来讲，十地菩萨的善根也不是最极清净的。只有在十地菩萨末尾，通过金刚喻定的对治，把最细微的所知障习气断尽后，才能无间现前大菩提的自体。从现前大菩提自体的善根来讲，这是相当清净的，没有一点的障垢。佛陀的善根是清净、圆满的，和前面日轮和月轮的比喻对应。“善根聚圆满”就是智慧资粮和福德资粮都圆满，大菩提的善根已达到究竟。

#### 辛四、说正法业

“说正法”是佛陀主要的事业。菩萨在成佛前就发愿在成佛后以说法度化众生，佛最主要的事业就是说法。当年本师释迦牟尼佛在菩

提树下证悟后四十九天不说法，把梵天帝释急坏了，他们说：佛陀您以前发愿要度化众生，现在为什么不说法呢？再三劝请后，佛陀观察到佛法的珍贵之处已经凸显，众生的善根即将成熟，就开始宣讲正法。佛陀出世的主要目的就是宣讲正法。要成就大菩提的自体，也绝对要宣讲正法。虽然真实宣讲佛法是依靠大菩提中的色身，即报身和化身，但另一方面，讲《金刚经》时也说过，从加持众生相续的侧面而言，法身也可以说法，只要令众生了解法义就达到了说法的目的。通过加持令众生了悟无常苦空，和通过讲法令众生了解的效果是一样的，所以通过法身加持众生相续也可以叫作说法。但一般而言，说法的是报身佛或化身佛，这也是大菩提的一个侧面。因为现在正在讲大菩提，大菩提是三身的自性，这里的科判是“说正法业”，所以就要区别法身有没有说法的可能，报身和化身又是怎样说法的，把这三方面都搞清楚后，就能够真正了解大菩提果中“说正法业”的意义，对三身如何说法进行简别和安立。

譬如日轮出，流光照一切，

净界亦如是，流说化群生。

“譬如日轮出，流光照一切”，比如大日轮显现在世间时，从日轮中流现出无量的光明照耀大地，所有有情界、器世界都被普照，“流光照一切”就是日轮的事业。

“净界亦如是，流说化群生”“净界”就是大菩提的无垢法界，“流说化群生”，从大菩提的自体当中流现的善说化饶一切群生，即十地菩萨以下乃至地狱众生，都能够被佛陀所说的善法调化。佛陀是

以善说的方式度化众生，流出善说是佛陀的殊胜事业，对此必须了解。

在麦彭仁波切的讲义中，提到日轮和大菩提的本体是从相似方面作比喻。日轮围绕须弥山的山腰转动，次第照耀四大部洲。日轮是唯一的、大小没有变化，很多阳光普遍做同一种事业。但佛的本体和日轮有很大的差别，日轮所照的范围是有限的，而且不能一时普照。从大菩提的本体来讲，什么地方有所化众生，什么地方就有佛陀说法的事业，佛陀的智慧光普照一切群生，没有隐没或不照的时候，在法身界中恒时观照一切众生、加持一切众生，跟随不同的所化显现化身和色身。所以日轮和大菩提的本体二者只是相似的比喻，在整个世间绝对找不到和大菩提本体完全相同的比喻。

### 辛五、幻化等业

“幻化等业”的“等”字，意思是说不单单是幻化，还有神通等其他事业。

譬如日光合，同事照世间，

净界亦如是，佛和同业化。

“譬如日光合，同事照世间”。按照无著菩萨的讲义，是有很多太阳、光明同时做一个事业。麦彭仁波切的解释是以一个太阳为本体，显现很多光芒合做事业，比较容易理解。因为我们觉得世间只有一个太阳，怎么能说有多个太阳放光明照耀世间呢？当然无著菩萨肯定有他的密意。按照麦彭仁波切老人家的观点，以一个太阳作本体，放射出无量的光芒，代表一个法身中显现很多色身。前面讲“处甚深”是“非一亦非多”，诸佛的法身是一个，以一个日轮作比喻，佛有很多

报身、化身，就像太阳放出无量光芒，无量光芒同时作一个事业，比喻无量诸佛同作一个度化众生的事业。

“譬如日光和”，很多日光合起来，“同事照世间”“同事”就是同做一个事情，做什么呢？就是无著菩萨讲义中“干”和“熟”的事业。“干”就是令池沼或沼泽干涸，“熟”就是成熟谷物，尤其秋天谷物必须照太阳才能成熟。太阳的很多阳光都做同一件事情，所以“同事照世间”，照世间同做一种事业。

“净界亦如是，佛和同业化”，无垢法界也是如是的本体。诸佛的法身都是同一个大菩提的本体，但跟随不同的所化会流露出不同的报身、化身。化身佛或报身佛在做一件事情的时候，一切佛都在做，这叫作“佛和同业”。一切佛本体相合的缘故，一个佛做事业时与一切佛合起来做事业一样。最后一个“化”字，就是科判中“幻化”的意思，做什么事业呢？就是幻化的事业、神通的事业、说法的事业等。一个佛做一件事情，一切佛都在做这个事情。也有“一佛出世，千佛度化”的含义，一位佛度化众生，千佛都在度化众生，这是比较容易理解的。一位佛在做一件事业的时候，其他佛全部都在做，因为佛陀的功德不可思议。不要以为释迦牟尼佛在放光，其他佛都把事情放下一起放光，佛和佛之间是一种不可思议的本体，一位佛做度化众生的事业，一切佛都在做度化众生的事业，完全是相同的。就像无量的日光合做一件事情一样，在大菩提的本体当中，无量诸佛都在做同样的幻化事业，这需要清楚了解。

今天就讲到这个地方。



所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第二十四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，  
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。《大乘庄严经论》分二十四品，通过“无上五义”进行开显。

“无上五义”次第宣讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”。前三个科判已讲完，现在正在讲第四个科判“不可思议”，通过总相的方式缘不可思议大法界的自相。

对我们来讲，在还没有现前菩萨地、佛地时，对大菩提的本体是没办法思维的，但通过总相的方式也能对所修持的果生起欢喜。真正佛陀相续中各别自证的大菩提的本体是没办法通过语言描述的，佛陀也只有大概地宣讲总相，以让菩萨了解、修学。

现在讲“广宣大菩提之自性”中以十种功德总说大菩提的本体。现在讲到第七“甚深难测之功德”，分四方面。现在讲第三“业甚深”，分十个方面，其中前五个已做了观察，今天从第六开始讲。

辛六、入智慧业；辛七、无分别业；辛八、诸相并照业（此三科判义合于一颂解释）

此处三个科判在一个颂词中进行解释。藏文和汉文译本微有不同，藏文的科判是三个业，汉译是一个，无著菩萨的讲义中“业甚

深”是八个侧面，这里是十个侧面。

譬如日光照，无限亦一时，  
净界佛光照，二事亦如是。

唐译中讲到两种事，在意义当中有三种事进行观察，通过一个日光普照的比喻宣讲了三种含义，三种含义都可以包含在“无限亦一时”当中。首先从比喻方面进行观察，然后从意义方面进行观察。第一句和第二句是比喻，第三句和第四句是意义。首先看“无限亦一时”“无限”可以对照三种业中的无分别业，无限是没有限度、广阔无边的意思，无限怎样和无分别进行对照呢？如果有分别肯定是有限，无分别的缘故才能无限。从比喻的方面讲，阳光普照大地时，它并不是选择性地照东方，西方就不照；或者照南方，北方就不照；或者只照对太阳有信心的人，没有信心的人就不照。实际上太阳的普照是没有分别的，因为没有分别的缘故，它所照的万法才是无限的、广大的；如果它有分别，受到分别的限制，所照的对境就绝对没办法安立无限。

其次从意义上观察，佛陀智慧的威光在普照一切众生时也是没有分别的，但因为众生有没有信心而存在因缘的差别。佛陀的大悲、智慧无有分别普照一切众生的缘故，他的所化就是无限量的；如果是有分别、选择性地照一些，那么佛陀的智慧光就是有限的了。这是无分别业和无限的对照，所以无限是一种业。

“一时”按照意义来讲，可以对照“入智慧业”和“诸相并照业”，即在“一时”当中可以解释两种事。

首先讲对照“入智慧业”，它的比喻是“如日光照一时”，太

阳升起照耀大地时，一束光线照到一个事物的时候，所有光线一个时间当中也照到这样的法上面，它们没有先后次第的差别。在一个时间当中照到万物，这个比喻所表达的意义是“入智慧业”。佛陀在传讲佛法、度化众生时，一个眷属提问时，显现上只是一尊佛在回答，但在一尊佛作回答的当下，十方诸佛实际上也在作回答，十方诸佛的智慧同时在做一件事，这叫作“一时”。诸佛度化众生、回答问题实际上没有前后次第，十方无量诸佛在一个时间中融入一个本体或在一个时间中作回答，一尊佛和无量诸佛的智慧融入一个本体叫“入智慧业”，也可以从一时的角度进行观察。

第八个科判是“诸相并照业”，阳光照到一个地方也是同时照到的，或者说能够令众生同时现见色法。第六个科判“入智慧业”和“诸相并照业”都有一时、阳光普照的意义，但在侧面上有差别，“入智慧业”是一线阳光照到时所有光线同时照到，是从阳光照耀万法的角度讲；“诸相并照业”是阳光照到一个地方没有次第，从众生在一个时间当中见到色法的侧面安立。这是它的比喻。

它的意义是“诸相并照业”，意思是佛陀的智慧在照见一切万法时不是次第照，不是先了知张三的相续、再了解李四及外面的器世界，再了解其他世界、刹土的事情，实际上，佛陀对十方三世一切所知法，是在一个时间当中同时照见，这就叫“诸相并照”“诸相”是很多的所知法，“并照”就是同一个时间中照见，佛陀的尽所有智慧有这种功能。

也可以把“诸相并照业”放在“一时”当中理解，即“一时”

可以解释两种意义。两种意义在无著菩萨的讲义中没有提到，翻译的颂词是“二事亦如是”，没有说“三事亦如是”。但按照麦彭仁波切的科判和讲义观察，“无限”对照“无分别”“一时”可以做两种解释：“入智慧”是一个时间当中做的；“诸相并照”也是在一个时间当中如是照见万法。三个科判合到一个颂词中应这样解释。

“净界佛光照”“净界”就是无垢法界，“佛光照”就是佛光照耀众生。“二事亦如是”，在唐译当中“二事”就是“无限”和“一时”，在藏译中或按科判来讲就是“三事亦如是”。

以上是六、七、八三个科判的三种业，下面开始讲第九种“不入智慧业”。

### 辛九、不入智慧业

“不入智慧业”不是从大菩提的本体来讲，而是从众生的侧面来讲。科判的含义是：佛陀的智慧力虽然普遍、没有分别地照耀一切众生，但为什么有些众生得到加持、有些众生得不到加持呢？这不是佛陀的智慧光有偏袒，而是有些众生的相续不是法器，对大菩提没有信心。“不入智慧业”是从这个反体来讲。

譬如诸日光，说有云等翳，  
净界诸佛智，说有众生障。

“譬如诸日光”，比如日光照到南瞻部洲时，从它自己的角度是没有任何分别、周遍普照的，但是如果有障碍因缘，有些地方就照不到阳光，这并不是阳光的过失，而是种种障碍的过失。

“说有云等翳”，比如非常浓厚的云层会障碍日光的普照，阴天

乌云翻滚，虽然是中午十二点或下午一两点，但人们根本感受不到太阳的温暖，这是从云层的角度来讲。“等”字还包含其他的因缘，比如虽是阳光普照的大晴天，但是如果躲到房子里，房屋就成了接受阳光的障碍，这并不是阳光的过失；又如在很深的山洞中，外面的太阳再怎么强烈也照不到，山洞也是一种见到阳光的阻碍。以上三种是障碍的比喻。“翳”有些地方指眼翳，但这里理解成障碍，有云等障碍就根本见不到阳光，这不是阳光的过失。

“净界诸佛智，说有众生障”“诸佛智”对应阳光，在无垢法界的本体当中，佛的智慧是无分别、恒时周遍一切众生的，但为什么有些众生能见到、有些见不到呢？实际上是“说有众生障”。比如释迦牟尼佛对一切众生的关怀、加持是无有偏颇的，但是佛的反体——众生的内心中是否有障碍，就导致出现得到或得不到加持的差别。或者说，每个众生内心都具备无垢法界的佛智，但为什么有些众生能现前、有些不能现前呢？这也是有无障碍的问题。因为众生有障碍，尽管净界诸佛智慧光普照一切，但是众生根本没办法体会、现证。按佛教的观点，众生相续中遍满如来智慧，但是众生因为自己的障碍太重，不但不信佛，而且诽谤、摧毁佛法，这些是障碍非常重的众生。障碍稍微轻一点的众生虽然信佛，但信佛有疑惑，有时信、有时不信。有些众生进入佛门后，通过闻思修对佛法坚信不疑，障碍就开始慢慢减弱，进入小资粮道、加行道后，障碍就越来越薄，到见道现见法界自相，初地以上就非常快了，很快可以到佛地。在证佛地时就会知道，以前所受的痛苦全是劬劳的，自

己内心恒时具备佛的功德，在众生位佛智就是圆满具备的，只是以前没有证得而已。佛智是恒时普照的，但众生因有障碍而不能成为法器、不能接受教法，没办法修持，就没办法见到诸佛的本性、体会大菩提的殊胜功用。这个科判是从众生业障的角度讲“不入智慧业”，前面的科判是从大菩提本体的角度讲。

### 辛十、解脱虽同智慧有别之业

“解脱虽同智慧有别”是什么意思呢？从广义的角度讲，声闻缘觉也获得了解脱，因为已经断尽凡夫的相续，成了圣者，从获得解脱的侧面讲和佛是相同的。虽然获得解脱是一样的，但“智慧有别”，在显现大菩提的智慧、显现度化众生的种种智慧方面还是有别的。“解脱虽同智慧有别”体现了佛陀大菩提的不共之处，这是科判所要表达的含义。

譬如滋灰力，染衣种种色，  
净界行愿力，解脱种种智。

前两句讲比喻，后两句讲意义。“滋灰力”在唐译中也没有做解释，可以理解成一种染色的行为、力量。染色怎么染呢？按照全知麦彭仁波切的讲义，把一匹白布的有些地方打上结，白布中就出现打结和不打结的情况，在这个前提下，把白布放到染缸里染色之后，把所打的结解开白布就有两种情况：没有打结的地方就染上了色彩，打结的部分解开后仍然是白色，这就是“譬如滋灰力，染衣种种色”。如果不看麦彭仁波切的讲义，单单看唐译的注释很难理解。

它的意义是“净界行愿力，解脱种种智”“净界”是无垢法

界，无垢法界一方面可以理解成佛的无垢法界，也可以理解为三乘的无垢法界，为什么呢？因为科判是“解脱虽同”，解脱是相同的。一般来讲，如果获得解脱，肯定是证达了无垢法界。从小乘证悟罗汉果相应的智慧、境界来讲，可以安立证悟无垢法界；缘觉证悟了人无我空性或部分法无我空性，也可以安立现见无垢法界；佛陀肯定现见无垢法界，这就是无垢法界同等证悟。

但在同等证悟的当下，依靠“行愿力”的不同，所得到的智慧是不同的。行愿力是怎样的呢？首先是发愿，佛陀在菩萨地苏醒大乘种姓，为了度化一切众生而发菩提心、修持菩萨行，通过这样发愿行持六度，最后获得成佛的果。声闻缘觉二乘的修行者，最初发愿是自我解脱，获得解脱后入无余涅槃，他们认为这样就永远离开轮回了。他们的发愿是以出离心为核心，行持四谛十六行相或顺观、逆观十二缘起，一旦证悟了涅槃果，目的达到之后，修行动力已尽，根本不会去度化众生，一下子就趋入涅槃。行愿力决定了解脱的品位，佛陀的行愿力和二乘根本不同。

佛陀的解脱和二乘的解脱都可以安立成解脱，但佛陀的大菩提本体中具备“种种智”，佛陀的解脱具备如所有智和尽所有智，五智等无量无边的智慧。尤其是具备能够将众生安置在大菩提本体的不共超胜智慧，断尽了烦恼障、所知障的缘故，所得到的智慧绝对超胜。而二乘由于行愿力下劣，在获得解脱时根本不具备种种智，也不具备大乘的五智。有些地方讲在八地或断尽我执时获得平等性智，那么小乘断尽人我执后有没有平等性智？从究竟的侧面讲根本



不具备平等性智。从他所证悟的空性侧面来讲，虽然断掉了人我执，但它是一种单空的境界，而平等性智是一种无分别智慧的境界，二者体相不一样，单单通过单空的智慧现前平等性智是根本不可能的。所以有些地方讲小乘具有平等性智只是从一个侧面安立。因此，二乘绝对不具备解脱后获得的种种智慧，从这方面突出了大菩提的解脱。大菩提和小乘的解脱，虽然从一个侧面来讲是一样的，但智慧绝对有差别，说明二者的解脱有层次高低的不同。

以上对佛陀具备的十种业做了观察。

#### 庚四、总说三种甚深

前面第七个科判“甚深难测之功德”分四，前三个“相甚深、处甚深和业甚深”已讲完，这里是以总说的方式归摄三种甚深相。

无漏界甚深，相处业三种，

诸佛如是说，譬如染画空。

“无漏界甚深”，无漏法界尤其是大菩提的无漏法界是极为甚深的，不要说一般凡夫、外道、二乘，就连十地菩萨都没办法真实安住在无漏法界当中。

“相处业三种”，无漏法界的甚深可以从“相、处、业”三方面安立。“相”方面是四种：清净相、胜我相、无记相和解脱相；

“处”是处甚深，“业”有四种，前面已经学完了它们的广说。

“诸佛如是说”，三种甚深不是弥勒菩萨自己讲的，而是诸佛所说的。本师释迦牟尼佛在大乘经典中讲到了四种相，处甚深和业甚深都是佛陀所讲。

“譬如染画空”是什么意思？佛陀在经典中宣讲了“相、处、业”三种甚深，但三种甚深的自相是没办法通过语言表达的。反过来，如果佛能够通过语言表达，后学能通过分别心去观察，它的自相就绝对不是甚深的了。所以只能通过总相的方式了解。

“譬如染画空”，虚空是无相无为的本体，想通过染料把虚空染色或在虚空中作画都是做不到的事情。诸佛虽然讲到三种甚深，但我们的分别念仍然没办法体会，就像“染画空”一样，根本做不到。通过分别念怎么理解不可思议的甚深呢？如果我们能想到，又怎么安立甚深呢？既然是甚深，肯定是一般凡夫人的分别念没办法体会的。我们的分别念认为三种甚深都懂了，但是真正懂得没有呢？这个地方讲得很清楚，就像“染画空”一样，分别念怎么可能接触到它甚深的体相呢？绝对接触不到。“染画空”的意思是说，这种相是超越分别的，本体是甚深难测的。我们现在只是通过生信解的方式来缘它，仅仅是生起一种信解，真正要生起证悟的话，到初地才能大概证悟一些，然后在现前大菩提本体时，才能彻底现前它的本体。

“譬如染画空”还有一层含义：虽然诸佛所说的甚深本体没办法思维，但是对于一些利根者、诚信净见量的人，他对不可思议的法具有信解，具有特殊的智慧力，能够对甚深的法界生起一种信解，这也是非常稀奇的，就像染画空一样——虚空本身没办法着色，假设有一天能够在虚空上面着色、作画，这难道不是很稀奇的事情吗？的确很稀奇，现在的凡夫菩萨能够对三种甚深相生起信解

也是这么稀奇。这方面是在赞叹大乘种姓的超胜——能够对不可思议的法界生起信解，就像能在虚空当中染色、作画一样稀奇。

从另一个侧面可知，现在我们即便能够从词句上、思考上大概地了解甚深相，绝对也不是在一两天中积累资粮就能做到的，肯定是在很长时间中积累了资粮才会有今天的结果。所以缘这三种甚深相，绝对应该生起不退的信解，把它们作为我们的所缘。诸佛的智慧、诸佛的法界、大菩提的自体，从相、处、业方面来讲都是甚深的。对我们来讲，诸佛或者上师善知识们所示现的行为也是非常甚深的。既然这么甚深，我们只有对他们生起定解，因为他们内心中各别自证的境界是没办法揣测的。我们从方方面面学大菩提的自体时，无论缘善知识或佛法的功德、缘佛经的内容，都应该打消我慢、生起敬仰心——对我们的修行来说至少有这个作用，当然，随着修行的进步，从颂词中悟出的修法窍诀肯定还有很多很多。

以上讲完了“总说三种甚深”的科判。

#### 己八、法界真如不变之功德

“法界真如不变”是什么意思呢？不是在证悟法界后不变，实际上是说，法界真如即便在众生位它都没有变化过，在众生位、修道位、成佛都没有变化过，说明它是大无为法的自体，大无为法的自体就是真实的法界。《大乘庄严经论》讲得最了义的地方就是第十品，没有跟随唯识的观点讲，都是跟随大中观、如来藏、究竟法界的观点进行抉择。正如麦彭仁波切所说，这部论典中大多数是跟随唯识的观点，但也讲到了究竟法界。比如这个科判所讲法界真如

不变的功德，与《宝性论》《法界赞》所讲如来藏的本体没有任何差别。

一切无别故，得如清净故，  
故说诸众生，名为如来藏。

“一切无别故”是讲凡夫位，“得如清净故”是讲大菩提位，了解两者的分位有助于我们了解颂词的含义。

“一切无别故”，法界真如的本体即便在凡夫位也是没有差别的，在一切众生的相续当中，真如法界没有任何差别。和谁没有任何差别呢？一方面是众生和众生之间的真如没有差别，另一方面是众生和佛之间的真如没有差别，这就是如来藏的本体。《宝性论》讲过，不论凡夫位的显现如何下劣，如来藏也没有减少过；佛的功德再怎样圆满，如来藏的本体也没有增上过。它在凡夫位是怎样，到成佛还是怎样，如来藏是没有变化的，变化的只是它上面的客尘。“一切无别故”主要是讲凡夫位就具有法界真如，在凡夫位称为如来藏。

“得如清净故”，也可以说成“得清净如”“得”是获得，“如”就是真如。获得清净真如位，就叫如来位或善逝、佛位，从这个侧面讲“一切无别故”，即对它没有加任何简别，反正一切众生都具备，这是指本性清净。“得如清净”中的“得”字，简别了以前这种大清净的本体没有现前或者从字面上讲没有获得，我们只有从字面上讲没有获得，没办法从意义上讲没有获得，因为它在众生的相续当中本身就存在，从字面上或名言谛来讲，以前没有获得

的清净真如现在已经获得了，现在获得的清净真如到底是什么样的呢？当然不是暂时获得或者少分获得，比如一地等就是少分获得，而是究竟获得、真实现见清净的真如。第二句是安立善逝佛位，这时就不叫如来藏，而叫如来或者佛。众生位和佛位的真如在意义上是一样的。

通过第一个根据“一切无别故”，第二个根据“得如清净故”，所以“故说诸众生，名为如来藏”，安立一切众生的名字叫如来藏。这个颂词讲到了了义如来藏观点。

### 已九、无量圆满之功德分二：一、圆满之差别；二、分类

科判当中是“无量圆满”，颂词中是无量变化，两个方面结合起来就比较容易理解。从圆满的角度讲：世间人有圆满，声闻缘觉、菩萨也有圆满的部分，佛也有圆满的部分，这些圆满的部分到底哪个最超胜？就做一个比较。从变化的侧面来讲：世间人及外道有变化，声闻缘觉有神通的变化，菩萨也有神通变化，如来也有神通变化，这些神通变化是在圆满的前提下，即想要获得神通变化，就必须圆满某种资粮之后才能获得，如果某种资粮不圆满，就没办法获得变化。为什么说菩萨不具备佛陀的变化呢？因为菩萨相续中的种种功德还没有圆满，所以没办法具备佛陀的变化。他为什么具备菩萨的变化呢？因为他作为菩萨身份的种种资粮已经圆满了，所以能够示现菩萨的变化。往下类推，世间人能够具备某种变化，也说明他的某种善根圆满了。这说明圆满和变化之间有一种联系，需要从这方面了解。

## 庚一、圆满之差别

声闻及缘觉，菩萨与如来，  
初化退世间，至佛退菩萨。

首先讲到声闻、缘觉、菩萨和如来，因为四者都是圣者，所以叫作“四圣”。圣者包含在声闻圣者、缘觉圣者、菩萨圣者和佛四者当中。这方面是略说声闻、缘觉、菩萨、佛的圆满和变化。第一和二句讲四种变化，第三句和第四句比较圆满的差别。

“初化退世间”“初化”是什么意思呢？“初”是指第一句中的声闻。声闻在四乘中属于第一种变化，所以叫作初化，“化”就是变化的意思。这种声闻的圆满和变化，可以“退”世间的变化，“退”可以理解成映蔽的意思。对于世间人、外道所具备的圆满和变化，声闻的圆满和变化能够映蔽世间的变化。声闻所获得的神通变化确实比世间人更究竟圆满。为什么呢？因为它是无漏的，世间人再怎么厉害也是有漏的，从有漏和无漏来讲是有差别的。声闻罗汉的无漏肯定是稳定的，无漏的功能肯定是大的，世间的圆满在世间人面前再怎么了不起，也绝对没法超越声闻罗汉，所以声闻缘觉的圆满能够映蔽世间人的圆满。

“至佛退菩萨”，中间有一个省略，颂词讲了最初和最后，但是中间没有讲，中间是缘觉的圆满和变化能够映蔽声闻的圆满和变化，然后菩萨的圆满和变化能够映蔽缘觉的圆满和变化。讲义中讲到，缘觉积累资粮的时间比声闻长，他是在一百个劫当中积累资粮，在证悟时虽然没办法安立大乘的道果，只能安立罗汉果，但是

缘觉的罗汉果比声闻的罗汉果更超胜。比如缘觉在证悟人无我空性的同时也证悟了一部分法无我，证悟了无分微尘的空性，只保留无分刹那的执著；声闻证悟了粗大的五蕴空性，没有证悟细微的无分刹那和无分微尘的空性。缘觉的证悟高，当然他的圆满、变化就强，因此缘觉的圆满、变化能够映蔽声闻的圆满变化。

缘觉和菩萨比较的话，菩萨在初地就已经圆满证悟二无我，遍计的烦恼障、所知障都已彻底断尽，他的方便和不可思议智慧力早就映蔽缘觉了，缘觉的神通变化和菩萨比较起来，百分不及一乃至算数譬喻所不能及。“不及一分”，不及菩萨一分的圆满变化。有时我们认为，缘觉或声闻圆满证悟了人无我，烦恼障种子断尽了，而菩萨在八地才断尽，是不是一地到七地没有办法超过缘觉了？实际上学过《入中论》就知道，初地就绝对超越了。这个地方麦彭仁波切在讲义中讲得很清楚，“千万分不及其一，乃至算数譬喻亦不能及”。证悟法无我的力量是相当强的，而且菩萨内心中有不可思议的方便、窍诀、教授等等，所以他的圆满变化远远超胜缘觉。

“至佛退菩萨”，虽然菩萨超过缘觉，但是菩萨和佛比较也不及一分。我们说十地菩萨的功德如何大、不可思议，《入中论》最后讲解十地菩萨功德，引用《十地经》的观点讲到初地菩萨有百个化身，然后越来越往上，最后就没有办法表述了，以百千万亿阿僧祇微尘为喻，根本没办法宣讲，但菩萨和佛比较起来不及一分，佛能够映蔽菩萨的圆满功德。

“初化退世间，至佛退菩萨”，主要是要突出大菩提本体无量

圆满的功德。从世间、声闻缘觉、菩萨、佛，一层一层地比较下来，我们就生起一个殊胜的定解：大菩提确实确实具备无量圆满的功德。

如是佛变化，无量不思议，

随人随世界，随时种种现。

如是佛的变化或者佛陀的圆满是无量不可思议的。无著菩萨的讲义中说佛陀的变化具有两种特色：第一种是无量的特色；第二种是不思议的特色，在第二句颂词中表现出来。下面就按照照唐译的颂词宣讲。

“随人随世界，随时种种现”，从三个方面进行观察：第一个方面是“随人”，意思是随众生，这个“人”是广义的，不单指人道的人，实际上指一切众生。因为一切众生的种类或者数量是不可思议的，所以佛陀相应众生所作的变化也是无量不可思议的，这是“随人”方面不可思议。

第二个方面是“随世界”，世界是无量无边的，佛陀随无量无边的世界所作的变化和圆满也是无量不可思议的。

第三个方面是“随时”，就是随时间。时间也是无量不可思议的，为什么这样讲？因为众生、时间都不可穷尽。时间没有一个定数，时间是按照有法安立的，在一个有法上面安立过去、现在、未来，所以有法、众生无尽，那么相续当中的分别无尽，分别无尽那么业无尽，所以时间是无尽的，乃至众生未尽之前，时间没办法穷尽。时间无尽的缘故，佛陀随时间而显现的无量不可思议的变化也



是无尽的。这里讲到佛陀所具备的圆满的差别是哪些方面，突出了佛陀变化的无量不可思议。声闻缘觉、菩萨都不具备佛无量圆满的功德，世间人更不用讲了。

下面讲“以声闻圆满”乃至“许难思无量”，但这几句颂词应该不是唐译的颂词，可能是打字的时候没有注意，把讲义中藏译的颂词打进来了。这一段所讲的意思和前面是一样的。

以声闻圆满，映覆世间者，  
以缘觉圆满，复映覆声闻，  
彼较菩萨者，一分尚不能，  
彼又较如来，一分亦不能。  
诸佛之圆满，何何处如何，  
几何几时转，许难思无量。

如果不懂前面的颂词，就看一下这个藏译，藏译翻译得比较仔细，唐译比较简略、精要，意义是一样的。藏译“诸佛之圆满，何何处如何，几何几时转，许难思无量”可作为唐译中“随人随世界，随时种种现”的补充解释。

唐译是从“随人、随世界、随时”三个方面讲的，藏译是从“何、何处、如何、几何、几时转”五个侧面讲。

第一个“何”字，实际上和“随人”的“人”是一个意思。因为众生是无量的，所以佛陀的变化无量；“何处”是讲世界，世界就是处所，和前面的世界可以对应，世界无量，佛陀的变化也无量；“如何”的意思是如何变化，麦彭仁波切的讲义讲到通过工巧

化身、种种化身、殊胜化身等方式进行变化；“几何”就是量、多少，因为众生无量的缘故，所以佛陀所显现变化的量也是没办法测量的，因为众生的种种希求无量无边，佛陀为了满足众生的欲望、希求，所做的变化也是无量无边，“几何”是从数量无量无边进行观察的；“几时”就是时间，众生无量无尽的缘故，佛陀所做变化的时间也是无量无边的。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第二十五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行抉择。

“无上五义”分为“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”。现在正在讲第四“不可思议”。大菩提本体的自性是一般凡夫难以思议的，为了让我们能对大菩提的自性生起信解，通过总相的方式宣讲大菩提的本体及种种功德等殊胜妙法，以十种功德了解大菩提的本体，其中第九是“无量圆满之功德”，分圆满的差别和分类，第一是圆满的差别，即在所有的圆满当中，佛陀大菩提的变化是最为第一的，对以上已做了观察。下面讲第二“分类”。

### 庚二、分类

“分类”是从无量圆满的侧面安立，把凡夫的垢染、客尘作为观察的基，抉择诸法转依之后怎样变化 怎么得到圆满，讲到了转依的种种窍诀，通过转依客尘、有境和境，得到无量变化和圆满。变化和圆满全部是按照大菩提的本体来讲，不是按菩萨地的功德讲。

下面次第抉择分类。按照颂词分八个方面观察，前七个方面是分别说，最后一个是总结。

第一个是“五根转”：

如是五根转，变化得增上，  
诸义遍所作，功德千二百。

眼耳鼻舌身五根在转依之后得到一种变化，这种变化通过转依的方式得以增上。五根转依在菩萨道时就有，在大菩提本体时是以究竟的方式进行观察、抉择。“如是五根转，变化得增上”，五根转依后，种种变化、圆满得以增上，以两种方式抉择它的圆满：一是“诸义遍所作”；二是“功德千二百”。

“诸义遍所作”，诸义的“义”是“境”的意思，“诸义”就是种种外境。“遍所作”，五根转依后，一根可以含摄诸根的作用，对于种种外境普遍所作。这就简别了没有转依时眼根只能了知色法，耳根只能了知声音等比较狭隘的所作。五根一旦转依就能互用，诸根互用是它的第一个功德。以前眼根只能见色法，一旦五根转依，一个眼根就可以做五根的事情。一个根就可以全面了解五根所通达的外境，所以叫“诸义遍所作”。

“功德千二百”，五根转依后获得一千二百种功德。按照坚慧论师或无著菩萨的讲义，每一个根都有一千二百种功德。有些讲义提到千二百种功德主要是相好的功德或地上的功德。但全知麦彭仁波切认为，这里是讲五根转依的功德，所以讲相好、地上功德和本颂不符合。麦彭仁波切讲，五根转依后共有一千二百种功德，怎么获得一千二百种功德的呢？首先东南西北上下是六方，而四方四隅加上下是十方，六方的每一方都具备十方，这样就是六十。六十乘四境是二百四十种功德，五根乘二百四十就等于一千二百种功德。

以眼根为喻，在算千二百种转依的功德时就不算眼根的对境色法，只算声、香、味、触四境。为什么不算眼根的对境色法？因为它本身的对境就是色法，不是诸根互用的特色。眼根是这样，耳根等也可以互用。耳朵以前只能听声音，但一旦五根转依，耳朵就能够见色法、闻味道、具有触觉等等，这就是它的不共特色。身根也可以看色法、听声音。五根互用在佛地时尤其圆满。

下面讲第二个“意根转”：

如是意根转，变化得增上，  
极净无分别，恒随变化行。

对于意根，小乘和大乘有不同的抉择。小乘是以六识无间灭的阶段为意根，没有单独的意根。大乘有单独的意根，即第七识末那识。末那识作为意识生起的基础，就像眼根是眼识生起的基础一样，意根是意识生起的基础。

在得到大菩提时，意根早就转依了。八地菩萨末那识灭尽、得到平等性智时转依。但讲大菩提与讲意根转依没有矛盾之处，为什么呢？因为在讲大菩提的本体当中，意根转依是以圆满的方式具备的，所以在讲大菩提圆满时可以讲意根转依。“如是意根转，变化得增上”，它的圆满、变化就得以增上。它得到两种功德：一是“极净无分别”；二是“恒随变化行”。

“极净无分别”，什么是“极净”？什么是“无分别”呢？在大菩提本体意根转依之后，一切烦恼障和所知障不再现行。不单是不现行，因为彻底灭尽的缘故，所以极为清净。按照大菩提的本体来讲，

烦恼障和所知障是得以清净的。八地菩萨可以安立烦恼障彻底清净，但无法安立所知障彻底清净。一般来讲，意根转依是在八地获得平等性智时。但按照大菩提的本体讲意根转依是非常合适的，因为讲义中明确提到烦恼障和所知障极为清净。所谓“无分别”，就是一切的能取、所取全已息灭，没什么可分别的。意根染污意识转依之后，获得烦恼障、所知障彻底清净的状态，能取和所取也彻底清净，根本没有丝毫的分别，这是第一种功德“极净无分别”的意义。

“恒随变化行”“随变化行”是随何者呢？随前面的五根。在没有转依之前，末那识是随五根而转的，就是说五根在取外境时，它们取什么法，染污意识就跟随而取什么法，随它们而流转。在凡夫位时看到色法，染污意识就跟随所见的色法而产生种种贪嗔痴或无记的受等等。在没有转依之前，染污识是恒随五根变化的，在转依之后，它也是跟随五根而转的。即前面的五根、染污意识转依了，它也是跟随转依后的五根而转。五根转依之后有“诸义遍所作，功德千二百”的功德，这里讲意根转依后也是随五根转依得到的圆满、变化而行，这就是“恒随变化行”的意思。这是意根转依之后圆满和变化的差别。

下面讲第三个“义受转”：

如是义受转，变化得增上，

净土如所欲，受用皆现前。

“义”和“受”怎么理解呢？所谓的“义”就是五境，“受”是五识。五识是受的体相。“如是义受转，变化得增上”，外面的五境、五识转依得到的圆满、变化，使声闻、缘觉或菩萨的功德更加增上。

又受转所得到的圆满增上从两个方面进行观察：一是“净土如所欲”；二是“受用皆现前”，或者两个连起来理解也可以。

“净土如所欲”，五境和五识一旦转依后，就现前净土的功德。净土当中种种的所欲、受用都是圆满的，想要享受怎样的所欲，所欲就马上现前可以受用。在凡夫位时，五境显现为不清净的山河大地等外境、形象，它的来源就是内心当中的烦恼分别，通过烦恼分别产生的外境绝对是不清净的，这是佛教中一个非常殊胜、重要的观点。外境不清净是观待你内心的习气不清净，什么时候你内心的习气清净了，外面就自然而然显现清净。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲，想要对境清净，首先要净化有境，有境一清净，外境就跟随清净了。外面的五境是不清净的习气现前的，只要内心中的五识或五境的习气转依后，外面的一切就全部得到转依。这是唯识的观点，如果不随唯识的观点，认为心境俱有或识之外有一个外境，那么内心怎么清净，外面也不一定得以清净。正因为外境是内心显现的缘故，内心清净后，外面才会清净、显现为净土。“如所欲，受用皆现前”，犹如在净土当中，想有怎样的所欲就会现前一样，五境和五根一旦转依后，一切所欲也得以现前。这是十种自在中的受用自在，受用自在时，内心中的习气全都转依了，或者五境和五识全部转依的缘故，只要一作意，受用马上就可以现前。只有通过五境和五识转依，才能够如是显现。

下面讲第四个“分别转”：

如是分别转，变化得增上，

诸智所作业，恒时无碍行。

分别转是第六意识的转依。前面观察了五根、意根、五境、五识的转依，现在讲分别意识的转依。“如是分别转，变化得增上”，分别意识转依后，就会获得相应的变化和增上的功德，功德有两种：一个是“诸智”，第二是“所作业，恒时无碍行”，二者合起来也可以理解。

“诸智”，分别意识没有转依之前不是智慧的体性，而是分别念的体性。分别念所了别的对境是有限的，它只是一种有法，对于观现世量它可以趋入，但超过观现世量的种种境界绝对没办法趋入。分别念一旦转依之后，就能得到诸种智慧。意识转依得到妙观察智，对一切所知法都能够如是地了解、通达。分别意识对一切所知是没办法如是了解的。第六分别意识转依后，得到通达一切所知、通达种种总相和自相的智慧，就叫“诸智”。

“所作业，恒时无碍行”，分别识一旦转依，显示化身，就能恒时无碍地行持化身所作的种种事业。“所作业”是讲显现的化身所作的种种度化众生的事业。“恒时无碍行”，在意识转依之后，事业会恒时无碍地行持。

分别意识转依后获得种种智慧，通过种种智慧，恒时趋入度化众生的事业当中。第四种转依是讲意识的转依，二者是有法和法性的关系，要获得这种转依，就必须现前无分别智慧，而佛地的智慧是最究竟的，所以安立成大菩提的自性。

第五个“安立转”：

如是安立转，变化得增上，



## 住佛不动句，不住于涅槃。

按照麦彭仁波切的讲义，“安立”是指阿赖耶识，为什么呢？因为阿赖耶识是安立一切法的基础。不管是八识或通过八识显现的一切相分、外境、分别，它们的来源都是阿赖耶识，阿赖耶识是安立一切法的基础。在了义的观点当中，阿赖耶识是绝对需要转依的，它是一种有法的自性。虽然有些唯识宗认为阿赖耶识是坚住性的，但是这种坚住性是观待某个阶段，比如从无始轮回乃至阿赖耶识还没有转依之前，它有一种坚住的体性，不像第七识或前六识是不稳固的。相对来讲，阿赖耶识是一种明清的状态，是万法的基础，在一切习气没有转依之前，它一定是种种无漏法和有漏法种子的依靠处，所以它是坚住的。但它是不是恒时坚住的呢？这个不能安立。因为在现前大菩提果之前，它必须要转依，因为它是有法的本体，必须要舍弃自己的自性而获得种种殊胜的智慧。在无著菩萨的讲义当中，“安立”是器世界，器世界需要转依。

“住佛不动句”，这个“句”字是古文，读音是“钩”，意思是处所或达到之处，“不动句”就是不动之处的意思。一旦阿赖耶识得到转依，就可以安住在佛不动的无漏法界当中。因为十地以下的菩萨，他们的境和有境都是有变化的，一旦得到大菩提的本体，所有的有境和境就达到了极致，完全都是不动摇的，这就是“不动”。安住在佛所证达的不动法界当中，所证悟的这个法界是最圆满的，所以安立成“住佛不动句”。

从阿赖耶识转依的角度来讲，因为阿赖耶识也是无常的，一旦它

转依，就完全现前如来藏大光明的本体，不会再动摇。器世界转依也是这样，器世界是有情出离轮回之前的安住处，不管从哪方面观察都是一种动摇的体性，一旦它获得了转依，就成为无垢法界或不动法界。器世界一转变就是圆满的法界，诸佛住在圆满的法界当中，凡夫住在有漏的器世界当中，是这样对应的。

“不住于涅槃”，诸佛安住在无漏的法界中时，不住于小乘的涅槃，因为小乘的涅槃是不究竟的，是观待于轮回而安立的，而轮回和涅槃二者如果观待安立，就不是了义的安立之处。所以诸佛不住于小乘的涅槃，不住于和轮回相对的涅槃，而是住于轮涅平等的大无为法本体中。这方面是安立阿赖耶识转依之后所获得的究竟功德。

第六种“欲染转”：

如是欲染转，变化得增上，  
住佛无上乐，示现妻无染。

前面讲了五根和意根六种根的转依，五境乃至五识的转依，第六识、第八识也转依了。实际意义上，前八识转依之后再没有什么可安立的了，“欲染”都在八识的范围当中，八识可以包含所有的有法。在八识转依后，就再没有一个可转依的。此处是从不同的侧面进行观察。

“如是欲染转”，这里的“欲染”是什么意思呢？“欲”理解成欲界，“染”就是污染，欲界的染污很多，这里“欲贪”主要是指男女之间的贪爱。在男女的贪爱没有转依之前，众生都会互相生起贪心。一般来讲，一地后欲贪才不会现行，到八地才能彻底断尽。为什么讲大

菩提时要讲欲贪呢？因为大菩提是究竟转依，从这方面观察也是必要的，麦彭仁波切的讲义也是从这方面安立的。“如是欲染转，变化得增上”安立两个功德：一是“住佛无上乐”；二是“示现妻无染”。

“住佛无上乐”，欲染一旦转依之后，就不再住于凡夫的境界。欲染的种子和习气彻底转依的缘故，“住佛无上乐”，即安住在极为离戏的佛的大智慧、无上大乐当中。无上大乐是一种大智慧，超离了苦和乐的范围，这种智慧的境界称为无上乐，不能按照快乐和痛苦来安立。它不是和痛苦对应的快乐，那种快乐是一种受，受安立在有法当中。在很多密宗续部或显教了义经典当中，如《大般若经》有一品叫《理趣品》，其中讲到的很多意义和密法非常接近，里面也是用大贪或大乐的词句安立，完全属于《般若经》的体系。我们了解了大乐的含义，就会知道这是一种大光明、大智慧，完全离开了苦乐的受，是一种究竟智慧的境界。欲染转依之后，安住在极为离戏的无上智慧中，叫“住佛无上乐”。

“示现妻无染”，一方面见到女人根本没有欲染心，另一方面即便示现有妻子，和妻子接触也没有染污心。因为内心的欲染已经转依了，凡夫心欲染的一点点痕迹都找不到。很多菩萨大士在轮回中度化众生时虽然示现娶有妻妾，实际上他根本没有染污心，我们不能以一般凡夫的心态去衡量。有时看到一些双运的佛像或菩萨示现有妻室时，就按照这个颂词抉择。如果真正是菩萨大士或大菩提果的获得者，绝对不会有任何染污心，他们可以“示现妻无染”，这方面必须要了解。

从五根转依乃至欲染转依，都和密宗的所说非常相似。这些问题

如果要深入地讲，用大幻化网的观点作庄严肯定会有更深的理解，但这里毕竟不是在讲密法，而是按照显教的方式进行抉择。比如这里讲无量圆满的分类、七种或八种转依，是以隐含、简略的方式观察的，而在密宗当中是用明显的方式讲的。密宗并不是离开显教之外的其他法，而是在显教的基础上，更明显化、更窍诀化，让我们更能了解。如果对这些观点都能够一一地了解，再去看密宗中的词句，意义就会非常清楚。

下面是第七“空想转”。

如是空想转，变化得增上，  
随欲一切得，所去皆无拥。

“如是空想转”“空想”是什么意思呢？就是虚空想。我们的分别念当中有一种虚空想，就是怎样安立虚空等的这一类想法。虚空想也需要转依，为什么呢？因为在我们的脑海当中所出现的虚空，它是一种境和有境的关系，是有法，不是究竟的智慧。如果虚空想能转依，它也会有变化，能得到增上的功德。“空想转”有什么样的增上功德呢？“随欲一切得”是第一个，“所去皆无佣”是第二个。

“随欲一切得”，因为虚空想已获得转依，证得了无漏智慧后，就像虚空当中可以任意生成万法、万法消失后都融入虚空一样。虚空作为有法在还没有转依之前可以包含万法，万法的生存全部依靠虚空，一切万法的消逝也是在虚空当中，所以虚空是一切万法的依靠处。一旦虚空想转依后，我们就可以获得一种能力，什么能力呢？就是“随欲一切得”的能力。安住在转依的状态当中，如果想要显现某种色法，

就可以在虚空当中任意显现色法，如果不想让它继续存在，也可以让它马上消失。瑜伽士或佛在显现神变时就能够随意地在虚空当中示现万法。安住在虚空藏三摩地就有这样的能力，你想要显现什么色法，就可以马上显现；想要它马上消失，它就马上消失；或者让虚空变成质碍法，让质碍法变成虚空。米拉日巴尊者以前和一个法相师辩论，他立宗说虚空是质碍法，但对方根本不接受，虚空哪里是质碍法？虚空是无碍的。但是米拉日巴尊者一示现——也许是安住禅定，也许是安住空想转，虚空马上变成了质碍法，法相师马上就没有办法起立或伸手、伸脚了，最后只有承许虚空是质碍法。瑜伽士可以随意示现让质碍法消失在虚空当中，或者在质碍法中穿来穿去，或在虚空当中显现无量珍宝、园林、净土等利益无量众生，这就是空想转依之后的功德。空想转依可获得“随欲一切得”的智慧。

“所去皆无佣”，就是所去皆无阻碍，“佣”是阻碍或质碍的意思。一旦空想转依之后，想去哪里没有任何阻碍，马上可以到达；可以穿墙过壁，从这个墙壁这边穿到那边，或者从山崖穿过，或者在地里面钻来钻去没有任何障碍，这就是证得空想转依之后获得的功德。

第八个“无量转”：

如是无量转，如是无量化，

不思議所作，诸佛依无垢。

第八个转依是前七个转依的总结。如果要分类，还可以安立很多，但总的安立八种识转依也就足够了。前面在安立完八种识转依后，又单独讲了欲染转依、空想转依。因为众生无量无边，有法无量无边，

分别念无量无边，转依和转依之后所获得的功德也是无量无边的。

“如是无量转”，因为众生无量、世界无量、器世界无量，或者有情的分别念无量，有法是无量的，轮回中安立的品类是很多的，都需要转依的缘故，所以一旦获得大菩提，需要转依的对境也是无量无边的。转移之后“如是无量化”“如是无量化”就是前面所讲的“变化得增上”“变化得增上”也是无量无边的。如果一一地去安立，那么一朵花、一颗树是怎么转依的，转依之后怎么获得功德，详细去讲就有很多。一个分别念当中这个是贪欲，那个是憎恨；贪欲当中有对这个法的贪欲，有对那个法的贪欲；憎恨也有对这个法的憎恨，对那个法的憎恨，如果一个一个地安立下去，确确实实是无量无边。无量的转依、变化有很多可以了解的侧面。

“不思議所作，诸佛依无垢”，转依后的变化有很多不可思议的所作业。“诸佛依无垢”，在作不可思议所作时，诸佛依靠无漏法界、安住在无垢法界当中，如是达到一切所作。虽然好像有一种能作、所作，但这只是一种表现手法而已，在诸佛的境界当中没有勤作，没有分别念——我要做这个事情、把这个法转依、我要获得什么功德——这些方面确确实实没有。为了了解意义和佛陀的功德，只有说“不思議所作，诸佛依无垢”。

大菩提的转依、分类，总的来讲和分别来讲可以安立很多。我们的分别念、种种所作都是有法的状态，正在安住时它本来就是清净的。转依之后和没转依之前，中间有一个连接是转依，一个是清净的状态，一个是不清净的状态。一旦获得了转依的功德，所有法就同时现为清

净。获得转依的根本是无分别智慧，无分别智慧的根本是要证悟人我空、法我空。而证悟人我空、法我空的根本来自于修持，要修持就要生起定解。

现在我们所学的一切佛法，有时是从因的侧面观察，比如出离心、菩提心、人无我、法无我的抉择方式；有时要从本体观察、抉择怎么修持；有时要从果的方面去观察，比如这里讲到的无量圆满的功德，实际上都有其必要性。讲果让我们知道最后获得转依时，确确实实一切法不会是现在的状态。我们学习这个教法后，作为大乘种姓者，就不会执著一切法。学没学过大乘了义的观点，差别非常大。有时我们学如来藏、空性，即便你没有刻意生起出离心，但你学了这些了义的教法，就知道法界是相当清净的，现在我所贪著的人、财、名声或所安住的器世界、有情世界全是不清净的，既然不清净我去贪执它、追求它干什么呢？自然而然就生起出离心。大经大论学完之后确实有这个能力。学了这些最了义的教法，就能对甚深的法界有所了解。虽然我们并没有经过修持生起智慧、现证，但通过这种能力就能够寂灭粗大的贪欲或执著。

外境有什么可以执著的呢？转依后的法界这么清净，佛安住的法界也这么清净，现在我所接触的外境全是迷乱的客尘，这样想一方面可以生起出离心，另一方面可以生起菩提心，看到众生在迷乱的状态中取舍、行持，却不知道究竟法界转依后的清净，自然而然生起悲心。对于苏醒自己的大乘种姓来讲，听闻了义法界的本体非常有用。千万不要想这些都是讲佛地的功德，我学了有什么用？还不如好好地学现

在的法——确确实实需要学，不同的地方有不同的安立。比如在《开启修心门扉》这一类教法中就讲到，地上菩萨的断证对于我们现在来讲是遥不可及的，所以我们不要去讨论，安住在无常心、舍现世的状态中就够了，教导我们不要好高骛远，应该生起出离心，不要把它当作低微的法。但我们学习了义法也不矛盾，学习了义的教法，可以帮助我们苏醒种姓，生起出离心、菩提心，断除自己修道的疑惑。你内心对了义的教法有所体会时，调伏烦恼的作用也很大，它的力量能一下子显现出来，绝对不像一般的教法。我们千万不要认为了义的教法用不上，或者讲佛地、菩萨地就不需要用功，千万不要这样想。学完这些后，对菩萨道或自己的修行路线大概该怎么走、最后的果是怎样的就会有所了解和准备。所以，我们对学习了义教法必须要有一个正确的心态，否则肯定不会用功去学习、记忆和通达的，要避免这些歧途。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第二十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。此论分为二十四品，次第通过“无上五义”——“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”五个方面开显大乘的见修行果。其中前三个方面已讲完，正在讲第四个方面“不可思议”。不可思议通过《菩提品》开显，对一般凡夫难以思维的大菩提本体进行观察，在了解这是修持菩萨道所现前的果之后，犹如解文字一样生起欢喜心。大菩提的本体通过十种功德开显，其中前九个已讲完，今天开始讲第十“成熟有情之功德”，从成熟有情的侧面观察大菩提的功德，分七个侧面进行观察。

**已十、成熟有情之功德分七：一、如何成熟之作业；二、已成熟之补特伽罗；三、显现各种成熟之方便；四、无分别而成熟；五、无偏堕之成熟；六、间接展转而成熟；七、不满不增不减相续不断而成熟**

第一是对如何成熟作业进行观察；第二是讲已成熟的补特伽罗如何成熟其他众生；第三是讲显现各种成熟之方便，只要对众生有利益，相合众生的根性显现各种方便，不一定是显现成道；第四是无分别而成熟，在佛陀的大菩提本体当中，没有要度化众生的分别

念，也没有度化众生的勤作，是在无分别、无勤作中任运自成地度化众生；第五是无偏堕而熟众生，不偏堕于哪一方成熟众生；第六是间接辗转而成熟，一个众生成佛后会教化无量众生，无量众生成佛后，再去教化无量众生；第七是不满不增不减相续不断而成熟，大菩提本体的体性是不满不增的，虽然不断有众生获得大菩提本体，但大菩提的本体没有什么满足，也没有什么增加，从众生界的角度来讲也没有什么减少，以此令众生的相续不断成熟。

### 庚一、如何成熟之作业

令集亦令长，令熟亦令脱，  
熟熟不无余，世间无尽故。

颂词“令集”“令长”“令熟”“令脱”是四个阶段。

第一个阶段，“令集”是对还没有积累善根的众生，让他们听闻教法了解积累资粮的方便，生起意乐后次第修集善法、积累资粮。这是让没有善根的人积累成熟善根的方便。

第二个阶段，对于已经积累资粮的众生“令长”，令他们的善根增长。因为大菩提本体的善根是无穷无尽、最极圆满的，不应该满足于短时间积累少量资粮。为使众生的善根不断增长，还要让他们继续修持。在不同阶段，众生积累资粮的心量或方法、善巧方便都是不同的。刚开始积累资粮有一种实执心或发心有限、所了解的方便较少，所积累的资粮也就微少。当他自己趋入佛法，不断增上善根、福德或者障碍越来越小时，所积累的资粮或善根也会越来越增长。这是令已经积累善根的人不断增长善根。

第三个阶段是在不断增长善根的过程中令他们成熟。善根是因，种种的功德利益是果。只有令善根成熟，才能够令菩萨的内心逐渐获得受用，必须令不断增长的善根成熟为果。

第四个阶段是对于已经成熟善根的众生，让他们获得解脱。

“熟熟不无余”“熟熟”是令很多众生成熟的意思，这两个“熟”字是指先成熟一个众生，再令其他众生成熟，而不是令一个众生反复成熟。究竟的成熟是让众生获得佛果。

“不无余”中的“无余”是指无余涅槃，“不无余”的意思是佛根本不会入无余涅槃，为什么不入无余涅槃呢？“世间无尽故”，虽然佛成熟了很多众生的相续，因为世间无尽、众生无尽的缘故，佛怎么能入于涅槃呢？佛不可能安住于无余涅槃中，不去做度化众生的事业。

另外还可以通过问答的方式开显：

菩萨成佛后在哪个地方度化、成熟众生呢？实际上不限于某个世界、某个道场，哪里有众生需要度化，佛陀的化身就在那里示现。因为众生是无量无边的，十方四隅哪里都存在，所以佛陀成熟众生的道场在一切世界。

是谁在做成熟众生的事业呢？是佛陀在做成熟众生的事业。为什么呢？一方面因为这个地方讲的是《菩提品》，是在讲大菩提的自性；第二方面是因为真正究竟能够成熟众生相续的只有佛陀，十地以下的菩萨是没有能力令众生完全成熟的。“令熟、令长、令脱”只有佛陀才能完全做到。

佛通过什么样的方便成熟众生呢？通过宣讲教法、流布经典成熟众生。在我们的眼中，经典是一种理论或供奉处，但在佛菩萨的眼中，经典是成熟众生的方便。我们一定要对经典、论典有一个正确的认识，不要认为它只是佛陀出世讲的佛法，是一种理论、供奉处而已。实际上，佛是通过什么方式成熟众生的？就是通过宣讲三乘经典成熟众生，三乘经典是成熟众生的殊胜方便。

怎样成熟众生呢？就是以“令集、令长、令脱”的方式来成熟。对于还没有入道、没有发菩提心的这类众生，让他入道、发菩提心，开始积累成佛的善根，这是第一个层次。虽然众生在入道、发菩提心之前也可能做一些善法，但这些善法能否成为大菩提的善根呢？这是不一定的。这些善根有可能是成熟后世增上生的因，但是要成为大菩提的因，完全要看入没入大乘道、有没有发菩提心。所以，积累善根是从入道和发菩提心开始，因为是安立成佛的善根，所以首先引领众生入道、积累善根。已经入道的众生，从胜解行地乃至十地末尾之间，都是增长、成熟和解脱的过程。已有善根的令其增长：在资粮道当中着重闻思，在加行道着重开始修定、实修，一地之后现见法界，以入定和出定位交替修的形式增长无尽善根。所以，从资粮道开始都是善根增长的过程。然后是令众生内心的善根逐渐成熟，成熟后令他们获得究竟解脱。归纳而言，就是佛陀在无量无边的世界当中，通过宣讲圣法的方式，令众生的善根集聚、增长、成熟、解脱。

“熟熟不无余”还有一种解释方法，“无余”是没有剩下的意

思。众生可不可能度尽呢？不可能度尽，“不无余”就是说不会有这种情况。为什么呢？因为“世间无尽故”。世间没有穷尽的缘故，根本不可能把众生度尽。既然众生度不尽，还有没有必要度呢？肯定是有必要，前面已做解释。有时我们想：十方刹土中有无量诸佛菩萨在做度化众生的事业，众生在不断成熟，应该能度尽吧？也有人认为：众生没有新增加的，又有这么多佛菩萨在做度化众生的事业，为什么度不尽呢？但根据此处弥勒菩萨所讲“世间无尽故”，因为世间没有穷尽，世间的众生就没办法穷尽，因此没办法度尽。我们根据自己狭隘的分别念，把众生安置在一个有限的范围内，认为众生的数量不会增加，既然每个刹那都有那么多众生成佛，所以众生应该能度尽，但世间的范围是没办法测度的，因而无论怎样度化，都没办法将众生度尽。

## 庚二、已成熟之补特伽罗

难得已具得，处处为物归，

希有非希有，由得善方便。

“难得已具得，处处为物归”主要是讲自他二利圆满。“难得已具得”是讲自利，“处处为物归”是讲他利。什么是“难得已具得”呢？大菩提的自体。谁难得呢？大菩提的自体一般世间人、外道、声闻缘是难以获得的，但菩萨已经获得了大菩提的自体，这方面是自利圆满。“已成熟之补特伽罗”以前通过依止佛陀、大德、善知识，了解了修菩萨道的方法，通过修行，他的相续如前所讲“令集亦令长，令熟亦令脱”，当他彻底解脱时，就已经获得了难以获得的大菩提自体。

“处处为物归”是讲大菩提的自体在十方三世当中成为众生的归

依处，“为物归”的“物”是众生的意思。怎样成为众生的皈依处呢？第一，大菩提的本体具有恒常的体性，它不是间断性地度化众生，而是恒时性地度化众生。尤其从现前大菩提果本体的角度来讲，绝对是恒常性地度化众生；第二，它具有坚固性，没有哪个违缘能够把它失坏或者令其不坚固；第三，大菩提的本体能够将一切众生从轮回中救度出来，能够作为众生的皈依处。从三个根据安立为众生的皈依处。这个大菩提即已经成熟的补特伽罗，可以作为众生的皈依处，而且是在十方三世中作为众生的皈依处。这方面体现了他利的功德。

“希有非希有”，一方面来讲，大菩提作为他利和自利功德圆满的本体非常希有，大菩提的本体圆满成熟是相当希有的，“处处为物归”，这种他利的功德也是相当希有的。前两句是成为希有的根据。从另一个侧面来讲，这也是“非希有”的。“非希有”的根据是“由得善方便”，什么是善方便呢？就是菩萨在因地时通过发菩提心，然后进入菩萨道的修持，圆满福德和智慧两种资粮，种种因圆满后，自然而然就生起大菩提的本体。因具备了，果自然而然就会有，这是缘起规律，不是什么希有的事情。

在无量世界当中，每一刹那都有无量众生获得大菩提的本体。现在我们正在听法的时候，在十方刹土中当下的一个刹那就有无量众生成佛。每一天、每一刹那都有无量众生成佛，一方面这是希有的，但另一方面又是非希有的，不要惊怪——这么多众生都成佛了，而我现在还是凡夫，为什么呢？“由得善方便”，别人修持了圆满的因，因已经圆满，所以他成佛了。如果你现在想成佛，也可以开始修持善方便，因为懂得善方便的缘故，所以不希有。

“希有”和“非希有”从哪个方面再做归摄呢？“希有”是从大菩提的本体难以获得方面而言，通过大菩提的本体圆满自他二利很希

有；“非希有”主要是从赞叹大乘道的本体来讲，如果具备了大乘道的本体，自然而然就可以获得大菩提本体的因，前面是因，后面是果，只要因具备了，果自然会现前，它是非希有的。“非希有”是从赞叹大菩提的道殊胜的角度而言，只要具备了如是因缘，自然而然可以现前大菩提的本体。

### 庚三、显现各种成熟之方便

不同众生有不同的需要，为了度化众生、满足他们的需要，所以显现各种成熟众生的方便。

转法及法没，得道亦涅槃，  
处处方便起，不动真法界。

“转法及法没，得道亦涅槃”，这些显现是在一个刹那当中安立的，不是很多刹那，也不是在过去、现在、未来三世安立。在同一个刹那当中，佛可以示现无量无边成熟众生的方便：有些佛陀正在转法轮；有些世界的正法正在隐没——“转法”是说刚刚传法或正在转法轮，“法没”是说正法已经隐没。在这一个刹那当中，佛在其他世界正在示现成道、得到大菩提的果位，在得道的当下，有些世界佛正在示现涅槃。这是指同一个佛，不是十方世界有很多佛正在这样示现，而是一尊佛在同一个时间在不同的世界示现，在有些世界示现转法轮，在有些世界示现正法隐没，在有些世界示现得道，在有些世界示现涅槃。

“处处方便起”“处处”是指十方世界，“方便起”是指令众生善根成熟的方便，只要能够令众生解脱就这样示现。

“不动真法界”是佛自己的境界，在“处处方便起”的当下，佛在真实的法界当中根本没有动摇过，这方面是指法身的境界。法身的境界怎么示现呢？在法界中没有动摇过。佛在一刹那当中示现这么多

方便，同时又在法界中没有动摇，二者是否矛盾？其实没有矛盾。真正的法界是不动摇的，佛在无量世界中示现转法轮、法没、得道或涅槃完全是跟随众生的分别念而示现，佛的本身是没有变化和动摇的，动摇的是众生的分别念，因为众生的分别念在动摇，所以众生面前的佛的化身也是动摇的，有些地方在成道，有些地方在涅槃等等。

“不动真法界”是佛陀自己的境界，不管怎样示现，佛陀的本身都是没有动摇的。犹如天空中的明月，只要有水器就会显现。水器一旦破裂或者起污秽、被吹风动，水月就会隐没、不明显或开始动摇。但天月是不会动摇的，动摇的只是水月等因缘。因缘如果动摇，显现上世间的影像也开始动摇，大菩提的本身也是如此。

唐译中是通过得道、转法、法没、涅槃四个侧面宣讲，麦彭仁波切的讲义中侧面更多。讲义中提到的转法，是从能诠句和所诠义两个方面开显的。在同一个时间当中，佛陀可以宣讲无量无边的所诠，比如佛陀在一个法会当中讲般若经，而实际上在一个时间当中，佛陀针对不同的众生或不同境界的众生，转法轮的所诠义也有很多种。讲义中提到佛在一个时间中讲到蕴、界、处、四谛、十地、种种波罗蜜多等等，在一个时间当中的能诠句有百千万亿颂，所诠义无量无边。

有些地方佛陀正在示现十二相成道：兜率天下生、入胎、出胎，通达五明、受用后妃、出家苦行、降伏魔军等等；有些地方佛是通过菩萨形象示现菩萨行，虽然本身是大菩提的本身，是佛的身份，但在众生面前示现为菩萨。佛在很多刹土当中是以菩萨形象来度化众生，示现的是菩萨在因地如何积累资粮，在大菩提身份下，他可能示现的是正在发菩提心——我们认为这是一个凡夫，实际上他是佛的身份，只是为了度化众生、为了满足众生的需要，使众生的善根能够成熟，因而在众生面前示现依止善知识、初发菩提心的形象。有些地方佛是



示现入道之后行持六度，在这个世界示现布施度，在其他刹土中布施度已经圆满，正在示现持戒度，或示现安忍度、禅定度、智慧度、精进度、方便度、愿度、力度、智度。总之，在每个刹土当中跟随众生的不同需要，佛可以示现从初发心乃至十地的阶段。

在有些地方示现高贵的众生，比如转轮圣王的身份；有些示现中等的众生，比如仙人、婆罗门等身份；有些示现低贱众生，比如旁生或吠陀种姓等奴仆身份。其实他的本体是佛，但为了度化众生的缘故，示现各种各样成佛的方便。有些地方示现已经得到大菩提的本体，比如在一个世界当中示现成佛——两千多年前，释迦牟尼佛在菩提树下成道。而在另一个刹土当中、另一尊佛前，他可能示现获得声闻菩提的果位，就像释迦牟尼佛教下的舍利子、目犍连等，实际上他们都是佛的本体。在无佛出世的地方，示现缘觉的本体，证悟独觉的果位，其实也是佛的本体。跟随不同众生的需要，显示各种成就的方便。由此可知大菩提的本体确实不可思议。对此全知麦彭仁波切讲得非常系统。

以前我们对大菩提的认识非常狭隘，认为释迦牟尼佛以前怎样积累资粮，然后成佛，最后涅槃了。现在通过学习弥勒菩萨所造的论典，尤其是此颂讲到的显示各种成就的方便，就会知道在我们面前所示现的道友、善知识乃至其他众生，都有可能是佛陀的示现。为什么要这样示现呢？就是为了让我们的善根能够成熟，所以示现各种方便来度化我们。低贱、中庸或高贵的身份佛陀都有可能示现，比如示现持戒的比丘或者精通三藏的大德，示现为一般的学法者，也有可能示现成根本不信因果的人，都有可能。

一方面我们知道大菩提本体本就如是，一方面我们对于我们身边的这些人到底是什么身份、他的真实来历是怎样的，实际上不是很清

楚，因此生起清净心非常重要，因为不单是佛会这样示现，菩萨也会这样示现。当然这里是讲大菩提的自体，主要是从佛陀的角度观察。前面一再强调“处处方便起”，就是在一个刹那当中示现的，但是正在示现时“不动真法界”，安住在真实的法界中根本没有动摇，这是显现大菩提各种成熟方便的过程。

#### 庚四、无分别而成熟

不起分别意，成熟去来今，  
处处化众生，三门常示现。

“不起分别意”，佛陀在成熟众生相续时不起一丝一毫的分别意，“成熟去来今”“去”是指过去，“来”是未来，“今”是现在，他不会分别这些众生是过去我成熟的，那些众生是我将要成熟的。佛是大菩提的自体，具备无碍通三世圆满的智慧，一些众生以前没有度化，现在还没有因缘度化，但是未来一定可以成为所化，一定能够成熟他的相续。但他不会想这部分众生是我未来要度化的，这部分众生是我现在正在度化的，对于现在所度化的众生也不会想：我要用这个方便、那个方便，佛陀根本不会起丝毫的分别念，他度化的是三世当中的众生。没有分别又能够成熟众生的道理，前面用如意珠和天鼓的比喻讲得很清楚。因此佛陀没有分别念可以度化众生，而且是用无有勤作、无有功用的方式度化众生，这完全是大菩提自身的功德。“不起分别意，成熟去来今”也可以分开讲，佛陀在度化众生时，一刹那都不起分别意，在“不起分别意”的当下，能够“成熟去来今”的众生。

“处处化众生”，在十方世界当中通过这种方式处处度化众生，通过什么方式呢？通过无分别、无勤作的方式在十方世界当中度化一切众生。

“三门常示现”“三门”有些地方是指身语意三门，而此处按照

无著菩萨和麦彭仁波切的讲义是指三乘教法。三乘教法就是三乘教门，“门”可以理解成方便，“三门”指度化三种众生的三种方便。三种众生分别为声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，为了度化三乘众生，使用三种方便，就是三乘教法。“三门常示现”就是经常通过示现三乘教法成熟众生。佛陀在宣讲声闻乘、缘觉乘、菩萨乘三乘教法的当下，不会生起一丝一毫的分别意。因为一旦现前大菩提，分别意早就断尽了，没有分别意也可以成熟众生，这是大菩提不共的功用。大菩提的本体相当甚深，对此应生起殊胜定解。

### 庚五、无偏堕之成熟

如日自然光，照暗成百谷。

法日光亦尔，灭惑熟众生。

颂词前两句是比喻，后两句是意义。“无偏堕”是说日光在行持事业时是没有偏堕、分别的，不会分别这个对我好、那个对我不好。同样，佛陀大菩提的本体在成熟众生时也是没有偏堕的，不会分别这个对我有信心，那个对我没有信心，不管有没有信心他都会度化。假设佛陀内心当中有一种作意，那么这个众生对我有信心，我要度化他，那个众生对我没有信心乃至毁谤，我还是要度化他，通过种种方便让他和佛结缘，有一个度化的基础，慢慢地也许在即生当中，也可能在几百个劫中最终要度化他。不会像世间人那样，对我好的就照顾他，对我不好的就恨他，等等。大菩提的本体完全没有亲怨的偏袒，安立无偏袒的成熟。

“如日自然光”是比喻，“如日”就是如同太阳一样，太阳成熟有情无情自然然是以光明去成熟的。“自然”是指没有偏袒、自然而然通过日光去成熟。成熟有两个作用：一个是照暗，一个是成熟。

“照暗”是指日光出来，自然而然能将一切黑暗消除；成熟是种种稻

谷都可以通过日光成熟，“成”是成熟的意思。成熟时，不是这片稻谷我要成熟，那一片我就不管；或者这片黑暗我要驱除，那片就不管，日光没有这样的分别和偏堕，是以平等的方式成办事业。

“法日”是正法的太阳，佛陀在宣讲正法时，正法的日光也同样具备两种作用：一个是灭惑，一个是熟众生。“惑”指愚痴黑暗，佛陀在灭尽众生的愚痴黑暗时也是无偏袒的，只不过你对佛有信心就快一点，你对佛没有信心就慢一点。并不是佛弟子对佛有信心就得到佛的加持，其他众生就得不到加持，甚至谤佛还会受到惩罚等等。其实这些完全是颠倒分别，因为他们根本不知道了义的教法当中，大菩提的体是如何示现的。如果知道无偏袒成熟这种大菩提的作用，肯定会消除学佛前的偏见。即便我们进入佛门后，虽然不会生起这样的想法，但也许内心中这方面的疑惑还没有彻底断尽。通过学习会了知，佛陀在度化众生时没有任何分别，不可能你对佛不敬，佛陀就故意惩罚你，让你倒楣，让你如何如何。只不过你有信心就容易和佛陀的大菩提本体相应，容易得到加持，因为因果的缘起力是会不虚耗的。反之，如果你自己没有信心，想马上得到佛陀的摄受也是没办法做到的，这也是缘起力之故。但不能说你对佛陀没有信心，就永远没有办法被佛陀度化。在佛教当中，尤其是在了义的教法当中，这是绝对不可能的。很多了义的经典当中讲，只要你跟佛陀结缘，无论是怒目而视，还是造谤佛、烧经、砸佛像等恶业，都是与佛结缘，总有一天会得到佛的度化。

“熟众生”就是成熟众生的善根和相续，对应成熟种种谷物，百谷可以通过阳光而成熟，同样，种种众生的相续也可以通过佛日光成熟。

以上讲了无偏袒成熟的本体。

## 庚六、间接展转而成熟

一个众生成熟后，他会度化很多众生，让很多众生成熟，而每个被度化的众生又去成熟很多众生。

一灯燃众灯，极聚明无尽，

一熟化多熟，无尽化亦然。

“一灯燃众灯”，比如一盏酥油灯可以点亮一百盏灯，一百盏灯可以点一千盏灯，被点亮的灯又可以去点燃更多的灯。

“极聚明无尽”“极”是指极多的灯聚集在一起，光明很盛大。聚集很多光明时，最初那盏灯的作用有没有隐没呢？没有，“无尽”说明第一盏灯点燃一百盏灯后并没有穷尽，它还可以做点燃其它灯的事业。一百盏灯再点燃其它灯，如是辗转成熟。

这个比喻的意义就是“一熟化多熟，无尽化亦然”，最初一个众生受到佛陀的教化，通过积累、增长、成熟、解脱善根的方式已经成佛，他成就大菩提的本体后可以度化无量无边的菩萨，使其获得成熟、获得大菩提的本体。一个佛度化无量菩萨成熟后，无量菩萨又可以度化无量众生，辗转无尽。

“无尽化亦然”，最初这尊佛使无量众生成熟，无量众生又令很多众生成熟，但是佛最初成熟菩萨相续的大菩提本体，它自己的功用仍然没有穷尽，还可以在很多世界中继续做成熟众生的事业。这是间接辗转成熟的含义。最初这一盏灯虽然已经点燃了很多灯，但它仍然可以发挥作用，而且是没有穷尽的。同理，最初佛的大菩提成熟了很多人，众生又在不断地成熟其他众生，但佛自己还可以做很多事业。比如我现在成佛去度化很多众生，这些众生又可以去度化更多众生，但是我还可以去很多地方度化众生。这就是“无尽化亦然”，大菩提的本体绝对是无法穷尽的，这是间接成熟的含义。

## 庚七、不满不增不减相续不断之成熟

“不满、不增、不减”是一个意义，“相续不断”是一个意义，分清二者的意义对了解颂词有所帮助。

巨海纳众流，无厌复无溢，  
佛界摄众善，不满亦不增。

这里通过比喻和意义进行观察。“巨海”指大海、大洋，并不是一般的小海或内海。“巨海纳众流”就是许许多多的河流流入大海当中，百川流入大海时，对于大海的本体来讲是没有厌足的，它不会认为水已经够了，不需要再流进来了。“复无溢”，它也不会因为百川的水日夜不停地流注而出现装不下、溢出的情况。

这个比喻有两个含义：一个是没有厌足，大海没有厌足心；另一个是海水无论怎样多也不会溢出来，不会发生装不下、外溢的情况。

“佛界摄众善，不满亦不增。”“佛界”指大菩提的法界。“摄众善”是什么意思呢？众多具有善根的修行人在不断成熟、融入法界当中。一个刹那中有无量菩萨成佛，一个世界当中是这样，无量无边世界仍然是这样。前面讲过，每一天、每一刹那都有无量十地菩萨成佛，又有很多菩萨开始登十地、开始成佛，每一刹那都有很多众生在成佛，此外，还有很多声闻、缘觉通过修持正道而趋入法界，“摄众善”的意义是这样。众生不断成佛、融入法界当中，就像“巨海纳众流”一样，“摄众善”对应“纳众流”。

大菩提的本体是怎样的一种状态呢？“不满亦不增”“不满”是不满足，没有一个满足的心。大菩提的本体不会有这样一种想法：这么多众生都已经获得大菩提了，已经满足了。“不增”：虽然很多众生不断融入法界，不断加入大菩提的本体，但法界不会增长，也不会有装不下的情况。为什么大菩提本体的不会增加、不会溢出呢？因为

大菩提本体本身就是无生法界。也许我们认为：每一刹那都有这么多菩萨进入无垢法界，那么法界会不会开始增长呢？绝不会增长的。大菩提的本体在成熟众生时，虽然所成熟的众生不断融入法界，但法界是不满、不增的。

还有一种情况是“不减”：虽然大菩提的本体是不满、不增的，但是众生界也没有减。因为众生不断融入法界，众生会不会减少呢？不会减少。因为虚空无尽、世界无边的缘故众生无尽，所以众生不会减少。

此处用了三个比喻，分别是“如日自然光、一灯燃众灯、巨海纳众流”。日光虽然作为大菩提的比喻，但它不管怎样也没办法和真正的大菩提相比，因为它毕竟是众生业力所成熟的法，和大无为的大菩提本体根本不可能相比。

灯也没办法真正比喻大菩提本体，它只是一个相似的比喻。“一灯燃众灯，极聚明无尽”，最初这个灯无穷尽，只是在相对而言的一段时间内而言，比如这盏灯可以装二十斤油，在二十斤油燃尽之前可以这样安立，但不能安立恒时如此。“一熟化多熟”，大菩提的辗转成熟不是在一段时间中可以这样、过后就能力耗尽、没办法再做成熟众生的事业了，这种情况永远不会出现。

同样，“巨海纳众流”也是一个相似的比喻，因为大海在末劫会干涸的，并不是真正没有灰足、没有溢、没有减。现在大海为什么不会溢出来、不会增、不会减呢？有些地方说，不增是因为下面无间地狱的火一直在烧，所以海水一直在蒸发，蒸发为什么又不减少呢？是因为很多河流在不断注入的缘故。

所以这些比喻和大菩提的本体是有差异的，我们在理解时，一方面要准确掌握比喻的意义，才能帮助我们理解大菩提；另一方面，不

要认为这些比喻从方方面面都能够和大菩提相比，从一个方面或侧面做比喻是可以的，但全部都能比喻的事物在整个世间是找不到的。比喻只是相似的比喻，帮助我们理解它的含义。

以上讲了大菩提的十种功德，最后一种是成熟有情的功德。弥勒菩萨在《菩提品》中每个颂词都讲得非常详细、系统。了解了十种功德，我们就可以从十个侧面了解大菩提。我们一一了解每个科判、子科判的讲解后，对于了解大菩提的本体打开了思路，我们的心胸变得更加宽广，更加了解法界和大菩提，这样一定能够改变相续。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第二十七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，  
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。  
《大乘庄严经论》分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显，“无上五义”就是“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”。前三种义已经讲完，第四义“不可思议”主要是讲大菩提的自体，通过大菩提所做的种种幻化事业完全是不可思议的。对我们来讲，通过总相的方式缘大菩提的自体可生起欢喜心和信心。大菩提具备的十种功德已经讲完，今天开始讲第二个科判“宣说具彼功德之菩提自体、因、果等六相”。

戊二、宣说具彼功德之菩提自体、因、果等六相分二：一、真实义；二、别说分类

己一、真实义分六：一、大菩提之自体；二、大菩提之因；三、大菩提之果；四、大菩提之业；五、大菩提之具有；六、大菩提之分类

“具彼功德”就是具足前面科判所说的十种功德，对于具十种功德的菩提自体、因、果等六相再进一步进行详细开显，分两个方面，第一是“真实义”，第二是“别说分类”。第一真实义分六，“六相”就是六个科判。

第一是大菩提的自体，自体就是清静之相；第二是大菩提的因，讲因地时怎样积累成佛的资粮、正因而现前大菩提；第三是大菩提的果，现前大菩提后，在无量无边的世界度化众生是现证大菩提后显现的果；第四是大菩提之业，它的作业、作用是哪些方面；第五是大菩提之“具有”，有的地方“具有”讲“相应”，这个地方讲具有，即它具有的种种功德门；第六是大菩提的分类。实际上大菩提没有分类，但从侧面可以分成法、报、化三身。很多论典安立菩提的分类就是法身、报身和化身。

### 庚一、大菩提之自体

二障已永除，法如得清静，

诸物及缘智，自在亦无尽。

“二障已永除”，现前大菩提自体的当下，烦恼障和所知障已经永远断除。在众生位时，烦恼障和所知障是以客尘的方式具备，从大菩提的自性、大无为法的自体来讲，二障本来是不存在的；但从显现上讲，在众生流转的当下，烦恼障和所知障的种子、习气一直跟随众生相续。菩萨从发心入道、积累资粮，然后开始修持断除二障的根本近取因——二无我空性，在初地时现证，断掉遍计的烦恼障和所知障，再通过二地到十地之间的修道位，俱生的烦恼障和所知障的种子习气逐渐薄弱，到十地末尾通过金刚喻定的对治，无间显现大菩提，那时“二障已永除”，二障的种子习气已从根本上断除。

有些论典讲，烦恼障和所知障就像虚空中的云一样，天空最初是没有云的，中间出现了，最后消散了。只不过云是一种有为法，云灭

尽后又重复生起，和断障是不一样的。从内心本来清净的角度讲，二障原本不存在，是后来出现的，通过修道清除二障后可获得本来清净的果位，二障会不会和云一样重复生起呢？绝对不可能。一是因为二障的对治已经生起。凡夫位虽然本体本来清净，但所对治存在时，还没有能对治，一旦现前大菩提果，能对治的二我空大智慧已经圆满，没有障碍使能对治消失的缘故，只要能对治存在期间，所对治绝不可能生起。二是因为二障的种子已经断尽。一颗种子撒下去会发芽、抽枝长叶乃至结果，结果后又有种子，可以连续不断地轮转下去。如果种子被烧焦，这个相续就彻底中断了，这个种子绝对不会再继续发芽生长；同样，一旦现前大菩提的本体，二障种子就已经彻底断尽、不复再生，所以说“二障已永除”。

闻思未究竟时也许会想：现前大菩提本体、断除烦恼障和所知障后，俱生无明可不可能再次生起？通过以上道理可知，已断掉就不可能再生起，尤其现前大菩提本体后，能对治的智慧是大无为法，它是绝对不会隐没的。因此，一个众生相续中俱生烦恼障和所知障的种子已经彻底断尽，就不可能再生起，一旦获得解脱就是永远获得解脱，叫“二障已永除”。

“法如得清净”的“法”是指有为法、无为法、有漏法、无漏法等一切万法；“如”是一切万法的真如。字面上的意思是一切万法的真如在大菩提的本体中已经获得清净，有人怀疑：万法的真如难道还有清净和不清净的阶段吗？从真如的本体来讲没有清净和不清净的阶段，但是从显现的角度来讲有清净和不清净的阶段，不清净的阶段

叫“有垢真如”，清净的阶段叫“无垢真如”。《辩中边论》及很多三转法轮的经论中都讲真如分有垢、无垢两种。客尘和本来清净的法界真如是同时存在的，一方面它具备真如体性，另一方面也具备有垢染的客尘，所以叫有垢真如。客尘如何理解呢？不能理解成烦恼法本身没有，后面突然生起，应该理解成能够被断除的法，只要符合能够被断除、被消尽的条件就叫作客尘。

按唯识宗的观点，无明不是在某个阶段不存在、后面突然有的，它是无始以来法尔具备的，尤其是俱生无明。俱生无明不具备原先没有、后来有的条件，不能安立为客尘。但从可以断除的角度讲，不论法尔如是的俱生无明，还是后来生起的遍计无明、烦恼障和所知障，反正能够被净除的都叫客尘。客尘应该按能够被断除安立。客尘在凡夫位一直具备，乃至十地菩萨相续中还具备微细的种子，这叫作有垢真如。

所有客尘彻底清净，就叫作无垢真如，在示现上就叫“得清净”“法如得清净”就是一切万法的真如得到清净，但这不是从本体而言，不是说真如的本体有一个不清净和清净的过程，而是通过客尘已清净和未清净安立真如是否得清净。麦彭仁波切的讲义中讲，万法的真如实际上是没有分类的，一切万法的真如都是一个本体。按照有法来讲，可以安立这个是瓶子的真如，这个是某个众生的真如，按照有法的差别可以安立很多种真如，但实际上真如的本体就是一个。这就讲到“法如得清净”，它的清净相就是二障已经永除，本来清净的果已经现前。

“诸物及缘智，自在亦无尽”是讲它的含义。“诸物”可以理解成一切万法，一切万法是“自在亦无尽”，一切万法显现时有各种各样的差别，但实际上是空性的，根本没有一个本体，这就叫无分别智慧。通过了解“诸物”的本体而安住在无分别智慧当中，就是入定位。按照坚慧论师的观点，“诸物”的“物”是指阿赖耶识，阿赖耶识转依后，就获得无分别智慧的根本慧定，这叫作“诸物”。总之“诸物”主要是讲入根本慧定时生起了无分别智慧。

“缘智”主要是从出定位讲，因为入根本慧定时已经安住在无分别智慧的状态，在出定位后得时，可以缘入定位见到的无分别智慧的相，所以叫作“缘智”，即缘法界无分别智的意思。入定位时安住在无分别智慧当中，在出定位可以缘入定时的这种功德，叫作“缘智”。

“自在亦无尽”，在入根本慧定即“诸物”的时候，可以获得自在亦无尽的功德；在后得位即“缘智”的时候，也是获得自在亦无尽的功德，“自在亦无尽”和前两个是合在一起的。“诸物及缘智”讲到了入定和出定。

我们也许会怀疑，在大菩提的本体当中会不会有入定和出定的差别？大菩提的本体当中绝对不会有，既然没有为什么讲呢？一方面，“诸物”和“缘智”二者可以理解成菩萨入定和出定的修法，“自在亦无尽”可理解成入定和出定得到究竟，真正自在和无尽的本体在佛大菩提的时候可以安立，可以用前因后果的方式理解。另一方面，从佛果、大菩提的本体来讲，入定位和出定位各自所具备的功能是通过

圆满的方式具备的，入定时见法界如所有智，出定时生起尽所有智，在佛地都是圆满的。佛没有出定和入定的差别，但具备入定位和出定位的功德，而且是以自在和无尽的方式具有的。佛陀是在一个智慧、一个时间当中具有，不是以轮番的方式具备如所有和尽所有。在现前如所有智、见到万法本性的当下，也能够见到一切万法的差别、尽所有相。从这个方面可以知道大菩提的自体。第一个颂词的意义主要是从清净相的角度来观察。

### 庚二、大菩提之因；庚三、大菩提之果。

两个科判是在一个颂词当中。

一切种如智，修净法界因，

这两句通过第二个科判“大菩提之因”抉择。

利乐化众生，此果亦无尽。

这两句是讲第三个科判“大菩提之果”。

首先讲第二个科判“大菩提之因”。

颂词当中提到“一切种如智，修净法界因”，这里“一切种如智”不能理解成是佛地时所现前的一切种智的自体，“一切种如智”在安立为大菩提的因时，是指佛经中所宣讲的一切种智的体相、修法及遣除一切种智修行的违品、积累它的顺缘等等。发菩提心后可说开始进入大乘道，进入大乘道后，所求必定是一切种智道，先要知道怎样去修持、现前一切种智。首先需要听闻大菩提的因，听闻后要进行思维，思维生起定解后必须修持，这是闻思修的过程。通过闻思修，逐渐从小资粮道到加行道乃至见道——现证诸法的自相，然后通过二地到十

地的修道，逐渐圆满一切种智。在初地前主要是以总相的方式修持，一地后是以自相的方式修持，但它是分证、不是圆证，通过部分的证悟、一分分地圆满，就像上弦月一样，一部分一部分地圆满，最后成佛时就彻底现前“一切种如智”。首先要对一切种智或一切诸法的实相这种智门以总相的方式进行闻思修行，然后开始现证等等，因此这叫作“修净法界因”，这是修持清净法界的因。清净法界也叫大菩提、无垢界、一切种智，实际上是一个本体，从清净法界、能证智慧、三身等侧面安立。修净法界的因，就是在因地——凡夫或菩萨位时，通过闻思修的方式对“一切种如智”进行串习、修证。如果我们真正具备这个条件，最后肯定会现证大菩提的果；如果不具备这些条件，虽然想要证悟一切种智，但没有因就没有果，就只是一种想法而已。

我们趋入一切种智、实相的修行，只是时间问题，也许你现在已经开始修，如果还没修，以后反正也要修，对一切种智的正因必须要趋入。如果有机会就提前趋入，已趋入就以精进的方式趋入，成佛的速度绝对有快慢的差别。

下面讲第三个科判“大菩提之果”。

第二和第三个科判所讲的因和果，不能安立第一个科判是因，第二个科判是果。这个地方观察的是大菩提，第二个科判是讲怎样现前大菩提的因，第三个科判是讲获得大菩提之后的果，不是通过前面的因获得后面的果，应该这样了解。

“利乐化众生，此果亦无尽”，成就大菩提果的佛陀会利乐度化众生，大菩提的果是无尽的。“利乐化众生”有暂时和究竟两个方面，

暂时度化众生方面——比如将众生安置在善趣，或者在众生相续中种下成佛的正因，或让二乘人先得到罗汉果，在化城当中休息，然后再行持大菩提的事业；究竟方面，是把众生安置在菩萨道，通过修持菩萨道获得最究竟的大菩提本体。

“此果亦无尽”“此果”是大菩提果，能够将一切众生安置于暂时和究竟利乐之地的果“亦无尽”，为什么无尽呢？一是大菩提果的本体本身是无尽的，二是所度化的众生是无尽的，所以现前大菩提后的果绝对无有穷尽。

#### 庚四、大菩提之业；庚五、大菩提之具有

发起身口心，三业恒时化，

二门及二聚，方便悉圆满。

两个科判各有两句。“发起身口心，三业恒时化”是讲第四个科判“大菩提之业”“二门及二聚，方便悉圆满”是讲第五个科判“大菩提之具有”。

“发起身口心，三业恒时化”，大菩提的作业主要是恒时度化众生。“发起身口心三业”是发起身业、口业、心业，如何发起身、口、心业度化众生呢？

一是通过身业度化。对于能够以如来的身相度化者，佛陀就显示如来的身相。佛在世时印度众生现量见到了佛陀的清净化身，通过如来的身相得到度化。以佛陀的身相没办法度化，佛就显现菩萨身相度化，菩萨没办法度化，就显现阿罗汉度化或显现国王、居士身去度化。怎样的身相能度化众生，佛就显现这种身相。现在佛陀主要是显现上



师阿闍黎的身相度化众生。在世间真正显示三十二相、八十随形好相好功德的只有佛陀，化身所显现的阿闍黎、菩萨、罗汉、凡夫等身相虽然没有佛的相好，但都是佛陀的本体、没有差别。

二是通过口业度化。口业度化主要是通过宣说妙法。有时是佛陀亲口宣讲妙法。佛陀在世时以和菩萨通过问答的方式亲口宣讲调伏烦恼和修行的方法，很多经典中都有记载。有时不是佛亲口宣化，而是通过墙壁或天鼓、树林、虚空发出法音来宣说妙法度化众生，比如极乐世界的树木鸟雀都可以发出法音，这是佛的功德。

三是通过心业度化众生，主要是通过佛陀的心加持众生。比如我们说上师加持获得证悟，就是通过上师的心和你的心相应，上师有恒时加持你的悲心，具离开障碍、现证法界智慧，他有加持的能力。上师方面——上师具备佛一样的功德，自己方面——具有非常强烈的渴望想得到上师的加持，没有丝毫的怀疑、我慢等障碍，自己的清净心一旦和上师的心相应，显现上就叫得到上师的加持。得到上师的加持后就证悟法界实相，这种从凡夫到圣者的阶段叫作上师加持弟子，或者佛陀加持众生。很多菩萨、罗汉或众生在证悟时，都是通过佛的加持融入自心后转凡成圣，叫作佛意加持众生得到证悟。

还有一种情况是佛加持众生的心说法。比如讲义中提到佛陀加持舍利子尊者和须菩提尊者，让他们以一问一答的方式宣讲般若经。《大般若经》里很多都是弟子之间的对话，比如舍利子尊者提问：诸法的实相是怎样的？诸法的本体有哪些？如何是空性的？须菩提尊者就开始回答：实际上一切诸法的本性是无相、无愿、空性等等。经典中

有很多是佛和弟子之间的对话，有些是弟子和弟子之间的对话——这是佛加持声闻或菩萨宣讲般若。有时佛甚至加持魔宣讲般若经。虽然宣讲者自己没有能力，但佛加持之后就具备了。我们在传法时为什么一定要求加持呢？也有这种含义。虽然不一定能像佛陀加持舍利子尊者一样讲得那么圆满，但在讲法前求加持肯定是有必要的。

这就是“三业恒时化”，恒时度化众生是佛陀的作业。

下面讲第五个“大菩提之具有”。

大菩提具有什么功德？具有方便圆满的功德。具有什么样的方便呢？就是“二门及二聚”，一共四种法。难道大菩提就只有这四种法吗？其实这四种法是一切方便的核心，具备二门和二聚，就代表一切方便悉皆圆满，如果这四者圆满，其他没提到的支分方便也绝对圆满，根本圆满了，支分绝对会圆满。可以从“二门及二聚”四门观察“方便悉圆满”的法义。

什么是“二门”呢？第一门是三昧门，即禅定门；第二门是陀罗尼门。所谓三昧门，在麦彭仁波切的讲义中提到，就是首楞严三昧和虚空藏三昧。陀罗尼门就是无尽藏陀罗尼和无量门陀罗尼，佛有很多陀罗尼或三昧，为什么单提这两种呢？首楞严三昧和虚空藏三昧是所有三昧的上首，就像文殊菩萨、普贤菩萨是一切菩萨的上首一样，所以提这两个就够了。既然首楞严三昧和虚空藏三昧是所有三昧的上首，具备了这两个三昧，其他支分的三昧也肯定具备。第二个讲到陀罗尼门，陀罗尼是总持的含义。在所有的总持当中，是以无尽藏和无量门二者为上首，上首如果圆满具备，下面的支分肯定容易具备。

为什么讲这两个门包含在“方便悉圆满”里面呢？三昧门和陀罗尼门分别具有成熟的作用，三昧门是成熟众生，陀罗尼是成熟佛法。在菩萨位是通过陀罗尼成熟内心的佛法，在佛位具备圆满的陀罗尼门，说明自相续的佛法已经圆满成熟。如果具备圆满的三昧门，就说明度化众生的方便已圆满。所以“方便悉圆满”，一方面是自己内心中的佛法已经圆满成熟，另一方面是度化众生的方便已经圆满成熟，完全包含在自他二利当中。

什么是“二聚”呢？一个是福德聚，另一个是智慧聚，即福德资粮和智慧资粮悉皆圆满，这也是一种“方便悉圆满”。智慧资粮圆满是现前法身，福德资粮圆满是显现殊胜色身，这也是二门当中包含的。如果说“方便”，就是包含在“二门”和“二聚”当中。

“大菩提之具有”泛泛讲就是二聚和二门，实际上展开分析，大菩提所具有的方便都圆满了，具有一切圆满、一切方便的意思。

下面讲第六个科判“大菩提之分类”。

大菩提是一个本体，从法、报、化三身三个侧面进行观察。所谓分类就是三身，分为四智也没有矛盾，因为三身、四智都是一个本体的不同侧面，身、智不是分开的，不可能有别别他体的情况。我们可以说三身是四智的一个侧面，或四智是三身所包含的，所谓的三身和四智就是一个本体的两个侧面。很多大菩提的功德法都是这样分类的，虽然只有一个大菩提果，但可从自他二利或三身四智等侧面有很多分类。

## 庚六、大菩提之分类

自性及法食，变化位差别，  
此由法界净，诸佛之所说。

“自性及法食，变化位”这是三种位，以三种位的差别安立大菩提的分类，第一是自性位，第二是法食位，第三是变化位。自性位对照法身，法食位对照报身，变化位对照化身。讲义中提到的六种差别，是指三种位和三种身共有六种差别。

“自性”是法身。“法食”是报身，有些地方叫“食身”、受用身，都是一个意思。为什么法食是报身呢？所谓的“法”就是大乘妙法，所谓“食”就是受用的意思，从食的角度来讲好像是吃东西，如果从享用的角度来讲，范围就广得多。谁在享用？报身有两个侧面：一个是自受用报身，另一个是他受用报身。自受用报身就是佛陀受用很多功德法，这方面是自受用，可以安立成法食，因为受用很多功德法可以叫作法食；受用报身，就是佛陀在现前大菩提本体后，通过法身显现报身，这个报身是大乘菩萨享用大乘妙法之处，是大乘菩萨享用大乘妙法的来源，从这个侧面叫作法食身。这些专用名词我们都需要了解。

“变化”就是变化种种的身相度化众生，变化位和化身对应。

“此由法界净，诸佛之所说”，这三种位或三种身、分类，只有安住在清净的法界才可以显现，这是诸佛宣讲的。从反方面讲，如果你的法界没有彻底清净，根本没有办法现前三身，只有法界清净才可以显现三身，法界不清净绝对没办法现前三身。十地菩萨还没办法真正现前实际意义上的三身，一地菩萨以上可以见到报身、在报身面前听法，但自己不具备报身。或者从化身来讲，一个菩萨有很多化身，

但这种化身是菩萨所具备的，不是佛陀所具备的。有的地方讲“破一分无明见一分法身”，这是一种分证，大概可以这样安立。如果法界不清净，绝对不会具备大菩提本体、圆满的三身。

如果现前了大菩提本体，绝对有三身，为什么？因为佛要度化一切众生。一般的凡夫众生或声闻缘觉是佛的所化，佛肯定要显现化身，因为世间众生、外道和二乘没有办法见到报身，不用化身度化用什么度化？绝对要显现化身。佛对地上菩萨等清净所化就显现报身度化。一旦现前大菩提的本体，从方方面面观察是绝对有三身的，没有三身的大菩提绝对不可能存在。“此由法界净，诸佛之所说”，这是佛陀所宣讲的三身的差别，佛陀所宣讲的由法界清净的缘故显现三身，这完全是佛陀所宣讲的缘故，必须要生起诚信。

以上就讲了第一个科判“真实义”的内容。第二个科判是“别说分类”，这个“别说分类”是承接第一个科判中的第六个小科判，第六个小科判讲到“大菩提之分类”，再把这个分类进行差别宣讲。

## 己二、别说分类：一、宣说所依三身；二、能依四种智慧

“身”和“智”可以从“所依”和“能依”两个方面进行观察，但这里的所依和能依不能理解成别别的能依和所依，好像是树上的鸟或盘子里的西瓜一样，能依和所依不能够理解成他体，实际上是在一个本体当中安立的能依、所依。

“所依三身”，所依就是法报化三身，在三身当中具备四种智慧，叫作“能依四种智慧”。一般讲是四种智慧，但是宁玛派很多地方讲

五种智慧，《中观庄严论总义》中讲了五智和四智。果仁巴论师等讲，五智绝对是密宗所讲，在显教中一个字或根据都找不到。但有时没有讲到也不一定不能安立，比如自续派和应成派没有讲到五智，但在实际意义上也可以安立五种智慧。

从法身中再安立，主要是指自性身和法身二者，一个是“大圆镜智”，一个是“法界性智”。法界性智在四种智慧中找不到，宁玛派论典都讲到法界性智，主要是从法身的侧面安立。

“别说分类”分二，第一是“宣说所依三身”。在《庄严经论》中对所谓的三身和四智讲得非常清楚，如果把所依的三身、能依的智慧理解清楚了，再去看身智功德就会很清楚。很多论师讲身智也是引用《菩提品》中的这些内容作教证。下面一一了解什么是三身、四智，它们的本体、作用、分类。

### 庚一、宣说所依三身分二：一、略说；二、广说

#### 辛一、略说

性身及食身，化身合三身，  
应知第一身，余二之依止。

这里讲到“性身”“食身”和“化身”，三种身合起来是“合三身”，即经典所讲的佛陀三身。

第一个“性身”，就是自性身，有些地方叫法身。讲义中讲得很清楚：第八识阿赖耶识所取习气已经清净，阿赖耶识本体转依之后获得自性身。法身当中有空分和明分，从空分的侧面安立成自性身，明分的侧面安立成法身，这是第一种安立方式。第二种安立方式是大菩提法相具备断德和证德，从断德的侧面安立自性身，证德的侧面安立

法身。第三种安立方式：从灭谛圆满的侧面叫作自性身，从道谛圆满的侧面叫作法身。第四种安立方式，是从大圆镜智的侧面安立自性身，从法界体性智的侧面安立法身。这里主要是对第八识转依后获得大圆镜智的支分差别进行观察。自性身和法身二者之间是现空大双运的体性，没有偏空分，也没有偏现分，二者完全是无二一味的方式。它的本体是无二双运的，自性身和法身、空分和现分、断德和证德都是无二双运的。

第二个“食身”，食身主要是第七识转依获得平等性智，第六识转依获得妙观察智，二者达到圆满称为报身。关键是要达到圆满，因为在菩萨位转依就获得平等性智或妙观察智，但那时还没有圆满，不安立报身，在平等性智和妙观察智彻底圆满的当下，两种智慧才可以安立成报身的体性，叫作“食身”，是大乘菩萨享用大乘妙法的来源。报身主要是对清净的所化显现，对不清净的所化显现化身。

佛根本没有这样的想法——这个众生是清净的，我要化一个报身度化他；这个众生是一般的，我要现一个化身。这是缘起和合的关系，清净的所化，自然而然会见到报身；不清净的所化，自然而然只能见到化身。佛陀跟随不同的根性会有不同的化现，就像同一个月亮，地上的水有的清净，有的不清净，就会导致水月具有明显或不明显的差别。

性身和食身——法身和报身的关系：法身是一种离系果，尤其按照第三转了义法轮讲，十力、四无畏、十八不共法所有功德全是本具的，只不过是障碍不能现前而已。法身不是一种异熟果，而是一种

离系果，离开了系缚、客尘后自然显露出来的这一部分叫离系果。报身是一种异熟果，它是通过以前修持种种妙法的因而生起的一种色身。空性资粮圆满现前法身，福德资粮圆满现前报身。从最了义的显教经典来看，报身是离系果，不安立为异熟果。显教中也有共同和不共同、暂时了义和究竟了义的说法。

学《宝性论》时也提过这个问题，《宝性论》是按照异熟果安立报身，但堪布讲过，最了义的经典中说报身是离系果，不是异熟果，必须安立二者的差别。不同经典有不同的说法，要按照究竟了义和暂时了义进行观察。《宝性论》是了义的，但它的某些观点是暂时了义的，比如安立报身。但我们不能说《宝性论》是暂时了义的，它讲如来藏法身的本体绝对是究竟了义的。

化身是对不清净所化的显现。主要是把前五识转依为成所作智，成所作智是成就一切事业的，化身主要具备成所作智。怎样成办一切所作呢？比如佛显现从兜率天下生乃至在金刚座成佛，在四十九年中转大法轮，最后趋入涅槃等，这一切都是化身的成所作智，化身主要针对不清净的所化。

所以很多大乘菩萨根本没看到佛陀涅槃，为什么呢？声闻和凡夫哭得哇哇的，但是大菩萨根本没有看到佛陀涅槃，原因就是在菩萨面前显现的是报身而不是化身，而声闻缘觉或凡夫、外道就看到释迦牟尼佛涅槃了，因为是化身的缘故。三身是一个本体，佛陀的法身恒时在法界中没有动过，但在菩萨面前显现报身，在众生面前现前化身，所以菩萨见到的报身是常住的，而众生见到释迦牟尼佛涅槃了。跟随



不同的因缘，众生见到的佛身也有不同差别。

“应知第一身，余二之依止”“第一身”是法身，“余二”是报身和化身，法身是报身和化身的依止处。这里的“依止”不是一体、他体的能依所依，而是指根本因或来源。究竟来讲佛只有法身，观待清净众生显现报身，观待不净众生显现化身。佛陀安住法界时，菩萨以他的善根、福德自然而然就见到报身；凡夫人看不到法身也看不到报身，看到的是佛的化身。法身是显现报身和化身的来源，这是“依止”的意思，“余二之依止”必须这样了解。三身是一本体、异反体，一个本体的三个侧面——佛陀自己是法身，在清净菩萨面前显现报身，不净众生只能见化身。

辛二、广说分二：一、各别宣说三身；二、归纳宣说及说三平等、三恒常义

“广说”分两个方面，“各别宣说三身”是宣讲法身、报身、化身怎么安立；“归纳宣说”是归纳宣说所有含义后，再观察怎样安立三种平等、三种恒常义。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第二十八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显，即“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”。前面三者已经讲完，现在正在讲第四“不可思议”，其主要讲大菩提的自体。大菩提自体对一般凡夫人而言是不可思议的，但我们可以通过总相的方式和文字的开显进行了解，学习后就像将要得到国王奖赏一样，对大菩提的自体生起欢喜心。现在正在宣讲大菩提自体的差别，在分别宣讲的分类当中，从所依三身和能依四智两方面进行观察。现在正在讲所依三身，分略说和广说，略说已经讲完。今天讲广说，分两个方面：第一是各别宣讲三身，对法身、报身、化身次第进行开显；第二是再次归纳各别宣说三身，宣讲三种平等和三种恒常的含义。

**辛二、广说分二：一、各别宣说三身；二、归纳宣说及说三平等、三恒常义**

**壬一、各别宣说三身**

首先讲第一个科判“各别宣说三身”，从方方面面面对三身所具功德进行宣讲。

食身于诸界，受用有差别，  
众土名身业，一切皆异故。

“食身于诸界，受用有差别”，食身也叫报身或受用身，报身在不同的世界中显现的受用有差别。佛陀自己受用佛的功德法，让其他菩萨也受用大乘的佛法，在自受用和他受用方面有差别。这是总说，具体的差别由“众土名身业”通过五个方面进行开显：第一是“众”，第二是“土”，第三是“名”，第四是“身”，第五是“业”。

第一个“众”，是所化众生的意思。但佛陀报身所度化的是一地以上的大菩萨，不是一般凡夫众生。报身所度化的菩萨有哪些差别呢？有一地到十地的差别。另外，虽然诸佛的法身、真如平等一味，但在因地时诸菩萨的名号、根基意乐、种种身份在名言中是不同的。

第二个“土”，是刹土的意思。佛安住在报身刹土当中，报身刹土一方面是恒常的，另一方面也有差别。通过不同的愿力和所化，报身佛所示现的刹土也有差别，如讲义中提到有些世界是黄金为地像极乐世界；有的琉璃为地像药师佛刹土；有的水晶为地像金刚萨埵刹土等，实际上七宝都可为地。报身佛刹土的构造、刹土圆满的方式或名称都不一样，有些叫极乐刹土，有些叫琉璃刹土等。

第三个“名”，是名号的意思。报身佛的名号不相同。有些叫金刚萨埵，有些叫无量寿佛或无量光佛，有些叫毗卢支那佛等等。这是名称方面的不同。

第四个是“身”，所谓身不相同是指所显现的身色不同，有的示现红色如阿弥陀佛；有的示现白色，有的示现蓝色等等。佛的身相不

一概都是紫磨金色的，可显现各种各样的身色，五方佛就是五种颜色。

第五个是“业”，可以从很多方面理解这个业，讲义中主要是从身量方面来讲。有些报身佛身量非常高广，有些示现上就小一点。

除了以上五个差别，讲义还提到佛所说的法不同。报身佛都是平等宣讲大乘法，因为所度化的众生唯一是大乘菩萨，所以在报身刹土当中所宣讲的都是大乘妙法，但所宣讲的侧重点不同。有的侧重讲《般若经》等甚深经典，有的侧重宣讲《十地经》等广大经典，佛所宣讲的经不一样，对密乘根性的人是宣讲密宗的经续。

报身刹土、化身刹土是怎样分别的呢？娑婆世界对我们来讲是纯粹的化身刹土，但在菩萨看来就是报身刹土，从佛陀法身的角度来讲就是密严刹土、法身刹土，没什么区别。极乐世界到底是报身刹土还是化身刹土？历史上有很多争论，不同所化的所见有差别：从菩萨的境界来讲是报身刹土，佛陀显现报身相；凡夫往生时还没有登初地，可以说是化身刹土；从佛的角度而言是法身刹土。

“众土名身业，一切皆异故”，有五个方面或加说法有六个方面的不同。这里是从报身受用有差别的角度进行观察。按照大乘的观点，报身是常住的、究竟的色身，不会示现涅槃；化身是暂时的色身，在众生面前会示现涅槃。按照无垢光尊者的观点，报身和报身刹土都是恒常的。

第二个颂词：

平等微细身，受用身相合，

应知受用身，得是化身因。

这个颂词主要讲法身，连带宣讲报身，按照唐译也讲到了化身，三身都讲到了。

首先从法身的侧面开显，“平等微细身”有两个方面：一个是平等身，一个是微细身。什么叫平等身？诸佛法身完全平等。前一个颂词讲到报身的受用在示现上有五方面的差别，但不管外面怎么示现差别，一切诸佛的法身全部是一味、平等的，叫平等身；微细身的体相当微细。按照共同乘的讲法，空性是智慧资粮所成熟的，空性本身相当甚深，它的因非常微细、甚深，它的果——法身也非常微细、甚深。一般凡夫众生对于法身和报身都非常难以了解。

从法身和报身来看，法身更为微细，所以叫作微细身。一般众生根本难以揣测法身的本体，只能够见到佛陀的化身，认为佛陀就是三十二相、八十随形好。化身有一个色相，众生可以思维、观想，但法身无相难以观想。平等微细身指法身具备平等、微细两个特点。

“受用身相合”，受用身指报身。“相合”是什么意思？报身和法身相关联，报身的来源是法身，从法身流出报身度化菩萨，就叫“受用身相合”。

“应知受用身，得是化身因”，报身是化身的因。从次第上讲，从法身显现报身，从报身显现化身，但是需不需要从报身直接显现化身呢？是不一定的。众生自己的福德圆满或因缘具备，就可直接见到佛陀显现的化身。很多经论是讲法身显现报身，报身显现化身。这个“得”字，以前堪布讲也是报身的意思，报身是化身的因。这个“得”和前面“应知受用身”是否矛盾呢？不矛盾。“应知受用身”可以和

前两句“平等微细身，受用身相合”一起讲，就是说法身和受用身相合之后，示现报身。第四句中的“得”字直接讲报身，这个报身就是化身的因。为什么“得”就是报身呢？因为一切化身所获得的种种受用功德都是从报身而显现。从这方面观察法身作为基础显现报身、报身显现化身的情况。

下面一个颂词：

自性身平等，微细彼相连，  
众乐示圆满，许是报身因。

这四句颂词是藏译，不是唐译的原文，不需要背诵。藏译和唐译的文字稍有差别，“自性身平等”和前面的“平等微细身”有相同之处，即平等。唐译中“平等”和“微细”是在一句中，藏译把“微细”放到第二句中，“彼相连”，就是和法身相连。“众乐示圆满，许是报身因”，藏译的这个颂词没有讲化身，直接讲法身和报身之间的关系，法身是报身的因。报身所示现、所受用的种种相好、刹土圆满庄严等等，都是从法身功德流出的。法身的体相、圆满功德是通过报身显示的。报身的一切受用悉皆圆满，身相是三十二相、八十随形好，刹土也是报身刹土，非常庄严，报身的外在形相和庄严刹土显示法身的本体已经圆满。

下面开始讲化身。

化佛无量化，是故名化身，  
二身二利成，一切种建立。

“化佛无量化”，化佛就是化身佛的意思，化身的诸佛显示无量

的幻化，“是故名化身”。为什么叫化身？“化佛无量化”故，化身佛可以示现无量的化身，除了示现十二相成道的殊胜化身之外，还示现种种化身、工巧化身等。如示现国王或婆罗门叫种种化身，示现陶师或乐师、木匠等是工巧化身。佛陀能够化现无量无边的身相，有时示现有情的相、有时示现无情的相——示现山河大地或某个加持物。很多自现的佛像、心咒，实际上都是佛陀的化身，虽然显现上它不能说话、不能给你摩顶，但这种圣迹就是佛的化身，它能够度化众生。因为能够示现无量化身的缘故，“是故名化身”。

“二身二利成，一切种建立”“二身”指报身和化身，“二利”指他利和自利，通过“二身”和“二利”能够成立“一切种建立”“一切种”即一切种类，一切种类可以说是自利和他利，包含一切佛的功德和事业等。“二身”当中包含一切种类。“一切种建立”以“二身二利”可以成立。“二身二利”从报身角度来讲是自利圆满，从化身角度来讲是他利圆满。全知麦彭仁波切的讲义中提到从主要的角度可以这样安立。

平时我们把法身安立成自利，报身和化身安立成他利。法身是自利圆满的标志，从报身和化身两个方面安立他利圆满，报身是度化清净菩萨众，而化身是度化不清净众生和二乘。但两个讲义中都没有讲这个自利是法身，为什么不讲呢？因为法身不偏自利和他利，它是自利和他利的来源，报身和化身的根源就是法身，法身既可以安立为自利的本体，也可以安立为他利的本体。因此从主要的角度而言，法身是二利的根源，不安立成自利或他利。佛陀怎样受用法身所具有的功

德呢？是通过报身的形象展示自利圆满，从这个角度可以理解把报身安立成自利，尤其是自受用报身。自受用报身的相好、报身刹土的清静、种种讲法功德、智慧圆满都是自利圆满的表示，从这方面安立报身是自利。化身是他利比较容易了解。实际上麦彭仁波切和无著菩萨的讲义从意义上都一样，只不过侧面稍微不同，和平时我们所了解的也有所不同。所以报身从自利和他利两方面都可以安立，从自受用方面可安立在自利当中，从他受用的角度，因为对大乘菩萨恒时宣讲妙法的缘故，可以安立为他利。

工巧及出生，得道般涅槃，  
示此大方便，令他得解脱。

这个颂词主要讲化身，化身怎样利益众生呢？从四个侧面安立：第一是“工巧”；第二是“出生”；第三是“得道”；第四是“般涅槃”。每个侧面都有利益众生的不共之处。化身度化众生就是通过这四大方便令众生解脱。

第一是“工巧”，善根还没有成熟的众生对佛陀的身相或妙法没有办法直接生信，佛陀就通过善巧方便，首先示现工巧化身让他们得到利益、和佛陀结缘，在众生起信心时，就和佛陀结下了一个殊胜的因缘，通过这个因缘引导他进入菩提道、逐渐得到解脱。这是通过工巧度化众生的方便。有些佛的化身示现乐师，通过演奏乐器令众生心生欢喜、逐渐种下解脱的善根；有些示现工匠，建造善妙的园林，众生去游玩就能够种下善缘，令众生逐渐走向解脱道。

第二是“出生”，佛陀为了度化众生从兜率天下降，投生在国王



的家族中，这种出生如何能令众生获得解脱呢？因为众生对太子的身份有一种敬仰之心，佛陀投生在高贵的家族中也是一种度化众生的方便。有些佛陀投生为高贵的婆罗门，种姓也非常显赫，众生对他也有仰慕之心。佛陀的出生是非常稀有的：释迦牟尼佛是从母亲的右肋生下的，生下后龙王马上喷水为他沐浴；佛出生后走了七步，每一步脚下都生出一朵莲花；往四边走走了四步，表示慈悲喜舍四无量心；很多天神给佛献花……众生看到佛陀的出生就生起很大的信心和欢喜心，佛通过出生的方式令众生得解脱。

第三是“得道”，佛通过示现得到大菩提的方式令众生得解脱。佛陀证悟大菩提的这一刻是令人激动的，示现上那时佛陀是十地菩萨，通过修持无量劫苦行，今生又示现六年苦行，然后开始降魔，最后夜睹明星获得证悟。这方面的传记百听不厌，在听到的当下内心就会生起善根或马上发愿——我也要得到佛一样的功德，总有一天也要坐菩提树下而证道。众生通过这样发愿就能够得到佛陀的加持摄受、得到解脱。或者佛陀得道之后，尤其得到大菩提果后，他的相好庄严、智慧，他的人品、弘法方式等方方面面都是十全十美的。因为示现非常圆满的缘故，所以非常容易令众生证道。为什么在佛陀证悟后，短短几十年中有不计其数的众生证得菩萨果、罗汉果等解脱果呢？就是因为佛陀示现了获得大菩提道，有不同的加持。

佛陀示现为一般人时，虽然本体是佛陀，但是没有示现殊胜化身、没有示现得大菩提道、没有示现最圆满的智慧，所以在度化众生方面还是有所差别。比如对上师都有信心，知道他就是佛，但是他毕竟没

有示现殊胜化身，在处理一些事情或者讲法时，我们会觉得有些不太圆满，实际上佛是看待现在的众生示现了这种形象。如果示现获得了大菩提道，他的加持或神变等方方面面就都是圆满的。因此，通过得大菩提道的方式直接可以安置很多众生于解脱道当中。

第四是“般涅槃”，通过示现般涅槃的方式令众生得解脱。报身绝对没有涅槃，化身才会示现涅槃，在众生面前示现入灭，留下舍利子度化后世众生。佛陀示现般涅槃说明因缘法就是这样，佛陀出世也是宣讲因缘法，“诸法因缘生，诸法因缘灭”。佛陀出世是因为众生的根性成熟了，佛陀转法轮，是因为众生得度的因缘成熟了，佛陀涅槃是因为直接的所化众生已度尽。释迦牟尼佛最后度化的众生是极贤，当时外道极贤听到佛陀要涅槃的消息，因为心里还有很多疑惑没有得到解答，就前往佛陀那里请教，他被阿难尊者挡住时，佛陀说：他是我在南赡部洲的最后一个所化，你们不要阻挡。佛讲法后极贤获得初果，在佛陀面前出家证得四果，他请求自己先入涅槃，就趣入涅槃了，这是佛陀最后度化的一个众生。佛陀入涅槃，意思是说以佛陀的身份能够直接度化的众生已经没有了。当然佛陀还有很多间接的所化众生，间接对佛生起信心、祈祷得到证悟的众生还有很多。

佛陀示现涅槃一方面是示现因缘法，另一方面是示现无常。让有常执的众生知道无常——佛都会涅槃，何况凡夫人呢？佛陀示现涅槃后有很多人证果，他们知道连无上正等正觉金刚身一样的佛陀都已趣入涅槃，我们这些业惑那么重的修行者为什么不会死呢？死后肯定流转轮回。通过佛陀示现涅槃的加持，很多众生开始发起大精进，在短

时间取证涅槃。乃至现在我们想到佛陀涅槃也能够激励修行——连佛陀都会涅槃，我们这些众生肯定会死的，佛陀涅槃后肯定是到其他世界度化众生，来去自由、功德圆满，但我们不是这样，如果现在死了，内心的业惑清净没有？该忏除的大罪业忏除了没有？该积累的福德积累了没有？考虑到这些，就能够激励我们精进修道。因此佛陀在世间示现涅槃也是一种让众生得解脱的殊胜方式。

颂词中讲到“示此大方便，令他得解脱”。如果详细讲方便有很多，不单是以上四个侧面。但工巧、出生、得大菩提、示现涅槃四个方面几乎已经包含佛陀因地、果地示现化身度化众生的方便，是佛陀示现化身的重点。

《大乘庄严论》中所讲的三身和其他地方所讲有所不同，但非常关键、清楚。讲到什么是法身、报身、报身的体相和差别，法身是平等和微细的，报身有差别，化身有四种方便度化众生。

下面讲第二个科判，归纳宣说。

## 壬二、归纳宣说及说三平等、三恒常义

“归纳宣说”是把前面“各别宣讲三身”再做一个归摄，然后再讲三种平等——法身、报身、化身如何安立平等；三种恒常——法身、报身、化身如何恒常，都是从三方面安立。

应知佛三身，是佛身皆摄。

自他利依止，示现悉三身。

这个颂词就是科判“归纳宣说”的含义。

“应知佛三身，是佛身皆摄”，佛陀的法报化三身“是佛身皆摄”，

只要是佛的自体，只要是现证的大菩提，肯定已经包含在三身当中。每个佛都有三身，三身包含一切佛的自体。

“自他利依止”有三个含义：自利、他利、依止。自利是指报身，他利指化身，虽然报身也做他利，但麦彭仁波切的讲义从主要方面而言，即把报身安立成自利，化身安立成他利。报身实际上包括自利、他利。“依止”是指法身，因为法身是报化二身的来源或依止处。

“示现悉三身”，佛陀示现三身，把前面的意义做了归摄。有的地方讲四身，实际上三身就可以包含；有些地方讲二身：法身和色身，实际上色身包含报身和化身。三身是最圆满的安立：一个法身、一个报身、一个化身。

下面讲三平等、三恒常：

由依心业故，三佛俱平等，  
自性无间断，三佛俱常住。

“由依心业故，三佛俱平等”，这两句开显科判中的“三平等”义。三平等第一个是“依”，第二个是“心”，第三个是“业”。通过“依、心、业”三个方面安立佛是平等的。前面讲到真正平等的是法身，报身和化身肯定是不平等的，但这里的平等是从某个侧面相同而言。

第一是由依处平等。从法身的侧面安立依处平等，因为法身是一切功德的依处，无垢法界中一切平等，直接安立平等。

第二是由心平等。从心、意趣或想法的侧面安立报身平等，一切报身佛陀的意趣没有差别，不管报身佛的身相怎样，示现的刹土怎样，他们都是同一个意趣——恒时度化众生。

第三是由业平等。我们认为化身不平等，有工巧化身、种种化身等等，但这里是从化身佛作业的侧面安立化身平等。这个业不是业果的业，而是作业，一切化身佛的作业都是利益众生的。

第一个是依处平等；第二个是意趣平等——都是宣讲大乘教法；第三个是作业平等——都是将一切众生安置在佛地，不论工巧化身还是殊胜化身，他们所做的事业都是把众生安置在安乐地，令众生得解脱故，所以一切化身佛的作业全部平等。

《大乘庄严经论》中一个意义往往从很多侧面来讲，佛的三身明明好像是不平等的，但从三个侧面可安立平等。从依、心和业三方面安立法身平等、报身平等、化身平等，三种佛的自体全都平等。宣讲的侧面越多，打开思路、增长智慧的作用越大。

下面讲三恒常。

“自性无间断，三佛俱常住”，科判中的“三恒常”义通过这两句开显。法身恒常或报身恒常容易理解，化身恒常就难以理解，这里是从不同的侧面进行开显。三种恒常中，第一个是“自性”，第二个是“无间”，第三个是“续”。

第一个是自性恒常。自性恒常指法身自性恒常，为什么？无生无灭故。法身从来没有生灭的缘故，本体就是恒常。

第二个是无间断恒常。无间就是无间断，无间断恒常是安立报身的恒常。报身佛对地上菩萨没有间断地宣讲大乘妙法，可以不断让无量无边十地菩萨成佛、让九地菩萨成为十地菩萨、让八地菩萨成为九地菩萨、让一地菩萨成为二地菩萨。报身佛所化的菩萨不间断，说法也

不间断。从报身佛不间断对地上菩萨宣讲大乘妙法的侧面叫不间断常住。

第三个是续恒常。续是指相续，化身就是相续常住。相续常住是什么意思呢？比如释迦牟尼佛在这个世界示现出生、成道、涅槃后，他又会在其他刹土中示现出生及涅槃等等，只要众生未尽，佛陀示现化身的相续就不会间断。化身主要是安立相续常住。

三恒常一个是自性常住；一个是不间断常住；一个是相续常住，分别从法身、报身、化身三个侧面安立。以前讲到三平等、三常住，就是按照《大乘庄严经论》进行开显的。所依的三身已经讲完。

庚二、能依四种智慧分四：一、略说；二、广说；三、成就如是智慧之因；四、佛智是一切道之究竟

如果精通了这一段颂词就能够通达四种智慧。很多讲四种智慧的论典，都是引用本论所讲的大圆镜智等的体相、作用、业等做抉择的。以前我对四种智慧很模糊，到底从哪个方面安立的？大圆镜智是什么？平等性智是什么？但学完之后就比较清楚了，但长时间不看也会忘掉。这里确实讲得相当清楚，相信通过颂词和麦彭仁波切的讲义，在座所有道友都能够对四种智慧的体相、作用有一个清晰的认识。

科判分四个方面，第一是略说四种智慧。

辛一、略说

四智镜不动，三智之所依，  
八七六五识，次第转得故。

这方面是对四智进行观察，宁玛派有的地方加了一个法界体性智，但实际上它和大圆镜智是一个本体的两个侧面，大圆镜智可以包含法

界体性智。阿赖耶转依成法界性智，阿赖耶识转移成大圆镜智，从阿赖耶和阿赖耶识两个侧面可分为两个智慧，实际上可不可以分呢？肯定可以分，一个是空分、一个是明分。

“四智”是总说，一切佛在究竟大菩提中都有四种智慧：大圆镜智、平等性智、妙观察智和成所作智，四种智慧在佛的自体中圆满具备。共同乘讲佛智都是这四种智慧。

“镜不动”的“镜”指大圆镜智，在四种智慧当中，大圆镜智是不动的。“四智镜不动”不能理解成大圆镜智是第四种智慧。“四智”是总的略说，“三智之所依”，三种智慧是动摇的，除大圆镜智之外的成所作智、妙观察智、平等性智这三种智慧是动摇的，而安立大圆镜智不动的意思是其余三智有动摇，或大圆镜智是根本智，是其余三智的所依处。

所谓动摇如何安立呢？是不是像有为法这样的动摇呢？这里不是从有为法动摇的侧面讲。按照大菩提本体大无为法或从究竟观点来看，佛的智慧没有一个是有为法、生灭法，所以不能理解成水中月的动摇或有生住灭的动摇，这里的动摇是指有一种往外的功用。比如成所作智示现成办很多事业时好像有一种动摇的感觉，实际上它和大圆镜智一样，本体是大无为法，绝对没有动摇，是从起功用方面安立动摇。大圆镜智就是以镜为比喻，镜子是不动的，但里面所示现的形相会有动摇。大圆镜智自己的本体不动，它是其他三智的依靠处，三智往外示现事业时，感觉是一种动摇，实际上动摇只是一种文字上的说法，如果理解成有为法的动摇就肯定错了，因为佛智是无漏的智慧，

绝对是大无为法的体相。这里安立大无为法的体相主要从三转法轮了义的观点来讲，在二转般若法轮时佛陀的智慧还是安立为有为法，有其必要性。

四种智慧是如何获得的呢？“八七六五识，次第转得故”，在众生位时，八识都是有法，我们相续当中的眼识乃至阿赖耶识都属于有法，这些识转依成智慧就成了四智，转识成智就是这个意思。唯识的观点经常讲转识成智，怎样转的呢？第八识阿赖耶识在凡夫位是有法，转依成大圆镜智；第七识在众生位是我执的状态，转依后成平等性智；第六识转依成妙观察智；第五识是指前五识，总的转为成所作智。八识转四智，实际上是八、七、六三种识单独转依后获得智慧，前五识统一转依成成所作智，这样“次第转得故”。大圆镜智是根本，其他三智依靠大圆镜智出现，佛智是转八识成四智得到的。以上讲完了略说。

今天讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第二十九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，  
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论非常清楚地宣讲了菩萨所需要了解的所知——所修的道、所证的果，它是详尽宣讲种种菩萨行的大乘经典，论典有归摄和解释难点的作用，但把所有大乘经典归摄在一起宣讲的经典是很少的。我们学完《大乘庄严经论》后，对整个大乘经的体系及修法都应该有一个总括的认识，此后再去看其他经论就比较容易了。比如无著菩萨所造《瑜伽师地论》中的很多问题，实际在本论当中都是讲过的，如果学过《大乘庄严经论》，对《瑜伽师地论》中的很多问题就能看懂了，如果没有掌握这些知识，单独去学这些大论是有困难的。所以，对于大乘的总纲——《大乘庄严经论》我们必须好好地闻思修行。

本论一方面非常广大，一方面也非常殊胜。它讲得很广，观待中观论典好像没有出现非常深奥的问题，因此必须要避免对这部论典心生怯懦或不愿意趣入，或认为很简单等想法。它是一个大乘正道的修行，如果刚开始就轻视，听闻后就会不愿意去深入思考，没有思考、记住要点的话，对自己修法的帮助不会很大。刚开始讲《庄严经论》时就提醒过大家，中间也一再提醒，如果有一种没办

法深入、雷同的感觉，实际是自己的心和论典没有相应的缘故。

实际上真正思考，广大和甚深两方面它都是具备的，作为一个菩萨来讲，这些方面都是需要了解的。虽然有些修法自己没办法使用或有一种疑惑，但后面在讲六种心时会教我们归摄所有观点，自己总结修行的要点。每一品都讲到了不同的所修，学完后可以归纳每一品的内容并生起定解。

《经庄严论》必须要了解或不能忘记的要点主要是通过“无上五义”进行开显，弥勒菩萨在本颂中对“无上五义”是通过五种比喻进行开显的，没有一一讲各自的意义，但是无著菩萨、世亲论师、全知麦彭仁波切在抉择时都讲到了。尤其在全知麦彭仁波切他老人家的科判和讲义当中相当明显，次第用“无上五义”进行开显，刚开始是“所安立”，然后是“分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”，次序是这样下来的。有些印度论师在抉择时，是采用每一品中都有五义的讲法，或者怎样摄入三自性、怎样摄入五法当中，这种方式了解起来就比较复杂。麦彭仁波切的科判和讲义比较容易了解“无上五义”和每一品的对照，我们现在已经学到第四个“不可思议”，其主要是通过第十品《菩提品》进行观察。这一品中都是在讲大菩提的本体和作用，对菩萨行或凡夫的修法或本体抉择较少。对于不可思议的大菩提，我们以总相大概了解它的自性后，就能够对大菩提及现在我们所修的道生起欢喜。

现在在抉择大菩提中的三身和四智，身智的功德也是菩提。我们在平时学习大菩提时会频频接触到这样的名词。如何是三身前面

已经讲完，现在正在讲四智。能依的四种智慧分四个方面，其中第一个“略说”已经讲完，主要是讲四种智慧中的大圆镜智是不动的，是其他三智的所依处。三智是动摇的，大圆镜智是不动的。平等性智、妙观察智、成所作智从妙力的侧面来讲有一种动摇，不能理解成分别念的动摇。四种智慧是从八种识次第转依而获得的。

今天开始讲第二个科判，次第宣讲四种智慧。

辛二、广说分四：一、大圆镜智；二、平等性智；三、妙观察智；四、成所作智

壬一、大圆镜智

镜智缘无分，相续恒不断，  
不愚诸所识，诸相不现前。  
镜智诸智因，说是大智藏，  
余身及余智，像现从此起。

大圆镜智通过两个颂词开显。第一个颂词主要是讲转第八识成大圆镜智的内容，讲到了大圆镜智所具备的种种体相；第二个颂词主要是讲大圆镜智的作用、大圆镜智的释词。

首先讲大圆镜智是如何通过转第八识而获得及它的种种本体。

“镜智”两个字就是大圆镜智。这里是总说。大圆镜智具备什么体相呢？第一个体相是“缘无分”，按照唐译、无著菩萨的讲义，“缘无分”是没有分段缘取的意思，大圆镜智不做分段缘取。我们现在的识是分段缘取所缘，对一切法是分段缘，即刚开始缘这个法，然后再缘那个法，分成一段一段分别缘的。而大圆镜智是总

的缘，如镜子照万法是同时照到，在它的范围所及之内不是先照某处、再照第二处。但镜子只是一个相似的比喻，因为镜子不可能真正同时照到所有万法，只是同时照见范围所及之内的法，它照一片树林、草丛是同时在镜子中显现的。大圆镜智的范围非常广大，一切所知万法都是它的所缘，它不是次第缘、分段缘，而是在一刹那当中同时缘。按照唐译“缘无分”是这样解释。

在麦彭仁波切的讲义中，“无分”解释成无分别，无分别是什么意思呢？显现上，好像智慧是大圆镜智的自体，它取外面的诸种相有一个所取，但从大圆镜智自己的自体来讲，根本没有能取、所取的分别，叫作“无分”。大圆镜智在缘取一切万法时根本没有能取所取，是为了便于了解而说这是大圆镜智的能取或有境、这是它所取的对境，虽然好像有能取所取，但实际上是“缘无分”。我们认为有分别或佛经中讲有能取、所取，这样的表达主要是为了便于了解，实际上“缘无分”——根本没有能取所取的分别。符合无分别的条件才是智慧的体相，否则就成了分别识的体相，所以第一个是“缘无分”。

第二个是“相续恒不断”。大圆镜智缘万法是在三时当中不间断地缘的，但所谓三时当中不间断地缘，也是看待我们的分别心，因为所谓三时——过去、现在、未来是看待众生的分别心而安立的；或者从有法的角度来讲，有法有过去、现在、未来的分别，因此借用凡夫人的概念，说大圆镜智是相续不断地缘的，在过去、现在、未来都是这样，恒时不间断。实际上从大圆镜智的自体来讲，并没有所谓三

时的执著。前面讲过，三时的执著绝对是凡夫的分别，它是一种有境的状态，根本不是法性，而大圆镜智是佛的智慧、是究竟法界的本体。从它自己的本体来讲，或佛自己安住大圆镜智时，根本没有想“我在缘过去、缘现在、缘未来”“相续恒不断”是说大圆镜智是任运、恒常不断的意思。讲义中虽然讲三时，但实际上恒时不断发挥它的功用才叫作“相续恒不断”，有一个相续的意思，“恒”就是恒常的意思，一直不间断地发挥它的作用。有为法、生住灭在大圆镜智的本体当中都是没有的。如果是有为法，就有生住灭，就不会是相续的、又是恒常的。有时有相续但不恒常，比如“识”，我们在取某个法时它有一个相续，或者众生有一个相续，但这种相续是无常的相续，虽然可以假立一相续，但是这种相续是无常的。而大圆镜智的相续，一方面是不断的，另一方面是恒常的，根本不是间断性的，这是“相续恒不断”的含义。

第三个特点是“不愚诸所识”“所识”就是所知的意思，即对一切所知法不愚昧。为什么不愚昧？因为已经断尽了烦恼障和所知障。让我们产生愚昧的因就是烦恼障和所知障。如果有严重的烦恼障和所知障，就没办法获得解脱。如果有细微的所知障，就没办法获得佛果。粗大的烦恼障和所知障是处在无明状态当中，细微的所知障也是处在细微的无明状态当中，如果有烦恼障和所知障，不管是粗的还是细的，都一概是愚痴。真正做到不愚只有在佛地，因为烦恼障和所知障的种子习气已彻底断尽才能不愚。对什么不愚呢？就是对一切所知万法不愚。所知万法包括如所有法和尽所有法，不愚即对如所有法的空性不

愚，对尽所有法不错乱。“不愚诸所识”，对一切所知法都没有愚昧。这就是第三个特色。

这几句颂词所讲都有各自的特色，第一个是从无分别方面讲的，第二个是从恒常相续角度讲的，第三个是从对一切所知法没有愚昧方面讲的，每一个都有它各自的特性。

第四个特点是“诸相不现前”，这个“相”字是执著的意思，一切执著根本不现前。为什么呢？因为智慧已经圆满。不像我们在现前某个所知时都会住于某种相、产生某种执著。十地菩萨都还有非常微细的执著，因为所知障的本体是三轮执著相，虽然在三清净地的出定位无分别智慧是自在的，但只是观待七地以下没有明显的三轮执著，实际上如果没有达到最究竟的法界自性，实相、现相还没有完全成为无二，还是有微细的三轮执著，如果有微细的三轮执著就还有某种相执，“相”有相执的意思。在大圆镜智的本体当中，一切相根本不现前。为什么不现前？现前的因没有了，能执的违品已经圆满的缘故，所以诸相不现前。

可从四个侧面归纳这个颂词：一个是“缘无分”，按照唐译来讲就是无分段缘取，按藏译来讲就是没有分别；“相续恒不断”，相续不间断就是恒常的意思；“不愚诸所识”是对一切所知法都没有愚昧；“诸相不现前”，正在缘取诸法时根本没有诸种相执。有这四种含义。转第八识而成大圆镜智的体性或者大圆镜智所具备的体相是怎样的，就按照这个颂词的意义了解。以前我们学习时，对大圆镜智只大概知道是一种佛智，但对它具备什么体相并不了解，此处这个颂词从四个

侧面讲得很清楚。

第二个颂词是讲大圆镜智的作用：“镜智诸智因，说是大智藏，余身及余智，像现从此起”，大圆镜智的作用就是作为其他三智现前之因。头两个字“镜智”是略说，总说它的名字。大圆镜智是“诸智因”，是其他三种智慧的来源、根本依处。“镜智诸智因”的“因”不能理解成能生的因和所生的果的含义，它是依止处的意思，其他三种智慧是依靠大圆镜智现前的，从大圆镜智当中现前其他法，这和能生所生不一样。如果是能生所生，肯定是一种有为法的体性，但是大圆镜智及其他三种智都不是有为法的体相，所以这个“因”不能理解成能生所生因。

“镜智诸智因，说是大智藏”“大智藏”就像大宝藏一样，讲义中讲这个大宝藏“犹如大海”，大海就是大宝藏，为什么大海是大宝藏呢？因为很多珠宝都是从大海中现前的。大圆镜智是“大智藏”，是智慧的宝藏，其他三种智慧是从大圆镜智当中显现的，大圆镜智是它们的依止处，从这方面而言是“大智藏”。大智藏不是能生所生的关系，而是能依所依的关系，它是来源，来源不一定是能生因。大宝藏和大智藏二者有相同之处。

“余身及余智，像现从此起”“余身”是其他的身，其他的身是报、化身，报身和化身是从大圆镜智当中显现的。报身的究竟设施处是什么？就是大圆镜智，从大圆镜智显现报身，所以说“余身从此起”；按照一般的讲法，从报身显现化身，化身也是依靠大圆镜智作为根本因，所以“余身”就包含了报身和化身两种身，这是“余身从此起”

的含义。

“余智从此起”，可以理解成平等性智、妙观察智和成所作智也是从大圆镜智生起或依靠它而显现的。或者“余智”也可以从三种智慧来理解：一个是以平等的方式现前如所有智，如所有智是从大圆镜智当中现前的；无杂乱地现见一切有法的尽所有智，也是以大圆镜智作为因的；成办众生利益的智慧也是从大圆镜智显现的，所以说“余智从此起”。三种智慧当中，如所有智是从平等的角度来讲，因此它可以和平等性智对应；无杂乱地了解一切万法，可以和妙观察智对应；成办众生利益可以和成所作智对应。实际上不管怎样讲三种智，无论是从平等性智来讲，还是从如所有智、尽所有智来讲，都是以大圆镜智作为根本因，这就是“余身及余智从此起”。

颂词中还有一个“像现”，影像是以清净的镜面作为依止处的，犹如镜中可以显现种种影像一样，在大圆镜智的镜面当中可以显现色身和报身的影像，可以显现其他三种智慧的影像。不管是身的影像还是智慧的影像，都是从大圆镜智现起的，这就是“像现从此起”。在讲大圆镜智作用的同时，也讲到了它的释词——什么叫大圆镜智？镜子是显现其他色相的因，在大圆镜智的本体中也可以显现报身和化身的影像、显现其余三智的影像，这就是大圆镜智的含义。

因此，归纳大圆镜智的本体就是一种无有分别、无有勤作、统摄一切的智慧。以上讲完了大圆镜智。

## 壬二、平等性智

众生平等智，修净证菩提，



不住于涅槃，以无究竟故。

大慈与大悲，是二恒无绝，

众生若有信，佛像即现前。

平等性智也是通过两颂开显，第一个颂词是讲转第七识成平等性智的含义，或者平等性智所具备的体相；第二个颂词是讲平等性智所具备的作用。第一个颂词讲本体，第二个颂词讲作用。

第一个颂词是讲转第七识成平等性智的含义。“众生平等智，修净证菩提”，这两句很清楚地讲到了见道、修道和获得大菩提的三个层次：“众生平等智”是初地；“修净证菩提”的“修”是修道；“净”是修道全部清净之后证悟菩提。两句当中包括了三层含义，次第进行了宣讲。

“众生平等智”讲见道，见道就是证悟法界，证悟法界的当下就了解到一切众生悉皆平等。关于一切众生悉皆平等的含义，前面大概提到过，后面还会提到。证悟初地从五个所作或四个所作的角度来讲，是获得平等智，已经证悟了自己和一切众生平等的智慧。证悟这个智慧的来源，是在凡夫位、因地时修持自他平等，通过这个因在初地现前众生平等的智慧。

“修净证菩提”的“修”是指修道。修道是指二地到十地之间，缘见道时所获得的平等智慧数数串习。以前讲过，实际上菩萨修道时所修持的法，除了见道所现见的法性之外没有其他所修。见道时见到了法界，修道时数数串习，数数串习就叫作修持。在修道的过程当中，不断增上所见、所缘的智慧、不断清净垢染，这就是修道的含义。

“修净证菩提”的“净”，是指一旦平等性智彻底清净就证悟大菩提果。既然有一个“净”字，就间接说明菩萨在见道、修道时都还没有彻底清净。观待大菩提的平等性智来讲，十地菩萨或一地菩萨的平等性智确实还不够清净。一地菩萨虽然现证了众生平等智，但俱生的烦恼障和所知障还没有断尽；到三清净地时，虽然俱生烦恼障已断尽，但微细的所知障还没有断尽，因此还没有办法安立究竟清净，只能安立有垢位，观待佛地来讲肯定是不清净的。这里的“净证菩提”是讲获得大菩提时平等性智已彻底清净。

平等性智有不同的侧面和差别，在见道是“见”，通过现见的方式安立；修道时主要是修持，到八地断尽俱生烦恼障种子，就可以安立获得平等性智；彻底究竟圆满是在佛地，获得大菩提的自体。八地虽然断尽了俱生烦恼障的种子，但种子的习气还没有彻底断尽。所谓“习气”就像我们用一个瓶子装蜂蜜或其他东西，装了很长时间，后来瓶子空了、洗干净了，但是瓶子里还会留有它的味道，这就叫作习气。因此烦恼障的种子虽然已经没有了，但是烦恼障种子的习气还存在，这部分就叫作所知障。所知障没有断尽的缘故，虽然可以安立平等性智，但究竟的平等性智还没有获得。

如果八地菩萨没有获得究竟的平等性智，那么二乘的声闻和缘觉的阿罗汉也没办法安立获得圆满的平等性智。圆满的平等性智和究竟的平等性智是不同的，真正究竟的平等性智是在佛地才获得的，但从圆满证悟来讲，可以说在八地已经证悟了平等性智。但阿罗汉没有圆满证悟平等性智，只是获得平等性智的一个支分，真正圆满的平等性

智一丝一毫也没有证悟。有时候我们可能会怀疑：二乘断尽了烦恼障的种子，证悟了圆满的人无我，二乘是否有圆满的平等性智呢？实际上根本没有。声闻和缘觉无学道阿罗汉对轮回和涅槃是有取舍的，有取舍就没有平等，还有取舍的执著，怎样安立平等性智呢？平等性智有它的体相，如果还有这种分别执著，就根本没办法安立平等性智。从这个侧面也可以了解二乘没有真实的平等性智。

以上讲到“修净证菩提”，下面讲“不住于涅槃，以无究竟故”。

“不住于涅槃”是平等性智的一个果，一旦获得平等性智后，根本不会住于涅槃的边。为什么呢？第四句讲到根据是“以无究竟故”：因为众生不会被度尽的缘故，所以叫作“以无究竟故”。因为众生无尽缘故，没办法究竟度尽，没办法究竟度尽的缘故，所以根本不住于涅槃，这就是平等性智的自体。“不住于涅槃”就是达到了轮涅平等，轮回、涅槃二者是完全平等的，舍离了轮回、不住于涅槃就叫平等，所以安立平等性智。而罗汉根本没有这样的境界，他们属于舍弃轮回而趋于涅槃，住于涅槃的缘故根本没办法和佛的平等性智相比。

下面讲平等性智的作用。“大慈与大悲，是二恒无绝”，获得平等性智的佛陀通过大慈大悲去缘取一切众生，他摄取众生的方式是通过大慈和大悲。虽然菩萨地以上就可以安立大慈大悲，但是佛陀的大慈大悲是究竟圆满的无缘大慈和无缘大悲。佛通过大慈大悲摄受众众，把众生安置在究竟安乐地叫作大慈，将一切众生从粗大和微细的痛苦中解救出来叫大悲，但是佛根本没有这样的执著和分别——这个是我的所化对象，我要对他生起大慈大悲心。佛的平等性智有这样的功用，

但佛没有这样的执著，菩萨有这样的功用也有执著，而凡夫是有执著但功用不一定现前，和佛陀完全不同。“是二恒无绝”，因为平等性智的自体是恒常的，所以佛以大悲、大悲摄持众生根本没有断绝的时候。

“众生若有信，佛像即现前”，佛度化众生时，如果众生对佛有信心，通过平等性智的功用，佛像就现在他的面前。佛陀的智慧是恒常的，我们在学三身四智时一再提到，佛陀以大慈大悲心加持众生相续时根本没有丝毫的间断，从外缘来讲，佛陀赐予我们加持的能力已经具备了，关键是众生有没有信心的问题。这个地方讲“众生若有信”，如果你有信心，佛像就现在你的面前，你没有信心就见不到佛像，所以是“众生若有信，佛像即现前”。无著菩萨的讲义中讲到，由于众生的信解不同，佛陀在众生面前显现时或现黄色或显青色，实际上佛陀身相也有不同的颜色。

从修法来讲，尤其在祈祷时，如果你有信心佛像肯定现前，就怕你有疑惑——我这样祈祷，佛到底会不会给我加持、会不会现前？弥勒菩萨所讲的金刚句告诉你：只要有强烈、坚固的信心，佛绝对会现在你面前，只不过你见得到、见不到不一定。如果你的善根比较清净、罪障比较微薄，就能现量看到佛陀在你面前显现；如果你的福报不够圆满、障垢比较深重就不一定见得到。通过学习这些金刚句我们可以坚信，不管是祈祷上师、莲师还是佛也好，反正我一祈祷，就坚信祈祷的对境肯定在我面前，因为佛具备平等性智，一祈祷绝对会现前。看得到是你自己的善根圆满，看不到是你自己的业障未清净，还是自

己的问题。学过这些了义的经论后，我们在祈祷或修法时，就不会产生对上师和法的邪见。

“众生若有信，佛像即现前”是讲平等性智的作用。下面再讲第三个“妙观察智”，也是通过两颂进行观察的。

### 壬三、妙观察智

观智识所识，恒时无有碍，  
此智如大藏，总持三昧依。  
恒在大众中，种种皆示现，  
能断诸疑网，雨大法雨故。

第一个颂词讲不管是有分别、无分别，只要是第六意识所摄的法，全部转依成妙观察智；然后讲妙观察智的体相。第二个颂词讲妙观察智的作用。

首先讲转第六意识成妙观察智以及妙观察智的体相。“观智识所识”“观智”就是妙观察智，妙观察智的缩写就是“观智”；妙观察智的作用就是“识所识”，第一个“识”是通达的意思，第二个“所识”是所知的意思，连起来就是妙观察智通达一切所知法。是通过什么的方式通达一切所知法呢？通过通达一切所知万法的自相和共相来安立。一切万法的自相是什么呢？比如水、火都有其各自不共的自相，一切万法的总相或共相是什么呢？以前堪布安立“诸行无常，诸受是苦，诸法无我，涅槃寂静”四法印是一切万法的共相；或者空性或法性是一切万法的共相，从不同的侧面、层次都可以了解。总之一切万法在世俗中有它的共相和自相，胜义中有它的共相——自相和共

相的范围非常广。

妙观察智是一种佛智，既然是一种佛智，当然对一切万法的自相和共相都无余通达，不管是哪个层次的自相、共相，不管是在世俗还是胜义当中，反正没有一个不通达的。这种通达是完全、彻底地了解的意思，和平时我们讲通达经论、通达一句法的含义这种分别念上的通达完全不一样。妙观察智的表达方式是“通达一切所知”，但完全不是用分别念去通达，完全是以不可思议智慧的方式通达。“观智识所知”就是因为有这个前提，后面它起功用才可以“普断诸疑网”，可通达一切疑网。为什么这样讲？因为妙观察智对一切万法的自相、共相全都通达，不论众生有哪个方面的疑惑都可以全部断除，妙观察智就有这么殊胜的妙用。

有些地方讲妙观察智时只是借用这个名词，实际上真正的妙观察智必须是第六意识转依。有时说在凡夫位具足妙观察智，只是指通过殊胜理证或教证对万法进行观察，是把果的名称安立在因上，实际上体相是完全没有具备的。在凡夫学法时需要引用妙观察智的说法，不是指究竟的妙观察智的体相，只是借用这个名词宣讲或对它的因进行宣讲。

其次是“恒时无有碍”。妙观察智不仅通达一切所知，而且它不是间断性的，是以恒时无有阻碍的方式通达一切所知。“恒时无有碍”就说明妙观察智是恒常的体性，不是间断性的，不是有为法；不是有时知道、有时不知道；有时愚昧、有时没有愚昧。因为烦恼障和所知障的种子、习气彻底灭尽了，智慧彻底圆满了，所以妙观察智是恒时

无有障碍的。

“此智如大藏，总持三昧依” “此智”是妙观察智，妙观察智犹如大宝藏一样，它是一切总持和三昧的来源。这个地方有一个“大藏”，前面也有一个“大智藏”，前面大圆镜智安立的大智藏主要是说大圆镜智是其他三智的来源，这个地方的“大藏”是指妙观察智是一切总持和三昧的来源，二者的比喻是一样的，但意义有不同的地方。

“总持”是指陀罗尼，“三昧”就是前面讲的三昧门，总持门和三昧门可以包含一切菩萨道，或者一切佛智的功德可以包含在总持和三昧当中。陀罗尼的作用主要是成熟佛法，三昧是成熟众生。佛内心中的总持是无量无边的，三昧也是无量无边的，一切总持和三昧的来源就是妙观察智，这方面讲到它的本体。

下面讲它的作用。

“恒在大众中，种种皆示现。能断诸疑网，雨大法雨故。”这个颂词分两层含义：第一是在大众中示现刹土圆满；第二是在大众当中示现法财圆满，就是说法断疑方面，这两个侧面。

“恒在大众中” “大众”就是佛陀所度化的种种众生，包含四众弟子或菩萨、梵天帝释、世间、二乘等。有些地方讲妙观察智包含在报身当中，从这个侧面来讲“大众”就是指大菩萨众。但化身佛在度化众生时，具不具备妙观察智？肯定具备，从这个侧面来讲，“大众”就是广义的大众，可以从四众弟子的侧面来解释。

“种种皆示现”，第一是在大众当中示现刹土圆满，佛陀的刹土是恒时清净圆满的，可以示现黄金为地、七宝行树、八功德水、无量

殿等种种清净圆满，因为佛是自在的。通过妙观察智的作用就可以示现无量清净广大的圆满刹土，这是示现外财的功德。第二个方面是示现法财，就是给众生宣讲佛法。

“能断诸疑网，雨大法雨故”，从哪个方面体现妙观察智的作用呢？是从断除众生疑网、普降大法雨方面观察。前面讲妙观察智的本体时，“观智识所识”，佛已通达了一切万法的共相和自相，所以佛在给众生传法时，就能够断除一切疑网。“诸疑网”就是各种各样的疑网，凡夫位的阿闍黎有些疑网能够断除、有些疑网没办法断除，在真正获得佛果后，一切疑网都没有了，无论什么疑网通通都可以断掉。因为通达一切所知的缘故，“能断诸疑网，雨大法雨故”，能够给众生普降大乘法雨，这方面讲到妙观察智的殊胜作用。

我们学习大菩提本体时，对佛智、对上师、佛的功德或对密宗所讲的相续中所具备的功德都有了一个了解，关于它的因是什么后面还要讲，这里一方面讲了它的果，一方面就教导我们，要现前四种智慧就要行持它的因。下面还要讲它的因，慢慢一步一步抉择。

下面讲第四个“成所作智”。

#### 壬四、成所作智

事智于诸界，种种化事起，

无量不思議，为利群生故。

成所作智是用一个颂词进行开显，转前五识就成了成所作智。

“事智”就是成所作智，有些地方翻译为“成所作”，在无著菩萨的讲义、唐译中直接讲“作事智”，实际上是一个意思。颂词中缩



写成“事智”，就是指成所作智。

成所作智“于诸界，种种化事起，无量不思議”，这个地方讲了好几个特点：第一个是诸界不思議；第二个是种种化事起不思議；第三个是无量不思議。有三个“不思議”。

第一个“诸界不思議”，通过成所作智示现化身事业时，佛的化身遍于一切处，所以说诸界不思議。“诸界”不是凡夫想到的某个世界或无数世界。实际上只要有众生的地方，佛陀就会通过成所作智示现化身，在无量无边的刹土中都有示现，这是诸界不思議的含义。

第二个“种种化事起不思議”“种种化事起”——前面大概提到，佛陀在化现时不是单一的化身，而是无量无边的化身，对需要通过佛像度化的就示现佛像，需要通过菩萨度化就示现菩萨相，需要通过二乘度化就显示二乘相。如果通过外道的方式能够度化就示现外道相，乃至示现旁生相、示现地狱狱卒或中阴法王。每个地方都有度化众生的佛，都有度化众生的佛的化身存在，种种化事的生起是不可思議的，我们根本想不到。因为“种种化事起”的缘故，我们根本不知道我们的身边谁是佛，这对一般凡夫而言是不可思議的。并不是某个人头上有光圈或具备什么样子就是佛，根本不能这样想，佛有可能示现一般的人，也有可能示现很下劣的人。

“无量不思議”，这是从数量的角度来讲。前面“种种化事起”是从种类来讲有很多的类别，这个“无量”是从数量讲，有可能一个类别之中有无量的化身，比如一尊佛的化身可以有无量无边，从菩萨来讲也有无量无边的菩萨。这里第一个“诸界”是从地

方来讲，“种种化事起”是讲种类，“无量”是讲数量。“无量不思議”是指没办法思维，到底有多少呢？只能讲没有办法思维，没有具体的数字，因为他是佛的化身的缘故。

以前我们学《入中论》时，八地、九地、十地这三清净地的菩萨都没有办法用数量计算，只能用微尘比喻，十地菩萨的功德和佛的功德相比，犹如牛蹄印迹里的水和大海水的差别，所以佛化身的数量是不可思議的。“为利群生故”，完全是为了度化众生，因为佛内心的大慈大悲不绝、度化的能力不绝，为了度化众生就示现种种不可思議的化身。

“能依四种智慧”通过七个颂词作了开显，四种智慧的精要已经完全讲了，我们应当起定解。下面还要继续讲“异熟因”和“能净因”。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我，  
为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”即“所安立、分别所知、所思维、不可思议、圆成证得”，其中前三者通过《成宗品》等已经做了观察，现在正在讲第四者“不可思议”，主要是讲大菩提的自体，大菩提的自体前面通过十种功德进行宣讲，然后对自体、因、果、具有、作业等等进行开显，现在是对分类进行广说。所依三身前面已经讲完了，现在正在讲能依的四智。前面的略说、广说都讲完了，今天了解成办四智的因。

### 辛三、成就如是智慧之因分二：一、异熟因；二、能净因

第一个异熟因。异熟因可以安立是前生种种的修行，通过修法生起异熟果。那么四种智慧是异熟果吗？从一个侧面可以算是异熟果，但是从它的自体来讲不能算异熟果。为什么呢？按照弥勒菩萨的观点，这个因新生一个能依的四智是没办法安立的。修持这种因、现前这种果，虽然可以安立异熟因和果的关系，但我们必须了解，这只是一种假立的方式。按照暂时的观点，可以说异熟因产生异熟果；从究竟了义的观点来看，就不能说它是由异熟因生起的，否则就有四种智慧成为有为法的过失。

第二个是能净因。所谓的能净就是能够净除业障，能够净除业障的因就是智慧般若波罗蜜多。般若波罗蜜多是能净因，因为安住在般若空性的本体当中，就能够遣除种种的障碍，现前四智的障碍通过能净因可以遣除。

归纳而言，成就如是智慧之因第一是修持针对四种智慧的不共异熟因，第二是修持能净因——智慧般若波罗蜜多空性，不管是哪种智慧，这个能净因都是共同的。

### 壬一、异熟因分二：一、真实义；二、旁义

#### 癸一、真实义

所谓真实义就是真实的异熟因。

摄持及等心，开法亦作事，  
如是依四义，次第四智起。

依靠四种意义次第生起四种智慧。“摄持”是第一种因，“等心”是第二种因，“开法”是第三种因，“作事”是第四种因。四种因分别对照四种智：通过“摄持”成就大圆镜智；通过“等心”成就平等性智；通过“开法”成就妙观察智；通过“作事”成就成所作智。

第一是“摄持”。什么叫“摄持”呢？就是通过闻思修摄持智慧。在因地或凡夫位修法的过程当中，必须要通过听闻、思维、修行三种方式来摄持自己内心当中的智慧。通过闻思修的摄持，就能了解法界的自相，了解法界自相之后进行思维、修持，之后就可以

现证。通过摄持闻思修的方式最后现前大圆镜智。弥勒菩萨把闻思修安立成大圆镜智的异熟因，因此我们在有闻思修的机会时，就要好好闻思修行。在闻思修的当下一方面要发愿，一方面要回向。从某个侧面来讲，闻思修是无记的，无记就不一定成熟在哪个方面，如果不以回向摄持，不成熟也有可能，所以闻思修必须通过发愿和回向来摄持，它才能真正变成福智资粮。现在我们要通过闻思修来成就大圆镜智，在听闻时就要发愿成就大圆镜智，最终回向也是善根成就大圆镜智。这与平时我们闻思修发愿、回向成佛是一个道理，只不过发愿成佛的范围要大一点，发愿成熟大圆镜智显现上窄一点，实际上大圆镜智和佛果是一个本体。闻思修要成就佛果，就要以菩提心、殊胜的愿和回向来摄持，这些方面都是成就大圆镜智的异熟因。

第二个是“等心”，所谓的等心就是平等心。在因地时一定要修平等心。什么是平等心呢？就是自他平等心。菩提心的学处就有一个自他平等心——自己想做的事情、想要成办的功德与其他一切众生都是相同的；自己想离开的过患也与一切众生是相同的。在了解到整个轮回的众生避苦求乐相同之后，就不要想——我现在已经得到窍诀了，自己应该尽快从轮回中解脱。如果没有一丝一毫愿众生离苦得乐的想法，就无法成为殊胜的大乘修法。所以，在修等心时，首先要考虑到，自他一切众生离苦得乐的愿望都是相同的，从有顶天的天子到地狱的众生，乃至地上忙忙碌碌的蚂蚁、蚯蚓、麻雀，每个众生都是在想怎么离开痛苦、得到快乐。蚂蚁去找食物也是为

了离开没有食物的痛苦，获得有食物的快乐。一切众生离苦得乐的想法是相同的，在此基础上，我们就想，既然我是一个大乘佛子，就必须要考虑众生，一切都应为众生着想，这就是等心。

道友之间的相处也应通过等心处理。每个众生想得到利益、想离开痛苦的心都是一样的，恒时这样观想也算是一种等心，只不过范围要窄一些。因此，通过等心的修持，在初地就能够现见诸法平等，在佛地就能够彻底现前圆满的平等性智。要成就平等性智，现在就必须修持平等心。修持平等心的方法在大乘窍诀中讲了很多，修持平等心是非常关键的。

第三个是“开法”，即开演正法、传法的意思，传法是成就妙观察智的正因。如果真正有一个殊胜的发心等起，再有一个不偏堕的智慧，就能够成办“开法”。讲义中讲得很清楚，在胜解行地、凡夫地就可以“开法”，没有说在初地后才安立“开法”。在凡夫位时，如果发心纯正，传法不是为了名闻利养，就可以获得无量无边的功德。如果传法是为了名闻利养，通过传法得到的就是名闻利养。传讲正法尤其是传讲殊胜的大乘妙法，功德是不可思议、无量无边的，但是如果通过不清净的发心，就舍弃了无量无边暂时和究竟的功德。传法时一定要不要追求名闻利养。

实际上，通过传法最后获得的广大功德就是**我的资具**。传法时如果什么都不求，既不求别人的恭敬，也不求别人的供养，好像是吃了亏，但实际上，如理如法地传法所获得的功德就是**你传法的资具**。从大处、长远处着想，传法要尽量安住在正知正念当中，不要

以名闻利养来摄持，这才是正确的发心。不求名闻利养是最基本的，在这个基础上，如果能够想传法是为了成佛、度化众生，以菩提心摄持就更加善妙。这是发心方面。

从所讲的法看，所讲的法必须正确，不能想什么就讲什么，必须要有一个依据。你讲的法要是某个上师讲过的，或是某个经典、论典中讲过的。所讲的法要能够遣除听者的疑惑，能够在他们心中安立一个清净的善根，这就是非常善妙的。真正观察时，讲法好不好或文词美不美妙都是次要的，如果意义正确又文词美妙，当然非常好，如果做不到这样，就要保证所讲的法是正确无误的。如果你对所宣讲的法义在心中有一种体悟，那么讲出来时就能够感动其他人。别人听法并不是看你的文词怎样，而是看你所理解的法义怎样或者你心中首先有没有受到震撼，对佛教要有一种感情，这样你讲起来确实实是不同的。一方面是发心要正确，另一方面是所传的法要正确。如果这两个条件都具备，那么传法者将获得无量无边的功德。通过“开法”作为异熟因，最后就现前妙观察智的佛智。这里主要是从异熟因和佛智来讲，其他如《道次第广论》中讲，通过传法还可以获得戒律清净的功德、证悟法义的功德、不忘智的功德等等，这里从最直接、最究竟而讲，“开法”可以获得妙观察智。

第四个是“作事”。所谓的“作事”，就是给众生做事情。众生希望什么、众生想要得到什么，我就给他们做什么。众生想要的就是离苦得乐，除了这个之外，没有其他的事情。所以，众生想要得到离苦得乐的果，我就要相合他们的心意去做。在这个当中，比如

众生想要得到快乐，但是如果他以造业的方式去追求，我就不配合他。因为他的所欲是离苦得乐，但是行为、发心却是朝着痛苦去了，所以菩萨要观察，如果众生的发心和行为已经背道而驰，菩萨是不能去帮助的。“作事”就是要做利益众生的事业。

上师在课堂上一再强调，作为一个菩萨、修行者来讲，要多考虑众生的利益，你自己的事情尽量不要考虑。如果做这个事情对众生有利益，就去做；那个事情对众生有利益，也去做。上师不但是这样讲的，在行为上也是这样体现的，很多时候只要对众生有利益，他就去做。我们看这些教言，看上师的示现，内心确实非常惭愧，因为自己做不到。一方面是自己修法的能力不够，懒惰、懈怠都有，虽然从内心深处想利益众生，但是考虑到目前有些具体的情况，心就怯弱了。但对众生有利益的事情自己有意愿去做，就是一种好的行为、发心，不一定要做轰轰烈烈的事情。反正针对我自己现在的能力，能够做一点就做一点。或者实在什么都做不到，念心咒把善根回向众生，发愿以后弘扬佛法，实际上也是一种利益众生的行为。总的来讲，只要是做对众生有利益的事情，就是成熟成所作智的异熟因。

以上讲到了“摄持、等心、开法、作事”。在凡夫位的相续中，这四者都是可以修持的。闻思修行肯定可以摄持，修持平等心没有谁不会的，《大圆满前行》《入菩萨行论》都有自他平等的教言。平等心实际上是一种慈悲心。平等心可以修，“开法”也可以做，乃至给一个众生讲一句佛法、讲一个颂词，实际上也是“开法”。在座的



没有哪一个没有能力对四句话做开显的，只不过我们的发心要恒常、要注意发心清净，所讲的法一定要正确，不要乱讲，实在不知道就说不知道、不懂。你通过自己的思考认为是懂的、正确的，如果讲错了也没有过失，因为思考之后确定是这个含义，这样讲下来也许和佛菩萨造论的密意不相符，但也没有过失。就怕明知不对，不该这样讲，还要这样讲，这就有过失了。所以，正确地讲法是做得到的，对众生是有利益的。前段时间我们讲了《白莲花论》《大圆满前行》，文字上不是很复杂，但意义很深，我们一再强调，学的时候一定要注意这个词怎么讲、这个教证怎么解释，好好地把它记下来。我自己有这种经验：听的时候认为懂了，就是这个意思，但几天之后就忘了，再一看就不知道怎么讲了，所以当时就要做个笔记，尤其你自己认为不懂的、不好理解的，当时记下来，以后再过多少年一翻，“哦，是这样讲的”，就有一种把握。“开法”能做到，“作事”当然也做得到，通过慈悲心的摄持去做对众生有利益的事情，比如修路、铺桥、布施等等，都做得到。这样的异熟因，只要是进入大乘佛法的人都能够做得到，对这方面的异熟因一定要重视。

“如是依四义”，如是依靠四种意义，“次第四智起”——通过“摄持”成熟大圆镜智，“等性”成熟平等心智，“开法”成熟妙观察智，“作事”成熟成所作智，四智可以次第生起。

## 癸二、旁义：

“旁义”就是附带复述一下，对诸佛的本体是一是多的问题再做一个观察。这里讲诸佛的本体不一不多。

性别及不虚，一切亦无始，  
无别故不一，依同故不多。

在麦彭仁波切的讲义之前有一个略说，是通过略答的方式来开显这个问题。有些人认为，每个众生的相续都不一样，修道时的相续也不一样，成佛时的相续还是不一样，佛和佛的相续绝对是不相同的，因为众生的相续是蕴界处有为法的体性，成佛之后也应该是无为法的体性。

答：这是不合理的。为什么呢？如果佛的体性是有为法，为什么《金刚经》当中讲“一切贤圣皆以无为法而有差别呢？”因此佛不是有为法的体性。众生位的蕴界处是有为法，一旦转依成佛之后，绝对要舍弃有为法的体性，现前无为法的体性。实际上，佛地根本不是有为法，而是无为法的体性。

还有人认为，如果诸佛不是多体而是一体，就应该成立一个众生成佛一切众生都成佛，导致众生修法成了无意义。他认为不是多体肯定是一体，但安立一体肯定有过失。

答：一体多体都是众生的分别。成佛之后——这是我的本体、那是你的本体，这种你我或一体、多体的执著在佛的相续中已彻底断尽，根本没办法分别这是一、那是多，或者这是你、那是我。你我、一多的观点全是分别念，凡夫位才有这种分别，实际上不要说佛地，菩萨在现前根本慧定时，这种一多、你我的执著绝对也彻底断尽了。真实义当中诸佛没有所谓的一多，但在名言谛中可以安立多体。

颂词就是对前两个观点进行开显。

下面是一组问答，针对两个大的问题：

第一个问题（诸佛是一）又分两个侧面：一是有些人认为世界中就只有一尊佛，没有很多佛。一尊佛成佛后，他的化身遍及所有世界度化众生。二是无始以来只有一尊佛，他的化身在现在、过去、未来中做度化的事业。第一种是从世界的侧面来说只有一尊佛；第二种从时间侧面来讲，无始以来就只有一尊佛。总而言之，没有很多的佛，只有一尊佛。

第二个问题（诸佛是多）：每个众生成佛后都有各自的本体，所以佛有很多本体，不应该安立一个本体，应安立佛有多体。

首先对第一个问题进行回答：从“性别、不虚、一切、无始、无别”五个侧面进行观察，以“性别故、不虚故、一切故、无始故、无别故”五个根据安立“不一”。众生认为很多世界只有一尊佛，无始以来就只有一尊佛，就是“一”。我们说不是只有一尊佛，叫“不一”。

在五个根据当中，“性别故”“不虚故”“一切故”是破第一种邪见——在很多世界当中只有一尊佛；“无始故”“无别故”主要是破第二种邪见——无始以来只有一尊佛。

第一个根据是“性别故不一”“性”是种姓的意思，“别”就是差别，种姓有差别。这是什么种姓呢？不是一般的种姓而是成佛的种姓。很多众生都具有成佛的种姓，有这样的根本因，不成佛是绝对不可能的。意思是什么呢？不单单是一尊佛有成佛的种姓，按照

大乘了义的观点来讲，一切众生都有成佛的种姓。按照随理唯识宗的观点是成立五种种姓，不是一切众生都有成佛的种姓，只说很多众生有成佛的种姓。既然众生有成佛的种姓，最后却不能成佛，你们有什么根据呢？如果有了成佛的种姓，而且佛的事业是从来不虚耗的，从这些方面观察，最后众生不成佛绝无是处。一个众生虽具有种姓，但是没有佛的度化，肯定没有办法马上成佛。一方面有成佛的种姓，因具备了；另一方面，佛陀的事业也在恒时开显，这些种姓绝对没有不成佛的道理。这是通过“性别故”成立“不一”，不单单只有一尊佛。关键是很多众生具备成佛的种姓，他们都会成佛，怎么可以说在很多世界当中只有一尊佛呢？这是没办法成立的。

第二个根据是“不虚故不一”，不虚是不虚耗的意思。什么是不虚耗呢？二种资粮不虚耗。不管是哪一个众生，只要你修持了福德和智慧两种资粮，佛果绝对是会现前的。如果修持了、也积累了，最后福德和智慧两种资粮已经圆满，如果佛果不现前就说明资粮是虚耗的，但这个理论绝对没办法成立。因为很多众生正在修持六度或者积累二资粮，果绝对不会虚耗的缘故，这些众生都会成佛，因此十方世界当中只有一尊佛的观点不成立。这是从“不虚”的侧面来讲。

当然，单单修持布施、持戒不一定是福智资粮，必须要有菩提心、大乘种姓苏醒，才能成为成佛的福智资粮。成佛的福智资粮不是随随便便积累的，是从成佛的正因才安立为福德资粮和智慧资

粮。很多众生都在积累二种资粮，相续当中也有了菩提心，等到福德资粮和智慧资粮真正圆满之后，为什么不会成佛呢？能够成佛的缘故，所以说根本不会虚耗，所以不可能只有一尊佛。

第三个根据是“一切故不一”。佛陀最初是发愿愿一切众生都成佛，发心修菩萨道，中间积累资粮，最后愿望圆满就现前大菩提果。当他现前大菩提果后，很多刹土当中只有他一尊佛在幻化，一个众生都没有成佛，也就说他没有度化过一个众生，可以这样安立吗？佛陀发心、修道乃至成佛都是为了一切众生，如果实际上一个众生都没有度化、没有让他们成佛，这是根本不可能的事情。从某些方面来讲，如果他的愿没办法成办，就不能成佛；如果他成佛了，就说明他的愿已经成熟了。所以他成佛之后，绝对要将众生安置在佛地。一切众生都是他度化的范围之故，不可能单单是一尊佛，从这方面安立“一切故不一”。以上是从世界方面安立。

麦彭仁波切的讲义中还提到，佛经中说过一个世界没有两个转轮王，也没有两尊佛，比如南瞻部洲或四大部洲只有一个转轮王。但这也不能说明大千世界或四大部洲之外，不能有另一个转轮圣王的出现，这是没办法安立的。所谓一个世界中没有两个佛陀，主要是指在一个世界当中示现十二相成道的佛陀绝对没有两个。比如释迦牟尼佛在南瞻部洲示现十二相成道，但这个世界还有很多佛的化身，如维摩诘居士、文殊菩萨等等，但这和一个世界中没有两个佛并不矛盾。

第四个根据是“无始故不一”。无始是从时间的角度来讲，第二

种邪见是认为无始以来就是一尊佛，没有其他的佛。这个根据就是通过“无始故”来安立。就像众生无始一样，佛陀的存在也是无始的。比如释迦牟尼佛成佛了，他成佛前是修持六度，六度的修法是谁告诉他的呢？不可能是一个凡夫人，也不可能他自己悟出来的，实际是前一尊佛开示的，前一尊佛也是再前一尊佛开示的，六度的法门是这样传下来的，无始以来就有很多众生成佛，这叫“无始故”。通过“无始故”，从时间方面来看，根本不是只有一尊佛在幻化、没有其他众生成佛。

第五个根据是“无别故不一”。无别故是跟随无始故安立的，根本没有一尊佛成佛后不具备福智资粮的情况，一切佛都是成熟福智资粮成佛的，一切佛相续当中的福智资粮是完全没有差别的。这和“无始故”是有连接的，因为无始以来都有佛陀开示六度法门，每一尊佛都需要在前一尊佛前听闻，成佛之后佛相续当中都具备圆满的福慧两种资粮，所以一切佛都是无别的，这个方面讲是“无别故不一”。从时间上不可能成立只有一尊佛，破斥了第一种邪见。

其次破斥第二种邪见——佛的本体很多：

第四句说“依同故不多”。依是所依，是什么的“所依”？一切诸佛的所依是无漏法界。一切所依相同故，无漏的法界没有什么不一样的，所以诸佛的法身本体不可能有很多种，所以“依同故不多”。只用“依同故”，没有用很多的根据来观察。因为一切诸佛的法身安住同一个无漏法界，诸佛的本体不可能有很多。

这以上是针对诸佛的不一不多做了观察，然后“依同故不多”，

前面讲“处甚深”也有描述。以上讲完了异熟因的科判。

## 壬二、能净因

所谓“能净因”，前面讲过，如果要成佛，就必须行持五波罗蜜多，然后再加上诸波罗蜜多之首的般若波罗蜜多，般若波罗蜜多是净除一切障碍的根本因，所以这里着重宣讲能净因。颂词当中讲：

分别若恒有，真实则永无；

分别若永无，真实则恒有。

“分别若恒有”，能取和所取这样的分别念如果恒时存在，那么离开分别念的真实义或空性、法界、如来藏就绝对不会现前。这里讲得很清楚，“分别若恒有，真实则永无”。修法也是这样，反正你有分别，就绝对不会有真实义。只要你内心当中还有分别念，就永远不可能现前真实义。

“分别若永无，真实则恒有”。如果你的分别念彻底没有了，彻底断尽时“真实则恒有”，真实义恒时显现，不会有隐没之时。这方面讲到了能净因，让我们断尽分别。怎么断尽分别呢？科判叫“能净因”，就是指这个般若波罗蜜多，通过般若波罗蜜多净除二取的分别。如果要具体讲，所有净除分别的窍诀都在中观当中，中观理论就是讲怎么净除分别，我们对一切法的分别就是通过中观的论典来净除的。般若经很多时候是大概讲这些含义，详细的推理是在《中论》《入中论》《四百论》或《智慧品》等论典当中，怎么遣除分别、怎么寂灭所取和能取，对外面的色法乃至一切智智之间全部做

分别，观察之后全都是空性的。如果外面的法是空性，自己缘它的法自然而然寂灭。

能净因讲得最详细的就是中观这一大体系，除此之外根本找不到更详细的。我们要净除分别，就要对中观的推理全部精通，打破对色法、有情、解脱、菩萨道乃至大菩提果、因果、罪福的所有执著。所取打破之后，能取就容易打破了。所以真正有分别念的时候，真实义是没办法现前的。

“分别若恒有，真实则永无”可以从两个方面理解：第一个是登初地之前，如果你有分别，就没有办法现前真实义；第二个是成佛的时候，如果内心当中还有微细的分别，就永远没有办法现前大如来藏的本体。

“分别若永无，真实则恒有”，也是从两个方面讲：一个是登初地时，你的分别念已经寂灭，在法界当中真实义可以现前；第二个是成佛的时候，最微细的分别障碍彻底断尽之后，永远就是大菩提的本体。寂灭分别念是非常关键的。下面讲第二个问题：

**欲修最上修，不见一切修。**

**欲得最上得，不见一切得。**

这个也是修法的关键，讲到了“修”和“得”。第一个是修道位，修道位怎么修持？修道可以是凡夫的修道，也可以是圣者的修道，观察的时候，“欲修最上修，不见一切修”，你要修持最上的修法，怎么安住在最上的修法当中呢？“不见一切修”是最上的修法。“一切修”的意思是能修、所修、所修的法三轮，能修的自己、



所修的法界、修持的方式，观察时都是不存在的。当然我们在修持的时候，首先抉择法界，然后安住在这个状态当中，首先是寂止的状态，然后以寂止摄持胜观，这个就是真实的修持。讲修法的时候是这样的，但是你要修持最上的修法，绝对是不见能修、所修的三轮分别，绝对没有分别念。《大圆满前行》当中也有这样的抉择方式，什么是最上的修？什么是中等修？什么是最下修？不见一切修就是最上的修法，没有所缘，也没有能缘，也不想“我在修法”，什么都不想，在什么都不想当中安住于善法界，这是最稀有的修法。一般众生是有实执地修——这个是我修的法界空性、这个是我能修的谁，是通过观察的方式来修；还有一类众生不懂真正“不见一切修”的窍诀，认为什么都不想是一种真实的修法，堕于一种边。真正的“欲修最上修，不见一切修”，是在完全没有执著的当下安住在善法当中，这个就是不修而修。不修而修的方式就是这样，一方面没有执著修，一方面正在进行最好的修持。如果没有一个殊胜的定解，或者不是训练有素的人是做不到的。做不到也不要太沮丧，慢慢来。因为最上修是逐渐现前的，刚开始可以有执著，有一个所修的法界、有能修的我，慢慢把执著从粗大变成细微，从细微转成没有。因此佛陀给我们开示从资粮道到加行道再到见道这个过程，就是让我们把能修、所修从粗大的变成细微的过程，进入无间道的时候，变为最微细，最后一刹那之间就融入法界。佛陀给我们开示五道的修法是这样。现在我们分别念这么粗大，安住不了不缘能修所修的状态也不要着急，慢慢按照佛菩萨、上师开示的窍诀去修，总

有一天肯定会现前这种无有能修、所修的状态。我们首先要知道或在最初修的时候，就尽量安住在空性的本体当中，这方面非常关键。

“欲得最上得，不见一切得”“得”就是所得的果，这个果指佛果，得到佛果就是最上的获得。如果你想获得最上的佛果，首先要了解佛果的本体是空性的。“不见一切得”，就是见不到什么所得到的，也没有什么所舍弃的，很多了义的修法都是这样讲。中观也好，三转了义法轮也好或者有些密宗当中都是这样观察的。所以，要得到最上得，“不见一切得”，没有什么所得。现在对我们来讲，当然有一个所舍的轮回，有一个所得的证悟、涅槃，但是如果你对所得有执著，那么这个所得是永远没办法现前的。一方面要得到这个果，一方面要舍弃对它的执著，这是一般修行人难以做到或刚开始难以接受的。但是必须要“不见一切得”，这个时候才能够得到。

《如来品》《涅槃品》都有这样的含义，就是要打破我们对所得的如来、涅槃、殊胜道的执著，观察它们都是本体空的，在一切不执著当中逐渐获得这样的本体。

“不见一切得”的修法，《辩法法性论》讲得很清楚，八地菩萨以上才可以舍弃，七地以下是没办法舍弃的，所以如果一下子没办法现前你也不要太紧张。这里是讲现前四种究竟智慧的能净因，四种智慧是佛地的智慧，标准非常高。

尊重及长时，观佛希有法，

缘此速得佛，去佛菩提远。

这方面是讲修持的障碍。能净因是空性，所净的法是什么呢？就是对佛、对修道的执著。这个所净怎么净除呢？通过能净的般若智慧来净除。这个颂词讲到了所净的障碍。

“尊重及长时，观佛希有法”“尊重”是指佛，对佛陀非常尊重或者对佛陀的身相、种种功德都是很有信心的，“长时观佛稀有法”，在三个无数劫或很长的时间当中，观想佛陀具备的种种无上稀有之法。什么是种种无上稀有之法呢？就是十力、四无畏、十八不共法或三十二相、八十种随形好、佛的功德、事业等等全是稀有法。对佛陀很尊重，然后长时去观察或观想佛陀所具备的稀有法，“缘此速得佛”，他想我这样修持肯定可以很快成佛。

这里有两个问题：第一是他有实执，认为我这么尊重佛陀，然后长时间观想佛陀的稀有法，肯定可以速成佛，有这样的实执心；第二他认为我对佛有这么大的信心，对修持佛法有这么大的恒心，其他人没办法跟我比，就有一种傲慢心。这个实执、傲慢就成了所净。

如果认为“缘此速得佛”，那么弥勒菩萨说“去佛菩提远”，离佛菩提很远很远。你认为可以很快成佛，但按照你的作意、实执、我慢，离成佛之道还非常遥远。实执和我慢就是现前大菩提果的障碍，我们要观察自己的相续有没有这样的障碍，尊重和长时观佛是不是善恶业中的恶业呢？不是，但它绝对是现前无分别智慧、佛智的大障碍。佛智是远离烦恼障、所知障的，不管是哪种障碍，都绝对没办法现前佛智。白云也好，黑云也好，只要有云就会遮蔽天空

和太阳。虽然你认为观佛相好、观佛稀有法是很殊胜的修法，但这与你想得的果——究竟智慧，肯定是背道而驰的。因为你修的法是有执著、有我慢的，而所得到的果是完全离执著、离我慢的。从这个侧面来讲，肯定是歧途。

从暂时的角度来讲，一刹那观想佛的功德都肯定不会虚耗，或观佛稀有法——观佛陀相续中具备的智慧、功德，肯定是现前究竟菩提的因，但这个成熟是比较缓慢的。直接来讲，通过有执著的修法想获得无执著的佛菩提，绝对是入了歧途。这个颂词主要是提醒菩萨在修行时要注意所净的障碍。

怎么净除障碍呢？怎么用能净因把所净的障碍去掉？下面这个颂词讲得很清楚：

观法唯分别，此义如前知，  
菩萨无分别，说彼速成佛。

这里所讲的能净因是将一切万法抉择为唯识，把唯识抉择为空性，这时可以现前无分别智慧，迅速现前佛果，非常相近于《中观庄严论》的次第。

“观法唯分别”，首先观想自己所执著的一切法全是分别念，前面的颂词中讲到，你所尊重的佛陀、能尊重的你、尊重的方式，都是一种分别。然后你所观的佛陀的相好、佛陀的种种智慧、佛陀的一切稀有法，在你相续当中也完全是一种分别。你认为自己可以速成佛、看不起其他菩萨的我慢心，完全都是一种分别。所以第一个修法就是抉择从色法乃至一切智智之间，全部都是分别念，都是一

种分别的状态，都是识的自体。

“此义如前知”，就如前面观察的那样，前面对这个问题的因做了观察，前几品抉择了一切万法是识，十二品当中专门有一个科判叫“观察唯识”，那里也讲得很清楚。“菩萨无分别”，了知一切万法是分别后，再把这个识的自体破掉，真正安住在无分别智慧当中。把一切所知法，不管是心法、色法，还是能缘、所缘，轮回法、涅槃法，对一切所知法全部了解是识，然后再把这个识抉择为空性，这时就能够安住在菩萨无分别智慧的状态当中。如果能够登初地，那么去往佛地的速度就会非常迅速了，所以“说彼速成佛”。菩萨如果能够这样修持，就可以迅速成佛，现前佛陀的智慧。

这两个颂词一方面讲所净，一方面讲能净。如果有执著就会“去佛菩提远”，如果没有执著，就是“说彼速成佛”。通过这种对照，我们内心当中肯定有一个很深刻的认识。只要有执著，现前菩提就非常遥远。什么时候真正无分别、善住无分别——这里的无分别不是什么都不想，什么都没有，绝对不是。《辩法法性论》讲到无分别有五种歧途，这里的无分别绝对是一种究竟的如理作意——怎样首先把万法抉择为唯识，然后把唯识抉择为空性，对这些道理、根据都要一一精通，生起定解安住其中才能成为现前无分别智慧的净取因。否则，什么都不懂，修一万年也没办法现前智慧。这样的对比非常清楚、强烈。我们要现前菩提果，绝对要修持能净因，修持般若波罗蜜多，绝对要学好中观，之后才可以迅速现前菩提果。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》是归摄所有大乘经典窍诀的论典，宣讲了发心、种姓或种种修道等大乘修法的内容，鉴于众生智慧微薄，没办法了解这些甚深的含义，弥勒菩萨以智慧和悲心为我们造了这部论典，学完这部论典后我们对所有大乘窍诀应有一个总的认识。论典的能诠句不多，共有二十四品，所诠义讲到“无上五义”，包含了大乘所有要点。在“无上五义”当中，前面已讲完“所安立”，即将大乘经典成立为佛说，因为论典是开显大乘经典，如果刚开始没有把大乘经典安立成佛说，很多大乘的后学者就会心存疑惑，没办法深入学习。然后安立“分别所知”，在成立大乘是佛说后，菩萨就想知道大乘和小乘之间的差别是什么，对此弥勒菩萨就宣讲了大乘的皈依、种姓、发心和修行，从这四个方面进行开显。修行者听完后就会对大乘生起欢喜心和定解，思考自己怎样安住真实义、成熟众生、成熟自相续，这就宣讲了“所思维”，即《真实品》所讲的内容。然后讲到修行，能修的方面就是度化众生，通过神通度化众生的力，怎样成熟自他相续——通过《成熟品》宣讲的。宣讲完这些之后，就开始讲发心和种姓的果，它的果就

是大菩提，大菩提是通过“不可思议”的内容进行开显的，主要宣讲佛的本体、大菩提的功德、作业等。

在前面的科判当中是通过十个功德宣讲大菩提，然后为了宣讲“具彼功德之菩提本体”而归摄成本体、因、果、作业、具有等六个方面的含义，“别说分类”分所依的三身和能依的四智。现在正在讲“能依四种智慧”，分四个方面，前面对“略说、广说、成就如是智慧的因”都已做了观察，今天讲第四个科判“佛智为一切道之究竟”。

#### 辛四、佛智为一切道之究竟

菩萨智和佛智都属于大乘的智慧，总的来讲大乘的智慧超胜小乘，小乘的智慧超越外道，外道超越世间，其中大乘的智慧最为超胜。大乘智慧是否完全相同呢？佛智是一切道、智慧的究竟，菩萨智看待佛智来讲还未究竟。在学习完四智和它的因后，这里以肯定的方式承许佛智是究竟之道。我们学习菩萨道最后所现前的能依四智应成立为最为究竟的道，再没有超胜它的，对此应当生起定解。

这个科判用四个颂词进行宣讲，前两个颂词是比喻，后两个颂词是含义。比喻通过河水、海水的对比进行开显，不是从别别他体的角度进行观察，而是从暂时和究竟的角度进行观察。河水还没有流入大海之前的状态、体性、功德、功用等，与它流入大海后的体性、功德、状态等进行对比，一个是在暂时位，一个是在究竟位，所以二者不是别别他体。同样，菩萨智和佛智也不是别别他体，在没有现前佛智之前，菩萨位的功德、智慧和佛相比有差距，一旦菩



萨智融入佛智，现前大菩提智慧后，所有智慧就究竟圆满。首先看比喻。

应知诸河水，别依亦别事，  
水少虫用少，未入大海故。

观察之处是“诸河水”，在南瞻部洲的大地上有各种各样的河流，河流有以下特点：第一是“别依”；第二是“别事”。因为“别依”和“别事”的缘故“水少”，水少的缘故“虫用少”，最后一句“未入大海故”是它的因，为什么“别依亦别事”？为什么“水少虫用少”？就是因为“未入大海故”，未入大海是根本因。

首先看“别依”是什么意思。各种各样、大大小小的河流，它们的所依是不相同、有差别的。讲义中提到河流所依靠的大地不同，如东方的大地、西方、南方、北方的大地等。“别依”就是所依有差别的意思。第二个是“别事”，不同河流的事业是不相同的，为什么不相同？因为河水有深有浅，所处的地方也不同，通过“别依”感得各自的事业有差别。讲义中讲到，不同地方的水会分别引发风病、胆病、涎病等等，从它们各自所作的事业来讲是不同的。从这些水可以灌溉或洗涤来说，它们所作的事业也不相同：有些地方的水比较浑浊；有些地方的水比较清净——阿底峡尊者讲藏地的水很清净，印度没有这么清净的水；有些河水能够清净罪障，比如恒河；有些河流被认为是不吉祥的，河水有毒等等。通过不同的所依，它们所作的事业各不相同，这就是“别依亦别事”的含义。

因为“别依”和“别事”的缘故，导致“水少虫用少”。所谓

“水少”：河流有水多、水少的差别，有些是小河沟，有些是大江大河，但一概来讲，所有河水与大海相比都是少水，即便是最大的河也没办法和大海的水相比。因为水少的缘故“虫用少”“虫”一方面是指小含生、虫子，另一方面是指水生动物。水少的缘故，水里众生的种类就少了。讲义中提到，河水是一些小虫或青蛙等小含生的居留之处，即便有一些鱼，但看待海鱼都是很小的。从所依的众生数量少、种类少，它们自己在水里发挥的功用也少等方面进行观察，其根本因就是“未入大海故”。因为没有进入大海，导致“别依亦别事，水少虫用少”的差别。“未入大海故”这个因既可以用于“别依亦别事”，也可以用于“水少虫用少”。

下面再讲大海的比喻。

一切入大海，一依亦一事，  
水大虫用大，亦复常无尽。

“一切入大海”，这个“一切”是指一切河流，河流的归属最终是流入大海，很多小河流、支流是先流入主干河流，之后再慢慢流入大海。河水流入大海后，通过对比的方式进行观察：河水是“别依”，大海是“一依”——没有东边的河、西边的河等差别，所有的大海都是依靠金刚地基，单是一个所依，不像河流的所依有很多。“亦一事”，大海所作的事业也是一种。河流有深有浅、有大有小，一旦流入大海，所有海水全部安立成深广的体性，它是一个大海，不再有水深水浅的不同；所有大海做同样一个事业，不像河流有很多事业，做一个事业就是所作业相同。讲义中用海水同一咸味及潮汐相同作比喻，它的所

作都是一样的。

因为大海深且广，所以讲“水大”。就世界上最大的河流而言，其水量也没办法和大海相比。水大的缘故“虫用大”，大海水多、又深又广，依靠大海的动物种类也非常多，远远超过河里动物的种类；海里的动物数量也特别多，因为水多的缘故数量也很多。海中的动物大至摩羯鱼、大鲸鱼，小至鱼虾都可以生存，大大小小的含生、动物都可以依靠海水起种种功用，所以叫“水大虫用大”。

“亦复常无尽”是“一依亦一事，水大虫用大”的根据。

通过河水和海水对比的比喻，下面引发它的意义，对菩萨和佛的智慧做比较，成立佛的智慧最为究竟圆满。下面这个颂词是讲菩萨的智慧。

如是诸别解，别意亦别业，  
解少利益少，未入佛体故。

“如是诸别解”就是菩萨的智慧有差异，“解”是智慧的意思。虽然颂词没有直接提到菩萨，但实际上是指菩萨的智慧。为什么菩萨的智慧有差异？因为菩萨显现上有些是利根，有些是钝根，有些是一地菩萨、二地菩萨等等，有种种差别。一地菩萨的智慧不会超过或等同于二地菩萨乃至三地、四地菩萨，所以菩萨的智慧有大小的差别。

“别意”的“意”是心的意思，这个心是什么意思？是指菩萨五蕴的所依处，菩萨五蕴的所依就是依靠心。菩萨的心是五蕴的依靠处。凡夫位的众生有五蕴，这个五蕴属于有漏五蕴，进入菩萨地之后，菩萨仍然有五蕴，只不过从有漏的体性转成了无漏体性。菩萨通过以前

流转轮回或相续中微细的业引发五蕴，在入定位五蕴已寂灭，在出定位因为习气还没有完全对治，五蕴又重新现起——菩萨的身体、受想行识还没有彻底转依，因此还显示五蕴。菩萨的五蕴虽是无漏的，但没有彻底转依，和佛陀根本不同，它还是一种有法，所以菩萨各自的心、五蕴都是不相同的，叫作“别意”。

“亦别业”，他们所作的事业也是不相同的。菩萨所作的事业跟随自己的境界而各不相同，有时菩萨通过布施成熟众生，有时通过持戒成熟众生，他们所作的事业是不相同的。从这个侧面来讲就是“别业”，他们各自的业都有所偏重，没办法在一个时间当中做一切事业。

“解少利益少”，与佛相比，菩萨因为智慧少，所作的利益也是少的。所谓菩萨的智慧少当然是观待而言，观待众生他的智慧不算少，观待二乘他的智慧是广大的，何况外道、一般凡夫人——他们的智慧根本没办法和菩萨相比，菩萨的智慧对他们来讲是无穷无尽的。比如菩萨所证悟的空性智慧与二乘的智慧相比，一个是如虚空一样广大的智慧，一个是如芥子空间这么大的智慧。观待二乘、外道、凡夫来讲，菩萨的智慧是极为广大的。但观待于佛的智慧来讲，就属于极为微少的。最明显的比喻就是十地菩萨和佛的差别，就像牛蹄水和大海水一样，因此菩萨的智慧观待佛来讲确实是极为鲜少的。因为极为鲜少的缘故“利益少”，所能做的利益也是相当少的。

虽然初地菩萨有一个刹那度化一百个众生的能力，一个刹那能够做这么大的事业，更不用说在一年当中、一个劫当中了。有些地方讲，如果众生听到菩萨的名号、接触到菩萨，即便去诽谤菩萨，都会成为

直接或间接解脱的因。实际上菩萨利益的众生是很多的，但是看待佛来讲，菩萨的利益就很少了。这是什么原因呢？就是“未入佛体故”，因为没有进入佛的本体。十地菩萨从金刚喻定的侧面讲都还没有进入佛的本体。所有十方世界的菩萨都是“别解、别意、别业”，都是“解少、利益少”，为什么有“别解、别意、别业”？为什么“解少利益少”？根本的原因就是没有入佛的本体，只要进入佛的本体，所有菩萨的“解、意、业”就都没有差别了。这里讲到菩萨的功德和差别处，显现上菩萨还有不圆满、不究竟的地方。下面讲佛。

一切入佛体，一解亦一意，  
解大利益大，极聚亦无尽。

“一切入佛体”的“一切”是指菩萨，一切菩萨通过修行达到十地，经过金刚喻定结束有学道，之后进入佛的本体，进入佛的本体后情况就不同了。进入佛的本体后是“一解亦一意”“一解”就是所有佛陀的智慧都是一样的，没有高低的差别。在菩萨地时还有一地到十地之间高低的差别，有些菩萨的智慧深广，有些欠缺一点，一旦成佛后都是四种佛智，在大圆镜智当中显现其余三种智慧，佛智没有高下贤劣的差别，都是平等的。“别意”是指菩萨的所依五蕴不同，这里“一意”是指进入佛地后没有别别的五蕴相续。为什么？因为一切佛的意全部成为无二无别，完全是一个本体，安住在同一个无漏法界当中，所以没有“别意”。一切佛安住在“一意”当中或者安住在一个本体当中。“一意”就是一切佛安住在一个密意或无漏法界当中。

如果对照前面的“别业”，可以说佛地还有一个“一业”，所作的

业也是一种，即一个佛做一个业的时候，所有的佛都做这件事情。虽然一个八地菩萨做一个事业时，所有八地菩萨都做这个事业，但这只是八地以上的菩萨才有这个功德，下面的菩萨没有这种功德，不能像佛一样称为“一业”。真正到了佛地，一个佛做的事情所有佛都在做，可成立“一业”。

“解大利益大”，佛陀不但智慧广大而且已达究竟圆满，因此“利益大”，所作的利益是非常大的。在一个刹那当中，佛通过不可思议的法报化三身或者智慧可以利益无量无边的众生，将众生直接安置在佛地。菩萨所具备的功德佛全部具备，无论是缘佛的形象、念诵佛的名号，或赞叹佛或诽谤佛，全都能够成为暂时和究竟解脱的因，这对菩萨而言是做不到的。比如将一切众生安置在佛地，这么大的利益佛陀都可以做到，因此“解大利益大”。它的根据是“极聚亦无尽”，有这个根据，“一解亦一意，解大利益大”才能安立。

“极聚亦无尽”的“极”是至极的意思，能够至极地利益一切有情聚，叫作“极聚”“无尽”是对无尽众生在无尽时间中做事业，这是讲佛的功德。因为已经现前大菩提、大涅槃本体的缘故，所以佛能够做到“极聚”，也能够安立“无尽”。因为“极聚亦无尽”或现前大菩提本体的缘故，才可以安立“一解亦一意，解大利益大”等种种不可思议的功德。

通过这方面的对比可知，佛智就是一切道的究竟。这个地方没有讲声缘，单以菩萨做比较，如果菩萨都没办法和佛相比，其他二乘、世间、外道更没办法和佛陀相比了。佛智是一切道的究竟，一切智慧

最极圆满就是佛智。因此我们应该求佛智，把自己的一切善根功德回向一切众生圆满一切种智。

下面讲结尾。

### 丁三、以赞无上菩提劝发菩提心而摄义

无比圆白法，众生利乐因，  
乐住无尽藏，智者应求发。

前面对无上大菩提的本体做了详尽的解释，后学者就知道大菩提是不可思议的，现在是把本品所有内容做一个归摄，劝请智者应发菩提心。

“无比圆白法”是指大菩提的自利圆满，“众生利乐因”是指大菩提的他利圆满，“乐住无尽藏”是指大菩提是一切安乐的宝藏，“智者应求发”是指有智慧的人在了解大菩提的本性后应发起菩提心。这是颂词大概的意思，下面一一解释。

“无比圆白法”的“无比”就是无以伦比，因为确确实实佛陀大菩提的功德是无上的、无比的，从究竟的侧面而言无以伦比。没有任何一个众生的修道能够超过佛陀，最多是和佛陀平等，没办法超越的缘故，所以无与伦比。“圆”就是圆满，什么是圆满？没有欠缺就叫圆满，比如十五的月亮很圆满，就是所有支分已经全部俱全，没有一点点欠缺。佛是不是真正的圆满？是真正的圆满，虽然有些地方讲初地菩萨已经圆满证悟二无我，但是和佛陀的圆满功德比较还有很大的差距。佛陀的断德、证德和功德事业全部圆满，叫作“圆白法”“白法”是指无漏的善业。一切无漏的善业已经彻底圆满，佛陀相续当中

没有无记法，何况恶业，所具有的都是纯净的善根。这些纯净的善根就是圆满的白法，所有波罗蜜多、菩提分乃至十力、四无畏都是通过圆满的方式具备，菩萨所拥有的智慧也是在佛地达到圆满，所以叫作“无比圆白法”，这是自利圆满。

“众生利乐因”，大菩提的自体也是一切众生利乐的因。下面还要讲，“利乐”分暂时的利益和究竟的安乐，或暂时的安乐和究竟的利益，实际上意义没有差别。一切众生要从恶趣趋入善趣，在善趣中皈依佛陀、修行正法，都是依靠佛陀的教化。如果想要从轮回中获得解脱，安住于小乘或大乘的解脱，也要依靠佛陀。一切众生成就大菩提果、得到最究竟的自利，来源还是佛陀。所以“众生利乐因”就是大菩提的自体。

《菩提品》是宣讲两方面内容：一个是自利怎么圆满，一个是他利怎么圆满。大菩提的自体就是这两个方面，所以这是个归摄。

“乐住无尽藏”的“乐”是安乐的意思。所谓的安乐有两个方面：一个是离开痛苦的安乐；另一个是离开了苦乐自性的大乐。两个乐都可以安住，还有就是一切恶业断尽的善根，也是在大菩提当中如是安住。“乐”有从果方面讲的，也有从因方面讲的，或者从安乐或善根方面讲。“住”是指它的来源，或者说安住在“无尽藏”当中。“无尽藏”就是大菩提的自体，所有暂时和究竟的快乐或无漏的善根，都安住在无尽的宝藏——大菩提的自体当中。

了解这些后，“智者”即大乘的佛子——虽然世间、二乘都有智者，但从懂得发菩提心、缘佛果来讲，大乘佛子才能称为智者。智者



的标准不一定，这里不是指初地的圣者，而是指凡夫智者。我们是通过总相的方式学《菩提品》，肯定是属于刚入道、刚苏醒种姓的凡夫。凡夫智者了解大菩提的功德之后，“应求、应发”菩提心。“求”和“发”两个字是两个含义。“应求”是应该追求二利圆满的大菩提的本体、功德、果，应该生起一种希求；“应发”是应该发起求佛道的菩提心。“智者应求发”就是教诫和鼓励后学佛子，在了解大菩提自性后，知道自己所得的果是非常殊胜的，应该追求菩提心、发起菩提心。就像一个世间人要做一个事业，他已经看到这个事业圆满后会具有很大的功德和殊胜的快乐，他在努力奋发时就会不顾障碍，一心一意地朝目标迈进。我们也是一样，虽然现在很多道友说自己的心中还充满烦恼，好像修道没有希望，但我们在了解大菩提的自性后，应该对究竟果生起一种希求心，应该发起求道的心，这方面是一种策励。

以上讲完了大菩提的本体，第四个科判“不可思议”的内容、意义已经讲完了。刚开始讲《成宗品》，然后讲《成熟品》，再讲《菩提品》，麦彭仁波切都是通过总相的方式缘大乘的含义进行讲解。以上全都是讲总相，下一轮的讲解主要是以自相的方式来讲，主要讲怎样去真实地现前大菩提，即我们已经知道大菩提本体的功德后，怎样通过加行、正行等指引去修持它。总相的内容和自相有些在显现上有重复，即便显现上有重复，但一个是讲总相，一个是讲如何趋入自相的修法，还是不一样。

下面开始讲“无上五义”的第五义“圆成证得”，就是如何证悟、现前圆成实或大菩提的本体。科判“与菩提相应之本体”就是“圆成

证得”，就是和大菩提相应的各种支分、修法的本体，分四个方面进行观察：第一个是“前行”；第二个是“正行”；第三是“彼时之功德品”；第四是“行住品宣说十地及究竟果法功德”。

丙五、与菩提相应之本体分四：一、前行（明信品等五品）；二、正行（业伴品等四品）；三、彼时之功德品；四、行住品宣说十地及究竟果法功德

丁一、前行（明信品等五品）分三：一、因为明信；二、实修为求法、说法、修法；三、令彼等增上者为教授品

“前行”有五品，科判中讲“明信品等五品”。通过讲《明信品》了解信心。信心是一切功德的基础，是现前大菩提修法的第一个正因，有了信心就可以趋入大乘的修法。之后讲实修，实修方面有三品：第一个是《述求品》，然后是《弘法品》《随修品》，最后是“令彼等增上者为教授品”。

“前行分三”第一是“因为明信”。前行的因可以作为整个菩提道的因，要在前行中求法或说法、修法，求法的近取因就是信根、信心，所以在讲求法之前首先讲“因为明信”，对大乘法有了信心才会去求法，它的因就是明信。第二个是“实修为求法、说法、修法”“求法”就是《述求品》，对菩萨怎样求法，所求的法是什么作一个详解；“说法”就是《弘法品》，菩萨求法后对法义有所了解，必须要弘法，在弘法的当下要“修法”，修持法义，所以第二个科判是实修前行方面的法；第三个是“令彼等增上者为教授品”，令彼等通过信心求法、说法、修行都能够增上，就是第十五品《教授品》。

下面开始讲第十一品《明信品》。“明”就是明了或明显的意思，“信”就是信心，让信心明显起来，以前我们不知道信心分多少种，《明信品》当中讲了信心的分类、体相、障碍及如何趋入等，当然所讲的侧面和《前行》《道次第广论》有所不同。

## 第十一品 明信品

戊一、因为明信分二：一、总说；二、别说大乘之净信

第一个“总说”是总说信心。外道的信心是属于呵斥、遣除的对象，但“总说”里面讲到了外道、小乘、大乘的信心。第二个是“别说大乘的净信”。

己一、总说分三：一、信之二十六种分类；二、信之十六种障碍；三、信之十一种功德

庚一、信之二十六种分类

信心分二十六种，其中十三种是信相，十三种是信种。首先讲十三种信相。

已生及未生，正受及似受。

他力亦自力，有迷亦不迷。

现前不现前，听法及求义。

观察等十三，分别于信相。

第一是“已生”；第二是“未生”；第三是“正受”；第四是“似受”；第五是“他力”；第六是“自力”；第七是“有迷”；第八是“不迷”；第九是“现前”；第十是“不现前”；第十一是“听法”；第十二

是“求义”；第十三是“观察”。每个后面都可加“信”字，从“已生信”到“观察信”共有十三种，这十三种是信相的分别。

第一个是“已生信”。什么是已生信？即在自心中过去或现在已经产生的信心。

第二个是“未生信”。即现在还没有生起来、未来会生起来的信心。未生信一方面可指根本没有入道的外道或一般众生，因为他们对大乘的信心未来会生起；另一方面对于我们也可以安立，因为我们现在虽然有一些信心，但是还有一些更深层次的、要经过学习、修证才能生起的信心没有生起，但未来必定会生起。

第三个是“正受信”。讲义中提到正受是信心的本体，信心的本体是一种心所，即信心所。因为信心是一种心所法，在凡夫位是可以具备的，菩萨在出定位也可以具备，因为入定位没有心所的本体，没有办法安立真实的信心。正受的别名、异名叫内信。正受是指正式地、真正地对诸种法身起信心。

第四者叫作“似受信”，也叫作外信。它是缘已经生起的信心，通过执著或欢喜的方式生起的信心。“似受信”简别于“正受信”，正受是信心的本体，似受是对已生起信心的一种喜爱、耽执，它是缘其他法生起的缘故叫作外信。似受信的“似”字看待前面正受的“正”字。

第五种是“他力信”，他力信是通过上师善知识或传记、道友的帮助而在自心中生起的信心。他力信也叫作粗信，它的因是粗大的，信心的本体也是粗大的。如通过别人介绍三宝、解脱、上师的功德等

生起的信心容易退转，不是很微细。因为完全是靠他力，自己的力量很少的缘故，叫他力信。

第六者叫作“自力信”。所谓自力信不是说没有靠他力，而是靠自己往昔生净信的善根或种姓苏醒而生起信心，力量比较强。前世在信心方面下了很大的功夫，通过这个净信的近因，在今生当中只要稍微看经典、听闻圣法或别人一介绍，马上能引发非常清净、稳固的信心，这是通过前世的善业力生起的信心。还有一些是种姓苏醒后，一听别人介绍马上生起信心。

我们现在的信心是他力信还是自力信呢？有时我们是听到别人讲功德生起信心，有时是听法生起信心，自己不清楚到底是自力还是他力。但也有可能是在种姓苏醒或自己有善根的前提下，然后再听闻别人的讲解、介绍生起信心的，这方面叫作自力信。

观待于粗信来讲，自力信是细信，它是比较微细的，越微细就越稳固。粗大的信心因粗大，果也粗大，越粗大就越容易退失、退转，越微细就越稳固、越清净，有这方面的意思。

第七和第八种信是一组。

第七种是“有迷信”。有迷的“迷”不是迷信，而是迷乱的意思。对神我、主物、自性、颠倒禁行或承许解脱的色法等外道教法的种种安立方式生起信心，叫作“有迷信”。因为对不该生信心之处生起了信心，就是迷乱的信心。它的异名叫作恶信，是一种不好的信仰。实际上不单信外道是“有迷信”，有些披着佛教外衣的“内道”所传的也不是佛教正法，如果对其不加分析就生起信心，也可以包括在“有

迷信”当中。

所以，学佛时依靠正统的经论、上师的教言作为准则是非常关键的。如果没有广大的智慧，别人天花乱坠地说他是佛教徒、见过本尊、已经证悟等等，你没有智慧，没有反驳、分析的余地，自然而然就对他生起信心，也许很长时间后才发现他不是真正的善知识，他讲的法不是真正的佛法，而是附佛外道。这样走弯路会影响以后修法的正知正见。

所以刚开始，就应该依靠殊胜的经论和善知识的教言长时间熏习，自己要有独立的判断能力，即便刚开始没办法分析，但是遇到一些比较新奇的说法或教法时至少不会马上盲从。有时说分别心是寻思者的一种特征，但有时未尝不是一个好事，听了不是马上就相信，先观察他说的这些传奇故事到底是真的假的，首先生起怀疑，不马上盲从；其次要通过经教方方面面去衡量、辨别。“有迷信”的意义是相当广的。

第八种是“不迷信”，也叫好信，因为它是对不迷乱的外境生起不迷乱的信心，所以叫作好信。什么是不迷乱的信仰之境？讲义中举例，比如佛教当中讲到无常、苦、空、无我，或对诸行无常、诸受是苦等四法印生起信解，对佛陀大菩提不一不异、现空双运的功德生起信解，对自己的上师、善知识的功德生起信解，通过教理和方方面面的观察，真正能够堪忍并生起信心，就叫作“不迷信”。

麦彭仁波切讲义中在讲信心之前讲了很多信心的功德、生起信心的对境。有时我们说上师三宝是生起信心的对境，如果从比较广的方

面讲，信心的对境就是四谛、业果、解脱、修道、入定出定的智慧、大菩提的自体等等，生信心的对境非常多。如果自己真正对佛法当中所讲的种种善所缘生起信心，就叫作“不迷信”。

“不迷信”可分欲乐信、不退信、清净信等分类。低层次的，比如世间刚刚入佛门者的信心；中层次的，如学佛有一段时间者的信心；高层次的，如闻思究竟者非常清净、稳固的信心。

下面讲另一组第九种和第十种信：“现前信”和“不现前信”。

什么叫“现前信”，什么叫“不现前信”？我们不能说已经产生、现前的信心叫作“现前信”，这样就和“已生信”重复了；也不能说没有现前的信心叫“不现前信”，因为和“未生信”又重复了。所谓的“现前信”和“不现前信”，虽然有未生和已生的意义，但是它们的侧面不相同。从生起信心的各种因缘已经具备的侧面叫作“现前信”；生起净信的因缘还没有现前但将来会现前，观待于已经现前的因缘来讲叫作“不现前信”，这个“不”可以理解成“未”。

既然如此，那么现前净信的因缘是什么？下面还会讲到现前和不现前的因。现前净信的因有四种：第一个是无贪；第二个是无嗔；第三是无痴；第四是精进。无贪、无嗔、无痴、精进四种法叫作不放逸法，不放逸法现前时，清净的信心就会生起，它的因就是不放逸。精进分为恭敬性精进和恒常性精进，恭敬性精进是从心态而言，恒常性精进是从时间来讲。无贪、无嗔、无痴比较容易了解，不是只要没有贪、嗔、痴的状态就行了，因为没有贪、嗔、痴的状态中间还有一个无记，即虽然没有贪嗔痴但也没有生起功德法，是处在无贪、嗔、痴

的无记法当中。这里的无贪、嗔、痴不是指无记法的状态，如《俱舍论》所讲，是把贪、嗔、痴的对治违品安立成无贪、无嗔和无痴，都是从功德的侧面讲，只要有了无贪、无嗔、无痴，又加上恭敬性和恒常性精进，清净的信绝对会现前。

我们要现前清净的信心，它的顺缘就是没有贪、嗔、痴。实际上贪、嗔、痴是杂染的状态，无贪、无嗔、无痴是清净的状态，再加上恭敬性的精进、恒常性的精进，既有清净心又有恭敬心，生起信心的顺缘就具备了。这些因缘具备之后，自己的信心或清净心就会现前，根本没有怀疑、不信，没有杂染的、清净信心就会现前。这里的现前是讲顺缘已经具备，不现前就是还没有具备顺缘。现前信叫作近信，不现前信叫作远信。近信就是特别靠近清净的信心，不现前信叫作远信，观待于近信来讲是遥远的。

下面再讲一组：第十一、十二、十三——“听法、求义和观察”。

为什么“听法、求义、观察”是一组？因为它们就是闻、思、修。“听法”叫作闻信，“求义”叫作思信，“观察”叫作修信，这方面叫作闻思修，闻思修是一组，所以放在一起讲。

第十一种“听法信”，就是通过听法生起的信心。以前自己对大乘法、对菩提心的功德、对上师不了解，听上师善知识讲法之后，就知道了大乘的菩提心或上师的功德，生起一种信心。信心是通过听闻而来的，所以叫作闻信。这方面大家都有感触的。

第十二种“求义信”，就是思信，通过思维教义而生起的信心。因为通过听闻生起的信心容易变化、不稳固，时间一长就忘掉了，加



深它的印象要通过思维的方式。听的时候大概了知，知道思维的方式，然后下去再看书进行思考，遣除增益和损减，法义就可以在内心中生起。还可以通过讨论、辩论的方式遣除怀疑，这样生起的定解、信心叫作思信。思信观待闻信来讲是一种定解信，定解信不容易退失。学法很长时间、有思维智慧的人，不会轻易听信别人的谣传，内心的定解相当稳固。别人说三宝不好、说诸法不是空性、没有解脱道——他绝对不会信，因为他早就通过思考、辩论、讨论，把这些疑惑、邪见全部遣除了，他的信心非常稳固，这方面叫作思信。

第十三种“观察信”又叫作修信，通过修行体悟生起的信心更加稳固。思维是一种分别，还停留在思考的状态，但如果从广义的侧面来讲，反复地听闻、反复地思考也是一种修。这里的修是一种观察，真正通过安住、打坐的方式来体悟，这方面的信心就非常稳固。比如加行道的修法是以修行为主，通过修行体悟空性、法界总相，出定后的信心就非常稳固。初地菩萨在入定位已经现见了法性，出定后他对法界的信解、信心绝对是相当稳固、不可夺的。这方面叫作观察信或修信。

信相就是以上十三种。信相主要是从外相上来讲，信种主要从内相续的状态来讲。从十三种外相的侧面来分别信心，就叫作“观察等十三，分别于信相”。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显，前四个“所安立、分别所知、所思维和不可思议”已经讲完，前四个科判主要是通过总相的方式宣讲大菩提的基道果等。现在正在讲第五“圆成证得”，宣讲现前大菩提的殊胜修法，菩萨心中如何生起大菩提本体及方便，分前行、正行的修法、功德等。加行的因是《明信品》，正行是《述求品》《弘法品》《修法品》等。前行的因就是生起信心，如果没有信心，就没办法真实追求殊胜大乘的妙法，所以首先要生起信心。大乘的净信分为总说和别说，现在正在讲总说。总说分三方面：“信之二十六种分类；信之十六种障碍；信之十一种功德”。第一方面分两个侧面：第一是信相，第二是信种。前面宣讲了从已生信乃至观察信的分类，好像没有讲生起信心的方法，但在讲分类的当下，对信心本体做了观察，实际上包含了如何生起信心的方式。

下面讲第二个侧面信种。信相主要讲信心的外相，信种是讲相续安住信心的状态，从心相续的侧面安立十三种信心。

可夺间无间，有多亦有少，  
有覆及无覆，相应不相应，

有聚亦无聚，极入亦远入，  
复此十三义，分别于信种。

这里讲到十三种信心。第一是“可夺”；第二是“间”，意思是有间断或有间杂；第三是“无间”，即无间杂；第四是“多”；第五是“少”；第六是“有覆”；第七是“无覆”；第八是“相应”；第九是“不相应”；第十是“有聚”；十一是“无聚”；十二是“极入”；十三是“远入”。十三种信心可分为六组：“可夺间无间”作为一组；“有多亦有少”作为一组；“有覆及无覆”“相应不相应”“有聚亦无聚”“极入亦远入”都可以分别作为一组。六组当中，有的组是三个信心，有的组是两个信心，加起来总共有十三种信心。

第一组“可夺间无间”中有三种信心，第一是可夺信；第二是有间杂信；第三是无间杂信。

第一，可夺信。所谓可夺信是什么意思呢？就是能够被违品所夺的信心。比如我们对上师三宝、修道、解脱生起了信心，但在没有安住正念时，可能突然会被邪魔外道影响，失去对上师三宝的信心，转而相信外道等法门。信心被他人所夺，称之为可夺信。我们内心中的信心是可夺信还是不可夺信？有些道友是可夺信，有些道友可安立不可夺信。因为可夺不可夺和自己的福报、前世因缘都有关系，有时也和接触的道友有关系。可夺信是从内心状态安立的，这种信心还不稳固，能够被违缘所夺。

第二，“间”。间就是有间杂的意思，什么是有间杂的信呢？就是在已经生起信心的状态中，间杂怀疑或不信的成分。信心的本体本身

是无怀疑、清净的心所，但生起信心后，有时突然对自己信奉的三宝、所修的道、前后世、因果、能否解脱等产生一些怀疑。这种怀疑是在信心的前提下产生的，自己原来对这些法是有信心的，但当违缘、习气生起时还会间杂怀疑，这个状态称为有间杂的信心。它是一种信心，但还不太纯正，间杂了一些怀疑。我们有时对因果、修道深信不疑，深信自己能够解脱，但有时由于受到以前所受教育或无始习气的影响，会突然怀疑前后世、因果到底存不存在，或者自己修法到底能不能解脱、往生等。在有信心的前提下忽然生起不信或怀疑，叫作有间杂信。

第三，“无间”，就是无间杂信，这是一种非常纯正的信心。一旦生起这种信心，种种违品绝对没办法使它退却，也没办法使这种清净信心本体染上怀疑等污点，这叫作无间杂信。没有间杂其他违品的缘故，信心一直非常清净。这种无间杂信在初地安立非常恰当，但也有一些凡夫利根者，生起信心后根本不间杂怀疑。而想要生起这方面的信心，只有通过稳固的闻思，比如对前后世的道理、因果，对上师三宝的功德、对自己修道能够成佛已经没有怀疑。这种通过广大闻思而生起的定解，是生信心的一种方便。

我们修法能不能成就？通过学习《大乘庄严经论》中弥勒菩萨开示的这些教言可知：无论任何人，只要具备大乘种姓和六度的资粮，不成佛是绝对不可能的。从这方面可观察自己有没有这种精进或者恒心，有这样一种因绝对会有果。因此，如果能够真实地了知，绝对可以生起信心。

有些人显现上智慧不是特别敏锐，有些愚钝，闻思修能力不足，但信心是俱生的，在依止上师、学习佛法时，信心非常清净，没有间杂其他怀疑，这是一种特殊的因缘。他自己在前世种下了清净信心或不退转信心的因，或者发过以后能够生起不间杂清净信心的愿。在这些愿成熟之后，他的信心就非常清净，这种情况确实有。有些修行人既有前世的善根，又有闻思的智慧，信心就十分清净、稳固，这是无间杂信的状态。我们现在是处于可夺信或间杂信当中，无间杂信是我们的奋斗目标和发愿处，要发愿生起无间杂信的自体。

第二组“有多亦有少”，就是有多信，也有少信，什么是多信，什么是少信呢？多信也叫作大乘信，少信也称小乘信。为什么大乘信和小乘信分别安立成“多”和“少”呢？第一，因为大乘所提到的任运成就的修法或利益众生的所缘境非常多、广大，从而安立“多”。如菩萨度化众生时，所缘的众生、所要证悟的法界、所要获得的佛的功德本体、菩萨道广大的次第等都非常多。第二，所获得的利益非常多，大乘也叫作“多”。此外，因为它的利益多、所缘多，所要具备的因素也比较多。少信和小乘信对照。一方面小乘的所缘境比较微少，所修道的种类也少，所获得的功德法看待大乘也少，所以对小乘这种求自我解脱的教法或果生起信心称为少信，或者叫小乘信。

在多信和少信当中，我们主要希求的是多信，对大乘的教法生起信心。当然，在不舍弃大乘的当下，对小乘教法也需要生起信心。比如宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中讲，大乘和小乘在很多方面都是一样的，大乘需要断除障碍、圆满资粮，而小乘教法能够帮助我

们断除障碍、圆满资粮。小乘教法可作为大乘的支分，但它求自利的发心和大乘不共，除此之外，我们也要对小乘教法生起信心，比如出离心、戒律、四谛等都是需要生信心之处。主要是对大乘的教法生起信心，次要也需要对小乘的教法生起信解。或者要信解小乘教法是大乘的支分，能够利益众生、度化众生，信解小乘教法是佛陀亲口宣讲的、正确无误的，这也是生起信心的一个侧面。

第三组是“有覆及无覆”，这个“覆”字是指烦恼的意思，“有覆”是有烦恼覆盖，“无覆”是没有烦恼覆盖。它们从哪个侧面安立？讲义中讲到，进入加行道后，从暖位开始有一种不共的力量——希求上位的心，犹如火堆上加柴一样越来越炽盛、广大。虽然在暖位之前，菩萨对以前没有得到的功德也有比较强烈的希求，但到加行道暖位之后，这种希求心更为强烈，就像火上加薪一样。在希求上位的当下有没有烦恼的覆盖？如果在希求上位的同时，有烦恼的覆盖叫作有覆信。一方面菩萨对上面的境界——如暖位对顶位生起一种希求心，也可以说生起一种信心，但在生信心的同时有烦恼的覆盖，所以叫有覆信。

无覆信：一方面菩萨在追求上面的果位，一方面没有烦恼的覆盖，就叫作无覆信。比如初地菩萨对二地的希求非常猛烈，但是他相续当中没有烦恼，可以安立无覆信。也许有人会讲，真正烦恼断尽应是在八地，八地称为清净地，因为没有烦恼障。但是不是在八地以上才安立无覆信呢？实际上不需要，初地也可以安立无覆信。从第二个科判“信之十六种障碍”的侧面来看，烦恼对“极入”信和“远入”信没法做障碍，“极入”是一地到七地之间的本体，一地以上没有障碍可

从这方面理解。一地以上没有障碍、没有烦恼覆盖，烦恼障的种子虽然存在，但是根本不现行，从烦恼不现的侧面可以安立成无覆信，所以无覆信是指初地以上。从暖位到世第一法位之间，烦恼还会现行，不一定是粗大的，讲义中安立成有覆信。

第四组“相应不相应”，这种心安立成相应信和不相应信，和什么相应呢？“相应”是唐译，从藏译的角度叫“具有”，麦彭仁波切也解释成具有。“具有”比较容易理解。具有什么呢？具有精进，具有精进的缘故称之为相应信或具有信。精进分两种：一个是恭敬性精进，一个恒常性精进。恭敬性精进是从发心的侧面安立，恒常性精进是从时间或加行的侧面安立，一个是发心，一个是加行。具有恭敬性精进和恒常性精进的信心，称之为相应信，不具备这两种精进的信心叫作不相应信，是根据内心状态安立的。如果内心有对上师三宝的信心，又具备恭敬信——对一切教法、上师善知识、对解脱有恭敬心，在恭敬心的状态下精进，或者有一种恒常性精进，如果内心有这种信心，就称之为具备相应信。如果虽有信心，但是不具备恭敬性精进、恒常性精进或者只有一部分，就称为不相应的信心。

这里弥勒菩萨是给我们讲分类，好像没有讲生信心的方法，但在每一个分类当中都提到信心的本体，相应这个本体都讲了它的因、作用、果，实际上通过隐藏、间接的方式做了介绍。比如如果具备了恭敬性精进和恒常性精进，在内心当中可以说已具备相应信这个分类。怎样修持相应信？就是努力在内心当中生起恭敬性精进或者恒常性精进，就是生起相应信的修法。



第五组“有聚亦无聚”，这个“聚”是指资粮的意思，但这个资粮不能理解成做好事就是资粮，必须以菩提心作前提的资粮才能够成为登初地或成佛之因，从这个侧面才叫作资粮。“有聚”和“无聚”要从这个方面理解。福德和智慧两种成佛的资粮，在你的内心当中有没有具备？如果具有这种资粮就称之为有聚信，不具备就叫作无聚信。资粮所生的果可以安立为初地的果，安立佛地的果也可以。实际上按照次第来讲，最初获得的应该是现前法界的初地。讲义中说在加行道时，胜解行地所具备的福德和智慧两种资粮称之为“有聚”，因为是现前初地的直接近取因，能够现前初地的资粮称之为“聚”，如果又具备信心，就称之为有聚信。根本不具备这种资粮就称为无聚信。很多道友相续当中也许就是一种无聚信，虽然对初地或大乘的佛果有信心，但内心还没有通过发菩提心或空性见积累的福德和智慧资粮。

第六组是“极入亦远入”，即极入信和远入信。极入信从一地到七地之间安立，远入信在八、九、十（三清净地）安立。所以很明显“极入”和“远入”所观察抉择的是圣者的信心。此信心在入定位时没办法安立，因为入定位是圣者入根本慧定的境界，心所已经寂灭，而信心是一种心所的状态。入定位见法界自相之后，出定位必然会引发某种清净的定解或信心。“极入”的“入”就是进入坚固信心的本体，“极入”就是极能进入这种坚固的本体。为什么呢？一方面在一地到七地已经现见了法界，遍计障和所知障已经完全清净，所以在一地到七地之间的信心极为稳固，绝对不会退失、不会被违品所染污，叫“极入”极为清净。

八、九、十（三清净地）的信心叫作远入或远行信。讲义中是远行，这里是远入。离凡夫地、离勤作或者功用非常远，入于无功用的缘故称之为远入信。菩萨内心当中的无分别智慧在出定时任运现前，以无有勤作的方式度化众生，这样无勤作的行持叫作“远行”。八、九、十（三清净地）当然更加不会退转，菩萨的信心更加清净，称之为“远入”。

三清净地出定位无分别智慧自在，一方面又说它有心所，二者之间是否矛盾？不矛盾。所谓无分别智慧有狭义和广义两种，按照广义无分别智慧，三清净地出定时确实是一种无分别智慧；如果从狭义的角度，肯定要安立入定位时圆满清净，因为真正安住无分别智慧时，绝对不现前心所，而三清净地在出定位时，从菩提心的角度或者信心心所来讲，还有心所法现前，应该现前心所。安立无分别智慧从狭义和广义两方面来理解比较清楚。如果不安立狭义和广义，八地出定位无分别智慧得到自在应该和入定位一样，这样就应该没有心所和障碍。只有安立广义和狭义才比较圆满究竟。这个方面在《现观庄严论》当中讲得比较清楚，此处并没有系统讲八地出定位的无分别智慧体性和入定位有什么差别。

“复此十三义，分别于信种”。前面是十三义分别于信相，再通过这“十三义”分别于信种。以上讲完了二十六种分类，对各种信心都做了归摄。我们对善知识的信心或“华严九心”都是信心的本体，比如孝子心或者须弥山心等都从这些侧面分的。比如已生信，就可以包含《菩提道次第广论》当中所讲的信心、《前行》讲的四种信心、

《华严经》中所讲的二十二种心或九种心。如果要广讲已生信，究竟生起了什么信心？我们说相对于不同的境界，生起了欲乐信、清净心、不退信或孝子心、须弥山心等一一都可以抉择。大乘经典当中提到所有的信心，在这二十六种分类中已全部包含。

这些信心从字面上讲不是特别难，但是如果记下来，还需要花一定的功夫。越往后内容越多，如果刚开始没有努力精进，最后想记根本来不及。这么多内容，最后复习三天不睡觉也没办法记下来，每个地方都有很多含义。如果刚开始花一些时间把该记的记住，即便忘掉了，再来复习也会快得多，因为毕竟努力过，后面再抓肯定比较快。如果刚开始就放松，后面考试肯定要吃很大的亏。《大乘庄严经论》的内容非常广，因为它必定是归摄所有大乘经内容的论典，因此刚开始就必须精进地学习。

## 庚二、信之十六种障碍

此处是讲信心的障碍，对于我们而言，确确实实很有必要学习。有时候我们想为什么我生不起这种信心？实际上就是因为某种障碍使信心的本体生不起来。如果把障碍遣除，信心的本体自然而然就生起了。在佛教当中，一个是聚集顺缘、一个就是遣除违缘，二者包括了所有大乘的修法。下面讲了十六种障碍。

多忘亦懈怠，行迷并恶友，  
善羸及邪忆，放逸复少闻，  
闻喜及思喜，因定增上慢，  
应知此等过，障碍于信相。

前面信相有十三种，它们的障碍有十种。第一是“多忘”；第二是“懈怠”；第三是“行迷”；第四是“恶友”；第五是“善羸”；第六是“邪忆”；第七是“放逸”；第八是“少闻”；第九是“闻喜”；第十是“思喜”和“因定增上慢”，这两个算一种。这十种障碍和前面的十三种信相对照了解，为什么信相有十三种，障碍只有十种呢？因为有的是一种障碍同时障碍两个法；还有的法本身就是障碍，如“有迷信”本身就是一种邪法，不需要单独算；还有一些法是没办法作障碍的。

第一个障碍是“多忘”，它是对已生信作障碍。信心虽然已经产生，但是如果没有缘生起信心的教法再再熏习，忘失增上或保持信心的教言，已生起的信心就会退失，有可能被染污。现在我们内心多多少少都已生起一些信心，但有时会发现对某个法的信心会退失、减弱、力量不足了，以前生起的或者现在生起的信心会退失，主要原因就是“多忘”。如果要遣除“多忘”的障碍，就要恒时保持正念。这个障碍不生起，已生信就能够保任、不会退失。正念的所缘是什么？比如对一个上师的信心，你经常对上师的慈悲心、智慧、功德、事业、对自己的恩德等不忘失，对上师的信心就会保持。对上师三宝、对解脱道仍然是这样。比如一段时间后对前后世、因果方面的信心退失了，什么原因呢？肯定是对建立前后世的根据、理证或教言忘记了，没有忆念，对前后世的信心就有可能退失。因果、解脱、往生极乐世界等都可以从这方面讲。因此“多忘”是障碍，它的对治就是正念，经常保持正念不要忘失。

第二个“懈怠”，主要是障碍未生信。未生信是还没有生起的信心，没有生起来的信心怎样生起呢？无缘无故没有办法生起，要通过精进使其生起。现在对某个法或者自己即将解脱的这种信心没有生起，就要精进地去积累资粮、祈祷三宝、学习经论。精进之后，以前没有的信心就生起来了。如果你懈怠了，没有生信心方面努力，没有生起的信心绝对生不起来。比如现在我们处在资粮道，如果一直这样懈怠、不修行，加行道或见道的信心就没有办法生起来，只有精进才能生起未生信，因此懈怠是未生信的违品。反过来讲，懈怠的对治是什么？就是精进。懈怠对治了，违品就没有了，没有生起的信心就会生起。

第三个“行迷”，这个“行”是指瑜伽行，“迷”是指迷乱，“行迷”是对瑜伽修法的迷乱。所谓瑜伽式的修行必须安住在无二取的状态，如果生起二取执著就是瑜伽修行的迷乱。“行迷”障碍正受信和似受信。前面分析它们的体相时已经做了观察：正受信是信心的本体，似受信是对已生起的信心生起喜爱或执著。麦彭仁波切在讲义中把正受信理解成所取信，把似受信理解成能取信。因为所谓的似受信这个能取，是缘已经生起的信心进行耽执，已受信或已生信是一种所取法，自己对它的耽执就是一种能取。如果你认为所取的信心实有，能取的信心也实有，就具备实有的二取，这就是瑜伽式修行的迷乱。对所取信和能取信生起实执是一种迷乱的状态，障碍自己生起无二取的信心。怎样遣除“行迷”或对治这样的障碍呢？就要修持二取空，修持无自性。

第四个“恶友”，是对他力信作遮障。因为他力信是通过善知识或道友、善友的力量生起的信心。一旦遇到恶友，他的势力转变了你的心，他力信就会退失，所以恶友是他力信的一种障碍。对治这样的障碍就要舍弃恶友、亲近善友。怎样做？首先要认清恶友的体相，如何认清？比如《心性休息》、麦彭仁波切的《教言论》、萨迦班智达的《量理宝藏论》中，对如何对治恶友都已有抉择，首先要认识恶友的体相。什么是恶友呢？只要接近某个人后，对上师、佛法、求解脱、出离心和菩提心的信心就退失了，这人肯定不是善友，绝对要远离这样的恶友。想方设法亲近对上师有信心或对解脱道、对正法有信心的人，就是恶友的对治。

第五个“善羸”。这个“羸”是羸弱的意思，势力非常微弱，“善羸”就是善法的力量非常微弱，成为自力信的障碍。自力信的体相是通过以前自己的善根或种姓力的苏醒生起的信心，如果你的善根比较深广、圆满，所生起的信心也必定深广、圆满。反之，如果内心当中的善根很微弱，生起的信心也绝对微弱，这是一个因果关系。有时我们会担忧自己内心的信心力量太弱，很大原因就是内心的善根太薄弱。怎样对治呢？就要努力去积累资粮。不要以为自己出家多少年，内心当中的善根应该积累了很多吧？实际上你的善根深不深厚、稳不稳固，以自力信可以推知。法王如意宝、上师仁波切高度重视积累善根，乃至微小的善根都要重视，不要认为没有用，“我一定要做非常广大的善根”——不要这样想。很多修法当中讲，真正你造善根——走路、乃至举手投足都可以造善根，比如像平时走路，路上有小石子把它踢

开，或者别人需要时去帮助，或嘴里念一个心咒，右绕一下经堂，这些都是积累善根的方式，主要看你有没有积累善根的意识。走路时手上拿转经轮，一边走路手也没有闲着，一直在转，转一圈的功德也不可思议——上课的时候不要转，其他时候都可以转。对善根一定要重视，重视起来你才有这个意识，有意识才会去做，做了之后善根才会圆满。善根不可能无缘无故生起来。造善根有一些善巧方便，就是发菩提心、观想无量的所缘境。比如每天早上或晚上顶三个礼，这时就幻化无数的身体对无量无边的诸佛顶礼。如果能以菩提心、三轮体空的智慧摄持，一个顶礼下去的功德大到不可思议。大乘行人有大乘行人的窍诀，学了之后不用，相当可惜。善根深厚绝对关系到所生信心的质量，稳不稳固、清不清净都要看内心的善根深不深厚。这里讲得很清楚，它的障碍是什么、障碍了什么、怎样对治。

第六个是“邪忆”，障碍不迷信。为什么不按照次第障碍有迷信呢？前面讲过，有迷信是对外道的神我等的邪信，本身就是一种障碍。“邪忆”主要是障“不迷”，不迷信主要是对佛法的无常、苦、空、无我或四法印等教法生起没有迷乱的信解。“邪忆”就是邪思维，邪的非理作意。什么是非理作意、邪作意呢？比如一切万法本身无常、苦空无我，但是认为名言中万法常有、有我、是一种清净的法等，如果内心当中生起这种非理作意，绝对没办法生起不迷信，因为二者是违品。内心中有常乐我净的执著时，绝对不可能有不迷信。当然这只是一个例子，从无常、苦空无我乃至其他甚深的教法都是这样。对万法的执著也是一种非理作意，如果有这样的执著，对万法空性的信心就

不可能生起。怎样打破“邪忆”呢？就是如理作意。对无常、苦空无我的教法，对经典所讲的种种所缘都能够一清二楚地认识，内心恒时处在如理作意的状态当中，才可以对治“邪忆”。生起“邪忆”的违品，不迷信才能够生起、稳固增长。所以信心生起之后要知道怎样保任、怎样使它增长、清净、圆满。这二十六种信心当中有些确实需要不断地增长和圆满。通过认识它的障碍，知道如何对治，信心才能够增长、清净。

第七个“放逸”，是对现前信作障碍。现前信心的顺缘是不放逸，无贪、无嗔、无痴、精进是不放逸四法。有了这四法，就具备了现前信。反之，如果放逸，就是具备贪、嗔、痴、散乱，就没办法现前清净信心，所以放逸是现前信的违品。如何对治呢？一般众生做不到消灭内心贪、嗔、痴的种子，在凡夫位只有通过压制的方式使其不现行，从而具备无贪、无嗔、无痴等功德。所以要想方设法压制贪、嗔、痴等，有时通过菩提心的方式压制，有时通过各自的违品压制：如贪心修持不净；嗔心修持慈爱；痴心修持缘起。如果散乱、懈怠，就修持它的违品——精进。怎样修持呢？《入菩萨行论》精进品中对什么是放逸、懒惰，怎么对治讲得很清楚。

教法之间互相都有关联，我们以为学这个法好像对调伏烦恼没有帮助，但在学另一个教法时，恰恰这个法就能够帮助我们。比如学《大乘庄严经论》时，没有广讲，但是学过《入菩萨行论》《入中论》，就知道菩提心怎么生起，懈怠怎么断除，懈怠有几种，空性是怎么回事，无二取是什么状态，这些在其他论典中都讲了。如果根本没学过，讲



无二取肯定要花好几个月的时间，很麻烦。所以为什么提倡多学？论典之间有一种互相帮助的作用。

不现前信没有障碍，因为它本身就是障碍，是一种放逸的状态。

第八个“少闻”，是对听法信作障碍。尤其作为大乘弟子，要广大听闻，对了义和不了义的教法都要听闻，尤其对了义的教法要侧重听闻。为什么这样讲？因为学完了义教法之后，就容易接受不了义的教法。比如把空性或如来藏光明教法全部学完后，了义的教法通达了，再去看因明、俱舍，哪个观点都能够接受。但是如果只学过不了义教法，能不能接受了义的教法？不一定。只学过俱舍，什么都没有接触过，给你讲空性、大中观就接受不了。所以必须要多听闻，而且要多听闻了义的法。“少闻”可从两个侧面讲：第一，对广大方面的法少闻。比如听了很多法和只听一两部，就是多闻和少闻的差别，多闻了解得多，少闻了解得少。第二，对了义的教法听得少，相续当中了义智慧就生得少，所以要多闻了义的观点。

“少闻”是对听法信作障碍，因为听法时会生起各种各样的信心，如果少闻，肯定没办法在听闻正法时生起广大的信心，少闻的对治就是多闻。学《前行》时，华智仁波切讲得很清楚，多闻不是把所有的法都让你听闻一次，没有这么多时间、精力。而是听闻必须要了解的法，从这个侧面叫多闻，这有个界限。不要认为多闻是不管讲什么都去听，听闻是为了修行，把所有的法都听一次——没有这么多时间，听完之后已经死掉了，没办法修行。对于必须要修行的法、必须要生起定解的法必须听，从这个侧面来讲叫多闻，是少闻的对治。

第九个“闻喜”，是对求义信的障碍。求义信是一种思维的信。“闻喜”的“喜”是满足的意思，以听闻为满足。如果你“闻喜”，肯定对思义信生起障碍。就是认为听了法就够了，根本没有去思维及生起定解。如果以听闻或以少听闻为满足，都是对求义信的一种障碍。以听闻为满足，肯定不会去思考。就像上师说，很多道友只满足于听个传承，让他去讨论、背诵或辅导就不愿意。如果单单以听闻为满足，就根本不会去思考，就没有机会断除增益和损减，在内心当中生起思所生慧。除非你是一个利根者、再来人，不需要思考，反正无量劫早就思考过了，一听马上懂，像麦彭仁波切那样当然另当别论。但是如果不是这种根器，没有这种功德，还是不能以听闻为满足，必须要反复看书、思考含义，才有求义的智慧。求义的智慧比较广大，尤其对菩萨来讲，要断的烦恼、障碍多，需要知道的法也肯定多。所以少闻、单单听一两部法是没有办法帮助你生起广大的思所生慧。“闻喜”一个是以听闻或少听闻为满足，一个是不思考或少思考，少量的思考对大乘菩萨的断障、种种方便作意没有帮助。大乘菩萨取证的果大、修道的本体大，内心当中思所生慧的智慧必须要大。所以对方方面面都要了解，修行的时候，对于障碍、对治、怎样近取都要知道，少闻根本做不到这一点，因此“闻喜”是一个障碍。

第十个“思喜、因定增上慢”，这两个是对观察信的障碍，即对修信或见信的障碍，麦彭仁波切说有个见信。为什么？“思喜”是以思维为满足。他没有想过去修行、去现证——这个道理通过思考辩论之后懂了，就不管了，认为已达究竟。这类人也许对广大、系统的佛

法没有闻思，不知道有闻、思、修的次第，或者只想做个智者就够了。这种想法是以思维作为究竟、满足。但是我们能不能这样？绝对不行。思维只是一种分别念的状态，必须现前无分别智慧。思慧对佛陀的功德、菩萨的功德、对菩萨道、对入定慧和出定慧都了解得头头是道，但全是总相，真正的自相没有现前。如果以思维为满足，绝对是对观察信的一个大障碍。所以要对治“思喜”的障碍，就要知道思维是为了修证，知道这点就可以对治“思喜”。或者要知道学佛不是为了做一个智者，在无始轮回中已做过无数次智者，但还是有这么多烦恼，在轮回当中受痛苦，所以应该以修证、体悟法界作为满足，才能在轮回当中获得解脱，那时既是成就者又是智者，何乐而不为？单单做智者内心烦恼无法调伏，所以不应以思维为满足。

“因定增上慢”，这个“定”是指禅定或寂止的状态，“增上慢”是一种满足的心态，认为自己的修定已经究竟，修法已经圆满，实际上只是一种寂止的状态。“因定增上慢”是一种烦恼的状态，是一种错误的认识，也是障碍观察信。因为真正的修所生慧不能局限在修禅定当中，应该止观双运，而止观中的胜观部分是真正现证法界、断烦恼的近取因，寂止能帮助胜观的见解稳定。如果灯火动摇不定，就看不清墙上的东西，灯火很稳定才能看清楚。胜观的智慧如果没有以寂止摄持，就会变动得很厉害，没办法安住所缘，没办法运用它不可思议的力量，只有通过寂止的力量才能把胜观稳住、不动摇，安住在这个状态当中，它的力量就非常强。所以，实际意义上观察信这个修法的智慧是止观双运，如果“因定增上慢”，认为生起禅定不得了，一

下子可以入定七、八天乃至十五天又怎样呢？无色界天人一下入定多少劫，多少劫都没什么用，出定之后最后还是下堕，还是凡夫一个。因此不应该以禅定为满足，应该以胜观摄持，打破“因定增上慢”这种执著，从止观两方面使观察信得以保证、增长。

“应知此等过，障碍于信相”，应该知道这些过失对信相是一种障碍。今天就讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显。前面已讲过“所安立、分别所知、所思维和不可思议”，现在讲“圆成证得”。在“无上五义”当中，前四种是以总相的方式对大乘的基道果进行了解，了解之后还要懂得如何现证这个本体，就通过“圆成证得”的方式开显大菩提的本体，讲到前行、正行、具备的功德及行住等内容。前行分三，讲到因、本体和教授。信心是一切前行的因，《明信品》后面紧接《述求品》，求法的因只能安立成对大乘法的信解，有了对大乘法的信解，才会真正追求大乘正法。“因为明信分二：总说；别说大乘之净信”。总说分三：信的二十六品分类；信的十六种障碍；信的十一种功德。现在正在讲“信之十六种障碍”，十六种障碍分了两个侧面：第一个是十个障碍，障碍于信相；然后是六种障碍，障碍于信种。其中信相的十种障碍前面已经做了观察，今天讲障碍信种的六种障碍。颂词中讲到：

不厌及不习，有厌亦有覆，

无应及无聚，应知障信种。

第一个是“不厌”，第二是“不习”，第三是“有厌”，第四

是“有覆”，第五是“无应”，第六是“无聚”。

第一个障碍是“不厌”，即不厌弃轮回，没有生起出离心。它所障碍的是什么法？就是前面十三种信种中的“少信”，即小乘信，为什么？因为小乘修法的核心是人无我空性，入道的基础是出离心，最初不厌弃轮回或没有生起出离心，就绝对没办法对小乘的道果生起信解，因此“不厌”是对小乘的信心作障碍。

“不厌”的对治是什么？怎样舍弃“不厌”？应该多修持轮回痛苦，生起对轮回的厌离心。对小乘行者来讲，要着重修持轮回痛苦，了解善趣、恶趣都是生厌离的对境、生痛苦之处，对整个轮回生起厌离心之后，根本不愿意追求轮回安乐。不论是上至欲界天、色界天的安乐，还是人道的安乐，都不愿追求。对整个轮回生起厌离后就别无出路，只有选择出离和解脱道。要对治“不厌”，就要修持对生死轮回的厌离。

第二个是“不习”，即不修习的意思。对什么不修习？对生起净信的法不修习。它所障碍的就是信种中的可夺信和有间杂信。可夺信是内心当中虽生起了一些信心，但有可能被其他外道等所夺；有间杂信是在生起信心的同时，有时会生起不恭敬或怀疑的心，这是二者的体相。“不习”的体相就是障碍可夺信和有间杂信，不修习清净信心，连可夺信和有间杂信都会失去。

要对治这个障碍，就要多加修习生起净信的法，比如针对可夺信，就要多思维上师三宝的功德；针对有间杂信，就要圆满资粮、修持生起净信的方法。如果你多闻思，一旦生起怀疑，就知道从哪

个角度去对治。有些障碍的对治我们通过闻思已有所了解，但是在实际修习当中也许还有些更细微的障碍。因为论典一般是就大方面或侧重某个侧面讲的，而在修行时遇到的实际情况也许多得多。因此必须要广闻博学、触类旁通，这样就可以对治有间杂信的障碍“不习”，方法就是多加修习。

第三个是“有厌”，就是有厌离心。厌离心不是应该修习的吗？为什么这个地方讲“有厌”是障碍？前面说要修习厌离心，是对于追求小乘道果而言，不厌离轮回就不能够生起道果，所以必须生起厌离心；而对大乘道来讲，如果对整个轮回一概厌离，对大乘的道体就成了一种障碍。“有厌”主要是对信种中的“多信”即大乘信作障碍。大乘行者必须在轮回当中度化众生，必须要有意识地转入轮回，如果对轮回生死一概生厌，就没有转生轮回的想法、作意、发心，也不会为了入轮回而积累资粮等等，所以一概对轮回厌离，就是对大乘信解的障碍。

怎么对治“有厌”的障碍？主要是修持如梦如幻和大悲菩提心。如前所讲，大乘菩萨知道轮回是幻化的本体，根本不存在一个实有的本体，既然轮回是幻化的，投生也是幻化的，在幻化的轮回当中度化幻化的众生，度化众生时遇到的障碍也是幻化的、没有自性。菩萨如果真实了解幻化、安住在幻化的本体当中，就不会对轮回生起强烈的厌离心。对众生生起大悲菩提心，知道一切众生曾经做过自己的父母，现在沦落在轮回当中非常可怜，发心去救度他们。通过引发大悲菩提心不会对轮回生起强烈的厌离心。

因此刚开始入道时，出离心或厌离心是需要修持的，但大乘行者不以厌离心为究竟。他生起厌离心后，知道自己厌离轮回，实际上一切众生也同样厌离轮回，他把这种通过厌离生起的自我解脱的心转变成菩提心。所以，如果你的菩提心生起时，厌离心或出离心肯定是有的；如果只是修持出离心，就不一定能够引发菩提心，关键在于转变。大小乘引发出离心的修法是一样的，都是观想一切生死的过患。小乘根性的人生起了出离心，大乘行者仍然是观想生死轮回的过患，只不过他在观想的时候，会想到一切众生都沦落在这么悲惨的境界当中，应该发心度化他们，对轮回众生生起大悲菩提心。同样是一种修法，生起了两种果：小乘生起出离心，菩萨生起大悲菩提心。对治“有厌”就要修持如梦如幻的大悲菩提心。

第四个是“有覆”的障碍，障碍信种当中的“无覆”“覆”是烦恼的意思，如果内心当中生起了烦恼，那么对于无覆信——内心当中没有烦恼的信心，就会生起障碍。有覆信本身就是一种障碍，不需要单独设一个障碍。这里的“有覆”主要是对无覆的信心作障碍的，如果要生起无覆信，就必须对治“有覆”的障碍。对治“有覆”的障碍，主要是压伏种种烦恼的生起，或者观想烦恼的本性，让它逐渐寂灭。一旦“有覆”的障碍消除，无覆信就没有违品了，就可以顺利地增长，达到圆满。

第五个是“无应”，障碍“相应不相应”中的相应信。相应信是“具有”的意思，具有精进，具有恭敬性精进和恒常性精进就叫作相应信。“无应”就是不具备这种精进，不具备这种精进就是对相应的



信心作障碍。要对治“无应”的障碍，就应该舍弃它的违品——懈怠、懒惰，然后发起精进心，让相应信得以增长。

第六个是“无聚”，无聚是障碍前面“有聚亦无聚”中的“有聚”。因为“聚”是指福德和智慧两种资粮，发了菩提心，愿意为了成佛或为了登地而积累的资粮叫福德和智慧资粮。如果内心当中没有发起这种求大乘道果的心，没有积累福德和智慧资粮，就叫作“无聚”

“无聚”障碍“有聚”。对治“无聚”，就要尽量地发起菩提心，平时要观想福德资粮和智慧资粮的重要性、必要性。为什么菩萨必须要具备福德和智慧资粮？因为它是现前暂时初地道果及究竟大菩提果的近取因，如果不具备这种近取因，就永远没有办法得到初地或佛果。我们是想要获得道果的人，所以必须对积累福德和智慧两种资粮生起强烈的希求心，有了强烈的希求心，才愿意去积累资粮。通过积累资粮的想法和行为，就能够对治“无聚”的障碍，从而使自己内心当中“有聚”的信心得以生起、增长。

“应知障信种”，这六种障碍是障碍信种的。如前所讲，信种当中的无聚信本身是一个障碍，不需要再有什么障碍。极入信和远入信，一个是一地到七地之间的信心，一个是八九十（三清净地）的信心，也是没有障碍的。“无聚、极入、远入”都没有障碍。信种有十三种，障碍有六种。有些是同时障碍两种信心，比如可夺信和有间杂信二者是一个障碍；无间杂信没有障碍；多信和少信各一种；有覆信本身是障碍；无覆信是一种；相应信是一种；不相应信没有障碍；有聚信是“无聚”作障碍；无聚没有障碍；极入和远入没有办法作障碍。实际

上有六种障碍，所障碍的信心有十三种。

弥勒菩萨是以广义的方式讲信种、信相，包含了一些我们不应该具备的信心。比如有迷信是对外道的一种信心，本来在讲大乘或内教信心时不讲也可以，但可以让我们了解。有覆信和不相应信都是不应该具备的，但是这里以广义的方式，把外道、小乘、大乘所具备的信心作了一个归摄。

按照麦彭仁波切的讲义，对十六种障碍通过对应的方式作了介绍，但实际上每一种障碍都可以障碍所有信心。比如“多忘”，这个障碍是对已生信作障碍，但实际上，如果你把生起信心的教言忘失了，其实会障碍所有信心。虽然有些信心比如极入信、远入信、无间杂信，好像是没办法作障碍的，但是“多忘”可以对所有信心作障碍。虽然有些信心属于地上菩萨的信心，“多忘”没办法给它作障碍的，但从次第性的角度来讲，如果最初你没有具备正念，真正处在多忘的状态当中，最初的下等信都生不起来，中品信也就生不起来，后面的上品信如登地以上的信心更生不起来了，因此多忘可以障碍所有的信心。如果从已经具备的信心的本体来讲，多忘可以对凡夫相续中的很多信心作障碍。

“懈怠”也是这样的，所有的信心都必须要有的一种精进的本体才能够生起，你刚开始就处在非常懈怠的状态，这些信心如何生起？没办法生起。所以懈怠可以对所有信心作障碍。

“行迷”是瑜伽行的迷乱，是一种执著的方式。“行迷”障碍的是正受信和似受信，从这个方面讲也许对有些信心不能作障碍，但是

因为所有信心都有生起、增上、清净、圆满的过程，如已生信、未生信、他力信、自力信如果要以增长、圆满的方式达到无二取，那么“行迷”就可以对所有信心作障碍。

“恶友”也是这样。如果最初的时候我们遇到一个恶友、恶知识，很可能对小乘和大乘的正信就根本没有生起的机会。所以可以一概讲，恶友可对所有信心作障碍。

“善羸”，前面讲过，信心的生起、坚固与否，实际上都是看你的善根深厚与否。如果你的善根微劣，那么所有信心都没办法生起，或者下品信没办法转成中品信或上品信，或者说没办法从凡夫信转成圣者信。善根微少也会对所有信心作障碍。

“邪忆”，如果处在对外道和世间法的非理作意当中，就没办法使自己生起求解脱的信心或增上大乘的信心。前面反复讲过，作为大乘行者，内心中所生的信心，从它的本体来讲，以菩提心摄持之后都需要转成大乘信，如果有这种“邪忆”，就没办法对大乘教法如理抉择，会对所有大乘信心或解脱信心作障碍。

“放逸”也是同样。如果放逸就会具备贪嗔痴或懈怠，所有信心无法生起。

“少闻”也是这样。如果少闻或者根本没有听闻，那你怎么生信心？很多信心都是通过听闻或思维、修行而生起的，如果刚开始没有听过上师三宝的功德、解脱的功德和轮回的过患，如何生起信心？所以“少闻”也不行。

“闻喜”也是这样。单单通过听闻就满足的话，信心就停留在比

较粗浅的层次上，必须进行思考才能生起思所生信，因此“闻喜”没办法使内心的所有善根增上。

“思喜”也是这样。如果以思维作为究竟、满足，那么修行的信心是没办法生起的。

作为一个大乘行人，一方面是要生起信心，另一方面是要增上信心。从这两个侧面来看，这十六种障碍或是障碍信心生起，或是障碍信心增上、清净、圆满。

“固定增上慢”也是这样。你的信心必须要达到止观双运的状态，如果只是满足于禅定的状态也没办法生起究竟的信心。

“不厌”，如果对于轮回不厌弃，你的信心也没办法成为一种求解脱的信心。对于一个大乘的修行者来讲，最起码是要追求解脱的，如果连追求解脱的心都没有，肯定只能堕在世间八法当中，没办法获得解脱。如果你对轮回不厌，那么所有求解脱的信心都是生不起来的，这方面可以一概作为障碍的。

“不习”，就是对于能够生起信心的教法不去修习，这就没办法帮助你生起信心。

“有厌”，对于很多学习《大乘庄严经论》的人来讲，所追求的必须是大乘的道果，如果一概对轮回生厌，很多需要转成大乘的信心就没办法转变，因此堕入小乘当中，没办法成为大乘的修行，所以“有厌”可以障碍所有信心。

“有覆”，如果内心当中的烦恼非常深重——贪心深重、嗔心深重、愚痴深重、嫉妒或骄慢心都很深重的话，清净的信心又如何生得

起来？如果有烦恼覆盖，信心就无法生起，也可以说一概有障碍。

“无应”对照的是不具有精进。如果没有恒常性和恭敬性的精进，内心当中也许生起了信心，但是根本没办法清净、增长的。

“无聚”就是没有积累资粮，如果没有积累资粮也就没办法获得究竟登地或成佛的信心。

因此，每一个障碍都可以对所有的信心作障碍。讲这个的原因是什么？就是说十六种障碍需要平等扫除，不是说这对我来说是一个障碍，其他的就不是障碍，如果有这样的想法，障碍的能治、道果肯定不圆满。十六种障碍每一种都需要平等地扫除，都需要了解它们各自的体相，都需要认真地对治。

### 庚三、信之十一种功德

信有大福德，不悔及大喜，  
不坏将坚固，进位并得法，  
自利与他利，亦复速诸通，  
以此诸功德，赞叹信利益。

信心的功德通过两个颂词进行宣讲。

信心是有大福德的，十一种功德中第一个是“大福德”；第二个是“不悔”；第三个是“大喜”；第四个是“大乐”（颂词中只有大喜一种，但讲义中大喜包含大乐，实际是两种）；第五个是“不坏”；第六个是“坚固”；第七个是“进位”；第八个是“得法”；第九个是“自利”；第十个是“他利”；第十一个是“速诸通”。

第一种功德是“大福德”。大福德是对应现在的信心生起的功德，

我们现在生起的信心是对大乘教法的信心的缘故，所以能够得到无量无边的福德。如果你对大乘的教法——不管是能诠还是所诠都能够生起信心，这个福德是无量无边的。为什么？因为大乘教法是对一切众生做利益的根本因，大乘教法是出生佛和菩萨的来源，而佛和菩萨就是修持和圆满自他二利的对境，所以它的近取因本身——大乘教法就是非常殊胜的。大乘教法包含深、广两个方面，如果对广大方面生起信心，这种功德是无量的；对于甚深方面生起信心，功德也是无量的。如果能够对大乘教法生起信心，功德不可思议。前一段时间我们学习《金刚经》，能够对《金刚经》生起信心的功德是非常巨大的，现在这个信心就能够形成大福德。

第二个是“不悔”，不悔主要是对应过去已生信心的功德。为什么这样讲？因为信心是一种善根法，每个菩萨相续当中生起的信心本身就是一种善根，不是应该追悔之处，而是应该欢喜之处，是善根故，非追悔处。如果是一种恶业或者自私自利的心，对于大乘菩萨来讲就应该成为追悔处。对大乘教法的信心是一种善法的缘故，根本就不是追悔处，所以叫作“不悔”，对已经生起的信心不会追悔。

“大福德”和“不悔”这两个法，所对应的现在信和过去信，二者包括在第一个信心“已生信”当中。过去和现在已经生起的信心叫作已生信。已生信分为两个：一个是现在的信心，一个是过去的信心。大福德是对于现在信而言生起的福德，不悔是对过去已经生起的信心不悔而生起的福德，两个实际上讲的是已生信的功德。这方面需要了解，否则在十三种信相和十三种信种当中是找不到现在信和过去信的。

第三个是“大喜”，所谓大喜就是对于所取、正受信生起的功德。为什么叫大喜？因为菩萨真正在修法时，知道所取的善根或所取法无自性的缘故，他就能够证悟真如一方定，这时生起很大的欢喜心。按照我们前面所讲，在加行道有四种定：明得定、明增定、真如一方定和无间定。在暖、顶、忍的忍位得到真如一方定，所取法已经证悟了空性，但能取方面还保留执著。真如一方就是真如的一个方面，如果能够知道正受信所取的法是无自性的，就已经证得真如一方定。证得真如一方定对菩萨的修法来讲更上一层楼，因为离初地又近了一步，所以当然会生起很大的欢喜心，这是从正受信或所取信无自性方面讲的。

第四个是“大乐”。颂词里面没有“大乐”，讲义当中有大乐，大喜里面包含大乐。似受信是一种能取的状态，是对于已经生起的信心生起耽执或欢喜心的状态，叫作似受信或能取信。菩萨在知道所取无自性之后，也知道能取是无自性的，虽然讲起来好像很快可以达到，但实际上要真正达到所取无自性故能取无自性，还需要一个通过修习让它转变、稳固的过程。这在加行道中是一个专门的修法，在无间断数数作意“所取不存在故能取不存在”，修持二取空。安住二取空总相能生起很大的安乐，因为证悟能取或似受信本性空生起了一种安乐境界，就叫作“大乐”。

第五个是“不坏”，不坏是一种功德。是什么的功德？他力信，他力信就是一种功德。它的前提是：如果他力信的违品不生起，菩萨相续当中的善根是不会被摧毁的，即如果菩萨通过他力生起的信心不

被违品所毁坏，那么这个菩萨相续中生起的信心肯定是很坚固的、不会被毁坏。“不坏”对应他力信的功德，他力信的功德就是“不坏”。

第六个是“将坚固”，这个“将”是“以及”的意思，和并、与是一个意思。“坚固”主要是自力信的功德，自力信是通过自己的善根及种姓苏醒之后生起的信心。自力信如果没遇到违品，善根将极其坚固。自力信的因是前世修持清净的信心、积累清净的善根及大乘种姓苏醒，所以它的因本身就清净，然后再加上没有违品，这种善根更加坚固，所以“坚固”是指自力信的功德。

第七个是“进位”。所谓进位就是从位进位的意思，从现在位再进一步到了更高的位置叫作进位，进位是一种功德，因此也是在没有违品的前提下才能获得进位的功德。

有七种功德、信心都是以“进位”来安立的：不迷信、现前信、听法信、求义信、观察信、可夺信、有间杂信，即从“不迷”乃至“间杂”信之间，信相和信种当中都各有一部分。“有迷”不算，本身就是一种邪信，没有功德可言，从“不迷”开始算，第一个是“不迷”。第二个是现前信，因为现前清净信的顺缘具备了；不现前信因为它的顺缘没有具备，也没有什么功德可言，所以也不算；第三是“听法”；第四是“求义”；第五是“观察”；第六是可夺信，第七是有间杂信。

这七个信心的功德共同可以“进位”来安立，如果不迷信乃至有间杂信不被各自的违品所障碍，就会以位进位的。比如讲义中提到了不迷信，不迷信如果本身是一种中品信，就可以通过消除障碍的方式进到上品的不迷信。中品和上品怎么安立呢？讲义中没有提到。比如



中品不迷信，是对教法方面不生起迷乱，比如无常、苦、空、无我，这些方面是大小乘都共同的，大空性见是大乘不共的，如果中品的不迷信没有障碍，就可以顺利对大乘深广的教法生起清净的信心，就叫作上品的不迷乱信，从这个方面可以了解。现前信也可以说是从中品到上品或者从凡夫到地上等等；“听法、求义、观察”都可以这样安立；可夺信如果没有障碍而生起，就可以从可夺信到达不可夺信；有间杂信进位之后可以达到无间杂信。有这种从位进位的过程，叫作进位的功德。

第八是“得法”的功德，得到圣者法、证悟一切法叫作“得法”。那么它是谁的功德？是无间杂信的功德。“无间”就是它的功德。无间杂信本身是一种非常清净的信心，无间杂的信心当中根本不会间杂有怀疑或不信，这些方面的疑惑是没有的，信心本身就很清净。如果你的信心很清净，很快就可以获得道果，因为清净的信心是生起道果的近取因。如果无间杂信不具备违品，那么很快就可以“得法”。得法就是得到圣者法，就是证悟初地的功德，马上就能够证悟初地，所以“得法”是对应无间杂信。

第九是“自利”。自利对应前面的“少信”，少信是一种小乘信，如果小乘的信心得到增上、没有障碍，就可以现前自利，自己从轮回当中获得解脱、获得涅槃的果位。所以自利是小乘信的果和功德，如果具有这种小乘信心，肯定会获得自利的果位，所以自利和小乘信是对应的。

第十是“他利”，他利和“多信”对应。如果对大乘的信心、大

乘任运自成的修法或六度修法等的信心不退转，就可以获得圆满他利的功德。为什么不圆满自利？因为如果他利圆满，那么自利肯定圆满，这是不必讲的。大乘菩萨主要是在他利方面奋发，一旦大乘信成熟后，它的功德就是能够做他利的事业。他利是一种功德，他利具备的菩萨绝对是具备自利的。

第十一是“速诸通”，迅速获得神通也是一种功德。但是这个神通不是狭义的神通，而是一种广义的神通。前面讲过“六智自在通”，实际上这六种神通可以说是智慧、无漏禅定的侧面。所谓无漏的禅定，加了无漏的话肯定有一种胜观在里面，所以“速诸通”实际上是指大乘的道果或大乘的智慧，因此“速诸通”就是可以迅速现前大乘种种殊胜的智慧。

“速诸通”是哪几个信心的功德呢？是无覆信、相应信、有聚信、极入信和远入信这五种信心的功德。二十六种信心当中，剩下的“有覆及无覆”中的“有覆”，本身就是一种烦恼所障的缘故，没有功德可言，所以不算。从无覆开始算，无覆就是没有烦恼覆盖。“相应不相应”中的“不相应”，本身就不是一种功德，没有功德可言，所以也不算，第二个是“相应”。然后第三个“有聚亦无聚”中的“无聚”，也没有什么功德可言，所以也不算。“有聚”算是第三个。然后第四个是“极入”，第五个是“远入”，就是这样对应的。

按照麦彭仁波切的讲义，前面三种是帮助成为利根者，后面两种是帮助成就一切种智。如果具备无覆信、相应信和有聚信的功德，就可以在很短的时间中迅速成就利根，如果迅速成就大乘利根，就能迅

速现前道果。但是这中间有一个次第、阶段，首先把非利根者转成利根，转成利根后，马上就可以现前这样的道果。极入信和远入信在它自己的这种功德还没有真实现前之前，本身就是利根——极入信是安立一到七地之间，远入信是安立八九十（三清净地），本身就是一种利根的状态，所以它们的功德、果一旦现前，就能够迅速得到一切种智的果位。

当然前面讲无覆信是安立初地以上，因为初地以上没有粗大的烦恼现行。但是这个地方“速诸通”，应该是安立在凡夫位主要是加行道的时候，粗大的烦恼压制住根本不现行，也可以称为“无覆”。解释的方法都是烦恼障不现行，在一地后就能够不起非理作意，非理作意不起的缘故烦恼永远不现前；在加行道的时候，因为善根比较强的缘故，粗大的烦恼通过压制不现行。前面讲“无覆”是安立在初地以上，这里把“无覆”安立在初地以下也可以，从两个不同的侧面都可以安立。

以上讲了信心各自的功德，每一个都有对应的功德。如果不一一对应前面的二十六种分类，那么“信有大福德”可以一概讲：所有信心都具备大福德，每一种功德都可以遍于前面的功德。当然这是指真正的信心，因为前面的信心当中有些是相似信、有些是外道信，把这些排除之后剩下的这些信心，我们一概说每一个信心都具备大福德，肯定可以这样讲。所以说大福德的功德可以遍于每一种信心。“不悔”乃至“大喜”，最后到“速诸通”之间，每一个信心都可以对应大福德、具备大福德。

以上讲完了功德，下面我们开始看第二个科判“别说大乘之净信”。前面主要是总说，现在正式宣讲“别说大乘的净信”，主要是从大乘不共信心的体相、作用等方面观察。

己二、别说大乘之净信分二：一、以喻宣说大乘信心之殊胜差别；二、教诫于彼无须畏惧应欢喜趋入

庚一、以喻宣说大乘信心之殊胜差别分二：一、以喻略说；二、其义广说

辛一、以喻略说

狗龟奴王譬，次第譬四信，  
习欲习诸定，自利利他人。

颂词讲到四种比喻，分别对照四种信心，突显大乘的信心超胜。从一般欲界众生乃至大乘有四种情况，四种情况有各自的体相，大乘的信心最为超胜，主要是突出大乘信心的超胜。四种比喻当中一个是“狗”，狗的比喻和“习欲”的意义对应；第二个比喻“龟”就是海龟，和“习诸定”对应；第三个比喻是“奴”，奴仆和“自利”的意义对应；第四个是“王”，指国王，和“利他”的意义相对应。

比喻和意义相对应。具体讲解，第一个比喻是“狗”，指饿狗，饿狗因为恒常处在饥饿的状态，它对饮食是不知足的。对应的意义是“习欲”，指贪恋欲界、贪恋五欲的众生。贪恋五欲的众生主要安立在欲界，不管是欲界的人还是天人，一概称为欲界众生。“习欲”就是经常串习五欲，欲界众生恒常追求五欲不知厌足，就像饿狗恒常追求饮食不知厌足。其中有个“信”在里面，因为这里是讲四种信心的

比喻，欲界的众生对什么有信心？就是对五欲有信心。这是不是一种信心？算是一种信心，因为对某个法有追求心，欲界众生的信心就是对五欲的强烈追求心，这是第一个。

第二个比喻是“龟”，海龟害怕海中其他动物对它的袭击，经常把自己的头尾和四肢缩在壳里。有些地方讲海龟是很凶猛的动物，是不是很凶猛不太清楚，反正讲义中提到海龟怕其他猛兽袭击，经常把四肢和头缩到壳里。相应的意义是“习诸定”，习诸定主要是指色界和无色界的众生。习诸定既可以从因方面讲，也可以从果方面讲。从因方面讲，色界、无色界众生在因地时，因为害怕沾染五欲的过患，所以恒常习定，把心和心所往内收，不敢把心和心所放出去。因为如果把心和心所放出去，就会沾染种种色法、有情。欲界众生的五根就是常驰散的，心、心所经常在外面没办法收回来，所以造了很多业。色界、无色界天人在欲界因地修行时，经常修持禅定，把心和心所往内收。就像海龟把头、四肢、尾巴六肢内收一样，仙人在修行时也是六根内收。他们往生到色界、无色界之后也是这种状态，经常处在四禅八定的状态当中，所以可以从因和果两方面了解，这叫作习诸定。

他们的信心是怎样的？他们对内外道共同的四禅八定有信心，生信心之处就是四禅八定，这种信心比欲界众生的信心要高尚一些。

第三个比喻是奴仆，即国王或地主等的仆人，仆人在国王或主人手下干活时非常害怕，怕什么？怕违背主人的教言、做错事情，如果不小心做错了事情，国王、主人就会惩罚他，他自己的饮食、钱财、前途等就会受到损害，从而感受痛苦，没办法得到安乐。所以仆人在

国王或主人手下做事情都是规规矩矩、兢兢业业。

它对应的意义是“自利”，自利是指二乘，就是声闻乘、缘觉乘这一类修行人。这类修行人通过小乘的习气苏醒小乘种姓后，非常想追求解脱，追求解脱的来源是什么？法王世尊的言教尤其是所制定戒律的取舍之处，他们知道如果犯了根本戒或犯了恶作罪以上，都会引发恶趣的痛苦，所以二乘为了获得解脱，对世尊的教言是根本不敢违越的，一旦违越一点点就没办法解脱，会成为自我解脱、获得涅槃果安乐的障碍，甚至会堕到恶趣、流转轮回受痛苦。就像奴仆知道，如果违背了主人的教言，他的饭碗或前途都会受到很大的损失一样。小乘人为了自利的缘故是非常规矩的，害怕违背教言。因此二乘人的修行方式和奴仆的行为有相似之处，可以作为比喻。

他们所生信心的地方是如何获得自利，怎样获得自利？他对自我解脱的涅槃有信心，所以他对这个方面去奋发。当然这种信心是真正求解脱的信心，比前面所讲到的欲界五欲方面的信心、色界无色界世间定的信心要高得多。

第四个比喻是“王”。最后开始讲菩萨的信心，讲完菩萨的信心之后就显出菩萨的信心绝对是超胜的，科判就是“以喻说明大乘信心的殊胜差别”。“王”就是指国王，国王因为以前修习善法善根的成熟，所以能自在驾馭一切国土、人民，如果是转轮王可以自在驾馭四大部洲，他有一种自在的权力。国王在一切人民之上，不被人民所统治，这方面就是国王的比喻。

大乘的信心也是这样，因为大乘种姓的苏醒、积累的福德和智慧

两种资粮的圆满，内心当中生起一种对大乘能诠所诠道果的信心。这种信心就是一种驾驭一切的信心。为什么驾驭一切？因为他的内心当中大悲心超胜的缘故，根本不住于涅槃；然后智慧超胜的缘故，根本不住于轮回，轮涅都不住就是自在。大乘菩萨自在驾驭轮涅的缘故，悲智双运的缘故，因此能够自在地成办一切众生的利益。大乘的信心是什么？就是怎样利他，菩萨对利他有兴趣的，根本不考虑自利。菩萨对怎样利他有很大的兴趣、信心，所以绝对是超越一切众生的。菩萨不对五欲有信心，也不对四禅八定的共同定有信心，也不对自我解脱有信心，单单是对利他有信心。所以比较之下，如果大乘的信心不超胜，还有谁超胜呢？这方面讲得很清楚，“习欲习诸定，自利利他人”就一一说明了。

具欲彼如狗，奢摩他如龟，  
作自利如仆，作利他如王。

这四句是藏译，不单独解释，实际上是一个意思。“具欲彼如狗”狗和习欲对照，“奢摩他如龟”是龟和习诸定对照，“作自利如仆”是奴仆和自利对照，“作利他如王”就是王和利他作对照，只是翻译的方式不同。这个藏译的颂词不需要背，背前面第一个颂词就够了。

## 辛二、其义广说

如狗恒常饿，苦故不知足；  
如龟于水中，屈身而遍住；  
如仆恒惧畏，常行为怵身；  
如王以令谕，国土掌控住。

如是欲及住，作自他利为，  
种种信解等，当恒知差别。

第二个科判“其义广说”在唐译当中也没有，全是藏译，不需要讲了，因为前面已经讲完了意思。后面还有一个颂词：

于彼大乘中，如理知胜信，  
若此以坚定，恒极求彼者。

“于彼大乘中，如理知胜信”，对大乘的信心“如理知”，就是通过如理如法的分析了知世间人的信心是怎样的，出世间人的信心是怎样的——前面欲界众生和色界、无色界众生是属于世间的，小乘属于出世间，大乘的信心是全部超越的。“如理知胜信”就是以如理如法的方式知道大乘超胜的道理。“若以此坚定，恒极求彼者”，这方面应该恒时追求。第二个科判当中所讲的“如狗恒常饿”乃至最后一句“恒极求彼者”全部是藏译，我们在讲第一个颂词的时候，实际意义上是包含了的。唐译非常简练，这么多颂词归摄在一个颂词中就讲完了，后面这些意义实际上在前面包含了。

庚二、教诫于彼无须畏惧应欢喜趣入分三：一、不应畏惧应趣入；二、得大福德故应欢喜趣入；三、以三功德归纳宣说应趣入

辛一、不应畏惧应趣入

“于彼无须畏惧”，对什么无须畏惧？广义来讲是对大乘的信心不要畏惧，应该欢喜趣入。对大乘法生起信心欢喜而趋入的意思。

“不应畏惧应趣入”，有些人看到大乘经论当中或者善知识讲解大乘修法时说：第一大乘菩萨要度化一切众生；第二菩萨为了度化



一切众生必须要舍弃自利，有时不单舍弃自利，还要布施自己的头目手脚，修持难忍的忍辱、精进等等，这个很麻烦；第三菩萨要经历三个无数劫的苦行，所以很多人就对大乘道生起畏惧。这时弥勒菩萨就教诫众生不要畏惧，就讲了三个根据：

人身及方处，时节皆无限，

三因菩提得，勿起下劣心。

第一个根据是“人身”；第二是“方处”；第三是“时节”“皆无限”通三个根据，即人身皆无限、方处皆无限、时节皆无限。通过三个根据可以得菩提的缘故，所以不要起下劣心。

第一个人身皆无限是什么意思？通过人身而获得佛果的众生的数量是无限的，通过人身现证佛果的人非常非常多，没办法计数，没办法计数的缘故不要畏惧，不要生起下劣心。这是什么意思呢？现在我们已经得到人身了，而这样的人身是超越天身的，现在我们正处在人身的状态。弥勒菩萨又讲，很多成佛的众生都是通过人身修佛道、通过人身现前佛果的。在修持佛道的所依当中，人身是最为超胜的。其他的身体虽然也有成佛的记载，但是和人身成佛的数量相比，人身成佛者非常多，而你现在已得到人身，可以修持大乘佛法，绝对可以成佛。因为以人身成佛的例子无量无边、非常多的缘故，所以你不要起下劣心。

第二个是方处无限，方处是讲地界，方处无限就是说不单单是在这个南瞻部洲释迦牟尼佛成佛，在无量无边的世界当中，有无量无边的众生在成佛，很多众生都在成佛。既然这么多世界当中都有成佛的，

你如果修持的话，绝对可以成佛。了解这个情况之后就不应该起下劣心，因为很多众生都成佛了。

第三个时节无限，不是在某个时节怎么样，在每一个刹那中都有无量无边的众生成佛。

通过人身无限、方处无限、时节无限，说明如果修持佛道就能够成佛，如果害怕就修不成。弥勒菩萨举了很多例子，如世界上很多人在学一个技艺时，担心自己学得成学不成，负责报名的人就跟他说，你看某某地方这么多人都学成功了，他们成功之后怎么怎么样，不单是我们这个地方，其他很多地方都成功了。他想这么多人都成功了，可能我也行吧，一下子生起一种信心，下劣心就遣除了。弥勒菩萨通过人身、方处、时节都无限的缘故，“三因菩提得”，说明很多众生都会得菩提，所以你也可以得菩提。讲义中也讲到，佛都是通过菩萨而成的，菩萨是通过凡夫而成的。菩萨以前也是凡夫，不是运气好、一下子成了菩萨，而且他的烦恼不比你轻，障碍也不比你少。在修道之前，每一个菩萨都一模一样是具缚的凡夫，烦恼障、所知障都是大一堆。但后来他发了菩提心，不畏惧修道的困难，知道修成之后的果。发了菩提心之后，一旦内心当中的大悲心坚固了，根本不会认为修道是一种苦行，不认为布施自己的头目手脚是一种痛苦，真正生起大悲菩提心的时候，度化众生是一种无比的快乐，修持菩萨行是从快乐到快乐的本体，根本不可能是痛苦。

下面《梵住品》还要讲，实际真正的苦行只是一个阶段，在这个阶段当中佛陀没有让你去布施头目手脚，在你的大悲菩提心没有坚固

的时候，佛陀遮止你做这些事情。在这个过程中你就坚固你的菩提心，修持菩萨共同的修法，到你的大悲菩提心资粮圆满之后，内心当中是恒常快乐的，不管是做度化众生的事业还是修菩提道，你根本不会认为三无数劫是痛苦的事情。比如我们在沙漠中旅行，没有喝的也没有吃的，下面是沙子，上面是太阳烤着，如果让我们在这个状态当中走三个无数劫肯定很痛苦的，但是前面也讲过，实际上三个无数劫是刚开始有一段很痛苦，走完之后就乐至乐了。如果既有车又其他什么都有，这样去旅行，还不舒服吗？菩萨道就是这样的，刚开始有一点点痛苦、麻烦，这个时候佛陀不让你修苦行，这一段时间过后，可以说从乐至乐就很舒服了。这样一讲之后，菩萨就会想，无论如何也要把最艰苦的岁月熬过去。弥勒菩萨为了让刚发心入道的菩萨不退转，用了很多方便、比喻教导他们不要畏惧大乘道，慢慢把一个人的心转变过来。这方面讲到“勿起下劣心”，对此要生起定解。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》分了二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”讲到“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”。现在正在讲第五“圆成证得”，现前大菩提本体必须通过修道，修道分为加行、正行、功德、行住等等。最初必须要修持加行，修好之后才能真实地修持正行，所以加行是非常关键的。前行又分因、本体、归摄等。加行当中因的方面主要是讲信心，信心对于大乘修行者来讲必不可少。《明信品》当中宣讲了二十六种信心、十六种障碍、十一种功德，然后讲到大乘不共信心的体相，通过对比突出大乘的信心最为可贵，作为大乘佛子必须要生起大乘信心。之后教诫对大乘信心或教法不应该畏惧，应欢喜趣入。

大乘教法对一些初学者来讲，感觉很陌生或是生怖畏、怯弱之处，因为修持大乘教法所需的时间非常长，和世间、小乘的修法是不共的，有时需要布施头目脑髓，甚至为一个小小的众生就要布施自己的身体，所以很多初学者菩萨认为难以忍受。但是弥勒菩萨教诫我们不要畏惧，前面第一个科判“不应畏应趣入”，就通过宣说人身、方处、时节三

个无限得菩提，教导初学菩萨应该发起趣入心，不要生起畏惧。下面讲第二个科判：“得大福德故应欢喜趣入”。

## 辛二、得大福德故应欢喜趣入

对大乘教法生起信心或趣入修持大乘教法的福德、果是非常广大的，因为能够得大福德果，所以应该欢喜趣入。为什么呢？因为所求的佛果必须要大福德才能现前，大福德要通过大因才能现前，现前大因必须要对大乘的教法生起信心并修持，所以不应该趣入小乘，应该趣入大乘。颂词当中讲：

得福由施彼，非由自受用，  
依他说大乘，不依自义法。

颂词从比喻和意义两个方面进行宣讲。前两句是比喻，后两句是意义。如果对大乘教法生起信心，那么福德是不可思议的，何况对大乘教法欢喜趣入，福德更加不可思议。为什么有这么大的福德呢？首先是通过布施的比喻，比较自利和他利产生福德的情况。“得福由施彼”，一个人在世间要得到福德，就必须布施衣食等给其他人，自己才可以得到福德。“非由自受用”，不是由自己享用衣食可以得到福德，而是把衣食布施给他人才能得到。一个是自受用，一个是令他受用。自己受用衣食就得不到功德，把上好的衣食受用布施给有需要的人才不会产生福德。所以福德是通过利他、布施等得到的，并不是通过自己受用而得到。已经趣入大乘道的菩萨和刚趣入大乘道的初发心菩萨，都承认这种比喻。

下面讲它的意义。“依他说大乘，不依自义法”，以其他众生作为所依处，给他们宣说大乘教法，这样能够得到很大的福德；“不依自义法”，不是依靠宣讲成办自利的小乘法能够得到这么大的福德。从法施和财施两个方面讲，法施超胜于财施。在法施当中，布施大乘法 and 布施小乘法哪个福德大？肯定是布施和宣讲大乘佛法的福德大，宣讲小乘自利佛法的福德不大。为什么呢？前面讲不做利他就不得福德，把自己的衣食布施给他人，就能得到很大的福德。比喻和意义对照，大乘教法是成办他利的，本身就是利他的教法，如果能够以大乘教法做法布施，所得到的福德是非常巨大的。

“自义法”和前面的“自受用”二者有相似之处。“自受用”是自己受用衣食，“自义法”是小乘自己受用涅槃果，可以说都没有做利他的事业。小乘教法是成办自利的，所以没办法获得大福德。如果你对大乘教法生起信心，然后趣入大乘学习，在精通之后为别人宣讲，实际上就包含了修持大乘教法。因为你能对别人宣讲，就说明对大乘教法有所通达，通达的原因是对大乘教法有了趣入和修行，修行的原因肯定是有信心。这样观察下来，如果能够对他人宣说大乘法，实际上就表明已经趣入了大乘的道。因为大乘道能够得到大福德的缘故，应该欢喜趣入。

看待大乘来讲，小乘教法修行时间短或容易修持，不需要管其他众生，只需管好自己就够了，所以对很多修行者的诱惑力很大。但是通过对比可知，趣入小乘道得不到大福德，趣入大乘道才能得到大福德，所以这里教导我们要趋入大乘道，不要趣入小乘道。

### 辛三、以三功德归纳宣说应趣入

以三种功德的方式归纳对大乘教法应该生起信解而趣入修行。颂词当中讲：

大法起大信，大法果有三，  
信增及福增，得佛功德体。

这里是归纳宣说生起信心的因和果。那么因是什么呢？就是“大法”，大法是指大乘教法。大乘教法的能诠无量无边，所诠义包含了胜义、世俗，包含凡夫、圣者十地乃至佛地的功德，所缘是非常广大的，称之为大乘法。如果能够对大乘法生起信解，那么“大法起大信”，就会“大信果有三”。生起信心之后有三种果：第一是“信增”，第二是“福增”，第三是“得佛功德体”，这三种称为大信的果，是大果不是小果。按照无著菩萨的讲义，“信增”是得大信果，“福增”是得大福果，“得佛功德体”是得佛大菩提果，这三个方面是三种“大”。

第一个果“信增”。如果你对大乘教法真正生起信心，那么通过这个因，你对大乘教法的信心是越来越增上的，对自己本具的现空双运的如来藏本体及如来藏本体绝对会现前绝对会生起信心。一旦趣入大乘教法，对大乘教法生起信心之后，信心绝对是不断增上的，所以能够得到大信心的果。信心越大，所获得的福德就越大，就像前面讲信心的福德一样。对大乘教法生信心的福德是非常广大的，如果对大乘教法生信心的福德是有量的或它是一种色法的体性，那么虚空也没办法容纳。以前也讲过，对外在的上师三宝生起信心福德是很大的，但如果对自己本身具备现空双运的大菩提本体、本身具备三身的自性

生起信心，福德就更加不可思议。对自己的修行来讲，对自己本具的佛性及可以现前菩提果生起信心，比对外在的上师、佛法生信心的意义更大。你通过学习、趣入大乘教法，就能够得到一种信解，这种信解一旦增上，福德绝对会增上，所以可以讲“信增故福增”。

福德有世间、二乘与大乘的福德等，从自性、所缘、范围、数量等方面比较，大乘的福德是不可思议的，它不但能够成办自利，而且能够成办他利，不但能够暂时成办，而且能够永远成办。就像《入菩萨行论》所讲，如果你真正生起了菩提心，以菩提心摄持的果是永远不会穷尽的，永远会不断增上。因为菩提心的所缘是一切众生，所缘无量的缘故，所以所得到的福德、果也无量。如果你只是缘一个众生发心，所缘、善根有限，福德就有限，善根成熟之后就会枯竭。但大菩提心是缘无量的众生，愿无量的众生都能够获得佛果，其发心力、所缘都非常广大的缘故，福德是不可思议的。菩提心所摄的果会不断增上，成熟一次之后还会不断成熟，这就说明它的福德广大。信心增上的缘故，福德也会不断增上。小资粮道的福德看待中资粮道来讲，中资粮道的福德增上；资粮道和加行道比较起来，加行道的福德增上；见道的福德和加行道比较，见道增上；修道比见道增上，最后是佛的福德最极圆满。因此，在大乘教法当中，如果能够对大乘教法生起信解，福德绝对是不断增上的，所以叫“福增”。

福增的缘故“得佛功德体”。佛的功德体需要福德圆满，福德圆满来自于福德不断增上。从了义的角度来讲，佛陀所有三身功德都是以本来清净的方式具备的，并不是在福德增上之后产生一个新的功德



体，但它上面的客尘需要遣除，所以必须修持种种福德、功德，使其成为一种资粮、能净因，当福德、能净因圆满之后，本具的功德体就会圆满。从二转法轮等共同乘及能生、所生来讲，你的福德有多少，所显现的功德就有多少。从增上的角度来讲，福德不可能一下子圆满，必须不断地增上。前面讲过，不断增上福德，就是通过大信产生果。福德不断增上，总有圆满的时候，越往后修，福德增长得越快。刚开始用很多气力才能得到一点点福德，后面稍微一作意，就能得到无量无边的福德。福德不断增上、最终圆满就叫作“得佛功德体”。得佛功德体就是成办大菩提果，最终获得大菩提果。《菩提品》中讲大菩提果是根本不变异的，与大菩提的自体相比，二乘、外道、世间的果报都不值一提。我们就知道，对大乘法生起信心，它的果是最终可以获得大菩提，所以为什么不趣入大乘教法呢？应该趣入。

以上对前行的因《信心品》做了观察，下面开始讲第二个方面实修。有了信心的因之后，就要趣入实修。实修有三品：《求法品》《说法品》《修法品》。求法品就是这里的《述求品》。

## 述求品 第十二

在本论二十四品当中《述求品》是第十二品，在实修当中，它是第一个。《述求品》的“求”是求法的意思，“述”是讲述，阐述如何求法。里面包括所求的法、能求的方便、用何种心态求、求法的功德等等。有时我们虽然在求法，但对求法的含义并没有清晰地了解。在《述求品》当中，弥勒菩萨对此讲得非常透彻。《说法品》就是下面的《弘法品》《修法品》就是下面的《随修品》。

戊二、实修为求法、说法、修法分三：

己一、述求品分五：一、所求之法；二、以何种作意求法；三、求法之差别；四、求法所得之果；五、摄义。

第一，所求的法是什么；第二，以什么样的作意求法；第三求法有什么差别，凡夫地乃至菩萨地的求法有很多差别；第四求法所得的果，求法后可以修持或生起定解，修持好之后可以生起断德、证德，这些求法所得的果有直接的果和间接的果；第五是对求法品的摄义。

庚一、所求之法分二：一、寻求所说之教法；二、寻求所证之法。

所求的法分了两方面：一个是教法；一个是证法。教法、证法可以包含一切法。

辛一、寻求所说之教法分三：一、寻求之境——圣教；二、对彼所宣之义寻求得所缘；三、寻求能寻求之作意。

在《求法品》中有很多的“寻求”。首先讲“寻求之境”就是“圣教”，圣教就是指三藏，一切圣教包含在三藏当中。其次“对彼所宣之义寻求得所缘”，得所缘就是成为一种现量，“所宣之义”就是成为现量的意思，这些所缘在讲义中都一一讲到。最后是“寻求能寻求之作意”，必须要了解能寻求的法的作意是什么。

壬一、寻求之境——圣教

三藏或二摄，成三有九因，

熏觉寂通故，解脱生死事。

这里讲到所寻求圣教的所诠意义，通过能诠讲解所诠。所谓的圣教有多少呢？三藏包含一切圣教，一个是经藏，一个是律藏，一个是

论藏。“或二”，三藏也可以包含在二藏当中。声闻藏和菩萨藏是二藏，经律论是三藏，两个侧面都可以安立。“摄”也叫“藏”，因为有摄义的缘故。一个法可以容纳很多的所知法，所以叫“摄”。摄就是藏的意思，能藏所藏都是藏。麦彭仁波切在讲义中提到，比如印度一个上品的大斗可以容纳很多小斗，这个就叫“摄”，一个大的容器可以摄很多的差别法。“藏”也是这样，比如经藏，一个藏当中可以包含很多的所知，如蕴界处、四谛等等都可以包含在经藏当中。律藏和论藏也有这样的特色。“二摄”的“摄”字不应理解成三藏摄于两个藏当中，“摄”是专指“藏”的含义。

为什么要安立三藏？以什么根据安立三藏？“成三有九因”，成三就是成立三藏的意思，成立三藏有九种因、根据，每一藏有三种因。寻求三藏有什么必要性呢？“熏觉寂通故，解脱生死事”，解脱生死事是我们寻求三藏的目的。对小乘来讲，从轮回当中获得解脱、获得罗汉果，叫作解脱生死事。对于大乘来讲，从凡夫到圣者暂时安立为解脱，然后细微的生死也需要解脱，所以大小乘通用“解脱生死事”。

从哪个方面安立“解脱生死事”呢？有四个根据“熏觉寂通故”，“熏”故；“觉”故；“寂”故；“通”故。这四个根据包括在闻思修三个侧面当中。

第一个“熏”就是听闻。为什么呢？因为通过听闻正法可以在相续当中熏下解脱的种子，如果你不听闻，就没办法熏下解脱种子。

第二个是“觉”，就是闻思修当中的“思”。思为什么是觉呢？因为通过对所闻法义进一步的思考，断除增益损减就能够通达法义，这

是一种觉悟。觉悟就是通达的意思，对自己所闻的法从方方面面生起定解、遣除怀疑就叫作“觉”。

第三个是“修”，修包含“寂”和“通”两方面。修行要修寂止和胜观，“寂”就是止，通过修习禅定可以获得寂灭分别念、一缘专注的状态，“寂”是修法当中的一部分；“通”是胜观，在寂止的摄持下修特殊胜的胜观，就可以证悟法界。“通”是通达的意思，可以理解成现证，真正在内心当中生起殊胜的功德。

因此“熏觉寂通”四个法包含在闻思修当中，意思是通过闻思修能够解脱生死。那么闻思修什么呢？就是对三藏听闻、思维、修习。闻思修之后就可以解脱生死事。佛陀讲三藏的目的，就是为了让学者能够“熏觉寂通、解脱生死事”，对于后学者来讲，寻求三藏就能够“熏觉寂通、解脱生死事”，这方面很清楚。

下面有三个科判，是对“成三有九因”的分摄。藏译当中没有单独的颂词，唐译当中也没有。这九种因、九种道理是通过三个科判安立的。我们对照科判和“成三有九因”，次第分析哪三个因成立经藏、哪三个因成立律藏、哪三个因成立论藏。

### 癸一、观待所断的三种道理

第一个科判是讲怎样以所断的方式安立三藏。从所断的侧面讲有三种因安立三藏。

第一，为了使学人断除疑惑而宣说经藏。为什么要让他们断除疑惑呢？因为凡夫或根本没有接触过大乘圣教的人，对于蕴、界、处、四谛或二谛，还有三界九地当中的九地、菩萨十地的十地以及缘起、

波罗蜜、觉分、四摄等等都有疑惑，对什么是世俗、胜义，什么是蕴、界、处都不知道，为了遣除这些疑惑的缘故而安立经藏。

第二，为了断除受用的二边而安立律藏。受用的二边是所断，能断是律藏，宣讲律藏能够断除受用的二边。“二边”是什么意思呢？一个是过度受用边，一个是极度苦行边，这两个边都需要断除而行于中道。

一个方面是遮止过度的受用。讲义中讲，修行者如果和在家人一样过度追求享受，就根本无法生起出离心，为了使修行人能够真实趋向修道的缘故，遮止一切对修道有妨害的行为、遮止非法的受用。律藏当中通过制定根本罪、僧残罪、堕罪、恶作罪等遮止不应该做的行为。对于比丘来讲，遮止的行为非常多，除了根本戒还有僧残罪、堕罪、恶作罪等等，为什么有这么多戒条呢？就是让我们不要过度享受。对于在家的居士来讲有五种戒律，也是告诉在家修行者不要过度享受。制定居士戒、沙弥戒乃至比丘戒等等，都是遮止过度享受。

另一个方面是遮止过度的苦行。世间一些外道为了寻求解脱而行持种种苦行，如不穿衣服、行持狗、牛的径行，趴在火烬上、五火炙身或者经常去水中洗浴等等，这些都是过度的苦行。他们认为要修行就什么都不能贪执，一切都要断除。作为一个欲界的修行者，刚开始这样修持的话，身心就会感受种种疲惫、痛苦，没有办法一心向道。佛陀为了遮止这些无益苦行，就开许比丘使用钵盂化缘、使用三衣御寒、可拥有一间小房子等。在佛陀的开许下，受用法衣、钵盂是不会有罪过的，遮止极度的苦行。

遣除受用二边后，一个出家人知足少欲，受用房子、卧具、衣服、钵盂、饮食等都是开许的。为了遮止受用二边，让修行者趋于中道的缘故而制定律藏。讲义中还提到，一个比丘如果真正毫无私欲，断尽了对所有法的贪执，那么也可以受用黄金屋、高档衣服乃至坐在七宝所成的法座上，这些都是佛陀开许的，前提是没有贪执。如果有贪执，佛陀说哪怕你受用一个烂菜叶、粗鄙食都有过失。律藏在遮止过度的受用、行持知足少欲方面是共同的，但是针对不同修行人的内心状态，又有一些不共的开缘。

第三，为断除见取而宣说论藏。所谓见取主要是傲慢。有些人一方面孤陋寡闻、不愿在阿阇梨面前去听法，另一方面又对破戒有耽执——对破戒有耽执的意思是在犯戒之后不追悔、不生惭愧心或无所谓，为了遮止这种见取佛陀宣讲了论藏，在论藏当中宣讲了万法的共相和自相。如果你能够依止善知识多闻，内心的我慢或见取、戒禁取等都可以清净。

## 癸二、观待学处的三种道理

“观待学处的三种道理”是通过三学戒定慧安立经、律、论三藏。按戒定慧的次序来讲：

第一，为宣说戒学安立律藏。律藏当中讲到戒律，有些戒律是大小乘共同的别解脱戒。小乘行者要解脱就要守持别解脱戒，大乘行者要解脱也必须守持别解脱戒，这一类戒律是大小乘共同的。有些戒律是大乘不共的，比如菩萨戒中的三聚净戒，一是禁止恶行戒；二是摄善法戒；三是饶益有情戒。禁止恶行戒当中虽然有一部分是别解脱戒

所摄，但是大乘别解脱戒的范围比小乘广，里面有自性罪也有佛制罪。大乘不共的禁止恶行戒，广大行派也好，甚深见派也好，各自的菩萨戒都是不能犯的。摄善法戒主要是修持六度，这种修法小乘绝对是不具备的。饶益有情戒就是以四摄的方式尽量饶益一切众生，这也是小乘不具备的。

第二，为宣讲定学安立经藏。经藏主要是讲定学方面。戒定慧中的定学也叫心学，二者是一个意思。佛经当中讲到了共同的定学，也讲到了不共的禅定修法。比如内外道共同的四禅八定的修法，小乘与外道不共的灭尽定，大乘不共的灭尽定、首楞严大定、虚空定等。

第三，为宣讲慧学安立论藏。戒定慧三学中的慧学也有大小乘不共的。大小乘共同的慧学讲到苦集灭道四谛，大乘不共的慧学如大乘中的二无我、最为殊胜的无分别智慧。讲义中提到，有些地方讲经藏当中戒学、定学、慧学都有，而律藏是讲戒学和定学，为什么呢？因为通过戒学守持自心，就会逐渐生起禅定。如果身语意散乱就会造业，没有办法安住禅定，因此守持清净戒律能够由戒生定。律藏当中包含戒和定。论藏主要是宣讲慧学，因为论藏对万法的共相、自相等作了无倒抉择，让我们能生起深广的智慧，生智慧主要是靠论藏。

### 癸三、观待所知法的三种道理

“所知法”就是法义。如何以三藏来观待所知法？第一是以经藏来正说法义，第二是以律藏来成就法义，第三是以论藏通达法义。这就是三种所知法。

第一，以经藏来正说法义。对于法义，讲义中有三种安立方式：第一种安立的方式：有些地方能诠句叫“法”，所诠义叫“义”，通过能诠、所诠进行观察。词句是“法”，意义是“义”。第二种安立的方式：佛经当中讲的蕴界处就是“法”，意义就是宣讲蕴界处有什么秘密、意趣。讲一个法没有意趣是不可能的，但是否有密意就不一定了。佛陀讲蕴界处存在是有密意的，实际上蕴界处只在名言谛当中存在，在胜义谛当中根本不存在。因此对一个法的意义不能从表面上理解，如果直接理解有时就没办法了知佛陀的密意。关于四种密意和意趣，以前在《大圆满心性休息大车疏》中也提到过，在《大乘庄严经论》十二品中还要详细讲。我们在学习佛经论典时，了解了其意趣或密意，就能产生正确的认识，不会去谤法，认为这个不对等等——你认为不对不一定不对，也许是有某种密意才这样讲的。因此，了解密意和意趣是通达三藏的钥匙。无垢光尊者讲三藏宝库的第一把钥匙是意趣和密意，第二把钥匙是世俗谛、胜义谛，有了这两把钥匙，你就能够正确地认识三藏法义。第三种安立方式：“法”是指得到善趣的法，即十善业；“义”是指能够得到解脱的三十七道品，一个是暂时的因，一个是究竟的因。不管从哪方面讲，我们都要知道经藏是正说法义。这三种法和义在经藏当中是正式宣讲的。

第二，以律藏成就法义。你要成就、证悟经藏所讲的法义，就必须通过律藏——通过修持戒律，律藏是成就法义的方便。为什么呢？如果你仅知道法义，但不守戒律，相续当中就没办法积累善根。因为戒律是约束我们身心的一种规则，如果没有戒律的约束，你杀生、偷



盗、邪淫什么都做，这与求证法义就是背道而驰的，是没办法成就的。通过戒律的约束，使身口意恶业不现行，内心清净就会得定，通过定而生慧，最后证悟。

大乘的戒律范围更广，牵涉到内心微细的状态，乃至你对上师三宝或其他有情生起一种不高兴的心，也是需要断除的障碍。这些微细障碍都断除后，你才能顺利修持善法、大菩提心或二无我空性，所以律藏是成就法义的因。为了成就法义而宣讲律藏。

学完这些因之后，我们不应认为经律论三藏是理论而不是修法了——这里讲得很清楚：经藏是正说法义，如果你不知道法义，根本就无法下手修行；律藏是成就法义，律藏中所讲方方面面的威仪细行，都是帮助我们证悟的方便，戒律绝对不是和解脱无关，通过戒律约束自己的心，身语意清净之后修法也会清净。

第三，以论藏通达法义。通过宣讲论藏来通达法义，因为在论藏当中对一切法义都作了无倒宣讲及非常细微的抉择，通过论藏能够顺利通达法义，之后就能现前证悟。

以上是看待所知法的三种道理。经藏当中有三种道理：第一个是所断方面的；第二个是定学方面的；第三个是正说法义方面。律藏当中的三种道理：所断方面是断除受用的二边；三学当中讲到了种种共同不共同的戒律；在所知法当中是成就法义。论藏也有三种道理：所断是断除见取；三学当中主要是讲慧学；所知法是通达法义。所以麦彭仁波切的讲义非常系统，“成三有九因”，通过九种因来成立三藏。

下面从释词进行观察：

经律阿毗昙，是各有四义，  
具解成种智，一偈得漏尽。

这个颂词是在“寻求之境——圣教”这个科判下面。前面的三个科判是讲“成三有九因”。

“经律阿毗昙，是各有四义”，经、律、阿毗昙指三藏，“经”和“律”是以意义的方式宣讲，“阿毗昙”是梵语音译。阿毗昙又叫阿毗达摩。“是各有四义”，经、律有四义，阿毗昙也有四义，共有八种义。

“具解成种智，一偈得漏尽”，这是菩萨和声闻不同的境界。菩萨对大乘、小乘三藏是无余通达的，因此“具解成种智”“具解”就是全部具足、通达之后最终可以成就一切种智，这是菩萨精通三藏之后的果。菩萨以“具解”的方式缘三藏，对大乘、小乘三藏都是以无余精通的方式了解，这是大乘的因。大乘的果是通过“具解”大小乘三藏，最终成就一切种智，是它不共的果。

小乘不是这样，它没办法缘一切三藏，仅限于小乘的三藏，对大乘三藏根本没有听闻，它的因不如大乘菩萨广大。虽然小乘没有通达所有三藏，但是他能够通达讲解无我或四谛的一个偈颂的话，也能得漏尽的阿罗汉果。它的因是一个偈颂，它的果是得漏尽。有时甚至不需要一个偈颂，比如有念“扫帚、扫帚”得罗汉果的故事。这方面和菩萨有差别，菩萨是缘一切三藏最后成就一切种智。要成就一切种智，因就必须广大。而要成就罗汉果，就不需要缘整个三藏，一个偈颂就可以了。大乘菩萨对三藏的了解，与小乘对三藏的通达是不相同的。

下面再具体讲什么是经、律、论，三藏通过什么安立。

首先讲经藏：

依故及相故，法故及义故，

如是四种义，是说多罗义。

“多罗”就是修多罗，修多罗是梵语，意思就是经藏。以四种义来宣讲修多罗义，哪四种呢？“依故”是第一个，“相故”是第二个，“法故”是第三个，“义故”是第四个。具备四种义就是经藏。

第一个是“依故”，依就是所依、依处或缘起的意思。一部经的依处是什么？讲义中讲有三种依处：第一，是在什么地方讲的？我们说《金刚经》是在娑婆世界南瞻部洲的舍卫城讲的，第一个是讲法之处；第二，是由哪尊佛讲的？《金刚经》肯定是释迦牟尼佛讲的；第三，对谁讲的？《金刚经》是对住在舍卫城的“千二百比丘”和“天龙夜叉鸠槃荼”等无量众生讲的，是对大乘种姓众生讲法。

这三个条件就是每部经的依处、缘起，没有哪部经没有所说之处、没有佛讲法、没有听众。三种根据决定它是一个缘起或依处。

第二个是“相故”“相”就是二谛的体相。佛陀所讲的每一部经，要么是世俗谛，要么是胜义谛，除了世俗谛和胜义谛之外，没有第三谛。有些地方讲四谛法，四谛也含摄在二谛当中。苦、集、道是世俗谛，灭谛是胜义谛。宣讲二谛自性的缘故叫“相故”，佛陀的经典肯定是世俗和胜义所摄。

第三个是“法故”。如前所讲，法即蕴界处等等。每一部经肯定都有五蕴、十八界、十二处、四谛、四摄等等内容。

第四个是“义故”，即它的所诠义或密意、意趣。

每部经典肯定都具备四种义，叫作“多罗义”。凡是经藏都具备这四种条件。修多罗是经的意思，讲义里有对经的注释。（经藏：又名修多罗藏，译曰缿，圣人之言说能贯穿诸法，如缿之贯花鬘，故喻之以缿。然经者训常训法，以圣人之言而名之。且经之持纬恰具缿之义，故译家易缿以经。）以前经直接翻译是“缿”的意思，“纟”旁加一个“延”，读“线”“缿”就是针线的线，线有贯穿的意思。比如《金刚经》以前叫《金刚线》，为什么叫经呢？因为经纬的直接意义就是线，翻译家就把线改作经了。“经”就是趋向彼义或简略宣讲的意思。

其次讲论藏。

对故及数故，伏故及解故，

如是四种义，是说毗昙义。

“毗昙”就是阿毗昙或阿毗达摩，阿毗达摩又叫阿毗昙，也叫“对法”，有《对法论》也有《对法经》，这里是讲经典，是经典当中的论藏，我们要分清楚。成立论藏也有四种含义：“对故”“数故”“伏故”“解故”。

第一个“对故”是趋向的意思。趋向什么呢？趋向涅槃，论典所讲的法义能够帮助我们趋向涅槃。怎么趋向涅槃呢？以正确无误的方式宣讲波罗蜜、抉择道谛、抉择缘起，正确无误抉择的缘故，让后学者能够正确了解法义、趋向涅槃，“对”就是趋向的意思。能够帮助后学者趋向涅槃的，肯定是论藏，这是第一个含义。如果不能趋向涅槃，就不能叫论藏。世间上有很多论，如《资本论》等等，如果不能

够帮助众生趋向涅槃，就只是相似之论而已，没办法安立真实的论，真实的论必须趋向于涅槃。这是第一个“对故”。

第二个叫“数故”，数就是数数、再三地宣讲或不同侧面宣讲的意思。一方面数数地宣讲，一方面从不同的侧面宣讲。比如论藏当中讲色法——色法是有漏的？还是无漏的？是可现前的？还是不可现前的？就是从不同的侧面给你反复详细宣讲。比如《大般若经》当中讲蕴、讲空性也是从不同的侧面反复进行观察，直到你通达为止。数数宣讲的缘故叫“论”，和经不一样，经不是数数宣讲而是简略讲，让你趋入就可以了。论是数数讲，很多次、反复地给你讲。

第三个“伏故”，是用正确的理论、辩论压伏对方。论藏就是不管外道等怎么讲，用正确的道理把他压伏住，这是论藏的一个特色。

第四个是“解故”，就是能够正确地理解经藏。在论藏当中有很多无误、无倒的宣讲，让人们能够通达经藏的真正含义，能够正确理解对所有法义的共相、自相。

“如是四种义，是说毗昙义”，这四种含义抉择了论藏的含义。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面讲了“无上五义”中的“所安立、分别所知、所思维、不可思议”，现在正在讲“圆成证得”，主要是开显如何现证前面总说的菩萨道和菩萨果，这些都是菩萨应该了解、修学的内容。前面讲到菩萨信心的分类有二十六种。大乘不共的信心主要是为了利他，为了利他的缘故开始寻求、修持佛道。弥勒菩萨教诫我们，对大乘教法不应该怯懦而应趣入，要生起强烈的信心。要实修教法，必须要通过求法、说法、修法等。

现在正在讲《述求品》，包括所求之法、以何种作意求法、求法之差别、求法所得之果、摄义。第一个所求之法分二：寻求所说之教法；寻求所证之法。寻求所说之教法分三：一是寻求之境——圣教；二是对彼所宣之义寻求得所缘；三是寻求能寻求之作意。第一个是讲如何安立圣教，圣教的数目有多少，就是三藏，如何安立

“藏”呢？“藏”即摄持众多所知义。三藏如何成立呢？是通过九种根据、原因成立。目的是什么呢？“熏觉寂通故，解脱生死事。”

以上内容已讲完。然后再讲各自所宣之义，修多罗经藏是什么意思？

论藏和律藏是什么意思？经藏、论藏都是以四种含义来讲，律藏是用八种义进行开显。前面经藏和论藏二者已经讲完了，今天讲第三者

律藏的八种含义。

罪起净出故，人制解判故，  
四义复四义，是说毗尼义。

“四义复四义”，先讲四种义，再讲四种义，通过八种义宣讲律藏。律藏在三藏当中是非常关键的，虽然三藏都很关键，但律藏能够代表本师佛陀。佛陀在世时，人们直接依止本师，佛陀涅槃之后，依止戒律就相当于依止本师。律藏一方面是作为圣教，另一方面也是作为能够直接开示取舍处的本师。佛陀在世时会讲这个应做、那个不应做；佛陀涅槃后，律藏就讲到这个应做、那个不应做，所以律藏的身份非常特殊。

首先对“罪起净出”四种含义进行宣讲。第一是“罪”，第二是“起”，第三是“净”，第四是“出”，通过“罪故、起故、净故、出故”四种根据进行宣讲。

第一个“罪”故是什么意思呢？在律藏当中宣讲了很多罪的差别。罪的差别在讲义中主要讲了五聚罪，包括根本罪、僧残罪、粗罪、堕罪、向彼悔罪。还有一种算法是粗罪不算，加恶作罪。这两种算法都是有根据的。一位印度论师在注释功德光的《戒律根本颂》时，算五聚罪时是加上粗罪，不算恶作罪。有的算法是粗罪不单独算，加上恶作罪。在戒律中普遍出现的五聚罪是根本罪、僧残罪、堕罪、向彼悔罪、恶作罪。

第二是“起”故，就是罪的缘起，即罪业是怎么生起来的。五种堕罪是如何生起的呢？了解罪业生起的原因对我们来讲非常关键，对于我们认识戒律或守护戒律都有切实的指导意义。平时我们

说戒律不清净或犯了某种戒律，就是通过造罪的缘起进行安立。首先要了解犯戒的因，知道因之后去遮止它。

在讲造罪的缘起时，无著菩萨和麦彭仁波切的讲义都是从四个方面宣讲的：第一个方面是不知罪性而犯戒；第二个是以放逸故而犯戒；第三个是以烦恼粗重而犯戒；第四个是以轻慢故而犯戒。任何一种犯戒都超不出这四种范围。首先要了解四种犯戒的因缘，然后尽量遮止。

罪的四种缘起：

第一种缘起是不知罪性。不知罪性在很多已经受戒的佛子或修学者中是比较普遍的问题，很多人就是不知罪性而犯戒的。虽然受了戒，但是不知道自己所受的戒是什么，也不知道怎样是犯戒。所谓对罪性不认识，就是自己受了什么戒律、怎样是犯戒、犯戒的界限是什么——对这些一无所知。他认为自己是受了戒的，但是在受戒的当下不知道如何去守持，就在这种状态下犯了戒律。

对于修学者而言，最初一定要详实了解种种罪性、所守持戒律的体相及如何守护等等。在开始修法之前，如果你要守持戒律，首先就要学戒。在印度、藏地、汉地都非常重视学戒。以前汉地的禅宗大德也说过，如果你要去游方、参学，至少要在五年当中学习戒律，学好之后才可以出去。因为你出去时没有善知识和道友在身边，犯戒的因缘很多，如果不了解戒性的话，就很容易犯戒。因此，要守戒，首先就要了解戒，要了解戒就要学戒。

米拉日巴尊者讲过，如果一个修行人根本不知道戒律的学处，还说自己的戒律很清净，这就是一个笑话。这个教言非常殊胜，我们说自己的戒律很清净，但对于四根本戒是什么、怎样守护自己所守



的粗粗细细的戒律却一无所知，还说自己的戒律很清净——这是绝对不可能的事情。我们可以观察自相续，如果对于自己所守的戒律都不知道，很有可能早就已经犯戒了，根本戒还有没有都很难讲。所以必须要详细学戒。

有时我们觉得这还不简单吗？四根本戒就是杀盗淫妄嘛，其实不然，里面还有很多详细的分类。比如在什么情况下是犯杀戒，或者偷盗是怎样的——我们认为偷东西就是偷，实际上，借别人的东西不还、把别人的东西占为己有、该买的票不买等都属于犯盗戒。如果没有详细地了解，很有可能早就犯戒了。还有遮止妄语戒、不净行戒等等，都需要清楚了解，出家人需要了解，在家人也需要了解。出家和在家所守持的戒律有些是相同的、有些是不同的，四根本戒的安立都不相同。对于戒律要反复了解，了解清楚后一方面可以遮止犯戒，对犯戒的事不能做；另一方面在犯戒之后也知道应该忏悔。

所以，一方面要广大地学习，不单是别解脱戒，菩萨戒也是这样，我们要守持菩萨戒、生起菩萨的功德，但不知道菩萨戒的话，就没办法守持，肯定会犯很多戒。密乘戒也是这样，首先要了解、学习，只有把这些戒律守持在心里，才可以随时做取舍，遮止恶业、增上善法，这方面非常关键。

对于每个修学者来讲，如果你不是自性守戒的那种人，就必须要以勤作的方式守戒，必须把所守持的学处熟烂于心，记得很清楚，出现任何情况都可以辨别——现在有可能犯戒或者再这样下去就要犯

戒，从而马上遮止犯戒的因缘。这方面是很关键的问题。

第二种缘起是以放逸故而犯戒。放逸故就是他虽然学过戒律，但是有时处在放逸的状态，忘记了自己所守持的戒律，这时就容易犯戒。比如有些人是学过戒律的，他知道此该做、此不该做，但处在放逸状态或自己的正知正念放松时，就容易被外境所引诱去做犯戒的事情。这方面的对治就是恒时保持正知正念。

正知和正念二者是互相帮助、增长的。正知就是经常观察自己的三门，观察我的身体在干什么、语言在干什么、意在干什么。如果恒常处于正知的状态，就会知道现在我的身体正在放逸或语言正在乱说话、心正在胡思乱想，这就是正知。如果处于正知的状态，正念马上就会回来。因为你学过戒律，知道什么是该做的、什么是不该做的，通过正知一观察，知道这个不该做，马上就安住在善所缘当中，这时正知、正念就互相配合，就可以恒时处在不放逸的状态，这样就不会犯戒律。

当然，恒时保持正知正念对初学者来讲比较困难，但无论如何，我们应该按照《入菩萨行论》第四、第五品——不放逸品和正念品所讲的如何保持正念、如何保持不放逸心态的教言去做。如果对正知正念有点模糊，就看一下这些教言，平时就知道如何去守护戒律，保持正念。

第三种缘起是烦恼粗重而犯戒。一个人虽然受了戒律，学过四根本戒、其他支分戒，而且没有妄念。一方面是他学过戒律，知道什么是犯戒、不犯戒；另一方面是他很清楚，自己没有处在妄念的

状态当中。虽然他不具备犯戒的前两个条件，但因为内心烦恼习气非常粗重，从而也会犯戒。

有时我们在修学的过程中，贪心或嗔恨心很粗猛时，尽管很清楚知道这不能做，做了就违背大师的教言，去做肯定是不对的，但就是在这个状态中犯了戒律，这就是属于烦恼粗重而犯戒。如果是在这种状态下犯戒，一般都有一种后悔心和惭愧心。因为他清楚知道这不能做，却因烦恼无法遮止而做了，因此犯戒之后有一种惭愧心和后悔心。按照一些教典来讲，犯戒之后如果有一种惭愧心和后悔心，罪业不算很重，想清净也较为容易。

烦恼粗重大多缘于前世的串习，一般来讲不太好改。《开启修心门扉》中有这样的教言：对治烦恼就像打开纸卷一样。打开纸卷后，想马上让它变得很平是不可能的，只要你的手一松，马上就卷回去了。或者就像拉狗尾巴一样，它已经卷习惯了，骨头和肉都已经形成了一种势力，你把它拉直，但一放就马上卷回去了。同样，我们对治烦恼习气也有类似的情况，如果是前世带来的、很粗猛的烦恼习气，一般来讲，想在很短的时间中轻轻松松改变是很难的，但并不是说不能改，因为它毕竟是一个缘起法，可以改。这时就要学习有对治作用的教法，尽量地祈祷、忏悔、积累福德，做很多这样的加行，应该能够压伏烦恼。通过猛烈地修持对治，猛烈地压伏烦恼，只要能对治，什么样的加行都要去做，如果实在对治不了也没有办法。因为佛在世时，也有很多优秀的修行者因为烦恼粗重或串习力太强而犯戒的。这方面对治起来稍微麻烦一点，但不管怎

样，都应该努力去修持，尤其是修持具有大力的修法，比如修空性、如梦如幻的观想法，或者经常思维业因果——犯戒后肯定会引发不悦意的果报，生起一种畏苦的心，因为怕以后遭受强大痛苦的缘故，强制烦恼不让他现行。有时思维业因果、恶趣痛苦，有时思维大乘的言教，有时通过修空性、如梦如幻的对治法、大悲菩提心等去对治。通过各种方法尽量使粗重的烦恼不现行。

烦恼粗重是一个很麻烦的事情，如果前世反复串习贪欲心、嗔恨心，今生当中自然而然就成为一种等流，内心的烦恼就会非常粗猛，任运就能生起烦恼。《辩中边论》中讲烦恼有时不太粗猛，有时非常粗猛。一个烦恼不太粗重的人，在很强烈的烦恼对境现前时，比如外境特别诱人或修安忍时被欺负得太过分时，才会生起贪心或嗔恨心。而有时明明不是面对一个很严厉的对境，很容易就生起一个贪心或嗔恨心，这方面就绝对是一种习气，前世有很强的串习。比如以前转生过鸡、鸽子等贪心非常大的飞禽，这一世转成人，通过串习力，贪欲心就非常强。或者前世转成蛇等动物，嗔恨心就非常强。但不管怎样，佛法都有办法去对治。了解此理之后，首先要认识到我的贪心或嗔恨心很重，对境现前时就要非常注意，尽量回忆有关教法，平时也从发愿、回向方面去做加行，这样就很好。否则，如果自己都不知道或知道了也无所谓，就很难生起对治。因此，首先要知道自己是哪一种烦恼最重，然后去对治它，就会有所改变。

第四种缘起是对学处轻慢而犯戒。“轻慢故”就是虽然知道戒律

规定什么该做、什么不该做，也没有失念或处在放逸或烦恼粗重的状态，但就是轻慢佛陀的教法，信心不够坚固故，因此故意去犯戒、以无所谓的心态去犯戒，认为“我犯了戒又怎么样？”这种情况会出现在一些对佛法信仰不深的人身上。有些人对佛法的信仰不深，虽然能够通达三藏，但却从来不去实修，这类学者有时就会轻慢。还有一些人是学习了所谓了义的教法，认为一切都是空性的，或者认为我是发了菩提心的人、修空性的人，这些小戒律对我来说根本不需要守持，佛陀所讲的戒律只是一种说法，犯戒就要堕地狱只是吓唬人而已。这些做法都是对戒律学处有一种轻慢心。

因轻慢而犯戒的过失相当重，一方面是犯戒的过失，另一方面还有轻毁大师的过失，有看不起佛陀和教法的双重罪过。现在我们都已经进入了佛门，有的人学习了义教法后，认为自己很轻松就能成佛，十六世或三世乃至下一世就会成佛，何必去守持这些戒律呢？这就是一种轻慢心。有时对别人守戒也会轻慢，认为你守这个戒律有什么用呢？如果别人听你的话放弃了持戒，过失是非常重的，这就是舍法。对于别人守持戒律必须随喜。那怕是一个很微小的戒律，也不能说：你看这些大德都没有守持，你一个人装什么装。这就是对微细戒律的轻慢，这种轻慢的过失是非常严重的。因此对于戒律不能轻慢，必须要守持，不能守持是自己的事情。如果做了不该做的事情，应该知道这是不对的，生起忏悔心，不以轻慢心犯戒，这方面必须了解。比如佛陀制定的戒律是过午不食，如果我们实在没办法守持，因为不吃的話，确实会对闻思修方面有障

碍。在晚上吃饭就要尽量忆念戒律，生起惭愧心。

对治轻慢就要知道守持戒律的重要性：一是因为只有戒律住世，佛法才能住世；二是从自己的侧面来讲，如果你不守持戒律，自相续失坏的话，在失坏的相续当中，增上生、决定胜的善根都无法累积。佛陀在经典当中再再宣讲戒律的重要性，我们要从方方面面打消轻慢的念头，就不会通过轻慢而犯戒。

第三是“净”故，是指从罪业当中得到清净的意思，下面的“出”也是从罪业当中出离的意思，二者有相似之处，不同的地方在哪里呢？所谓的“净”是犯戒之后，一方面从自己的内心发露忏悔，另一方面是发誓永不再造，通过善心清净罪业，不需要治罚。无著菩萨的讲义中很清楚：由善心故不需要治罚而清净。这是二者的差别，否则就和下面的“出”一样了。自己犯戒之后非常后悔，通过发露忏悔、发誓再不造的善心力清净罪业，而不需要在僧众当中治罚——在僧众当中通过羯摩仪轨，为僧众服务，做一些苦行。

清净罪障有两个要素：一个是要有后悔心，另一个是发誓不再造，这两点非常重要。如果没有这两种心，忏悔就不清净。只要是了解因果的人，造罪之后都会有一种后悔心，明白确实不应该做，这样做非常不好。另外是以后再也不造，虽然发愿后有时还会造，这种情况是有的，但在忏悔时必须要有这种心态，真正发愿以后无论如何再也不造，至于以后再造是另一回事。因此，忏悔时，一个是诚心诚意地忏悔，二是发誓永不再造，在这两个条件都具备的前提下，罪业很容易清净。这方面是通过善心力清净罪障。

第四是“出”故，即从罪业中出离，讲义中从七个侧面宣讲：

一是悔过，犯戒之后在一个或四个比丘的僧团当中发露忏悔，如此可以净罪。一般人必须要在僧众当中忏悔。有时也开许三藏法师犯戒后在一个福报很大的人面前忏悔。

二是顺教取治，是随顺教法、自愿取受治罚的意思。取治就是治罚，犯戒之后必须要清净罪业，清净就要通过治罚的方式。讲义当中讲，比如一个人犯了根本戒，一般来讲根本戒是不通忏悔的，也没办法重新受戒。但是它有一个前提，如果知道自己犯戒时，第二刹那没有覆藏心、没有想要隐瞒的心，马上在僧众面前发露忏悔，之后僧众给他降位等治罚，最后就可以重新受戒。

为什么要学这些问题？每个人都不想犯戒，但是犯了也有一个恢复的机会。如果犯了根本戒，没有一丝一毫的覆藏心，还是可以清净、重新受戒的。关键是犯戒之后，对其他人不要隐瞒，马上发露忏悔，这时还可以重新受戒。这是顺教取治中的一种方法，还有很多其他方法。在根本戒中，还有僧残罪、堕罪的忏悔方式，都是通过顺教取治的方法清净的。

三是开许。所谓的开许是佛陀制定了这个戒律之后，因为某种因缘说在某种情况下可以开许、无过失。这方面也可以从罪业当中出离，不染上罪业。

四是更舍，更舍就是变更、舍弃的意思。更舍虽然有一个名字，但是没有真实的意义。为什么呢？因为佛陀将涅槃时告诉阿难尊者：以前制定的微细戒律，有些可以通过变更或舍弃的方式不犯

戒，就是说有些微细的戒律可以舍弃，舍弃之后就没有罪业。佛陀的意思是让阿难尊者请问哪些戒律是可以更舍的，但因为当时阿难尊者太过悲伤的缘故而忘记了提问。后来集结三藏时，迦叶尊者就责问阿难：佛陀涅槃时说有些微细的戒律可以开许，为什么你不提问？如果问了，后世修行人就不会犯这条戒律。因为当时没有提问，所以就没有更舍的情况。坚慧论师在讲义中提到，据说一切有部当中有集合僧众后舍弃一些微细戒律的情况，但也只是传说而已，过去、现在都没有更舍。制戒的人是佛陀，佛陀说这个可以开许，那就开许，佛陀说那个不能开许就不开许，谁也不能违背。佛陀涅槃后，无论大迦叶尊者，还是文殊菩萨，僧团上首都没有谁去更舍戒律。如果佛陀没有说这个戒律可以舍弃，就会一直保留下来，一切细微的戒律都是不能犯的。

五是转依，这里的转依和转识成智的转依不一样，是指比丘、比丘尼的男女根的转变。有些人通过特殊的业力，先是比丘，然后自己转成女根，变成了比丘尼。也有比丘尼转成男根，变成比丘的。在这种情况下，如果比丘身份时犯了根本罪没有忏悔，转成比丘尼就不需要忏悔，罪业就清净了。比丘尼也同理。如果再转回原来的性别仍然需要忏悔。

六是实观，所谓实观就是观想实相。讲义中提到观想诸行无常、诸受是苦、诸法无我、涅槃寂静四法印。对四法印的含义完全通达、生起定解，就可以从微细的罪障中解脱出来。这个实观和下面的性得有相似之处，但一个是现证、一个是通达。实观主要是以



分别心去缘，对四法印生起定解，通过观想实相的能力，就可以从微细的罪障当中解脱出来。这是通过实观除罪的方式。

第七个是性得，“性”是见本性，“得”就是获得法性的意思。什么叫“性得”呢？当你真正见到真谛，比如登初地见到真谛，最微细的罪业就全部清净了，这是第一点；第二点是通过见法性之力以后决不会再造罪，因为此时已得到了无漏戒，得到了无漏戒之后，通过法性力绝对不会再造罪，这叫“性得”。

以上是第一组四种义，对“罪起净出故”做了解释。

下面讲第二组四种义：“人制解判故”，即“人故、制故、解故、判故”四种根据。

第一种根据“人故”，所谓人故，就说是因谁而制戒。第一个制戒的因缘是苏陈那子。苏陈那子出家之后，回家和妻子做不净行，佛陀依此而制戒。这个第一个犯戒的人，是不算犯戒的，因为他是制戒的因缘，通过他才有不净行学处的缘故。这是一个例子，还有通过六群比丘示现各种各样的行为而制戒，依靠何人而制戒叫“人故”。

第二种根据“制故”，制故就通过某种人、某种事情制定某种戒条。如某个人做了不如法的事情，比丘告到佛那里，佛陀说：这个事情以后所有的比丘都不能做，遮止之后就成为戒律。佛陀在世时也没有通过神通观察谁的行为不如法，如果比丘不揭发，佛陀也示现不知道，直到这个事情说出来了——是谁做的、引起了什么样的后果、讥嫌，佛陀就说以后这个事情不能做了，这就是“制故”。

第三种“解故”，解故就是对所制的戒律再详细解说。制戒之后，佛陀再围绕这个戒进行广大宣讲，叫“解故”。

第四种“判故”，就是判别有罪、无罪。在什么情况下、做了什么事情、是什么发心，然后判定犯了某条戒律——如犯根本罪、恶作罪、堕罪等等。或者在什么情况下虽然做了但是无罪，也有这种情况。判别有罪、无罪叫判故。

“四义复四义，是说毗尼义”，律藏就是通过这八种含义进行宣讲的。以上讲完了“寻求之境——圣教”这一科判，对三藏方面做了观察。

## 壬二、对彼所宣之义寻求得所缘

“对彼所宣之义”“彼”就是三藏，对圣教三藏所宣讲的意义寻求得所缘。什么叫“寻求得所缘”呢？讲义中提到，让所缘的法成为现量，叫作寻求得所缘。比如，对于三藏的含义，我们首先是追求得到这个法，得到之后再通过闻思、抉择和修持，就会真实通达法义，当这个法义真实成为现量时，就叫得所缘。这是寻求得所缘的含义，或者叫求缘，在讲义当中讲得很清楚，对所缘的三藏法义使它成为现量，就叫作“寻求得所缘”。

佛说所缘法，应知内外俱，

得二无二义，二亦不可得。

此偈颂是讲怎样使内、外、俱所缘的法现前真如。

“佛说所缘法”，所缘法有多少呢？“应知内外俱”，颂词当中讲了三种，讲义当中讲了四种：第一种是闻思修的对境、所缘——

三藏教法：“内、外、俱”是其他三种所缘法。第二种是内所缘，内所缘就是每个众生的内相续，简别于他相续的自相续的蕴或者六根——眼耳鼻舌身意，眼耳鼻舌身意是属于有情内相续的法，这叫内所缘。第三种是外所缘，即自相续之外的法，五蕴、色身香味触法六境都可以称为外所缘。第四种是俱所缘，即内所缘、外所缘合在一起的所缘。讲义中提到，轮涅诸法包含内外所缘。轮回所依的器世界和有情界及自己流转的心识包含内外所缘；获得涅槃后，外面的刹土、里面的智慧叫作涅槃所摄的内外法。所以“内外俱”是指轮涅所摄的一切法。对这样的法“寻求得所缘”，使其成为一种现量，使内所缘、外所缘的真如能够现前。

“得二无二义”，第一个“二”字是指能取和所取，能取和所取也可以说是内所缘和外所缘。“得二无二义”就是得到能取和所取无二的意义，实际上就是现前能取和所取的真如。现前内所缘和外所缘的真如，叫作“得二无二义”。如何得到的呢？第一个就是离开所取法，除心之外没有一个单独的所取，一切外面的所取法离开心是没办法单独安立的，一切所取都是心的自现。了解这一点后，对所取法的执著就破灭了，不会再执著外面的所取法。因为安住心外没有所取，得到第一种无所取义。第二种义是因为没有所取就没有能取，寂灭了能取义。《辩法法性论》当中抉择唯识也是通过这种方式。通过这方面的观察就会发现，能取、所取二者是无二的，没有能取、所取叫作“无二义”。因为离所取故得到外所缘的真如，离能取故得到了内所缘的真如，之后再进一步修持“二义不可得”，能取

和所取都不可得，完全达到一种空性的状态。讲义中提到，离开所取主要是在大乘加行道的忍位，此时能够得到唯心无境或只有心没有所取的境界。在世第一法位、无间定的时候，可以通达无能取的含义。

“二亦不可得”，无二取的真如是在初地时现证的。麦彭仁波切说，虽然从空性的侧面没有这些分类，但是从有法的侧面观察，有内、有外、有二，有内真如、外真如、无二的真如。比如瓶子的空性、柱子的空性、某人的空性，虽然在空性方面没有分别，但从有法上可以分类和安名。

下面再进行观察：

三缘得三智，净持意言境，  
了别义光已，安心唯有名。

“三缘得三智”，什么是三缘呢？“三缘”就是三种所缘，即内所缘、外所缘和俱所缘。通过三种所缘得到三种智慧，没有通过三种所缘没办法得到三种智慧，三种智慧就是闻慧、思慧、修慧。闻、思、修也可以说是缘三藏，缘三藏然后知道三种所缘。首先我们要缘三藏，在三藏当中去了解三种所缘，然后怎样逐渐行持。三缘、三藏和三智三者之间都有联系，通过听闻三藏知道三种所缘，然后开始思维三种所缘，再进行修持，从而安立闻、思、修三种智慧。总的所缘就是三藏教义，如果没有缘三藏，根本没办法了解内所缘、外所缘、俱所缘。首先通过听闻三藏的方式知道三种所缘，然后再思考三缘是如何安立的——其实就是一种分别心，然后通过修行这种正见，现证三种真如，

是这样一种关系。

第一个“净持意言境”，就是听闻的智慧。所谓“意言”是指第六分别意识。通过第六分别意识，在听闻时一边听闻一边思考。“净持”中的“净”，是指听闻传承上师、阿阇黎讲解三藏时，对三藏法义生起清净的信心；“持”是指有了清净的信心之后，守持它的教义，一边听闻一边思考。比如现在我们听法就是一边听一边思考，通过第六分别意识生起净信，然后去守持所听闻的教言。如听闻“一切万法都是分别心的明现”时，想到一切万法全是分别心的显现，对这样的教言生起一种清净心并能够守持它，这个叫“净持意言境”。虽然在听闻时有思考、有分别，但和专门思考不同，这里是一边听一边思考，所以主要安立成听闻的智慧。实际上，听闻六根、六境、轮涅法是怎样的，都可以这样安立。内所缘、外所缘、俱所缘——三缘就是通过听闻生起清净信，在听闻时可以守持，就是从听闻方面安立的。

第二个“了别义光已”主要是讲思慧。“义”主要是指外境，不能理解成意义或含义。“光”是显现的意思。在《大乘庄严经论》的唐译本中，显现都是用“光”。讲义中提到，瓶子等法所谓的显现，实际上单单就是一种分别。我们认为外面存在瓶子、柱子、山河大地，但是这些外境的显现完全是自己的分别，除了自己的分别安立，完全没办法安立为心以外的东西。这个方面主要是思维，把一切显现的法全部了解为分别念，安立为识的自体。这样的观察就叫“了别义光”，主要是通过思考的方式，了解外面所显现的一切法都是一种分别念，没有真实义，这方面就是思慧。思慧当中也是对三种所缘

一一观察，思考外面的法是怎样的——轮回的法、涅槃的法、外境的法，就会发现都是自己的分别心，对三缘是以思慧的方式生定解。

第三个“安心唯有名”是修慧。怎样现前三种所缘的真如？是通过修持的方法现前。“安心”就是了解一切万法都是心显现的，安住在心的本体当中，实际上一切都是心的自性。首先去修持，修持之后知道一切“唯有名”。讲义中讲这个“名”不是名称的名，而是名色的名。名色当中的“色”是指外面的色法，“名”是指心法，即心和心所法。从“安心唯有名”就知道一切都是心和心所法的显现，都是心和心所的自性，最后安住在心、心所无自性当中，然后现证真如，即前面所讲的“寻求得所缘”，内所缘真如、外所缘真如、俱所缘真如都可以安立。通过修行的方式安住在暖、顶、忍、世第一法位，最后现前初地的真如。这方面就是通过修持的方式安立三种缘，得到修慧。

这两个颂词讲到了怎样现证三藏的含义，在分为内所缘、外所缘和俱所缘之后，归摄三藏的含义，怎样使它现前呢？就是通过闻、思、修的次第，最后现前三藏所宣讲的含义。三藏所宣讲的含义必须要现证，如果不现证，单单听闻是没有必要的。

### 壬三、寻求能寻求之作意

“寻求能寻求之作意”，能寻求圣教的作意是怎样的？怎样寻求三藏？能寻求的是作意，所寻求的是圣教。对于这种作意是怎样寻求的？首先要知道作意的分类，然后再慢慢趋入。科判的含义就是

寻求作意，这个“作意”是指能寻求的作意，“能寻求”对于所寻求的教法来讲是一种心的状态。作意是什么意思呢？就是能够将心引向所缘境。这个定义搞清楚之后，就能了解平时说的如理作意、非理作意，非理作意是不好的方面，如理作意是好的方面。作意的含义就是能够将心引向所缘境。如理作意就是向好的方面作意的法，比如我对上师三宝、信心的作意，能够把我的心引向所生信心的方面。比如常乐我净是四种颠倒作意，能够把我的心引向常、净、快乐、有我的非理方面，叫作非理作意。讲义当中麦彭仁波切做了这样的定义。

下面讲作意：

最初谓种性，所作及依止，

信安及欲生，依定亦依智，

里面讲了十八种作意，包括大小乘的作意。

“最初谓种性”，第一个作意是“种性”作意，是十八种作意中总的作意，下面十七种作意都是围绕种姓作意进行宣讲的。这是总说，下面是别说。种姓作意是跟随三种种姓进行宣讲：如果是决定声闻的种姓，主要对四谛法的作意，因为声闻种姓能够契合于四谛的教法，所以相合于声闻决定种姓的作意就是四谛法的作意，四谛就是声闻的所缘境；相合于缘觉种姓的作意是缘起法，就是顺观、逆观十二缘起，只要从这方面去作意，就能够将缘觉的心引向于缘起方面，顺观是流转，逆观是解脱，要解脱的话，必须这样去想，把心引向于所缘境——缘起法；菩萨的所缘境什么呢？是二无我，相合于菩萨种姓

的作意，就是怎样生起二无我的空性，二无我空性的所缘能够将心引向于二无我，就叫如理作意。

下面是别说，其中大部分都是大乘作意。

第二，“所作”作意。什么是所作呢？讲义中提到，所谓的所作就是积累资粮，所积累的资粮能够圆满一地菩萨境界。菩萨知道，如果要登初地，必须在胜解行地修持和圆满福德和智慧两种资粮。为了能够圆满二种资粮，发起所作作意，把心引向于福德和智慧两种资粮方面。首先他知道必须修持福德智慧二种资粮，因为它是现前初地的因，不单是这样想，必须还要修持，把心引向于所缘境，真正开始积累福德、智慧两种资粮，这叫所作作意的含义。

第三，“依止”作意。依止作意分为有害的所依和无害的所依两种作意。对于有害的所依，讲义中讲到，如果是在家，世间家庭有很多琐事，所以俗世的家庭是有害的依止处，如果依止这种有害的依止处，就成了一种有害的作意。为什么在家是有害的作意呢？因为把你的心引向在家这种所谓天伦之乐的所缘境，但按照佛经所讲，依止家庭是对修道的一种障碍，所以叫有害的作意、依止处。从反方面来讲，无害的作意就是出家，出家没有种种琐事缠绕，可以一心一意努力去修法，所以出家是一种无害的所依。如果发起了无害依止的作意，就能够把心引向于出家的所缘境——我一定要出家，出家可以好好修法，在家会有很多过失。对于在家人来讲，知道何种作意是有害的，何种是无害的，自己也可以做出抉择。对出家人来讲，虽然已经出家了，还是应该避免有害的依止作意。为什



么呢？因为出家之后有时生起烦恼，会想出家太清苦了，在家有很多享受，不需要守持很多戒律，当心一动摇，就是一种有害的依止作意，就把你的心引向于还俗、在家的所缘境。如果不及时调整，自己的心一旦趋入，行为也跟着趋入，就会出现还俗、破戒的情况。

相反，如果知道出家是无害的作意，就会明白：我出家对修行正法是非常有利的。对每一个修行人来讲，尤其在听闻和思考教法后，最终必须进入实修的阶段，必须实修，如果实修时没有一个好的环境就很难修行，而以出家的身份修行就很方便，不管是修法的环境、资具、衣服、食品、时间、精力，或者从没有牵挂方面来讲都是得天独厚的。

第四，“信安”作意。“信”就是净信，“安”就是安置，把自己的心安置在信心的状态叫作信安。信安是对谁生起信心呢？是对如来的功德法生信心，随念如来的功德法生信心，如是安住在通过随念而生起的净信当中，叫作信安作意。实际上如来的功德是无量无边的，随念的品类也是无量无边。为了让后学者能够安住在随念的状态当中，能够生起随念的功德，讲义中引用了《摄大乘论》所归摄的七种随念，这对我们来说不广不略，把佛陀种种的功德都讲到了，这样我们对佛陀所具备的功德就能够生起随念心。

七种功德的随念：

第一种是对佛陀神通的随念。佛陀的神通是无碍的，能自在驾驭一切。因为佛陀一切障碍都没有了，一切智慧都圆满了，能力圆

满的缘故，他的神通也绝对是无碍广大的。我们对佛陀的功德生起一种随念心。按照信安作意，就是把我的心引向佛陀的神通这个所缘境，生起一种清净的信心，清净心生起后，就能够安置在清净的状态当中。实际上，这些作意都是菩萨的修法，作意实际上就是修法，就是怎样让我们的心靠近所缘境。这些所缘境都是大乘的善所缘，我们要通过如理作意让我们的心靠近这些所缘境。

第二种随念是随念佛陀的身。佛陀的身是恒常、无垢的，为什么是恒常、无垢的呢？因为无常变化的因已经断尽，种种烦恼障、所知障、不决定的因素都没有了，佛陀的智慧已经圆满了，所以佛陀所依的身也是恒常清净的。无论何时祈祷、观想佛陀的身相，佛陀当下就能现前，并不是有时有、有时没有。

第三种随念是对佛陀无罪的随念。无罪是什么相呢？广义的罪就是烦恼障和所知障。一切烦恼障、所知障彻底灭尽的缘故，佛陀是无罪的。随念佛陀无罪叫无罪的随念。

第四种随念是对佛陀事业的随念。佛陀的事业是任运自成、无量无边的。一旦成佛后，在十方世界三时中都能够任运自成地度化众生。因此，随念佛陀事业能够把我们的心转向佛陀清净的事业方面，生起清净心。

第五种随念是对佛陀的大福德生起随念。佛陀的大福德显现在哪个方面呢？显现在佛陀的内外受用方面。在佛陀的眼中，最不清净的地方——哪怕地狱或娑婆世界都是清净的刹土，没有高低不平和不清净的东西，恒时处在清净的状态当中。虽然在我们看来都是

不清净的，但在佛陀自己的状态当中，都是非常清净的刹土。佛陀的福报非常圆满，任何地方都显现为非常清净的刹土。佛陀内在的受用也是圆满的，无论智慧、相好方面——从佛陀托钵得到的马麦来看，因为佛陀的福报圆满了，即便是马麦这种一般人难以入口的粗劣食，但在佛陀口中都成了美味的食品。随念佛陀的福报绝对是圆满的，对佛陀的大福德生起一种净信。

第六种随念是对佛陀无染的随念。没有什么染污呢？没有世间八法的染污。一般凡夫人都有世间八法的染污，他们对于苦乐、称讥毁誉等世间八法，得到就高兴，得不到就忧伤，这方面是凡夫人的习气和心态。真正要修行，就必须彻底断掉对世间八法的执著，否则就没办法生起出离心、真实入道。佛陀的功德究竟圆满，完全断掉了世间八法，完全是无污染、清净的，对这方面生起净信就是随念。

第七种随念是对具义的随念，具义即具有很大意义。什么是具义的呢？佛陀成佛和涅槃都能度化不同众生，佛陀成佛度化了很多不同的众生，佛陀涅槃也度化了懈怠的众生，因此佛陀成佛、涅槃都同样具有大义。不论佛陀示现怎样的身相，如菩萨、国王、旁生等等，都具有大义。

归纳来讲，这七种随念是我们生起信心的处和基。如果对佛陀的功德经常随念，就能够安住在清净的信心当中，将我们的心引向于这样的所缘境。

第五，“欲生”作意。“欲”是希望，“生”是生起或获得，“欲

生”是希望生起、获得的意思。希望生起和获得什么呢？就是对三宝的功德生起一种希求心。首先了解三宝的功德，然后希求要得到这种功德，生起欲获得的心叫“欲生作意”，就是把我们的心引向于获得佛功德、法功德、僧功德的三种所缘境。把我们的心引过去之后，在修道位能够对佛法僧生起净信，在真正证悟时，就能够获得自性三宝的功德。因此欲生作意绝对是菩萨的不共修法，如果不了解、不去体会颂词的含义，就会认为这些都是讲理论。作意是把我们的心引向那个地方——最初生起信心，知道修法，中间再再作意，再再引向于所缘境，最后就能够真正实现前所缘境。

所谓佛宝的功德——佛陀断证功德圆满，具备三身和任运自成度化众生的事业。我们也愿意获得这样的功德。正法的功德——正法能够现前道谛、灭谛的真实修法和方便，所以自己要依靠正法，最后自己要获得法宝的功德，同时能够给众生宣讲这样的功德，这方面也是一种欲生作意。僧宝的功德——僧宝是修道的清净的伴侣，是超越轮回泥潭的善所依、助伴。知道这些功德之后生起一种清净心，生起一种想要获得这些功德的心，就叫欲生作意。

今天讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。《大乘庄严经论》分了二十四品，次第通过“无上五义”进行宣讲。“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个意义已经讲完，现在正在讲第五“圆成证得”，宣讲如何开显内心中的种种功德大宝藏。从《明信品》到《敬佛品》之间都是讲如何开启殊胜大菩提果自性的殊胜方便，从它的因、前行、正行、功德和行住等次第宣讲。现在正在讲它的前行，其中它的因是《明信品》，正行是《求法品》《弘法品》《修法品》，助缘是《教授品》等。《求法品》从方方面面宣讲了如何寻求教法，在寻求证法方面讲到对于所求之境——圣教是如何进行追求，还有它的种种作意。求法当中分寻求教法和证法，现在正在讲寻求教法，前面第一“寻求之境——圣教”，第二“对彼所生之义寻求所得缘”已经讲完。

下面讲第三个“寻求能寻求之作意”，对圣教以什么样的方式、作意来寻求呢？这个科判就讲到对作意是如何寻求的，首先我们要了解作意的分类，之后就知道作意的含义就是将自己的心引向所缘境。这个科判当中讲到十八种作意，十八种作意当中包括了所有大乘、小乘的善作意、如理作意。如果要真正现前证道，就必须

要具备这些作意，要真正寻求三藏或获得这种法缘的话，这些作意是必不可少的。作意是内心的一种状态，也是实修的方法，平时我们修定、修观或修其他的法，都是以作意的方式修持。在十八种作意中已经讲了前五种：种性作意是总说；所作作意是讲积累资粮方面；依止作意讲了依止有害之处和依止无害之处，教诫菩萨要依止无害作意；信安作意是对佛陀如来的功德以随念的方式安住信心；欲生作意是对三宝的功德生起一种获得欲，生起获得欲就叫作欲生作意。今天继续讲剩下的作意。

第六，“依定”作意。“依定亦依智”，就是依靠禅定作意和依靠智慧作意。如何是依靠禅定作意呢？首先要了解定的分类，分为下劣的依止和圆满的依止。

所谓下劣的依止，就是初禅之前的未到定，因为它毕竟只是一种殊胜正行或正禅之前的状态。未到定在修法时首先要修持欲界九种心，通过九住心的方式慢慢安住在欲界一心，然后再修持获得轻安，在轻安的状态下再修持，就获得未到定，所以观待殊胜的正禅来讲，它是一种下劣作意。但从另一个角度讲，如果不是具备特殊的因缘，比如通过上师或本尊的加持使自己一下子获得殊胜的正禅，此外几乎都需要依靠欲界九心，通过未至定的方式获得正禅。因此它一方面是下劣的，另一方面也是一般众生需要依靠的。

圆满的依止，主要是指一禅之后的二禅、三禅、四禅等等，这种圆满禅定的正行就称之为圆满的依止处。我们对下劣的依止处和殊胜圆满的依止处都需要作意，将我们的心引向于这两种依止处和

禅定的状态，就叫作禅定作意。

禅定作意一方面有下劣和圆满两种，讲义当中也提到了它们各自的体相、分类。从未到定的侧面来讲，主要是有寻有伺的状态。寻伺也是一种语言的安立处，所以它的定义叫作有诠。从这方面就讲到有寻有伺，“寻”就是比较粗大的分别，“伺”就是比较细微的分别。

正禅之后进入初禅。初禅有两种：一般的正行和殊胜的正行。一般的正行是一种有寻有伺的状态，到殊胜正行就属于无寻有伺的状态，粗大的没有了，但是细微的还有。从二禅之后几乎都是无寻无伺的状态。有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺的讲法很多，有些是按照大乘的观点讲，有些是按照俱舍小乘观点讲，当讲义中出现不同的分法时，有些是依靠小乘的共同说法，有些是按照大乘的教法进行宣讲。总之，让我们对殊胜的禅定有所了解，把我们的心引向于这种禅定的作意，就是依定作意。对于修行者来讲，生起禅定是非常关键的，所以必须要依靠禅定作意。

第七，“依智”作意。依智作意和禅定是对应的，胜观或者止观双运的状态叫作智慧，对这种智慧的本体能够了解、生起一种向往，将我们的心引向智慧的本体，就叫作依智作意。它的因就是闻思修三种智慧，通过听闻、思考和修行就能够生起止观双运的智慧本体。有些地方讲智和寂止对应，但这里讲止观双运就是智慧的本体，因此我们自己想要生起智慧的本体，就要了解止观双运的状态，生起智慧、趋向于智慧的本体叫作依智作意。

别缘种种缘，通达及修种，  
自性与功力，领受及方便，

第八，“别缘”作意。别缘作意是通过五个方面分别缘教法，叫作别缘作意或差别缘作意。别缘作意当中有五种具体作意的方法：缘于契经作意；缘于重颂作意；缘于因缘作意；缘于讽诵作意；缘于演说作意。这五种归纳了学习经论的方法，告诉我们怎样去学习经论，学习之后怎样趣入。

一是缘于契经作意。佛陀所宣讲的自言称之为契经。契经作意有种种解释方式，对整个经典怎样从方方面面去了解也叫缘于契经作意，但是这里主要是指：把一部经所讲的主要内容作一个归摄。比如说《十地经》是一部契经，把《十地经》中讲的内容归纳出来，就是缘于契经作意。《十地经》讲的是什么呢？就是一地到十地菩萨的种种功德和状态，讲了十地的差别，对整个《十地经》的内容作了一番归摄。论典中比如《中论》，它所讲的内容就是总的归摄缘起性空的道理或中道之理。

二是缘于重颂作意。所谓重颂，就是佛陀在经典当中讲了长行文之后，再以颂词的方式进行归纳。但这里的重颂作意是指：把每一品的内容通过简略颂词的含义或者通过简略述义的方式进行归摄，这叫作缘于重颂作意。在经典当中，比如《十地经》讲到了一地乃至十地的功德等等，每一品当中都讲到了不同的内容，或讲缘起或讲不同地的功德，把每一品所讲的内容作一个总摄，对菩萨的状态、入定的智慧——现见法界义，或者所断的烦恼——遍计的烦



恼障、所知障，或者在出定位得到种种神通神变的功德，通过述义的方式进行开显、归摄，就叫作缘于重颂作意。

三是缘于因缘作意。即把整部经典归摄为缘起、正行和结行三部分，或汉地经常讲序分、正宗分和流通分。把整个经典归摄在这三个部分当中，就叫作缘于因缘作意。

这里是教导我们要懂得归摄，很多论典是讲初义、中义、后义，实际上这些都是缘于因缘作意的一部分。这些大智者通达缘于因缘作意，造科判时就把初分、论义、末义分得很清楚，不仅便于自己了解也便于给别人宣讲。善于归摄全经或全论的内容是需要殊胜智慧的，随随便便不一定能归摄得清楚。

四是缘于讽诵作意。讲义当中讲到，把自己平常讽诵的经典归纳成修法，就知道自己所修的法仅此而已，这就叫作缘于讽诵作意。就是善于把自己所读诵的广大经典归摄成修行的指要。对于自己所讽诵的经典，如果想要修持这些经典的含义，就要进行归纳，比如归摄《金刚经》，要修持的话就是这么一点点而已，仅此而已没有其他的修法了。这方面叫作缘于讽诵作意，主要是教我们生起一种归纳修法的智慧。

五是缘于演说作意。在缘于讽诵作意的基础上，自己有一种能力、作意，把归纳之后的中心思想、核心给别人讲说，就叫作缘于演说作意。

实际上这五种作意就是通过契经、重颂、因缘、讽诵、演说作意，教我们一种归摄经典智慧的方法。前面三种是后面两种的依靠

处，后面两种缘于前面三种。

讲义当中还教了另一种归摄的方式：一切大乘的教典归摄在甚深和广大当中。甚深方面有很多的能诠、所诠智慧，离二边、离二我实际上都是甚深智慧，如果再作一个最详尽归纳，就讲到真如、空性。在广大行方面也讲到很多法，但是归摄起来不外乎就是基道果三方面，如果把基道果再归摄一下，基就是二谛，道就是二资粮，果就是二身。所有广大行的经论归纳起来就是基道果三方面。

第九，“种种缘”作意。对此从七个方面进行观察，七个方面中分为能诠和所诠，能诠有三个作意，所诠有四种作意。所有诸法的能诠、所诠，按照种种缘的方式进行作意。我们作意时，有时是很笼统地说一切万法都是空性的，如果没有按照种种缘来作意，智慧就是很粗大的。如果有了种种缘作意，能诠是怎样的、所诠是怎样的，就知道得很清楚，自己修法就有一个非常清晰的条理。

能诠方面讲到名缘、词缘和字缘。

一是名缘，就是世间的种种名称，所谓瓶子、柱子、五蕴等都是名称，名称是能诠的一个主要部分，首先要了解种种名称。我们在学经论时也是这样，经论的能诠部分当中有很多名字，比如佛陀、罗汉、修道、烦恼、智慧等都是名字，对所有名称都要了解，就叫作名缘作意。

二是词缘，词缘就是它的词。前面第一个是名字，第二个是词，侧面不同。麦彭仁波切在讲所谓词缘时，说名和差别法合起来就叫词缘作意。名缘，比如柱子或瓶子；词缘，比如长柱或新瓶，

长柱、新瓶就是名字和差别法合起来。柱子叫名，差别法就是长的柱子，总的来讲都叫作柱子，但它是长柱还是短柱呢？是石柱还是铜柱呢？铜、铁、木头、长、短，这些全叫差别法。瓶子有很多种，这是新瓶还是旧瓶？新、旧或铜、铁等也叫差别法。差别法和名字合在一起就叫作词缘。

三是字缘，所谓“字”就是组成名字的因、所依处，一切名字的所依处就是字，通过各种各样的字组合起来的。讲义当中提到了阿字等，“阿”字是所有一切字的来源，或者说阿字等是所有字的来源。比如汉语拼音中的 a、o、e，实际上都是发音或文字的来源、依靠处，所有名称或论典都是靠这些组成的。

有些人会想，我们了解能缘作意有什么必要性呢？了解名缘、词缘、字缘之后会怎样？实际上麦彭仁波切的讲义讲得很清楚，因为一切内外的论典完全都是通过名、词和字组成的，而一切名、句或者字都是通过分别心而现前的，住于分别心当中，所以虽然它可以表达含义，但它自己是无自性的，离开心之外没有一个单独的自性。有时我们耽著于名字、词语，实际上了解它的自性之后我们就知道，它们完全是分别心假立的，在修法时就不会特别执著。比如点某人的名字，说某某人非常不好或很好。某某人缘名字就生起执著，就认为是指我。了解这些作意之后就知道，实际上这些都是假立的，没有什么可执著的。以上是三种能诠。

四种所诠方面，圆成实有两种，依他起有两种，归纳起来就是四种所诠义。真实的所诠义：胜义当中或名言当中存在的法，就是

真实的所诠。遍计执法在名言谛中不存在，讲所诠义就没有提到，圆成实在胜义当中存在，依他起在名言谛当中存在。从圆成实的角度来讲，两种作意一个是缘人无我的作意，一个是缘法无我的作意，人无我和法无我就是圆成实，圆成实的自性本身是存在的，现前遍计执时圆成实不显现。圆成实的本性、空性的本质本自如是，是本空的，人无我空性和法无我空性本来就是这样的，因为众生在轮回中执著万法、现前遍计执，由于现前遍计执，就不现前圆成实。遍计执就是人我执和法我执，只要有人我执和法我执，就不会有圆成实；有圆成实，就肯定没有遍计执，圆成实和遍计执是这样一种关系。中观宗讲法无我时包含依他起，把依他起算在法我当中，在讲法无我时要把依他起破掉，破掉依他起才是圆满的圆成实；如果不把依他起的心识破掉，单单是破人我执和法我执的一部分，还不是圆满的圆成实，有这种差别。胜义谛中存在这两种空性的自性，三转法轮中尤其强调，人我空和法我空这两种空性的自性绝对是有的，如果没有这两种空，就应该有遍计执。二我空在胜义谛当中存在的含义，就是从这个侧面讲的。

从依他起的角度来讲有两种作意，一个是相分，一个是见分。依他起的相分是从心识而现前的，像种种山河大地、自己的身体等等，对这些色法观察抉择时，主要是通过了解色法是多种多样的法、无常的法；对自己的身体，是从不净和苦依两个方面进行观察。身体和外境虽然都是相分，但一个是自相续所摄，一个是外面的山河大地，所以观察时分开观察。外面的法多种多样的缘故所以

是无自性的，或者无常的缘故是无自性的；自己的身体不要贪著，它是不净的、是痛苦所依的缘故，这样抉择相分方面的法。

然后再抉择见分方面的法，见分方面的法主要是心、心所，一切心、心所全部包含在见分当中，见分全是无常、痛苦的体性。这样观察就认识了所诠义。二我在空性当中不存在，叫作圆成实；相分和见分实际上也是无常、不净、痛苦的本性，它在名言谛当中虽然存在，但它是一种无常、痛苦、多种多样体性的缘故，也不是实有的。

第十，“通达”作意。通达作意是从五个侧面来讲，第一个是所通达的基，第二个是所通达的义，第三个是能通达的智慧，第四个是所通达的果，通达的果包括解脱和知解脱智慧，所以加起来有五种。这五种通达就是解脱的次第，从所应该通达的基开始，最后讲到通达的果。

一是所通达的基，四谛就是所通达的基。以前也讲过，大小乘都讲四谛，二谛能够包含一切法，但四谛不能包含一切法，虽然四谛不能包含一切法，但是它可以包含一切生死和解脱，一切生死和解脱可以包含在四谛当中。对于一个要解脱的人来讲，必须通达四谛，所通达之基就是四谛。前面讲四谛是流转和解脱的依靠处，也就是说从苦、集安立流转的次第，通过灭、道安立还灭的次第，这方面的基是必须要了解的，众生是如何流转的、如何解脱的，就是通过四谛来安立。

二是所通达的意义，它是什么呢？就是十六行相。在四谛的基

础上必须通达十六种行相，只有通达十六种行相才能知道一切万法的自性、本体。四谛是笼统地讲，每一谛上面有四种行相，比如无常、苦、空、无我是苦谛所摄的四种行相，灭谛所摄也有四种行相，四谛实际上有十六种行相，通达这十六种行相，就是所通达的意义。

三是能通达的智慧，它是从见道和修道来讲。按照小乘的观点，道谛是从见道开始，从圣者道开始安立成道谛，资粮道和加行道不能安立成道谛。如果随顺小乘的观点，见道和修道就是能通达的智慧，见道和修道的智慧是断除了见断和修断之后分别获得的，能通达什么呢？就是能通达四谛十六行相。

四是所通达的果，有解脱和知解脱智慧两种。四谛十六种行相是所通达，见道修道的智慧是能通达，通过能通达的智慧彻底通达十六行相后，就会生起果。生起果是一种灭谛的行相或者叫作解脱和知解脱的智慧。解脱和知解脱智慧：一个是解脱，是从种种的烦恼轮回当中获得解脱，这是通达解脱的自相；知解脱智前面讲过，就是对于解脱的自性本身有一种了解，对解脱的本体非常清楚地了解，就叫知解脱智。所通达的果有两者：一个是解脱；一个是知解脱智，加上前面三个就成了五种，通达作意就是从这五个方面进行观察。

第十一，“修种”作意。修种就是所修行的相，所修的相就是修种作意，我们对自己所修的相必须要了解。修种作意通过两组观察，第一组是人无我和法无我，所见的相和所修的智，总共有四

种；第二组就是三十七道品，通过三十七道品的方式安立所修的相。

第一组是人无我和法无我，所见的相和所修的智。

一是人无我。怎么样修持人无我？讲义当中讲得很清楚，就是在五蕴上面修持无常、苦、空、无我，这样就能够了达人无我的体性。众生执著有一个实有的人我，这个实有的人我是一切轮回的所依，也是解脱的所依。众生都认为有一个“我”，我痛苦、我快乐，但是有这个我就无法解脱，所以必须要修持人无我，通达、证悟人无我。怎么通达呢？就是在五蕴上观察无常、苦、空、无我。如果能够在五蕴上这样观察，就完全能够通达人无我的智慧。五蕴是无常的体性，“我”是常有的体性等等，通过这样一一观察下来就知道，所谓的人我根本不存在。

二是法无我，法无我就是了解一切万法是无我的。虽然在修人无我时也有法无我的一个部分，但是圆满通达法无我空性就是对一切万法作最彻底的分析，之后知道一切万法无自性或无我，无我和无自性是一个含义。知道一切万法都是无自性的空性，就是知道了法无我。要现证菩萨道必须通达法无我，单单安立和修持人无我绝对没办法获得见道智慧。小乘能够通达人无我，法无我只有大乘菩萨才能通达。

三是见相，四是智相。见相和智慧的相主要是通过见道的十六个刹那安立的，十六个刹那当中有八忍和八智，八忍方面安立成见，八智方面安立成智。以十六刹那当中的八忍和八智安立所修行

的相。

麦彭仁波切的讲义中还讲到一种方法：寂止是见，胜观是智，以止观双运的方式安立所修行的相。人无我空性和法无我空性是所修行的相，止和观也是所修行的相，一切所修就包含在止、观或人无我和法无我空性当中，声闻乘修持人无我、菩萨乘修持法无我，所以所有的修法都包含在里面。

第二组讲法：按照三十七道品，从修道的次第安立三十七种修法，三十七道品也是所修行的相。小乘、大乘都有三十七道品的名称，但各自安立的修法或果不相同。三十七道品在《觉分品》还要广说，《觉分品》就是专门讲三十七道品的，所以这个地方不广说，通过略说的方式讲。资粮道分三位或三品，小资粮道时修持四念住；中资粮道修持四正断；大资粮道修持四如意足；加行道中有两种修法，在暖位和顶位修持五根，在忍位和世第一法位修持五力，这样就圆满了凡夫位的修持；见道修持七菩萨分；修道修持八正道分。这就包含了小乘、大乘从资粮道到无学道之间所有的修法，所以叫所修行相的作意。

每个人都想得解脱，要获得解脱就要抉择所修持的道、所修的相。按照人无我、法无我、止、观来抉择，或者按照三十七道品抉择，把自己的心引向得果的方便，就叫修种作意，这些是非常有要知道的。

第十二，“自性”作意。自性是指道的自性，什么是道的自性？止观就是道的自性，一切道全部包含在止观当中，没有不包含在止



观中的。一切修法都是止观，要不然就是修寂止，要不就是修胜观，绝对没办法超越这两种。我们修法打坐叫作止，一缘安住或者听法时心不外散也叫止；观就是生起种种智慧，世俗智慧、胜义智慧、饶益有情智慧实际上都是观的体性。所谓修法，要不就是修世俗智，要不就是修胜义智，要不就是修饶益有情智，反正没法办法超越“观”。因此不管是修法还是度化众生，都是一种“观”的自相。所以道的自性止和观两个方面全部可以圆满含摄，这样就比较容易了解，道的自性就是止观。

第十三，“功利”作意。在讲义中叫作功德作意，唐译叫功利，藏译中是功德。所谓功德作意有两种，菩萨道、小乘修法都有很多种功德必须要了解、获得，但是归摄的话，可以包含在两种功德作意当中：一个是拔除恶取趣的作意；另一个是拔除见相的作意。这两种作意包含法无我和人无我两种修法，恶取趣和见相是所对治，所以要拔除二者，拔除二者的方便就是法无我空、人无我空。

一是拔除恶取趣的作意。通过所造的恶业能够将自己引向恶趣受苦就叫恶取趣。恶取趣有两种：一个是身体，一个是心。身体的恶取趣就是身体造恶业，比如杀生、偷盗、邪淫等是身业，这是狭义的身体。广义的身体还包含口业，所以麦彭仁波切在讲义中讲到杀生、偷盗、邪淫、妄语等，妄语实际上是口业，但又包含在身体当中。如果从广义的身体恶取趣来讲，包含身三语四；如果从狭义来讲，只包含杀生、偷盗、邪淫。因为通过身三语四的恶业能够使自已堕恶趣，这就是身体方面的恶取趣。

心方面的恶取趣主要是意业，贪心、嗔心、愚痴或邪见都是包含的，加上嫉妒、骄傲就是五毒，实际上五毒是包含在三毒当中的。总的来讲是贪嗔痴三毒，贪嗔痴再分就有五毒——嫉妒是嗔的支分，是嗔的自性；骄傲是贪心的自性，所以三毒是一切烦恼的来源、基，这叫作心的恶取趣，通过这些可以导致自己堕恶趣。

要对治恶取趣就要修持法无我空，可避免身三语四及意三的种种恶业。因为如果了解一切万法是空性，那么你缘什么生起贪心、缘什么生起嗔恨和愚痴呢？如果能够安住在法无我空性当中，所有恶业都彻底避免了，因此通过法无我空性可以获得解脱。

二是拔除见相的作意。见相的“见”是什么呢？就是五种见：身见、边见、邪见、见取见和戒禁取见。五种见当中，身见是萨迦耶见，即平时讲的我见；边见就是常断见；邪见就是拔无因果、没有后世前世的邪见；见取见和戒禁取见是缘于外道的见、行，外道种种不正确的见都包含在见取见当中；种种不如理的行为，比如持一些禁行，五火焚身或狗牛禁行等叫作戒禁取见，他们认为守持这样的戒律能够得到解脱，但是完全都是错的，通过守持这样的戒律根本无法获得解脱，这方面叫作戒禁取见。要从五种见相中拔出来，就要通过修持人无我空性。我们需要获得从恶趣、数取趣中解脱的功德，也需要获得从见相当中拔除的功德，这两种功德是我们的作意处，要把我们的心引向这个所缘之处，要往这方面作意，这就是功利作意。

第十四，“领受”作意。所谓领受作意就是在菩萨修持到达胜解

行地时——广义的胜解行地包含资粮道，狭义的胜解行地主要是加行道以上，这里是指广义的胜解行地，菩萨在大资粮道修持四如意足获得神通，去他方刹土在佛面前听闻领受登初地等的教法，这就叫作领受作意。领受就是领受教法。领受什么教法？领受能够得到初地的教法——怎样登初地。因为他现在是处在大资粮道位，他就很想登地，就在佛面前请问如何登地，这就叫领受法流等持或法流三摩地。这是大资粮道菩萨所具备的一种不共功德。

因为有法流等持的缘故，麦彭仁波切还是无垢光尊者说过，显密之间的差别在大资粮道之后就没有了，因为大菩萨得到法流等持后会去往他方刹土听法，安住在他方刹土的佛陀绝对会宣讲密法，由于他自己的相续能够接受的缘故，所以最快是在大资粮道当中显密成为无别。但也有一种说法认为是在见道以后，这样也可以安立，见道以后证悟诸法平等义，所以显密没有差别了。菩萨在大资粮道位有神通力能够到他方刹土的佛面前听闻正法，领受法流等持而安立领受作意。我们需要获得这种领受的功德，所以把我们的心引向于法流三摩地的所缘境，叫作领受作意。

第十五，“方便”作意。方便作意在藏译中叫加行作意，方便和加行是一个含义。加行作意有五种：一是解数加行；二是解具加行；三是解分别加行；四是解次第加行；五是解通达加行。五种加行都有各自的方便，前四种主要是在资粮道的作意，通达加行是在加行道的作意，资粮道和加行道都有所修的法，前面四种是资粮道当中需要思维的，第五种是需要加行道通达的。这种方便、加行

引导我们趋向于真如，趋向于初地，怎样趋向于初地呢？肯定是要经历资粮道和加行道，资粮道和加行道当中要怎样作意、修什么法，在这个地方讲得很清楚。

一是解数加行。菩萨在定中，通过定境了解一个经典当中具有多少名字、多少句子、多少字。比如《大乘庄严经论》有多少字、多少名词，如“自性、功利、领受、方便”都是名词。名字和差别法在一起叫作词，比如种姓等等叫差别法。如果要彻底通达一部经典或论典里面的修法，首先要了解里面有多少字、多少词，这叫作解数。解数就是完全能够了解有多少数字，这叫作解数。解数加行是一种修法，是资粮道当中需要修持的，一个经典中有多少字词就知道得清清楚楚。

二是解具加行。“具”就是两个方面都需要了解，哪两个需要了解呢？就是有量处和无量处。

有量是什么呢？字是有量、有限的，一切名字的依处叫字缘。为什么字是有限的呢？从梵文来讲，辅音和元音加起来有五十个，藏文中三十个，或者汉文的拼音也是有数量的。组成词的字根或字是有限的，反正就是这么多，再没有办法增加了，就是有量处。

无量处是什么呢？主要是指名字和词。有量处不要理解成字是无量的，不然就和后面冲突。按照讲义，组成名字或词的辅音或元音有限，变来变去就变成名字、词，就是这么多字在变。所谓的无量处作意，打比喻讲，一部般若经中所具备的名字或词是很多的，何况无量的般若经或契经呢，它们的名词、字是无量的，这方面叫

无量处。

三是解分别加行。解分别加行是什么呢？虽然名字、词或意义很多，实际上通过名词所表达的含义都是一种分别。比如讲义中提到，“瓶子”是名字，它的意义是能够装水的鼓腹之物。我们在取境时是把名和义相混，名义相混之后就可以取境了，但实际上这种名义相混取境也是一种分别，是自己的心如是安立的。怎样安立的呢？有以名起义、以义起名两个含义。通过名字而了解意义：比如我们说“扎西”，大家很熟悉这个人，一听到他的名字马上想起他的样子，这个名字的意义就在我们心中浮现出来了。这就是以名起义。以义起名，就是通过义而知道名字：我首先看到这个人，然后知道他是扎西。

以名起义、以义起名这两种都是分别，实际上二者之间没有一个真实的联系，我们在名字上面安立一个意义，在意义上给它取个名字，反复串习之后就成了一种约定俗成的法，实际上二者根本没有实在的关系，所以必须要把名和义分开。以前我们都是把名和义搅在一起，如果我们要证悟实相、证悟诸法自相，就要分别这个名、这个是义。断除名和义之间的联系，对于趋入空性是一个重要的修法。首先把名和义分开，实际上名和义之间的关系是假立的，这叫解分别加行。

四是解次第加行。解次第加行主要是按照先有名后取义，通过名字而取义。比如我们要取一个瓶子，就说“把瓶子取过来”，首先听到“瓶子”这个名，然后在脑海当中现出瓶子的义，然后再去

取外面的瓶子，通过名字而取义，这就是通过次第。尤其讲义中讲，对瓶子、柱子或布、人、马等串习多次后，会生起一种执著。说“瓶子、柱子”的次第不颠倒，不能说“子瓶、子柱”等等，颠倒就不能取义，要按照次第取义，前后不错乱才知道要表达的含义。

这说明一个什么问题呢，依名取义是串习多次之后形成的。比如初生的婴儿根本不知道爸爸、妈妈是什么意思，后来教他叫爸爸、妈妈，多次之后，他看到妈妈就叫出来了，或者看到妈妈的马上就想出这个名字。所以依名取义只是反复串习养成的一个习惯，根本就没有一个自性法。我们所执著的名或义都是通过反复串习之后生起的，学这些主要是让我们趋入加行。

这以上四个主要讲到了资粮道的修法，下面第五种是解通达加行。

五是解通达加行。它是在加行道需要通达，所以叫通达加行。麦彭仁波切从十一个方面讲，分得很清楚，加行道四个，见道一个，所证两个，贤劣两个，后得两个，加起来就是十一种类别。十一种法虽然包含十地或佛陀的功德，但主要是在加行道所证。

加行道中所证的四个法主要是暖、顶、忍、世第一法，四者的次第是有差别的。

(1) 在暖位主要修证什么呢？暖位主要修证的是解一切名义、无自性。资粮道已经分别了名和义之间的关系，名和义之间的关系通过分别而有，解分别加行或解次第加行，名和义之间这样生起

来。在加行道暖位就会现证名、义是心。虽然对于现在没有进入小资粮道的凡夫来讲，好像都知道名和义是心所造的，但在加行道暖位是通过现证的方式通达，对名、义是心没有一点点怀疑。反正我们所认为的名称或意义都是自己的心所造的，安住在心当中的，在加行道暖位的时候对这个问题没有丝毫怀疑，可以说彻底通达、彻底现证了。

(2) 在加行道顶位通达什么呢？通达二取是心造的。修法又细了一步，暖位时主要是通达名和义的关系，在顶位时在修法方面更加靠近心的实相，开始观察能取和所取之间的关系，观察之后就知道，一切能取、所取都是心所造的，安住在心的本体当中，所以完全都是分别，没有一个真实的能取所取。顶位时对能取所取完全是心造这一点通达无余。这些作意的侧面，通过这些殊胜讲义都要清清楚楚地知道：第一个是名、义方面；第二个是能取、所取方面；第三个是在忍位时更加趋近于实相。

(3) 忍位是在所取方面证悟无自性，不单是知道二取是心造的，进一步知道断掉所取的相。真如一方定主要是证悟所取无自性，外面的六种境全是不存在的，对此完全能够通达、证悟，又实相、心的本性近一步。

(4) 到世第一法位，进一步知道眼、耳、鼻、舌、身、意六个能取是空性的，更加接近大空性，更加接近初地的境界。它的次第是慢慢从名义到二取，然后到所取不存在、能取不存在，这样越来越细，在世第一法位修持初地的近取因，即无二取大空性的总相，

修持到一定程度一下子就现证初地。

所以，加行道当中的四种作意、在加行位自己的现证，全部都需要知道，然后也要知道初地是什么境界。

(5) 见道的时候，加行道一旦圆满，就是真实的自相的无二取，不是总相的无二取，在自相上面必须现证无二取的境界。在入定位时，所取和能取不是通过分别心去修，完全安住在无二取的真实自性当中，这方面是见道的功德。

下面从小乘和大乘两种见道的侧面讲两种所证。

(6) 小乘见道时是证悟人无我空性，证得预流果。他证悟的是俱生的人无我，断掉的是遍计人我执，前面我们讲了很多次，他不可能证悟遍计人无我。

(7) 大乘见道的所证，是圆满证悟俱生的人无我和法无我空性，断掉遍计的人我执和法我执。小乘和大乘见道时的所证是不同的，在加行道要彻底通达。

下面从发心的侧面讲两种贤劣。

(8) 小乘道发心下劣的缘故，只能够证悟、现前四果罗汉。

(9) 大乘发心非常伟大的缘故，从一地到十地或附带佛地的功德都能够证悟，这在加行道以确切无疑的方式通达。

两种后得主要是讲大乘见道和大乘修道的后得。后得是讲什么呢？主要是讲出定之后所获得的功德。

(10) 第一种后得是见道出定之后，获得刹那之间见百佛等等一千二百种功德，是在见道出定位获得的。



(11) 第二种后得是在修道位——二地到十地之间出定后获得的，从二地具万二千功德开始，三地、四地次第递增。

对入定位、出定位的功德全部通达，就叫加行道时解通达加行。

第十六，“自在”作意。有三种自在必须要了解：一是烦恼障极清净自在；二是烦恼障和所知障二障极清净自在；三是功德极清净自在。

一是烦恼障极清净自在。内心当中烦恼障的种子彻底灭尽、极为清净的话，按照共同乘来讲二乘也有的，因为烦恼障的种子彻底灭尽不再复生，单是烦恼障清净的话二乘也有。

二是烦恼障和所知障极清净自在。二障极为清净的功德单是菩萨的功德。

三是功德极清净自在。在种种障碍遣除之后就可以获得六种神通或十力、四无畏等种种功德法，这就叫作功德极清净自在。

这就是三种自在的作意，三种自在的作意对菩萨来讲都需要了解、生起信心，这叫作自在作意。

第十七，“小”作意。小作意就是声闻乘和缘觉乘的作意，因为毕竟它的心量或所证的功德、利益都小，所以叫作小作意。

第十八，“大”作意。大乘菩萨的不共作意叫作大作意。“小大等”的“等”字没有其他的含义，就是一个结束吧。

“自在小大等，如是有十八”，前面讲到了十八种作意。

“尽摄诸作意”就是说包含小乘和大乘的一切作意，全部都是

从功德方面讲的，全部都是如理作意，没有任何非理作意。“行者应勤修”，真正修持佛法的人应该精勤修持十八种作意。

弥勒菩萨讲得很清楚，这十八种作意不单是让我们了解，还要精进行持、修持。有些我们能够修、有些不能修，能够修的就尽量去修，现在还不能修的话就逐渐靠近，发愿以后一定要修，一定要安住这样的作意。十八种作意非常广，所有修道的次第、功德都讲得很清楚，所以必须要了解得很清楚，然后去修持。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。《大乘庄严经论》分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中前面已经宣讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”，这四个科判通过总说的方式宣讲了菩萨道，在后面的“圆成证得”中，讲到如何修证大菩提的殊胜方法。具体的方法在《明信品》至《敬佛品》之间进行宣讲。最初宣讲信心，信心可以整个作为趣入大乘道的信心，分别也可以作为趣入求法的信心。现在正在讲《求法品》，对怎样寻求教法、如何作意它的功德、差别等方面做了观察。现在正在讲如何寻求，从教法和证法两方面进行观察。前面对于寻求教法已经做了观察，寻求教法是以三藏作为所求之境，已经宣讲了通过什么方式寻求得所缘以及通过什么作意寻求三藏。

现在讲第二个科判：“寻求所证之法”。能证的法前面已经讲过，可以说能证或教法就是三藏。那么所证之法是什么？下面讲所证悟法有十一个方面。

**辛二、寻求所证之法分十一：一、寻求真如；二、寻求如幻；三、寻求所知法；四、寻求轮涅；五、寻求唯识；六、寻求体相；**

七、寻求解脱；八、寻求无有自性；九、寻求无生法忍；十、寻求究竟一乘密意；十一、寻求五明

第一，寻求真如。真如就是真实义的意思，但和前面第七品讲到的真如稍微不一样。因为第七品当中的真如完全按照究竟法性讲，这里的真如是指遍计执、依他起、圆成实的真实性。真如和真实在有些地方是一个含义。遍计执真如是怎样的体性，就如是地抉择；依他起真如是怎样的体性，就如是地抉择；圆成实真如是怎样的体性，就如是地抉择，这叫作寻求真如。

第二，寻求如幻。一切万法或一切依他起、遍计执都是如梦如幻的，了解依他起、遍计执如梦如幻之后，就能帮助我们比较容易地趣入真如性，打破种种实执。所以必须了解一切万法如梦如幻。

第三，寻求所知法。菩萨应该了解的有四种法，四种法可以归纳一切万法，所以叫作寻求所知。

第四，寻求轮涅。主要是讲轮回是怎样生起、断除的；涅槃是怎样的体性、如何获得，如何断除轮回、获得涅槃。

第五，寻求唯识。一切万法都是唯识的体性。

第六，寻求体相。体相就是能相和所相。从能相和所相两方面观察体相的含义。

第七，寻求解脱。对什么是解脱、怎样获得解脱讲得很清楚。

第八，寻求无有自性。对遍计执、依他起、圆成实是怎样无有自性的讲得很清楚，主要是说三自性无有自性的意思。

第九，寻求无生法忍。以前从八个侧面讲过无生法忍，在第九

个科判会专门提到这个问题。

第十，寻求究竟一乘密意。在《大乘庄严经论》当中，这个问题主要依靠随理唯识宗或不了义的观点进行宣讲的。宣讲究竟一乘是有密意的，实际意义上应该是三乘。

第十一，寻求五明。讲到五明的体相、为什么寻求五明等内容。

以上对所证法的十一个方面进行了简述。

### 壬一、寻求真如

离二及迷依，无说无戏论，

三应及二净，二净三譬显，

这个颂词中讲到三种真如：遍计执的真如、依他起的真如和圆成实的真如。“离二”讲到遍计执的真如性，“迷依”讲到依他起的真如性，“无说无戏论”讲到圆成实的真如性。下面次第进行宣讲。

第一，“离二”是讲遍计执的体性。遍计执是怎样的体性？实际上在内外法当中，没有一个真实的能境、所境，在心识之外根本找不到一个单独的外境，因为遍计执是在依他起的前提下安立的。依他起就是心、心所法，它有显现色法方面的，也有显现内法方面的，本身是一个心，但是通过众生虚妄分别，就认为外面有一个真实的所取，里面有一个真实的能取，这是比较粗大的能取和所取，能取和所取就是遍计执的相。“离二”，从实际情况来讲没有“二”，但是众生以虚妄分别认为有“二”、有两种法。在我们没有学佛或没有学唯识之前，就认为外面有一个所取法，里面有一个能取法，

心和外境是别别他体的法。学了法之后就知道，虽然有外境和内心，但实际上不是两个法，离开了二法的体性，单单是一个心识法。“离二”从遍计执的本来来讲，一方面是离二的，没有真实的二取，是通过虚妄分别显现二取。“离二”实际上有两层含义：从它本身的体相来讲绝对没有二取——能取和所取；但显现的时候好像有能取和所取。众生执著有单独的能取、所取，这就是遍计执的体相、真如。

第二，“迷依”。迷是指迷乱。迷乱是什么呢？二取法就是迷乱。比如遍计执就是迷乱，“迷依”就是讲依他起，依他起的心识是迷乱的所依处，是遍计所执的生起处。如果没有依他起，就绝对不会有遍计执，遍计执是在依他起的基础上安立的。讲依他起就主要讲心心所法，就会讲到依他起自己的体性。如果狭义地讲心心所，只是简别外境的心和心所法，即八种心王及诸多心所。如果广义地讲，外面的一切万法、三界都是心心所的体性，既然一切三界都是心心所的体性，那么一切山河大地、轮回万法，反正只要是我们能够想到、体会到、见到的一切内外诸法都是心和心所法，离开心心所，绝对没有任何一个法。依他起就是三界的心心所，三界的心心所就是一切迷乱的所依，就是遍计所执的依靠处，这就是依他起的自性。

这个问题当中讲到两个方面：一个是依他起自己的体性是什么？它自己的证悟是什么呢？心和心所就是它自己的体性；二是“迷依”是讲到依他起是迷乱法遍计执的依止处。有了心心所，就绝

对会有遍计执。后面的修法会讲：为什么要把遍计执和依他起二者同等断除，就是因为依他起是生起遍计执的因，如果没有把它彻底断掉，还会依靠依他起生起遍计执。就算现在我们通过闻思认识到一切都是心心所法，根本没有遍计执，但只有在有正念的时候可以起作用，一旦产生妄念，就会依靠心心所作为依靠处又生起迷乱法。如果要彻底断掉遍计执，就要把依他起彻底断掉。怎样断掉？一切心心所本身就是空性的，人无我和法无我二者本来空，就可以断掉依他起。如果把依他起断掉，遍计执从哪里生根呢？就绝对不会有。“迷依”就是讲依他起的自性。在“寻求真如”中，把依他起的体性、真如做了很清楚的抉择。

第三，“无说无戏论”是讲圆成实的体性。一是“无说”，就是没有办法言说；二是“无戏论”，就是离开一切戏论，观察之下，戏论没办法安立在外境当中，也没办法安立在佛的相续当中，只能安立在凡夫相续或者出定位菩萨的内心当中。这个戏论就是内心当中的一种状态，绝对不可能安立在外面的法上，这些外面的法无论你认识不认识，它都是本性空的，如果你去执著，就成了戏论；如果对它不执著，就离戏。所以，我们说要离戏，绝对是在内心当中去修持，把自己内心当中执著的状态全部泯灭，就叫作无戏论。我们不能跟随教典、别人的说法而说一切无戏论——别人说无戏论，他有他的定解；佛陀说无戏论，佛陀已经现证。我们跟随别人说无戏论，对自己的修法来讲没有什么大的必要性。只有自己的内心真正安住在空性当中，真正能够把这个戏论打破，才算是自己

的东西。所以必须首先通过理论做详尽抉择，然后要实修、去靠近诸法自相，这时才能够真正现证无说、无戏论的这种分别法——圆成实的差别体相。所以，“无说无戏论”就是圆成实，真正的圆成实离开了二取，离开了二取遍计执，也离开了依他起。离开依他起和遍计执二者的自相，就是真实圆成实的体相。

从这方面观察就讲到了三自性的真如。当然这三种真如按照狭义来讲，只有圆成实是真实的真如，其他两者一个是在世俗当中不存在，一个仅仅是在世俗当中存在。圆成实真实在胜义当中存在，它才是真正的真实性。但这里是讲各自真实的状态——遍计执、依他起和圆成实是怎样的状态，如实抉择就叫作寻求真如，讲到了三种真如性。

“三应及二净” “三应”就是有三种真如应该了解：

第一，对于“离二”的这个遍计执，应该知道它就是一种遍计、完全是自己的一种分别而已，根本没有一个外面的所谓实有的外境所取法，有一个别别他体的心识，这个方面就是应该了知的。打比喻讲，绳子上本身没有蛇，依靠黄昏使自己的眼识受到了蒙蔽，就在绳子上见到蛇相，见到蛇的行相完全是一种迷乱。实际上绳子就是这个蛇相的依靠处，如果在门口或某个阴暗的角落根本没有这条绳子，你怎么可能生起一个蛇执呢？你对蛇的执著就是依靠绳子而来，应知这个蛇的体相根本没有。

第二，对于“迷依”的依他起应该断除。因为种种遍计法就是依靠依他起而有，什么时候有成实的依他起执著，就会如是地生起遍



计执。如果从比较了义的观点来讲，要真实断尽遍计执的话，一方面在忍位时要善住唯识，另一方面，实际上真正要断除遍计执，应该是在初地的时候，才能够真正现证依他起无自性，这时通过依他起空性的作用，“迷依”的体性就不会存在了，如果“迷依”不存在，就绝对不会有遍计执。以前堪布也讲过，从广义的角度来讲，十地菩萨都可以安立有遍计执，它是一种错乱、执著，八、九、十（三清净地）的无分别智慧已获得自在了，但和佛相比仍然还有戏论、客尘。这样讲的话，他在出定位时所认识的这些法实际上还是一种错乱。所以广义来讲，十地菩萨都有遍计执，因为依他起这种根本还有一——这种无明阿赖耶识的心识没有彻底转依，依靠它做根本，肯定还会生起遍计执。对这种问题应该做详尽的分别，依他起的自性绝对应该断，这没有什么客气、保留的。只不过在初地菩萨的相续当中，他在出定位时对依他起没有实执，但是它的现相、作用仍然有。在入定位时应该承许断掉了，在出定位时，他对依他起的心识没有执著。依他起是应该断掉的。

第三，“三应”当中的“应”讲到“无说无戏论”，对应圆成实，圆成实应该净，为什么呢？从圆成实自己的本体来讲，它没有什么应该净的，本身就如是清净。但是从世俗显现的侧面来讲，圆成实的本性再怎么本来清净，但是毕竟现在已经在轮回当中了、已经有客尘了，从这个侧面来讲圆成实应净，不是说它自己的本体应该净，而是说它上面的客尘应该清净。客尘不清净，就没办法显现圆成实本身的状态，客尘清净了，才可能显示圆成实的真实状态。

所以从这方面观察，入定位能够现前圆成实，遍计执和依他起绝对隐没、不会显现。所以说圆成实自己是应净的。以上讲到“三应”，对照前面三种自性进行观察。

“二净”是专门对圆成实的本体进行宣讲。因为按照中观或者唯识的观点有两种清净：自性清净和离垢清净，这两种清净是绝对有的，“二净”就是这两种清净：一个是本来清净，不管你认不认识，反正法界自相或一切有情的本性本身就是这样清净，叫作本来清净；另一个是离垢清净，如果你是凡夫，就还有垢染，如果有垢染，就肯定没办法现前二清净的佛果。如果你有垢染，你还是凡夫，还在轮回，仍然要感受痛苦，从这个侧面来讲，你的自性再怎么本来清净，都需要通过修道的能对治把客尘清净掉，客尘清净之后，才可以把本来清净的自性显露出来。本来清净和离垢清净二者之间关系就是这样。

既然是这样，我们就知道了：我们一切修道、修法全部都是能净，都只是净除它的客尘而已。无论修金刚萨埵还是七堆曼扎，反正修任何一个法，都不可能从自己所修的法当中生起一个佛果。你现在所修的一切法乃至修空性的法，都是一个能净因，只是对治它的客尘而已，它的本性就是这样清净的缘故。这方面讲到了本来清净和离垢清净二者之间的关系。

“二净三譬显”，通过三种比喻来显示二种清净。三种比喻既能够作为自性清净的比喻，也能够作为离垢清净的比喻。第一个是虚空的比喻，第二是纯金的比喻，第三是清净水的比喻。这三种比喻在《辨法法性论》《宝性论》也提到过。

虚空比喻本来清净的真如。真如本来是清净的，你去不去对治，它的自性就是这样。虚空也是这样，它的自性就是清净，灰尘、烟雾没办法真正去染污它。虚空对应本来清净。

纯金也是这样。从它自己的自性来讲，不分有垢位还是无垢位，金子自己的体性应该是本自清净的，如果不是本自清净，它的垢染根本就没办法清除。能够清除它的垢染，就说明它上面的客尘本来就是不存在的，黄金的自性本来就是清净的，所以黄金对应本来清净的意义。

清净的水也是一样。水被污染得再厉害，但实际上水的本性本来就是清净的。

以上是三种比喻对应自性清净。

下面是三种比喻对应离垢清净：

虚空本来清净，如果虚空当中已经有云，这个云是需要遣除的，如果不遣除，就没办法安立一个非常清净的虚空，所以必须要离垢，让虚空当中的云、雾、烟等全部离开，才会显出它本来清净的本色。对应它的自性来讲也是这样，按照了义的经典，每个众生都是佛，一切刹土都是清净的体性，但不管怎样，现在众生已经在轮回当中，所见到的都是不清净的，所以必须要把上面的种种垢染清净掉。这对应虚空的比喻。

当黄金从金矿里挖出来时，上面已经有垢染、杂质，没有办法显露它真正的本色。金匠必须通过十六次火烧、水洗等很多工序，把黄金上面的杂质和垢染分离，最后剩下的才是非常清净的黄金。为

什么通过十六次工序？因为一次比一次细，最后就能把所有的杂质彻底清净，显示出非常柔软、明亮、纯净的黄金本面。同样，通过资粮道、加行道、见道、修道，客尘就会逐渐远离，从最粗到最细慢慢让它远离。因为在资粮道、加行道时，智慧粗的缘故，能够遣除的障垢就粗；在一地时，智慧比较细，所遣除的就是遍计的烦恼障和所知障；二地到十地之间的智慧越来越微细，遣除的障垢也越来越微细；到了十地末尾的智慧最微细，遣除的障垢也是最微细的所知障习气，习气最终能够彻底清净。

然后是净水的比喻。水不清净可以用很多方式让它清净，比如水里面混进了泥沙，很浑浊的水根本不能饮用，如果静置一段时间，让它澄清，杂质就慢慢地沉下去，上面非常清净的水的自性就会显露出来。还有一种方法，就是用以前讲过的澄水宝珠，无论再污浊的水，把这个宝珠投下去，水马上就清净了。不管是受过什么样的污染，从什么工厂里出来的污水，如果把澄水宝珠投下去，水马上就会清净。这个比喻说明客尘是可以离开的，就像杂质并不是水的本性一样，如果是水的本性，根本就没有澄清的机会。虚空、纯金、净水，对本来清净和离垢清净做比喻非常恰当。

“二净三譬显”讲到了真如的殊胜道理，对此作归纳，就会知道我们正处在一种有漏真如位、客尘位。通过能修持的道，认清楚遍计执、依他起、圆成实三自性的体性之后，你就知道如何去修行了。因为有了遍计执和依他起，就没有办法显现圆成实，要显现圆成实，就必须把遍计执和依他起彻底断掉、彻底遣除。怎样遣除呢？实

实际上就是修持能清净的法。前面的“三应”讲到，首先应该了解遍计执是怎么回事，要单单断掉它也不可能，因为还有依他起，所以我们要把修法的重点放在对治依他起心识上面。怎样对治呢？通过前面所开显的办法：在资粮道当中，了解解数加行、解具加行；在加行道中首先了解名义无自性、二取无自性，离开能取之外没有所取，所取没有、能取也没有；或者直接通过中观观察外境、心识的方式，通过离一多因、大缘起因，直接遮破一切外色的显现，把一切心识和外境统统遮破。反正三界心心所，内外一切法都是缘起的，知道依他起无自性之后，再安住修持，修持好之后就可以现证，现证后遍计执就没有了，圆成实就可以显现出来。

法界与世间，未曾有少异，

众生痴盛故，着无而弃有。

这个颂词讲到法界是怎样的状态，众生又是如何痴迷、如何流转的，原因就是根本不知道真如。“法界与世间，未曾有少异”，所谓的“法界”是指法性的意思，“世间”是有法的意思。这个有法和法性二者之间，实际上“未曾有少异”，没有少许的差异。当然这是从实相的角度讲，并不是从现相的角度讲，如果从现相的角度，肯定法界有法界的体性，世间有世间的体性，不可能混为一谈、说二者没有什么差别。从实相来讲，真正的法界就是世间的本性，世间的本性实际就是法界，离开世间，你的法界在哪里？就没有法界了，因为法界就是法性。法性是谁的法性？是有法的法性。如果离开了有法，你的法性又是谁的法性？从这方面来讲，法性就是有

法的法性，有法就是法性的有法，二者之间就是这种非一非异的关系。在胜义谛当中没有什么差别，一切有法的本性就是法性。也就是说，所谓的世间是虚妄的，尤其按照第三转法轮抉择的方式，一切世间全都是客尘，全是虚妄的，只有法性是真实的。所以法性和世间本身来讲没有少许差异。

“众生痴盛故，着无而弃有”。众生因为愚痴非常炽盛的缘故，“着无而弃有”“着无”就是执著无，“弃有”就是把本来有的东西丢弃了。“无”和“有”怎样理解呢？这个“无”，就是本身不存在的世间二取法，二取法是不存在的客尘；“有”，就是本来存在的法性的本体。“着无而弃有”，因为众生的愚痴非常炽盛，不了解万法的真实性，对面前显现的东西进行执著，把没有的东西执著得很紧。没有的东西，就是现在在我们面前显现的二取，我们所能够感受到的所谓外面的世界和里面的身心，这些东西本身都不存在，但是众生却牢牢地执著这些没有的东西。“弃有”就是因为“执无”的缘故，把这个“有”——圆成实的体性、法性的体性抛弃了。如果“着无而弃有”，就根本没有办法了解客尘、真如的状态，也没办法修持。

“着无而弃有”最重要的原因就是愚痴。众生流转于轮回虽然有各种各样的因，但是根本因就是愚痴、无明。打破根本无明的第一步——首先我们要听闻，听闻之后去思考，思考之后去修行，慢慢把愚痴对治掉。对治愚痴本身就是一个转变烦恼的过程，如果你的对治性越来越增上，违品就会越来越少，这时对没有的东西就不会执

著了。在学习这个教法的过程当中，首先就是（对二取）生起厌离心。为什么呢？因为它本来就不存在，为什么还去执著它呢？这个二取本来就是没有的。了解这个问题之后，自然会生起修道心，因为法性是本具的。一旦有了厌离心，尤其是通过大乘了义教法生起的厌离心，一旦知道二取法本来就没有，法性肯定本来存在。在生起厌离心的同时也会有一个深刻的认知，所以修法的力量也非常强大。这里讲到“着无而弃有”，众生确实非常可怜，现在我们还是众生，以前流转的因也是这个——“以痴盛故，着无而弃有”，现在就要抛弃这个“有”——原来是执著它，现在要把本来没有的二取让它慢慢消亡，把这个执著抛弃掉。这样就必须要知道真如的含义，这方面是非常关键的。

## 壬二、寻求如幻

这个科判和前面是有连接的，“着无而弃有”——众生因为执著没有，而把真实的“有”弃掉了，这是什么原因导致的呢？实际上就是对万法如梦如幻这个问题根本没有分别，对于遍计执的法牢牢执著，不知道这些都是虚幻的。如果能够知道遍计执是虚幻的，肯定就可以认知与它相应的世俗和胜义的法性。所以“寻求如幻”这个科判，一方面让我们了解一切万法是如梦如幻的，另一个方面是对前面第一个科判“众生痴盛故，着无而弃有”展开一个详细的论述。为什么会出现这种情况？就是因为把幻法执著为有。通过如幻的方式给我们介绍了原因之后，就知道实际上我们和愚笨的人把幻化的象马执著为实有一样，我们面前现在所显现的万法就是幻化的

象马，二者没有什么差别。像这样讲一方面可以了解幻化，另一方面能够在当下知道它的真实性。因为一切万法都是无自性的，一切万法的真实性应该是如此的。下面对这个问题做分析。

如彼起幻师，譬说虚分别，

如彼诸幻事，譬说二种迷。

这里通过喻意对照的方式进行开显。“如彼起幻师，譬说虚分别”，首先讲幻化：比如有一个幻术师，在具备木块、石块等之后，虽然木块和石块上没有幻化的象马，但幻化的象马就是从木块和石块上面显现的，如果没有木块和石块就没办法显现，幻术师在幻变的时候，必须要有一个所依、缘起物，有了这个缘起物才可以幻化，没有缘起物他也没办法。如果没有缘起物也可以幻化，这个就不叫幻变，而叫变化。很多地方在讲比喻时，“如幻”和“如化”二者是分开的，如幻必须要有木块和石块，这是不可或缺的。如果没有木块和石块也可以变化，那就是变化。比如有些瑜伽士获得风心自在，他凭心的力量就可以凭空生起来，这和幻化不一样。幻化必须要有木块和石块作为基。有些大乘了义的经论讲到，为什么众生有这样的幻化呢？如果没有如来藏的本体，则根本不可能有这些，如来藏的本体可以作为一切轮涅的基础。如果讲得更深，还有在密宗当中的安立方式，这方面我们不讲，完全是按照大乘显教共同的方法进行宣讲。因此幻化必须要有木块和石块，木块和石块是代表本来清净的基，幻术师开始念咒，通过咒力加持之后，观众就开始迷幻了——观众和木块之间本身没有什么障碍，最初直接可以看到木块和石块，但幻术师念咒之后，咒术好像成为眼



识和木块之间的障碍了，观众的眼识被损伤之后，开始是看不清木块和石块，慢慢就在眼前显现象马，执著越来越重的时候，就被幻化的象马所迷惑，认为外面有一个真实的象马，这样象马就真实成立了。如果没有幻术师所念的咒语，这些幻变根本不会显现。通过幻术师念咒加持木块和石块，或者说加持观众的眼识，观众就开始看不清楚、出现了迷幻。实际上众生流转也是这样，虚妄分别的心识生起之后，就见不到法界了，真正法界的状态见不到了，然后就开始执著、慢慢开始流转。

所以，幻术和众生的迷惑之间特别相似，只不过幻术有一个幻术师念咒之前的状态、中间念咒的状态和把咒术收回之后的状态。但是对众生迷惑就不好具体分别了，因为很多显教论典说，众生的迷惑是从无始以来就开始的，但观众对于显现幻化象马的幻术的习气很弱，而对于一切万法比如山河大地、人物等的执著习气要坚固得多，原因是这方面的习气要重得多、所受迷幻的伤害要深得多、所积累的客尘要厚得多。二者的不同之处就是这么一点，实际上很多地方都是一模一样。通过这种比喻，我们就知道众生是怎么流转的，这个流转是特别冤枉的。

“如彼起幻事”“起幻事”就是前面的“譬说虚分别”，它的比喻就是说明虚妄分别。虚妄分别是什么呢？就是依他起。实际上依他起就是遍计执和圆成实中间的一个体相，就像幻术师在观众和木块之间做的幻化一样，这个象马本身是没有的，通过念咒之后就有了，幻术师念咒就成了一个产生迷幻的助缘。我们面前的遍计执著

——这些山河大地本身是不存在的，但是起了虚妄分别，起了虚妄分别就不认识法性，在有了三界的心心所之后就开始分别，最后就没办法见到真实性，但同时却见到这些迷幻的外境，就像观众在没有见到木块的同时见到了象马，迷乱和它的行相可以说是同时产生的。我们在依他起心识生起时，就会见不到法性，通过依他起作基，就会显现二取法，执著它是实有的，就是这么一回事。“如彼起幻师，譬说虚分别”，虚妄分别就是依他起心识。

“如彼诸幻事”，幻术师加持木块而生起“幻事”，幻事就是幻化的象马，幻化出来的事物就叫作幻事。观众的眼识被迷惑之后，就见到外面幻化的象马。“譬说二种迷”，这个比喻所对照的就是二种迷乱，二种迷乱就是遍计所执性，遍计所执性和象马二者之间是对应的，幻化的象马本身不存在，这种遍计所执性所显现的二种迷乱，即能取和所取的迷乱也根本没有，完全就是不存在的。比喻当中讲到幻事怎样生起的因缘和状态，意义当中就讲到众生迷惑的因缘就是虚妄分别，迷幻的状态就是二种迷。现在慢慢给我们分析，从三自性介绍如幻就非常恰当、容易理解，知道了真实性，又知道了虚幻性——两种迷乱实际上就讲到虚妄分别性。

如彼无体故，得入第一义，

如彼可得故，通达世谛实。

前面的幻化比喻，讲到如何安立二谛。首先讲到迷乱的起因、迷乱的状态，在这个问题上去分别世俗谛和胜义谛。“如彼无体故，得入第一义”“如彼”的“彼”字就是二取迷乱，二取迷乱没有本

体的缘故，“得入第一义”。你什么时候知道这种幻化的象马根本无自性，从所境的角度来讲，这个时候就知道“第一义”。从比喻的侧面来讲，就是某个正在看象马的观众突然清醒了，面前的象马虽然还有，但是他突然发现自己实际上正处在一种迷乱的状态，因为在咒语没念、幻化的象马没有出现之前，我明明是见到木块的，所以现在我见到的幻化的象马不应该是真实的。真实的东西是什么呢？应该是象马不存在的状态、木块的状态。观众面前幻化的象马还没有消失，他正在看的时候突然醒悟了：实际上我就处在一种迷乱状态，幻化的象马应该是不存在的。从所取、所境的角度来讲，他已经了解了真实。

对应意义也是这样：现在我们正处在这样的迷乱状态，在我们面前还有世俗轮回的法，一切能取、所取正在显现，但通过传承上师的加持、经论的教导，我们就知道：自己正处于迷乱的状态时，它本身就没有。这叫从所境的角度认识法界，“得入第一义”，这方面是从见的方式讲。

如果从修的侧面和能境的方式讲，就要深得多。观众自己虽然知道是幻化的象马，但还没办法摆脱迷乱，什么时候用方便让幻术师停止念咒，咒术一停止，眼识迷乱的因没有了，幻化的象马才会逐渐隐没不见，之后就见到了真实性。这方面不单是通过见去抉择，而是真实现证，亲自把真实义、真实的外境显现出来。

意义也是这样，我们什么时候让虚妄分别不再起作用，这个无明停止它的作用，这就是现证的过程。怎样去现证？通过资粮道、加行道的方式现证。首先知道这个道理，知道之后去修行。我们要准

确掌握修行的方式，不能出错。比如这个观众必须要知道迷乱的因就是幻师，必须让他停止咒术，这个因找得很准确，然后一下子趋入，慢慢迷乱就隐没了。如果我们把“见”找错了，把显现迷乱的来源找错了，那你怎样去修法？只能是绕弯子、走歧途。所以我们要抓住它的根本——依他起心识，我们必须了解、现证它的空性，首先把实执变成如梦如幻的状态，然后通过禅定的方式去现证。当然，在这个过程中，如果单靠自力就会很慢，我们要靠这些他力——佛菩萨的加持、上师的加持等等，这些方面一具备的时候，内心当中的执著就慢慢开始淡化，淡化之后开始真正现证空性。只要现证了空性，一切二取绝对全部隐没。我们说菩萨在入定位的时候，一切二取绝对是隐没的，根本不会显现这些不清净的法，完全是显现真如、显现空性或显现光明，从这方面“得入第一义”。

“如彼可得故，通达世谛实”，在世俗当中，你再怎么说它没有，反正还是可以见到它。就像观众，不管内心怎样确定象马是假的，但它还是在自己的面前显现。“如彼可得故”，这个“彼”字就是象马，象马可得的缘故，这个叫世俗。所以，暂时还没有办法遮止的时候，你必须要承许世俗谛。观众再怎样坚信象马没有，反正这个象马在你面前还有，你还是要跟随这个状态。

所以，我们现在通过闻思的途径，虽然已经诚信一切外境是绝对没有的，因为入根本慧定的时候它根本不可能存在，一切都是迷乱显现的，但你再怎么想，反正如果你的习气还在，它的因还有，你就没有办法逃脱迷乱，你必须要承许这个世俗谛。中观宗、唯识

宗也是这样讲的。中观应成派讲世俗谛不是自宗，是看待有显现的心识而安立的。

我们要清楚地认识到自己是处在哪个位置，我们现在不是在胜义谛当中，而是在世俗当中，在世俗当中就要承许世俗，就要跟随因果规律来办事，该承许的因果要承许，该修的道要修，该做的福报、守戒都要做，这就是世俗的规律，就是要“通达世谛实”，这个“实”就是真实的意义。通达世俗真实，就是通达真实的世俗谛。有二取可得、有依他起心识可得，有这个可得的缘故就要承许世俗，但并不是以实执的方式承许，而是以如梦如幻的方式承许，因为象马就是如梦如幻的，二取执著、依他心识就是如梦如幻的。虽然承许世俗谛，但它是客尘或一种虚妄的状态，暂时是必须承许的。这方面就通达了胜义谛和世俗谛的自性，通达之后就容易修法了。该证的就证，该断的就断，下面就开始慢慢趋入。

今天讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心。

发了菩提心之后，下面继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行宣讲。“无上五义”当中首先讲到“所安立”——成立大乘是佛说；然后是“分别所知”，知道大乘和小乘的差别之处在于大乘的种姓、皈依、修行；然后讲到“所思维”，菩萨从自己的相续中思考什么是所证的法，什么是度化众生的利益，什么是成熟的方便，通过三品做了观察；再讲到“不可思议”，大菩提的自性是不可思议的，通过分别心求佛道、求菩提果是永远没办法成功的，而通过总说的方式可以让我们对大菩提的本体生起信心；第五义“圆成证得”，讲到如何现证不可思议大菩提本体，包括从《明信品》到《成佛品》之间十四品的内容。

现在正在讲《求法品》。发起信心之后，对于大乘的教法必须要追求，求得大乘教法后才可以真实修持或弘扬它。在《求法品》当中，求法的方式有很多种，不同的层次、境界都有不同的求法方式。现在一般都是通过闻思的方式——听讲、思考来求法。其中讲到所求的教法、所证之法两个方面，现在正在讲所求的证法。

寻求的证法从十一个方面宣讲，其中第一个“寻求真如”已经讲完，现在正在讲第二个科判“寻求如幻”，也是第一个问题的广说。

“寻求真如”中有一个“众生痴盛故，着无而弃有”，这是怎样的一种状态呢？就是把如梦如幻、本来没有的法执著为实有，对于本有的真如就没办法修持、了解。通过分析一切万法如梦如幻，就知道我们现在执著的二取法实际上本来不存在，当我们把二取法的本性了解为空性后，这就是应该证悟的所谓真如的法性。“寻求如幻”分四大段来讲。现在我们在讲第一大段，其中讲到幻化是怎样生起的、它的本体是怎样的、和幻化对应的二取和它的真如是怎样的状态，通过三自性——遍计执、依他起和圆成实讲解如梦如幻，这是一种非常圆满的讲解方法。前面讲到生起幻化的因、它的本体、在生起本体后它的世俗谛和胜义谛是什么。以上内容已经讲完，今天继续讲第一大段的内容。

**彼事无体故，即得真实境，**

**如是转依故，即得真实义。**

这是一种了解真如的方法，通过比喻和意义二者结合进行宣讲。“彼事无体故”，这个“事”就是幻事。所谓的幻事前面讲过，比如幻化的象马等等，在观众面前好似现有，观众在观看时认为面前所显现的象马完全是真实的。就像我们以前看电影、电视过于投入，认为都是真的一样，实际上正在看的时候，这些都是虚假的。幻化的象马是幻术师以木块、石块为因，通过咒术做加持，使观众眼识产生迷乱之后而有的，所以幻化的事根本就没有本体。什么时候见到幻化的事没有本体，“即得真实境”，即幻术师什么时候停止念咒，本来没有本体的二取法或幻化的象马就会顿然消失，消失之后“即得真实境”，真实境是什么呢？就是本来具备的木块和石块，这时观

众见不到象马，单单见到木块和石块。这方面是比喻。

下面讲意义，“如是转依故，即得真实义”。众生在没有转依的时候，通过无明的幻变，以依他起作为因，在众生面前显现各种各样的山河大地、有情界和器世间种种轮回万法，我们要了解这是没有转依的状态，如果没有转依，就会这样一直迷乱下去、不断地流转。什么时候通过诸佛的加持、通过学习教法，了解一切万法的本性不存在、二取本身不存在，全部都是依他起的自性时，就会想办法把依他起做转依。转依的直接方便就是无分别智慧，什么时候生起无分别智慧，就会绝对获得转依；什么时候获得转依，不清净的法绝对隐没，清净的法绝对现前。关于这些问题在《辨法法性论》中讲得特别详细、特别广。要获得无分别智慧，就必须修持二无我空；要获得转依，就要修持二无我空性，从总相证悟自相时，这时无分别智慧就生起，就得到了转依。转依得到之后，一切二取隐没，因此这里说“即得真实义”。真实义就是已经获得本身存在的清净法界，在行者的相续当中已经现前本来具备的真实义，本来没有的二取已经隐没，这时就是真实义。前面讲到“着无而弃有”是一种颠倒，现在就是已经证悟“有”的，已经彻底消灭“无”的。

在三转法轮当中，讲到世俗完全是一种迷乱法，这与二转法轮当中讲到世俗即显现不相同。按照二转法轮讲显现是世俗，这个世俗就有可以灭尽的一部分，也有不能灭尽的一部分。可以灭尽的一部分，就是和法界实相根本不同的一切山河大地、众生的五蕴身等等，这一切因为和法界自性不相同，无自性就必须断掉。另外的一部分世俗，比



如佛陀的身智、刹土等，因为相合于法界的缘故，虽然它无自性，但是不能断掉。在讲二转法轮时会稍微做一下分析，而在讲三转法轮的世俗时，所有的世俗全都要遣除，没有哪个世俗是需要保留的。如果有一个世俗需要保留，就绝对没有获得最究竟的转依。

因此，彻底转依就可以现前真实义。只不过这样的转依有暂时的和究竟的，也有支分的和圆满的。菩萨的转依可以说是不圆满的，佛的转依可以说是最极圆满的。所以菩萨获得转依时，必须有入定和出定的区别，入定位时彻底见到胜义谛；出定位时，因为习气种子没有彻底断尽，所以还会显现种种有法，但显现时他完全知道八识聚就是产生二取迷乱的因，知道一切遍计法都不存在，全部是以心、心所作为因而现前的。“如是转依故，即得真实义”，如果到了佛地，所有的八识聚通通转依，没有入定和出定的不同状态，完全现前真实义。

**迷因无体故，无迷自在行，**

**倒因无体故，无倒自在转。**

这也是从比喻和意义两方面进行观察。“迷因”是什么？迷因的因素很多，有些地方把木块和石块作为迷因。本来木块和石块本身不具备迷因，但是因为有了木块和石块，幻术师才能施以咒术、加持幻变的象马出现，从这个方面讲，木块和石块就成了迷因。在木块和石块上有没有幻化象马的自体呢？绝对是不存在的，在不存在幻化象马的当下，木块和石块可以作为幻化象马显现的迷因。迷因自己无体，因为无体的缘故，它可以被遣除；如果它有体，就没办法遣除了。“迷因无体故，无迷自在行”。迷乱的时候显现象马，什么时候你从这种

迷乱的状态中解脱出来——在幻术师解除咒语之后，就现前了木块和石块，这时根本没有迷乱，自在而行，能够见到木块和石块的本性，这就叫作“迷因无体故，无迷自在行”。这两句当中讲到，在木块和石块的本体上根本没有幻化象马的本体，但是它可以作迷因，因为它本来无体的缘故可以被遣除，这两个方面和意义对照，就讲到了本来清净和离垢清净的两个本性。

“倒因无体故，无倒自在转。”实际上，真正的颠倒的因是什么呢？可以说是圆成实的本体，按照世俗来讲，就是依他起的本体。在依他起的本体或真实义、法性当中，不存在二取的本体，二取的本体在真实义当中根本不存在，但是可以作为颠倒的因。它对谁迷惑呢？就是对二取空的法界迷惑，如果没有二取空的法界，就根本不会以迷惑二取空的法界而产生迷乱。

所以，在三转法轮当中，很多地方都讲到二取空是绝对有的，我们学习时不要按照二转法轮来，二转法轮讲二取空不存在，如果你执著二取空的自体，那么执空执是无可救药的。但在三转法轮当中，对二取空的自体是绝对要承认的，因此说，二取空的自体就作为迷因，它上面绝对没有迷乱。如果没有二取空的法界，就根本无法产生迷乱的状态。“倒因”，颠倒的因就是这样一种法界，它虽然无体，但是可以作为颠倒因，因为它无体的缘故，可以被遣除。

当我们慢慢闻思，认识到这个是无二取——二取是根本没有的，二取空是存在的，首先闻思，在了解、修持之后，就把这种根本不存在的颠倒因彻底地遣除、隐没，这时“无倒自在转”。因为没有颠倒

的缘故，自在而转，谁自在而转呢？就是守持清净的戒律、修持佛法的殊胜行者，因为他从根本上遣除了颠倒因，以种种的圣境自在而转。一方面，如果是在入定位获得转依，肯定是在圣境、法界自性当中自在而转；在出定位，他也根本不会受到显现法的迷乱，知道这些全部是一种如梦如幻的依他起本性。所以他在这个体性当中一直自在而转，和凡夫人完全不相同。

以上四大段中的第一大段已经讲完。从“如彼起幻师”一直到“无倒自在转”，是四大段当中的第一大段。第一大段是通过三自性的方式介绍如幻，方方面面知道得很清楚。所以三自性不单是唯识当中使用，即便学中观还是可以使用。在介绍如幻的时候，我们就知道这种幻化的象马就是遍计执，幻术师念的咒语、迷乱的状态可以说是依他起；幻化的象马本来不存在的状态、空的方面或木块石块的状态，就是圆成实的本体。这方面和比喻对照就是这样，我们可以说，一切万法就是二取——能取、所取，二取是遍计执，心心所法是依他起，依他起和遍计执本身空性就叫作圆成实。通过比喻和意义对照，对三自性的方方面面都知道得很清楚。对于怎样断除，学完之后就会有清醒的认识。

下面讲第二大段，从“是事彼处有”乃至“遮彼亦如是”，总共有五个颂词。前面第一大段是比较圆满的一个法义，第二大段也是一段比较完整的教义。“是事彼处有，彼有体亦无，有体无有故，是故说是幻。”是第一个颂词。“无体非无体，非无体即体，无体体无二，是故说是幻”是第二个颂词，前两个颂词讲比喻。“说有二种光，而无二光体，是故说色等，有体即无体。”和“无体非无体，非无体即体，

是故说色等，有体即无体。”这两个颂词是意义。“有边为遮立，无边为遮谤，退大趣小灭，遮彼亦如是。”这个颂词是把意义和比喻做个归摄。五个颂词就是这样分别的。

首先讲比喻方面的两个颂词：

是事彼处有，彼有体亦无，  
有体无有故，是故说是幻。

这个比喻和下面颂词的意义，如果不仔细分析，感觉都差不多，认为意思都是一样，都是讲无而显现的道理、虚幻的法是怎样存在的，或者说“有”和“无”完全相同的道理。二者之间的差别是怎样的呢？第一个颂词是讲“有而非有”，虽然有显现，但没有是一样的；第二个颂词是讲“非有而有”，虽然没有，但是也可以说“有”，这两方面意义一样，但侧重点不同。按照平时讲，第一个颂词“有而无”，第二个颂词“无而有”，合起来，“有”和“无”就是一个双运的本体，应该了解二者之间的微细差别。

“是事彼处有”，这个“是事”就是幻事，幻化的象马——这种幻事“彼处有”，在这个石块和木块上面是存在的。首先是从“有”的角度、从有幻化的象马的侧面做观察。

“彼有体亦无”，但是真正观察时，幻化的象马必定是通过幻术、幻化的因——木块、石块，加上幻术师的咒语，二者和合起来才能显现的，这种所谓“有”的象马的本体也可以说是没有的。一方面说“有”，是有它的显现；说它“无”，是没有它的自性。平时我们讲现空无二也是这样，你说它是“有”，只能说是有显现而已；说它“没有”，我们说

是没有自性而已。那么所谓的“有”和“无”，就是一种平等的关系，在没有舍弃幻化“有”的当下，就是“没有”的本体；正在没有自性的当下，又有它幻化的显现，这就是现空双运的本体。

“有体无有故，是故说是幻”“有体”是指有幻化显现的本体，“无有”是指无有实质的象马。从本体来讲，就是“无体体无二”的意思，即有体和无体是一个意思，没有两个别别分开的他体，说有体就是说无体，说无体就是说有体。只不过它是在某种特殊显现的前提下去观察的，如果离开了这个特殊的前提，就没有办法理解什么叫作有体就是无体、无就是有。这里有一个特殊的前提：在幻事上面观察时，可以说“有就是无、无就是有”，二者没有什么差别。说“有就是无”——有显现，就是它没有自性；说它没有自性，就是它有显现。所以我们在理解现空双运或者有无一体的时候，千万不要忘记这个前提。现在我们通过幻化的本体来观察，可以推知现实当中任何一个法，比如我自己的自性，实际上就可以说有和无都是一样的——“有”，是说我自己有五蕴的显现；“无”，是说没有它的自性。如果把这个前提搞清楚，所有中观、唯识的要义完全都可以清楚了，在我们没有学好中观之前，说到有无一体，总是把一个没有的东西和有的东西混在一起，很容易进入歧途。按照如幻的比喻，没有离开如幻的前提去观察，就会知道“有无体无二”，有体和无体没有差别就是无二的，从这方面讲“有体无有故，是故说是幻”，具备有体和无体无二，才能说它就是一种幻化。幻化的自性就是根本不存在，根本就是一种虚假。以上是从第一个侧面“有而非有”进行观察的。

下面从第二个侧面“非有而有”进行观察。

无体非无体，非无体即体，

无体体无二，是故说是幻。

这个“无体”是什么意思呢？幻化的象马虽有它的显现，但它正在显现的时候，实际上没有自性，没有真正象马的本体，这个叫无体。首先把观察的核心放在无体上面，前面是在“有”上面做观察，这里是在“无”上做观察。这种象马实际上没有真实的本体，正在没有真实本体的当下，“非无体”，所谓的无体也不是真实的。如果这个无体是真实的，就根本不会有幻化象马的显现，但是现在我们面前现量见到了这个象马，所以叫作“非无体”，这就是“无体非无体”的意思。

“非无体即体”，所谓的“非无体”，就是不存在“无”的本体，就是“有”的本体。从这方面观察，意义方面没有丝毫的差别，只是它把无体作为观察的核心，在没有真实象马的当下，有它虚妄的显现，所以你不能一概说有，也不能一概说无。如果一概说没有，连幻化象马的虚幻的影像都没有，我们怎么可以说它是如幻的呢？怎么可以说它是假的呢？因为连显现都没有，一个像虚空一样的东西，我们说它是假的，就没办法安立了。所以，一概说不存在也不行。如果离开虚假的成分，单单说它有，有象马又没有虚假的成分，它就应该成了真实的象马，如果是真实的象马，就不应该成如幻。所谓的如幻就是“无而有、有而无”的状态，这才能叫作虚假、无而显现或者如幻。如果不是这样，单单是“无”或者单单是“有”，都没有办法安立幻。如果要安立幻，就没办法脱离“无而有”的本体。无而显现就是幻化的，幻

化就是无而显现的，这两个之间的自性很清楚。在《般若二万五千颂》或《月灯经》等中都讲得很清楚——什么是如幻呢？就是无而显现。无垢光尊者的《虚幻休息》当中也讲得非常清楚，有时是通过窍诀的方式进行开显的。我们一定要知道，如果是幻化的，决定是无而显现，无而显现才可以称为幻化的。当然从现实的生活讲，这一切是不是无而显现的？绝对是。如果不说这一切是幻化，它也绝对是无而显现的。“无而有、有而无”本来就是一个本体，所以“无体非无体，非无体即体”。

“无体体无二，是故说是幻”。具备“无体体无二”的状态，所以叫幻化。所谓的“无体”，就是没有真实的象马的本体，第二个“体”字是讲有虚幻显现的本体，所以无体和有体是无二的。说无体时，实际上就是说有体本身；说有体时，也是在说无体本身。这两个方面一定要知道，这两个问题知道之后，可以说般若的精华就知道了，一切缘起无而显现的精华也就知道了，我们就知道怎样修持一切万法的法性。你说没有，但也有它的显现，所以因果或取舍都是必须要做的；你说它有，它又没有自性，所以说应该以三轮体空的方式去行持。很多方面通过幻化就可以知道得清清楚楚，“是故说是幻”，所以就知道这个是幻化。

前面的两个颂词从比喻方面，对“有而无、无而有”两方面做了观察，下面两个颂词主要是从意义方面进一步开显。

说有二种光，而无二光体，  
是故说色等，有体即无体。

第一个颂词是讲“有而非有”，第二个颂词是讲“非有而有”，跟随前面的比喻进行开显，只不过它没有观察幻化的象马，而是观察现

实生活当中的一切万法，抉择它是“有而非有、非有而有”的。

“说有二种光”，这个“光”是什么意思呢？就是显现的意思，“二种”就是二取。能取和所取二种显现“说有”，在名言谛当中我们说它“有”，你再说它“没有”，反正它在我们面前已经显现出来了。面前的山河大地、自己的身体是所取法，自己的心识是能取。“有”就是仅有显现而已。我们认为真实有二取，但实际上观察仅有显现，所以叫“说有二种光”。

“而无二光体”，真正对这种“二光”——能取所取做观察，能取所取两种显现绝对没有真实的本体。我们可以对遍计执和依他起做观察，如果从遍计执的侧面观察，它就是一种虚妄执著，本身它是一种心识的显现，我们认为有一个实实在在的、外面的所取，有一个我自己的能取，实际上根本没有这方面的分别。然后我们再进一步观察，如果没有外面的所取，能取也没办法安立。这方面就把依他起心识——心心所的本体如是做了观察。因此，两种显现再怎样真真切切地显现，也根本经不起观察。真正通过佛教的道理观察，全部都是无自性的。如果好好修持，就会知道我们正在接触的一切万法根本不存在，或者说本身就是梦幻一样的本体，怎样去执著它呢？只不过我们在了解之后，根本就没去串习，确实确实就是没有去串习。这些法义本身的加持力非常大，如果你在几天当中串习一切是如梦如幻的、一切都是虚假的，内心当中绝对会有很大的收获。反正在每天能够想到时，就想一切都是虚假的、全都不存在，一切能取所取都是幻化的。只要想到什么，马上就想这是幻化，说的时候也要说“这是幻化”，反正一天到晚都不离开幻化。几天下来，自己



的境界马上就不一样了。以前我们认为真真切切、实实在在执著的东西，通过这种幻化的修持，几天后绝对会有很大的收获，因为法的加持力就是这么大。还有一个问题：实际情况就是这样的，如果实际情况不是如此，这样修持下去就会很费劲，因为实际上它本身就是这种如梦如幻的本体，我们这样真真实实地安住的话，因为靠近法界故、随顺出世间道故，力量是相当大的。

这方面确实实是非常重要的一个修法，只不过现在我们是放在《大乘庄严经论》当中讲，如果是上师在《虚幻休息》当中这样讲，我们就会知道，除了这种修法之外，没有一个更殊胜的修法。在白天、在一天结束的时候，就知道一切都是梦幻的话，确实确实没有一个更殊胜的修法——这就是最殊胜的一种修法，通过这个方面特别容易证悟空性，得到诸佛菩萨加持，很容易趋入正道，能够实际修持的就是这样一种法。

所以，我们对“二光体”必须下决心彻底认识。不要说什么以后去认识，现在就需要下决心认识。二取法——我正在看到、接触的这些法，全部都要认识到它是根本不存在的，没有二取。做这种修持不会浪费人生，这么殊胜的法，我认为如果不修持，确实确实非常可惜、相当可惜。我以前也学过这种修法，大概知道意思，但没有这次理解得深，以前理解得浅，讲的时候肯定讲得浅。真正要修持，按照这些颂词一个个修持、作意下来，就是真实的修法，没有其他真实的修法。弥勒菩萨把“寻求如幻”方方面面讲得特别详细，把怎样修持这个本体的窍诀没有丝毫隐藏全部讲出来了。必须要认识比喻和意义怎样对照、怎样作意，这方面需要好好理解。

“是故说色等，有体即无体”“色等”即色身香味触法一切六境、眼耳鼻舌身意等六识，一切万法“有体即无体”。这方面是在“色”字上作观察，因为我们平时接触的就是色，直接看到的都是色，所以在观察空性、观察如梦如幻的时候，就说色是空、色如幻，实际上我们说声音、触、识、感受都是一种有体无体无二的方式，全都是本体空的。除了这些法之外，还有一个什么我们可执著的东西？实际上我们执著的，最终就是外面这些色法、声音等有为法、无为法，除了这些法，没有一个什么好执著的。通过这种观察，把我们能够执著的东西全部执著为幻化、全部都是无有自性的——如果全都抉择完，实际上就代表把一切客尘的本体都抉择为空性了。

“是故说色等，有体即无体”，因此说一切色香味触法等“有体即无体”，有体和无体是无二的，有体就是无体，无体就是有体。说它“有”，是指有它这种似有的显现；说它“无”，就是根本没有它的自性，通常观察就是这样。通过三转法轮、净见量来观察，在佛菩萨自己的境界当中，有没有色法的显现？根本没有，这就说明色法完全是无有自性的，就是一种幻化的客尘。对这方面必须要深刻了解，否则自己修法是很难上进的。深刻了解万法是幻化，并对此生起定解，反复去串习这个修法就能够真正上路。这方面是讲“有而无”。

**无体非无体，非无体即体，  
是故说色等，无体体无二。**

这个颂词看起来和前面的差不多，实际上侧面不同，是从“非有而有”方面讲的。“无体”，就是讲这个色法在显现的当下，实际上根本没有自体，从三转法轮胜义谛来

讲，根本不存在这样的法。“非无体”，虽然说不存在自性，但是在迷乱因具备的时候，它就会显现出它的本体影像，这方面是“非无体”。无体也不是一个真实的，因为有因就会显现它的本体、果。现在在凡夫位已经有了因，有因之后肯定会很快显现果。这方面的法，初地菩萨以上已经现证了，所以这里不是对他们讲，而是对我们这些凡夫人讲。我们应该知道“有无无二”的观点，经常去深深去作意。

“无体非无体，非无体即体”，非无的本体就是幻化的本体，虽然不存在真实性，但并不是没有它的显现。非无的本体就是幻化的本体，幻化的本体实际上就是没有的这个本体。这里从正面、反面反复讲，讲完之后，你就知道有和无应该这样观察：在一个幻化的本体上、色法上、我们所执著的状态上，去认识它的本体；对一切万法——色法、自己的心法都可以这样做观察。

“是故说色等，无体体无二”，一切色等“无体体无二”，这和前面的“有体即无体”是一个意思，只不过词句上稍微不相同，但实际上含义就是“无体体无二”，即无体和有体无二，前面讲有体、无体是无二的。这方面讲到怎样认识现空双运的问题，怎样去认识有和无根本无二、无为的道理，我们必须要有清晰的认识。以上讲到现在我们认为存在的、深深执著的万法根本没有自性，在没有自性的当下有它的显现，让我们彻底认识现空无二的本体。

下面这个颂词是把前面的比喻和意义作一个归摄。对为什么不能一概说“有”或一概说“无”的原因进行归纳。

**有边为遮立，无边为遮谤。**

## 退大趣小灭，遮彼亦如是。

从三个侧面讲不能一概说“有”或者一概说“无”：第一“有边为遮立”；第二“无边为遮谤”；第三“退大趣小灭”。

第一，“有边为遮立”，这是什么意思呢？不能直接从字面上理解，要和前面颂词的意义结合而讲，否则这个颂词非常难理解。因为前边讲有边实际上就是无边，说“有”只是它有显现而已，根本没有它的自性。我们再说“有边为遮立”“为遮立”是为什么呢？说“有边即无边”这句话，就是为了遮止建立遍计执是实有存在的观点。所以，有边即无边不能一概说“有”，如果一概说“有”，我们说存在的东西就是“有”，遍计执就应该成“有”，成为建立的法。不能一概说“有”的缘故，“有边即无边，有无体无二”，从字面上讲，遍计执的显现二取法虽然有，但它是一种显现的“有”、影像的“有”，实际上它的本体不存在，本体不存在就是遮止建立遍计所执性，这是“有边为遮立”的意思。

第二，“无边为遮谤”。也不能够一概说“没有”，一概说没有也不对，如果一概说没有，那么连显现都不存在了，如果显现不存在，而我们面前明明存在显现法，说没有就成了毁谤世俗名言。所以它不是一概说无边，所谓的无边只是无有自性，虽无有自性实际上它有显现，有显现就遮止诽谤名言，所以叫“无边为遮谤”。

所以我们不能一概地说“有”，也不能一概地说“无”。如果连世俗当中依他起的自性都说没有，就成诽谤名言了。名言谛当中，虽然没有遍计执的自性，但是名言当中绝对有依他起的自性。所以不能一概说因为没有遍计执的缘故，连依他起的自性也不存在了。我们说

“无”，只是没有遍计执，但还有依他起的如幻显现存在；我们说有边和无边无二，就是为了遮止诽谤依他起不存在。以上讲到“无边为遮谤”的含义。

第三，“退大趣小灭”。如果了解了一切如梦如幻、现空无二，在世俗当中遍计执是根本不存在的，我们认为实有的所取法——比如对于大乘菩萨来讲，实有的轮回、实有的痛苦、实有的感受，实际上全部都是没有的。但是在没有实有轮回的当下，也有如梦如幻的显现。在菩萨的相续中树立所有轮回都是如梦如幻的概念，就会起到“退大趣小灭”的作用：从大乘当中退失，叫作“退大”；趣入小乘的涅槃，叫作“趣小”，这种“退大趣小”的现象就会彻底灭尽。灭尽的因是什么呢？就是有体即无体，或者无体体无二。通过无体体无二的方式，没有一概讲“无”，众生才会发起菩提心；如果一概说“有”，就会对轮回生起恐怖；如果一概讲“无”，众生就会想什么都没有还修什么？所以在轮回当中，如梦如幻的众生还是有的，还是要发菩提心去度化众生。离开了希惧二边——对希望涅槃和恐怖轮回的两个边全部离开。如果对于轮回恐怖，就会“退大”，从大乘当中退失；如果希望涅槃，就会“趣小”，因为小乘必定是修涅槃的。但是因为了解到无体体无二的缘故，实际上轮回无自性、涅槃也无自性，就彻底遮止了专门舍弃轮回、趣入涅槃的想法。

对于大乘的修法来讲，“无体体无二”是非常关键的。最初来讲，如果是真正已经入道的菩萨，就不会从大乘当中退失，刚入道初发心的菩萨最容易退大趣小。所以，如果把如梦如幻的问题彻底学好，就能够帮助我们建立起轮涅无二或轮回、涅槃如梦如幻的概念，对一切都不

执著，能够趋入轮回救度众生，生起坚定的菩提心——原因就是没有一概说“有”，也没有一概说“无”。这些教言非常殊胜，一一观察、解释，含义确实非常深奥。

“遮彼亦如是”，遮止退大趣小的功用也是如此。以上从三个方面讲到不能一概说“有”，也不能一概说“无”的问题。第二大段是从这方面观察，比喻有两个颂词、意义有两个颂词，归摄是一个颂词。以上我们了解了如梦如幻对于大乘修法的帮助。

今天的课就讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第三十九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》分了二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”讲到菩萨的见修行果，对基道果方方面面做了观察。大乘经典所讲到的含义，在《大乘经庄严论》当中都进行了归摄。

“无上五义”当中前面的“所安立、分别所知、所思维、不可思议”已经讲完，现在正在讲第五“圆成证得”——就是如何证得大菩提的自性，宣讲它的修法。修法从信心开始，然后是求法，再到弘法、修法和教授，从方方面面进行观察。现在正在讲《求法品》，如果要修持或是弘扬佛法，首先就要寻求大乘的教法，讲到怎么寻求、作意大乘的教法，分类、功德、摄义五个方面的内容。所求的法分为教法和证法，“寻求所证之法”分十一个方面，第一个“寻求真如”已经讲完，现在正在讲第二个科判“寻求如幻”，其中分四大段进行观察，第一大段已经讲完，以三自性的方式诠释如幻，让我们知道一切法都是如梦如幻的，讲到它的迷乱、本性空性方面。第二大段也讲完了，讲到不能一概讲一切有或无，有而非有、非有而有的比喻、意义和归摄都讲了。今天开始讲第三大段的内容，是从所知的方面讲的，通过比喻、意义等开显所知的障碍是幻化的，有四个颂词。

色识为迷因，识识为迷体，

色识因无故，识识体亦无。

颂词讲到“迷因”和“迷体”二者也是幻化的，所谓的迷因，即生起迷乱的因是什么？迷体，迷乱的本体又是什么？这里讲得很清楚：“色识为迷因”，所谓的迷因，就是外面的色法等显现法。因为我们不了解它的自性，颠倒执著色声香味触五根，通过颠倒执著而产生了迷乱，所以叫“色识为迷因”。为什么叫“色识”呢？因为外面的法实际上都是识的本性，除了识的本性之外没有一个单独的微尘或者色性的色法，所以它是色又是识，叫作“色识”。这也是我们平时所讲的“相分识”。相分识和色识是一个含义，外面显现有种种色相，观察

的时候就是识的本体，所以叫“色识”。

讲色识的时候，提到了五境。首先讲五境，然后是五根。讲义当中说是五根识，可能是错字，应该是五根，因为五根和五境两者才是色法，真正的五根识应该是见分，这个需要了解。

观察的时候，所谓的法都是识的本体，但是它可以显现，就好像梦境当中所显现山河大地，或者我们所执著的五根、五境，在梦中认为它是一种色法、对境，实际观察它也只是一个梦心而已。梦境就是梦心，除了梦心之外没有一个真实的色法存在。通过比喻和意义两个方面就可以知道色识是这样安立的。

“色识为迷因”，色识就是迷乱的因。众生不了解它的自性空，或者不了解它就是自己能取的显现，缘这些法执著之后逐渐迷乱，这些色法就是迷乱的因，叫“迷因”。

“识识为迷体”，迷乱的本体是什么呢？就是见分识。见分识就称为“迷体”。六识执著外面的五境，执著外面五境的法称之为见分识。为什么没讲六境呢？因为不管是意根也好，还是意根的对境也好，十法界也好，实际都是识的本体，没有一个单独的色法，不像五根、五境有一个单独的色法存在，所以是通过六识来缘五境的。从这些方面观察六种识。见分就是迷乱的本体。

“识识”的意义一方面是见分识，另一方面是识的本体。“识识”与“色识”的不同之处：色识是相分的色法，识识是见分的识法。所以“识识”就是迷乱的本体。

“色识因无故，识识体亦无”，所谓色识也好，识识也好，都是一种如幻的体性。如何观察如幻呢？首先观察所谓的色识——除了自己的能取识之外，没有单独的一个色法存在。比如梦境当中的色法，除了梦心之外，根本不存在一个单独的色法。现在我们所见的山河大地，一切柱子、瓶子等种种色法，除了自己的心识之外，没有单独安立所取的机会，根本没有相分。“色识因无故”，如果色识这个所取法不存在，色识作为迷乱的因没有的缘故，“识识体亦无”，通过色识生起的、能取的识识的本体也不可能有。二取空的含义就是这样。所谓的二取，比如外面有一个蜡烛或瓶子，这就是所取，如果这个所取的瓶子没有，那么能够缘瓶子的识也绝对不会存在，叫作二取不存在。当然我们只是用瓶子做比喻，外面的五境、五根这些色法都是这样。因为一切所取万法都是自己的心所显现，外面的所取法不存在，一一缘这些所取的能取也不存在。二取法是一种客尘，随理唯识宗讲二取是可以空的。因为外面的所取不存在，缘所取的能取也就不存在。能取、所取是一一对应的，这个是瓶子，有一个能取瓶子的识；那个是柱子，有一个取柱子的识，所取不存在，能取也就一一不存在。但是，依他起识的本体应该是有的。

这个颂词讲到六境或六识都是无自性的，“色识因无故，识识体亦无”，识识的本体——能取见分也是不存在的。第一句和第二句讲到迷因和迷体安立的方式，第三句和第四句讲到迷因空、迷体空的方法。

讲完后有些人有这样的疑惑：如果相分和见分、能取和所取都是无自性的、不存在的，怎么会在众生面前如是显现呢？为了打破这个疑惑，下面通过比喻进行观察，安立二取可以显现，正在显现时是无自性、可以空掉的。所用的比喻有两个：一个是世间幻化的象马，一个是论典中所讲的白骨观的修法。首先讲世间的比喻：

**幻像及取幻，迷故说有二，  
如是无彼二，而有二可得。**

这个比喻讲到无有二取，但二取可得，正在有二取可得的当下本性空的观点。

“幻像及取幻”，从幻术的比喻来看，“幻像”是指幻化的象马，幻化象马的行相叫作幻像。“取幻”是能够取幻化象马的识。一个是所取，一个是能取；一个是相，一个是见，从这两个方面进行观察。

“迷故说有二”，如果没有幻化的象马，那么取幻化象马的识也绝对不会有。比如在幻



术还没有开始或幻术结束之后，因为没有幻化象马的显现，取幻化象马的识也绝对不会有，单有取木块的眼识。所以，如果没有所取的法，取它的能取识也不应该有。但是“迷故说有二”，因为众生的眼识受了迷乱，见到了有所取的幻相，也就有能取的幻识，两种都有。

“如是无彼二，而有二可得”，从比喻可以很清楚地知道，所取的幻相和能取的幻识二者本身都是没有的，“无彼二”就是都没有。“而有二可得”，但是因为迷乱的缘故，能够得到所取、能取。色识迷因也好，识识迷体也好，实际上都是不存在的。但是如果你没有证悟法性，色识也有，识识也有；迷因也有，迷体也有。因此，在没有二取的当下，显现二取是非常合理的。这是从世间的比喻做观察，下面再从论典的比喻做观察：

**骨像及取骨，观故亦说二，  
无二而说二，可得亦如是。**

这里是通过论典所讲的白骨观、不净观的修法作比喻。一个行者可以通过修行白骨观、不净观压伏内心粗猛的贪欲烦恼，有时是对所贪的人做观想，有时是观自己的身体为白骨。这种对治贪欲的修法，按照大乘的观点来看属于一种非理作意，按究竟观点来讲是一种迷乱，但是这种迷乱可以对治更迷乱的、认为众生身体是清净的、可贪执的迷乱。修白骨观的行者通过长时间观想，识就变成“骨像”和“取骨”的识。骨像就是骨琐的相，白骨观修成之后，就会见到众生或自身都是所取的骨像，或虚空、大地也充满骨琐相，这个是所取。“取骨”是能取骨相的识。“骨像”是所取，“取骨”是能取。

“观故亦说二”，本身来讲，骨像、取骨的识都是错乱的。从名言的角度来讲，整个大地并没有充满白骨；按照胜义谛来讲，也不会有大地充满骨琐的相。因此白骨观是一种迷乱相，根本不存在充满骨琐的大地和取它的识。“观故”，瑜伽士通过修观行的缘故，“亦说二”，就能够有二取，可以说见到了骨琐相。

以前讲过，在修白骨观时，首先是以总相的方式修持，通过意识反复观想，这个习气一旦成熟，在行者面前就会以自相的方式显现白骨像。白骨观一旦修成，绝对不会缘白骨生起清净心或贪欲心。从这个角度讲，这是一种殊胜的修法。但这里不是从能治的方面讲，而是通过论典的比喻来说明：通过长时间串习修成的这种骨琐相，实际上和我们平时见到的山河大地的相，原理是一样的。现在我们面前这些房子、山河大地的相看似很坚固，我们认为是一种自相，实际上也是一种习气。白骨观也是一种习气，只不过外面山河大地的这种习气是非常坚固的。一个人生下后，内心的习气是早就有了的，所以一睁眼就能看到房子、山河大地，因为习气比较稳固、坚厚而已。

下面讲修法时，首先是对治观想出来的外相，慢慢消尽这些相，观想的这些外相容易消除，这些消除之后，再去对治习气比较坚固的山河大地的相，有这样从易到难的次第。骨像容易对治，与生俱来的山河大地的显现难以对治。

“无二而说二，可得亦如是”，骨像和取骨的识，实际上没有两种，没有所谓的白骨，也没有所谓能取的识，本来没有“二”而可以说“二”“可得亦如是”，可得到的法也如是。“无二而说二”是它的意义：这个二取本身是不存在的，我们现在见山河大地的相分，还有能见的见分，实际上都是不存在的，“而说二”，但是可以说有这样的“二”，在名言谛、迷乱中可以得到。

下面第三大段是归摄。

**应知所治体，谓彼法迷相，  
如是体无体，有非有如幻。**

“应知所治体，谓彼法迷相”，实际上所治的自体也是这样的体相。所治是什么呢？就

是二取，迷乱的二取就是所治。这个所治的本体——二取也是如梦如幻、根本不存在的。如果这个所取法、所治法不是如梦如幻的而是真实的话，那怎么通过能治也没办法消除，因为它是真实的缘故，就是因为“所治体”本身是虚幻的缘故，才可以被对治。所取和能取就是这个地方讲的所治，这个“所治体”具体是指什么呢？“谓彼法迷相”，就是众生心识面前所显现的种种迷乱之相，迷乱之相广分无量，可归摄在三种当中：一是烦恼杂染；二是业杂染；三是身杂染，就是《辩中边论》《俱舍论》中讲的三种杂染。讲义当中讲到了惑、业和异熟，异熟就是指身杂染，惑就是烦恼杂染，业就是业杂染。第一个是根本无明烦恼；第二个是从无明当中产生的业；第三个是从业当中产生的异熟。三种杂染当中包含所谓的所治吗？肯定是包含的。或三种杂染能不能包含在能取、所取当中呢？在色法和心法当中是可以包括的。

所谓的烦恼杂染，可以理解成无明，在心心所上安立的我执见等就是无明。业就是内心当中所显现的异熟种子，异熟种子可安立成业。身杂染可安立成身体，也可以安立成外面的山河大地，既有内面的所取法，也有外面的所取法。一切内外的所取法、一切所治体都没有办法超越烦恼杂染、业杂染和身杂染，所以这三种杂染就叫所治，这三种杂染就是幻化的本体。从十二缘起的角度来讲，有无明就会有行、识等等，一个个作前因、作后果，以环环相扣的方式流转。

“如是体无体，有非有如幻”，一切所治的本体，烦恼杂染也好，业杂染也好，身杂染也好——这些显现的能取、所取法，好像是有，但是不管从哪个方面观察，它都是幻化的。从唯识的观点来讲，就是自心的幻化，是阿赖耶识上的习气成熟、幻化。从十二缘起的本体来讲，前因生后果的缘故，所以三种杂染绝对无自性。通过无明而有业，通过业而有异熟，通过异熟又有无明和业，都是环环相扣的，从哪个方面讲都没有本体。

“如是体无体”，入手杂染的本身就是无体。在无体、没有自性的当下，有了因缘就会显现。按照唯识的观点，它有自己的因缘，就是习气，什么时候有习气、有无明，它就会不断地显现。有显现，肯定会不断产生后面的果。但主要是你认不认识这个问题，你内心当中的无明有没有断掉？认不认识二取法是空性的？所取法和能取法是无二的，能取法也是空性的。这方面的无明如果没有打破，就会形成轮回万法。我们内心当中的习气显现了外法，然后我们的心又去执著这样的外法，所执著的习气又熏习到相续当中，熏习的种子又会成熟。所以，只要你有这种执著、无明，这种情况就会继续下去，只有通过空性的对治才可以停止。

有了空性见，他就会观察：一切外面的法实际上都是空性的，只要观想外面的法是空性，你所执著的所取的习气就不会再返回，这时在心中就种下了一个空性的种子，空性的种子又去对治外面的所取法，空性种子又种进来，然后又去对治、又种进来……所治的无明烦恼习气就会越来越少，能治的空性习气就会越来越深厚，最后能治的习气占上风、所治的习气占下风，这时就渐渐入道了，相续当中的习气就相当微少。等到没有粗大的执著，通过空性的对治把内心的习气彻底灭尽时，就不会再显现所取和能取——就是这种方式吧。所以，虽然说习气是直接显现异熟的因，但是一切的根本就是无明，如果能够断掉无明，绝对会从轮回当中获得解脱。

“如是体无体，有非有如幻”，有体是如幻的，非有体也是如幻的。所谓的有体如幻，就是讲所治的三种杂染是如幻的，所以无有自性。虽然显现有它的影像、作用，但它是如幻的、没有自性。“非有”也是如幻的，如果不是如幻的，就应该是成实的；如果是成实的，就不应该有如梦如幻的显现，所以非有也是如幻的。在不存在实性的当下有了因缘，就会显现种种法。“有”也是如幻的，“非有”也是如幻的，叫作“有非有如幻”。

这方面是从所知的本体来讲，主要是让我们对三种杂染不要太恐怖了，因为它毕竟是如幻的；但也不要过于增上慢了，觉得它是如幻的，就不去对治它。因为“有”是如幻的，“非有”也是如幻的，让你采取一个正确的态度。虽然所对治的烦恼是空性的，但是因为显现

的缘故，仍然要去对治。也就是说，所对治是如梦如幻的，能对治也是如梦如幻的。

以上第三大段所治的内容已经讲完。下面讲最后一大段，讲能治的本体也是空性的、如幻的道理。能治的本体如果和所治互相看待，那么能治的本体应该是如幻的。

能治的本体有究竟的修法和暂时的修法，从究竟的侧面来讲，按照三转法轮的观点观察，能对治的智慧不是如幻的。比如圣者位、佛位的空性应该是真实的。但我们在对治的时候，正在有所对治的时候，能对治的本体应该是如幻的，二者互相看待的缘故。所对治无实有，能对治也应该无实有，从修道位的侧面应该这样理解。

**应知能治体，念处等诸法，  
如是体无相，如幻亦如是。**

我们要修法，从轮回当中解脱，就必须把所治的烦恼、业和异熟三种杂染彻底清净，才能够得到解脱。只要内心当中还有这三种杂染，就没办法获得究竟解脱。要使所对治彻底灭尽，就必须修道，修道的种种修法就叫作能治。

种种修道的智慧叫作能治体，具体的能治体是什么呢？颂词当中讲，“念处等诸法”，能对治从四念处开始，身、受、心、法四念处是一种智慧的本体。大乘和小乘共同承认的四念处就是观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。大乘不共的四念处就是观身空性、观受空性、观心空性、观法空性，身、受、心、法都无自性。作为大乘行者来讲，如果要进入小资粮道，第一个条件就是内心当中要生起无伪的菩提心，第二个条件就是大乘四念处空性的总相必须要在内心当中生起，没有生起就没办法安住在小资粮道当中。

所以，为什么我们讲要修法、要进入小资粮道，首先就要发菩提心？因为这方面的福德资粮要有，智慧资粮就是空性智慧也要有，而这一切来自于闻思修行。如果你不想登小资粮道，或者你是一个顿超的根性也就算了。但如果你是一个渐修的根性，那么第一绝对要踏踏实实断除世间八法，修持出离心，因为只有在这个前提下，才能够引发真实无伪的菩提心。你要修法就必须按照共同加行的次第来，暇满难得、寿命无常、轮回痛苦、因果不虚四个加行能够断除你对世间八法的贪执，在出离心的基础上引发清净的菩提心，有了无造作、无伪的菩提心，才能够作为进入小资粮道的一个根本。在这个前提下，内心当中还要生起身、受、心、法是无自性的空性见。什么时候这两种本体在内心当中生起来，就可以安立是小资粮道的行者，否则没办法安立。

所以，小资粮道并不是从理解方面安立，如果说菩提心的修法我懂了，或者说我每天都在发菩提心，这只是一种发心而已，发心不一定是小资粮道。在善知识、善友的劝请下虽然能够发菩提心，但发心不是小乘资粮道的根本，不具备小乘资粮道的法相。内心当中要真实生起菩提心，要生起而不是要发，发的话嘴巴可以说，分别念也可以想，但要生起的话，必须是内心当中要有一个很坚固的体相，必须要踏踏实实地修行。

四念处修完之后，还有四正断的修法，四如意足、五根、五力的修法，七菩提分、八圣道分，这些都是能治道的本体，所以说“念处等诸法”。讲义中提到“念处”，还有般若波罗蜜多、十力等果法，这些也是能治的本体。五道当中所摄的、能够对治所治法的都叫“能治”。

“如是体无相，如幻亦如是”，这些法是不是实有的呢？不是的。有了所对治法，才有能对治法，所对治、能对治互相看待。能对治的修法也应该是无自性、无有体相的，“如是体无相”，如四念处等诸法的本体也是无相的，真正观察时没有一个实有的自性，但在没有实有自性的当下，也有能对治的作用，能够对治染法。所以不能一概说能对治是实有的，也不能一概说能对治是虚无的，两个方面都要远离。

实际上，能对治的法是如梦如幻的。大乘修法当中一再强调，我们应该知道一切修法都是如梦如幻的，波罗蜜多如梦如幻，只有知道这个才是出世的波罗蜜多，否则就落到世间波罗蜜多当中，安立的根据在很多经论中再再提及。能对治体也是如梦如幻的本体，修是要

修，但是不能有实执；也不能说无有实执，我就根本不修，两个边都要断掉。大乘道体的体相、作用，最好的诠释就是“如是体无相，如幻亦如是”。

下面是遣除怀疑。既然能对治的智慧、所对治的法全是幻化的，幻化的东西能不能起作用？这个虚假的智慧能够起作用，能够对治显现的一切轮回诸法吗？很多人会有这样的怀疑。实际上绝对可以起作用，虽然能治和所治都是幻化，但是完全能够起作用，这方面通过比喻和意义对照进行观察。颂词当中讲到：

**譬如强幻王，令余幻王退。**

**如是清净法，能令染法尽。**

“譬如强幻王，令余幻王退”。首先打比喻，由幻术师的加行、作意，幻变出一个势力、威德、能力方方面面都很强大的幻王，他手下的眷属也很强大，拥有一个强大的团体。另外还有一个幻化的国王，他的能力、眷属就比较弱。虽然两个王都是幻变的，没有差别，但是在打仗时，强幻王就能够打败弱幻王。

通过这个比喻可知，“如是清净法，能令染法尽”，虽然清净的法是如梦如幻的，杂染的法也是如梦如幻的，但它在显现方面的作用都是具备的。能对治的法虽然如梦如幻，但也有不共的能力和体相，就像强幻化王能够打退弱幻王一样，就因为强幻王有一个不共的超强能力。这是名言的安立法，幻术师在幻变时，加进一些不共的因、作意，幻化王就具备了不共的能力。清净的法和染法虽然没有谁加进因，但是清净法属于出世间道，是相合于法界的；而染法属于客尘、是不相合于法界的。清净法就有一种不共的能力，能令染法尽。

强幻王和弱幻王的意义和比喻对照：阿赖耶识上的我执见属于烦恼，弱幻王比喻我执见，其他种种烦恼是它的眷属。乃至能对治没有生起之前，我执见都能够自在地生起烦恼。比喻弱幻王在强大的对手没有出现之前，可以自在地控制它的国家，任意宰割人民。强幻王比喻无我见等，信心等心所作为它的眷属。强幻王对治弱幻王时，因为无我见相合于法界，一切万法本身就是无我的，只要无我、无常这些见解的对治生起来，我执见的幻王是不能堪能的，马上就会彻底消尽。这个对治之道没有生起时，我们的烦恼非常自在，总是给我作障碍，烦恼、昏沉、睡眠等很严重，修法修不起来等等。强幻王一旦战胜，无我等等功德一旦取胜，弱幻王等烦恼就永远不可能再攻进来了，阿赖耶识就成了无漏法的所依。以前阿赖耶识是作为有漏法、我见等的所依处，一旦能对治生起，就完全不可能被有漏法所侵夺了，比喻清净法能令染法尽。

从现实意义来讲也是这样，能修道的白法是无自性的，黑法也是无自性的，但在无自性当中，白法就能够对治黑法。福德生起来，种种非福德就会减弱，法和非法之间就是这样的缘起力，所以说虽然如幻，但绝对有作用。

我们在做梦时也是这样。有时在梦中梦到自己很厉害，把别人打败了，但你去观察时，梦中很厉害的自己是不是虚假的呢？是虚假的。被你打败的人也是虚假的，但是在打的时候，虚假的你就能够把虚假的人打败，这就是以幻治幻，以虚假治虚假。以幻治幻的修法就是这样，能对治是幻，所对治也是幻，以幻治幻，这就是一种缘起力，对此《虚幻休息》讲得非常广。这就是遣除怀疑——能对治和所对治都是无自性的话，怎么起作用？实际上可以起作用。

最后一个颂词是讲佛经当中的幻化八喻是怎样安立的。

**如幻至如化，次第譬诸行，**

**二六二二六，一一一有三。**

佛经当中讲到很多幻化的比喻，最多的就是幻化八喻。幻化八喻第一个是幻，最后一个变化，其中“次第譬诸行”，次第对照意义，怎么对照呢？即“二六二二六，一一一有三”，从这方面进行观察。

第一组“二六”的意思就是二个“六”，是哪两个“六”呢？一个是内六法，一个是外

六法，内六处和外六处叫“二六”。

第一个比喻，内六处如幻。从内六处来讲，对照的比喻是幻化。从哪个方面对照幻化呢？幻术师幻变的人或象马，看起来似乎也有身根，也是有情、能够活动等等，但实际观察时，正在我们认为它有生命，是有情、有身根、能活动等的当下，它根本就不存在。内六处也是这样，我们现在自我感觉眼根乃至意根都是有的，我们有六根，或者我们是有情、能够活动等等，这方面的执著都有，但实际上一观察，这些全是习气的幻化，它正在显现、我们认为有的时候，本身就不存在。这是对内六处和幻变的人、象马做观察。

第二个比喻，色等外六处如梦。第二个“六”是外六处。外六处的比喻是如梦，通过梦了解外六处不存在。外六处就是色、声、香、味、触、法六境，它们为什么不存在呢？犹如梦中的六境一样，我们梦中贪执五欲，去执著、享受时，认为外面的六境是真实存在的；我们去爬山、走路或者修房子等等，认为这些都是存在的，但是我们正在认为它存在时，只是梦心而已，只是一个识的幻变，除了识的习气幻变之外，绝对找不到一个实实在在的外六境。同样，现在我们所见到的山河大地，所看到的色法、听到的声音或尝到的饮食、闻到的香味，这些我们认为真真实实有的东西，实际上就是不存在的，像梦境一样。所以，外六处是无自性的，犹如梦境。

第三个比喻，心与心所二法如阳焰。“二”代表心、心所法两种法，比喻是阳焰。春末夏初，空旷的草原受到阳光强烈的炙烤，眼睛会看到遥远的地方有河流在流动，称为阳焰，实际上阳焰上没有丝毫的水，但是它显现青色和飘动相，有了青色和飘动相我们就认为是水，但你走到跟前去找，根本找不到一滴水。心、心所法也是这样，我们的起心动念、执著的法也是这样，内心当中生起各种各样的影像，就像阳焰上有所谓的水相，心心所上也有所谓的法相，但仔细观察，所谓的心心所是无常、多分的本体，除了一刹那、一刹那组成的、所谓的心心所之外，实有的心是什么呢？心王也好、心所也好，到底是什么呢？一个都找不到，它就是一种无常、多分的体性。不观察时似乎有，但一观察时根本就没有自相，所以不可贪执，它是无自性的。这方面讲到“二”，心心所犹如阳焰。

下面是第二组“二六”，对内六处和外六处再以比喻进行观察。

第四个比喻，内六处如“像”。像是什么呢？镜中的影像。当我们站在镜子前面时，镜子里就现出自己的影像，黑白分明，头发都是一根一根不杂乱的，影像虽无自性但可以很清楚地显现。但它再怎么清楚、活生生地显现，就是一种像而已，根本不成为实有，这就是像的比喻。对照的意义就是内六处，我们现在的眼、耳、鼻、舌、身、意，实际上就是无自性的，我们正感受其真实存在时，它就是无自性的，根本没有一个是实有的。

镜子里的像比喻我们现在的内六处，镜子外面的身躯，比喻前世的内六处，通过前世内六处的因，显现今世的内六处。镜子外面的身躯显现镜子里的像，二者之间是如是对应的，说明影像是无自性的。今生当中的内六处是观待前世的因而生，所以说根本无自性。镜子里的像在生起时是观待外面的影像，所以它也是无自性的。如果没有外面的身躯，里面的影像就不会有；如果没有上一世的内六处，今世的内六处也就不会有，观待因缘的缘故无自性。

第五个比喻，外六处如“影”。全知麦彭仁波切在讲义中讲，“影”有两种解释方式：第一种是见二月，或在黄昏时见到木桩以为是人等，这些都是一种“影”；第二种是阳光下伞盖的影或人影。麦彭仁波切说，这里的“影”按照第二种解释，有伞盖就会显现伞影，有人就会显现人影。这是比喻什么呢？外六处是内六处的影像，通过内六处而显现外六处，就像通过伞盖而显现伞影，通过人而显现人影一样。

阿赖耶识当中首先成熟内六处的习气，通过内六处再出生外六处，是通过这样的次第幻化的。因为外六处观待内六处为因，所以它是无自性的，就像伞影观待伞盖作为因，它也是无自性的。没有伞盖，就没有影子；没有人，就没有人影；没有内六处，也就不会有外六处，是这样做比喻。

两组“二六”的比喻都是讲内外六处，那么它们之间有没有差别呢？肯定是有的。第一、第二的内六处、外六处主要是讲众生相续当中所执著的外六处、内六处。第四和第五是从因缘而生的侧面讲，内六处是以前生的内六处为因而生，外六处是以内六处为因而生，没有看待众生，只是看待内外六处自己的体相。前面的内外六处看待了众生相续当中所执著的内外六处，后面的内外六处没有看待众生，只是讲它自己的体相是怎样的，或者它是怎么生起的。

下面讲“一一一有三”。有三种“一”，三种意义：第一个是传法的语言；第二个是讲安住定境的心；第三个讲随业投生的身体，从身语意三个方面的比喻对照宣讲意义。

第六个比喻，传法的语言犹如谷响一样。谷响是空谷回音，传法的语言也犹如空谷回音。在山谷中我们大喊一声，空谷中就会回响自己的声音，我们观察这个声音它在哪个地方？是什么因产生的？或声音正在显现的时候，是在内外哪个地方呢？实际上哪里都没有，它就是无自性而显现的，它没有本体。我们观察空谷回音的本体，何处都不存在，如幻化一样。我们传法的声音也犹如谷响一样，听到的这个声音是由各种因缘产生的，它根本无有自性，所以传法的法音是无自性的，教导菩萨在传法时不应该贪执。

第七个比喻，安住定境的心犹如水月。在澄清、不动摇的水当中可以显现月影。月影有两个特点：一是不动摇；二是非常明清。安住定境的心也是这样，菩萨在修定时，如果要令法义现在心中，首先自己的心要极为澄静，各种粗大的浮虑、分别念都必须消除，自己安住在很清静的定境当中，法义才会显出来。比如讲义当中讲到“十遍住”或“八解脱”等意义，这种法义只有在很清静的心当中才会显出来。清静的、不动摇的心就像净水一样，所显现的四谛等法义犹如月影一样，是无自性的。月影无自性，安住定境的心也是无自性的，所以我们修法时也不要贪执定境。

很多了义的修法讲到：当你生起一种觉受，或者见到什么东西，认为打坐的时间很长等等，如果你耽著这个，就是一种障碍。所以你在有稍许显现的时候，也不能耽执，即便是证悟也不能耽执，否则成陷阱的，这方面有很多教言。所以我们就知道，安住定境的心绝对是幻化的，不应该贪执。

第八个比喻，随业投生的身体如变化。幻化师变化的物体让它有它就有，让它没有它就没有，让它在哪里显现它就在哪里显现，它根本没有贪心、嗔心。让它显现时它不会有贪心，让它隐没时也不会有嗔心。同样，菩萨投生到了一个不清净的地方，他不会不高兴，对清净的地方也不会生起贪执心；化身隐没时也不会有嗔心。随业投生的身体就和幻化一样，完全没有任何自性。

菩萨是没有任何执著了，对于资粮道或加行道的菩萨来讲，还是需要教诫。就说投生是如梦如幻的，现在我们要通过福德力来投生。菩萨投生有四种方式，在加行道、资粮道的菩萨，主要是通过善根力、善业力投生，可以说是随业投生，还不是以禅定力、神通力自在投生，这方面还差得远。所以现在我们要舍弃生命，到另一处投生时，对所舍弃的方面没有嗔恨，对将要投生的好地方也没有贪欲，像这样投生的身体根本没有自性，犹如幻化一样。什么时候、哪个地方因缘成熟，你的身体就会在那个地方显现；哪个地方因缘灭尽，你在这个地方的身体就会隐没，没有什么贪嗔可言。

以上讲了佛经当中八种幻化的比喻，“二六二二六，一一一有三”，二个“六”，一个“二”，然后又两个“六”，三个“一”，加起来有八种，就是八种意义。诸行有八种，比喻也是八种，次第对八个方面进行观察。讲义的表格当中有七类，有一类是内外六处放在一栏当中观察，它的比喻是像和影，虽然有七栏，但还是有八个比喻，这方面需要了解。

以上讲完了幻化的比喻。通过幻化的比喻，对照菩萨的修道、怎样作意，对这段的意义尤其需要好好思考，幻化的修法对我们现在来讲是最容易趋入的。根本慧定是菩萨位、圣者位的境界，我们要舍弃凡夫的贪嗔、进入菩萨道，就要借助幻化、现而无自性的修法，这

个修法最容易了解，最容易安住，修持如梦如幻是最殊胜的。我们对幻化的比喻一定要好好地了解和修持。

今天讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第四十课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，此论宣讲了菩萨的一切修行。作为一个菩萨，如果要了解、修行菩萨道，就必须对此论中所讲的能诠、所诠有一个清晰的认识、了解。本论分二十四品，内容各自不同，为了避免我们在这么大的论典中摸不着头绪或者根本不知道讲什么，因此是一品一品地进行宣讲，而且无著菩萨等通过“无上五义”的方式做了归摄，使我们对菩萨道的总相、自相有了一个非常清晰的认识。前面“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四者，全部是了解基道果之间菩萨道的总相，最后一个科判“圆成证得”是具体趋入自相的修持，包括第十一品到二十四品的内容，对菩萨道的前行、正行、果方面做观察。前行当中的因，通过《明信品》已讲完，现在正在讲前行的正行，从求法、弘法、修法、教授方面进行观察。现在正在讲《求法品》，分五个方面的内容：寻求求法；如何求法的作意；求法的方式、分类；求法的功德；摄义。

第一个方面求法分求教法和证法，现在正在讲求证法，分十一个科判。其中寻求真如、寻求如幻已讲完，今天开始讲第三科判“寻求所知法”。实际上，从寻求真如到寻求五明之间都是一个本体，什么本体呢？所证法的本体。虽然寻求真如、如幻、所知法好像是分开的，但实际上每个科判所宣讲的内容绝对是互相含摄的。在讲真如时，不可能不包含如幻、所知法乃至五明的内容；在讲如幻时，真如如幻、所知法如幻也包含在里面。稍微分析就知道，每个科判内容在其他科判都有提及，是互相含摄的。只不过如前所言，是担心我们把所有内容混为一谈，所以才一个个地做交代。交代之后，还要凭我们自己的智慧来看各个科判、意义之间的关联是什么。了解之后，才知道所有的修法实际上在一个修法之中可以含摄。否则，我们会想修真如时怎么修如幻，或者修所知法时怎么寻求轮回和涅槃，这就没办法讲了。学习时是广大学习，学完后要用自己的智慧去归摄品和品之间、科判和科判之间的关联，内容互相之间都有含摄。

壬三、寻求所知法

不真及似真，真及似不真，

如是四种智，能知一切境。

寻求所知法，就是寻求一切所知的境界，寻求的境界就是所知法。所知法有广义和狭义之分，这里的寻求所知法，就是我们对修道过程当中种种境界必须要有一个清晰的认识，以四种智慧作为我们的所知法。当然广分的话，所知法有无量无边的分类：如有实法、无实法、有为法、无为法、轮回法、涅槃法等等。但是这里把一切所知，从境界修证的角度归纳成四点：第一“不真”；第二“似真”；第三“真”；第四“似不真”。这四种智慧能够知一切境，包含一切我们所了知或需要证达的境界。下面对四种智慧进行观察。

第一个是“不真”。所谓“不真”就是不真的分别念，是指没有进入小资粮道以上正道之前的种种三界的心心所、分别念。只要没有进入小资粮道的智慧，如世间外道等；只要是三界所摄、既不契合于所证的法界、也不契合能证的无分别智慧的分别念叫“不真智”。虽然叫作智慧，确切来讲是分别念的状态。趋入法界和无分别智慧，一个是从所证的角度讲，



一个是从能证的境界来讲。修道时无外乎就是这两个：一个是有境，一个是境。修道的智慧就是有境、无分别智，无分别智的所缘境就是法界，看起来是两个法，实际上真正证达时，法界就是智慧，智慧就是法界。所以，只要是包含在三界中，不相合于法界、也不相合于无分别智慧的所有分别念，就叫作“不真智”。这种不真的分别念，就是在入小资粮道之前的种种分别。这方面需要要了解，包含一切未入道或者根本没有契合于所缘法界和能缘分别智慧的境界就叫作“不真”，这是一种所知。

第二个是“似真”。所谓的“似真”，是指从小资粮道开始一直到世第一法位之间的境界。似真的境界就是非真、非不真的这种分别。这种智慧从它的本体讲是属于分别念的状态，但是它和“不真”的分别念是有差别的。因为“不真”根本没有契合于法界和无分别智慧，而进入小资粮道之后——进入大乘小资粮道需要无伪的菩提心和四念处的智慧，而四念处的智慧就是法无我空性，从这时开始已开始趋入法界，一方面是开始趋入、随顺所证悟的法界，另一方面也开始随顺无分别智慧，虽然它的本体还是分别念，但是已经开始随顺法界或无分别智慧，与前面的纯分别念完全不相同，所以叫非真非不真的分别念。

所谓“非真”，看待于入根本慧定的智慧来讲不是真实的智慧。因为从小资粮道乃至世第一法位之间都属于分别念的状态，全部都是分别念在修持。除了密宗所讲喻智慧时有见法界自相的智慧，显教共同乘不安立在加行道、胜解行地有真实的智慧可以见法界。所以在小资粮道、胜解行位到加行道之间全都是分别念，从这个方面讲是“非真”。所谓“非不真”，和前面“不真”的分别念不同，因为毕竟随顺了法界。对此必须有清晰的认识，否则我们自己理解法义或给别人讨论就不明晰。我们会问，你这个智慧到底是什么？随不随顺法界？随不随顺无分别智慧？虽然是分别念，但是还有随顺法界的分别念和不随顺法界的分别念之别。这些问题分清楚之后，自己理解法义就比较踏实。

第三者是“真”。所谓“真”，就是出世间的无分别智慧，叫作真智，是从一地到十地之间的入定位智慧，泯灭了二取，确实确实二取根本不显现，单单是显现二取的法性、真空双运的本体，所以叫真实的无分别智。这是通过似真智慧引发的无分别智慧，主要是在菩萨入定位安立。

第四种是“似不真”。似不真，好像是不真，也不能完全说不真。它的名词叫作非分别非不分别，主要是指菩萨出定位的智慧，从一地到十地出定位、乃至金刚喻定都可以包含。真实观察出定位的种种智慧时，它是分别也不是分别，为什么呢？因为它对二取的执著完全没有了，是入定的后得，菩萨在入定时见到了真实法界，出定之后自然引发对法界的一种认知，在这种认知的前提下，一方面他可以忆念自己在入定位所证悟的法界；另一方面，他出定的时候虽然有二取，但根本没有二取的贪执，从这个方面讲“非分别”，根本不是分别的。

“非不分别”，也不是完全没有分别，为什么这样讲呢？因为在出定位的时候，还有种种二取的显现，不是入根本慧定的智慧。菩萨在出定位是一种什么样的状态？是一种分别和非分别之间的状态，凡夫强大的贪执确实没有了，毕竟已经见到了法界；但它也不是入根本慧定的那种智慧，毕竟还是一种分别念，从这方面说“非不分别”，因此叫“似不真”。

以上讲到未入道凡夫、入道的凡夫、圣者入根本慧定和圣者出定的后得境界。这四个境界包含一切所知法，所以说“如是四种智，能知一切境”，对行者修道时所应该知道的一切境界、所知分析得清清楚楚。

我们也许会想，佛陀的智慧包含在哪里？如果在四种所知法中观察，应该包含在第三者——真智中。不管怎么讲，佛陀没有入定和出定的差别。如果要算佛陀的智慧，肯定包含在真智当中。不可能“不真”，不可能“似真”，也不可能“似不真”，完全是真实智，而且是非常圆满的真实智。只不过讲义当中主要是讲未入道凡夫乃至十地之间的境界，如果要讲佛的智慧，肯定包含在真智当中。

“似真”和“似不真”之间有什么区别？看起来都是一种分别念状态，因为在菩萨出

定位是一种分别念状态，在胜解行地也是一种分别念状态，二者有相同之处。不同之处：似真分别念是根本没有见过法界的状态；似不真分别念是菩萨见到法界之后的出定位状态，虽然也是分别，但是根本不一样。胜解行地虽然也有如梦如幻的智慧，但这是以分别念推知而引发的定解；菩萨在后得位也有如梦如幻的智慧，但完全不需要推理，而是直接引发的——他入定见法界之后，在出定位自然就安住这样的状态。二者虽然有相似之处，但是本质完全不同。

#### 壬四、寻求轮回与涅槃

第四个科判有两个颂词，第一个颂词讲轮回，第二个颂词讲涅槃。主要是认识什么是轮回、涅槃的体相，如何灭除轮回而获得涅槃。

### 自界及二取，痴共诸惑起， 如是诸分别，二实应远离。

第一个颂词讲到轮回的体相。首先讲到“自界”，所谓“界”是什么意思呢？就是种姓、种子、因。“界”就是指一切的因——阿赖耶识，那么阿赖耶识是不是单独一个的呢？不是，阿赖耶识上面具备显现二取法的种子。讲义中讲得很清楚，阿赖耶识和它上面二取的种子共存时，就叫作“自界”。有了“自界”是第一步——我们假设轮回有一个开始，最初的状态是怎样的？最初就是有一个阿赖耶识——持种识，上面有显现二取的种子，轮回就是从这个时候开始。然后以“自界”为因及“二取”，开始显现二取。阿赖耶识中的习气成熟了，就不再是习气的状态，属于一种现行，通过“自界”而显现二取。“光”是显现的意思，“二”就是二取，“二取”就是二取的显现。阿赖耶识的习气成熟之后，二取的显现开始明显。这时开始有二取，有二取就说明有了生起遍计的因。这个二取本身是粗大的，粗大的二取就是遍计执的状态——认为这个是外境、这个是心。

依他起当中也有一种相似的安立二取，即相分和见分，一个是外面的显现法，一个是自己的能证知。虽然这是在一个心中安立的，因为有一个所认知和能认知，因此也可以叫二取。如果从非遍计执而是依他起的状态来看，三界心心所显现一切内外法时，外面的法可以说是所取，内面的法可以说是能取，因为它有这种作用和显现。有了能取所取——依他起的显现之后，下面再开始产生遍计。

“痴共诸惑起”，在能取和所取显现的当下，伴随着无明和烦恼。“痴”和“惑”，一个是无明，一个是烦恼。众生不认识能取、所取就是心的自现，认为外面有一个实有的所取，自己的心是一个实有的能取，这就是无明。所有烦恼就是通过这一念无明而生起。虽然初地菩萨也有依他起自性，缘起法产生的内外诸法都有，但是菩萨已经认识到了二取是心的自现，他的无明已经断掉，根本不会生起实执。众生因为不知道二取是一体的虚幻的法，在无明状态当中执为实有，执为实有之后，“共诸惑起”，就开始分别：这是我喜欢的、这是我不喜欢的、这是无记的，在这种贪嗔痴的状态中引发各种各样的烦恼。对喜欢的生起贪心，贪得越多，贪心习气就越重，越没办法知道它的本性。嗔恨心的对境也是这样，对不喜欢的东西就开始排斥，慢慢加深之后，嗔心越来越重，因此说“痴共诸惑起”，这时可以安立成遍计。实际二取法本身如梦如幻，但你把它执为实有，绝对是一种无明，这种无明的状态如果不消除，绝对会引发实执，通过实执而引发烦恼。

为什么要打破实执？因为这是修法的关键。我们流转就是因为实执而流转，如果要还灭，就必须打破实执。所以通过中观观察一切万法无自性特别关键，这是决定是否解脱的一个根本因、依靠处。这里讲到轮回中“自界”是种子，“二取”是依他起，在这种状态当中执为实有，因无明而开始产生遍计，开始显现轮回诸相。

“如是诸分别，二实应远离”“如是诸分别”就是能够分别的能取、所取，所有的分别归纳起来就是二取，除此之外没有其他法。前面也分析过，实际上二我也包含在二取当中，

所以证悟二取空绝对可以证悟空性。

“二实”，就是能取实有和所取实有，对于二者实有是应该远离的，为什么呢？因为正在轮回的当下，二取法是非实有的，无论我们观察不观察，二取的自性就是非实有的。前面讲得很清楚，自界当中有种子，之后显现二取，然后对二取显现生起实执。

“二光”的“光”字是显现的意思。显现实际上有很多种解释，从比较细的角度解释，仅指二取内外法的显现，就好像我们在梦中的心和外境都单单是一种显现而已。如果你执著实有，就不再是“二光”，而成了“二实”，成了二种实有，这是一个很微妙的关系，所以说“二实应远离”，因为轮回的体相本身就是二取空或虚幻的法，所以应该远离。

我们认为轮回的自性是实有的，为什么要讲“二实应远离”？实际上无论我们是否证悟轮回的自性，它自己的体性就是虚幻的，如果不是虚幻的，那就根本没办法离开。所以轮回的自相就是现而无自性的法，显现为主就是轮回的自性。“二实应远离”讲到轮回的体相。以上是寻求轮回的意义。

下面讲寻求涅槃的意义。知道了轮回，我们就知道必须要把轮回遣除，遣除之后可以获得涅槃。在究竟意义上，虽然轮回和涅槃是无二的，两种执著都需要打破，但在入道之初，众生的智慧还没有这么深细的缘故，首先要讲这个是轮回，那个是涅槃，轮回是引发痛苦的因，涅槃是引发自他二利的因。因此，轮回必须消尽，涅槃必须现前，必须寻求涅槃。

怎样寻求涅槃？以前也讲过，实际上没有一个单独的法叫作涅槃，把轮回消尽就是涅槃。要得到涅槃，重点是如何消尽轮回。消尽轮回的方便叫道谛，把轮回消尽就叫灭谛，必须要认识到没有别他体的轮回和涅槃。涅槃的状态没有现前，就叫轮回，轮回的状态没有就是涅槃，就是这么简单。不要认为轮回和涅槃是一个别他体的法，二者是像怨敌一样的关系。现前涅槃是从这方面观察。

### 得彼三缘已，自界处应学， 如是二光灭，譬如调箭皮。

这方面讲到意义和比喻。首先讲到，如果要获得涅槃，必须要经历胜解行地的修道及见道和修道的圣道，之后二取就会灭掉。“得彼三缘已”，主要是讲胜解行地时于三种法得所缘。“三缘”即内所缘、外所缘和俱所缘。内法是内六处，外法是外六处，俱所缘就是二者共同所摄的法。“得彼三缘已”是什么意思呢？前面讲过，现前内外俱三种法的真如，叫作对三种法得所缘。首先在胜解行地，通过闻思和修的方式对真如相有一个大概认识或某种程度的体会；在资粮道，主要是通过闻思和见解进行抉择；在加行道，主要是通过体会的方式进行观察；见道是更加深细的体会。它是次第上去的。

“自界处应学”，讲义中提到，“自界”是依他起心的自性，在依他起心的状态中应修学，修学什么？止观。止观是寂灭能取、所取的根本因。“自界”也有法界自处的意思，法界的本处叫自界，也可以讲在法界的自性中修学，两个方面都可以讲。“自界处应学”，就是修学止和观，“应学”，是应该修学这种能修的道。

“如是二光灭，譬如调箭皮”。前面讲“得彼三缘已”，主要是胜解行地；“自界处应学”，主要是从一地到十地之间逐渐增上，最后现前佛果。为了让后学者能够进一步地认知，这里又通过意义和比喻对照的方式具体讲得三缘、“自界处应学”的方式。

讲义中首先提到，众生的心没办法从烦恼当中解脱、智慧没办法从无明中解脱的根本因，就是执著能取和所取。无分别智慧也许离我们很遥远，但是能所二取却是我们每天都在感受的。只要执著二取，就会以二取为缘生起种种贪执。这时自己的心就没办法从烦恼当中解脱，被烦恼主宰了，就会不由自主地生起烦恼和贪执；如果不认识这种无明，自己的智慧就没办法解脱出来。所以，有无明绝对不会有智慧，有智慧绝对不会有无明。因为有二取的执著，所以根本不会有智慧。

菩萨认识到这个问题之后，就开始观察、修学、了解二取空，安住在二取空的自性当

中。长时间安住这样的状态后，逐渐就可以获得解脱。通过入定的寂止和胜观，以止观双运的方式灭除二取。因为菩萨很清楚二取的危害性、状态和体相，又知道怎样灭除二取的方法，知道它本身无自性，所以首先通过修止，再通过修观，以止观双运的方式修证灭除二取，因为他对这些修法知道得清清楚楚，所以能自在驾驭。

“如是二光灭”，灭除二取的显现，就好像调箭和调皮一样。“譬如调箭皮”是两种比喻，一个是调箭，一个是调皮。用调箭和调皮比喻止和观。

首先讲调皮的比喻。皮就是皮革，牛皮等的皮革如果太坚硬，做什么东西都不方便，所以首先必须用油、水浸泡、揉搓等方法让它变柔软，然后才能做容器、衣服、垫子等等。用调皮革的方式比喻调伏自己的心，如果我们的像皮革一样非常坚硬，就无法趋入修道。讲义中讲到种种执著的状态，主要是对贪求的执著或者贪人、贪物等种种贪欲，如果对这些过失非常贪著，心就没办法调柔，没办法入道，所以必须要调柔心。

就像调皮革一样，要让我们的心柔软下来，就必须通过修寂止，即修禅定。我们非常坚硬的心通过长时间的禅定之后，就慢慢开始柔软了，只要心柔软、堪能之后，做什么都行了一一你让心去做善事、通宵看书、打坐、生信心都可以，让它做什么就做什么，非常调柔。但现在不是这样，现在我们的对过失法、贪嗔痴很自在，所以让它看书不想看、让它拜佛不想拜，这就是心太坚硬的缘故。如果要让自己的心调柔，就要通过修禅定，让粗大的分别念寂静下来，这就是静虑。这是一个方式。

第二个比喻是调箭。箭如果是弯曲的，就根本没办法射中目标，怎样把弯曲的箭变直呢？如果是竹箭，用火慢慢烤后，再通过矫正使其笔直；如果是铁箭，就把它放在火里烧，趁热拿下来把它打直。箭调直之后，就可以派上用场了。

这个比喻是讲我们要修持胜观。修持胜观的违品主要是我执和常断见。这和前面的过失心不一样，前面的种种过失是一种烦恼，比如喜欢喝酒或贪执有情，而我执、常断见是和法界自性直接相违的，是修持胜观的一种障碍，这些违品生起就没办法入道，就像箭弯曲了，怎么也射不出直线一样。所以，内心当中如果有我执，就根本不敢趋入涅槃，为什么呢？因为一趋入涅槃，“我”就没有了，就会生起一种恐怖、惊惧；如果有常见，认为一切诸法都是常有的，或有一个常有、自在的我，就根本没办法趋入法性；断见则认为，一旦趋入涅槃什么都没有了，趋入一种空无当中，生起很大的恐怖心。如果要趋入涅槃的胜观，这些都是一个大障碍。

我执本身不存在，通过宣讲现而无自性、缘起性空的方式来断掉常断两边——这方面全部是胜观的内容。通过胜观的火，把我执见等全部烧毁后，就可以进行调化了。对照自相续，现在我们的内心当中还有我执，但是道理上已经知道了，唯一缺的是修持。学完后，认识到一切万法都是现而无自性的，认识到常见、断见的过失，就可以入道了，已经有了入道的前提和因，这方面非常关键。

前面通过调箭和调皮，比喻降伏粗大的过失心、我执见和常断见，这些降伏后，能取所取也就降伏了。我们要寂灭二取，首先要认识到二取不存在，所取是空性的，能取也是空性的，知道之后就安住在禅定当中反复串习，逐渐修持之后，二取就彻底断尽。所以“二光灭”是从比较深的层面讲的。从胜解行地一直到佛地之间，如果还有二取显现，不说没有实执，乃至还有二取显现就没有办法现前究竟涅槃。所以不但要灭尽二取执著，而且二取的显现也必须要灭尽。二取的执著是粗大的，这个容易灭尽。在见道的一刹那，二取的执著绝对没有，在入定位、出定位绝对不会有二取的实执。但要灭尽二取显现的自相法，就需要很长的时间，从二地到十地之间就是做这个事情，清静二取显现是很费时间的，因为二取显现是内心深厚的执著已经现前，在这个果已经成熟的时候，你要去改变是非常困难的。

以上讲到寻求轮回和寻求涅槃，认识轮回和涅槃的状态，怎样获得涅槃。涅槃就是把轮回消尽，“如是二光灭”就是把二取显现灭尽，轮回灭尽就叫涅槃，没有单独的一个法叫

涅槃。

下面讲第五个科判“寻求唯识”。唯识的教义有两个大的方面需要了解：第一，唯识是指一切万法的作者是心，不讲其他的破外境等等。在学《入中论》时，月称菩萨破唯识就是从这方面破。佛讲唯识的密意，是为了遣除外道所说的神我或微尘、时间是一切万法的作者，为了破除这些邪见才讲的唯识。一切三有的作者是心，心是一切万法的作者，这个叫唯识。第二，按照唯识自宗的观点，唯识的意义就是唯识无境，一切外境都没有，就是一个心识的自性。月称菩萨是从某个侧面破唯识的，但我们讲能不能安立唯识无境？绝对可以安立。

我们要了解唯识，从这两个方面了解就比较全面：作者是心，所以你把作者的心一灭掉，一切显现就没有了；唯识无境，因为我们对外境、所取法的执著非常深重——修行者的一大障碍就是对外境的执著，只要扫清了 this 障碍，就很容易入道，安住在心的自性中就可以获得解脱。

“寻求唯识”主要是讲一切万法是唯识的体性，没有很多的差别法，一切显现法都是心识。在讲都是心识时，讲义中提到两种观点：一是唯识的“识”字包含心心所，没有二取；二是唯识的“识”字不包含心所，单单是心，就是八种心王，因为心所法是从心王产生。唯识单单是心王，它的心所和二取法不存在，也有这种讲法，坚慧论师的观点就是这样。一个观点是承许心和心所是一体；另一种观点是承许心所是他体的方式存在。如果唯识的“识”包含心心所，就是承许心和心所一体，有心王就有心所，二者之间没有办法分离。我们学习的教法当中，无垢光尊者就承许心和心王是一体。如果承许这个前提，唯识的“识”字肯定包含心心所，因为它是一体的没办法分，只是把外面的所取法空掉而已；如果承许心和心所是他体的，有心王的时候不一定有心所，唯识的“识”只是心王，心所和二取都是心王显现的。实际上两种观点都是可以安立的，《俱舍论》讲心和心所是他体也是有根据的。

## 壬五、寻求唯识

**能取及所取，此二唯心光，**

**贪光及信光，二光无二法。**

“此二唯心光”，能取、所取这两种法只是心的显现而已。能取和所取只是一个心的显现，没有别别的能取和所取。我们在梦境中，所取外境和能取外境的心识，单单是一个梦心的自现，除了梦心之外，哪里有一个所取呢？没有所取，能取从哪里来呢？梦境当中再怎么显现能取、所取，实际上就是唯一的梦心而已。现在我们自己所见到的外境，似乎有一个真实的所取法和能取法，但实际上单单是一个心识的自性，根本没有一个单独的能取所取。“此二唯心光”，两个都是心的显现。

“贪光及信光，二光无二法”。为了说明这个问题再举例：“贪光”是贪心的显现，“信光”是信心的显现。在我们修道的过程当中，会出现各种贪心的状态：对有情、对物质、对名声的贪等等；信心的状态：对上师三宝、涅槃、自己本具的佛性具信心等等。“二光无二法”是什么意思呢？虽然一个是贪心、一个是信心，都是显现法，但实际上“无二”，无有染净二法。在行相上看，“贪光”是杂染分，“信光”是清净分，但实际上就是一个心的自性，除此之外，这个杂染分从哪里来？清净分从哪里来？实际上就是一个心。这说明什么问题？我们生起贪心时，也不要太过于执著，就是一个心的自现，除心之外没什么法；生起信心时，也不要沾沾自喜：你看我现在信心多好！实际上就是一个心的自性而已。除了心的自性，哪里有一个清净的法？我们对贪心会有执著吗？肯定会有的。有时我们对贪心还生起贪执，根本不愿意断尽，在根本没认识到贪心的妨害和过失时，就会生起贪执。不愿意舍弃贪心，说明对贪心就是一种贪执的状态。在清净心方面，真正要进入无分别智慧，对信心生起执著也不行。在修道时，杂染和清净是两个最具有势力的法，还有无记法，但其势力微弱，虽然也需

要断尽，但是它对修道的障碍力量不强。这里以“贪光”和“信光”为例，让我们对一切内心所生起的状态或所看到的万法都不要太执著，忧愁时是一个心，快乐时是一个心；别人的污辱、赞叹，仍然是一个心的自性。

“二光无二法”讲得非常清楚，“无二”就是没有什么值得高兴的、值得忧愁的，就是一个心的自性，除此之外没有什么东西。你能够认识到“二光无二法”，认识到一切是唯识的自性，就不会有很强的贪执或执著，很大的欢喜、忧愁也不会有。真正认识、安住这个状态，确实对自己的修法非常有必要。

**种种心光起，如是种种相，**

**光体非体故，不得彼法实。**

这里讲“种种心光起”，就是在阿赖耶识当中生起种种心的显现，“心光”也是显现。无著菩萨的讲义中讲，显现时，有些是异时起，有些是同时起。异时起——生贪心时不可能有嗔心，生嗔心时不可能有贪心。贪心和嗔心二者是矛盾的，一个是对外面的法生起悦意相，一个是对外面的法生起想弃舍的厌恶相，这两种心绝对不可能同时生起。可以同时生起的心是信心和精进，生起信心本身就是对生信心对境的一种欢喜心，二者有相同之处，所以二者可以同时生起。不管怎样，生心时或是异时起，或是同时起，除了这两种方式之外没有第三品。“种种心光起”，内心会有很多法生起，“如是种种相”，生起很多相貌，很多法就现起来了。

“光体非体故”“光体”就是显现的本体，从心而显现的缘故，“非体故”，没有一个真实的本体。为什么？因为它是识的自性，根本没有本体。“不得彼法实”，佛陀在经典中讲，一切显现法是心显现的缘故，根本没有实有的本体。这是无著菩萨讲义中讲的，麦彭仁波切的讲义好像没有这么讲。只要是内心当中显现的一切状态、法，无论同时起或异时起、染分或净分，反正心法和色法都无自性的，根本找不到一个实有的本体，因为它是唯识的缘故。

寻求唯识对我们的修法非常关键。不单是凡夫要修持，菩萨在出定位都是以唯识的修法为主。前面讲过“余巧及余出”“余出”就是从一地出离到二地，菩萨知道一切地道的安立都是心之安立，都是自己的识，识无自性，安住其中就登二地。所以很清楚，唯识的修法对凡夫来讲肯定非常重要，我们贪执的就是外境，如果能把外境都抉择为心识，进步会非常快。地上菩萨也修唯识，唯识就是核心。显教修这个，密宗还修这个。显教的唯识宗修唯识、中观宗也修唯识。按照经教的修法，静命论师《中观庄严论》，还有月称菩萨都是以唯识作为修行的窍诀。

没有唯识的观点，根本抉择不了如来藏，单单通过一个单空的观点要抉择如来藏，确实安立不了。要安立显教究竟了义如来藏的观点，必须通过唯识。一切万法都是这个心识，心识的本体就是如来藏。从真正的实相讲，为什么说一切山河大地都是佛性？不按照唯识的观点绝对安立不了，所以唯识是趋入如来藏的一个捷径。修密宗也是这个，一切万法抉择为心，心抉择为唯识。如果没有唯识，密宗这些本尊坛城以及刹土根本没有办法建立，一切万法现在是一种不清净显现，识一清净全部变成清净，自己的本体清净，这就是识的变化。真正详细讲，唯识是所有大乘的共道。自空中观、他空中观、显宗、密宗，哪个宗派都需要唯识的观点。凡夫要修持唯识，圣者也要修持唯识，佛陀已圆满现证唯识，所以寻求唯识是非常关键的一点。以前中观破唯识也有必要破，但在承许的时候，要知道唯识对修行者的帮助巨大。

“寻求唯识”的颂词只有两颂，但是仔细看都是精华。这里讲得很清楚，能取和所取都是心的显现，染分和净分也是心的显现，没有很多差别。“种种心光起”，心显现的时候，“光体非体故，不得彼法实”，全部都不是实有，了解唯识就知道一切万法都是无自性的，这方面讲得很清楚。

今天讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第四十一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。此论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。无上五义中“所安立、分别所知、所思维、不可思议”已经讲完，正在讲第五者“圆成证得”，从《明信品》到《敬佛品》主要宣讲菩萨如何现证菩提的方便。现在已经讲完了信心，信心是求法的因，或者是进入大乘共道的总因。讲完之后就趋入求法，要修证就必须求法。求法分五：所求的法、以什么作意求法、求法的分类、求法的功德、摄义。五者中现正讲第一者：寻求教法、寻求证法。现在正在讲寻求证法，分十一个科判，其中寻求真如、寻求如幻、寻求所知、寻求轮回和涅槃、寻求唯识这五个科判已经讲完，今天开始讲第六个科判“寻求体相”。

所谓体相，是指万法的体相。在这个科判中，一切万法分为五法：色法、心法、心所法、不相应行法、无为法，一切万法包含在这五类法中。实际上就是讲这五类法的体相是什么，怎样寻求无为法的体相。一切万法的事相是这五类，它的体相是三自性。通过三自性的共同体相来抉择五法。平时我们说色法有色法的体相，心法有心法的体相，但是在“寻求体相”这个科判中，是以共同的三自性作为它们的体相。一切万法都有三自性，不管从哪个角度来讲，都是以三自性作为它们的体相。

### 壬六、寻求体相

所相及能相，如是相差别，  
为摄利众生，诸佛开示现。

讲义中讲，“所相”是事相，“能相”是体相。事相就是体相所表达的法。按照中论或其他论典所讲，如瓶子中的红瓶，或柱子中的长柱，就是某个法、体相所表达的具体事例，叫作所相或事相。那么能相就是这些法所具备的体相。比如按照共同的说法，知言解义是人的体相，一个具体的中国人或某省人是它的事相。这方面就是所相和能相或事相和体相之间的关系。有些地方还要加名相，名相就是名字，如瓶子、柱子等。事相就是体相表达的具体事例，如金瓶或红瓶等。体相就是某法自己所具备的特征、行相等。

“所相及能相，如是相差别”，为什么要分所相和能相呢？因为众生在轮回当中贪执万法，对一切万法的体相一无所知，不知道怎样寻求解脱，没办法分别轮回和涅槃道。为了让众生能够趋入涅槃，佛陀首先讲所相和能相之间的关系，之后再讲名和义之间的差别、体相，这样分析之后，就知道一切万法都是没有自性的。尤其按照第六个科判“寻求体相”的内容来讲，一切能相就是三自性，我们所能经历、想到的一切万法都有遍计执、依他起、圆成实的体性。分析之后，就知道哪个是在世俗当中不存在的——遍计执；什么是在世俗中存在的——依他起；什么是真实义——圆成实。通过分别所相、能相，我们就知道怎样去修法、现证了。

“为摄利众生，诸佛开示现”，佛陀把一切万法的所相、能相摄在一起宣讲。众生不知道一切万法的本性，不知道所相和能相的关系，所以佛陀把所相——众生所执著的具体事物分成五类宣讲，能相就讲三自性，其中有虚假的，也有真实的。这样了解之后，众生就了解了万法的自性。诸佛“开示现”，就是开演示现，或者示现诸法的本体的意思，有这个目的在里面。

下面再讲“所相”，第一个颂词是总说所相、能相。佛陀为了利益众生，如是开显示现。下面就具体分析分别所相、能相、如何寻求体相，分三大块，首先讲所相。



共及心及见，及位及不转，  
略说所相五，广说则无量。

这个颂词主要讲所相的内容。“略说所相五”，略讲有五种所相，“广说则无量”，广说每个都有很多的差别。在所相当中是“共、心、见、位、不转”五种，包含了五类法：第一个是色法；第二个是心法；第三是心所法；第四是不相应行法；第五是无为法。这五类法包含了轮回及涅槃所摄的一切万法。如果要分别法，要么是色法，要么是心法，有的时候加一个不相应行。除了这些法之外，没有其他法要包含的。实际上，有情和无情也包含在这五类法当中。无情法肯定包含于色法或不相应行；有情有五蕴，其中色蕴是色法，心、心所可以包含于心法。

“共”是指色法，可以理解成自他众生共同所见的法。不管哪个众生，只要有共同业力投生之处，所见到的地球或色法都是共同见到的，你见得到、我也见得到，这就叫“共”，代表色法。色法的分类是十种：五境、五根。五境五根是色法的体性，不包含无表色，因为无表色是假立的，没有真正的色法自性。

第二个是“心”，指心王。按照不承许八识的宗派是六种心王，按照承许八识的宗派是八种心王，从眼识乃至阿赖耶识之间这样承许，心法也属于所相的范围。

第三个是“见”，指心所。讲义中提到，要了知某个法必须通过外境法、根、作意三种法才能了解，必须从这几方面观察，按大乘的讲法心所有五十一种，在注释当中分六种来讲。

第四种是“位”，主要指不相应行。实际上它是在抉择心法和色法的过程中安立的一种法，不相应行和谁不相应呢？和心、心所不相应，但它不包含在外境当中，既不是心法所摄，也不是色法所摄。比如，前面讲过一种“得”“方向”或种种烦恼都属于不相应行。你说心法不对，说是色法也是不对，不相应行没有体相，它是一种假立的法。比如东南西北是心、是色都不成立，观待色法安立有东南西北四个方向；观待心法，可以假立认知是东或南西北等方向，实际上，不相应行根本不成立。

不相应行法有 24 种。麦彭仁波切的讲义中说有得非得等 23 种，实际上把这个“得”算进去，加上其他 23 种，是 24 种。下面的注释当中讲 24 种心法时，好像没有讲“非得”，可能是算法不相同。麦彭仁波切讲义当中讲“得非得”是两种。20 种不相应行当中没讲“非得”，没有“非得”的体相，可能是因为安立的论典不同。

第五种是“不转”，指无为法。小乘《俱舍》当中讲无为法有三种，但这里讲四种。共同的有三种：虚空、抉择灭、非抉择灭，在大乘的论典当中加一个真如，总共有四种。为什么叫“不转”呢？因为无为法的体性不跟随因缘而转、不跟随生住灭而转，所以把“不转”安立成无为法的体相。在大乘当中，虚空、抉择灭、非抉择灭根本不可能成立实有，都是假立的法。在安立真如的时候，按照空性的观点，它也是非真实的法。如果按照三转法轮的了义观点来讲，它应该是一种实有法，是一种现空双运的本体。以上讲到了所相，“略说所相五”。

能相所能表达的事例——所相或事相具体是哪些？举了五种事例：色法、心王、心所、不相应行、无为法，全是三自性的事相。这个问题了解之后，下面再分析就比较清楚了。所谓事相就是指这五种法，三自性能够表达的法虽然广说无量，但归摄起来就这五种，全部包含在五类法中。从五蕴的侧面来讲，色蕴是色法包含的；受想行识是心、心所包含的；十二处的内外六法也是色法和心法包含的；十八界要不然是色法、要不然是心王、心所，肯定也包含的；法界当中也包含心所法、无为法。所以轮回、涅槃的法全部都包含在内。

“广说则无量”，如果要广说确实是无量的。比如，色法本身有很多分类，色法是一个总的名称、概念，柱子、瓶子等种种法都是色法；从过去、现在、未来三时来分别，色法的所相也是无量无边的。如果广说、细分确实无量，但是如果摄略，五种就可以包含了。以上讲完了所相。

下面讲能相。能相就是三自性，通过三个颂词进行观察，一个颂词讲一个自性。首先讲遍计所执性。

**意言与习光，名义互光起，  
非真分别故，是名分别相。**

这个分别心叫遍计所执相。因为遍计所执是一种分别执著的状态，遍计所执就是我们的意识去安立万法的本体。比如能取和所取本身是无二的，但是我们按照自己的分别念去执著：这是外面的所取，这是里面的能取，将其执为别别他体。实际二者不是别别他体，但是我们执为别别他体，这叫作遍计所执、分别相。

通过三个侧面来讲分别相：第一个是“意言”，第二是“习光”，第三个是“名义互光起”。

什么是“意言”？就是指分别或者第六分别意识。“意”和“言”是怎样讲的呢？就是自己心里想到某个法，自己的语言就可以表达。比如，我们自己的脑海中想到一个瓶子，马上嘴里说哪里有个瓶子，这就是意和言的关系；或者别人一说瓶子，我通过这个言语，马上在脑海中分别出一个瓶子的相。意言主要是指在总相方面的执著，不可能执自相。因为分别自相、取自相的都是五根识。见到外面这个瓶子自相的是眼识；听到声音的是耳识；见闻之后，意识再去分别是一个什么瓶子、在什么地方见过、曾经拥有这个瓶子等。意识只能缘总相，不能缘自相，所以“意言”主要是指意识。因为遍计所执都是通过自己的意言去执著、分别这些是实有的。遍计所执的第一个就是指意言。

第二个“习光”。这个“习”是指习气，谁的习气呢？“意言”的习气。“意言”是已经现行的状态，就是分别识已经现行出来了。它还处于种子状态时叫作“习”。“光”是一种显现，种子显现出来、“意言”还没有去分别的状态叫作“习光”，它也包含在遍计所执当中。有时我们想，是不是应该包含在依他起当中呢？因为它还没有开始分别，只是一种习气显现的状态。但是我们说，“习光”和“意言”二者之间有一个紧密的联系，“习光”是“意言”的习气，是生起意言的因。如果内心当中没有分别执著的种子，比如婴儿长大就不会去分别。婴儿能不能够分别名义相混呢？他一听到名字，就想这是某某东西；或内心中想到这个法时他能不能安立名字呢？这是不行的，没有办法安立，因为婴儿内心的分别习气还没有成熟。但从将来绝对会成熟的角度，也可以安立成遍计执。虽然依他起是遍计执的因，但是“习光”为什么不安立成依他起呢？因为它是将来会产生名义相混的直接的近取，而真正的依他起没有这样的功能，只是作为一个基而已。如果你不分别它，它也就是二取的现相而已，但是你一分别，就成了二取、遍计。“习光”和“意言”二者之间有紧密的联系，它是会产生名义相混状态的直接因，把“习光”安立成遍计执的原因就是这样。

“意言”，是指我们内心的分别和将产生分别的习气，通过婴儿的比喻可以清楚了解，婴儿没有名义相混的概念，但是他内心当中有这种习气，将会成熟，所以长大之后绝对会名义相混——一提到爸爸就知道是谁，或者提到某某人就知道是爸爸。因为有这个习气要成熟，所以就把“习光”安立成遍计执。

第三个特性，“名义互光起”。平时经常提到的依名起义和依义起名，是互相之间生起显现。比如，一个法的名字是突然安立的，没有一个决定的东西叫瓶子。某个东西自然显现或者制造出来后，名字是加上去的。比如电脑，是不是一定叫电脑呢？不一定。反正给它起名叫电脑，是突然起的。电脑这个名字串习到很熟，一提到电脑，脑海马上就浮现出台式电脑或者手提电脑的总相；一看到电脑这个东西，脑海马上会出现它的名字、品牌，这就是名义相混。必须要知道依名起义和依义起名是遍计。

在没有学习佛法之前，我们认为名字上绝对有一个意义，提到名字的时候，脑海中就显现一个意义，认为这是实有的。一想瓶子，在脑海当中就会出现一个瓶子的概念。出现这个名字的时候，我们认为这是一个实有的东西；或者我们看到瓶子，说瓶子的时候，认为瓶子

上有一个实有的名字，实际上二者之间根本没有自性关联。如果真有自性关联，意义和名字绝对是一个，那么当我们看见某个人，比如今天突然来个新人，不管认不认识，都应该马上叫出名字。为什么呢？因为意义和他的名字一体，根本不需要别人介绍——但这是不可能的事情，必须要通过别人介绍才知道名字。从这方面就知道，名义之间没什么关系。比如原始森林里的人，我对他说“电脑”，他的脑海是否马上会现出电脑的形象？其实也现不出来。这就说明电脑的名字和意义之间没什么绝对的关联，二者之间不是一体的。但是现在众生已经把它们执著为一体，这就是一种遍计执，这是必须要打破的。为什么我们一再提名义二者之间没有自性关联呢？这就是一种遍计执著。如果没有打破，就会认为能取和所取是别别他体的法，而且在外面有一个实有的名和义，在这种状态下，你就认识不到二取是虚妄的，这就根本没办法接近真实相。

很多没有学佛或初学佛的人，现在正处在遍计执的状态，还没有真正了解到依他起，完全是在遍计执当中去分别。从科学家乃至牧童，如果没有了解这个道理，就都是遍计执的状态。如果是这种遍计执的状态，就没办法解脱。

在讲能相、遍计执的时候，首先要让学人了解什么是遍计。让他们知道自己现在正处在遍计当中——一提到名字马上就会产生执著，被批评的时候，马上认为我这个本体受到了批评；受表扬的时候，马上认为我这个本体受到了表扬，认为名和义是一体。如果对于遍计执的体性再再串习，知道名义之间没有自性关联，很多事情其实很简单，别人诽谤你、赞叹你，根本就不是什么事情，因为名和义之间没有自性的关联。

这里通过“意言、习光、名义互光起”三个方面讲到了遍计执，“互光起”前面讲过，从依名起义、依义起名方面观察。

“非真分别故”“非真”指遍计执，不是真实义，是一种虚妄的状态；“分别故”是一种真实的分别状态，是很浓重的遍计执状态。“是名分别相”，这就是遍计执的相。这些必须要了解。

下面讲依他起相。

**所取及能取，二相各三光，  
不真分别故，是说依他相。**

“依他相”是指依他起相，即三自性当中的依他起。“所取及能取”——前面再再讲过，在遍计执中有能取和所取，在依他起中也有能取和所取。二者的区别是：你有没有把二取执著为别别他体的法？或者有没有认识到它是虚妄的？如果你认为二取是别别他体的法或执著为实有，就称之为遍计所拥有的二取相；而依他起所拥有的二取相只是显现而已，也就是相分和见分的关系，犹如梦中的能见和所见，梦中虽有能见所见，但它们是一个本体、一个梦心，不存在别别他体的能取和所取。

不管你能不能认识这种状态，反正我们在抉择依他起自性时，实际上二取就是一个心识的状态，没有别别他体的法。认识到这一点，可以说你在能境方面趋入了依他起的相。如果不认识，在抉择时我们就说这是依他起的自性，能取和所取是一个心的自性，没有别别他体的法。

“所取及能取，二相各三光”“二相”即一个是所取相，一个是能取相。所取相和能取相“各三光”，各三光就是各有三种显现，所取中的三种显现是“境、义、身”，这在以前学习《澄清宝珠论》时就出现过，以前很难解释，往往认为“境”是外境、“义”是意义、“身”是身体，实际上不是。麦彭仁波切讲到，在所取当中，“境”是指整个器世间；“义”是六境，即色声香味触法——唯识宗中的一些词和我们平时的理解不一样，“义”在有的地方是显现，如前面提到的“名义互光起”，这里“境、义、身”的“义”就是六境，所以要看它出现在哪个地方，就按照这个地方的意思去解释和理解；“身”，是六根，即眼耳鼻舌身意。“境、义、身”就是所取方面的三种相。以后在中观、唯识的论典中遇到“境、义、身”，就应该

按照这方面准确了解。

能取也有三种显现：“意、持、分别”“意”，是指第七识末那识，末那识实际上是一种我见，这种我执是从阿赖耶识的种子生起的，第七识不往外缘，往内缘阿赖耶识作为我，生起我执；“持”，在唐译中叫受，是指五根识，能够守持各自的相，比如眼识能够守持色法；“分别”，是第六意识，它是一种分别相。

所以，所取和能取各有三光，总共六种显现、六种光。六种光“不真分别故”，也不是真实义，为什么呢？因为它是阿赖耶识上的有法的习气如是显现的缘故，只能在名言中安立，在真实义当中绝对不存在。观待于遍计执，它可以说是真的，因为它毕竟是名言的自相，但是观待圆成实来讲，它是虚假的。

“不真分别”，可以说是一种依他起的相，不管从所取还是能取来讲。从所取来讲，器世界、六境、六根，好像是外面的法，但从依他起来讲，我们就知道它唯一是心识，离不开心心所。所以依他起绝对是一种心心所的概念，它具备一种分别，必定是分别识。

“不真分别故”与前面“非真分别故”的差别：“非真分别故”是把完全没有的东西执著为有；“不真分别故”是一种心所法，本身就是一种了别，为了简别它不是智慧的缘故，所以叫“不真分别故”。

“是说依他相”，这个叫依他起相。实际上真正归纳，依他起相就是三界心心所，三界的心和心所就叫依他起。除了这个之外，没有一个单独的器世界或者六境、六根，全是心和心所的自性。这方面与遍计执的差别很明显。

依他起是显现遍计执的根本，如果没有心心所显现能取、所取，遍计执就不会执著外面是所取、里面是能取，二者是他体的——这种遍计执分别就根本不会有了，或者也不会执著显现的山河大地是实有的、恒常的，所以依他起是显现遍计执的因。

下面再讲圆成实相：

**无体体无二，非寂静寂静，  
以无分别故，是说真实相。**

“真实相”，就是真实的圆成实相。圆成实从三个方面讲：第一，“无体体无二”；第二，“非寂静寂静”；第三个方面，“以无分别故”。

“无体体无二”，圆成实自己的本体是怎样的呢？就是无体和有体是无二的。所谓“无体”是怎样的？就是没有遍计二取的相，后面这个“体”是有体，因为没有二取的缘故就有二取空，二取空就叫圆成实。当然这个问题在前面讲时，似乎只是把遍计执破掉了，是不是没有涉及到依他起呢？绝对不是的。为什么呢？遍计执是依靠依他起作为因，如果真正要彻底消尽遍计执二取相，依他起的自性不消尽是根本没办法的。虽然有时暂时可以压制，但是因为它的基还在，所以还会生起来。如果要彻底隐没遍计执相，就必须彻底隐没依他起自性，把依他起断掉，依他起是所断的法。

讲义中及很多大祖师很通达这些问题，直接说遍计二取空就是圆成实，有时我们说遍计执二取空掉之后，依他起不是没有空吗？这时怎么叫圆成实？实际上，二者之间的关系就是这样，要彻底隐没二取，就必须隐没它的因。前面讲如幻时，象马的显现是遍计法，要隐没象马的显现，就必须把幻术师念咒的因停止，才能够真正隐没象马。所以，要隐没遍计二取，必须要证悟依他起空性，否则就没有办法隐没二取。

我们应该了解，实际上遍计执、依他体两个都没有，才真正叫圆成实。但是唯识宗要安立一个成实的基的缘故，就暂时不破依他起——安立胜义谛当中有自明自知的心识，和圆成实同时存在，这样就不需要破依他体的心识，只破遍计法就够了。但从中观宗来讲，这个实有的心识依他起也是一种法执，如果没有把这个法执空掉，就没办法证悟圆满的法无我，也就没有办法登地。

“无体”，是讲无有遍计的本体；“有体”，是讲有圆成实二取空的本体。无体和有体是

无二的，实际上说无体、有体是一个意思。麦彭仁波切的讲义讲到，从肯定的角度来讲，有二取空的本体，而没有遍计执、二取的本体；从否定方面讲，没有二取的显现，实际上就是有二取空的法性。三转法轮的特性就是这样，二者之间要安立一个，就要否定一个。比如安立众生有二取，就绝对没有圆成实。在我们的状态当中、在有境当中绝对没有圆成实，因为现在我们有二取。什么时候有了二取空，他的面前是绝对不会有二取的。二者之间，一个是肯定，一个绝对要肯定。如果说没有二取空，就肯定有二取的显现；什么时候说没有二取的显现，就肯定有二取空。“无体体无二”是从圆成实的本体来讲的。

“非寂静寂静”，这方面讲到客尘和本来清净的问题。圆成实的本体从它自己的角度来讲是恒常存在的，可以说具备本来清净，但是它上面有客尘，从有客尘来讲叫“非寂静”，因为毕竟在众生位的时候已经有客尘，圆满寂静的圆成实体相没有显现出来，从这个侧面讲叫非寂静，也叫真如有垢位。后面这个“寂静”，是从自性清净的角度来讲，不管怎样存在客尘，二取空的圆成实本体本来如是清净，所以叫寂静。“非寂静寂静”，不能一概讲寂静，也不能一概讲非寂静，这就是圆成实的体相，是从观待客尘的角度而言。

“亦无分别故”，如果众生有分别念就没有办法现前圆成实，圆成实的本体是没有分别的，如果众生通过分别念去耽执，就绝对没有办法了解圆成实的本体。如果我们要了解圆成实的本体，就必须善于安住无分别智慧，才可以真正现前圆成实。即便是没有办法安住自相，也要安住它的总相，安住总相是现前自相的一个近取因，从这个方面讲叫“亦无分别故，是说真实相”。

以上从三个侧面宣讲了圆成实真实的体相。讲这三种体相是什么意思呢？实际上，前面讲到的五种所相，每一相都具备三自性，三自性就成了一切万法共同的体相，除了三自性之外没有其他的相。三自性绝对不是别别的三个法，是在一个法上面具备三种自性，不是说这个是遍计执、那个是依他起、另外一个圆成实，是把三种状态安立成三自性的法。我们认为所取实有就是遍计执；能取所取是无二的，或是一种心心所的自相，就是依他起；依他起和二取本身是空性，就叫圆成实。前两个可以包含在世俗当中，第三者可以包含在胜义当中。

如果我们按照二转法轮的观点，了解了现空双运、世俗谛和胜义谛的观点，就能够帮助我们了解三自性之间的关系。我们不要认为三自性是三个法，实际上是在一个法上面安立三自性。观待众生来讲，每个法都有三自性。现在我们处于遍计执的状态，如果我们知道这一切是一种心心所的自性，就是依他起，把依他起断掉，就是圆成实，没有其他的方便法。为了说明这个问题，就讲了三自性的观点。

下面开始讲第四段。实际上“寻求体相”这个科判主要是从第四段来讲的。前面是对所相和能相做个介绍，下面这一段才真正开始“寻求体相”。后面这一段有“应知五学境”，乃至“不减亦不增”两个颂词，就是教导我们去寻求体相。

怎么去寻求体相呢？五种所相法以三自性作为它的能相，我们怎样认识二者之间的关系，怎样通过修行解脱呢？这方面是通过瑜伽五位进行安立的。

**应知五学境，正法及正忆，  
心界有非有，第五说转依。**

“五学境”就是讲义中讲的瑜伽五位。瑜伽就是止观，实际上是相应的意思，具备止观功德的人叫瑜伽士。瑜伽五位，就是瑜伽士要通过五种位来通达、寻求体相。

前面讲到的五种所相的体相是以三自性来安立的，怎样去寻求它的体相呢？通过五种修证的次第——也就是知道遍计执、断掉依他起、清净圆成实三个方面的法。现在我们接触的所相法有很多，但是里面有遍计执的成分，安住在遍计执的体相当中，根本没办法靠近解脱的边缘。通过瑜伽五位的方式，让我们知道这是遍计执自性，然后再通过瑜伽五位的方式，就知道实际上一切色法、心所、不相应行乃至无为法，都是心心所的状态，这叫依他起；通

过瑜伽五位的修持之后，就知道断掉依他起、现前圆成实，就是这样一种关系。因为一切所相都具备三自性。三自性当中，遍计执在世俗当中不存在，依他起在世俗当中存在，圆成实在胜义当中存在。真正要寻求体相，只有通过瑜伽五位来开显，否则就无法真正寻求所相和能相之间的关系，也就是无法获得解脱。这个科判非常深，对我们的修行来讲非常关键。

“五学境”，就是五种应该修学之境，和瑜伽五位实际上是一个意思，只不过名称不同，唯识当中也经常提到瑜伽五位。瑜伽五位第一个是“正法”，第二个是“正忆”，第三个是“心界”，第四个是“有非有”，第五个“说转依”。

瑜伽五位的第一位是根位。根位是什么意思呢？根本的意思，谁是根本？“正法”是根本，所以把“正法”安立成根位。所谓的“正法”，就是佛陀证悟法界之后的等流。佛陀证悟法界后，安住的是教法、证法当中的证法，所宣讲的三藏十二部属于教法。所以教法和证法之间是一种等流的关系，佛陀证悟了万法的本体，宣讲出来的教法就是他证悟的等流。等流的意思是：如果安住的证法是清净的，宣说出来的教法也是清净的，二者之间有一种相等的关系。所以证法就是根，通过教法可趋入证法的体相，是一种因果关系。

根位是佛陀安住在大法界当中，自然而然流露出来的教言叫正法，二者之间是一种等流因果的关系。这是让我们对正法的来源清净生起定解，知道正法相合于佛陀证悟。为什么说一切正法都是现证菩提的因呢？不要认为这是理论，因为教法全都是佛陀的境界，佛陀怎么证悟，他就这样跟我们讲的，你只要对正法生起一个清净信心，只要坚信正法、能够修持正法，就能够趋入佛陀的本体当中。

根位后面的四位都是通过第一位而产生的，如果刚开始没有接触正法如何修行？即便你说缘觉没有听法，但他前世在佛陀面前听过法，之后发了缘觉心，在无佛时取证涅槃。早就有这个因，如果不听法是没有办法证悟的。所以一切声闻、缘觉、菩萨、佛，不是通过证法产生的一个都没有。所以正法是根本，是瑜伽五位的第一位，所以叫根位。

第二位叫出生位，即“正忆”。前面讲正法根位是指资粮道当中，主要是以闻思正法为主。所以不要认为自己听的法太多了，实际上自己进没进小资粮道都还要打个问号。资粮道当中小资粮道、中资道粮、大资粮道都是以闻思为主。第一个根位主要安立成闻思，是资粮道所摄。“正忆”主要是加行道所摄，叫作瑜伽五位中的出生位。出生什么？通过闻思教法之后，能够在加行道当中出生对正法的觉受——不能说是证悟，可以说能够出生对正法的觉受，所以叫作出生位。它的来源叫作“正忆”，通过忆念资粮道当中的见解而修持，就可以出生觉受。虽然这里讲正忆，但实际上包含修持。

加行道主要是以实修为主，前面讲过，暖、顶、忍、世第一法位都有各自的作意和修法。讲义中也提到，在暖位时主要是了解一切名义无自性，前面讲“解通达加行”也讲到这个问题。在顶位时了解一切法如幻，前面讲二取是心造的，和一切法如幻实际是一个意思。麦彭仁波切的讲义在讲顶位境界时，前面说了解二取全是心的自性，二取无有自性，这个地方讲在顶位时了解一切法如幻，一切法不外乎是二取所摄，二取法如幻和一切是心造是一个意思，都没有真实义。在忍位时通达所取无自性，在世第一法位时通达能取无自性。出生位能够出生各自四种境界，在暖位能够通达名义如幻的境界，能够生起这种觉受；在顶位时，一切法如幻的觉受能够生起来；在忍位时，所取无自性的觉受能够生起来；在世第一法位时，能取无自性的觉受能够生起来，一步一步靠近法界真如。

第三位是如镜位，即“心界”。如镜位犹如镜子一样，镜子可以显现种种的色法。“心界”字面上的意思就是心的自性、心的法界或心的自界，实际上就是指法性。依他起心的本体、自性、法性就是指“心界”。心界就是讲见道，如镜位主要是指见道功德。为什么见道是如镜位呢？在见道位的时候，止观当中毫不动摇、明清的寂止部分就像镜面一样，法界就像镜中的影像一样。初地菩萨在安住定境时止观双运，一方面有根本慧定，一方面也有现证的法界，所以如镜位犹如镜子一样，能够在初地菩萨定境当中显现出法界的影像、现证法界

影像，所以叫作“心界”。

第四位叫作见位，即颂词“有非有”。见位主要是在修道当中安立，“有非有”就是它的根据。为什么呢？在修道位有入定和出定两个侧面。菩萨自己在修道时，有的法，如实见有；没有的法，如实见没有，所以叫作有非有。有的意思是有的法如实见为有，非有是说非有的法如实见为非有，我们是不是认为这和没有讲一样？但这不等于没有讲，实际上修道位的境界就是这样，三转法轮也是这样抉择的。三转法轮是善抉择法轮，有的东西抉择为有，没有的就彻底抉择为没有。这方面是以肯定的方式讲，这方面有相同的道理。

什么是见为有和非有呢？见为有，是在菩萨入定位时见到圆成实，圆成实在胜义法界当中有，本身就有，在入定位时见到它有。在出定位时，见到依他起自性是世俗有，它在入定位没有，但是出定位已经亲自感受了。有的东西，如实见有，不会有增益、损减；非有的，如实见非有。什么非有？遍计执，它什么时候都不会有，是非有。遍计执在入定位不会有，在出定位也不会有，两个位都不会有。没有的东西如实见为非有，这是安立见位的根据，主要是在修道位。

第五是所依位，即颂词“说转依”。真正获得佛果的时候，会获得这种转依，安立为所依位，是一切佛法功德的所依，一切自他二利的所依。

最后用一个颂词单独开显转依：

**圣性证平等，解脱事亦一，  
胜则有五义，不减亦不增。**

所依位的转依是究竟转依的意思，只在佛地安立。不是讲初地乃至十地的转依。如果要讲，在前面心界和有非有已经讲完。

首先“圣性证平等”的“圣性”可以说是圣者种姓，指如来藏，有些地方讲无垢法界。在佛地时，如来藏本体如实现前，在所净法界当中怎么具备就怎么现前，转依之后就如是显现。

“证平等”，因为圆满现前如来藏的缘故，一切万法证为平等，佛和佛之间全部平等，前面讲到三种平等。这个佛、那个佛和我们自己的境界之间没有什么差别，全部都是平等的，这叫“证平等”，在完全转依的境界中才有。

“解脱事亦一”，佛陀获得无学位和罗汉获得无学位，从解脱烦恼障的侧面来讲是一样的，但是不是完全一样呢？也不是，虽然从解脱的侧面而言一样，但是佛陀比声闻、缘觉超胜。从哪几个方面超胜？“胜则有五义”，从五种殊胜抉择如来的转依远远超胜于声闻缘觉的解脱。

第一种殊胜是清净超胜。什么意思呢？声闻缘觉彻底灭尽了烦恼障的种子，但是习气或所知障还没有彻底灭尽，而佛陀所知障和烦恼障的种子、微细习气都已灭尽。讲义中提到，有些罗汉虽然已经获得无学果，烦恼已经消尽，因为很多世都是做猴子，还是喜欢蹦蹦跳跳地走路；有些罗汉以前做过很多世妓女，成为罗汉之后虽然烦恼已经消尽，但是还有喜欢照镜子的习气。他照镜子不像凡夫人是通过烦恼引发，而是没有办法断尽习气。有的阿罗汉当过很多世国王，傲慢心非常重，过恒河时叫河神“小婢，把水给我阻断，我要过河”，河神到佛陀那里告状，佛陀说他是一种习气，没办法改。而佛陀的习气完全断尽，佛陀根本不需要考虑行为会不会如法，因为习气没有了。

第二种殊胜是刹土清净。佛陀一旦成就圆满转依，一切外境全部转变，山河大地全部是黄金为地、充满七宝行树、甘露宝池等，显现为清净刹土。而阿罗汉再怎么获得无学果，也没办法让外境的刹土显现清净。阿罗汉和大菩萨也没法比，如《维摩诘请问经》中舍利子和具髻梵天辩论，舍利子见到的是不清净的刹土，具髻梵天见到是清净的刹土。佛陀用一个脚趾按地，一切外境全部显现为清净，佛说我的刹土本来就是这样清净的，但阿罗汉证悟无学果根本显现不了，这就是差别。

第三种殊胜是获得法身。佛陀圆满证悟二无我，完全通达二无我。一旦现前转依，就能获得究竟自利法身果，而阿罗汉只断尽了人我执，证悟人无我，只能够获得相对于他的解脱道的解脱。

第四种殊胜是圆满受用一切大乘法。佛陀的报身可以在十地眷属之间恒时显现，没有什么差别。虽然每一个菩萨都会成佛，但是一批菩萨成佛之后，又一批菩萨成了十地，又一批成为九地。不断有凡夫到初地，所以佛陀的报身恒常。佛陀和佛子一同受用大乘妙法的报身恒常，而声闻根本做不到这一点，没办法和眷属恒时受用小乘法。他自己要入灭，进入无余涅槃，最后还要发大乘菩提心，根本没有这样的能力。

第五种殊胜是化身利益一切众生无有间断。佛陀在不同的所化面前显现不同的化身，度化众生没有穷尽。最殊胜化身恒时显现从兜率天下降乃至涅槃之间的事业，而声闻根本没办法显现这么巨大的事业。

这方面叫作“圣则有五义”，从五个方面超胜声闻。

“不減亦不增”，主要是讲大菩提的转依。获得瑜伽五位当中的所依位时是不減不增的，什么不減呢？虽然获得转依后烦恼不现行，但烦恼的自性在法界当中有减少吗？没有什么减少的，因为本身无自性。获得解脱果之后，法界会不会增加？不会增加，因为法界无生故。法界是不減不增的。很多众生没有了，很多烦恼业惑没有了，法界会不会减少？不会减少，因为本身无生、本来就无自性。很多圣者不断成佛、不断趋入法界，法界会不会容纳不下？也不会。为什么？因为法界本身无生，或法身本身无生，大菩提本身无生的缘故，虽然你证悟了，法界不会增加，无自性的缘故。从这方面讲不減不增。

瑜伽五位和前面的所相、能相对照，我们就知道这个科判的意义很殊胜。如果不好好认知，就搞不清楚所相、能相及二者之间的关系。如果好好分析，首先了解所相、能相及两者之间的关系，再来学瑜伽五位的观点，就知道瑜伽五位就是让我们寻求体相、一个个认知一切所相的体相，按照瑜伽五位修证三自性的体相。

今天讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第四十二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。此论分为二十四品，次第通过“无上五义”进行宣讲。其中“所安立、分别所知、所思维、不可思议”已经讲完，现在正在讲第五义——“圆成证得”，通过《明信品》乃至《敬佛品》宣讲菩萨应该修持的窍诀。其中讲到前行、正行、功德和行住等等。前行包括因、正行和教授，它的因——信心已经讲完了，现在正在讲正行，正行有菩萨的求法、弘法和修法三个方面，现在正在讲菩萨求法。

菩萨求法分五个方面：第一是寻求法；第二是以什么样的作意求法；第三是求法的分类；第四是求法的功德，第五是摄义。现在正在讲第一寻求教法、证法。寻求证法分十一个科判，前六个科判寻求真如、寻求如幻、寻求所知、寻求轮回涅槃、寻求唯识、寻求体相已经讲完了，现在讲第七个科判“寻求解脱”。

作为一个修行者来讲，寻求解脱是必须的。虽然究竟来讲解脱也是不存在的，但对于大乘菩萨而言，毕竟还有一个解脱和轮回的状态，如果你自己还处在轮回当中是没办法利益众生的，如果要真实利益众生、救度众生，就必须获得解脱。菩萨不获得解脱，就如同沉溺于水的人没办法救度同样溺于水的人一样。所以，菩萨获得解脱，也是利益众生的方便，是为了利益众生而求解脱。那么如何寻求解脱呢？下面分几个层次讲到寻求解脱的内容，首先从转依方面安立解脱。

### 壬七、寻求解脱

如是种子转，句义身光转，  
是名无漏界，三乘同所依。

“种子转”即阿赖耶识的本体要转依，种子是指阿赖耶识上面的习气，或种种显现诸法的种子，此处的“种子”也包含阿赖耶识。阿赖耶识称之为“一切种”，因为在阿赖耶识上可以集聚或蕴藏一切轮回和涅槃的种子，所以阿赖耶识也叫藏识或一切种。如果要获得解脱，阿赖耶识就要转依，不转依就无法获得究竟解脱。颂词讲到在获得究竟解脱时，阿赖耶识必须要彻底转依。阿赖耶识转依主要是通过清静阿赖耶识上的二取习气，二取习气彻底清静之后，阿赖耶识的本体就获得了转依，这叫“如是种子转”。

“句义身光转”，因为“句义身”是依靠阿赖耶识而显现的，当阿赖耶识转依时，它上面的这些所取法——“句义身”也要跟随转依的。“句义身”就是前面讲到的“境义身”“句”是古文，就是境或触的意思。“句义身光”就是句义身的显现，“句义身光转”就是种种显现已转依。因为它是二取或习气的依靠处，阿赖耶识总体转依之后，它不得不转依，句义身的显现也转依了。

“句”是指境，境是指总的器世界；“义”是指六境；“身”是指六根，三者都获得转依。总的来讲，境转依获得广大净土；六境转依获得净土中享受的无漏六欲，净土是总法，净土里面的功德——宝树、琉璃地、黄金地、甘露水池等是差别法，就像器世界是总法，六境是差别法一样；六根转依之后成就佛身，成就佛身后六根一一互用，这在《菩提品》里也有宣讲。

句义身已经全部转依“是名无漏界”，这个转依的状态称之为无漏法界，因为他已经彻底获得了转依，安住在无漏法界当中。

“三乘同所依”，这种无漏法界也是三乘共同的所依处，因为三乘都有解脱。从佛陀现证无漏法界后如是宣讲教法的侧面讲，声闻、缘觉、菩萨都是依靠教法才如是获得解脱的，所以无漏界是三乘共同的所依。声闻、缘觉和菩萨都各有解脱，解脱这一分是获得无

分别智慧，无分别智慧也可以算是无漏界，只不过有支分证或圆满证的差别。所以，在显现无漏界方面，不能说声闻、缘觉、菩萨没有，也不能说完全有。严格来讲，声闻、缘觉和菩萨还没有完全安住在无漏法界当中，因为还没有获得究竟转依。但从他们各自的侧面而言，也可以说安住在无漏法界。以上是讲彻底转依之后的功德。

### 意受分别转，四种自在得， 次第无分别，刹土智业故。

这个颂词讲到阿赖耶识之外的七种识（末那识、五根识、意识）转依后各自所获得的功德。“意”指末那识；“受”就是持，指五根识；“分别”指第六意识。在前一个颂词当中已讲了八识阿赖耶识转依，第七识、五根识、第六识都应该获得转依，因为它们已经现前了无分别智慧，现前无分别智慧是肯定要转依的。

染污识（末那识）在没有转依之前，它是缘阿赖耶识为我，它自己就是一种我见或我执，在没转依之前它是有能缘、所缘的，转依之后，它也是缘阿赖耶识生起无分别智慧。讲义中也是这样讲的，没有转依之前，它缘阿赖耶识为我，转依之后，缘阿赖耶识生起无分别智慧。

我们要知道，真正的阿赖耶识转依是在佛地。所以，末那识转依的时候，阿赖耶识还没有转依，这时如何获得无分别智慧呢？在没转依之前，末那识把阿赖耶识分别为我，一旦我执消尽，平等性智现前或染污识转依之后，它不会再把阿赖耶识执著为我，它也知道阿赖耶识就是一种平等性。虽然暂时有阿赖耶识的自性、功用，但阿赖耶识的本体也和自己一样是空性的，所以它仍然缘阿赖耶识生起无分别智慧，末那识有这样的分别。

同样，“受”也是如此，五根识在没有转依之前，是缘各自的对境色声香味触，一旦转依之后，它也享受净土当中的各种自在。这方面是五根识转依。

“分别”是第六意识，第六意识转依之前，主要是缘总相生起种种分别，转依之后变成妙观察智。

这方面不是讲七种识转依成为三种智慧，而是讲获得四种自在。“意受分别转，四种自在得”，在三种法或七种识转依之后，次第获得四种自在。四种自在是什么呢？“次第无分别，刹土智业故”，转“意”、转“受”、转“分别”，次第就获得无分别智慧自在、刹土自在、智慧自在和事业自在。

“无分别”就是无分别智慧自在；“刹土”是指刹土自在；“智”是指智慧自在；“业”是指事业自在，分别获得四种自在。无分别智慧前面已经讲过，末那识转依之后获得无分别智慧自在；然后是“受”，五根识转依之后获得刹土自在；“分别”转依之后获得两种自在：智慧自在和事业自在。智慧自在主要是获得四无碍解的缘故，获得智慧自在；获得神通的缘故，获得事业自在。次第是这样安立的，应如是了解。

应知后三地，说有四自在，  
不动地有二，余地各余一。

“应知后三地”“后三地”是指十地当中的最后三地——八地、九地、十地三清净地，三清净地就是后三地。

“说有四自在”，在三清净地当中，次第获得四种自在。它怎样次第获得的呢？“不动地有二”，在获得八地时获得两种自在：无分别智慧自在和刹土自在，这两种自在是在不动地时获得的。讲义的表格当中是八地、九地、十地，意思是说，真正的无分别智慧自在和刹土自在，首先是在八地获得，九地和十地是以增上的方式具备，这方面是讲“不动地有二”。

“余地各余一”的“余地”是指九地和十地，“各余一”是各获得一种自在。在九地时获得一种智慧自在，现前四无碍解，获得四无碍解的缘故，他的智慧已经自在了，在讲解正法、辩论或者遣除障碍时根本没有障碍，这是九地时获得的一种自在。十地主要是获得事业自在，十地菩萨属于有学地的末尾，他的神通非常圆满自在，因为神通自在的缘故，所以通过神通而成办的事业也是毫无障碍、获得自在的。

这个科判都是在讲解脱，但讲的侧面不相同，第一个侧面是从转依的角度讲如何获得解脱，从佛地、三清净地方面安置的。下面讲别说解脱门，从另外一个侧面讲解脱。

三有无我，了入真唯识，  
亦无唯识光，得离名解脱。

这个颂词是从解脱道的侧面讲解脱。

对于行者来讲，如何获得解脱呢？“三有无我，了入真唯识”，三有是指欲界、色界和无色界，在三有当中，众生现前两种我执——人我执和法我执的缘故，没办法从轮回当中获得解脱。有些地方讲人我执主要障碍解脱，法我执主要障碍成佛，但众生要从轮回当中获得解脱的话，人我执和法我执平等需要证悟空性。如果不证悟二无我，单单证悟一个人无我，能不能获得初地呢？那是绝对不可能的。对于大乘菩萨来讲，应对两种我执平等遮障，人我执主要障碍解脱道。

菩萨修道时首先要遣除遍计执，“三有无我”这个颂词就是讲遣除遍计执。讲义中所讲的遣除遍计二种我执，不是讲俱生当中的遍计，这个不能理解错了，如果把这个理解错了，后面就根本没办法了解它的含义。讲义当中所提到的遍计二种我执，实际上是三自性中的遍计执。遍计执不单单是遍计和俱生我中的遍计我，实际上也包含俱生我。

所以，佛菩萨在修道的时候，首先要了解三界当中没有“我”，三界当中，所谓实有的人我、法我根本不存在。人我执和法我执在世俗中都不会存在，为什么？因为它是遍计的缘故。遍计就有这个特色，所谓的人我和法我在世俗当中都不存在。这个“我”是自在或实有的意思，在世俗当中有一个实有的人我吗？有一个实有的法我吗？根本没有。在轮回当中，我们可以说有一个五蕴或有一个法，人和法都可以有，但人我和法我在世俗中是绝对不可能存在的。

菩萨获得解脱之前，就要观察所谓的人我和法我通通不存在。比如现在我们在学习中观，就要通过五相推理或七相推理破除人我执，必须了解人我不存在，必须了解人我的基是五蕴。这样次第学习之后，我们就知道三有当中根本没有一个人我存在。

法我也是这样，我们认为我们所执著的一切外面的所取、能取的一切法都是自在成立的或者是实有的法，这完全是一种遍计执。真正观察时，在整个三有当中，找不到一个所谓的人我和法我，这叫“三有无我”。

“了入真唯识”，在了解没有遍计的当下，必须要安住在依他起的自性当中。什么意思呢？菩萨在修第一位的时候，已经打破了遍计执。没有遍计执，是不是一概说一切法都不存在呢？也不能说一概没有，虽然没有遍计执，但三界心心所还是有的。如果三界心心所的话，那么在三界心心所当中就包含了五蕴、诸法。五蕴和诸法，一个是生起人我执的基；一个是生起法我执的基，实际意义上它们是一种心心所的状态，五蕴的状态、诸法的自性在名言中应该是存在的，怎样存在的呢？就是通过心心所的方式存在。

菩萨远离了遍计执后，本身来讲应该直接安住在依他起当中，但是它有一个次第，你认识了不一定能够马上安住。我们现在认识到遍计不存在、人我和法我不存在，实际上只有认识还不行，麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也讲过，我们通过五相推理观察，知道头不是我、手不是我，但还是生起执著，这是什么原因呢？观察不够，没有生起定解。这说明要有一个过程。我们在了解没有遍计之后，要通过长期修持依他起，才能够让遍计的执著减弱、不现行。

所以，要“了入真唯识”：第一要了别，第二要趋入真唯识当中，真正安住在一切都是心心所、一切都唯识、一切都是依他起的状态，必须这样修持。在资粮道当中闻思，在加行道当中通过暖、顶、忍、世第一法位的修法，逐渐把这种执著消灭，这叫“了入真唯识”。第一是没有遍计执，没有二我；第二是有唯识。修行解脱的次第在这个颂词当中讲得很清楚，以前我们一再强调不要认为这是理论，如果你学懂了这个颂词，就知道怎么修行。所以第二步要安住在真唯识当中，了解一切都是心心所。第三步必须要安住在圆成实当中，所以“亦无唯识光，得离名解脱”。第三步必须要修持连唯识的显现也没有，因为第二步已经“了入真唯识”，安住在心心所的状态中，在加行道忍位就是这样安住的。“亦无唯识光”是着重从修法来讲，在无间定、世第一法位时，主要修持“亦无唯识光”。因为所取不存在的缘故，能取的心心所也不可能存在。

“亦无唯识光”，主要是修持唯识的空性。前面讲过，修持唯识的空性有通过观待的方式修持的——没有所取故没有能取，有时也直接通过观识的自性不存在破除心识实有。比如《入中论》中破唯识主要是破它的自证，自证就是唯识的核心，如果没有自证，你的唯识怎样成立？破自证之后，唯识就没办法安立了。当然也可通过离一多因的方式破粗大的法、微细的法，微细的法当中的无分微尘我们使用得很多，微细法中的无分刹那怎样破——这个识就是无分刹那，通过这种方式把所谓实有的识破掉。

所以说“亦无唯识光，得离名解脱”，最后就是把唯识的执著也消尽，安住在二取空当中，修持它的总相，在修持越来越深入、执著越来越微薄时，就进入世第一法位的最后一刹那，最后一刹那之后无间引发见道，这时就获得解脱，因为现量证悟了无二取，现量安住在二取空当中，就叫“得离名解脱”。离开了依他起和遍计执，就叫获得解脱。这是从解脱道的方式安立的。

下面再讲另一种别说解脱门。麦彭仁波切的讲义说是从解脱道的次第来讲，即怎样次第修持最后获得解脱。

### 能持所持聚，观故唯有名， 观名不见名，无名得解脱。

“能持所持”就是前面讲到的根位和出生位，能持是根位，所持是出生位，能持主要是教法，所持主要是证法。为什么讲能持、所持呢？实际上经论是能持、教义的依处，一切法义都是在能持的教法当中。那么所持的是什么？文字所持的就是它的意义。比如《大乘庄严经论》的二十四品、“无上五义”等词句、法本是能持，里面讲了很多菩萨的修法，如人无我、法无我等等，这叫所持。这就是“能持所持聚”。

在资粮道主要是闻思教法，这是能持；所持是在加行道时，如是通过四种定的方式出生种种的觉受。“能持所持聚”讲到了解脱的次第：第一要安住在能持的所闻法义；第二是所持，必须要去修持以无常、苦、空、无我为主的一切大乘的窍诀、修法。“聚”是资粮的意思，不是能持、所持聚集在一起。在能持位和所持位、在根位和出生位已经含摄了资粮道和加行道。按照共同大乘来讲，资粮道和加行道需要一个无数劫，在一个无数劫当中集聚资粮。

实际意义上，我们在闻思时，在能持位或所持位有所侧重，不单是在智慧方面要积累，在福德方面仍然要积累。因此前面能持的证法是侧重于智慧方面，所持的四种定也是侧重于智慧方面。这个“聚”字，一方面是要在一个无数劫当中积累智慧资粮，另一个方面也要在一个无数劫当中圆满广大的福德资粮。所以，在一个无数劫当中必须修持能持所持，在根位和出生位的基础上努力积累两种资粮，两种资粮圆满才可以引发见道。所以把“聚”字放在后面有其特殊意义。

在这个位应该如何修持呢？“观故唯有名”，真正的修持是在加行道，加行道时就是“观故唯有名”。前面讲过，一般凡夫的遍计执是依名起义、依义起名，二者之间是一种名义相混的方式，这就是遍计所执性。如果安住在这种状态，就没办法从名称和意义中摆脱出来，还是认为有一个实有的法，但这样的法是不是实有的呢？“观故唯有名”，真正仔细观察，唯有名而已，没有实际意义。

这个“名”可以从方方面面了解，“名”可以是名称的意思，众生所执著的一切万法唯有名称而已，有没有像显现那样实实在在的实质呢？或者通过名称所表达的实质呢？根本没有。比如我们说“瓶子”时，按照“瓶子”所表达的意义——实有的东西会不会存在？根本不存在。所以，瑜伽士在修法时，观察这些单单是个名称，没有一个实质的东西，这是第一种“名”的意思。

第二种“名”的意思是识，单单是指唯识，唯识不是遍计执。我们认为一切都是实有的，其实单单就是一个识，唯识无境。这个“名”是“观故唯有名”，只是一个唯识的自性而已。

第三种“名”的意思是名色当中的“名”，除了色蕴之外的四种蕴叫四名蕴，四名蕴就是心心所，所以“名”就是指心心所。在修法时“观故”只有心和心所，没有其他别别他体的法，没有一个实实在在的色法，只是一个心和心所的状态，这叫“观故唯有名”。

把一切万法了解为三界心心所或安住在唯识、名称的状态，如果耽著于这种状态是没办法获得解脱的，最后要“观名不见名”，再把“名”作为观察处——这个名称也不存在，因为它没有意义怎么能存在呢？实际上名称是按照意义来的，如果没有意义，名称也无法安立。一个人从来没有出生过，也无法给他取名字。有时孩子还没有出生就取了名字，但只是假立的；或者人死了名字还在，这个名字也是假立的。实际上，名字要看待它的意义才可以安立，如果意义不存在，名也不可能存在。这是从第一个方面破掉“观名不见名”的“名”。

第二个方面就是唯识，如果没有境，识也不可能真实单独成立，以此破掉名。

第三个方面是观心心所法，心心所法也是无法单独存在的，因为它有一个能取所取，如果所取没有，能取也不可能成立。

从以上三个方面观察，“观名不见名”。

在世第一法位时着重修持、现证。对于我们来讲，首先要通过闻思的方式系统了解——了解在哪个位修哪个法，所修的是什么，就是二我空，或者所修的就是心心所空。现在我们必须通过广大的闻思进行抉择，当内心当中有了定解，到世第一法位时开始安住、修持。唯识宗如果按照这个次第来修持一定可以成就菩萨、佛。如果按照心识实有的观点，则没有办法“观名不见名，无名得解脱”。因为他可以安住在“观故唯有名”的状态，但是如果把名执为实有，就没有办法进入世第一法位的修持，没办法获得解脱。

但我们也讲过，真正修持大乘唯识或者修持大乘自续派的大乘论师，今生当中如果遇到善知识的指点而改变见解，就有机会打破对单空和识的执著。即便今生当中没有这种机会，通过抉择大乘唯识，以所取空的力量或抉择单空的力量，下世一定会遇到善知识的指点。从修行的状态讲，如果他已经修到了忍位，不可能不了解，肯定会抉择，因为他的智慧已相当成熟，即使没有遇到善知识，也会通过本尊的显现或以自己的神变到各个刹土中去听法——因为这时他的根性已经成熟了，完全堪能佛的教授，他会接受唯识不究竟的观点。

有些人说大乘唯识宗修来修去，最后修到无色界——但这是绝对不可能的，虽然唯识的见解不圆满，今生当中他不改变、不舍弃见解的话，就没办法登见道。但是通过缘起，他以后一定会遇到善知识，一定会改变观点。从这方面讲，唯识有它的殊胜之处，只不过中观宗首先把它打破了，打破之后修道就快得多。

“观名不见名，无名得解脱”，这里讲得很清楚。无著菩萨的讲义讲了三种层次：一个是名称；一个是唯识；一个是心心所。如果没有唯识，没有心心所，没有名称，就可以获得解脱、登见道。这是从修道的次第、从能持所持开始修持下来，最后就可以获得解脱的含义。

我们前面讲了三种解脱，分别是转依方面的、解脱道方面的、以及解脱道次第方面的，下面讲第四种解脱，实际上每一种解脱最起码也是登地的，然后获得成佛。

前面的颂词还讲漏了一点内容——“能持所持具”是从瑜伽五位讲的，能持、所持主要是从根位和出生位做了观察，一方面是“观故唯有名，观名不见名”，这方面主要是从出生位做广大抉择。“无名得解脱”安立成如镜位、见道，获得如镜位之后，可以获得见位，即修道，修道圆满之后，可获得所依位的佛果。讲义中很清楚还有这个意思。

第四种解脱主要是讲：轮回也是依靠心而安立的，解脱也是依靠心而安立的，解不解脱完全是看你的心，没有一个外面的大自在天做主宰，它高兴了就赐给你解脱，不高兴就让你轮回，这方面肯定是不会有。也不会有裸体派外道所讲的解脱是一种色法，等等。解不解脱就看你的心，当你的心被束缚的时候，就没有办法解脱，一旦你的心解开之后就解脱了。所以，解脱是你的心，不解脱还是你的心，最后一个侧面主要是以心为主安立解脱道。

这个颂词是教导行者不要心外求法，应该把自己所有的注意力、精力往内观。往内观的法才是真正趋向于解脱的，你越往外求，离解脱道就越远。你什么时候开始往内观、舍弃所缘，就开始接近解脱道了。中观的空性、唯识的空性都是往内观，唯识也是往内观，乃至小乘的解脱也是往内观，根本不可能说往外观有解脱。小乘往内观五蕴，粗大的五蕴不存在，五蕴上无我，他是从内观想的，所以获得了解脱；缘觉观察十二缘起，无明缘行、行缘识……这是顺观，逆观就获得解脱；大乘唯识宗首先把外面的所取抉择为空性，然后慢慢以越来越细的方式往内观趋入法界；中观宗还是往内观。

所以，真正的佛法应该是观心，“安心住于内，才说是解脱”。修解脱道的人必须要认识到这一点，我们说修解脱道是很方便的，如果你知道窍诀，就不需要再去外面辛辛苦苦地奔波，你就安住在你的床上，好好观心就够了。

所以，你想要真正观心，或观五蕴上面无我、或观一切法无我，观唯识，唯识也是无自性的，就这样修持一直往内观的话，都可以趋入解脱道。有时我们说解脱很困难，但以前堪布讲，如果让你一个人去背一座大山，那肯定是很困难的；让你到月球上去干一个事情也很困难，但是解脱不需要这样——让你去观人无我、法无我；观你的心性；你生信心、生大悲心、生出离心，都是在你心当中去修的，不是让你跑到一个很远的地方去干苦力，成功之后就成佛，不是这样的。你修出离心实际上也是一种心的状态——厌离轮回；修菩提心也是一种心的状态——要救度众生；修空性见还是一种心的状态，修大圆满也是心的状态。所以佛教的行者和其他的行者不一样，他即使在监狱里也可以修无我、修菩提心，都不障碍。身体可以管住，但心却管不住。

如果精通了教义，哪个地方都可以修持，这是佛教很殊胜的一个特色，非常关键。尤

其是按照大乘了义的观点来讲，我们的自性当中就具备三身，这样讲就更加殊胜、方便抉择。

我见熏习心，流转于诸趣，  
安心住于内，回流说解脱。

这个颂词当中首先讲到流转，第一、第二句是讲心是流转的因；第三、第四句是讲心是解脱的因。首先讲轮回次第，只有把轮回的次第讲清楚了，才能够清清楚楚地知道解脱的次第。

“我见熏习心”的“我见”是广义的我见，不单是平时我们讲的萨迦耶见，此处的“我见”是广义的，包括人我见和法我见、人我执和法我执。

这个“心”是指什么呢？是指阿赖耶识为主的心心所，尤其是指阿赖耶识。“熏习”就是恶取处，讲义中讲恶取处分为两种：一种是身的恶取处，比如杀生、偷盗、邪淫等；一种是心的恶取处，比如贪嗔痴、嫉妒、骄傲等。实际上恶取处的意义就是习气或种子的意思。因为心上面有恶取处，有这样的种子习气，这个种子习气一旦成熟，成了异熟阿赖耶的时候，就会显现外面的地狱、恶鬼、旁生的境界。所以，按照大乘的讲法，内心中有地狱的种子，不需要跑到哪个地方堕下去，这个地方就是你的地狱，心在这，心的习气就显现在这。因此，地狱和解脱都是在自己内心的习气上安立的，一个习气就可以安立很久的地狱。

“我见熏习心”，把“我见”讲了，“熏习”讲了，“心”也讲了，这三者之间的关系是怎样的呢？——我见作为根本，即人我执和法我执作为根本，作为恶取处的因。如果没有人我执和法我执，就绝对不会在内心当中熏习这个恶取处的种子，不可能把这种习气或烦恼熏习在自己的阿赖耶识当中，什么时候有人我执和法我执，就会不断地熏习。而这样的人我执和法我执是怎么来的呢？没有其他的奥秘，就是贪著于外境，往外观、往外求、往外所缘。对可意的东西贪著，对不可意的东西生起一种嗔恨、远离。现在很多众生就是这样的，认为有一个“我”，认为“我”是存在的。有了我执之后，就要满足我的希望——我要高兴、我要顺心，或者我要离开诽谤、离开不悦意的环境，这些都是我执引发的。或者认为外面的东西很好看，生起一种法执，有了法执之后，对好的东西就开始贪取，不好的东西就开始排斥。所以，内心当中堕恶趣或流转的习气，就是往外贪执而来的。所以我们要把我见方面的人我执和法我执讲清楚，明白它是怎样往外攀缘的，这时你就会知道，只要你往外缘一次，你内心当中阿赖耶识上面就熏一次习气，再贪一次又熏一次。一天二十四小时，白天也在贪，晚上做梦还在贪，这样一天下来，你内心当中堕恶趣的习气不知道有多少。一天是这样，那么两天、一年、一辈子是怎样的？无始以来有多少习气？所以我们要好好观察一下这些问题。

作为一个修道人来讲，如果不好好把这些问题搞清楚，认为没事吧，反正看一下又怎么样呢？如果是在人我执和法我执的状态下去看，就是在熏习心。像这样不断在自己的阿赖耶识上反复熏习，有了这些种子不结果是不可能的事情，这个种子习气如此深厚，又没有对治力，那会怎样呢？绝对会变众生。

所以，首先讲到“我见熏习心”，这方面我们必须要了解，知道这个严重性。佛陀在小乘戒律当中是怎样让比丘们都摄六根的呢？是怎样让他们调心的呢？虽然小乘中没有讲高深的唯识观点，但道理就是这样，有些声闻乘比丘不能够接受阿赖耶识的观点，但实际上就是如此，只要你看一次，你就种一个习气，就会成为清净或解脱的障碍。从很多方面来讲，小乘的戒律能够帮助我们解脱，确实很关键。

从大乘方面讲，如果你要很快度化众生，习气绝对会成为一种障碍。我们阿赖耶识上的习气如此深厚，只修几天法，而且修的时候还不断散乱，想马上获得解脱是非常困难的。因此，首先要把这个问题分析清楚。

“我见熏习心，流转于诸趣”，这里讲得很清楚，因为“我见熏习心”的缘故就流转于诸趣，在地狱道乃至天道之间不断流转。善趣、恶趣都是轮回之处，你暂时获得人天善趣又能怎么样？一旦你的善根耗尽、没有解脱的对治，仍然还是要堕地狱。哪怕是一念烦恼，都要堕一次地狱。这样想起来是相当可怕的，在我们的内心当中，肯定积累了很多这样的习气，如果我们每天不修忏悔、不积累资粮、不好好调心，想随随便便获得解脱确实是很困难的。

所以，修道就是这样——一人与万人战。一个人和一万个人战的时候，如果你不精进、随随便便，马上就会被杀死。我们这一点点的精进心、一点点的心、一点点求道的心，和每天我们二十四小时当中生起的烦恼心比起来是怎样的呢？虽然它现在还未生果，但是你信不信佛语呢？信不信因果呢？如果相信，那么你生一念贪心，绝对就要堕一次恶趣。无论你见到与否，种子已经种下了，如果你没有强有力的对治把它彻底清净，绝对要感果，这个没

有什么怀疑。

所以，流转的次第绝对“依心”。大乘比较了义的修法，如唯识、中观修法时，首先就是讲这些内容，具体的操作在显现上是在基础法、修心法上面。《开启修心门扉》和《大圆满前行》都属于这一类的，《菩提道次第广论》对于应该怎么做讲得很清楚，实际上都不是理论。如果学懂了这个颂词，你再去看那些修心的论典，无论是《菩提道次第广论》《大圆满前行》，都是遮止你不要熏习我见、熏习心，都是帮助你遮止习气的方法。否则，如果你不遮止，习气熏进去就必须流转。因此，在这些论典当中讲了很多调心的方式，乃至小乘戒律以上都是在讲这些。

下面讲解脱的方式还是依心。“安心住于内，回流说解脱”“安心”是安置心的意思，把我们的心安置下来，安置下来就“住于内”，住于内就是往内观，自己的六根往内观，不要外散，住于内就是不要外散的意思。我们的六根不要往外散，我们的心不要往外散。如果心往外散、往外攀缘的话，就会生起很多执著。但我们在修道过程中，有时可以避免外散，有时不能避免外散。在不能避免的情况下，这些东西我已经看到了怎么办呢？看到也有对治的方法，看到之后你马上要想它的过患，马上把自己的心收回来，知道这个过患很大，是在熏习恶趣、流转的种子。所以看到之后已经生起烦恼，马上就要警醒，把自己的心收回来，这是一种对治方法。

另一种对治方法，就是观察到某个地方肯定会引发烦恼，我就不去了；看到某个东西肯定要引发烦恼，我就不看了；听到某个东西要引发这个烦恼，我就不听了，这样是一种预防。一个是已经现前烦恼的正对治法，另一个是还没有现前之前的预防措施，很多大德说后者最适合初学者，所以初学者要尽量避免烦恼，不要去沾染烦恼，不好的东西不要看，不好的声音不要听，如此就能很好地预防烦恼，堵其相续。

作为凡夫人肯定会有习气，有习气就会显现出来，怎么办？就按照上述方法来对治。只有这样慢慢对治，修法的力量强了之后，就能够获得一定的效果。

所以，“安心住于内”就是自己的心不要外散。不单是不要外散，因为这里是在讲大乘解脱道，只让根识不外散、压伏粗大的烦恼还不行，这不是弥勒菩萨“回流说解脱”的教授，不是大乘的不共教授。所以“安心住于内”还有其他意思：首先自己要把所缘断掉，不要有所缘，如果没有所缘，能缘自然也就断掉了。否则是无法获得解脱的，即便能获得解脱也是相当迂缓的。

所以，此处所讲“安心住于内”就是内观，内观无我。首先了解一切外面的所取都是心所的显现，这就把实有的外境遮掉了，不会再往外观，然后再以心观心，以心观心的时候，实际上这个心的心识本身也是无自性的，这样修持之后就是“回流说解脱”“回流”就是回生死流，本来现在我们是随波逐流，在生死流中没办法获得解脱，随着生死流不断往下走。但是你要解脱就必须逆流而上，虽然困难，但必须要做，反正大家都知道修道很困难，但你做不做呢？这是绝对要做的，你不做就顺凡夫流、顺世间流永远流转下去。顺流是什么样呢？心往外攀缘就是顺流、顺生死流。“安心住于内”就是把自己的心往内收，先破所取、所缘，然后再破能取，这是回流，把心往内观就是回流。这方面就是“说解脱”，最后可以获得解脱。

解脱的含义、修道的道理，我认为这几个偈颂讲得很清楚，对于轮回的次第是怎样的、怎样修行、解脱都讲得很清楚。还有另外很重要的一点是什么？如果我们单单学《大乘庄严经论》，没有学其他论典的话，也许在看的时候会有点困难，但是安心住于内的人我空和法我空的教授，我们已经学到了——这是最关键的一点，如何安住于内呢？如何不往外攀缘？就是通过人我空和法我空的教授，通过中观的教授就可以去修持。这个颂词讲到了我们修道的次第，轮回是一心，解脱也是一心，把整个道理给我们讲了。实际操作方面——我们学《中论》《入中论》时，人我空、法我空的道理都已经掌握了。

把广大行和甚深见二派融合起来，那么你的修法绝对是圆满的、正确的，不会入歧途。这些内容虽然以前学过，但今天看到仍然感受很深，弥勒菩萨的颂词把解脱道讲得这么清楚，如果还修不来，还说不修，那还要怎样呢？确实让人感叹。

“我见熏习心，流转于诸趣，安心住于内，回流说解脱。”就是这么一个简单的要诀，就把怎样修持解脱道讲得清清楚楚。而且我们还知道二我空的修法，还知道密乘的观点和修法，把这些运用上，就没有什么了。实际上，密宗当中只是一个窍诀，怎样让你很快见到这个窍诀，修的时候还是一样的。你是一个凡夫、一个密乘行者，还不是流转，还不是“我见

熏习心，流转于诸趣”，你要解脱，还是要“安心住于内，回流说解脱”。只不过里面有一个快慢的问题，有一个修道的时候怎样快速安住、快速现证的问题。如果有了这些窍诀，再把这些结合起来的话，就已经会修道了。我们在闻思很多论典之后，你不用去问别人，你在学法的过程中自己就知道怎么修。当你把《大乘庄严经论》等大论典学完之后，你自己肯定知道怎样去修持了，因为再没有讲得更详细的了。再有一个什么窍诀、再有一个什么引导，也只有这些了。对于怎样获得解脱，这里已经阐述得很清楚。以前我也讲过，我自己学完此论之后，感觉自相续变化很大，和以前根本不一样。虽然还没有获得证悟的功德，但是和以前的认识相比，确实帮助特别大。所以我特别想大家都能够学习这部论典，如果学了，肯定能生起和我一样的感觉，我是这样认为的。

尤其这次讲这种感觉更加强烈，所以这部论典真的是非常殊胜，如果这时不好好学，想以后再学习，就像上师讲的那样，以后有没有这个机会都不好说。现在正在学的时候，你就要好好理解这些颂词、尤其这些含义是从哪个方面来对治我的心的。首先要在字面上过得去，一个字、一个字地过没问题；其次你要想它字面上表达的意义是什么；最后怎样相合我的解脱道。佛菩萨造了这个经典，不帮助我们解脱的一个字都不会有。我们应该思维：哪个方面是调伏我的烦恼呢？我应该怎样去修持呢？怎样按照这个颂词或含义受益？怎样去修道？慢慢地看这些内容，结合自己内心的烦恼状态，对照自己的流转的过程或者解脱的方便，就知道应该做什么。实际上，它直接的意思、隐含的意思讲得都特别透彻。一定要精进啊！此论的确是非常殊胜的论典。

今天就讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第四十三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分了二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面的“所安立、分别所知、所思维和不可思议”四个科判通过总说的方式宣讲了菩萨道，后面的《明信品》到《敬佛品》之间，是从自相方面对如何修证、现前大菩提进行宣讲。前面是总说，后面是别说，因此不会有重复的问题。这些内容很清楚地宣讲了菩萨应该安住之处、如何安住的方法、如何增上、如何对治障碍等等。

前面我们已经讲了前四个科判，现在正在讲第五个“圆成证得”，主要是从《明信品》到《敬佛品》之间。第一个《明信品》已经讲完了，宣讲了信心的方式、二十六种分类、十六种障碍和十一种功德。

现在正在讲通过信心寻求正法的内容，即《求法品》。第一是寻求圣教；第二是如何作意求法；第三是求法的分类；第四是求法的果；第五是摄义。现在正在讲第一个科判“所求之法”，其中分寻求教法和寻求证法。寻求教法主要是讲寻求三藏的圣教，然后是讲如何现前得法缘的问题，然后是如何寻求作意，这方面已经讲完了。现在正在讲寻求正法，分十一个方面宣讲，前面讲了寻求真如、寻求如幻，尤其弥勒菩萨讲如幻非常清楚、殊胜，而且还讲了寻求体相和寻求解脱等。

现在讲第八个科判“寻求无有本体”，主要是从三自性的角度讲如何安立无有本体。按照中观宗的观点，三自性的每一个本体都是无自性的，遍计执以遍计执无自性；依他起以依他起而无自性；然后圆

成实自体也空，圆成实是以圆成实无自性，这在二转法轮中讲得很清楚。在三转法轮中讲无有本体是稍加简别的：遍计执主要是通过自相无生讲它没有自己的本体，所以它本身无自体；依他起主要是它本身没有实有的身，没有自身，完全是依靠他缘而起，所以是本体无自性的；圆成实上面没有种种的垢染，所以它自己也是无自性的。在宣讲无自性的时候，是通过两个颂词进行开显的。

### 壬八、寻求无有本体

自无及体无，及以体不住，

如执无体故，法成无自体。

这个颂词首先讲到依他起无自性，然后讲到遍计执无自性，第一句和第二句主要是从依他起方面进行开显的，第三句和第四句是从遍计执的角度讲无自性。

“自无及体无，及以体不住”，前面讲过依他起的本体本来就是一种依缘而有的法，它的本体是依缘而有的缘故，所以它是一种有为法。有为法完全是处在生、住、灭的状态当中，生的法已经灭掉了，没有了；正在安住的法暂时可以安立它有，但它是刹那也不安住的，所以也是无自性的；未来的法还没有产生，所以也是无自性的。总的来讲，依他起就是从这些方面观察的。

对照颂词是从三个方面讲依他起无自性，第一是“自无”；第二是“体无”；第三是“体不住”。为什么要从这三个方面讲依他起无自性？原因是对治三种邪执、安立三种体，即“自无、体无、体不住”。如果按照本体来讲，只说它的体没有、因缘而生就可以了，但是这个地方所对治的法有三种邪执，所以从三个方面安立依他起无有本体。

第一个方面叫作“自无”“自”就是它自己的本体的意思，因为依他起是依靠因缘而有，依靠因缘而有的缘故，它自己的本体完全无

有自性。比如一切心心所法就是依他起的自性，心心所法幻变成外面诸法时有能取、所取的相，所取的相可以说是从习气而有，内在的习气也是通过外面的法而有。为什么这样讲？因为前面讲过了“色识为迷因，识识为迷体”，所以它有一个因和果的关系。我们说外面的法是从相续的习气显现的，这个习气是从哪里来的呢？一部分习气是法尔如是、法尔存在的，众生一开始流转，在阿赖耶识上本身就具备种种习气，可以说不是新生的；第二类习气是新染的、新生的，通过不断地取外面的所取，对外面的所取执著之后，这种执著外面所取的习气就熏到阿赖耶识当中，所以说阿赖耶识的习气也是无自性的。“自无”主要是讲自己无有本体。

“自无”还有一个意思，就是不是自生的，“自”就是自然生的意思，“自无”就是根本就没有这样一种自然生。这是对治什么样的执著？对治数论外道所认为——果法在因上面本身就应该具备，如果果法在因上不具备，就绝对不可能产生。他们还打比喻说黑暗房间里的瓶子如果它不存在，你打开灯它也没办法现前，所以种种果法实际上在心当中本身就具备，只不过是明显不明显的问题，它是以因果一体的方式进行观察。

但是按照佛教的观点，自生的观点有很多过失，比如永远生因、没办法生果、或者恒时都是自体生自体等等，《入中论》中破自生的时候讲得很多。所以宣讲一切万法是依缘而生，就可以对治一切万法是自生的观点。

第二个方面叫作“体无”。所谓“体无”就是说以前已经生起的法，一旦灭掉之后就永远不可能再重新生。比如昨天乃至上一个刹那的法已经灭掉了，灭掉之后就永远不可能再有，它的自性可以说已经彻底没有了。但这会不会成为一种断灭？不可能成为断灭，因为它自

己本身就是一种幻化的法。幻法的自性就是没有一个实有的生，没有一个实有的生的缘故，它在灭掉时也没有一个自性的灭，所以不符合于断灭的体相。

我们说一切万法生了之后就不会再有了，主要是对治数论外道的观点，他们认为一切外面的法，它的果法灭掉之后，它还没有彻底灭尽，仍然通过随眠的方式存在于自性当中，所以根本没有彻底灭。这是一种什么样的执著？这种执著主要是认为法是常有的或者法是实有的，它灭了还是没有完全灭掉，通过隐藏、随眠的方式存在于自性当中。如果有这样一种承许，肯定就会以明显或不明显的方式对它生起一种实执，如果对它生起实执，就会认为一切万法实际上在因当中本身就是这样存在的，现在也是这样存在的、灭了之后也没有完全灭，它还通过随眠的方式存在着，这样就会对一切因果法产生很深重的实执。

但是在佛教的观察之下，这种观点根本不成立，因为一个法真正灭了之后就完全不可能再有了。如果说还要生起来，那就不是以前那个法以死灰复燃的方式又生起来了，实际上一个法灭掉之后，它的本体已经彻底没有了、断绝了。

这说明它是一种无常——生的时候它是依他起的，第一个问题“自无”就是讲依缘而生，所以它的因就是没有自性。灭了之后，它的果也没有自性。一方面可以抉择因果无常这个问题，也可以抉择一切万法无常的问题，从另一个角度讲，也可以抉择因和果都是无有自性的，所以“自无”和“体无”是从因和果两个方面进行观察的。

第三个方面叫作“及以体不住”“体不住”就是一切万法只要产生之后就是刹那生灭的，一切万法自己的本体绝对不会安住到第二刹那，一旦生了之后就灭，是刹那生灭的本体。

这种观点主要是对治一些其他外道的观点，他们认为一个有为法生了之后，乃至没有遇到铁锤等灭缘的期间一直是常住的。但是佛教的观点认为，这样一种希望是绝对不会有的，因为一切万法生后自性就是刹那刹那生灭的，根本不可能乃至遇到一个粗大的灭因才会灭，它本身就是刹那生灭的。“体不住”的观点主要是对治这种外道的邪执，就说正在存在的法实际上是刹那生灭的。

因此从这三个方面观察——因无自性，本体刹那生灭，果灭之后就不会再复生，它的本体绝对已经没有了，这叫作依他起无自性、无有本体，讲得非常清楚。

“如执无体故”，是讲遍计执的自性。遍计执自性就是无有本体，“如执”就是犹如众生所执著的那样，实际上它是没有本体的。众生在没有了解依他起自性之前，他会执著于遍计执，即众生如果不了解依他起，肯定会执著遍计执。所以如执著那样，实际上所执著的法根本没有自性。众生没有学习时认为一切万法都是有自性的，但是学习后知道遍计执无自性，“如执无体故”就是说如我们所执著的法实际上根本没有自体。

遍计执没有自体 and 前面依他起无有自体的侧面是不相同的，前面是讲有显现但是不实有，这里是说遍计执连它自己的本体都没有，确实确实它自己的本体都没有，如同执著花绳为蛇的时候，这种蛇相在绳子上面有没有？实际上我们说它是一种错误的认识，在绳子上面永远没有蛇的自相，怎样寻找都没有，所以说遍计执确实确实无有自性，它虽然依靠了依他起，但是这个所依靠的依他起自己本身同样是无自性的。依靠依他起生起这样一种执著相，是不是犹如执著一样有它的自性？实际上根本没有自性，就好像蛇依靠于花绳，花绳可以有它的显现，但是这个蛇的显现除了一种妄执之外，绝对不可能有丝毫自体。

“如执无体故”主要是讲遍计执的自性，通过这样的抉择实际上是告诉我们，现在我们认为一切万法是实有的，但连它自相都没有，连在名言当中都不会存在，因此一定要了解它完全没有实有。

最后一句“法成无自体”，这一句可以和遍计执连起来讲，也可以和依他起共同讲。如果跟随遍计执来讲，“法成无自体”，这个“法”就是讲遍计法，因为“无执无体”的缘故，就成立遍计法无有自体。从依他起的角度讲，因为前面“自无、体无、体不住”的缘故，所以一切依他起法成立无有自体。后面是因为所执著的遍计法没有自相的缘故，遍计法成立无有自体。

下面讲第二个颂词：

无自体故成，前为后依止，

无生复无灭，本静性涅槃。

这句颂词讲到了圆成实的自相，一个层次、一个层次地讲到了圆成实的自相——无有自体、无有本体。前面讲过，中观宗是直接抉择圆成实无有自性，唯识宗在抉择圆成实无自性时，主要是讲异相无自性，和圆成实异相的法是没有的，比如依他起和遍计执这两个法在圆成实上面没有，所以圆成实无有自体、无有本体，三转法轮中有这样的抉择。

“无自体故成，前为后依止”，前面已经抉择了遍计执无自性、依他起无自性，抉择无自体之后，故成立“前为后依止”。后面两句“无生复无灭，本静性涅槃”，意思就是前面是后面的依止、前前是生后后的因。

那么谁作为第一个因？“无自体”作为第一个因，因为前面已经把依他起和遍计执两个法抉择为无自性了，所以就以这个无自性作为因而产生“无生”，即“无自体故无生”，因为遍计执无自体、依他

起也无自体，如果说无有自体，就根本没有一个实有的“生”。确实确实没有一个实有的生，如果有一个实有的生，它应该是从有自性中产生的，但是依他起和遍计执——尤其是从依他起的角度来讲，根本没有自性的缘故，所以哪里有一个自性的生？没有一个有自性的生。这和中观宗当中破四生的观点是一样的，名言谛当中虽然有生，但是在胜义谛当中观察时，在圆成实的体相中观察时，绝对没有一个生，因为圆成实就是无二取的状态、无二取的状态就是圆成实，所以在圆成实的状态中根本没有生。

“无生复无灭”，以无生作为因开始产生无灭，或者说以无生作为因可以成立，说“产生”可能不太恰当，成立是无灭的，因为它本身无生的缘故，所以它不会有灭。如果说在依他起的自性中有幻化的生，那么当然有幻化的灭，但是如果圆成实的体性当中根本没有一个生，哪里有一个灭呢？所以“无生复无灭”，就是以无生作为因，成立无有灭。

然后对“无灭”和“本静”之间再作观察。“本静”依靠“无灭”而成立，因为本身“无灭”的缘故，所以它的自性就是寂静的。如果说刚开始有、后面没有，这不叫本性寂灭，而叫断灭，这样肯定不符合于法性。要成立法性本来寂静的话，只能说它本来就没有生灭，没有生灭的缘故，它自己的本性是寂静的，所以以无灭而成立本静。

以本静而成立“性涅槃”，性涅槃就是本性涅槃的意思，因为它本来寂灭的缘故，本身没有生灭的状态，所以一切众生、一切万法本性就是涅槃的，从这个方面讲本性就是涅槃。可以说本静和性涅槃有相似之处，也有不同之处，从它次第的角度来讲，从“无灭”安立“本静”、从“本静”安立“性涅槃”，这样的次第让我们容易通达；从另一个侧面来讲，实际意义上本来寂静和本来涅槃是一个意思。

这方面就讲到了圆成实的体性，圆成实的体性就是无有异相、无有本体。这个地方主要是从三自性的角度讲到了依他起是幻化的，缘起的缘故，它是现而无自性的；遍计执就是世俗当中没有的法；圆成实是本来涅槃的状态。这样我们就知道了，因为二取本身就是幻化的或者没有的，所以二取空的涅槃是本来具足的，只不过由于众生的烦恼障垢不现前而已，遣除障碍之后，本来寂静的涅槃就会现前。

以上讲完了第八个科判“寻求无有本体”，下面讲第九个科判“寻求无生法忍”。

以前我们在学习无生法忍时，主要是对于一切万法空性方面，对无生法而生起安忍就叫作无生法忍。什么是无生法？主要是讲空性是无生法，显现上好像有生住灭，实际意义上根本没有生住灭，尤其以生作为观察的侧面来讲，如果对于无生法空性生起安忍，就叫作无生法忍，以前我们是这样学的。但是这个科判当中讲的“寻求无生法忍”，不单单是对胜义空性的无生法要生起安忍，世俗当中还有很多无生法也必须要接受，不能生邪见，要能够堪忍，从这两个侧面观察。所以下面就讲了八种无生法忍，在很多佛经当中讲无生法忍的时候，也是通过这八个根据进行安立的。

### 壬九、寻求无生法忍

本来及真实，异相及自相，

自然及无异，染污差别八。

八种无生法忍第一个是“本来”无生法忍，第二个是“真实”，第三个是“异相”，第四个是“自相”，第五个是“自然”，第六个是“无异”，第七个是“染污”，第八个是“差别”。差别算一个，“差别八”并不是有八种差别法，这个差别不是分类的意思，而是八种无生法忍其中的一个——差别无生法忍。



第一个是“本来”无生法忍。如果按照字面来讲，好像一切万法本来就是无生的，但不是这个意思。本来无生法忍，是指轮回没有开端的意思。轮回无生，没有一个新产生的基，这样的前际到底有没有？实际上是没有的，轮回没有开始，轮回根本不是由自在天、梵天等重新创造的，如果是他们创造的就有个开始了，但轮回没有开始。从轮回没有本际、没有开始的侧面来讲，我们要对轮回本来无生生起安忍。

既然轮回本来无生，那么是通过什么安立的？佛经和论典当中都是通过十二缘起的方式安立的，十二缘起当中，从无明缘行乃至生缘老死，像这样从生老死又开始产生无明，然后以无明又开始流转，这样下去十二缘起就像一个圆圈的状态一样，哪个地方是开始、哪个地方是结尾，实际上是没办法分的。以无明作为开端、最后是生老死，只不过是一个阶段，是从前生、今生和后世的三生来安立的，首先是无明缘行，然后是行缘识，最后到生老死，即前世、今世、后世的因果，主要是从流转的次第，为了便于解脱这样宣讲，就说无明作为开端，因此如果要解脱就必须断尽无明。

实际上我们讲今世的无明是从哪里来的？是以前世的无明作为因，那么前世的无明又是从哪里来的？可以说是从老死而来，从老死而产生无明，再往前推，也是这样一环一环推下去的，实际上根本没有一个开始之处。显宗都是这样抉择的，轮回是无始的。

抉择轮回无始，一方面是众生内心中有一种疑惑必须要断掉——就是“我自己是从哪里开始轮回的”，实际上轮回是无始的。抉择这个问题有什么必要性？就是为了遮止我们对所谓的轮回的开端或者自己流转的开端的分别。通过自己的智慧去寻找轮回的开端，到底有什么必要性？实际上意义不是很大。佛经当中也讲过，一个人中了毒箭之后，他去观察这个毒箭的箭头是哪里制造的，竹子是哪里产的，

羽毛是什么鸟的羽毛，谁射的箭，他叫什么名字，他的父母是谁……这样推下去早就中毒死掉了。佛经当中也有这种抉择方式，为了对治这种想要寻找轮回前际的分别念，就宣说了十二缘起。

轮回实际上是无始无终的，没有开始的，但是现在如果你要解脱，斩断无明就可以了。就在自己的五蕴上去观想一个空性，在五蕴上修持无我，这样就可以斩断它的相续。我们从哪里来的——这方面也许有一个开端，或者说肯定有一个答案，但是对现在的自己来说，时间、精力有多少？或者自己的智慧到底有多少？这样观察的时候，与其去寻找前际，倒不如去斩断后际更好！为了斩断后际就去了知空性，知道修法的窍诀之后，就在现在的五蕴上面去修持空性，修持人无我、法无我等窍诀，逐渐就可以解脱。解脱之后、有了智慧之后再去慢慢观察，这时候有的是时间和精力了。因此，宣讲本来无生也有这种目的在里面。

我们要知道就像种子一样，比如说现在的种子，它的开始肯定是找不到的，找不到它的真正开始之处，它从哪个地方来的根本找不到。如果现在把种子投入火中烧焦之后，它的相续就斩断了，不可能再从这个种子开始慢慢生芽、开花、结果，这是不可能的事情。我们自己开始是从哪里来的，这个已经搞不清楚了，所以与其去分别这个问题，还不如当下去修一个法性，间断它的相续，把它的种子烧焦了，就可以从轮回当中获得解脱，这才是最关键的问题。本来无生法忍需要从这方面了解。

第二个是“真实”无生法忍，一个已生的法，灭掉之后不会重新再产生，也就是说一个法灭掉之后，绝对不会再有了。这里的“真实”不是讲胜义谛，而是讲一个已生的法已经灭了的缘故，绝对不可能再生，叫作无生。这个科判当中无生的层次和侧面比较广，比如第一个

是说轮回从来没有一个新生、没有一个开始，从这个方面讲无生的；第二个是说已经灭掉的法，之后不会再重新产生，这也叫无生，这些方面叫作真实的无生法忍。

至于有些法我昨天经历了、今天又经历了，这不是真实的重生，而是假立的生。或者说故地重游、旧话重提，是不是以前的事情再生？根本不是，前一刹那以前的事情全部灭掉了，所谓的重新再产生是虚假的、经不起观察的。或者说以前的我死了、以后又产生了，但这根本不是真实的生。以前灭掉的法是绝对不可能再生的，这叫作真实的无生法。如果对于这个问题生起了安忍，就是真实的无生法忍。

第三个是“异相”无生法忍，意思是现在在轮回当中生起的法，除了产生以前本身有的法以外，不可能重新生起五蕴、十二处、十八界以外的法。这是不是和第二个无生法忍矛盾了，也许有些人会这样想，刚才说了以前灭掉的法不可能再产生，现在又说除了以前的旧法之外，不可能重新生起，是不是矛盾？其实这里是从它的种类来讲的，不是讲它的自相。除了蕴界处的法之外，比如说现在所生的法，无非也是五蕴、十二处、十八界这些，然后所产生的有情也是在蕴界处上面安立的有情。讲义当中一方面讲蕴界处，一方面讲无有新生的有情，意思是现在要产生的话，也只能产生五蕴、十二处、十八界的法，后来产生的有情也不可能离开五蕴、十二处、十八界所安立的有情之外、单独还有一个具备某某法相的有情。

讲义中说没有新生的有情，也就是说和蕴界处不一样的其他的法，比如六蕴或者其他一个什么样的法出来了，这是绝对不可能产生的，现在要生的法全部都是这些，有情也是在五蕴上安立的有情，六道的有情之外不可能再有一个第七道的有情，异相无生法忍主要是这个意思。从方方面面观察的时候，确实没有蕴界处之外的法或者蕴界处之

外的有情；从另外一个侧面讲无生法，佛法当中能对治的这些，怎么样对治，怎么样灭尽蕴界处，怎么样灭尽众生，怎么样使众生从六道当中解脱，所以不可能在这之外还有另外一种法，如果有另外一种法的话，好像现在的正法就没有办法对治了，但实际上佛陀的遍智早都已经观察好了，观察好之后所宣讲的佛法也就是这些。因为真正以前生的法、现在生的法或者未来生的法，离开了以前生过的蕴界处之外的法以及六道有情之外，实际上不可能有一个五蕴之外的有情，或者说具有心识的有情之外不可能再有一个有情的，否则佛法就根本无法对治轮回或没有办法教导这些有情的。我们要对这个异相无生生起安忍，所以叫作异相无生法忍。

第四种是“自相”无生法忍。自相无生法忍和自然无生法忍、无异无生法忍，这三个就是从三自性的角度进行观察的。首先讲自相无生，自相无生就是遍计所执性无相，就是根本连自己的自相都没有，如同绳子上面的蛇相一样，是完全不存在的，所以叫作自相无生。如果能够对遍计所执性的自相无生生起安忍，就叫作自相无生法忍。

第五种是“自然”无生法忍。自然生也是没有的，自然生就是自生的意思，就像前面讲的那样，一切内外的法、一切心与心所法，实际上根本没有一个所谓的自然生起，都是依缘生、依他起，是不可能自然生的，所以叫作自然无生法忍。这主要是观察依他起方面。

第六种是“无异”无生法忍，主要是讲圆成实自性，圆成实自性就是无异。那么和谁无异？犹如虚空一样，它没有转变的。在其他地方讲的话，一方面无异是讲没有其他的法，在二我空的状态当中根本不可能有其他法的，一丝一毫的遍计执、一丝一毫的依他起都不会有，这方面也叫作无异。第二种无异是讲自己的本体不会转变的，如同虚空不会转变，不会从虚空的状态转变成另外一个状态，所以二我空的

圆成实自性也不可能转变，永远不可能有转变成另外一个法的机会，所以叫无异无生法忍。

那么我们平时在讲空性法的时候所说的无生法忍，是不是在这八种没有讲到呢？实际上可以说“自相、自然、无异”这三种无生法忍，和平时我们讲的对空性方面要安忍、要堪忍实际上是一个意思。我们看前面讲的，在本来轮回当中安立不了空性，然后真实无生法忍当中也没有办法直接安立，然后在异相当中也没办法安立，但是在三自性当中，安立平时我们中观所讲的无生法都是很恰当的，尤其是在遍计本来无自性或者依他起本来无自性上面安立平时中观所讲的空性非常合适，可以这样对应。

第七种是“染污”无生法忍，意思是对“染污无生”生起安忍，生起一个定解，不生邪见。那么谁染污不生邪见？就是阿罗汉的相续当中，如果一旦证悟了阿罗汉果，他的种种见断和修断不可能再重新产生，从这个侧面来讲的话就是染污不生。阿罗汉的相续绝对不可能再产生烦恼，一丝一毫的染污烦恼都不生起，对此生起定解，就叫作染污无生法忍。

所以我们在学《俱舍论》候讲到，阿罗汉突然生起烦恼是绝对不可能的事情。一旦真正获得了阿罗汉果之后，对治已经生起来了，如果说烦恼障的种子已经彻底断尽之后还要从阿罗汉退到三果，三果退二果，二果退一果，虽然一果不可能再退了，实际上这根本不可能。为什么有这样的安立——因为突然又产生了烦恼，我们在学《俱舍论》的时候就知道，这只是一种宗派的讲法而已，实际上根本不可能安立。这叫作染污无生法忍。

第八种是“差别”无生法忍。第一个方面，佛陀的智慧当中已经一概安立成尽智和无生智，或者如所有智和尽所有智，这样安立之后，

绝对不可能有差别法的——和智慧不一样的烦恼、障垢绝对不可能生起，这叫作差别无生。除了一味的智慧之外，不可能有其他一类法，这就叫作差别无生，对这个生起安忍叫差别无生法忍。第二个方面，法身和法身之间，获得法身的方便或者法身的状态不可能有差别，法身和法身之间不可能有差别，或者获得法身的方便不可能有差别，对这个方面生起安忍，也叫作差别无生法忍。

以上讲到了八种无生法忍，对于世俗当中的无生法以及胜义当中的无生法，都需要生起定解而修持。讲义中讲到，在忍位时生起这样一种无生法忍，叫作下品无生法忍；在初地生起，叫中品无生法忍；在八地生起，叫上品或大品无生法忍。这就是第九个科判的内容“寻求无生法忍”。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第四十四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，宣讲了菩萨见修行果的所有内容。为了便于我们了解二十四品的内容而通过“无上五义”的方式进行宣讲，弥勒菩萨在《缘起品》当中通过五种比喻对“无上五义”进行了宣讲，讲义当中具体落实了五种无上义，即“所安立、分别所知、所思维、不可思议和圆成证得”“所安立”是从《成宗品》到后面《菩提品》之间进行观察，通过总相的方式宣讲菩萨行。从《明信品》开始，主要是讲如何现证大菩提，讲到菩萨的修道。菩萨修道主要有信心、求法、弘法、修法，讲到了《教授品》《业伴品》《度摄品》《供养品》《亲近品》《梵住品》《觉分品》《功德品》《行住品》《敬佛品》等二十四品的内容。

现在正在讲第十二品《述求品》，包含在最后一个科判“圆成证得”当中。前面讲了前行，现在讲的是正行，就是求法、弘法和修法。求法分五个方面，第一是寻求正法；第二是以什么样的作意求法；第三是求法的差别；第四是求法的果；第五是摄义。现在还在讲第一个寻求正法，其中又分了两个内容：第一是寻求教法；第二是寻求证法。现在正在讲寻求证法，分十一个科判，前面九个科判已经讲完了，今天开始讲第十个科判。

## 壬十、寻求宣说一乘之密意

在讲佛经含义时，小乘没有分别了义和不了义，只要是佛说的教典全都是了义的。大乘经论当中有了义和不了义的分别。对于了不了义，唯识宗和中观宗有不同的观点，唯识宗认为究竟三乘是了义的，宣说一乘是不了义教，《解深密意经》宣说了此意趣；中观宗认为宣讲一乘是了义教，宣讲三乘是不了义的，根据是《妙法莲华经》《宝性论》等。

无论宣讲三乘是了义的或一乘是了义的，都有各自的密意。一方面，究竟一乘是法界本体空性和光明双运，所以单以众生具备如来藏来安立乘时，绝对是究竟一乘；另一方面，唯识宗安立究竟三乘也有其密意和必要，因为所化众生的根性无量无边，有些众生必须通过究竟三乘调化，所以宣讲究竟三乘对一部分众生绝对是有必要、有帮助的。

在讲解究竟三乘时，当然要对佛经当中宣讲的究竟一乘做解释。唯识宗认为佛陀讲究竟一乘是有密意的，实际上应该是究竟三乘。而平时我们认为佛讲三乘是有密意的，究竟是一乘。弥勒菩萨在论典当中通过八种密意说明佛陀宣讲究竟一乘的密意，但这是不是弥勒菩萨自宗的究竟观点呢？我们可以通过《究竟一乘宝性论》《现观庄严论》等宣讲二转、三转究竟意趣的经论来观察，可知在《庄严经论》当中所提到的宣讲一乘有密意的观点，并不是弥勒菩萨的自宗，而是佛经中的一种讲法，因为众生有很多的根性，必须要这样安立。因为佛经当中有这个说法，所以就在《庄严经论》当中对这个问题做一番抉择，



但是并不能代表弥勒菩萨的究竟意趣。

佛经当中讲到三乘也讲到一乘，哪个是有密意的呢？在了义的经典中说佛讲三乘是有密意的，究竟应该是一乘，如果安立三乘是了义，就会有理证的妨害。在宣讲不了义教法时，第一是有密意，第二是有必要，第三是会有理证的妨害。实际上，宣讲了义经典也有必要和密意，但是绝对没有理证的妨害。如果弥勒菩萨安立究竟三乘是了义教，因为肯定会有理证妨害，所以弥勒菩萨绝对不会承许自宗是究竟三乘。

但这里是按照经典作抉择的，我们学习时当然也是按照这种宗旨。按照唯识宗或唯识的教义来观察的话，佛宣讲一乘是有密意的。不管宣讲一乘还是三乘，都对众生有必要、有利益，所以我们没必要说何者就是不对的或不能安立、必须破斥。

麦彭仁波切在讲弥勒五论的总摄时讲得很清楚，《庄严经论》当中有了义的说法也有不了义的说法，比如讲“究竟一乘是有密意的，究竟应该是三乘”的说法就是不了义的。在不了义的教法或唯识的教义当中，是通过八种根据、两种必要来宣讲究究竟一乘的密意。我们在学习这个科判时，一定不要忘记此处是按照唯识的承许——究竟应该是三乘，说究竟一乘是有密意的。这样去学习就不会太难，如果搞颠倒就不行了。我们一直认为究竟一乘是了义的，如果按照这种观点学习，这个科判肯定就学不下去了，这方面我们要了解。

法无我解脱，同故性别故，

得二意变化，究竟说一乘。

很多佛经在宣讲究竟一乘密意时，都是通过八种根据进行观察的，在无著菩萨的讲义当中讲得很清楚，在抉择究竟一乘时都是如是抉择的。

在八种根据当中，“法无我解脱”和第二句的“同”字放在一起理解，就是“法同故、无我同故、解脱同故”，这是八种密意中的三种密意。第四个密意是“性别故”；第五和第六是“得二意故”，得二意当中包含了两种意；第七是“变化故”；第八是“究竟故”，这个究竟不能理解成究竟一乘的究竟。究竟是第八种密意，究竟故，说一乘，所以佛陀在经典当中讲究竟一乘。下面我们逐一分析。

第一个密意是“法同故”。按照唯识的观点，佛陀在经典当中说究竟一乘是有密意的，因为法同故。虽然修行三乘的补特伽罗和他们所行持的道和得到的果都是不相同的，但是从究竟法界或从法性的侧面来讲是相同的，法同故就是从法性和法界的角度来讲没有差别的缘故，从这个侧面说究竟一乘。也就是说，本来应该是究竟三乘，说究竟一乘是有密意的，是从哪个侧面抉择的呢？就是从一切修行三乘的补特伽罗和他们各自的道、果在法性和法界当中究竟一味的缘故，所以说究竟一乘。

第二个密意是“无我同故”。佛经当中讲究竟一乘的第二个密意是无我同故。意思就是声闻、缘觉和佛陀在证悟无我方面是相同的，它的侧重点、密意是指同证悟无我，从这个角度讲是一乘。如果不是从这个角度讲，就应该有很多乘。如果不是究竟一乘，就应该有很多种无我的解脱，但是声闻、缘觉和佛实际上都同等证悟无我的缘故，

从这个侧面叫作究竟一乘。

第三密意是讲“解脱同故”。所谓“解脱同”是从解脱业惑的侧面讲，因为声闻、缘觉和佛都解脱了业惑，从解脱业惑的侧面而言相同，从这个侧面安立究竟一乘。佛陀说究竟一乘的密意，就是在三乘当中都是同等解脱业惑。

第四个密意是“性别故”。“性”是种姓的意思，“别”是差别。种姓差别是什么意思呢？因为有些大乘菩萨以前是修学小乘的，属于不定种姓，他后面舍弃小乘而进入大乘，所以叫性别故。刚开始他是不定小乘种姓，后面转成了大乘不定种姓，有性别的缘故所以说一乘。这是什么意思呢？佛陀讲一乘，是指有些不定的小乘行者转变成了大乘行者，本来应该说是两个乘，但从有些不定小乘种姓转成了大乘种姓的侧面来讲就是一乘，实际意义上应该是三乘。

对这些方面应该好好思维，否则也不是特别好了解，主要是脑子不好转弯。实际上如果把“性别故”这些理由、根据合起来讲，颂词的意思还是可以了解的。

第五、第六个密意是“得二意故”。佛陀在经典当中说究竟一乘，就因为“得二意”的缘故，就是得到了两种意。

第一种意是什么呢？从佛陀自己的境界来讲，他已经证悟了一切众生平等——我是怎样证悟法性的，一切众生也会这样。按照唯识宗的观点，从修行的种姓、三乘的道、各自的果来讲，众生和佛陀绝对是不相同的，因此是究竟三乘，但为什么佛陀讲究竟一乘呢？是因为佛陀证悟了一切众生都平等，从佛自证的境界来讲叫作一乘。看待

佛陀得到一种我和众生无二无别的意，佛陀有这样一种意的缘故，所以安立究竟一乘，从这个方面讲是有密意的。

第二种意是讲，有些不定小乘种姓的众生通过修持小乘道，在马上要变成决定种姓时——什么时候变成决定种姓呢？取证罗汉果，只要开始取证罗汉果，就绝对会从不定种姓变成决定种姓。他在得到三果、即将取证罗汉果时，遇到佛陀给他讲究竟一乘，他就知道取罗汉果后，实际上以后还要重新入大乘道取证佛果，所以还不如现在就不趋入小乘道。对这一类小乘不定种姓的众生，为了让他趣入大乘，所以安立了究竟一乘。

还有一类众生是不定种姓的菩萨，他刚开始是修持菩萨道，后来遇到障碍即将要退失大乘、准备取证小乘道时，佛陀就给他讲究竟是一乘，他就想既然究竟是一乘，现在我取证了罗汉果，以后还要重新发心入大乘，还不如现在就不要舍弃大乘道。

为了使小乘不定种姓和大乘不定种姓这两类众生发起求佛果的意，也就是得二意当中第二个意，让他们发起“我也能成佛”的心意的缘故，所以说究竟一乘。佛陀如果不宣讲究竟一乘，有些小乘众生很有可能就趋入罗汉了，有些菩萨很有可能就舍弃大乘进入小乘了，为了使他们进入大乘的缘故给他们讲究竟一乘，但实际意义上绝对是三乘。从唯识宗的观点来看，对于决定小乘种姓、决定缘觉种姓的众生不需要讲究竟一乘，因为对他绝对没有帮助；对决定大乘种姓的众生，也没有必要讲究竟一乘，因为他无论如何都是要成佛的。

所以究竟是三乘，暂时宣讲一乘是有密意的。佛陀在讲究竟一乘

时，中间隐含了这么多的意思。佛陀宣讲一乘是暂时的方便，为达到使小乘众生求大乘道、大乘的众生不退失的目的而说一些方便语，这不是妄语，有很大的必要性，有这样一种密意。这是讲“得二意”。

第七个密意是“变化故”。意思是，对于一些只有一种方式能够救度的众生，佛陀就在小乘眷属当中讲“我数百次求证了声闻的涅槃”，这是什么意思呢？佛陀讲究竟一乘，就是为了令这些小乘的众生不要趣入小乘涅槃，让他们趣入大乘，但使他们趣入大乘的方便只有一种，只有一种的话，佛陀就说我数百次在小乘当中证得涅槃了，意思就是说，“你看我都数百次取证了小乘涅槃，我是重新入大乘，现在已成佛的，所以你们现在取证小乘涅槃之后还是要入大乘，因为究竟是一乘”，为了让他们趣入大乘的缘故，就使用了这种究竟一乘的说法。

但唯识宗的观点就讲，实际意义上它是“变化”。变化的意思就是说，虽然佛陀说“我数百次取证声闻涅槃”，实际意义上如果真正地取证的话，绝对不可能成佛的，因为究竟是三乘，已经无数次或者数百次取证了小乘涅槃，现在还可能成佛吗？这是绝对不可能的事情。唯识宗理解佛陀说究竟一乘或者说数百次取证声闻涅槃，这是佛陀化身成声闻，在声闻道当中趣涅槃，实际上根本不是在他的自道上取小乘涅槃。按照唯识宗的观点，如果真正取了罗汉果就绝对没办法发菩提心了，绝对没办法成佛了，因为究竟是三乘。讲究竟一乘是有密意的。

对于“变化”这个内容，如果对照无著菩萨的讲义就容易理解，

为了让小乘的人趣入大乘，唯一的方法就是说：我数百次在声闻当中取证涅槃。再对照究竟一乘的密意，因为究竟一乘不是让众生去取证声闻果，而是让不定种姓的众生尽量趣入大乘，所以这些“变化”或者数百次取证声闻果，应该理解成是为了度化这些众生、让他们进入大乘。所以所谓的佛陀显示数百次声闻的涅槃，只是变化身，实际上佛陀是决定种姓的，或者说佛陀以前也许是不定种姓，但最后成了佛，成佛之后为了让这些众生尽量能够进入大乘道而成佛，所以讲了究竟一乘，有这样的密意。这就是“变化故”。

第八个密意是“究竟故”，为什么佛陀在经典当中宣讲究究竟一乘呢？因为在三乘教法当中，大乘教法是最究竟的。我们可以比较声闻乘的教法和它的果、缘觉乘的教法和它的果以及大乘的教法和它的果，谁是究竟的？大乘教法最究竟。正是因为大乘教法最究竟的缘故，所以取这个最究竟的果说是一乘，就不说其他的，把最突出的或者功德最大的、最圆满究竟的提出来，说究竟来讲只有一乘、只有大乘。而实际意义上，佛陀的意趣究竟来讲还是三乘，只是为了表达在三乘教法当中大乘教法最为圆满、最为究竟，所以说究竟一乘有这种密意。

无著菩萨的讲义当中讲，在佛经当中宣讲究究竟一乘密意的时候，都是如是宣讲这八种意义，从“法同故”乃至“究竟故”，讲到了为什么佛陀要在经典当中讲究竟一乘，实际上是三乘，为什么要讲一乘？就有这八种密意。按照唯识宗的观点，不承认究竟一乘，都是究竟三乘，说五种种姓、究竟三乘，是这样观察的，他的根据也是从这方面来的，讲这些都有度化众生的必要性。

按照中观宗的意思，三乘是暂时讲的，因为不管怎么讲究竟一乘，暂时来讲都有首先苏醒声闻种姓或缘觉种姓、菩萨种姓的众生，还有很长时间没办法调化的一阐提等，暂时可以这样安立，但绝对不是究竟的。声闻罗汉即便得到了无余涅槃，在一万大劫之后也是绝对要出定的，在《智慧品》当中用了很多根据抉择他们绝对要出定，这是没什么可讲的。就像无想定一样，无论怎样安住于无想定，在几个劫当中不起分别念，但是因为你的因没有断掉，所以绝对要会出定的。按照这个根据，虽然声闻罗汉现在进入了无余涅槃，但是你的因还没有灭尽——刹那刹那变化的心识，还有无方微尘等都没有证悟空性，以这个无明习气地作为因、无漏业为缘，绝对要生起意生身，只不过是时间的问题。现在你通过以前修道的自果可以暂时安住在无余涅槃当中一万个劫，但是这个尽了之后必须要出定。出定干什么呢？肯定就要发菩提心，这时佛要劝请他，他通过劝请之后也知道这是不究竟的，所以肯定是要入大乘道的。《大乘庄严经论》当中有很多教证，尤其理证方面特别锐利。他们说自己是灰身灭智，实际上根本不可能，没有空性摄持的话，虽然已经进入了无余涅槃，但绝对还要起定的，这方面有很多教证和根据。

按中观宗来讲，不管是自空中观、他空中观或随教唯识宗，都不承许究竟三乘，都是讲究竟一乘是最了义的。如果不安立究竟一乘，很多行者就很冤枉了——本来他们可以成佛的，但是一不注意进入了小乘道，修成罗汉、进入无余涅槃后之后就没办法了，就灰身灭智、永远不会做利他事业了。但实际上按照大乘究竟观点来讲，根本不可

能有这样的事情，他绝对要出定、绝对要趣入大乘的，究竟只有一乘，这样观察的时候，不管任何众生暂时趣入什么道，最终来讲绝对要趣入大乘道而成佛的，这一点可以说从方方面面都抉择得非常究竟的。

下面讲两种必要。

引接诸声闻，摄住诸菩萨，

于此二不定，诸佛说一乘。

唯识宗在宣讲究竟三乘了义、一乘不了义的时候，是通过八种密意和两种必要进行抉择的，主要的安立就是这样。八种密意前面讲过了，这个颂词主要是讲两种必要。这方面一定要知道，除了八种密意还有两种必要性，是讲究究竟一乘是不了义的。两种必要当中，第一个讲“引接诸声闻”，第二个讲“摄住诸菩萨”。

第一个必要“引接诸声闻”，主要是对于不定种姓的声闻而言。对于决定种姓的声闻，你再怎么讲也是没用的。以前我们学习时也说过，决定种姓的声闻、缘觉，不管其他乘的善知识再怎么给他宣讲，他都绝对没办法改变自己的乘。即便是佛陀给一个决定种姓的声闻宣讲大乘教法，他也绝对不会趣入大乘的，就好像对一个一阐提的众生，怎么样给他讲出离的解脱道，他也绝对不会趣入一样。

“引接诸声闻”下面一段讲的都是不定种姓，没有一个是讲决定种姓的，决定种姓是无法改变的，“引接诸声闻”是为了接引不定种姓的声闻趣入大乘。麦彭仁波切的讲义讲到，除了接引不定种姓的声闻，还有少许不定种姓的缘觉。为了引接不定种姓的声闻趣入大乘，所以说究竟一乘。



第二个必要是“摄住诸菩萨”，对这些不定种姓的菩萨——如果是决定种姓的菩萨也没有必要给他讲，反正他们是要趣入大乘佛果的，不定种姓的菩萨刚开始入大乘道发菩提心、修菩萨行，但是在修菩萨道的过程中会遇到很多违缘、障碍及所化众生的很多邪行，他在无法忍受时就会想：轮回太痛苦，众生实在难以调化，所以我从现在开始放弃菩萨道、趣入小乘。他是一个不定种姓的菩萨，佛陀观察到他如果不放弃发心，一直修下去的话，对自他二利都能起到很大作用，所以为了摄住这些菩萨而宣说了究竟一乘，就给他们讲究竟是一乘的，你最后还是要成佛。这些菩萨就会想“如果我现在趣入小乘道，最后还要重新再来”，他就不愿意舍弃了，虽然现在受一点苦，但以后还要受苦，还要遇到这些恩将仇报、刚强难化的众生，既然如此还不如现在不舍弃，继续修持大乘道。

为了“摄住诸菩萨”，把这些欲退心的不定菩萨摄住、安住在大乘教法当中，“于此二不定，诸佛说一乘”对于这两种不定种姓的根性，诸佛说了究竟一乘，有这两种必要性。所以通过八种密意、两种必要，宣讲了究竟一乘。

下面针对不定种姓的声闻怎样成佛的进行宣讲。做这个宣讲确实很有必要性，从这方面观察时，只要趣入声闻道，再回头修大乘会非常困难。对于从来没有趣入小乘道、一开始就发菩提心的菩萨来讲，钝根菩萨都比从声闻乘转回来的菩萨修得快，这一段主要是揭示这个问题。核心意思就是让我们不要趣入小乘道当中，不管是讲究竟一乘有密意，还是讲究竟了义就是一乘，都不需要从小乘转过来，绝对不

要这样，因为这样“得成佛”非常慢。之所以得成佛非常慢，我们以前大概也讲过，是因为有一个不共的障碍——就是在小乘道当中熏习的自私自利之心，这种寻求自利的心、所知障非常难以改变，在修大乘道时，这种障碍会数数让他没办法顺利修持布施或爱护众生、趣入轮回的大心。

当然这方面又分两种情况：一个是已经见道的声闻是怎么成佛的；一个是没有见道的声闻是怎么成佛的。首先是总说。

声闻二不定，见义不见义，

见义不断爱，断爱俱软根。

“俱软根”是讲都是钝根，不是利根。“软根”是以前的翻译，现在来讲就是钝根，看待大乘利根是钝根，“软根”就是没有能力直接趣入大乘道修持，不像大乘的利根器能一下子趣入，说明软根要趣入大乘道修持是很困难的。

“声闻二不定”，有两种不定种姓声闻趣入大乘的情况，叫作两种不定种姓趣入大乘。哪两种？总的来讲就是“见义”和“不见义”。

“见义”就是见真实义，“义”就是真实义、真谛。见真谛从小乘的预流果开始算，以上就叫作见道、见真谛，小乘的真谛已经见到了，二种不定种姓中第一种是见义。见义中又分三类：预流果；一来果；不来果。罗汉果是不算的，一旦成了罗汉就不是不定种姓了，成了决定声闻，没办法再回头了。佛陀所教化的声闻都是三果以下的，第四果就不教化了，按照唯识宗的观点来讲已经没有办法了，他已经没有办法回头了，所以“见义”有三类。“不见义”是指见道以下的小乘声

闻、信解行地等，没有见到真谛。这是总说。

见义分两类，小乘见道以上的见义有不断爱和断爱两种，就是“见义不断爱，断爱俱软根”。所谓的“爱”是什么？我们在学《俱舍》时，就是爱欲或欲界贪——欲界的贪爱。获得小乘一果乃至三果分两种情况：一种是没有断除欲界贪，预流果和一来果一个要七返、一个要一返，都没有断掉欲界贪爱。见义当中就是这两个果。第二种是已经断除了欲界贪，没有了欲界的修惑，内心当中剩下的只有色界和无色界的修惑，即第三果。

“俱软根”是指断爱、不断爱声闻都是钝根，观待于大乘的真实根性来讲，大乘的决定种性者哪怕是一个凡夫，他们都没有办法比。

下面是别说见义的声闻如何成佛。

二得圣道人，回向于诸有。

回向不思议，二生相应故。

首先讲他们开始入道的情况。“二得圣道人”，得到小乘圣道的人有两种，就是见义当中的不断爱和断爱，也就是预流果、一来果和不来果，这三种叫作“二得圣道人”。

“回向于诸有”，他们把自己相续当中的善根回向于诸有。为什么要回向于诸有？因为他自己要入大乘。这个地方没讲为什么他会入大乘，实际上他已经受到了佛菩萨的劝诫，告诉他实际上是究竟一乘，他就想究竟一乘的话，现在我要开始入大乘，然后发菩提心，发了菩提心之后就要到三有当中投生。为什么要到三有当中投生呢？因为大乘的布施、持戒、忍辱等都要在众生当中行持，修布施、修持戒、修

安忍，都要到众生当中去修持，修大乘道必须要到三有当中去行持，所以他开始准备投生三有。怎么准备投生呢？他就把自己的善根回向在三有当中，比如“下一世我想投生到中国某个地方，然后开始修大乘度化众生”，把自己的善根如是回向于这个地方，通过发愿力就可以随欲自在地投生在此处，这叫作“回向于诸有”。

如果没有障碍，依靠相续中的善根，他是会无间趣入第四果或小乘寂灭的，但这时出现了障碍——这个障碍不是善法、恶法的障碍，而是他趋向于小乘涅槃的势力受到了阻碍，主要就是佛劝诫他要入轮回度众生。他的善根原本是要入涅槃的，现在要把它转过来入轮回，要把这个善根转成入轮回，就要减弱它的势力，否则他肯定要趋入涅槃，他就开始把善根回向到诸有当中，通过回向力，他就可以如愿成办投生的事业，这是“回向诸有”。

“回向不思议”，回向到哪个地方？回向到不思议投生，“不思议”就是不思议投生的意思。为什么是不思议的投生？因为他们是得圣道的人，小乘预流果以上，他们的善根都是无漏善根，所以他们的业是无漏业，麦彭仁波切讲到无漏业绝对不可能作有漏的事业。麦彭仁波切的讲义中提到了坚慧论师大疏的观点，在“然而”之后是麦彭仁波切自己的观点，他的观点是怎么解释的呢，预流果以上都是无漏善根，无漏善根要转成有漏善根是不可能的事。坚慧论师讲，因为三果罗汉的相续当中还有修惑没断，他灭掉修惑的势力中断了，那么剩下的这些烦恼就作为投生的因，一果、二果相续当中剩下的欲界的烦恼就作为投生的因，是从这个角度讲的。而麦彭仁波切讲，他们是无

漏业，不可能还有通过烦恼去投生的情况，这是不可思议的投生。《宝性论》也讲过这个问题，不可思议的投生是凡夫人根本想不到的，绝对是圣者的境界，所以这些一果以上的圣者，他们在回向时是回向不可思议投生，通过回向力就可以达到不思议的投生。

我们以前讲以无明习气地作为因、无漏业作为缘，就可以产生意生身，产生意生身就会有不可思议的死亡等，所以这种生死绝对是一般凡夫无法思议的，因为他是圣者故。这方面麦彭仁波切的理证讲得很清楚，圣者相续当中全都是无漏的业，无漏的业怎么可能作有漏的投生？主要是从不思议投生的侧面讲。

“二生相应故”，就是说“二得圣道人”当中，见义的一类有一种投生的方式，不见义的一类有一种投生的方式，所以最后一句叫“二生相应故”。见义就是幻化投生，不见义就是发愿投生，反正“二得圣道人”就是这两种投生的相应，相应这两种投生而到欲界当中，在欲界当中行持或在众生界当中行持完之后，开始积累无量无边的资粮，逐渐获得大菩提果。

下面对“二生相应故”的“二生”再作一个广释，下面这个颂词专门讲二生。

愿力及化力，随欲而受生。

愿力不断爱，化住阿那含。

第一个是“愿力”，愿力投生就是第三句讲到的“愿力不断爱”，愿力是“不断爱”的。通过愿力投生的补特伽罗身份是什么样的呢？他是不断爱的，就是说初果和二果投生时没有断除欲界贪，所

以是不断爱的身份。不断爱的身份怎样投生？通过愿力投生，他主要是发愿——我要发愿在某某地方转生，然后学密法或者学显教的法，然后要度化众生，他就这样发愿，通过愿力自在地投生。所以他本身是圣者的身份，然后他的善根一回向、一发愿，就可以通过愿力自在投生，这叫作“愿力不断爱”“愿力”和“随欲而投生”结合在一起讲，这个愿力投生是不断爱的，这是第一种解释。

第二种解释就是“化力”“随欲而受生，化住阿那含”，化力和“随欲而受生”对照。对照化力的是谁呢？就是阿那含，三果圣人。为什么三果圣人是幻化呢？他是变化的身份，说白一点，他的真身不动，真身安住在禅天，然后他的化身下来，到欲界当中去布施、持戒、积累资粮，通过这样慢慢成佛。为什么他的真身不下来，只是化身下来呢？因为他的欲界烦恼已断，不像初果和二果相续当中本来有烦恼，他自己没有业力也就没有欲界贪，因此他不在欲界当中投生，投生主要通过化身，当然这是一个讲法而已。他化身到欲界当中，随欲而受生，幻化的能力更大，幻化一个身体到中国或者哪个地方去学法，通过化身的方式随欲而受生，这是第三果。“化住阿那含”，通过化身的方式安住欲界积累资粮，这是阿那含第三果投生的方式。

以上讲到两种投生，投生后就在欲界或三界当中度化众生、积累资粮，福智渐渐成熟之后就可以成佛。后面讲他们修道过程中的困难及最后的果。

由二乐涅槃，数数自厌故，

二俱说钝道，久久得菩提。

这是从另一个侧面讲他们开始修菩萨道时所遇到的障碍，也是说他们是软根的根据。

“由二乐涅槃”“二”就是愿力和化力。愿力生和化力生的这两类不定声闻种姓的菩萨——现在已经成了菩萨身份，因为他们以前的习气是特别喜欢涅槃、厌离轮回、数数想要趣入涅槃当中，因此而守戒、发愿或者修持正法，这类习气在内心当中是非常深厚的，有非常喜欢涅槃的这种心。

“数数自厌故”，因为有这样一种心，他在欲界当中度化众生的意乐不强或者能力不够。在这方面他不像大乘菩萨，大乘菩萨悲心非常强烈、智慧也非常殊胜，观一切轮回如梦如幻，非常欢喜地住在轮回里面，对他人的邪行都能够忍耐。但是他们不能忍，“数数自厌”，自己会数数生起厌烦心，对谁生厌烦？对三有轮回生厌烦、对度化众生生厌烦，他认为众生太难度了——怎样跟他讲都不行，帮助过的人会恩将仇报，没有招惹的人会制造很多麻烦。一方面他本来有自涅槃的习气，另一方面厌离心非常强，因此“二俱说钝道”，两个都是钝道。

麦彭仁波切在后面还讲到，对大乘菩萨不能说厌离心。现在我们是不是说得太多了？可能也不多吧，有时厌离心说得太多，好像很多人都不愿意去接触众生了，但我们不多说也不行，为什么？因为现在是什么样的环境？外面物质的引诱是怎样的？如果稍微不注意，不要说发菩提心度化众生，连求道的心都没有了。我自己可能讲出离心讲得多，好像有点违背麦彭仁波切的教言，但是如果不讲的话，根本

没办法入道，如果跟着外面的物质、金钱或名誉等种种诱惑走，要发菩提心很困难，所以首先多说出离心，慢慢把世间八法的念头打下来之后，再多说菩提心。麦彭仁波切的意思主要是指对大乘根性很劣的人不要多说厌离心，否则他们不愿意入轮回的，他们有这样一种根性，但是现在有点不相同，所以是不是有些开许的地方呢，也许有吧。

“二俱说钝道”，断爱、不断爱的两类菩萨“俱说钝道”，都说他们是钝根道，所修的道非常迟缓，所以“久久得菩提”，他们修持菩萨道久久才能得到菩提果，要花很长时间才得到菩提果。以前反复引用过这个教证，就是说真正的罗汉——不要说三果了，一个罗汉发菩提心和刚开始发菩提心的一个大乘钝根菩萨——即最利根的声闻和最钝根的菩萨同时开始修大乘小资粮道，最后钝根的菩萨成佛要快四十九劫。这是拿最利根的声闻和最钝根的菩萨来比，还不是拿中根的菩萨和利根的声闻比，利根的菩萨和利根的声闻比，或者中根菩萨和中下根的声闻比，或者利根菩萨和中下根声闻比，最钝根的菩萨和最利根的声闻比，还要比声闻快四十九劫。麦彭仁波切讲，主要原因就是他的自利心太强了，很难以对治，所以刚开始不趣入小乘道是非常好的，这方面的抉择对我们修道有很大帮助。

以上讲到了见义的两类声闻如何成佛的情况，下面讲第二类，不见义的声闻怎么样成佛的情况。颂词当中讲到：

所作未办人，生在无佛世，  
修禅为化故，渐得大菩提。

“所作未办人”这一句，无著菩萨解释成已经见道但还没有达



到无学果，麦彭仁波切解释成胜解行地、根本没见过的人。见义的声闻怎么成佛已经讲完了，对于没有见真谛的声闻怎么成佛，我们按照麦彭仁波切的讲义来解释。

“所作未办”，虽然真正小乘当中的所作已办应该是指无学，如果从这个方面讲，三果、二果、一果都可以叫所作未办，但是我们按照未见义、不见义来讲也可以说所作未办，总之，所作未办的范围很广，只要没达到罗汉果之前都叫所作未办，也可以解释成不见义的凡夫——他以前在胜解行地开始熏习声闻乘，然后在声闻乘的资粮道和加行道当中数数熏习道果，在这时遇到佛陀，佛陀给他讲究竟一乘的观点、劝他发大悲菩提心，他就开始受持佛陀的教义，发起大悲菩提心。但他在人身当中没修成，死后首先转到欲界长寿天，他自己发愿生在无佛世。“生在无佛世”，就是说有一类人在佛陀已经涅槃、佛陀的教义已经隐没的时候出世，这叫作生在无佛世。这和缘觉有相似之处，讲义当中也说“如同缘觉一般”，虽然他在欲界投生，但是他对接触众生或利乐众生方面兴趣不大，所以和缘觉的特点还是比较相似的。缘觉开始在人间修法的时候也是声闻灭尽、没有佛法的时候，他和什么人都不接触，反正就是化点缘，对他好一点的最多不过给你示现个神变，让你生个信心、发个愿而已，他对众生根本没有兴趣接触。声闻也有这样的意思，他自己虽然生在欲界，但是不愿意和很多人接触，他在欲界当中主要是修清净的禅定。

“修禅为化故”，他修禅定是为了得到殊胜化身的能力，他不动，他的化身去接触众生，去积累资粮等等，他修法的目的是这个。“生

在无佛世，修禅为化故”，通过这样积累资粮，“渐得大菩提”，渐渐获得大菩提果。

这是讲未见义众生怎样成佛。大乘不定菩萨就不用讲了，反正入了大乘道之后会一直修上去，他没有趣入声闻，他的障碍要小得多，一旦趣入声闻障碍就非常重。

这一大段“声闻二不定”乃至“渐得大菩提”之间，就是讲声闻修道的困难或障碍，虽然有“见义不见义”的区别，但共同的结果就是“久久得菩提”，要花很大的力气才能够成佛，意思是教诫我们不要取小乘道。

今天讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第四十五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判已经讲完，现在正在讲第五个科判“圆成证得”。从《明信品》到《敬佛品》之间主要宣讲如何现证大菩提的修法窍诀，分前行、正行、功德、行住等，现在正在讲前行，包括因和正行。因是《明信品》，正行就是求法、弘法、修法三品，还有《教授品》。

在《求法品》当中发起信心之后，对大乘教法需要寻求。如何寻求？寻求的教义是什么？在这一品讲得很详细。本品词句较多，内容非常深广、殊胜，分五个方面：第一寻求证法，第二以什么作意求法，第三求法的差别，第四求法的果，第五是摄义。现在是讲第一个科判，寻求教法、寻求证法。寻求证法分十一个科判，从方方面面讲了菩萨内心当中必须要生起、现证的内容。一方面证悟叫证法，另一方面，只要是佛法在内心生起的状态就属于证法。比如我们生起一念信心或厌离心、菩提心、大悲心或守持戒律，这些全是证法所包含的，证法的范围比较广。前面十个科判已经讲完，今天讲第十一个科判。

### 壬十一、寻求五明

五明一方面是内外道共同的，另一方面也有一些不共的内容。我

们为什么要寻求五明？作为大乘佛子，必须要精通一切所知法，为什么呢？这是从自利和他利两方面建立的。从自利的角度来讲，佛陀是遍智，了解一切所知，尤其是了解一切尽所有法，如所有法方面更不用说了。尽所有法可以摄在五明当中，五明不包括的尽所有法是没有的。从自利的角度来讲，必须要圆满现证、通达五明。佛陀是究竟自利者，具有现证、通达一切所知的能力。菩萨虽然不像佛陀那样在一刹那间照见一切尽所有法，但从总的来讲，或从智慧了别的方面讲，他也必须要了解一切所知、五明，这是菩萨的自利方面；从他利方面讲，菩萨必须要摄受众生，大乘佛子要摄受方方面面的众生，就要有无量无边的善巧方便，善巧方便就包含在五明当中。从自利、他利两方面都必须要有了解。

如果要现证他利，它的因必须在得圣地之前就要去寻求。麦彭仁波切讲，菩萨登圣地之后，他的智慧力、方便力非常广大，可以在刹那之间了达无数所知。但如果认为在获得圣果之后才去学五明，就是一个下劣的想法。从大乘共同的角度来讲，在登圣地之前需要一个无数劫修行，其间可以反复修习五明。在今生当中，也许只是通达一明，下一世通过这样的习气对五明一个个进行修习。在一个无数劫当中投生很多次，对整个五明的修法已经熏习得非常纯熟，可以说应该通达的一切所知在登圣地之前已经修习多次。求法时应该知道必须要通达这些证法，因为五明是自利和他利的因，这是它的总必要。佛经当中也有不通达五明无法成佛的说法，不单是佛经，其他很多其他论典，如《瑜伽师地论》等也讲到寻求五明的方式。

菩萨习五明，总为求种智，  
解伏信治摄，为五五别求。

寻求五明的内容分两个方面：第一个总求；第二个是别求。第一二句讲总求，第三四句讲别求。

总求是怎样？“菩萨习五明，总为求种智”，总的是为求得一切种智佛果。求佛果要精通一切的所知，而一切所知包含在五明当中，也就是佛陀绝对通达五明。佛陀是果，五明是因，现在我们在因位，想要现证一切智智的佛果，就要串习它的因，现在不串习，以后就没办法现证佛果，因此现在必须要了解、追求五明，这是“总为求种智”。

第三、第四是别求，有五个方面的差别。总的目标是求一切种智、佛果，差别的目标还有五种必要，即“解伏信治摄”，所以叫别求。

在讲解寻求五明之前，首先要介绍什么是五明。现在我们是五明佛学院求学的人，五明是什么？也许有人不知道，也许有人很清楚。以前我来学院时大概是 1992 年、1993 年，一次在学习时上师突然问：“你们这些人都是五明佛学院的弟子，五明是什么？”我当时没办法回答，脑袋当中一片空白，当时上师讲：“不知道什么是五明，还是五明佛学院的弟子？”现在我的印象还很深，从那时开始想五明是什么，在本子上记下来，后来慢慢知道五明的名词，但对其中的各种意义还不是完全明白。

这里讲到五明各自的体相。首先介绍五明，然后再说五明的功德或者功用。首先从能诠、所诠两方面讲。

第一是声明。能诠是声明，有词、句、名等种种内容。无论内道、

外道的经论，都是通过能诠安立的，能诠主要包含在声明当中。声明在印度是一大学科，在五明当中也是一大学科，有很广的声明论，主要是从梵文的侧面讲。汉文当中也有声明，比如语文。小学生首先学习拼音，然后开始认字、组词、造句和写文章，然后再分别文章写得好不好、流不流畅、优不优美，这些都要观察，这是一个很深的学问，从小学到大学都要学习，大学专门有一个文科就是学习这方面的内容。声明可以对照这方面，就是怎样使用字、词、怎样理解它的含义，这方面要很精通，主要对能诠方面进行观察。

第二是因明。所诠义方面主要是因明，为什么？因为所诠的含义是虚假还是真实的，不能凭个人的说法，必须要通过道理建立。因明主要是对各自建立的因进行观察，“因”是根据的意思，“明”是使它明了。这个因是正确的、还是相似的？怎样通过这个因来表达它的所诠、所立宗，这方面叫作因明。有些地方因明叫作“量理”，量理和因明实际是一个意思。《量理宝藏论》实际上也是《因明宝藏论》的意思。因明主要通过一种正确的因使道理明了，因明不是依靠教证，也不是依靠世间说法——世间各有各的说法。教证也仅是对某些众生可以使用，比如外道大自在天派内部可以使用大自在天怎么说的教证，佛教徒中可以引用佛经，这样的教证不一定周遍。而因明的道理是周遍的，不管你信不信佛经的教证，它不跟随教证，也不跟随世间的说法，单单跟随理证进行观察。理证当中主要是通过三相推理的方式，建立现量的法、比量的法，对所诠的意义成不成立、真不真实进行辨别。

第三是工巧明。在讲义当中提到有很多种工巧明，有身体方面、语言方面、心方面的等等。身体方面需要通达什么呢？身体方面的各种技艺——讲义下面的注释中还包含骑象、骑马、游泳等等；还有写字，比如现在的书法；语言方面，怎样说法、讲法；还有意方面，分别是理、非理之处；还有如何观察的工巧，如看风水、看相。在下面大乘的观察当中，观察男女、象马等，都包含一种工巧。工巧明包含很多侧面，身体的、技艺的、语言的，还有心里通达的，造桥、造路、修房子、绘画这些都是工巧明中所包含的。

第四个医方明。主要是怎样治疗众生的疾病，包含了怎样预防、怎样治愈、治愈后怎样不复发三方面。医方明世间上有很多，大概来讲，有西医、中医、藏医，还有其他民族的治疗方式。所以从这方面观察，主要是怎样从疾病当中解脱出来，怎样使众生不得病、怎样保养、怎样预防、怎样不复发，这些都包含在医方明当中。

第五个是内明，即如何宣讲如所有法、尽所有法，如何了解如所有性、尽所有性，或者怎样得到共同的解脱和不共解脱、不共的佛果，这方面是内明所包含的，佛学就是内明。

前面讲过，在佛教出现之前，外道已经有五明。他们的内明是什么呢？像吠陀、大自在天的论典就是外道的内明，他们也有怎样求解脱、怎样对治烦恼、怎样出离轮回的论典。《吠陀论》等就属于外道的内明。

因明是内外道共同的论典。佛教的因明出现之前，这些外道也通过九支或九项方式辩论或逻辑推理来成立他们的论典。有些地方说是

人寿两万岁时，由足目仙人创立因明，那时释迦牟尼佛的教法还没有出现，已经有这样的因明论。只不过佛教因明出来之后，这些观察的方式，比如宗法、同品遍、异品遍，还有比喻，全部用来安立佛教的内容——怎样成立佛是遍智、怎样成立因果、怎样成立解脱道，成立的意义不一样、成立的对象不一样，实际上方法都差不多。所以内道的因明和外道的因明有差别之处，也有共同之处。

当然除此之外，外道很早就有声明，医方明、工巧明也有。所以总的来讲，五明内外道都有，但是从不共的角度，尤其在“寻求五明”这个科判当中，因为是讲菩萨道的缘故，菩萨学五明的目标完全不相同，他不是为了追求世间八法——我精通一个工巧明，然后开始有名声、发财，菩萨没有这样想；精通因明成智者，这些想法也没有；也不是为了自己得到解脱，主要是为了成就一切种智度化众生。所以他的等起是菩提心，学习五明的所有内容之后，就成了成佛和度化众生的因，所以大乘和小乘、外道不共。当然，小乘不需要学五明，他们一般不需要广大地摄受众生，也不需要求佛果。当然小乘行者中有兴趣的人可以去学习，但是总的来讲，他仅仅通过一个偈颂就可以解脱。所以，大乘求五明的特殊意义必须要了解。颂词当中：“菩萨习五明，总为求种智”。总的来讲，就是为了得到一切种智的佛果。这是总的追求。

然后是别求：“解伏信治摄，为五五别求。”求五明的利益有五种差别：第一个是“解”；第二个是“伏”；第三是“信”；第四是“治”；第五是“摄”，分别对照一种明。



第一个“解”，和内明对应，就是你要了解一切所知法，尤其是如所有、尽所有法性、修道或解脱流转的方式，你就必须去学习、寻求内明。为了解如是寻求内明，就叫解对照内明。

第二个“伏”，伏对照因明。为什么呢？因为因明在大乘菩萨手中运用的时候，它有不共的智慧和严谨的推理。如果你不承认佛陀，他就通过因明的辩论让你相信有佛陀；你不相信因果，他就通过因明建立有因果，建立前后世、建立正法。大乘菩萨运用因明，把外道、世间人的诤论彻底压伏。学过因明的菩萨在成立自宗、破他宗时辩才无穷无尽，主要是通过学习因明显现这种功德。

第三个“信”，主要是对照声明。为什么呢？因为世间口齿伶俐的人说的话非常符合于声明，配词、用语让人易懂，说话没有前后矛盾或结结巴巴，别人听到他的话，首先不去观察意义，看他说话的方式就生起信心。所以菩萨如果通达声明，一方面讲话非常有水平，另一方面通过声明造论时，别人看你的文章文采这么好，自然而然对你写的东西生起信心。世间人对有文采的人都比较敬佩，虽然他写的东西仅是世间上的情爱、武侠，但因为文采很好，自然能吸引人。因此要让众生生信心，一定要精通声明才行。这就是信和声明对照的原因。

第四个“治”，和医方明对照。医方明可以治愈病人，很多众生通过这种方式而信佛，对菩萨生起信仰。病人的身体很痛苦，同时引发了内心的焦虑、忧愁，菩萨精通医学，知道他的病因并进行对治，通过殊胜的方法把病人的病消除，病人的内心马上感觉非常轻松、愉快。这也是一种摄服众生、让众生对菩萨生起信心的方式。

第五个“摄”，主要是对照工巧明。工巧明和医疗有相同之处，都能摄受众生，但工巧明能摄受一切众生，医方明只能够摄受生病或担心生病的部分众生，范围有限。工巧明的范围相当广，各种各样的众生都可以摄受，因为每个阶层都有工巧，比如对于种田、修皇宫等各式各样的技艺，从社会最下层到国王都会有兴趣。菩萨如果对各式各样的工巧都精通，就会在各类众生面前大受欢迎，对每类众生都能摄伏。如果仅是通达佛学，就只会回答佛法的问题，不知道怎样造汽车、修房子、修电——这样很多人不一定对你生起很大的信心，摄受范围就有限。

“唯五五别求”“唯五”是有五种功德，“五别求”是看待前面的“总求”，讲了五种别求。唐译讲五种，藏译只有三种，三种是归摄。在“解”方面没有什么差别，主要是通达内明方面的内容。“伏”方面是声明和因明二者结合，虽然没有单独讲“信”，实际上肯定已经包含。治服对方主要通过声明，声明是能诠，因明是所诠，所以二者不可能不结合。要和别人辩论，一方面需要声明，另一方面也要精通因明，制服众生的邪见之后，他自然对你生起信心，所以包含了这两种意义。

“治”和“摄”两种主要包含在“摄”当中，主要是摄众生，医方明和工巧明都是摄受众生，只不过一个是差别摄，一个是总体摄。比如医方明是对生病的人摄受，对一切众生摄受的是工巧明。因此“治”和“摄”两方面都可以包含。实际上五个侧面和三个侧面都是一个意思。作为菩萨必须要这样去追求、寻求正法。

现在我们也许没有很多精力、时间和因缘追求五明，前面讲过，虽然我们肯定要追求、通达五明，将来必定要成就佛果、度化众生，但对我们来讲，现在的精力百分之百要放在佛学——内明方面。以前的大德如莲池大师的《竹窗随笔》讲得很清楚，出家人学习世间的画画、写字、弹琴干什么？别人放下的东西你去捡来学？现在要一心一意念佛求往生、好好调伏烦恼才是第一要务。很多大德遮止这些方面的学习确实很有必要，因为现在是末法时代，众生的分别心很强、障碍很重、福报很浅，经常受到外界的诱惑，现在故意发心去学其他工巧，心会更散乱，根本没办法修道。在这种前提下面，首先我们要发出离心、菩提心去追求佛法，在通过佛法把自己的内心调伏之后，那时如果有时间、有精力、不被外界所转时，就可以好好去学打拳、游泳或者盖房子等。这有一个主要和次要，虽然总的来讲肯定需要追求五明，但是现在不应该去学习其他的工巧，我们必须分清楚情况。

共同乘讲从小资粮道到一地之间有一个无数劫，站在密宗的角度或者借助大乘的不共善巧，修行者很快就可以现证空性，那时为了摄受各种众生再去学也可以，现证之后再去做这些事对你的修法就没有障碍了。往生极乐世界也是一个方便，有这样的方便很快就可以获得解脱。所以现在先不学习五明，只学习内明，在学习佛法的同时，一心一意追求往生、得到不退果。所以，到极乐世界或得到初地菩萨以后再来学都可以。这是一般的讲法和特殊的讲法。按照共同乘，必须有三无数劫的次第，五明肯定要学。如果按照密宗或者往生极乐世界的说法，首先获得解脱，然后再学应该非常有把握。这个地方讲得很清

楚，要度化一切众生必须要学五明，但现在我们即便想度化众生，也没有这个能力、精力、智慧和福报。现在我们首先好好调伏烦恼，先成熟自相续，之后为了成熟他相续，再去寻求方便也不迟。我们必须正确了解这里的含义。

以上对教法和证法的寻求已经讲完。

## 庚二、以何种作意求法

这也是一个非常重要的科判。求法时你是什么作意？怎样去求法呢？细讲有五十一一种作意，如果大概讲，合并在一起就是四十七种。麦彭仁波切的意思是四十七种，对一些支分再细分就有五十一一种，无著菩萨的讲义是四十四种，所讲的意思都是一样的。有些是合在一起，有些是分开讲，所以有四十四种、四十七种和五十一一种的不同讲法。这五十一一种作意都是菩萨应该安住的境界、状态，我们在求法的时候，对这五十一一种作意都应该了解、尽量地安住。如果能够安住这种作意，求法决定是成功、圆满的，能够很快生起大乘道的功德。这五十一一种作意实际上也是整个《大乘经庄严论》的总纲，其内容在五十一一种作意中找不到的一个都没有，因此它是一个总纲。里面的内容相当殊胜，从种姓乃至对佛法方面生起信心、敬佛等很多内容全都讲了。《大乘经庄严论》本身内容很多，为什么呢？因为本论归摄一切大乘佛经。大乘佛经的内容有多少？无量无边，所以它的内容不可能少，而这个科判又是归摄《大乘经庄严论》的内容，因此内容少不了，一个颂词也会分为很多的侧面来讲，内容多是多，但我们也必须要了解、通达、修持和现证。如果你想成佛，肯定需要学习，如果不想就算了。实际

上这就是安住法、窍诀，如果不去好好体会，认为只是一个讲法而已，词句上已经听过了——但如果仔细思考，就会发现里面的很多修法自己必须要了解、修持。

下面开始次第宣讲这些作意的方式。

**知因及念依，共果与信解，**

**四意随次第，修习诸善根。**

这个颂词当中有四种作意。“修习诸善根”是总说，实际上五十一一种作意都是修习诸善根。善根就是一种习气，主要是指阿赖耶识上面的善习气。习气有两种：善习气和恶习气。善习气方面我们要生起和修习，使其增长。阿赖耶识上面的善根、种子或界如果很薄弱，道果绝对薄弱；如果内心当中阿赖耶识上面的大乘善根非常深厚，修道就会非常快、非常容易。无著菩萨也是讲怎样长养这四十四种或五十一一种大乘善根的方法，归纳而言，整个《大乘庄严经论》都是在讲怎样使大乘种姓成熟的方便。要成熟、要苏醒大乘种姓，就必须反复熏习这些作意。作意就是对自己的信心所缘反复观想，观想一次，内心就种下一次习气，再观想一次又种下一次习气。所以因缘一旦成熟，这种习气的果一出来，不想证悟都不行，肯定会证悟。主要是看因，有因绝对有果——必须要了解怎样在我们内心种下这些因，怎样长养内心当中的善根，长养诸善根就会令阿赖耶识当中波罗蜜多的善根得到增上。

四种作意当中第一个是“知因”，第二个是“念依”，第三个是“共果”，第四个是“信解”，所以说有“四意”。

第一个作意是“知因”，这个“因”是什么呢？就是成佛的因。成佛肯定有很多因，有十地菩萨末尾金刚喻定的直接因，整个大乘菩萨道也作为成佛的因，还有加行道、资粮道都是因，但还有一个最初的因，对我们来讲，最初的因必须要具备，否则这些加行道也追求不了。“知因”的因就是成佛的因，这个因到底是什么？就是菩提心或菩萨道。“知因”就要首先要了解自己的相续当中具不具备这种成佛的因，通过两方面的相来观察：对佛果有一种希求，这是第一种相；对大乘菩萨道有一种希求，是第二种相。如果内心有这两种相，就说明已经有了因，有了这个种姓。按照有些地方讲，如果是一阐提，绝对不可能对大乘佛果生起一种信心，绝对不可能对菩萨道生起信解，绝对没有大乘种姓，或者乃至对修道、解脱没有追求，连解脱的善根都没有。但现在我们可以说，现在第一我对佛果有一种希求，我肯定想成佛；第二，我对成佛的因——大乘六度有一种希求、信解。这两种因在我内心当中有了，当下就可以确定我绝对有成佛的因，“知因”的意思就是这样。当然知道这个还不行，还要数数地去忆念、生起欢喜心。这种最初的因缘具备了，绝对应该欢喜。尤其对现在的我来讲，已经有了成佛最初的善根，最初的因已经有了，为什么不欢喜？应该数数欢喜。这个善习气、善种子就在阿赖耶识上面数数播下了。通过这种方式，令阿赖耶识中的善根界得以增长。知因作意是很关键的一个问题。

第二个作意是“念依”作意。“依”就是所依，所依是菩提心。菩提心是谁的所依？总的来讲是佛果的所依，差别来讲是波罗蜜多六

度的所依。因为前面有了知因作意之后，紧跟着必须要发菩提心。单是一味沉浸在欢喜当中还不行，必须发菩提心。菩提心是六度的所依，有了这个所依之后，就想到我的波罗蜜多道绝对可以圆满成办，开始数数生起欢喜心，在阿赖耶识当中种下善习气。

念依作意是第二种在内心阿赖耶识上播下大乘习气的方便。因为我现在有了菩提心，虽然它还不一定清净、坚固、圆满，但必定具备这种心所法的体相——一方面是求佛果，一方面是度众生。知道有菩提心之后，依靠它绝对可以圆满六度——数数安住在这样的正念当中，就是念依作意。这样作意之后，内心当中的善根界就得以增长。现在我们这样想是一种习气、因。这样数数观想，坚信只要有菩提心就能够成熟、圆满修持六度，这种习气的果一旦成熟，在修六度时就会具备很多顺缘。

第三个是“共果”作意。菩萨发了菩提心之后，开始趣入修行，对这种以菩提心修持的六度的果，不单是自己受用，而是和一切众生共同受用，这叫作共果。实际上，菩萨自己修六度的善根，愿一切众生都同等成熟，都来享用我所修六度的果，这就是共果作意。无著菩萨的讲义说，菩萨是这样作意的：如果波罗蜜多的果只是我一个人享用，我则不取受；如果这个果能够令一切众生都享受，我就取受。这种作意排除了自私自利的想法，愿意和一切众生共享六度的果，完全符合大乘精神。如果我修的果只是我一个人享用，大家都用不成，就肯定是一种自私自利的想法。如果是我自己享用，就不要这个果；如果能够和一切众生共同享用，我才受用，在排除自私自利的想法后，

安住在大乘道的本体当中，这叫共果作意。

第四个作意是“信解”作意，即信解自己修持六度绝对可以成佛。为什么呢？因为过去的诸佛成佛是通过六度，现在的佛成佛也是通过六度，未来的佛成佛也是通过六度，现在我在修持六度，所以我绝对能成佛，对这样一种因果关系生起信解非常关键。如果没有这样的信解，怀疑我现在修是修了，但到底有没有作用呢？这样的话在趋入六度修法时肯定会有障碍或误入歧途。因为有疑惑，你修法的力量绝对不会强。因为有信解作意，趣入六度的修法是很坚定的，不会有其他障碍。

“四意随次第，修行诸善根”，四意的意就是作意的意，四种作意“随次第”，就是随知因、共果等信解的次第而修行，就可以在阿赖耶识当中种下成佛、圆满六度的善根。在“以何种作意求法”的科判中，都是围绕六度般罗蜜多进行宣讲，因为它是大乘和一切善法核心的修法。这是第一组四种作意。

**得喜有四种，二恶不能退。**

**应知随修义，此复有四种。**

这地方讲的是三种作意：第一种“得喜作意”；第二是“不退作意”；第三是“随修作意”。

三种作意当中第一个是“得喜作意”，有四种含义：第一，因为内心有能够对治般罗蜜多违品的力量而生起欢喜；第二，因为通过般罗蜜多能够积累两种资粮而生起欢喜；第三，因为波罗蜜多能够饶益自他二利而生起欢喜；第四，因为六度可以具备两种果的力而生起欢



喜。得喜作意有四种，是从四个侧面生起欢喜心。当然大乘菩萨的欢喜和一般小乘、世间人的欢喜之对境、欢喜之处完全不相同。

“得喜作意”的第一个含义是内心当中生起对治六度违品的力量，肯定会欢喜。因为菩萨要修持，最怕的就是障碍、违品。菩萨的修法是六度，所有障碍包含在六度的违品当中。以前讲过，布施度的违品是悭吝，持戒度的违品是破戒，安忍度的违品是嗔恨，精进度的违品是懈怠，禅定度的违品是散乱，智慧度的违品是邪慧，共有六种障碍、违品。

不管是谁，内心当中如果生起悭吝心，绝对没办法修持布施度；如果内心当中有破戒，不管是身破戒、语破戒还是意破戒，绝对没办法修持持戒度；内心当中如果有嗔恨，不论粗大的或微细的，都没办法修安忍，绝对是障碍。有时讲非常猛烈的嗔恨心能够摧毁善根，细微的嗔恨心或对某某人不高兴也属于微细的嗔恨心，虽然它不摧毁你以前的善根，但绝对是安忍的违品，这方面必须要了解。精进的违品是懈怠。如果你懈怠，修六度是绝对不行的，修福德、修智慧，修哪个都不行。天天睡懒觉、胡思乱想，在善法方面没有欢喜趣入，你怎样去圆满六度？懈怠是最大的一种障碍。禅定的违品是散乱，如果你恒时处在散乱当中，要不然昏沉、要不然掉举，处在这种状态当中你能修禅定吗？根本修不了。如果有散乱，就修不了禅定。智慧的违品是邪慧。如果有邪慧，虽然在世间上很聪明，但不是正慧是邪慧，是邪慧就没办法通达智慧度。尤其智慧度是现空双运的自体，邪慧对一切修法基道果的安立都达不到，所以没办法通达智慧度。这些就是修

六度的障碍。菩萨要对治这些障碍，就必须修能对治——通过布施对治悭吝，通过持戒对治破戒，通过安忍对治嗔恨，乃至通过修智慧对治邪慧，能对治和所对治就是这样对照的。当然布施有很多种，下面的《度摄品》要广讲。

要对治悭吝，就要培养内心布施的习惯。当然，一两棵菜或一、两碗米容易布施，在这个基础上习惯之后要更上一层楼，不能停留在这个层面上，认为我现在这段时间已经给出十块钱了，好像还不错，习惯布施一块钱、几毛钱之后还要提升，开始布施比较珍贵的、舍不得给的东西——难肯定很难，但是一旦你开始做，就证明你的修法开始上进。布施时这样想：反正自己死时也要舍，把这个东西给别人，他能生欢喜，对他也有用。我现在虽然失去了，但是不要紧，实际上“得福由施彼，非由自受用”，要得福德，不是自受用得福德，而是布施给别人才能得福德。多次作意观想后，对比较珍贵的东西就容易舍了，习惯之后，慢慢就可以布施更难舍的东西。

如果布施有上品、中品和下品，悭吝的违品肯定也有上品、中品、下品。当我们习惯布施一块钱、两块钱后，如果满足于这个状态，它所能对治的违品只是下品的悭吝，上品或中品的悭吝还对治不了，对好的东西还是有悭吝心。所以要慢慢提升布施心，这是菩萨道的一个特色。持戒方面如是类推，在《度摄品》当中还要广讲。所以，生起对治时会生起欢喜心——我开始布施、开始守持戒律或者开始修安忍等等，这些对治生起时当然欢喜。

“得喜作意”的第二个含义：能够通过六度来积累二资粮而生起

欢喜。资粮包含两种：福德资粮和智慧资粮。在六度怎样包含呢？布施、持戒、安忍是圆满福德资粮的因，禅定、智慧是圆满智慧资粮的因，精进是二者的助伴。以前学《入中论》讲过，菩萨通过修六度而逐渐圆满二资粮时，内心生起欢喜，这里的欢喜不是沾沾自喜的意思。菩萨的善根分两种：一个是他随喜，一个是自随喜，对自己的善根也要随喜，你才有兴趣做下去。如果你对自己做的事情生起后悔心，肯定没有兴趣做下去。比如有时犯了戒律，就会非常后悔，以后肯定不愿意再犯。因此在修六度时，对自己的善根也要随喜，认为这是正道，修下去有成佛的希望，或者这样修下去能够对治违品，需要生起欢喜心。

“得喜作意”的第三种含义是菩萨在六度已经具备饶益自他的力量时生起欢喜心。讲义中首先通过他利方面讲，比如通过布施怎样利益众生呢——因为他需要某个东西而向我索求，也许他很富裕、也许很贫穷，反正我给他时，他的需要得到了满足，这就是通过布施利他的行为。当然众生要的东西很多，有时要法，有时要安慰，要帮助。这是布施的利他方面。持戒和安忍的利他主要是从不伤害他人的角度而言。菩萨守持菩萨戒或清净戒律时不去伤害他人，实际上也是一种利他。安忍也是这样，遇到别人伤害我，我修安忍，不去回骂、回打，没有伤害他也是一种利他的方式。通过精进去做众生需要帮助的事情，帮他成办所愿，这也是一种利他。禅定利他主要是通过禅定的威德力、力量去消除饥荒、病障、灾害。对一些通过药物没办法治疗的疾病，菩萨就安住在禅定当中，通过禅定的力量使其消除。风灾、水灾来时，

很多菩萨也是安住禅定，通过禅定的力量入于灭风灾定、灭水灾定，一作意的时候，通过这种力量一下子就会息灭洪水、风灾。通过智慧利益众生，主要是给众生宣讲正法。众生知道了正法，就知道了取舍处，该断的断、该修的修，就逐渐得到增上生、决定胜的利益。这是智慧利他方面。

讲义中讲，如果能够利他，绝对能够成办自利。下面的科判讲自利，得二果力量的缘故生起欢喜心。

“得喜作意”的第四种含义是菩萨修持六度有两种果，因为必定会现前两种果的缘故，他生起很大的欢喜心。

首先是现前异熟果。

通过修持布施可得到广大的财富，这是绝对的。前面菩萨的自利也可以包含在这个当中，修持布施绝对可以得到广大的财富。为什么现在很多人不需要精进就有很多钱？实际上这是他以前广修布施的异熟因成熟了。

通过持戒，直接的果肯定是得到人天善趣的身份。当然如果这个菩萨不想转天界，要转人界，他就要发愿通过守持戒律下一世转成殊胜的暇满人身。持戒总的异熟果就是得到人天善趣身份。

安忍的异熟果主要有两种：一是身相非常庄严，这是修持安忍的果，如果今生当中不修持安忍，后世肯定丑陋；二是获得眷属圆满。安忍就是这两种异熟果。不想求这种异熟果的人绝对没有。如果你在修法或转成人时非常贫穷，像乞丐一样，谁落到这种境地都不舒服；如果没得到人天身，得到一个旁生的身份也不舒服；如果长得很丑陋，

想要摄受眷属，摄受一个跑一个，当然也不舒服。安忍的异熟果都是比较悦意的。

精进的异熟果也很关键，想做什么事情都能够成办，有点随心所欲的意思。如果做事的时候这个不行，那个又遇到障碍——虽然也可以生起出离心，但从果方面讲，内心确实很烦恼。菩萨修法的层次不一样，如果真正修持精进，后世会得到所欲成办的果。

通过修禅定的异熟果成熟在身和心方面，即身轻安和心轻安。第一方面，身轻安就是无病，每个人都不想生病，一生病闻思、背诵都不堪能，身体生起轻安的缘故健康无病，这是以前修禅定的一个果；第二方面，修禅定心轻安，就是心堪能，想做什么事情心很配合。我想打坐，它很配合，一直坐下去；我想背书，它也很配合，一直不生厌离心，尤其对自己想要做的善法能够趋入、极能堪能，这就叫作通过修禅定得到的两种果，这也是大家想追求的果。

修持智慧度的异熟果，主要是能够了知一切所知法，对一切如所有、尽所有的正法都能够了知。如果前世广修智慧度，自己修学、给他人宣讲，或经常研讨、辩论、背书，在智慧方面很下功夫，后世绝对无勤通达一切所知法，不需要用很多功夫就能够通达因明、中观等等，这实际上是修智慧的一种异熟果。现在我们知道布施有什么果乃至智慧有什么果，就可以修从布施乃至智慧之间的因，以后就可以得到一个果。这是异熟果方面。

其次是现前等流果。

这也是一个很关键的问题，单单是一个异熟果没有等流果也很麻

烦。因为今生修持了六度，就有一种等流果。尤其是菩萨自己通过菩提心的摄持，通过很强的信心去修持，绝对有一种等流果。为什么有些人今生很富裕但是很吝啬，这就是没有等流果。他今生富裕也许是前世偶尔的一念善心做了一个大福德，今生就生起大福报的果。但是他没有长期串习，因为没有等流因，也就没有等流果。

菩萨不是偶尔性得到六度的果，他一方面绝对是通过菩提心摄持，另一个方面是没有怀疑，精进地行持，力量相当强，前世有一个等流因，后世当中就有一个等流果。从一个侧面讲，修持六度千万不要满足于已做的事情——我布施一段时间了，闻法也一段时间了——这个力量不算很强，要有很强的意乐一直去修持，才会有一种等流果。在菩萨在感受异熟果的同时，对布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧这六度的修法仍然有非常大的兴趣去修持，这样的等流果一成熟，不需要劝请，他自然而然就趋入六度，这种等流果的力量相当强大。有了这样的力量之后，今世非常有兴趣修学又会成为后世修持的力量，一直这样良性循环，成为圆满成熟六度的因，这是非常关键的。以上讲到“得喜有四种”。

下面讲“二恶不能退”“二恶”一个是指恶人，一个是指恶事，讲义当中不是很明显。“不能退”是不退作意，恶人、恶事不能使菩萨从菩萨道退却。怎样退却呢？主要是从自利和利他中退却。菩萨要修持自利和利他，修持自利时，肯定是以菩提心摄持。菩萨在学法、依止善知识或者修持如来的因时，有可能遇到恶人、恶事。恶人——比如来个恶友说我很多坏话，或者打骂我、抢我的东西，把我的房子

烧了，像这样我也能够安忍，不能使我从菩萨道当中退却；恶事——遇到不悦意的事情，比如缺衣少食或天气非常炎热、寒冷等都不能够使我退却。

菩萨在修他利，摄受众生、度化众生时，也有恶人和恶事对菩萨的事业做障碍，阻止他做很多弘法利生的事业，他对恶人也能够堪忍，反正一、两个人恶人做障碍，对整个弘法利生的事业不起障碍。还有，菩萨调化众生时，对眷属当中出现的恶人也能够安忍，不会因一、两个人就放弃弘法利生的事业。恶事——如缺少经费、天很寒冷、很辛劳等，这些事情也不能使他退却，这叫“二恶不能退”。这种功德的来源是对大乘的教义完全通达，有所悟入，内心有某种层次的证悟和境界。我们学完之后，单单是了解还不行，内心当中要有某种层次的串习，要串习所学的安忍、空性或者布施等，一旦遇到恶人、恶事，就不能轻易让我从大乘道当中退却。这是二恶不能退的作意。

下面讲“随修”作意。随念修习就是随修。“应知随修意，此复有四种”，随修作意有四种。佛经当中讲了有四种修法需要修持：第一是忏悔；第二是随喜；第三是请转法轮；第四是回向。

第一种随修作意，主要是忏悔生起六度的违品。因为一切修法都包含在六度当中，如果生起六度的违品，菩萨就生起惭愧、开始忏悔。比如乞丐来要东西，我舍不得给，就是一种悭吝。自己知道悭吝是菩萨道的违品，就必须忏悔。或者犯了戒，知道是持戒度的违品，就必须忏悔。只要六度违品生起来马上就能认识，马上就能忏悔，这就是一种随修。忏悔的意义主要是忏前悔后——忏前，以前我错了要忏

悔；悔后，以后我不再做了，必须要具备这两个条件，否则没有办法圆满忏悔的体相。

第二种随修作意是随喜，有自随喜和他随喜。自己做了六度要随喜，他人做了善根也要随喜，对自己做的善根随喜比较容易，但是对他人的善根也能够随喜就稍微困难了。但是随喜他人的力量很大，主要是对治嫉妒心。别人做了善根，而我发菩提心是要让一切众生都成佛，有时是我安置他，有时是他自己修持得到成就，六度的善根都是成佛的因，从这个侧面来讲不应该生嫉妒，应该随喜，这就是随喜的方式。

第三种随修作意是请转法轮。这方面没有包含请转小乘的法轮，主要是讲怎样请诸佛善知识转六度的法轮，因为这是成佛的正因，是圆满自他二利资粮不可缺少的重要修法。诚心诚意地请转法轮可对治以前的舍法罪、谤法罪。

第四种随修作意是回向。把前面三种善根为主的一切六度善根全部回向于大菩提，让一切众生都能够修持六度而成佛，这叫回向修法。

随修的四种修法都要修持，缺少这四个修法就没办法圆满六度，所以叫随念修持，全部是实际的修持。我们平时要做忏悔、随喜、请转法轮、回向，才能在阿赖耶识当中不断增长般若波罗蜜多六度的界、种子。这是在阿赖耶识中种下善根的方式，每一个都很重要。

今天讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智



托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第四十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分了二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行宣讲。“无上五义”中的“所安立、分别所知、所思维、不可思议”已讲完，现在正在讲第五个大菩提的分支“圆成证得”。如何现前大菩提的本体呢？是通过窍诀进行观察的，这些窍诀当中总括了大乘一切经典中的修法。前面在讲寻求三藏时，已经说得很清楚，一切论典都相合于法界和佛菩萨证悟的境界，如果我们能够学习、修持通达论典，就是通达法界的一个因。

“圆成证得”讲到加行、正行、功德、行住等等，现在正在讲加行、因和本体。由《明信品》观察因，《求法品》《弘法品》《修法品》宣讲本体，《教授品》《随修品》作为助伴。现在正在讲《求法品》，分五个方面：所求之法；以什么样的作意来求法；求法的差别；求法的果和摄义。第一个科判“所求之法”已经讲完，现在正在讲第二个科判“以何种作意求法”，里面讲到五十一种作意或四十七种作意，无著菩萨安立为四十四种。作意就是菩萨内心当中应该现前或通达的境界，通过作意将我们的心引向大乘教法殊胜的所缘境。这五十一种作意看起来非常多，但每一种都非常关键。对我们来讲，要现前大乘道体，就必须通过这些作意来引发。五十一种作意也是令我们阿赖耶识界增上善根的方式。前面讲了七种作意，今天继续讲。（在第二个科判“以何种作意求法”当中，第二颂“应知随修意，此复有四种”的后面掉了九个颂词，此处对照唐译把这九个颂词补上去。）

净信及领受，乐说与披甲，  
起愿亦希望，方便复七种。

这里讲到七种作意：第一是净信作意；第二是领受作意；第三是乐说作意；第四是披甲作意；第五是起愿作意；第六是希望作意；第七是方便作意。

第一是净信作意。净信作意是对什么法生起净信呢？总的来讲是对大乘法生起净信，差别来讲是对六波罗蜜多生起净信，尤其是对宣讲波罗蜜多的法和意义生起净信。讲义当中提到，波罗蜜多的能诠是法，所诠的修法是意义。在因地修行时六波罗蜜多属于法，现前大菩提果时属于义，这就是法和义。也就是说，我们修持波罗蜜多的时候，要对宣讲波罗蜜多的能诠句，比如整个大乘经典或《大乘庄严经论》所宣讲的六度等能诠生起清净的信心，对宣讲布施、智慧的意义生起信心，它们是殊胜的修法，是我们内心当中必须要现证的成佛的因，要从法和义两个方面生起净信。讲义中提到，总而言之，六度是大乘“圆熟净”的基或根本，应生起信心。

圆熟净以前讲过，所谓“圆”就是圆满十度或圆满六度，作为菩萨来讲，必须要圆满六度或十度的修法；“熟”就是成熟弟子的相续，怎么成熟弟子的相续呢？这是菩萨需要做的事情；“净”是指修持清净刹土的加行，严净刹土叫“净”，菩萨的修道也包含这三个方面。六度是圆熟净的根本，通过六度成熟果，对此方面是需要生起净信的，如果我们没有生起净

信作意，那么对这个修法的本体或者它的因和果之间的功德就没办法生起信解和修习。这方面叫净信作意。

第二个是领受作意。对前面的法生起清净心之后，我们要去领受。如何领受呢？就是在宣讲教法的善知识面前如是去听闻、领受，内心当中对自己的净信之处要有一种真实的感受，这方面叫“领受作意”。净信作意在《明信品》当中进行了广讲，领受作意在《求法品》当中讲得非常多，所领受的法、如何领受都讲了。

第三个是乐说作意，和《弘法品》对应。为什么是“乐说”呢？自己在善知识面前听闻、作思维、生起定解，对所领受的法生起信心，不但自己领受，而且非常愿意对别人宣讲。自己对六波罗蜜多有所体会，认为其他众生也应该需要了解，听闻之后也能够生起信解，所以非常欢喜地把内心当中六波罗蜜多的法义给别人宣讲。当然不是出于炫耀的心、求名声的心，而是以利他心把六度的修法给别人宣讲，其他人听后也知道了取舍，然后趋入修持。

麦彭仁波切归纳说，以上三种作意是从讲法的侧面而言。

第四种是披甲作意。自己对六度的修法有所领会之后，必须要发弘誓愿开始修持，发愿修持叫“披甲”，披上誓言的铠甲。愿意修持的心就叫“披甲作意”，这是一个比喻，表示要披上誓言的铠甲。什么样的誓言铠甲呢？就是修持、现证六度。其他地方讲精进时讲到披甲精进，这也是一种誓愿力。

第五种是祈愿作意。前面已经发了愿，现在要行持，一方面要行持，另一个方面要祈愿，愿生生世世当中都能够具备修持六度的因缘。如果不具备因缘，修持六度就会有很多障碍，没办法顺利行持。所以现在在修持六度时，要发愿生生世世乃至成佛之前都要具备殊胜的顺缘。

所发的愿有哪几种呢？讲义当中提到了四种，以四种法作为以后修持六度的顺缘：一是值遇善知识，就说在以后的生生世世当中，必须要遇到宣讲六度的善知识，然后以清净心来依止，不做违逆上师的事。要值遇善知识，值遇之后怎么做呢？就是要长期地依止，要如理如法地依教奉行。

二是发愿要得到财产。什么意思呢？我们要修六度，对菩萨来讲缺乏财产是不行的。一方面我们要做广大的布施，财产少了肯定做不了，没办法做广大的布施；当遇到乞讨者时，如果自己没有办法满足他的愿望也是一种遗憾，没办法利益众生，从这个侧面来讲必须要具备财产。另一方面，即便不做广大的布施，在自己修持时，房屋、法衣或饮食等这些最起码的资具必须要具备，如果不具备，被生活所迫，就必须用方方面面的精力去寻找资具，就会耽误自己修持六度。如果实在没办法，甚至要通过造罪的方法来寻求资具——这也是不行的，因此需要具备必要的财产。对一个修行有素的菩萨来讲，拥有三千大千世界的财产，肯定是增上六度的顺缘。

三是发愿得到善趣的身体，恶趣的身体一般是没办法修持善法的，除非是一些大心菩萨的化现——比如佛陀在因地时化现成熊猫、狗等旁生，不会忘失菩提心，能够利益众生，但这是非常罕见的，得大自在的菩萨可以这样示现，外在的身体不影响内在的修行，但是对一般的凡夫，如果以业力受报得到旁生的身体，那是很愚痴的果报，就没办法忆念、行持正法，不是闻受正法的法器。众生转到饿鬼、地狱当中也是没办法修持佛法的。总的来说，必须要得到善趣的身体，分别来讲，尤其是对修持大乘教法来讲，暇满人身是必不可少的。

要获得暇满的人身必须三个条件：第一是要以清净的戒律作为根本。要得到善趣的话，清净的戒律是不可少的，要不然是五戒，要不然是十戒，要不然是比丘戒等等，必须要守持清净的戒律。或者按照末法时代的标准来讲，四根本戒不能破、不能犯，否则就没有清净的戒体，必须要清净地守持，以这个作为根本。第二要以布施等善根作为助伴。一方面要持戒，一方面还要布施，要尽量地修布施，修布施可以得到广大的受用。下世得到善趣人身之后，没有财产也不行，所以要以修持布施作为助伴。第三是比较关键的，要发清净的愿作

为它的助缘，发愿得到暇满的人身，在这方面再再发愿、作意。最殊胜的、修持六度的所依应该是暇满人身，所以一定要得到暇满人身，否则修持六度绝对有大障碍。

四是发愿得到伴侣。伴侣不是在家居士的妻子，而是能够帮助自己修持六度的善友、良友，在自己懈怠时能够提醒自己，帮助自己圆满修法。我们现在主要是依止上师，但是身边如果没有善友的帮助，有时就会退失道心或在遇到障碍时没办法解决。所以必须具备修持六度、修持菩萨道的伴侣。善友的体相是什么？就是能够帮助自己修道，能够帮助自己修道的善友就叫作伴侣。如果菩萨的妻子也是善友，当然也算伴侣。其他的亲友或同行法友，能够帮助自己修道的，都叫伴侣。

以上四个方面是修持六度必须具备的助缘，我们要发愿生生世世具备这些顺缘，这叫作祈愿作意。今生当中这样的发愿、作意，能保证我们在后世顺利修行。如果我们现在不发愿，业果成熟再去努力就来不及了，不如在现在自在时再再发愿、回向，为以后修持六度提供一个保障、所依，为以后作好打算。

第六是希望作意。所谓希望作意，就是对生生世世当中能够修持清净的六度生起欢喜心，希望在生生世世当中都能够行持清净的六度。祈愿作意和希望作意二者之间有相似之处，都是希望以后修持六度没有障碍。祈愿作意是从具足四种顺缘方面而言，希望作意是在修持六度的道体方面能够欢喜趋入、没有疲厌而言。这些作意都是实修的窍诀，指导我们今生当中怎么修行，怎么获得后世修持六度的保障。

按照麦彭仁波切的意思，以上三种是依靠六波罗蜜多教授而趋入时的作意。披甲作意、发誓愿是一种趣入，然后祈愿在生生世世当中具备四种顺缘，能够以欢喜心行持六度，也是趣入的方便。以上三种都是趣入的修法。

第七种是方便作意。什么方便呢？不单是自己行持六度，而且对别人行持六度也生起随喜心。怎么让内心当中的善根增长广大呢？回向是一个非常大的方便，可做殊胜的回向；另一个方便就是随喜，自随喜和他随喜都是增上波罗蜜多的殊胜方便，无勤当中能够增长自己的功德、善根，是一举多得的殊胜方法。因此，要对自己行持六度做随喜，然后对别人行持六度也生起随喜心，这是增长六度的方便。以上讲了七种，算起来已经十四种了。

**勇猛及怜悯，如是二作意，  
应知二差别，一一有四种。**

这个颂词讲到两种作意：第一个是勇猛作意，第二是怜悯作意。“如是二作意，应知二差别”，应该知道这两种差别，“一一有四种”，勇猛作意有四种，怜悯作意有四种，所以叫“一一有四种”。

第一个勇猛作意。勇猛作意在藏文中也叫欢喜作意，前面有一个得喜作意，这里有一个欢喜作意，实际上也有相似之处。唐译当中翻译成勇猛作意，为什么勇猛呢？因为很欢喜的缘故，欢喜之后自然会勇猛，所以叫作勇猛作意或欢喜作意。

勇猛作意“一一有四种”：第一是从六度的侧面讲；第二是从四摄的侧面讲；第三是从供养的侧面讲；第四是从依止善知识侧面讲。四种当中，六度和四摄在《度摄品》当中广讲，供养诸佛在第十八品《供养品》当中广讲，亲近善知识在第十九品《亲近品》当中广讲，一一都有对照。

第一个侧面是在得到六波罗蜜多的力方面作意。怎样得到六波罗蜜多的力呢？在《度摄品》当中是广讲，这里是略说。菩萨在修持六度时，他了解修持六度的殊胜方便，得到修持六度的力。怎么理解呢？就是一度当中都包含六度，所以一度当中有六度，六度就有三十六种修法，对三十六种修法都必须要了解，所以修一度实际上包含了六度。《前行》当中讲闻法规律时，就说听法当中包含六度；后面在讲菩提心时，也说广分有三十六种。如果详细讲，《大乘庄严经论》当中讲得非常广，尤其《度摄品》讲得非常系统。怎么分别的呢？比如布施乃至智慧之间，布施方面有六度一一即布施的布施；布施的持戒；布施的安忍；布

施的精进；布施的禅定；布施的智慧，这是布施具备的六度。从持戒来讲，有持戒的布施；持戒的持戒；持戒的安忍；持戒的精进；持戒的禅定；持戒的智慧。乃至讲智慧，也有智慧的布施；智慧的持戒；智慧的安忍；智慧的精进；智慧的禅定和智慧的智慧，这样分下来就有三十六种。三十六种是怎么讲的呢？第一个布施的布施，没有其他的讲法，就是以布施度的本体作为布施的布施。持戒的持戒，也是以持戒的本体作为主要修法，乃至讲智慧的智慧，也是以智慧的本体作为主要的修持。这方面是首先需要了解的。

总的来说，怎么安立六度呢？前面的差别已经讲完了，比如布施的布施、智慧的智慧。讲共同的时候，即一度当中怎么具备六度的？比如布施是从利他的侧面安立的，持戒的布施是从什么地方安立的？也是从利他的侧面安立，安忍的布施也是从利他的侧面安立。持戒的布施——我持戒不是为了其他的目的，就是为了利他，持戒时的回向也是为了利益他人，也有布施的体性。总的来讲，布施就是从利他的侧面安立的。

持戒主要是从禁止恶行戒、摄善法戒和饶益有情戒三个侧面安立。比如说布施的持戒，在布施的时候如何具备持戒？在布施的时候具备禁止恶行戒、摄持善法戒和饶益有情戒，三个戒律就圆满了。

安忍方面主要是忍受诸害，忍受各种各样的伤害。比如布施的安忍——在布施时必须具有安忍，比如我在布施时遇到种种障碍违缘，或者我虽然给对方做了布施，但是他很不高兴、挑肥拣瘦、恶语相加等等，我在布施时都要忍受这些损害，布施的安忍就是这样的。

精进的本体是精勤地去成办诸度。比如布施的精进，就是在布施时非常欢喜，因为精进的本体就是喜于善，有一种欢喜的心情。如果布施是迫不得已——别人敲门敲了半个小时，实在没办法才出来开门，给一块钱打发别人，这就不是精进地布施了。如果听到别人需要帮助就很高兴，别人缺少某个东西，我就马上欢喜地拿给他，这就是布施的精进。

禅定是从哪方面安立的呢？禅定需要一缘专注，我们在布施的时候一缘专注地布施，不是在递东西给别人的时候，脑子里面还在胡思乱想其他的事情。现在我在做布施，就应该以正知正念摄持，安住于这种状态，这样布施的质量应该是相当高的。布施的禅定这样安立。

智慧有两个侧面：一个是世俗智，一个是胜义智。从世俗智的角度来讲，要了解六度每一度的因和果、本体，对于自己所做事情世俗体性清清楚楚、不愚昧。胜义的智慧就是在布施时了达三轮体空，不存在能施、所施和施物。前面是通过布施的侧面来讲——这是布施的因、布施的果、布施的本体，或正在布施的时候安住在三轮体空当中善根非常大，会成为成佛的因。

总的来讲，六度就是从这六个方面安立，每一个度都可以配六度。布施的布施就是按照布施去讲的；布施的持戒按照三种戒律来讲；布施的安忍是从忍受诸害方面安立。

从持戒可以类推，持戒的布施就是为了众生的利益而去持戒；持戒的持戒就是三种戒律的本体；持戒的安忍是在持戒时能够忍受种种的危害；持戒的精进是对于守持戒律非常欢喜，能够精进地守持，很高兴地去守持根本戒，精进地遮止恶作罪；持戒的禅定是在持戒时一缘专注；持戒的智慧一方面了解戒律的本体，开遮止犯等等，另一方面是三轮体空地守持戒律。

安忍也是这样配的，一个个配下来，就知道三十六种修法的安立方式。当然这些方面只是略说，广说在《度摄品》当中讲得非常殊胜。

第二个侧面是从四摄讲。四摄的设施处还是六度，摄受的方式是四种摄，通过六度摄持众生。布施、爱语、利行、同事都有各自的体相，最终来讲是让众生安住在六度的本体当中，这是四摄的功用。

布施时，菩萨是把财物给众生，调伏众生的心，让他生起信心，众生对菩萨产生好感之后，菩萨就用爱语给他宣讲六度的修法，从布施乃至智慧应该如何修持。利行，就是让众生去行持，不单单是给他讲，现在就要去作布施、守持三种戒律、修持安忍等等，让他去做。

同事，就是不单让他去做，菩萨自己也去做，这是为了遣除他的怀疑——既然有这个修法，你不去做，让我一个人去做，肯定不是殊胜的修法。给他讲完之后，让他去做的同时自己也去做，这叫同事。同事主要是让所化众生逐渐成为堪为修持六度的殊胜法器，让他真正去修持，修完之后得到利益，这是四摄的功用。四摄不离开六度，尤其是在讲六度时，完全都是以六度作为所缘的事。从广义来讲，就不一定按照六度来安立了，广义的爱语，说好话、说软语也可以安立。本论当中提到四摄都是以六度来安立。

第三个侧面是从供养方面讲。对佛陀做供养也是以六度的方式，没有离开六度。布施做供养主要是以利敬作供养，和布施度相应的是供养佛陀妙衣、供香、供水、供灯，这些方面都是利敬——利养恭敬。布施安立成利敬供养，从持戒度到智慧度是以修行作供养。如果分的话有六种，不分的话可以说都是修行供养。实际上佛陀根本不需要你供几盏灯、几杯水，但你以修行作供养就可以圆满功德，能够让你在殊胜的福田前种下殊胜的善根，所以佛陀就接受了，这是从布施的侧面讲的。

平时我们讲上供下施，为什么这里把对佛陀的供养说成是布施呢？实际上供养也有布施的体性，都是把自己的东西舍出去，只是心态和对境不同，对佛陀安立为供养，对下面的乞丐叫布施。虽然有上供下施，实际上都包含在布施当中。第十八品《供养品》中会详细宣说。

第四个侧面是从依止善知识方面讲，就是寻求宣讲六度的善知识，然后如理如法地依止众生，听闻修持六度的方法，之后得到修持的基础。依止善知识在第十九品《亲近品》当中会广讲。

以上讲完了勇猛作意或欢喜作意。当你了解三十六种菩萨道时会生起欢喜心，自己有修持四摄的能力也会生起欢喜心；通过六度对佛陀做利敬修行供养也会生起欢喜心；亲近善知识也会生起欢喜心，这就是四种勇猛。菩萨对于修持三十六种修法、四摄、供养诸佛、亲近善知识都从勇猛方面去作意，勇猛作意有四方面的内容。

下面讲怜悯作意。怜悯作意也有四种，即慈、悲、喜、舍四无量心。在第二十品《梵住品》当中有广说，里面讲得非常系统，尤其对大悲心的宣讲非常殊胜。这里是略说，慈悲喜舍也没有离开六度的修法。

第一个是悲心。生起悲心的因是什么？讲义中提到，菩萨见到行持六度违品（悭吝、犯戒、嗔恨、懈怠、懒散、生邪慧）的众生就会引发悲心。很多大菩萨看到世界上有这么多众生不行持殊胜的佛法，安住在违品当中而产生不悦意的果报，就无法抑制地生起悲心。众生行持六度的违品和感受不悦意的果报是引发悲心的因。

菩萨不仅是生起悲心，还要拔苦。菩萨怎么拔苦呢？方式很简单，就是让众生修持六度。了解众生的痛苦生起悲心后，就给他们宣讲六度。这是总说，差别来讲，就是以四摄的方式摄受他们。首先是布施，让他们的心调伏，然后慢慢给他们讲六度的修法。如果他们对大乘的修法还没有办法接受，就先给他们讲世间乘，再讲小乘，慢慢让他成熟。总的来讲是给他讲六度的修法，差别引导的时候，要观待各个所化的根性去实施。这是从悲无量心方面安立的。

第二个是慈心。慈无量心就是愿众生得到快乐。慈心和悲心是一个本体的两个侧面，一本体、异反体，如果能够拔苦肯定就能予乐，或者你要予乐肯定需要拔苦。让众生得到快乐，得到现世的利益、究竟的利益，没有别的方法，就是六度。现世的利益就是修持布施、持戒，来世得到人天身份，具有受用、眷属圆满；究竟的利益就是安住在菩萨道当中获得解脱，让众生得到快乐就是六度的修法。

第三个是喜心。喜无量心是让众生安住在六度的修法，或者说通过六度生果生起欢喜，根本没有嫉妒。生起欢喜之后，他想怎么让众生的因和果再增上呢？也是给他们宣讲六度，让他们快乐的因和果乃至成佛之间再再地增上，这就符合于喜无量心的体性，也是不离开六

度而进行调化。

第四个是舍心。舍无量心就是离开贪嗔。这个科判不是从菩萨内心当中的贪嗔来讲，而是从所化的侧面来讲，是愿得到安乐受用的众生不要生起贪心，愿受到诽谤、痛苦的众生不要生起嗔心，让他们离开贪嗔。怎么让他们离开贪嗔呢？也是宣讲六度，让他们安住在六度的本体当中，就能够离开贪嗔。

怜悯作意的四种差别都是通过六度摄受的，这些内容以前我们大概也学过，但是这里讲的有可能很新鲜，或者范围非常宽广。我们对这些所知法知道得越广，行持的方便就越多。比如勇猛作意，就是布施、持戒时或听法时具备六度，以利他的方式听法，就是布施，守持三种戒律就是持戒，一一对照下来，非常殊胜，这里面讲得很系统。学完这些大论后再去看《前行》，就非常容易理解了，这些都是实际的修法。

**有羞亦有乐，及以无屈心，  
修治与称说，此复为五种。**

这个颂词当中讲到了五种作意，第一个是“有羞”作意；第二个是“有乐”作意；第三个是“无屈”作意；第四个是“修治”作意；第五个是“称说”作意。

第一个有羞作意，这也是从六度方面而言。前面菩萨发了菩提心，开始修持六度，在行为方面，如果偶尔没有行持六度或者只是修了少分；在心方面，如果修是修了，但完全是以自私自利的心在修——菩萨观察、对照这些作意，就知道这样做绝对不好，这是六度的违品，就会生起羞愧心。如果能够生起羞愧心，对修法就会有很大的促进。一个人如果没有羞愧，就没有办法认识到自己的过失，或者根本就不愿意改正自己的过失，这就是无惭无愧或无有羞愧的人。

有羞愧心的人就不一样了，做错了他知道羞惭，下次就不愿意再做。认识到这段时间我没有修六度，或者只修了一点点，布施做了一点，持戒方面还差很多，有时还发脾气——像这样一个个观察下来，没有圆满修，只是修了少分，就会生起惭愧。再一观察，我修布施时，是想他给我说几句好话或者感谢我，或是愿我以后获得广大受用，或是以自私自利的心态在修——这就是羞愧之处。有羞作意对我们来讲必须具备，有了有羞作意，就可以从违品当中解救出来，是非常殊胜的。

第二个有乐作意。菩萨离开了不修、少分修或自私自利的作意之后，真实地修持六度，而且是以一缘专注的方式修持，这是非常欢喜的。有乐作意主要是对自己能够修持六度而生起快乐之心。

第三个无屈作意。“及以无屈心”的“屈”是屈服的意思。怎么屈服呢？修六度的时候，如果在某个阶段会生起疲厌心，认为我修布施这么长时间，或者持戒这么长时间，闻思修已经这么长时间了，有点疲厌了，做不下去了——这时马上就要警醒，要知道疲厌心是六度的大障碍、违品，应该对这种疲厌心生厌离想、怨敌想。我们绝对不愿意和怨敌共住，很愿意消除怨敌，对疲厌心也必须消除，为什么呢？因为它是修持六度直接的大障碍，所以必须要消除。通过这种作意，没有从疲厌当中退屈叫作“无屈作意”，这也是很关键的。

有时我们修法修了很长时间，内心当中的障碍翻起来了，或者没什么感应，就会生起一种疲厌心。很多人出家时间越长，内心当中越疲，什么原因呢？我想在佛学院学法，疲厌心应该是很难生起的，越学佛就越能够知道自己的差距，越知道差距就越愿意去对治，有这样的收获就不容易生起疲厌心。世间讲出家一年佛在眼前，出家三年佛在天边。但我认为在善知识座下真正修法的人，这种心态肯定很难生起来。学法的时间越长，他求证佛果的心或往生的心就越强烈，为什么？你学了法义之后，就知道对治、知道作意，之后很多障碍就能遣除，很多顺缘就能具备，怎么可能学佛时间越长越疲厌呢？完全不可能的事情。我们分析，肯定是没有值遇善知识，殊胜的大经大论学得少——单单靠一两部经论，知道得少，对治的智慧就少，所以生烦恼时才会生退心和疲厌心。你虽然学佛了，当居士了，出家了，如果没

有一个好的善知识，就不能引导你生起出离心或趋入实修、对治烦恼。你单是在哪个寺庙拜了一个师父——说老和尚八十多岁了，怎么怎么样——老和尚八十多岁或精神很好，对于调伏你的烦恼意义并不大。一方面你没有引导的善知识，一方面你少闻正法、学得少，所以迟早会出现疲厌。很多人说“我刚发心时很勇猛，然后越学越不行”，这肯定就是没有善知识的引导。在修法的过程当中出障碍了——怎么去对治、怎么上进、怎么生起出离心，这方面的教授没有的话，绝对会退心。我们要依靠大经大论，多学、广学，要去修证。第一步就是生起出离心，如果没有出离心，学到后面你肯定学不下去。生出离心非常关键，千万不要放弃，这样学法才不会退怯、厌烦。

第四个修治作意。修治也是对所化的众生，让他们修对治品，修能对治。怎么修呢？就是跟随所化相应六度给他宣讲。菩萨度化众生肯定是离不开六度的。有人问问题时，我们就在佛经、上师的教言当中挑出一些教言来回答，这也离不开六度——要么从智慧方面给他讲，要么让他去行持布施，要不然让他好好持戒，不要懈怠、不要散乱，要精进、好好修禅定，这些都是六度里的。因此教导所化众生也离不开六度，是相应于六度而宣讲。

尤其对于那些根性猛利的众生，要把他们安置在相应的经典当中，这里有一个“安置于相应的经典”，这个经典就是能治品，安置在能治的经典当中，叫作“修治”，能够修持经典的缘故。我们前面讲过，不要认为经典是理论，实际上它是相应法界、相应佛陀证悟的等流果。安住在相应的经典当中就叫作“修治”，比如智慧方面安住在《般若经》《般若心经》或者《金刚经》的境界当中。讲十地，就讲《十地经》方面的经典；讲布施，就讲《施灯功德经》或布施方面的经典；持戒方面也有很多的律藏。如是进行安置叫修治作意。

第五个称说作意，“称”可以理解为随顺的意思，随顺宣说。怎么随顺宣说呢？随顺众生的根性宣讲六度，众生喜欢布施，就给他讲布施的修法；或者众生比较悭吝，就讲悭吝的果报，这样他就慢慢愿意布施了。或者这个人特别喜欢布施，就给他讲布施的功德，布施要安住在三轮体空当中，或者应以菩提心摄持。相应于喜欢布施的人，就不要让他去修庙、修路等等，里面有很多窍诀。你喜欢布施，就慢慢引导你，让你对布施再再生起意乐；布施时不要只想一个人得到快乐，应该度化众生；或者你应该知道布施是如梦如幻的，这样给他引导的话，布施的功德就很广大了。这是从布施的侧面讲的，这样随顺根性去宣讲，叫“称说作意”“此复为五种”，后面还有五种根性，。

**依度得菩提，非随自在等，  
过恶及功德，此二亦应知。**

这里讲了两种作意，第一种是依度作意，“依度得菩提”；第二种是应知作意，“此二亦应知”。

第一种是依度作意。“依”是什么？“依”就是所依；“度”是什么？“度”当然指六度，就是般若波罗蜜多。六度是谁的所依呢？是成佛的所依，所以这里讲“依度得菩提”。那么大菩提果的正因是什么呢？就是六度。

讲了这个之后，就宣讲遣除它的违品——“非随自在等”，不是跟随大自在天，“自在”就是大自在天；“等”当中有梵天或上帝、帝释、土地神等意思在里面。一个人要得到菩提果或成佛，不可能依靠大自在天、梵天，这个不是正因，正因是什么呢？就是六度。六度是正因，这个必须要了解。

麦彭仁波切讲，这里提到了四依四不依的窍诀，比如四依当中的依法不依人，这个“法”就是六度的“度”，我们要依六度而得菩提。

修法时，第一就是依法不依人。大自在天、帝释是某个有情，依靠有情想得到菩提是不行的，第一必须要依法不依人。

第二要依义不依语。虽然六度中的度是正因，但是度中有能诠和所诠，那么我们主要依靠什么呢？最初时应该依靠能诠，然后趋入所诠。所诠的意义通达后，就不应该把心思放



在词句上面，词句优不优美、搭配好不好就不要去耽著了。在意义方面要多思考，多融入内心。这个是第二步，是正因上面的。

第三，是依了义不依不了义。在六度当中，前五度从布施到禅定之间，没有分别哪个是了义、哪个是不了义，这些修法都是同等的。在讲智慧度时有了义和不了义的分别，有些讲单空，有些讲光明藏。观察的时候，尤其抉择智慧度的时候，这个是关键、核心。所以要依了义的窍诀而不要依不了义的窍诀。

第四，依智不依识。我们在修证时要依靠了义法，但在修证了义法时，你是通过分别念去修证，还是通过无分别智慧去修证？如果要抉择了义的法界，就必须依靠无分别智慧，这就是依智而不是依识。如果你依识，用分别心再再去观修，就还是一个分别心的状态，就没有办法现证了义的境界，就必须依靠智慧。怎么依靠智慧呢？就通过这些窍诀。麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲，初修是观察修；中间是观察修和安住修交替；最后是安住修，依这样的窍诀修下来，就能够现证无分别智慧，这是非常关键的。

修证的过程不可缺少见解，在了义不了义当中，抉择了义的见解。修证时怎么舍弃分别念？——首先通过观察修，其次观察修、安住修交替，最后是安住修，这样慢慢修下去就可以现证无分别智慧。每个论典之间这样对应，是很容易理解修法的，确实确实很容易理解。这就讲到了“依度得菩提，非随自在等”。

第二种是应知作意。“过恶及功德，此二亦应知”，应了解过患，也应了解功德，叫作“应知作意”。应知六度违品的过患，应知对治违品的功德，了解好之后取舍就很方便。

首先应该了解过患。什么是过患呢？即六度的违品。如果你安住在六度的违品当中，安住在悭吝乃至邪慧当中，通过违品就会引发过患，什么过患呢？比如悭吝的异熟果是转入饿鬼道或财产乏少，这就是悭吝的过患。

持戒的违品是破戒，破戒的过患是堕恶趣，这是它的异熟果，然后生生世世当中它的等流是戒律不圆满、不清净，通过破戒产生无量无边的过患。

安忍的违品是嗔恨。如果经常嗔恨，经常生起大嗔恨、小嗔恨，通过这种嗔恨的因，一方面会直接堕恶趣，另一方面会毁善根，下世相貌丑陋，没办法摄受眷属，通过嗔恨会生起无量的过患。《入中论》当中讲，不知道应理、非理的事情，有很多的过患。

精进的违品是懈怠。通过懈怠没办法趋入上品，没办法修持正法，内心过患增上的话肯定会堕恶趣，异熟果是堕恶趣，其他果是生生世世不值遇正法。比如我们听《入行论》很懈怠，去一天不去一天，养成习惯后就会成为中断善法的因，以后听法也不会圆满，这是懈怠引发的果。懈怠之后，做什么事情都没有办法成办，尽管你精进去做，但是怎么努力也难以现前它的果，这就是因为以前安住在精进的违品懈怠当中。

禅定的违品是散乱，身体和心散乱就会做很多恶业。因为我们的心一散乱，身体一散乱，散乱之后肯定做不了好事，会做很多坏事，所以直接来讲会堕恶趣。散乱就不能修持禅定，安住在散乱状态当中，就没办法制心一处。听闻佛法时胡思乱想，要不然就是掉举、昏沉、打瞌睡，这些都是散乱的状态。通过散乱就没办法安住自性，没办法成办闻思修。因为散乱，身体不得轻安就多病；心不得轻安，就没办法堪能所欲。所以，对违品的过患必须要了解。

智慧的违品是邪慧。通过邪慧你对因果轮回、对上师生起邪见，这样肯定堕恶趣。有了邪慧，生生世世都没办法对佛法生起正知正见，要遣除怀疑、生起正见很难。或者说，有了邪慧就没有办法精进地闻思修行，真想趋入佛法时，对因明、中观等了义教法很难通达。以上是六度的过患，方方面面有很多，这是最略的讲法。

一定要知道六度的违品及其过患。对凡夫来讲，要讲果、讲违品的过患，讲得越多，他就越知道这个不能做——现在我悭吝或破戒乃至有邪慧的话，以后的果报很难忍。讲过患，确实确实很容易调治众生。首先应该了解过患，其次应该了解功德。功德方面当然不需要再

讲了。布施的功德、智慧的功德，前面在讲得喜作意、二果、异熟果都已经讲到了。知道过患，就不愿去做；知道功德，就愿意且非常喜欢地去做。对菩萨修道来讲，过患、功德都是需要知道、实际去行持的。“过恶及功德，此二亦应知”，了解这两个方面就是应知作意。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第四十七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，此论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行宣讲，其中“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判已经讲完，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，就说要证悟大菩提的话，它的支分是什么？获得大菩提的修法是什么？圆成证得就是讲现前这些的方便，现前它的方便有加行、正行、功德等四个方面。首先讲加行中它的因和正行，《明信品》主要是宣讲因，发起信心之后就讲到如何求法，正行包括《述求品》《弘法品》《随修品》及《教授品》《业伴品》。

现在正在讲《述求品》，分五：所求之法；以何种作意而求法；求法的差别；求法所得的果；摄义。现在正在讲第二个科判“以何种作意求法”。在“以何种作意求法”当中，这些作意一方面是讲菩萨在相续当中应该生起的境界或如何生起这些功德的方法，另一方面也是对《庄严经论》所有内容的总摄、总纲。

通过学习前面的作意可知，如果菩萨内心当中生不起这样的作意或是没有经常这样观修，就很难将心引向成熟波罗蜜多功德的所缘境。如果要成熟波罗蜜多界，就必须通过这些作意生起波罗蜜多界的种子，当种子成熟之后，大乘道的本体和功德自然而然全部具备，暂时的菩萨果和究竟的佛果皆可成办。

这些作意细分有五十一一种，按照颂词分有四十七种，无著菩萨分四十四种。前面已经讲了一部分，下面继续宣讲。

**喜集及见义，乐求求四种，  
平等无分别，现持当缘故。**

按照无著菩萨的讲义，此处有三种作意：第一个是喜集作意；第二个是见义作意；第三个是乐求作意。“平等无分别，现持当缘故”里面有四个作意，是从乐求作意中分出来的。

按照藏译此处有六种作意，前两种与前面相同，第三个是平等作意；第四个是无分别作意；第五个是现持作意；第六是当缘作意。

第一种分法是以归摄的方法分，第二种是展开讲，实际上意义没有差别。

第一种作意是喜集作意。“喜集”是指对通过六度的方式积累二资粮非常欢喜。前面讲过，喜集作意是菩萨欢喜六度，通过布施、持戒、安忍积累福德资粮，通过禅定和智慧积累智慧资粮，精进是助伴。对布施精进就属于福德资粮，对禅定智慧精进就属于智慧资粮。六度

就是通过这些方面进行观察。菩萨非常喜欢通过修持六度的方式圆满二种资粮，这叫喜集作意。

第二种作意是见义作意。这个“义”是指具有大义。菩萨见到这些法具有大义的缘故乐于修持，见到什么法呢？六度的修法，菩萨见到六度的修法具有大义：一方面，菩萨在凡夫位资粮道、加行道修持六度，是现前无分别智慧的方便，无分别智慧到达究竟就成就佛果，所以六度是一切暂时、究竟果的根本因。另一方面，见到大义后，菩萨就会非常喜欢地去行持六度。如果我们内心当中没有见到大义，不知道六度可以暂时成就菩萨果、究竟成就佛果，我们对六度就不会重视，也不会想方设法地去趣入。

现在我们有没有想方设法地趣入呢？在布施方面，想方设法去修持圆满；在持戒方面，只要是对自己受持戒律有帮助，也用很多方便，比如思考因门、思考果门，或者思考它的本体等，对这些方面一一进行观察，对持戒就会欢喜趣入，乃至安忍和智慧之间都可以这样思考。所以，能否迅速趣入，就在于你自己有没有见到这个大义，如果见到大义就能够趣入，这就是见义作意。

第三是乐求作意。按照无著菩萨来讲，乐求单独算一种作意，乐求有四种，就叫“乐求求四种”。藏译不单独算乐求作意，而是分为四种作意，即“平等”“无分别”“现持”和“当缘”。唐译和藏译结合来讲，“乐求求四种”中，第一个是求平等作意；第二是求无分别作意；第三是求现持作意；第四是求当缘作意。无著菩萨分四十四种，藏译分四十七种，只是分法不同，实际上是一个意思。

一是求平等作意。是什么平等呢？止观双运的平等。也就是说，如果我们要证悟法性，偏于止、偏于观都不行。偏于止很容易修到无色界、色界，或者变成旁生，有这种可能性；偏于观，没有努力去修禅定、修寂止，就无法安住所缘的胜观，胜观的力量就显不出来。要现证法义，就必须止观双运。安住寂止时，也是安住胜观的时候；安住胜观时，也要用寂止来摄持。如果能够这样行持，就能够帮助我们现前无分别智慧。乐于追求止观双运的境界，这就叫求平等作意。

二是求无分别作意。“求”就是追求，“无分别”就是无分别智慧，或三轮体空、根本慧定的境界、法界的自相，为什么这么讲呢？因为通过分别识，无论怎样修持，即使历劫也没办法从轮回当中解脱，毕竟它是分别念的状态。如果想要从轮回中出离，获得大乘的道果，就必须安住无分别智慧。

现在我们还未安住无分别智慧时，必须要发起求无分别智慧的作意，把心引向无分别的智慧，要追求这样一种境界。如果没有把无分别智慧作为追求的目标，我们现在就不可能去圆满它的因，去积累它的资粮。现证无分别智慧的因是什么呢？前面讲过，绝对不可能不包

括在止观当中，“观”就是观人无我、法无我空性；“止”就是九住心、未到定或四种根本定等，这些方面就是我们要追求的，通过止观现前无分别智慧，这叫求无分别作意。

三是求现持作意。“现”是现前，“持”是受持，“现持”就是现前受持的意思。关于受持的意思，我们在讲《金刚经》时曾做过观察，概括来说就是：领纳于心、忆念不忘，领纳于心叫受，忆念不忘叫持。实际上就是令六波罗蜜多的句和义不忘记。不忘记六波罗蜜多的句和义，它是从陀罗尼门当中开设出来的，包含在陀罗尼门当中，现前受持是这个意思。现在我们对六波罗蜜多的能诠句和所诠义必须要牢牢记住，不能忘记，一旦忘记就没办法修持。如果把能诠和所诠记在心中，在任何时间、任何地点都可以修持六度。如果你说“我记不住，但书本里讲得很清楚”——书本是书本，你是你，你翻开书本才知道怎么修持，一合上书本就不知道怎么修持，那么自己的行持就很难以进步。所以，必须要“求现持”，真正受持能诠和所诠，真正受持就必须有这种作意。

当然，求现持作意有很多方便，比如有时是通过禅定引发一种陀罗尼，就可以把论的字句全部背下来，完全不忘它的意义；有时是通过上师加持获得一种境界；有的是通过闻思现前字句，或者在闻思时把它背诵下来，背诵就是领纳于心、忆念不忘的现前受持。为什么讲该背的论典必须背？因为背下来之后，就可以在内心当中反复修习，这样就不会忘记，这是一种方便。我们要现前受持，就要运用很多方便。有时是祈祷文殊菩萨、不动佛等智慧本尊——如果经常修持、观想、祈请智慧本尊，自己内心的智慧就很容易增上。尤其一旦真实得到加持，自己闻思修方面的智慧，确实会犹如烈火炽燃一样没办法阻止。麦彭仁波切造了祈祷文殊菩萨的大宝藏《文殊赞》，里面讲了怎样祈祷让自己不忘法义，或者在讲法时打动智者的心相续等等，经常祈祷、忆念本尊肯定会有效果的。

四是求当缘作意，“当”指当来的意思，“缘”是胜缘，求当来胜缘，就是指未来能够具备一种顺缘。具备什么顺缘呢？就是修持六度的顺缘。大乘修法都包含在六度当中。作为一个大乘行者，不可能求下一世得到一个升官发财的顺缘或者其他方面的顺缘，这是不可能的事。大乘行者的顺缘就是修六度的顺缘，所以“求当缘”就是求当来、未来的顺缘必须具备，当缘作意的这个“缘”如前所讲有四个方面：上师、财产、暇满人身、修法道友，这四个缘必须要求，在当来必须具备，这就是“求当来作意”。

以上四种作意包含在乐求作意当中。

七非有取见，四种希有想，  
翻此非希有，此想亦有四。

这里讲到三种作意：第一是见非有取作意；第二是希有想作意；第三是非希有想作意。

第一种是见非有取作意。颂词“七非有取见”，可以从“七、非有取、见”三个方面理解，实际上它的意思是“见七种非有取”“非有取”是不该取而取，把没有的东西执著为有，这叫作“非有取”，它的数量有七种，所以叫作“七非有取”“见”，就是作为一个菩萨行者来讲，必须要见到、断掉这七种非有取，所以叫作“七非有取见”，字面上的意思应该这样理解。

下面我们开始观察怎样“见”及断除七种非有取、怎样作意。

七种非有取的能对治分两种：第一个是三等持，第二个是四法印。三等持对治一组，四法印对治一组。

第一组是通过三等持所对治的法，是从执著遍计执、执著轮回有安乐、执著涅槃没有快乐或不能取证的三个侧面来讲的。

从遍计执的角度来讲，遍计所执法实际上是根本没有的，但是众生执著有，这叫作非有而取。非有而取就是从遍计执这个侧面来讲，遍计执本身非有，但执取它有，这叫作非有取，当然这是一种错误的认知。它的对治是什么？就是三等持的空性，三等持的空性能够对治这种实有的执著，就是见非有取——见遍计所执非有取。我们认为遍计执是有，但通过学习、思维和观修能对治的空性，就会知道一切遍计执根本没有、自性本空。可以通过空性对治遍计执非有取。

从执著轮回的角度来讲，轮回本身是充满过患之处，但是众生执著它有常乐我净等功德，这就是非有而取，轮回非有常乐我净的功德，但众生执取有，菩萨就必须见到这个不如理，然后见到断除它的方式。怎样去见呢？就是通过无愿解脱门。无愿解脱门字面的意思是指没有希愿，对什么没有希愿呢？对整个轮回没有希愿，对整个轮回没有什么希望处，没有获得轮回安乐的愿望。为什么能够做到这一点呢？因为他通过无愿解脱门观察时，发现整个轮回充满过患、无常苦空无我，众生执著常乐我净就是一种颠倒，认识到整个轮回无常苦空无我的过患之后，才能够打破这种颠倒。见非有取，就是见轮回的种种过患或它的功德非有，如是进行断除。三等持也叫三三昧、三解脱门，都是一个意思。通过无愿解脱门可对治认为轮回安乐或常乐我净的邪执。

从众生执著涅槃的角度来讲，涅槃本身是具备功德的，但是众生执著涅槃非有功德，这叫作非有取当中的非有，他认为涅槃非有功德，害怕断除我执后趋入断灭的境界，所以把涅槃的境界执著为非有功德，如是执取，叫非有取。

怎样对治非有取呢？主要是通过三等持当中的无相解脱门来对治，众生之所以有这样的执著，是因为他认为断除“我”是很可怕的事情，断除“我”之后得不到一个涅槃的功德，我们就通过讲无相来

遣除这种邪执。无相可以从两个方面讲：第一个方面是没有一个实有的我断掉获得涅槃，如果有一个实有的我断掉，就会落入一种空洞洞的境界，众生当然会害怕。无相，是指这个“我”本身就是无相的，不存在一个实有的我。第二个方面是涅槃本身是无相的，以此就能够彻底对治众生认为的因为断除了“我”而涅槃不殊胜的执著，这叫断除非有取，这是第一组。

第二组是通过四法印所对治的法。

四法印即“诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静。”它所对治的就是众生对一切有为法的执著。一切有为法，实际上就是诸行，诸行就是一切有为法。

第一个方面是诸行无常。众生认为一切有为法是常有的，它的能对治就是诸行无常，从粗无常、细无常的角度来讲，都可以把这种执著彻底打破。从这方面观察时，一切诸行绝对是无常的。

第二个方面是有漏皆苦。众生执著有漏的法是安乐的，正是因为有这样的执著，所以众生很愿意追求人天的快乐，根本不想追求解脱。他们认为轮回当中有快乐可以执著，像我们所获得的身体、受用、福报都是快乐的，但通过真实的佛语或理证一一观察，就会知道一切有漏皆苦。反正属于有漏烦恼所摄持的一切，不管是安乐的现象，还是痛苦的现象、无记的现象，全都是痛苦的自性。这方面的教证在佛经中非常多，《中观四百论》的《破乐执品》当中专门讲了这些问题，理证非常详细。通过教证和理证对照之后，就会对有漏皆苦生起定解。

所以，对于四法印当中的第一个非有而取，主要是一切诸行非有，众生认为一切诸行非是无常而执取，这方面必须要对治。怎么对治呢？主要是从诸行无常来对治。第二个方面是有漏皆苦，众生认为一切有漏非是痛苦的自性，如是而执取。

第三个方面是诸法无我，众生认为缘一切诸法能够产生自在或者能够产生我执，缘一切诸法而产生“我”，这也是非有而取。众生认为一切诸法并非无我而执取，认为有“我”，这是一种邪执，它的对治就是诸法无我。

诸法无我可以从两个方面讲，《中观四百论》第四品《破我执品》主要是从自在的侧面讲的，也就是一切万法没有自在，从这个侧面讲诸法无我也可以。当然，从中观角度来讲，一切法没有人我、没有法我。从大乘中观的侧面来讲也非常合适。

第四个方面是涅槃寂静。众生执著涅槃非寂静，认为涅槃非有寂静的功德，如是执取叫作非有取。这方面的对治就是给他讲涅槃寂静，为什么呢？因为所谓的热恼来自于众生的无明，由无明产生业和烦恼，一旦通过业和烦恼产生轮回就会不安乐。如果把集的因断掉了，把苦的果断掉了，这时还有什么产生痛苦之处呢？根本没有。

尤其是这个“我”，它是引发一切痛苦的根源，一旦把“我”断掉了，痛苦的根源就断掉了。就像《智慧品》所讲，要灭掉痛苦，就必须把“我”破掉。该生起的怖畏没生起，不该生起的怖畏却怖畏，这是非常不应理的，可以通过涅槃寂静对治这种邪见。

以上对七非有取见断除的方法进行了宣讲，对于这方面我们必须做一个殊胜的作意，因为这七种非有取、邪见，对于解脱者来讲是一个很大障碍，必须要通过三等持、四法印的能治，如是进行对治和作意，这方面的作意是很殊胜的。

第二种作意是四种希有想。希有想作意有四种，它的内容和六度有关，包含在六度当中。

第一种希有想是什么呢？菩萨在行持六度过程中，难断能断、难行能行，这是非常希有的，因此对菩萨的行持生起希有想。为什么是难断能断呢？比如一般人对财产的贪心是难以断除的，对于妻子儿女、王政、善根、自己的身体和生命都是难以割舍的，但是菩萨修布施时，为了圆满菩萨道，进一步提高修法力量，毅然决然就把这些都断掉了，这是很希有的。对于我们来讲，能够做出这样难断能断的事是非常希有的，这是布施方面。

从持戒的角度来讲，讲义中也提到，守持清净戒律的基是什么？就是清净的布施。为什么我们守戒不清净呢？就是有种种贪执。比如犯盗戒大多跟贪执财产有关，如果你对财产很贪执，想要守持清净的戒律是非常困难的，要么偷盗、要么邪命诈取等等，就是千方百计想获得。

杀生方面，比如杀人，就是因为害怕怨敌对我的生命、身体等造成伤害，从而生起嗔恨心杀人。表面上是由嗔心引发的，但实际上根源还是来自于贪心，贪执自己的名誉、自己的受用、自己的身体等，因为害怕这些受到损害，以此而引发嗔恨心。如果我们对于身体、名誉、财产没有任何贪执，还有什么因缘能够引发嗔心呢？通过什么根据把别人杀掉呢？根本找不到的。

不净行方面，也是因为贪执自己或有情的身体而犯戒，但是如果彻底舍弃了这些贪执，就不会犯这方面的戒律。同样，妄语也是来自于贪执，说大妄语还不是为了骗取钱财、名誉，所以，犯戒和贪执有关，因此要守持清净的戒律，就必须割舍财产、名誉、妻儿等。这个问题在《度摄品》中还会广说。

有关难断能断，从布施度乃至智慧度都可以这样了解。比如安忍，修安忍是什么事情难断呢？通过观察，有时是因为自己的面子——比如在人很多的场合，有人骂你一句、说你一句，就感觉面子上过不去了，不发脾气绝对不行，然后一下子就发脾气，没办法安忍了。还有一些不能忍受是来自贪心，如果能把这些断掉，肯定就能够安忍。当



然安忍的侧面是很广的，比如苦行时放不下自己的身体，认为苦行的话身体就垮了，身体垮掉是不行的，就去追求一些好的食品。因此，要真正从方方面面修安忍，还是要把对身体的执著等都打破才行，这也是难断能断。

从精进的侧面讲，精进的违品是懈怠，懈怠也是众生一个很大的问题，比如睡懒觉很舒服，或者什么都不做，也不看书，就坐在那喝茶，这也是一种懈怠。看书很累，而喝茶不累、聊天不累、睡觉不累，如果要真正精进，这些方面都是要割舍、断掉的，这也是难断能断。当然这只是一个比喻，修持菩萨道难断能断的侧面是很广大的。

散乱也是难以断掉的，身散乱、心散乱都难以断掉。菩萨能够一心精进、修持禅定，也跟他能放弃身体、名誉等有关。为什么他能忍受寂寞，一个人在山洞里面修行，一坐就是几十年呢？为什么他能做到，而有些人就做不到呢？就是因为菩萨把难断能断的贪执断掉了，而没有断掉的人，就无法忍受一个人孤苦伶仃地在山洞里面修行，没有人来安慰，也没有什么享受。断掉贪执的人才能够修持下去。

邪慧也很难断，我们内心当中的疑问、邪见确确实实很难断。如果要真正生起智慧，就必须难断能断。从这方面来讲，菩萨行是大乘行人才能够做到的，决非世间的孩童、渔夫所能。菩萨能做难断能断、难行能行的苦行，极为希有。

第二种希有是菩萨行的修行时间很希有。有些苦行，咬咬牙坚持一两天，大家可能都做得得到，但菩萨行不是一两天的事情，而是要做三个无数劫。即便三个无数劫的说法是不了义的，但也必须做好这方面的准备，在三个无数劫或相当长的时间当中必须行持六度，生生世世修学乃至成佛。所以，菩萨行从时间上看是非常希有的，要有很大毅力的人才能够真正修持菩萨行，否则就没办法修持，所以生起希有想。

第三种、第四种希有主要是从菩萨行持六度不贪图果报方面讲，第三种希有是菩萨行持六度不图他人的回报、报恩，第四种希有是菩萨不贪执自己修持六度的异熟果。

有些人在布施或帮助他人之后就会想：我现在帮助了他，他以后可能会给我一些回报，至少也要说声谢谢，对方说了就高兴、满足，不说就认为对方人品不行，反正多多少少都有一种求回报的心。这样就不是菩萨行了，菩萨帮助他人根本没有求回报的心，不要说求回报的行为，这样的心连一刹那都会不产生，这是非常希有的。如果连这个都不希有，还有什么希有的呢？确确实实非常希有。

我们观察自相续——虽然在学习经论后知道不能求他人的报恩，也不能求异熟果，但因为无始以来串习的习气，还是有想让别人报答的想法，但有这样的想法就不是菩萨行了，菩萨不会生起一刹那求回

报的念头。

第四种希有是菩萨行持六度不希求异熟果。异熟果主要在后世成熟，菩萨根本没有想过求后世拥有广大的财富、身相圆满等等，从这个角度讲非常希有。

以上讲了四种希有想，菩萨在行持六度时，这四种行为都是非常希有的，所以叫作四种希有想。

第三种作意是非希有作意，即“翻此非希有，此想亦有四。”“翻此”就是把希有想翻过来理解，就是非希有，它也有四种。

第一种非希有是从缘起而言，讲义中比喻说犹如种子生芽一样，种子生芽是一种缘起力，没什么可希有的。我们认为很希有，你看种子这么小，播下去之后就慢慢长大、开花结果，这是什么一种力量呢？是因缘缘起的力量。同样的，犹如种子生芽一样，菩萨行持六度之后得到殊胜的菩提果，也不是希有的事情，是缘起理，法尔亦是。如果行持了六度的因，绝对会有大菩提的果，从缘起方面讲非希有。另一方面，这也是从侧面赞叹大乘道非常殊胜。大乘道这么殊胜反正是缘起力，行持六度就肯定有果，通过修持得到果也不是什么希有的事情，这是对大乘道本身的一种赞叹，完全是非希有。

第二种非希有是从自他平等而言。如果一个人的自私心很重，他对自他分别肯定非常厉害，而菩萨做事是自他平等的，这对一般众生来讲很希有。菩萨因为恒时修持自他平等，对自他平等早就习惯了，所以菩萨做事情自他平等根本不希有，这是赞叹菩萨道。

第三种非希有是指菩萨行持六度不求报恩非希有。菩萨行持六度根本不求报恩，讲义中提到，菩萨对帝释、梵天做饶益后，虽然帝释天、梵天回报的供品很丰富，但菩萨对此根本没有任何希求心，从菩萨自身来讲，对于供养也不一定接受，即便接受也是为了圆满众生资粮。在菩萨看来，为众生做事情就像为自己做事情一样，我们为自己做事情什么时候会想得到回报呢？自己给自己做饭吃，谁会想要回报呢？这是不可能的。因为菩萨已经达到自他平等，他根本不会有希求回报的想法，众生的事情就是自己的事情，因此非希有。

第四种非希有是从菩萨不希求异熟果而言。菩萨很清楚行持六度的大果是大菩提果，如果希求异熟果，那么大菩提果就没办法成办，菩萨不会做捡了芝麻丢了西瓜的事。当然你做了六度去寻求异熟果也可以寻求到，但是发心就变了，发心一变，大菩提果就得不到了。所以菩萨在回向时，根本不会回向后世的异熟果，而是会回向大菩提，成就众生的愿望。因为六度可以成就大菩提果，去追求异熟果就没有必要，所以非希有。菩萨知道以六度为因可以生起大菩提果，不会去追求小小的异熟果，这根本不希有，从这方面对菩萨道进行赞叹。

总之，不论是希有想也好，非希有想也好，都是对大乘菩萨行及

菩萨道的一种赞叹。我们需要这样去了解、作意。

**离堕众生边，大义及转施，  
究竟与无间，如是复五种。**

这里讲了五种作意：第一个就是离边作意；第二个是大义作意；第三个是转施作意；第四个是究竟作意；第五个是无间作意。

第一是离边作意，颂词当中讲“离堕众生边”，到底是哪个方面离堕众生边呢？主要是从离贪、离嗔方面讲的。菩萨修行是缘一切众生作利益，不会因为这个众生是我的亲友或某个大施主，就对他格外关照，对怨敌或不认识的人就少关照，菩萨的相续中没有这样的边执。

对边执有很多种理解，中观讲边执就是戏论，这里主要是指贪、嗔两方面。菩萨修道时所缘的众生不偏于自己的亲方，也不堕于自己的嗔恨方，对亲友和怨敌都是平等饶益，没有贪嗔的边执，这叫作离边作意。

离边作意和舍无量心对照比较容易理解，菩萨在对众生发悲心时，为什么首先要修舍无量心呢？如果刚开始没有修舍无量心，那么你在修持悲心时肯定会堕于一边，所以首先要修舍无量心，修好舍无量平等心之后，再去修大悲心、菩提心，就绝对没有丝毫的染污。

第二是大义作意。大义作意和前面的见义作意有相似之处，不同之处是见义作意主要是指自己了解到六度的大意义，大义作意主要是缘众生而言。讲义中提到，菩萨见到六度对自他一切众生来讲毫无负作用，全是产生功德之处，从布施度乃至智慧度之间，无论怎样观察，都没办法得到一点过患。

菩萨通过因果门观察，知道六度对众生绝对只有利益而没有丝毫的过患，他知道六度有大义，就恒时将众生安置在六度当中。通过劝请、回向、发愿，希望见闻忆触自己的众生以后都有能力得到大义。首先通过发愿摄持，当愿力成熟，真正具有度化众生的能力时，就将他们安置在六度当中，教导他们怎样修布施乃至怎样修智慧。因为菩萨知道六度修法只有功德，没有丝毫的过失可言，所以恒时愿以六度成熟众生相续，这叫大义作意。

第三是转施作意。转施作意主要是说菩萨和众生之间的关系，菩萨作为怙主或调化者，众生作为所调化的对象、化基。菩萨给众生传六度后，众生内心当中生起了六度的功德，照理说菩萨对众生有很大的恩德，众生应该对菩萨感恩戴德，但这时菩萨反而对众生生起一种恩德想，认为众生对我的恩德很大。为什么呢？因为菩萨已经安住在六度当中，已经生起了六度的功德，菩萨不会居功自傲，他没有丝毫的我慢心，他不会想——他现在这么了不起是我给他传的法，当他看到众生的内心很调柔，开始生起六度功德时，就非常感谢这个众生，认为这是众生对他的一种回报，众生对他的恩德很大。完全从利他的

侧面来讲，可以理解菩萨的想法，从自利的侧面是想不通的。从菩萨一向利他的心相续来看，这是很自然的。众生内心当中生起功德，菩萨会认为是众生饶益了我，这个叫转施，转变施主的身份，本来他是施主，但他认为是众生施给他功德利益，这叫转施作意。

麦彭仁波切在下面的讲义中也提到，如果要对菩萨报恩，用其他方法是报不了的，只有学六度、安住六度当中才能报恩。后面麦彭仁波切根据转施作意的意义，对我们做了一些教诫。我们要反复看，之后就知道要对上师或菩萨报恩的话，就要好好修布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧六度，只有修六度才能够对菩萨报恩，这叫转施作意。

第四是究竟作意。究竟作意也叫希望作意，希望什么呢？希望得到三种究竟处。究竟作意和希望作意连在一起讲，就是希望获得三种究竟处。希望谁获得三种究竟处呢？不是菩萨自己要获得，而是希望一切众生获得三种究竟处。

三种究竟处是什么呢？

第一种究竟处是菩萨地究竟，从一地究竟乃至十地究竟之间，菩萨愿一切众生迅速获得十地圆满的功德。

第二种究竟处是愿众生获得佛的功德。因为十地末尾可以安立成有学道的究竟处，无学道佛果是一切自他二利的究竟处，愿一切众生获得佛地。

第三种究竟处是希望究竟处，是愿一切众生获得究竟利益众生的能力。

菩萨不是愿意自己一个人尽快获得十地圆满，我尽快成佛，我尽快度化众生，而是愿众生能够获得三种究竟处，这种作意完全体现了菩萨的大慈大悲心。虽然我们还有自私自利的心，但必须要了解这种究竟作意，了解之后为了慢慢转变自己的相续，试着从这方面去作意，愿众生圆满十地，愿众生究竟成佛，愿众生能够做广大利益众生的事业。作意时不考虑自己，把自己的分别心所缘放在愿众生能够获得三种究竟处上，这不是做不到的，确实做得到，肯定做得到，只不过自己没有这个习惯，如果习惯了，菩提心一旦生起，具有这些作意并不是很困难。只是我们现在自私自利的心很强，没有串习自他平等的缘故，才会认为很难做到，实际上修习之后应该是做得到的。

第五是无间作意。无间作意是无间断的意思，我们要发愿修持六度时不能时而修持、时而不修持，行持六度不要有间断。

无间断的行持有很多种：可以从现在乃至成佛不间断地行持；也可以是有生之年不间断地行持；或一天当中不间断地行持，白天醒觉位不间断行持，乃至睡觉也能够不间断行持。睡觉时如何不间断行持呢？很多论典讲到觉悟瑜伽的修法，如果白天经常安住在正念当中，

乃至做梦都会在修六度。或说通过修持梦幻瑜伽，你在梦中也可以变化度化众生等等。这方面的标准要低也可以，要高也是很高的。但不管怎样，我们要发愿不间断地行持六度，只有不间断地行持，才可以迅速圆满大果。如果是间断行持，断断续续而修，三天打鱼两天晒网，那么它的力量就很微弱，生果的速度也很慢，而不间断行持六度，就很容易生起一个大果，所以要具有无间作意。

**方便恒随摄，心住不颠倒，  
于退则不喜，进则欢喜生。**

此处讲到三种作意：随摄作意、不喜作意和欢喜作意。

第一是随摄作意。怎样随摄呢？“方便恒随摄”，其中“方便”是指六度，六度是成佛的方便，除此之外再无其他。如果我们要成佛，就必须恒时随摄六度，从什么时候随摄呢？从自己入小资粮道或闻思六度开始，一直到成佛之间，恒常随顺摄受六度的方便，这叫“方便恒随摄”。从初发心乃至成佛之间必须要通过六度恒时摄持自己的相续，这是随摄作意。“心住不颠倒”，麦彭仁波切通过他的智慧观察，所谓的颠倒是指修持六度时贪著轮回的果报，这叫颠倒；心住不颠倒，是在修六度时不贪执六度的违品法、欲乐。

第二是不喜作意。对谁不喜作意呢？“于退则不喜”，菩萨对那些通过各种违缘从般若蜜多乘当中退却的修行者不欢喜、不随喜，这叫作不喜作意。不生起欢喜心并不代表菩萨舍弃了众生，只不过他对这种行为不随喜而已。菩萨只会随喜善法，不可能去随喜恶业，从六度当中退失就是一种恶业，所以他不随喜，但可以生悲心。

第三是欢喜作意，“进则欢喜生”，对于不但不退却，而且能够精进行持六度，在六度道当中有进步的这类众生，菩萨会生起欢喜。很多上师也是这样，看到弟子精进、戒定慧增长，显现上就很高兴；有些弟子违犯了戒律或行为不如法，显现上就不高兴，这也是一种摄受众生的方便。若要令上师欢喜，就要精进行持六度、精进闻思修行，这也是一种殊胜的行持。不喜作意和欢喜作意都必须生起。

**相似不欲修，真实欲修习，  
不随及欲得，欲得有二种。**

此处讲到四种作意：不欲修作意、欲修习作意、不随作意和欲得作意。

第一是不欲修作意。对谁不欲修呢？这里讲到“相似不欲修”，相似是指相似的六度，什么叫相似的六度？表面上看好像是在行持六度，实际上一观察，是相合于自私自利的心或者根本不知道六度的修法，这叫作相似的六度，也叫影像的六度。影子一样的东西是没办法生起实效的，如画灯无法除暗，或者伞盖的影子没办法起伞盖的作用。

所以，单单做一个六度的影像，没办法引发真正六度的果——不

管是暂时的菩萨果还是究竟的佛果。菩萨因为了解真实修和相似修的差别，所以他会远离相似作意，离开修持六度的影像。如果修行人不注意，有可能是在行持影像的六度而已。比如，有时表面上也在做布施，但是内心没有对布施的真实作意或观想，对众生的慈悲心也没有，对乞丐还有高高在上的一种心态，这不是真实作意，更不是清净布施。如果真正要修持清净的心，修持一个清净的六度，就必须按照它的规矩来。当然规矩有很多，下面在《度摄品》中，对它的违品、分类、应该怎样安住等都讲得很清楚。如果不把这些学完，修六度就很有可能成为影像的六度，没办法安住在真实六度当中。所以不学是没办法了解的，学完之后就要去做。

第二是欲修习作意，“真实欲修习”，即喜欢修习真实的六度。真实六度和影像六度相反，他的观想、作意、心态都非常正确。真实的六度能够引发真实的果，所以菩萨愿意修持真实的六度。

第三是不随作意。不随什么呢？不随违品。菩萨在修持六度时，当违品生起时，菩萨马上通过各种方法击败违品，不随违品而去。菩萨知道跟随违品只会产生烦恼、恶业，无法产生清净的功德，内心恒时保持高度警惕，一旦生起违品马上对治，根本不随顺它，这叫不随作意，这对菩萨来讲是非常关键的。

第四是欲得作意。讲义中讲它有两层意思：

第一层意思是欲得授记地，就是想要得到八地，因为八地得授记就意味着很快可以成佛。佛陀授记八地菩萨在什么时候成佛，名号是什么，刹土是什么，眷属有多少，寿命、事业如何，菩萨已经修持了两个无数劫，得到授记非常欢喜。

第二层意思是有两种喜欢获得之处：一是想要得到财富决定地，二是想要得到出生决定地。财富决定地的财富是指圣财，不是指狭义的钱财，世间的钱财菩萨不会追求，比如一地布施度圆满，二地持戒度圆满，乃至十地智慧度圆满，都是得到了圣财，这是菩萨欲得的财富决定地。出生决定地主要是指十地，虽然前面已经包含了十地，但是两者的侧面不同，前者主要是从种种功德来讲，如通达五明或生起布施度究竟的功德等；后者是单独讲十地是法王之地，十地是一生补处，这是一种特殊的身份，一旦获得一生补处很快就可以成佛，补佛陀的位。“欲得”主要是从这两个方面来了解。

定作未来行，常观他行满，  
信解自第一，知体无上故。

这里讲到最后三种作意：第一个是定作作意，第二个是观他作意，第三个是我胜作意，即“信解自第一，知体无上故”，它虽然像是一种我慢，但不是真实的烦恼我慢。

第一是定作作意。定作作意是怎样的呢？“定作未来行”，就是

说修持六度不是一生一世的事情，未来也一定要修持六度。六度在未来也一定要修持，叫作定做未来行。这方面的作意必须不间断，未来也必须要行持，叫作定作作意。

第二是观他作意，“他”是指诸大菩萨。观他作意就是“常观他行满”，这是一种发愿，它是怎样的一种心态呢？就是说现在我修的六度和大菩萨所修的六度在体上没有差别，愿这些大菩萨六度圆满的时候，我的六度也圆满。“他行满”是指其他菩萨行持六度圆满的时候，经常观察这个，内心当中再再希望：我们修的都是一样的，他们的六度圆满时，也愿我的六度迅速圆满，是这样一种心态。麦彭仁波切的讲义和无著菩萨的讲义对照，这个意思就非常圆满了。

第三是我胜作意。“信解自第一，知体无上故”“自”是指自己，是我胜当中的我，“第一”是胜的意思，就是“自第一”或者“我胜”。信解我胜，就是知道了我现在是很殊胜的，为什么呢？因为现在我修持六度，它的果是大菩萨果，最究竟时是佛果，这是非常殊胜的，这叫信解，现在我修的因最为第一，后面的果也是最为第一。知道了自己的修法很殊胜，确确实实自己的种姓这么殊胜——对比声闻、缘觉来讲更加超胜，这个修法这么殊胜，对自己的身份或修法就不应生起怯懦的心态，这样的话“信解自第一”，它的因就是“知体无上故”“体”是指六度的本体，了解六度的本体是无上的缘故。在所有的佛法当中，有哪个法能够比得上六度的？小乘、缘觉乘的自道能够比得上六度吗？根本比不上。所以，在一切行者的修法当中，六度的本体是最无上的缘故，所以“信解自第一”，它的果最殊胜。从因和果两方面生起我胜，这叫我胜作意。

生起我胜作意也是对付六度障碍的方便，这样就不会轻而易举被一个小小的障碍击倒。因为我现在修的正法这么殊胜，而且以后的果也如是殊胜，怎么可能被一个小小的违缘击败呢？不可能的事情。所以，有时生起佛慢或者生起这种我慢，也是对治懈怠、击败诸多障碍的一个殊胜窍诀。这在《入菩萨行论》的精进品中也有类似的修法。这种我慢和烦恼的我慢根本不一样，有了这样的我慢，肯定不会被一些小的障碍、懈怠击败，体现了它的殊胜之处，这是第四十七种作意，也是最后一种作意。

下面是归纳文：

以此诸作意，修习于诸度，  
菩萨一切时，善根得圆满。

“以此诸作意，修习于诸度”，就是通过以上五十一种作意“修习于诸度”“诸度”是指六度波罗蜜多。修习六度，使六度的种子在阿赖耶识自界上面逐渐积累、圆满。因为菩萨通过五十一种作意，圆满地对治了障碍，修持了顺品，增上了六度的本体，所以菩萨在一切

时善根都是圆满的。因为他的作意非常圆满、非常殊胜，所得到的善根也绝对是圆满的。如果我们只有一两种作意，或是作意不圆满，就不能够得到圆满的果。当然，在五十一一种作意当中，任意随便选一种恒常作意也可以，因为它必定是一种菩萨道，一个菩萨道可以包含所有菩萨道。

如果能够圆满作意，方方面面都涉及到，因而障碍就很难生起，方方面面的功德都能够增上，所以一切时当中善根都得以增长、圆满，因为作意非常圆满殊胜的缘故。

今天讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第四十八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。《大乘庄严经论》分了二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行宣讲。“无上五义”当中，“所安立、分别所知、所思维、不可思议”这四个科判已经讲完了，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，也就是讲如何现前大菩提的修法。想要现前大菩提的自性，必须要通过正因，正因就是从《明信品》乃至《敬佛品》之间的殊胜窍诀。在宣讲的时候分了前行、正行、功德、行住，现在正在讲前行。前行也分了因和正体，它的因通过《明信品》已经讲完了，现在正在讲它的正体，包括《求法品》《修法品》和《弘法品》，助伴是《教授品》《业伴品》。现在正在讲《求法品》，分五个方面：所求的法；以何种作意求法；求法的差别；求法所得的果；摄义。前面通过所求三藏的形式安立了所求的法和所证的法，“以何种作意求法”讲了五十一一种作意或四十七种作意，都已经讲完了。今天开始讲第三个科判“求法之差别”。

### 庚三、求法之差别

“求法”的阶段是指从刚入道、刚听法开始，或从小资粮道开始乃至十地之间。如果还没有听法，肯定还没有苏醒种姓，就没办法安立求法的类别；如果已得佛果，教法、证法已经彻底圆满，也

不需要重新求法，所以“求法”的阶段安立为从开始闻法或从小资粮道开始乃至十地之间。

“求法的差别”分十三个侧面来讲，这些侧面是从小资粮到十地之间安立的，主要从四个侧面进行观察。首先讲第一组：

### 求法谓增长，上意及广大，

第一组求法的差别，主要是通过菩萨相续当中所获得、所证的方式安立。

第一个讲“增长求”“求法谓增长”，求法的差别首先是“增长”。增长安立的界限是闻法期间——从刚刚闻法开始或者从小资粮道开始，乃至世第一法位、胜法位之间。为什么把这个期间安立为增长？从小资粮道到大资粮道之间，主要是通过闻思的方式求法，求法之后内心当中对正法的定解、信心、功德都会逐渐增长。然后从加行道的暖位、顶位、忍位到世第一法位之间，主要是以修行的方式安立，这个阶段主要是修慧，内心当中的信解和种种功德智慧不断增长，这就是“求法谓增长”所讲的“增长求”，增长求就是通过增长的方式来求法，这也算是一种证悟的功德。

第二个讲“上意求”。上意是什么意思？就是增上意乐。以前讲菩提心时说，一地到七地之间是安立增上意乐的发心，这里也可以安立增上意乐的求法。增上意乐求法的界限是从一地到七地，因为一地到七地之间有增上意乐，讲义中也提到世第一法位获得法流等持之后登初地，初地到七地之间如是具有很多增上的功德，所以叫作上意求。

前面讲过，法流等持是在大资粮道时获得，为什么此处讲在世第一法位时获得法流等持呢？实际上可以这样理解：从大资粮道开始就已经有这个能力，并不是只在大资粮道才有法流等持，而加行道的暖、顶、忍、世第一法位不具备法流等持，不可能这样安立。从大资粮道开始就已经有了法流等持，也就是说法流等持从大资粮道开始安立，然后暖位、顶位、忍位、世第一法位都有，这个地方主要是从世第一法位的法流等持开始讲，所以讲义所讲和前面的内容是一致的，没有什么矛盾之处。

这个地方讲从这之后就获得一地，然后到七地之间获得增上意乐的心。获得增上意乐的心，主要是安立自他平等或二障清净、证悟二无我等方面的增上意乐，所以叫作上意求法。

第三个讲“广大求”，广大求主要安立在八九十这三个清净地。为什么三地是广大求呢？广大的意思就是广大的境界，一地到七地之间并不是没有广大的境界，但是观待八九十这三个清净地，在出定位时无分别智慧已经自在，所获得的境界尤其超胜、广大，从这个侧面安立广大求。因为无分别智慧获得自在的缘故，所以获得广大的境界，在这个境界当中求法，所以叫作广大求。

这一组主要是讲“增长、上意、广大”的功德，都是从菩萨相续中所具备功德的侧面安立求法。

下面一组主要是从断障的侧面讲，从有没有障碍方面进行观察。

有障亦无障，及以诸神通，

第一个是“有障求”。有障是从刚开始求法到世第一法位之间凡夫位所摄的阶段，内心当中有障碍。是什么障碍呢？内心当中的信心还不十分稳固，容易受到外境的影响，比如外面有善友就会增上信心和功德，有恶友就会影响清净信心的生起。还有一种障，是指二障没有断尽，从这个侧面安立从刚开始求法到世第一法位之间叫“有障”。在内心当中有障碍的同时又有求法的行径，所以叫作有障求法，讲义中叫作有障求。

第二个是“无障求”，无障求主要是一地到七地之间。一地到七地之间是不是真正无障呢？如果看待佛地来讲肯定还有很多障碍，不要说看待佛地，就是看待八地菩萨都还有很多障碍，所知障等没有断尽。那么为什么叫作无障？这个无障主要是看待前面的有障讲，一地到七地之间的障碍是没有的，从这个侧面来讲叫作无障，并不是看待八九十三清净地或佛地来讲是无障。

什么障碍没有呢？首先是信心极为清净，信心不清净的障碍已经遣除了，一地之后根本不会受到外境的影响，不管恶知识、恶友怎样诱导都不会转变心意，不会受外境的影响。然后是二障断掉了，一地的时候断掉了遍计的所知障和烦恼障，观待于有障当中没断二障来讲，他已经没有这个障碍了，二地到七地之间烦恼障、所知障彻底断掉了，从这个角度讲也叫作无障。处在这样一种状态中求法，就叫作“无障求”，所以一地到七地之间都有求法，乃至十地都要安立求法。

第三个是“神通求”，即“及以诸神通”。神通求就是八九十这三清净地的无分别智慧获得自在的缘故，所以神通也是自在的。因为

神通自在的缘故，随意往诣无量无边的刹土，然后开始求法，所以神通的障碍或无分别智慧的障碍是没有的。也就是说，虽然前面的无障具备了，但第二段当中主要是从菩萨断掉障碍方面讲。诸神通的障碍是从哪个地方断的？前面的“有障亦无障”，障的方面是比较清楚的，这里的“诸神通”——神通求方面的障碍，主要是障碍生起无分别智慧。当然入定位不用讲，一地以后都有的，但是在出定位的时候，在七地以前根本没有无分别智慧，而在八地以后这样一种障碍没有了，获得了清净无分别智慧的功德，然后通过这个智慧能显示广大无边的神通的缘故，就叫作神通求。就是说遣除了现前无分别智慧及广大神通的障碍，就叫作神通，在这样一种境界当中求法，就叫作神通求。

### 无身亦有身，得身及满身，

这一组主要是观待有身、无身方面进行安立，这四个侧面就是讲有没有得到“身”。这个身是指什么身？不是指人身，主要是指法身，就是有没有得到法身。当然如果真的要得到法身，圆满的法身肯定是在佛地。一地以后，从入定位当中远离二障的侧面，可以获得少分或支分的法身；在一地之前的凡夫位，就要看有没有法身的近取因来安立。这个地方是从闻法位或从小资粮道到十地末尾之间安立的，否则就没办法理解。

第一个“无身”，实际上就是无身求，以无身的身份来求法叫“无身求”。从哪个地方到哪个地方安立？主要是从刚开始听法乃至到忍位之间。这和前面稍有些不一样，前面安立都是到世第一法位之间，但是到加行道的忍位之间安立无身求。为什么安立无身？因为在

忍位以下乃至在忍位，都是真如一方定，只是了解了所取方面的空性，但善住唯识的缘故，对能取方面的心还没有了解是空性，所以这时还没有办法获得法身的近取因。法身的近取因——二我空或者二取空的境界，在忍位时不能获得，当然忍位以下同样没有办法安立，从这个侧面讲，没有获得法身的近取因，就叫作无身。虽然后面这个也叫作无身，但是有没有近取因？前面讲过，在一地以下有没有身，主要是看有没有近取因，所以这个方面所说的无身，因为根本没有法身的近取因，连法身的近取因都没有获得、二取空的总相都没办法安住的缘故，就叫作无身。在这样一种身份当中求法，叫作无身求。

第二个讲“有身”，有身求单单是在世第一法位之间，就在世第一法位这个状态当中安立有身求。有身，这个身就是指法身，那么是不是说他具有法身呢？不是说他真正具有法身，而是说世第一法位具有了获证法身的近取因的功德——二取空。前面讲过很多次，在世第一法位可以真正修持无分别智慧或者法身的总相，在世第一法位的时候，所取空、能取空都如是了达了，然后善于安住总相，善于安住总相的缘故，因为它和一地特别接近，所以叫作有身——已经具有了获得法身的近取因。应该从这个方面来解释，已经具有了获得法身的近取因，这叫作有身。

初地菩萨的近取因不能安立为整个胜解行地，乃至忍位也没办法安立初地的近取因，真正初地的近取因就是世第一法位，世第一法位是初地的近取因，这个方面必须要了解。虽然总的来讲胜解行地都属于初地的因，但是真正的近取因应该是在世第一法位，所以叫作有

身。因为它具备现前法身的近取因，从另外一个方面又求法，所以叫作有身求。

这以上主要是从有没有具备法身的近取因的侧面安立无身、有身的，下面开始讲“得身及满身”。

第三个是“得身”，初地到七地之间安立得身，即真正得到了法身。真正得到法身主要是从入定位来讲的，因为没有二取，二取隐没而现前法界自性的缘故，这一部分也可以称之为法身。法身可以从这方面安立，只不过它不是圆满的，只是支分而已，这叫作得身。

第四个叫作“满身”，八九十这三个清净地叫作满身。得身和满身是看有无勤作，有勤作、无勤作是二者之间很大的一个差别。二者都有无分别智慧，但是七地以下是有勤作生起的，八地以后是在出定位或无勤作方式生起的，因此在出定位也具备无分别智慧，无分别智慧从一个侧面也可以安立成法身的自性，所以说入定、出定两个方面都具备，就称之为满身。在这样的身份当中求法，就叫作满身求。

下面讲第四组，是从有没有傲慢方面进行安立。

### 多慢及少慢，及以无慢故。

颂词当中讲到了三个：多慢求、少慢求和无慢求。

第一个是多慢求，就是具备很多傲慢。多慢求是在什么时候？在凡夫地的时候，从刚开始求法乃至世第一法位之间，内心当中具备很多傲慢，在这样一种状态当中求法就叫作多慢求。当然这个慢，有时我们讲是傲慢，但实际上意义上观察，它可以理解成我执的意思，有的时候叫我慢或者傲慢。实际上本身没有我，却认为有我，就叫作我慢，

从这个方面讲是我执，或者从烦恼的侧面讲也可以。这样观察的话，当然在初地之前没有真实安住无分别智慧，所以从一个侧面讲内心当中的我执或者傲慢根本没有断掉，只是通过压伏的方式使它不现前而已，从这个方面讲叫作多慢。如果在这样的状态中求法，就叫作多慢求。

第二个是少慢求，少慢求主要是从一地到七地之间，因为在这个过程中当中的傲慢很微少的缘故，虽然看待八地还是具备的，但是看待凡夫地已经非常微少。因为在初地时已经把两种遍计我消尽了、已经证悟了二无我，然后在二地到七地之间的俱生慢、俱生执著也是在慢慢消尽，虽然还有但是已经非常微少，所以叫作少慢。在这个状态中求法，就叫作少慢求。

第三个无慢求，“及以无慢故”，就是讲八九十三清净地是无慢的。这个“慢”，前面解释可以理解成我执，真正的俱生我执在八地以后绝对没有了，烦恼障种子已经灭尽了，而且八九十三清净地在出定位无分别智慧获得自在，所以俱生执著也是越来越趋微薄、最后就没有了。从这个方面观察叫作无慢，没有傲慢、没有我慢或者没有烦恼，这样求法就叫作无慢求。

这个科判中讲了十三种求法的差别，从凡夫一直到菩萨之间怎么样去求法、求法有什么差别，通过这四个侧面就了解到了。

#### **庚四、求法所得之果分二：一、成就功德；二、遣除所断**

通过求法所获得的果或者说求法所获得的作用，可以从两个方面讲，一个从可以成就功德方面讲；一个从可以断除所断方面讲。就



说我们现在求法之后，绝对不会空耗无果，绝对会有产生的果，这个果是什么？一个是成就功德，一个是断除应该断掉的所断。

### 辛一、成就功德

为色为非色，为通为正法，  
相好及病愈，自在无尽因。

这个科判讲到求法是为了得到“色、非色、神通、正法”四种功德，从这四个方面讲求法的作用或求法的果。我们就是为了得到这四种果而求法的，这就是我们的目标，我们的目标可以说全部包含在这四个果当中了，广说则无量，归摄的话，功德可以包含在这四种果当中。

四种功德当中，“色”方面是从色法的侧面讲的，后面三种总的来讲是从非色的侧面讲的。总的来讲是非色，当然这里面也可以安立差别的非色，比如其他地方也可以这样讲，色声香味触都是色法，把第一个安立成色也是有这样一种必要，因此后三个总的都叫作非色，但是第二个也叫非色，就是从它所具备的功德的侧面而言的。它的根据是什么？“为色”和“相好”对应，“非色”和“病愈”对应，“为通”和“自在”对应，“正法”和“无尽”对应。

第一个“为色”，通过正法能够获得相好的色身，通过求正法能够得到相好的色身，就叫作“为色”，相好包含在色法当中，属于色身当中。也就是说，现在我们如果能够求法，求法之后就知道了取舍处，知道了取舍之后应断的、应做的都知道了，还有对大乘的不共教法有些取舍。当然从空性方面讲大乘的果是二我空，如果从身体方面

来讲，初地以后显现相好的色身，或者在佛地的时候显示最极圆满的色身，这叫相好。“相”是指三十二相，“好”是八十随形好，三十二相是从粗大方面讲的，八十随形好是从细微方面讲的，也就是说大概讲有三十二种，差别来讲每一项上面具备细微的功德，通过八十随形好来安立。这是通过求法而最终获得的，而它又是色法的自性，所以叫作为色，也叫作相好。通过求正法可以得到相好的功德、得到色法的功德，这叫作为色。

第二个是通过求正法可以得到“非色”，得到“病愈”这个非色的果。非色简别前面的色，前面的色如果从五蕴方面安立的话就是色蕴，是从有漏的色蕴方面安立；然后非色是指四名蕴，四名蕴就是非色蕴，受想行识四名蕴叫作非色，就是名色当中的名。名蕴是从心法方面安立的，是为了得到这样一种非色、心法上的功德。心法上面的功德是怎样的？就是“病愈”，病愈是安立心法上面的功德。这个“病”不是指狭义的病而是广义的病，即烦恼障和所知障，这方面就叫作病，是众生最严重的或者最根本的病。烦恼障和所知障现前的时候就叫作病人，什么时候烦恼障、所知障没有了就叫作病愈。

在受想行识四名蕴上面安立烦恼障和所知障，这是心法上面的，因为烦恼障和所知障不可能在色法上面安立，烦恼障和所知障都是从内心、从能净或从心法上面安立的。所以受想行识四名蕴上面六度的违品——悭吝、犯戒等等叫作烦恼障，我们内心当中的悭吝心或犯戒心，这些违品叫作烦恼障，对于万法的三轮执著方面叫所知障，也是在内心的执著上安立的。

什么时候受想行识四名蕴上面的烦恼障和所知障都没有了，就叫作病愈，它的因就来自于求法。现在我们知道自己是病人，烦恼障和所知障是病根，它的体相前面讲过，一个是六度的违品、一个是三轮执著的分别心。知道之后怎么样对治？就是通过修持人我空和法我空，通过闻、思、修的次第如是现证，病愈的因就来自于求法，如果刚开始没有求法，最后根本没办法病愈的。通过求正法而病愈，叫作非色方面的功德。

第三个是“为通”，就是为了获得神通，通过修持正法而获得自在。这里的自在和神通是一个意思，就是自在的神通。如果要获得自在的神通，肯定是通过修证无分别智慧，还有第四极净禅，还有种种的分别作意起，这三个因具备的时候就能够获得无漏神通。每一个无漏神通，我们观察的时候都是需要具备的，也就是说对神通的作意必须通过求法而知道，安住第四极净禅的方便也必须通过求法而知道，现前无漏智慧也必须通过求法而知道，所以最初的时候都是求法，通过求法了解这些之后，最后就会现见，通过修证正法而获得自在神通。

第四个是“为正法”，这个“正法”的意思并不是平时所讲的教法，这个地方的正法就是安立相续当中的十力、四无所畏、十八不共法等等佛的功德，这叫作正法。为了得到这种无尽的正法，最初的时候也是求法。通过求法不仅可以生起正法，而且也是内心当中正法无有穷尽的因，这叫作“无尽因”。正法可以获得这种无尽因，因为真正获得正法无尽的话，无疑是在佛地。想要获得佛地，最初就要了解佛地的功德，然后趋入佛地的次第，通过小资粮道、中资粮道乃至

加行道、见道、修道，最后圆满佛地，这一切都来自于闻法。所以说通过闻法就可以趋往佛地，趋往佛地的时候就能生起十力、四无所畏、十八不共法，而且即使入了无余涅槃、现前了无余涅槃，这些功德丝毫也不穷尽的正因，就来自于求法。

最后一个“因”字和前面四个配起来，就是相好因、病愈因、自在因、无尽因，这些因都来自于求正法，这就讲到了成就功德必须来自于求法。实际上弥勒菩萨给我们讲得这么详细，就是为了让我们知道，现在求法是非常关键的，如果现在不求法，这些功德都是无法生起的。

## 辛二、遣除所断

无体体增减，一异自别相，

如名如义者，分别有十种。

这个颂词当中只是把所断的本体讲了，最后一句“分别有十种”，这十种分别心就是所断。关于如何断，这个地方没讲，但在无著菩萨和麦彭仁波切的讲义当中，还有一些经典当中已经讲得非常清楚。这个颂词当中讲到分别有十种，十种分别是十种所断，只是讲到了所断，能断没有讲，但是在很多大的讲义当中都已经解释过了，所以我们可以按照讲义的方式进行观察，怎样断除这十种分别。

“无体体增减”有四个分别：第一个是“无体”的分别；第二个“体”是有体的分别；第三个是增益的分别；第四个是损减的分别。

“一异自别相”也是四个分别：一体的分别；异体的分别；自相的分别；别相的分别，前两句一共是这八个。

第三句“如名如义者”当中是两个分别，“如名”是一个，“如义”是一个，就是如名取义和如义取名，这些我们前面都讲过的。所以一共是十种分别。这十种分别想要一一断尽，就必须修持正法，修持正法或者求法就能够断除这十种分别。

这十种分别是不是我们需要断的？没有哪个是不需要断的，如果这里面有一个没断掉的话，就没办法现证圣果、真正获得解脱。一方面要获得功德，一方面要断除所断，也就是说，如果功德获得了，肯定就是把障碍断掉了，断掉了障碍肯定会现前功德；如果没有断掉所断，所断存在，功德就无法生起，二者就是这种关系。我们要断除所断、现前功德，就必须要了解所断，必须要知道断除所断的方式，因此下面就按照这些来讲。

第一个，断除无体分别。这一段主要是引用《般若经》，佛陀在《般若经》当中讲到了一切万法的空性，有些众生就会执著什么都没有，认为空性就是什么都没有，这就叫作无体分别。他们认为一切万法不要说在胜义谛中，就连在名言谛当中都不存在，名言谛都不存在就叫作无体分别。那么怎么对治？佛经当中就讲到“有菩萨菩萨”，这方面就断掉了无体的分别。“菩萨菩萨”是不是重复了？实际上不是重复，就像佛经当中讲“不可说不可说”“不可思议不可思议”一样，是表示强调的。我们觉得“有菩萨菩萨”有点拗口，实际上在汉译中就是“菩萨摩訶萨”，我们认为“菩萨摩訶萨”好听一点、顺口一点，其实“有菩萨菩萨”和“有菩萨摩訶萨”意思是一样的，只不过翻译的字句不同。所以佛陀就讲，实际上在名言谛当中不是什么都

没有，名言中应该有菩萨摩訶萨或者有补特伽罗，通过佛经当中的这句话就断掉了无体的分别。

第二个，断掉有体分别。前面讲过，在世俗当中讲“有菩萨菩萨”时，有些人认为这个“有”就是实有，为了断除这种分别，佛陀又说“不见菩萨”，实际上胜义当中根本没有这种自相，虽然名言当中有，但根本不是通过遍计执的方式有的，完全是一种如幻的有，所以叫不见菩萨，这就断掉了有体的分别。颂词中讲的是“分别”，断的时候是通过“不见菩萨”或者说它的空性，从菩萨自性空的侧面来安立就是“不见菩萨”。怎样安立？通过观察菩萨和他的五蕴是一体还是他体，就知道是人无我，知道人无我之后就知道实际上有体是不存在的，有体只是分别而已，知道了这两点就知道了现空双运的关联——实际上名言谛中有显现，胜义谛中没有自性，这是断掉有体分别和无体分别的方式。

第三个，断除增益的分别。增益的分别和损减的分别，也是通过两个方面来断掉的。有些众生认为一切遍计法在名言谛当中也是存在的，实际上我们观察，这是一种增益的分别。断掉这种增益的分别也是观察它的空性，从空性方面观察时就知道根本没有这么一种法，我们认为这种遍计所执性是存在的，其实这方面的法是根本没有的，佛经中有这样的词句对照的。

第四个，断除损减的分别。有些人认为遍计法既然是空的，那么在胜义谛当中或者圆成实的本体也不该有，这种分别就叫损减。实际意义上是不是没有圆成实的体性？圆成实的体性不应该说没有，它应

该是有的，如果说圆成实本体是没有的，就是损减执。

从这方面来看的话，按照三转法轮来解释《般若经》是相当明显的，《般若经》的意趣按照自空的解释当然是非常合适的，但是我们以前讲过，按照三转法轮来讲也不是不可以，也是可以的，就是通过一种肯定的方式来安立——没有的绝对没有、有的绝对有，所以说没有就是遍计执，怎么样也是没有的，如果说它有就成了增益；然后圆成实的空性不能说没有，如果说它没有就成了损减。

在佛经中也讲到，一切色法实际上是自性空，色法自性空就是对治增益的，然后对治损减就是色法非以灭而空，主要是对治这种认为“圆成实就是没有”的执著。这是什么意思？我们如果认为色法灭掉了、不显现就叫空的话，这肯定是一种断灭，这样就无法安立圆成实的体性存在了，因为如果色法灭掉之后才是空，这样就不是它自性本空了。实际上圆成实和遍计执二者的意思——遍计执是显示有，但实际上是本空的，本空的侧面就叫作圆成实，因此不是说色法灭掉而空，如果说色法灭掉而空，则成了损减。讲义中的意思应该这样理解。

第五个，断除一体的分别。众生执著有法和法性是一体的，或者讲义中提到执著遍计执和圆成实是一体的，但这些都是不对的。实际意义上按三转法轮来讲，前面有法或遍计执的体性是下劣的、虚妄的体性，法性和圆成实的体性是真实的体性、非虚妄的体性，所以二者根本不一样。不能说二者是一体的，如果是一体的，那么有法和法性就没办法分别了，三转法轮中绝对不可能这样承认，这样就断掉了一体的分别——认为有法和法性或者遍计执和圆成实是一体的。佛经中

也讲到“色空非色”，空不是色，圆成实不是遍计或者不是有法。当然如果按照二转法轮来讲是其他的讲法，但是按照三转法轮的讲法，“色空非色”的意思就是这个，色空这个空性圆成实非色、不是遍计执，是直接从这个方面给予否定的，所以说二者不是一体的。

第六个，断除异体的分别。如果二者是他体，就成了遍计法是遍计法、圆成实是圆成实，有法是有法、法性是法性，有法之外单独有个法性，如果这样的话法性成了断灭的法性，有法成了恒常的有法、不空的有法，所以根本不能这样承认，不能承认二者是他体的。应该理解有法和法性如同火和火的热性一样，离开了火之外的热性在哪里？离开了有法的法性在哪里？所以也不能一概说二者是他体的。就因为二者不是他体的，所以佛在《般若经》中讲到“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”，这就对治二者是他体的执著。

三转法轮解释《般若经》时有它解释的方式，只不过是哪一个更能够表达自性空的观点，这方面不相同。三转法轮是善抉择法轮，不能笼统地说有或笼统地说没有，它的意思是说决定有的就有、没有的就绝对没有，解释的时候全都是按照这套体系来解释的。以上一异的分别，就这样解释了。

第七个，断除自相的分别。“自别相”就是自相的分别和别相的分别。自相，比如瓶子等的自相，如果是色法的话就是变碍性，如果是心所、心法的话就是受、领纳性等，这方面是它的自相。别相就是差别相，一方面它是一个瓶子，有它自己的自性，然后除了它自己的变碍之外还有差别，比如无常等是它的差别相。实际上自相的分别和



别相的分别都是没有的，都是不存在的。为什么不存在？因为佛经里讲过一切自相唯名而已，既然一切自相唯名，它们都是一个名称，没有实际的意义，瓶子唯名、柱子唯名，或者我们的心所法唯名、心法唯名，既然唯名，那么“色相谓变碍，受是领纳性”这方面的自相如何安立？它只是一个名字，在名字上面安立这些是没必要的，所以从这个方面就断掉了诸法有自相的执著。

第八个，断除别相的分别。然后是对诸法有别相的执著。我们说无常等是它的别相，佛经讲色等法实际上是无生无灭或者无垢无净的法，如果一切色等法都是无生无灭的，怎么可能有无常？无常是刹那灭的，佛经讲无生无灭、无垢无净，所以在它上面安立它的差别——无常或垢净，是安立不了的，所以通过这一句就破别相的执著。

第九个，断除如名取义的分别。实际上我们说瓶子这个名字，马上会引发一个瓶子的义——瓶子的显现马上会在我们脑海里浮现出来；或者我们看到瓶子自相的时候，马上就知道这是瓶子，它的名称就引发出来了。如名取义，一说名字的时候马上引发它的总相，这叫如名取义；如义取名就是见到瓶子时就知道它的名称，引发它的名称，这叫如义取名。二者没有自相的联系，只不过为了让众生在取舍世间的时候不愚昧，所以在法上面安立名称，在《楞伽经》等经典中说“若不立名称，世间皆迷蒙，故佛巧方便，诸法立异名”。因此，如果一概说因为没有联系的缘故就绝对不能取名，这样也不对，如果因为没有联系就不取名，那么世间一切法都会混乱，张三李四、瓶子柱子全部成了一体，没办法取舍。为了取舍给它安立一个名字，但这个名字

只是在名义上安立的而已、假立的而已，实际上二者之间没有什么自相联系的。我们不能说名和义之间绝对有一个实有的法，如名取义就不成立了——名字都不成立，如何如名取义呢。

第十个，断除如义取名的分别。前面讲实际上名和义之间没有什么差别，而且义的本体，通过前面的自相、别相分别破的时候，也知道这个义实际上不存在。义不存在的话，义这个所诠都没有，怎么可能安立一个能诠？所以说如义取名也是不存在的。

分别也是破斥，“分别有十种”，十种分别就是从这方面破斥的，这是所断。通过什么来断所断？通过求法来断所断。虽然现在也许我们内心当中还没有生起所断的功德，但是现在通过学习这个颂词，所要断除的十种差别已经了解了，能断的方便也了解了，这个时候就在于自己去不去修持，生不生定解去修持。如果以后生起定解趋修持，断除了这十种所断，最初的因是什么？就是学这个颂词，或者就是学正法，通过求正法而获得了断除所断的功德，这就是求法所得的果。

下面讲第五个科判“以宣说求法之殊胜而摄义”，在讲完《求法品》后作一个归摄。

#### 庚五、以宣说求法之殊胜而摄义

菩萨胜勇猛，二求得真实，

随顺诸世间，功德如海满。

“菩萨胜勇猛”，菩萨求法有殊胜的勇猛心，通过殊胜的勇猛心来求法，这是第一句的意思。下面讲三种殊胜的功德：“二求得真实”是方便大，求法的时候方便很大，这是第一个殊胜；“随顺诸世间”，

因为胜勇猛求法的缘故而随顺诸世间，所以他利大；“功德如海满”，通过殊胜的勇猛求法，最后是自利大，菩萨相续当中的功德犹如大海一样是充满的。方便大、他利大和自利大，都来源于胜勇猛求法，所以“菩萨胜勇猛”具有这三种功德，下面一个一个讲。

“二求得真实”，什么叫作二求？就是通过两个方便来求法。什么方便？就是求世俗谛的真实和求胜义谛的真实，通过追求世俗谛的体相而得到世俗谛的真实，通过追求胜义谛的体相而得到胜义谛的真实，而一切万法没有不包含在二谛当中的缘故，所以这是它的方便。真正求法的方便，就是知道哪个是世俗、哪个是胜义，通过这两种大方便，最后得到世俗谛的真实和胜义谛的真实。

世俗谛的真实，如果从三转法轮的侧面来讲，不一定是最后真实存在的东西才叫真实，只要它如是存在，它在世俗谛当中怎样存在就如是了解，比如说世俗谛就是遍计执或者依他起的自性，它就是这样的，我就这样认知它，这就叫作求它的真实；圆成实在胜义谛中存在，我就求它的真实，这叫作世俗谛和胜义谛当中求真实。当然按照二转法轮来讲也是可以的，世俗谛当中的真实，也可以说佛陀的显现不是虚假的、是真实的；空性方面也不是虚假的、是真实的，或者说离二我的状态是真实的，二谛的自性就是这个，就是现空无二的或者是离开一切戏论的，这个是真实义。所以这样了解了世俗是现而无自性，胜义当中是离一切戏论，求这两个方面的法就知道二谛的真实性，这方面就是方便大。

通过方便大可以趋入自利和他利，所以接下来讲他利和自利。

首先讲他利，就是“随顺诸世间”。因为菩萨求法获得了方便大的缘故，最终他自己成就了佛果，成为了随顺世间而引导的佛陀。随顺诸世间主要是随顺一切世间所化众生的根性，他是小乘的根性就随顺这种根性去调化，他是缘觉或声闻的种姓就随顺这种根性去调化，世间人是菩萨种姓就随顺他的种姓去调化，最后就成了随顺一切世间根性而调化的无上佛陀。这里主要是从随顺世间调化的侧面来讲，没有从自利圆满的方面讲，所以叫作他利，虽然有成佛，但主要是说随顺世间而调化众生，因此安立成他利大。

“功德如海满”是自利大。菩萨通过求法，然后得到了真实，一方面在自我修持，一方面在做弘法利生的事业，所以他自己内心当中的功德犹如大海一样是充满的。大海具备什么样的特性？讲义当中讲大海具有两种特性：一个是水多，一个是珍宝多。当然我们说大海单单是水多还不行，因为大海中有龙王，龙王具有很多财富，或者大海中有珍宝山、宝岛等，所以一个是水特别多、一个是珍宝特别多，大海具备这两种特性。菩萨自己一旦真正这样求法、修持之后，内心当中的种种功德就犹如大海一样充满，世俗谛的功德、胜义谛的功德都是充满的，所以这方面主要是着重于菩萨的自利。当然前面我们讲过，如果世俗谛的功德和胜义谛的功德都具备了，那么不度众生是不可能的事情。最后这一句是从菩萨自相续的功德犹如大海一样充满的侧面做观察。

这就是三个方面、三种殊胜，第一个是得到万法的真实性，第二个是成为救度一切众生的佛陀，第三个是菩萨相续当中的功德如海一

样充满，求法就有这么大的殊胜，必须要了解。

下面讲“弘法品第十三”，内容是承接第十二品，菩萨已经追求正法之后，他肯定要修持，修持好之后他内心当中或者获得证悟或者获得通达。如果获得证悟，他自己也会弘法，如果获得了通达，他自己也会弘法的，所以承接第十二品马上讲第十三品“弘法品”。

麦彭仁波切在讲义当中讲到，菩萨弘法是最殊胜的方便，什么是最殊胜的方便？就是圆满自他二利。一方面通过传法能够成熟众生的善根，安置众生在取舍处，安置众生于大乘道果当中，这方面是通过弘法来成熟众生；另一方面，菩萨一边弘法，一边内心当中的功德也不断增长、增上，菩萨也可以得到自利。因此说菩萨做弘法利生的事业就是一个最殊胜的方便，对此必须了解。

### 弘法品 第十三

己二、对众生传讲圣法分五：一、应无愠传讲圣法之理；二、传法之必要；三、如何传法之方式；四、所传圣法之自性；五、摄义。

下面讲“己二，对众生传讲圣法”。这个“二”——第二个科判是从前面的正行接下来的，第一是求法，第二是弘法，第三就是修法，所以这是第二个科判。

“对众生传讲圣法分五”：第一是“应无愠传讲圣法之理”；二是“传法之必要”；三是“如何传法之方式”；四是“所传圣法之自性”；五是“摄义”。在这一品当中对菩萨弘法的方方面面做了一个非常详尽的抉择，在很多佛经当中也有讲弘法的，但都散于各大经典

当中，我们依靠自己的自力去一个一个挑出来是不可能的事情，所以弥勒菩萨就把所有大乘佛经当中关于菩萨弘法的教义汇集在这一品当中，我们把这一品学完之后，就知道了菩萨弘法的方方面面。

### 庚一、应无慳传讲圣法之理

“无慳”就是没有慳吝心，自己学了法、自己通达了，然后保密不给其他人讲，“给其他人讲人家也知道了，我就不显得尊贵了，我就不显得殊胜了”，没有这种想法，所以应该无慳传讲圣法。为了让我们打消疑惑或者对这个问题生起定解，专门用一个颂词进行宣讲：

难得复不坚，愍苦恒喜施，  
况以法利世，增长亦无尽。

这个颂词通过比喻和意义两个方面的对比，教诫菩萨对弘法应该没有慳吝，第一句、第二句主要是从比喻方面讲。

“难得复不坚”主要是讲菩萨或者一般的众生获得了身、命、财——身指身体；命指生命、命根；财指财物，这三种称为“难得”，它们具备难得的体性。为什么具备难得的体性？身和命虽然分为别别两个，但实际意义上应该连在一起讲，众生具有身体的时候，如果没有命就不叫真正的身体而是尸体。获得暇满人身的时候肯定有生命，有生命不可能没有身体，这两个是合在一起讲的。要获得暇满的人身或者身体，必须有多生累劫的修持，或者在前世当中守持清净的戒律，或者布施、发清净愿，现在才能得到这个身体，所以暇满人身是很难得的，尤其在学“暇满难得”的时候这方面讲了很多。

财产也是很难得的，一方面要观待前世的善根，第二个方面麦彭

仁波切讲，如果要得到很广大的财产，有的时候就要远渡重洋，比如商主想得到广大的财富、如意宝等等，就必须到大海中去取宝，经历很多的危险和磨难，最后才得到财富。世间的商人或者农民、工人等，要得到财富也要经历很大的劬劳。所以说身命财三者是非常难以获得的。

第二个体性是“不坚”，一方面难得，一方面得到之后它不坚实，最终要毁灭、灭尽，所以说它是没有实义的。这方面首先讲到了身命财三者难得和不坚的体性，然后紧接着开始引发“愍苦恒喜施”，虽然菩萨的身体和命、财物三者这么难得而且不坚固，但他因为悲愍众生痛苦的缘故而“恒喜舍”，恒时喜欢布施，对自己难以获得的身体、命和财物根本没有丝毫悭吝、很欢喜地布施给众生。

第一句和第二句的比喻当中，很关键的就是没有悭吝，这么难得和不坚固的东西，他都能够没有悭吝地恒时布施众生的话，对传正法更应该没有悭吝。为什么对传正法更加没有悭吝？这是通过对比来讲的。“况以法利世”，对比前面身命财的难得和不坚，这个佛法、圣法就是非难得和非不坚，所以说对于非难得和非不坚的圣法更加应该没有悭吝地去弘扬、去传授。

为什么这里说佛法非难得？有些人就会想这肯定是不对的——佛经当中讲人身难得、佛法难闻，为什么这个地方讲非难得，这不是矛盾吗？我们说不矛盾。暇满难得和佛法难闻是从整个众生的侧面来讲的，但这个地方讲的场合不一样，这里是观待佛陀已经出世、正法还没有隐没的时候讲非难得，尤其是观待菩萨来讲，他已经在求法了，

对这一类菩萨绝对不是难得的。

尤其现在我们这个身份——是不是佛法很难得？根本不难得，确确实实是这样的，每天都在讲、一直讲，而且不需要给钱，然后还给你发钱或其他的東西，只要你自己有一个起码的精进和毅力就能够得法，你在这里住十几、二十几年就能得到很多的法，从这个侧面来讲佛法确实不难得。所以我们说佛法难得或不难得的场合不一样的，看待所有众生总的来讲佛法难得，但是看待已经值遇正法的人，尤其是对我们来讲肯定不难得。所以正法这么容易得到，你布施出去还有什么舍不得的？你对众生无悭吝传法还有什么做不到的？菩萨对难得的身命财都能够无悭吝地进行布施，但现在佛法不是很难得，只要有一个起码的精进和信心就可以了，这样的话为什么不能够以无悭的心去传法？弥勒菩萨就这样问我们，我们思考确实是这个道理。

菩萨对很难得的财物、生命，如果众生有需要，他通过悲心摄持都能够无悭地布施，对于很容易得到的正法，为什么会有悭吝？这个悭吝从哪里来的呢？所以应该没有悭吝地去传法。确确实实像这样通过慈悲心引发，然后为了在所学的相续当中安置正知正见，能够把他们引至大乘正道当中，就以这个心态去传法，把自己知道的、掌握的正法的窍诀如是如是地传授。通过难得方面的对比，确实应该布施佛法。

然后再对比不坚和非不坚，前面说财产是不坚的，但是我们说佛法非不坚。财产很容易用尽、无坚实，但是佛法传完了之后不但不会用尽反而会增长，所以说“况以法利世，增长亦无尽”“增长亦无尽”



是增长排在前面、无尽排在后面，但实际我们理解的时候，反正说你把自己相续当中的正法给别人，自己不但不会减少而且还会增长。前面我们讲过，通过传法的缘起规律，你传法之后会获得正念、获得证悟、获得陀罗尼，很多功德是通过传法而获得的，所以说你的佛法不会通过传授给别人而减少，反而会增长，不但会增长而且无有穷尽，最后会成佛。这样的话，你为什么布施呢？

对比之下，前面的身命财在布施之后就没有了，显现上菩萨布施完身体或生命就肯定会示现涅槃，身命会灭尽，财产布施完之后也会没有。虽然菩萨布施身命财之后，后世还会获得，但是布施正法不一样，我把正法布施给别人，并不是我的正法就没有了，我内心当中还存在正法，它还会增长。

从第二个方面讲“无尽亦增长”，我们布施正法之后，它不但不会穷尽，而且还会增长。布施财物有穷尽的时候，比如有些大菩萨在没得到殊胜的摩尼宝之前，把所有财物都布施完了，就再也找不到东西可布施，这方面是有尽的；但是正法布施完，不但不会穷尽，圣财反而还会增长，所以这方面是很大的功德。

从另外一个角度来讲，如果你把正法布施给众生，不只是令一个、两个众生获得功德利益，如果是财布施、生命布施肯定只能满足一两个众生或一部分众生的希求。我们在佛陀的传记当中学过，有时他布施的对象只是一个众生，他就把生命舍弃了，或者即使是能满足几十万众生，数量也是有限的，但是布施正法就不一样了，很多很多的众生都可以得到满足。而且众生可以获得今生当中取舍的利益、增上生

和决定胜的全部利益，这是直接起作用的。财物布施是间接起作用，你布施完之后他对你生欢喜心，然后慢慢慢慢才会来求法。而法布施是直接求法、在弘法，把正法安置在众生相续当中，当下就起作用。所以暂时和究竟的利益两方面都要考虑，因此对菩萨自己的功德增长无尽，对整个教法、对众生的利益增长无尽。

“况以法利世，增长亦无尽”，这个“况”，就是对比前面的财物，如果难得的财物都能够无悭布施，那么不难得的或坚固的正法为什么不做布施？应该做布施。不单是已经有机会讲法的人，实际上暂时没有机会的人也应该发愿。确确实实这个功德非常大，如这个地方讲的一样，它是增长无尽的，所以说要增长自己和他人的利益，最好的方便就是弘法。

以前上师讲过，我们千万不要认为在外弘法是不好意思的事情，实际有什么不好意思的？这个地方讲得很清楚，整个《弘法品》都在讲弘法的功德、弘法的利益，作为菩萨来讲应该发愿，即便是现在没有能力，也要发愿以后一定要弘法，一定要把佛陀甚深、广大的正法传给众生，哪怕是对一个众生讲一个偈颂、一部论，只要能够讲都具备很殊胜的功德，应该这样了解。

今天讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第四十九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分了二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中的“所安立、分别所知、所思维、不可思议”这些内容，通过第一品到第十品已经讲完了，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，其主要讲现证大菩提自性的修法，它有前行、正行、功德、行住。现在正在讲前行，前行有它的因和本体，因是《明信品》，已经讲完了。它的本体当中，有《求法品》《弘法品》《修法品》，还有《教授品》《业伴品》。

《求法品》已经讲完了，现在正在讲《弘法品》，主要是讲圆满自他二利的殊胜方便，一方面大乘菩萨要度化众生，安置众生于解脱道，在众生内心种下殊胜的善根；另一个方面菩萨如是宣讲时，对法义的认识或福德不断增上，可以帮助自己修证佛法。

《弘法品》分五个方面：一、应无愠传讲圣法之理；二、传法之必要；三、如何传法之方式；四、所传圣法之自性；五、摄义。第一个“应无愠传讲圣法之理”通过比喻和意义的对比已经讲完了，今天开始讲第二个宣说圣法的必要性，这是必须要了解的。

### 庚二、宣讲圣法之必要

在这个科判当中，讲了圣法的来源、佛陀宣讲圣法的必要。对我们来讲，修和证都需要的道理在这里讲了，破除了唯一通过听闻就可以证悟或不需要听闻就可以成就的邪执，两方面破完之后我们就知道，闻思和修证两个方面都是需要的，闻思修没有一个不需要的，听闻之后要去思维，思维之后要去修证。

自证不可说，引物说法性，

法身寂灭口，悲流如鳞吸，

这里讲到佛陀为什么要传法的原因和证法的来源。“自证不可说”是指佛陀的境界，佛陀对自己的境界是不宣讲的，为什么呢？不可宣讲、没办法宣讲的缘故。佛陀有没有讲法呢？我们说讲了，但是从佛陀自己的境界及胜义谛的角度来讲，佛陀没有讲过法，他相续中的证法根本没有用文字讲过。在小乘的律藏和大乘了义的经典当中，佛陀说我一个字也没有讲过，这个意思可以从两个方面理解：第一个方面是从胜义谛的侧面来讲，没有能说、所说，所以可以说一个字都没讲；第二个方面是佛陀的自证境界通过文字来宣讲根本不可能，是没有办法宣讲的，所以说佛陀一个字都没有讲。从这个方面就安立了自证，佛陀和菩萨的境界都是各别自证的，各别自证的境界没办法宣讲，只有自己体悟，自己证悟之后安住在这样的状态当中。用世间的语言、比喻或比量，都没有办法了达佛陀相续当中各别自证的智慧，从这个方面来讲是不可说。

有些地方讲，不要说佛陀的自证境界，即便是禅定者的境界也是没办法讲的，比如安住在九住心、一禅、四禅、无色界禅定中的境界，对于没有修禅定、没有体会过的人而言，都是没办法了解的。不要说禅定者的境界，就是平时我们吃一块糖，糖的味道如何都是没办法讲的，只有自己去吃才能体会。佛陀离开一切戏论言说的各别自证的境界更是不可说，佛陀自己的证悟是不可宣讲的，“自证不可说”。

“引物说法性”，既然不可说，为什么佛陀又讲法了呢？“引物”是引导众生的意思，佛是为了引导众生而宣说诸法的本性。一方面说不可说，一方面又说了，二者并不矛盾，不可说是从佛陀自证的境界而言，说法也只是相似地宣讲。教法是从佛陀的自证智慧当中流露

出来的，十二分教有能诠所诠，是可以言说、分别的境界，所以从一个侧面来讲，它根本不是佛陀的各别自证智，但它是引发各别自证智的因，或引导众生趣向解脱的因，这方面需要了解。

佛是怎么讲法的呢？这里讲到“法身寂灭口，悲流如蟒吸”，法身寂灭口这一句讲到了“身”和“口”——佛陀的身和佛陀的口，佛陀的身是怎样的呢？佛陀的身是法身或法性，以法性作为佛陀的身体，佛的整个身就是法性，所以叫“法身”。什么是佛陀的口呢？寂灭就是佛陀的口，寂灭即涅槃。“悲流”是什么意思呢？“悲”是以慈悲心引发，“流”是流出教法的意思。以前我们也讲过，教法是佛陀证法的等流，因怎样清净，果也如是清净，通过修持教法可以引发各别自证的智慧。一方面教法是从佛陀智慧中流出的，另一方面通过修持教法就可以现证佛陀的境界，二者有这样的关系。从佛陀的侧面来讲，佛陀的自证智慧是因，宣讲的法是果；对我们来讲，圣法是因，现证圣法所表达的境界是果。不管从哪个方面来讲，二者都是等流的关系。从佛陀宣讲教法的侧面来讲叫“悲流”，慈悲流出教法。从法身本体的寂灭口中流露出来的教法，就是三藏十二部。前面也反复讲过，三藏十二部宣讲的就是佛陀证悟的智慧。佛陀证悟了什么？就是三藏十二部的所诠，所诠义通过能诠表达，所以三藏十二部全是佛陀证悟的境界。佛陀一方面证悟了世俗尽所有智的境界，尽所有法已经宣讲完了；另一方面证悟了如所有智的境界，也就是空性和显现或甚深和广大，这些全都包含在三藏十二部当中，三藏十二部代表佛的自体，是佛陀的慈悲心中流露出来的教法。

“如蟒吸”是一个比喻。这个“蟒”不是一般的蟒，是非常大的蟒。世间有一种说法，有一种阿扎嘎大蟒身体非常庞大，它的背上可以种田，它能喝下百川的水，吐出的涎液像大河一样一泻千里、汹涌澎湃，气势非常大，有的野兽以为它的涎液是清净的水，但一旦喝下去就会中毒而死，然后大蟒一吸气，就把这些野兽吸到肚子里吃掉了。

与这个比喻相对照：佛陀的身体是法性身，口是寂灭口，涎液是以大悲流出的教法，众生享用之后，就能去掉执著，然后被引入佛陀的寂灭口中——这个“寂灭”可以理解成小乘的涅槃，也可以是大乘的解脱，众生进入寂灭口之后，最后被吞到肚子里，就是融入法性身。佛陀讲法也是以这个方式吸引众生，否则众生没办法通过自力获得解脱。众生修持佛陀通过大悲心流露出来的教法，修完之后，逐渐趋入寂灭，最后完全融入法性当中，获得法身一体。在这个颂词当中，佛的自证智当然不可讲，但是佛通过悲心引发，宣说了三藏十二部经教，众生去修持，最后就能获得寂灭、法身，这叫“悲流如蟒吸”。

**彼修得果故，修说非无义，  
但闻及不闻，修说则无理。**

上一个颂词主要是讲教法的来源、佛陀说法的等起，这个颂词是讲听闻圣法的必要性，必要性是什么呢？“彼修得果故”“彼”字可以理解成修行者。“修”有能修和所修，能修是这些修行者，所修呢？除了教法没有一个所修的，哪里有什么所修呢？所以“彼修”这两个字当中，能修、所修——修行者和所修的教法都包含了。虽然各别自证智的智慧是不可言说的，但是众生通过听闻，然后修持，之后可以逐渐得到果，可以现证和菩萨、佛陀一样的果位。

“修说非无义”“修”是指修行者，“非无义”，因为修完之后可以得果的缘故，修行并不是无意义的。那么修持的是什么呢？就是佛陀宣讲的十二分教，佛陀宣说圣教“非无义”，从这两个方面讲都是具有意义的。这里讲到能修、所修，能修是修行者，所修是教法，通过所修融入相续然后得果，所以修行不成无意义、说法不成无意义。这里讲到了说法的必要性。

后面两句再从反方面成立，“但闻及不闻，修说则无理”，如果“但闻”，是无理的，“不闻”也是无理的。“但闻”，“修”无理；“不闻”，“说”无理。具体怎么理解呢？首先说“但闻”，如果只是听闻就能够证果的话，那么“修”“则无理”了。为什么呢？因为你听到教法马上就可以证果，就没必要再修了，所以“修说则无理”。实际上绝大多数众生都是需要听

闻之后起修的，不安住所听的法义，无论如何也没办法解脱，肯定是这样的。虽然有些大德是在听闻的过程当中证悟的，但这里有一个过程，他首先听闻，听闻之后安住所闻的法义——安住实际上也是一种修，听闻、安住、然后证果，显现上好像是听了之后根本没有修持就证果。或者比如密宗当中讲闻解脱的窍诀，中阴亡人听到闻解脱的窍诀之后，了解了含义，然后安住，之后就可以得到解脱。这里的“但闻”，主要是指听闻之后根本没有修行、安住的过程，如果这样就可以解脱，修行就成“无理”，没有必要了。

第二个是“不闻”。如果根本不需要听闻就可以解脱、证果，那么“说则无理”，佛陀宣讲这个教法还有什么意义呢？也就没有必要说法了。佛陀宣讲正法的目的，就是让我们听闻，听闻之后思维，思维之后去修行、证悟，现在不需要听闻、思维就可以直接成就、解脱的话，宣说则无理。

以上两个方面都需要了解，是不是有人不听闻就可以成就呢？几乎是没的，都必须经过听闻，然后思维和修行。虽有个别人一生没有听法，单单依止上师，通过上师的加持就可以证悟，但那是极其特殊和极为罕见的。这里讲大多数众生都需要听闻，你今生当中值遇一位清净的上师，你对上师生起一个不退的信心，然后如理如法地依止，也不可能是无因无缘的，一定有一个前因，这个前因就是来自于前世的听闻教授和发愿、回向。今生中有的人示现好像没有听闻就成就了，或者独觉没有听闻也能成就，是因为他在前世当中有过听闻，如果没有听闻，绝对没有办法解脱。

以上两个颂词讲得非常具体，仔细思维我们就知道，佛陀宣讲正法确实有很大的必要，我们听完去修行也有很大的必要。我们不能单单停留在闻思上不去行持，也不能认为闻思是障碍，根本不去闻思就去修行，这也是一种大的歧途。遣除两种歧途之后，我们如理如法地去闻思修行，获得解脱。

### 庚三、如何传法之方式分二：一、菩萨如何传法；二、佛陀如何传法

菩萨是怎么传法的？佛陀是怎么传法的？两个方面都需要了解。菩萨如何传法？从初发无畏菩提心、小资粮道到十地之间，都可以安立传法，这个范围相当广。菩萨说法的方式，有些是我们能够做到的，有些是我们做不到的。佛陀是安住在自己殊胜的智慧当中传法，佛陀传法的方式我们肯定是没办法做到的，但我们要了解佛陀传法的方式，然后引发清净信心，这也能获得种种福德。

#### 辛一、菩萨如何传法分三：一、菩萨传法方式之分类；二、义妙；三、文巧

##### 壬一、菩萨传法方式之分类

阿含说证说，谓口谓通力，

通力谓相好，余色及虚空。

这里讲到菩萨传法的方式。菩萨传法的方式大概有两种：一种是“阿含说”，一种是“证说”。

第一是“阿含说”“阿含说证说，谓口谓通力”，谓口是对照阿含说，谓通力是对照证说。以口讲法，主要是阿含说，以神通力讲法，主要是证说。什么是“阿含”呢？阿含就是教的意思。我们说《阿含经》实际上就是一种教。菩萨在胜解行地时还没有自证的功德，他讲法必须要依靠教，这个教可以分为经和论，这里主要是指佛经。对我们来讲，佛经和论典都是需要依靠的，如果不依靠，就没办法传法，因为没有各别自证智慧，“证说”就没有办法安立，不依靠佛经、论典，就没办法宣讲。阿含说主要是指在胜解行地的时候，菩萨要依靠教典进行宣讲。凡夫依靠经典和论典，如理如法地闻思，在通达意义之后，按照所通达的意义次第进行宣讲，就叫作阿含说，谓口是从这个方面进行观察。

第二是“证说”。一地到十地之间，内心当中证悟了法界的自相，或八、九、十（三清净地）无分别智慧获得了自在，一地到七地之间，是以证悟法界自相的方式进行宣讲，八、九、十（三清净地）是用无分别智慧自在进行宣讲。“证说”的“证”是证悟的意思，各别

自证。“谓通力”，通过神通力来传法。下面两句是对神通力传法进行细分、进一步抉择。

“通力谓相好，余色及虚空”，以神通力传法，这里大概分了三种：第一是相好说，第二是余色说，第三是虚空说。

相好说：通过神通力变现，以相好的方式来传法。菩萨通过神通力显现非常殊妙的身相，通过身相本身去传法，这是相好说。

余色说：“余”是其余，“色”是色法。色法说法，即我们认为不能说法的墙壁、树林等能说法，为什么能这样呢？八地菩萨或者清净地菩萨的神通自在，通过他的能力加持之后，色法就开始传法。菩萨证悟后安住在法性当中，石头也可以点头，这是他的一种神通力。有些地方讲顽石点头，这个石头应该是有情吧？以前我们也大概分析过，从菩萨的境界来讲，他有能力能够让色法说法，何况是让石头点头呢？这有什么稀奇的？这是余色说，是神通力自在之后可以达到的。

虚空说：即从虚空当中发出四谛、三十七道品等法音，这完全是通过通神力而现前的说法功德。

以上就是传法方式的分类。

“证说”是圣者菩萨的境界，“阿含说”是凡夫的境界，但并不排除菩萨传法时要依靠教典。因为一地菩萨对于佛经论典的密意，以自己证悟的法界力是可以通达的，但是不是像佛陀一样通达得那么究竟圆满呢？不一定。佛陀讲法的时候，比如讲《华严经》，佛陀完全可以安住在佛的境界中传法，菩萨听到或看到《华严经》，马上就能懂。但菩萨所通达的境界不一定跟佛相续当中的境界一模一样，如果菩萨不依靠佛陀或其他菩萨的讲解，依自力只能够按照他所通达的部分来造论或讲解，所以有时也需要依靠教，不排除这种可能性。“阿含说”主要是凡夫传法的方式，“证说”是圣者传法的方式。

## 壬二、义妙

“义妙”，菩萨所传的法义非常殊妙。这个法义殊妙不是侧重于佛经的所述而言，如果是从这个侧面讲，就不能安立菩萨传法的殊胜性，否则任何一个人——凡夫、声闻所讲的法义都是殊妙的了。菩萨通达法义之后，所传的法义确实实是非常殊胜的。

首先是“说法成就”。

**无畏及断疑，令信亦显实，**

**如此诸菩萨，说成就应知。**

“说成就应知”，应该知道菩萨有四种义妙的功德，“说成就”的“说”是说法，“成就”是指圆满，“应知”就是应该知道，即应该知道菩萨说法圆满有四种方式。第一个是“无畏”；第二是“断疑”；第三是“令信”；第四是“显实”，次第进行宣讲。

第一是“无畏”。菩萨所缘的教典非常广大，对这些教典进行了广泛的闻思，对教典已经通达的缘故，菩萨传法时根本没有畏惧。如果没有通达或者听得少，传法时就会有顾虑——这个方面我是不是没有讲到？或者那个方面是不是有错误？是不是没有契合佛意？或者别人给我提问，我怎么回答呢？像这样就会生起恐怖。但是菩萨已经做了广大的闻思，相续中的智慧非常深广，对于宣说的法义——会不会违背佛意、违背菩萨意？违背佛经论典的含义？这方面都不会有畏怖，别人提问也不会畏惧。这是第一个“无畏”。

第二个是“断疑”。因为菩萨进行了广大的闻思，有了“无畏”的功德，相续当中的疑惑已经断掉了。断疑和第一个“无畏”是有连接的，如果菩萨进行了广泛闻思，能够无畏地讲法，那说明他方方面面、粗粗细细的疑惑绝对都已经断掉了，他自己的疑惑断掉之后，就有方法善巧地断掉别人的疑惑。为什么能断除呢？广大闻思的缘故。这是第二个“断疑”，

主要是从义妙方面进行观察的。

第三个是“令信”。令信是什么意思呢？菩萨在宣讲正法时，本身就安住在法义当中，不单是说说而已，他不但讲法，而且按照所宣讲的法义如是去安住，这样能引发其他众生的信心，菩萨说什么话，其他众生都会依教奉行，认为菩萨确实是正量或引导我们趋向解脱道的善知识。这就是“令信”，安住在法义当中令其他众生生信，这也是一种说法的方式。也许有人想这不是讲法，但讲法有两种：一种是口教，一种是身教。口教是口传法，身教就是安住，所以安住在法义当中，也是一种传法。通过安住弘扬佛法当然也可以，这是“令信”。

第四是“显实”，显示二谛的真实，真实有世俗谛的真实和胜义谛的真实。世俗谛的体是怎样，就如是如是地宣讲，胜义谛是怎样的本体，就如是如是地开显，就是显示二谛的真实。如果能够显示二谛的真实，就表示他所宣讲的法义是非常善妙的。“如是诸菩萨，说成就应知”，应该了解，这就是菩萨说法的成就。

下面也是说菩萨讲法的义妙。

美语及离醉，无退无不尽，  
种种及相应，令解非求利，  
及以遍教授，复次成就说。

“复次成就说”，就是再次宣讲菩萨说法的成就，“成就说”就是菩萨说法成就的意思。这里面讲了九种：第一是“美语”；第二是“离醉”；第三是“无退”；第四是“无不尽”；第五是“种种”；第六是“相应”；第七“令解”；第八是“非求利”；第九是“遍教授”。下面次第宣讲菩萨所具备的义妙。

第一个是“美语”。菩萨在传法的时候，无论下面的听法者、弟子是非常恭敬还是有反驳的情况，都不会生起烦恼或口出恶语，都是口说软语、美语。美语是菩萨的功德，美语是什么意思呢？菩萨是按照意义来讲法——他对所讲的意义很通达，你要辩论、要反驳，他都是按照意义来讲，而不是在言词上辩论，搞得脸红脖子粗是没必要的，他是通过意义去解释和反驳，这就是“美语”。因为菩萨真实通达含义，如果没有通达，别人反驳时就说不出意义，用语言去讲就很有可能说粗暴语。菩萨拥有义妙的功德，遇到反驳时也会示现美语。

很多大德确实有这样的功德，宗喀巴大师辩论时从来没有红过脸、从来不会高声。他是从意义方面与你辩论，慢声细气地给你讲，没有一个人不佩服的。菩萨虽然是在辩论，但一样具备传法的功德。所以，在别人反驳时看你能不能回答，能回答就没有必要脸红脖子粗，不能回答也没有必要，讲含义就可以了。

第二是“离醉”“醉”是陶醉的意思，怎么离陶醉呢？菩萨传法时虽然会得到一些人的赞叹、恭敬——口出赞叹语，身体显示恭敬，但菩萨不会自我陶醉，认为“我非常了不起，怎么怎么样”。如果是一个证悟胜义的菩萨，肯定不会陶醉，为什么？他证悟了法性，一切万法如梦如幻，一切赞叹如空谷响，有什么可以陶醉的呢？如果是一个凡夫菩萨，你是不是完全理解了法义？是不是方方面面都没有了怀疑？是不是对每一个众生都有利益呢？是不是每一个众生都对你恭敬？等等，这样一想也就没有什么可陶醉的。菩萨不需要陶醉也不会陶醉，一般凡夫人也没有资格去陶醉。菩萨了解这一点，遇到赞叹、恭敬就安住在法义当中，根本不会陶醉，所以叫“离醉”。

第三，“无退”就是没有退失，不生起疲厌，菩萨具备不退的功德。对哪个方面不生疲厌呢？一般凡夫菩萨在遇到某种因缘时，显现上会生厌离心而不传法的也有，但圣者菩萨相续当中安立不了退失的过失。对于凡夫菩萨来讲，如果长时间传法，身体很劳累，心理压力很重就会不想讲法，想到寂静的地方自己去修法，休息休息，这种想法确实会有，但我们要



知道这不是功德、是过失，遇到再大的压力也不要退失。不厌倦、不退转，是菩萨应具备的功德。

前面讲，圣者菩萨知道一切都是如梦如幻的，不会退失。如果是凡夫菩萨，就要思维讲法的利益：能对众生或者其他道友有帮助，通过传法也可以圆满许多功德，等等。自己的身心即使有一些疲厌也要忍受。

第四，“无不尽”。无不尽是没有覆藏的意思，“不尽”是没有把内心了解的完全讲出来，讲一部分、保留一部分，“无不尽”就是完全讲出来，没有什么覆藏的。一般情况下，了解法义后可以完全讲出来，除非有特殊情况——证悟的境界时机不到不能讲出来，不然会退失的；密法在公开场合也不能讲，我讲法的时候也是特别注意，最多涉及到密法的名称、功德，真正的法义是不能讲的，一方面是自己没有这个能力，另一方面要考虑听者，也许你对密法的教义有所通达，但要是什么场合，否则一般的场合根本不能讲。讲的时候尽量用共同乘的方式去解释，也不要自相续对密法的知见或者稍许的觉受讲出来，这样就不会有泄密的嫌疑，对别人来讲也没有什么。因为在听法的时候，别人不一定想听密法，只是想听显教的共同乘而已，你讲密法别人不一定接受，观察的时候要从这方面了解。除了自己修道的验相之外，在共同的显宗当中没有什么不能讲的，所讲的法义在光明如来藏以下，没有哪个地方说不能讲的，这个叫“无不尽”，没有什么覆藏、全盘托出是“无不尽”的功德。

菩萨在正法方面不会吝啬，不怕把法义讲出来别人就超过了我。如果想：这个部分我不讲，然后辩论的时候我给他提个难题，他就永远胜不过我了——这肯定是不对的，这就是吝啬心。功德不是从这方面增长的，你要想压过别人就去拼命学、去证悟，这样就没人能压过你，否则就是邪作意、邪分别。这方面要了解，菩萨具备“无不尽”的功德。

第五，“种种说”，是指菩萨在讲法时不会有无意义的重复。但在有必要时可重复讲——比如我讲了一遍你没听懂，然后再重复几遍让你听懂，这是没有过失的。不要说菩萨，佛陀在讲法时，也会一个意义反复讲。我们学《金刚经》时，第一周怎么讲，第二周又这样讲，或者《般若经》当中讲不可思议、不可思议、空性、空性等等，都是没有过失的，为了让听者能理解，确实是有必要的，但是要尽量避免无意义的重复。

第六，“相应说”是指具有相应的功德。相应于什么呢？菩萨传法相应于教证、理证，现量、比量。宣讲的教法在现量方面是相合的，比量方面也是相合的，这就是相应或具有的功德。具有教证理证或现量比量等等教理，叫“相应说”。菩萨传下来的法义必须相应于现量或比量，不相应的话，要不然推理方面不正确，要不然现量方面不正确。

第七，“令解”就是令解悟。在讲义当中提到，以通俗的、大家都听得懂的语言去讲解就是“令解”。令解和“义妙”有什么差别呢？因为这个科判是“义妙”，我们用易懂的词句去讲，会不会成了文巧？这是不会的。这里是为了突出意义，而用易懂的方式去宣讲，着重在义妙方面。虽然这些词句有文巧的部分，但是通过这些语言菩萨能够显示甚深的含义，这是“令解”。

第八，“非求利”，菩萨传法根本没有求利养的心，如果是为求利养传法，那就成了过失。你传法使别人得到了利益，他对你就有可能恭敬供养，但是菩萨不贪执这些，贪执就没有功德。如果是证悟的菩萨就不会贪执，凡夫菩萨容易贪执。对一般凡夫人来讲，都有得到恭敬利养的想法，但这不相合于佛法、解脱道，不是清净的发心，如果有这种求名利的心，不如不讲还好一点。

所以，菩萨传法的时候“非求利”，不是求利的。现在我们在讲法的时候，作为凡夫人可能做不到一点不生起，但是我们要有一个很强的作意去压制这种想法。前面我们讲过多次，如果以名利心去讲法，所得的果非常微劣；如果不求名利，单是为了在听者相续当中种下善根，或是让他们知道取舍，真正让众生得利益，这样自己的善根会非常清净，所得的果也非常广大。我们要这样作意：以后所得的种种菩萨果、佛果才是我的恭敬利养，我的果在后面，

现在这些恭敬利养我不要、不求。

另一方面，对我们的修法来讲，得到恭敬利养或恭敬利养太多了绝对是一种障碍。凡夫人得到恭敬就飘飘欲仙是很正常的，得到利养时不想修道也是很正常的。很多佛经论典当中讲，修行者如果资具供养太多的话，肯定是障道的一个因缘。《极乐愿文大疏》里面讲过，有一个格西以前智慧非常敏锐，后来慢慢迟钝了，为什么呢？去打卦说是他的财产太多了，要做个佛事把财产灭掉，不要让财产再进来了，说明财产是障道的。

我们平时讲要知足少欲，这不单是小乘的修持，大乘菩萨如果没有知足少欲的功德也必须去修。舍弃财产当然是痛苦的，但从长远来讲，财产太多了就不是好事情。尤其在末法时代修行，魔会在很多方面让我们退失道心——财产让你多一点，恭敬也多一点，然后其他方面也多一点，好像没有给你做障碍，但是你的道心慢慢就没有了，魔不需要在你面前显现一个青面獠牙的形象，没有道心你就入魔了，这些我们都要了解。尤其对讲法者或求法者来讲，都不应该求利，求利就不好。如果一下子做不到，内心当中必须要有这个概念。

学了这些法，尤其是这段时间讲法之后，我在上法座前都会想一想：现在求名利没有用，以后得到的大果才是我要的回报；也许听众当中有很多真正的圣者菩萨，你现在传法，只不过是上师给你安排的，或者是你某种机缘成熟了，没有什么了不起的。通过这样的作意给自己教诫，在进门、上座时都这样想，这样会好很多，求名求利的想法在很大程度上就压伏了。这方面必须要了解。

第九，“及以遍教授”，遍教授是指具备对三乘种姓普遍教授的功德，对声闻乘、缘觉乘和菩萨乘都能够教授，因为对三乘的法义完全通达的缘故，他可以“遍教授”。

“复次成就说”的“复次”就是再次；“成就说”，是宣讲菩萨说法的成就、菩萨说法的圆满。

以上九种义妙都是需要具备的。前面讲过了，这些义妙的功德，我们在传法的时候有些具备、有些不一定具备。不管怎样，要按照我们现在所理解的，以最大的精进、最大的决心来行持，肯定可以获得很大的功德，这方面必须要了解。《庄严经论》当中讲这些，确实对改变我们的相续很有作用。

义妙具备九种功德，文巧具备八种功德，这些功德都具备之后，传法时绝对是清淨的，以这样的传法方式才可以圆满自他二利，而不清淨的发心、行为根本不可能获得佛经当中所讲的传法功德。这方面的如理作意必须要了解，必须要去实行。

### 壬三、文巧

文巧和义妙有些相似，重点放在语言或词句上面就是“文巧”。义妙和文巧没办法别别地分开——这是义妙，根本没有词句；这个是文巧，绝对没有意义，没有这样的说法。它们的侧面不一样，义妙侧重意义方面，文巧侧重文字方面。

不细及调和，善巧亦明了，

应机亦离求，分量与无尽。

菩萨所宣讲的语有八种功德：

第一个“不细”，是指传法者的声音不细小，声音太细小别人就听不到，传法的声音必须让所有听法的人都能够听得清清楚楚，菩萨在语言方面必须具备“不细”的功德。现在讲法有话筒，做到“不细”是不成问题的。但以前我一直在怀疑，古代的大德怎么传法的呢？比如摄受十八万比丘，后面的人怎么听得到呢？肯定是具备“不细”的功德，声音非常洪亮，前面的人能听到，不震耳朵，后面的人也能听到，毫不费劲，这是一种功德。现在很多大德虽有这个功德但是不显现，他也用话筒，而作为凡夫，就只有用话筒了。“不细”是菩萨要具备的一种功德。

第二个是“调和”的功德，讲义当中提到调顺、悦意等，调顺是讲法者的语言非常温和，悦意是听法者听到法之后，很舒服、很悦意。一个是从讲法者的语言温和方面观察，一

个是听法者相续悦意方面观察，这是“调和”。

第三个“善巧”是善说的意思，对所宣讲的意义、词句非常相顺，前后不颠倒。宣讲的字、词、句，层次很分明或很清晰，这方面叫“善巧说”。

第四个“明了”，为了使听众能够明了法义，必须要用通俗的语言、大家能够了解的语言宣说，这叫“明了说”。这个和前面的“令解”有相似之处，令解是指意义方面，明了是指语言方面，所宣讲的语言通俗明了。

第五个“应机”，指宣讲正法适应根器。菩萨传法确实有这样的功德，当然如果是圣者菩萨，他有神通，就可以直接通过他心通观察，这个人能不能接受这个教法？能接受他就讲，不能接受他就不讲。凡夫人在讲法的时候，也必须要应机，可以问他对某个法有没有兴趣？大概地了解，这是应机说。如果很明显他就是一个小乘比丘，我给他讲大圆满或大空性，那肯定就不应机了。或者他很明显是一个大乘种姓，我给他讲世间法、讲个《俱舍论》，也是不应机的，他是什么样的种姓就给他宣讲什么样的教法。

当然，我们现在学《俱舍论》也有很多必要性，以前也讲过，《俱舍论》也好，《格言宝藏论》也好，主要是为了让我们能通达大乘打下一个基础，并不是说这是究竟处，没有这样安立。我们要应机宣讲，对贪心重的人，如果给他讲慈爱观，就会更加引发他的贪心，这就不是应机说法。因此，应机说也是菩萨的一种功德。

第六个“离求”。离求说主要是指不贪求，离开名闻利养。语言方面没有求名闻利养的意思。

第七个“分量”。分量说是避免宣讲得太多，让下面的人生起厌烦心，感觉太繁重，他们就不一定想听了。所以，讲的时候，必须要知道分量，不多不少。太多会令别人听不进去或生起厌烦心，不但没有达到传法的目的，反而会起到副作用。传法本来是要在别人的相续当中安立善根、知道取舍，如果最后让他们对法生起厌烦，就很容易让听者相续当中生起舍法罪，违背了传法的宗旨，这是要注意的。菩萨传法不是让众生造罪，而是要让他生起善根功德，所以不能讲太多，但也不能太少，太少了也没办法表达意义，传法应该起到作用。

因此菩萨传法“分量”比较好。怎么做到分量呢？上师说过，传法大概的时间，四十五分钟或一个小时是非常合适的。我们自己没有能力抉择，就按照上师的教言取舍，这样就不会有过失。

第八个“无尽”是广大地宣讲。需要广大的时候就广大，有些意义一两句讲不清楚，就得广大宣讲、无尽宣讲，这样听者相续当中才能生起定解。这是无尽宣讲，是文巧的一个侧面。

### 举名及释义，随乘亦柔软， 易解而应机，出离随顺故。

菩萨所宣讲的字、词句也有八种功德：

第一个“举名”的意思是略说。比如，《大乘庄严经论》是以举名的方式，首先把这一品的内容用一个颂词说出来。在弥勒五论当中，这种方式很明显。《辨中边论》的第一个颂词，就归摄了七品所有的内容，让人知道有这些内容，把它们的名字列出来，还没有解释，这叫“举名”。

第二个“释义”，指字句相合于善说，是广释、广解的意思。《庄严经论》《辨中边论》《辩法法性论》，都是一个颂词讲完之后，就马上进行广大宣讲，这个叫“释义”。

第三个是“随乘”，随着三乘的教授而如是宣讲。

第四个是“柔软”，指菩萨宣讲法义时，字句的层次相当分明，令听者相续当中生起柔软心或悦意心，如果是嗔恨心，就不是柔软心，而是生涩心、粗重心。“柔软”不是我们能够马上做得到的，这个和前世的因缘有关，有些人讲法的字句非常分明，别人听得很舒服。像我讲得肯定不分明，自己也知道，但是没办法，现在做不到，我就发愿下辈子或再下辈子

再说。

第五个“易解”，是指语言通俗易懂。比如你说四川话、广东话，也许你讲了半天，认为讲得很精彩，但别人没听懂，就不是易解。现在说普通话就是易解，既使说得不标准，大家能听懂就可以了。

第六“应机”，这和前面的意思差不多，只不过前面是语，后面是字，这两个侧面不相同。

第七“出离”，宣讲的字句必须随顺出离道。语言和意义是有关联的，但这里落在字句方面，所以和前面没有重复的过失。字句要相合于圣者出离道，出离三有的圣道，这方面叫“出离”。

第八“随顺”，就是所讲的字句要随顺八正道。

菩萨应该具备文字圆满的功德，我们要尽量去做，实在做不到的话，就忏悔或发愿以后做到。这方面要了解。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五十课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。此论分二十四品，讲了菩萨的见修行果，对菩萨道的所有窍诀进行了归摄。在讲解二十四品内容的时候，诸大论师通过“无上五义”的方式详细进行了开显。二十四品中，前面“所安立、分别所知、所思维、不可思议”这四个科判已经讲完，现在在讲第五个科判“圆成证得”，也就是现前大菩提自性的支分修法，讲到了它的前行、正行和功德、行住。

现在正在讲它的前行、因和本体。因通过《明信品》已经讲完，现在正在讲它的正行或本体，其中有《求法品》《弘法品》《修法品》。第一个《求法品》已经讲完，对所求法、怎样作意求法等方面做了观察，现在正在讲第二《弘法品》，它主要是讲菩萨自己圆满功德，或者成熟众生相续的一个善巧方便。实际上佛陀成熟众生相续也是通过讲经说法，或者将自己证悟的境界通过法界的方式宣讲，除此之外没有更殊胜的调化众生的方便。可以说，弘法是正法久住、众生得到利益的一个殊胜正因。菩萨要圆满自他二资粮也是通过弘法，只不过在弘法的时候，作意和行为必须清净，否则就没有办法成为圆满资粮的因。

《弘法品》有五个方面，第一是应该无恹吝传讲正法的道理，第二个是宣讲圣法的必要性，第一、第二已经讲完了。现在在讲第三个科判传法的方式，包括菩萨传法方式和佛陀传法方式，其中菩萨传法方式已经讲完，今天开始讲佛陀传法的方式。

## 辛二、佛陀传法之方式

佛陀传法的方式，一般众生是没办法学习的，因为佛陀讲法是安住在断证究竟的本体当中，无说而说或没有丝毫执著而讲，这种讲法的方式一般人做不到，菩萨也做不到。但我们要知道佛陀是怎样传法的，虽然做不到佛陀传法的方式，但有些自己能做到的部分可以随学、了解。

在菩萨的传法方式中，首先讲第一个颂词：

菩萨字成就，如前义应知，  
声有六十种，是说如来事。

“菩萨字成就”，菩萨的“字成就”是通过字句、字词的方式传法，“前义应知”，前面通过“举名及释义”等颂词已经讲完了，这句是菩萨传法和佛陀传法的连接词。“如前义应知”，就像前面所观察的那样，应该了解。

“声有六十种，是说如来事”，佛陀是怎样传法呢？佛陀传法具有六十种梵音，六十种梵音唯有佛陀才具备，菩萨没办法具备。六十种梵音讲到佛陀语音的功德、怎样降服外道、怎样具有众多含义等等。麦彭仁波切的讲义对六十种梵音的意思讲得比较清楚，今天这里就不讲了。

下面再讲：

开演及施設，建立并总举，  
别说与断疑，略广皆令解。

这里讲了八种传法方式。佛陀传法有三个侧面：说者、所说法、受者。如果不分清楚这三方面，就会认为所讲的意义有重复，实际上没有重复。“开演、施設、建立”三者是指说者——佛陀传法的方式；“总举、别说、断疑”三者是指所说法的说法方式；“略广”，是指对受者的传法方式。略广是因为听法根性不同，有的喜欢略说、有的喜欢广说；或者从利根、钝根两方面安立。

首先讲佛陀——说者的传法方式，怎样开演、施設和建立。

开演。开演的方便是语言，佛陀对凡夫众生说法主要是通过语言，对菩萨则不一定。比如佛和佛之间传法肯定都是意传，对菩萨有表示传，对一般众生只有通过口耳传。开演就是指通过语言开显法义。藏译当中，开演还有按名称来讲的意思，比如，通过柱子的名称来了解柱子这个法。

施設。所谓施設，是指词句是法义的施設处。我们要了解法义，必须通过词句来建立或施設。藏译中讲施設，如果要让众生了解柱子是无常的意义，一方面要通过词句，一方面还要通过善相应、理证来善加建立。

唐译中有施設和建立两种方式，藏译中建立包含在施設中，在一个意思当中讲，一个是词句方面，一个是善相应方面——通过理进行详细观察，像这样建立。按唐译的解释，所谓施設是指词句，所谓建立指善相应，不管是语言还是词句，都是善相应法义而宣讲，这方面

是建立的意思。

讲义中施設还有一种讲法：对信根强的众生而言，通过词句讲法就够了。词句是佛的教证，因为众生信根比较强，对他来讲不需要多说道理。佛陀说无常，他就信受；佛陀说万法空性，他就信受，等等。对信根强的人，通过施設——词句就够了。在建立方面，对于分别念比较重的人，只有通过说理的方式才能够使他深信，通过正理来建立、抉择。

佛陀当年传法也有两类众生：一类是佛一讲马上就可以开悟，另一类讲完后还需要通过道理去详细抉择。佛陀说法的众生，一类是信根强的人，一类是有理论基础的人，所以就有两种建立的方式：一个是施設，一个是建立，应该如是了解。以上是讲佛陀作为说法者的身份，语言、词句和善相应三方面都具备。

其次，所说法的传法方式。从众生易于了解的角度而言，有总举、别说和断疑三种方式。

所谓总举，实际上就是略说。首先是略讲，没有广大开显。略讲之后，再开始别说，把总举中没有广说的法义再别别宣说或广大宣说，这就是第二个别说。有些众生在总举时就可以了悟、易解，有些是在别说时能了解，两种都有。在略说和广说之后，如果众生相续当中没有彻底生起定解，再以断疑的方式遣除怀疑，如通过菩萨和佛问答的方式、通过佛自问自答的方式，或听法者众生提问、菩萨回答，或听法者提问、佛陀回答等，这些方式都是断疑。佛陀讲法时，为了令众生易于了解法义，对所说法就有这三种方式：总说、别说和断疑。



最后，“略广”的方式。“略”是略说，“广”是广说。它之所以不与前面的总举和别说重复，是因为它是从受者的角度而言，根据听法者的根性安立。如果是利根众生，略说就够了；如果是钝根，就必须广说。略和广虽然和总举、别说的意义相似，因为它是从利根和钝根两方面安立的，所以不重复。根器很利的人不需要讲很多，把法义的精要一讲之后，他马上就会悟达、证悟。比如佛陀在世时，很多利根众生听佛陀讲一句法，马上就证初果、二果、三果乃至四果。对利根者来讲，听一两句偈颂或稍为宣讲，他马上就可以了解意义。

广说主要是对钝根者，在略说之后，他们还没办法了解意义，就再把法义展开讲，目的就是让钝根的人也能够了解法义。实际上，如果众生的根性比较利，就会喜欢窍诀性的讲法，讲完之后马上通达。有些众生略讲还不行，窍诀讲完之后，大概能够知道一点点，但要方方面面断疑还不行，所以需要广讲，出现很多大讲义或大疏的原因也是这样。现在是末法时代，众生根性大多都是比较钝，所以略讲还不行，必须要广说。比如我们学《大乘庄严经论》时，单单看无著菩萨的讲义确实很精要，但我们看完之后没办法生起定解，为了对这个颂词生定解，就再去看麦彭仁波切的讲义，其在方方面面抉择得比较系统、详细。这是了解弥勒菩萨颂词的方便。利根者一看无著菩萨的讲义，就全部通达颂词的含义。否则，还要看广大的讲义，广讲完之后才知道颂词的意思。反正都是“皆令解”，以令解的方式安立。

在末法时代，广说对智慧比较强的人也有帮助。但现在确实有点颠倒，对智慧不高的人做广讲，他根本不知道在讲什么，甚至不知道

所讲颂词在书上哪个地方、哪一段。如果是智慧比较深广的人，广讲之后，他对方方面面都清楚了，内心的定解非常广大。总的原则是利根略说、钝根广说，这方面是“略广皆令解”。

为什么说者方面有开演、施设和建立呢？因为佛陀具备一切智智；所说法方面有总举、别说和断疑，谁有这样的能力呢？具备一切智智的佛陀；对利根者略说、对钝根者广说，谁有这样的能力呢？也是佛陀。

实际上，三个侧面都是在突出佛陀的智慧圆满、传法方式善巧，功德不可思议，是对佛陀传法方式的一种赞叹。菩萨或凡夫就没办法做到这么系统、详细地传讲佛法，很难做到令听受者相续当中生起定解。

说者及所说，受者三轮净，  
复离八种过，说者净应知。

这个颂词是承前启后的。前面的颂词“开演及施设”乃至“略广皆令解”也讲到了三者：说者、所说、受者。“三轮净”是什么意思呢？佛因为已经彻底断尽一切烦恼和习气，虽然显现上有佛陀这个说者、有所说的法义、有听者，但是佛陀讲法时对三轮的执著一点都没有，对三轮的执著彻底清净了。说者、所说、受者“三轮净”是从佛陀自相续功德的侧面观察的。一般人都认为有一个说者、有一个听者、一个所说的法，有三轮的执著。从没有证悟空性或安住法界自相的角度来讲，三轮执著是一种所知障。实际上我们生烦恼肯定有三轮——生烦恼者、所生的烦恼、生烦恼的对境，烦恼障主要是从烦恼的侧面

讲，但烦恼障实际上也有三轮。从不同侧面来看，三轮执著是所知障，六度的违品属于烦恼障。佛陀离开了三轮执著，所以叫作“三轮净”。

“复离八种过，说者净应知”，在讲法时，一般众生凡夫都具备八种过失，但佛陀是离开八种过失的。“复离八种过，说者净应知”，前面是总讲，后面再进一步安立说法者清净、离八种过失。

下面讲八种过失：

懈怠及不解，拒请不开义，  
及以不断疑，断疑不坚固，  
厌退及有吝，如是八种过，  
诸佛无彼体，故成无上说。

这里讲了八种过失，佛陀全部离开了，所以佛陀讲法成为无上的善说。第一个是“懈怠”；第二是“不解”；第三是“拒请”；第四是“不开义”；第五是“不断疑”；第六是“断疑不坚固”；第七是“厌退”；第八是“有吝”。对这八种过失一一宣讲，每一个过失佛陀都是离开的。首先讲八种过失，之后再说佛陀怎样离开八种过失。

第一个过失是“懈怠”。一般众生认为讲经说法很累，备课需要花很多时间，思考时脑力损耗，讲解时大费口舌，还要答疑解惑等，认为讲经说法是非常痛苦的事情。因此他就想，如果不传法，我就晒太阳、喝喝茶、聊聊天或者躺着、靠着，这多舒服啊。因为懈怠的缘故不愿意传法是一种过失。

佛陀有没有这种过失？绝对没有。学《入行论》《宝鬘论》时，我们知道菩萨没有身、心的痛苦，在菩萨道中根本不会生起懈怠和痛苦，

如果菩萨都没有懈怠和痛苦，佛陀怎么可能会有所谓传法引发的辛苦、不传法的放逸安乐呢？绝对不会有。佛陀没有懈怠的因，根本不会有懈怠的过失，绝对不会喜欢放逸的快乐。这叫离开懈怠，成为殊胜传法者。

第二个过失是“不解”。这个过失是指在讲法时对所讲的法义没有彻底通达，主要有两种情况：一是自己明明没有通达就开始乱讲，这是有过失的，明明你根本没有理解，讲的法一定不正确，但为了维护面子还去讲，这样绝对会引发过失；二是虽然你认为自己理解了，但实际上没靠近法义或者和法义对不上，并不符合经论的意义。如果确实通过思维，认为就是这个意思——虽然没有故意乱讲的过失，但有未解答法义的过失。我认为这一段我的理解肯定符合论义，方方面面的推理、教证都找到了，但如果和法义还是有出入，这就是一种过失。有什么样的过失呢？一是不符合经论真正的意义，二是对听者正确理解这段法义会产生障碍。

第一个方面，我们说不要乱讲，不知道就是不知道，这样绝对没有过失，传法者需要具备这样的素质。第二个方面，有可能我们认为自己这样讲是对的，但是过段时间听上师讲或在哪个地方再看，才知道自己讲错了。凡夫人讲法，如果没有完全理解密意或者自己认为应该这样讲而讲错了，肯定会让听者没办法正确理解法义，肯定会成为障碍。凡夫人讲法，不可能像遍智者佛陀一样能够通达全部意义来讲，也不可能像菩萨一样通过自证的智慧来讲，有时通过闻所生慧、思所生慧所引发的定解讲，偶尔出现偏差，也不是大的问题，但肯定会成

为障碍。

佛不会乱讲，因为佛陀不知道的法义绝对没有，所以彻底远离了“不解”的过失。佛陀有没有“不解”的过失呢？绝对不会有。因为佛陀是遍智的缘故，已彻底断尽怀疑或无明，不解的因没有了，怎么可能不解呢？佛陀离开了不解的过失。

第三个过失是“拒请”。拒绝别人的邀请不传法，这也是一种过失。不愿意传法有很多原因：也许是请法者态度不好、不太恭敬；有时是没有利养——有些地方讲佛陀说过传法必须有利养，否则不传，这种说法是有的，这是为了尊重教法而规定的。但是从传法者的角度来讲，不应因为没有利养而拒绝传法，这方面分析过很多次。不传法有很多理由，拒绝别人请法的要求，是一种过失。作为一个菩萨来讲，应该非常勇猛，如果传法带有自私自利的想法、烦恼，就会成为过失。佛陀绝对没有“拒请”的过失，但显现上，佛陀也有拒绝请法的情况，如果对方不是法器，或者根本不愿意听法反而来请法，佛陀也不一定给他讲，但这并没有拒请的过失。因为佛陀观察到给他讲法，不但没有利益，也许还会引发种种的烦恼和过失，比如外道问佛陀十四无记的问题就是如此。佛陀绝对不可能因懒惰或傲慢不传法，而一般凡夫不愿意传法肯定是有过失的。

第四个过失是“不开义”。不开义就是不开讲的意思，有两方面的意思：第一种是指只讲不了义的法，不宣讲了义的教法。没有开演了义的教法也是一种过失。尤其是对于大乘根性者，你单单给他讲一些不了义的法，对他就是一种障碍，因为他有能力接受了义的教法，

之后就可以很迅速地修证，但你却不给他传，对他的证悟构成障碍。第二种是指不广大宣讲，不详细、细致地宣讲。比如这个颂词有外内密三层含义，但是你只解释字面意思，没有解释内义、密义，这就是没有广大开演，法义没有完全讲出来，这也是一种过失。

佛陀不会有这种过失，佛陀既讲了义也讲不了义。有的佛陀出世之后只传大乘法，有的佛陀是传三乘法，都是具备了义的。佛陀对菩萨宣讲了义的教法，对声闻缘觉宣讲不了义的教法，所以佛陀不会有讲了义而不讲不了义的过失。比如佛陀二转讲空性、三转讲如来藏或乃至讲密宗，这些都是了义的法。对了义的根器就讲了义的法，对密宗根性讲密法——如佛对恩扎布德灌顶，他当下就证得佛地。所以“不开义”这种过失佛陀是没有的。

佛陀有没有广大开显呢？佛陀讲法不可能只讲表面的意义，不讲它的密义，肯定是讲了，只是后学众生不一定能全部理解佛经的含义。佛陀讲法时外义、内义、密义全部讲得清清楚楚，没有不开义的过失。一般凡夫人讲法，对于了义、不了义的教法都要通达，讲的时候就要看根性，略说、广说都需要，可以随佛学。

第五个过失是“不断疑”。虽然说者讲了、开演了，但是没办法断除听者相续当中的怀疑，这样也有过失。断疑的办法有很多，比如通过辩论的方式可断怀疑。佛讲法时有时有人提问，有时无人提问，考虑到听众可能有疑问，就把这个疑问提出来，用自问自答的方式讲应该怎么遣除，佛陀不会有不断疑的过失。有时佛陀是通过神力加持菩萨，让他们提问。有些经的缘起就是由一个大菩萨提问，然后佛再

讲法、断除疑惑；有的佛经是中间提问，再断除疑惑；有的是不断提问、不断回答，一部经从头到尾都是问答的方式；有的经佛陀从开头讲到最后也没有提问的。反正佛陀讲法绝对断除怀疑，从经典的记载可知，从证果的实例也可以推知，通过佛陀讲法而证果，这是从果上断除疑惑。

疑惑是不是一个坏事情呢？前面讲过，在学法过程中生起疑惑绝对不是一个坏事。真正在学法中提不出问题、没有疑惑的人有两类：第一类是根本没听懂；第二类是完全通达。你根本不知道在讲什么，能提什么问题？因为不知道从哪里提，学得很浅。或者不一定是对整个佛法通达，只是对所讲的这部分内容通达，所以提不出什么疑问。有一部分人能听懂一些，但是听懂这个意思之后又引发深一层的怀疑，这也有可能。这种怀疑其实是智慧增长的表现，否则根本没听懂就没有疑问。

听完之后没有问题，实际上是不是真正没有问题呢？《俱舍论》等讲过，无明断尽时才会没有疑惑，乃至有无明就有疑惑。在闻思方面的疑惑彻底断尽，自己去修才根本没有疑惑。所以，在学法方面要努力让自己生起问题，这方面非常关键。生起问题后，通过字句去思考，或者和道友去讨论，问题解决之后自己的智慧就会更深，之后更细的疑惑又会出来，这时候又要把它解决。有时一个问题代表一个层次，因为这个问题牵扯到很多同一层次的问题，这个疑问解答出来，其他问题全都可以解决。然后，下一个问题关系到更深一层的问题，解答之后智慧又可以生起来，所以越往后学，所生的疑问越微细。刚

开始学法，所提的问题都是很粗大的，越往后学，疑问越细，疑问越细说明智慧越细。所以，要祈祷菩萨加持我们通达经纶、让我们生起问题，真正发现疑问，请文殊菩萨加持，一定把疑问找出来，找出来之后去解决，解决之后智慧就会进一大步。闻思确实有这种过程，我自己深有体会。

对于学法者来讲，疑问需要生起来，生起来之后要不断遣除。比如自己讲法的时候，如果其他学者提出类似的问题，因为这个问题是以前早就思考过的，知道怎样去遣除、怎样去回答，就可以相似地断疑。但佛陀是彻证法界——你这个问题是从哪里来的，是处在什么状态的问题，怎样回答你才满意——佛陀全部通达，所以不可能不断疑，佛陀绝对会断疑。

第六个过失是“断疑不坚固”。虽然能断疑，但没有断掉方方面面、粗粗细细的疑问。断疑是断了，但不坚固，还有一些问题没断掉。什么原因呢？只是某一侧面的疑问能断掉，但是没有方方面面广讲，其他方面的疑问没有断掉，这就叫“断疑不坚固”。佛陀绝对没有这种过失，他断众生的疑惑是彻底的，佛陀在讲法时不会有“断疑不坚固”的过失。

第七个过失是“厌退”。就是讲法时身心疲厌，然后不想讲了。厌退和懈怠不同，厌退是讲一段时间后，身心疲厌确实不想讲了，从讲法的行为中退失。佛陀没有这样的过失，经中说，乃至众生未度尽之前，佛陀都在不断化现化身度众生，化身的目的就是为了传法，前面讲过三种恒常，佛陀的化身恒常，佛陀的报身也在永远不停息地对



地上菩萨讲法。对于不清净的所化众生，佛陀一个化身寂灭之后，马上化现第二化身；或者这个化身还没寂灭，又在他方刹土示现。佛陀出世就是为了传法，就是为了把佛陀内心证悟的境界讲出来，让众生知道并去修持。

佛陀出世，就是为了这一个事情，没有其他事情，对此根本不会有厌退。释迦牟尼佛从成佛就开始讲法，乃至涅槃还在讲《遗教经》，还要度化众生，所以他根本不可能厌退、不传法。一尊佛的化身乃至生生世世的化身是这样，所有佛都是这样，根本不可能有厌退的情况。

第八个过失是“有吝”，就是传法有吝啬心。佛陀讲法不会有吝啬心，他就是想让众生了解佛的想法，佛内心的状态是符合世俗或胜义的法相，了解佛的想法，就是了解二谛的真实意义，众生了解得越多越好，佛陀根本不会对某部分保留不讲。

一般凡夫人讲法会“有吝”，尤其是在和对方的智慧都差不多的情况下，掌握一点秘诀就吝啬不讲，怕对方超过自己。这种想法就是一种恶作意、非理作意、吝啬心、悭吝心。从悭吝心的侧面来讲，肯定是恶趣的业。如果我们内心理解了法义，知道传法对众生有帮助，就不应该有吝啬心。

“如是八种过，诸佛无彼体”，一切佛都没有这八种过失；“无彼体”，就是没有八种过失的本体；“故成无上说，”一切过失都包含在八种过失当中，如果佛陀没有这八种过失，佛陀讲法就成了无上的善说。这方面还可以参考麦彭仁波切的讲义。

#### 庚四、所传圣法之自性分二：一、总说所传圣法之体相；二、别说密意、意趣

科判分两部分，第一是“总说所传圣法之体相”。我们传法，但所传法的体相到底是什么呢？也许我们只能说一个大概，但这里不是大概讲，而是把体相定义得非常清楚。我们能够了解所传圣法的体相，给别人讲就会有根有据、很清楚。第二是“别说密意、意趣”，《大圆满心性大车疏》讲到了密意和意趣，这里以非常系统的方式讲到密意和意趣。

##### 辛一、总说所传圣法之体相

所传圣法的体相是什么呢？归摄来讲，所谓圣法的体相就是三种善：初善、中善、后善；然后是两种善妙及四种功德。《随念三宝经》中讲到：“正法者，初善、中善、后善，义妙、文巧，纯一、圆满、清净、鲜白”，这就是圣法的体相。这里不单是解释圣法体相的名称，而且对它的根据、作用做了观察。下面两个颂词就是讲这些体相的含义。

此法随时善，生信喜觉因，

义正及语巧，能开四梵行，

“此法随时善，生信喜觉因”，这是讲三善——初善、中善和后善；“义正及语巧”是讲二妙——两种善妙；“能开四梵行”是讲四功德。

第一句和第二句颂词是讲三善。“此法”就是圣法，因为这个科判是讲所传圣法的体相，这个所传的圣法“随时善”，这个“善”是

指善法，“时”是指时间。最初、中间、最后是三时，一切善法包含三时当中，所以叫作“随时善”，随时间安立三种善。

“生信喜觉因”，字面意思是初善是生信的因，中善是生喜的因，后善是生觉的因。

初善怎么是生信之因呢？因为如果最初我们没有听法，就没有办法对正法生起信心。比如我们以前大概知道菩萨的修行，但这次听了《庄严经论》，就知道菩萨的心量是这么广大，菩萨行是如此善妙。最初听闻后，对整个菩萨道或自己修持能够成佛生起信心，这叫作最初听闻之后对正法生起信心。现在主要从大乘显宗的侧面讲，小乘声闻缘觉、密宗都可以这样安立，初善是生信因。

中善怎么是生喜的因呢？中善主要是思维的时间，思维的时间属于中善。它不是最初也不是最后，它是在中间这一阶段，对所听的法进一步、详详细细地去思维，思维之后，一旦通达法义就很高兴。比如我们以前在学法的时候，对现空双运等问题百思不得其解，不知道怎样安立，一旦哪天想通了就特别高兴，内心当中法喜充满。这个欢喜就是通过思维生起的，所以中善的思维是生喜的因，主要是通过定解而引发。通达了圣法的体相，肯定生喜。

后善怎么是生觉的因呢？这个觉有广义和狭义。从广义来讲，通达或现证都叫觉，一个是了知，一个是现证。后善是否能够生起这两种觉？我们说都可以生起。你通过思维后去修行，可以登地、可以成佛，肯定是生觉的因；通过思维后，在加行道修持，生起修所生慧，这也是一种觉因。从狭义来讲，这个觉就是觉悟，安立为

初地或见道以上菩萨的智慧。但是广义来讲，通达也算，通过修持而生起智慧，就是后善生觉因。

初善、中善、后善，生信、生喜、生觉就是这样安立。

二妙包含“义正及语巧”，这是圣法的体性之一。

“义正”，是指意义正确或真实，意义包含世俗谛的意义、胜义谛的意义，一切圣法不讲二谛的绝对没有。小乘当中也讲世俗和胜义，大乘当中也讲世俗和胜义。圣法当中讲到两种真实义——什么是真正的世俗，什么是殊胜的胜义，这叫义正。

“语巧”，圣法在宣讲所诠的二谛义时，语言非常善巧，它是围绕怎样通达世俗谛、胜义谛的意义而讲，没有废话。圣法的字、词、品、经、论、比喻都属于语巧，通过这些善巧的语言能够让我们了解真正的法义，这些能诠句能够引出世俗或胜义的真实含义。圣法具备所诠、能诠，所诠是二种义，能诠是善妙的语言，义正和语巧也是圣法的体相。

“能开四梵行”是讲四功德。这个“梵行”有两种解释，第一种：梵是清净的意思，梵行就是指清净行；第二种：梵行是指涅槃。梵行就是能够趋往涅槃的道行或道法。按照第一种解释，真正的清净行是离开欲界贪的，尤其离开男女的贪爱、断除不净行等能够得到梵天的果位。这里的梵行是指涅槃行——获得涅槃的四种行为、功德。如果梵行单单是指获得梵天，那么梵天还在三界当中，就没有办法获得胜义，不能安立为殊胜的道法，外道也有这种修法。有些经典当中讲的梵、清净、涅槃，实际上是一个意思。

“能开四梵行”，梵行里面包含四种功德，下面具体讲：

不共他相应，具断三界惑，  
自性及无垢，是行为四种。

这里面讲了四种功德：“不共他相应”指统一；“具断三界惑”指圆满；“自性”指清净；“无垢”指鲜白。

为什么“不共他相应”是指统一呢？“他”指外道，佛陀所讲的圣法绝对不与外道相应，当然一般未入道的世间修法也不可能和圣道相应。为什么这样讲？因为真正的圣道可以得到涅槃，但是外道、世间道没办法得到涅槃，全都是流转因。圣道是统一的，因为“不共他相应”的缘故，单单是圣道才可以获得涅槃。

“具断三界惑”是指圆满。为什么是圆满呢？它是具以具断三界惑为根据，成立圣法圆满。世间道，修得最好只能到有顶，到有顶还是属于三界的范围，没办法断三界惑。但在圣法方面，欲界、色界、无色界三界烦恼全部断掉了。到有顶也许断掉了色界的烦恼、欲界的烦恼，但是做不到具断三界的烦恼——从细微方面或现行、种子而言，三界的烦恼一点都没断掉。圣法能够具断三界惑，不但是压伏整个三界的烦恼，而且能够将其彻底断掉。从圆满断惑的角度安立为圆满，具断三界惑是圆满的体性。

“自性”是清净的意思。圣法的自性、本体就是清净的，不是其他法让它清净，本体就是清净。犹如虚空本体清净、水晶自性清净，不是其他法让它清净。圣法自性清净，根本不观待其他法，本身就是清净道。

“无垢”就是鲜白，根本没有其他垢染叫无垢。这个无垢和清净有差别，意义虽有相同之处，但侧面不一样。自性是本体清净的意思，无垢是从能清净方面观察，圣法不仅自己清净，还能够把其他的污垢清净。怎么安立无垢清净呢？通过修持圣法，能够将内心当中的烦恼断掉，这叫无垢。

讲义中有个词叫暂时垢染，能够断掉暂时的垢染。对暂时垢染必须正确了解，否则容易误解。所谓暂时的垢染，并不是说有一个暂时的垢染，有一个究竟的垢染。圣法是不是只能断掉暂时的垢染，而没办法断掉究竟的垢染呢？不是这样。因为观待究竟法性来讲，没有一个垢染叫作究竟垢染，究竟上没有垢染。垢染是暂时生起的、能够断掉的。所谓暂时垢染是指一切垢染，从阿罗汉到十地菩萨末尾的垢染全部包含，因为本体当中没有垢染，垢染只能叫暂时垢染。这个必须了解，否则没办法通达讲义的含义。

以上讲到圣法的体性：纯一、圆满、清净、鲜白，知道这四个功德，就能够对圣法生起信解。什么是圣法？就是三种善、两种妙、四功德。通过以上两个颂词，我们就可以对圣法作意、忆念、生信解或对别人开演。

“是行为四种”“是行”指梵行；“为四种”，具备四种梵行，对四种梵行能够广说。

以上按照三善、二妙、四功德，对所传圣法的体性做了开显。

今天讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五十一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分为二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显，即“所安立、分别所知、所思维、不可思议、圆成证得”。前面四个科判已经讲完了，现在正在广说第五个科判。

第五个科判主要宣讲现证大菩提的修法与菩提的分支，从《明信品》到《敬佛品》之间讲到了菩萨道所有的修行内容，分为前行、正行和功德行住，现在正在讲前行。前行又分了因和本体，因已经讲完了，现在正在讲本体——求法、弘法、和修法三品，现在正在讲第二《弘法品》《弘法品》从五个方面进行宣讲，首先讲应无愜吝而传讲圣法之理；第二是宣讲圣法的必要性；第三是传法的方式；第四是所传圣法的自性；第五是摄义，现在我们在讲第四个科判。

第四个科判“所传圣法的自性”分为两个方面：第一是总说所传圣法的体相；第二是别说密意和意趣。第一个科判昨天已经讲完了，今天开始讲第二个科判“别说密意、意趣”。

密意和意趣在佛经、论典当中是非常关键的。无垢光尊者在《大圆满心性休息》当中也提到，如果真正要了解佛经，不通达密意和意趣是没办法的。也就是说，通达密意和意趣是相当地重要。如果我们不知道是什么密意和意趣，单从字面上去解释佛经中的很多词句，也许会



错解而无法真实了解其经义，所以有必要学习密意和意趣。《大乘庄严经论》就对二者做了宣讲。

首先要了解密意和意趣二者之间的差别。所谓的密意，是指有某种目的或某种必要，令闻法者能够趣入的一种方法，要将其引向另一个他现在还没办法了解的所欲之处，这类言辞和词句称之为密意。意趣是指：佛陀在讲这些话的时候，相续当中实际的想法是什么，落在什么地方。

密意和意趣是不是两个单独的法呢？并不是，它们是一个本体、两个侧面，密意是出于有必要的目的，意趣是佛陀实际的想法。比如佛陀说一句话，这句话既有密意也有意趣。可见，佛经和论典当中有很多了义、不了义的说法，如果我们了解了密意和意趣，就能很方便地理解佛经论典的含义。

**辛二、别说密意、意趣分三：一、宣说四种密意；二、宣说四种意趣；三、宣说八种对治密意及其功德**

第一个科判是从四种密意方面宣讲的，第二个是讲四种意趣。第一个科判的四种密意中有一个“对治密意”，第三个科判就是对此广说，从八个方面宣讲对治密意的功德。

**壬一、宣说四种密意**

所谓令入节，相节对治节，  
及以秘密节，是名为四节。

这里的“节”，可翻译成“密意”或“秘密”。有令入密意、相入秘密、对治秘密、秘密密意四种密意，秘密密意有时也翻译为转

变密意。“是名为四节”，按名字宣讲有这四种密意。下面的颂词是对这四种密意进行解释：

声闻及自性，断过亦语深，  
次第依四义，说节有四种。

以四种意义次第安立四种节或四种密意。第一个是“声闻”；第二是“自性”；第三是“断过”；第四是“语深”，通过这四种意义来进行安立。

第一令入秘密，令某类补特伽罗趣入甚深含义。这里的“声闻”对应“令入节”。佛经中讲到人我根本不存在，而蕴界处是存在的，我们能不能直接理解呢？如果直接理解就不是善解佛意了。人我不存在，蕴界处存在——如果我们认为这是了义的说法，那么就应该承认蕴界处等一切万法在胜义谛当中不空，有这样的过失。蕴界处在胜义当中不空，就存在理证的妨害，因此不能安立为了义。

既然如此，那么怎么理解佛陀的这句话呢？他是有密意的——令入密意，是令声闻趣入法无我空性的方便。为什么是法无我空性，而不是人无我空性呢？因为从词句上来讲，人无我空不需要什么密意，声闻不了解的是法无我空性，没办法趣入。所以佛陀首先给他讲人无我空，蕴界处存在，他现证空性之后，以此为梯阶，就可以慢慢趣入到法无我空性当中，所以佛陀有令声闻最终趣入法无我空性密意的缘故，而宣讲人无我空，蕴界处是存在的。

怎么了解蕴界处是存在的呢？要解释这个问题，必须要结合意

趣来讲。佛陀心中想的蕴界处存在，仅指在世俗上存在而已。在依他起的本性与世俗当中有蕴界处，这是佛陀的意趣。在宣讲的时候，佛陀对声闻种姓的人决定宣说人无我空，再说蕴界处存在。密意是引导声闻缘觉最终趣入法无我空性，这叫做令入密意——令一类众生趣入到甚深的含义当中即为“令入”。这里以声闻为例，但实际上还有很多可以类推的令入秘密。

第二类为相密意，是按照自性来讲的。佛陀讲一切万法自性空，或者一切万法无自性的时候，实际是要引导大乘种姓最终趣入胜义无自性的含义中去。佛陀宣讲了遍计执无自性、自相空，然后依他起是无自性、无生的，圆成实有自己的本体，就是胜义空，讲了这三种。大乘种姓的众生理解的时候，认为佛陀宣说的一切万法空性，遍计执自性本来就是没有的，就是自相空的，而依他起是无生。无生是什么意思呢？即不是自性生，一切依缘而有——依他起，这是有显现的，胜义谛的圆成实是有的。这样理解之后，对万法的空性就有了一个认识。

但这是不是佛陀真正的意趣呢？不是。佛陀真正的密意是引导他们进入离一切戏论的空性当中。佛陀最初只是从遍计执自相空，或者依他起有显现而无生的侧面来讲的，实际上是要让众生了解万法离戏论，没有一个所执著的，圆成实自性本空，最终趋入无相、真正的离戏空性当中。讲的时候，按照自性来讲。自性，就是无自性的意思。这是第二个相密意。

第三个讲对治密意。对治密意的意义叫断过，为了断除过失，为

了一切众生趋入大乘教法而断除一切障碍，一切过患。下面进行广说，这里没有讲。

第四个是转变密意，在颂词当中叫“秘密节”，是通过“语深”进行观察的。什么意思呢？佛陀说法的时候，尽量采用比较通俗的语言，后来的佛经集结，也没有用诗文，而是用白话来结集的，所以很多外道、婆罗门就认为佛经很好懂而生起一种轻慢心。为了对治这样的轻慢心，就用“语深”——在佛经当中，故意使用一些难以理解的语言，必须要转变它的意义才能够理解，所以语言就很深。很多婆罗门或者外道一看，就会问这个语言怎么理解呢？如果没有善知识教授，他们根本没有办法看懂。这时这些外道、婆罗门就对正法生起了甚深想，要理解深法，就必须依止善知识。有这样的必要，佛陀宣讲了这个法。

在讲义当中提到的一些观察，比较难以理解，我们说另外的比喻。在《心性休息大车疏》当中，或者我们经常提到的《因缘品》当中“父母为所杀，国王二所净，境眷皆摧毁，彼人得清净”，在外道、婆罗门看来，意思是父母应当杀，一切城市应该摧毁，最后得到涅槃解脱。这该怎么理解呢？这里就有个转变，叫“转变密意”——不能按照字面上去理解，必须要转变它的含义。

所谓的“父母”是什么呢？就是无明，也是爱和取。为什么呢？如果我们的相续当中有了爱、取，肯定就会有“有”，有了“有”之后，就会有生、老、死。所以生老死是来自于爱取的，爱取就是众生流转轮回的父母，必须要杀掉。

一般的佛弟子在学习共同乘的时候，知道不能够造杀业，尤其不

能杀父母，这是无间杀罪。但是佛陀在佛经当中清清楚楚地讲到父母应当杀，国王应当杀，城市应当摧毁等等，实际上，这些都有转变密意。国王是指阿赖耶识，二所净是指坏聚见和戒禁取见，境眷指的是八种识聚以及心心所，这些都是必须要摧毁的，把这些全部清净之后，就得到涅槃。最后一句讲到了真实义，前面三句都必须要转变，否则前面三句都是在讲造罪，是远离涅槃的方式，做了这些之后，怎么可能得到清净、涅槃呢？所以这里就有转变意趣，用杀父母进行了观察。讲义当中，这种方法讲得很清楚，只不过了解的时候，稍微难理解一点。

不仅是显教有这个说法，密教当中也有。在密宗仪轨当中，故意颠倒次序，应该在前面的放到后面，在后面的放到前面。我们看的时候，感觉次序不对，为什么要这样呢？这是有语深的必要。要理解这些仪轨的含义、修法的次第，就必须依止一个密宗的上师，否则，根本无法真实去了解和修持，所以显教、密教都有转变密意，这个需要了解。

## 壬二、宣说四种意趣：

平等及别义，别时及别欲，

依此四种意，诸佛说应知。

前面讲到了四种密意及其必要性，这里的四种意趣，主要是指佛陀在宣说不了义法时的真实想法。佛陀的一切想法就是这四种意趣，第一个是平等意趣，第二是别义意趣，第三是别时意趣，第四是别欲意趣。

第一个是平等意趣，指佛陀安住在平等观当中所讲的话。比如佛陀在世的时候，有些弟子对佛陀生起轻慢心，佛陀就讲过去的毗婆尸佛就是我身，我就是以前的毗婆尸佛，实际上是不是呢？佛陀的真实意趣是指，一切诸佛法身平等，即为平等意趣。佛经当中有很多这样的讲法。

第二个是别意义趣，佛陀讲话的时候，他的真正想法是落在另外一个地方。别义就是意义在别处，佛陀的想法落到了其他意义上面。比如，佛陀在讲一切万法空性的时候，其真实意思是什么呢？意思落到胜义的别义当中。佛陀的意思就是说，一切诸法在胜义当中无自性，有这样的别意义趣。

我们了解别意义趣之后，要像《中观庄严论释》当中讲的一样，这句话你能不能够理解，要看它出现的场合。佛陀说的话落到胜义谛当中，我们就按照胜义谛去理解。如果说一切万法都是有自性的，我们就知道，这是在讲世俗当中有自性，并不是说胜义当中也有自性。意义落到了其他上面，即为别意义趣。

第三个是别时意趣，是指佛陀讲话的时候，意思落到未来的时间当中，未来会成熟某种果，就是别时意趣。比如佛陀说，如果你能忆念阿弥陀佛，绝对会往生。那么是不是忆念阿弥陀佛，当下就决定会往生呢？按照这句话来理解，似乎是你念了之后，当下就能往生。佛陀实际的意思是，你念了之后，在未来某个时间当中绝对会往生的。

佛经当中又讲，念月光佛的名号，绝对会成佛。这里的意思是，你念了之后，就和这尊佛结了缘，相续当中种下了善根，善根慢慢增

长之后修菩萨道，最后就能成佛。佛陀的意思不是念佛之后现在就成佛，而是只要你念了佛，将来就会成佛的。

比如，我们随念释迦牟尼佛的名号，菩提道当中绝对不退转，这也是别时意趣。是不是现在念了之后，马上就会在菩提道当中不退转呢？我们大家都知道，这是不可能的。佛陀的意思是，只要你念了释迦牟尼佛的名号、仪轨，观想了他的身相，就会和佛陀结缘得到佛的加持，未来就会成佛。这是别时意趣。

佛经当中讲，念某一尊佛的名号，或者念某个心咒，马上就可以从罪业当中解脱出来，解脱一切五无间罪，这也是别时意趣。

有次法王讲法，讲到念《普贤行愿品》五无间罪刹那得消尽，嘎当堪布认为，这个绝对是别时意趣，是指以后能够清净五无间罪，法王当时就批评了他，说这个根本不是什么别时意趣，虽然有别时意趣的讲法，但是《普贤行愿品》的功德这么大，念了之后马上就会清净五无间罪，这个不是别时意趣，而是真正有这么大的功德。所以是不是别时意趣，不好分别。

不过有些确实是别时意趣，比如念一句心咒马上就能得到什么功德，开智慧，念一遍得陀罗尼，念第二遍成佛，这时肯定是别时意趣。佛经当中有很多这样的安立，佛陀的意思是指以后会成这个果，但他词句上不讲。如果讲，那些人根本不会念。佛陀心中想的和嘴上说的不一样，这个是不是妄语呢？不是妄语。无垢光尊者在《大车疏》当中讲过，对众生来讲，这个确确实实有必要。

第四是别欲意趣，“欲”是欲乐，或是根性的意思，按照根性的

差别安立。比如佛陀在经典当中有的时候赞叹布施，有的时候呵斥布施，为什么会有这样的矛盾呢？实际上就是佛陀的别欲意趣。赞叹布施的时候说布施非常殊胜，它是成佛的因，或是解脱的因等等，实际上这是跟随补特伽罗根性的差别而讲的赞叹。针对那些根本不做布施的，就说做布施非常的殊胜，当你做了布施，功德就很大，所以赞叹。

有的时候又呵斥——有些人做了少许的功德就满足，于是佛陀就呵斥，说布施的修法很下劣，和持戒比起来，是一种非常粗大的修法。佛陀的意思是和持戒，或者和高层次的修法相比，布施是下劣的修法，这是针对这一类众生的根性而宣讲的。或者呵斥一切以世俗心引发的有漏修法，赞叹安住于无漏的境界功德最殊胜。佛陀从安住在智慧波罗蜜的境界讲，其他的五度全部都是盲人的修法，根本没有实际意义——佛陀的意思是安住在智慧度很殊胜，前面的五度没有这么大的功德，是从这方面讲的。这个是别欲意趣。

“依此四种意，诸佛说应知”，一切诸佛都是按照这四种意趣来说法的，都安住在这四种意趣当中。佛陀安住在这四种想法当中讲了很多不了义的法。有的时候不能按照字句上意思去理解，而是要知道佛陀实际上讲的是什么。当然，是不是不了义一概是有密意和意趣的呢？也不一定。有时了义的教法也有密意和意趣，为了众生证悟空性，佛陀就安住在这样的想法当中宣讲，所以不能一概而论。但是很多时候讲密意，都是在不了义的教法当中去观察的，这方面需要了解。



### 壬三、宣说八种对治密意及其功德

前面宣讲的四种密意当中有一个“对治节”，对治密意，这里广说八种对治密意及其功德。颂词当中首先讲到：

轻佛及轻法，懈怠少知足，  
贪行及慢行，悔行不定等。  
如是八种障，大乘说对治，  
如是诸障断，是人入正法。

八种障碍是入大乘的障碍，大乘当中说了对治方法。如果八种障碍断除了，就能进入到大乘正法当中。众生相续当中的邪见无量无边，佛陀宣讲的对治密意也应该是无量无边的，但是这里归纳成八种，以八种来归摄众生相续当中的一切邪知邪见。是不是只有八种呢？不一定的。我们应该知道，这八种是从大的方面而言，总体来讲含摄一切众生所有的邪见。所以了解这八种障碍，对治了这八种障碍，就可以说对治了众生一切的障碍了。

八种障碍，第一个是“轻佛”，第二是“轻法”，第三是“懈怠”，第四是“少知足”，第五是“贪行”，第六是“慢行”，第七是“悔行”，第八是“不定”，有这八种过失。

第一种是“轻佛”。比如，前面讲佛陀说“过去毗婆尸佛皆我身色”，是因为当时有一类凡夫弟子或者声闻弟子（菩萨肯定不会有这样的想法），他们觉得释迦牟尼佛身相矮小，寿量也不广大，刹土也不清净等等，对本师生起一种轻慢，认为本师不如以前的那些佛，不如毗婆尸佛等等，为了断除对佛的轻慢，佛陀就讲昔日的毗婆尸佛皆

我身色——以前的毗婆尸佛就是我，弟子听到的时候就会断掉对佛的轻慢，这是一种对治。

佛陀说毗婆尸佛皆我身色，虽然从实际显现上不是一样，但是佛陀这样说，是从一个侧面来打破众生的颠倒执，打破众生对佛的轻慢心，让众生不生起这种过失，所以佛陀说这句话是有必要的。佛陀的实际想法是法身平等，平等意趣当中的法身平等，这是一类对治。

反方面讲，也可以对治另外一种执著。有一类众生对释迦牟尼佛因地的发心，对他在五浊恶世取受的心愿非常佩服，认为佛陀能够在娑婆世界取受无尽的刹土，并度化刚强难化的众生，这是其他佛做不到的。这类众生对本师殊胜无比的心行生起信心的时候，也许对其他佛取受净土，或是调化那些易调化的众生而生起轻慢心——佛陀说，实际上都是一样的。通过这些话、这些语言，打破他们对其他佛的轻慢，对治他们的这种执著。

比如说毗婆尸佛皆我身色，实际上毗婆尸佛就是我，我就是毗婆尸佛。以前众生易调化、劫也比较圆满的时候，这些佛只不过显现上不一样，实际上是一尊佛。发愿取受不净的刹土和发愿取受清净刹土是同一尊佛，这时就能够遣除这两类众生的执著和过失。这是为了断除轻佛的过失而宣讲的对治密意。

第二种是“轻法”。所谓的轻法就是对法非常地轻慢。比如讲义当中提到，要入婆罗门的教法，条件是很严格的，要么是婆罗门种姓，要么是刹帝利，其他的贱族根本没有权利进来。但是佛教不是这样的，你想发心出家佛就给你剃度，几天之后就证悟阿罗汉；杀人犯也可以，

指鬻杀了九百九十九个人，佛陀也把他剃度了；挑粪的人也可以，屠夫也可以，哪一类人都可以进佛门——他们就认为佛门很好进，对佛法就生起轻慢心。

但是佛陀在经典当中讲到，如果要现证大乘法义，必须在无量劫当中，亲近无量的佛，圆满资粮之后才能证悟大乘教法。在佛经中讲了很多严格的条件，要修三个阿僧祇劫才能成佛——这样他们就认为，佛法确实不是一般人能修成的，即便亲近佛法也要积累很多资粮。这个就能断掉他们“轻法”的过失。

当然对我们这些现在已经对佛法生信的人，一些粗大的轻法过失是没有的——认为佛法很容易遇到，很容易修持的想法是没有的——但是细微的轻法过失不一定断掉。以前堪布讲，我们对教法的精进心不够，听法、学法的时候不够欢喜，法喜不够充满，这些都是相续当中轻法的习气没有断尽。我们认为这个法殊胜，那个法不殊胜；这个法好，那个法不好，这都是轻法的表现。我们认为没有，实际观察的时候，虽然粗大的过失我们没有，但千万不要认为我们就一定没有轻法的过失。堪布还讲到，你对这个教派的教法有信心，认为很殊胜，对其他教派的法没信心，这也是一种轻法的习气显现了。因此，粗大的和细微的，现行和不现行，这些方面我们都是需要了解的，这些佛陀在经典中都有宣讲。

第三种是“懈怠”，这是一种过失。为了对治懈怠的过失，佛陀就讲到，只念“阿弥陀佛”就可以往生，念月光佛就可以成佛，念某个心咒就能灭罪业等等，这种教法是为了非常懈怠的众生而宣讲的。

如果不这样讲，他是一句佛，一句经都不念的。对非常懈怠的众生，佛陀就说你如果忆念就能往生，只有从这个方面调化。

前段时间日本有一个本愿法门，这个法门到底好不好在教界有很大的争论。从对治密意的侧面观察，如果针对某类众生不能够持戒，不能长久修行，仅仅相信依靠阿弥陀佛的愿力就能往生，从这个侧面来讲我们不能说有过失。有些人让他持戒他不干，长期修行他不干，舍弃欲妙他不干，但如果说只要相信阿弥陀佛第十八愿就能往生，阿弥陀佛就来接你，单单对这条愿生起信心，最后他就会往生的。但是，是不是应该推广呢？不好说，我们不能一概说好或者一概说不好，都不敢讲。传这个法的人到底是什么身份呢？也说不清楚。也许是阿弥陀佛的化身，或许是某大菩萨的化身，或是其他的什么身份，都不好说。但如果我们不知道有对治懈怠方面的密意，就很有可能对这个法门产生诋毁，或者认为这是一种邪法。从一个侧面来讲，某类众生不能持戒，只信仰这个，我们怎么办呢？只能用这种方法了。否则单单只对阿弥陀佛第十八愿生起信解，或单单念法华经的名字就能解脱，这方面确实不好说。

佛法当中，菩萨的化现是无量无边的，度化众生的方便也是无量无边的，到底从哪种侧面讲也不敢多说，也许是对治密意。如果是的呢？我们这一讲就完了。所以一个问题出来之后，我们要方方面面地去考虑。到底是一种过失呢？还是某一侧面有功德？看到这些，自然就想起本愿法门。以前我也思考过，到底怎样看待呢？现在着重推广也许还没到时候，现在还有很多人能够持戒，能够通过清净的正因往

生。但是，是不是完全不对呢？确实不好讲。从“懈怠”方面讲，单单念一句佛就能种下善因，善根慢慢增长，往生也是有可能的。这是对治密意。

第四种“少知足”，生起少许功德就满足了，这是一种过失。我们要解脱，要成佛，善根微小是根本不够的。为了对治这种过失，佛陀就在经典当中“呵斥”。有些人认为：我做了大供养大布施，每月每年都在念经、布施，这样就够了。佛陀就说，这根本不算是功德，和持戒的功德相比，这是非常微小的。让他知道布施的上面还有持戒、安忍、静虑、禅定、精进、智慧等一层一层更殊胜的修法，一点有漏的功德没什么，必须要追求无分别智慧，追求大乘圣道。由此让他们从得少许就知足，就满意的过失当中解脱出来。为什么佛经当中很多地方都在呵斥这些呢？意义就是这样的。

有时候弟子要做转轮王，佛陀就呵斥他，然后狠狠地骂，实际上就是要让他们知道，不能追求世间的快乐，应发出离心求解脱。佛经上在在处处出现这些，有时在赞叹，有时在呵斥，如果我们不知道这是一种对治密意，就难以生起定解，就想到底怎样呢？针对这些过失，佛陀讲这种法是有必要的。

再讲“贪行”，这也是过失。有一类众生只对欲界当中一些底级的欲妙生起贪心，认为得到洋房、轿车这些东西就很好，很贪著。他一切的发心，身体语言行为所有都为了得到这些东西而奋发。佛陀真正通过智慧眼来看，得到这些又怎样呢？这些都是有漏的欲妙。为了对治这类过失，佛在经典中广大地宣讲极乐世界的殊胜——黄金为地，

七宝奇树，八功德水……想什么就有什么，现在追求的东西和极乐世界的刹土没法比。我们观想多了，就会像胆病患者看到油一样，就要呕吐的感觉，对整个欲妙彻底生起了厌离。

为了对治这种贪行，佛陀广大宣讲了刹土的功德和殊胜，使人们从这种贪行中解脱出来。我们如果对欲妙生起贪心，就多观想在广大清净刹土当中飞行自在，都飞行自在了还要小车干什么？小车根本就没有用了。然后宫殿是无量宫，洋楼小别墅也没有用了。这时，我们对这些世间妙欲就失去了兴趣，还是早日生净土，去享受这些功德。

也许刚开始发心时，没有想到往生极乐世界后迅速得到解脱的功德去度众生，但暂时对欲妙生起厌烦，对净土生起信心，这个就够了。首先有这一念种子就已经非常了不起了。他也许有善心也许没有，但是不管怎么样，对治贪心都有必要，佛陀就讲了这些。

然后是“慢行”。有些众生认为自己长得很庄严，非常好看，很高大又结实。佛陀就说，刹土当中菩萨们高几十由旬，不要说菩萨，就是天界当中的天女和人间女子比较起来，人间女子就是猿猴一样的体性，所以，长得庄严又怎么样呢？和天人是没法比的，而净土的菩萨们庄严更胜天人。所以，认为自己非常庄严，或者智慧很高，财富圆满，生起傲慢是根本没有必要的。别人在刹土当中随欲自在，如意宝一堆一堆的，像你这样有几百块，几十块算什么？是没办法比的。想到刹土庄严圆满的时候，自然而然就会生起对治慢行。我们认为自己智慧很高，但与这些菩萨比较起来，简直就像没有智慧一样，那时，慢行一下子就被打消没有了。

佛经当中讲的这些都是有必要的，都能对治过失。如果我们不学习，就认为自己很了不起——我在轮回当中怎么厉害，我要发愿得到一个转轮王，或者下世当总统，生到某个地方去当大官——这没什么必要。详细看看佛经，尤其是大乘佛经，比如《华严经》等，描述的刹土庄严，大乘的境界是不可思议的。这时，就能把自己相续当中的我慢彻底摧毁。

第七种是“悔行”。自己以前对佛菩萨做过种种伤害，后来通过学习教法知道了取舍，一下子生起很大的后悔心——以前我砸过佛像，诽谤过菩萨……现在肯定完了，后世绝对要堕地狱了——他就处在悔恨当中。这不是坏事，但是一味沉溺在这样的心境中无法自拔，就没有办法修行。所以佛陀在经典当中讲到，即便伤害了佛菩萨，也能够获得善道。那么他就会想：既然伤害了菩萨也能得到利益，那么如果我去做利益的事情，也许能够得到更大的功德——这样就能让他暂时从悔心当中解脱出来，去做有利益的事情，比如供养佛，造佛像，赞叹佛菩萨的功德。

这是很大的转变——前面沉溺在罪行当中根本做不了任何功德，后来听佛陀讲，即便对佛菩萨做了伤害也能得到善道，如果去供养赞叹，功德就更大，这时他不但从悔心当中解脱出来，而且还能去做广大供佛、赞叹的事业。虽然，按照因果规律，如果今生没有忏悔清净，对佛菩萨做了损害肯定会堕恶趣，但是佛陀讲了对治密意之后，他就从悔心当中解脱出来，修了很多善法，通过善法的功德最后绝对会解脱的。

我们前面在《庄严经论》当中也讲过对治悔行的密意：当我们犯了戒，或是做了不好的事情，不要一味地沉溺在里面。这不是小乘的教法，而是大乘的教法，大乘有很多殊胜的方便。小乘认为破了戒就完了，很多人也因此沉沦。但是大乘认为，即使破了戒，也可以通过很多方法去忏悔，观空性、发菩提心……都是可以忏悔清净的。不但可以忏悔，还可以得到殊胜的证悟。

学习了大乘的教法就知道，虽然烦恼一时起来而犯了罪业，但你不会破罐破摔，认为什么都完了，或者干脆不修法了，这是不需要的。即便以后业力现前，还俗破戒了，但是你还拥有大乘的教法。大乘的教法不是狭隘的，而是很广大的，它有很多殊胜的修法，只要你内心当中见解不失，暂时的破戒也不算是非常大的问题。见解不失就可以忏悔，可以修菩提心、修空性，或者实在不行还可以发愿往生极乐世界。你犯的戒是不是五无间罪或谤法罪呢？唯独谤法和五无间不能往生，如果不是这两者，阿弥陀佛讲的很清楚，只要你的愿望强烈，肯定是可以往生的。所以，大乘当中有很多方便，犯了罪业之后，也千万不要彻底放弃。为了对治这种过失，佛陀讲了很多的善巧方便，这是第七种。

第八种是“不定”。有些不定种姓的菩萨，首先入了菩萨道，之后因为小乘善知识的劝请，就发了小乘心入小乘道。这时佛陀讲究竟一乘，他就思考：我得罗汉果之后还要重新发菩提心入大乘，所以他就不入小乘道了。这个对治的是菩萨趣入小乘的过失，为了避免这种过失，佛陀宣讲了究竟一乘，让不定种姓的菩萨，不趣入小乘，继续



修持大乘，最后成佛度化无量无边的众生。

我们要对这八种做仔细地观察，里面包括了很多殊胜的内容。一个上师在教化众生的时候，很有可能这八种对治密意都要使用。所以他们讲法的时候，显现上赞叹一者，诋毁一者。

比如，有的上师对闻思方面特别提倡，对实修方面不太赞叹，这是一种对治密意。因为有的众生没有学法，根本没有修法的境界，就着急地一味想趋入实修。这时就要着重宣讲闻思的功德，讲完之后他就知道，如果要实修，必须闻思达究竟，正见殊胜了再去修，就能避免盲修瞎练的过失，也根本不会误入歧途了。

但有的上师说，闻思没有用，你要成佛就必须实修。这是对治有些人一味地闻思，认为闻思就能精通教法成为智者，根本不想修行。这时上师就说，要解脱就必须修证。那些闻思比较多的人听了之后就知道，必须要趣入实修才能成就。

所以，有很多的对治密意，这里只是讲了两个例子而已。平时上师在调化弟子的时候，呵斥一个人，赞叹一个人，或者进行开示，没有密意是不可能的。《心性休息》当中讲，上师的密意犹如虚空一样，为什么呢？上师的每一句话都是有密意的，怎么了解这个密意？就要从对治方面去了解。

八种对治，都能对治某种过失。上师讲一句话的时候至少能够对治一个众生相续当中的过失，或者能够对治普遍的过失。那么这是不是了义的？不一定了义，但是有作用，有必要，对这些弟子有帮助，有密意。到底哪个方面有密意？是对治这种过失有密意。

依止上师的时候，这个方面不知道的话，有时也许会误入歧途。上师做事情是有某种密意的，对某类众生有帮助，他这样讲了，做了，示现了。如果我们知道的话，在依止上师的过程当中就会遣除很多障碍，就能如理如法地依止。通达了对治密意就能做到。

八种障碍，“大乘说对治”，众生的障碍无量无边，大乘的对治也无量无边。这里把所有的障碍归摄为八种，对治方法也就在这八种当中。

“如是诸障断，是人入正法”，一切障碍断了之后，就能趣入到大乘正法当中。这是讲八种对治密意，下面讲它的功德：

若文及若义，二偈勤受持，  
功德数有十，是名胜慧者。  
善种得圆满，死时欢喜胜，  
受生随所欲，念生智亦成，  
生生恒值佛，闻法得信慧，  
远离于二障，速成无上道。

这里讲到了功德。弥勒菩萨在颂词当中讲的很清楚，“若文及若义，二偈勤受持”，何谓“文”和“义”？前面讲“轻佛及轻法”，乃至“是人入正法”，这两个颂词就是“二偈”。背诵“文”字，或是受持意“义”（背诵下来再受持是最好的了，即使不知道意思，只是背下来）有什么功德呢？“功德数有十”，有十种大的功德。“是名胜慧者”，这个人就是具有殊胜智慧的人。

这两个颂词字不多，一句五个字，共四十个字，如果能够背熟，

平时经常使用，就能得到十种功德。以前堪布讲过，功德分为三品，上品的功德是佛，中品是一地以上的菩萨，下品就是凡夫。凡夫地的时候，你对意义了解了并去受持，就得到下品的功德。

听法或背诵的时候，发心不正确，不圆满，或者忘记发心了，但是只要在念、在背、在受持，就能够随顺得到功德，所以这两个颂词的功德非常大。堪布引用法王仁波切以前讲的话：麦彭仁波切说过，闻思《大乘庄严经论》相当于闻思所有大乘教法的功德，它的核心是以这两个颂词来安立的——“轻佛及轻法”乃至“是人入正法”——这是法王如意宝老人家当年亲口讲的。

这两个颂词看上去好像容易理解，但是这八种对治行，能够去除大乘所有的障碍，当我们把这八种障碍去掉之后，就能够趣入大乘当中。法王仁波切的意思是，这两个颂词实际上就是本论的整个核心。闻思、背诵本论，得到闻思背诵整个大乘经典的功德，也是从这两个颂词来安立的，所以它的功德非常大。弥勒菩萨在这里告诉我们，如果“勤受持”就能得到十种功德，就是“胜慧者”，所以我们不要小看这些文字。

下面就讲十种功德：第一个是“善种得圆满”；第二是“死时欢喜胜”；第三是“受生随所欲”；第四是“念生智亦成”；第五是“生生恒值佛”；第六是“闻法”；第七是“得信”；第八是“得慧”；第九是“远离于二障”；第十是“速成无上道”。

如果我们能够背诵，思考，并记在心中，或者讲解，肯定能得到这十种功德。发心大获得的功德就大，发心小获得的功德就小，但肯

定都能得到功德，这是没有什么可怀疑的。按照龙树菩萨的讲义，前两者是今生的功德，后八种是后世的功德。

第一个是“善种得圆满”“种”是善根的意思，“圆满”不是指今生所有的功德圆满了，而是指一切种类的善根没有缺少，一切种类的善根都能得到增上的意思。第一句是从增上的侧面来讲的。如果能够受持，今生所有的善根都能增上，一切善根的种类即为圆满。实际意义落在增上的方面：一切的善戒，善根种子都能不断地增上圆满。

我们想不想增上圆满呢？每一个大乘行者都想增上圆满。增上圆满之后，菩提心就生起来了，无二慧也能生起来，度化众生的作意都能够生起来。如果今生能够精进受持这两个偈颂，一切善根的种类全部都能得以增上，这是第一个大功德。

第二个是“死时欢喜胜”。今生精勤受持这两个偈颂，对治这些障碍，该对治的该作意的，都行持了，那么死的时候不会生起忧伤、后悔，能在欢喜当中死去是很殊胜的，这是第二个功德。

第三个是“受生随所欲”，这是后世中安立的。你想在哪个地方受生，想去哪儿，都随你所愿。当然，我们要是能选择的话，第一选择肯定是极乐世界，没有什么犹豫的。极乐世界功德圆满，在法王如意宝座下听法，然后现证正法，度化众生，这是我们的想法。

如果你转到北京、美国，会怎样呢？虽然“受生随所欲”，但是没有这个必要。尤其是现在的末法时代，环境恶浊下劣，下世不一定就能很快解脱，还有可能退失，所以，如果能选择，肯定选择极乐世界。平时我们必须再再地作意，否则，临死的时候到底去哪，就没

办法抉择，随便选一个地方去，没有这个必要。“受生随所欲”，想到哪里受生“随所欲”，可以如是地往生，这是一个功德。

第四个是“念生智亦成”“念”是回忆的意思，“生”是前生，“智”是智慧，实际上这是一种宿命智——能够回忆生生世世的事情。如果现在我能够回忆前世，可能就不会这么懈怠了。回忆一下我在地狱当中的情景，在轮回当中怎么受苦，中阴的恐怖，我绝对就很精进，不会懈怠的。但是现在回忆不起来了，就有一种常执，或说懈怠，就是因为没有“念生智”。如果有，修道的心肯定马上就会强烈地生起来。通过受持这两个偈颂，“念生智亦成”，也会跟着生起来的。

第五个是“生生恒值佛”，生生世世能够值遇诸佛。值遇佛陀，这是很关键的。每一世当中都能值遇佛，即便这个世界没有佛，但只要我转生了，下世就决定能转生到有佛的地方去，亲近诸佛。这是生生世世“恒值佛”的功德。

“闻法得信慧”，第六个是“闻法”，不但能够值遇佛，还能够在佛面前听闻正法。有些众生值遇了佛，但不一定有机缘听法，佛陀传记当中也有这样的例子。通过受持这两个偈颂，值佛的时候，就能够听闻大乘正法。

第七个是“得信”，不但能够听闻正法，而且听了之后对正法马上就能生起殊胜的信心。

第八个是得“慧”，生信之后得到智慧，对整个法义通达无余。

第九个是“远离于二障”，生起智慧之后，烦恼障、所知障逐渐灭尽，即远离二障。藏译不是从二障来讲，而是从得到陀罗尼门和等

持门来讲，分别是得陀罗尼种子不忘字，和得三昧。远离二障是唐译中讲的，和藏译没有大的差别。

第十个是“速成无上道”，最后迅速成就无上道果，就是大菩提。因此，这两个颂词功德非常大，从增上生、决定生都讲到了它的功德。如果真正精进受持，一方面能够往生极乐世界，另一方面，即便没有往生极乐世界，但因为这个功德，“受生随所欲，念生智亦成”，然后慢慢修持，都可以迅速成佛。按照现在来讲，最保险的还是求往生。

我们讲这些殊胜的功德，说明这两个颂词的功德非常大。即便整部论不能背诵，但这两个颂词怎么也要背诵下来，最懒惰、最下劣的人应该都能背诵。一旦背完下来，数数去作意（意义不是很难，讲义当中都有现成的），反复地思考、串习，对今生来世都有很大的利益和功德。

#### 庚五、结赞说法功德而摄义

最后一个摄义，是说法的功德。无著菩萨的意思是，速成无上道以上是持法，就是守持正法的功德，下面是说法的功德，讲法有什么功德。功德有很多，这里以最后一句“如日朗世间”说明。在颂词当中提到：

慧善及不退，大悲名称远，

巧便说诸法，如日朗世间。

如果能够说法，“如日朗世间”，其功德就像阳光普照世间一样，给众生带来利益，功德特别地大。

这里讲了五种，“慧善”是第一种，“不退”是第二种，“大悲”第

三种，“名称远”第四种，“巧便”是第五种，以这五种功德说诸法。

第一个“慧善”，按照无著菩萨的讲义，叫作“无倒说”，无倒而说。为什么呢？“慧善”故，他的智慧善妙，能够如实地抉择，说法的时候根本不会颠倒。智慧善妙才能够无倒宣讲正法。

第二个“不退”就是恒时说，不会退失。身体方面的障碍，心力方面都没办法扰乱他，他可以恒时说法。恒时说是从不退方面安立的。

第三个是“大悲”，即非求说。“非求”就是不以名闻利养心而说，而是以大悲心来说，所以叫大悲说或非求说——无求而说。

第四个是生信说，即“名称远”，说法者的美名远扬。为什么“名称远”是生信呢？一般众生愿意去亲近名声大、名声善妙的人，愿意去听法。如果某位法师或某位菩萨的名声高远，那么他就会摄受很多众生。不仅此处讲了，以前我们学《格言宝藏论》也讲到过，如果以染污心去求，绝对会入歧途，但是为了弘法利生，没有名声是不行的。

法王如意宝仁波切的名声很大，很多人觉得他肯定是大德，然后就慢慢去依止他。一个修行人住山，也许功德很圆满，但是他没有名声，人们都不知道，谁去依止他？他对谁做利益？所以我们清楚地知道，没有名声可以加持众生，但是做不到直接传法利益众生。一个人在深山当中隐居，谁能知道？只有那些非人知道，对世间的众生没有办法普做饶益。所以“名称远”是生信的因，即为生信说。

第五个为“巧便”，就是随机说，跟随根性而讲——用很多方便善巧，随根性给你讲法。“巧便说诸法，如日朗世间”，犹如太阳朗朗照在世间，给众生带来温暖，使庄稼成熟，遣除黑暗。菩萨传法，会

给众生的相续带来温暖，遣除他们内心的疑惑，使他们善根成熟，有很多的功德——这就是说法的功德，是最殊胜的功德。所以我们知道，弘法或者传法有很多殊胜的功德。

这些方面我们一定要知道，尤其是今天讲的前面两个颂词。弥勒菩萨讲得很清楚，无著菩萨的讲义也讲得很清楚，麦彭仁波切讲义中同样讲得很清楚，法王如意宝的教言也如是说，所以，这两个颂词的功德非常大，意义也是非常大，包含所有的大乘教法，能够对治趣入大乘的一切障碍。

今天讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第五十二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分为二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中，“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判已经讲完了，现在正在广说第五个科判“圆成证得”。第五个科判从《明信品》到《敬佛品》之间所有的内容，都是菩萨现证大菩提的殊胜窍诀和关要，分为加行、正行和功德行住，现在正在讲加行。

加行分为“因”和“本体”，其中“因”通过《明信品》宣讲了大乘菩萨应该具备的信心。正行有《求法品》《弘法品》与《修法品》。《求法品》宣讲了所求的法，如何作意求法等等。《弘法品》宣讲了菩萨圆满自他二利的殊胜方便是弘扬佛法，也讲完了。今天开始讲第三个科判《随修品》。

《随修品》在藏文当中就是《修法品》，二者意思一样，只是翻译不同，为第十四品。对精通佛法的修行者来讲，本品必须要修持。麦彭仁波切的讲义里说得很清楚，“如是求法后，具多闻之士应当修法，故次宣说随修品”——如是菩萨精通佛法之后就应该修持了。这里指哪一类菩萨呢？一方面是指说法的菩萨，说法的菩萨讲法之后对整个佛法已很通达，通达之后就应该去修法。另一类是指听法者，听法者听了佛法之后，了解了修法的窍诀，也知道了如何修持，所以也应该修行。菩萨如何修持就在《随修品》当中进行观察。

闻法、修法的时候，对法义理解越深，修法就会越深。如果对法义的理解仅停留于表面，或是泛泛了解，那么修持的时候，所修的法绝对不会深刻，由此断除的障碍就少，产生的功德也就少，导致修法经历很长时间却难有进展。相反，如果学法的时候对世俗的道理、胜义的道理、空性的道理、光明显现的道理等方面都理解得非常深刻，那么修行的时候，所修之法绝对就很深，由此断除的障碍就多，生起的功德就大，就能在极短的时间当中生起圣道。因此，学法的时候理解是否深刻确实确实是非常关键的。

己三、修法分三：一、总说；二、别说；三、摄义

庚一、总说分五：一、知一切义；二、知一切法；三、法随法行；四、同得悟入；五、随修相应之法

这五个科判是讲菩萨修证的次第，不仅出现在弥勒菩萨的颂词当中，佛经当中也讲过。菩萨修法，必须要从五个次第悟入，从“知一切义”乃至“随修相应之法”都必须全部修持。

首先从科判上归摄：“知一切义”和“知一切法”主要是在资粮道，对一切义，一切法都要了解，这是资粮道主要的事情；“法随法行”是指加行道的时候，必须要通过修行来体悟；“同得悟入”是在见道，也就是初地；“随修相应之法”是在修道。菩萨从小资粮道到十地末尾之间都要通过这五个科判来进行观察，这是总说菩萨修道的次第。

### 辛一、知一切义

于二知无我，于三离邪正，  
菩萨如是解，是名知义人。

“知义”，即是菩萨了解这些，就是了解意义了。具体从“于二知无我，于三离邪正”两个侧面进行观察。

第一，“于二知无我”，是指菩萨在资粮道的时候必须要知道人无我空性和法无我空性。“二”就是人我和法我。菩萨没有通达人无我、法无我两种无我智慧之前，一般都认为实有的人我可得，实有的法我可得，这实际就是众生实执的因，也是一切众生流转的根本。所以在资粮道修证法义与证悟佛法，最初的时候必须把这个问题搞清楚，要知道二我执是流转的因，破除二我执是解脱的因。

当然我们都知道，要真正学习佛法，仅有空性智是不够的，还必须要有大悲。但这里没有讲大悲，而是主要从智慧的侧面、从见解的侧面讲如何生起殊胜的正见，并没有抉择大悲心这个反体。

“于二知无我”，通过善知识的抉择，上师的加持了知，实际上

我们执着的人我和法我都是无自性的，根本没有实有的人法二我。从远离能取所取等方面来了解二无我，《中论》《入中论》《四百论》《智慧品》等中观论典对此进行了广说，也抉择得非常清楚。可知，在入小资粮道的时候，第一要发起无伪的菩提心，第二在发菩提心的基础上必须随修一法，随修什么法呢？身受心法四念处——这是从法空侧面来讲的。如果能够了解法空，人空也绝对可以了解的。

第二“于三离邪正”，“三”是怎么理解的呢？按照无著菩萨的讲义，“三”是指三等持——于三等持离邪离正，这是字面意。但是按照藏译的观点，解释的方式稍有不同。藏译里“三”字可理解为遍计执、依他起和圆成识三个方面，对于这三个法要离邪离正。怎么“离”呢？以三等持或者三昧的方式来离。两种译法解释的侧面不相同。我们可以一步一步地观察，怎么是离邪，怎么是离正。

首先对于遍计执性，我们以前学过，一切都是无自性、无相的，其本体完全不存在，但是众生执为有。比如我们面前显现的人，瓶子柱子等法，我们认为是实实在在存在的，但是在世俗当中根本不存在，这叫作遍计执性。我们认为它实实在在存在，这就是“邪”。要对治它，就要在它上面“离邪”。怎么离开呢？通过空性等持离开。我们观察人我空、法我空，了解我们贪执的人，包括自己在内，所执着的一切法都是空性的，这个就是在遍计执上离邪。

第二在依他起方面离邪。依他起是心心所的状态。若认为遍计执在世俗当中都没有的缘故，依他起自性在世俗当中也没有，这就是一种邪执。为什么呢？如果没有依他起、心心所这些法，根本就不可能

有轮回，没有轮回也就不可能有涅槃，一切轮回和涅槃都没办法安立了，所以我们必须在依他起上面离开邪执。

离开了邪执，我们就知道，在世俗当中，依他起是存在的，但是即便存在，我们也不能贪执。为什么呢？因为所存在的法都是心心所的自性，而心心所都是痛苦的自性，是虚妄分别。我们要通过三等持中的无愿等持离开它。无愿是指对轮回、三界心心所无有希愿。不仅要离开在名言当中也不存在的执著，还要离开希望得到心心所世俗自相的执著，这就是“离邪”。

第三在圆成实自性方面离邪。胜义当中圆成实的空性应该是存在的，是有的，为什么呢？因为佛陀在三转法轮的时候，有的东西就说有，没有的东西就说没有。圆成实的自性在胜义谛当中绝对有，如果没有，那么圆成实是什么自性呢？前面讲过，离二取空、离二我空的空性状态即为圆成实。所以胜义当中，应该有无二取，无二我空性。反过来讲，如果没有圆成实空，那么就应该有反方面的二取、二我。而这是根本不可能有的，所以圆成实自性应该存在。

虽然存在，我们也不能认为它是实实在在的存在，而是离相的。圆成实的本性或者空性是存在的，但是我们知道，一切二取的相，在圆成实上面丝毫不可得，所以我们以无相等持来对治对圆成实的邪执。无相，是指圆成实上面根本没有二取的相，一切二取的相都属于依他起，或者存在于遍计执的自性中。因此，在圆成实的自性当中，绝对没有这些戏论，一切戏论都包含在四边以及二取中。所以，圆成实的空性可得，但它上面的二取不可得。

圆成实实有是圣者的境界，是一种不可思议的境界，千万不要认为这对于凡夫人也存在，倘若如此，就是完全没有理解圆成实的自性。

“于三离邪”，是指通过三等持对三自性做观察之后，可以引发出世间的智慧，所以能够离邪。

“离正”是什么意思呢？“正”，就是真实的意思。那么抉择三自性为什么是离正呢？因为我们抉择的时候，必定要用分别念来抉择，这也是一种分别的状态，而不是真实的无分别智慧，所以抉择的时候“离正”，就是离开真实本性的意思。为什么要离正呢？是让我们了知所抉择的知一切义的真实状态。如果我们从所境的侧面，即所抉择的对境来讲，所有的功德都可以抉择。现在我们在凡夫位，也可以抉择佛的功德。但是从能境的侧面来讲，这些都是分别念的状态，如果用分别念来抉择，则根本没有抉择到真实义，这叫离正。

这样抉择有助于我们打消我慢。我们认为自己已经抉择到佛地的功德了，是不是应该一切都不取舍了呢？完全不是这个意思。而是一方面要离邪，一方面要离正——你处在一种中间的状态，只不过是了知一切义而已，根本没有现证。从没有现证的侧面来讲，叫离正。这个颂词让我们了解现在我们处于什么状态，属于什么层次，对自己的相续，对外境，有一个比较公正的认知。因此，如此抉择是非常有必要的。

“菩萨如是解，是名知义人”，菩萨或者补特伽罗对资粮道的法义或者对要现证的法义如是了解，如是悟达，叫作“知义人”。

## 辛二、知一切法

知一切法的“法”和前面的“义”，当然不相同，如果相同就不会分开讲。它们的差别在于，“义”主要是从所诠的侧面讲的，“法”是从能诠的教法这个侧面来安立的。知一切法是指知道一切法只不过是一种过渡，当了解了意义之后，对法的贪执必须要舍弃。第二个加行，要这样了解。

如是知义已，知法犹如筏，  
闻法不应喜，舍法名知法。

什么是“知法”呢？“知一切法”是什么样的？这里讲“舍法名知法”，必须要舍弃法才是知法。如何舍弃呢？舍法不是有很大的罪业吗？是这样的舍法吗？不是的。下面一个一个进行观察。

“如是知义已”，由前面的“于二知无我，于三离邪正”了解到法义之后，“知法犹如筏”，就了知一切教法犹如船筏。此处讲的筏喻，在我们学过的《金刚经》里也讲过，佛陀所说的法犹如筏，“法尚应舍，何况非法？”因此，能诠的文字犹如船筏一样，它包含两方面的意义：第一，不依靠船筏，就没有办法到达彼岸；第二，到达彼岸之后，不可能再把船筏背着走。

我们最初学习的时候，是否要依靠能诠句？依靠大经大论？必须要依靠。如果不依靠，内心就无法抉择非常殊胜、甚深的见解。当心中的定解生起来之后，还需要继续执着词句吗？不需要了。如果再执着，就是现证法义的大障碍。

以筏喻从两个方面对照，我们就知道，对于教法我们不能堕两个极端。第一个极端认为，我们是修佛法的人，所以对文字不能执着，

不需要文字，这种认知堕入了第一个极端；第二个极端，就是由经论通达法义之后，还把分别念和所有的精力放在词句的辩论以及广大的讲解上，这是有障碍的。上述两个极端都不能堕。所以，第一、二个科判就是要让我们生起定解，对教法应持什么样的态度——犹如筏一样。

“闻法不应喜”，并不是说听闻正法不能欢喜。我们听闻殊胜的法，生起欢喜心，这是一种控制不住的法喜，这是不是有过失呢？不是的。这里的“闻法不应喜”是指不能唯一以听法为满足。“喜”可以理解为满足，这种满足，不能唯一以听法为满足，而根本不考虑它的意义。因此，仅仅满足于听传承，此时生起的欢喜心是不究竟的，这是“闻法不应喜”的真实涵义。

“舍法名知法”里“舍法”与我们平时说的舍法罪，虽然文字是一样的，但意义却完全不相同。舍法罪当中的“舍法”是一种邪执邪见，认为这个宗派应理，那个宗派不应理，或者这个法菩萨应修，那个法菩萨不应修，或者认为某一类法是成佛的方便，某一类是成佛的障碍，由此生起妄执，而在内心当中造下舍法罪。舍法罪相当细微，非常难以清净。所以舍法罪，是以这样的行为安立的。这里的“舍法”是指真正通达法义之后，应该舍弃对文字的耽执，而修持实义。若能这样即“名知法”，是指了知一切教法的两种功用，而在真正了解法义之后，应该舍弃对文字的耽著。这两个方面是资粮道要着重修持的，必须要了解。



### 辛三、法随法行

“法随法行”，以前唐玄奘法师翻译的时候喜欢用，比较容易了解的意思是随法修行，“法随法行”就是随法修行的意思。第一个“法”是指前面所抉择的这些法，“随法行”就是跟随如是所抉择的法义而进行修行。我们容易理解的就是随法修行，跟随我们所抉择的定解去修行。

随法修行说明一个问题，就是闻思修的次第绝对不能颠倒。我们修行要随法修行，随什么法呢？就是我们在资粮道抉择的定解，由此获得了思所生慧，再跟随法义去安住、串习，这叫作修行。如果你抉择的是一个法，修行的是另一个法，二者别别无关，就没有必要去闻思，直接修就可以了。可见随法修行有连接的意思。在颂词当中提到：

凡夫有二智，即通二无我，  
为成彼智故，如说随法行。

这是讲加行道的时候，通过暖顶忍世第一法位的次第开始修证。加行道是实修，是获得见道的修证次第。前面我们讲过，加行道四道的修行是从粗至细，慢慢地接近最微细的空性法界，是从四个次第进行观察的。

“凡夫有二智”，简别下面的圣者，是凡夫道。“凡夫”不是指完全没有入道的普通人，而是指处于胜解行地的修行人。“二智”即两种智慧，这两种智慧不是别别的其它智慧，也不是人我空智、法我空智，而是前面的“知一切义”、“知一切法”，是第一个科判的一切义智，与第二个科判的一切法智。

凡夫在资粮道通过广大的闻思获得这两种智慧之后，“即通二无我”，就能够通达二无我——通过教法和意义对照思维之后，凡夫对

二无我可以完全通达并生起定解。

二无我是一种总相智，以总相的方式如是修持安住。“为成彼智故”，“彼”即二无我，“智”是指自相智。为了在初地时现前二无我自相智慧，“如说随法行”，如前面所说的那样随法修行。

资粮道修行的重点是人无我和法无我两种智慧，这两种智慧在加行道的时候，分别心是以总相的方式安住的。在初地的时候是以自相的方式，现前安住于二无我空的智慧中。为了成就智慧，在加行道的时候通过暖顶忍世第一法位开始随法修行。这是第三个科判。

#### 辛四、同得悟入

“同得”是指初地，它是初地的一个异名，有些经论称为极喜地，或者见道、初地等等，这里以“同得”来命名。

为什么这样讲呢？一些菩萨已经证悟初地了，你是后证悟的，当你一旦证悟初地，你就和前面所有初地菩萨的功德全部相同。“同得”就是全部相同，他们的功德你会全部获得，没有什么落下的，这个叫“同得悟入”，是从初地的侧面安立的。

成就彼智时，出世间无上，

凡住初地者，所得皆同得。

“成就彼智时”就是前面第三个科判“为成彼智故”的“彼”，即人我空和法我空。在入根本慧定的时候，二无我空的自相智慧，不是用分别心，二取的方式去修的，而是真正安住于二无我空的智慧当中。一旦登初地就能够现前安住，成就二无我空的自相智慧。

在成就这个智慧的时候“出世间无上”，包含两个个体性：一个是

“出世间”；一个是“无上”。“出世间”简别世间智，世间智范围比较广，凡夫、外道、未入道的普通人的智慧都是世间智，以及菩萨处在资粮道、加行道乃至于世第一法位之间，全部都是世间智。但初地不相同，一旦见道，他就获得了出世间的功德，所以他的智慧是出世间的体性。

“无上”有两种解释方式：第一，这种智慧的本体是无上的，它已经现证了二无我空，是一种无上的智慧；另一种，因为它是现证法界的智慧，和大菩提比较起来，它是成就无上菩提的因。“无上”可以从两个方面了解。

“凡住初地者，所得皆同得”，凡是登地之后，所有初地菩萨得到的功德都如是获得。比如菩萨入定的时候，寂灭了遍计的烦恼障、所知障，得到一种断的功德；证悟法界自相，证的功德也会获得；入定位时见法界自相，出定位的时候，以入定的能力现前一千二百功德等等都可以全部获得；现见一切万法如梦如幻的功德也可以获得；初地的时候圆满布施度；所有初地菩萨的功德全部能获得——“所得皆同得”。这是讲修证到初地时候的境界和功德。

### 辛五、随修相应之法

这是讲修道位，从二地到十地之间进行安立的。“随”是忆念、随念，“修”是串习。这个科判的意思是，在初地的时候，现见了法界自性，之后在二地到十地之间再再地回忆，再再地安住，再再地忆念初地时所得的功德，并再再地串习，修持相应的法界。以这样的相应，他证悟的智慧越来越增上，障碍越来越减少。“修道位”为什么叫“修

道”呢？它包含见、修两个方面，“见”的时候见到了法界的自相，“修”就是在所见法界自相的上面再再去串习，再再去安住，这就是“修道”，最终圆满成佛。这是科判的意思，下面我们看颂词：

见道所灭惑，应知一切尽，

随次修余地，为断智障故。

这是第一个颂词。“见道所灭惑，应知一切尽”，颂词中的见道，与后面的九修道之间有承上启下的作用。一旦获得见道，那么见道所灭的一切烦恼都没有了。这两句颂词并不是指见道能够灭除一切烦恼，可以灭二地、灭三地的烦恼，而是指见道应该灭除的烦恼全部灭尽了，没有一个剩下的，这是见道灭障的功德。

“惑”也可以安立为烦恼障。密宗的一些观点认为，在初地见道的时候灭除了一切烦恼障，二地以后根本没有烦恼障只剩下所知障。这是《弥勒五论》当中的讲到的。按照中观的层次，菩萨入定的时候能灭二障，出定位的时候能集资粮。因为出定位时有分别念，没办法灭除障碍。《弥勒五论》中有独特的和其他不共的观点，认为菩萨入定位时能灭烦恼障，出定位时能灭所知障，这也是一种观察。虽然从广大行、甚深见这些大的方面来讲，地道是一样的，但是《弥勒五论》的有些观点稍微不共同。

“见道所灭惑，应知一切尽”，是指一切见道的烦恼，或烦恼障全部无余灭尽了。“随次修余地，为断智障故”，“随次”是指从二地到十地之间的次第，“余地”是从二地到十地之间。“为断智障故”中“智障”不是烦恼障，而是所知障。不同的翻译当中，有的翻译成所

知障，有的翻译成智障，“智”是所知或是智慧。“为断智障故”，颂词很明显地表示，二地以后是为了断除所知障而进行修持的。

如何去理解呢？前面我们观察过，烦恼障主要障碍解脱，所知障主要障碍成佛，注意这里的“主要”。就是指初地之前是为解脱而奋发的，一旦登初地之后，从某个侧面来讲，阻碍解脱的障碍没有了，所以从二地到十地之间就不需要为解脱去考虑了，而是考虑怎么成佛，解脱之后障碍成佛的主要是所知障，因此“随次修余地，为断智障故”。我们要从“主要”的侧面来理解，在二地之后，主要是为断所知障而修行，但并不是指不需要断烦恼障。

按照共同的讲法，八地之前还有烦恼障俱生的种子需要灭除，八地以后烦恼障才能彻底灭尽，这是从主要的侧面来讲。以前我们在学《俱舍》的时候，很多汉地论师也说“从主要方面讲……”等等，这是一种善巧的方式。从方方面面观察，如果不加“主要”，就没办法理解其他论典的意思了。

初地的时候俱生烦恼障是不是彻底灭尽了？若如此，就与《庄严经论》前面的颂词存在抵触，和后面的颂词也存在抵触。前面的颂词里讲到无障求、有障求，这个“障”是指烦恼，八地之前都有。颂词很明显地讲到，清不清净看他有没有烦恼障。颂词之间是不可能有什么抵触的，确确实实如此。弥勒菩萨这个论和其他每个论都不可能有任何抵触。若从主要的侧面来讲，主要断所知障就可以理解了。因为烦恼障是障碍解脱，所知障障碍成佛，一旦获得初地就已经从轮回中解脱了。所以二地至十地之间主要是为了成佛而奋发，可以这样理解。

应知诸地中，无分别建立，  
次第无间起，如是说随行。

这个颂词主要是讲修道位入定和出定的修法。

“诸地”，指从二地到十地，不包含初地。初地虽然也有入定和出定，但第四个科判已经讲了初地的境界了，这里主要是讲修道。修道的时候有入定和出定的修法。“无分别建立”不是一句话，而是两个方面。“无分别”是指无分别智，主要是从出世间的方面来讲的；“建立”是从建立智、世间后得位方面讲的。这是《庄严经论》里的特定名称。《庄严经论》对于入根本慧定和出定位讲得少，而对无分别智慧、建立智讲得比较多。出世间无分别智与世间建立智，前者对应入根本慧定，后者对应出定后得位，这就是“无分别建立”。

为什么叫“无分别”和“建立”呢？因为入根本慧定的时候，所有粗粗细细的分别全部寂灭，唯一现前无分别智慧，即“无分别智慧”。出定之后，有所“建立”。弥勒菩萨讲，入定位的时候如是见到如所有性，如所有性是无分别的，所以叫“无分别智”。出定位的时候获得尽所有智，这是有建立的。讲义里有这样的承许，大家可以对照两个讲义进行了解。

他们是怎么修行的呢？第三句讲“次第无间起”。二者之间不可能同时称为“次第”，菩萨要么安住在入定位，要么安住在出定位，之后再入定，再出定……二者之间是次第进行，不可能同时的。对于凡夫位，无需安立根本慧定与出定，因为没有根本慧定和出定位可言。佛地的入定、出定没有差别，也不需要安立。因此，安立入定、出定

的差别主要是在菩萨位，他必须有次第——安住无分别智慧就没有分别，就不可能有后得智；安住在后得分别状态的时候就绝对没有无分别智慧，所以二者之间没有同时。

“无间起”是什么意思呢？是指入定和出定是连续的，中间没有烦恼间断。菩萨从出定位到入定位，之后从入定到出定，这之间有没有间断呢？绝对没有的。菩萨入根本慧定，出定之后就到后得位，就是见地智慧，然后修见地智慧又到入定位，这中间是没有间断的。菩萨就处在这两个位当中，要么是入定位，要么是出定位。

也许我们会说，这个不用讲了，反正不是入定位就是出定位。但是这里和凡夫所谓的入定出定有不一样的地方。我们凡夫人现在没有入定，那就是出定位，或者你入定的时候就不是出定位。这里不是这个意思，而是指两种智慧——无分别智慧和建立智。菩萨在这两种智慧中无间地修行根本没有中断。

无分别智慧是一种殊胜的修法，建立智也是一种殊胜的修法：入定位得如所有智，出定位得尽所有智；入定位断烦恼障，出定位断所知障——这是菩萨不共的功德。

我们一定要知道，凡夫修道安住一个修法，出定之后很有可能就被烦恼间断，被某个大执著间断。但是菩萨位的时候绝对没有这个可能性，所以菩萨的修法是非常殊胜的。这是“次第无间起”。

“如是说随行”，随修相应之法，这是总说菩萨修行。怎么修行呢？弥勒菩萨首先给我们总说次第，然后再别说怎么修，一个一个慢慢地讲。以上讲完了总说的道次第，从资粮道到十地末尾之间怎么修

持。

学完《庄严经论》之后，我们就知道《庄严经论》前面讲次第，中间讲次第，后面讲次第，全部都是从五道的次第来讲。虽然有些大乘经典通过其他位来讲，但是本论没有这样讲。本论是从小资粮道、中资粮道、大资粮道，然后加行暖顶忍世第一法位，见道到修道，然后到佛地，这个方面建立的。对于十信位，十住位等等这里没有提。这是两套体系，两套系统，都可以安立从凡夫到佛地之间的修法。《庄严经论》主要是从五道十地的侧面进行安立的，前面我们学过，现在也在学，后面还要学。这个是总说，下面别说。

庚二、别说分三：一、修行之顺缘；二、修行之本体；三、以喻显示如何修行

“别说”就是对修法、菩萨的修行分别宣讲，真正要开始接触修法的关要了，所以“修行之顺缘”是一种前行。我们修行必须要具足顺缘，遣除障碍，否则怎么去修行呢？没办法的。这里面讲了四种顺缘。

第二是“修行的本体”。所修的是什么？我们要修什么？大乘的修法就是大悲空性，所以在所修的本体当中讲无分别智慧、讲大悲心，讲的非常殊胜。大乘的修法就是这两个，除此之外没有什么可修的。大悲空性藏就是所修的本体。

第三“以喻显示如何修行”，通过比喻来显示菩萨怎么修法。这些都是非常殊胜的关要。如果你听下去，就知道大概是怎样的，但是如果细细地去思考，慢慢去体会，就知道弥勒菩萨讲的这些实修方



法是非常具体的。

### 辛一、修行之顺缘

修行的顺缘必须要具备，就是一些资粮必须要具备。当然资粮是方方面面的，比如见解是否圆满？见解圆满则修法的资粮在某个侧面就具备了；又比如福报够不够？福报不够的话，在一个道场无法久住，要么离开，要么就生病或者生烦恼，要不然就是家里有事情，反正各种障碍都来了。福报不够，想修法也修不了。在道场闻思是这样，以后的实修也是这样。虽然钱也有，房子什么都有，但就是坐不住，内心很慌，这绝对是福报不够的表现。如果你的见解稳固，福报足够，真正安住修法是很容易相应的。

所以，修法必须要有足够的资粮，在没有得到足够的资粮之前不要着急，而是应该慢慢地把该圆满的资粮都圆满了，尤其是见解、大悲心、出离心，这些方面是非常关键的。

我们曾经问过龙多活佛，在山洞里怎么安住呢？老人家就讲，如果出离心很强，就能够坐得住；如果没有出离心，或者出离心不强，怕这个怕那个、怕鬼、怕强盗、怕寂寞……这样肯定会产生障碍。如果出离心特别强，一心一意只想解脱，什么都无所谓，什么都不怕，这就是一种资粮。方方面面的资粮都具备了，才能够修行。如果不具备，修行障碍就会接连不断、层出不穷地出现，却不知道怎么办怎么对治怎么增上。修法不是那么简单的，首先把该具备的因具备了，资粮圆满了再去修法，就可以很快相应，这个就是修行的顺缘。

修行的顺缘这个科判是从四大轮的侧面讲的。《亲友书》里也有

四大轮的修法，它是修道的顺缘。这里讲修行的顺缘也是讲四大轮，第一个是胜土轮，第二个是善人轮，是从善知识方面讲的，第三个是自正轮，第四个是先福轮。这样一个个抉择，这四大轮是大的顺缘。

为什么叫妙轮呢？“妙”是殊胜的意思，“轮”是增上，或是圆满的意思。通过轮，比如车轮，如果你的车轮比较圆满的话，就可以到达目的地；如果车轮不圆满，中间就会出现障碍。所以“轮”有接连不断、辗转增上，能够到达目的地的意思等等。

这个比喻，从意义上讲，我们内心当中四种顺缘都圆满的话，就犹如车轮一样，想到哪个地方去都行，功德是辗转增上的，根本没有缺陷。所有的顺缘就在四轮当中，四大轮具足的时候，就可以真实地修持圣道。

为什么在修法之前，首先给我们讲四大轮呢？麦彭仁波切的科判讲得很清楚，这个就是修行的顺缘，如果具备了，就可以很好地修行。下面我们开始讲四大轮。

第一个是胜土轮。胜土指地方，我们修法首先要观察地方，什么地方好修行，什么地方不能修行，这个科判就讲修法的地方。

易求及善护，善地亦善伴，

善寂此胜土，菩萨则往生。

这里讲到了五种条件，都是需要具备的。第一是“易求”，第二是“善护”，第三是“善地”，第三是“善伴”，第五是“善寂”，具备这五个条件就称之为“胜土”。“菩萨则往生”的“往生”不是往生到极乐世界，而是向往到那个地方去住的意思，“生”是安住。向往到

这样殊胜的地方去修法，去安住。

第一个“易求”。什么叫“易求”呢？就是安住在这里，寻求资具不能太难，如果非常难找的话，对修法绝对是个障碍。所以第一个条件是你的资具，比如衣服、饮食、医药、卧具这些方面很容易得到，“易求”就是容易得到。当然也不是指住在城市里很容易得到，这就和下面的条件不符合了，它的前提是“静地”。有的经论讲得更具体一点，比如离聚落应该有多少由旬。如果太远，比如住山的地方离化缘有五十公里，这样跑来跑去就没办法修法了。如果太近，就住在城市里面，或在城市边上，经常有人拜访、打扰，或者汽车喇叭声，什么声音都有，也没办法修行。所以要选择不远不近的地方，容易化缘，但这只是一个侧面。

总的来讲，就是在寂静地，而不是喧闹的地方这个大前提下“易求”。信士定期给你送也好，或者很容易化缘也好，反正不能因为化缘或者求饮食资具耗费太多的精力，乃至都没有时间安住修法了，所以必须要避免这种情况。这是第一个条件“易求”，容易得到饮食资具。

第二个方面是“善护”。“护”是护持，“善护”就是善加护持。谁善加护持呢？按照无著菩萨唐译本，国王如果比较信奉教法，或者至少对你不作障碍，不干涉，那么在喜欢正法的国王或者长官的护持之下，不会有盗贼、土匪、小偷、猛兽等等来打扰你。“善护”是从这个方面讲的。否则你正在打坐，老虎一叫，你就没办法安住了，只有出来念经或做一些遣除。小鹿、小兔子这些还没什么大问题，但猛兽、

强盗这些是非常粗暴的，会干涉、影响你的修法，这些地方不能去住。所以你得首先观察，这些地方有没有熊、老虎、豹之类的动物，别人说没有，从来没有见过，那么这个地方至少具备善护这个条件。

第三是“善地”。“善地”和“善护”当然有差别。善地是指所选的地方水土调和，不会引发什么传染病。这里风水很好，你很舒服，不会生病，或者很少生病。否则三天两头往山下跑，去住医院，是没办法修法的。善地就是指你住的地方很好，山青水秀，对你来讲比较相应。是不是山青水秀就可以了呢？也不一定。《禅定休息》里讲过，观察的时候认为这个地方非常好，但一住上就出现问题，所以这是不一定的。还有很多观察方法，主要是选择水土调和，不容易引生疾病的地方。

第四是“善伴”。善伴就是要有一个好的伴侣，好道友。什么样的道友是好道友呢？同戒、同见，即戒律是一样的，见解也是一样的，这样就不会因为守戒和见解而发生争论，所以应该住在同戒、同见的道友当中去修行。当然我们提起修行的时候，脑海里总是浮现一个人在山洞里打坐，或者住茅棚修法的情形，所以单独修行也是一种方式，不排除。

比如我们学的《前行》里，米拉日巴尊者、无垢光尊者也讲过，一人独修得佛果，两人成善缘，三士以上就有贪、嗔心了。所以有一、两个道友在旁边帮助你，或者互相帮助，这个也是可以的，但最好是一个人修。当然，一个人不能随随便便很莽撞地修，要看自己有没有这个能力，见解怎么样，福德怎么样，或者方方面面的功德怎么样，

都要观察。如果没有这个能力，还是和道友一起修比较善妙。这就是“善伴”，是修行必须要具备的。

第五是“善寂”。善寂主要侧重寂静，寂止方面。善寂静，就是地方非常善妙，非常寂静。怎么体会它的寂静呢？白天没有车水马龙，不是人来人往的。如果外面是大街，肯定就没法修了，尤其是初学者。白天人非常多，晚上人是没有了，但也很吵闹，音乐、酒吧这些声音轰轰隆隆地传过来，没有办法修持。若白天没有人来人往，晚上没有喧闹，就是非常安静的地方。《入行论》里讲，白天没有熟人打扰，晚上没有非人打扰，就是寂静地。这是修行的一个条件，也需要具备。

总的来讲，观察修行地的教言是非常多的，《心性休息》里有，《入行论》里也有，乔美仁波切的善法当中都有，这些教言都应该精通。如果不精通，不知道观察修行地，随随便便找个地方去住，不但生不起功德，还会出现障碍。

以前有住过山的人说，有些地方不好好观察的话，晚上去住，第二天早上醒来就发现自己在几十公里之外的地方躺着——这是非人对你不高兴。守护山洞的非人、鬼神等不愿意你住在那，把你搞到几十公里之外去，有这样的情况出现，所以要观察。无垢光尊者讲，地方好不好，住半个月就可以知道。

以上是从五个大的方面讲的，如果一个个细分，就是一部大论了。什么是易求、善护、善地、善伴和善寂，这些都是需要了解的。如果自己还没办法观察，无垢光尊者也讲过，那些高僧大德成就者加持过的地方，应该是没问题的。某个成就者在这儿修法，修成就了，你在

这个地方修也应该没有问题，至少大的问题没有，就看你能不能经受住岩洞的山神，或非人的考验了。是否能经受得住是另外一回事。如果能够经受住考验，肯定就能住下来。这个是第一个方面，胜土轮。

第二是善人轮，是从善知识方面讲的。颂词当中讲到：

多闻及见谛，巧说亦怜愍，  
不退此丈夫，菩萨胜依止。

菩萨要修行，善知识是一个很殊胜的顺缘。那么怎么具备这样的顺缘呢？依止什么样的善知识才是修行的顺缘？这里讲了五种，第一是多闻，第二是见谛，第三是巧说，第四是怜愍，第五是不退。具备这五种条件，就是善知识，就可以依止他听受大乘教法。后面讲依止品的时候，还列出了十种善知识的法相，与这里开合不同，这里是主要具备的方面。

第一是多闻。如果依止的善知识什么都不知道，就是能够打坐几天不出来，这虽然也是一种功德，但是修法首先是要遣除怀疑的，只有对所修的道理都了解了，才能生起定解，所以善知识要成为你修行的顺缘，首先要具备多闻的法相。如果要修密宗，那么依止的密宗上师，对于小乘教法，波罗蜜多乘的教法，密乘的教法都需要通达。如果只是修显宗，那么依止的善知识对于小乘和大乘的教法必须要通达，这个要求不能再低了。多闻的善知识在甚深见、广大行、除障、增上顺缘等方面都要通达，以及我的修行过程中的疑问怎么解决，这个坎怎么突破，他全部都要知道。多闻的上师要具备这些条件。

第二是见谛。多闻是教证功德中的教功德，见谛就是证悟，是教

证中的证功德。不仅要多闻，还要体会，最好是见真谛的圣者，这样他才可以真实引导你。比如实修的引导，一般人是不可行的，只有已经见到真谛，是过来人，是圣者，才可以引导你如何安住，告诉你遇到的是什么情况，他都可以解释得很清楚。这是第二个方面，要具备证悟的功德。第一、第二属于教证，善知识需要具备这两个方面的功德。

第三是巧说。巧说是善巧宣讲，善巧说法。也许他很多闻或有证悟，但是表达的时候不太善巧，对弟子相续的理解也有障碍，则不具备巧说的法相。说法就是安置法义。善巧说，就是把法义很巧妙地安置到听者心中。安置法义善不善巧，直接影响传法的质量。一个说法很善巧的人，他能把法义一下子安置在你心中；如果说法不善巧，说半天别人才知道一点点，就只能安置一部分法义，或者是间接不是直接安置法义。所以，说法必须要善巧。

第四是怜愍。怜愍就是具悲心，具悲心才能不求名利。一个善知识如果求名利，他就会看你供养的多不多，供养多就给你讲，供养少就不理你。这就不是以悲心来说法，不是以悲心来摄受弟子，而是通过名闻利养来摄受弟子。如果善知识没有以悲心来摄受，对弟子就有很大的影响。如果以悲心来摄受，只要你根性圆满了，无论有钱没钱，有没有地位，他都不在乎，只要对你有好处就给你讲，把最甚深的诀窍都教给你。善知识具悲愍的缘故，根本不求利养，就能很好地摄受弟子。

第五是不退，就是没有厌倦。真正摄受一个弟子，如果三天两头生厌离心，这是不可行的——今天管一下，明天不想管了，这是不可行的。

必须无厌足，有不退的功德。真正有悲心，负责任的上师，无论弟子是否听话，有没有邪行，他都能够忍受，不会轻易退却，这样才能够长时间地引导弟子。

教化一个众生，尤其是刚强难化的众生，三言两语就能解决问题是绝对不可能的。所以有悲心的人，如果真正想引导弟子修行上路，就必须具备不退的功德，非常能够忍受，毅力坚强。也许在十几年或几十年当中，他只引导一个弟子，这个弟子开始很刚强，然后慢慢地软化，之后知道取舍，知道修法，慢慢地知道空性、大悲心，乃至到资粮道、加行道、见道……这需要很长的时间来引导。这么长的时间当中，如果不具备不退的功德，就绝对引导不了弟子，也不能成为一位合格的上师。所以这里讲的五个条件，都是最主要的方面。

“此丈夫”，即真正能够引导弟子的大丈夫，“菩萨胜依止”，作为修法的菩萨，就应该把他作为殊胜的依止处，恒时依止他。以前看到很多传记，很多修法者为了寻求善知识，付出很多的苦行，一旦找到之后，他就一心一意地依止。作为上师，应具备这五种功德，那么作为弟子，也应该具备相应的条件，比如信心、智慧、苦行等功德，只是这里没有讲而已。

这是讲了所依止的上师要具备的条件。总的来讲，现在真正具相的善知识不多，但是我们面前确实也有这样的善知识。所以一旦遇到，一定要好好地依止，若能如此，就可以得到很甚深的利益。

实际上，这里从另一个侧面讲了上师的法相，上师法相就具备这些条件。我讲课的时候，为什么从来没承认过自己是上师呢？对照条



件一个都不具备，最简单的法相都没有，没有法相你是什么上师？弟子的法相可能都不具备。有些人认为你是一个上师，而通过学习的这些教言对照观察的时候，五个条件具备哪一个了？一个都不具备的话，根本不是什么上师。私底下我也讲，上课的时候我也讲，内心当中从来没有认为谁是我弟子，绝对没有想过。他们说观察我，我说我自己观察的时候就是没有资格，没有这样的法相，很简单。

这个方面讲得很清楚，认真观察就是这些。多闻、见谛、巧说、怜愍、不退，遇到具备这些法相的善知识的时候要好好依止。我们现在的上师真的具备，仁波切在多闻、见谛、巧说、悲愍、不退，哪个方面都具备。有了这样的上师，我们应该好好地依止。若能一心一意依止，绝对能够成为修法的顺缘。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五十三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

《大乘庄严经论》分为二十四品，次第通过无上五义的方式进行开显。无上五义中前面四个科判“所安立、分别所知、所思维、不可思议”已经圆满讲完了，现在正在讲第五个科判——圆成证得，宣讲了现证大菩提的支分。这个科判中，从《明信品》到《敬佛品》之间宣讲的全部都是菩萨应该修习、应该安住的教法。为了便于我们理解，全知麦彭仁波切将此科判分为加行（即前行）、正行和功德行住，现在正在讲加行。加行分为“因”“正行”“教授随示品”，其中第一个“因”通过《明信品》进行观察，已经讲完了。现在正在讲正行，正行包括《求法品》《弘法品》和《修法品》三品，其中第一、二品已经讲完了，现在正在讲第三个科判《随修品》，也称为《修法品》。

《修法品》从总说、别说和摄义三个角度进行宣讲。总说已经讲完了，主要对佛经里的菩萨修法、修证的次第，从这些义乃至随修相应之法之间，从小资粮道到十地末尾之间如何修行进行了观察。现在正在讲第二个科判“别说”，分为三个方面，第一个是修行的顺缘，第二个是修行的本体，第三个是以喻显示如何修行。

第一个修行的顺缘，是从前行的角度讲的。主要宣说需要具备什么样的资粮、顺缘才可以正确地修行大乘的道体，即四种妙轮。如果具备四种妙轮，那么菩萨、修行者的修法绝对是顺利、圆满的；如果

不具备四妙轮，则修法必定颇费艰辛。所以，我们应该知道，修行的顺缘对于修行者来讲是必须具备的，这不单单是作为一个学问来学习，而是要观察我们内心当中是否具备这四妙轮——如果具备，那么修行很快就能获得成就；如果不具备，就要努力去具备。

我们知道，修大乘菩萨行不是一生一世的事情，所以今生当中如果不具备，现在还可以去修它的顺缘、具备相应的资粮，在后世乃至后后世中就能够现前这个果，从而具备修法的顺缘。有的时候我们说修行密宗一生成佛，有的时候又说乃至成佛之间都需要不断地修行，而自己的因缘在哪里，确确实实现在没办法确定。因此在学习的时候，一方面要对照自己的相续是否具足四妙轮，另一方面要考虑如果不具备应该怎么办？这些都应该观察。或者四妙轮似乎都具备了，但是都不稳固，那么就应该在现在的基础上使它进一步稳固下来。

四大妙轮分别为胜土轮、善人轮、自正轮、先福轮，这是按照无著菩萨的讲义定下来的。胜土轮和善人轮已经讲完了。通过胜土轮观察什么样的地方是圆满如意的修法处所；通过善人轮观察修法所依止的善知识需要具备怎样的法相。今天我们开始讲第三和第四个妙轮。首先是第三个自正轮，在藏译和麦彭仁波切的讲义中主要是指自发善愿，即自己为了具备修行的顺缘要发一些善愿，自发善愿和自正这两者都是一个意思。颂词当中讲到：

善缘及善聚，善修及善说，

善出此五种，是名自正胜。

这里讲了五种，第一是“善缘”，第二是“善聚”，第三是“善修”，

第四是“善说”，第五是“善出”。一个修行者如果具备了这五种顺缘，从他自身方面来讲已经圆满了，即为自正，麦彭仁波切的讲义里称之为自发善愿。下面就从这五个方面进行观察。

首先第一个善缘。这个缘不能理解成因缘，而是所缘。作为一个修大乘教法的菩萨，他必须有一个善所缘。什么是他的善所缘？就是三藏教法，或是一切教、证二法。首先对大乘教法必须有寻求心，在此基础上，通过闻、思、修三种智慧如是进行观察，然后将胜法做为所缘境进行缘、安住。若能如此，自正轮的第一个条件善所缘已经具备了。第一个方面主要偏重于见解，大乘菩萨通过闻思修对应该现证的、应该修学的教法生起定解，这是非常关键的。

第二个是善聚。聚是资粮的意思，就是平时我们讲的福德资粮和智慧资粮。当你有了见解之后必须修行，修行是否成就的一个关键因素就是资粮是不是圆满。善聚的意思就是，如果要修持正法，福德和智慧两种资粮必须要圆满。当然这个问题前面已经讲过很多次了。圆满的层次有很多种：最究竟圆满的福德资粮和智慧资粮当然是佛地；除了佛地之外，每一地菩萨都有他自己所圆满的资粮；对我们来讲，修法要达到一个什么样的境界，相应于这类境界的资粮必须要圆满。如果我们现在的目标是要登地，那么登地的福德和智慧两种资粮要圆满；如果我们现在准备进入小资粮道，那么进入小资粮道的福德和智慧两种资粮需要圆满。所以境界有很多层次，想要达到哪一类层次，相应的资粮都需要圆满具备，善聚就是要努力积累福德和智慧资粮。

福德资粮主要是指布施、持戒、安忍方面，智慧资粮主要是禅定、

智慧。听法、思考、辩论、背诵或者打坐修行是智慧资粮所摄的，供佛、布施或者守持戒律是福德资粮所摄的。但这是不是一概而论？也不是，后面讲《度摄品》的时候还有详细的分别，现在只是大概这样安立。

第三个是善修。菩萨想要修行就要懂得如何修，善修主要是讲如何修禅定、寂止。这里面讲到了两种障碍和一种真实所缘。

两种障碍就是昏沉和掉举。如何对治昏沉和掉举，在小乘修行禅定乃至大乘密宗修禅定里都是着重强调的，《辩中边论》里也有很多如何遣除禅定障碍的教言。

第一个方面掉举。掉举就是胡思乱想，比如我的身体坐在位置上打坐，而我的心在想其他事情，挖水沟、修房顶、什么时候放假、之后跑到汉地回家乡一趟……等等，这些胡思乱想的分别念全是掉举。如果你安住在掉举的状态当中，是无法真正生起禅定、生起寂止的本体的，所以掉举必须要断掉。

怎样断掉掉举的过失？主要通过思维轮回的种种过患，这样就可以把掉举的心压伏。因为掉举的心的本体是一种往外散的贪欲心，所以思维轮回过患、思维业因果，恰恰能够压制它。对轮回生起厌离，就是对自己所贪的和能贪的心生起厌离，这就是思维轮回过患。一思维轮回过患就发现，有什么可贪的呢？没有什么可贪的，这时掉举的心一下子就平息了。我们安住所缘、修禅定的时候，要么掉举，要么昏沉，分别念很多往外散，这时通过多思维轮回过患生起厌离心之后，自己不悦意的心自然而然就收回来、就压住了，这是对治掉举的殊胜

方便。

怎样去修持禅定、胜观呢？我们知道通过打坐去修持。打坐的时候出现分别念怎么办？如果不知道窍诀，自己的修持就无法长进。一旦出现掉举，首先要马上发现它，发现之后使用方法来对治。如果方法使用错了也没有办法压伏。比如我正在掉举，掉举的时候发现“不对，现在我的分别念在外散”，此时我去修一个观想佛的功德，这样观想的话按照医学来讲就叫不对症，不对症就没办法把你的分别心收回来。观想佛的功德是一种策励自己心的方法，而掉举本身是一种往外散的状态，所以对治的时候必须要压制它。对轮回生起厌离心、观想轮回的痛苦，这样一下子就可以对治了。

第二个方面昏沉。我们打坐的时候打瞌睡，一上座就开始觉得自己不对了，眼睛开始发热，不知不觉就处在昏沉的状态，有些时候已经睡着了还不知道，有些时候还没有睡着，但是自己的身体和心都特别沉重，这是修寂止禅定的一个大障碍。这时怎么办？要使自己的心高举，要把自己的心举起来，要策励自己的心。怎么高举？就是思维佛菩萨的功德，修禅定的功德，或者端详面前的佛像，佛陀的白毫相、佛陀的相好身色等等。这样一观想，自己的心一下就策励起来、高举起来，就可以去掉怯懦心，从昏沉的状态中出来。去掉怯懦心的一种方法就是观佛菩萨的功德、观三宝的功德等等。

障碍就是以上两种，对治障碍的方法，一个是寂止，一个是胜观。

第三个方面，障碍对治完之后如何安住？如果既没有昏沉也没有掉举，这时就不能再观察了，而要住在等舍的状态中。在真正的禅定

所缘当中安住，称为等舍。所以，我们不能只知道怎么样对治昏沉、掉举，还要知道在没有昏沉、掉举的时候，如何安住于这种状态——通过等舍的方式来安住，这个时候不能观察，而是安住于所缘境，使自己的心保持在禅定的状态。

这些就是善修，我们要修法，就必须通达这些窍诀。通达之后我们在打坐的时候就知道，出现昏沉的状态要如何对治，出现掉举的状态要如何对治，没有障碍的时候如何安住。当然后面第十五品《教授随示品》里还要讲怎样修禅定以及对治的方法。

第四个是善说，这是唐译版本里的。藏译当中没有善说，而是善加行。善加行就是对自己所修持的某一个道法，通过寂止和胜观的方式去现证、去安住。唐译中善说是指一种不求利养的宣讲，即远离贪求名闻利养的心，如理如法给别人宣讲佛法，称为善说。所以唐译与藏译二者侧面是不相同的。

第五个是善出。“出”是什么意思？出是出离并增上的意思。从哪里出离又如何增上？就是不能满足于现在的状态，要从现在安住的境界中出离，出离之后要获得增上。比如我现在在修九住心，第一住心、第二住心修完之后，我不能满足于这样一种状态，而要想方设法到达更高的层次，这样势必要了解获得更高层次的方法，这就称之为善出——从现在的状态当中出离，获得更高层次的状态。

不单单凡夫是如此，在圣者位的时候，比如一地到二地、二地到三地都要善出，都要有善增上的过程，所以修行者必须要了解善出的窍诀。这就是为什么我们平时讲，在修法之前对整个道次第都必须烂

熟于心，包括如何修持，修持到一定状态之后必须从这个状态中出来时，如何出来，如何增上，否则修到一个层次肯定要停住。要么本尊显现告诉你出离的方法，要么你必须要到善知识面前去请教。如果修法之前把整个增上、遣除障碍的窍诀，在心相续当中全部熟悉了，就不需要问任何人。不单单是在某一个阶段怎么样修习，比如人无我空性、法无我空性大概怎么修，而是整个次第是怎么样修的，都要熟悉。

《窍诀宝藏论》里也讲过，什么时候可以独自修行？就是达到了修法的时候没有任何疑问，不需要向任何人询问，从一个侧面来讲此时你可以独自修行了。所以善出也是必须要了解的。

“此五种，是名自正胜”，具备这五种条件就称为自正——自己具备了修行的条件了。在藏译当中叫作自发胜愿，这是很殊胜的一种条件。

下面讲第四大轮——先福轮。先福轮的意思是，现在我们获得的种种功德主要是通过先福，就是前世自己修过某种福德为因而引发的今生修法的顺缘。既然是前世修了善因，今生引发的果，那么我们观察这些有什么必要呢？有两个必要。第一个必要，如果内心生起了这些功德，就知道这是因为以前积过的福德，既然如此，我就不应该使它空耗，而要在这个基础上再再努力，这是第一个必要。第二个必要，如果我不具备这些功德怎么办？那就要努力去具备这个因缘。因为是先福轮，所以今生当中我具备了这些因缘，就能够成为后世的先福轮，在后世引发修法的种种功德，比如身心调柔，值遇善知识等等，所有的一切顺缘全部具备。



两个必要简言之，第一个必要，今生我具备的功德福德是因为前世修的善根，所以绝对不能让它虚耗，应该在这个基础上再接再厉去行持；第二个必要，如果现在不具备，那么在今生的身份中就应当去圆满它的因，为了将来能够具备这些因缘。所以，必须要学习先福轮。颂词讲到：

可乐及无难，无病与寂静，  
观察此五种，宿植善根故。

“宿植善根”是指前世的善根种子在今生当中现前和它等流的善果，而且这些善果全部都是修行不可缺少的顺缘。为什么今生当中有些人修法很顺利，无论是修禅定、修止观或者修其他法都很顺利，而有些人不顺利？就要看前世有没有植下此类的善根福德。

先福轮有五种果，第一是“可乐”，第二是“无难”，第三是“无病”，第四是“寂静”，第五是“观察”。

第一个“可乐”，就是今生当中遇到值得庆幸、值得欢喜的事情。哪些是值得欢喜的事情？第一个方面是得到一个寂静的修学处，这是值得欢喜的事。比如我们在座的所有道友，能够在佛学院这个寂静的道场中闻思修行，这绝对是可乐的事，绝对是应该生起欢喜的事，说明在前世绝对植了善根。第一个方面主要是得到修行的静处而生起欢喜。

第二个方面是值遇了殊胜的善知识，这是可乐的事。为什么这样讲？一个修行人没有善知识的引导，就像盲人一样到处摸索，费了九牛二虎之力，却总是误入歧途。盲人行路的时候，很容易堕入悬崖、

险坑，没办法正常到达目的地，没有善知识引导的修行人也与此类似。如果遇到了一位具有法相的善知识，那绝对是可乐的。现在对在座的所有道友来讲都遇到了殊胜的善知识，这就是前世修习的福德现前的缘故。

第三个方面主要是指现前正法、得遇正法。你遇到了善知识之后，如果没有因缘在善知识面前如理如法地听受教言、正法，这也是一个缺憾。但是如果在善知识面前如理如法地听受了一切小乘、大乘、密乘教言，遇到了这个正法，就是一个可乐的、生起欢喜的事。在座的所有道友都具备了条件，这绝对是前世修习福德的果，是可乐可欢喜的。

既然我们有了“可乐”，就知道我们在前世修了善根，那么现在应当如何作意呢？应该珍惜这样的果，因为它不是无因无缘而来的，绝对是前世发了善愿、回向了善根之后得到的，所以必须要珍惜。在道场里如理如法地依止善知识、如理如法地闻思修，使这个因缘不空耗。同时为了后世也能够得到这样的机缘，还要在这个基础上再励力地发愿、励力地回向，并修持正因、修持善根。

第二个是“无难”“难”字是什么意思？即障难。是什么障难？即修法的障难。修法的障难有很多，这里是指什么？主要是八无暇，八无暇就是修持善法最大的障碍。如果你得到了无暇之身，那么根本没有闲暇修持正法。如果这个基本条件没有具备，其他全都免谈了。之所以无难，就是因为前世修了善根的缘故，今生获得了暇满人身，这就是果。

前世修持了什么善根？前几天也讲过，第一是必须要守持清净的戒律，第二是必须要修持布施等资粮，第三是必须以清净的善愿为结合，就是发愿要获得暇满人身，这三个条件具备了才能够得到人身，人身不是随随便便就得来的。这三个条件很难具备，尤其观察一下现在世间的众生就知道了，有没有守持清净的戒律呢？没有；真正在清净戒律的基础上做布施的人有多少呢？非常少；真正懂得发愿，将善根回向获得暇满人身修行正法的人有多少呢？也很少。可见，在整个人间，第一个条件就很难具备，即便具备了，第二条也很难具备，即便第一条、第二条都具备了，但是懂得发愿的人就像白天的星星一样稀少。现在佛教徒当中有些人懂得持戒，有些人懂得布施，但是懂得回向，把善根回向获得暇满人身的人非常稀少。所以，从因的侧面来讲，真正得到暇满人身是相当不容易的。

但现在我们已经得到了暇满人身，这绝对不是巧合，必须是三个条件都具备了才能得到，而这三个条件又多么难具备，所以我们就知道得到了暇满人身是很困难的。因此，在现在的基础上必须要珍惜这个暇满人身，好好修持，否则一旦失去了人身，三个条件很难再次具备，所谓“一失人身万劫难复”。所以我们应该珍惜这个机缘，在现在的基础上守持戒律、做布施等善根，然后做清净的回向，这是必须要做到的。

第三个是“无病”“病”是指身体的病，不是理解成贪嗔痴。如果一个人经常有病，那么他在听法、思考、背诵、修法的时候都没办法堪能，因为身体各种各样的疾病折磨他，使他无法如理如法修行，这

样就成了修行的障碍。如果一个人没有病或者病很少，那么他在听法、思考或者打坐安住的时候都能够堪能，能够长时间地趣入，而不生起障碍。

要得到无病的身体，必须要修持善根，这不是随随便便获得的。有些病是四大不调引发的，和前世的业力无关，比如换季的时候衣服穿多穿少了而导致生病，这一类病通过看医生、吃药就可以对治。第二类是非人损害的，和前世业力无关，比如龙、非人等做损害让你生病，这一类病通过念经、祈祷上师加持可以遣除。第三类主要是前世杀生、损害众生的果报而导致生病，这类病很难以治愈，上师念经或者僧众念经加持也没有用，医生给你怎么看也没有用，这就是前世业力导致的病。

所以要无病，必须要修善根，比如放生、断除杀生、不伤害众生等等，这些都是引发今生无病的正因。因此今生无病，一方面可以知道这肯定是前世的善根；第二个方面，如果我们被疾病折磨得死去活来，要想远离这个处境的话，今生必须努力地忏悔以前所造的杀业或者伤害众生的业，同时尽量做放生、救护众生的事业，这样就绝对能够以此善根引发来世无病的身体。

第四个是“寂静”，寂静和后面的“观察”，是从止和观两个侧面进行宣说的。所谓寂静就是自己内心当中的分别念、杂念非常鲜少，心很清净、很寂静。内心寂静就是贪嗔痴不猛厉，因此就很容易引发寂止。如果今生当中我们的心很寂静，就说明在前世修了内心寂静的因，对治贪嗔痴方面的加行修了不少，所以心很寂静。如果今生当中

我们的心很杂乱，说明前世肯定没有好好修持对治贪嗔痴的妙法，自己的心很杂乱、很污浊，这是怎么样的状态呢？就是贪心猛烈、嗔心猛烈、愚痴猛烈、嫉妒猛烈、我慢猛烈，这些表现全部是心不寂静、混浊的状态。如果要令后世内心寂静，今生就要修知足少欲，就要努力去对治贪嗔痴、嫉妒、骄傲，由此引发后世堪能修持寂止的机缘。

第五是“观察”，是指对世俗谛和胜义谛的本性如理作观察的能力，这是一种慧的自性。前面的“寂静”是止的自性，“观察”是慧的自性。很多道友今生当中智慧比较猛烈，对观察世俗的因明等等，能够很轻易地趣入；对观察胜义谛的大空性、大光明，也很容易趣入，这绝对是前世在背诵或者思考等方面下了苦功的缘故。下了苦功之后，内心的善根成熟，今生的学习就非常轻松，可以很轻松地了达、掌握二谛的自性。

这就是先福，前世修习了闻思修的善根，今生得到这样的福德。那么我们为了以后能得到轻松修持、趣入二谛自性的善根，今生就要下苦功，不管你现在的学习是不是费劲，对简单的法不能够轻视，对很深的法也不能怯懦、害怕，而是要尽量去学，不懂就问，该背的背、该辩论的辩论，遣除了各种各样的疑惑之后，不仅今生的人身获得了果，也为后世种下了善根得到善观察的身份，这就是先福轮。

“此五种，宿植善根故”，宿植了善根才能够如是现前五种果报，这是先福轮。

以上讲完了四大妙轮，四大妙轮的内容很多，每一个妙轮又分为五个方面，一共是二十种条件。这二十种条件在相续当中都必须要具

备，如果哪个条件不具备，就要努力使它圆满，如果已经具备，就要使它增上、不退转。有的人虽然具备这些条件，而一旦中间出现一些障碍，就很容易从四大轮中退转。倘若如此，从一个侧面来讲修法的善缘就中断了，也说明他前世虽然修了但修得不稳固，今生虽然具备但容易退失。有些人则特别稳固，不管怎样障难也没办法给他做障碍，这是由于前世的因特别稳固，今生的果就特别稳固。以上是对修行的顺缘作观察。

**辛二、修行之本体（大乘修行的本体即无缘智慧与不舍弃众生的大悲，宣说彼者）分二：一、略说；二、复次广说**

下面讲第二个科判“修行之本体”，当然这里是指大乘菩萨道修行之本体。前面讲过大乘的修行无量无边，但是归摄起来就是大悲和空性两者，所以此处也是通过无缘的智慧和不舍弃众生的大悲心这两个方面来宣讲的。科判当中分二，一略说，二复次广说。首先略说，是对无缘的智慧和不舍众生的大悲心这两个方面进行略说，然后再别别宣讲。

从二转法轮的侧面来讲，无缘的智慧实际上就是极离戏的空性智。但是从三转法轮的侧面来讲，无缘的智慧是从如来藏或者法性方面需要获得的侧面讲的。从二转法轮来讲，极为不住、极为离戏的智慧是大空性的本体，即什么都不执著；从第三转法轮来讲就是无缘，“缘”是二取的意思，有缘就是有二取、有能取所取，无缘就是没有二取。没有二取的状态实际上就相合于二转法轮当中极为离戏的状态，并存在法界的自性可得，也即在二转法轮无缘、无戏论的状态当中安立一

个修行的本体。二者之间没有丝毫矛盾，实际上无缘的智慧就是离开了能、所取的殊胜的智慧。下面我们开始观察。

前三个颂词讲到了无缘的智慧，后面两个颂词略说无住的大悲心——从这两个方面来观察的。首先第一大段讲无缘的智慧，这里的讲法非常了义，甚至能和密宗接轨，只不过密宗对无缘智慧讲得比较明显、非常透彻。这个地方实际上是大乘显宗对无缘智慧最了义的讲法，除此之外大乘显宗没有更了义的讲法了。这里直接讲到了怎样修持烦恼无自性、如何安住于烦恼本体进行修习。

远离于法界，无别有贪法，  
是故诸佛说，贪出贪余尔。

颂词主要以贪心为例进行宣讲，然后类推到其他比如嗔心、愚痴心等，“余尔”即其他也如是。

第一句和第二句讲到了贪心和法界之间的关系，如果对此不了解，我们就没办法正确理解颂词的含义，没办法了解无缘智慧，没办法去修行无缘智慧。《辨法法性论》里讲到，贪心和法界之间的关系，就是有法和法性之间的关系，二者是非一和非异的关系——既不是一体也不是他体。不是一体，是因为贪心有它自己的体相，无缘智慧有法界的自相，所以二者不能一概说一体；但也不是别别他体，离开了贪心、离开了有法之外找不到法性，离开了法性之外也没有有法。

如是了解之后，我们几乎就知道怎样去修持，去断掉贪心。通过非一和非异的关系可知，贪心只是法性显现的有法，只是法性的游舞而已，也就明白贪心的本体就是无缘智慧。既然如此，我们就不需要

跑到很远的地方去寻找一个无缘智慧了，我们每个凡夫都有贪心，那么就观生贪心的时候它的本体是什么——就是无缘智慧。这样数数地观察、数数地认识，就是修无缘智慧，就这么简单。

大乘的修法就是，无论是观察贪心、嗔心、或是愚痴心，都要认识到每一种心都是有法，每一个有法的本体都是法界、都是无分别智慧，认识到这个观点之后再再去安住。出定位的时候，再再去顶礼、供养，再再忏悔罪业，入座之前修上师瑜伽，这样修持就可以了。确实如此，首先要有很强的定解，之后再再去串习它，这就是修法，再没有其它修法了——再再串习定解，再再了解贪心的本体是法界，再再这样安住。通过这样修持，善根越来越深厚，善根的力量越来越强，无分别智慧的力量越来越强，罪障越来越薄弱，最后障碍再也无法作障碍了，必定将现前无分别智慧的本体。

“远离于法界，无别有贪法”，这里“法界”不是指共同乘或者小乘的法界，而是指最究竟的真如。法界的定义一定要清楚，有的地方称“真如”为法界，有些地方称为“诸法之界”，眼界、耳界等都是法界所摄。因此要强调的是，这里的“法界”不是指有法的法界，而是指最究竟的真如法界。离开了最究竟的真如法界之外“无别有贪法”，没有其他的一个贪法。不要认为法界是法界、贪心是贪心，二者别别无关，千万不要这样认为。那么离开了法界之外没有贪法应当如何了解？这就是有法和法性，如同波涛和水。波涛和大海就是这样，离开了大海之外没有波涛，所以离开了法界之外没有贪心。那么贪心又是怎么生起来的？就是因为众生相续中有习气，不认识真实法界的本体，



颠倒地执著二取，生起了贪心，这个必须要认识到。所以远离了法界之外是没有别别他体的贪法的，既然法界之外没有贪心，那么要除去贪心，安住于法界当中就可以除去了。

“是故诸佛说”弥勒菩萨的意思是：这是佛经里讲的，不是谁发明创造的观点。每一句颂词都有类似的表达：第一句有“是故诸佛说”，第二句有“是故如是说”，第三句也有“故说……”，表明这些内容全部都是了义的佛经当中摘引出来的。

“贪出贪”，是指以贪除贪。为什么以贪除贪？因为离开了法界之外没有贪，贪心的本体就是法界，所以要除贪心就要在贪心上面去除，以贪心去除贪心。这是什么意思呢？是不是生起一个贪心去盖住前面的贪心？不是这个意思，而是安住在贪心的本体就可以除贪了。因为想要去除贪心，只有在贪心的本体上去除，如果没有贪心怎么去除呢，无法去除，以贪除贪的密意就是这样的。一切贪心的本体就是法界的缘故，要去除贪心就是以贪心观察贪心而除去贪心。以贪除贪、以嗔除嗔、以痴除痴，也一样。

这是菩萨修行的智慧，声闻乘一般没有这种智慧，他们认为烦恼是实有的所断，需要以实有的智慧去对治它，是别别他体的对治方法。大乘菩萨不是这样的，而是贪心生起不要紧，观察、了解它的本性就可以了，安住在它的法界当中就可以了，自然而然，就像波涛融入水一样，贪心自然而然融入法界，绝对不显现了，以贪除贪就是这样一种修法。

“余尔”“余”表示贪心以外的嗔心、愚痴心、嫉妒、骄傲等等，

根本烦恼就是三种，具体而言就是五毒或三毒。修行人必须要把贪、嗔、痴、嫉妒、骄傲等等种子、现行、习气全部彻底灭除。要灭除嗔心就是“嗔除嗔”，灭除痴心就是“痴除痴”。“余尔”是指其它的也如是了解。“远离于法界，无别有嗔法”“远离于法界，无别有痴法”，这样一个个对照下来就知道怎么样去贪嗔痴。因此，首先要认识二者之间的关系，然后就知道如何修行了。

由离法性外，无别有诸法，  
是故如是说，烦恼即菩提。

这个地方讲得很了义。“烦恼即菩提”在密宗当中讲的很多，但是显教实际上也全部讲明了它的意义，《六祖坛经》有这样的说法，《大乘庄严经论》也讲烦恼就是菩提。为什么烦恼即菩提？

“由离法性外，无别有诸法”，这里“法性”和“有法”是对应的。前面在《辨法法性论》里讲得很清楚，法性是有法的法性、有法是法性的有法，二者之间是这样的关系，所以没有离开法性之外单独存在的诸法。这样观察就知道，因为离开法性之外没有诸法，所以法性就是诸法、诸法就是法性。

“是故如是说，烦恼即菩提”，如果要观察有法和法性的本体，尤其按照三转法轮来讲，一切有法全部是客尘，没有任何法例外，全部都需要隐没的，这就和二转法轮不一样了。前面我们再再讲过，二转法轮的定义、概念不一样，范围不同，三转法轮的一切有法全是客尘，所以可以一概安立成烦恼或一概安立成客尘。就是因为离开法性之外没有诸法的缘故，所以烦恼即菩提，有法即法性。由此可知，我

们不需要对烦恼生起一个很大的畏惧心，为什么？因为烦恼的本身就是菩提的缘故。如果根本没有烦恼那么就没有菩提，因此，烦恼就是菩提，菩提也就是烦恼。

可能烦恼即菩提比较容易理解，而菩提即烦恼难以理解。实际上，这和现即是空、空即是现是一个道理。我们也许会怀疑，既然烦恼是菩提，那么我们生起贪心、嗔心的时候是不是菩提？这是有所区别的。产生这种疑问主要是没有理解现相和实相的区别。烦恼是菩提，肯定是在实相当中讲的，而不是从现相来讲。从现相来讲，众生不是佛、佛不是众生，二者的体相完全不同。众生之所以称之为众生，是因为根本烦恼、随烦恼都没有断。佛之所以称之为佛，是因为一切二障彻底清净了。所以从现相界来讲，众生是众生、佛是佛，但是从实相界来讲，烦恼的本性也就是菩提。烦恼即菩提也算是一种转变意趣，不能一概认为烦恼就是菩提，应该知道这是从烦恼的本体或者从它的相密意方面讲的，而不是指烦恼的显相。烦恼的显相绝对不是菩提，烦恼的本体实相才是菩提。

了解这个问题很关键，可以帮助我们遣除两个歧途。第一个歧途是，我们误认为生一个烦恼就得到一个菩提，不需要对治，不需要持戒，烦恼越多智慧越多。这个歧途必须要遣除，因为菩提指的是烦恼的“本体”而不是烦恼的“现相”。如果遇到误入第一个歧途的一类人，完全可以这样去反驳，或者当我们自己不了解的时候也可以这样去对治。

第二个歧途就是，认为烦恼之外别有一个法性、菩提。烦恼生

起的时候，烦恼的本性就是菩提，安住在烦恼的本体空性里就够了。因此不需要别别去寻找一个菩提果。这是很方便的，知道了这个窍诀，你生起一次烦恼就观一次它的本性、安住一次法身，第二次生起烦恼时又观一次、又安住一次法身。阿底峡尊者也讲过“生起一百次分别就生起一百次法身智慧”，这是什么意思？就是当你生起烦恼分别时观察它的本体，它的本体就是法身智慧。所以尽管你生起很多烦恼分别心，但是不要怕，观察它的本体就够了，一观本体自然而然就融入了法身智慧，这就是一个殊胜的修法。“烦恼即菩提”需要这样了解。

于贪起正思，于贪得解脱，  
故说贪出贪，瞋痴出亦尔。

第三个颂词是正说如何对治、如何安住于它的本体。前面两个颂词已经讲到了“远离于法界，无别有贪法”等等，那么具体怎么样安住、怎么样“贪出贪”？这里讲到“于贪起正思”，对贪心起正思维。这个正思维不是一般的正思维，正思维有很多种，这个正思维绝对是了义的，是按照最殊胜的大乘无分别智慧的总相如是作意的。

贪心生起来的时候我们应该这样作意：贪心的本体、自性一观察丝毫也不存在，除了真如法界之外，不存在一个实有的贪心。所以一观察贪心的本体就知道，它是一种无分别智慧的体相，这个时候安住于本体当中，就“于贪得解脱”——贪心自然就解脱了。你不需要强力去对治它、压伏它。贪心生起来的时候你只要正思维，观它的本性——完全是自性空、光明的本体，这个时候哪里还有贪心可得？

从见解的侧面来讲，“于贪起正思”，观贪心本体的时候，就已经

从贪心中得到解脱了，就已经不是贪心的状态了，这是见解。修的时候也是如此，当我们生起贪心、分别念的时候，一观它的本性就从这种分别念当中解脱了，就转变成了智慧的本体——只不过有一个转变。

我们首先通过广大的闻思对这个问题生起定解，之后必须通过打坐的方式再再去观想、去安住，达到非常纯熟的程度，这时它的力量才能够显出来，否则力量显不出来的。观想一两次，只能大概了解，它的力量没办法显出来，所以要长时间去观想、安住，才能显示它的强大力量，力量一大很快就可以解脱了。

密宗讲“自解脱”，实际上就是这样的，除此之外哪里有什么自解脱？麦彭仁波切的讲义里也讲到，大乘显宗也讲，如果贪心的本体是实有的、不是法性的，那么怎么样也没办法对治掉，就是因为贪心本来没有，是众生以虚妄分别执著为有而生起的，实际上它的本体根本不存在。正是因为它的本体根本不存在，所以一安住法性的时候，它马上就寂灭了，这样就是自然解脱。

所以密宗讲的自解脱，或者显宗讲的无自性，意义全都是一样的，只是显宗与密宗的词句用法、安住的窍诀稍微不同而已。学显教的时候，真正把这些颂词精通了，再学密宗就特别简单。确确实实这些道理一懂了之后，再看密宗的窍诀，就会再再生欢喜心，确确实实觉得这是非常殊胜的、很深的窍诀。

“故说贪出贪”，前面第一个颂词是“贪出贪余尔”，这里“故说贪除贪”就是对它的解释。怎样以贪除贪？就是对贪心去观察、去正思维贪心的本体，这样就从贪心当中出离了。因为贪心的本体就是法

界，所以当你观察到贪心的本体不存在，它就是无分别智慧的时候，就已经解脱了。

只不过前面我们再再讲过，仅仅满足于闻思是绝对不行的，闻思之后必须要修行、实修。上千次、上万次去观想，或者像有些瑜伽士用几十年观想一个涵义，最后才证悟的——解脱没有那么简单。因此首先我们强调闻思必须要到位，这里必须要做最猛厉的强调，然后也必须强调修行。次第千万不能颠倒，闻思不究竟的时候跑去修行，这是一个障碍；但是闻思究竟之后再去闻思、辩论，这又是一个障碍。这两个方面分清楚之后，对于一个修行者来讲，他知道该怎么去做。以后无论是弘法利生还是专门打坐修行，智慧已经在内心生起，则弘法的时候可以安住，长时间打坐修行也可以安住，或者专门在山洞中修行无分别智慧都可以。所以前提就是，你闻思的时候已经牢牢地掌握了窍诀，那么走路、打坐、吃饭，怎么样都可以修。只要见解不散，什么时候都可以去安住、去修持。

“瞋痴出亦尔”，从嗔除嗔、从痴除痴也是这样的。于嗔起正思、于嗔得解脱，于痴起正思、于痴得解脱。这里只是以贪心作比喻，嗔和痴都是这样的。众生除了贪嗔痴之外还有什么？没有什么了。一旦把贪嗔痴去除之后就自在了，就从烦恼中出离了，获得圣者果位就很简单了。

因此最初的阶段，很多修行人难以趋入，最关键、最艰难的也是这个阶段，只要这个大坎迈过去了——闻思方面把无分别智慧通达了，后面就是如何安住的问题，那个阶段再过去之后，就到了现证的状态

了。

前面我们也讲过，对外面的上师三宝生信心有很大的功德，但是远远不如对自己内心当中具备的无缘智慧生信心的效力大，并不是不让我们祈祷或者祈祷没有功德的意思。如果我们能够对大乘修行无缘智慧的本体——自己在生贪心的当下就具备无分别智慧，对这一点能生起信心的话，从意义上来讲远远超胜于对外在的上师三宝生信心。这就是不可夺的智慧，离法界的自相相当近了。所以，祈祷上师有很大的功德，但是当内心中有了这个见解再去祈祷，那真正是完全不一样的——我知道这样的无缘智慧，我知道我内心当中有这样的无缘智慧，只不过欠一种因缘、欠一种外力的加持——这个时候再去祈祷，完全就是以现证无分别智慧为目标去祈祷的，所以效果完全不相同。一旦得到加持之后马上就可以现证无分别智慧，这是非常殊胜的。了义的经论里这些见解非常关键，知道之后再祈祷的效果是不相同的。

益西彭措堪布以前讲到这里的时候再再强调，对内心的智慧一定要生起信心。如何生起信心？就是要闻思修行。对于一般的凡夫，没有现见本尊得加持的机会，也没有其他方式，只有通过闻思对内心当中具备的无分别智慧生起定解，再去祈祷肯定有很大的效果。益西彭措堪布也讲过，如果不通达这些窍诀，一个人去修行几十年，不如另一个人学习了几十年之后再去修行，后者在两三年内绝对有显著的效果。真的是这样的，越学就对这些窍诀越生起信心。

你对这些窍诀理解得很深，虽然学的时候用了十几、二十几年，好像这期间没有修法、没有生起修法的功德，但是你的基础已经非常

牢固了，疑惑、怀疑一概都没有了。所以安住在那样的定解的本体当中，一祈祷效果就非常大。反过来，如果根本没有闻思，你去修三十年又怎么样，不知道修什么，这样进步就很慢了。所以无论从哪个方面看，对我们现阶段的修行人来讲，首先把无分别智慧、大悲心这些方面串习得差不多了，修行的时候才能够生起效果。

上面三个颂词总说了无缘智慧，下面两个颂词总说无住大悲心，是从不舍大悲心方面讲的。

菩萨处地狱，为物不辞苦，  
舍有发小心，此苦则为剧。

这两句颂词主要讲菩萨大悲心的重要性。

“菩萨处地狱”，菩萨的修行还没有圆满，也可能通过业力堕地狱，也可能通过代众生受苦，通过愿力生地狱，有很多情况的显现。

“为物不辞苦”的“物”就是度化众生的意思。为了众生的利益“不辞苦”，菩萨不认为这是很大的痛苦。为什么呢？因为菩萨内心当中有很强的大悲心，他不会认为为了众生待在地狱是很大的痛苦，不会认为他的选择错误了，不会生起后悔心，也根本没有这样的心。所以，为什么会“为物不辞苦”？就是因为他有很猛厉的大悲心的缘故。

“舍有发小心，此苦则为剧”，这个“有”是指三有或者三有轮回的众生，因为离开众生也没有三有。“舍有”就是舍弃了三有轮回，不愿意住在轮回当中度化众生。“发小心”就是发自我解脱的心，不管众生的利益趋入无余涅槃——自己得到罗汉果就够了，像这样发小心。比较起来的时候，显现上菩萨在地狱里很苦，小乘罗汉已经获得



了无余涅槃、灰身灭智，好像很快乐——这是表面的。如果菩萨“舍有发小心”，“此苦则为剧”，他不但得不到真正的安乐，而且会生起巨大的痛苦。这来自于什么？就来自于舍弃大悲心。“舍有”就是放弃了对众生化化的大悲心，舍弃了三有众生而发自我解脱的小心，这是一个大的痛苦。

菩萨舍弃众生发了声闻心，这个大苦从哪里来的？《入行论》中讲，菩萨舍弃菩提心之后要堕入地狱受苦。但是从这个角度讲，不是特别圆满，而应该从得不到大安乐的侧面来讲叫剧苦。因为菩萨为了众生的利益去地狱中受苦，这个时间绝对不会长的，有的时候一刹那就从地狱中解脱了。而没有舍弃大悲菩提心修持下去，最后现前大菩提果，就是绝对究竟的大安乐。所以，舍弃了大安乐就是很强烈的痛苦，由此安立菩萨得到了剧苦。一个是完全舍弃大悲心，一个是不舍大悲心，暂时的安乐和究竟的安乐一对照我们就知道，菩萨绝对不能舍大悲，不能够发小心。而且很多教言讲到，菩萨在地狱当中的时间很短，因为当他的大悲心生起来的时候，马上就可以从地狱中出来。

虽恒处地狱，不障大菩提，

若起自利心，是大菩提障。

菩萨不一定真的很长时间处于地狱，这是不可能的事情，为什么这样讲？因为菩萨的内心有大智慧、大菩提心。前面我们在学《种姓品》的时候讲到，菩萨的种姓非常超胜，根本不可能恒处地狱的。“虽恒处地狱，不障大菩提”意思是假设菩萨恒处地狱，也不会障碍大菩提的。为什么？因为处地狱和大菩提障没有决定的联系。大菩提障是

什么？在地狱里受苦不是菩提障，相反如果菩萨的种姓很超胜的话，在大地狱受苦的时候，他可以以自身的痛苦为缘，对其他众生广发大悲心、菩提心。所以即便显现上处于地狱，也绝对不是成就大菩提的障碍。因此“虽恒处地狱，不障大菩提”，虽然住在地狱，但是大悲心没有损失，而且大悲心在增上，所以不但不是大菩提障，反而成为大菩提的助缘。

下面讲“若起自利心，是大菩提障”。对于自私自利的心，有的时候我们会害怕“我现在是不是自私自利的心，我现在不管众生到极乐世界过好日子去了”，或者“我自己去修法了”，这有没有舍弃菩提心呢？实际上没有，为什么？这是一个方便，我们再再强调这是个方便。现在我们是凡夫身，没有能力来度化众生，去极乐世界是寻求解脱，尽快得到大乘菩萨的功德，然后再广大无边地恒常度化众生——这是一个暂时的方便，不是舍弃众生的心，所以不需要担心。只要我们没有舍弃度化众生的心——现在我没有能力，但是一旦有能力的时候一定会广大度化的，这个心没有舍弃的话，你去住山也可以，往生极乐世界也可以。只要菩提心的体相在你内心当中有，没有舍弃，就根本不会犯菩萨戒，也不会有舍弃菩提心的种种过失。

“若起自利心，是大菩提障”，这里的自利心是指根本不管众生，无论是否有能力我也不管，菩萨道我也不学了、佛也不成了，我就是成罗汉，我就是成灰身灭智入寂灭，这个心叫自利心。分清楚它的体相之后就知道，生起自利心绝对是大菩提的障碍。菩萨不能生起自利心，如果生起自利心就无法成佛，就成了现前大菩提的障碍了。

这里需要分析“若起自利心”和小乘教法之间如何对应。因为《广论》当中讲过，声闻乘、缘觉乘、菩萨乘全是成佛的支分。可见声闻乘的教法也是成佛的支分，但是与这里讲的自利心是大菩提的障碍，二者是有区别的。这是按照中观宗的观点来讲，不是按照随理唯识宗的观点。随理唯识宗讲究竟三乘，认为小乘种姓趋入罗汉果后，绝对不会再转发大菩提心了。但按照中观宗的观点来讲，任何众生，无论是声闻乘的众生还是缘觉乘的众生，趋入罗汉果之后，绝对要出定的，出定之后再发菩提心。最初的时候没有发菩提心，只是通过自私自利的心去学小乘教法，完全不涉及度化众生的心，这是不是大菩提的障碍？《广论》认为这不是大菩提障碍，因为他必定通过现前罗汉果之后，以此为阶梯、化城，休息完之后，诸佛劝他出定，然后开始发菩提心。如果刚开始没有声闻教法，则根本没办法做到。所以这是一个成佛的方便而不是成佛的障碍，这个方面必须要了解，这是以中观宗的观点来讲的。

为什么这里讲“若起自利心，是大菩提障”？意思是，你是一个大乘种姓的菩萨，完全有能力直取大菩提果，但是你这个身份上面发了一个小乘心，这就是成佛的障碍。益西彭措堪布在讲的时候用了一个比喻：如果你的钱足够去坐飞机，你却坐拖拉机，对你来讲就是一个障碍了。为什么？你明明可以坐两个小时飞机到北京，却偏偏要坐拖拉机两三个月才到，这就是一个障碍。但是对于只有钱坐拖拉机的人，他坐拖拉机慢慢去就不是障碍，而是一个方便——他只有这个能力，所以慢慢去也总会到达的。因此，菩萨有能力却发一个小乘心，

明明有菩提心马上可以修持，现证初地或者现证大菩提，却发了自利心，这就是走弯路——有钱不去坐飞机，却要走路、坐拖拉机，浪费了时间，这就是你尽快现前菩提果的障碍。

所以必须要了解，这里主要针对菩萨如果发自利心是大菩提障。或者如果从随理唯识宗来讲，决定种姓的菩萨可以成佛，不定种姓可以成佛，但你趋入了声闻乘，那么这种自利心绝对是大菩提的障碍，永远没办法现前菩提果了。所以从两个方面都要了解。如果只讲一种教法会比较容易理解，但是在《庄严经论》里有的时候是按照中观宗讲的，有的时候是按照随理唯识宗讲的，两种情况都有可能出现的。不管怎么讲，反正在大乘种姓当中绝对不能舍大悲，舍了大悲之后就是很大的障碍。

以上以总说的方式宣讲了无缘智慧和无住的大悲心，这两个方面需要了解。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五十四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式宣讲，其中“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判已经讲完，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，其内容是从《明信品》到《敬佛品》之间，宣讲证悟大菩提自性的修法或者证悟大菩提自性的支分，包括“加行、正行、功德行住”三部分。正在讲第一个科判“加行”，分“因”“本体”和“教授随示品”。第一个科判通过《明信品》已经做了观察；第二个科判分三个方面，讲到《求法品》《弘法品》《修法品》；现在正讲第三“修法”，前面以“总说”的方式宣讲怎样现证它的次第，现在正在讲“别说”，分“修行的顺缘、修行的本体、以喻显示如何修行”。第二个“修行的本体”分“略说”和“广说”。前面略说“无缘智慧、不舍大悲心”两个方面已经讲完，今天开始讲第二个科判“广说”，广说也是一种别说的方式，分“无缘智慧”和“不舍之大悲”两个方面。

**壬二、广说分二：一、无缘智慧；二、不舍之大悲**

**癸一、无缘智慧**

首先讲第一个“无缘智慧”，实际上“无缘智慧”在前面的总说中也有提及，在广说中又进一步从不同侧面进行宣讲。作为一个菩萨，

怎样认识自己的心性呢？或者怎样修持无缘的智慧呢？这里讲得非常清楚，通过颂词的意义、比喻，菩萨比较容易认知无缘智慧的本体——怎么去除客尘、怎样现证清净的本体。

无体及可得，此事犹如幻，

性净与无垢，此事则如空。

这个颂词中讲了两组概念：无体和可得；性净和无垢，一般人认为二者互相矛盾，如果认为是矛盾，就没办法对大乘的道体或本净的心性生起定解。为了遣除这种怀疑，令菩萨相续当中对无分别智慧或无缘智慧生起一个清净的信心，所以如是进行观察。

“无体及可得”“无体”实际上就是指胜义谛中一切万法不可得。从三自性来讲，遍计执和依他起的本体在胜义当中完全不存在，二取空的本体称之为“无体”，胜义谛当中没有任何法的本体可得，这样叫“无体”。

“可得”是从世俗的角度来讲可以获得，可以得到万法的显现、万法显现的作用等等，一切万法都有。按照三自性来讲，主要是指名言谛中依他起的心性。依他起的心、心所实际意义上不能说没有，完全是可得的。而且心、心所不单单是一个心的状态，一个是心，一个是心所，通过心、心所已经幻现成器世界和有情界，也就是外面的法和内面的法已经显现，指轮回的本性可得。

众生在看到大乘经论中提到“无体可得”、空性的时候，会生起两种恐怖：

第一种恐怖：认为一切万法无本体可得，完全是空性的，他就非

常恐怖、完全接受不了。

第二种恐怖：如果可得，就认为世俗上一切万法都是实有存在，轮回是真实的轮回，痛苦也是真实的痛苦。他就认为永远没办法脱离轮回或是一切万法没办法摆脱，从而生起另外一种恐怖。因为他认为无体和可得的本体相互矛盾：如果是无体，无体怎么会有显现？如果是可得，又怎么会是空性？怎样从这个本体当中解脱呢？对此生起怀疑、恐怖。

“此事犹如幻”，对此弥勒菩萨教诫说：这是完全可能的，无体和可得二者不但不矛盾，而且从另一个方面讲还非常契合，犹如幻术。幻术中有没有实际的象马可得？象马是通过木块、石块和咒术师的咒术加持之后，无而显现、无中生有而已，实际上真正观察，根本没有一个象马，这方面就是无体。但正在无体的当下，有没有得到象马的显现或咒术等等呢？实际上是有的。一方面说没有，一方面又说有——众生对这个能了解吗？众生对万法的体性——胜义谛中无体、世俗当中可得，认为二者矛盾、想不通。但是通过幻术的比喻，他一思考就可以悟入，正在没有真实象马本体的当下，也有象马的显现可得。他就可以了解无体、可得二者实际上是不矛盾的。

这样抉择之后，就知道实际上一切万法也是这样，胜义当中完全没有本体，世俗当中有显现可得。二者不但不矛盾，在安立的时候反而非常合适。这样观察之后就遣除了两种恐怖。

“无体”，只能是胜义当中无体，并不是现在的显现没有；“可得”，只能说有显现可得，但它永远不可能是实有，轮回并不是永远

不可能退却、消除。只要了解了这种现空双运的本体之后，菩萨相续当中就生起一个定解。

“性净与无垢”，这也是众生认为两种矛盾的法。“性净”，是指一切万法或众生的心性本来清净；“无垢”，是指正在清净的当下，还有垢染，然后有去除垢染的无垢本体。第一个是本性清净，第二个是离垢清净。众生想不通，怎样想不通呢？如果本来清净，为什么我现在有这样的垢染？如果有垢染可得，怎么可能是本来清净的？他就认为这两者本来矛盾。如果是本来清净，一切万法、众生本自清净，现在根本不可能有众生的心识去流转轮回；如果说有离垢的本体，可以说最初绝对不是清净的，最初有垢染才有最后的离垢。

他认为“性净”“离垢”二者有矛盾，从而生起两种恐怖。一方面，如果性净，为什么现在有显现？对本来清净的法义生起恐怖、没办法理解；另一方面，如果在自性当中存在垢染，怎么可能离得开呢？没办法离开。

弥勒菩萨回答说：“此事则如空”，通过虚空来比喻就比较容易理解。虚空有一个本来清净的本体，不管有云没云，反正虚空自己是清净的，后面通过各种各样的因缘，在虚空当中产生了白云、黑云等种种云。云产生之后，最后也有离开云的状态。众生一思考，虚空确实实是这样，实际上虚空的自性当中没有云，但在因缘具备时——有产生云的因，虚空当中就显现云彩，后面各种因缘消散之后，云彩就消散了。所以，在本来清净当中又有一个离垢清净，二者之间是不矛盾的，不但不矛盾，而且非常应理。



每个众生都是自性清净的，不管证道没证道，反正你的自性就是这样清净。这样清净为什么有垢染呢？就是因为众生没有认识到本来清净，在本来清净的本体当中妄加执著有二取，然后就产生了垢染。这个垢染也不是真实存在的，它是客尘的体性，是可以离开的，通过修道对治垢染之后，就可以显现离垢清净。也就是说，因为本来清净，客尘是虚妄的缘故，才可以离开垢染，显示最初本来清净的本体，这是通过虚空做比喻。

“无体及可得”，是从胜义谛和世俗谛两方面生起的疑惑；“性净与无垢”，主要是从实相和现相或者自性清净和离垢清净两方面生起的疑惑。如果能够把这个搞清楚，菩萨总的见解在这个地方可以抉择：一方面可以成立自性清净，一方面必须要修道。你自性清净也要修道，为什么？因为必须要离垢的缘故，所以这两者都可以成立，不堕入空边，也不堕入常边，两个边都离开之后行于中道，就可以真实地现证。

第二个方面是通过比喻进一步进行说明：

譬如工画师，画平起凹凸，

如是虚分别，于不见能所。

这里讲到没有能所当中显现能所，正在显现能所的时候，实际上没有能所。第一句、第二句是比喻，“譬如工画师”的这个“工”字，就是一种善巧的意思，比如说某人工于绘画或工于楷书。比如一个善巧的画师手艺非常高超，“画平起凹凸”，他如理如法在根本没有凹凸的画板或墙壁上作画之后，如画壁画或唐卡等等，在平面上就可以显

现出有凹凸感的画。比如一个山水画画有高山、流水或者山洞，但在墙上、画布上不可能有一个凹进去的山洞，但我们一看画上，这个山洞不但有，而且很深。所以，在很平的布或墙壁上本来没有凹凸，但在画画后可以显现凹凸的现相。麦彭仁波切在《辩法法性论》的注释中也有一个类似的比喻，如一个画师画一个老人，画上老人额头上的皱纹凹凸效果很明显，但画布上不可能存在凹凸不平之处，这也是一种“画平起凹凸”。这个比喻很容易理解。

下面讲它的意义：

**如是虚分别，于无见能所。**

虚妄分别也是这样，“于无见能所”。法界是平等的，比喻成很平的画布或墙壁，平等的法界当中根本没有能所——这个是能取、这个是所取；这个是好的、这个是不好的；这个是高贵的位、这个是低劣的位——高低或者贤劣、能所，在平等的法界当中根本没有，但是通过众生的虚妄分别，本来不存在的这些能所、这些凹凸、高低贤劣，在本来平等、大双运的法界当中就能够显现。比如现在我们所处的这个世界，这个房子是立体的，每个人的音容笑貌都很生动，我们看山河大地也是明明存在的，但实际上是不是像我们所看到的这样呢？实际上根本不是。真正它的体相应是平等的法界，平等的法界到底是什么样的状态呢？就是离开能所二取的状态，根本没有能取和所取。但是我们现在有一个所取的外境，有一个能取的心识，或者说有这种凹凸不平的山河大地，有高山流水，有高尚的人、低下的人，实际上在法界当中，这一切都不存在。我们认为这些都存在，有佛有众生，

可以说是一种虚妄分别，因为根本没有契合法界的自相。什么时候你抉择到无二取、无高低贤劣、本身平等一味、众生就是佛、佛就是众生、心和众生三无差别，就可以说见到了法界的自相，或者说了解到了法界的本体。

这个方面讲得很清楚，“如是虚分别”，主要是通过虚妄分别，“于无见能所”，在本来不存在能所二取的法界当中，显现出了能所二取，说明这是一种错误的认识。就像我们看到一幅画，认为上面真正有一个凹凸不平的山河大地、有凹进去的山洞、凸出来的岩石，实际上根本没有，完全是一种错觉。我们现在认为有能所二取、有轮回，也是一种错觉，必须要消除错觉，才能够认识到真性，不消除错觉，根本没有办法认识，没办法认识就没办法修道。所以第一步，必须要认识到我们正处在错觉当中，必须要建立一个正确的认知；认识之后，必须通过积累资粮、忏悔罪障、祈祷上师，修持这种所缘大空性的本体，最后彻底消除错觉、回归自己的本性。可以现证、安住在本来没有二取的大空性状态，这时可以说得到自在。以上讲到工画师的比喻。

下面讲清水的比喻：

譬如清水浊，秽除还本清，

自心净亦尔，唯离客尘故。

这里讲得很清楚，关系到我们修法，这些完全不是理论，都是在讲怎样认知自己的状态、怎样修持。这里通过“清水浊”的比喻，比较容易理解。这当中有一个“清水”、有一个“浊”，实际上有两个本体，一个是水自己的状态，清水的状态；这个浊，主要是灰尘方面。

不管什么因缘，当清水开始变混浊时，这些灰尘有没有融入清水中呢？我们感觉融入了，认为这些渣滓把水搅浑了，实际上，这个灰尘不可能无间融入水尘当中，不可能和清净的水融为一体，只能说混合在一起。如果完全融入，就没办法还净。

“清水浊”的时候，“秽除还本清”，最后通过各种方式把水澄清，比如不搅动它，灰尘就慢慢沉下去，就显现清净水的状态；或者通过澄水宝珠就可以把一切灰尘去除，使水特别清净。是不是在这个本性非常污浊的水当中，重新得到一个清净的本体呢？根本不是。“还本清”，这个“本清”非常重要，也就是说，如果灰尘真正无间融入水尘中，二者成为无别，那么不管用什么方法也没办法使它澄清了，因为水和灰尘已经成无二，灰尘已经成了水的本体。但通过澄清或用宝珠加持之后，灰尘和水马上就可以分离，显现一个清水的状态，这个清水的状态是“还本清”，就是恢复它本来清净的状态而已，没有一个重新的清净。这个“秽除”，就是指渣滓、土尘等分开之后，水就还本来清净了。

下面讲意义：

**自心净亦尔，唯离客尘故。**

我们自心的清净也是这样，实际上本来的心就是这样清净的，只不过在某个时间忽然产生无明，就没有办法认识到自心本净的状态，开始执著二取、生起贪嗔痴、嫉妒、骄傲等种种烦恼。通过烦恼造业，开始起现粗大轮回法的习气，又通过习气开始显现轮回，之后像这样不断地轮回。在显现的时候，障碍我们心清净的就是烦

恼等业惑。

本来清净的心就像清水，贪嗔痴等烦恼就是土尘等渣滓。现在我们的心处在一种无明的状态，内心中有很多烦恼，可以说我们的心已经被烦恼染污了。是怎样染污的呢？和前面的比喻对照就容易理解。这个染污——贪嗔痴是不是已经成为我们的本性了呢？不可能。现在我们本来清净的心性和烦恼已经混在一起，没办法见到它本来清净的状态，但二者是不是无间融入的呢？或者贪嗔痴是不是已经变成我们的本性了呢？如果是，我们就不用修道、苦行了，回去过好日子就可以了，但实际上不是这样。如果真正变成了本性，那么怎么修道都无法遣除烦恼。比如煤炭和乌鸦是黑色的，用水怎么洗也洗不白，因为黑色已经成了它的本性。所以，如果烦恼成为我们的本性，不管怎样修道、修空性、修大悲、修什么都没办法遣除。但是它可以遣除，一方面它是客尘，没有和自性无间融入，只是混在一起而已，好似成了一个本体，其实根本不是一体。还有可从果推因、从果因来抉择：释迦牟尼佛、普贤王如来或者传承大德们已经现证了本来清净，获得了解脱自在，就说明这个客尘绝对是可以分离的。所以我们就靠一些方便，澄水宝珠实际上就像无分别智慧，真正的无分别智慧一生起来，本来清净的心性和客尘就分离了。靠什么因缘？就靠无分别智慧。什么时候无分别智慧一生起来，本来清净的智慧开始显现，客尘就分离了。像污水当中投进澄水宝珠，客尘就分开，清水就显现了。在修法的时候必须要认识到这一点，就要认识到二者根本不是无间成为一体，它是客尘的自性可以分离，这个分离的方便就是无分别智慧。这个无

分别智慧的因首先要认识到，然后开始通过积资净障、修所缘、祈祷的方式使它成为自相。什么时候无分别智慧一显现，什么时候就自性清净了。这个自性清净是怎样来的？它是不是一个新生的、重新得到的清净呢？根本不是。我们在证悟本来清净的心性时，证悟到自己本来的状态就是这样清净，我们只不过是使它还原而已。就像清水一样，只不过是把清水还原；证悟的时候也只不过是让本来清净的心性还原而已，把客尘分离。分离并不是把实有的客尘放到哪个地方，放到美国、放到月球不回来了，其实它本来就不存在，使它融入法界当中永远不显现，这是显宗当中的讲法，在密宗当中是通过窍诀介绍，显宗在讲这些的时候，没有从二转法轮的侧面讲，从三转法轮来讲特别合适。本来清净的心性被客尘染污，离开客尘之后，本来清净的自性就显现出来，这个见解可以作为显宗和密宗的桥梁。达到这种见解之后，再去看密宗的窍诀就非常容易理解。

“自心净亦尔，唯离客尘故”，自心净只是把客尘离开，客尘是什么呢？就是现在内心当中产生的贪嗔痴三毒、分别念，这些全是客尘。实际上我们正处在贪嗔痴状态时也没有离开心性，只不过烦恼和我们的心性搅成一团而已，所以要使它分离。我们认识到贪嗔痴或者这些分别念正在生的时候无自性，然后通过二转法轮中观的方式去除客尘。以前讲中观或《金刚经》都提到，它们最大的功效就是破执著，执著一破掉，本来清净的心性绝对会显现出来。所以在修的时候必须通过这些理论修心性，安住在贪嗔痴本来清净的心性当中，就可以远离客尘。

讲义当中除清净虚空、水的比喻外还有黄金的比喻，实际有相似的意思，和虚空的比喻一样。

下面颂词讲到：

已说心性净，而为客尘染，  
不离心真如，别有心性净。

“已说心性净”，前面三个颂词已经讲完了心性本净，只是被客尘所染污而已。认识后就不用害怕了，因为现在我们相续当中的客尘绝对可以分离，只要你修道的智慧到量。我们现在这么重的执著、这么严重的贪嗔痴，怎样才能使它远离呢？如果没有因，肯定不会远离，而且会越来越重、越来越对轮回法贪著，越来越没办法认识到这些法、越来越加重贪嗔痴。但我们从现在开始，慢慢寂灭执著、压伏烦恼，开始修持本来清净的心性，通过这个修法，慢慢使粗大的烦恼变成细微，然后使现行的烦恼隐伏，使它隐藏起来，最后真正的心性显示出来，绝对就获得解脱。所以有烦恼执著不是特别可怕的事情，就怕自己不认识、自己不用功去修，只要用功去修，就是一种缘起力。

我们修的是什么法？修的是相合法界自相的修法，客尘是不相合法界自性的。这确实是一个很大的优势，我们修的是靠近法界真实的作意修法，所远离的客尘根本不是这种自性。就像洗衣服一样，只要你用功去洗，再脏的衣服都可以洗干净，就是这种比喻。我们必须认识到这个道理，反复去思考、反复去安住、打坐、去观修，就可以证悟。

以上通过非常了义的方式，前面刚开始讲的时候说，这段讲大乘所修持无缘智慧的本体，没有按照不了义的教法讲，全部都是非常了义的。一方面讲到空性，一方面讲到光明，两个方面都讲了。所以，真正的明空或者现空大双运的本体，在这一段无缘智慧当中做了非常详尽的抉择。下面讲第二个科判“不舍之大悲”。

## 癸二、不舍之大悲

不舍是大悲的体相。大悲心主要是不舍弃一切众生。小乘有悲心，但是绝对没有大悲，下面讲《梵住品》，比较菩萨的大悲心和小乘或世间人的悲心，后者只能算普通的、相似的悲心，只有菩萨以上才能叫大悲。小乘或世间人的悲心，一是没有缘一切众生；二是声闻在入无余涅槃时，就舍弃了悲心。只有不舍众生才叫大悲。菩萨在发心时，心所缘是不舍一切众生，他在修道成功后入无余涅槃，也不舍大悲，在基位、道位、果位都具备大悲的体相，只不过在有没有执著方面有差别而已。所以大悲心绝对是菩萨的特法，声闻缘觉绝对不存在，不可能有这样不舍的大悲心。

对我们来讲，单单修一个空性还不行，必须要修大悲心，二者双运修持，才可以真正修一个圆满的菩萨道。单单修一个智慧，也可以说是很殊胜的修法，但是没有大悲心去引导或者作为辅助，就像只有一只翅膀的鸟一样，没有办法远飞的。两者必须双运修，通过大悲心引动你的修法是缘一切众生而修持。假如心量太小，一方面是没有办法契合于大乘菩萨道，另一方面是修到最后也没有证悟无缘智慧，但很有可能入于小乘的无余涅槃，因为没有以大悲心摄持。要修无缘智



慧、要使它现证，当然如果你现证了初地的智慧，不可能不生起大悲心。怕就怕你单单修空性，根本不修大悲心。这个时候自私自利的心生起来了，又有一部分智慧，由于没有大悲心的摄持，就根本没办法登地，就怕在这个过程中一下子入于小乘道。

我们一方面要修无缘的智慧，一方面要修大悲心。大悲心是成佛的因，大悲心是菩提心。我们必须修持大悲心，在大悲心的状态下，恒时不舍众生。菩萨必须要修持大悲心，空性、大悲两方面都要修持。有的地方讲无缘智慧是苏醒法身种性的因，大悲心是苏醒色身种性的因，两个方面都是需要的。但也有先修、后修的差别，趋入时，有的先引发智慧，后引发大悲；有的先引发大悲，后引发无缘智慧。不管哪个先引发，最后绝对会双运。最初修行时可能有先后，但是修一段时间之后，最后大悲和智慧就会双运。先修大悲心，知道度化众生的方便是无分别智慧，就会去寻善知识，内心当中思维之后就会生起智慧，这时大悲和空性就双运了。

下面开始抉择：

菩萨念众生，爱之彻骨髓，

恒时欲利益，犹如一子故。

“菩萨念众生，爱之彻骨髓”，菩萨对众生非常爱惜，讲义中讲菩萨对众生非常贪爱，贪爱的程度不是表面上的，而是“彻骨髓”、非常深厚，从另一个侧面讲，只有具有这种从内心发出来的、没有造作的、彻入骨髓大悲心和贪爱，才能真正去爱护众生，表面的爱是不行的。我们每天上课说为众生发菩提心，但有没有真正去观想和感受呢？

我们听课有没有为了一切众生证悟佛果呢？如果没有，就是表皮上的、造作的、不是内心深处生起的一个菩提心，并非无伪的大悲心。

这里弥勒菩萨讲，爱众生爱之彻入骨髓，可以说是一种大悲心的界限。什么才是不造作的、无伪的大悲心呢？就是“爱之彻骨髓”，真正要爱到骨髓当中去，从内心深处发出这种大悲心、非常真实。我们平时讲，有没有无伪的大悲心，界限是什么？这个可以作为界限。比如一想到众生苦就没办法控制泪流满面，像这样也是一种标志。一方面爱之彻骨髓，另一方面内心中发起对众生的顾念之情也是一种标志。这个爱，可以说是贪爱。那是不是烦恼当中的贪爱？绝对不是。下面还要一个一个观察。

“恒时欲利益，犹如一子故”，菩萨从内心深处生起对众生的顾念，“恒时欲利益”。不是在哪段时间才对众生发悲心，过了这段时间就不发了，而是“恒时”。从现在开始发心，中间修道到最后成佛之后都不舍弃众生，想利益众生。为便于理解，此处用比喻讲，犹如母亲对待独子一样，一个母亲只有一个独儿子，她对儿子的爱护、贪爱无与伦比，执著非常大。至于有的母亲抛弃、杀死儿子的特殊情况也有，但总的来讲，母亲对独子的贪心、慈心非常广大，为了救儿子的命，她甚至可以用自己的生命去交换，这种爱心、悲心非常强烈。菩萨想要利益众生的心也是真切到这个地步，对一切众生像母亲对独子一样，什么都愿意交出去，有一种大悲心在引导。因此我们看佛菩萨的传记就不觉得奇怪了，为什么菩萨为了一个众生，就会把眼珠、手脚、生命、所有财产都布施出去，母亲对独子能做到这样，自己不求

报答，不求儿子报恩，她认为这是应该的事情，就应该这样做。菩萨的悲心生起时，绝对自然而然会做这样的事情，并不稀奇，因为悲心已引发了，他不会觉得麻烦、痛苦、划不来，就觉得是应该的，根本不求众生报答或求异熟果，这些都不会想，认为是自己该做的事情。大悲心引发之后菩萨道不难修，大悲心不引发，菩萨道相当难修，这是一种关要。

下面再观察：

由利群生意，起贪不得罪，  
瞋则与彼违，恒欲损他故。

这个颂词主要是观察菩萨对众生起贪欲有没有罪业，实际上根本没有罪业。为什么呢？“由利群生意”，菩萨对众生起强烈的贪执，他把一切众生执为我所，是为了利益群生；“意”是指由意乐引发，他是安住在利益一切众生的意乐当中，起强烈贪欲，这种贪欲根本“不得罪”。我们平时讲贪嗔痴叫五毒，任何一种毒，哪一个生起来都是恶趣的因，是自性罪。身三语四可以开许，意三业绝对不开许，没办法开许，身三语四可以是无记，但是意三业是自性罪的缘故。

那么菩萨对众生起贪欲，堕不堕恶趣？“由利群生意，起贪不得罪”，马上作了抉择：“不得罪”。菩萨对众生起很大的贪欲不得罪，因为他是为了利益一切众生，根本没有以自相贪心引发的罪业。菩萨的这种贪欲，只是名字和世间贪欲相似。一般来讲，世间父母对儿子的爱是由贪心引发的，菩萨对一切众生也有这种爱，形式上很相似，都是愿他离苦得乐。但菩萨的贪爱是不是罪业呢？根本不是。他是为

了利益一切众生而把众生执为我所，这方面根本没有罪业。

“瞋则与彼违”，如果菩萨对众生起贪根本“不得罪”，如果对众生起嗔呢？“则与彼违”，意思是对众生起嗔与对众生起贪相违，因为嗔心生起之后根本不似贪心。贪心生起之后，肯定有一个悦意之相，对他所贪的对境绝对不会伤害；如果生嗔心就不是了，完全和慈心、爱心相违、和利益众生相违，所以菩萨绝对不能生嗔心，嗔就是罪业了。

“恒欲损他故”，因为嗔恨心一生起来，就恒时想要损害他人，身、语、意都想损害，今生不能损害、发誓后世损害。像这样根本不会度众生，而会彻底舍弃众生，不会把众生执为我所，这样就没办法去度化他们。所以佛经当中讲得很清楚，菩萨在多劫当中生贪心的罪业不如刹那间生嗔心的罪业重。佛经的意思并不是说我们几个劫当中生贪心都没事，而是说贪心的罪和嗔心的罪比较起来，嗔心的罪重得多。当然自相的贪心自然障道，这不用讲，只不过比较起来，嗔心的罪更重，因为嗔心生起来是直接舍弃菩提心，直接不愿意度众生，这方面是一个很大的罪业，所以佛经当中才有这样一种讲法。

下面从比喻方面进行观察：

如鸽爱自己，普覆生起爱，

如是有悲人，于生爱亦尔。

鸽子在鸟类众生当中贪心非常重，法王以前也讲过鸽子的贪心很重，因为贪心很重的缘故，所以鸽子对儿子的爱护就超过其他的动物，为什么以鸽子做比喻？总的鸽子贪心重作为前提，它对自己儿子的贪

爱心也是无与伦比，其他很多动物没办法跟它比。以鸽子“爱自子”比喻说明菩萨的悲心是多么的猛烈。“普覆生起爱”，乃至它的儿子——小鸽子没有真正长成、翅膀没有坚固之前，一直爱护它；“普覆”是普遍，从生下来到能飞之前，普遍地爱护；“覆”，是覆盖的意思，也就是把它的儿子保护在它自己的范围之内。从吃的东西，或者保护它不要从巢里掉出去，方方面面都要保护。“生起爱”，它对自己的儿子非常喜爱、非常贪爱。

“如是有悲人，于生爱亦尔”，这个“有悲人”是指菩萨，菩萨有悲心。“于生”指众生，大悲菩萨对众生的爱也是这样。这是从一个侧面来讲，鸽子对儿子是方方面面去爱护，菩萨对视如独子的众生也是这样爱护。但从另外一个侧面看，二者悲心的体相完全不同。可以肯定，鸽子的爱心绝对是一种贪心烦恼，而菩萨的悲心绝对不是贪心烦恼。世间上的母子之爱、母亲对儿子这种悲心，绝对可以肯定是一种贪心烦恼，而菩萨的大悲不是。为什么肯定不是贪心烦恼呢？由前面“由利群生意”这句话可知，菩萨是对所有众生普遍爱护、没有偏袒，不会对这个众生好，对那个众生不好。但母亲对儿子根本不是这样，单单是对自己的儿子非常疼爱，由于对儿子极其贪爱，哪个人伤害他儿子绝对会对他生起很大的嗔心，根本没有平等的爱护心，绝对是偏堕一方的。

为什么说修菩萨道时，刚开始要修舍无量心？绝对是先修舍无量心。世间的悲心绝对偏堕，对自己的亲友、儿子非常爱，但有极大的爱就有极大的恨，很多时候就是这样。所以敢肯定，一般父母对儿子

的爱不是大悲，绝对是一种烦恼的状态，通过这个烦恼的状态造罪业。这些母子的爱或者鸽子对儿子的爱，都是形象上和菩萨的悲心相似，是从容易了解的侧面做一个比喻，并不是说方方面面都相同。这些鸽子除非是菩萨，要不然没有办法和菩萨的悲心相比。有悲的人“于生爱亦尔”，对所有众生平等爱护，没有哪一个稍微有偏袒、偏重。

我们说有的上师对有的弟子很喜爱、有的弟子不喜爱，这是从弟子的表现、信心方面体现出来的，实际上他的悲心确实是平等的，平等地对一切众生，但是通过缘起力的示现有亲疏，实际上菩萨的心意绝对没有任何偏袒。就像鸽子对它的儿子“普覆生起爱”一样，有大悲心的菩萨对众生也是这样爱护。尤其是对和菩萨有缘，已经成为菩萨弟子、被菩萨摄受的这些弟子来讲，绝对是这样的爱护。从你什么时候皈依这个上师、菩萨，成为他的弟子开始，他就一直保护你，教导你这个要做、那个不能做，会有什么坏处、会有什么好处，或者你要听法、要思考、要背诵，或者你要好好呆在佛学院、不要到处跑……在一个弟子独自修行的能力没有稳固之前，他一直都这样，通过喝斥、阻碍、赞叹等方式爱护你，就是想让你听法或者让你做很多事情。当弟子离开时，为什么有的上师会显现哭泣呢？就是因为他对你非常关心，他就想到你的翅膀还没有坚硬，跑出去之后也许会出现障碍，并不是对他有什么损失。菩萨就是“于生爱亦尔”，就像鸽子对自子一样爱护众生。上师对我们的教导就像这样一种悲心，我们不要认为听话是一个麻烦的事情，或者说现在一点不自由，不要这样想，确实我们现在的翅膀一点不坚硬，去风雨之中肯定会吃亏、被埋没。一定要

等上师说，你可以去弘法利生或修行了，才可以离开。在你没得到这句话之前好好地听法。确确实实是这样，他不会害你的，他要观察你的能力怎么样，见解怎么样，悲心怎么样，烦恼怎么样，你的障碍会不会出现，这些都要观察。乃至你没有真正达到自主之前，他一定会一直爱护你，在爱护当中有呵斥、好言劝慰等等，让你做这做那，有很多的方便。我们一定要体会菩萨、上师们的悲心，一定要去体会。体会到之后，我们对他们的行为、语言，就很容易接受、自觉地去接受，就不会认为是压力，不会不自在。我们从自身、从上师的侧面方面面考虑，肯定会有收获。

下面继续讲颂词。菩萨为什么会有这种想法？或者为什么他这样不造罪呢？进一步再做观察。

慈与嗔心违，息苦苦心反，  
利者违无利，无畏违畏心。

这里分组观察，首先是慈心和嗔心相违，菩萨的内心充满慈心，慈心就是予乐，给你身体的快乐、心的快乐，暂时和究竟的快乐，这就是和“嗔心违”。菩萨真正生起悲心时，绝对不会有有害弟子的嗔恨心，二者直接矛盾，菩萨自己内心当中有这种对众生的贪爱、慈心，所以绝对不会有嗔心。我们修法的时候有没有慈心，就看有没有嗔心，因为二者是矛盾的。如果你有嗔心，可以肯定慈心没有生起来。在任何场合当中都能够想到，我现在的说话、行为都是愿对方得安乐、为众生得安乐，这样保持很长时间，就可以肯定相续当中绝对没有嗔心。而菩萨相续当中的嗔心生起来的时候，可以肯定他绝对没有慈心，二

者相违，“慈与嗔心违”。菩萨为什么会做出这种行为呢？就是因为有这种状态。

然后“息苦苦心反”，这个“息”和“心”字要连在一起理解，就是息苦心和苦心二者是相反的，什么叫“息苦心”呢？菩萨相续当中的愿望就是让众生息苦。怎样让众生息苦？从果位上让你息。现在我们处在通过三毒引发的果位，处在轮回当中，他就想怎样把你的苦减少到最低程度。所以有时给你加持，有时开办医院，这些都是息灭苦的方便。还有一种是让你的苦因息灭，用很多方便让你把贪嗔痴三毒息灭。他就是有这种心，心很切，怎样让众生的三毒能够息灭呢？他就让你闻思修行，通过闻思修的方式慢慢把你的三毒息灭下来。因没有了，就肯定不会有果。他内心当中恒时是一种息苦的心，确实确实没有其他的心。让众生得苦的这种心决定没有，他只是让你息苦，而不会让你生苦。所以，如果是一个真正的菩萨，内心当中绝对不会做任何让弟子得到痛苦的方便。即便示现上让你听到一些呵斥，生起一些痛苦，或让你做一些苦行，让你到这个地方、那个地方发心，好像是痛苦，但实际上根本上来讲还是息苦的心，他不会让你去造贪嗔痴，让你最后堕落到地狱中受苦，根本不可能。

“息苦苦心反”，菩萨内心安住在息苦的心当中，根本不可能有让众生受苦的心，绝对不会有。从另外的侧面讲，我们内心当中有没有这个心？就看一看，如果喜欢让这个众生受苦，不管是哪种苦，包括让他名声稍微受挫一点，都是一种苦心。所以，如果没有息苦心——我们对任何众生、乃至对佛法、对上师做伤害的众生，有没有这



样的苦心呢？很多时候确实有。还有对方方面的恶魔、外道等等，观察的时候，这种苦心有时很明显、很粗大，有时很微细，幸灾乐祸都是苦心。有苦心绝对没有息苦心，悲心没有生起来，还不算真正的菩萨。

我们通过一组一组地分析，一方面说明菩萨内心当中的状态，一方面也说明我们应该怎么做、怎么去对照。平时我们说，法就是对照我们相续的镜子。我们的相续怎么样，有时候很难判断，但这些法、这些论典，就是标准、就是镜子。所以一看的时候，自己好的、不好的方面，里面讲得清清楚楚，就知道苦心还有、嗔心还有，根本不是菩萨，所以还要努力生起慈心、生起息苦心，就与菩萨心越来越靠近。

“利则违无利”是两个相违的法。所谓的“利”，就是菩萨相续中让众生得到利乐的心，恒时生起怎样让众生得到利乐的心；“违无利”，这种让众生得利乐的心违背无利的心。讲义中提到，利心，如菩萨做很多布施利益众生；无利的心，比如通过欺骗的方式让众生得不到利益，反正只要是让众生不得利益的法，都不能做。

这方面要讲就很细，我们要做直接利益众生的事情，不能做对众生无利的事情。乃至我们的身体、穿袈裟的方式、说话的方式，都关系到这个问题。如果很多众生缘你生起邪见，或者很多众生因为你的语言不欢喜，这些方面都是一种无利心，这是源于内心当中自私自利的烦恼、狭隘的心胸。如果没有这种无利心，肯定会恒时想怎样让众生得到利益，不要让众生对我生邪见。

最后一组“无畏违畏心”。第一个“无畏”，菩萨恒时赐予众生无

畏，无畏惧。比如放生就是一种无畏布施，本来这个众生即将被宰杀，使它从畏惧当中解脱出来。有时菩萨甚至把自己的生命布施出去，让众生得无畏。在释迦牟尼佛的传记中，就有很多佛陀舍身救众生的故事，如五百大臣被赶到沙漠中走不出去，没有食物、饮水，什么都没有，他们当时很畏怖，菩萨化现的象王就从山上跳下去，把自己的身肉布施给他们，让他们离开畏怖。菩萨布施了自己的生命，赐予他们无畏，绝对不会让众生生起畏怖。

第二个“畏心”，怎样让众生生起畏怖心？恐吓、打击或者杀害，都是让众生生畏怖的心。相续当中如果有无畏的心，肯定不会有让众生生畏的心；如果有，绝对没法有无畏的心。菩萨的相续恒时安住在无畏心当中，绝对没有让众生畏惧的心。这都完全来自不舍大悲的前提，这几个颂词全部是围绕大悲，就是因为有不舍的大悲，菩萨的修行很圆满，菩萨的心量非常广大。有这样的心就可以修道，要修大圆满、修大空性也会非常快可以证悟；没有这个心，如果有嗔心、有苦心、有无利心、有畏心，就是你修证空性的障碍。

有时我们说，为什么修这么长时间没办法相应呢？当然有很多因素，但主要是大悲心没有生起。大悲心引发之后，道谛或道体可以非常快地生起，可以很迅速和空性相应。从这方面观察，就可以知道这个大悲不单单是赞叹菩萨的功德，我们自己内心当中也要生起。如果生不起大悲心，虽不是说彻底完蛋了，但要一定要励力地使其生起，因为它确实是一个根本。无缘的智慧要抉择，不舍的大悲也需要努力生起。

怎样生起大悲？多念众生苦。很详细地从粗的、细微的众生苦去观察，自己能不能够忍受这些苦？我们毕竟是大悲种姓、菩萨种姓，通过念众生苦、多祈祷大悲观世音菩萨，因为菩萨有大愿力，谁念他的名号、心咒，就赐予谁大悲心，让他生起大悲心。或者多念释迦牟尼佛的名号、心咒，祈祷佛的加持，这样的话生起大悲心的内因外缘都容易具备。什么时候大悲心生起来，就绝对不会害众生，一丝一毫害众生的心都生不起来，每个动念都是怎样利益众生。生起大悲心之后，修一个空性绝对是为了利益众生，这方面非常殊胜。

《庄严经论》中这两个科判，主要是讲菩萨怎样修正行，一个无缘智慧、一个不舍大悲心，两个都需要修证。平时要多看引发大悲心的法本，或者多作意众生轮回的痛苦，或者按照阿底峡尊者的七种次第，慢慢从知母、念恩、报恩这些方面，一个个地修上去。乃至内心当中没有生起大悲心之前，千万不要退堕、舍弃。因为大悲生不起来，大乘道体就生不起来。所以不要嫌慢，实际上即便生不起来，修大悲心的功德也非常大，可以清净罪障。

我们学过《前行》当中无著菩萨最后怎样见到弥勒菩萨的故事，就是最后生起一个很强烈的大悲心，一下子罪障全部清净，然后就见到了本尊。所以你要清净罪障，或你内心当中要得到诸佛的慈悲摄受、要遣除障碍、要圆满资粮，都是这个修法。所以大悲心恒时要修持，不修持这个大悲心，不算是一个真正的大乘佛子。小乘的修法主要是不害众生，菩萨的大悲心生起之后，不但不害众生，绝对是恒时利益

众生。修大悲虽不专门修小乘的道体，但是可以圆满它。因为小乘的道体是在不害众生的前提下修法，我们修大悲心、恒时生起利益众生的心，怎么可能去伤害众生呢？绝对一根毫毛都不会伤害。

这样观察下，我们好好去观修，确确实实这个修法很关键，现在我自己确实也没有生起来，但是一看这些教言，不由自主就想这方面的法应该好好修持，应该多观想众生苦。观想的时候，应该再再发愿或回向内心中生起大悲空性的心，发愿也这样发，回向也这样回向。有时我们在上师、三宝所依或者神山、舍利等殊胜对境面前，你祈求什么？就祈求这些。一个是对上师的信心必须要坚固，一个是对众生的大悲心、空性慧要生起来——这就是我祈祷的，其他没什么祈祷的。像这样多祈祷、做回向，这个因一具备，果肯定就会来。所以我们现在不要嫌麻烦，一定要一个个好好去修行、作意，就可以生起大悲心。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五十五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判已经讲完，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，它也叫作现前大菩提的自性、菩提支的修法，内容是从《明信品》到《成佛品》之间。如何现证大菩提在第十四品当中做了观察。第十四品分“前行、正行、功德行住”三个部分，现在正在讲“前行”，分“因、本体”，助伴是《教授随示品》。“因”通过《明信品》做了观察，本体有《求法品》《弘法品》和《修法品》，前两个科判已经讲完了，现在正在讲第三个科判《修法品》。通过弘法的方式圆满自他二利资粮之后，在这一品当中对善巧的菩萨如何修持所求的法做了观察。

这一品分三个方面：“总说、别说、摄义”。总说是依据佛经的内容，对从“知一切义、知一切法”到小资粮道及十地末尾之间菩萨道次第的安立进行了观察。现在正在讲“别说”，也分了三个方面：“修行的顺缘、修行的本体、以喻说明如何修行”“修行的顺缘”主要是以四大轮进行宣讲，“修行的本体”从无缘智慧和不舍大悲心两个方面总摄菩萨修行。菩萨的修行总说有无量无边，归摄有六度，六度再归摄就是大悲和智慧，除这两个之外没有其他的修行。作为菩萨，如果要真实修行，不知道无分别智慧和智慧和大悲心的重要性或修行的方法，可以说根本没办法修行。这个非常关键的科判已经讲完了。

### 辛三、以喻宣说如何修行

这里就是通过比喻宣讲如何修行，为什么通过比喻宣讲呢？因为修行的本体是难以悟入的，通过比喻就容易了解、开显菩萨修行的方式。下面所讲到的九种修行，都是以比喻和意义对照的方式进行宣讲。如果不善巧理解这些词句，就会认为这是个理论。如果真正深入词句，就会知道根本不是理论，而是指导菩萨如何修行的窍诀。弥勒菩萨在颂词当中是以“善行于生死”等善巧修行的方式进行观察；麦彭仁波切的科判也是以喻说明如何修行。科判当中“如何修行”这几个字是非常关键的。所以我们就知道这里根本不是讲理论，就是讲如何修行的方法，掌握了就知道如何修行。

下面次第宣讲九个方面的内容。九个方面的内容分四大段进行宣讲：第一是菩萨怎样在生死当中修行；第二是菩萨怎样对众生修行；第三是菩萨怎样对自心修行；第四是菩萨如何对六度修行。四大段怎么分别呢？第一、二句为第一段；第三、四句为第二段；第五、六句为第三段；后面“善行于欲尘”以下是第四段。这里是对颂词和科判进行一个粗大的划分，之后再仔细观察是如何抉择的。

## 善行于生死，如病服苦药；

这个“善行”是很关键的，就是善巧修行的意思。“善行于生死”，在闻法上面就对这方面进行观察，但是如果为了便于理解，就是菩萨在生死当中如何善巧修行。

“善行于生死”是意义，“如病服苦药”是比喻。一个病人，他对待药的态度是怎样的？可以从两个方面进行了解，第一个方面：虽然他服药，但绝对不会对药生起贪执，他知道药是一个方便，不是可贪之处；第二个方面：他要治病，就必须亲近这个药，这个药虽然很苦，如果远离了药，就根本没办法起到作用。了解这两个侧面有什么必要呢？了解了，就能够知道菩萨对待生死的态度是怎样的，也是两种态度。

第一种态度：菩萨为了圆满资粮或者救度众生，他必须要安住在生死当中，他的目的是借用生死来积累资粮，自己的资粮圆满、成熟他相续。他在生死当中圆满资粮时，会不会对生死生起贪爱呢？绝对不会的。犹如病人对药的态度。第二种态度：菩萨在生死当中度化众生、圆满自他资粮，如果远离轮回、生死是做不到的，所以必须要亲近生死。犹如病人用药来治病，虽然这个药很苦，但是远离了就无法成办。菩萨要成办自他二利，虽然生死在我们看来是很苦的，但是菩萨知道，接近生死才可以圆满资粮，远离生死就无法积累资粮，所以他的态度是这样的。这两句话告诉我们应该怎么修行，对轮回要保持这两种态度，第一个，必须发愿投生轮回；第二个，在轮回当中修持时不能对轮回生起贪执。现在我们应该如何对待生死，这里通过比喻和意义对照的方式进行了开显。

我们说这是一种态度，但要做到这一点来自什么呢？来自智慧，有了智慧才能做到这一点，既安住在轮回当中，又不被轮回染污，这就是智慧。如果你要亲近轮回就必须有大悲，就是由这两个因发起的，这就是我们对待生死的态度。

下面讲第二组：

## 善行于众生，如医近病者；

这个是讲菩萨对众生如何修行，对待众生的态度是什么样的，这里讲到“如医近病者”。这个“医”也是做了简别的，不是随随便便一个医术不高或心地不正的医生叫“医”。麦彭仁波切的讲义当中说得很清楚，这个医生必须有善心或悲心，还要有高超的医术，具备二者才是这里所讲的医生。

“近病者”的“近”是亲近的意思，医生亲近病者一方面是他有贤善的发心，完全是为了利益病人而亲近病人，不是为了得到病者的钱财或其他的资具，完全是为了度化众生、使病者痊愈。在亲近病者时，他有善巧方便，不是随随便便就要开刀等等，他是很善巧的，首先他知道病人的病根、病因，知道之后他会随顺病人的病情开药，写医嘱，如熬药时怎样掌握火候，时间不能太长，水熬干就不能食用了；如果时间太短，也没办法把药性熬出来；火候怎么掌握，熬多久，怎么服用，一天服几次；在服药期间，不能吃这个、不能吃那个，要忌生冷、油腻等等，要远离这些障碍。病人如是做了之后，他的病就会慢慢地痊愈。

这就是良医的善巧方便。第一他要有贤善的发心，目的是为了治病，第二他要有很高超的医术，知道如何治病，两者缺一不可。虽然你技术很高，但为了诈骗钱财，别人一个小小的感冒，你就要几百块钱，开这个补药、那个补药，对他的病没有任何作用。虽然你知道

如何治他的病，但是你发心不正，是为了诈取钱财，对这个病人来讲肯定没有直接的利益。第二个方面，如果你的心很正，但不知道如何善巧治病也不行。只有具备了这两个条件才能成为良医，良医亲近病者，才能给病者带来安乐。这是比喻。

它的意义是什么呢？“善行于众生”，菩萨善行于众生也是这样，第一，他有无伪的大悲菩提心，他亲近众生完全是为了让众生得到利益，没有想从众生那里榨取钱财或是得到一些恭敬，全是怎样利益众生的贤善发心，这非常关键；第二，他亲近众生、度化众生有善巧方便，就像良医治病一样非常善巧。

菩萨怎样使众生逐渐离开烦恼获得解脱呢？首先他给众生指出：现在你是病人——这个不一定对应比喻，因为病人很少不知道自己是病人的，但是很多众生不知道自己是病人，以为自己没有病。所以上师、菩萨首先指出我们是病人，根据是什么呢？贪嗔痴非常旺盛的缘故。贪嗔痴就是病根，菩萨指出之后，使众生生起求解脱的心。这时给他开出良药——就是说妙法，妙法就是良药。妙法说完之后，不以此为满足，通过方方面面的善巧方便，让众生对妙法生起定解，然后指导他修行，让他把握火候，最初怎么修，中间怎么修，最后怎么修。初修时，打坐的时间要短，次数要多，这样就可以慢慢悟入所缘境。时间太长了不行，太短了也起不到效果。然后再告诉大家，修行的过程当中，有些事情不能做，比如身三、语四、意三的恶业必须要断除，就像医生嘱咐服药期间要忌这个、忌那个一样。在修法的过程当中，六根不要散于外境，要善于调伏，避免接触乱七八糟的外境而引生烦恼。通过方方面面的指导，最后把众生安置在解脱地，这完全依靠善巧。如果你不懂得善巧，对待小乘众生，你给他大中观的药；对待大中观的众生，你给他《俱舍论》的药，让他一直这样修下去，这就是不善巧。知道善巧，指点众生怎么修行，他就一步一步地接近解脱，这就是“善行于众生”的内容。菩萨在救度众生的时候，善巧修行。

作为修行者，我们不可能不接触众生，绝对是要接触的，我们在接触众生时应是什么样的呢？“如医近病者”。这两个条件具备了——我们接近众生，一是贤善的发心，是为了利益众生，彻底远离了名闻利养、世间八法的贪染心；二是在救度众生的时候，依靠善巧的方式逐渐接引，不会让众生误入歧途。这是总的来讲，特殊来讲，比如一个初学的菩萨，他接近众生也许有利他的心，但是能力不一定具备，在这样的前提下，你去讲法，就以经论作为准则，虽然不知道对方的根性，也不知道他所处的状态，但是按照经论讲法是不会有过失的。或者，讲法的能力都没有的话，怎么办呢？就发菩提心、自我积累资粮也可以，大乘经论中说，这样做也不算舍弃菩提心。以上是说在接触众生的时候，菩萨应该怎么发心、怎么修行，如果都能够做到，那么这个菩萨于众生的修行绝对是善巧的。

第三段讲：

### 善行于自心，如调未成奴；

菩萨于自心如何修行？“如调未成奴”，这个是比喻，“未成奴”，就是未成器的奴仆，“未成”什么“器”呢？它是什么标准呢？一个好的奴仆，主人让你干什么，你就干什么，不是主人让你往东，你往西；或者主人让你干这个，你干那个，这就完全不是一个好的奴仆。主人要调顺这个奴仆、让他成器，就要有智慧，具备种种善巧方便。有时用打骂的方式，有时用财物摄受的方式，等等，这样逐渐调伏刚强难化的奴仆，调顺之后，让他干什么，他就干什么，这是仆人应具备的条件。

这个比喻的意义是什么呢？菩萨修心就犹如智者调伏未成器的奴仆一样，我们的内心非常刚强难化，对名闻利养等等非常贪著，根本不愿意修行。有时虽然想修行，但有时会对广大的利他事业心生厌烦，想自己一个人独取寂灭，不想做利益众生的事情，这个时候必须要善调自心。对此经论当中讲了很多殊胜的窍诀和修法，比如针对内心贪著世间八法的心态，就广讲生死的过患，让我们对生死过患长时间着意观修，之后就会对世间八法生起厌烦，生起出离心，这个时候就是初步调伏了内心。

针对有时对利他生起厌烦的情况，佛菩萨在经论当中开示：舍弃菩提心是菩萨的第一堕罪，是最大的过失，千万不能退失菩提心。实际上，你认为做调伏众生的事业非常痛苦，只是在凡夫位或者刚入道的时候，一旦登地之后，完全是安乐，没有丝毫痛苦。菩萨就会想，我受苦就是这么一段时间，咬牙坚持过去之后，就根本不会痛苦。从方方面面趋入利他，不对利他生邪见，这就是“善巧于自心”。

“善巧于自心”一方面需要毅力，就像主人调伏奴仆一样，要调伏自心，三天两天是做不到的，随随便便是不可能成功的。我们要发一个长远心，乃至自心没有调伏之前，都要一直精进努力。一个是要毅力，一个是要善巧方便。我们的心不听话的时候，要呵斥自己的心，从方方面面去制裁它，让自心慢慢转到法方面去。

调心的方便是大乘的核心。不管是《开启修心门扉》，还是《修心七要》《入菩萨行论》、中观，这些教言没有一个不是调心的，都是使自己的心逐渐柔软的修行方式。如果我们不广大地学法，就不知道怎样调心。你如果要调心，在学法的过程当中，你就会认识到毅力的重要性，要培养坚毅的心态。在这个过程当中，你就会知道怎样逐步调化自己的心，调心的过程就是“如调未成奴”。

下面开始讲第四大段。第四段的颂词多一点，修法有六种，菩萨于六度如何修行。下面两句、两句都是讲从布施度到般若度修行的过程。

首先是：

### 善行于欲尘，如商善贩卖；

这是讲布施度的修法。菩萨如何修布施？首先来看这个比喻：“如商善贩卖”，一个善巧的商人非常懂得如何做生意，如何使自己的财富增长。第一，他知道，如果把本钱花光了，那是没办法增长财富的，他不会把本钱花光。或者如果积压资金，财富也是没办法增长的，所以他会想方设法使资金流转。第二，他知道，做生意不善巧是不行的，所以他就非常善巧，一个地方不行，一个公司也不行，他就开很多的分公司，到处设摊点。这就是善巧，怎样使财富增上的窍诀他是非常清楚的。

菩萨修布施也这样。第一，他知道这个财物自己受用的话，绝对无法增长资财。前面讲过，“得福由施彼，非由自受用”，菩萨很清楚得福由布施他人。我有这么多的财物、食品，如果全都是自己受用，能不能增长福德？这是不可能的。所以，他除了自己平时的开支之外，其他绝大多数的东西都是布施出去，自己根本不享用。菩萨在布施的时候缘广大众生发起善心，这样就可以积累资粮。这样做了之后，菩萨的资粮就会逐渐增长、圆满。

菩萨在布施时，要观察我的布施清不清净？清净的布施可以增长清净的福德，不清净的布施不会增长清净的福德，他就做清净的布施。一方面，他的发心非常纯正，布施就是清净的；另一方面菩萨布施的资具的来源，也是相当清净的。来源清净是通过身语意哪方面安立的呢？是不是拿抢来、偷来的东西布施就是不清净的？自己挣的东西就是清净的？这倒不能一概而论。为什么呢？因为如果菩萨发心清净，他用偷来、抢来的东西做布施，对他来讲也不会成为不净的布施，因为他的心非常清净。从身语方面安立的时候，我们说布施的资具一定要清净，千万不要用抢来、偷来的东西做布施，但是如果菩萨的发心非常清净，一切为了众生，为了这些非常吝啬的富人能够积累资粮，偷他的东西、抢他的东西也是清净的布施。第二个方面，他在布施的时候不求报恩，不求异熟，唯求利益众生，在这么清净的前提下，他的善根会逐渐积累、增长。通过今生做布施，后世他的资具会非常圆满。一方面他可以受用，一方面还可以做广大布施的事业，这就是菩萨善巧修布施的方法。

我们不要认为已经懂了这些修法，不需要学。“如商善贩卖”，商人是非常善于做生意，善于积累增长资财。我们怎么增长自己的资财？发心清净、行为清净。有了清净的发心和行为，我们的资具就能够增长。实际上现在我们的发心是不是清净的？这个需要观察，不敢说



哪个人的发心不清净，自我观察就够了。观察自己在布施、做供养的时候是怎样的状态，是利益众生还是想得到别人的赞叹？如果是为利益众生，那就是清净的；如果是为了得到世间的名闻利养，就是不清净的，要从这些方面仔细观察。这个是菩萨善行布施的修法。

“欲尘”的“尘”是境的意思，“欲尘”是六妙欲或六种外境。菩萨在所拥有的妙欲上面怎么行持？贪著妙欲对众生来讲是一种障碍，但菩萨不贪著，能够善巧运用这些资具，这叫作“善行于欲尘”。前面讲意义时我们忘记解释词句，实际上这个“欲”就是妙欲的意思，“尘”就是境、六种外境。菩萨怎么做布施，怎么“善行于欲尘”呢？就是“如商善贩卖”，是从这个侧面来观察。

下面讲菩萨善行持戒的修法：

### 善行于三业，如人善浣衣；

对这里的解释，唐译和无著菩萨、麦彭仁波切的讲义（藏译）稍微不同。

唐译中，“善浣衣”就单单是洗衣非常善巧的意思，有的人非常善于清洗衣服上的污垢，各种粗细的污垢他都知道怎样把它洗干净。菩萨在持戒的时候，也知道怎样清净身语意的恶业。身语意三业怎么清净，他非常清楚，他不做杀生、偷盗、邪淫——身体的业，也不做妄语、两舌、恶口、绮语——语的业，不生起贪心、嗔心和邪见——意的业。为了避免生起贪心，他根本就不接触这样的对境，即便接触了，也马上从贪心当中离开。所以他很善于清净自己的三业，恒常使自己处在清净的状态。

藏译当中，“善浣衣”不单单是洗衣服，讲义当中有两层意思：作为善巧的染衣师，染色有两道工序，第一道工序是使布匹干净，如果所染的布匹本身不干净，要染上色很困难，所以他必须通过方方面面的加行使布匹清净；第二道工序是开始染色，在清净的布匹上再再上色，最后染出来的布匹颜色非常鲜艳。

比喻也有两层意思：菩萨不单单要远离十恶业，而且要善行于十善业。在身口意三业当中，首先，远离身的杀生、偷盗、邪淫三种过失，远离语的四种过失，意的三种过失；其次，他根本不以此为满足，在远离十不善罪业的基础上，还行持它的违品——修持善法。

就像《前行》中所讲，身方面：他不但不杀生，还经常放生。这个侧面和唐译是不同的，唐译单单讲怎么洗衣服，怎么清净三业。三业清净之后怎么使内心的功德增长——他不但不杀生，还在不杀生的前提下精进放生；不但不偷盗，还把自己的财物广作布施；不但不邪淫，还守持清净的戒律、梵行，在断除过失的基础上修持善法。

语方面：他断掉妄语，说诚实语；不但不说两舌（离间语），还经常善巧调和道友和道友、弟子和上师之间的矛盾。不说恶语、粗语，恶语有明显和隐蔽的两种，明显的如骂人，不明显的如挖苦，也会伤别人的心。他在断掉恶语的基础上说柔软语，柔软语有一般柔软语和深层次的柔软语，深层次的柔软语是指有关正法、六度方面的。不说绮语，绮语就是讲世间上乱七八糟的种种事情，他不但不说绮语，而且还恒常念经、诵咒，经常念诵加持力大的经咒和愿文，积累资粮，断掉语言方面的恶业，行持善业。

意方面：他不但不生贪心，而且知足少欲，喜欢布施；他不但不生嗔心，对众生还数数地生起慈爱，发起慈悲心，如是行持；他不但断邪见，还经常追求正见。邪见的标准定义就是认为前后世、业因果不存在。一方面断除邪见，一方面心生正见，世俗的正见、胜义的正见他都去追求。菩萨是这样“善行于三业”。

下面讲菩萨怎样修持安忍：

### 善行不恼他，如父于爱子；

菩萨修行安忍的时候“如父于爱子”，父亲对自己的孩子非常喜爱，除了个别非常暴躁、有特殊业力的父亲，一见到儿子犯错误就生嗔心之外，一般父亲对儿子都是非常疼爱的，大多数父亲当他的爱子或女儿犯过失时，他的第一念会生起什么心？会不会生很大的嗔恨心？不会的，真正生起的是怜悯心、可怜心，他认为孩子是不懂事才犯过失的，有这种心态才会想办法进一步调化孩子，使孩子改正过失，如果刚开始就生起嗔恨心，后面就没办法谈了。刚开始有爱惜心，他就会想怎样帮助孩子改正错误，在这样的前提下，他不但对爱子不生嗔心，反而会想怎么去教化他，让他从过失中走出来。

菩萨度化众生或修行时，如果遇到野蛮众生邪行，他第一念生起什么样的心？如果第一念生起了嗔恨心，那绝对不是菩萨，根本没有菩萨的体相。真正的菩萨，在面对众生带来的种种身语意烦恼时，第一念生起的是悲悯心，认为这个众生非常可怜——生起这么大的烦恼、嗔恨心对菩萨作损害。生起悲悯心之后，菩萨就会想怎样去调化众生，在调化的过程当中悲心是逐渐增长的，菩萨修安忍具备这样的体相。菩萨在遇到别人损害或诋毁的时候，千万不要生嗔恨心，应对害自己的众生生起怜悯心、可怜心，然后慢慢地去调化他。这是菩萨修持安忍“善行不恼他”。

下面讲第四个修法：精进。

### 善行于修习，如钻火不息；

这个比喻钻木求火，就是指要一直不停地修习，如果钻火中间稍微停一段时间，就必须从头开始钻。一个善于钻木求火的人，就知道求火不是一个轻松的事情，在火没有生起来之前，一点都不能停，他要有这样一种毅力。通过这个比喻怎么看待菩萨修法呢？“善行于修习”就是精进，精进和钻火在哪些方面相同呢？

第一是行为方面相同。菩萨自己修法的时候，乃至没有生起道相功德，善根没有圆满之前，都会一直修持下去。以前讲过，善根要圆满有很多的层次，最极圆满是在佛地，从一地到十地，每一地都有一个圆满的过程和圆满的相；从凡夫位到加行道世第一法位、暖位都有各自的相；进入小资粮道也必须使其善根圆满，有很多种层次。总的来说菩萨是求佛果的，乃至成佛之前他都会一直精进。

从差别来讲，只要没有达到目标，比如我现在还不是小资粮道的菩萨，那么我的总的目标是求佛果，但是我现在求的是小资粮道，在我没有得到小资粮道之前，我必须要励力地修持大悲心、菩提心、空性、四念住等，这是我的目标。在没有达到这个目标之前要一直精进，这就像钻木取火一样，在火相没有显现之前要一直不停地钻，如果中间停止了，就像菩萨停止修法，在这个过程当中，他的违品没有对治，很多烦恼就会生起来，善根也会停止增长。

菩萨的精进是一种欢喜心，菩萨对善法非常欢喜。我们在掌握精进修法的时候，一方面要知道它是一种怎样的状态，如钻火不息；另一方面，钻火的人对火是一种什么态度？如果他对火无所谓，钻出来、钻不出来都可以，一旦遇到障碍，手一酸，就马上停止了。如果他对火非常喜欢，认为有火之后可以烤火、做饭等等，那他对钻火就会产生很大的希求心。

菩萨修法的动力源于哪里？源于对正法的欢喜。他对善法的因、善法的果，对暂时、究竟的功德有非常大的兴趣，在这个动力的推动下，他才可以长久地修习，没有这个动力他绝对做不到。我们在求法的时候，如果对整个论没有一个大的希求心，中间自己就会找很多借口停止，或者生病，或者有一些事情要出去等等。如果我们对佛果、对菩萨道的兴趣很大，那什么样的困难都能克服，小小的障碍绝对不能阻挡。这个动力来自内心对善法的希求，绝对不会停止。就像世间做生意的人，他们为什么起早贪黑？因为他对赚钱非常有兴趣，他知

道这个钱一到手，他就可以干很多自己想干的事情，所以在追求的时候不顾疲劳、寒热等痛苦。

我们看看自己，是不是有时还不如这些世间人？有时确实是这样。前面分析过，世间人精进的来源是什么？就是现前可以得到钞票；菩萨修菩萨道，它的果要在未来，好几世之后才现前，现在能得到的是什么呢？只是一个善根或习气而已，这个善根习气谁看得到？所以在这种情况下，很多菩萨修法没有那么精进，没有这么大的兴趣。一般人的眼光短浅，对能够看得到、摸得到的东西就有兴趣，愿意去追求，对于比较隐蔽的因果、后世、解脱、善根等等，学习一段时间之后觉得没有大的效果，他就放弃了。

为什么我们一定要对因果生起诚信呢？这个关系到很多问题，关系到你能不能精进，关系到你遇到障碍会不会退转。菩萨的精进来自一种动力，这个动力就是对善法的雀跃之心、一种非常大的喜欢。如果我们还没有发起的话，一定要励力地生起！通过各种各样的方式对善法生起希求心。只有在这样的前提下，你才会自觉地去背书，自觉地去看书思考，自觉地去修法。没有谁逼你，没有谁用鞭子抽你，你自然而然就去修了，就去背诵了，这方面就来自大的精进心，这方面必须要了解。

下面讲禅定的修法：

### 善行于三昧，如财与信人；

“如财与信人”，把财产交给一个可靠的人，这个人虽有权利可以在仓库当中进进出出，但他在进出仓库的当下，会不会认为这些财产是我的，然后生起一种贪著呢？不会的，因为他知道这个财产是主人的，我只不过是负责保管、经营而已。在这样的状态下，他一方面可让这个财产增上，一方面也不会对这个财产生起贪执心。

菩萨修禅定也是这样，第一是不乱，第二是增上、不贪著，在不乱和不贪著的状态当中可以使禅定的境界层层超胜。

前面说“与信人”，交给守信的人，就是委托这个人，比如财主的管家等等。菩萨在修禅定的时候，第一个方面是不乱，他进进出出禅定，从一禅出进二禅，二禅出进三禅，或者从四禅到一禅，他是次第修或者顿超修，在禅定中进进出出。第二个方面是不贪著，他在进出禅定的时候，会不会对禅定有贪著心呢？不会的。因为离开了对禅定的贪著，他的禅定才会清净而增上。这方面就像“信人”一样。信人管理财物的时候，进进出出也不会乱，他非常有条理地进行管理。他不会认为这个财产是我的而生起贪执，在这个前提下使主人的财产次第增上。

菩萨修禅定也是这样的，第一是不乱：加行是什么，正行是什么，一步一步地修上去。第二是不贪著，修的时候，比如生起一禅的境界时，一般没有智慧的人会对禅定的愉悦生起一种贪著，这个贪著是个大障碍。菩萨修法的时候不会对这个禅悦生起贪著，一方面他知道这是个方便，一方面他有殊胜的般若智慧，所以他在行于三昧的时候，根本不会贪著禅定，这样禅定才会越来越自在。这就是菩萨修禅定的样子。

我们修禅定的时候，第一个次第不能紊乱。如果现在我们连欲心一境都还没达到的话，那么就从九住心开始修。修九住心，前行也不能紊乱，前面讲的四大轮这些条件要具备，怎样修禅定的前行？如果你对财物过份贪著，或者化缘时间过长、过于劳累，或是白天干的琐事非常多，这些全是生起禅定的障碍。你要修禅定，前行必须要修好，第一，粗大的贪嗔心必须要压制；第二，琐事一定要少，白天又挖水沟又铺房顶，干这个又干那个，晚上一打坐脑子里全是白天做的这些事情，根本没有办法专注一心来修持禅定。所以，修禅定一定要把

琐事减少到最低限度，在这个前提下你可以修行。

修行的地方也要注意，白天不能有人打扰，晚上不能有非人打扰，不能生起疾病等等，很多条件具备之后，这就是不乱。第一，生起前行的功德，然后通过修持九住心，一步一步地修上去。如果一个境界都没有生起也不能着急，不要想我修了这么长时间还没修成、干脆放弃，这是不行的，我们要一步一步地修，慢慢绝对会成就禅定的功德。第二，我们修禅定得到一定的安住时，不能沾沾自喜、贪著，要努力守住这种状态而更上一层楼，才能够使自己的禅定一步一步地修上去。这是禅定的修法。

下面讲菩萨对般若的修法是怎样的：

**善行于般若，如幻师知幻；  
是名诸菩萨，善行诸境界。**

菩萨对般若的修法是很微细的，难以了解，但通过比喻来看就容易了解了。“幻师知幻”，幻化师了解幻术的本性，他念咒时自己的眼根也被染污了，他知道，面前显现的象马，实际上是木块和石块这些缘起物与口中的咒语和合之后产生的幻相，所以他知道这个幻相虽然显现，但它是依缘而具的缘故根本不具备实相、没有一个实有的本体，他对这个幻相根本不会贪著，这方面就是“幻师知幻”的内容。

菩萨对般若智慧也是这样修持。有时我们说般若好像就是大空性的状态，但是从“幻师知幻”这个侧面观察，菩萨还没有现证空性时，他的面前会显现山河大地及种种万法，但是他在见一切法时，就犹如幻师观察幻术，他观察面前显现的一切万法的来源是什么？实际上它是通过内心的习气和外面的种种因缘具备而有的，所以正在显现的当下就是无自性的，一切的万法依缘而具的缘故。

这是在指点我们怎么修般若——就是观察缘起。一切万法都是依缘而有的缘故，根本无自性，就这样去修般若。这样修般若，就能够安住般若的体性，不堕二边，最后可以证悟般若的体相。

以上讲完了六度的修法。前面还讲了对生死、对众生、对自心怎么行持，这些全部加起来就是怎么趋入大悲和无缘智慧的修持，通过比喻就可以知道应该怎样修。这一段主要是讲菩萨实修的方法。

以上别义、广说已经讲完了。

### 庚三、摄义

摄义是将第十四品的内容做一个归摄。颂词当中讲到：

**常勤大精进，熟二令清净，  
净觉无分别，渐渐得菩提。**

这是讲菩萨怎样渐渐得菩提。第一个条件是“常勤大精进”，应该经常对菩萨的所缘法、所修持的无缘智慧和大悲的本体等等，都要以精进心来引导，这是一个条件。

第二个条件是“熟二令清净”“二”就是自他，“熟”是成熟的意思，精进之后，菩萨修法能使自己成熟，又能令众生成熟。“令清净”，成熟自己和他人是一种清净的果，使自己和他人安住在清净的状态当中，所以说“熟二令清净”。

“净觉无分别”“净觉”是指法无我的智慧，为什么呢？因为如果没有法无我的无分别智慧，众生就会安住在三轮分别当中，根本不是清净的觉悟，不是诸法的实相。如果安住在法无我的智慧当中，就是一种“净觉”——清净的智慧、觉悟。这是什么状态呢？就是无分

别。对谁无分别？对三轮无分别，三轮就是法我的状态。无分别就是对三轮不执著，处于三轮体空的状态。

“三轮”，有些地方是指布施时的施者、受者、施物三者，有些地方不一定这样讲。总的来讲，三轮就是指能作、所作和作业，这三轮普遍于一切修法当中。作业是指作的方式，怎么去做。如果对自己和他人作业都不执著，就叫作真正的三轮体空。但是完全不执著，还要分别，这个分别的来源在哪个地方呢？你对三轮体空有没有定解？泛泛地想一下、不能够思维，这个叫三轮体空吗？绝对不是，这样能够成佛吗？不能成佛。

所以，真正的三轮体空是安住在一种清净的定解当中，是通过空性的道理，对没有我、没有众生、没有作业，引发出一个清净的、无有怀疑的信心、定解心，这个才叫作真正三轮体空无分别的状态。世上这样说的人有很多，但是他有没有定解？或者认为我不执著就够了嘛，也不行。如果单单认为不执著就够了，那么你有没有定解心？这方面是很关键的。没有定解心，一切修法都没办法安住在殊胜的修法当中，要通过方方面面生起定解。

生起定解的方式是什么样的？通过中观的理论观察就是生起定解的方式，掌握所破、能破、破斥的方法生起定解，是这样一个次第。如果不知道什么是所破法，什么是能破，不知道怎么破斥，怎么运用能破去破所破，那么根本就生不起定解心，这个次序绝对不能错乱，一旦错乱你永远生不起定解。我们说学法的时候为什么要认定所破或者能破的五大因？要掌握怎么运用能破去破所破，这些方法掌握了，就是生起定解的清净因，这方面必须了解。

有了法无我的智慧之后，“渐渐得菩提”。我们知道，安立小资粮道要以无伪的大悲菩提心作为基，但是单单这个还不够，在清净无伪菩提心的基础上还必须修一个法，这个法就是法无我的智慧。身、受、心、法四念处，这个是菩萨修持的法无我空性，必须要安住在这样的修法当中。从小资粮道、中资粮道、大资粮道逐渐增上，然后到暖位、顶位，世第一法位，再到见道、修道、最后成佛，这就是修行的次第。所以说“渐渐得菩提”，不是一下子就得菩提。对这些修法首先要生起定解，然后才可以真正地行持。这方面必须了解。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。其中“所安立、分别所知、所思维、不可思议”这四个科判已经讲完，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，即如何现前大菩提自性的本体，分四个科判：“前行、正行、彼时之功德品、行住品宣说十地及究竟果法功德”。四个科判当中现在正在讲“前行”，其又分“因为明信，实修为求法、说法、修法，令彼等增上为教授品”三个科判，其中“因”通过《明信品》做了观察，“实修”通过《求法品》《弘法品》《修法品》进行了观察，现在正在宣讲第三个科判《教授品》，即如何令前面这些修法增上的教授。

### 教授品 第十五

第三个科判“教授与随示”分四。唐译只有《教授品》，藏译有《教授与随示品》。这个内容在前面的修行次第、修行方法里也讲过，麦彭仁波切说是为了进一步提高修法的质量而宣讲本品。教授和随示二者之间的差别是怎样的呢？教授是对没有学过法义的人进行开示或教导，随示是讲完后进一步详细开演。

戊三、教授与随示分四：一、如何求得教诫；二、对教诫如理作意；三、由此行道之相；四、教诫的深义。

#### 己一、如何求得教诫

首先我们讲一下这个科判总的意义，如何求得教授呢？实际上就是通过法流等持的方式来求得教授，法流等持在这个科判当中有详细的宣讲，利根者是在大资粮道得到法流三摩地或法流等持，也有在加行道或世第一法位获得法流等持的说法。

行尽一僧祇，长信令增上，  
众善随信集，亦具如海满。

“行尽”，这个“行”是指什么呢？菩萨行。菩萨从初发心开始行持菩萨行，菩萨行圆满的时候，第一个阿僧祇劫已经圆满，“行尽一僧祇”。菩萨行真正圆满时到达初地，需要一个阿僧祇劫。阿僧祇是无数的意思，就是一个无数劫。一个无数劫当中如是行持菩萨行而登初地，这是总的宣讲。

“长信令增上”是分别宣讲。从发菩提心修法开始，通过长养的方式令信心增上。也就是说，我们刚开始对大乘道果没有信心，通过教授生起信心之后还要长养它，不能老是保持在一个状态，要想方设法令信心增上。增上的方法有修学佛法、积累资粮、忏悔罪障、祈

禱上师三宝等等。增上到什么程度呢？在一个无数劫当中增上到初地。

有些人也许会想，在一个无数劫当中单单是令信心增上吗？弥勒菩萨回答说“众善随信集”，不单单是令信心增上，而且众善随信而积累，在信心增上的同时其他善法也增上。

“众善”可以指一切善法，一切善法可包含在菩萨行的二资粮当中，一个是福德资粮，一个是智慧资粮。菩萨的福德和智慧两种资粮都是跟随信心的增长而增长的，通过信心的增长而集聚，所以叫“众善随信集”。

“亦具如海满”“亦具”这个“亦”字，不单是信心犹如大海一样充满，福德和智慧两种善根也犹如大海一样充满。“如海满”并不能说是成佛，而是说登初地的资粮必须要圆满或者某个阶段的资粮必须圆满。下面是第二个颂词：

### 聚集福德已，佛子最初净， 极智及软心，勤修诸正行。

“聚集福德已”，菩萨在很多劫当中修行，集聚福德和智慧资粮，这个总称“福德”。有些地方讲福德就是指福德资粮，有些地方讲福德包含福德和智慧两种资粮。菩萨福德资粮和智慧资粮都需要善巧地积累，所以说“聚集福德已，佛子最初净”。

“佛子最初净”，能不能安立是初地的时候呢？“最初净”一方面是总说，因为菩萨资粮圆满之后可以得到一地、成为一地菩萨，这是最初清净，因为遍计二障已经没有了，在十地当中或从无始以来是最初清净，以前从来没有得到过如是清净的本体，在登初地的时候获得了。

另一方面，如果按照修行的次第来讲，“佛子最初净”，主要是安立佛子通过积累相当的福德和智慧资粮之后，他内心的戒体非常清净，障碍非常细微，从这个侧面安立“最初净”。也就是在道次第当中，资粮道、加行道或者见道等时候，菩萨最初获得清净就是在胜解行位，那时他的戒律非常清净，行为非常如法，没有粗大的烦恼，身心非常调柔，这个叫作最初获得清净。

“极智及软心”，这个“极智”怎么讲呢？“极”是达到极点的意思。观察时，真正智慧达到极点应该是在佛地，除了佛地没有任何一个修行者的智慧能够达到极点，既然是这样的话，“最初净”安立在胜解行位合适吗？有些人也许会这样想。我们说，这个地方的“极智”不是指修行的智慧达到了极点，而是指闻思的智慧圆满了，所以讲义中提到，通过闻法而得到圆满叫“极智”，也就是说菩萨的闻思智慧已经达到究竟了。

那么按照哪个方面宣讲？以前我们讲过，在资粮道、加行道当中，资粮道是以闻思为主，加行道是以修行为主，所以在资粮道的时候，他的闻思应该要达到究竟，绝对要达到究竟。那么这个闻思达到究竟是指什么呢？是不是一切万法、一切所知法全部达到究竟呢？我们说，这个地方的达到究竟，是指你应该通达、必须通达的这些法要达到究竟。达到究竟是什么样的标准呢？就是你自己不需要问任何人，自己能够独立地修持，内心当中的疑惑凭自力就可以解决，也就是说，相续当中对修法的疑惑彻底没有了，这个叫作闻思达到究竟了。所以说，我们自己的闻思达到究竟没有？观察自己的相续就很容易了解。这个时候主要是在胜解行地进行广大闻思，闻法的智慧达到究竟，这个叫作“极智”。

“及软心”，这个“软心”是说心的状态，软心和硬心是相违的。也就是说，众生处在粗重的五盖状态中的时候不具备软心的功德。什么时候能够对治五盖，使五盖不现行或仅以随眠的方式存在，这叫作已经具备了软心。贪欲盖、嗔恚盖等等在我们相续当中如果还存在，就还没有具备软心。菩萨自己通过修持资粮，获得清净的戒体，然后对闻思做广大究竟的抉择，最后再通过修习禅定使五盖不现行，这时叫获得了软心。

“勤修诸正行”，有了软心的条件之后，他就可以精进地修持“诸正行”，修持诸正行主要是在加行道的暖、顶、忍、世第一法位，或通过修持明得定、明增定、真如一方便、无

间定这些正行而靠近初地，这方面叫作“勤修诸正行”。这个是在加行道当中必须修持的。

## 自后蒙诸佛，法流而教授， 增益寂静智，进趣广大乘。

这里讲到了法流等持。“自后蒙诸佛”，在这些条件具备之后，“蒙诸佛法流而教授”，这个法流教授就是法流三摩地，或者说以法流等持的方式获得教授。一般来讲，如果真正要获得教授绵绵不断的这种境界，就必须成就法流三摩地。为什么呢？因为在世间当中，有时有佛出世，有时无佛出世，如果你没有法流三摩地，当有佛出世的时候，你可以在佛面前听法，一旦佛趋入涅槃，那你从哪听法？教授就会中断。而菩萨修行不是一生一世，他从初发心到初地之间需要一个无数劫，不是一生两生或几百年、几千年，它是用劫来计数的，而且是无数劫，在这么长的时间当中，要使教授保持不断的话，就必须勤修法流三摩地，获得了法流三摩地，才可以保持教授不中断。

这个“法”就是教法的意思，这个“流”，是不中断的意思，我们说河流绵绵不断才叫作“流”。为什么叫“法流”呢？“法”就是指正法，“流”是不间断的意思。“法流三摩地”就是获得这种能力的禅定，成就如此能力的禅定，就叫作“法流三摩地”。

麦彭仁波切在讲义中讲过，一般利根者在大资粮道的时候勤修四神足，他可以获得神足通，有了神足通，就可以自在地往诣诸佛刹土，在佛面前听法。我们靠两只腿去不了的诸佛刹土，他通过神足就可以自在地飞往听法。因为有了这个能力，哪个刹土都可以随意前往。为什么说在大资粮道的时候可以获得法流等持？因为在大资粮道他是以修持四神足为主，四神足是四种禅定，神足就是神通的意思。大资粮道主要修持四种禅定，通过四禅定而引发神通，就叫四神通或者四如意足。钝根者在加行道或最迟在世第一法位肯定能够获得法流三摩地。“法流而教授”是从这方面讲的。

在佛面前听闻了教授之后，他就可以不中断地修持佛法。那么菩萨在佛面前听什么法呢？听闻登初地的教法。他现在是在胜解行地，他要登初地，就必须了解登初地的窍诀，所以他必须在佛面前不断地请问，不断地去修持。

我们通过这个方面也可以知道，经典不是理论，经典就是登初地或者成佛的实际教授、窍诀。胜解行地的菩萨获得神通之后，都是在佛面前听这些经典，然后知道如何修持、如何断障、如何逐渐登地。

“增益寂静智，进趣广大乘”。其他地方是把增益和损减放在一起讲的，本来没有的你认为它有，就叫作“增益”；本来存在的你认为它没有，叫“损减”。但这里的增益不是这个意思，词句是一样的，但意义完全不相同。

这里的“增益”是指增上的意思。我们要看词句出现的地方，如果在抉择见解的时候出现一个增益见，那绝对不是一个好的词。这里的“增益”就是指增上的意思，因为菩萨在佛面前听闻了教授，所以能够增益寂静智，寂静和智慧能够增上的意思。

寂静和智怎么理解呢？“寂静”是指寂止，“智”是指胜观，就是增上寂止和胜观。听过教授之后，他就知道怎么修持、怎么安住，增上止观的道体。

“进趣广大乘”，就开始行持大乘的道体，然后登初地。这就讲了如何求得教授。在如何求得教授前面，第一个颂词是总说，第二个颂词是讲获得法流三摩地需要什么条件，第三个颂词是讲通过现前法流三摩地而得教授，得了教授之后有什么效果呢？就是“增益寂静智，进趣广大乘”，这个次第包含了整个科判的内容，必须如是了解。



## 己二、对教诫如理作意分二：一、对教诫以思如理作意；二、对教诫以修如理作意

前面讲过，将自己的心引向所缘境叫作“作意”，作意有非理作意和如理作意两种。我们内心思考某一个生贪心的对境也是作意，能够将我们的心引向于所缘境，这是非理作意。比如常乐我净等非理作意，是把自己的心引向常乐我净等颠倒境当中去。如理作意是将我们的心引向于如理的所缘境。我们要真正修持教授的话，必须要如理作意。

如理作意分两种：第一种是通过思维的方式，第二种是通过修行的方式。那么对谁如理作意呢？这里讲对教授、教诫如理作意。我们求了教诫之后，对这个教诫的态度是怎样的呢？怎样把自己的心引向这个教诫呢？就是通过思考、修行的方式靠近它，这个叫作以思如理作意和以修如理作意，这些都是关系到实修的窍诀、方便。

比如，现在我们学完了《庄严经论》或大乘的经论，对于这些教诫，我们的心要怎样去靠近它呢？就是通过思考和修行的方式，把我们的的心引向于法义，让心和法义融合在一起，心和法义成为无二。不像现在心是心，法是法，二者根本不相关，这样的话根本无法调伏烦恼。所以我们学法的最终目的就是我们的心和法义融为一体。

比如出离心的法义，那么这个出离心的教授和我们的心就要成为一体，我们的心就变成出离心。菩提心是一个法，我们的心是一个心识，通过如理作意之后，我们的心变成菩提心，这就是如理作意，把我们的的心引向所缘境。空性是法义，我们的心是心识，最后我们的心要生起空性的证悟，这也是法义和心相融合，学法的目的就是这个人。如果不了解这个法和自己的心要融合，那么学法无益。通过思维和修行如理作意是很关键的。

### 庚一、对教诫以思如理作意

这个科判分两大段，第一大段是通过讲解六心的次第如理作意，第二大段通过十一种作意的方式如是宣讲。这两种实际上没有大的差别，只不过第一个六心是总说，第十一个作意是在六心的基础上进一步详细抉择，让我们彻底了解。

第一段讲六心，颂词当中提到：

**想名及了句，思义亦义知，  
法总亦义求，六心次第起。**

六种心对我们学经论来讲是非常重要的。以前讲经论时都引用过《庄严经论》的六种心，如果你能够通达六种心，那么你对怎样趋入经和论，怎样如理作意就会有一个很深的认识。

六种心当中第一个是“想名”，第二个是“了句”，第三是“思义”，第四是“义知”，第五是“法总”，第六是“义求”，这六种心是从意义方面讲的。讲义当中讲到六种心的名称，“想名”是根本心，第二个是随行心，第三是观察心，第四是实解心，第五是总聚心，第六是希望心。

根本心的意义是什么？就是“想名”；随行心的意义是什么？就是“了句”；观察心的意义是什么？就是“思义”；实解心的意义是什么？就是“义知”；总聚心的意义是什么？就是“法总”；希望心的意义是什么？就是“义求”。这样一个一个地进行观察。

第一个，根本心就是“想名”。按照麦彭仁波切的讲义观察，第一步就是根本心，我们学经论要趋入根本，首先要了解能够诠说离开二取的真如经典。讲义当中讲到《月灯经》《十地经》等等，它们都是远离二取、开显真如的经典。趋入教诫的第一步，就是“想名”——这个经典的名字就叫《十地经》《金刚经》《楞伽经》等等，那个论典名字叫作《中论》《大乘庄严经论》等等，我们在进入经论之前，第一个就要非常清楚地知道我们学习论典的名字，

这个叫作根本心。

第二个是“了句”，就是随行心。随行，随什么而行呢？就是随根本心而行。我们抉择完根本心之后，不能停止，要跟随所了解或者安住的根本心进一步地行持，就叫作随行，这种心态就叫随行心。它主要的意思就是“了句”，了解词句的意思。讲义当中讲到，要对经典或论典所讲到的词句详细做观察，观察它的次第、它的差别。具体怎样落实呢？首先就是观察经或论有多少品，比如《大乘庄严经论》总共有二十四品。然后再观察这么多品有多少颂？如《大乘庄严经论》有七百五十颂，等等。然后有多少字呢？也需要观察。对一个经典当中有多少品、多少颂、多少字都必须清清楚楚，这个方面帮助我们学经、学论，一步一步地深入。有时我们也许知道有多少品、多少颂，但是有多少字或许根本就没想过、算过，这些方面叫它的次第。第一品讲什么，第二品讲什么，第三品讲什么，是它的差别。第一品的意思，第二品的意思等，都需要大概地了解。这是“了句”的意思，也叫随行心。

学习经论必须一步一步地来。第一个根本心和第二个随行心的核心就落在能诠方面，它的名字、它的品、颂、字各有多少，主要是从能诠方面进行观察。

第三个以后主要是从所诠义方面再进一步地观察。因为一个经或论离开了能诠没有所诠，离开了所诠能诠也不存在，所以整个经论就是能诠和所诠两部分。了解了能诠之后必须要知道所诠义，后面四者主要是从所诠义方面进一步展开宣讲。

所诠义第一个是讲“思义”。在六种心当中，“思义”是第三种心，就是观察心，即对意义进行思考。思考的时候有方法也有次第，总的来说要对所有意义别别地思维。观察心落在什么地方呢？麦彭仁波切的讲义当中讲，落在四个要点上面：第一个是“数”；第二个是“量”；第三个是“分别”；第四是“个别分别”。这四点是对意义详细观察的一个次第。

第一个要点“数”是什么呢？就是所诠义当中的法有多少数量。麦彭仁波切在讲义中讲，比如色法有五根、五境，再加上无表色，这样一种所诠义，色法的数目决定来讲就有十一种。或者受方面，看待六种境，安立成三种或六种，这个数目是从所观察意义的数字有多少决定的。这是第一种思考，观察数目。《俱舍论》当中对这些问题讲得很清楚，有多少种色，多少种声，多少种香，这些叫作数目。在了解意义的时候必须要了解数目。

第二个要点是“量”。这个量是动词不是名词，是衡量的意思。怎么衡量呢？就是对十一种色等数字，以不多不少、不增不减的方式来衡量它，这个叫作“量”。

第三个要点是“分别”，分别实际意义。麦彭仁波切在讲义中讲“总而言之”那一段。分别实际是根据的意思，安立数字的根据是什么？为什么要安立这个数字？我安立色法有十一种，肯定有一个根据，没有根据绝对是不可能的，所以必须要了解根据。这个根据就是第三种分别。

第四个要点是“各别分别”，它是对前面的数、量、分别这三者的自相、共相做一个抉择。各别，就是指前面的三种要点的自相、共相，对此加以分析了解叫各别分别。“思义”就是教我们怎么思考，把对数、量、根据的共相和自相的怀疑遣除，生起定解。

第四种心是“义知”，这个义知是实解心，要真实了解它。前面是观察，第四个是实解，对法义进行了了解。平时我们在学经学论的时候，要了解它实际的意义，是世俗谛还是胜义谛？世俗谛怎么抉择的？胜义谛怎么抉择的？这方面需要生起一个真实的定解，真实了解它的意义叫“实解”，也叫“义知”。

第五种心是“法总”，就是总聚心。总聚心也是很关键的，前面第一种心和第二种心是从能诠方面详细解释的，不是泛泛地大概了解，了解它的名字，它的品、颂、字。第三种心和第四种心是在意义方面观察，如何实解，对所诠义有一个非常详细的了解。对能诠句、所诠义详细了解之后怎么办呢？学了这么多经论怎么用？后面就教你怎么用，一个是“法总”，一个是“义求”，我们学了经论之后就要这样用，运用经论教给我们的智慧。

前面两个是能诠所诠，详细了解之后是总聚心，总聚是对学过的很多经论进行归纳，

总聚就是归纳的意思，把自己学过的很多经论归纳为某个要点叫总聚心，也叫“法总”。这个法就是教法，“总”是核心的意思，就是你要懂得归纳教法的核心。打个比喻讲，我们学完《中论》之后你要生起什么定解？怎么归纳它？我们可以说：现空双运就是唯一的要点。学完《中论》后，必须生起现空双运的心，或者说《中论》当中这么多品，是为了什么服务的？都是围绕显空双运在服务，就是为了让我们的通达这个。学了《入中论》呢？我们学完之后，绝对要通达离开四边八戏的大空性——应成派不共的观点。学完唯识要怎样呢？要通达唯识无境的观点——完全没有真实的外境，单单是心识的幻现。

我们要懂得归纳整部论的意思，整个一品归纳成什么意思，颂词归纳成什么意思，这个就叫总聚。如果懂得归纳，就能提出自己的修行要点。比如《般若十万颂》有十万个颂词，你怎么去修持？你必须要把核心提出来才能修持，就是修持现空双运的观点，缘起性空就是它的核心，绝对是这样的道理。讲《十地经》呢？最后就归纳就是十地，十地就是它的核心修法，我们要懂得归摄。了解了能诠，字面能解释下去，还要知道意义在讲什么，最后你要归纳成自己修行的核心。怎么去修行——在经论当中归纳出来。

经论中有很多能诠所诠义，对利根者来讲根本不需要这些，但是对于钝根者来讲，没办法一下子就了解它的修法核心，所以佛陀或大论师、大祖师就次第地给你建立，最后得出一个精要，这就是学法需要的定解，叫“总聚心”。

这是非常关键的一点。如果你不知道这个，学法就没目标。为什么学法？学完之后有什么收获？以前我们讲过，三藏当中每一部经、每一部论，每一个字都是帮助众生解脱的，不是的一个字也找不到。怎么帮助众生解脱呢？就是通过次第来，通过六心来帮助我们。学一部论就知道一个修法的核心，学第二部又知道一个，学一品知道一个，学第二品又知道一个，乃至每一个颂词都知道一个意思，就是这样的。我们把每一品的意思合起来再做一个观察，再做一个提炼，这样我们就知道菩萨是怎样修持的，这个叫作“法总”。

第六个是“希望心”。在所诠义当中是第四个，在六心当中是第六个。“希望心”的意思就是“义求”“义”就是核心要义，“求”就是求证得，希望证悟核心要义，就叫作“义求”，也叫“希望心”。

讲义当中讲，各种经论有些侧重于讲“道”，有些侧重于讲“果”，有些侧重于讲“所断”等等，这么多法义该怎样去行持呢？首先你必须要了解，现在针对我的相续哪个法是最需要的。现在我们学了这么多大乘的修法，有讲菩提心的，有讲禅定的，有讲胜观的，有讲种姓的，等等，那么学完之后我们就要对照自己的相续做观察，对于我而言哪个法是最主要的，我就寻求这个法，把修法要诀提炼出来，这就叫“义求”。那么“义求”是不是和第五个“法总”一样了吗？我们说，这个“义”还有个“求”字，“求”不单单是把意义提出来，而且还要生起很大的希望心——我一定要证悟它！这个叫“希望心”，叫“义求”。

第六个“义求”的侧面和第五个“法总”不相同。“法总”是要提炼出法义的精华，“义求”是对这个精华发愿趋入，有很大的兴趣——一定要证悟它。有这个心愿的推动，你就会自觉地去打坐、安住、遣除障碍、积累顺缘，然后再去现证它，这样就有一个基础了，这个

就是“希望心”。

有人经常讲自己的出离心不够，出离心不够，就要把学习出离心的要义提出来，像《开启修行门扉》《山法宝鬘论》都是讲怎么生起出离心。《前行》当中讲了暇满难得、寿命无常、业因果、轮回痛苦四种厌世心，从这四种厌世心当中提炼出离心的修法，然后一直修，乃至没有生起出离心之前一直修。或者我的贪心很大，就把不净观的修法提出来修。这就是一种希求，不单单是提出来，还有很大的希望——我一定要证悟、一定要现前这个法义。闻思绝对是有效果的，我们闻思的经论全是教授，都是指导我们修法的要诀，只不过是能不能通达、能不能了解有差别。

一个懂得闻思、学过《大乘庄严经论》这个六心次第的人，他最后绝对会懂得怎样寻求教授，绝对会通达一切圣言都现为教授的意义。如果你不学，肯定会生起所谓修法和闻思别别无关的邪见。对这六个心一定要好好琢磨、好好思考，之后慢慢去训练自己，通过六种心慢慢去磨练智慧。刚开始通过小的论来磨练——比如几个颂词、十几个、二十几个颂词的论，智慧成熟之后就修习比较中等的论，然后是大经大论，这样慢慢去磨练，最后绝对是有效果的。这是讲“六心次第起”的意义，下面讲十一种作意。颂词当中讲：

有求亦有观，一味将止道，  
观道及二俱，拔沈并抑掉，  
正住与无间，于中亦尊重，  
置心一切缘，作意有十一。

十一种作意是对教诫或六心的广说。这里更进一步、更为细致地宣讲了怎么对教诫以思如理作意的，但不一定要一个个对照，这个作意对照根本心，那个对照随喜心，没有这样对应。

十一种如理作意：第一个是“有求”作意；第二个是“有观”作意；第三个讲“一味”作意；第四个讲“止道”作意；第五个是“观道”作意，第六个是“二俱”作意；第七个是“拔沈”作意；第八个是“抑掉”作意；第九个是“正住”作意；第十是“无间”作意；第十一是讲“尊重”作意，这是颂词当中十一种作意的名字，下面再宣讲它们的意义。

第一个是“有求”作意，它的意义就是有寻有伺。这是什么意思呢？有寻有伺不是禅定的状态吗？怎么把禅定的状态放到作意上来了？实际上，这里是通过有寻有伺的方式寻求教授，或者通过有寻有伺的方式对教授以思如理作意，安住在有寻有伺的状态中对教授如理作意。它的所求、所缘是教授，方法是有寻有伺的方式，通过这方面对教授观察，对教授生起定解。“寻”就是比较粗大的心，“伺”就是比较细微的心，有寻有伺就是粗大的心和细微的心都存在。它的界限主要是在修持未到地定、初禅。初禅有两种：一是初分正行，一是殊胜正行，这方面是讲初分正行。未到地定和初禅的初分正行，主要是安住在“有寻有伺”的状态中去寻求教授，对教授如理作意。

第二个是“有观”作意，就是无寻有伺。无寻，粗大的分别没有了，但是还有细微的分别，这叫无寻有伺心。在安立境界的时候，无寻有伺心一般安立成初禅的殊胜正行和二禅。无寻有伺心，就是安住这种心的境界当中，以这种心识去对教诫作意。

第三个是“一味”，就是无寻无伺心，粗大的心和细微的心都没有了，安住在这样的状态当中，对教诫如理作意。这样的境界是三禅、四禅以上，是无寻无伺的状态。既然没有粗大的心了，也没有细微的心，那么怎样去如理作意呢？我们说，在寂灭了寻和伺的状态当中，

他内心仍然保持对法义如理作意的状态。这个修法可以说比较深，虽然没有寻没有伺，但仍然能够保持如理作意，这个叫一味。

麦彭仁波切讲到，这三种作意主要是以心识的状态进行安立。有寻有伺是心识的本体，无寻有伺也是心识的本体，无寻无伺还是心识的本体，这三种作意是在心识本体的基础上如理作意，应该如是了解。

后面是讲“止道、观道、二俱”三种作意，麦彭仁波切讲主要是从道的本体方面如理作意。

首先，“止道”。这个止道是什么意思？前面六种心当中的第一、第二——根本心和随顺心就是止道。为什么呢？因为它只缘名和句，不缘意义，这是一种寂止。所以“止道”就是一种寂止，这个寂止就是根本心和随顺心。对这个论典，安住在它的名字或句当中，就是寂止，也叫止道，是止道如理作意的方式。

然后是“观道”。观道作意是什么样的？观道就是思义，就是第三种观察心。观察心当中有四种法：“数、量、分别、个别分别”四种。这四种法是一种观的体系，不是单缘名、缘句的寂止，它是缘它的意义——数字有多少，是怎么衡量的，怎么安立根据，三者各自的共相和自相是什么，所以它是智慧的本体、观的本体，以观的方式来如理作意。对教诫以四种义的方式来如理作意，叫作观道作意。

最后是“及二俱”，二俱作意。麦彭仁波切在讲义中讲，在止观没有双运之前，只能通过寂止去缘名句，或者只能通过名句去修寂止。或者说，你只能通过胜观的方式来缘这个数、量、分别、个别分别，或者只有通过数、量、分别、个别分别来了解胜观，没有办法同时修的。但是到了二俱作意的时候，他就可以同时修，可以同时缘名句、意义，这个叫“二俱”作意。

从道的方式，首先怎么作意呢？主要是通过名和句，或者第二步通过胜观，数、量等四种来作意。刚开始是以轮番的方式，寂止作意时你没办法胜观作意，胜观作意的时候没办法寂止作意，修持纯熟之后，就可以以二俱的方式，对法义——寂止和胜观同时进行修持，这叫作“二俱”作意。

下面讲第三组。第三组有三个法，一个是“拔沉”，第二是“抑掉”，第三是“正住”，这三种是从所境的方面讲如何修持的。所境方面修持是三种相：寂止、胜观、舍。这里的寂止、胜观和前面不一样，前面的寂止和胜观是从道体方面来安立，这里的寂止和胜观是从对治相方面讲的，是从对治道的角度进行观察，不是从本体方面安立的。

这三个方面有三种作意：起相作意、寂止作意、舍相作意。

首先，我们修持禅定或者修持正法的障碍，包含在沉掉当中，必须要修对治遣除沉掉。第一个就是要“拔沉”，沉就是昏沉的意思，昏沉、掉举当中的昏沉。我们在打坐当中如果处在昏沉状态，就没有办法趣入所缘境了，这个时候就必须要从昏沉当中拔出来，所以叫“拔沉”。而拔沉的“拔”字有特殊的意义，昏沉是一种心内收的状态，五根或心内收，拔沉的时候，要把我们从内收的状态当中拔出来，使它高举，修法就是“拔沉”，这就是起相，生起一种功德相。昏沉是一种怯懦心，我们要从怯懦心当中出来，就必须修持胜观。为什么说胜观是一种对治呢？因为可以通过胜观来对治昏沉。怎么修持胜观呢？在昏沉的时候，我们思维佛的功德、禅定的功德、三宝的功德，使自己的心高举，策励自心，这叫拔沉，这就是起相作意。

第二是寂止作意，就是“抑掉”，掉是掉举。掉举是自己的心、分别念外散的状态，就是胡思乱想。自己打坐的时候想东想西，不安住于正所缘，心往外散。昏沉是往内收，掉举是往外散，这两个都是修行禅定的障碍。要去掉这个障碍怎么修持呢？“抑掉”，“抑”就是抑制的意思。抑制住掉举，不让它外散。主要是修持无常、修持轮回痛苦等等。为什么呢？

《广论》当中讲，掉举是一种往外贪著的状态，要使这种往外贪的状态寂灭的话，就必须

观修无常、业因果等等，或者观想轮回之苦。想的时候是自己生起厌离，生起厌离之后心就收住了，通过这种方式来抑制掉举，抑制分别念。它的对治就是修寂止，前面所讲的无常、业因果、轮回痛苦，都是寂止的修法。这方面的修持能使自己生厌离，使自己的心收回来，安住于正所缘当中。

为什么在生起昏沉的时候必须要用胜观对治？生起掉举的时候要用寂止对治？而不是昏沉的时候用寂止对治？掉举的时候用胜观对治？麦彭仁波切在讲义中讲过，昏沉和寂止是类似的，昏沉的时候修寂止，你会睡得越来越香，这就没办法对治了。掉举和胜观也是一类的，胜观也是往外观察——观察佛菩萨的功德，观察禅定的功德，掉举也是往外观察，所以它们不相背，是相顺的，相顺的话没办法成为能对治和所对治，对治必须要相背。因此在对治的时候，昏沉通过胜观，掉举通过寂止来对治。

第三组是“正住”，正住就是舍相作意。离开了昏沉掉举之后，就是安住于舍相，任何对治都不生，安住在本舍当中，安住善所缘，就这样修持。因为这个时候障碍没有了，昏沉、掉举都没有了，正好修正所缘，这个就叫舍相作意。

下面有两种作意——怎么修持作意：无间作意、尊重作意。无间作意就是恒常的意思。“无间”就是无间断、无间隔，从另外一个侧面表达就是恒常的意思。如果中间有间断就不是恒常，没有间断就是恒常。所以我们对前面九种作意不能够时修时断，想起来修两下，心情不好或者忙的时候就不修了，这都不叫无间作意，不叫恒常作意。自己修法的时间、修多少座，都应该严格按照要求执行，中间不管出现什么状况都不要间断，这叫恒修。对前面九种作意恒常修持，叫无间作意。

“于中亦尊重”，这个是尊重作意。“于中”是于哪个中间呢？就是前面的九种作意，对前面的九种作意有尊重心，尊重是一种恭敬的状态，随随便便、心态无所谓或有邪见都不叫恭敬。一方面要恒常，一方面要尊重、恭敬。对我们自己所修的法必须要有恭敬心，有恭敬心，才能在修持的时候殷重去行持，没有恭敬心就会随随便便。比如我们认为上师的功德很大，肯定就会很尊重，对一般的人就随随便便——话也乱说，行为也乱来，有这样的差别。你对教法有尊重，就会殷重而行持，没尊重你就会随随便便，修不修无所谓，嘴巴乱说，行为上乱来，肯定会这样。所以尊重是一种态度，对教法应是什么样的态度呢？是尊重的态度。

“无间”是从时间上讲的。应该怎样行持呢？时间上要恒常，态度上要尊重，从这两个方面总摄前面的九种作意。

“置心一切缘”，把我们的心置于一切所缘当中，“一切缘”就是前面讲的十一种作意。“作意有十一”，把我们的心，放在十一种作意、所缘境当中。或“一切缘”是指教法、教诫，要想把我们的心放在教诫当中，就必须要通过十一种作意进行安立。我们的心要真正把十一种作意当作所缘境，恒时地修行。通过十一种作意的方式来安置自己的心，叫“置心一切缘，作意有十一。”以上讲的是作意。

今天就讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五十七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”，这四个方面主要是通过总相、总说的方式宣讲菩萨的基道果，后面的“圆成证得”主要是宣讲现前菩提的道体支分，也就是实修的窍诀。那么怎样获得大菩提的自性呢？必须要通过《明信品》乃至《敬佛品》之间的内容进行学习和实修。

为了便于我们了解，麦彭仁波切在第五个科判当中又分四个方面进行宣讲：第一是加行，第二是正行，第三主要是讲彼时的功德，第四个方面主要是《行住品》，宣讲十地和究竟的果功德。现在正在讲第一加行，分三个科判，第一是因，第二实修，第三是对实修进行帮助的教授与随示，令实修增上。现在在讲第三个科判《教授与随示品》，分四个方面：第一是如何求教诫的方法，第二是对教诫如理作意，第三是由此行道之相，第四是教诫的深义。现在我们在讲第二个科判“对教诫如理作意”，分两个角度讲，一是“对教诫以思如理作意”，二是“对教诫以修行如理作意”，前面通过六心和十一种作意讲完了

第一个科判的内容。讲完之后全知麦彭仁波切在讲义当中对我们教诫，对这些教授单单思考还不行，必须要实修，只有实修才能现前断证的功德，所以在讲完以思考如理作意之后，紧接着讲如何实修的方式。

## 庚二、对教诫以修如理作意

系缘将速摄，内略及乐住，  
调厌与息乱，或起灭亦尔，  
所作心自流，尔时得无作，  
菩萨复应习，如此九住心。

这里第一段的内容就是九种住心，九种住心关系到我们如何修持禅定。怎样修持禅定以前讲过很多次，想要修持获得一禅到四禅等这些禅定正行，就必须要通过九住心的方式逐渐生起。九住心的修法实际上是欲界当中的一种修法，是修持欲界心的一种方式，修到最高就得到欲心一境，通过欲心一境修持得轻安，轻安后获得未到地定，最后获得一禅的正行，是这样的次第。因此我们要现前一禅等殊胜禅定，就必须修持欲界心，九住心就是将我们现在欲界的非常粗大难调的心逐渐寂灭、安住的一种殊胜的次第修法。当然九住心除了《庄严经论》之外，在麦彭仁波切讲的《大幻化网总说光明藏论》当中也有非常详细的宣讲，《菩提道次第广论》当中也宣讲了九住心。

首先了解九种住心。九种住心是：安住、相续住、数数住、近安住、调伏住、寂静住、最寂静住、专注一趣住和等持住。这九种住对应颂词“系缘、速摄、内略、乐住、调厌、息乱、起灭、所作



心自流”和“无作”，这九种意义就是九种住心的含义，下面我们一个一个进行宣讲。

“系缘将速摄”，这个“将”是“以及”的意思。以前我们也讲过，在《庄严经论》当中有很多的“将”，与“及、与、和”等的意思是一样的，前面有一个“一味将止道”，这个“将”也是“以及”的意思。

第一个是安住心，安住就是颂词当中的“系缘”。什么是安住？安住就是系缘。那么怎么样系缘呢？就是修持禅定之前，我们的心必须系心一缘，让心在一个所缘上面使它不动摇、不散乱，这叫作系缘。当然这一步修法谁都做得到，每一个初学者不管有没有禅定的功夫，都可以这样修。

那么这个系缘的所缘是什么呢？这个所缘有很多不同的境。有些讲禅定的教言说，在面前放一个木块或者石块，然后自己的心就专注在这个木块或石块上面不移动、不散乱，这就是系缘。有些说，石块、木块也可以，但是如果一方面修持禅定、一方面要生起功德的话，就在面前放一尊非常精美的释迦牟尼佛佛像，这样一方面可以把我们的分别心专注在佛像上面，有令自己的心安住的功能，另一方面，缘佛像本身就是生起善根的因。实际上从生起寂止或者系缘一处的侧面来讲，两种方法都是一样的，但是从能不能生起增上的功德来说，缘佛像的功德更大一点。这就是系缘，我们修禅定时首先要系心一处，系心在一个所缘境上面，这叫作系缘也叫作安住，这是第一步。

第二步是“速摄”，就是相续住。相续住是什么意思呢？我们无始以来根本没有这样安住过，或者以前虽然修习过禅定，也曾经获得过四禅、无色定等等，但是在现在的身份当中，因为是欲界的身份，今世当中又没有反复串习，所以要让我的心制心一处非常困难，它会数数地散乱。修过禅定的人就会有这样的体会，我自己虽然想要安住，但是一想安住，心就刹那刹那地动摇，散乱于其他处，根本不在所缘境上安住。我们想在所缘境上安住，但它就是不安住，就是要往其他的境、法上外散，这时怎么办呢？不能说“算了，现在肯定修不成”，这时必须要“速摄”，就是要迅速地收摄自心，迅速地把我的心收回来。也就是说首先要认识到自己的心在散乱，然后一下子把心收回来，收回来之后又外散、又收，又外散、又收……这叫作相续住。为了使自己的心安住，必须要下这个苦功，必须要有恒心、有毅力，然后有正知的窍诀，一旦自己的心散乱，马上就能再再地安住。像这样就叫作相续住，这是修禅定过程当中一般人肯定会遇到的情况。

我们在学习修禅定的方法之前，首先要了解九个次第，我们在修法的时候肯定不能一边看书一边去修，这样不行。自己心相续中必须要记下修行次第，对其非常熟悉。一定要清楚自己现在处于什么状态，比如：现在我是在九住心当中的第二住“速摄”，属于相续住的时候，当然这个心会数数地散乱，但是数数散乱这不是一个常住的法，肯定是可以改变的，这是一个必要的过程。有了这个认识之后就知道，现在正处于哪一种散乱的状态，正在制心一处时有这

样的境界是正常的。

有时我们有一种体会，好像没有打坐修行之前认为自己的心不是这么散乱，但一打坐好像自己的分别念比以前还多，从内心很深的地方把一些事情翻出来想，这是不是一种不好的事情？这是你修行有进步的一种兆相，没有修行禅定之前，你甚至都没有发现自己的心这么散乱，现在通过修定，第一次发现自己的心这么散乱，这是一个好事情。

以前我们经常用掏井水或者掏池水做比喻，我们要把一个池子里的渣滓彻底清净的话，必须先用手把池底的垃圾、石子、泥块全部捞起来，你用手一去搅动的时候，水就一下子变得非常浑浊，不搅还显得比较清净，一搅就特别浑浊。这是不是好事呢？这是第一步，你如果不用手去抓这些渣滓，它永远不会彻底清净。当我们想要自己的心安静下来，一安静就发现“哦，有这么多分别念！”这就和掏水池一样，刚开始有一阵非常混浊的状态，但是当渣滓和垃圾越来越少时，水就会越来越清净，最后就彻底清净了。修法也是这样，刚开始会生起很多分别念，生起之后只要我们通过窍诀数数去修持、去安住，分别念就会越来越少，最后就能够达到制心一处的等持。这是第二步相续住。

第三步就是数数住，在颂词当中讲到“内略”。内略是什么意思呢？按照唐译无著菩萨的讲义来讲，它是和“外广”对应的，一个是外广，一个是内略。外广是什么意思呢？外广就是自己的心往外分别的意思，往外散得很厉害，这叫外广。当自己的心往外散、外广的时候，必须

要认识到自己现在已经处在散乱的状态了，所以要把自己的心往内收，这叫内略。第一步要认识到现在处于散乱当中，第二步一旦认识之后，就要把自己外散的、外广的心收回来，安住在自己的所缘境上，不忘正念而行持，这叫作数数住。

这个过程就是数数地去对治，必须要数数对治，因为我们没有修定的时候数数会散乱，所以要数数去对治，数数散乱、又数数对治，这比第二步已经有进步了。在一个次第、一个次第地修持的时候，都有各自所对治的烦恼和安住的境界，在内略的时候，自己一下子能够认识到，然后能够数数安住所缘，安住一会儿它又开始散乱，这就是内略的状态，就叫作数数住。

第四步，颂词当中讲“乐住”，九住心当中是第四住心，就是近安住。这个“近”的意思就是接近有安住的状态，叫作近安住。近安住在这个地方叫乐住，讲义当中讲，通过自己精进的对治，之后稍微能够安住了，或者几分钟或者十几、二十分钟，像这样稍稍能够安住，在自己稍稍获得安住的能力时，自己应该进一步精进，不能认为“现在我已经能够安住一会儿了，是不是就可以了”，根本不行。

当自己获得一种稍微能够安住的境界时，像这样再再去精进修法，对于正念、善所缘还要进一步修持，这就是乐住或近安住的意思。“乐”就是自己很喜欢，因为现在已经获得了一点能够安住的境界，所以应该更加增上、更加精进，对于更加广大的或更加稳定、时间更长的禅定，生起一种向往之心，这是第四住心。

第五住心就是调伏住。所谓调伏住在颂词当中讲“调厌”，就是把

自己的厌烦心压住，不能够有厌烦心。以怎样的方式调伏呢？修第五住心是通过思考安住的功德而来压伏厌烦心。

我们在世间上也是这样，对某个法、东西非常喜欢的话，我们就想它的好处，喜欢的话绝对不会生起厌烦；当生起厌烦的时候，说明对某个法已经没有兴趣了，没有兴趣就会生起厌烦。如果要压住厌烦心，就要思考它的功德，我们在修行时就应该这样想，在第五住心时，境界又有增上，每一步都有增上，在稍有增上时，为了使自己的心对安住生起一种欢喜，就发愿或这样思考——如果哪一天真正能够得到三摩地的功德，那该多好，哪一天真正得到了等持、三摩地的功德，那是多么好。在这样一种心态当中，就对修禅定生起三摩地根本没有厌烦心，这就叫作调厌。

第六住的名字叫作寂静住，颂词当中叫“息乱”。这里的寂静住和后面的“最寂静住”有相似之处，它们的反体一个是从对治烦恼而言，一个是从对治障碍方面讲。寂静住是息乱，这个“乱”就是散乱的意思，必须要息灭散乱。虽然在各个阶段都有散乱，但是在第六住心的时候，因为自己修行的功德有增上，安住的时间也越来越长，但偶尔会生起散乱心，当自己生起散乱心就要息乱，要把这个散乱息灭下来。息灭下来的方法，主要是思考散乱的过患，前面“调厌”主要是思考安住的功德，这里是思考散乱的过患，两个方面有不同之处。怎样思考呢？知道散乱心就是三摩地的怨敌，平时我们对待怨敌，一分钟都不愿意跟他安住在一起的，像这样的话，三摩地的怨敌——这个散乱一生起来之后，自己马上就要对治掉它，自己通过作意的方式

认识到，然后把这个散乱止息，叫作息乱。

这个散乱是因为我们无始以来的串习而生的，因为它的力量比较稳固，所以难以止息。前面讲过，虽然我们在轮回当中曾经很多次得到过禅定，但是以前得到禅定时，这些散乱心全都是压制的方式使它不生起，而不是从根拔除，一旦它的对治没有之后，散乱的根以及它的现行全部都会存在，因此现在我们在修禅定的时候，也需要息乱。但是这次修禅定和以前修禅定完全不同，以前修禅定只是为了得到一种禅悦，或者是想通过禅定得到一禅天、二禅天或四无色界的果，但这次不一样，这次我修禅定是一种方便，毕竟我已经有了胜观的见解，这一次当我生起禅定时，我要通过禅定来摄持自己的胜观见，摄持人无我、法无我空性或者其他的修法，因此它的意义完全不相同。我们修禅定还要从这个侧面多考虑，之后会对修禅定生起一种强烈的兴趣，很强的信心一定要生起来，一定要去修持！从方方面面都要去考虑。

第七住是最寂静住，最寂静住的意义就是表现在颂词中的“起灭”两个字上。“或起灭亦尔”的“亦尔”和“息乱”是一样的，主要是思考它的过患。什么起、什么灭？我们在修法的过程当中，会生起种种贪心、忧悔心或者昏沉、掉举等障碍。生起之后，自己要想方设法去息灭它，也是通过想贪心等等的过患——贪心等的过患一旦生起之后，就没有办法安住三摩地了，所以我一定要把贪心等障碍息灭。从另一方面讲，一旦息灭之后就可以现前三摩地，现前三摩地有很多功德，就可以引发神通，引发神通之后可以到诸佛前面去供养、去求法、求得加持等等，有很多必要性，所以我必须要生起禅定。当有这样一种

对治心念时，那么对贪心等烦恼，或者通过对治性的违品将它熄灭，或者通过麦彭仁波切讲的置之不理的方式让它熄灭，不管它，我认识到它、我不管它，这也是一种对治。这叫作最寂静住，主要是从起灭方面讲的。

下面讲第八住心，颂词当中讲到“所作心自流”，这个叫专注一趣住，专注一趣住的境界已经相当稳固了。“所作”是什么？在九住心当中的所作就是禅定，就是制心一处的境界。虽然这个所作在很多地方都有，都要遇到这个所作，一个所作的物体、所作的某种境界等等有很多所作，但是此处的所作就是指自己所修持的禅定、所修持的等持。“心自流”就是任运自成的意思，自己的心自然而然安住，没有任何其他的勤作，叫作心自流。自己任运自成安住在等持当中，这叫作“所作心自流”，叫专注一趣住。

这个时候虽然安住禅定、安住所缘方面可以随欲安住，但是有一点，必须要精进、勤作的方式才能够制止违品的生起，所以它和第九住心有差别。第九住心也是一种任运自成的方式，但是第八住心的种种障碍必须要精进的方式去对治才不生起，如果稍微懈怠障碍就会生起，但是从安住所缘的角度来讲，是可以任运自成地安住的。这就是专注一趣，是第八住心。

第九住心讲“尔时得无作”“无作”两个字就是讲它的意义，第九住心的名称叫作等持住，也叫作欲心一境，在这个地方就叫作无作。因为自己任运地安住在所缘当中，虽然没有勤作也不会生起违品，贪心、嗔心或者昏沉、掉举都不生起，因此说已经成就了等持，

得到了欲心一境。欲心一境到底是什么样的状态？在欲界当中它是最细的心，这上面再修持就得轻安，然后首先得到未到地定，然后再得到一禅、二禅等等，就是这样来的，所以说欲心一境是欲界最细的心。我们知道生起这样的心对修持胜观是非常有帮助的，它是一个引发神通的助缘。

有时我们讲念经、念咒威力不大，这是什么原因呢？是自己的心太乱了。我们念这么殊胜的、加持力这么大的心咒，这个咒那个咒念几十万、几百万遍，没有一点感觉，这是为什么呢？就是因为心特别乱，没办法安住所缘。当你修成禅定再去念这些咒子，不管是忏悔也好还是招财也好，力量都会非常大。很多密宗的仪轨都需要安住在禅定当中，它有这个条件，如果能够安住在禅定当中再去修这些仪轨，再去生起本尊或者再去念心咒，效果就非常强烈。你修息增怀诛四种事业，有了禅定摄持，就能非常快地成办，通过立竿见影的方式就可以知道咒力有多大。我们说，你要给别人做开光必须要安住在某种境界当中，但是你没有办法安住的话，开光开不了的；如果能够安住等持的境界，你做开光、念仪轨都能够真正起到作用。作为一个修法者，如果不生起禅定，很多修法要生起它的道体功德是很麻烦的，所以无论如何都要想方设法生起禅定。

现在我们要了解修行的次第——怎么样修持，了解之后再讲修禅定的果、功德，就会在我们内心当中引发一种对禅定的兴趣，有了兴趣才会去准备修禅定的资粮，才会去准备处所，才会去准备修持。这些方面都不知道的话，你去修法绝对成为盲修瞎练，搞两三



天没有什么动静，然后就放弃了。如果你知道有这九个次第，在这个过程中有散乱的状态，然后有散乱和安住交替的状态，最后修成之后绝对有一个等持的状态——你如果知道这种次第之后，在修禅定时即便刚开始的几天、几个月生不起禅定也不要紧，反正如果你励力地去修持，修行的方法没有错的话，总有一天绝对会生起来，而且一旦生起之后，它的效果是非常大的，这方面必须要了解。

从另外一个方面讲，麦彭仁波切、宗喀巴大师这些大德在论典当中都提到过，末法时代人的相续、根性比较差，真正如理生起欲心一境的人非常少，不要说生起四禅、无色定的境界，真正能够安住欲心一境的人，在末法时代、现在的娑婆世界当中少之又少，非常少。我们从这些大德的教言当中就知道，这个欲心一境的禅定不是那么好修的，因为现在到了这样混浊的世界了，想要很快生起来很麻烦。

但是不是没有希望了呢？在这些大德的论典当中说，如果你要生起禅定，不能单单修禅定。那怎么办呢？要通过胜观的帮助，这是非常有必要了解的事情。胜观的力量很大，现在我们单修禅定很难以相应，但是在这个基础上，如果一个修行者内心当中胜观的智慧很强，对应成派的法无我空性了解得非常透彻，或者对大圆满本净的见解非常通达，通过这个帮助就可以生起来。

我们必须要知道现在自己是处在什么样的状态，然后以一种什么样的方式去修，一方面我们对修禅定要生起定解，从另一方面讲的话，现在抉择法无我空、如来藏光明见解的时候，必须要励力地

去抉择，内心当中生起一个很强的定解心，在自己修禅定时可以起到帮助的作用，二者可以互相帮助。这些方面都是必须要了解的。

“菩萨复应习，如此九住心”，菩萨必须要修习九住心，通过修习九住心就能够获得欲心一境的状态。以上是第一段颂词的内容。

下面开始讲第二段的内容，主要是围绕“软心”来讲的，怎样成就胜软心呢，颂词当中讲：

下倚修令进，为进习本定，  
净禅为通故，当成胜软心。

这个“下倚”的“倚”是什么意思呢？就是轻安的意思。轻安有多少分类呢？轻安有两种：身轻安和心轻安。身轻安就是自己的身体很轻快，没有很沉重的感觉，身体无病或很轻快。心轻安就是自己的心充满欢喜，修什么善法自己都愿意去修，修什么善法自己的身体都会很配合。身轻安和心轻安一旦获得之后，自己对佛法的趣入会非常有势力。

下倚，是观待中倚和上倚来讲的，就是下品轻安、中品轻安和上品轻安，观待中品和上品这个地方叫下品轻安。下品轻安、中品轻安和上品轻安在讲义当中也提到过，麦彭仁波切讲义当中也有，那么从哪个方面来讲下品、中品、上品的呢？我们应该知道不是说轻安的状态越来越增上叫作下品、中品、上品，实际上下品、中品和上品是从内心当中对禅定状态执著的轻重来分的。下品的轻安是对觉受执著比较大，中品的轻安是对觉受执著微薄，上品的轻安是对觉受执著非常小。因为对觉受的执著会障碍你往上修持，所以下、

中、上三品轻安主要是从内心当中对轻安执著的状态来区分的，执著最重就是下，执著中等就是中品轻安，执著微薄就是上品轻安，不是说越往上修对轻安的感觉越来越浓厚了，并不是从这个方面讲的。麦彭仁波切在《光明藏论》中也提到过，在成就欲心一境的基础上再一修持，就获得轻安的状态，这叫作下品轻安。

“修令进，为进习本定”，当得到下品轻安时，还要精进地修持令长进。怎样令长进呢？“为进习本定”，为了使自己在下品轻安的状态上再进一步上进的话，必须要修习“本定”，这个本定就是指根本定。观待于其他的未到地定或者欲界九住心、一禅、二禅、三禅、四禅等等，叫作根本定，必须要在下品轻安的基础上进一步修持四种根本禅定，这叫作“为进习本定”。

那么修习本定为了什么？“净禅为通故”，这里讲得很清楚，修习四本定是为了引发神通。“净”是清净的意思，“禅”就是禅定，就是清净的禅定。那么什么时候是清净的禅定？我们说四种根本定是清净的禅定，尤其第四禅是最极清净的，在第四禅的状态当中要引发神通或现前神通和证悟都是非常方便的，清净禅定之后就可以获得神通，所以叫“净禅为通故”。

从第八品《神通品》弥勒菩萨的教言来看，佛教徒对神通应当怎样对待？如果专门去追求，脑海当中想发财等等是不对的，但是需要不需要追求呢？讲得很清楚——“净禅为通故”，净禅就是为了追求神通，那么得到神通干什么呢？得到神通就是为了成就“胜软心”，所以目标不一样，发起的动机绝对不相同，为了得到胜软心或

是为了成就初地而去追求神通，是完全正确的，鼓励你去追求。有些地方把神通视为洪水猛兽一样，佛教徒千万不要追求神通等等，实际上在《般若经》《庄严经论》第八品当中，包括后面还要讲，真正的菩萨必须要生起神通，所以求“习本定”也是为了现前神通，即“净禅为通故”。

“当成胜软心”，获得清净神通之后，通过示现神足，最终是为了成就殊胜的软心，“胜软心”就是最清净、最调柔的心态。这种最清净、调柔的心态成就之后又干什么？通过最调柔清净的心态为登初地做准备，因为要登初地的话，心要最极柔软、最极调柔，在这个前提下你可以顺利登地。前面讲九住心，然后讲要修习根本定，习根本定要得到神通，最后得到成就胜软心，是这样一个个次第。

起通游诸界，历事诸世尊，  
最上软心得，供养诸佛故。

这是承接前面颂词的意思，前面讲“净禅为通故”，生起神通是为了什么，神通的作用第一句就讲了，“起通”就是已经生起神通，生起神通之后就可以通过神足通“游诸界”“诸界”不是其他地方，是指有佛出世的地方、佛的净土，游历诸佛的刹土就叫作游诸界。有了神足通就可以很方便地到佛刹土去供养。

“历事诸世尊”“历”就是历经很长时间，“事”是承侍的意思。历经很多劫、很长的时间去承侍诸世尊，在佛面前供养，供养佛的缘故而积累殊胜的福德，然后在佛面前听法，听法之后知道修法的窍诀，然后得到佛的加持、得到佛的摄护、得到佛的授记等等，很多很多事

情要做的。菩萨得到神通之后肯定有一个目的，就是到有佛出世的地方去供养、去求法、去得到教授，所以是为了“历事诸世尊”。

“最上软心得，供养诸佛故”，供养了诸佛、历事诸佛之后又怎么样呢？就是“最上软心得”，可以得到最上软心。最上软心的因是什么呢？就是第四句“供养诸佛故”，因为你修持了神足，到了佛面前，对佛作广大供养的缘故，得到教法的缘故，就成就它的果，最殊胜的因成就最殊胜的果，就是成就最上软心，就可以得到最上软心。

得到最上软心又怎样呢？下面的颂词讲最上软心的殊胜之处。

未入净心前，五种称扬得，  
器体成净故，堪进无上乘。

“净心”，是指最初的菩萨初地的清净智慧，还没有到达初地果位之前，首先因为获得最上软心的缘故得到“五种称扬”，获得五种称扬是一种标志，五种称扬好像是五种赞叹，实际上是佛陀的一种授记，只要得到五种称扬就说明即将登地了。五种称扬并不单单是一种表扬、赞叹，得到佛的五种称扬实际上就是得到了佛的认可、授记。在获得最胜软心但还没有登地之前，首先获得五种称扬。

下面讲得到五种称扬之后是怎样的作用。“器体成净故，堪进无上乘”“器体”就是法器，菩萨的相续已经成了清净的法器，法器已变得非常清净，在非常清净的状态下“堪进无上乘”，就可以进入无上乘。这个无上乘肯定是指大乘，这里讲的是共同乘，没讲密宗，无上乘在密宗中是单指密宗的，但是这个地方是讲共同大乘，所以无上乘就是指大乘。

我们会可能产生怀疑——菩萨在小资粮道发起菩提心时已经进入无上乘了，为什么这里说“堪进无上乘”呢？因为这里的“无上乘”是指真正证悟、真正现前初地。在《入中论》中讲，一旦现前胜义菩提心之后，就有名义转变的功德，你的意义已经转变了、名称也变成菩萨了，这是从胜义菩提心的角度来讲的。这个地方“堪进无上乘”是指真正进入大乘。怎样真正进入大乘？在世第一法位之下，都是分别心在修持，不是真实的，只有登地之后真正成了佛的意子，真正进入无上大乘，真正成了佛的种姓。这方面讲到了“器体成净故，堪进无上乘”，获得了软心就获得了这种功德。

最后一个颂词就讲到五种称扬。五种称扬实际上是五种境界、五种状态，就是说菩萨内心当中因为具备了这五种境界的缘故，得到了佛的称扬。五种称扬是哪五种？颂词讲：

念念融诸习，身倚及心倚，  
圆明与见相，满净诸法身。

我们首先在颂词里把五种称扬标出来，然后再进一步观察。第一种功德是“念念融诸习”，第二种功德是“身倚”，第三种功德是“心倚”，第四种功德是“圆明”，第五种功德是“见相”。当然这五种功德是按照唐译的分别，通过无著菩萨的讲义来观察的。在麦彭仁波切的讲义中分法稍有不同，“念念融诸习”是第一种功德；“身倚”和“心倚”二者合成一个算第二种，唐译当中“身倚”是第二，“心倚”是第三，但是在藏译当中“身倚”和“心倚”算一种是第二种；“圆明”是第三种；“见相”第四种；“满净诸法身”是第五种，实际意义上没有

大的差别，但是在讲解时有不同的讲解。下面我们进一步观察这些含义。

首先讲第一个“念念融诸习”。菩萨真正成就最胜软心时，因为一方面内在成就了最上软心，一方面外面有殊胜的教授，所以内、外因缘具备之后，他的修法相当殊胜，在非常殊胜的修法当中他就可以做到“念念融诸习”“习”就是习气，或者藏译当中讲恶取处的意思，就是种种习气；“念”是每一刹那的意思，在每一刹那当中都能够“融诸习”，很坚固的习气让它融化或者让它消亡，每一刹那当中都能消失很多习气。如果每一刹那当中都消除很多习气，说明很快就会登地了。登地之前有很多身体方面的恶取处、心的恶取处，犹如猿猴一样蹦跳等等，这方面的习气在每一念、每一念当中消失很多。

我们就会想，到底有多少习气让我们消的？实际上，在登地之前，我们流转轮回无始劫当中的习气是没办法计数的，菩萨虽然每一念都要消很多习气，但是真正要消尽习气登初地的话，仍然需要相当长的时间。但是只不过这个时候速度是相当快的，因为他的修法很圆满、很坚固，所以在每一刹那当中都能够消除障碍自己登地的习气。这个地方主要是从消除登地习气方面讲的，因为他在登地之前获得了五种兆相，这是第一种。

第二种就是“身倚”，或者和“心倚”合在一起讲也可以。前面讲过“倚”就是轻安，身倚就是身轻安，心倚就是心轻安。身轻安，自己的身体非常轻快，没有沉重的感觉，没有疾病，要打坐很长时间，十几、二十几天不出定也可以。心倚——心轻安，自己的心很调柔，

直接想要趣入哪一个善法都是堪能的，要修哪一个法都堪能，反正我的心非常轻松、非常愉快，在这样一种心态当中对每一个善法都能够真实趣入。这就是身轻安和心轻安，这两种主要是从寂止的角度讲的。

“圆明”，在唐译当中讲是“见一切法空”“圆”就是圆满，“明”就是明显。当然这个见一切法空并不是指真正初地时真实地现证一切法空，可以理解成以总相的方式见一切法空。因为这个地方是在凡夫位，是为初地做准备，所以根本不可能以自相的方式见一切法空。讲义当中说见一切法空，我们可以理解成总相见一切法空。

然后“见相”，通过见无分别、一切万法无分别，在后得出定的时候可以了解万法的智慧，这是见相的意思，凡夫时是这样讲的。

在藏译当中，“圆明”和“见相”有不同的解释。圆明指对圣法的理解，自己获得圆明状态的时候，对所有一切圣教，对经也好、论也好，反正一看到词句之后，对它的意义没有什么不了解的，都能够了解它的意义，没有剩下的。“圆”就是圆满，“明”就是明显，对经论所诠的意义非常明显，这叫作圆明。然后是“见相”，就是指登地之前，在外相上面出现的某种兆相，因为出现这个兆相，就表明即将登地了。

在《十地经》当中讲了菩萨登地之前的很多兆相，醒觉位的也有，梦中的梦兆也有。在麦彭仁波切的讲义当中大概就提了三种：第一个是身中无诸虫，比如身体不长虱子，这是一种验相；第二个梦到沐浴，这也是登地的兆相；第三个是梦到诸佛授记，这也是个兆相。只要你有这个兆相，就说明马上要登地了。



但是我们也必须了解，是不是你身上没有虫就是要登地了呢？这是不一定的，勤换衣服、勤洗澡的人身上肯定是没有虫的；经常在梦中梦到沐浴，也许某一段时间修忏悔法，也会有这样的梦。但是不要忘了这里有个前提，前提是什么？前提是“最上软心得”，自己有没有最上软心得？如果没有最上软心得，即便身上没有跳蚤、没有虱子，也不能肯定你是处在哪个加行道或者处在登地的前兆，因为身上没有虫所以说马上要登地，不能这样讲的。前提就是大悲和智慧这两个根本因都具备了，或者按照本论这一段的意思来讲，已经获得最上软心，就是前面的九住心已经获得了，后面的四种根本定也获得了，然后神通也获得了，然后“历事诸世尊”也有了，最上软心也得到了，这时如果身上无虫，或者经常梦到沐浴、梦到诸佛授记，绝对就是登地的兆相。所以不是泛泛地讲只要身上没有虫肯定是要登地，没有这么舒服的事情，必须要获得它的基、它的根本的功德，在这个基础上去抉择。它的前提必须要有大悲和智慧，有最上软心这个功德，没有这些的话，也许是在某个阶段你比较注意，或者说你在修某种忏悔，梦到沐浴是某种罪障清净的兆相而不是登地的兆相，所以这两者必须要分别的。这就是见相的意思。

最后一句“满净诸法身”，藏译当中是按照第五种功德讲的。第三和第四主要是从胜观的侧面讲的，圆明和见相主要是从胜观圆满的侧面讲的，这个“满净诸法身”就是讲你自己要获得圆满、清净的法身。法身有圆满的体性和清净二障的体性，所以想要获得圆满清净的法身，就必须要入定和出定勤修它的加行。

当然彻底来讲肯定是佛地才有法身的，但是前面我们讲过，在初地的时候可以说支分的可以获得，从它寂灭某种障碍、现见部分的真如这个侧面也可以叫作法身，但是如果要认真讲、仔细讲，只有佛才有法身，其他的十地菩萨没有法身。从断除这些支分的障碍，现见这些支分的部分的空性，现见部分法界的侧面来讲，也可以说是具备。

这个地方“满净诸法身”，这个“法身”的定义，按照五种称扬来讲的话，就是在凡夫的时候为了得到初地的证悟境界，当然看待凡夫来讲可以说是圆满的、清净的，因为遍计二障已经清净了，或者说凡夫没见到的法身已经见到了，这样的话可以说是圆满和清净，但是和佛的圆满清净仍然有很大的差距和差别。

因此为了得到这样的法身，在入定、出定精进地修持它的因，精进地行持它的因，这就是第五种。菩萨即将登地之前，他是通过入、出定的方式——但是这个入定和出定不像圣者位入根本慧定，然后一个后得，这样的境界还没有，因为他毕竟还没有登地，没登地就没办法入根本慧定的，所以他在加行道可以在总相上去入定，因为他有四禅的境界，因此可以入定，而且可以入很清净的禅定，安住在万法空性的总相当中，然后出定行持万法的资粮，像这样可以安立的。因此说“满净诸法身”是第五种称扬、第五种功德。

在唐译当中，这个“满”是什么地方满？“净”是什么地方净？无著菩萨讲，满是在十地末尾圆满，净是在佛地清净，是这个方面的法身，要获得这样的法身，你对这五种修法必须要精进，是从这个侧面讲的。所以藏译和唐译对照起来就可以知道二者之间的差别，或者

它的意义分别是哪个方面讲的，实际上都是可以的，只不过从侧面或者从广大的方面，或者从某一个阶段来讲有不一样的，实际意义上没有大的差别。

这一段讲到了以修持如理作意的很多殊胜的方便、窍诀，通过九住心然后修四根本定，然后通过四根本定引发神通，然后游历诸佛刹土在佛面前听闻教授、听闻正法、供养，然后得到最上软心，得到最上软心时就说明已经快登地了，这就是一个修行的过程，确确实实就是修行的过程。以上讲到如何以修持如理作意的内容。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五十八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。此论分为二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。其中“所安立、分别所知、所思维、不可思议”这四个意义已经讲完了，现在正在讲第五义“圆成证得”，即如何现证大菩提自性的菩提支修法。在菩提分的修法当中，从《明信品》乃至《敬佛品》之间宣讲菩萨如何行持、如何获得功德、如何证得初地乃至佛地的殊胜窍诀关要，其分四个方面：加行；正行；彼时之功德品；行住品宣说十地及究竟果法功德。现在在讲第一个科判加行分三：第一是因；第二是实修；第三是令彼等增上为教授随示品。现在正在讲第三个教授随示品。对修法有所增益或帮助增上对修法的功德，必须再次学习教言和进一步的开示，这个叫作教授和随示。《教授随示品》分四个科判：第一，如何寻求得教诫（主要是通过法流等持的方式寻求教诫）；第二，对教诫如理作意，分以思维如理作意和以修行如理作意；第三，由此行道之相；第四，教授的深义。

### 己三、由此行道之相

如此行道之理也是一种道次第的修法。道次第的修法在大的科判当中主要是从加行道开始修持乃至十地末尾之间，那么如何修法呢？

在这个大科判当中通过最简妥的要诀的方式进行了开显，虽然颂词不多，但意义非常丰富，关系到菩萨修证必须要经历的道次。

首先讲加行道的功德。

尔时此菩萨，次第得定心，  
唯见意言故，不见一切义。

资粮道的菩萨通过闻思或闻思修的方式，获得殊胜的寂止和胜观的功德之后，“尔时”就是指这时的菩萨。“次第得定心”，他超越了资粮道进入加行道，在加行道次第获得四种定心。资粮道主要以闻思为主，加行道主要以修法为主。在加行道当中，通过修证的次第安立了四种品位，即暖、顶、忍、世第一法位，这是四种定的境界。依次宣讲了明得定、明增定、真如一方定和无间定四种定位，所以叫作“次第得定心”。

首先讲“唯见意言故，不见一切义”，这是暖位的功德。为什么叫暖位呢？因为它靠近初地，初地的暖相是在这时得到的。在资粮道主要以闻思为主，还没有靠近修法的境界，从加行道开始逐渐靠近初地的境界，而加行道第一位暖位是最初靠近，就像接近火的时候，首先感觉到火的暖一样。在加行道第一位时，已经开始接近初地的境界了，接近初地无分别智火，就叫作暖位。

加行道的第一位叫暖位，加行道以后都是以实修为主。第一位“唯见意言故，不见一切义”，加行道暖位的境界或它是怎样修法的呢？就是知道外面一切的总相和自相的意义——意义所摄的一切总

相和自相，实际上没有真实性。“唯见意言故”“意言”是分别的意思，或者是第六意识的意思。除了分别之外没有单独的外境。“一切意”的“意”就是指外境。除了分别念之外，没有一个其他单独的外境的自相和共相，唯一都是分别念的状态，这个方面叫“唯见意言故，不见一切义”。

平时凡夫通过以义起名、以名起义、名义相混的方式来执著诸法。但在暖位时，主要是宣讲名和义二者之间除了分别念之外，根本没有实在的、一体的关系，这叫作明得定。了解一切意义、一切外境除了分别念之外没有实在的自相和共相，这种状态叫作“明”，得到这种状态就叫作明得定，因为它是以入定修法为主。

加行道的第二位是顶位，顶位也叫作明增定。在暖位时所获得的这种明觉进一步增上叫作明增，它也是一种定的状态。

为长法明故，坚固精进起，  
法明增长已，通达唯心住。

“为长”就是增长的意思，“法明”就是对证法的认识，或是安住在明得的状态，就叫作法明。为了增长正法的光明或者这种殊胜境界的缘故，“坚固精进起”，菩萨生起坚固的精进心。在第一步的基础上进一步加功用行，进一步发起广大的精进，而获得明增定。菩萨会这样吗？菩萨绝对会这样。前面我们在讲二十二种心所时讲过，菩萨自己真正进入资粮道或加行道之后，他对顶位的希求心犹如火上加薪一样不断炽燃，追求见道、追求佛果的心非常迫切。当

他通过修持安住在明得定之后，绝对不会以此而满足，一定会生起精进，所以叫“坚固精进起”“坚固”是对精进的一种修饰，生起了很坚固的精进心，根本不会退失。有些地方讲“坚固”是菩萨的异名，“坚固”就是指菩萨。“为长法明故”，菩萨生起很坚固的精进心，两个解释都可以，没什么矛盾。

“法明增长已，通达唯心住。”当他真正获得明增定时，这个就叫作“法明增上已”。通达唯心住，这时就通达一切能取所取都是识的境界，这就是通达唯识。通达唯识和下面的忍位有没有矛盾之处呢？忍位是善住唯识，是善住。此处叫通达，通达唯识和善住唯识在层次上有高低。在顶位时他首先通达一切万法都是心，一切万法除了心之外再无任何法。

在第一个暖位时主要是名义相混的方式，除了分别念把二者合在一起之外，根本没有一个实实在在的自相、共相。在第二个顶位时，了解一切都是自己的心识，在明增定时通达唯心住。

下面讲第三个忍位的功德。

诸义悉是光，由见唯心故，  
得断所执乱，是则住于忍。

这是加行道当中第三种修法、禅定。安住忍位时，按照法忍来讲，是下品的法忍，下品法忍是在忍位获得，中品无生法忍在初地获得，上品无生法忍在八地获得。一方面“住于忍”，他对一切万法的空性——无生法能够生起安忍，能够安住，这方面叫获得下品法忍，这时利根菩萨可获得佛的授记，在什么时候成佛，眷属、刹土如何等等，会有非常详尽的记别；中根菩萨在一地得授记；最下

根菩萨在八地得授记。按照下品、中品、上品无生法忍或利根、中根和钝根获得授记。

忍位也是一种禅定的状态，这种禅定的状态叫真如一方定，或印顺定。真如一方定比较容易了解，它是真如的一个部分，即真如的一方它已经通达了，剩下的一方还没有通达。真如的两方是什么呢？离二取叫作真实的真如，在忍位时，知道一切所取法彻底无自性，就是通达了真如的一半，所以叫真如一方定。

安住在这种状态时，此处讲到“诸义悉是光”“义”是境的意思，是指外境，一切外境悉是光。这个“光”是什么意思？不能理解成光明，唐译把显现译成光，光是显现的意思。一切境悉是光，悉是心的显现而已，除了心的显现之外绝对没有其他法，这叫作“诸义悉是光”。

“由见唯心故”，为什么呢？因为它见到了一切唯心的缘故。

“由见唯心故”和“通达唯心住”前面我们做了分析，二者是在层次上有差别，不是有两个侧面。第二位是通达，第三位是安住，真正安住一切所取都不存在，都是能取而示现的，不只是了解一切唯识而已，而是真正通过修持之后安住唯识、善住唯识，安住在一切万法就是能取的识，除了能取识之外，绝对没有一个单独的外境，这方面叫善住唯识。

善住唯识到底是怎样一种境界？是不是像无色定当中的识无边处，除了识再没有显现法呢？也不完全是这样，虽然在菩萨面前也显现外境，但通过修持唯识的窍诀，他就了解外面的一切法就是我



的心，完全安住在“这就是我的心”这个状态而已。所以，二取并没有隐没，但是他已经完全知道这个是自己的心识，安住在这种状态当中，就叫作善住唯识。真正的二取隐没的状态是在圣地，在初地之后入定位时，对于一切显现法不要说执著，就连它的显现都根本没有，真正灭尽显现法，只有在圣地，凡夫位还没有办法灭，只是灭执著。

现在我们有一个所取的执著和一个能取的执著，没有进入善住唯识位时都有，这个是能取执，这个在所取执。一旦在忍位，在真如一方定安住时，就会知道外面所显现的一切万法都是自己的心识，真正安住这个，不是了解。有些人认为，我们现在不是已经了解了吗？了解只是大概通过教理来抉择，菩萨是通过修习来安住，二者完全不同。“由见唯心故”就是这个意思。

它的具体的境界是什么呢？“得断所执乱”。这时得到了断除所执迷乱的境界，“所执”是所取的意思，对一切所取法的迷乱执著已经断除了，得到对所取迷乱法断除执著的状态。这个境界“是则住于忍”，这时住于下品忍，这是一个真如境界，虽然不是离二取空的真如，但他已经证悟所取法的空。他对无生法能够接受、能够安忍，这方面叫“是则住于忍”。这个就是忍位的功德。

下面讲第四位的功德：

所执乱虽断，尚余能执故，

断此复速证，无间三摩提。

此颂是讲世第一法位，有些地方叫圣法位，此处叫无间定，都是

一个意思。“世第一”和“圣”是一个意思，在世间它是第一、最为超胜的，所有的世间善根无法与它相比。从世间修证的侧面来讲，世间的善根绝对无法隐蔽，它过了之后就到了圣地，到了初地。

为什么叫无间定呢？因为得到能取无自性的状态之后，他就住于无间定，无间定就是从此之后无间获得圣地，无间就是中间根本没有什么间隔，不像忍位后面还有世第一法位的间隔，世第一法位后面就没有任何法间隔，无间就趋入见道，从这个侧面叫无间，安住这种禅定叫作无间定。安住无间定是怎样的一种状态呢？就是进一步泯灭能取的状态，就是修习二取空的总相。修习二取空的总相是它主要的修法和主要的境界。

“所执乱虽断”，在忍位时，通过修持一切万法善住唯识，这时所执的迷乱已经断掉了，但“尚余能执故”，对能取的执著还没有断除。为了断除能取的执著，然后开始修持无间定。“断此复速证”，把能取的执著也断掉之后，就能够迅速证悟“无间三摩提”，三摩提是三摩定的意思，只是译音不同。

他到底是怎样证悟的呢？菩萨自己观察：所取和能取二者是互相观待而有的，既然所取没有，能取也不可能。如果是在闻思位，通达这个问题也许只要两三分钟，但要真实安住在这种境界，还是需要精进的，它是一种现证，真正通达之后还要进一步去实修。通过反复观想，经过长时间作意，最后内心当中真正生起“因为所取不存在、能取的心绝对也是空性”的境界，安住于这种境界，就叫无间定，这种修法是凡夫位当中最高的。

在初地入定位，二取的显现都已泯灭，完全是二取空、真正现证空性的自相。修行的所缘都是离二取。修持世第一法位时，是修持二取空的总相。在入定位时，是一种无分别智慧的现证，是出世间智；在世第一法位时，是一种分别念的修持、串习，是世间智。前面讲过，真实的初地近取因就是世第一法位修二取空总相的修法，只有修持这种相似的空性，才能现证真实的空性，这方面必须了解。

从断证的侧面来讲，世第一法位是一种分别心的状态，初地出世间智是一种无分别的状态，二者能不能作为因果呢？一个是分别心，一个无分别智，通过分别心修总相的空性智，能不能现证初地的无分别智慧呢？绝对可以。但其意思并不是通过分别心作为近取因生起无分别智慧，而是这个修法的境界和初地菩萨离二取的境界非常接近，从这个侧面讲是近取因。绝对不是从分别念当中生出出世间智慧，这样的因果是绝对无法安立的。

那到底是怎样的呢？我们学习之后就能清楚了知：二取空是一种无为法、真如，不管你证悟不证悟，它就如是存在，前面如是、后面也如是，它不是新生的一个无分别智慧。永远不可能从分别念、迷乱法、变化的有为法当中，生出清净的出世间智慧、无分别智慧或无为法的智慧。二取空是否现前，完全在于障碍有没有清除，有障碍它就不现前，没有障碍它就现前，是这样的关系。

修世第一法位的智慧，严格来讲是一种能净因，它能够净除障碍。净除什么障碍？这个障碍就是分别念。修持空性的总相就是寂灭分别念的修法。从凡夫位到世第一法位之间，分别念是一个从粗到细的过

程，刚开始非常粗重，根本没办法见到一点点的总相。通过资粮道积累资粮，通过加行道修暖、顶、忍、世第一法，通过修法观察到分别念越来越细，对诸法执著的障碍很微细之后，微细到一定程度时，通过修持空性、积累资粮、清净罪障、祈祷上师等诸多因缘，内心现证空性的势力越来越强，障碍就越来越薄，势力一旦圆满，障碍就断掉了，就现证空性。以前没见到的空性现在见到了，但它不是新生的，如果是新生的，从因果的侧面就无法安立。

“断此复速证”，把能取的执著断掉之后，能够迅速取证无间三摩地、无间定，可以作为现证初地圆满资粮的一个近取因。

以上四个颂词讲完了加行道的修法，下面开始讲初地。这里对初地的境界和获得之因讲得比较广，下面很长一段都是在讲初地的境界和见道的智慧，方方面面做了详尽抉择。

远离彼二执，出世间无上，  
无分别离垢，此智此时得，  
此即是转依，以得初地故，  
后经无量劫，依净方圆满。

“彼二执”是指能取和所取的执著。通过修持世第一法位无间定总相，反复地串习，离二取空的智慧越来越近，越来越靠近法界，最后“远离彼二执”。资粮圆满之后，证得初地的因圆满了，因圆满了，那么绝对会引发果，缘起的规律如此。当加行道的资粮圆满之后，就能够远离“彼二执”“远离彼二执”不是通过压服的方式来远离，世间有很多修法是通过压服的方式离开二种执著，此处是通过行持二取

空的总相，在现证初地时真正远离了能取和所取二种执著，获得了见道，即“出世间无上”“出世间”就是超出世间，进入无上乘。前面《教授品》讲过“堪进无上乘”，即真正进入大乘，超过世间定，超出世间，获得无上智慧。初地菩萨的智慧看待凡夫的分别念绝对是无上的，它是获证佛果之因的缘故，也是无上因。从果的侧面来讲，它超越了世间智慧，是无上的智慧，所以说“出世间无上”。

“无分别离垢”，一方面是讲无分别，另一方面是讲离垢。“无分别”即没有二取的分别。如果有所取就会有能取，有能取就会有所取，能取、所取是一种分别的状态。因为菩萨登初地已经彻底远离了二取，所以没有二取的分别，没有二取分别的缘故现证二取空，通过现证二取空的智慧能够离开垢染。离开什么垢染呢？离开初地应该断掉的垢染，详细讲，就是远离了遍计的烦恼障和所知障。因为从现证的侧面来讲，诸法二无我空性的智慧，它的能力只能够离开遍计的障碍。但它所证悟的空性，绝对是真实的人无我和法无我空性。但因为只是初次见到，还没有反复串习的缘故，俱生的烦恼障、所知障在一地还不能完全断掉，只能通过见法界的智慧，远离遍计的烦恼障和所知障，或者是彻底断掉了对人我执和法我执的俱生执著。

“此智此时得”“此智”可以理解为见道智、无分别智慧或法眼净，讲义中提到佛经中讲初地时获得法眼净，具有清净的法眼叫法眼净。未登初地就没有法眼净的功德，一旦登初地离开了垢染，就获得无分别智慧，获得了清净法眼的功德和智慧。

“此即是转依，以得初地故。”这时就可以承许是菩萨的转依。

我们学过《辨法法性论》可知，转依有四种：声闻罗汉的转依；缘觉罗汉的转依；菩萨的转依；佛的转依。真实来讲，声闻缘觉的转依是相似的转依，为什么？因为他们的无分别智慧是相似的。为什么说他们现证或彻底断尽了人我执、烦恼障的种子，还是一种相似的无分别智慧呢？因为他只是单空的状态，根本没有现前离四边的空性，没办法安立真正的无分别智慧，要获得真实的无分别智慧，必须要现证离四边的究竟空性。《辨法法性论》中四种转依的差别实际上是从相似的侧面讲的，因为二乘可以断掉人我执，获得罗汉果，所以说有转依。但严格来讲，只有获得无分别智慧才有转依，无分别智慧是转依的根本因。二乘没有无分别智慧，所以没有真正的转依，只有相似的转依。真实获得转依是从一地菩萨开始，菩萨在入定位现证远离四边的空性，获得真实的无分别智慧，当下获得菩萨的转依。

“已得初地故”，因为菩萨已经现证了初地，圆满了无分别智慧，已经是圣者的身份，所以承许从初地开始获得转依。当然二地、三地乃至十地、佛地都有不同的转依，无分别智慧越来越深广，转依的功德越来越多，最后是佛的智慧彻底圆满，所以佛的转依最为究竟。从这方面安立菩萨已经获得了转依的功德。

“后经无量劫，依净方圆满”，对此两个讲义的讲法稍有不同。首先按照唐译来讲，“此即是转依，已得初地故”，有人问，这样的转依是最极清净的吗？回答说，初地菩萨所获得的转依不是最极清净的转依。最极清净圆满的转依什么时候获得呢？“后经无量劫”，还要经过无量劫。按照大乘共同的讲法，初地到七地之间有一个无数劫，

三清净地也有一个无数劫，还要经过两个无数劫，“依净方圆满”，清净的转依方圆满，此时方现前佛地，最极清净的转依安立在佛地，所以初地后还要经过无量劫修习才能获得究竟圆满的转依。

麦彭仁波切的讲义中讲，“后经无量劫，依净方圆满”是指得到初地的转依需要的时间，因为出发点不一样，解释方式也就不一样。到底需要多长时间呢？“后经无量劫”，就是指从小资粮道之后经过一个无数劫“依净方圆满”，这时就获得了初地清净的转依，“依净”就圆满了。当然，这个圆满是观待从来没有获得过转依功德的凡夫人来讲，初地菩萨的转依虽然是非常圆满的，但不能说观待于二地或佛地也是圆满的。

下面讲菩萨获得初地之后的五种平等境界。

尔时通法界，他自心平等，  
平等有五种，五无差别故。

“尔时”，指获得初地转依的时候，“通法界”的“通”是通达的意思，通达有广义和狭义之分，广义是指菩萨学法时在资粮道、加行道对空性有一种了解；狭义是指菩萨在初地、二地等地对法性的认识，单单是证悟的意思。所以通达有两种：一种是用分别念去通达；一种是用智慧去通达，名词都叫通达法界。此处是指初地菩萨通过无分别智慧通达法界。

菩萨现证法界之后，获得“他自心平等”。讲义中提到自身和他身平等，在凡夫位有自他身体的差别，一旦到初地，首先是心通达平等，然后身体也通达平等。“他自心平等”是从哪个侧面讲的呢？不是说一个菩萨获得初地，所有众生的心和他平等，因为众生没有证悟

空性，“他自心平等”完全是菩萨证悟空性的境界，他看待一切众生都是平等的。从法界自性来讲，不管你证悟不证悟，自心、他心的分别都是不存在的。我们现在之所以还有自他的分别执著，就是因为没有通达法界的缘故。在真实的空性当中，这些你我他、大小哪里有差别呢？没有。现在我们之所以有，是因为没有现证空性，没有悟入空性，安住于有分别的状态。菩萨现证无分别智慧之后，在入定位没有一切自他的种种显现，在出定位虽有自他的显现，但没有自他的执著。

“五无差别故”，从五个侧面来讲没有差别的缘故，就安立了五种平等。下面次第宣讲五种平等。

第一种是证悟无我平等。自他证悟无我，菩萨登初地时已经证悟无我，他知道不单单是自己无我，一切众生都是无我的体性，从这个方面观察就叫证悟无我平等。自己的身和他人的身，自己的相续和他人的相续，自己的五蕴和他人的五蕴，都是平等的，都不存在“我”。当菩萨自己证悟这个状态时，他就知道在一切众生的相续和五蕴上都没有一个“我”存在，这叫作证悟无我平等。

第二种是通达苦平等。通达苦平等是什么意思呢？菩萨在修持时要断苦。在菩萨的相续当中到底有没有苦？为便于观察，我们先对苦做一个定义，凡夫位所具有的变苦、苦苦等，一旦登地就不会再有，所以菩萨绝对没有这方面的苦，菩萨所要断的苦一定不是这方面的苦。因为菩萨在安住时，粗大的苦已经不存在，身心的苦都没有。

一方面，但如果菩萨的五蕴或习气还没有彻底消亡，就是一种行苦的状态，这种微细的苦可以安立。因为菩萨到十地末尾之间还有一



种微细的轮回，虽然没有分段生死，但还存在变异生死。如果有变异生死，就有不可思议的投生和死亡，菩萨还有这种微细的苦，有这种障碍需要断除。

另一方面，菩萨具有清净的法眼，以清净的智慧可以观察到轮回的痛苦到底是什么状态、众生是什么状态。在这种前提下，虽然他自己没有这种痛苦，但他也为了断除众生三有的痛苦而精进。

这两个方面我们都必须要了解，不能一概说到底是在哪方面断苦。虽然菩萨自己没有粗大的苦，但不代表他不了知众生的苦，他了知众生的痛苦，为了断除众生粗细的痛苦也会精进，因此在知苦方面完全是平等的。

第三种是断苦平等。当菩萨知苦而断苦时，自己的痛苦和他人的痛苦没有差别。因为他已经证悟了自他心平等，所以断自苦和断他苦没有差别，断自苦也是断他苦，断他苦也是断自苦，二者没有差别。凡夫人有一种分别心——我要断自己的痛苦，对断自苦有兴趣，对断他苦兴趣不大，凡夫人有这种毛病，初地菩萨根本没有这种执著。

对第二和第三种平等的解释，麦彭仁波切的讲义或藏译与唐译有差别，唐译当中第二主要是知苦，第三是断苦；在藏译当中第二是断苦果，第三是断苦因。从断除苦果侧面讲，菩萨的所作是平等的，我自己需要断除苦果，众生也需要断除苦果，从断除苦的果的侧面来讲没有差别的。有苦果就一定有因，因是什么？就是集。从断除因的侧面来讲，菩萨自己需要断除这个因，修持正法，众生也需要断除这个因，必须给众生开示正法。所以，从断除苦因集的侧面来讲也是一样

的。菩萨登地之后，真正的集没有了，但内心当中种种烦恼障的种子习气还存在，从断因方面也可以安立。

第四种是不求平等。菩萨利益众生时不求回报，在不求回报方面是平等的。就像菩萨自己为了获得出世间的果精进修持，在获得果时没有想给自己回报一样，菩萨将众生安置在离开痛苦的圣地，也根本不希求回报。菩萨为众生做事情、为众生开示正法，引导众生，慢慢将众生安置在圣地，菩萨有没有众生要给我回报这种想法呢？绝对没有。就像自己给自己喂饭一样，菩萨安置众生、解决众生的痛苦也没有要回报的想法。

第五种是同德平等。当菩萨获得初地的时候，其他初地菩萨所获得的功德他也同等获得，这叫做同德平等。前四者是菩萨和众生进行比较，第五者是菩萨和菩萨、圣者比较，他们之间得到的境界、断证的功德都是平等的。

“平等有五种，五无差别故”，以上讲到了五平等。下面宣讲菩萨在初地出定位通达一切万法都是唯识。

诸行虚分别，净智了无二，  
解脱见所灭，如是说见道。

菩萨在出定位时了解一切万法都是唯识。为什么一定要简别在出定位呢？因为菩萨在入定位没有唯识不唯识的想法，二取的习气完全隐没不现，而在出定位因为没有无分别智的摄持，还会现起分别。

从一地到七地的菩萨，其出定位所显现的境界和凡夫一样，山河大地全部都有——虽然显现但没有执著。八地菩萨以后，出定位无分别智慧获得自在，外面一切平庸的山河大地全部变成清净刹土。因此

一到七地安立为不净位，三清净地（八、九、十地）安立为清净位。

菩萨入定位时，因为有无分别智慧摄持，根本不现二取，出定位如果没有无分别智慧摄持，仍然会显现二取习气，还会见到种种不清净的山河大地，只不过他以入根本慧定的智慧摄持，根本没有丝毫的实执心。

对我们而言，面前这些不清净的显现能不能很快把它寂灭呢？现在是没办法的。因为七地以下的菩萨在出定位，都无法让一切万法隐没，只能说粗大的执著可以隐没。因为显现是阿赖耶识上的一种习气，只要习气存在就绝对会有显现。对于这些显现，众生不知道到底谁是作者，而初地菩萨在入定位时见到诸法的本性，在出定位时完全通达一切万法唯识而现。这是菩萨一个不共的功德，必须要了解。

“诸行虚分别”，这个“行”字如何理解？这个“行”字就是“诸行无常”中的行，行就是有为法的意思，诸行是指诸有为法。诸行无常就是一切有为法无常，或者说，“诸行虚分别”就是三界所摄的一切有为法。麦彭仁波切在讲义中讲，欲界和色界有五蕴的存在，在无色界没有色蕴，只有受想行识四蕴。总之，三界所摄的一切有为法，实际的作者是谁？实际的状态是什么？就是“虚分别”，即虚妄分别。一切虚妄分别为作者、为因，一切万法正在显现时，除了分别识之外，没有其他任何一个法的存在。因此说“诸行虚分别，净智了无二。”“净智”与“了无二”两个方面，可以一起讲，也可以分开讲。

一起讲的话，菩萨在入定位见到了诸法空性，彻底断除了二取的显现或对二取的执著，一切都是唯识的想法也不存在。在出定位时，

通过入根本慧定的清净智慧引发无二取的见解。这种见解是什么呢？即一切都是虚妄分别而已，单单是一个识，没有二取。二取是两个法，即能取和所取。如果是唯识，就说明根本没有二取的存在，虽然似有二取的显现，但根本没有二取的自相。

二取的显现和二取的自相是有差别的，我们认为所取和能取是两个法，实际上有二取的显现不一定是两个法，可以说是一个识的相分和见分，因此有二取的显现，而没有二取的真实。在凡夫位时认为有真实，菩萨出定位引发智慧后，可知完全是一个识，根本没有二取，故说“净智了无二”。

如果分开讲，“净智”是入定慧，“二”是出定位。“净智”是在入定位时获得的最极清净的出世间智慧。“了无二”，在出定位时，通过入定见空性的功德，直接引发无有二取执著的清净世间智。为什么叫清净的世间智呢？一方面它是一种分别念，所以叫世间智；另一方面它根本没有凡夫粗大的执著，所以叫清净。二者的体相都具备，就叫清净世间智。

讲义中有些地方会出现清净的出世间智、清净的世间智，二者之间的差别也必须了解。知道差别之后再看讲义，就容易了解它的真实所指。

在出定位时，通过这种净智引发“了无二”，了达无有二取。了达无有二取并不是说无有二取的显现，而是根本没有二取的实义，没有二取的真实，单单是一个虚妄分别而已。

“解脱见所灭，如是说见道。”“见所灭”是指什么？“所灭”是

断的意思，“见所灭”就是指见断，平时我们讲的“见断”和此颂词所讲的“见所灭”是一个意思。解脱见断，断掉见断之后，当然就是见道了。凡夫人没有断掉见断，就无法安立见道；初地菩萨没有断除修断，就无法安立修道。菩萨已经解脱见断的缘故，“如是说见道”，他已经把见断彻底解脱了，把见断已经彻底消灭了，所以他安住在见道当中。从这个方面安立菩萨清净的功德。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第五十九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式开显菩萨道的修持。前面讲过“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，主要是通过总说的方式宣说菩萨的见修行果。为了现证大菩提的自性，第五义“圆成证得”如是宣讲从《明信品》到《敬佛品》之间的修持内容，分四个方面：“加行；正行；彼时之功德品；行住品宣说十地及究竟果法功德”。第一“加行”分：“因；实修；令彼等增上为教授随示品”。现在正在讲第三，为了增上实修的修法宣讲教授和随示。这些教授都是菩萨修持登地的殊胜窍诀、教法，前面学习《述求品》很清楚，这些都是佛陀证悟的境界。

佛陀证悟了什么呢？实际上佛陀的证悟境界就是教法，在《弘法品》中也有提及。佛陀证悟后，为了使后学菩萨也能如是地现证，就通过教法的方式开显。教授之后还有“随示”，即进一步开示这方面的内容。所以，教授可以理解为前面《教授品》当中略说的内容，讲完之后再进一步开显它的自性。前面有略说，后面有广讲，这样有次第地宣讲。

讲完“如何求得教诫、对教诫如理作意”后，现在宣讲的是“由此

行道之相”，主要内容是讲加行道暖位到十地末尾之间，菩萨如何安住、修持的殊胜修法。前面已经讲完加行道的（暖、顶、忍、世第一法位）四位，现在正在讲见道。菩萨的见道具有很多功德，在《入中论》中也如是提及。菩萨获得转依之后生起见道的功德，今天所讲的内容首先讲到菩萨所具备的三等持的功德，通过两个颂词进行宣讲，第一个颂词主要是讲空解脱门或空性等持的内容。

无体及似体，自性合三空，  
于此三空解，此说名解空。

菩萨是怎么了悟空性的内容呢？主要是从三种空了悟：“无体”是无体空；“似体”就是似体空；“自性”就是自性空。

第一个无体空，主要是对照遍计所执，它在二谛当中都没有自相、本体，如是证悟、如是现前就叫作无体空。在菩萨相续当中已经证悟了无体空。现在我们是通过听闻的方式了解到遍计所执在二谛当中不存在，而菩萨是完全现证的，已经证悟了人我和法我两者的虚妄，了解遍计所执在二谛当中没有本体，证悟这个叫作无体空。

第二个似体空。所谓的似体空就是相似于它的本体，它是什么呢？就是依他起，它的本体是依靠他因缘而生的，虽然似有种种显现，但实际上它本身是依缘而有的，所以叫作“似体”。了证它自己是因缘所作或因缘的本体就叫作似体空。唯识当中提到的似体或依他起的本性，相当于中观当中的缘起；遍计就相当于倒世俗；空性方面主要对照圆成实。依他起是依缘而有的缘故，没有本体但好似有本体，证悟这样的空性就叫作证悟似体空。

第三个自性空。所谓的自性空对照圆成实的本体，圆成实的本体叫自性空。为什么这样讲呢？因为平时我们安立圆成实的本体在胜义谛是有的，但圆成实到底是什么本体呢？二取空就是圆成实的本体。它的自性就是二取空，所以叫作自性空。因为它的本体没有其他的法，二取空作为圆成实的本体，它的自性就是空性。

自性、似体、自性三个空就叫作“自性合三空”。

“于此三空解”，对于三种空性解悟或者现证，“此说明解空”，这就已经证悟、了达了菩萨三等持当中的空性等持。这个颂词主要是讲菩萨现证空性等持的境界。

下面这个颂词是讲无相等持和无愿等持。

应知缘无相，悉尽诸分别，

此中无愿缘，不真分别尽。

第一、第二句主要是讲无相等持，第三、第四句主要讲无愿等持。

首先讲无相等持。“应知缘无相”，应该了解“缘无相”。无相就是指无相等持，应该了解缘无相等持可以“悉尽诸分别”，只要能够缘无相等持，一切相的分别都会全部灭尽，这叫悉尽诸分别，灭什么分别呢？就是把一切相执，一切相的分别全部灭尽。怎样灭尽的呢？

“应知缘无相”，就是缘无相等持可以把一切相灭尽。既然可以灭尽一切相，那么一切相是怎样界定呢？什么属于一切相呢？从色法乃至一切智智之间，就是相的基础。然后怎样了解呢？这个是色法、这个是声音、这个是受蕴、这个是识蕴，或者乃至这个是无明、这个是四谛、或者这个是无明、这个是出定，乃至说这个是无明的一切智智，这样



分别的话全是相，因为是众生的分别念在执著、在进行分别的缘故，所以，有此者、彼者的分别执著就叫作相执。安住在无相等持，真正能够缘无相等持的话，就恰恰能够灭尽对一切万法此是、彼是的种种执著。《辩中边论》中的“十六空”也有这样的内容，从色法乃至一切智智之间必须要了解是空性的。如果不了解空性生起实执，就是现证万法或得到佛功德的障碍。因此我们在修道的过程中，对一切万法、一切相必须要了解是空性，了解空性主要是缘无相等持。讲的时候主要是对于凡夫修道的角度而言，初地菩萨完全是灭尽一切相的。虽然他有想得到上上地的想法，但他会不会认为这一切法——入定的智慧、出定的智慧乃至佛的功德，是一种实实在在的存在呢？绝对不可能有这样的执著。这就叫作无相等持，缘无相等持，灭尽对一切相的分别，这个叫“悉尽诸分别”。

“此中无愿缘，不真分别尽”，是讲无愿等持。“不真分别”是指依他起，依他起就是世俗当中的一切万法依缘而有的自性。轮回当中的这些分别法怎么了悟呢？通过修持无愿等持可以灭尽“不真分别”。依他起的自性有不净依他起和清净依他起。清净的依他起，《辩中边论》中讲可以包含在圆成实当中，圆成实当中有一个无变圆成实和无倒圆成实。无倒圆成实就是清净依他起，所以它是一个有为法；无变圆成实主要是从真如体性方面讲的。

这个地方讲的依他起，主要指不净依他起。怎样分别不净和清净依他起呢？不同的论典讲法不同。有的讲，不净和清净差别是依靠有漏、无漏来区别的，不净依他起是凡夫地所具备的，清净依他起是初

地以上菩萨具备的。虽然初地以上菩萨在出定位还有不清净的显现，但他毕竟是无漏的。所以，凡夫位具备的有漏法的显现就叫作不净依他起，初地以上菩萨全是无漏的自性，叫作清净依他起。

清净和不清净依他起还可以从显现来分。一地到七地之间有不清净的显现，它的体性也是依他起的自性。所以，有些地方讲不净依他起是从一地到七地，乃至七地以下全部包含。菩萨八地以后，在出定位可见清净刹土，它也是依他起的自性，从这个侧面讲叫作清净依他起。

到底从哪个方面划分呢？主要是看它依什么样的标准，是从有漏、无漏区别，还是从清净、不清净的显现来区别，实际意义上没有矛盾。

这里讲的依他起——“不真分别”主要是虚妄分别，虚妄分别就叫作不真分别，就是指不净依他起，为有漏位所摄。对这样的法不应该希愿、不应该希求，为什么呢？因为不净依他起是烦恼障、所知障的依靠处。依靠不净依他起，产生生老病死等所有的痛苦，它是一种痛苦的自性，对这种痛苦的自性不应该希愿。作为修行者，应该希愿什么呢？应该希愿清净解脱的自性、清净的解脱道体。

所以，了解到依他起的自性，一方面是依缘而有，没有实在的本体；另一方面，它是种种生老病死、种种痛苦依靠处的缘故，这个时候就可以抉择“无愿”。对这种依他起——“不真分别”，就可以说没有什么希愿、没有什么希求。如是安住这样的所缘，不真分别就可以灭尽。以上讲通过无愿等持的方式寂灭不净依他起的自性。

下面这个颂词主要讲初地菩萨获得三十七菩提分的功德。

此时所得法，一切菩提分，  
应知彼菩萨，同得如见道。

这个颂词讲得到菩提分的功德，“此是所得法”，这个“此时”就是指初地，所得到的法虽然有很多，但是归纳来讲，就是所有菩提分。一切菩提分有多少？大小乘共同讲菩提分有三十七种：四念处、四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道分。一般来说，七菩提分和八圣道分是见道和修道所摄；五力以下乃至四念处是胜解行地所修持。这就叫作一切菩提分。菩萨在初地获得一切菩提分。

“应知彼菩萨，同得如见道。”“彼菩萨”是指初地菩萨，“同得”就是一起得到了三十七菩提分的功德。“如见道”，就是犹如在登地时获得见道一样，菩萨在见道的时候，一同得到三十七菩提分的功德法，这是“同得如见道”的意思。

也许我们相续当中会生起一些怀疑，什么样的怀疑呢？按一般三十七菩提分的次第来讲，在见道位是修持七菩提分；修道位是修八圣道，是在二地以后乃至十地之间修持；五力乃至四念处是在胜解行地修持。为什么这里讲在初地时一切菩提分同得？从哪方面来解释？实际上我们可以分析，在初地时，菩萨自己不共修持的是七菩提分，这是初地菩萨自己修持的道地。从四念处乃至五力之间的功德，是不是他自己所修持的呢？一般来讲，在小资粮道修持四念处；中资粮道修持四正断；大资粮道修持四如意足；在加行道当中，暖、顶两位修持五根，忍位和世第一法位修持五力；七菩提分是在见道位修持。这个方面的安立是什么意思？就是从四念处等这些功德法，在初地是通过

消除障碍、增上的方式而具有它的功德，在见道时绝对具备。所以可以说四念处等修法在初地的时候同得，是从增上功德的方式而具有，这叫作在初地获得四念处等菩提分的修法。在小资粮道修持的四念处和初地的四念处完全不同，它是通过增上的方式或者通过遣除障碍的方式而具有。因此虽然都是四念处，但是初地菩萨所获得的四念处很超胜。

在二地到十地之间所行持的八圣道又怎样了解呢？实际上麦彭仁波切在讲义当中讲得很清楚，对于八圣道或二地到十地之间的功德，初地菩萨是从具备它的功用的侧面而言，初地菩萨还没有以真正增上的方式来修持八圣道，但是八圣道的功用初地可以获得，所以也可以说“同得如见道”。一切菩提分在见道的时候“同得”是从这个侧面讲的。

我们在行持三十七道品的时候，有这样的分位，但是在小资粮道或者加行道，能不能行持七菩提分和八圣道分呢？行是可以行持的，但是对于真正以圆满的方式安立，则各有各的道位，所以，初地菩萨虽然还没有真实具备八圣道，但是已经获得它的功用，从这个侧面就可以安立在见道时一切菩提分同得。从这个侧面就可以遣除疑惑。

下面的颂词宣讲菩萨在轮回当中度化众生时，他的大悲心是怎样具备的。前面比较侧重菩萨的智慧，从同得如见道之上可以很清楚地看到，三十七菩提分是怎样具备，三等持智慧分怎么具备，怎么转依等等。下面这一大段主要侧重于菩萨的大悲心或者趋入利他行方面。

下面次第开始宣讲菩萨怎样度化众生。

觉世唯诸行，无我唯苦着，  
无义自我灭，大义依大我。

“觉世唯诸行”，这个“世”就是世间的意思，“觉”就是觉悟，菩萨在初地时，觉悟一切世间“唯诸行”，这个“行”字就是讲有为法，可以说一切世间单单是一个有为法的自性。有为法的自性又是怎样的呢？通过无明缘行、行缘识、乃至生缘老死，具备缘起的一切都是有为法，都是生住灭的自性，根本没有一个是实有的。或者，在这种缘起当中，整个世间根本没有一个“我”在流转，所以“觉世唯诸行”。一方面可以说了悟一切都是有为法，另一方面实际上了悟在三有轮回当中根本没有一个“我”在流转。“觉世唯诸行”就是无我，在流转当中的一切都是有为法的自相，全是依缘而有，根本没有一个“我”。十二缘起就是前因产生后缘，没有一个“我”从无明到行、从行到识、乃至从生到老死，绝对不会存在一个“我”贯穿十二缘起。对此初地菩萨已经完全证悟，因为他已证悟二种无我，没有我的执著。

“无我唯苦着”“唯苦着”的意思是：对众生来讲，菩萨证悟了三有一切都是有为法的自性，没有“我”的自性存在，而众生在流转过过程当中，没有证悟这一点，认为有一个“我”在受苦，或者认为无始以来流转前后世的就是“我”，前一世的“我”流转到下一世，这一世的“我”如果修法没成功还要流转下去，众生认为有一个实有的“我”在流转，把无我执著为有我是一种痛苦，众生没有了解到解脱痛苦的方便即是无我。初地菩萨缘众生把无我执著为有我这个原因对众生生起悲心。现在正在修行的菩萨，如果真正想要坚固地生起悲心，

就是观想一切众生全都是空性的，虽然都没有“我”，但是颠倒执著有“我”，这样来生起悲心。

这可不是简单的事情，是比较微细的修法。其他一般的修法都是缘众生比较粗大的痛苦生起悲心。比如哪个众生被汽车压死了或者被洪水淹死了，这样比较容易生起悲心。而缘众生无我执我而生起悲心比较难，但是一旦生起了就比较坚固，基本上已经抓到生悲心的方便。菩萨在修的时候，看到众生的粗大痛苦根本上都是来源于这个原因——无我执我，悲心就会无法抑止地、源源不断地生起来。一般的修法容易修持，但一旦离开所缘境，悲心就容易中断；这个修法虽然难，但是悲心一旦生起来，因为所缘境经常具备，悲心就不容易中断。

### 无义自我灭，大义依大我。

这里是以对比的方式进行观察。“无义自我”已经灭了，什么叫“无义自我”？就是没有真实意义、本身不存在、执著为有的一个自我，可以从很多方面来理解。众生认为的五蕴上所安立的“我”，实际没有真实义，唯名而已。真正观察它只是一个名称，在五蕴上找不到这个“我”。没有“我”的自相，却执著有一个“我”，这种执著就叫“无义自我”。这种我对众生根本没有利益，对自己修持解脱道也没有利益，对众生的解脱也没有利益，这样的执著叫“无义自我”。菩萨长时间修持、串习无我，从小资粮道开始到初地现证无我，经过了一个无数劫的串习。在现证时，这个无意义的我彻底灭掉，不仅仅是遍计的我灭掉，而且现证俱生的我根本不存在，就叫“无义自我灭”。

“大义依大我”，无意义的我灭掉之后，一种大我生起来了。这

个大我是什么？具备很大意义的我，并非是我们这个相续当中被烦恼束缚的我，也不是烦恼去掉后自在的我，执著一切众生是我才叫大我。《菩提品》中有胜义我的讲法，《宝性论》当中有常乐我净的我的讲法，都是从如来藏的侧面来讲。这里的大我不是从如来藏的侧面讲，而是指执著一切众生为我。这方面含有“大”的意义，如果把一切众生执著为我，菩萨就会趋入拔除众生苦的事业中去。如果没有把一切众生执著为我，有些众生受苦的时候，自己可能就不去过问，认为是他的事情，跟我没关系，这就是小我，不是大我。菩萨内心真正执著一切众生都是我的时候，这种大我一生起来，就会做大义，就会认为没有哪个众生与我无关，都是我。对每一个众生都做利益，不会认为哪个众生和我的事业无关，以直接、间接或发愿的方式去做利益众生的事业。菩萨为了度化众生，在无量劫当中投生轮回，完全是因为对一切众生生起了都是我的执著和见解。

这样的见解在初地是真正现量生起，我们在修学菩萨道时也要相似修持。寂天菩萨《入菩萨行论》中讲的方法、教授很殊胜，就是把一切众生执著为我。他以我们执著的身体为例，这个身体是父精母血与自己的意念和合之后生起的，是三缘和合而有。我们把这个不是自己的身体，经过串习而认为是自己的身体。同样的道理，其他众生的身体也同样，通过串习的方式也可以把一切众生执著为我，这样的理论和方法讲得很透彻。菩萨修菩提心的时候，通过道理去抉择，把一切众生执著为我，这样反复串习专修，通过分别念改造，虽然强烈的善分别念对究竟证悟也有妨碍，但是对生起菩提心有益。如果想舍弃

自私自利心，在凡夫位还是要依靠执著一切众生为我这种分别心。初地时是确实现证，这里有智慧的成分在。执著众生为我是从大悲的侧面开显。

无我复我见，无苦亦极苦，  
益彼不求报，以利自我故。

“无我复我见”，是以对比的方式来宣讲菩萨的殊胜。从菩萨自己的相续来讲，已经真正证悟人无我、法无我的空性，在没有小我见的当下，会生起大我见。自私自利的小我彻底灭尽，缘一切众生而生起大我见，这是很稀有的事。我们会认为无我的时候生起我见是矛盾的，其实这是为了突出菩萨超胜的大悲心。从菩萨道的角度而言，菩萨证悟无我，缘一切众生生起大我见，但因为菩萨证悟无我的缘故，身体的苦和心的苦都不存在，菩萨真正证悟的时候无苦。为什么呢？在《智慧品》中讲得很清楚，一切痛苦都来源于“我”，什么时候证悟了无我，痛苦就消亡了。菩萨在证悟无我之后，绝对不会有痛苦，和小乘不相同。小乘只是证悟了人无我，对法我——细微的五蕴还没有证悟空性，他以细微的五蕴作为因，还会感受痛苦，虽然没有真实投生轮回的业，但是相续还有以前造的业，还有一个受苦的基就是细微的五蕴，其还没有证悟空性，从色蕴来讲还有无分微尘，从行蕴、识蕴来讲还有无分刹那，以这个作为受苦的因。有些罗汉被殴打还会感受痛苦，他虽然证悟无我为什么还痛苦呢？因为微细的法我空性没证悟。菩萨则完全不相同，连刹那微尘都全部证悟空性了，所以他受苦的基没有；第二个方面讲，他自己相续当中有很殊胜的方便，修持了



很多殊胜的等持。

以前堪布讲过，初地菩萨修喜乐定时，不论什么东西进入身体都全部感受喜乐，刀子、棍棒接触他都是喜乐的感受。他通过大方便修持喜乐禅定，都是安乐的状态，根本不会有丝毫痛苦可言。《入中论》中以教证说明，割菩萨身肉就像砍树一样，他根本没有感觉，所以一点痛苦都不会有。因此，虽然同样证无我，但是菩萨超胜小乘，细分还有很多不共小乘的殊胜处。

菩萨证悟的无我是无苦的，在无苦的当下“亦极苦”，他以众生苦为自己苦，自己虽然没有痛苦，但是看到众生很痛苦就完全没办法忍受。众生极苦的缘故，所以菩萨认为自己很痛苦——自相的苦受是没有的，身体和心两方面都没有。因为他见到众生痛苦就非常难受，就像自己在受苦一样，根本忍受不了，这叫“无苦亦极苦”。无苦是他自己的状态，极苦是观待众生苦自己就非常痛苦。通过“无我复我见，无苦亦极苦”两种对比，突出菩萨大悲心的超胜。

“益彼不求报”。当菩萨生起大我见，以众生苦为极苦，菩萨就根本没有自在，会趋入轮回当中去利益一切众生，拔除众生的痛苦，将其安置于解脱的状态当中，这就是“益彼”。菩萨根本“不求报”，众生的回报——说好话、感谢、送礼物等等，他都不求，这就是非常稀有、超胜的大悲心。

“以利自我故”，从菩萨自己的境界而言，对众生做利益如同利益自己一样不求回报。菩萨在利益完众生之后，有没有不求回报这种想法和作意？绝对不会有。真正的菩萨求众生的回报的想法刹那都没

有，不需要生起对治。初地菩萨相续当中一丝一毫求回报的心都没有，绝对具备这种非常稀有的大悲心。这是讲菩萨大悲心超胜。

自脱心最上，他缚即坚广，  
苦边不可尽，如是应勤作。

“自脱心最上”是从菩萨的境界来讲，“他缚即坚广”是观待众生利益来讲。

从菩萨自己的利益来讲，他自己的心已获得解脱，这叫“自脱心最上”。自心已经从烦恼中解脱出来是最上的，为什么是最上呢？一方面是最上智慧，一方面是安住在大乘当中。这种“自脱心”比小乘超胜，因为菩萨是佛的种姓、烦恼障和所知障两种束缚都已从心里彻底解脱、接近佛地。观待小乘，虽然通过修道达到罗汉果、无学果，但是没有断掉所知障，安立的果不是最上的果。

为何“自脱心最上”？因为众生被束缚的基不是“我”而是心，真正束缚的来源就是心。一方面认为是不是有“我”被束缚？最后烦恼解开我就得解脱？实际上观察，束缚时没有一个“我”被束缚，只有心被束缚的名言，安立名言只能说心被束缚，“我”被束缚了只是一个想法，只是为了安立你我他的说法而已。真正观察实相的基是心，自己的心被束缚，流转也是心被流转，五蕴在流转。所以心在烦恼中解脱就叫“自脱心”，而这种自脱心是在菩萨相续中安立的缘故，叫最上乘，证得的缘故。“自脱心最上”是从菩萨的境界来讲的。

“他缚即坚广”，菩萨以众生为自己的缘故，无量无边众生被烦

恼束缚没有解脱，就相当于他被束缚、没有被解脱一样。虽然他自己已经获得了解脱，但是仍然不自在。对照安立菩萨的修行殊胜，这是不是矛盾呢？一方面他获得解脱，一方面又被束缚不自在，但这完全不矛盾。因为菩萨不像小乘的圣者——自心从烦恼障解脱之后不考虑其他人，想方设法入无余涅槃。当别人杀他时，他很高兴，等于别人帮助他入无余涅槃，他没有考虑其他众生的束缚。小乘圣者一方面获得解脱，一方面确实很自在，自己想入涅槃就入涅槃。但菩萨不是这样，他的心获得解脱之后，因为其他众生还没解脱，他就被其他众生所束缚。

平时我们讲菩萨不自在，为什么呢？就是有大悲心故，大悲心的缘故根本不自在。因为他见到众生受苦就没办法忍受，根本不会想入无余涅槃，或自己找个地方享受。他见到众生这么痛苦，自己就被大悲束缚住了。众生是被烦恼束缚，菩萨是被大悲所束缚。这不是过患，完全是功德。这是从赞叹的角度来讲菩萨，不是说菩萨很可怜被束缚了。菩萨的大悲心确实超胜，用这样的字眼进行赞叹。

“他缚即坚广”的“他缚”，是指菩萨被众生所束缚没办法解脱，菩萨见了之后忍受不了，所以趋入轮回去解脱众生。“即坚广”“坚固”的意思是菩萨的心不散乱，不是今天想起来做两下、明天又做两下。他在一个无数劫当中去这样串习，心态可以说是牢不可破，非常坚固；“广”是说广大，不是对一两个人坚固，对所有的众生都是广大坚固。

“苦边不可尽”，菩萨知不知道苦边不可尽呢？很清楚。为什么

苦边不可尽？众生无尽的缘故，众生的痛苦是绝对不会尽的，菩萨被束缚、不自在的时间也是不可穷尽的。既然众生的痛苦没有穷尽，苦边就没有穷尽，所以菩萨入轮回度化众生，确实根本看不到边。按照一般人，肯定受不了。一般世间人，给他讲苦没有边际、众生没有边际，他的心再好或者毅力再坚定也受不了。菩萨不是这样，他很清楚众生无量无边、痛苦无量无边、自己被束缚的时间无量无边，但是他心甘情愿地去做。为什么呢？大悲增上的缘故。一般的人有悲心、好心，但是像菩萨这么坚固的大悲心任何人都具备不了。从这方面赞叹菩萨的功德。

“如是应勤作”，了解这样的修法之后，菩萨会精进地去做，如是勤发度化众生的大悲心。菩萨在初地的大悲心不是突然来的——以前根本不知道这回事，被蒙在鼓里，证悟之后才告诉他，你现在度众生的事情无量无边，根本不是这样。他在初发心时早就知道了，我们现在也必须知道，我们的事业是什么？就是度化无量无边、没有边际的痛苦众生。现在我们首先要学习，之后要串习，做好心理准备，为了这种事业不断地回向、发愿，坚固自己的大悲菩提心，这就是我们现在学这个论典的目的。我们说这个是资粮道的功德、那个是见道、修道的功德，菩萨不需要你讲，他们很清楚，但是我们不知道，必须要坚固发心。我们学这个论典从这方面必须要生起一个效果。“苦边不可尽，如是应勤作”，意思是菩萨勤作度化众生的事业。

自苦不自忍，岂忍他诸苦，

## 此生及穷生，翻彼谓菩萨。

这方面是对照众生和菩萨的功德，什么是众生、什么是菩萨。前三句讲众生的境界，“翻彼”，反方面就是菩萨的境界。

众生的境界是什么呢？我们先从第三句来看，“此生及穷生”“此生”就是在这一世当中，“自苦不自忍”，在一世当中众生所受到的痛苦无量无边，自己都没办法忍受，“岂忍他诸苦”？怎么可能去忍受别人的痛苦呢？忍受别人的痛苦是什么意思？就是让你在今生当中承受所有众生的痛苦，所有众生的痛苦加到你一个人身上，这个是做不到的事情，为什么呢？“自苦不自忍”，自己的痛苦都忍受不了，还把别人无量无边的各种各样的病和痛苦加到你身上，绝对忍受不了。如果在一生当中都做不到，“穷生”呢？穷生就是生生世世的意思，乃至众生未尽之间叫穷生，何况在穷生当中去忍受他人的痛苦？所以这也是不可能的事情。众生在一生当中自己的痛苦忍受不了、他人的痛苦忍受不了，让他在生生世世当中去忍受自己或者忍受他人的痛苦，想都不敢想。确确实实根本没有这样想过，一刹那的心都没有想过。这就是众生的状态。

“翻彼谓菩萨”。如果你做不到这一点，肯定就是凡夫。内心中能够发出这个心，乃至能够做得到，从这个时候开始，相似的菩萨可以安立；证悟之后，真实的菩萨可以安立。此生当中，菩萨对自己的痛苦肯定能够忍受，为什么呢？因为能够忍受他人痛苦的缘故。因为他很愿意并勇于把所有众生的痛苦摄集到自己一生当中去承受，在这方面不是想想而已。

有的时候我们想都不敢想，确确实实，万一我想了之后成熟了怎么办？万一别人这么多的病突然转到我身上怎么办？为什么不敢想呢？就是心力太怯弱了。虽然很多修行窍诀中一再保证，这样修绝对不会有痛苦。但我们还是有点害怕，万一来了怎么办？这么多癌症、艾滋病，这么多的痛苦，根本承受不了，所以心力太弱了。但是很多修行窍诀当中讲，你这样修对他人有好处，对你绝对没有害处，痛苦不会过来的，这是一种修行的方便，是让你自己成熟起来的一种方便而已。真正通过施受法或者修心法慢慢成熟之后，首先在心理上愿意承受，在心比较稳固、广大的时候，就想，即便现在所有众生的痛苦在我身上成熟，我也愿意承受。首先心中真正这样想，不是大概想，确确实实内心当中真实生起了这种想法的时候，就是一种心力成熟的标志。在今生一刹那当中能够忍受，还可以推及一生当中，然后再发愿生生世世当中要行持这个事业，这个叫穷生。不单单此生忍受他人的痛苦，在穷生当中也能够忍受他人的痛苦，这样一种的心量、行为就是菩萨，“翻彼谓菩萨”就是这个意思。菩萨的心力是非常强大的，我们现在可以对照自己的相续，我们的差距到底有多大？不要说行为上去做，就是心上面也还没有生起来。找到差距之后，首先要通过修心法门让自己在内心当中发愿，不是一天两天发，要恒时发；不是相似发，而是真实发。像这样就可以进入菩萨的行列，真正可以修持大乘佛法。这方面讲到菩萨的稀有。

于他行等爱，利彼不退转，

希有非希有，他利自利故。

菩萨内心当中生起这样的大悲心之后，“于他行等爱”，这个“他”字不是指一、两个人，而是指所有的众生，对一切众生“行等爱”，他的爱全部是平等的。世间上的博爱和菩萨的博爱完全不相同，世间的博爱实际上是有对象、有局限的，根本没有形象的无色界众生、看不见的地狱众生、自己的怨敌等等——所有众生都是菩萨生起大悲心的对象，他对所有众生都平等行持大悲。

“利彼不退转”，有了这种爱心之后，不管是遇到什么障碍，为了利益众生不退转。即便菩萨很愿意救度众生，但是众生太愚痴了，根本不接受你的救度，根本不愿意解脱，根本不听你的话，即便遇到这样的众生，菩萨都不会退转。反正用各种各样的方式，今生不行下一世、下一世不行再下一世，乃至下一个劫。下面还要讲，菩萨为了一个众生，在无数劫当中趋入苦行都是愿意的。为了一个众生，跟随这个众生无数劫乃至把他度化，菩萨的悲心就是这么强烈。

现在我们正在被菩萨度化，上师在教化我们的时候，也许我们内心会生起一种抵触、逆反心理——为什么要这样压我？或者为什么要这样对我？实际上上师是为了度化你，根本没有其他自私自利的想法，没有什么其他的目的。因此不管怎样，绝对是“利彼不退转”。因为这一段当中讲大菩萨的悲心非常超胜，就是一心一意想把众生度化。即便是遇到众生的抵抗或邪行，都要度化，只不过有时在示现上暂时舍弃，但实际上内心当中一刹那也不会舍弃。有些弟子或道友犯戒被开除了，我们说：“糟了，他肯定被上师舍弃了”。为了僧团清净，必须让你走，这是行为上必须舍弃，但是内心当中

没有舍弃，发愿今生化不了你，后世、再后世也要度化，菩萨的悲心就是这样。

我们自己确确实实要生起这样的悲心，千万不要认为这个人打了我、骂了我或偷我东西，等我成佛的时候也不度化他，这就不对了，和大菩萨的发心、行为完全格格不入。因此现在我们一定要发这些愿，相似地都要发这些愿，如果没有这样的愿不能说是真正菩萨的修行。

“希有非希有”，为什么稀有呢？“于他行等爱，利彼不退转”，这完全是稀有的。无量劫当中为一个众生趋入地狱，为一个众生到饿鬼道，不断地度化一个众生，这是非常稀有的事情，为一个众生在无量劫当中这样做，这个方面很稀有。“非希有”，这也不是稀有的事情，为什么呢？“他利自利故”，菩萨做这个事情就跟做自己的事情一样，所以根本没有什么稀有的。说“非希有”不是从反方面讲，而是赞叹。希有是赞叹，非希有也是赞叹。为什么呢？他利自利很难做到，我们说给众生做事情和给自己做事情一样，这个谁做得到？现在做不到。

这方面讲到的菩萨功德，是初地菩萨获得的相。菩萨在胜解行地修持时，刚开始有点痛苦，真正到了圣地之后，完全没有丝毫的痛苦，就可以趣入利他行。

末法时代五浊恶世时，作为一个凡夫位的菩萨，有时确实想度化众生，这个众生很可怜，想把他救度，但是心有余而力不足，能力非常有限。因此，我们要想办法努力往生极乐世界，迅速具备初



地的功德——如这一段所讲初地菩萨希有、非希有的种种功德，然后再来度化众生。我们要想到这些方便，你自己度化众生的心越迫切，你就会想怎样迅速地登地呢？怎样迅速地成佛呢？精进地依止上师，这也是快速登地的方便，修持密法大圆满也是登地的方便，往生极乐世界也是登地的方便。反正哪一个近，我就修哪一个；哪一个快，我就学哪一个。如果有很强烈的希求心，自己就愿意去具备这些方便。

对这些菩萨的智慧、大悲心要好好地考虑，考虑之后自己不能够无动于衷，如果无动于衷，你学这个颂词就没有什么利益了。要想我怎么办？怎样发起菩提心？怎样去寻求智慧？在这方面再再地发愿、回向、再再地做这些加行，这是非常关键的。

今天就讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第六十课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。其中“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判是通过总说的方式宣讲菩萨道的修行，后面是讲与菩提支相应的修法，从《明信品》到《敬佛品》之间进一步宣讲如何现证自相，分四：前行、正行、彼时的功德品、行住品宣说十地及究竟果法功德。现在正在讲前行，前行分三：第一是因；第二是实修；第三是令实修增上的教授品。现在正在讲《教授品》，分三个方面：第一如何求得教诫，主要是以法流等持的方式进行宣讲；第二对教诫如理作意，通过以思维如理作意和以修行如理作意两个方面宣讲；第三由此行道之相。

现在正在宣讲“由此行道之相”。资粮道后趣入加行道，通过修持加行道当中的暖、顶、忍、世第一法位而进入见道，见道中宣讲了菩萨的殊胜智慧和清净的大悲心，这两个方面是菩萨不共的特法。在宣讲完之后，从二地到十地之间主要是宣讲修道。什么是修道呢？是对初地所现见的法性之义再再串习、修行。在修道位必须清净罪障，使法性越来越明显，这些都有修道的含义。在修道的内容当中，宣讲菩萨的断和证等功德。今天开始讲修道的内容。

余地说修道，二智勤修习，

## 无分别建立，净法及众生。

颂词当中的“余地”，是指初地之外的其他地。“余地说修道”，修道位终止在十地末尾，不包含佛地，从二地乃至十地金刚喻定之间都是修道的内容。

在修道当中如何修行呢？颂词当中提到“二智勤修习”，主要是通过轮番修持两种智慧的方式进行行持。前面大概提过，入定位行持无分别智慧，出定位修持如所建立智慧，这两个智慧中间根本没有烦恼等其他间杂，是无间地修持，因此叫“二智勤修习”，也就是菩萨在获得初地之后，还要通过精进才能够圆满佛地，如果不精进，其余功德仍然没办法引生。这个地方提到对两种智慧精勤修习。

第三句讲到“无分别建立”“无分别”和“建立”就是前面提到的“二智”——两种智慧：一个是无分别智；一个是建立智。无分别智和建立智，就是入根本慧定的智慧和出定的后得智慧。

第一个无分别智慧，主要是讲在入定位时，一切三轮习气或者一切三轮的影相全部隐没，根本没有分别。但是这个无分别也不像土块、石块或者昏倒时的无分别一样，实际上它是一种无分别的智慧，而其余的都是无分别的识或寂灭粗大分别的状态。比如昏倒时好像没有分别，但是实际上是安住在细分别当中，粗大的分别没有了；在无分别识的时候，虽然也无分别，但它是一种识的体相，比如前五识都是一种无分别的识，第六识当中有分别识和无分别识，所以第六识也有无分别识。这些都是识的体相，根本没办法安立菩

萨的智慧。

菩萨的智慧一方面根本没有去分别能修、所修或安住的状态，但是在泯灭一切分别的当下，他有一种非常清净的智慧——对他自己所安住的现空无二的法界非常清楚。无分别智不像昏倒时的无分别，或者以为入根本慧定时什么都不知道——这是绝对不可能的事情。但在一地等入定位时，能不能了解广大的有法？实际上，在入根本慧定的状态当中完全泯灭二取习气，连显现都泯灭了，所以在入根本慧定时不了解万法的显现，完全安住在有法的法性或者空性当中，所以在这个时候是不了知一切显现法的，因为显现法已经泯灭了。在出定位时可以了知一切显现法，因为还有种种习气出现，通过入定慧引发的种种能力、神通，就可以现量了知万法的体相或者一般众生没办法了知的境界。当然在佛地没有入定和出定的分别，同时照见空性和显现两者，菩萨在有学地是没办法如是了解的。因此这里讲到入定位的时候，主要是讲无分别智慧。

后得时是讲“建立智”，就是如所建立智。如所建立智就是讲出定的智慧，也叫世间清净智或清净的世间智慧。一方面它是世间所摄，因为它不是无分别智慧；另一方面它是清净智，因为它根本没有凡夫所具备的粗大分别，所以叫作世间清净智慧。通过这两种智慧精进地修习，叫作“无分别建立”。

“净法及众生”这一句讲到修持二种智慧的作用，修持两种智慧的作用到底是什么呢？一个是“净法”；一个是“众生”。

“净法”是净什么法呢？实际上是清净佛法。菩萨从自利的侧

面来讲，必须要清净佛法，因为佛地所要获得的十力、四无畏、十八不共法，一切法身、报身、化身等等功德，都是需要在清净之后才可以获得。那么主要是通过什么清净的呢？通过无分别智慧来清净，因为如果没有无分别智慧，对这些所缘、十地等就会有分别，如果有分别，分别就是一种垢染，处在垢染的状态就没办法使清净的法性现前。就像《辩中边论》中讲“十六空”，第四空以后讲道谛或灭谛等的空性就是这种含义。如果对它有执著，就是一种染污，没办法现前清净的状态；如果处在无分别智当中，这些本具的十力等功德法全部具备。所以，是通过无分别智慧来清净菩萨将要获得的佛法功德，从这个方面讲到无分别智慧的作用。

“众生”主要是指通过建立智来度化众生。因为在后得位时才可以建立一地乃至十地或种种功德法的显现，在入定位时，这是初地，这是二地，这是在空性状态或法性的状态——这些地道是没办法分别的，只有在出定时才可以分别。十地或各自度化众生的作用、体相，全都是在后得位安立的，因此是通过建立智来成熟众生。“净法及众生”就是讲最后通过建立智来成熟众生的相续，通过说法或者显示神变，成熟众生善根等很多方便来成熟众生，这是从后得智进行安立。

当然二者之间并不是别别他体的法，比如入定和出定并不是完全分开的，在入定位时，主要是从现前诸法的法性来寂灭诸法的垢染这个侧面讲，在出定位时是积累资粮、做弘法利生的事业，二者之间是相辅相成的。离开了无分别智慧，没办法真正安立建立智；

没有建立智的积累资粮，菩萨的无分别智慧也没办法层层超胜，

“从地上地”也没办法安立，所以二者都必须行持。

以上讲了修道的总说，下面进一步观察。

修位二僧祇，最后得受职，

入彼金刚定，破诸分别尽。

“修位”就是讲修道位，修道位要经历“二僧祇”，就是两个无数劫。算的时候从一地开始算，有的说是从二地到七地，但实际上从小资粮道到初地之间需要一个无数劫，所以从一地到七地或从二地到七地，实际意义上都一样，之间需要一个无数劫进行行持。然后从八地开始，八、九、十这三清净地乃至金刚喻定之间，也需要一个无数劫来遣除种种障碍，圆满自己的资粮。所以说到最后学道圆满、成佛时，需要“二僧祇”，就是两个无数劫、两个阿僧祇劫。

在两个阿僧祇劫圆满的时候“最后得受职”“得受职”的意思就是得到受职灌顶，成为法王。十地菩萨的时候是补佛位，他得到了佛陀的放光灌顶，遣除他的障碍，使他内心当中的种种善根习气全部成熟，这叫作受职灌顶，得到受职灌顶的加持。

得受职之后“入彼金刚定”，最后进入到金刚喻定当中，金刚喻定就是学道的最后一位。金刚喻定是通过比喻的方式来安立的，金刚无坚不摧，当菩萨相续当中的善根即将圆满时，他用自己的智慧去摧毁最微细的随眠烦恼，没有什么是摧毁不了的，这个智慧是最微细的智慧。“入彼金刚定”就可以把一切障碍彻底灭除。

“破诸分别尽”的意思是说，金刚喻定的作用是能够破诸分别，

就像金刚可以把一切山等全部无余摧毁一样，菩萨的金刚喻定可以把二障全部清净。虽然很多地方讲是清净二障，就是说金刚喻定的能力完全可以把二障摧伏，但实际意义上内心当中剩下的只是所知障很微细的习气。观察可知，最难摧毁的习气是最后摧毁的，粗大的智慧只能够摧毁粗大的烦恼、粗大的障碍，细微的智慧可以摧毁细微的障碍和烦恼，金刚喻定的智慧是最极细微的，所以它可以把相续当中最极细微的习气彻底灭尽无余，这叫作“破诸分别尽”。

金刚喻定圆满之后，就到了学地的究竟。我们平时说“佛摧毁了二障”，实际上真正摧毁障碍是在金刚喻定的时候，佛地不可能再有烦恼需要摧毁。但说是这样说——佛陀以智慧摧毁了烦恼，是把金刚喻定的名称安在佛位上。真正摧毁烦恼的话，是通过金刚喻定的智慧去对治这个最后、最微细的烦恼，当这个烦恼一消尽，第二刹那无间现前佛地的功德。

这个地方有一个“二僧祇”，就是两个无数劫。关于两个无数劫或者三个无数劫的说法，有些地方讲是了义的，有些地方讲是不了义的，因为真正按照菩萨地的修持，成佛根本不需要三个无数劫。既然不需要三个无数劫，为什么在佛经当中屡屡提到必须要三个无数劫的行持呢？这方面必须要了解。

按照了义的讲法，绝对不需要三个无数劫。以前学过《般若八万颂》也是这样讲，初地菩萨如果愿意，七天就可以成佛。这个七天的“天”字实际上等于多少多少——没有这种说法，实际上就是七天，七天就可以真正成佛。也就是说，初地之后他修道的速度是非常快的，

从这个侧面来讲，三个无数劫确实没办法安立。还有一些密宗的修法，更加不需要三个无数劫，一生一世当中就可以圆满资粮而成佛，这方面的讲法也有。以前法王如意宝也提到过，三个无数劫确实是不了义的说法，真正菩萨修道不需要三个无数劫。既然这样的话，怎么安立的呢？这个方面我们可以讲两种观点。

第一种观点：三个无数劫的安立，它的算法是从下资粮道开始算的。下资粮道的时候刚入道，积累资粮的速度非常慢，清净罪障的速度也非常慢，真正要积累很大善根的话，需要很长的时间才能积累，圆满一个善根要很长时间。很多论师在安立的时候说，如果从中资粮道一直到十地之间都是按照这个速度，必须要三个无数劫，就是说三个无数劫的时间是按照下资粮道的速度来算的，按照下资粮道圆满资粮或者破除垢染、遣除障碍的速度修下去，如果到中资粮道的时候这个速度不改变、不增上，这个时间算下来就需要三个无数劫。

但我们说这是绝对不可能的事情，我们观察，一地到七地之间需要一个无数劫，然后在八、九、十这三清净地时，他的智慧已经非常深了，但三地圆满还需要一个无数劫，看起来好像越来越慢一样——从小资粮道到初地一个无数劫；一地到七地之间好像比从小资粮道到初地还要慢，也需要一个无数劫；然后三清净地更慢。实际上，越往上他的速度越快，越往上他积累资粮的效率越高。

为什么讲三个无数劫呢？有些地方讲，如果按照小资粮道的速度，到中资粮道还是不增上，到上资粮道乃至到初地还是这个速度，就需要三个无数劫来行持，是从这个方面进行安立的。这样安立我们



就可以很清楚地了解了。按照了义的观点来讲，确实三个无数劫的说法是不了义的。也就是说，需要三个无数劫——如果不改变速度就是这样，但是一旦真正进了小资粮道、中资粮道，这时他所积累的善根越来越深厚、障碍越来越薄弱，最后速度确实非常快，以前很多劫才能够安立的善根，菩萨一个刹那就可以圆满了，一个刹那就可以圆满很多的资粮。而且真正到了一地之后，他相续当中粗大的分别根本不现行，这方面根本不需要对治。而在小资粮道、中资粮道的时候，内心当中还会有粗大烦恼的现行，还要用自己修道的力量去对治、压伏这方面的烦恼，而在初地以后根本不需要去做这些事情，所以他的智慧能够安住在真正的无分别智慧当中，也能够真正寂灭这些遍计和俱生的烦恼，因此说速度应该非常快，不可能还要慢慢地去积累善根。

第二种观点是按照无垢光尊者的讲法：三个无数劫实际上是指三界而言，因此说需要三个无数劫来修持，其实是说需要把三界的烦恼对治掉。从这个侧面讲的话，三个无数劫就不是一个定值，不是从数量来讲，而是从三界来讲了，汉传佛教当中也有与此相似的讲法。从这个方面观察，反正你什么时候能够把三界的烦恼断尽，什么时候三个无数劫就已经圆满了，不需要真正一分一秒地去计算。这方面必须要了解。

转依究竟净，成就一切种，  
住此所作事，但为利群生。

“转依究竟净”讲到菩萨的转依。在十地末尾通过金刚喻定已经把最细微的分别摧毁了，摧毁之后无分别智慧彻底究竟，无分别智慧

一究竟，他的转依就已经究竟圆满、清净。前面讲过，初地时最初获得转依，二地到十地之间转依不断增上，佛地时转依最究竟圆满，究竟圆满是在佛地。一旦金刚喻定超过之后，就获得了最究竟的转依，最究竟的转依获得之后，就究竟清净。究竟清净之后“成就一切种”，意思就是成就一切种智，成就一切种智就是指佛道，真正的佛地已经现前。一切种智就是对一切种类的法完全了知，这叫作一切种智。一切种智只有佛才具备，其他十地菩萨等没有办法具备，道种智可以具备，但真正的一切种智只有佛地才能够圆满具备。十地菩萨没有办法了解的细微的因果取舍，或者制定最极了义的戒律——这方面十地菩萨也做不到，佛陀获得一切种智之后彻见一切因果——你做这个事情有什么样的因果，你做这种善法有什么样的安乐，或者你造这样的恶业有什么样的恶果，全部讲得清清楚楚。因此在戒律的学处当中佛陀讲得很清楚，你犯了这个罪业，以后肯定是这个果。一切种智获得之后，对于种种粗大、细微的所有尽所有法是无余了知、无余照见的，而且是在一个刹那之间以不混杂的方式全部无余了知，这叫作“转依究竟净，成就一切种”。

为什么会有这种果功德现前呢？因为障碍他示现这种功能的种种烦恼没有了，他的智慧也究竟清净圆满了，他既具备了智慧的本体又遣除了障碍，所以肯定会现前一切诸法的自相，“成就一切种”是从这个方面讲的。

“住此所作事，但为利群生”“住此”的“此”字就是佛地，住在佛地时，佛陀要显现很多事业。佛陀显现很多的事业有何必要呢？

就是“但为利群生”，就是为了利益一切众生，根本没有想我做这个善根或传法是为了自己的名誉，一刹那都没有这样的想法，只是为了利益一切众生。在利益一切众生时，在众生面前显示化身，或者给众生讲法、给众生加持，没有善根的众生使之安立，已有善根的使他成熟，善根成熟的使他解脱，这一切都是为了度化众生。

按照讲义观察，“入彼金刚定，破诸分别尽”讲到“断大”——所断非常大，断大是从这个方面进行观察，因为一切最细微的分别全部无余灭尽，所断掉的障碍是非常大的，所以叫断大。“转依究竟净，成就一切种”叫“证大”，所证悟的非常广大，因为佛地是绝对无上的，所以说证悟大。“住此所作事，但为利群生”是“悲大”，大悲心非常广阔，这种大悲心虽然没有“这是所发悲心的对象、我是发悲心者、怎样对他发悲心”这样的执著，但在无缘大悲当中就能做利益众生的事业，这就体现了佛陀最极究竟的大悲心，所以最后两句体现了“悲大”，大悲超胜。

讲完这些我们可以知道，从加行道一直到佛地之间，菩萨就这样修持。我们现在学的时候，必须要把整个阶段了解得非常清楚，这样才利于我们修行。我们处于什么状态？怎样出离这个状态而上达究竟的状态？怎样从凡夫到圣者地？怎样修道成佛？成佛之后要做什么事业？对这些都需要一一了解。我们对修行心生疲厌时，可以缘这个修道的次第来思考，自己就想——现在的**精进**只是暂时的，只要自己获得这些功德之后，就能做圆满二利的事业。有时要这样作意，有时要对菩萨道生起信解、再再地串习，使自己相续当中的种姓得以成熟，

有很大的必要性。

这一大段，从加行道一直到佛地之间，不要认为只是一种说法或者是佛菩萨曾经经历的地道而已，和我无关。虽然现在我们没办法安住在菩萨的境界，但绝对和自己有关，因为我们必须要通过这个道次第而修持上去，所以我们自己必须要了解，必须要修持而现证。

以上讲了第三个科判“由此行道之相”，下面讲第四个科判。

#### 已四、宣说教授与随示的殊胜功德

这个科判是讲教诫的大义，也就是教授和随示的殊胜意义。为什么要这样讲殊胜的功德呢？因为一般人学了这些教授之后认为很平常，——其他地方也讲了很多，这个地方又在重复；其他论典当中也是讲这些道次第，也是讲教法、修法和菩萨的地道，这里又在讲。有时容易产生厌烦心，但是我们讲，这些教授是具备很大功德的，具备殊胜功德，必须要通过菩萨宣说，我们学习之后就会对这些教授和随示产生一种珍爱心，菩萨自己登地之后所求的就是这些，我们所求的也是这些，菩萨为了求法，尤其是三地菩萨都要越过刀山火海而求法，何况现在的凡夫呢！因此我们不要认为“教法学得很多了，没有必要”等等，千万不要这样想，因为这些教授和随示真正是具备殊胜大义的。下面讲它的含义。

牟尼尊难见，常见得大义，

以闻无等法，净信资养心。

按照无著菩萨讲义的观点，第一个颂词是最初得大义，第二个颂词是中间得大义，第三个颂词是最后得大义，第四个颂词是总

结。

第一个颂词是最初得到大义。“牟尼尊难见”，牟尼尊不单单是指释迦牟尼佛，包括所有的能仁、佛尊。实际上佛在一般的众生面前是难以示现的，或者虽然示现但是一般众生是难以见到的。确确实实难以见到，我们都知道佛陀的法身遍于一切，佛陀的报身常住，但是谁见到了呢？一般凡夫人见不到，见不到并不是没有，实际上是我们的业障没有清净、福报不圆满的缘故，所以连佛的化身都在我们面前寂灭了。这样观察就知道佛尊是非常难以值遇的，“难见”就是非常难以值遇。

“常见得大义”，菩萨能够常见得到大义。《教授品》刚开始就说，[菩萨是通过法流等持的方式求得教授](#)，观待已经获得法流等持的菩萨来讲，他是常见佛的，很难见到的世尊的尊颜他能经常见到。见到之后就“得大义”，见到世尊并不是看到就算了，见到佛之后他供养、求法、得到加持，得到修法的教授，所以说“常见得大义”是最初得到大义。

为什么安立“得大义”呢？下面讲“以闻无等法，净信资养心”，见到佛尊之后，可以在佛陀面前听闻无等的教法。“无等法”一方面从佛法来讲都是无与伦比的，但是这个地方主要指大乘的教法。大乘教法可以遣除烦恼障、所知障，可以证悟二无我，可以做自他二利的事业，最后可以成佛，这样观察的话大乘教法确确实实是无与伦比的。菩萨首先在佛面前听闻这个无与伦比的教法，这是具备很大意义的。

听了教法之后，能够“净信资养心”。对谁生净信呢？一方面对

佛生起净信，另一方面对大乘教法、对整个菩萨道生起净信。这些方面都是最极关要的，我们如果对大乘教法没有信心，绝对不会趣入修行的，所以最初对大乘教法必须生起信心。

现在我们就有没有信心呢？不能说没有，但是也不能说很清净。毕竟在学习《大乘庄严经论》这部论典的时候，很多道友相续中是生起欢喜的，认为菩萨道确实很殊胜，大乘的教法非常深广，但这是不是非常清净的信心呢？这倒不一定，不一定每个人都有，但也不是说所有人都不具备，不是这个意思。有些人真正对大乘教法生起了很清净的信心，认为大乘教法很殊胜，一定要去修证，一定要给别人宣讲，这方面的信心是有的；但有些人听了就听了，听了之后内心没有触动，听完后也不去反复地复习、研讨，对大乘的道果生起信解。这方面如果没有去做，说明对大乘经论的信心还不足够。而菩萨自己经常能够增长清净的信心，听了无等的教法之后就能生起清净的信心，这就是“得大义”。因为信心是所有修道的前导，如果有了信心，最后的修证就能获得。

“资养心”，听闻大乘教法能够资养心性，对自己的菩萨心或者菩萨的行为，通过听闻教法、修持安住就能资养，使它不断地增上。

这就是“最初得大义”，就是说刚开始修道的菩萨是从这个侧面获得大义的。无著菩萨讲这是最初得大义，就是说能够见佛，在佛面前听法，生起清净的信心，资养自己的心，这就是最初得到的受用、最初具备的大义。因为初地以上种种的见修行果还没具备，只是获得

了相合于自己状态、根性的种种法义的缘故，所以叫作最初得到大义。

“常见得大义”主要是从法流等持的侧面安立菩萨能够常见佛。从另一个侧面来讲，为什么“牟尼尊难见”却能常见呢？也可以用后面两句作为根据——“以闻无等法，净信资养心”故，也就是说，菩萨听闻了无等的教法，对大乘教法生起了信心，经常通过大乘善根来滋养自己内心的话，通过这样的善根就能够经常见到难见的世尊。对于不积累资粮、不清净的众生来讲，牟尼尊是非常难见的。但是如果已经听闻了大乘教法、发了殊胜菩提心、发了清净的愿——我生生世世一定要值遇佛陀，一定要值遇像佛陀一样的善知识，然后生起了信解心，又通过福慧二种资粮来滋养的话，那么他不管受生哪一处都能够值遇佛陀，所以也是通过“以闻无等法，净信资养心”的方式常见佛陀的。常见佛陀确实就能够得到大义，因为一切菩萨的修行就是从佛陀那里得到开示之后，然后最初生起菩提心的苗芽，然后慢慢开始增长菩萨道的功德的，就是从这个地方开始的，所以叫“最初得大义”。

对我们目前来讲，学完这些之后必须要懂得它的含义。实际上虽然释迦牟尼佛的化身入灭了，但是还有佛陀化现的善知识在世间宣讲正法，教法没有隐没，和清净法身等流的教法还存在世间，实际意义上和佛在世是一模一样的。所以先听闻正法，然后要对正法生起信心，生起信心要通过反复思考、思维，使自己的心和法义融合起来，信心就容易增上。而且和自己接触的善友也必须要选择，不能什么人都去交往，这是不行的。有些人可以帮我们生起大悲心、菩提心，有些能

够让我们退失这样的心，必须要做拣择。

这方面生起信心，而且通过福德和智慧两种资粮来滋养自己的心。所以要通过今世的善根作为习气，后世绝对生在佛刹，绝对生在佛面前听闻正法，从这个时候开始辗转增上，最后成佛。

若于教授中，法门如欲住，

如人拔险难，佛劝亦如是。

这是讲中间的时候得到大义。菩萨已经求得教授之后，如果菩萨在教授当中对于如来的法门“如欲住”，就是他自己很想安住在这个法门当中，那么怎样安住在这个法门当中呢？下面通过比喻和意义一一对照宣讲怎样安住佛的教授、佛的法门当中。

“如人拔险难”，就好像一个人陷在泥沼或污水当中，自己根本没办法脱离，他非常希望从这种困境中脱离，但自己没办法。怎么办呢？如果一个勇士或一个力气大的人抓住他的头发，轻轻地就可以把他拔起来，然后把他安置在高地或岸边。“如人拔险难”就是在自己没办法的时候，依靠他力可以从危险的境地中得到出离。沉溺在轮回当中的众生被种种烦恼、业惑所困扰，急切地想从中出离，怎么办呢？依靠佛的教授可以出离。“佛劝亦如是”就是说佛陀劝导或者教诫，佛陀给他宣讲教法就是这样的，就好像一个人用强健有力的手抓住头发，然后把他从泥潭当中解救出来一样，佛陀的教授就有这样的能力。确确实实你如果信受佛的教授，对这样的教授随示真正生起信解去行持的话，你现在处在泥潭当中，最后绝对会通过佛的加持把你安置在成佛的高地，“佛劝亦如是”是从这个侧面讲。



“法门如欲住”，意思是想要安住在这种殊胜的教授当中或安住在这个法门当中，必须要通过佛陀说法，如果不通过佛陀说法，众生自己的分别心是绝对做不到的。以前我们也反复讲过，众生通过自力能不能解脱呢？冈波巴大师的教授中讲过，“无始轮回”这几个字说得很清楚，没办法自己解脱的，如果自己能解脱为什么还会有无始轮回呢？如果按照自己的能力，众生通过自力只有自在地趋入轮回，没办法通过自力哪天觉醒了，然后再修道获得解脱，这样的事情绝对不存在。众生要从轮回中解脱必须依靠佛陀的教授，离开了佛的教授是没办法出离的，所以现在我们在相续当中能够种下出离心的种子、菩提心的种子或大悲空性慧的种子，都来源于佛的教授、佛经和论典。这些佛经、论典最初的来源就是佛陀，佛陀证悟了法性，然后等流而宣讲出教法，通过教法使无量无边的众生从泥水中得到解脱，安置在成佛的高地。从这个侧面来观察，所以说佛陀的教授非常殊胜。

“若于教授中，法门如欲住”，按照讲义观察，如果菩萨在如来教法当中生起贪执，想要安住在寂灭的境界当中，就是对佛陀所宣讲的教授只通达了一部分，没有把所有的教授通达，他在通达之后就想自我解脱、自己安住在寂灭的状态，这时怎么办？佛陀看到这个菩萨已处在险地了，已经非常危险，入歧途了，就好像一个人沉在污水当中无法自拔一样，佛陀就像一个人通过手把他解救出来一样，将他安置在解脱的高地。

菩萨修道中间确实容易入于寂灭，他发了菩提心然后得到一点教授，就会想“轮回太痛苦了，教授也有了，不如趋入寂灭当中”，

这时候很容易入于小乘的歧途，做个自了汉。佛陀观察到之后，通过讲解、劝请的方式让他从寂灭的状态当中出离，重新发广大心，重新开始积累无量无边的资粮，最后安置在成佛的高地，这就是中间得大义。那么他是通过什么得到大义的？就是通过佛陀的教授而获得大义的。因为菩萨修道中间的确有很多歧途、很多障碍，按照自己的能力很难拔除，所以必须要通过佛陀或者佛陀的教授把他从歧途当中解救出来，就叫“佛劝亦如是”，把他从寂灭的状态当中劝出来。

第三个颂词讲最后得大义。

世间极净眼，胜觉无分别，  
譬如大日出，除幽朗世间。

最后怎样得大义呢？菩萨通过佛陀的教诫、教授，具足了顺缘，遣除了违品，顺利地成道，成就了佛果。成就了佛果就是教授所作的最终大义，菩萨的大义最终来讲肯定就是成佛，只有成佛才是圆满了最终的大义，最后这个颂词是讲菩萨如何成佛。成佛之后的状态、境界是怎样的呢？

“世间极净眼”“世间”的意思是说，他成佛时已经寂灭了对世间的一切贪执。这个贪执并不像凡夫对世间的贪执一样，当然从成佛对整个世间不贪执的状态来讲，也可以说对一切世间的贪执都没有了，还有一些贪执是比较微细的贪执，所知障方面的一种贪执或者对佛果有希求心也叫贪执。当最终成佛的时候，寂灭对世间的一切贪执获得“极净眼”，获得最极清净的慧眼、法眼等等，所以说寂灭世间贪执获得极净眼。

“胜觉无分别”，成就殊胜的觉悟，“胜觉”就是完全无分别的胜觉。“世间极净眼，胜觉无分别”也可以对照两种智慧来进行观察。

“世间极净眼”，因为他的眼目很清净，可以很清楚了知一切所知，可以从尽所有智来安立。佛陀的智慧最极清净，就像一个人的眼根非常清净，能清楚地看到一切差别法一样，在获得“极净眼”——尽所有智的时候，可以饶益世间。“胜觉无分别”可以从如所有智的侧面来讲，因为如所有智的体性是无分别智慧的本体、空性智慧的状态。这两种智慧是一个智慧的两个侧面，不是第一刹那运用如所有智，第二刹那运用尽所有智，而是在安住如所有智的当下，就能够圆满尽所有智或运用尽所有智。“世间极净眼，胜觉无分别”也可以这样理解。

对于这种状态，比喻当中提到“譬如大日出”，就好像世间的日轮出来时没有种种障碍。清净的日轮出现在世间时可以有两种功用：一个是“除幽”，第二是“朗世间”。幽就是幽暗的意思，把所有的黑暗遣除，然后把世间的所有万物照明，有除暗和照明两种功用。佛陀最终的智慧就能够这样，一方面能够遣除自我及一切众生的黑暗，另一个方面能够让众生认识到心地本来具有的智慧，所以说照亮他们各自的心地，佛的智慧有这两种。

真正讲的话，世间太阳的根本没法比喻佛陀的智慧。太阳照世间只能够照到一部分，我们说日轮出来无偏普照大地，这只是大概的说法，比如房子里面有时就照不到，很深的山洞里面也照不到，有这种缺陷；还有它只能照明色法，众生的心地怎么能照得到呢？众生的心地没办法照得到，没办法遣除众生心地中的黑暗，这方面也是没办法

做到的。而佛陀的智慧不是这样的，不管哪一类众生都能观照，佛陀的智慧观照一切众生，佛陀的智慧能够把众生心地的黑暗无余遣除，他最善巧的就是把众生心地的无明遣除掉，这是完全不共的一个特点。

如果从治疗身病的侧面来讲，一些仙人也具备这样的能力，但是医心病方面讲，真正把众生内心当中的烦恼无余拔除，只有佛陀才做得到。佛陀讲四谛法门或者三转法轮的含义，讲空性、讲大悲藏、讲光明，实际上都是让众生认识到本具的空性。众生不知一切万法的本性就叫无明，有了无明就会生实执而造业，佛陀就给众生开示空性，让众生修空性——空性就是一种光明，空性就能把无明遣除，认识到本来的状态就是本空或现空双运的如来藏，这方面了解之后，众生从这里开始起修，为了现证如来藏的光明而不断地忏悔、积累资粮，最后障碍慢慢消除，本具的空性慢慢开发出来，众生内心的黑暗彻底遣除。这是佛陀的特法，其他一切世间上所谓的导师或其他的人都没办法做到这一点，佛陀就做得到。

这最初就来源于教授和随示，最初得大义、中间得大义和最后得大义，唯一的根本来源是教授和随示。对没有听过的最初讲解叫教授，讲完之后反复从各个侧面、不同的层次再进一步开显叫随示。实际上我们都是需要的，我们第一次听《大乘庄严经论》或者其他论典叫教授，下面再再地辅导叫随示。有时听一次两次没什么印象，很多疑惑都没办法遣除。学的时候最初要听一次，然后再再去忆念，再再去遣除疑惑而生起定解，这就是随示。

有了教授和随示，最初就可以生起信心，然后再去修集福慧两种

资粮；中间当菩萨障碍现前、容易入歧途时，也是通过教授的方式把他从险地拔出来；最后可以成佛，度化一切众生。初、中、后全都是善，初、中、后都具备大义，就是这样一种教授。菩萨是通过千辛万苦求得教授，现在我们福报现前，有机会学习时，一定要把教授和随示的所有教法好好掌握。

**佛子善集满，成就极广定，  
恒受尊教授，能穷功德海。**

这个颂词是全品的总结。

“佛子”就是指菩萨，尤其是指佛的意子。以前也学过，佛子有身子、语子、意子，身子是佛陀的亲生儿子，如罗睺罗尊者；语子是声闻、缘觉；能够发菩提心、现证空性无二慧的大菩萨是佛的意子，因为只有他才能够守持佛的教法，或者能够善加通达佛陀所有密意的缘故，菩萨算意子，这个地方的佛子就是指佛的意子菩萨们。“善”是听闻教授之后能够修集善法，“善”是最初行持，“集”是中间积累，“满”是最终圆满。我们的善根不是一下子圆满的，虽然在无为法如来藏当中一切善法都是圆满的，但从现象的侧面来讲毕竟还没有显现。善根没办法一下子全部圆满，所以最初要发起菩提心去造作；中间要想善根怎样不失落，然后使它不断地增上，这方面必须要做到；最后要使它圆满，因圆满、果才能圆满。所以善根必须要修习、积累和圆满。

“成就极广定”，菩萨通过修持这样的善根之后，能够修习成就通过智慧摄持的极广大的禅定。为什么一定要强调由智慧来摄持禅定

呢？菩萨的修法就是这样，菩萨的禅定任何时候都是双运的，菩萨的智慧是和大悲相应的，菩萨的禅定是和智慧相应的，下面讲“度摄品”时这些问题还要广讲，要成就以智慧摄持的极广大禅定。

“恒受尊教授”就是恒时接受佛陀、上师、善知识等等相当广大的教授。受持了教授之后不断地修持，就“能穷功德海”“穷”是穷尽的意思，整个功德海他都能穷尽，穷尽的意思就是完全获得了所有功德。怎么样“能穷功德海”呢？从最初得到教授，中间得到见道，然后通过修道的串习，一切功德逐渐圆满或者逐渐显露，这叫作“能穷功德海”，完全来自于广大的教授和随示。因此学菩萨道时如果缺少教授，自己的加行、作意不可能圆满；如果教授圆满了，那么你在作意、行持的时候，种种如理作意圆满，然后资粮就很容易积累。所以学完《教授品》之后，应该对广大的教授生起信解心。

以上讲完了《教授品》。下面的“总摄”不是真正唐译的颂词，“众多净信解”等是前五品从《明信品》到《教授品》之间的一个归摄，麦彭仁波切也讲了，这几品主要是后面几品的一个总纲。后面《业伴品》之后是通过正行的方式开显的，前面的前行是总纲，下面再进一步开显如何实修的方便，这方面必须要了解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第六十一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显。前面“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判已经讲完，内容是以总说的方式来宣说菩萨的见修行果，后面的“圆成证得”主要是讲菩提分的自性，要现前真实的大菩提自性必须修持这些正行，从《明信品》到《敬佛品》之间如是宣讲。

为了便于了解，麦彭仁波切分了加行、正行。以前说还有功德品等，看起来科判好像有改动，和前面的不太一样，现在就是加行和正行两个科判。《明信品》《求法品》《弘法品》《修法品》《教授随示品》全是加行的内容，也是后面几品的总纲。这些内容已全部讲完，今天开始讲正行。

正行的科判是真实随菩提分品，也就是真实修持菩提分的修法，分六：一、何者能摄具方便品；二、以此方便所摄波罗蜜多及四摄品；三、供养、依止、四无量品；四、随菩提分品；五、于彼能依功德品；六、行持彼者及地之分位即究竟地品。

以前第三、四科判是正行的第五和第六个科判，于彼能依功德品就是前面的彼时功德品。第六个方面是行住品和究竟功德，这里是行持彼者及地之分位为功德行住，究竟地品是指敬佛品。这个科判和前面的稍微不同，大概是上师做了调整，最后没有完全决定到底怎样安立。

六个方面中第一是能摄具方便品，也就是能摄的方便是什么。能摄是指种种的方便，所摄的是这些善根，在《方便品》或《业伴品》中进行宣讲。以此方便所摄的这些修法——波罗蜜多和四摄，是第十七品《度摄品》所摄的。第三是供养依止四无量品，在唐译当中的第十八、十九、二十品——《供养品、依止品、四无量品》，在藏译当中是一品。在讲义当



中后面这些品不太相同。随菩提分品就是《觉分品》，于彼能依的功德品是二十二品《功德品》，行持彼者地之分类就是第二十三品《行住品》，究竟地品即《敬佛品》。首先了解科判的内容，然后学习业伴品第十六。

#### 业伴品 第十六

《业伴品》在藏译中译成方便品，意义是一样的。“业”是指事业，“伴”是指助伴。助伴就是方便，菩萨要起事业的话，必须要以方便作为助伴才能发起种种事业。

#### 戊一、何者能摄具方便品分二：一、方便所摄之业；二、能摄之三种方便

第一个科判是讲通过方便所摄持之业到底有哪些分类，第二个科判真实讲什么是方便，第三个讲它的方便。首先要认定三种方便所摄持的业是什么。

#### 己一、方便所摄之业

**譬如大地种，任持四种物，  
如是三种业，建立一切善。**

这里用比喻和意义对照的方式进行开显。首先讲比喻：“譬如大地种”“种”是所依的意思，不是种子。以大地作为所依，才可以安置、任持各种各样的事物，其他种种法才可以安立。如果没有大地，其他的法没办法安立。

“任持四种物”，以大地作为所依，可以任持四种物，四种物是通过四大类进行观察。第一是水类，就是江河湖海。在藏译和唐译当中有时说大海，有时说河流，是一个意思。所有江河湖海归纳成水类，大地能够任持江河湖海等诸水。第二是高山丘陵一类的法，它们也是依靠大地才能任持。第三类是森林、草木、庄稼，有些讲义说是森林，有些说是草木，这些都是一类。森林也好，草木也好，庄稼也好，都必须依靠大地才能够任持。第四类是指有情众生，种种有情依靠大地才能生长、活动。这四类包含所有依靠大地才能够生成的法。有了大地才有四种物的生成，如果没有大地，四种物没有办法任持，以上是通过比喻进行抉择。

下面再通过意义抉择。“如是三种业，建立一切善”，以三种业作为基础、所依，建立一切善法。也就是说，一切善法包含在三种业当中，如果没有三种业就没有一切善法。三种业就像大地，一切善法就像四种物，依靠三种业建立或任持一切善法。

三种业就是身语意三种善根。菩萨的身业指顶礼、转绕等；语业指念诵、传法等；意业是发菩提心、出离心、空性慧等，这些方面就是菩萨的三种业。

我们可以观察菩萨的六度、四摄、种种觉分都离不开三种业，要么是身业所摄，要么是语业所摄，要么是意业所摄。菩萨的三种业能够摄持、建立一切善法，这就是通过方便所

摄之业。这里讲所摄之业，没有讲方便，方便在后面讲。通过方便所发起的业是什么？就是以三种业作为所依，通过三种业身语意的自性来建立菩萨所有的善根、善法，这个就是方便所摄之业的含义。

### 己二、能摄三种方便分三：一、无厌；二、断除小乘作意；三、无分别智慧

真实的方便就是这三种善法：第一是无有厌倦；第二是断除小乘的作意，主要是断除小乘自私自利、自我解脱的发心，或厌离轮回、希求涅槃的发心，不相应于大乘道体的所有作意都必须断除；第三是无分别的智慧。

总的来讲，一切善法都通过这三种善根、方便摄持才能够生起来。如果广讲，下面的《度摄品》《供养品》《清净品》《觉分品》《功德品》所摄的法，都必须由这三种方便而生起来。这三种方便是能摄善根的方便，所摄就是六度和四摄。我们在修法的任何时候都必须具备方便，这样才能够增长菩萨种种的修法和事业。

首先要认定什么是方便。这一品从三个侧面讲到方便，三个侧面我们都要具备。修持善根的时候，不管是修自利还是修他利：第一个方便，菩萨对于自己需要长时间积累善根、度化众生的事业不能够厌倦；第二个方便，在修大乘道果的一切时分当中，从初发心到成佛之间，一切小乘的作意都必须断掉，也就是断掉小乘作意、恒时发起大乘道体的作意，这是第二种方便，我们在修菩萨行时，这是不能缺少的；第三个方便是无分别智慧，无分别智慧是清净诸障的自体。我们的善根能不能够清净，就看你有没有无分别智慧，如果有无分别智慧，你的善根就能够清净。登地的善根或成佛的善根都是清净的，绝对不可能由杂染的善根登地、成佛，必须恒时具备无分别智慧。在大乘修道当中，从小资粮道四念处开始就修持无分别智慧。四念处在大乘来讲就是法无我空性，所以从那时就开始修持法无我、无分别智慧。也就是说，从入大乘的小资粮道乃至成佛之间，整个过程都贯穿无分别智慧，离开了无分别智慧，善根是没办法清净、增长的。因此这三者绝对是能摄的方便，我们在修持一切大乘道体的过程当中，要始终贯彻这三种方便，才能够真实地积聚资粮。《业伴品》当中讲的方便是非常关键的。

#### 庚一、无厌

难行业能行，应形无量劫，  
身口心自性，拔彼不退转。

“不退转”就是无厌的意思，如果有厌烦就会退转的。“拔彼”有两种讲法，下面次第讲。

第一个“难行业能行”，菩萨在修持菩萨道的过程当中，会经历很多的难行。比如布施广大的财物，或者布施自己的头目手足，或者布施自己辛辛苦苦积累的广大善根，这些都是难行的苦行。菩萨在三个无数劫当中趋入整个大乘的修行，或在度化众生的过程当中，能够忍受不听话、做邪行的眷属，这也是一种难行，等等。所有的“难行业”，菩萨都能够行持，为什么能够行持呢？因为他有一个真正的利他心，或者说对大乘佛果、对菩萨道有清净的信心，虽然这些法非常难以行持，但他能够行持，这叫“难行业能行”。

“应形无量劫”“应形”是跟随众生根性而变化的意思；“无量劫”是从时间方面讲，指相当长的时间。“应形”，菩萨在轮回当中度化众生，单单只显现一种形象，那么他的所化或调化众生的事业就不会广大，菩萨要对所有众生做利益，就要应形示现。只要是和菩萨有缘的众生，菩萨在他面前就示现同类的身形。比如，在人面前示现人形，在汉人面前示现为汉人，在藏人面前示现为藏人，在旁生面前示现为旁生，等等，就是这样应形示现。我们认为旁生可能都是愚痴的，但不一定，旁生里面也有菩萨。菩萨为了度化愚痴的旁生众生而示现成旁生的形象，这方面也是有的。还有示现成饿鬼形象、地狱众生形象、天人形象的，等等。示现很多的形象，是因为这些众生都应该被度化。菩萨发愿度化一切众生，要趋入度化的事业，就要应形示现。

“无量劫”不是说一年两年或者一生一世，而是在无量劫当中如是行持难行能行，应形度化，时间非常长。

“身口心自性”，菩萨在度化众生时是通过身口心的自性趋入的，即身方面精进，语言方面恒常传法，心方面经常加持众生。度化众生是以身口心的自性来进行安立。

“拔彼不退转”，菩萨要把众生从轮回当中救拔出来，自己根本不会退转。在这个过程中，即便遇到再多困难、违缘，他都不会退转。没有厌倦心是菩萨第一个要具备的。

“拔彼”的“彼”字按唐译来讲，主要是针对有些修行者想要趋入小乘作意、修法而自我寂灭的情况，菩萨见到这种情况生起很大的痛苦，在很多劫当中应形度化，以身口心的自性把他从小乘的作意当中救拔出来，安置在大乘道乃至成佛，这个就是“拔彼不退转”。按照藏译来讲，“彼”是指一切众生，只要是轮回中的众生他都要救度，为了救度这些众生，他趋入生死轮回行持难行能行，这就是不退转、无厌。

无厌是第一个方便。要成办自他二利，要度化众生，就必须要有无厌的心态，以无厌的方便来摄持。对我们来讲，圆满的方便也许没办法行持，但是相应自己的心力也必须要做到无厌。比如积累善根要无厌；稍许通达经论有一些能力时，对于弘法利生、讲经说法或安置众生善根等都应该无厌。在这个过程中，不可能一帆风顺，即便是佛陀度化众生，

也有人赞叹，也有人反对，也有人中庸，但是佛陀根本不执著这些。那么，登地的菩萨有没有这些情况呢？都有，但是都没有执著。

对于我们来讲，也许我们会想我的功德没有办法和佛比，也没有办法和登地的菩萨比，怎么能安住于无厌呢？我们可以观察，因为安住无厌的意义非常大，所以一定要尽量安住在无厌的状态当中。比如，自己在讲经说法或做弘法利生事业等的时候，有些人会反对，有些人根本不听你的教言，这时就要想，不能因为这几个人就退失自己的行为，为什么呢？《入行论》讲过，虽有人反对，但也有人得到利益，他们对你很赞叹或感觉非常受用。要想虽有一部分人反对我，或是根本不听教言，但如果我讲的教言对其他人，至少有一半或一小半人有利益，我就应该做这个事情，乃至对一个人有利益我也要去做。能够这样作意，就能够对治眷属当中出现不听话、不依教奉行的情况，就能够安住于无厌。

有时为了对治自己的傲慢，就要想自己没有什么值得傲慢的，虽有部分人对我恭敬，但还有部分人根本不恭敬我，这样就可以把傲慢心打压下去。这两种作意轮番生起的时候，自己一方面不会厌烦，另一方面也不会产生我慢。相随自己的状态在这两方面轮番行持，对菩萨的修行和利他的事业都会有帮助。如果是凡夫，就按照凡夫的心态尽量以菩萨行、菩提心来摄持自己的身语意，也能够做到相似的无有厌倦。

为什么一定要做到相似的无有厌倦呢？因为这是能摄的方便，后面的度摄全部都要以它来摄持。你一旦生起了厌倦，自己的利益就会退失，利众的事业也会退失，所以要尽量安住在无厌的状态当中，要以种种如理作意调化自己的相续。

## 庚二、断除小乘作意

这个科判当中把小乘的作意比成四害——四种大的危害，所以这不是一个可有可无、可对治也可不对治的法，而是必须对治、必须断除的法。因为小乘的作意和大乘的道体直接相违，直接障碍自己进入大乘修行，因此在趣入大乘修行时，必须断除小乘的作意。

**如人怖四害，深防为自身，  
菩萨畏二乘，护业亦如是。**

“如人怖四害”中的四种危害：第一个是兵刃；第二个是有毒的食物；第三个是雷电或霹雳；第四个是怨敌。世人对这四种害是非常恐怖的，唯恐沾染到身上，所以尽量防护。人们会想，如果我的身体接触到兵刃，绝对就会产生痛苦；如果服用毒食，就有害于生命；如果遭遇霹雳，马上就会死亡或身受重伤；如果遇到怨敌，他就会千方百计地加害于我。

所以世间人“深防为自身”“深防”就是深自防护的意思，为了保护自己，一切众生都

非常谨慎地防护这四种危害。弥勒菩萨很慈悲，以这四种危害作比喻，让我们体会防护四害的程度，要“深防”。

这个比喻的意义是“菩萨畏二乘，护业亦如是”。“二乘”是指声闻乘和缘觉乘。科判中讲得很清楚，菩萨害怕生起小乘的作意，因为小乘不堪忍受轮回的痛苦，想要从轮回当中解脱出去，于是在出离心的基础上行持三学，修证人无我而趣入无余涅槃，根本不考虑众生的利益。对大乘菩萨来讲，菩萨如果生起了小乘的作意和修法，绝对是个大的障碍。前面第十四品讲过，菩萨堕到地狱当中还不是大菩提的障碍，但是生起小乘作意就是大菩提的障碍。关于这二者的差别，《菩提道次第广论》中讲：小乘是成佛的支分，是方便而不是障碍。《大乘庄严经论》中却讲小乘是障碍，这主要是从菩萨自身的角度来讲，他本来有能力可以很快证悟佛果，但因为转而趣向小乘作意，障碍了他迅速成佛。小乘人是通过修法得到罗汉果，通过化城的护持从定中出来，然后再发菩提心，趣入大乘成佛，这是对小乘根性的方便。但是这个菩萨已经有了大乘种姓，明明可以直接趣入大乘却转而趣入小乘的作意，绝对就是大障碍。“菩萨畏二乘，护业亦如是”，菩萨对二乘作意的恐怖，就像恐怖四种危害一样，唯恐伤到自己，所以菩萨对自己的作业如是防护。

如果菩萨的相续中生起了小乘作意，其危害第一个就是断除了自己的大乘种姓，什么时候生起了小乘作意，什么时候大乘种姓就断了；第二个，如果生起小乘作意，大乘善根就会中断；第三个，没有生起的大乘善根不会生起，已生起的会中断；第四个，直接障碍成佛。菩萨在发心时，一是缘佛果，二是缘众生，以智慧缘佛果，以大悲缘众生。而生起小乘作意时，首先佛果也缘不了，因为大乘种姓中断了，障碍了无分别智慧的生起，中断了成佛，这是从得不到佛果的侧面来讲的。其次，生起小乘作意时，缘众生的大悲心也断了，彻底与大乘的发心相违。所以菩萨要深自防护，不要生起小乘的作意。

这不是讲其他菩萨的修持，对我们而言也应该这样思维。我们现在要生起这样的方便，就必须断除小乘的作意，不能想自己一个人解脱。自我解脱这种想法非常下劣，在大乘菩萨看来就是生悲心的对境。一个发了菩提心的众生转而生起小乘作意，那他就是一个应深生悲悯的对象。生起小乘作意是不对的，应该舍弃。我们应想：就算趣入小乘，最终还是要重发菩提心趣入大乘，还不如现在就不舍菩提心，行持菩萨行，断除小乘作意，生起大乘菩萨作意，这是第二种方便。

第三种方便“无分别智慧”，是以无分别智慧为方便摄持六度四摄的种种善根。

### 庚三、无分别智慧

## 作者业所作，三轮不分别， 得度净业海，功德无有边。

所谓的“三轮”就是作者、业和所作。能作叫作者，业叫作业，所作是指身、口、意三业之发动造作。对所作、能作和作业三种都有执著，认为能作是实有的、可得；所作是可得；作业也是有所得的，这叫三轮执著。通过三轮执著生起的善根绝对是杂毒的，不是清净的善根，这是世间波罗蜜的修法，不是出世间波罗蜜的修法。菩萨修行是为了得到出世间的波罗蜜，不是要安住世间的波罗蜜。如果不了解这个差别，自认为修持佛法已经数十年，或者在轮回生死当中修行了几十个大劫，如果没有三轮体空无分别智慧的摄持，善根始终是没办法清净的，这个必须要了解。

作者、作业、所作都不可得就叫三轮无分别、三轮体空。菩萨六度的修法都可以包含在三轮当中，从布施来讲，能作的、能修行者自己；所作的布施；怎样作的方式，精勤的作业，观察之下都无自性。从自己来讲，可以通过人无我空性来观察。必须要观待自己、他人和布施的财物，才能够成就布施这个所作，这些都是依缘而起的，所以根本就是无自性的。能作、所作无自性，作业也就是无自性的，通过观待理、缘起因，一观察就发现完全都是不可得的。也就是说，如果掌握了中观的推理方式，把中观的推理运用在三轮体空的观察当中，我们就知道如何观察三轮体空，怎么安住于三轮体空了。

如果对各种法义之间的关联不了解，或没有把听闻思维跟修行做连接，就会认为中观仅仅是一种理论，布施是一种实际的修法，就不会以中观的空性原理来推理了解三轮体空。如果了解的话，在行持布施等的时候就会处在三轮体空的状态中了，这叫三轮不分别，或三轮体空。

通过这样的行持“得度净业海”。如果你有三轮的执著，就是不清净的业，如果你以三轮体空的方式来摄持，就是清净的业，这种净业才能度轮回大海，到达功德的彼岸。“得度净业海”是说六度，从此岸到彼岸，有度越的意思。有了三轮不分别的智慧，才能够“得度净业海”，从此岸得度到彼岸，从悭吝得度到布施，从邪慧得度到正慧。有这样清净的功德摄持就可以度越业海，整个业海都可以度越，达到功德的彼岸。如果做到了功德就无有边，如果有执著，就无法安立“功德无有边”，绝对就是有边的。

前段时间学习《金刚经》也有这样的分别。佛陀讲布施等六度的修法，以虚空作比喻，没有用须弥山或大地等作比喻。因为虚空是无量无边的，只有虚空才能对照三轮体空摄持的善根。如果你对能作、所作和作意有执著，绝对就不可能如虚空一样无有边际，绝对就是有边的。只有这样才能获得无有边际的大功德，这叫“功德无有边”。

现证这种无分别智慧是在初地，行持、安住是在加行道，在资粮道要再三地闻思，从而生起绝对的定解。现在我们干什么呢？也许我们想：不要说加行道，我现在连小资粮道都没有达到。所以，现在我们能做的事情就是为登小资粮道做准备。我们现在行持无分别智慧，行持大悲菩提心，行持无厌的精进，即便相续当中没有生起小资粮道的功德——小资粮道的功德也不是无缘无故就能生起来的，它必须要有因缘，什么样的因缘呢？现在我们正在做的听闻、思维、修行就是因缘，虽然没办法和小资粮道等的功德相对应，但是我们精进行持，这些因缘一旦成熟，绝对就会趋入小资粮道，然后趋入中资粮道，加行道，到见道、修道。所以现在我们不要认为什么感觉都没有，菩提心没有生起来，无分别智慧也没有，什么都没有，但是我们要知道，功德法必须观待因缘，现在我们正在聚积因缘。断除小乘作意、行持相似大悲菩提心，然后以闻思的方式学习中观，了解三轮体空的方便，就是进入小资粮道的正因，除了这个之外没什么其他正因了。了解了这个问题，就能真正地精进了。以上讲完了“业伴品”。

## 度摄品 第十七

《度摄品》是整部论的精华。“度”是指六度，“摄”是四摄。六度是菩萨圆满自利的方便，四摄是怎么摄他、利他的方便。菩萨的修持除了自利、利他之外还有什么呢？所以菩萨的修法全都包含在六度当中。我们要行持菩萨行就必须行持六度四摄。

什么是六度四摄呢？在没学这个论典之前都很模糊，只是大概地知道布施、持戒等，没办法详细通达。学完本品之后，对大乘菩萨行、对大乘菩萨的六度、四摄会从方方面面生起非常坚固的定解，所以这一品是全论的精华。从开始到现在，我们观察一下，很多品都提到了六度，离开六度就没有菩萨行。确实是这样，我们必须详细地了解什么是六度，什么是四摄。

六度和四摄是从自利和他利方面讲的，一个是自利，一个是利他，四摄也是在六度的本体上面安立的。麦彭仁波切在讲义中讲到，《度摄品》《供养品》《清净品》还有《梵住品》《觉分品》等等，里面全部是以六度贯穿的。如果缺少了六度，菩萨的供养、菩萨的清净、菩萨的梵住、菩萨的觉分都无法行持。大乘菩萨所行持的六度到底是什么？这个必须要了解。

很多大经大论讲六度时，不引用本论颂词的几乎没有，都是用本论的颂词作为观察抉择之处。宣讲六度，离开了《庄严经论》的《度摄品》，就没办法单独安立了。无垢光尊者在《心性休息大车疏》还有《菩提道广论》这些论著里讲六度时，都在引用这些颂词，通过这些颂词来抉择。次第是怎样的？数目决定是怎样的？本体的修法怎样？障碍是怎样的？都

是从这些方面讲的。弥勒菩萨把整个大乘经典当中六度四摄的精华挑出来让我们学习。虽然我们对整个大乘经典没有一一去翻，一一去看，但如果把本品六度四摄的内容掌握了，可以说大乘六度四摄所有的内容就已经完全掌握了，这方面确实很殊胜，确实是精华。以前我在学《度摄品》时非常欢喜，菩萨的六度讲得那么详细，修法那么殊胜，对整部论自然而然就生起了欢喜心，学了之后大家都会有收获的。

**戊二、以此方便所摄波罗蜜多及四摄品分三：一、使自己圆满如来诸功德的六度；二、成熟其他有情的四摄法；三、彼二者之摄义**

“以此方便”，就是十六品当中所讲的无厌、断除小乘作意、无分别智慧，以这三种方便所摄持的是什么呢？就是般若波罗蜜多六度和四摄品。这一品分三：一是使自己圆满如来诸功德的六度；二是成熟其他有情的四摄法；三是彼二者的摄义。整个十七品就是从这三个方面讲。

科判讲得很清楚，六度就是使自己圆满如来诸功德，一定要把科判的意思看清楚。六度虽然自他二利都包含，但是从侧面来讲，六度主要是菩萨自己圆满如来功德，使自己的功德圆满就是修持六度。然后成熟其他有情的是四摄法，四摄是成熟其他有情的。六度侧重于菩萨的自利，四摄侧重于菩萨的他利，但是二者不能执为别别的他体，离开六度没有四摄，它们是一个本体的两个侧面，要这样去分析。科判的内容一定要掌握好，掌握好了就能够帮助我们通达《度摄品》表面的意思、修法的意思等等。第三个是摄义。

**己一、使自己圆满如来诸功德的六度分二：一、总标略说；二、其义广说**

**庚一、总标略说**

**数相次第名，修习差别摄，  
治障德互显，度十义应知。**

“度”是指六度。度越到彼岸有十种意义，其他地方有十度的说法。十度也是六度的侧面，因为后四度都是般若度的反体，是从第六度智慧度的侧面安立的，即方便度、大愿度、大力度、大智度。为什么有的地方讲十度？有的地方讲六度？实际上是开合不同。开就是第六度再分四度，合就是把后四度摄在般若度当中。这里是从六度的侧面讲。

六度有十种意义：第一是数，数目决定，只有六度，不可能是五度，少一度都没办法安立，多一度也没有必要，数目是决定的。第二是体相，六度的体相到底怎样？怎么认定？第三是次第，安立六度的次第不能乱——一是布施，二是持戒，六是般若度，不能说一是般若，二精进，三是安忍，这方面绝对不能乱，次第是决定的。第四是名，即六度的释词。什



么是布施？解释布施的意思；为什么要持戒？解释持戒的意思。第五是修习，怎么修习六度？方法是什么？然后教你修习六度的方法。六是讲差别，差别是分类的意思，分多少类。七是“摄”，六度能够摄持一切善法，所有大乘的善法都摄持在六度当中，这是决定的。我们能够行持六度就是能够行持一切善法。不要认为一切善法是一个非常广大的概念，所有的善法菩萨都必须要修持，然后而生起一种怖畏。但是所有的善法都摄在六度当中，能够修六度就能修一切善法。菩萨知道，从布施到般若度之间行持就是行持了一切善法，这是“摄”的意思。八是治障。六度的障碍是什么？我们在行持六度的时候不可能一帆风顺，肯定有障碍。障碍不是来自于别人，而是来自于自己无始以来积累的习气。怎样对治障碍？首先认定障碍，然后对治，对治好之后才能顺利生起六度的功德，这方面叫治障。九是“德”，就是六度的功德。宣讲六度的功德让我们生起欢喜，生起信解和信心。十是“互显”，每一度都可以摄持其他度，都包含了其他度的意义，互相显示本体，布施度可以显示其余五度，这方面就是互显。

“度十义应知”，以十种含义来宣讲六度，这方面是需要了解的。

**庚二、其义广说（依略说次第）分十：一、六波罗蜜多的数目决定；二、六波罗蜜多各个的体相；三、彼等的次第；四、布施等各个词释；五、对波罗蜜多如何修习之相；六、六波罗蜜多彼等之内分类；七、一切善法归摄于六波罗蜜多中；八、断除六波罗蜜多的违品；九、六波罗蜜多的功德；十、诸波罗蜜多中每一度均可含摄他度故互相决定**

广说是从十个侧面宣讲。

### 辛一、六波罗蜜多的数目决定

六般若波罗蜜多的数目是决定的，这个有好几层的意思，从几个侧面来讲，数目绝对是六种，没办法说是五种或七种或更多，数目是决定的。为什么只有六度呢？这是由增上生、决定胜的道理决定的。

## 资生身眷属，发起初四成， 第五惑不染，第六业不倒。

第一、第二句讲增上生，第三、第四句讲决定胜。前四度成就增上生，后两度成就决定胜，所以六度的数目是决定的。

什么是增上生？首先讲意义。第一个“资生”，指布施度。为什么呢？因为做广大的财布施，下一世可以获得资养身体的资具、房屋、衣服、饮食，这些都叫资生物，是通过布施得来的，布施是增上生的因，下一世可以获得广大的资财，这是“资生”。

第二个“身”是身体，是由持戒度获得的。我们要获得一个身体，当然不是旁生、地狱的身体，这里是指善趣的身体，尤其指暇满人身。暇满的身体绝对是通过持戒获得的，获得人天身绝对要受持清净的戒律。通过持戒而获得暇满的身体，这方面是增上生。

第三个“眷属”是指眷属圆满。眷属圆满主要是通过安忍获得的，为什么呢？因为菩萨今世能够安忍，对其他人不生嗔恨也不打骂，内心调柔，修安忍的缘故，后世得到众人的喜爱。因为没有扰乱众生，内心当中能够安忍，很多人都愿意依止他，这样就可以获得眷属圆满，这是一种增上生。

第四个“发起”，是讲精进。通过精进的修法来发起，为什么呢？因为一切事业的成办必须要通过所作。如果今生当中能够精进行持，后世当中就能够无勤发起一切事业。为什么很多人在生活中不需要操心，不需要去劳作就可以自然而然地获得很多资具？很多事业一想就可以马上成办？有些人怎么想也没办法成办，累死累活也不行，这是什么原因？没有因的缘故。前世当中精进了，今生当中就能够获得一种发起或者所作自然成办的功德。当然精进不是说你很辛苦，或者你很勤劳就叫精进，精进有正精进和邪精进：一般世间人为了追求饮食男女、世间八法的精进是邪精进；什么是正精进呢？对大乘的正法，广义来讲，对所有善法有兴趣，愿意去做就是正精进。这里主要是讲大乘的正法，对大乘的闻思修行发起一种欢喜心，欢喜地趋入就是正精进。如果能够正精进，下世所有的事业都能无勤成办，这叫“发起”。

“初四成”，前面四个是增上生的因。

“第五惑不染，第六业不倒”，这两个是讲决定胜。第五个是禅定度，为什么叫“惑不染”呢？安住在禅定的状态当中，能够压伏或使种种的烦恼不生起。烦恼不染、烦恼不生起的缘故不会染污自己的相续。尤其是菩萨的禅定，绝对不是世间的禅定，他肯定是和大悲心、无二慧相应的禅定，这种禅定就成了决定胜的因。

“第六业不倒”，就是业不颠倒。菩萨在行持六度、行持菩萨行的时候，如果业际颠倒就没办法成办。业际颠倒的原因是什么？智慧缺乏。如果你有了般若智慧，你的所作就绝不会颠倒。因为有了般若智慧，你就能对所作的事情一一分别——这是应取的，那是应舍的；这是颠倒相、杂染相，那是清净相，如是行持就会生起善根，那样行持就会毁坏相续——有般若智慧的缘故，他就知道得清清楚楚。对六度，对四摄，对觉分，对所有的修法都了解的缘故，在行持的时候绝对就不会颠倒。行持的事业不颠倒，绝对就会迅速地趋入决定胜，“业不倒”是趋入决定胜的因。第五、第六就是决定胜。

一切万法、一切所求都包含在增上生和决定胜当中，前四度成办增上生，后二度成办

决定胜，最后可以肯定六度的数目不能多也不能少，这是决定的。一切众生的所求要么是增上生，要么是决定胜。通过这二者，六度的数目是决定的，这个必须要了解。

今天就讲到这地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第六十二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造《大乘庄严经论》。

本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。其中“所安立、分别所知、所思维、不可思议”已经讲完，其以总说的方式宣讲了菩萨道的修行。现在正在讲第五个科判“圆成证得”，即通过实修现证大菩提的自性，分两个方面进行宣讲，首先讲加行，然后讲正行。加行讲到明信品、述求品、弘法品、修行品、教授随示品。正行从六个方面观察：方便品（业伴品）；方便所摄度摄品；供养、依止、四无量品；觉分品；彼时之功德品；行住品宣说十地及究竟果法功德。第一业伴品已经讲完，通过无厌、断除小乘的作意、无分别智慧所摄持的三种方便修持大乘修法。之后讲度摄品，分三个方面：“使自己圆满如来诸功德的六度；成熟其他有情的四摄法；彼二者之摄义”。首先讲第一“使自己圆满如来诸功德的六度”，分“总标略说”和“其义广说”。现在正在讲广说，通过略说的次第分十个侧面，现在正在讲第一个方面“六波罗蜜多的数目决定”。为什么六波罗蜜多不多也不少呢？实际上是通过四个侧面决定的：增上生和决定胜；自利和他利；菩萨的行为；三学。第一个侧面已讲完，今天开始讲通过自他二利来决定数目。通过“施彼及不恼”乃至“利他即自成”之间的颂词

进行观察。两个颂词观察的侧面稍微不同，第一个颂词前三度讲他利，后三度讲自利；第二个颂词的六度全部安立利他。利他能够安立，自利也能够安立，还是在二利当中进行观察。

通过自他二利安立六度数目决定的第一组颂词：

施彼及不恼，忍恼是利他，

有因及心住，解脱是自利。

第一、第二句讲利他方面的三度，第三、第四句讲自利方面的三度，合起来是六度，因此六度是决定的。因为一切的利益分为自利和他利，除了自利和他利之外没有第三种安立方式。既然六度可以包含自利和利他，或者自利和利他可以包含六度，数目绝对是肯定的。

首先是通过布施度、持戒度、安忍度安立利他。“施彼”讲布施度；“不恼”讲持戒度；“忍恼”讲安忍度。

第一个方面是“施彼”。怎样安立“施彼”就是布施呢？因为真正的布施就是把自己的资财、身体或一切善根如是施与众生，是做利他的事情。因为众生需要，如果能够把自己的身财布施给众生，就可以利他。从这个侧面讲，施彼就是布施，施彼就是利他。

第二个方面是“不恼”，这个“不恼”和下面的“忍恼”侧面不相同，不恼是自己不做伤害别人的事情；忍恼是在别人伤害自己的时

候不嗔怒，能够安忍。不恼和忍恼在字面上有相似之处，不恼主要是从持戒方面利他。为什么呢？不伤害他人就是利他，就是持戒。为什么呢？讲义中举例：一是从杀生方面讲，自己断除杀害和伤害众生就是持戒。因为戒律当中有不能伤害和杀害其他众生的规定，所以断除杀害、伤害其他众生就是持戒，从一个侧面讲，就是做利他的事业。二是从偷盗方面讲，如果自己去偷别人的东西，别人肯定会受到伤害，如果断除偷盗别人的财物，就是没有伤害他人，也是一种利他的行为。当然还有其他比如断邪淫或妄语等等，这些都可以安立成通过受持戒律的方式、没有伤害他人而做利他的事业。

第三个方面是“忍恼”。别人对自己做伤害时，自己内心不生嗔恨心，在身体方面不打击对方，语言方面不做回骂等行为，可能的话还要生起大悲心。如果不忍，内心当中肯定会生起嗔恚，在身体方面造作打击，语言方面做辱骂等等行为，这就是做了伤害别人的事。如果能够忍恼，就是通过安忍来利他。以上是通过前三度讲利他。

其次是从后三度安立自利。“有因及心住，解脱是自利”“有因”是精进度，“心住”是禅定度，“解脱”是智慧度。“有因”在藏译中是“所依”的意思，是谁的所依呢？禅定和智慧的所依。为什么这样讲？有了精进才可以发起禅定，有了禅定才可以发起智慧而获得解脱，精进就成了所依或俱有因的意思，是谁俱有因？禅定和智慧。禅定和智慧如果以精进作为助伴、发起因，首先自己散乱的心可以安住，叫作心住，在安住的状态当中发起胜观慧，之后自己的心就获得解脱。

从自利方面讲，有因精进和心住禅定解脱的智慧。不能说布施不能自利或解脱不能利他，而是前三度侧重讲利他，后三度主要讲自利。因为一切利益都分判在利他和自利当中，所以说六度数目决定。

通过自他二利安立六度数目决定的第二组颂词：

不<sub>二</sub>乏亦不恼，忍恼及不退，  
归向与善说，利他即自成。

这个颂词还是从二利的侧面安立六度数目决定，所讲六种侧面都是着重从利他方面观察。颂词明显把六度安立成利他，最后一句“利他即自成”意思是说，如果能够做利他的事业，自己的利益也就自然成办。虽然主要讲到利他，但也间接讲到了自利。

第一个侧面是“不<sub>二</sub>乏”，乏是缺乏的意思，不<sub>二</sub>乏就是不缺乏，令什么不缺乏呢？令众生资具不缺乏。为什么这么讲？因为一个众生向菩萨求施，就说明他缺少某种资具，没有钱，他向菩萨要钱；没有衣服，就向菩萨要衣服等等。菩萨满足他的心愿修持布施度，把钱财、药品、衣物等布施给他之后，他就拥有这些资具，不缺乏了。这是从布施的侧面做利他，使众生不缺乏种种资具，主要是从财布施讲。从法布施也可以安立，众生相续当中缺乏圣财的功德，出离心、戒律、菩提心、无二慧都是缺乏的，菩萨给他做法布施，他的相续当中这些圣财资具就逐渐圆满了，不懂的道理知道了，没

有的功德逐渐生起来了，也是将众生安置在不乏的状态当中。这是通过布施而利他。

第二个“不恼”，就是不伤害众生。解释方法和前面一样，通过不伤害众生的方式做利他。

第三个“忍恼”，就是安忍。能够忍受众生伤害的缘故，就能够做利他的事业。

第四个“不退”，主要讲精进度。菩萨的精进度是不退的，怎样不退呢？菩萨具备大精进的缘故，在做利益众生的事业、帮助众生成办事业时没有厌烦，根本不会从精进的事业当中退失，所以叫不退。菩萨有时是通过讲经说法的方式帮助众生，有时是通过身体帮助众生，比如哪个众生需要盖房顶，他就去帮盖，哪个众生需要挖水沟，他就去帮挖，通过身体帮助众生成办事业也是一种精进。他在做利益众生的事业时，肯定不会退失、不会厌烦，这个方面就是精进，因为精进的本体就是一种欢喜的心态，对善法有非常大的欢喜心。菩萨通过法布施安置众生于善根当中，或者通过身体帮助众生成办事业，他都有一个欢喜雀跃之心，根本不会退失，通过精进来成办他利。

第五个“归向”，主要是从禅定的自性讲，禅定和“归向”怎样联系呢？因为菩萨修持禅定，是通过利益众生的菩提心发起的，菩萨的禅定成就之后，通过禅定而引发大神通，很多隐蔽的事情自



然见到，或很多众生力不能及的事情，他能够做到。他通过在众生面前示现大神变，满足众生的所欲，令众生生起信心而归向。通过禅定使众生归向于正法或归向于菩萨。因为菩萨代表佛法，如果能够归向于菩萨，菩萨就能善巧地引导众生逐渐走向解脱。或者归向于正法，使他对正法生起信心，开始修持正法。所以通过禅定做利他是通过归向来安立。

第六“善说”，讲般若度。般若度是通过善说做利他。为什么呢？因为要做善说，你必须对般若要相当通达，闻慧、思慧、修慧等方方面面的智慧都必须圆满。当你具备般若智慧的时候，就能够善说正法，遣除众生相续当中的种种怀疑。对前后世有怀疑、对因果有怀疑、对三解脱道有怀疑的，全部遣除其怀疑。通过善说的方式令众生遣除怀疑，对众生做究竟利他的事业。这方面就是通过六度来成办利他的方便。

“利他即自成”，虽然主要讲利他，但是菩萨在做利他事业的时候，自利绝对附带成办。麦彭仁波切的讲义中讲过，一个菩萨如果不做利他的事业，单单想自利，最后连自利也没办法成办。比如一个菩萨想要圆满自利，他的发心完全是一个人获得佛果，他能不能成办最终获得佛果的愿望呢？如果他不真正改变这样的心态，绝对无法成办。如果你没有做利他的事业，就没办法圆满自利。菩萨不考虑自利，唯一考虑怎样利益他人，但在这个过程中也积累了自己的善根，获得了暂时的自利。比如做布施，自己就获得无怪吝

的善根，或者在后世当中获得财富；通过持戒利益他人，自己就获得善趣身等等；通过般若成熟他人，自己相续当中的智慧也圆满，这是暂时的自利，通过不断做利他的事业，最终成佛。佛果是究竟的自利，为什么这样讲？因为一般凡夫、世间人认为追求资具、过上幸福生活是一种自利；小乘圣者认为获得罗汉果是一种自利；一地到十地菩萨认为遣除相续中的障碍、获得功德是一种自利，但这所有的自利都没办法和佛果相比，佛果才是究竟的自利，通过利他就可以圆满自利。这也是从二利的侧面来安立六度决定。

第三组颂词是通过行为安立六度数目决定：

不染及极敬，不退有二种，

亦二无分别，具摄大乘因。

“不染、极敬、不退、无分别”是生起大乘功德的四种因，也是大乘的行为，一切大乘行为包含在这四种因当中的缘故，所以六度的数目是决定的。

第一个因是“不染”，主要是指布施。为什么布施是不染呢？不染就是不染着的意思，对谁不染着？对有情、对资具、对自己的善根等不染着，只有对方方面的法不染着，才能够布施；如果有染着，就没办法布施或者根本没办法做清净的布施。比如我对这个资具、钱有染着，但是迫不得已布施了，行为圆满了布施，但是心有悭吝的缘故，不是清净的布施。或者对财物非常耽著，根本不愿

意布施。所以，染着就是悭吝，如果对自己的善根有染着——这个善根是我辛辛苦苦积累的，为什么要无私奉献给一切众生呢？如果对这个善根有非常大的染着，就根本不会布施，不会把善根回向给众生。所以布施就是不染。菩萨需要对一切资具乃至三界轮回、小乘的自我解脱都不染着，再进一步讲，对菩萨道、佛果都不能染着，但这里没有讲对大乘道果不染着，主要是讲对资具方面不染着才能够做布施。菩萨要圆满资粮、利益众生，就不能对财物染着，必须要做布施。第一个不染，就是菩萨的行为。

第二个因是“极敬”，持戒度安立成极敬，为什么这样讲？因为戒律是一切善法的基，如大地能够生成万物一样，如果没有戒律作为依靠处，所有的善根无法生起来。我们的善根现在属于什么状态还需要观察，我们需要不断地积累善根，才能够达到一定的目的，但我们一方面在造善根、闻思修行，另一方面在不断地破戒。善根在不断修持，恶业也在不断积累，这会导致什么情况呢？自己的善根没有办法迅速积累，也就没办法圆满，根本没办法生起道果。一方面破戒，另一方面又在修持善法，会怎样呢？绝对障碍自己迅速得果。虽然修持善法会成熟善果，但是在修善法时夹杂烦恼恶业，就会成为迅速登地、现前道果的大障碍。

我们的善根必须不断积累，而持戒能禁止恶业，把相续当中身口意所有粗重的恶业全部禁止，在此前提下，修持种种殊胜善法，不断积累种种善根，这就是持戒的功用。我们了解之后，就要对戒

律极为恭敬。只有对戒律极为恭敬才会发起“宁舍生命，绝不犯戒”的决心，才能真实守持清净戒律。对菩萨来讲，必须做到对戒律极其恭敬的心态和行为，把持戒安立到极敬的行为中。

第三个“不退”的行为有两种，由二度含摄：第一是安忍度，第二是精进度。安忍度能使什么不退？遇到众生伤害时不退自己的菩提心、善法。精进从哪里不退？主要是从苦行当中不退。精进是对善法的极大欢喜之心，苦行有时容易使菩萨退心。如果内心有精进的功德，绝对不会从苦行中退失。比如背诵是一种苦行，精进就不会退失；看书时头昏脑胀，有大精进也不会退失；修禅定时枯燥无味、禅定生不起来，也需要精进。这些苦行都需要以精进摄受，“不退有二种”是从这个侧面讲的。

麦彭仁波切进一步解释说，使资粮不退的因就是安忍和精进。为什么？要圆满、不退失二种资粮，就必须行持安忍和精进。安忍的功德可使种种违品不能胜伏。比如在修福德和智慧资粮时，如果不能胜伏人或非人损害的违品，福智二种资粮就永远无法增上。如果能安忍人或非人的伤害乃至不好的天气等等，违品就不能胜伏。精进的功德主要是具备顺缘，有了精进，就有修持福智二资粮的顺缘。想要圆满福德资粮，三天打鱼、两天晒网是不行的，要数十年、数百劫如一日，才能生起并圆满福智二资粮。所以精进绝对是福智二资粮的顺缘，麦彭仁波切的讲义讲得非常清楚。

第四个“二无分别”从禅定度、智慧度来讲。禅定度主要从一缘专注侧面讲，息灭粗大的分别心；智慧度主要从胜观侧面讲。菩萨的

修法主要是止观双运，如果止观脱离，就不成为一个殊胜的修法。菩萨安住禅定时没有和智慧分离，是和智慧双运。双运、无分别、一味都是一个意思，安住寂止也就是安住胜观，安住胜观也没有抛弃寂止。止观二者双运就叫无分别，止观双运才能真正证道。这是大乘殊胜的行为、殊胜的因，所以说“具摄大乘因”。

六度完全具摄一切大乘证道的因缘、行为。以上四种因说是因或行为都可以。唐译中讲因，藏译讲行为，实际意义相同。

第四组颂词是通过三学安立六度数目决定。

六度摄于三学当中，所以数目是决定的，用两个颂词宣讲。前一颂词讲六度各自状态，后一颂讲怎样摄入三学。无著菩萨是把“不着及不乱”解释为道，从道的侧面决定数目，后面的颂词解释成三学。麦彭仁波切是把两个颂词都解释为三学，前面一颂解释为成就三学各自的体相，后面一颂正式成立三学，实际上一样。

不着及不乱，不舍亦增进，  
净惑及智障，是道皆悉摄。

“不着”，指布施度，布施是一种不染著、不执著的心。没学大经大论前，老是认为布施就是把东西给别人，实际上，布施是不染著的心，这是布施的自体。我们内心对万法不染著就是布施，《前行》中讲完六度后，也引用很多大德的话，从不同侧面讲六度。对万法不执著、对一切资具不执著，就是布施的自体或生起布施的因。

“不乱”，是持戒度，不散乱的意思。怎样持戒度不乱呢？众生平时都是在散乱中破戒、犯戒，散乱于能引发自己贪欲心等烦恼的外境中，没办法摄心。心一乱，身语随之生起恶业，持戒就是心不乱。佛陀说持戒——这不能做、那不能做，是在行为上安立，实际上是为了摄心。当你按照佛陀的要求持戒后，心就会安定，确实是这样。所以，守持戒律是要使自己的六根不散失于外境，不散射于六境，这就是持戒的自体。

“不舍”，就是安忍度。发起嗔恨心时，肯定会当下舍弃有情，如果能修安忍，就能不舍有情。因为知道一切众生都曾是自己的父母，或者一切众生都是帮助自己圆满六度的助缘，一切众生都是自己所摄护的对象，而不是舍弃、嗔恨的对象。有了安忍，你就不会舍弃有情。为什么这样讲？众生伤害、诋毁、打骂你时，你能安忍，就肯定不会舍弃菩提心、善心，所以能安忍就能不舍有情。

“增进”，就是精进度，令善根增进。要增上一切善根，就必须精进；如果不精进，善根就会原地不动，不但不增长还有退失的可能。精进和懈怠互为违品，我们不精进就是处在懈怠当中，而懈怠就会引发种种身语意的过失，不会有既不精进又不懈怠的中间状态。精进时就不会懈怠，懈怠时就不会精进。如果要使善根增上不退失，就必须精进。从内心生起对善法的欢喜之心，身体、语言跟随心去做，身口意就精进了；如果心首先疲厌、懈怠，身体、语言绝对没办法精进起来。精进是一种心态，心态决定行为，当你的心疲厌时，念咒、读诵

就不是精进，不是增上善根。如果要让善根增上，就必须精进，精进度就是“增进”。

“净惑及智障”，是讲净除罪业、罪障。罪障有两种：烦恼障、所知障，二者具摄一切大乘菩萨的障碍。“净惑及智障”，就是清净烦恼障、所知障。所谓“惑”，是指烦恼障，怎样清除烦恼障？入根本慧定时可清除烦恼障；智障是指所知障，按照弥勒五论的观点，出定位的智慧清净所知障。因为第六度智慧度本身增胜，是从出定位的侧面安立智慧度清净所知障。净惑是清净烦恼障，净智障是清净所知障。

“是道皆悉摄”，菩萨所修的一切道都包含在六度中。

为摄三学故，说度有六种，

初三二初一，后二二一三。

整个六度摄于三学，因为在菩萨的所学中，戒、定、慧三学是决定的，没有四学，也不可能有二学。怎样观察的呢？“为摄三学故，说度有六种”，度有六种数目，具体所摄是“初三二初一，后二二一三”“初三”的意思是最初的布施、持戒、安忍三度；“初一”是指三学中的第一个戒学；中间的“二”字，指戒学分两类：戒学的本体和戒学的眷属。戒学的本体是持戒度，本身就是戒学。布施度和安忍度是持戒的眷属，怎样安立呢？布施度是持戒的因，安忍度是持戒的助伴。为什么说布施度是因？因为如果不愿舍、贪著资财，就没办法持戒，只有在舍弃贪著的时候，才能生起戒体。前面的颂词“不着及不乱”中的“不着”，就成了因。如果对资财不执著，持戒的基础就有

了，这个是因；持戒度是戒学的体，是不散乱的状态；安忍度是持戒的助伴，要守持清净的戒律，不能生起嗔恨心等；你舍弃了众生，大乘的戒体就根本没有了。

这里没有讲小乘的别解脱戒律，是讲大乘的菩萨戒律，大乘菩萨戒中，不舍众生是很关键的。舍弃众生的当下，就舍弃了菩提心；菩提心都舍弃了，还有什么菩萨戒？根本就没有了。所以安忍度不舍有情，就是持戒的助伴。前面讲“不着、不乱、不舍”三者都是戒学，主要是从“二初一”来观察的。

“后二二一三”中的“后二”指六度的后两度：禅定度、智慧度；第二个“二”是三学中的后二学：定学和慧学，是六度中的后二度所包含的。禅定度就是定学，智慧度就是慧学，“后二二”就是这个意思。定学和慧学就是对应前面的“净惑”和“智障”，通过定来对治烦恼障，通过慧来净除所知障，这两个都是清净罪业的方式。

“一三”中的“一”指六度中的精进度；“三”指精进度是整个三学的助伴。一个精进可以作为戒学、定学、慧学的助伴，所以是“一三”。因为一切学都摄于三学当中，所以六度的数目是决定的。

下面讲下一个科判“六波罗蜜多各个的体相”，六波罗蜜多个别体相的认定是整个大乘认定六度体相的方式，必须通达。

## 辛二、六波罗蜜多各个的体相

分别六度体，一一有四相。

治障及合智，满愿亦成生。



如果一一分别六度的本体，每一度都具备四种相：第一个是“治障”，第二个是“合智”，第三个是“满愿”，第四个是“成生”，就是般若的四相。很多地方讲四相时，都是引用此颂讲六度的体相。下面次第分别各自含义。

第一个“治障”，就是要远离六度各自的违品。“障”是违品，“治”是能治。要远离六度各自的违品，悭吝是布施的违品，犯戒是持戒的违品，嗔恨是安忍的违品，懈怠是精进的违品，散乱是禅定的违品，邪慧或愚痴是智慧的违品。我们要安立般若的体相，第一个就是治障。真正安立六度的本体，就要远离六度各自的违品，有悭吝的状态不可能有布施，有犯戒的状态不可能有持戒，乃至有邪慧的状态不可能有般若。所以第一个要治障。

第二个是“合智”“合”是结合，“智”是无分别智慧。六度的每一度必须与无分别智慧结合才能成为度，否则根本不成为度。无分别智慧也叫三轮体空的智慧，布施度三轮体空，持戒度三轮体空，乃至般若度三轮体空，要与无分别智慧、三轮体空智慧相合，才能称为“度”，否则安立不了度。“度”的含义是到彼岸，有执著的心态到不了彼岸，必须通过空性的智慧才能到彼岸。乃至智慧的本体也是这样，智慧度本身也是一种智慧，但是也要三轮体空才能到彼岸。第二个体现的是“合智”，和无分别智慧相结合。

第三个方面六度的体相是“满愿”。就是六度的每一度都会满愿，能够满众生愿。布施度——能使众生在资具方面得到满足，满足众生资具方面的愿望；持戒度——不杀生、不偷盗，不伤害众生，受持戒

律也能满足众生的愿，因为他自己没有受到伤害；安忍度——对众生不报复，不生起嗔恨，这也能满足众生的愿；精进度——通过精进帮助众生成办事业，满足众生的愿，如果众生很愿意得到帮忙，你却置之不理，这是没有满他的愿；众生需要帮忙，你去了，精进了，就是满他的愿；禅定度——通过禅定引发种种神通，有神通时，众生需要资财可以如意赐予资财，众生见到神通神变如意示现，也是满他的愿；般若度——比如给所化众生宣讲小乘、大乘或密宗的正法，众生相续的智慧充实了、知道取舍了，法喜一充满，就满愿了。这是从六度各自满愿的角度上讲的。

唐译在持戒度、安忍度、禅定度三个地方和藏译的解释不相同：持戒度满愿——众生在菩萨前求一个清净的戒体，菩萨给他传戒，身口意赐予教授，在这方面满他的愿；安忍度满愿——以前众生对菩萨做了诋毁、伤害，现在生起很大的后悔心，在菩萨面前求忏悔，菩萨满他的愿，听他忏悔，他在菩萨面前忏悔之后，认为罪障清净了，所以他的愿望满足了，从这个地方也可以安立；禅定度满愿——众生想要从菩萨那里得到修定的方法，菩萨传给他修定的方法，满他的愿。

第四个方面是“成生”，就是成熟众生的意思。六度每一度都能成熟众生，如果不能成熟众生就不叫“度”，不叫布施度，乃至根本不叫般若度，所以每一度都必须成熟众生，哪一度都离不开，这方面叫“成生”，作为般若的体相。

从次第来讲，布施度怎么来“成生”呢？有两个方面：第一个，菩萨给众生布施之后，把他安置在布施的本体当中，这是第一种成熟

众生。众生安住在因位，因为菩萨知道，只有通过布施才能获得增上生、决定胜的果，所以菩萨给众生布施之后，首先把他安住于布施的本体当中；菩萨通过持戒利益众生之后，把众生安置于持戒度当中；然后把众生安置于安忍度、精进度、禅定度、般若度当中。这方面是从因位成熟众生，把他安置于六度的本体当中之后，然后随应三乘进行调化，使他们成熟。他是声闻种姓，就让他从声闻种姓当中成熟；他是缘觉种姓，就让他从缘觉种姓当中得到成熟解脱；他是菩萨种姓，就从菩萨乘当中成熟解脱。所以第一个是从因，第二个方面是通过三乘教化使众生解脱、成熟。这两个方面都是成熟众生。

六般若蜜多的体相是从“治障”“合智”“满愿”“成生”四个侧面讲的，这些颂词严格来讲都需要背诵，要真正通达这些体相，之后在修六度时，就会对它的体相、修法等都有了解。实在不能背诵，意思也要记得。六度从现在乃至十地末尾之间都要用，运用范围非常广，不是现在了解以后就不用了，成了菩萨还要用，你没成菩萨之前更要。我们要修六度、修菩萨行，方法就是这些，知道了方法就要好好修持。

### 辛三、彼等的次第

六度的次第是决定的，布施度作为六度当中的第一个度，持戒度是第二度……六度的次第不能紊乱，这是决定的。弥勒菩萨以三个根据来解释次第不能紊乱。

颂词中讲到：

前后及下上，粗细次第起，

如是说六度，不乱有三因。

“不乱有三因”，不乱的原因有三种：第一个是“前后”因，第二个是“上下”因，第三个是“粗细因”“次第起”就是从布施生持戒，乃至般若度之间的次第是这样安立的。

第一个讲“前后”因。我们平时提到前前为因、后后生果，前因后果的关系就叫前后因，这是因果安立的方式。怎样是前后因呢？布施生持戒、持戒生安忍、安忍生精进、精进生禅定、禅定生智慧。前面作为因，后面作为果，这样次第、次第地生上去就叫作前后因。

布施生持戒。讲义中说，如果要守持清净戒律，就必须安住于布施度当中，布施度圆满才能守持清净的戒律。为什么这样讲呢？首先从得戒的因来讲，有些讲义从出家戒来讲，要出家受戒，首先要看破家庭、财产、妻子、儿女，这些不舍弃，你能出家吗？你如果出家受戒，第一个必须要把这些舍弃、看破，这就是布施的自体。虽然这些东西你没有给谁，但是舍弃了这一切就是布施。真正的布施是从内心安立的，不贪著、舍弃，就是布施。有了布施为因，才能出家受戒。所以戒律的因，就是布施。对一切资财的贪著必须要舍弃，这是从出家戒来讲。

从在家戒来讲，要生起一个清净的在家戒体——如果对资财非常贪著，你能够受持清净戒律吗？——坐车去逃票；进公园绕道或钻洞进去；或者借别人的东西不还；厂里的东西偷一点……这些行为来源于什么？就是对资财的贪著。实际上没有看破资财，根本受持不了在家戒律，这是从盗戒上讲的。从不净行、邪淫来讲，如果除了自己的

妻子以外，还对其他有情很贪著，没有把贪着放下，就受持不了清净戒律。妄语戒等都可以以此类推。为什么讲持戒的因就是布施？因为必须在布施的基础上才能守持清净的戒律。在家、出家戒一概如此，道理很清楚。

所以我们首先要修布施，布施并不是把东西给别人，你要舍弃对资财的贪著，这是布施的自体，有舍弃才能守清净的戒律。对出家人也是这样，邪命养活等都是由于对财物的贪欲心引发的。不放弃对财产的贪著，就没办法受持清净的戒律。尤其从上乘戒律来讲，大乘戒律都是从心上安立的，你对资财贪著，戒律就不清净。这样观察之下，绝对是布施生持戒。真正把一切东西看淡之后，就没有什么因缘引发你破戒。所以要好好观察，前因生后果的意义很殊胜，必须要详细了解。

持戒生安忍。我们要真正安住于安忍当中，就必须守持清净的戒律。在清净戒律的基础上，才能修持安忍，这是绝对的。大乘戒律有三种：禁止恶行戒、摄善法戒、饶益有情戒。第一个禁止恶行戒，嗔恚就是恶行，要真正修持安忍，就必须断掉嗔恚。第二个摄善法戒，善法包含于六度，第三度就是安忍，如果你把安忍修好，摄善法的戒体就比较清净。第三个饶益有情戒，菩萨对有情是要饶益的，如果生起了嗔恚，就没办法安忍。如果你经常想到饶益众生，戒律清净，就没有生起嗔恚的因。如果你戒律清净，就有了安忍的功德，持戒生安忍。有的地方讲，如果你对戒律非常恭敬，也会对沙门四法非常重视，

如果对沙门四法非常重视，绝对不会生嗔恨，这也是持戒生安忍的一个侧面。

安忍生精进。对一切善法的广大希求或精进心，必须是从安忍生起来的。为什么这样讲？如果你对苦行、对众生邪行、无生法没有生起安忍的功德，如何去精进呢？精进主要是对福德、智慧两种资粮道生起雀跃的心，两种资粮道中有的属于福德，比如度化众生，生起菩提心或修持空性等等。如果没有安忍的状态，怎么去对广大的善法精进呢？如果你没有安忍，精进绝对会中断。比如对听法没有安忍，如果时间很长或天气很冷，就会中断听法；或者对苦行不安忍，就会中断听法，没办法精进。只有在大安忍的前提下，才能对大乘佛法精进。所以说安忍生精进。

精进生禅定。禅定的本体是一心不乱，观察我们的心，能不能任运自在地安住在禅定的境界当中？一下就修到四禅是根本不可能的。除了极个别前世串习很长时间、再再发愿今生成就禅定的人之外，绝大多数欲界众生的分别念非常杂乱、粗猛，要使自己的心安住下来，没有精进绝对做不到。前面讲九住心时讲过，九住中间需要很大的精进，如果没有精进，根本不能生起禅定。精进就是引生禅定的因，这是非常清楚的，必须要精进才能生禅定。这里虽然是讲次第但也有修法，次第修持六度的前因后果，就在这里面，不要认为这是理论。有时我们说，我的戒律一定要清净，那么你就好好修布施。舍弃对资财等的耽著，就能受持清净的戒律，肯定是这样；或者要修持禅定，就要好好精进，一再精进，禅定才能生起来。

禅定生智慧。有些人会想，闻所生慧、思所生慧都不是禅定引发的，这里为什么讲禅定生智慧？这是从现证空性的角度来讲，现证智慧必须要禅定的摄持。也许你生起闻所生慧、思所生慧不一定安住于四禅当中，在听法时，你就会生起闻所生慧。我们讲禅定生智慧，是从现证的侧面讲。怎样获得无分别智慧？绝对是在禅定的本体中才能现证。在散乱的状态中无法现证无分别智慧，所以首先必须要获得禅定，有了禅定，然后安住在禅定状态当中摄持胜观，才可以证悟。

第二个讲“下上”作为因。“下”可以理解为下劣，“上”可以理解为殊胜。“下上”的意思，就是下劣和殊胜。下劣叫下，殊胜叫上，这是下上之间的关系。

首先，比较布施度和持戒度哪一个殊胜、哪一个下劣，对于从来没有修大乘布施的众生来讲，布施很殊胜，六度的第一度就是布施度，是趋入六度的基础，所以布施是很殊胜的。但持戒度和布施度比较起来，持戒度殊胜，布施度下劣。为什么呢？因为布施的修法一般众生都能做得到，但是持戒更为殊胜，佛经里讲持戒的功德远远超胜布施的功德，所以我们不能满足于布施，从整个六度的侧面来看，布施是下劣的，持戒是殊胜的。持戒和安忍比起来，持戒就成了下劣，安忍就成了殊胜；安忍和精进比较起来，安忍就成了下劣，精进就成了殊胜；精进和禅定比较起来，精进成了下劣，禅定成了殊胜；禅定和智慧比较起来，禅定成了下劣，智慧就成了殊胜。越往上越殊胜的缘故，六度的次第必须要这样排列，有次第的修法在里面。我们不能以布施为满足，一定要生起持戒的功德；有了少许戒体的功德，一定要生起

安忍的功德；有安忍的时候，一定要发起广大的精进；精进之后，一定要摄心专注，开始修定；修了禅定也不能满足，因为外道也具备四禅、四无色定，必须要发起无分别的现证智慧，这才是最殊胜的。在整个六度当中，般若度最超胜。

第三个讲“粗细”因。前前为粗、后后为细，前前是粗大的修法，后后是细细的修法，次第是不乱的。

首先讲布施是粗大的修法。不但出家的比丘、菩萨能行持布施，就连屠夫、妓女、奴仆都能做布施，他们都能够根据自己的经济实力，跟随自己的情况献点爱心，一般的人都能够行持布施。粗大的意思是什么？容易趋入。一般人看到乞丐很可怜，马上掏出一块钱给他，很容易趋入布施，这方面就是粗。持戒观待于布施，持戒是细的修法。一个人不是随便就能持戒的，全世界的人也许百分之五十做过布施，但是有没有百分之五十的人持戒呢？绝对没有。真正持戒的人非常稀少，为什么？难以趋入叫“细”，持戒很难。持戒和安忍比较起来，安忍就是细的修法，有些人虽然能持戒，但是对真正的安忍很难趋入。他的戒律能保持清净，根本戒、粗大的戒律不会犯，但是一旦有违缘出现，马上会生起很大的嗔恨心。有时脸上笑嘻嘻的，实际上心里已经不高兴了，这是一个很微细的嗔恨状态，安忍很难趋入。守持小乘别解脱戒律，比较着重对身语方面，修行人一般容易做到，但是内心当中不生嗔恨心、生起安忍功德就很难。安忍和精进比较起来，精进又成了细的修法，安忍就成了粗的修法。精进和禅定比较起来，禅定又成了细。真正的禅定和智慧比较起来，智慧就成了最为微细的。为



什么呢？菩萨要一个无数劫才能生起无分别智慧。我们刚开始学中观认为很好懂，但越学越深、越学越细，为什么呢？因为无分别智慧是菩萨入根本慧定的状态，现在我们粗大的分别心要抉择它，绝对越学越看不到底。般若的本体最为微细，从布施度乃至般若度之间有粗细的次第，绝对不能紊乱，这是从粗细来安立次第决定。“如是说六度，不乱有三因。”从这方面观察。

今天就讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第六十三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显。“无上五义”当中前面已经讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”，这四个科判通过总说的方式宣讲菩萨道的修行，后面的“圆成证得”主要是通过自相的方式来开显菩提道，即如何现证大菩提道——通过实修《明信品》乃至《敬佛品》之间的内容，就可以现证大菩提道。

科判当中分两个方面：前行、正行，其中前行讲完了，现在正在讲正行。正行分六个方面宣讲，首先讲《业伴品》，也就是方便；第二是方便所摄的《度摄品》；然后讲到《供养、依止、四无量品》；《觉分品》《功德品》《行住品》，共六个科判。现在正在讲第二个科判，即本论的精华第十七品《度摄品》——六度和四摄如何安立和行持。科判分三：一是成熟自相续的六度的修法；二是成熟他相续的四摄的修法；三是二者的摄义。现在正在讲第一，如何使自己相续的功德成熟，主要是行持六度。六度又分了总标略说和广说，现在正在讲广说，从十个侧面宣讲六波罗蜜多，其中第一个数目决定、第二个各自的体相都讲完了，第三个彼等的次第也已经通过三个侧面作了观察，今天讲第四个科判。

#### 辛四、布施等各个词释

“词释”就是解释名字，对如何安立布施乃至般若度一一作出解释。解释的根据主要是依靠梵语的名称进行观察。

除贫亦令凉，破嗔与建善，  
心持及真解，是说六行义。

“六行义”就是六度名字的意义，下面次第宣讲。

第一个“除贫”，梵语是“檀那”，檀那是什么意思呢，就是遣除贫穷，按照我们的理解就是布施。布施从梵语的名词来解释，它的含义就是除贫，所以通过修持布施可以除贫——修持财布施就可以除掉财物的贫穷，修持法布施就可以除掉圣法的贫穷，从这两个方面都可以理解除贫的含义，因此檀那就是遣除贫穷。

第二个“令凉”，梵语是“尸罗”，在藏语当中是“希拉”。尸罗的意义是获得清凉，获得清凉就是令凉。怎样令凉呢？第一个方面，如果相续当中有杀生、偷盗等罪业，就会产生热恼，烦恼就是一种热恼的状态，如果能够守持清净的戒律，内心当下离开罪业、染污，就能获得清凉。第二个方面，守持戒律能够上生善趣，不会堕恶趣受大痛苦，能够离开痛苦所以说获得清凉。这里把安乐安立成清凉，因为在获得安乐时没有什么痛苦的逼恼。第三个方面，大涅槃可以说是清凉之地，如果能够守持清净的戒律，就能够获得涅槃果而获得清凉。

第三个“破嗔”是讲忍辱，梵语是“羼提”。羼提翻译过来就是破嗔，能够破除我们相续当中的嗔恨心，平时我们讲安忍。平时

讲安忍是从忍辱的侧面而言，按照词释来观察，羸提就是破嗔，只要我们能够远离、断除相续当中粗粗细细的嗔恨心就能忍辱。

第四个是“建善”，梵语是“毗梨耶”，意思是精进。毗梨耶的词释、字面上的解释就是建善，是最胜加行的意思，藏文中一般是讲最胜加行，最胜加行就是精进。在所有加行当中精进肯定是最胜的加行。从一个侧面来讲，建立善法就是最胜的加行，我们在善法方面加行才是真正的加行，所以建善就是精进的意思。

第五个是“心持”，梵语是“禅那”，就是平时我们讲的静虑。静就是寂静的意思，虑就是无义的分别念，无义的分别念全部寂灭就叫作静虑。梵语的词释就叫心持，心持就是令心安住、持心不乱，令心安住或持心不乱就是禅那的意义。从檀那乃至般若之间这些梵语的含义就是除贫、令凉、破嗔、建善、心持等。

第六个是“真解”，梵语是“般若”，般若就是了知胜义的意思。了知胜义和真解是一个意思，真就是胜义、真实义，解就是了知、解悟，所以了知胜义和真解、解真是一个含义。真正的般若就是了知胜义或了知真实义，这就是真实的般若。般若的词释主要是从究竟胜义的侧面来讲，从究竟的侧面来讲就是了知胜义。般若的威力能不能了知世俗法呢？肯定能够了知，这里是从主要的侧面来安立。

“是说六行义”，应该这样了解六度或六度的名词含义。

#### 辛五、对波罗蜜多如何修习之相

怎样修习波罗蜜多呢？这是我们必须关心、通达的问题，通达

之后我们才可以用本论所说的方法趣入六度的行持。只有通过正确的行持，才能够获得正确的果，如果没有了解正确的修法，按照自己想的一套去修，这样能不能成就大菩提果呢？绝对没办法。或者只是修持一部分、不圆满修的话，能不能获得菩萨果呢？也不行。

《庄严经论》中六度的修法是十地菩萨弥勒菩萨所讲，归摄了佛陀在大乘经典中所讲的修法含义。佛陀就是通过六度的次第修成佛的，佛陀想到后学的弟子怎么成佛呢，就开示了六度，所以最正确、最快的成佛捷径就是修六度。因此我们不要认为在《庄严经论》所讲的这些修法之外，另外还可以找到波罗蜜多的修法，绝对找不到的。

如何修习波罗蜜多之相是用一个颂词开显，虽然只有一个颂词，但它的意义非常深广，已经把所有行持六度的精要、核心归摄了，便于末法时代的众生作意、行持、记忆。词句虽少，但完全包括了行持六度的方法。

物与思及心，方便并势力，

当知修六行，说有五依止。

“五依止”就是依止五种修法来行持或趣入般若波罗蜜多的修行，这五种修法必须要了解：第一个是“物”；第二个是“思”；第三是“心”；第四是“方便”；第五是“势力”。在藏译当中，物叫“有事”，思叫“作意”，心叫“意乐”，势力叫“自在”。名称不同，但意义没有大的差别。

第一个依止“物”，藏译当中叫依止“有事”。物是什么呢？就

是六度。依止六度来行持趣入般若波罗蜜多的修法，这是根本。如何依止物呢？无著菩萨和麦彭仁波切的讲义讲了四种依止——依止因、依止报、依止愿、依止智慧。

(1) 依止因，这个因是什么呢？就是种姓，依止种姓来行持六度。也就是说，要行持六度，必须苏醒大乘种姓，如果有了大乘种姓来摄持，那么不需要别人劝勉，不需要别人让你去趣入，大乘种姓一旦苏醒之后自然而然就会趣入六度的修法，所以依止因是非常关键的。

这些内容都是在讲怎么行持六度，不是讲理论。如果我们有了这个因力，有了种姓苏醒的力量，自然会行持六度，自然会精进起来，所以我们要想方设法令相续当中的种姓得以成熟。这是关键当中的关键，尤其对初学者来讲，再没有比这个更关键的事了。我们现在所做的一切事情，一方面可以说是为了趣入菩萨地的修持，另一方面也是在做苏醒种姓的修持，成熟我们的法器。当然登地是我们所需求的，但是对于现在我们的相续来讲，最关键的问题就是如何苏醒种姓。如何苏醒呢？通过闻思修来苏醒，通过祈祷、发愿、回向来苏醒，现在我们做的一切事情都是苏醒种姓的方便，只要自己的种姓一旦苏醒，那么如这个地方所讲，通过因力、种姓力，不需要别人劝勉，自然而然就会趣入六度的修行。这是非常关键的，要一再发愿成熟。

(2) 依止报，这个报就是身体，依止身体。为什么说报就是身体呢——通过行持六度而获得能够行持六度的身依。行持六度不是随便一个身体就可以行持的，必须要有一个合适的身依，善趣的身体或暇满的人身是最为殊胜的。行持六度的果报、异熟，就是得到能够堪

为行持六度的人身。什么是行持六度的身依呢？通过六度的修持，自然可以获得它的异熟，有了这个身体就可以自然趣入六度的修法。这也是我们必须修习的。

(3) 依止愿。前面讲过，今世的修持或前后世的修持、三个无数劫的修持，都是通过大愿作连接的。现在我们能够行持六度，也是以前发的愿成熟了，所以今生我们才可以行持六度。那么现在我们发愿，生生世世当中不管生在哪个地方都要行持六度，通过这个愿的摄持，以后我们不论生在哪个地方也会不间断地行持六度。这是我们必须了解一点，必须不断地发愿生生世世都能行持六度。

(4) 依止智慧。我们想要行持六度，就必须依止智慧。以布施为例，我们通过智慧观察，财物是无有实义、精华义的，所以要布施。通过智慧观察之后会有一个定解，它的力量很强。或者我们要修一个善法，要观察自己的身体，现在这个身体可以说是业惑所成的身体，是无有精华义的、有垢的，我们要把这个有垢的身体转变成无垢的身体，获得佛菩萨相好庄严的身体。我们要观察这个身体无有实义，不应该耽著它，要尽量使用这个身体来修善法、断除恶业。这方面依靠智慧观察，可以说通过这两个例子就可以了知了，其他的持戒、安忍都可以这样了解。我们必须依止智慧进行观察。

第二个依止“思”。思就是作意的意思。讲义中提到四种作意：一是信解作意，二是味作意，三是随喜作意，四是希望作意，这四个作意是非常关键的。我们在行持六度时，必须按照四种作意，没有四种作意就无法趣入六度的修习。

(1) 信解作意。怎样信解呢？我们对六度的因、六度的本体、六度的修法、六度的果要信解，或者对自己现在必须要行持六度的方方面面都要生起信解。如何信解呢？依靠大乘经典和论典生起信解，因为大乘经论就是正量，大乘经典是佛说的，比如《大乘庄严经论》就是十地菩萨弥勒菩萨所讲，这就是正量。我们对六度生起信解，是依靠大乘了义经论。我们闻思《庄严经论》就可以帮助内心生起信解，如果是利根者或以前有善根、比较精进的人，从刚开始学到现在，肯定对大乘、对六度有一个信解了，这就是依靠《大乘庄严经论》的方便生起信解。信解必须要生起来，我们想要趣入六度，首先要生起信心、胜解心，才有希望真正开始行持。

(2) 味作意。这个味是什么意思呢？这个味是味著的意思。味著不是不好的吗？但这里是从好的方面讲，就是对自己以前行持的六度很欢喜，“以前我这样行持非常善妙”，实际上，味作意就是自随喜，对自己行持六度生起一种随喜心，这叫作味作意。前面讲过，如果你对以前修的善法认为是做错了、认为以前修六度修糟了或浪费了时间而生起后悔心，如果生起这样的心，没有对自己以前修的善法随喜，那么后面就绝对不会再趣入。我们观察以前行持的布施、持戒，根本不后悔、绝对善妙，决定以后也会这样行持。所以味作意是自随喜，是增长自己六度的一种方便。

(3) 随喜作意，主要是从他随喜的方面讲，不单对自己行持的六度生欢喜，对十方世界所有菩萨行持六度的善妙功德全部随喜。为什么都是善妙的呢？六度是成佛的大道，一切佛都是依靠六度这个共



道而成佛，我们知道十方世界有无数菩萨在行持六度，这样一随喜，自己内心当中的善根就无穷增长了，这也是一个殊胜的方便。通过这样作意之后，当看到别人行持布施、持戒功德很超胜，就不会生起嫉妒，无论是对治嫉妒或增长功德都必须随喜，作他随喜是非常关键的问题。

如果我们没有把这些作意的方式停留在书本上，而是真正在内心当中这样串习、生起了，那么当我看到身边的道友背书背得很好，或者对法义理解得很透彻，或持戒很清净时，我会不会生起嫉妒心呢？绝对不会。这就是随喜作意，随喜作意在内心当中生起来了，就只会生欢喜不会生嫉妒，这是非常关键的。

(4) 希望作意。希望自己和一切众生乃至没有获得大菩提之前，在生生世世中都能够行持六度，这是一种希望、愿望，也是发愿，这是很殊胜的，叫希望作意。

在行持六度时，以上四种作意必不可少，必须要行持。

第三个是依止“心”，心就是意乐的意思。有六种分类：无厌心；广大心；胜喜心；胜利心；不染心；善净心。这六种意乐在行持六度时必不可少。

(1) 无厌心。前面讲方便《业伴品》时，有一个能摄的方便就叫无厌，我们对大菩提或对六度的行持不能生厌烦、不能满足，必须生起无厌的意乐。无厌的意乐具体来讲有四种无厌：对物的无厌；对身的无厌；对时间的无厌；对有情的无厌。

①物无厌。讲义中以布施为例，我对一个众生乃至把恒河沙数

的七宝布施给他，我都不会满足，不会想“我已经对一个众生作了恒河沙数世界的七宝布施，布施了这么多善妙的七宝，应该可以了吧”，不会生起这种心。

②身无厌。从布施来讲，自己对一个有情布施了恒河沙数的身体，也不会认为“我布施了这么多身体，应该满足了”，同时也不会想“对方也应该满足了吧，我布施了这个人这么多东西，他还不满足吗，应该满足了”。如果生起无厌作意的话，这种想法绝对是没有的。这里的无厌作意是讲菩萨他自己布施了这么多身体也不会厌足，他不会想“对方应该满足了，为什么贪得无厌呢，为什么还一要再要呢”，他不会这样想的。这些六度的修法都是从菩萨的自相续来观待的，不观待外境。菩萨布施了恒河沙数身体也根本不会认为应该满足，他有一个无厌的心态。

③时间方面无厌。比如菩萨在每一刹那当中布施恒河沙数的财物和身体，乃至在恒河沙数劫这么长的时间当中作布施，但他根本不满足，不会认为“已经足够了，时间都这么长了，恒河沙数劫的时间作了布施，应该满足了吧”，他根本不会有厌足心。

④对有情方面的无厌。对有情方面的无厌有暂时的成熟和究竟的成熟两种。菩萨布施一个众生无量的身体、无量的财宝是暂时成熟，把他安置在佛地是究竟的成熟。对第一个众生这样安置，对第二个众生这样安置，对第三个众生乃至一切众生都将其安置在佛果，他还不满足，不会觉得“已经够了，现在我的事业已经圆满了”，这种想法绝对不会生起来。

当然其它还有持戒方面、安忍方面等，实际上对于无厌都是从物、身体、时间、有情这四个方面来观察的。讲无厌有什么必要性？我们现在做不到，但是我们必须要生起这样的心态，对治我们对善法的满足心，我们把这四种无厌再再串习之后就知道，即便把一切众生安置在佛地都不能满足，那现在我在做什么？现在我的善根根本没满足，我对一个众生都没成熟，或者我对一个众生都没有作过满三千大千世界七宝的布施，我现在布施了一点点财物、守持一点戒律、修了一点安忍，有什么可以满足的？主要通过这种作意来对治我们内心当中认为所修的善法已经足够的这种不好的心态，这方面是应该修持的。

我们泛泛讲一讲或者你大概听一听，这种感觉也许生不起来，但要想一想弥勒菩萨或经典所讲这四种无厌的必要是什么？实际上就是对治我们的满足心，只要我们把这四种无厌再再串习，内心当中相似生起这种觉受，就会认为现在修的善法根本不够。乃至自己登地之前，最危险的阶段就是入道之前，入道之前非常危险，很容易退失，如果度过了这个阶段，很多菩萨行自然而然就会猛烈地增上，越往上障碍越小。通过这四种无厌的对治，我们对善法不能满足。

(2) 广大心，从现在乃至成佛之间，每一个刹那都要行持六度，这就是广大心。从现在乃至成佛之间时间很长，在这个时间当中不是阶段性行持，而是每一个刹那都行持，我们要生起这样的心。这种心实际上是帮助我们行持六度的助缘，必须发起来。我们说菩萨的心很广大、很伟大，不像凡夫心和二乘心，但是这种广大心怎么生起？怎样行持六度？就是要发起广大心——从现在开始乃至成佛，每一个刹

那我都要行持六度，生起这样一种广大心。

(3) 胜喜心。胜喜心和胜利心都是观待有情讲的，菩萨通过六度成熟有情之后，把众生安置在六度的本体当中，成熟他们的相续，那么这时菩萨是怎么想的？菩萨的想法和一般人根本不相同，一般世间人把一个人调到好的工作岗位或者做了什么好事，就会想“我给他做了好事”。而菩萨根本不是这样，菩萨把众生安置在六度的殊胜果位时，他首先会生起胜喜心，他想“这些众生是我行持六度的助伴，如果没有这些众生我怎么行持六度，怎么圆满六度呢”，他对众生帮助他行持六度生起殊胜的欢喜，这叫作胜喜心。

(4) 胜利心。胜喜心是从欢喜方面讲，胜利心是这样想：菩萨把众生安置在六度的本体中之后，不认为是自己给众生做了什么事，而认为是众生给自己提供了帮助，自己从众生那里得到了殊胜的利益，认为是众生帮助了自己。这和前面五十种作意中的转施作意是一个意思，他帮助了众生反而认为是众生利益了自己。胜喜作意是从对众生生起欢喜的侧面讲，胜利作意是从众生利益自己的侧面来讲，两个侧面有微细差别，必须要辨别。

这两种心在菩萨真正登地或入道之后可以自然生起，从我们现在来讲必须要学习，这就是趣入六度的方法，有了这两种心态可以避免我们自高自大，认为自己很了不起——“我给众生做了什么事，我给众生传法，我给众生作了布施”，而会想是“众生利益了我，实际上我是受益者，我不是作利益者”，这样自己就不会有自高自大的心。在凡夫位没入道之前，生起这两种心态能帮助自己获益。

(5) 不染作意。首先辨别什么是染，以布施为例，作了布施之后希求别人的回报是一种染污，希求后世的人天异熟也是染污，两种希求都是世间作意，根本没办法出离轮回。修持六度要不染，一是为了求解脱故不染，二是为了度化众生故不染，不希求别人的回报。如果希求别人说一声谢谢，或者说怎么连谢谢都不说一声，就是染污心。一般凡夫人在修道时容易产生这种心态，“明明我给他这么大的帮助，但是他一点表示都没有，连谢谢都没说一声”，这是凡夫的作意。菩萨根本不希求说谢谢或者用礼物来报答，对后世的人天异熟也不希求，唯一是为了成佛度化众生，这就是不染心。

对于我们来讲必须要对治染污心，我们虽然学了论典，知道了道理，但是因为习气很重的缘故，有时自己内心自然而然会生起“我给他作了利益，他以后应该报答我”的心，所以我们要励力对治，对希求后世异熟也要励力对治，这是修持六度的大障碍。

(6) 善净心。即是非常贤善的清净心、善妙心，善是指菩提心摄持的善法，净就是清净。菩萨行持六度并不是为了自我享受这个果，不让一切众生分享——这是自私自利的心，不是菩提心摄持的心，不是善净心。真正的善净心是我行持六度的所有善根愿意与一切众生分享，这是菩提心摄持的，而且不是造作的，是发自内心愿与众生同享这个果。如果这样的心能够生起来，就是作了清净的回向，不会堕入二乘；如果没有善净心，只是想“这个果由我一个人享用”，虽然没有前面的染污心，但是不具备善净心就有可能堕入二乘作意。如果有善净心，“我这个果和一切众生分享、愿一切众生成佛”，这样就不

堕二乘而成为大乘的殊胜善根。第五个心主要是不堕入生死，第六个主要是不堕入二乘，菩萨的修法非常殊胜。

这六种心我们要记牢，然后反复串习，有时能全修，有时修一部分，有时主要修一个，慢慢就能生起来。我以前学完《庄严经论》时，很长一段时间感觉相续不一样，好像很多方面很得力，后面不学好像又忘了，这段时间再次开讲，反复看、反复作意之后，这种心态又相似地生起来了。确实我们的凡夫心是不稳固的，依靠一个善所缘，善法就会增上，一旦离开了善所缘，善法就没办法增上，就是这样的规律。我们必须把这些修法牢牢记住，不要认为是为了考试才看几天书，实际上是为了利益自己，为了自己好好修法，必须把这些牢牢记住。看一遍不行就要看第二遍、第三遍、第四遍，直到看见颂词就知道意思，乃至不看颂词都知道意思，这样就可以修行了。这是心方面的六种意乐，然后讲“方便”。

第四个依止方便是指三轮体空。我们要修六度、使六度的修法清净，就必须以三轮体空摄持。布施乃至智慧度都要以三轮体空摄持，这是一种方便，除了三轮体空之外，没有其他任何一个方便能够到彼岸，我们必须逐渐适应三轮体空的修法。前面讲了，行持布施时就想这是在梦中，梦中有这些显现，我在梦中布施时，自己、对方、布施的东西，这些作业都存在，但它是不是实有的呢？完全不是。我们就想“现在是在梦中，我自己也是空性的，对方也是空性的，布施等作业全是空性的”，这样能够相似地串习，一边串习一边学习中观的理论，就会真实地生起定解。

我们认为学过了、知道了三轮体空，但是要做的时候很难，为什么很难做，就是因为没有熟悉。所谓修法就是再再串习，没有其他什么。平时我们说打坐叫修，这是一种狭义的修，广义的修持就是再再地串习，就是要使内心在布施、持戒、日常生活当中都能做到三轮体空。单单说一说是不可行的，必须再再串习，一次失败再来第二次、第三次、第四次，乃至熟悉之前一直这样串习，这就叫修持，总有一天会熟悉，那时就能任运自成地安住在三轮体空当中去修布施、持戒。

在修三轮体空时，首先要想怎样在三轮体空上多多作意。我们作意三轮体空时，其他的作意就忘记了，但是当我们熟悉之后，对三轮体空就不需要再再作意，在三轮体空的当下其他的作意都可以能生起来。在初修的时候，一个时间只能有一种作意、只能想一个，在顶礼时只能作意顶礼佛，其他的想不了；慢慢熟悉之后，一个时间当中可以有很多种作意，你可以在一个时间当中，观想自己幻化很多身体和一切众生顶礼无数佛，在一个时间当中可以做到以菩提心摄持、三轮体空的作意。这确实是一个熟悉的过程，如果不串习就认为很难做，串习之后慢慢能够行持广大的佛法。这些内容都是讲实修、讲方法，修不修要看自己，佛法虽然很殊胜，但是必须要趣入。

第五个依止“势力”，也叫自在，依止自在有因和果两个方面。因地的自在是在第八、九、十这三清净地，在三清净地获得出定位的无分别智慧自在，能自在地行持六度。果地的自在是在佛地，佛地圆满之后也有三种自在：一是通过法身和报身说法自在；二是依靠化身说法自在；三是依靠语言说法自在，这是果地的三种自在。当然，这

个科判是讲“对波罗蜜多如何修习之相”，严格来说后三种果地自在不应该包含，因为佛地不需要再去修习六度。但把行持六度之后的三种自在安立成果，把因安立到果位上讲也是可以的，实际上八、九、十这三清净地是自在行持，这是稍许的差别。如何修习之相在讲义中讲得非常清楚，再再地看怎样行持六度，慢慢就可以去行持了。

### 辛六、六波罗蜜多之内分类

“内分类”讲的是每一度都分六类来观察。内分类和互摄——每一度都包含其它五度不一样，它是把每一度分成六类来讲：第一是本体；第二是因；第三是六度的果；第四是它的作业或作用；第五是具有或者唐译讲的相应；第六是分类。每一度都有这六种意义，所以叫内分类。

首先讲布施度。

施彼及共思，二成亦二摄，

具住不慳故，法财无畏三。

六个法当中第一个“施彼”，就是讲布施的本体；“共思”讲它的因；“二成”是它的果；“二摄”是它的作用；“具住不慳故”是它的具有或者相应；“法财无畏三”是分类。

什么是布施的本体呢？把东西给别人，就叫作布施的本体。要作财布施就要把东西给别人，要作法布施就要把法义讲给别人，要作无畏布施就要把无畏给别人，所谓布施的本体就是“施彼”。

布施的因是“共思”。以什么共思？“思”指思心所，“共”是与思心所共。什么和思心所共？就是无贪等三种善心，无贪、无嗔、



无痴这三种心和思心所一起就成了它的因。我对这些法没有贪着，没有贪嗔痴等烦恼，然后有一种思心所，这个思心所就是舍，舍心就是思心所，是在相应行当中包含的。因此所谓的思就是能造作，也就是行蕴，这样一种思心所、舍心，能够推动我们去作布施，这个行就是一种推动，《辩中边论》中讲到的推心所就是从这个侧面讲的。要完成布施的行为，必须要推动自己去做，推动心王去做，通过舍心所去推动，因此共思就成了布施的因。

布施的果就是“二成”，通过布施在后世一是成办圆满广大的财富，二是成办圆满的身体，这就是二成——通过布施圆满财物，财富圆满；自己的身体圆满。虽然菩萨不求这个果报，前面不染作意、不染心讲过菩萨不求这个，但是能自然成办圆满的身体和圆满的财富，这是从它的果方面讲的。

“二摄”是布施的作业或作用。二摄分自摄和摄他，一是因为自己做了清净的布施，所以自己能摄持善根；二是通过布施也能摄受他人，这叫二摄。

这里果和作用二者之间有差别，有时我们说二者好像很相似，自摄和摄他可以安立成果，那么二者是否也能安立成作用呢？实际上作用和果还是有差别的，按照一般共同乘的讲法，果是后世成熟的异熟，作用是当下可以圆满的，当下成办的叫作用，后世成办的叫果。以前讲《辨法法性论》时，果和作用也是从这个侧面来讲的，所以二摄就是讲它的作用。

布施的相应或具足是“具住不悭吝”，具足安住不悭吝。自己在

作布施时肯定具足不悭，一方面有布施的自体，一方面肯定相应或具足不悭吝的善心，所以“具住不悭故”就是相应。

布施的分类是“法财无畏三”，法施、财施、无畏施，分类就这三种。法施就是讲经说法、念传承、灌顶，这些全部都是法施。财施是布施一些低劣财物、中等财物、好的财物乃至自己的身体等等。无畏施是放生或把别人从恐怖当中解救出来等等，赐予他无怖畏，这叫作无畏施。

下面讲持戒度。

六支灭有边，善道及持等，  
福聚具足故，二得为二种。

持戒也具足了六种支分。“六支”主要是讲戒律的自体，“灭有边”是持戒的因，“善道”是它的果，“持等”是它的用，“福聚具足故”是相应，“二得为二种”是分类，下面次第宣讲。

持戒的自体是“六支”，整个戒律的自体具备六个支分。

第一支是守持清净的戒律。

第二支是具备圆满的仪轨。仪轨的意义很广，所有行为都可以包含在仪轨当中，讲义中讲到如理守持法义等都叫作仪轨圆满。

第三支是远离非行处，就是行境圆满。远离非行处按照戒律来讲就是出家人或者学佛者、持戒者有五种地方不能去：一是杀生处不能去，除非是为了放生才去，去杀生处容易引起讥嫌；二是妓院不能去，除非是大成就者为了调伏众生，一般人去了就遭到讥嫌，或者容易导致犯戒、破戒；三是酒肆不能去，就是卖酒的地方不能去，虽然供护

法要买酒，但这方面还是要注意，比如内地根本不接受这种行为就别去，去了别人就会讥嫌你“出家人还喝酒”；四是王宫不能去，有些大德是为了度化国王而去王宫，但一般人去会影响自己的出离心，生起贪着后就不想修道了；另外王宫当中宝贝很多，如果丢了什么宝贝你就是第一个被怀疑的对象；如果王妃有怀孕这些事情，你也是一个嫌疑对象，为了避免所有这些过失及对佛法产生讥嫌，所以王宫不能去；五是屠夫、杀生的人所在的地方不能去，你经常到屠夫家里，别人会说你和屠夫联系等等，绝对不能去。这是守戒人的“非行境五处”，除了这五种，其它地方可以去，这是第三支。

第四支是出离心。守持戒律必须在出离心的基础上，别解脱戒必须是为了出离轮回才守的，这就简别了善愿戒和离畏戒。善愿戒是希望后世得到财富，离怖畏戒主要是离开地狱的怖畏，或者是害怕国王的惩罚而守戒律。这两种戒必须要用出离心来守持，这是第四支。

第五支是不违犯微细的戒律。第一支具备清净的戒律是从根本戒来讲，第五支是从微细戒来讲。我们不单单要守持根本戒，微细戒也尽量不违犯，因为微细戒律虽然看起来罪相轻微，但它也是障道的，能引发很大的痛苦，所以对于一个圆满守戒者来讲，微细的戒律也必须圆满守持。

第六支是圆满守护一切学处。这一支是什么意思呢？这一支主要是从近圆戒来讲，是指比丘、比丘尼对于一切学处要全部圆满，前面的五支不一定。比如沙弥也有根本戒和支分戒，但不一定是圆满戒。后两支是指比丘、比丘尼要守持圆满的戒律。这是什么意思呢？如果

真正要圆满戒律的六支，尽量要安住在比丘戒律和比丘尼戒律当中，这就是圆满戒律，第六支的意思是要圆满守持一切戒律。这以上是持戒的自体。

持戒的因是“灭有边”“灭”是息灭，“有”就是三有，就是息灭三有的边。或者“灭”就是涅槃，为了获得涅槃而息灭三有的边。这是什么意思呢？持戒的因是通过出离心发起的，因为你要获得涅槃而出离三有边，这就是出离的状态，守戒的因是什么？从小乘别解脱戒开始，往上至少具足出离心，这样就叫灭有边，这是戒律的因。

持戒的果是“善道”，通过守戒下世转生善趣或者能够安住在修道，安住在真正小乘或大乘的道体当中，这个戒就叫善道。

持戒的作用是“持等”“持”就是能持，“等”字当中包含了能静和无畏二者，这方面唐译中讲得很清楚。持就是能持，等就是能静和无畏，这就是它的用——守戒当下能起到的用。“善道”的果是未来将要产生的，当下能起用的是“持等”。能持，是说守持清净戒律的当下就能守持一切善根，就像大地守持一切万物，能够守持一切善根叫能持，这是它的一个用。能静，就是能够令烦恼寂灭。静就是寂静的意思，自己处在寂静的状态，守戒的话当然烦恼等等就不生起了，就是能静。无畏，如果能够守持戒律就没什么畏惧的，自己安住在清净戒律当中，不害怕、不畏惧国王的惩罚或怨敌的伤害，也不畏惧后世堕恶趣，所以叫作无畏，这也是它的作用。

持戒的具有是“福聚具足故”，福德资粮可以具足、可以相应，就是说守持清净戒律相应福德资粮，就是福资具足。

持戒的的分类是“二得为二种”“二得”是指世俗得和法性得，“二种”就是分两种，真正戒律的分类是三种，为什么叫二种呢？——总的分二种，详细分三种。在世俗得当中，通过阿闍梨、自己的发心、通过羯磨，就可以得到戒律，这是通过世俗的因缘得到的，这方面包含别解脱戒。或者说我们受持世俗菩提心戒也是通过世俗得，有一种世俗菩提心戒也是通过世俗得的——上师给你传戒，你通过重复念诵的方式发愿，然后就得到菩提心戒、菩萨戒，这方面是世俗得。

法性得分两种：一是禅定戒；二是无漏戒。什么叫法性得呢？就是法尔可以得到的。怎样法尔就可以得到呢？只要能安住于禅定，就能得到禅定戒；只要能够证悟法性，就得到无漏戒，真正证悟了见道就得到无漏戒，这是法尔如是的，只要这样做到了就可以得戒。

下面讲安忍度。

不报耐智性，大悲及法依，

五德并二利，具胜彼三种。

“不报耐智性”是安忍的自体，“大悲及法依”是它的因，“五德”是它的果，“二利”是它的作用，“具胜”是它的具有，“彼三种”是分类，这样次第宣讲。

第一，忍辱的自体是什么呢？“不报”“耐”“智性”这三种，就是我们平时讲到的三种忍辱、安忍。“不报”是对怨敌损害忍，怨敌损害我的时候我不报复、我忍耐；“耐”是耐苦行忍，对苦行方面能够忍耐；“智性”是无生法忍的意思，对无生空性的法门能够安忍、不生邪见。忍辱的自体就是这三个。

第二，忍辱的因是“大悲及法依”“大悲”是它的一种因，大乘的忍辱，第一个是生起大悲心，大悲心主要是对“不报”这种安忍作因的。为什么菩萨对众生作伤害不报复呢？主要是有大悲心，有大悲心的缘故他就不会报复，所以就是大悲作因。“法依”当中有两种：一个是戒律；一个是闻法。戒律是法，闻法也是法，所以叫法依。法依可以作为守持安忍的因，其中戒律是忍耐苦行忍的因，闻法是无生法忍的因。我们想修持安忍，那么它的因是什么呢？就是大悲和法依，我们要具备它的因，因一具备我们就能够守持安忍了，这是讲它的修法。

第三，忍辱的果是“五德”，有五种功德。五种功德当中第一个是怨敌鲜少，怨敌非常少，能够修安忍的话怨敌就非常少。有些人今生当中几乎没什么怨敌，认为没有什么过不去的事情，大家看他都很欢喜；有些人这个也看不惯、和那个人也有摩擦，像这样怨敌很多肯定是因为前世不修安忍。如果今生当中修安忍，那么后世怨敌就会非常少。现在对什么人、什么事都能够忍辱的话，后世当中绝对怨敌鲜少，这是第一种功德。

第二个功德是不被离间。因为自己以前修了安忍，虽然别人说离间语，但自己和眷属很和合，别人根本作不了离间。

第三种功德：修持安忍能够身心安乐。

第四种功德是临终快乐。一般人临终时非常痛苦，在床上挣扎来挣扎去，老是断不了气。有的人在临终时显现很多痛苦的兆相，尤其一般人在世时造了很多恶业，临终时通过法性力，一生中所做的事情

全部像放电影一样——乃至在哪个地方吐了一口口水都能够全部显现出来，今生当中所做的一切事情全部会浮现出来——哎呀，我做了这么多恶业，对这么多众生起了嗔恨心，对这个没有忍辱、对那个也没有忍辱，这个地方不高兴、那个地方发生摩擦，到死的时候就非常后悔，根本没有安乐。但是修安忍的人在临终时就很安乐，根本没有这样的事情。

这对于修行人来讲也是必须追求的。如果临死时很痛苦，别人看来也不一定生信心——这个人修行一辈子死的时候这么痛苦。对于自己来讲，在死时这么痛苦就没有办法作意，你要往生极乐世界需要作意、发愿、忆念阿弥陀佛，你要安住法性也需要作意，修破瓦也需要作意，那时一痛苦、心一乱就作不了意了，对自己临终解脱是一种障碍。所以现在必须要修安忍，修安忍就可以获得临死快乐的果报。

第五种功德是死后生善趣。有一个讲义说生天，有一个说生善趣，生善趣可能范围广一点，死了之后通过安忍能够生到善趣当中。《入中论》中讲“死后转生人天中”，也是从这个方面讲的。

以上是安忍的五种功德，修持安忍有很大必要。

忍辱的作用是“二利”，二利就是自利利他，从自利方面讲没有损害功德，对他人来讲没有损害。在修安忍的当下可以引发两种作用：一是摄护自己的相续或圆满安忍的功德；二是自己没有伤害他人。修安忍当下就产生这两种利益。

因此我们想要修安忍或修六度，如果对这些方面不详细了解，有时确实不知道怎么行持；如果把方方面面都了解得很清楚，就会懂得

这些确实需要行持，因为有“五德”“二利”等等，自己就愿意去修持了。我们学法、修法，实际上就是一个不断完善自己相续的过程。以前我们对修法很欠缺，现在逐渐知道之后，修法逐渐就圆满了。因为我在这个过程中知道了怎么做，知道了什么不应该做，闻法和思维的功德非常大、很明显。

前段时间我们不是学过《道次第广论》吗？《道次第广论》中有个大德是这样讲的：在一个法会当中转变心的力量，比你一个人思维来得快、来得猛烈，宗喀巴大师说“善哉善哉”，确实是这样。我们在听法时心很容易转变，有时自己思维很长时间生不起来的念头，听法时一下子就转变了，如果自己一个人思维，也许要花费很多力气才能达到这个效果，但是在一个法会当中——当然“法会”有很多意思，这里讲的法会是指讲闻佛法的法会，其转变心力是非常明显的。我们听法几乎都有这种感觉，在听法当中觉得很有受益或者觉得应该这样做，这些都是转变心力，这时转变心力很快的。闻法有很多功德，我们可以慢慢体会。

“具胜”是安忍的相应或具有。什么叫具胜呢？因为安忍具有殊胜性，一切苦行的上首就是安忍，所有苦行都比不上安忍的苦行，所以它是最殊胜的，具有殊胜性才叫作具胜，这是它的功德。它既然是一切苦行当中最难行、最殊胜的，你能够行持，功德也就最大。

“彼三种”是安忍的分类。本性当中的“不报、耐、智性”也就是它的分类，这里就不讲了。

下面讲精进度。



于善于正勇，有信有欲故，  
念增及对治，具德彼七种。

“于善于正勇”是精进的本体，“有信有欲故”是它的因，“念增”是它的果，“对治”是它的作用，“具德”是它的相应，“彼七种”是它的分类，一个一个进行观察。

“于善于正勇”，这个“勇”实际上就是精进的本体。我们说精进就是一种踊跃心，就是一种很大的、对善法方面的兴趣。但是到底具备什么样的条件才能叫真正的勇呢？这个地方讲了两个简别处：一个是“于善勇”；一个是“于正勇”，所以是“于善于正勇”，这个勇就是精进的本体。在什么方面简别这个勇呢？就是于善勇和于正勇，“于善”简别了对无记法或恶法的精进行持，这不叫真正的精进；“于正”简别了外道的修善，这个地方的精进不是指外道的善，简别了外道的修法。如果能够对佛道、对善法踊跃行持，就是精进的本体。《入行论》中，精进本体的定义是“进即喜于善”或“进即勇于善”，对善法非常勇猛，就是精进。

精进的因是“有信有欲”“有信”就是对精进、对万法有信解，有信心、有胜解，这叫有信；“有欲”就是有这种希望，希望我要得到这种东西，得到这种境界，这叫有欲。如果以有信、有欲作为因，自然可以发起精进。我们打比喻讲，世间上你对某一个职业或对某一个东西有信解，希望得到，那么自然会发起精进的。世间人对于赚钱就是有信有欲，像这样他就自然发起精进，当然这个精进是邪精进；我们对菩提道、对佛果有信有欲，绝对发起精进，这个没什么讲的，这

就是它的因。

精进的果是“念增”。这个“念”就是指正念，通过精进可以使正念增长。正念是修道的根本，如果正念增上的话，平时我们都能够安住善所缘当中，能够不断地行持。那么是不是只有正念增长，其他不增长呢？不是这样的，主要是以正念为主，其他功德也可以增长。精进是智慧福德的伙伴、六度的伙伴，这方面讲到念增的功德。

精进的作用是“对治”，真正能够精进的当下，就能够起对治。对什么对治呢？对杂染对治、对懈怠对治，你有精进的状态时，因为精进就是对善法的喜欢，因此当你正在精进的当下绝对是远离杂染的，在精进的当下绝对是远离懈怠的，对治就是它的作用。

“具德”是精进的具有或相应，通过精进会具有各种各样清净的功德，就叫作具德。

“彼七种”是精进的分类，它的分类有七种：通过“进”、本体、作用三类来分。通过“进”来分就是通过三学分，三学就是对戒精进、对定精进、对智慧精进。精进的本体有两种——身精进和心精进。有些人会想，语言为什么没有摄进去呢？语言包含在身体当中，没单独讲语精进，实际上语精进也包含了。精进的加行一个是恒常性精进，一个是恭敬性精进。恭敬性精进是讲心态，对一切所精进的法有一种恭敬心；恒常主要是从时间侧面讲，不是间断性的。

下面再讲禅定度。

心住及念进，乐生亦通住，

诸法之上首，彼种三复三。

禅定有六种分类，“心住”是本体，“念进”是因，“乐生”是果，“通住”是作用，“诸法之上首”是具有，“彼种三复三”是它的分类。

什么是禅定的本体？使心安住就是禅定的本体，它的本体就是心住。

禅定的因是什么呢？就是“念进”：正念和精进。我们真正要生起禅定的话，一是要安住在正念当中，所谓正念就是不忘失如何修禅定的窍诀、方法、次第，修禅定必须要具备正念；二是了知之后，必须要去精进行持，所以正念和精进为禅定的因。

禅定的果是“乐生”，乐就是轻安的意思，轻安有两种：身轻安和心轻安。修持禅定能够获得身体和心两种轻安，这叫乐生，生起快乐、轻安的缘故。

禅定的作用是“通住”，通指神通，首先通过修持禅定能够引发神通，其次“住”是指三种住：天住、梵住和圣住。前面《神通品》也提到，天住是指四禅四无色定，梵住是指四无量心，圣住是三解脱门，通过修持禅定可以获得这样的作用。

禅定的具有是“诸法之上首”。它相应于诸法之首，为什么这样讲呢？诸法之上首不是智慧吗？为什么禅定是诸法之上首？因为如果你要引发神通或安住在这些境界当中，你要证悟诸法的本性，都是以禅定为因，以禅定为因才能够引发这一切功德，所以禅定是诸法的上首，这个方面是相应的。

禅定的分类是“彼种三复三”，分两类、六种，第一类三种，第

二类也是三种，所以说“三复三”“彼种”的种是种类的意思，种类就是指分类，分类有六种。第一类是从对治的侧面讲有三种：有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺。从它的功德支来讲有三种：二禅以下具有喜，三禅具有乐，四禅以上具有舍。喜、乐、舍三种功德就是它的分类。

下面讲智慧度。

正择与定持，善脱及命说，  
诸法之上首，彼亦有三种。

“正择”是智慧的本体，“定持”是因，“善脱”是果，“命说”是作用，“诸法之上首”是相应，“彼亦有三种”是它的分类。

首先讲“正择”。什么是智慧呢？“正择”就是智慧的本体，“择”就是抉择的意思，“正”就是正确无误的意思，正确无误地抉择就是智慧。世俗和出世间的智慧都是正确无误地抉择，正择就是智慧的本体。

智慧的因是什么呢？就是“定持”，定持的意思就是通过禅定摄持。为什么这样讲呢？因为菩萨所修证的是出世间智慧，它的因就是定持，这里没有讲其他的比如依止善知识或听闻等等，直接从它的近取因来讲，要现证出世间的无漏智，绝对是以禅定摄持。

智慧的果是“善脱”，善加解脱、善能解脱就是它的果。从哪个地方解脱呢？暂时是从种种怀疑、杂染等邪慧当中解脱，最后是从烦恼障、所知障当中解脱。如果我们能够生起智慧的本体，在凡夫位就能够脱离很多邪见，究竟从烦恼障、所知障等一切杂染中脱离。

智慧的作用是“命说”，这个“命”是慧命的意思，“说”是指

说法。智慧的作用是什么？一是延续慧命，我们的慧命通过什么来延续？只有通过智慧来延续，有了智慧你的慧命才能够延续，命的意思就是它的作用，般若的作用第一个是延续慧命。二是“说”，说法也是智慧的作用，没有智慧就说不了法，有了智慧才能说法。

“诸法之上首”讲到智慧的相应。一切万法当中最殊胜的就是智慧，佛经当中讲到，六度当中智慧度为首，其它度如盲人。如果想要暂时远离邪见等等，或究竟离开烦恼障、所知障等等，全都是依靠智慧，智慧能够成办一切事业，所以诸法的上首就是智慧。

“彼亦有三种”，智慧的分类也有三种，哪三种呢？平时我们讲闻慧、思慧、修慧，但是这个地方没有讲闻思修三慧。三种慧：第一个是世第一法位以下的凡夫慧；第二和第三是出世间慧，分两种：一是小乘的出世间慧，它是比较微小的，二是大乘的出世间慧，它是广大的。智慧的分类有三种：一是世第一法位以下的凡夫慧；二是小乘的出世间慧；三是大乘的出世间慧。

今天讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第六十四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。无上五义当中，前面的“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判已经讲完了，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，主要是讲通过实修菩提分的方式现证大菩提。它分前行和正行，前行讲到《明信品》《求法品》《弘法品》《修法品》《教授品》，这五品都已讲完，现在正在讲正行。正行分六个方面，前面六度的方便讲到了《业伴品》，然后通过方便摄持的《度摄品》，再是《供养、依止、四无量品》《觉分品》《功德品》《行住品》。现在正在讲第二个科判，通过方便所摄的《度摄品》，就是六度和四摄的修法。其中分三个方面：首先是自相续成熟的六度修法；然后是成熟他相续的四摄修法；最后是二者的摄义。现在正在讲第一个科判，分略说和广说，略说已经讲完了，现在正在广讲。分十个侧面宣讲六波罗蜜多。波罗蜜多的数目的决定，修行和次第的决定已经讲完。

辛七、一切善法摄于六波罗蜜多中

“一切善法”指什么呢？即散乱位的修法、入定位的修法和二俱的修法。有时我们讲一切善法是六度，但这里指入定、出定、二者皆俱的修行方式。一切善法的修行方式都可以摄于六波罗蜜多当中。

**一切白净法，应知乱定俱，  
六度总三双，是类皆悉摄。**

“一切白净法”就是一切菩萨都应该行持的正法。按照共同佛教来讲也是这样，这里是从不共的大乘法方面讲，大乘不共修持的一切白净法“应知乱定俱”“乱”是散乱位的意思，散乱位就是非入定位；“定”是指入定位的行持；“俱”是指入定和出定都具备的方式。“白净法”的“白”有时是简别黑法，这里是指大乘菩萨的修法，是不共的白法。

“一切白净法”归摄为三类。三类当中“六度总三双”，六度总的来讲分三双进行宣讲。在讲的时候摄类，类就是指“乱定俱”。修法的分类在六度当中“皆悉摄”，全部都已包含。六度分三双，前面这些分类都已含摄的缘故，一切善法摄于六波罗蜜当中。六度怎样“总三

双”呢？又怎样“是类皆悉摄”呢？下面进一步讲这个问题。

六度当中，布施度和持戒度是一双，安忍度和精进度是一双，禅定度和智慧度是一双，叫三双。三双怎么对应“乱定俱”呢？布施和持戒对应散乱位的修法，在不入定的时候修持；禅定和智慧对应“定”，在入定位修持；安忍和精进二者是“俱”，入定和出定位都可以具备。

这是大概的讲法，其中还有一些差别和特殊情况。我们讲布施和持戒总的来说是一个出定位、散乱位的修法。拿布施来讲，财布施需要身语摄持，无畏施、法施都需要通过身语摄持，布施的三种分类都包含在散乱位当中。散乱位也是出定位，不入定就是一种散乱，在《辩中边论》第七品中还要讲这个问题。

持戒度是戒律的自体，分三个方面：别解脱戒、禅定戒和无漏戒。在持戒当中，别解脱戒由出定位所摄持，因为它包括身语七断，因此是出定位。禅定戒和无漏戒是入定位所摄。

布施和持戒总的来说是出定的修法。但是有特殊的话，比如这里讲到的禅定戒和无漏戒就应该是入定位所摄持的。这就是一双散乱位。

“定”主要指禅定和智慧，二者都是入定的修法。禅定度是入定的修法，它的本身就是禅定，没办法在出定时安立禅定。智慧有闻慧、思慧、修慧三种，闻慧和思慧是在出定位、散乱位安立。我们通过听闻生起智慧，通过思维生起定解，都是在出定位行持。安立修慧是胜观的自性，在入定位才能发起的缘故，为入定所摄。平时我们讲胜观、止观时，我们说是四念处的观或法无我的观，实际上是在讲它的因，把因安立成胜观的名字。真正的胜观是一种殊胜的觉观，是一种证悟的智慧，证悟的智慧应是入定位所摄。平时我们讲修止观或抉择胜观的体性，全是从智慧的因的侧面讲的，通过这种观慧或抉择，可以在入定位安住的缘故，所以只是一种因的修法。真正的胜观应该是入定位所摄，对智慧度应该这样了解，闻思二慧是出定位所摄，修慧是入定位所摄。

第三双是“俱”，俱是出定和入定位都可以具备的修法，指安忍和精进。安忍和精进怎么是“俱”呢？因为它是助伴。比如在修布施和持戒的时候，如果对违品安忍，在顺缘方面精进，就是出定位所摄，安忍和精进二者就包含在散乱位的修法当中；为了入定而忍受违品，然后精进修持它的顺品，就是入定位所摄，安忍和精进二者也包含在入定位的修法当中。

“六度总三双，是类皆悉摄”“是类”是前面的“乱定俱”三类，都可包含在六度当中。看到科判“一切善法摄于六波罗蜜多中”，就可以生起一个定解。当我们把每一个颂词或科判下面的意义解释完之后，再看科判就有一个总摄，更明了它的意思。没讲之前，科判引导我们趣入颂词，通达颂词之后再看科判，就可以做一个总摄，生起更强的定解。科判很重要，科判就是最略、最精要的讲义，有了科判就能够了解颂词的精要。

## 辛八、断除波罗蜜多之违品

“断除波罗蜜多违品”，这个违品是指什么呢？有些地方讲，违品就是六度的违品，如悭吝、破戒、邪慧等等，但这个颂词没有从这个方面讲，而是从七个侧面抉择六波罗蜜多的违品。如果要真正顺利地修持波罗蜜多，不但要断除悭吝、破戒等等这些平常我们所认知的违品，而且颂词所讲到的七种违品也通通要断除。

**檀离七着故，不着说七种，**

**应知余五度，障治七皆然。**

“檀”就是布施度。布施度的障碍是七种执着，“不着说七种”，如果要断除违品，就要断除七种执着。颂词首先讲“檀离七着故”。离开了七种执着，才能安立为真正布施度的修法。“不着”就是它的对治，有七种对治法。因为障碍有七种，能对治也有七种。

“应治余五度，障治七皆然”，从其余的五度——持戒度乃至智慧度之间，“障治七皆然”“障七”就是它的所障有七种；“治七”，它的治障也有七种；“皆然”，就是说一样的，和布施的七种执著是一样的。其中一个稍有差别。要离开七种执著，首先要认识什么是七种执著，之后才能说断除它的方便。

### **布施度的违品：**

以布施为例，七种执著是：资财著；慢缓著；偏执著；报恩著；果报著；障碍著；散乱著。这七种执著就是布施的违品。

第一，什么是“资财著”？比如在修布施时，我对资财贪著，舍不得给别人。如果把这个东西给别人，我用什么？我就没有钱、没有东西了。在修布施时，如果对资财有贪著，绝对是障碍，这叫资财著。

第二，慢缓著是延误的意思。就是说在该布施的时候，布施的对境现前了，你却不布施，这叫慢缓著。比如乞丐到你门口了，你装没看见，或者想办法把他打发走，拖延布施的时机、修法。我们修布施要抓住契机，抓紧时间，在对境现前时，就要想方设法修布施。来一次修一次，来第二次修第二次，第三次、第四次……不能满足说：说这个星期我修了一次，或者总的来讲我修了两三次——这个不行。有对境都要尽量修持，这叫不慢缓，远离了慢缓著。

第三，偏执著的“偏”是满足的意思。满足于一次两次修布施或者满足于一个阶段的布施，不是在一时间、一切地方、一切事物上面普遍地行持布施，只是在某个时间，给某个乞丐或者某个对境布施某些财物，这个叫“偏”。这样的布施不圆满、不清净，没办法成熟。我们要真正圆满布施度，那么钱财、受用、衣食或者我们的手足等等，在每一个时间当



中都要修持布施。只不过在凡夫位，有些布施现在不能行持，不算是过失。但在自己力所能及的情况下，如果没有行持布施或满足于一部分布施，这就叫偏执著。

第四，报恩著。自己在修布施之后，老是挂念别人是否能给我报恩，或者认为应该给我报恩。这种希望别人报恩的执着，障碍了自己修布施的清静本体，耽著于报恩的缘故。

第五，果报著。果报著主要是从异熟的侧面讲。报恩主要是讲今世，异熟主要是在后世。比如说，我通过修持布施，后世大富大贵，老是想这个方面，耽著这个方面，就叫果报著。果报著导致自己的布施度不清净，偏在五欲的受用或是人天善趣的微小果报上，不能使布施度的体性广大开显。

第六，障碍著。主要是对修持布施的违品，如贪欲心、悭吝心等耽著不舍，这种烦恼心叫障碍著。

障碍著和资财著有什么不同的地方呢？资财著主要是讲现行的粗大烦恼如贪心或悭吝心等违品，从因的方面或比较微细的随眠烦恼侧面讲，这是是引发自己舍不得布施的因。我们会对贪心生执著吗？肯定会的，确实我们会对贪心会生执著，对悭吝也会生执著，舍不得给或说我要用这个东西，不放弃这样的心念就是对烦恼、对悭吝或贪心的耽著。资财著是现行的烦恼，是从果的侧面讲；障碍著是从引发现行烦恼的因的侧面讲。

第七，散乱著。散乱有两种：一是布施散乱于下劣的发心，即布施是求小乘果。二是本体方面散乱，耽著于三轮。在布施的时候，认为有施者、被施者及布施的行为，有三轮和二取的执著。

如果能够一一对治布施的这七类执著，就能够趋入清静波罗蜜多的行持。布施时对财物不耽执，每一次都能够满足别人的愿望，不拖延，远离偏执著，不希求别人报恩，也不希求后世的异熟果，从随眠烦恼当中解脱出来，远离两种散乱，尽量以无分别智慧、大菩提心摄持，这叫对治布施的七种违品。

#### **持戒度的七种违品：**

持戒度的第一个违品是在犯戒方面有执著，认识不到自己破戒的恶心和恶行，认为无所谓，这就是一种破戒的耽执。

第二类违品是慢缓著，就是认为现在先享受，以后再持戒，不忙着发愿持戒，以后时间到了、迫不得已再发愿、受戒，这叫慢缓著。应该马上行持受戒、持戒的善根，不能拖延。

第三类违品是偏执著。比如自己守了某一分戒律，单单满足于居士戒、沙弥戒或其他戒律，就叫偏执著。对守戒满足或者认为受戒已经很长时间了——佛陀在经典中讲过，末法时代一天守持一条清静戒律的功德都超胜于佛世清静比丘守持所有的戒律，而我都已经守持

这么多天了，应该可以了。这方面也叫偏执著，是一种满足心，不能够尽形寿乃至成佛之间对所有应该护持的学处进行护持。

第四报恩著。自己通过守戒没有伤害别人，对别人做了饶益，希望别人报答，这个叫报恩著。

第五果报著。今生当中守持清净戒律，希望后世得到一个圆满的善趣身体，对此生起耽著。

第六障碍著。这是从随眠烦恼侧面讲的，主要是以烦恼心引发破戒。障碍著是一种烦恼的状态，不会守持清净的戒律，必须要离开。

第七散乱著。希望守戒获得自我解脱，或在守戒时有三轮执著。

离开以上七种违品，就叫治障——对治六波罗蜜多的违品。

#### **安忍度的七种违品：**

第一，对嗔恨比较耽著，没办法舍离。

第二，慢缓著。想以后再修安忍，这一次我不忍，要忍的话以后再忍，拖延安忍。在该修安忍的时候不修。恶劣的对境正在现前或别人正在打骂，正是修安忍的时候，却大发脾气不修安忍，等事情过了再慢慢修，这叫慢缓著。真正修安忍就是逆境、违缘现前时，除此之外都不是修安忍的时机，所以慢缓著必须要对治。

第三，偏执著。（漏讲）

第四，报恩著。通过安忍对别人做了利益或没伤害别人，希望别人报恩。

第五，果报著是通过修持安忍，希望后世得到一个相好庄严的身体或眷属圆满的果报，对此很耽著。

第六，障碍著。通过嗔心的随眠生起耽著。

第七，散乱著与前面是一样的。

#### **精进度的七种违品：**

第一是在懈怠方面有耽著。

第二是缓慢著。现在不愿精进，等以后哪个时间一定精进修法，现在太忙了，这段时间实在有很多事情要处理，所以背诵、念咒等其他修法全部往后推。明年再说或者闻思完以后再专心修持，这些全部都是慢缓著、推延。

第三，偏执著。对某一类法精进，没有对整个法全面发起精进。或者有一种满足心，认为我已经精进这么长时间了，对经典的意思基本上都通达了，这时可以睡大觉，享受信财了。

第四，报恩著。因为精进帮助了别人成办了事业，所以希望别人报答。

第五，果报著。今生当中精进，希望后世成办事业非常顺利、心想事成。

第六，障碍著。从微细的懈怠随眠烦恼方面讲，

第七，散乱著也是同样的。

#### **禅定度的七种违品：**

第一，对散乱有耽著。

第二，慢缓著。认为禅定以后再修，以后找个山洞、茅棚去修，现在实在修不了，这样想就是慢缓著。想以后再修持是不对的，必须要断掉慢缓著，如果不断掉，就不会生起修禅定的加行意乐。

第三，偏执著。认为自己有某种禅定，大概能够定住几个小时，或者能在一个晚上安住打坐，认为已经足够了，不再追求上界的禅定，或者没有想把有漏的禅定变成无漏的禅定。在这方面有耽著或片面满足。

第四，报恩著。自己通过禅定得到神通，成就了众生的利益，希望众生报恩，

第五，果报著。通过修持禅定希望后世得到某种果报，比如身体无病等等。

第六，障碍著是微细的散乱随眠。

第七，散乱著，也是两种作意必须要断除。

#### **智慧度的七种违品：**

第一，对邪慧耽著。自己在邪见当中不认知或者牢牢守持邪见不放，这是智慧的违品。

第二，慢缓著。对于恭敬上师、闻法、思维、背诵等方面，认为以后再学，现在不做，一直拖延。

第三，偏执著。自己生起少许智慧，以此为满足。实际上我们知道只有佛的智慧才是最极圆满的。佛菩萨的智慧我们都没得到，加行道的智慧也没得到，资粮道的智慧也没得到，在这样的状态当中还有一种满足，认为已经足够了，完全是非理作意，应该对智慧生起无厌的心态。

第四，报恩著。自己对别人传法后，希望别人报答。在现在或以后的传法过程当中，千万不要想别人应该对我表示一下，或者给报恩，这些想法都是修持般若度的违品。

第五，果报著。今生当中精进地闻思修行、讲经说法，希望后世成为大智者，是为了后世的异熟而奋发，而不是为了对治烦恼障、所知障，没去想用智慧成熟众生的相续，耽著于果报。

第六，障碍著。对微细的邪慧随眠没办法出离，耽著邪慧随眠。

第七，散乱著。修智慧是为了自我解脱，或在修智慧的时候，认为有能修的我、所修的空性和修的业三者，在般若方面生起非理作意。般若本身是对治执著的，但在修持时，还认为有能修、所修，有一个所修的空性。对空性有执著，就没办法修持清净的空性。

这七类全部都要对治，首先要认识这些障碍，然后一个个去对治。

### 辛九、六波罗蜜多之功德

广大及无求，最胜与无尽。

当知一一度，四德悉皆同。

对六度的功德怎么理解？最后这个颂词从四个侧面讲：“广大”是第一类；“无求”是第二类；“最胜”第三类；“无尽”第四类。

“广大”，是从有事方面理解广大。比如布施的自体，就是修布施的时候广大行持。

“无求”是从意乐、发心方面安立。比如自己修持广大布施之后，发心安住在无求的状态当中，就能得到这样的功德。“最胜”的藏译是大义、最胜义。从果位方面讲，最胜或大义就是它的果，非常殊胜。

“无尽”是从时间方面讲果报非常超胜、广大无穷，乃至趣入无余涅槃功德也没办法穷尽。这四个了解之后，再看颂词就比较容易。

恒时舍身命，离求愍他故，

因施建菩提，智摄施无尽。

“恒时舍身命”是广大，“离求愍他故”是无求，“因施建菩提”是最胜或者大义，“智摄施无尽”是讲无尽。每一句都这样对照，就比较容易去观察、忆持。

“恒时舍身命”是广大，是从有事的侧面观察。菩萨在布施的时候“恒时舍身命”，连自己的身命都能布施，何况其他的如国政、妻儿、财物，菩萨的布施是相当广大的，不是一次两次，而是“恒时舍身命”，从恒时和舍身命这两个方面了解菩萨的广大功德。

“离求愍他故”是讲无求，从自己的发心上无求。“离求”是讲它的自体，“愍他故”是讲它的因。菩萨在做布施的时候，不求别人的报恩或后世得到异熟果，这些追求全部远离。因是什么？“愍他故”，完全通过大悲心的摄持，悲悯他人的缘故。所以行持的时候，完全是为了利他，没有想自己得到报恩或什么异熟。或者说，菩萨修持布施时，也没有为自己求佛果的心，完全是为了一切众生能够解脱、成佛，自己才去成佛的，这样的发心就是“愍他故”，由大悲心引发、摄持，具备大悲的功德。

“因施建菩提”是讲大义或最胜的功德。“因施”是讲菩萨行持布施的时候，不单单是满足众生的愿望，“建菩提”就是将众生安置在三菩提的道和果上面。通过布施建立三乘菩

提，不是为自己建立三乘菩提。一方面满足众生的愿望，一方面将众生安置在菩提道和菩提果当中，这就是布施的大义，是最胜义的功德。

“智摄施无尽”是讲无尽的功德。“智”是三轮体空的智慧，由三轮体空的智慧摄持布施的缘故，布施的功德没有穷尽。“无尽”是从时间的侧面讲，乃至菩萨成就了无余涅槃，现前不住轮涅大涅槃果的时候，布施的功德仍然不会穷尽。因为是由无分别智慧摄持的，如同虚空一样。如果是有分别心摄持，就像世间的某些事物或须弥山一样，虽然广大但是肯定有尽。但是虚空无尽，以三轮体空、无分别智慧摄持的功德，绝对不会穷尽。

对我们来讲，这四个功德都需要一个一个地加以串习。虽然现在我们做不到恒时地布施身命，但是恒时地布施与自己境界相合的资财等是做得到的。“离求愍他故”，然后以大悲心摄持，“因施建菩提”，尽量地把众生安置在布施的本体当中，尽量通过三轮体空的智慧来摄持。这些是从因的侧面来观察菩萨的功德。下面讲持戒度：

**恒时守禁勤，离戒及善趣，**

**因戒建菩提，智摄戒无尽。**

第一句讲广大，第二句讲无求，第三句讲大义，第四句讲无尽。

第一是广大，从有事方面——持戒度的本体来讲，“恒时”，就不是一段时间，而是乃至成佛之间。“守禁勤”的“禁、勤”包含三类戒律：第一类是禁止恶行戒；第二类是摄善法戒；第三类是饶益有情戒。菩萨的一切戒律都包含在此三类戒中，恒时守持这三种广大戒律。从持戒的有事来讲，绝对是广大的。“禁”是指禁止恶行戒，以禁恶为性，不能做种种恶行。禁恶行戒是菩萨戒中本有的戒条，也包含别解脱的戒条、自性罪的戒条。只要是恶行都全部禁止，不能做，所以是以禁恶为性。颂词当中以“禁勤”来开显。“勤”，是摄善法戒和饶益有情戒，以精进为性。

第二是无求。“离戒及善趣”，离戒是指菩萨对戒律的执著也离开了。他虽然自己求戒，但对守戒的执著没有。离善趣是对后世的果不贪执，因为通过持戒的功德、法性力、缘起力，自然会无勤获得善趣，但是他根本不执著。这是从无求——发心的状态讲，他没有对戒律和善趣的耽执。

第三“因戒建菩提”是最胜或大义，将众生安置在戒律本体当中，最后跟随声闻种姓、缘觉种姓、菩萨种姓而“建菩提”，将众生安置在三菩提当中。

第四类“智摄戒无尽”，由三轮体空的智慧摄持守戒的缘故，乃至成就无余大涅槃时，守戒的功德也不会穷尽。

下面讲安忍。

恒时耐他毁，离求畏无能，

因忍建菩提，智摄忍无尽。

一句讲一个功德。第一句是讲广大的功德。“恒时耐他毁”，菩萨修持安忍时，能够忍耐他人的诋毁。诋毁也包含打击等等，在修道的过程当中会遇到很多的麻烦，有时是非人作障碍，有时是人类怨敌作障碍，有时认为是道友给自己做障碍。但实际上，我们应了解，无因无缘绝对不可能产生障碍，肯定是自己相续当中有这一类恶的习气，通过恶习显现所谓的怨敌给你做伤害。如果自己内心当中没有这些习气，怎么可能有这样的事情呢？比如同时有很多人或两个人在一起做事情，其中一人受到诋毁或打击是什么原因呢？因为单单你有这个习气，别人没有。有的时候我们想：我没有惹他，他是无缘无故伤害我，实际上根本不可能无缘无故。即便当下你没有惹他，好像是他故意给你找麻烦，但你不能说是无因无缘，内心习气的缘是有的。所以我们要符合佛教当中的因果观，从三世因果的侧面进行考虑，有时就能够忍耐，否则是忍耐不了的。

世间人有世间人的处理方法，会判别二者哪个对哪个不对，我们处理的时候也是这样，但是我们在调伏烦恼、嗔心方面必须超胜世间人，如果完全和世间人一样去处理，就完全不是一个修行者了。除此之外，我们还要通过佛教的智慧来处理，要想到这是前世的因缘，如果这一世我的习气显现时我不忍耐，又种下了后世发生矛盾摩擦的因；这世我忍耐之后因缘就间断了，以后就不会受这样的果报了。所以用佛法的智慧来处理问题是比较好的。

在修行过程当中有很多的障碍，当受到别人打击或诋毁时，要能够做到“耐他毁”，而且忍耐不是对某一类能忍，对某一类不能忍。或者说对自己的顶头上司能忍耐，对其他的人就不忍了，这不是菩萨的安忍。下面还要讲安忍是六度的上首时，就是对比自己下劣的人也能够修安忍，这是一种殊胜的修法。我们在修安忍的时候，方方面面都要去了解。

“恒时耐他毁”是在广大方面修安忍。无求方面是讲“离求畏无能”，离字是从三个方面来安立：离求、离畏、离无能。离求，就是修安忍不是为求名声，不是求别人的报答，求后世的异熟。我们在修安忍时，有时是为得一个好名声，让别人说这修行人还不错，上次怎样怎样都没有发脾气。有时是为了得到报答，有时是为了得到后世的安乐，这些都不是清净的发心，离开这些就叫“离求”。菩萨不是为了自利而修安忍叫“离求”。

“离畏”和“离无能”主要是从因或另外的侧面讲，他这样修持安忍是什么原因呢？是因畏惧而修安忍呢？还是因无能为力去做报复而修安忍？菩萨修禅定有大神变、大神通，根本不可能无能力收拾这个人，所以不是无能力，也不是害怕打不过对方或他后台很硬，我必须忍——世间人有时是这样的，因为没有能力、害怕就修安忍——这不是清净的安忍。

菩萨的心态——“离畏”，有很大的能力，不是畏惧他而修安忍的，也不是没有能力报复而修安忍的，在这样的心态下，任何众生对他做伤害他都能修安忍。

“因忍建菩提”，通过修安忍将三乘众生安置在相应的菩提道当中，叫作大义。“智摄忍无尽”，一方面修安忍，一方面以三轮体空智慧摄持，叫作“智摄”。这样忍辱的功德是无穷尽的，“忍无尽”，乃至成佛、成大菩提之间都没有穷尽。

我们修安忍的时候，要做到以三轮体空摄持是有困难的。修安忍第一步要做到不发脾气，这个成熟之后，才能做到以三轮体空去摄持。一般凡夫人有自尊心或一种俱生的烦恼，当别人伤害自己的时候马上就生起烦恼，这时要安住于三轮体空是做不到的，所以首先要安住于忍辱的境界，先不发脾气再说。菩萨修安忍的时候不但不生嗔恨心，而且还会生起悲悯心，增上大悲心，这是以后的功德境界。所以第一步首先不能发脾气，然后慢慢来，生悲心也可以，三轮体空也可以。下面讲精进：

**恒时誓勤作，杀贼为无上，**

**因进建菩提，智摄进无尽。**

这个颂词也有四个方面。广大方面是“恒时誓勤作”，誓勤作是精进的两种分类、本体：第一个是擐甲精进，即披上誓言的铠甲，颂词当中以“誓”字体现；第二个“勤作”是加行精进，加行就是勤作，发了誓言之后你还要趋入，所以一个是发愿，一个是加行。“恒时”，也可以引出无厌精进，因为他是恒时来做的。在讲义当中没有提无满足精进，但是“恒时”方面可以对应。菩萨的精进是广大的。

“杀贼为无上”是无求。菩萨自己在修精进的时候，不是为了求别人报恩和后世的异熟，是求“杀贼为无上”，除了这个之外没有其它的所求。“杀贼”，就是唯一想杀烦恼的意思，是杀一切众生的烦恼，通过精进来灭除自他众生的烦恼，这是他的所求。“为无上”，杀贼是为了什么？是为了无上的菩提，“无上”就是无上菩提。他自己没有所求，为了一切众生能够杀贼获得无上的菩提就是他的追求，这叫作无求的功德。“因进建菩提”，是通过精进度把众生安置在三种菩提当中，这就是大义。“智摄进无尽”，在精进的时候尽量以三轮体空来摄持功德，乃至成佛之后都不穷尽，这方面是无尽的功德。

**恒时习诸定，舍禅下处生，**

**因定建菩提，智摄定无尽。**

这个颂词也是四个方面。广大的功德——“恒时习诸定”，习诸定是讲一切定都修习，除了一般的四禅、四无色定、大解脱定之外，菩萨还修持首楞严定、虚空藏定等无量无边的禅定。恒时修习禅定，这是菩萨广大的功德。

无求是“舍禅下处生”“舍禅”是从两个方面讲，第一个是舍弃对禅悦的耽著；第二个是从修禅的果方面讲，因为修持四禅可以生到禅天，但菩萨不愿意生到禅天，他舍弃禅天之后“下处生”，下处就是欲界，菩萨在欲界转生。为什么一定要在欲界转生呢？欲界要度化的众生种类繁多，欲界众生的痛苦非常猛烈，所以很多菩萨发愿不去无色界，而是去色界或欲界，去欲界的最多。在欲界一方面可以度化很多众生，一方面可以积累很多资粮，可以修持种种安忍等等。无色界无法修安忍、修布施，为了修安忍、修布施，很多菩萨专门发愿投生欲界。他有了修定的能力之后无求，对上界无色界根本不追求，专门发愿转生欲界，这就叫“舍禅下处生”，是无求的功德。

“因定建菩提”，菩萨通过禅定将三乘众生安置在三菩提当中，这是大义。“智摄定无尽”，修定的时候没有落在有漏定，完全是以无漏的智慧对治的。通过三轮体空的智慧和无分别智慧的摄持，所以禅定的功德乃至成佛之间根本不穷尽的。有时讲有漏定、无漏定，圣者的状态是无漏定，轮回当中有烦恼的缘故叫有漏定。有时无漏定是从所缘的角度讲的，所缘的是什么？是无分别智慧可以说是无漏定。是从因方面讲的，虽然还没有现前功德，但所缘的是无漏的法界，这也可以说是无漏定。所缘的是欲界的烦恼或三界的本体，就是有漏定。菩萨是完全用智慧摄持禅定无尽的功德。

今天就到这地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第六十五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显。前面讲到“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，以总相的方式抉择了菩萨道。其中“所安立”讲到大乘法是佛说，因为整个《庄严经论》都在讲解大乘经典的殊胜要诀，如果首先没有遣除怀疑，没有把大乘安立是佛说，就没有办法进行后面法义的学习。针对当时或者现在有些众生认为大乘非佛说的情况，弥勒菩萨专门以《成宗品》安立大乘是佛说。在《成宗品》当中，弥勒菩萨非常详细地建立了大乘是佛说的种种根据。当时弥勒菩萨给无著菩萨讲这个问题，主要是因为一些小乘傲慢论师或学者不承认大乘是佛说（直到现在还有一些人这样认为），为了遣除这个怀疑，《成宗品》一方面可以作为成立大乘是佛说的教证，另一方面《成宗品》详细的推理也可以破除现在人的种种歪理邪说。这个之后，宣讲了大乘的皈依、种姓、发心、修行、真如，然后对神通、成熟这些方面进行了观察。第十《菩提品》安立了修证菩萨道的果，它的果是不可思议的，凡夫人难以思议。不可思议为什么还要讲呢？主要是通过总相的方式让我们了解大菩提的自性，让我们对大菩提生起殊胜的信解心。讲完这些总说，然后趣入“圆成证得”，它主要宣讲现证大菩提的支分，从道次第的角度讲就是五道十地。在《菩提品》之后的很多品，详尽安立了从小资粮道乃至金刚喻定圆满成佛的次第。为了使内心当中真正生起三十七道品或者五道十地的功德，次第安立生起信心、然后去求法、弘法、修法、学教授。

安立完这些问题，然后就开始真正地实修，通过“圆成证得”第二个科判实修的方式进行观察，分六个方面宣讲。《业伴品》宣讲菩萨修道在一切时分当中，需要有无厌的作意；远离小乘作意及三轮体空的心。这三种心在所有菩萨道的行持当中是一种助伴、方便。然后宣讲菩提分，主要的内容是《度摄品》。六度和四摄是整个菩萨道自他二利所摄的殊胜精要。讲完之后讲供养，依止善知识，还有四无量心，觉分，三十七道品，功德行住等等，这些次第地安立。

现在我们宣讲以方便所摄持的六度和四摄。在这里，宣讲了整个大乘经典安立六度和四摄的种种方式。分三个方面：一是以自利、圆满自相续的方式宣讲六度；二是如何成熟他相续，以四摄的方式进行宣讲；三是二者的摄义。

现在讲第一个问题六度，分略说和广说，现在正在广说。广说分了十个方面，前面讲了它的数目决定、它的体相、次第安立的方式、词释、如何趣入之相、内分类、一切善法摄在六度当中、

断除六波罗蜜多违品这八个科判，现在正在讲第九个科判“六波罗蜜多之功德”，在每一度上面安立广大、无求、最胜、无尽四个功德。前面对禅定度以上都做了观察，今天开始讲第六度，在般若度上如何安立四种功德。颂词当中讲：

恒了真余境，佛断尚不着，  
因智建菩提，悲摄智无尽。

第一是广大的功德。“恒了真余境”安立广大，主要是指有境方面非常广大。如何广大呢？智慧所了达的是“真余境”，真是真实的意思，即可以了知如所有性或如所有法。了知如所有性或如所有法的智慧就叫作如所有智。如所有智主要是从空性方面讲，空性就是如所有法或如所有性，如是了知空性的智慧就是如所有智。佛陀圆满现证了这个智慧，真正圆满如所有智就是在佛地。菩萨地也有真实现证空性的智慧，所以菩萨地也安立如所有智。现在我们相续当中的智慧能不能叫如所有智呢？如所有智是抉择如所有法的智慧，实际上我们是以总相的方式了解，它是世俗谛，分别心所摄。从这个侧面来讲，我们现在了解空性的智慧不能叫如所有智，只是引发如所有智的因。菩萨的智慧首先了知如所有性，这方面就是了知“真”“真境”就是从这个侧面讲的。那么“余境”呢？“余”就是除了如所有性之外的其他境、其他法。

如所有性之外的法，就是尽所有性。尽所有性是所有显现的差别法——道次第的安立也好，种种因果的对治取舍也好，如是因如是果也好，全部都是尽所有性安立的。了知尽所有性的智慧就叫尽所有智。真正的尽所有智只有佛才具备，菩萨出定位也可以相似安立，凡夫人是没办法具备的。现在我们了解很多的差别相——自相、总相、因果等等，只是修持或圆满尽所有智的因，在凡夫位闻思、通达只是一个因，是分别念所摄的，没有智慧的体性。智慧度能够了知“真余境”，必须了解一切万法的空性，除此之外，也必须了解自相共相的显现法，这个叫所了知的真余境。

怎样了知呢？“恒了”，恒时了知“真余境”来安立广大的功德。我们内心当中如果有相似的智慧可以安立，那么对于如所有和尽所有或者世俗和胜义方面的了知、所知就恒时不会愚昧。因为有了智慧的缘故，就可以全面了解我要趣入的是什么、要断除的是什么。在了知真实义的当下不执著万法，或者在空性的当下有万法的显现，这是通过智慧通达、了知的，这是智慧不共的作用。

第二是无求的功德。“佛断尚不着”主要是从发心而言，这种发心的意义相合于智慧，如果没有这样的智慧，单单说“不着”“不求”肯定不行。“佛断尚不着”是相合于殊胜的智慧引起的发心，对佛果没有强烈的贪执，虽然求，但不认为佛果是实有的；求的心是实有的；求的方法也是实有的。按照菩萨现证的境界来讲，对佛果是没什么执著的，这就是“佛断”，意思是什么呢？无著菩萨的讲义中说“佛断”就是涅槃。“佛断尚不着”，就是对于涅槃也没有执著。为什么“佛

断”是涅槃呢？因为成佛是通过佛的智慧断除了二种障碍，现前涅槃果，所以称之为“佛断”，把佛断称之为涅槃是有道理的。

也许我们会生起怀疑，佛智是用来断除二障吗？这是相似安立的，实际上，在十地末尾就断掉了二障，之后才能够现前佛智，所以不可能通过佛智来断除二障。平时讲通过佛智断除二障成佛，实际上二障的习气是在十地末尾金刚喻定时彻底断掉的，断掉之后，无间引发佛智。菩萨对涅槃尚不执著，何况执著其他生死之法？为什么呢？因为他有真实的智慧，他知道轮涅完全平等，没有轮回可舍弃，没有涅槃可以追求，一切都是无二平等的大空性，在这种平等性当中追求什么？以什么来追求？能追求的我，所追求的涅槃都不存在，从这个侧面讲“无求”。但对佛果有没有一种显现上的追求呢？肯定是有的，就是想获得佛果而尽快度化众生，但是不会生起强烈的执著。

第三是最胜的功德。“因智建菩提”主要讲最胜，最胜就是大义的意思。通过智慧能够建立菩提，将三乘众生相合三种种姓安置在三菩提道当中，使他们成熟，这方面就具备最胜大义。我们追求智慧，也是为了将一切众生安置在三菩提果当中，但只是安置众生吗？实际上也相应地将自己安置在菩提道中了。因为自己是大乘种姓，在修持六度时，自己已经在大乘菩提道中得到了安置。最胜、大义主要是从利益众生的侧面讲。

第四是无尽的功德，“悲摄智无尽”。前面五度都是说智摄什么无尽，这里是说“悲摄智无尽”，所以“悲摄”很关键，因为菩萨不可能只求一个自利的智慧，菩萨的智慧恒时与大悲相应，尤其是殊胜法界的智慧，和它无二同时存在的就是大悲心。菩萨证悟或登初地现证大空性的当下，大悲心绝对是同时引发的。在苏醒种姓的时候，可以先有悲心再有智慧，或先有智慧再有悲心，但是在登地的当下，绝对是在现证大空性的同时获得最为殊胜的大悲，因为二者是一本体的缘故。大悲和智慧是一个本体，只不过在修道时，是分开执取或选择性地修持，因为智慧和大悲本身没有离合，因此在生起大悲的当下就会生起智慧，在生起智慧的当下就会生起大悲。所以菩萨在修持时，也是通过大悲心摄持智慧而“无尽”的。菩萨的智慧为大悲心所摄持，所以根本不会入无余涅槃。而小乘圣者的智慧没有以大悲心摄持，当他断尽轮回习气获得圣果时，就会趋入无余涅槃，不会去度化众生。

菩萨从修道位开始，就开始了悲智双运的行持，所以这里讲“悲摄智无尽”，因为大悲心摄持智慧的缘故，所以乃至大菩提之间——真正现证大乘无余涅槃的时候，这个智慧是不会穷尽的。小乘的无余涅槃只是名称，是没有真实意义的无余涅槃。无余涅槃只有大乘才有，而且是佛果才能安立。“余”是剩下的意思，根本没有任何剩下地获得涅槃，叫作“无余涅槃”。小乘说是无余涅槃，但是还剩下所知障、细微的五蕴执著，很多习气都没有断尽，所以他的无余涅槃只是一种名称或暂时的。真正的无余涅槃是在大乘的佛地，在大乘佛地获得无余涅槃的当下，他的功德

不会穷尽，这叫“悲摄智无尽”。

下面的颂词以总摄的方式讲以上四种功德。

广大及无求，最胜与无尽，  
当知一一度，四德悉皆同。

“广大”是第一种功德，“无求”是第二种功德，“最胜”是第三种功德，“无尽”是第四种功德，前面都一一做了观察。

“当知一一度”，从布施度到般若度，“四德悉皆同”，全都具备四种功德。里面当然有细微的差别，“悉皆同”是从每一度都具备四种功德来讲，但是不是完全相同呢？不是的，“有事”方面不相同，“无求”方面不相同。在“最胜”大义当中，见菩提是一样，但是“因施见菩提”与“因智见菩提”不相同。通过修持六度最后获得无尽的果，功德也是有差别的。

下面在功德当中又分为四种：

**又复分四：一、六波罗蜜多的清净功德尤为超胜；二、宣说殊胜之相；三、以赞叹布施举例宣说；四、别说精进功德。**

#### **一、六波罗蜜多的清净功德尤为超胜**

六度的清净功德尤为超胜。有时世间人相似具备从布施乃至智慧之间的六种修法，小乘行者好像也有布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，但世间人、小乘的六种修法没有办法到彼岸，所以只能说是六种善行。真正的六度是能够到达彼岸，单单是在菩萨地安立。菩萨有一些尤为超胜的功德，哪些方面呢？下面一一宣讲。

布施度的功德尤为超胜：

得见及遂愿，并求合三喜，  
菩萨喜相翻，彼退悲极故。

在布施当中，乞者的欢喜与菩萨布施完财物之后内心的欢喜作比较，实际上菩萨的欢喜比乞丐还要超胜，菩萨的功德清净、超胜。

首先讲乞者的“得见”“遂愿”“并求”三种欢喜。第一种欢喜是“得见”。乞者知道施者菩萨乐善好施，一见到菩萨马上生起欢喜心，知道自己的愿望肯定能得到满足。第二个欢喜是“遂愿”。当乞者开口向菩萨索要某种东西时，菩萨没有什么不给的，只要自己有，全部都会给。乞者的愿望得到满足时，会生起很大的欢喜，比“得见”的欢喜还要大，因为已经拿到东西，他知道菩萨根本不会反悔，只要是菩萨给出的东西，绝对不会再收回去。得到菩萨的布施之后，乞者生起遂愿的欢喜心。第三种欢喜是“并求”。乞者得到布施之后，内心恒常希望再再遇见菩萨，再再得到菩萨的布施，如果没有见到菩萨，没有得到布施，再见的愿望没被满足，他就会悲伤、忧

恼，这是乞者的心态。不用观察别人，我们就是这样，遇到一个喜欢布施的人，得到他慷慨大方的给予，希望再再得到他的布施，凡夫人的心态都差不多。

对比菩萨的心态，菩萨是“喜相翻”“翻”作“反”理解。菩萨也生起欢喜心，只不过他的喜相相反。前面是乞者见菩萨，这里是菩萨见乞者，是相反的。第一，菩萨一见到乞者，就生起很大的欢喜心，知道对境现前了，修持布施的机缘成熟了，没有乞丐，怎么去圆满布施呢？一直苦恼。当乞丐出现在家门口，内心当中马上生起欢喜心。第二，满足乞丐的愿望后，菩萨内心的欢喜心更加增上，这是第二种欢喜相。第三种欢喜相，内心再再希望乞丐多来，能再再见到乞丐，满足他的愿望，他的内心有非常大的希望和欢喜心。

“喜相翻”还有一个意思：菩萨没有见到乞者就不欢喜；没能满足乞者的愿望就不欢喜；没能再再地见到、满足乞者就不欢喜。从这里可以体会到菩萨布施的心是非常清净的，布施的意愿和行为也是非常强大的。他的喜相和乞者完全不一样，乞者是见到菩萨布施而高兴，菩萨是给予之后而高兴，没给就不高兴。其他经论比如《入中论》也讲，菩萨听到求施的声音，知道有乞者来要东西，马上就生起很大的欢喜心，这种欢喜，连小乘圣者入灭尽定的欢喜都根本与之不能比。由此可见，菩萨听到求布施的欢喜是很殊胜的，何况是给予之后的欢喜，更加增上。

世间人布施有这种心态吗？没有。很多人在布施时也生欢喜，但只是满足了自己的虚荣心——他比我低劣，我给予他东西，我高高在上，我是他的恩人，世间人的这种心态和菩萨没法比。小乘也修布施，虽然他没有世间人那种强烈的烦恼，但是没有这么增盛的喜相。小乘人修知足少欲，也知道修布施，为了自己涅槃要圆满福德。但在修的时候是为了圆满自己的福德，很大程度上是相合自利的发心，这种喜相就生不起来。只有菩萨才会生起这三种喜相，真正尤为超胜。

“彼退悲极故”“彼”字是指众生、乞者，“悲极故”指菩萨，“退”是指乞者的欢喜不如菩萨的欢喜。两者比较起来，乞者得到东西的欢喜，远远不如菩萨布施后的欢喜心，差别非常大。这是菩萨布施度尤为超胜的功德。

下面讲持戒度尤为超胜。

**自身财眷属，由悲恒喜施，**

**彼三远离行，何因不禁守。**

这里是讲菩萨身体的三种善业。远离恶业，是戒律的支分，《入中论》里讲十善包含一切戒律。颂词从十善的侧面讲菩萨的持戒非常超胜。

“自身财眷属，由悲恒喜施”“自身”是一类，“自财”是第二类，“自眷属”是第三类，“自身财眷属”这三类财物是菩萨自己所摄持、有权力支配的。“由悲恒喜施”，菩萨通过悲心引发恒时欢喜布施。布施身体需要很大的勇气，需要修行很长时间后才能做得到。财物方面，有粗大、低

劣或高档的财物。眷属是菩萨所拥有的奴仆、妻子、儿女等。菩萨对于自己拥有的、能自在支配的身、财、眷属“由悲恒喜施”，全部都能布施。

菩萨为什么不会做杀生、偷盗、邪淫这些身体的罪业？“彼三远离行，何因不禁守”，因为菩萨连自己的身体都能布施，连自己的身体都放手不要了，怎么可能为了保护自己的身体而去杀生？绝对不可能。很多时候，众生杀生是为了保护自己的身体，或迫不得已地正当防卫，但是菩萨因为悲心引发，恒时欢喜把自己的身体做布施，所以根本不可能为了自利而去杀生。

第二个方面，对自己的财物“由悲恒喜舍”，菩萨对于自己所有低微、贵重的财物，全部都恒时欢喜布施。既然对所有财物都能放弃、布施，怎么可能去偷盗呢？为了自利而去偷盗，把别人的东西偷过来让自己用，这是根本不可能的事情。

第三方面，菩萨对自己的眷属，妻子、儿女等都能做布施，怎么可能想与别人的妻子做邪淫？完全不可能。因为他对自己妻子的贪心、执著心都已经放舍，连妻子都可以布施给别人，怎么可能再通过非法行去和别人的妻子邪淫？根本不可能。所以“彼三远离行”，对其他人所摄的身体、财物、眷属都远离。“彼”是他人所摄的，对他人身体作杀害，对他人财物作偷盗，对他人眷属作邪淫，远离身体方面的邪行，“何因不禁守”，还有什么因不能禁守这些恶行？肯定能做得到。

这些根据讲得很清楚，菩萨根本不会去做自利的事，但通过他利去做杀生、偷盗、邪淫等是有的。那能否安立成罪业？安立不了。比如佛在因地做大悲商主时杀死执短矛者，不但不成过失还成了功德，因为他没有相合自欲，是为了利他。菩萨为了利益不愿意做布施的富人，偷他们的东西做布施、供养，一方面圆满众生的愿望做佛事，另一方面用强行的方式帮助富人积累资粮，这些事都没有相合自欲，所以没有过失。有时菩萨为了度化众生和一些人做邪淫，看起来是邪淫，实际上菩萨根本没有贪欲心，以这种方式摄受很多众生，使他们转入菩提道，离开恶业，趣入善法。佛经中有特别多的公案，相合他利所以根本不成为过失。

世间人虽然持戒，不杀生、不偷盗、不邪淫等，但没有菩萨这么超胜的功德，因为世间人没有以“由悲恒喜舍”作为不做身三恶业的因。“由悲恒喜舍”是指通过悲心恒时喜欢布施身体、财物、眷属，从这个侧面守持清净的戒律，这方面世间人、小乘都做不到，所以菩萨持戒的功德尤为清净超胜。

**不顾及平等，无畏亦普施，**

**悲极有何因，恼他而妄语。**

这里是单独讲四种语恶业中的妄语。菩萨已经彻底远离妄语的因，守持不妄语戒非常清净。妄语的因有四种：一是自利因；二是他利因；三是畏惧因；四是求财因。

第一个自利因。害怕自己的身体、生命遭到危害而说妄语。在被别人追杀、捉拿时，为了不

遭受危害而说妄语。

第二个利他因。这个利他和菩萨的利他词同义不同。这个“他”是狭义的，不是广义的，不是菩萨利他的“他”。这里的利他是指利益自己的眷属，是为了自己妻儿亲友的利益而说妄语，这在世间很多。自己的眷属犯了罪，自己去欺骗他人说：我敢担保他没做过。

第三个是畏惧因。害怕受到国王的惩罚、盗贼的伤害而说妄语。由于对境很严厉，对对方有畏惧心而说妄语。

第四个是求财因。因为自己需要财物而说妄语。比如商人为了使自己的财物增上，在买卖时说妄语；世间的骗子为了骗别人的财物而说妄语；修行人为了得到名闻利养、邪命养活而说妄语。这些都是为了求财而说妄语。

这四类是说妄语的因。菩萨离开了这四类因，对应“不顾、平等、无畏、普施”。

“不顾”指不顾惜自己的身体和性命，对应第一类自利因是顾惜自己的身命，这里是“不顾”，菩萨完全不顾惜自己的身命，所以不会说妄语。第二个“平等”和利他对应。前面的利他是狭义的，是对自己的妻儿亲友进行袒护而说妄语，但菩萨没有这种袒护，他对待怨敌也好妻儿也好，一切亲怨全部平等。有平等境界的缘故，远离了妄语因。这些要一个个地好好思维，有很深的意义。第三个是“无畏”。对应前面畏惧国王、盗贼而说妄语，菩萨已经远离五种畏惧——不活畏、恶趣畏、死亡畏、大众威德畏、恶道畏，所以他畏惧什么？无所畏惧。由此缘故没什么害怕的，绝对不会因为畏惧而说妄语。第四个“求财”。一些人为了得到财物而说妄语，菩萨“普施”，把包括自己在内的一切东西全部布施，还有什么能引发他说妄语？别人求财，他是散财，他把自己所有财物不执著地平等布施给一切众生。因为普施的缘故，彻底离开了为求财而说妄语的因。

“悲极有何因”，菩萨的悲心达到极点，有什么根据菩萨为了恼他而说妄语？绝对不可能。恼他和自利是相应的，我们为了自利而说妄语，为了恼他而说妄语，如果要自利，有时就得恼他。比如你在说妄语的时候，其实就是在伤害他人。从自利方面讲，为了顾惜自己的生命说妄语就是在伤害别人；为了自己眷属的利益说妄语，也是在伤害别人；害怕受到国王和盗贼的伤害而说妄语；为了求财而说妄语，都会伤害到别人。为了自利说妄语就是“恼他而妄语”，菩萨根本不会以自利、恼他的方式而说妄语。

但在有必要时菩萨也会说妄语，但不是为了自利，而是为了保护僧众的事业，为了使佛法能够弘传，为了保护别生命，保护某个道友修法不出障碍，等等。这时说妄语是为了利他，根本不相合于自利，这方面有开许。为了利他而说妄语不包括在妄语里面。下面是第三类。

平等利益作，大悲惧他苦，  
亦勤成熟生，极远三语过。

“极远三语过”“三语”是指四种语业中的离间语、恶语、绮语，这三种语言菩萨都远离了。远离的原因是什么呢？第一是“平等利益作”；第二是“大悲惧他苦”；第三是“亦勤成熟生”。因这三个原因彻底远离了三种语言的过失，不单是远离，而且是“极远”。菩萨并不是像世间人很诚实、善良，不说妄语、恶语，或者像声闻乘是为了维护自相续不造罪业而远离离间语、绮语，菩萨是从利他的角度离开了三种语恶业，所以尤为超胜。

第一个是离开了离间语。颂词当中讲“平等利益作”。凡夫为什么要说离间语呢？是因为他人伤害了自己的利益，就去说离间语离间他人的眷属，让他人的眷属为自己所摄受；或为使自己眷属的利益得到保护，就在中间说离间语使他人和自眷属分开，这是说离间语的因。

如果有了偏袒心，我们就可能在道友和道友、道友和上师、道场和道场之间不自觉地说离间语，但有时自己还不发现，不认为是离间语。有时是故意说离间语，反正说完之后让别人产生一种不好的看法，或别人本来和这个人的关系很好，但是通过你的说词，之后二者关系或对某人的看法就不好了，这实际上都是一种离间。有人说，我说离间语是好心摄持的，但是这个很难观察，是好心引发的还是染污心引发的？凡夫的智慧不清净，不好观察、抉择。这个方面主要是不平等，有偏袒心就容易做离间。

但是菩萨“平等利益作”，菩萨对怨敌、对亲属，对自己和他人都是平等的。对自己的眷属、他人的眷属、亲友的眷属或怨敌的眷属都是平等利益的，没有任何必要去离间，因为“平等利益作”的缘故，离开了两舌的过失。

第二是离开了恶语，“大悲惧他苦”的缘故。恶语有两种：第一种是表面上很粗猛的语言，直接骂别人，这是比较粗大的恶语；第二种是不太明显的挖苦的语言，明明别人不具备这种功德，你却说他具备这个功德、那个功德，说起来好像很好听，也非常调柔，但别人一听就知道你在挖苦他、说他，这个方式虽然不是猛厉的诋毁，但是效果就是在伤害他心，具备了恶语的体相。我们在修法的时候要尽量避免，当然对于出家人、修行人来讲，真正破口大骂肯定是很少的，但是用挖苦或其他的方式来伤害别人的心也许是有的。

这两种恶语都能伤害别人，直接刺伤别人的心。语言是缘起和合的法，它只是接触耳根，但是听完之后马上就能刺伤人的心，伤完之后伤口很难愈合，很长时间都会记得，这是很奇怪的。我们自己有过这样的体会：被别人伤过心，很长时间都不愿意理别人，一直记着——小时候这个人骂过我或怎样说过我，记得清清楚楚。所以在修法过程中尽量不要说恶语，说恶语的果报是很严重的。一方面是果报重，一方面是难以控制，我们要恒常具备正知正念，恒时提醒自己千万不要说恶语，把恶语的过失翻来覆去地看，知道过失之后，用怕苦的心来遮止自己。《极乐愿文大疏》里面对十恶业的过患讲得很殊胜，看过之后很长时间说话都很注意，但是离开法本之后老毛病就



会犯，要不断地对治，要不离开正知正念，不放逸，这样就容易离开恶语的过失。

菩萨是怎样离开恶语的呢？菩萨离开恶语的方式很殊胜——“大悲惧他苦”。他不是害怕恶业成熟，最主要是“大悲惧他苦”，因为有大悲心，菩萨很担心众生痛苦，他想如果说恶语众生一定会很痛苦，所以他不谈恶语。如果我们能学习到一分“大悲惧他苦”，在道友和道友之间，在和旁生、其他众生接触时，就能起到很大的作用。如果“大悲惧他苦”这种状态能在我们的心里生起来，你和其他人接触时，就会时时刻刻维护他人的心。“大悲惧他苦”就是很怕伤了别人的心，怕别人痛苦，所以说话就会注意，一定要说柔软语，不要直接或间接说恶语，怕众生受痛苦。这样的话，大家会相处好。

有时我们考虑不到对方的利益，只想自己的利益，不考虑别人的痛苦。菩萨首先考虑对方的痛苦，他有大悲心，怕别人痛苦的缘故，根本不说恶语，这方面我们要学。如果“大悲惧他苦”能在我们心里生起来，不单单是断恶语、断离间语，对于断杀生、偷盗、邪淫或其他恶业都具备一种很殊胜的力量。我们生起大悲心，怕别人受到伤害、感受身心痛苦，就不会去伤害众生。

第三是离开绮语的过失，“亦勤成熟生”。绮语就是无义的闲谈，讲很多和修行无关的事情，极易引发贪嗔心的语言都叫绮语。华智仁波切分析说，绮语表面上是无记的、随便说的，但是一观察，就是贪心或嗔心引发的。绮语的因是贪嗔痴，绮语的果绝不是善业，所有绮语都是恶业，也不是无记业，对菩萨来说要极力远离。

怎么远离呢？一般是观它的过失，说绮语可能造业或浪费时间。菩萨“亦勤成熟生”，菩萨为了精进成熟度化众生的事业，根本不说绮语，唯一讲经说法或读经念咒给别人作加持。加持并不一定是一个人坐在面前，然后念个咒做加持。实际上自己在念经、念咒、修法的时候想到把功德回向给一切众生遣除障碍、获得安乐，这就是一种加持。菩萨为了利益众生，成熟众生的缘故，恒时不说浪费时间的绮语，从“亦勤成熟生”方面极力远离三种语言过失。

但菩萨为了利益众生，有时也会做世间的离间。比如一个修行者和一个恶人处得很好，菩萨观察之后就想，如果菩萨和这个恶人长期相处，肯定会退失菩提心，生起很多烦恼，于是通过他离间的方式使他们分开，这是出于利他，他有智慧有把握才这样做。有时我们说，我为了帮助他而说一个离间语或大骂他一顿，这是好的发心——但是你有没有智慧？能不能成办？这是不好说的。有时好心办错事，你有这个好心但没有智慧，反而会引发负面效果。菩萨在做这个事情时绝对有把握，他有贤善的发心，通过观察之后绝对有把握能成办，在不伤害自他双方的前提下就成了善业，这个被分离菩萨的善根会再再增上，根本不会成为过失。菩萨在呵斥别人的时候也绝对不会伤害众生，比如上师仁波切呵斥我们，在很长时间当中我们的身语意肯定很规范，能让我们增上功德、遣除障碍，能起到实际的效果，他有把握才会这样做。但不能说上师这样做我也这样

做，根本不考虑别人的想法，别人不服你，你怎么能达到这个效果呢？根本达不到。菩萨去做这些事情绝对是有把握的，对自他没有丝毫的伤害，一般人是做不到的。

菩萨说绮语也是这样，菩萨也会和众生一起谈家乡、家里的事情，好像和修法没有关系，但是谈完之后你就会被摄受，觉得菩萨很亲切，然后有什么事情就会找他，自己很信任他，有什么事情，菩萨一说别人就能很信服，可以从过失当中远离出来，这是有把握的。菩萨的做法和一般人完全不同，不是出于贪嗔痴，这在菩萨戒当中有开许，但对我们来讲，能不能开许要观察。有时和道友接触，你说我是发好心，但他对我还怎么怎么样——虽是发好心，但你的智慧不够，方便不够，威德不够，因此不能成办，不能开许身三语四，要开许必须要具备严格的因缘。

下面讲菩萨离开三种意烦恼。

**普施及有悲，极善缘起法，**

**何因不能耐，意地三烦恼。**

“意地三烦恼”是自性罪，对谁都不开许的。前面讲身三语四对菩萨有开许，但是贪嗔痴邪见是自性罪，谁生起都是罪过，对菩萨也不开许。贪心、害心（嗔心）、邪见（愚痴）这三种是意地烦恼，菩萨和修行者绝对要远离。菩萨怎样远离这三烦恼呢？菩萨从“普施”方面远离贪心，通过“有悲”远离嗔心，通过“极善缘起法”远离邪见。

“普施”对治贪心，贪心是一种索求、想获得的状态。菩萨“普施”，对一切财物都放弃了，一切都能施舍，内心当中根本不会有贪心的烦恼。对有情、对名声都没有真正的贪求，“普施”对治贪心。

“有悲”，菩萨有非常猛厉的悲心，悲心生起后绝对不会有害心。害心和悲心二者是相违的，一个是作苦，一个是拔苦。害心是给别人制造违缘，让别人感受痛苦；悲心是拔众生的苦，绝对不会伤害众生。有悲心就绝对不会有害心。

“极善缘起法”是一种智慧的状态，它的违品邪见、愚痴是一种无明的状态。菩萨极善通达缘起法的缘故，根本不会愚痴、生邪见。因为“普施及有悲，极善缘起法”，有什么原因导致菩萨不能忍耐“意地三烦恼”？找不到因。我们要远离烦恼，就是修这些修法。一方面“普施”，从断贪开始，逐渐放舍贪执的东西；一方面“有悲”，开始修悲心；另外“极善缘起法”，广闻大经大论，对如来藏以下取舍善恶业之间的所有教法善巧通达，就可以远离邪见，远离愚痴。这方面讲到菩萨持戒度尤为超胜的功德。

世间说这个人没有贪心，只能说他在某个侧面贪心不大；或说这个人脾气好，没有嗔心，也只是某个侧面；说这个人很有智慧，不愚痴，但世间的智慧和出世间的智慧有很大的差别。小乘讲不贪、不嗔、不痴，有各自相应的对治——修不净观对治贪欲；修悦意相或慈悲心对治嗔恨；

考虑到业果不生嗔恨心；修四谛法对治愚痴。与世间人和小乘相比，菩萨尤为超胜——普施对治贪欲；大悲对治嗔心；“极善缘起”善巧对治愚痴心。对照科判和颂词，我们就能发现这一点，菩萨修持六度的功德确实非常超胜。

今天就讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第六十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显，当中包括“所安立、分别所知、所思维、不可思议、圆成证得”五个方面。前面四个科判已经讲完，正在讲第五个科判“圆成证得”，分前行和正行。前行从《明信品》到《教授品》做了观察。现在正在讲正行，从《业伴品》乃至《敬佛品》。

现在正在讲第二个方面，通过方便所摄持的六度和四摄的修法。六度和四摄可以包含所有自他二利菩萨行的精要。菩萨必须要了解和行持《度摄品》中安立六度和修行的方法。《度摄品》分三：第一讲成熟自相续六度的方法；第二讲如何成熟他相续四摄的方法；第三是摄义。六度分广说和别说两个科判。广说是依靠略说的次第分十个侧面进行观察。现在正在讲第九个侧面“六度功德”，分四：一是菩萨六度修法尤为超胜；二是宣说殊胜之相；三是以赞叹布施举例而宣说；四是别说精进功德。现在正在讲第一——六度的功德尤为超胜或清净。《度摄品》中讲六度尤为超胜有很多不共之处，核心是通过大悲心或利他安立六度尤为清净。前面对布施和持戒做了观察，今天观察安忍。

损者得益想，苦事喜想生，

## 菩萨既如是，忍谁何所忍。

菩萨的安忍尤为清净。首先是“损者得益想”。损者一方面是指能损害菩萨的有情；另一方面是指所损害的事情。从有情损害方面观察，菩萨根本不会认为自己受到了损者的伤害，一般众生在受到损害打击时就开始报复或怀恨于心，做不到“损者得益想”的境界。声闻缘觉也没有这么高的境界，只有菩萨会对损者作得益想：损者是我修行菩提的助伴，如果没有损者，我就没办法修菩提，他对损者生起饶益想。其次是“苦事喜想生”。菩萨在受到辱骂、打击等时很欢喜，认为这一方面可清净自己相续中的罪业，另一方面可通过安忍使众生得到饶益，他在苦事上生欢喜想。“苦事”和“喜想”相互矛盾，一般人对苦事根本生不起欢喜，但是菩萨内心有空性智慧、大悲增上的缘故，对修持安忍极为善巧的缘故，所以在苦事上能生欢喜想。

对损者和所损害的事情两个方面都能够如是作意的话，第三句、第四句就讲到“菩萨既如是，忍谁何所忍”。菩萨对损者能够作得益想，那么他对谁修习了安忍呢？好像没有修安忍的对境了。为什么呢？因为修安忍的对境是对我作损害的人，但是菩萨对“损者得益想”，他想这是饶益自己的人，对饶益自己的人怎么修安忍呢？不可能修安忍。比如父母一贯对自己非常好，修安忍的对象是不是父母呢？肯定不是。或者上师对我们很好，是不是对上师修安忍呢？也不是。菩萨恒常安住于损者得益想当中，一直把损害者当作饶益自己的对象，“忍谁”的意思，就是根本没一个忍辱的对境。

“何所忍”，主要在第二句“苦事喜想生”上观察，如果有一个

苦事的话，比如受到了辱骂或者有种种伤害很痛苦的时候，一般人会发脾气、生嗔心，但是菩萨不会发脾气、生嗔心，这就是修安忍。菩萨已经把苦事转变成欢喜，内心已经真实生起这些想法时，“何所忍”？他忍了什么？实际上没有忍什么。有些说“忍谁何所忍”是矛盾的，说是忍辱又没有忍辱的对境，实际上不矛盾。通过安忍何所忍，突出了菩萨修安忍尤为超胜。一般人修安忍有一个安忍的对境——有情，有一个所忍辱的事情，这些都是不悦意的对境。菩萨是损者得益想，苦事喜想生，所以根本没有忍谁，何所忍呢？这个境界是非常高的。从这个侧面体会菩萨的忍辱尤为超胜、清净。

下面讲精进：

菩萨他想断，爱他过自爱，  
于他难行事，精进即无难。

菩萨为度化一切众生而行持精进没有丝毫困难，尤为超胜。通过两方面进行观察，“菩萨他想断，爱他过自爱”，因为有了这两种超胜的作意、心态的缘故，“于他难行事”，菩萨可以做对于其他众生难以行持的事业，“精进即无难”，不会有困难。

“菩萨他想断”主要落在自他平等上。一般众生有自他的想法：这是我的事业，那是他的事业。在一般众生狭隘的心中，首先考虑怎样使自己得安乐，遣除自己的种种痛苦，自己的安乐得到满足之后，才会考虑其他众生的利益。因为有了自他的执著，所以不可能对众生平等作饶益。而“菩萨他想断”，菩萨根本没有自己或他人的分别，对一切众生生起自他平等心，自己想要得安乐，一切众生也想要得安

乐，为一切众生做事得安乐，也是为自己做事得安乐。在没有自他分别的状态当中，“于他难行事，精进即无难”，不会在修行精进上有什么困难、违品。这是讲自他平等。

“爱他过自爱”，主要是从爱他胜己方面讲。一方面说自他平等，为什么又说爱他胜己呢？既然自他是平等的，又怎么可能爱他胜己？会不会有矛盾之处？这方面有一个不共之处，虽然菩萨从自己的境界观察，一切众生都是平等的，但是菩萨大悲心增上的缘故，他就想现在自己对一切万法的空性或修持方式已经通达了，但是一切众生还根本不知道、非常愚痴，所以他油然而生起大悲心，对其他众生的珍爱就超过了自己。既然已经爱他过自爱，在对众生做饶益时，“于他难行事，精进亦无难”，根本不会有任何障碍。菩萨在这两方面超胜一般人。

世间人的精进是对名闻利养或后世获得善趣而努力，世间人精进的本体是邪精进或精进的方式不对，从这个方面观察，一般世间人不具备菩萨的精进。小乘的精进没有考虑自他平等，根本没有爱他胜己的心态，就想怎样使自己尽快从轮回当中获得解脱而不断地精进修行。二乘这种精进也是一般的，在这个前提下，菩萨的精进尤为超胜。关键在于“菩萨他想断，爱他过自爱”，菩萨是为了众生的利益而奋发，为了众生的利益而精进行持，所以他精进的修法尤为超胜，这必须要了解。

下面再看禅定度尤为超胜的方式。

**少乐二自乐，着退尽痴故，**

## 是说三人禅，菩萨禅翻彼。

“三人禅”当中所讲到“三人”，是指世间人和声闻、缘觉，首先分析这三类众生的禅定是怎样的，最后一句“菩萨禅翻彼”，说明菩萨的禅定远离了这三类人的禅定而尤为超胜。首先广讲三类人的禅定，再反过来了解菩萨的超胜。三类众生的禅定有六类特点：第一类叫“少乐”，第二类叫作“二自乐”，第三类叫“着”，第四叫“退”，第五叫“尽”，第六叫“痴”。下面按照这个次第一一观察。

第一，“少乐”。在无著菩萨的讲义当中，“少乐”单单指世间人的禅定，因为他们的禅定修到终点，就是非想非非想天、无色定。因为根本没有断尽我执、三界烦恼的缘故，这种禅定引发的安乐极微少，叫少乐。

第二，“二自乐”。这个“二”指声闻和缘觉二类众生，他们的禅定是“自乐”，虽然他禅定的安乐比世间人禅定的安乐广大，但他没有让众生得到安乐的发心，只是自己安住在禅定当中、断尽三界烦恼而获得解脱。二自乐是指二乘的禅定。

在麦彭仁波切讲义当中，少乐、二自乐都是对世间人和声闻、缘觉三类众生而言。少乐——三类众生的禅定与菩萨的禅定相比，引发的快乐是微少的。二自乐——第一类是指世间人禅定，第二类是指声缘——把声闻、缘觉合并在一起。这二类众生所行持的禅定都只是为了自己获得安乐，叫作二自乐。

第三类指“着”。着的意思就是指执著。如何执著的呢？世间人有世间的执著方式，二乘有二乘的执著方式。世间人主要执著于三有



的安乐，执著生死轮回。二乘——声闻和缘觉是执著于寂灭，对自己获得解脱、获得涅槃非常执著，这个“着”字也通三类众生。

第四类指“退”，退主要讲世间禅定会退失或最终变坏，从变坏的侧面比较容易理解。很多众生修禅定是一种有漏的本体，精进的时候就生起，一旦松懈就退失。即便这些众生通过修持四禅、四无色定，已经成熟果报得到四禅天或四无色天的果报，最终也会坏灭，从禅定的状态中退失。

第五类“尽”，是对声闻和缘觉这两类众生来讲，退是不可能退，因为他们有无漏的智慧摄持的缘故，可以说罗汉不会退失，但是禅定会尽。怎样会尽呢？罗汉入于无余涅槃时会穷尽，无余涅槃主要是灰身灭智，所以他们的禅定会穷尽。尽，主要是指二乘。

第六类“痴”，这个痴字可以说是广义的痴，烦恼障、所知障都包含当中。世间人根本没有断尽烦恼障和所知障。没有断尽烦恼障和没有断尽二障是一个意思。主要是没有断烦恼障，生死所摄的缘故。世间人的禅定生死所摄，没有断尽烦恼障。既然烦恼障都没有断尽，所知障更不要提了。二乘虽然断尽烦恼障，但是所知障没有断尽，禅定中还具备所知障的本体——愚痴。

“世说三人禅”，三类众生的禅定具备这六种特点。

“菩萨禅翻彼”，菩萨的禅定是不是也一样呢？根本不是。“翻彼”，就是要反过来理解。

第一，多乐，菩萨的禅定快乐非常多。他修持的禅定种类非常多，菩萨所行持的禅定有上百、上千种或无量无边。菩萨安住禅定的境界

很了义的缘故，获得的安乐也多，所以叫作多乐。菩萨的禅定绝对超越世间人和声缘。

第二，他乐。菩萨的禅定不单单为了成就自乐，他在发心时没有为了自己得到禅定的安乐而去安住，而是为了成办众生的安乐；菩萨行持禅定或做弘法利生的事业，或者安住禅定引发一种功能救度众生等等，都是为了利益众生。有时菩萨安住在禅定当中息灭地水火风的灾难、息灭瘟疫、息灭众生的种种痛苦，都是菩萨禅定成办他乐的体现。

第三是不着，菩萨的禅定没有执著。为什么呢？菩萨的禅定有真正大乘二无我的体性。具备二无我体性的缘故，根本不会有执著。菩萨禅定的本体是悲智双运，他的禅定是智慧、大悲摄持的，无论何时何地，菩萨都是在智悲双运中安住。通过智慧，根本不会著生死；通过大悲，不会著涅槃。一般世间和二乘所耽著的生死和涅槃，在菩萨禅定当中全部远离，所以是离着。

第四是离退。菩萨的禅定在生生世世当中不断地引发，今生当中如是成办无量的禅定，通过今生的等流因，即便菩萨在众生面前示现入灭，投生下一世，通过相续当中殊胜的种子作为因，在后世中也无勤引发种种禅定。菩萨的禅定根本不会有退失，而且会在成佛之前不断增上，这就是离退。

第五离尽。小乘在入无余涅槃时禅定就尽了，但是大乘菩萨进入无余涅槃、现证大菩提果时，禅定绝对不会穷尽，不但不会穷尽，而且会达到最极圆满的状态。这是菩萨禅定的本体。

第六离痴。离痴是离开烦恼障所知障。菩萨在初地，就已经远离了遍计的烦恼障、所知障。在二地到十地之间，逐渐远离烦恼障和所知障，所以菩萨的禅定离开愚痴。有些人讲，究竟来讲菩萨离开愚痴，但菩萨从二地乃至七地不是都还有烦恼障或所知障的存在吗？从这个侧面讲，会不会和缘觉一样根本没有断尽二障？从因的侧面看，声闻和缘觉的禅定根本没有远离二障的因，而菩萨虽然在七地之前还有烦恼障，在十地之前还有所知障，但是他所行持的见无漏法界的道，绝对是离开二障的近取因、无倒正因。从果的侧面讲，从因的侧面讲，菩萨的禅定绝对离开二障，所以远离愚痴。尤其最后离开所知障，主要安立在无余涅槃，可以一概理解为没有二障。

“菩萨王”是指佛，佛就是菩萨王。在《赞法界论》中有菩萨王的说法。菩萨的禅定离开了二障，从最究竟的果方面可以理解，从因方面也可以理解。菩萨的禅定离开了六种过失，极为圆满、清净，所以菩萨的禅定尤为超胜。

下面再看菩萨般若度的超胜。

暗触及二灯，如是三人智，

譬如日光照，菩萨智无比。

这个“暗触”是指世间人，“二灯”主要指二乘修行人，“三人智”指三类众生的智慧。世间人的智慧就是“暗触”，一个人在黑暗的房子当中，通过手去触摸、试探其他地方有没有东西，比喻世间人没有现量智慧，他的智慧非常不明了、不清净，只能得到少分的境界。因为在黑暗当中摸来摸去，确确实实只能得到少分，不能得到多分。或

者即便摸到，但对摸到东西的样子、颜色等都有疑惑，没有办法明确。比喻世间人很多时候都是通过不符合真实的比量来了解、推理。一方面没有现量见到苦、空、无常、无我的真义，另一方面推理也是在狭窄的范围当中或者在外境当中推来推去，根本没有接触到众生的本质——无我，所以一般世间人的智慧非常微少。从出世间的侧面来讲，世间人的智慧即便发展到怎样的高度，也没办法和出世间的佛教智慧相比。因为他对于诸法无常、痛苦、无我的本性都没有了解到，所以叫暗触。

“二灯”，是两种灯，指二乘的智慧，不是暗触，举灯为喻。灯确实能照了万物，可以了知本性，二乘的智慧有现量智，现量证悟无我，从这个侧面讲非常超胜。但是因为因缘所限制，所以灯的能力有限。讲义提到，他是了知少境，对少量的境界能了知，没有最极清净圆满。二灯的比喻，在麦彭仁波切的讲义中有一段可以对照，第一种灯是装在瓦罐或箱子里的灯，只能照亮容器的里面，外面照不了，这比喻声闻的智慧。第二种灯是指房屋、山洞里的灯，比喻缘觉的智慧，他比声闻的智慧要超胜。缘觉在证悟粗大五蕴空性的同时，对色蕴细微的法也证悟了空性，这一点超胜声闻，他只是保留了能取心识方面的耽执。这是“如是三人智”。

下面讲菩萨的智慧，“譬如日光照，菩萨智无比”。日光所照了的境很广大，容器中的灯、房子里的灯所照的范围与日光不能相比。太阳一出来，普照四天下，所照的万物及所缘非常广大，而且相当明了、圆满，这是日光的特色。菩萨的智慧也是这样，一方面是现量智，日

光是现量的，第一点就遣除了暗触，不是在黑暗当中摸来摸去、没有推理，是现量照见万法的本性。第二点是所照的万物非常广大，到什么程度？如所有性和尽所有性全部了解，二我空的本体全部证悟，不要说对粗大的法，对细微法也全部证悟空性，离开一切戏论。从一地到十地之间菩萨的智慧不断深广，最终成佛。菩萨的智慧非常广大，体现了菩萨般若度的超胜和清净。

禅定度、智慧度运用了对比的手法，把菩萨的禅定、智慧跟三类人比较，显示了菩萨的智慧超胜。

下面讲第二个科判“宣说殊胜之相”，从八个侧面观察菩萨修法的殊胜之相。

## 二、宣说殊胜之相：

依类缘回向，因智田依止，  
如是八种胜，无上义应知。

这里讲了八种超胜相来安立菩萨的修法是无上义。八种义中第一个是“依”，第二是“类”，第三是“缘”，第四是“回向”，第五是“因”，第六是“智”，第七是“田”，第八是“依止”。前两句讲了八种殊胜义，下面次第观察。

第一个是“依”，所依的意思。行持六度的所依是什么？唯一是菩萨，根本不是声闻缘觉、一般世间人，唯有菩萨是行持六度的所依处。为什么？只有菩萨能行持六度。这是不是偏袒的说法呢？绝对不是。要成为菩萨，必须要有成为菩萨的相，才能安立为菩萨——内相续当中菩萨的种姓苏醒了，或者大悲心、智慧尤为超胜，堪能修持负

担救度一切众生的大菩提行。从很多方面来讲，六度所依唯一是菩萨，声闻缘觉的肩上根本受不了这种重担，世间人更受不了。通过修持圆满的六度四摄成熟一切众生的事业，只有菩萨才能堪任的缘故，所以行持六度的所依唯是菩萨。

从这个侧面来体会，现在的修行人应该做些什么？我们要符合第一个条件——所依要圆满，否则后面的根本不要提，没办法行持。要使我们的所依圆满，第一要离开世间八法的心，第二要离开自利心、离开小乘的作意。在这样的前提下，自己的菩萨种姓苏醒之后，刚开始发心时，是通过发愿的方式荷担救护一切众生的事业。刚开始能力不够，初发心时就要这样发愿：一旦有能力，一定要救度一切众生。发愿之后，开始趣入相合于自己发心、智慧等的修法，逐渐圆满福德、智慧两种资粮，所依身份也会逐渐超胜。所以刚开始发心、中间趣入，最后真实荷担救度一切有情的重任，这就是所依。了解之后，就要将自己的心努力向这个条件靠近，才能逐渐舍弃自私自利的心、舍弃世间八法的心，发起清净无比的菩提心。

第二个“类”，是分类的意思。菩萨的六度怎么分类？按照布施度来讲有三种布施：财施、法施、无畏施。财施是指把自己生命、身体以外的所有财物全部做布施；法施是指宣讲大乘了义正法，当然也没有排除讲小乘法，但菩萨要成熟众生，主要是讲以六度四摄为主的无量大乘修法；无畏施有暂时和究竟两种，暂时的无畏施是把即将被宰杀的众生从怖畏中解救出来，或在人遭受恐惧时给予安慰，使之不再恐惧，从恐惧中解救出来；究竟的无畏施，是指把一切众生从轮回

的恐怖当中解救出来，这是非常究竟了义的说法。真正的布施分这三类。

第三“缘”，修持六度的助缘是大悲。大悲心恒时作为修持六度的助缘，何时缺少了大悲心，根本没办法修持清净的六度。在我们的相续中要恒时引发大悲心，讲过很多方法。有时多观想众生的痛苦，《菩提道次第广论》中讲到，观想众生痛苦时，首先要从自己开始观想，观想自己在地狱、旁生、饿鬼三恶趣当中受痛苦，在人道当中受痛苦。如果观想后一点感觉都没有，看到别人受痛苦绝对不会忍不了。发起大悲心的条件，第一是观想自己痛苦时，一定要汗毛竖立、无比恐惧，对整个三有轮回的痛苦生起很大的恐怖心，这时再推广到别人，一见到众生受苦，马上就忍受不了，大悲心就发起来了。这必须要了解。

所以，有时我们已经观想了，还是生不起大悲心的原因，是对自己在轮回里所感受的痛苦没有仔细、真切地观想，如果没有汗毛竖立的觉受，看到别人的痛苦，绝对生不起大悲心，你会觉得别人的痛苦能够忍受，没啥。只有自己生起强烈的感受之后，才容易引发大悲心。修的时候不要觉得自己修了几次、修了几个月，就满足了——根本不行，一定要把验相修出来，才算差不多。在修持出离心的时候，一想到轮回的痛苦就根本无法忍受，这样才可以说出离心修到位了。以前华智仁波切跟他的弟子讲，他修出离心时根本不能想恶趣的痛苦，都是想善趣的痛苦。对于地狱众生的痛苦根本想都不敢想，他是从观想善趣的痛苦而生起出离心的。他的修法非常深，确实这种出离心修起

来是很深的。我们别说修善趣，就是修恶趣苦、堕地狱苦都没有这种感受。所以我们要多看传记，要努力打动自己的心，这才能修完第一步，才能对众生起难以忍受的大悲心。一想到众生的痛苦，眼泪就没办法制止，确确实实自然而然悲心生起来。眼泪止不住往下流，这是一种兆相，必须修到这种程度，才可以说缘众生的大悲真正生起了，否则还不行。

还有第二种办法：就是祈祷观世音菩萨，观世音菩萨是三世诸佛大悲的总集，多祈祷观世音菩萨赐予自己大悲心，通过外力加持的方式，也可以使自己逐渐引发大悲、苏醒大悲种姓。诸佛菩萨的体虽然是一致的，但是因地的愿力确实不同——文殊菩萨发愿赐予众生智慧、断除无明烦恼；观世音菩萨发愿拔众生苦、赐予大悲心；莲花生大士发愿遣除修行者的一切违缘。我们遣除违缘的时候就要祈祷莲师，不是看不起其他本尊、佛菩萨。因为佛菩萨因地发愿不同，是不共愿力所致。只要一念诵、一祈祷，就能遣除你的障碍。我们修法的时候障碍太多了，所以从现在起一直到成就前，要一直依止莲花生大士，因为他发的愿就是遣除众生的障碍。除此之外还有什么可以依止的？没有。不间断地祈祷莲花生大士，就可以遣除外、内密的一切障碍。这些是修习大悲心的助缘或主因的修法。

第四“回向”。菩萨六度的回向是什么？首先不回向异熟果。比如不回向后世得到一个好成绩、身相庄严，然后又有钱、种种顺缘具备、无须劳作、样样现成，不会这样回向，也不回向天界。其次不回向自我解脱。不回向小乘的罗汉果、无余涅槃、无余寂灭，唯一回向



大菩提，或把善根唯一回向愿一切众生成熟佛果，这就是菩萨的无上回向。我们要看看自己在回向的时候有没有这样的作意？有没有回向得到世间八法？有没有回向得到后世善趣的安乐果？或者有没有回向为了自己得到解脱？如果有，就不算清净的回向。有时回向自己尽快成佛，然后才可以成办度化众生的事业也可以，回向佛果、回向一切众生，都属于殊胜回向。通过听闻大乘修法和大乘论典，才能够了知如何善巧回向，否则难以了知。学习后才会知道哪些应该回向、哪些不能回向。这样善巧回向之后，自己的善根一丝一毫不会白费，都会成为成佛的因，成为度化众生的因。这不是一个小事情，而是一个重大的、很殊胜的事情。

第五“因”，因是指修持六度的主因。修持六度的主因是什么呢？主要是种姓成熟。菩萨生生世世修持大悲，种姓力不断增上，趋入六度无有丝毫困难。这是从主因方面安立，种姓非常关键。本论当中始终贯穿一个种姓问题——大乘种姓不苏醒是很麻烦的事情，种姓一苏醒，通过种姓力自然而然可以行持修法。很多修行者转世后，小时候就具备大悲心或智慧，这就是种姓力。前世修得多，后世还没有遇到正法，就已经有这样的表现，遇到正法再一修习，很快就生起兆相。

第六“智”，即智慧。修持六度时智慧不可缺少。智慧有菩萨的智慧、世俗的智慧等，这里的智慧指无分别智慧或三轮体空的智慧。菩萨修持六度时，主要是以三轮体空的智慧摄持，这就是智慧的殊胜。

第七“田”，按布施讲有五种田：祈求田、痛苦田、无衣田、颠倒行田和殊胜田这五种。一般讲两种：功德田、痛苦田。展开就是五种，

和两种没有大的分别。

一是祈求田。讲义中提到婆罗门或商人虽有少许财物，但一再祈求获得，这叫祈求田。不要认为这里是讲婆罗门或商人，和自己无关，如果我们有财物而再再祈求获得，也属于祈求田。菩萨布施，就是在祈求田里安立布施的种子。

二是痛苦田。病人等就是痛苦田，病人身心正在受到逼迫、处在痛苦状态时，如果能够善巧予以医治，直接解除病人痛苦是非常好的。法王、堪仁波切再再说，佛学院的医生非常好，如果没有医生，很多修行者没办法遣除疾病、没办法闻思修行，再再赞叹这些医生。医生是通过因缘聚会，今生有遣除众生痛苦的医术，有清净的发心——为了度化众生，真正为病人好，而不是为了名声或钱财，这是好上加好的事情。尤其能给修行人治疗疾病，虽然一切众生平等，但从因果侧面讲，能遣除修行人闻思修的障碍，功德非常大。比如，一般扫地和打扫经堂，打扫闻思修经堂的功德更增胜，能扫除自己很多障碍。同样，医生能给出家人或修行者遣除痛苦，功德也非常大。

三是无衣田。缺衣少食这一类众生，没有衣食作为依靠处，没有衣食就是无衣田。无衣田和痛苦田是从两个侧面讲，有时合在一起讲。这些众生无依无靠，没有衣食肯定就会痛苦。会痛苦的缘故，安立为痛苦田。

四是颠倒行田。众生得到钱财之后做非法的事情，颠倒而行，这类众生就叫颠倒行田。

五是功德田。指佛宝、僧宝、上师，这些是殊胜的所依处，全都

是功德田。

麦彭仁波切的讲义殊胜教诫：小乘人主要求自利的缘故，没有想到众生的痛苦，比较着重于功德田，经常供佛、供法、供养僧众，对殊胜的对境做广大供养。菩萨大悲增胜，为了度化、利益众生，布施是以痛苦田为主。布施对境的条件越好，布施的功德越小；对境条件越差、越苦，布施的功德就越大。因此布施富人不如布施穷人，布施穷人不如布施给最穷的、最可怜的人。这样做布施，功德会非常超胜、清净。

旁生也是痛苦田，布施旁生比布施人的功德超胜。佛学院有些佛友养鸡、养鸭或用米去喂小鸟，功德非常大。不要小看布施一只鸟，虽然我的东西没有给修行人布施、没给佛供养，但是从悲田、痛苦田的侧面来讲，布施旁生的功德非常超胜，有机会还是要尽力布施。

饿鬼比旁生更可怜。旁生有时还找得到东西吃，但是饿鬼恒时找不到东西吃，连水的名字都听不到。能够给饿鬼布施，功德更超胜。有的人想，看都看不到饿鬼怎么布施？可以通过仪轨做水施，念咒语做加持，供完之后倒在清净的地方，或七粒米、七颗饭，每天不间断做，回向饿鬼就能满足它们。烧焦烟具备三种布施，通过仪轨加持，烟就增长无尽，可令无量饿鬼同时饱足。这些布施很容易做，一方面是布施悲田、痛苦田，另一方面功德也更超胜，我们应恒时做这方面的修法。

大乘修行人布施主要以痛苦田为主，但是并不是不要供佛、供僧了，功德田也要布施。布施功德田的差别是越往上功德越大，比如一

个普通人和一个居士，一个居士和一个出家人，一个凡夫出家人和一个圣者出家人，一个声闻缘觉和一个菩萨，一个菩萨和佛比较，对境越殊胜布施的功德越大。作为修行者要上供下施，没有说不需要恭敬上师三宝、积累资粮的，或者只需要上供、不需要下施的也都没有。一方面是生起功德的来源，一方面是生起大悲心的来源。一个是清净心，一个是大悲心，两方面都需要具备。

第八是“依止”殊胜，分三个方面：

一是信解依止，主要是对大乘六般若蜜多句义的修法和功德生起信解心。比如我们学完《庄严经论》十七品，就对六度和四摄生起信解心，这叫信解依止。

二是作意，叫依止作意。前面讲过有三种作意，一个是味作意，一个是随喜作意，一个是希望作意。味作意，表示对自己行持六度生起欢喜；随喜作意对他人行持六度生起欢喜；希望作意，是愿自己和他人生生世世都能行持六度。

三是三昧依止。菩萨在行持六度时依止无量的殊胜大定，虚空藏定、金刚藏定、首楞严定等。

“如是八种胜、无上义应知”。对这八种殊胜有了了解，这是第二个科判。

第三个科判以赞叹布施的方式，举例宣讲菩萨行持八种无上义的实际情况。

**三、以赞叹布施举例宣说。**

施一令得乐，多劫自受苦，

尚舍为爱深，何况利翻彼。

“施一”的“一”是一个有情的意思，菩萨布施一个有情，令这个有情得到快乐，叫作“施一”。菩萨布施令这个有情得到快乐，虽然导致多劫当中自己要感受贫穷的痛苦，但“尚舍”，菩萨都会布施。什么原因呢？“为爱深”的缘故，因为菩萨大悲心超胜。菩萨为了布施，有宁愿多劫受贫穷痛苦，他有这样大的心力，但从缘起的法性道理来讲是根本不可能的。

菩萨为了满足一个众生的安乐，情愿多劫之中受贫穷痛苦，这样的精神我们需要了解。刚开始可能做不到，但慢慢去思维，思维成熟后就会去行持。我把东西布施后，也许一段时间没有零花钱或没有富余的东西，但一想菩萨多劫受苦“尚舍”，我这一点布施算什么？就容易打破难以突破的悭吝心，使自己的布施更上一层楼。我们现在布施并不需要多劫受苦，只是一段时间钱少一点，没有多余的资具，和多劫受苦根本不能比。

“何况利翻彼”，布施完东西之后，在多个大劫会感受大富大贵的安乐，为什么不布施呢？菩萨一定要布施。

《大乘庄严经论》讲了很多殊胜修法，就是为了打破初学者的悭吝。修行有素的菩萨增上大悲心、增上布施修法的窍诀关要，就在这里。道理讲得很透彻，就容易趋入行持。

下面再讲：

乞者随所欲，菩萨一切舍，

彼求为身故，利彼百种施。

“乞者”，就是向菩萨乞讨东西者，“随所欲”，跟随自己想要的东西、愿望向菩萨开口索要，“菩萨一切舍”，菩萨都可以舍，没什么舍不得的。只要对众生有利，就把这个东西给他。只要他能造善业或得到满足，能够对菩萨生起一念的信敬心都要布施，没有什么舍不得。这方面是“一切舍”，没有简别这一类不能布施、那一类不能布施。当然这有一定的深度。尤其对我们来讲，很庄严、加持力很大的佛像等等可能不行，这个东西给你了，我就没有了，还没有达到深的修法。实际上，由于对众生有利益，能够打破悭吝，可以修持超胜的布施修法的缘故，应该“一切舍”。

“彼求为身故”的“彼”就是乞者，求菩萨布施是“为身故”，为了滋养自己的身体生命。“利彼”，就是菩萨为了利益这些乞丐；“百种施”，布施一百个东西或一百次布施身体、资具等。

菩萨的悲心非常增胜，这样的布施确实是一般人做不到的。但我们毕竟在学大乘法，千万不要认为这是得地菩萨的行为，和自己无关，这样想就完全白学了。学完这些颂词之后，要跟随自己现在的智慧、精进、勇气，不说全部做到，但是多多少少应该有所改变，慢慢趋入菩萨的修行，知道取舍处、所依行处。弥勒菩萨造颂词是这个意思，传下来我们一起修学，也是这个意思。我们要逐渐靠近颂词的所诠义，修学这些所依，逐渐踏上菩提道，这是非常重要的。

今天就讲到这里。

索南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第六十七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴， 祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显。“无上五义”分为“所安立、分别所知、所思维、不可思议、圆成证得”五个方面，前四个科判通过总说菩萨道做了宣讲，现在正在讲如何现证大菩提的真实修法，分加行和正行。加行通过《明信品》《求法品》《弘法品》《修法品》《教授品》五品做观察，现在正在讲正行。正行分六，首先讲一切修法的方便——《业伴品》，然后宣讲以方便所摄的《度摄品》，然后《供养、依止、四无量品》《觉分品》《功德品》《行住品》《敬佛品》，通过六个方面进行观察。第一个《业伴品》已经讲完，讲到菩萨通过无厌、断除一切小乘作意、以三轮体空的智慧摄持所有修法，才能使菩萨的修行进一步增上。现在正在讲方便所摄的《度摄品》，也就是通过三种方便摄持六度和四摄的修法。虽然在六度的分类或本体当中也有无厌、三轮体空、断除小乘作意的修法，但《方便品》所讲的三种修法是遍于一切行持的，因此在《度摄品》中也要理解必须由三种方便来摄持。

在《度摄品》中分三个方面，首先是侧重于圆满自利的是六度修法，其次是侧重于他利的四摄修法，最后是二者的摄义。现在在讲第一，成熟菩萨相续的六度，分两个方面：一是略说；二是广说。广说按照略说的次第分十个方面进行观察，现在正在讲第九个科判“六度的功德”。行持六度有什么功德呢？在这里进行了观察。首先我们对六度的功德生起一个定解，然后对六度的修法就容易生起欢喜心。六度的功德讲完后复次宣讲，分四方面：第一讲菩萨六度尤为超胜；第二是宣说殊胜之相；第三是赞叹布施举例宣说；第四是别说精进。四个科判当中，第一个科判通过对六度的开显，说明不管是世间修法，还是小乘修法，都没法和菩萨的六度相比。第二是通过八种殊胜的相开显菩萨的六度尤为超胜。

现在讲第三个科判“赞叹布施举例宣说”。第一个方面讲到，为了一个众生的利益，菩萨宁愿在多劫中忍受贫穷的痛苦，但通过法尔缘起力，绝对会在多劫当中获得安乐。第二方面讲到了乞丐向菩萨乞求一切所欲，菩萨都能一一满足。乞丐是为了身心得到保养，而菩萨能把自己的身体、财物上百次地布施给他们，二者有很大的差别，主要是说明菩萨的大悲心增上。

舍身尚不苦，何况余财物，

出世喜得故，起苦是无上。



“舍身尚不苦”，承接上面的颂词，菩萨为了利益众生可以布施自己的身体，菩萨在布施身体时尚且不觉得痛苦，“何况余财物”呢？布施财物就更加没有痛苦了。“舍身尚不苦”，菩萨布施一方面身体没有痛苦，一方面内心没有痛苦，这在《入行论》当中做了很多的观察。初地菩萨在布施身体时犹如砍树一样没有丝毫的感觉。无情物被砍的时候，根本不觉得疼痛，菩萨在布施身体的时候也不感觉身体的疼痛。第二是菩萨的心根本不痛苦，菩萨已经现证了法性本空的缘故，安住在大悲心当中，或者一种欢喜的状态，根本不会痛苦。一个方面是菩萨在一个无数劫当中再再串习布施，所以这个时候布施修法就像布施蔬菜一样没有丝毫的困难。是从这个侧面来讲没有痛苦的。

布施身体也没有痛苦，“何况余财物”？把自己及其身外之物对众生做布施是没有丝毫困难的。在讲菩萨布施的时候，很多时候提到布施妻儿等等，有些学者在学习的时候有执着，说布施妻儿肯定是不行的，别人肯定不愿意让你布施的，现在男女平等，或者都有自己的权利，怎么能把别人给布施了？那么为什么菩萨能够布施自己的妻子儿女呢？这是菩萨在因地的时候，或者是在古代的时候，在特定的时间、环境下面，妻子儿女是他们所拥有的，像财富一样的体性。另外，菩萨为了求菩萨道，或是在妻子儿女同意的情况下做布施的。

现在能不能布施妻儿呢？按照实际情况来讲，如果布施，别人把你告了，这方面也不是特别地方便，要看情况而定，以前有这样特殊的例子。或是布施之后不会使妻儿产生痛苦，或者大家公认这个妻儿就是菩萨本人财物一样的，是可以布施的，这方面就能安立。以前我们在学习的时候，有道友不断地提这些问题，说菩萨怎么能够随随便便就把人给布施了呢？实际上在讲的时候，菩萨除了父母之外，其余的，连自己的身体在内，全部都能布施的。因此说菩萨布施财物不会引发身心痛苦的。

菩萨布施身心不痛苦的原因是什么呢？“出世喜得故”，菩萨已出世，善根安住于出世界。佛陀不开许胜解行地的菩萨做身体方面的布施，因为那个时候菩萨还没有证悟法我空性，或者说布施的习气尚未成熟，这时布施身体会引发强烈的疼痛，容易生起后悔心。我们知道，在修持布施的时候，只要内心当中对布施有一念后悔，整个布施的善根就全部摧毁了，布施就白做了，就没有布施的功德。因此佛陀为了菩萨能够顺利行持布施度，就遮止凡夫布施身体。当然如果大悲心非常强烈，可以压制后悔心的话，也是可以的，也有很多例子的。真正的施身是在初地，在凡夫位能够安忍，不生后悔很欢喜的话，也可以布施身体的一部分，比如献血，就是把自己身体的一部分布施给其他人，也算是一种施身。所以布施前先要考虑好，布施完之后，绝对不要生起后悔心。现在要做身施也是可以的，不是不能做。但是像布施眼睛、头颅或者手脚等等是很难的。因为有出世善根的缘故，菩萨布施根本不会生起痛苦心，身体的痛苦，心的痛苦都不会生起。

因为“出世”故，“出世”是通过什么安立的呢？“喜得故”，菩萨布施生起很大的欢喜心，有

出世的善根。在初地时获得极喜地，极为欢喜，这时有很多的安立，可以靠近佛地，或者成为佛义子等等，得欢喜的缘故安立为“出世”。

“喜得”的因是什么呢？“起苦是无上”，“起苦”就是喜得的因，为什么呢？菩萨为了度化众生，在因地的时候做种种布施，故意生起痛苦。在世间人看来，这个是引发痛苦，不是引发安乐的事，但是菩萨不堪忍众生的痛苦，给他们布施自己的手脚等等，如是起苦获得欢喜。

“起苦”可以从两方面讲，一方面是因地时修持难行的苦行生起痛苦，这是起苦的方便，第二个是在登地的时候，布施妻儿等等财物，布施自己的头目手脚，这在一般人看起来是痛苦的。当然这完全是别人的认为，菩萨相续当中没有这样的痛苦，以别人的相续安立起苦也是可以的。

“是无上”，通过一系列的推理安立菩萨的布施是无上的。为什么呢？因为声闻、缘觉、世间人根本没有这样的欢喜，世间人和声闻缘觉根本不会以“起苦”的方式来获得欢喜，菩萨为了满足众生的利益，自己承受痛苦，在这方面完全超胜了世间人和二乘，因此安立为“无上”。这个颂词讲到了菩萨做布施的一系列殊胜的功德。

**乞者一切得，得喜非大喜，**

**菩萨一切舍，喜彼喜大故；**

这个颂词是比较乞者和施者二者之间的欢喜哪个大。一般情况下，世间人在布施时，乞者的欢喜要大，施者没有那么大的欢喜。声闻缘觉在做布施时，也有可能和乞者的欢喜同等，但是能够超胜乞者欢喜的唯一是菩萨，菩萨得到极大的欢喜。

乞者得到欢喜是什么样的状态呢？“乞者一切得，得喜非大喜”，乞者从菩萨那里得到自己想要的一切资具、所欲之物，生起欢喜心。菩萨因为累劫修行，什么都愿意布施，乞者在菩萨那里可以满愿，菩萨布施的态度很好，乞者受施时内心非常欢喜，反正生起了很大的欢喜心，但是看待菩萨来讲，他这种欢喜“非大喜”，不是大的欢喜。

“菩萨一切舍，喜彼喜大故”，乞者向菩萨求东西时，菩萨一切都施舍，不会把自己用旧或不用的、低廉的东西作施舍。《佛子行三十七颂》的作者无著菩萨的传记中讲，乞丐来乞东西时，他让乞丐进到自己房子里挑，想要什么就拿什么，别人看来看去没有什么拿的，就把一个盘子拿走了。真正的菩萨行为就是这样，一般人肯定做不到，真正的菩萨和初发心菩萨在境界上有层次的差别。我们看到这些传记时，自己虽然做不到，但还是非常感动，菩萨就应该这样。有一次无著贤菩萨没有什么东西可施，就把传法的垫子布施了，他的上师说，传法垫子怎么可以布施呢？就马上用青稞换了回来，有很多这样感人的事迹。“菩萨一切舍”，什么都可以布施。

“喜彼”，菩萨见到乞者得到布施物之后的满足、欢喜，也生起很大的欢喜心。这种欢喜心是非常大的，“喜大故”。比起得到施物的乞者来讲，他的欢喜心远远超胜，因为他的大悲心非常强烈，

恒时想要拔除众生的痛苦。怎样拔除众生的痛苦，让众生得到快乐是他恒时思维、想要做的事情，所以当他见到乞者的痛苦得以拔除，得到满足、安乐时，当下就生起很大的欢喜心，这个欢喜心是由大悲心引发的、再再串习的，所以远远超胜乞者得到布施的欢喜。

乞者一切得，有财非见富，

菩萨一切舍，无财见大富；

这是比较乞者和布施者菩萨二者之间谁最富裕。按照世间人的想法，有财就富裕，无财就贫穷。但是菩萨与世间人的想法是完全不相同的，贫富概念完全不相同。

“乞者一切得”，乞者从菩萨那里得到了想要的一切东西后，他就“有财”了，获得了种种财物；“非见富”，但是乞者并没有成为富人，为什么呢？因为他虽得到了财产，但并没有舍弃吝啬心或对财物的贪著心，所以虽然“有财”但也是贫穷的。

有些守财奴如饿鬼般守着很多财物，但是自己一点也不享用，可以说是非常贫穷的人，有财产和没有财产是一样的。我 说我一分钱都没有，而这个富翁守着很多钱财，但是一分钱自己都不享用，也不上供下施，我们说二者完全相同。而且他对财物的吝啬心非常容易引发堕饿鬼的业。我们在《格言宝藏论》中学习过，这种人在世时就已经成饿鬼了，虽然他现在还是人的身份，还属于人道，但是因为这种业太强了，死后绝对马上会变成饿鬼。有些乞者虽然从菩萨那里得到了财物，但因为内心当中对财物有强烈的贪著，“非见富”，根本不是富裕者。

“菩萨一切舍，无财见大富”，菩萨把自己所有的东西全都布施了，处在无财的状态，但是“见大富”，可以见到菩萨实际上是一个大富翁。他虽然没有钱财，但他知道自己已经把变化无常的有漏财产全都换成了宝藏。一方面是一点点财物，另一方面是大宝藏，这个宝藏当中能出生一切的如意宝或是黄金、白银等等。这个宝藏和一点点财物比较起来，宝藏就多得多。所以菩萨能够这样作意，现在我通过布施，把这些易坏的财物全部施出去后，我就获得了大宝藏。

从财物的异熟果来讲，布施一份东西就会无勤获得一百倍的东西，这是萨迦班智达在《格言宝藏论》中引用佛经进行安立的。就是说，你布施一元，就会无勤得到一百元，是这样的缘起规律。如果你以出离心或者菩提心、利他心摄持，功德就更加无法比了。从这方面来讲，菩萨以后绝对会拥有无量无边的资财。

“见大富”第二个方面的意思是宝库。通过修持，把这些无常、有漏的财物布施出去之后，相续当中遣除了吝啬烦恼，修持了布施的功德，从获得圣财的侧面来讲也是大富。因为他舍弃了吝啬心，对财物没有贪著心，断除了烦恼，增长了善根、福德，这方面是修道的顺缘，所以也是一种大富。当我们对某些财物有耽执时，应该依靠这种道理多思考，布施的心就会自然而然生起来，不然你就会认为布施完了绝对变贫穷，所以就不肯布施。

有时想到，如果我突然死了，这些财物怎么办？就不是我的了；这些财物不布施的话，以后也会变坏、变旧，最后还是没有了，还不如趁现在自己还有自在时，或这些财物还是比较新的时候，把它布施出去，把这些不坚牢的东西换成坚牢的种种财富。经常这样作意的话，就会对布施生起兴趣和欢喜心。

以上讲到谁是富翁的问题，内心当中能够舍弃一切的耽执就是大富；如果内心当中对财产有贪著心，就是贫穷者。布施者菩萨和乞者对比，就非常清楚。

下面讲谁得到了饶益，谁会生起饶益心。

**乞者一切得，非大饶益想，**

**菩萨一切舍，得大饶益想。**

“乞者一切得，非大饶益想”，乞者从菩萨那里得到自己想要的一切资具时，“非大饶益想”，他不认为是菩萨饶益了他，菩萨是自己的大恩人，这是从乞者侧面来讲。当然不否定有的乞丐会认为是菩萨在饶益他，是他的大恩人等等。

有些人为什么会变成乞丐呢？很大程度是因为上一世没有布施过，因悭吝堕入饿鬼，出来后通过等流果仍然悭吝。乞丐内心一般是很难生起感恩戴德之心，他认为我就是靠乞讨过活的，当别人给他东西时，他也是无所谓的心态，得到时非“大饶益想”，对布施者菩萨不会生起大饶益想，认为很自然——因为菩萨喜欢布施，我从他那里得到一些东西是很正常的。他不会作大饶益想，不作恩人想，这是一般乞者的心态。

“菩萨一切舍，得大饶益想”，菩萨把自己所有的资具布施给众生，世间人也许会认为菩萨对乞者的恩德非常大，对乞者作了很大的饶益。但是菩萨不会这样想，他把东西给了别人，反而认为是对方饶益了自己，对方是我的大恩人。

对于这个修法，我们不要因为在《庄严经论》中说菩萨布施是这样作意，所以我今天就故意这样作意一下，是乞者饶益了我。这样作意不是不对，也很对，但是内心当中没有生起真正的饶益想，即便这样也是非常勉强的。菩萨是很自然地生起这种心态，因为他的修行已经上路了，或者他已经获得某种果位，他就想这个乞丐是我圆满布施的对境，没有乞者我怎样圆满布施度呢？

确实实这是一种殊胜的修法。比如现在我们能够如是学习、修持，就能够打破我们的我慢。从因果规律上讲，如果没有布施，怎么圆满布施的行为、布施的业呢？不圆满布施，福德怎么增上？福德不增上，菩提心也增上不了。所以从修道侧面讲，是对方饶益你，而不是你饶益对方，这样的作意和世间完全不同。佛法和世间法本来就是不相同的，甚至都是相反的，彻底相反才可以获得解脱。佛法都是这样，大乘的佛法更是如此。

菩萨要圆满布施度，但如果没有布施的对境，对谁修布施呢？就没有办法圆满。就是因为有了

乞者这个对境，菩萨把财物布施给他，才圆满了一次又一次布施的功德。菩萨在无数劫当中这样行持，逐渐把自己的头目手足等全都做布施，最后就圆满了布施度而登地。

菩萨对大乘的教言非常熟悉，每次布施都会把对方观想成是对自己作饶益的人，所以说“菩萨一切舍，得大饶益想”，他根本不会生起我慢。他布施时对乞者自然而然非常恭敬，他认为对方是饶益自己的恩人，是圆满自己布施度的对境。在论典中讲布施时要恭敬，是从不能伤别人的心这个侧面讲的，但是这里从另一个侧面讲，菩萨因为对方能够饶益自己，所以对自己的恩人很恭敬，不会随便呵斥。只有明了了大乘佛法，才能够从内心深处接受并自然而然愿意行持这种善法。这一方面是对布施的赞叹，另一方面也涉及菩萨平时的修法。我们平时怎样通过作意去修布施的呢？就是这样修持，这方面是非常关键的。以上讲到菩萨“得大饶益想”。

**乞者自在取，如取路傍果，**

**菩萨能大舍，余人无是事。**

这个颂词赞叹菩萨的布施绝对是不共的，菩萨能大舍，其他人没办法做到。

首先讲“乞者自在取，如取路傍果”“路傍果”是什么意思呢？路边如果有一颗树，上面结了很多果实，路人见到没有主人，就会随意采摘、受用，这是比喻。“乞者自在取”是说乞者对菩萨的看法，他知道菩萨所有的财物都可以布施，所以他取菩萨的财物就如取路旁果一样随意受用。这个意义落在哪里呢？不是落到乞者，没有从乞者随意取菩萨财物的发心、行为、有没有过失等方面讲，这里是突出菩萨大舍的心，菩萨的大悲心主要是从这个侧面体会。如果菩萨没有这样的大悲心、大舍心，能够让乞者“如取路傍果”吗？如果是我们的东西，别人“如取路傍果”肯定不行。别人动一下我的东西，马上就会说“干什么？这是我的东西，不要动啊！”对财物有执著，没有悲心，做不到这一点。

菩萨能够做到让“乞者自在取，如取路傍果”，说明他有非常超胜的大悲心，对所有财物都看破，放下了，全都能舍弃。在这两种心态的前提下，乞者能够自在取，如取路旁果。

“菩萨能大舍，余人无是事”，菩萨能做这么大的布施，其他人根本做不到。世间人能做到吗？做不到，他们能将自己少许资财拿来布施就不错了，根本做不到菩萨这么大的施舍。二乘人也做不到这一点，虽然二乘人知足少欲，在这方面和菩萨有相似之处，但是能够大舍或以大悲心让一切众生随欲取资具也是做不到的，没有这个习气。

菩萨能够大施舍，主要是现证了空性。声闻和缘觉也现证了空性，但他们只是彻底证悟了人无我，这不是从现证空性方面讲的，声闻缘觉做布施的习气太弱了，菩萨一个无数劫当中串习布施的习气，所以他能够做到，二乘没有串习做不到，连二乘都做不到的话，世间人就更做不到了。真正能够大施舍的只有菩萨，“余人无是事”，其他人根本做不到这一点。

“如取路傍果”的比喻，是指乞者知道菩萨什么都能够布施，没有任何耽执，他要什么都能得到。但不是说不需要别人的同意就可以去取。比如我对一个人有信心，认为他是菩萨，然后我就去随便拿他的东西，就像这里讲的“如取路傍果”一样——这是不行的，犯盗戒。虽然菩萨没有执著，但是对境太严厉了，你用盗心去取的话，过失是相当严重的。意思是你要征得菩萨的同意，他同意了你再拿，就是他送你的，你没有必要以盗心去取。这个微细差别一定要了解，否则依靠这个颂词就随便去拿菩萨的东西，肯定是很大的过失。

#### 四、别说精进功德分二：一、略说；二、广说

前面讲布施，在麦彭仁波切的科判中是举例宣说，实际意义上，持戒、安忍、精进、禅定、智慧等很多功德都可以类推，科判当中只是以布施为例子。菩萨悲心非常超胜的缘故，他可以圆满地行持布施，除众生痛苦，从持戒乃至智慧之间都是这样。因为是以大悲心摄持，所以菩萨的修法极为超胜，这方面必须了解。

##### （一）略说

胜因依业种，对治等异故，  
如是六种义，精进有差别。

这个颂词放在略说后面，和藏译是对得上的，是从略说的侧面进行观察。下面再按照六度次第进行观察、抉择。

略说当中以六种义宣讲菩萨精进的功德。六种义当中，“胜”是第一种义，就是精进非常超胜；第二种义是“因”，即这么超胜的因；第三个是“依止”，所有善法都是依止精进而发起；第四是“业”，精进的业有哪些；第五是“种”，精进的种类；第六是“对治”，通过精进能够对治种种烦恼。“等异故”，有很多的侧面可以进行观察。“如是六种义，精进有差别”，通过六种义宣讲菩萨的精进和世间人、声闻缘觉的精进有很大的差别。

如果通达了六种义的意义，我们对大乘菩萨的精进就会有一个很深刻的认识。之后就要对照自己，现在我是什么样的呢？虽然我认为自己很精进，怎么怎么样，但实际上有没有做到？如果没有圆满六种义，就不是菩萨的精进。我们一方面要学习大乘菩萨的精进有这六种功德，另一方面也要知道自己能够精进修行的标准、准绳就是这个。当然，刚开始不一定都能做得到，但第一步要了解、发愿行持，等到能力成熟了，就按照这样的精进去行持，有一种向上的心，推动自己不断精进。

下面的总说、略说和藏译的开合稍有不同，意义都差不多，归属方面稍不一样。我们按照唐译讲。

白法进为上，进亦是胜因，  
及得诸善法，进则为依止。

第一义是胜，就是超胜、殊胜。“白法进为上”“白法”一般是指善法，但是在这个论典当中，白法一概是指菩萨的善根。菩萨的善根就是不共的白法，它是可以现证大菩提果的。“白法进为上”，就是说所有白法当中精进为最上，最为超胜、殊胜，这是总说。

第二义是因。为什么一切白法当中，是精进最上、最为殊胜呢？没有讲禅定，也没有讲智慧。为什么这样讲呢？“进亦是胜因”，因为精进是殊胜的因。“胜因”的“胜”字可以理解成禅定和智慧，或者安立成第一殊胜或最上的因，或把精进安立成殊胜对治的因。

前面讲过，禅定和智慧是诸法之上首，禅定和智慧两者止观双运的缘故，是最为殊胜的。而要生起这样殊胜的善根的因是什么呢？就是精进。虽说禅定是诸法之上首，但是如果缺少精进，根本就生不起禅定。智慧是诸法之上首，但没有精进根本就生不起智慧——世俗智慧也好，胜义智慧也好，饶益有情的智慧也好，哪一种智慧都生不起来。精进是生起殊胜功德——禅定、智慧的因，所以它是最上的。

第三义是依止，“及得诸善法，进则为依止”。看起来因和依止好像没有多大的差别，一方面说禅定和智慧的因是精进，一方面说善法的因或依止是精进，好像意义很接近。一个是从因方面讲，一个是从依止方面讲，怎么区分它们的差别呢？我们可以把因和依止都理解成因，只不过第二个是胜因，是生起禅定、智慧的因。

“及得诸善法，进则为依止”，禅定以外其他善法的生起也必须依止精进才能发起来。比如出离心的善法要依止不断地观修、不断地积累资粮才可以生起。菩提心的善法要生起来呢？也必须善思维，修持它的正行等等，这方面的善根都要不断精进积累才能生起；要不断增上，也需要精进才行。其他善法同样要依止精进才能生起。所以精进是禅定和智慧等一切善法共同的因和依止处，精进是非常殊胜的。

不但在菩萨地是这样的，现在对我们来讲，精进尤其必不可少。很多地方讲信心是利根的标志，你是不是利根者关键看你信心大不大，以信心来区别。但有时是以精进来区别，你是不是利根者，看你精进不精进。你有上等的精进就是上根，中等精进就是中根，下等精进就是下根，根本不精进，根本就不能学佛。利根有时是以精进根来区别，有时是以信根来区别。其实缺哪一个都不行。尤其是现在刚入道的修行者，如果内心当中的福德资粮微薄，罪障又深重，再加上懒散，怎么能生起功德呢？没办法生起。内心当中的福德微薄，可以通过精进来圆满，罪障深重可以通过精进来忏悔，有了精进什么都可以做到。尤其现在，我们知道了正法——全是佛菩萨的可靠经教，经教就是我们精进之处，是我们精进所依靠的对境。没有殊胜的经论作为指导，我们就是瞎精进、邪精进，很长时间都没办法得一个果。经论能指明我们的方向，就像明灯一样。比如一个人的勇气非常超胜，体力也好，但他没有目标，瞎跑一阵也到不了目的地。如果有目标又精进，他就能很快到达目的地。

经论就是指导我们奋斗的目标，从哪个地方去精进，方法是什么，它都一一指出来，之后我们一方面精进，一方面有这样的正见摄持，善法、功德、福报、智慧全都能很快积累起来，以前的罪障、烦恼、违品全都可以寂灭，圣果也可以获得，这些全部都来自于精进。

如果现在还要懈怠，连往生都没有希望。在往生的因当中，往生西方极乐世界是门槛最低的一个善法，但如果缺乏相应的精进，也不能往生，一旦错过这次机会，流落到三恶趣当中，或变成边地的人就更难解脱了。如果要获得解脱，就必须发起精进。有了精进，现在就可以修持布施、持戒等善根，临终时以今生的精进就可以顺利往生西方极乐世界，获得解脱。现在必须要认识到精进的重要性。为什么弥勒菩萨在讲六度之后，把精进单独挑出来再讲呢？就是鞭策学法者，尤其是末法时代的众生千万不要懒散，一懒散，很多功德就失去了，很多过失就生起来了，在这个前提下，环境又恶劣，就没有解脱的希望了。现在能发起一念清净，还可以获得解脱的机会。这方面必须了解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第六十八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判。现在正在讲第五个科判“圆成证得”，主要是讲如何现证大菩提的种种殊胜的实修法，其中分前行和正行。前行从《明信品》到《教授品》之间做观察。现在正在讲正行，正行分了六个方面：《度摄品》《供养、依止、四无量品》《觉分品》《功德品》《行住品》《敬佛品》，有这样一种顺序。现在正在讲《度摄品》，是讲如何了解、修持方便所摄持的六度和四摄。为了便于了解、行持分三个方面：宣讲成熟菩萨自相续的六度；通过六度成熟他相续的四摄法；摄义。成熟菩萨自相续的六度分略说和广说。广说分十个科判进行宣讲，现在正在讲第九个科判，宣讲六度的功德。现在又是在宣讲六度功德的别说当中，别说讲到四个方面：一是菩萨的六度尤为超胜；二是宣说殊胜的相；三是以赞叹布施举例宣说，四是别说精进功德。精进的功德分略说和广说，略说已经讲完，现在正在讲广说。广说按照略说的次第，从“胜、因、依止、业、种类、对治”六个方面宣讲菩萨精进的功德。前三个已经做了观察，今天开始讲第四个精进的功德“业”。颂词讲到：

现乐与世法，出世及资财，

## 动静及解脱，菩提七为业。

精进的作业有七个方面：第一是“现乐”，第二是“世法”，第三是“出世”，第四是“资财”，第五是“动静”，第六是“解脱”，第七是“菩提”。现乐、世法、出世是总说精进发起的业，资财、动静、解脱、菩提是具体说什么样的精进对应什么样的果。现在次第观察七种业的意思。

“现乐”。对现乐可做两种观察：一是现世的安乐，现世当中获得安乐叫现乐；二是现法乐住。现法乐住和现乐不同。以前学习俱舍时，这个现法乐住是一种等持、禅定的别名。现乐在现世的安乐、现法乐住两个方面都可以做观察。

“世法”。世法是指通过精进之后，菩萨在后世当中获得圆满的世间法、世间快乐，这叫作精进引发的业。现乐是今世的快乐，世法是后世的安乐。讲义中说，世间人如果精进的话，今生当中可以获得资财、名声等现乐。菩萨行持精进之后，在后世就可以获得人天善趣的种种快乐，这叫世法方面的获得。

“出世”。菩萨通过精进之后获得出世间的解脱、妙果，叫作出世间引发的功德。现乐是指今生的快乐，世法是指后世的生人天善趣，出世是指后世获得解脱果。三个方面都是精进引发的。

下面观察什么样的业获得什么样的果，有四个方面的具体对应。

“资财”。如果菩萨对不杀生、不生邪见等十善法精进，就可以获得资财。资财可以是种种受用、财物或者相续当中的种种善业，是成为安乐的根本，所以菩萨对十善法精进可以获得资财。

“动静”。动静可以说是四禅、四无色定。对四禅、四无色定精进就可以获得动静的功德。动是指动摇的意思，静是指静虑。有动摇的静虑是什么意思呢？从修法的因来讲，未以无漏智慧摄持，静虑就会退转或灭尽，这个方面叫动，这种静虑的本体是有动摇的。讲义中没有侧重因方面讲，主要是侧重果方面讲。也就是说，对四禅、四无色定精进之后，后世转生到色界天或无色界天当中，但这是暂时的一种安住、寂灭，实际上是会动摇的，因为没有无分别智慧的摄持，还是属于三界所摄，仍然会下堕，从这个侧面讲叫动静。对四禅、四无色定精进就可以获得动静，和前面现乐和世法可以对照：今生当中在欲界的身份上修四禅、四无色定，可以获得现法乐住，从他的果报来讲可以获得世法，后世可以获得色界天或无色界天的身份。

“解脱”和“菩提”和出世对应。菩萨或修行者能够对四谛、十二缘起精进的话，可以获得声闻缘觉的果位。如果一个人对四谛法精进，可以获得声闻罗汉，对十二缘起精进可以获得缘觉罗汉果，这是解脱方面，“出世”的一部分就是获得解脱。

“菩提”。对大乘妙法精进的“处”是什么呢？就是大乘的六波罗蜜多，如是就可以获得大菩提果，这是出世的另一部分，是究竟出世，前面的解脱是暂时出世。

“七为业”，现乐乃至菩提之间是精进的七种作业，精进的话可以如是获得暂时、究竟的功德。

第五是讲精进的种类。下面好几个颂词都是讲精进的种类，种类也可以说是一种差别或分类。那么精进怎样分类呢？首先略说精进分

六类。

增减及增上，舍障亦入真，  
转依与大利，六说精进种。

“六说精进种”就是精进从六个侧面分类。

“增减”，就是对于四正断或四正勤发起精进。四正勤是以精进为性的，四正断就是一种精进的分类。为什么叫增减呢？我们学四正断了解到有增有减，首先讲它减的方面：发起精进之后，已经生起的恶业必须要断掉，然后没有生起的恶业令不生，这是一种减，叫增减当中的减，也就是四正断中的前两类。从善法方面讲：已经生起的善法、以前做过的善法令它增上，没有生起的善法令它生起，这是增的方面。对四正勤、四正断精进的话，就可以获得增减的功德，在中资粮道时如是获得。

“增上”，增上也是一种精进，“信、进、念、定、慧”五根是一种增上的本体。如果能精进，菩提涅槃五根的实力将会增上，或者说信、进、念、定、慧是属于顺解脱分的善根，如果你能修持信、进、念、定、慧，就可以获得涅槃，所以五根也叫涅槃五根，是获得涅槃的五种根门、五种必须要行持的修法，这个方面就是增上。对五根方面精进的话，就可以获得增上或根的功德，有的地方译成增上、自在、能生，都是根的意思，根就有增上的功能。从这些方面观察，对五根精进的话就可以增上涅槃五根，自己可以积聚顺解脱分的资粮，如是增上功德。

“舍障”，舍障主要对应五力，对五力精进可以舍障。障是什么？

是指五根的违品，或能障碍菩萨修五根的法。我们讲过对五力的障：障碍对信根获得决定，不被违品所夺的是怀疑；障碍精进的是懈怠；障碍正念的是妄念或思念；障碍禅定的是散乱；障碍智慧的是邪慧。对五力的修法如果能够精进，就能够舍障，就能把五根所有的违品、障碍全部舍弃而获得五力。五根功德增上时，它的违品根本不可夺的功能就叫五力，就是舍障。

“入真”，真是真如的意思，这里的真如是狭义的真如，不是广义的真如。广义的真如像《辩中边论》中的辨真实品，这里的真如是指见道的智慧。真正悟入真实义，对见道法精进的话，就能够“入真”——入于真实义当中，获得见道，如是超凡入圣。

“转依”，转依主要是指修道。对修道能够精进的话，就可以获得转依的功德。这个转依是什么意思呢？有时我们讲在初地就能够获得转依，为什么说对修道精进就可以获得转依的功德呢？这个转依是指究竟的转依，究竟的转依是在佛地。两个讲义都提到，尤其唐译很明显，获得究竟转依的因就是修道，所以对修道精进就可以获得转依的功德。

“大力”，对六波罗蜜多如果能够精进，就可以获得大力。大力是什么意思呢？就是能够成佛、度化众生。小乘的修法看待来讲就是小力。一方面它根本没办法成佛，只能成罗汉；另一方面根本没办法做广大利他的事业，所以叫小力。真正的大力是对六波罗蜜多精进、获得成佛的果位，以任运自在的方式利益众生，这叫大力。“六说精进种”，前面从六个侧面宣讲了精进的种类。

下面再从五个方面讲精进的种类。唐译安立的方式和藏译稍有不同，大的方面没有差别，具体解释稍微不同。

种复有五义，弘誓将发行，  
无下及不动，第五说不厌。

“种”就是精进的差别、种类。“复有五义”，从五个方面讲不同的地方：一是“弘誓”；二是“发行”；三是“无下”；四是“不动”；五是“不厌”。次第是这样。

“弘誓”，就是我们平常讲的擐甲精进或披甲精进，披甲精进主要是以发誓愿为主。现在我们发誓要修持六波罗蜜多、往生等等，实际上都属于擐甲精进。首先有一个誓言，发了广大的誓愿之后，自己以后的行为才会被这个誓愿力所带动、牵引，引发行为。这个弘誓就是披甲精进，讲义中提到就是恭敬性精进。

“发行”，所谓发行就是正行精进、加行精进，发了誓愿之后不能发空愿，要随着自己的种种功德、善根、精进等等趋入修行，真正对菩提道开始加行，在讲义中也叫恒常性精进。因为他发了愿之后做加行，乃至成佛之间都必须恒时修持，所以叫做恒时精进，这是从本体方面进行分别。

“无下”是什么意思呢？颂词中“下”就是指怯懦，对什么怯懦呢？对广大的道果怯懦，修持菩萨道的修法归摄成六度，每度实际上都是很难以行持的，有些力弱的菩萨刚开始接触六度，就会对广大的道果生起一种怯懦心，但是如果有了精进，就不会生起怯懦。精进一方面是一种勇猛的心态，另一方面是对六度非常欢喜的心态，所以绝

对不会怯懦。这方面的心是非常勇猛的，对六度很勇猛，对广大的道果没有怯懦，这个方面叫“无下”。

“不动”，在真正对六度精进时，其他违缘不能够使自己动摇，“不动”就是一种坚固。在修持菩萨道时，时间很长或缺衣少食、饥渴寒热等等，都是使一般人动摇的因。一般人没有遇到这些障碍时，还能好好地行持，但遇到障碍就容易动摇。但是菩萨发起大精进的缘故，以精进的本体，一切外在因缘根本不可能使菩萨动摇，这方面叫坚固，也是精进的一种分类。

“无厌”，厌就是指满足的意思，“无厌”就是无有满足。菩萨行持六度时，没有获得成佛就根本不会有满足的心。前面再再学过，菩萨对布施财物、身体、时间或有情都是没有满足的，所以应该生起无满足的心，精进恰恰就有这个无满足的特征。菩萨真正能生起精进的话，根本不会满足。现在修法、出家已经十几年或当居士二十多年了，是不是已经足够了？实际上根本不足够。为什么呢？前面讲了很多次，因为你应该生起的道果没有生起来，不要说是见道，也许连小资粮道的功德还没生起，那为什么要满足呢？我们学完之后，不应该认为自己学了很多，或者已经闻思了这么长时间、已经念了这么多咒，应该可以了吧？实际上没有现前验相之前，都应该没有满足地行持。

下面再讲一组精进的分类。第一组是从六个方面讲，第二组是从五个方面讲，下面这组颂词是从三个侧面和两个侧面讲。

三种下中上，由依三乘尔，

亦二下上觉，利有小大故。

首先按照三种分类讲。颂词当中讲“三种”，三种就是三种种类，有三类差别。“下中上”就是三类，安立三类的根据是什么？“由依三乘尔”，主要是依靠三乘而分。即声闻乘的精进是下等精进，缘觉乘的精进是中等精进，菩萨乘的精进是上等精进。因为菩萨精进的时间或所修持的法、所得的果等等，从方方面面讲都是最上的缘故，所以菩萨的精进绝对是上等精进。

其次再讲两种精进的分类。“亦二”的意思是，三类也可以分两类，怎样分呢？就是分为下觉和上觉。下觉就是小乘的觉悟，小乘包括声闻乘和缘觉乘，都叫下乘，他们通过精进而生起的觉悟叫下觉。而菩萨是上觉，他的精进非常勇猛或得果很大、遣除障碍多的缘故，他通过精进所获证的空性智慧是圆满的二无我空性，断除的障碍也是圆满断除二障。从方方面面观察，菩萨精进所获得的觉悟就是上觉。

安立下上觉的根据是什么呢？“利有小大故”，这个利是指利益，下觉和上觉成办的利益有小大差别的缘故如是安立。谁是利小？谁是利大？或者谁是小利，谁是大利呢？实际上，下觉成办的利益是小利，从下觉自利的侧面来讲，获得罗汉果，然后入无余涅槃，这就是一种小利；然后从对众生的利益来讲，只是在有余涅槃位对数量有限的众生如是利益他们，利益也是只能将他们安置在罗汉果。

我们说小乘或小乘圣者做利益众生的事业，如现在南传佛教的修行者也在做布施，为什么不安立菩萨乘？我们就说他们的发心、行为、果、方方面面都与菩萨有差异。菩萨度化的众生包括见到、见不到的一切众生，反正一切众生都是他所度化的对象。而小乘度化众生



的范围非常有限、狭窄，只是自己熟悉或有关系的人。小乘成熟众生时，依靠他的能力只能将众生安置在罗汉果。从时间的侧面来讲，小乘一入无余涅槃，利益众生的事业就中断了，所以他不是菩萨行，是小利。

菩萨的利益是大利，因为他是对所有众生发菩提心，将众生安置在佛地。乃至菩萨获得无余涅槃时，对众生的利益也绝对不会中断，上觉就是大利。

以上讲完了精进的种类。

第六者是讲精进的对治。

财著烦恼著，厌著知足著，

四著不能退，对治分四种。

通过精进能够对治四种执著，一般众生在四种执著面前会失败或退失。但菩萨因为精进的缘故，能够对治四种执著、烦恼，根本不会失败，不会失败才能顺利地行持六度，顺利行持六度才可以顺利地成佛。真正要使六度的违品都退失的话，只有精进能做到。如果我们缺少精进，懈怠的话，这种执著一生起来，我们就被打败了，被打败之后，就没办法再进一步地行持。有了精进，也许你被打败一次、两次，最终胜利的还是自己，所以要具备精进。

“财著”，财著主要是对财物非常耽执，对财物很耽执就根本不会做布施，很多众生被财著打败了，不能够做圆满布施。而菩萨在安住精进时，精进行持对治财著的因，他知道如果要获得大菩提果，真正成办利他的事业，对一切内外的财产都不能够耽著，他有这种精进

心、勇猛心，所以财著不能够打败菩萨，菩萨就可以顺利地行持布施。

“烦恼著”，在修法的过程当中，各种粗粗细细的烦恼都会接连不断地生起，我们就观察，从开始学道到现在为止，什么时候烦恼真正停止过呢？实际上什么时候都没有停止过。有时短暂不生，但是过一会儿又开始生起，要不然生贪心，要不然生愚痴心，要不然就生嗔恨、嫉妒、骄傲等等，反正有很多。

菩萨精进修持能对治的缘故，烦恼著不能退他、打败他。比如生起贪心时，菩萨就修持它的能对治，要么是空性，要么是无常，要么是不净等等，修它的能对治就能够把贪心压伏。生起嗔恨心时，修持大慈大悲心、空性等等，他有很多修法可以把这些烦恼一一打败，这些烦恼著不能退菩萨。

“厌著”，就是一种厌烦心。行持六度时，对布施、持戒等修了一段时间之后不想修了，这是一种厌烦的心态。厌著主要是讲不想修持，有种厌烦心，认为修这些法太麻烦了或者修这些法太难了，从而停止行持布施等。但是菩萨恒时精进根本不满足的缘故，或者是对修布施有很大兴趣的缘故，他根本不会有被厌著打败的情况。

“知足著”，是一种满足的心态。修持一段时间之后认为足够了、可以了，就停止不修。知足著是已经满足的心态，前面的厌著是一种厌烦的心态，二者有这样一种差别。

菩萨对布施等根本不知足，确实没有一个厌著、知足的时候，前面学四种作意时也是这样抉择的。“四著不能退，对治分四种”，精进的対治分四种。

在唐译中厌著和知足著是分开讲的，藏译中厌著和知足著是合在一起讲的，对治分第三类，那么第四类是什么呢？是为了获得佛果能够精进，没有获得佛果之前一直会精进。实际上大的差别没有。

以上就讲完了六度的功德，从总说、别说，我们知道了修持六度有很多功德，有些是究竟的功德，比如成佛；有些是暂时所得的功德，比如登地；有的是现在应该生起的种种功德。从这个方面观察，一方面让我们了解功德而愿意行持六度，另一方面让我们迅速生起现在没有具备的功德。

这里讲了很多歧途、违品及顺缘等等，如果是一个有心的、比较精进的菩萨来看这些颂词，就可以一条条分析对治自己的烦恼，具备顺缘的话，相信在很短的时间中，他内心中就会顺利生起六度的功德。

#### 辛十、诸波罗蜜多中每一度均可含摄他度故互相决定

这是略说中颂词当中的“互显”，互显就是互相决定的意思，一度当中可以显示其他度的本体叫作互显。六波罗蜜多当中，每一度都可以含摄其他度的缘故互相决定。

为什么会这样呢？因为六度的修法本身就是一本体、异反体，所以才能说在一度当中可以含摄其他度，否则如果是别别他体的法，怎么也没办法含摄的。就因为是一个本体，才可以含摄其他度。对此必须了解，不能单单作为一个所知、学问。了解这个科判、修法后，我们在修一度时都可以包含其他度，布施可以包含持戒乃至般若，在持戒时也可以圆满行持六度。如果能够这样了解、作意、行持，你修法的速度就会大大提高，远远超胜你修布施就只修布施、没有含摄其他

度的情况。如修空性什么都不做，就打坐修空性。实际上如果了解六度互相含摄的道理，真正把这个道理吃透，记得很熟悉，那么当自己修布施时，一下子法义就显出来，在布施的当下就可以行持其他度。

这对菩萨实修来讲是非常关键的，这就是为什么说菩萨积累资粮很快，就是具备这些方便善巧，在短短的时间当中就可以积累很大的善根。

相摄及差别，依法亦为因，

六度互相成，一切种分别。

六波罗蜜多每一度都具备其他度的修法有四个侧面：第一个是“相摄”，第二个是“差别”，第三个是“依法”，第四是“因”。

第一，“相摄”就是互相含摄的意思，在六度每一度当中都含摄其他的法。

布施度如何含摄其他五度的道理：

布施的本体不用讲，它的自性就是布施所摄。布施怎样含摄持戒呢？布施者将财物赐予别人，令别人得到利益，在布施当中就含摄了饶益有情戒，所以布施包含持戒的功德。布施如何包含安忍呢？在布施的过程当中，忍受种种违缘或者愿意布施自己的资财，这些都是安忍，有时很短时间——几秒钟、十几秒钟就可以圆满布施，有时一个布施要拖很长的时间，尤其是菩萨成办大事业、大布施时，需要很长时间，在这个时间当中，能够忍受饥渴寒热等违品，这就是布施含摄忍辱的修法。布施含摄精进的修法，就是菩萨对布施非常勇猛、非常欢喜。布施包含禅定：菩萨在布施时一缘专注，就是在布施当中包含

禅定。布施当中包含智慧、般若：菩萨了解什么是清净布施，什么是不清净布施，不清净的布施不行持，清净的布施就去行持的，这就是智慧所摄；或菩萨了解布施的方法是什么，这方面也是智慧度所摄；布施是三轮体空的，无分别智慧方面也是智慧度摄持。

持戒含摄其他五度的道理：

首先持戒含摄布施，因为守持戒律不伤害他人，就是利益众生，本身就是一种布施。持戒的本身不需要再讲。持戒含摄安忍怎样理解呢？一个人具有清净戒律的话，自然而然就能够安忍。持戒度含摄精进：菩萨对戒律非常勇猛精进或以勤作的方式守持，就是持戒含摄精进的修法。持戒含摄禅定：在持戒时一缘专注。比如一个菩萨在守戒时守护六根，自己不东张西望，分别念不散于其他地方，就是一缘专注的状态。持戒含摄般若：菩萨了解什么情况下犯戒，什么情况下不犯戒，或持戒时以三轮体空的智慧摄持，这方面就是世俗和胜义两种智慧摄持持戒。

安忍含摄其他五度的道理：

安忍度含摄布施，通过安忍利益众生就是布施。安忍度含摄持戒：在修安忍时对别人不打不骂，是禁止恶行戒。在所有善法当中，安忍修法最难行，就是摄善法戒。安忍的本身不需要再讲。安忍含摄精进度：菩萨对修安忍非常精进、非常有兴趣，或是勇猛精进地修持安忍。安忍摄持禅定：以一缘专注的方式进行修持。如何了解安忍度摄持般若度呢？讲义中分三个方面：无生法忍本身就是一种安忍；怎样修安忍也是智慧来辨别；修安忍时三轮体空，这是以胜义智慧摄持。

精进度摄持其他五度的道理：

实际上每一度都需要精进，不精进没办法成办布施度、般若度等等，所以精进含摄其他度容易了解。

禅定含摄其他五度的道理：

禅定含摄布施：菩萨的禅定是利益众生的，菩萨安住在禅定当中引发神通，然后给众生作加持或降下珍宝雨。禅定度含摄持戒度：获得禅定时，自然生起禅定戒，就是禅定度含摄持戒度。禅定度含摄安忍度：在修持禅定时安忍种种散乱等违品。禅定度摄持精进：在修持禅定时引发恭敬性精进和恒常性精进。禅定度含摄般若度怎样了解呢？“欲、勤、心、观”四如意足当中的“观”，本身就是智慧的体性，所以说四如意足最后要修慧、修观，这个“观”就是观慧，是般若的自性。在修持禅定时通过三轮体空的智慧来摄持，就是通过禅定摄持般若度。

般若度如何含摄其他五度：

《入行论》智慧品刚开始就讲“此等一切知，佛为智慧说”。每一度都必须要有智慧来摄持，才能安立度的名称，否则根本没办法安立。其他五度要到彼岸，就必须修持无分别智慧、三轮体空的智慧才可以成为出世间的般若波罗蜜多。般若度绝对是一切度的上首，绝对能够含摄其他诸度，这方面很容易了解。

以上是“相摄”的内容。

第二是讲“差别”，差别也是分类，每一度分六种，六度分三十六种，这在前面的《述求品》也讲过，前行大概是这样讲，为了便于

了解，有一个总分类便于行持。

比如布施度怎样分成六个呢？就是布施的布施，布施的持戒，布施的安忍，布施的精进，布施的禅定，布施的智慧。乃至般若的布施，般若的持戒，般若的安忍，般若的精进，般若的禅定，般若的般若。像这样每一度都有六种，共三十六种。

通过布施利益众生就全都安立成布施。布施本体可以利益众生，般若度可以利益众生，所有利益众生的侧面都安立为布施的本体。持戒度就是遣除违品。布施的违品是悭吝，持戒的违品是破戒，安忍的违品是嗔恨，精进的违品是懈怠，禅定的违品是散乱，般若的违品就是邪慧。每一品都有它的违品，持戒度就是遣除违品的。对行持六度时的难行苦行能够忍受，就是安忍。精进是指对六度的修法全部生起大欢喜心、大信心去行持，每一度都具备精进。禅定呢？在修持六度时一缘专注都是禅定的本体。智慧度——行持六度时全部以三轮体空摄持，就是般若的本体。

第三个“依法”，依法的意思就是以法性力、法尔能力，每一度绝对含摄其他五度。法性力有两种：世俗的法性力、胜义的法性力。麦彭仁波切的讲义讲到：比如每一个大种所造法上都肯定具备地水火风四大种，法尔就是这样。在六度的每一度当中，法尔就具备其他五度的功德，怎样详细了解呢？这方面就不再多讲了，因为差别很明显。你在修布施时，它就具备持戒，因为必须要遣除违品；必须具备安忍；法尔具备精进，必须去欢喜行持；法尔具备禅定，必须要一缘专注，法尔具备般若，因为必须三轮体空。因世俗的法性力，在一个度的本

体上绝对具备其他五度，布施、持戒、般若每一度都要这样了解。为什么这样呢？前面讲它的本体是一本体、异反体，一个具足其他全部具足，这方面是世俗法性力含摄的。

胜义的道理是怎样含摄呢？胜义当中六度的本体是一味大空性，从胜义谛空性的侧面来讲，一度当中绝对含摄其他度，因为没有别别来讲这是布施的空性、这是般若度的空性，都没有这样讲的。所以六度的法尔空性全部是一味的，法尔在胜义谛里全部含摄。

第四个是“因”，六度互为因，比如布施是持戒的因，持戒是安忍的因，乃至禅定是生起证悟智慧的因，这是以布施为例而讲因，那么能不能说以持戒为因来生布施呢？当然可以。以持戒为因可以生布施，前面讲过安立次第不能错乱，但能不能通过持戒生起布施呢？肯定能。比如一个人守持禁止恶行戒时不能生起悭吝心，所以他不能不布施，比如他守持摄善法戒，布施是一种善法，他必须做布施。持戒可以生起布施，持戒可以生起安忍，乃至持戒可以生起般若，哪一度都可以互相作为因。

安忍作为因生起布施度：如果通过苦行等能够修持安忍，也肯定能布施，因为把自己的财物布施完以后，处于一种苦行的状态，能够安忍就能够布施，或安忍于这样一种法义就能布施，等等，这些方面都可以类推，意义上可以了解。

“六度互相成”：六度之间可以相互成立。“一切总差别”每一度都有其他的五度，如是含摄一切种类分别，通过前面四个差别这个因就可以建立。



以上讲完了六度当中菩萨如何成熟自相续的修法。

己二、宣说四摄分五：一、本体；二、数量决定；三、四摄法之作用；四、四摄法之分类；五、四摄之功德

### 庚一、本体

所谓的四摄法，平时我们学得多、听得多，有些论师或讲解者为了方便，讲四摄时没有按照本论的次第讲，也不能说他是错的，肯定都有依据、必要。《庄严经论》讲四摄离不开六度，四摄和六度就是一本体、异反体的关系，一个是成熟自相续，一个是成熟他相续。菩萨在行持四摄法时也是通过六度安立四摄的本体，六度是四摄法的一个侧面。

四摄的本体是什么？颂词当中讲到：

布施将爱语，利行并同利，  
施平及彼说，建立亦自行。

前面两句颂词是讲四摄的名称，后面两句颂词是讲安立四摄的根据，四摄的意义。四摄的名称是什么呢？第一是布施摄，第二是爱语摄，第三是利行摄，第四是同利摄。同利摄就是同事摄。

布施有三种施，三种施就是布施度、布施摄的本体。爱语摄是通过语言来安立。什么是爱语呢？给众生宣讲六度才是真正的爱语，其他的严格来讲不算是爱语。爱语主要是给众生宣讲六度的修法。利行是为了利益众生，让他行持六度的修法，让他了解之后如是行持。同利是为了遣除众生的怀疑，菩萨自己趋入六度的修持，叫同利或同事，一起做六度的修法。

安立四摄名称和意义的根据是什么呢？“施平及彼说，建立亦自行”“施平”对应“布施”“彼说”对应“爱语”“建立”对应“利行”“自行”对应“同利”。

“施平”是平等布施的意思，因为通过布施摄受众生，要摄受众生将他安置于六度的本体中，第一步就是通过布施的方式摄受他，给他东西或让他对菩萨生起信心，菩萨就可以摄受他了。

“彼说”是爱语，“彼”就是六度，给众生宣讲六度的修法就叫“彼说”。要让众生行持六度，必须一个个给他讲什么是布施度乃至什么是般若度，要怎样行持。一个个去讲就叫“彼说”，相当于讲经说法。

“建立”是利行摄。“建立”的意思是让众生了解了六度的修法之后，将众生安置于六度的本体当中，为了让他产生六度的功德而行持，不让他停留在表面的闻思上，让他慢慢做布施，进而安忍、精进、禅定，让他一个个去做，让他建立在六度的本体当中，这叫利行。

“自行”，对应同事。菩萨不单单让众生去做六度，菩萨自己也做叫自行。弥勒菩萨下的定义非常准确，我们一看之后就知自行就是同事。我自己要行持六度，不单单是你们行持我就不做了，自己也要做。

有的众生在行持六度时，他想六度有功德的话你为什么不行持？他就生起这种怀疑，为了遣除这类怀疑，菩萨就自己做，我不单单让你做，我自己也在做，说明功德是很大的。自行有两类：一类是示现，另一类是真正做。如果菩萨的六度已经圆满，他的同事不过是引导众

生，遣除众生的怀疑，但他在弟子面前还是要闻思修，还是要布施、持戒、安忍，这方面的示现是为了引导众生。菩萨处在学道位胜解行地时，除了将众生安置于六度当中，自己也需要圆满六度，他自己要行持，这是自摄和摄他。什么是布施摄？就是“施平”；什么是爱语摄？就是“彼说”；什么是利行摄？就是“建立”；什么是同事摄？就是“自行”。这方面一个个了解之后，不单自己了解，而且对别人宣讲，将众生安置于六度的本体当中，这是非常方便的。弥勒菩萨讲得非常准确，通过这样的词句就能了解四摄的本体。

今天就讲到这地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第六十九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式宣讲菩萨的修行。在“无上五义”当中前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，现在正在讲第五个“圆成证得”，就是如何现前大菩提的修法，其中分了前行和正行，前行从《明信品》到《教授品》之间作了观察和抉择，现在正在讲正行。

正行分了六个侧面，首先讲到了《业伴品》，然后讲《度摄品》，下面要讲《供养、亲近和四无量品》，然后讲《觉分品》《功德品》和《行住究竟品》。这六个科判当中，第一个科判《业伴品》已经讲完，它的重点是讲通过无厌、断除对小乘道的作意和三轮体空的智慧三者摄持一切修法，在闻法、修法及下面所安立的《度摄品》当中，都需要具备这三个重点。

方便所摄持的《度摄品》分三个方面：如何成熟菩萨自相续的六度；如何成熟他相续的四摄法；二者的摄义。第一个科判已经讲完，现在在讲第二个科判“宣说四摄”，分五个方面：第一是本体；第二是数量决定；第三是四摄法的作用；第四是四摄法的分类；第五是四摄法的功德。五个科判当中第一个科判已经讲完了，今天开始讲第二个科判“数量决定”。

## 庚二、数量决定

为什么单单是四摄，不是三摄或五摄呢？实际上里面有很多殊胜的必要，通过四摄就可以摄持其他众生，少一个则没办法完整安立，多一个也没必要，所以单单是通过四摄的数目进行安立。《庄严经论》所讲四摄的内容是大乘佛经的精华，大乘佛经的精要，所有四摄在这里作了归摄。很多大论师在造论时讲述四摄，多是引用《庄严经论》的颂词进行抉择和安立，因此学习四摄就可以了解所有四摄的修法。

摄他四方便，即是四摄性，

随摄亦摄取，正转及随转。

“数量决定”是讲为什么是四摄的理由。“摄他四方便”，要摄持他人、令他人获得成熟，有四种方便法，就是“四摄性”。具体是哪四种呢？第一个是“随摄”方便，第二是“摄取”方便，第三是“正转”方便，第四是“随转”方便，由这四个方便进行观察。

“随摄”方便。“随”就是随顺的意思，随顺什么来摄受呢？主要是随顺有情的身体进行摄受。为什么呢？因为这个地方是讲财布施，安立布施摄时首先是给众生布施财物，众生的身体需要财物来资养，是随顺众生的身体而进行摄受。因此布施摄就是随摄方便，它的主要作用是随顺众生的身体而进行摄受。

所谓“摄取”，就是摄取六度。谁摄取六度呢？菩萨自己已经安住在六度的修法当中，是要让所化众生摄取六度。怎样让所化众生摄取六度呢？主要是通过遣除未知、邪知以及疑惑等违品，通过爱语摄让众生摄取六度法。

首先，众生根本不知道六度，所以最初是遣除未知。因为从来不知道六度，就没办法进行行持，所以对众生爱语摄，就要给众生宣讲六度的修法，没有了知的使他了知，这就是遣除未知。其次，了知之后，众生在这个过程中有可能入歧途、有可能没办法生起定解，有一种邪知。众生可以说学是学了，但是没有学精通。麦彭仁波切在其他论典中讲，怕就怕这个，如果完全没有学或已经学精通还好，但是如果学了一点又没学精通，跟随自己的分别念而抉择最容易产生邪见、邪知的过失。我们学的时候一定要好好地学，把这些问题搞清楚、搞精通，为真正的修法打下基础。否则，一方面给别人讲时没有定解，另一方面自己要修时，因为见解已经邪了，就没有办法真正安住在正修法当中。因此学的时候必须把所有问题搞清楚，通过菩萨的反复教诫、随示，其他众生就可以遣除邪解而安住在正解当中，遣除邪知而安住于正知。第三是遣除怀疑，所谓怀疑就是还没有完全生起定解、断除疑惑。如果对一个法没有生起定解，在修法时自己内心就会七上八下——自己修法到底有没有功用？或者自己修了一段时间之后没有产生验相，到底是怎么回事？这样就是对上师、对法生起疑惑，自己就想“要不要换一个修法，要不要换一个法门，要不要换一个上师……”产生很多歧途，乃至无法生定解。

如果自己对方方面面生起了定解——第一个方面是对自己相续当中的障碍生起定解，第二个方面是对功德法生定解，第三个方面是要用功德对治障碍还需要时间或种种方便和缘起，对这个方面生定解。这样生起定解之后就知道，断除障碍不是一天两天的事情，无始以来

的烦恼不是一下子断得掉的，现在自己略修一两次，不断除烦恼或者不增长功德是很正常的，但是只要这样修下去，总有一天会显现功德。这样就不会对上师、对法、对道场等其他方面生邪见，就知道是自己的因缘不够，如果对法有一个定解，自己在修道过程当中很多问题、歧途都可以遣除。

通过菩萨善巧断疑，菩萨在传法、爱语摄时，不单单是把法传给听者，还要善巧断疑使他生起定解，很多地方讲“授业解惑”，一方面要授给你应该了解的业，另一个方面还要把你种种的疑惑全部解除，这是传法者完整的事业。这样可以将众生的疑惑彻底遣除，安住在定解当中。通过爱语摄，让众生生起定解，就能够摄取六度义。

第三是“正转”方便，就是让众生正式随六度法义而转，不单单是让他了解，还要让他实修。比如让他开始做布施，如果这个众生以前很吝啬，菩萨就通过善巧的方式让他舍弃对财物的贪执，或者让他从布施小东西开始做起，慢慢引导他对布施做实修；然后让他守持清净的戒律，让他修安忍等等，像这样让他于六度“正转”，正式跟随六度法义而转，实修就是正转方便。利行摄就是从这个方面安立，让众生了解了法义之后去实修，这是第三个次第。

第四个是“随转”方便，意思就是自己也行持。不单单让其他人去做，自己也和其他人一样去做同样六度的事业，这叫同事摄。同事是一种摄持的方便，自己和其他眷属一起做六度，是摄持众生的方便，所以叫同事摄，同事就是和其他众生一起做的意思，做同一个事情；摄就是通过这个事情摄持其他众生，这就是随转方便。

有些利根者在利行摄时就能够趣入行持六度。随转方便的意思是，在讲完之后有些众生还没开始做，当菩萨自己开始做六度修法的时候，就能感化其他众生随顺而转，也开始行持六度，它是一种方便，就叫随转方便，令其他的还没有趣入六度的众生都能够行持。

以上四点就是菩萨刚开始从身体上摄受众生乃至让众生成熟六度的四摄法次第，由此我们就知道四摄完全没有什么欠缺。如果单单到“正转”就结束了，或如果单单是利行摄、没有同事摄，很多众生就会生起怀疑；或者第二批众生还没开始修六度，就不会因为菩萨行持六度的缘故随顺而转，就不能够圆满地摄受众生。如果加个“随顺而转”，其他没有摄受或有怀疑的众生就会遣除怀疑，开始彻底死心塌地地行持六度。所以说四摄缺一个不行，多一个也没必要。因为“正转”已经令众生开始行持六度，“随转”是令剩下的一部分众生——有疑惑的、迟疑不前的、观望的这类众生，通过见到传法的上师也非常殷重地行持六度，一下被感化然后加入行持六度的行列，这样就把所有众生都度化了，因此安立第五摄就没必要，所以说四摄的数量决定。

下面讲第三个科判“四摄法之作用”，四摄法到底有什么作用呢？

### 庚三、四摄法之作用

令器及令信，令行亦令解，

如是作四事，次第四摄业。

四摄法有四个作业或作用，第一个叫“令器”，第二个叫“令信”，第三个叫“令行”，第四个叫“令解”。



第一个“令器”就是指布施摄，布施摄可以使众生成为法器。布施摄的第一个作用就是让众生成为法器，因为菩萨在度化众生的过程当中，不是随随便便就开始的，对于所化众生来讲，也是次第地趣入六度修法。菩萨考虑最初怎样令众生成为法器，他就想到一般众生对资财是比较喜欢的，对钱财是比较执著的，所以首先用资具、钱财等给他布施，让他生起满足之后对菩萨生起一种信任心或欢喜心。当然这不是一次两次就能够做到的。有些时候众生遇到菩萨时，菩萨一次性地摄受他；有的是慢慢的，给一次东西不行的话，两次、三次、四次……很长一段时间当中不断给他布施资具，慢慢他的心就越来越靠近菩萨，他的相续也逐渐堪能接受六度的法义。

这方面就叫作“令器”，一方面众生对资具比较执著，所以给他满足之后，他认为菩萨真是一个好人，真是一个修佛法的人，他就对菩萨本人、对菩萨所行持的法或者对菩萨所信奉的道理都生起欢喜心，这个时候从方方面面都能够使他的相续得以成熟。或者从另一个侧面来讲，菩萨要让一个众生修六度，让他投身到修六度的事业中来，如果这个众生说：我现在连吃的都没有，怎么去修法呢？他就不堪能了，所以菩萨就给他资具，先让他解除后顾之忧，然后才可以堪为修法，这个方面也有可能。这是第一个布施摄“令器”，令成法器的意思。

第二个叫“令信”。众生对菩萨已经生起了信任、欢喜，愿意听从菩萨吩咐时，菩萨就通过爱语摄“令信”，不是说对菩萨生信解，是通过爱语让众生对六度的修法生起定解。当然在讲解六度修法时，肯定首先给他宣讲大菩提的殊胜，大菩提果的殊胜、成佛之后怎样等

等，讲完之后再着重宣讲六度的修法——你要取证大菩提果，那必须要修持一切诸佛成佛的共道，就是六度——六波罗蜜多，像这样次第从布施宣讲到般若之间，让他对六度的法义生起信心，依靠信心而进入行持，如果没有对六度的法生起信心，根本没办法行持。

我们现在学习，实际上也是处在生起信心的阶段。以前也许对什么是六度、四摄都不知道，通过学习了之后就能够对六度的法义生起信解——功德很大没有丝毫的过失，自己或他人现在或将来暂时、究竟的利益全都是通过六度来成办的，所以对六度的法生起很大的信心。这方面就是爱语摄。

菩萨在度化众生时，第一步和第二步完全都是需要的。有些菩萨做广大的财布施，比如现在很多地方的法师在道场摄受弟子也会给很多钱，吃得也很好，在布施摄方面做得很圆满，但是这些做完之后就没有动静了，在第二步“令信”——宣讲法义方面，没有见宣讲六度的修法。当然其中有很多原因，虽然他自己有很多钱财或资具很多，可以摄受这些弟子、眷属，但在摄受之后想要进一步让他们生起信心，就没有办法做到了，因为自己也没有通达。现在普遍来讲佛法比较衰败，真正能够如理如实地安立以爱语摄摄受众生的确实不多。但是不能说所有人都是没有通达的，不敢这样讲。也许有一部分人，他所调化眷属的根器在今生当中是没办法成熟的，虽然他自己是通达的，但是今生当中还没办法让弟子接受，所以就给他们做广大布施，着重于布施摄，在后世、再后世，也许他们的根器成熟了，或者因为今世当中和菩萨结了缘，后世一见菩萨马上生起信解心、信任心，然后才有

可能去接受法义。这就是第一步和第二步的顺序。

为什么有些地方讲，菩萨真正成熟众生时不能够学小乘知足少欲——供养也不收、钱也不去接触，如果菩萨做这种知足少欲的行为，不接受供养就是不和众生结缘，没办法圆满众生的资粮；如果显现知足少欲、钱财不多，要广大摄受弟子、成熟众生相续，就没有办法通过布施摄令众生成为法器。不管怎样，如果自己内心当中真实具有六度的功德，不管是胜解行地的功德还是初地、八地乃至佛地的功德，真正要成熟众生，都需要显现一个福报非常广大、自在的相，这样就可以真实地摄受众生。

我们知道比如法王或仁波切等上师们，确实这方面的功德很殊胜，他们在做四摄法摄受弟子的时候，确确实实哪一个都是圆满的，“令器”就是这样的。要让弟子在道场安心地学法，就提供生活费，虽然不多，但如果太多了，一个人一百万，大家都想去买车什么了，肯定会产生副作用，让你能够在这里住下来，不需要去考虑其他方面——找很多施主，给你发生活费，这就是一种布施摄，令众生成为法器，弟子们就会认为这样很殊胜。

比如有时分牛粪，有的人就认为上师很了不起。实际上就是这样，菩萨在做调化众生事业时，有时我们觉得上师传法就够了，但有时确实需要做布施。因为弟子的想法不一样，有的单单给他传法他不满足，认为“佛法每个人都得到了，我现在缺的不是法，是牛粪”，给他分牛粪他就满足了，就愿意对菩萨生起信心而住下学法，这个情况肯定是有。我们从现实生活就可以知道，菩萨度化众生确实非常善巧，

这是第一个作用“令器”。

第二个方面是“令信”。单单是让你安住下来，什么都学不到也不行，所以还要不间断地传法。一方面生活有保障，另一个方面就是学了法之后，内心当中有受用，他才愿意在这里待下来。否则单单这一点钱肯定是留不住他的，主要还是传法，可以真正令众生对法义生起信心，这是菩萨摄受众生的方便。我们观察下来，大菩萨摄受众生时，对四摄法是非常善巧、非常精通的，这方面必须了解。

以后我们自己要成熟众生，第一个就要搞很多钱（众笑），因为要“令器”嘛，你想给做众生布施摄，没有钱根本摄受不住人的。但前提是你的自相续真正成熟了，确实有能力成熟众生了。第一个没钱确实不行，所以菩萨要显现广大的资具、要很有钱，然后要精通正法，给众生传法。这一系列的修法，唯一的目的是让众生成熟，没有想自己的名声、自己的利益等。怎样使众生成熟呢？就是通过这个次第上去的，这是绝对不可少的，第一个是“令器”，第二个是“令信”。

第三个是“令行”，令行摄的作用是令众生能够真实地行持六度。

第四个是“令解”，即令解脱的意思，主要是用四摄令众生解脱。为什么要用四摄令众生成熟、解脱呢？因为行持六度不是修一两次就可以了，必须长时间去行持，这个长时间的行持来自众生自己的根性，他一旦发心投入六度事业后，绝对不会退转。有一部分众生不能长期坚持就依靠同事摄，菩萨也去做这个事情，弟子一看上师都在精进地做这个事情，自己也应该恒常做，就有一个动力使他恒时去做，只要恒时行六度，他相续中六度的功德就会成熟，一成熟就会解脱。四摄

的作用，就是令众生获得解脱。

“如是作四事，次第四摄业”，如是作“令器”乃至“令解”，次第就讲到了四摄的业，“四摄业”就是四摄的作业或作用。

**庚四、四摄法之分类分二：一、摄为两类；二、分为三类**

**辛一、摄为两类**

四体说二摄，财摄及法摄，

财一法有三，次第摄四摄。

四摄法可以分为两类，“四体”的意思是四摄的本体；“说二摄”，四摄的本体可以归摄在二摄当中，那么是哪二摄呢？“财摄及法摄”，也就是说四摄法可以分成两类：第一类是通过财物摄受众生；第二类是通过正法摄受众生。这两类是怎样分的呢？下面讲“财一法有三”，四摄当中有一个是属于财摄，然后“法有三”，剩下的三摄属于正法摄持。“次第摄四摄”，就是“财一法有三”次第可以包含四摄，具体如何包含的呢？第一个布施摄是属于财摄，后面的爱语摄、令行摄、同事摄属于法摄。通过布施财物摄受众生，这个前面已经讲了，不用再讲；那么通过法摄，可以了解爱语乃至同事摄。

“法有三”，法摄又分三个侧面。

爱语摄，是专注或侧重于所缘方面。所缘是什么？主要就是菩萨修学所缘的经论，爱语摄的所缘主要是宣讲六度的广大契经，像《庄严经论》这样的大论典就属于所缘。爱语就是宣讲六度的所缘，广大宣讲六度的契经和大论典、大解释，像《庄严经论》一类的论典，就是所缘包含的。

令行摄，主要是让他进行行持。

同事摄，是令清净。怎样令清净呢？菩萨在做六度时，弟子一看上师在做这个事业，就遣除悭吝开始行持布施，遣除破戒开始守持清净的戒律，遣除嗔恨而守持安忍。上师在哪方面守持、行持得比较圆满，他的弟子在这个方面确实有一个缘起，上师喜欢放生，弟子也喜欢放生；上师喜欢念咒，弟子也喜欢念咒；上师喜欢修法，弟子都喜欢修法。上师能够带动下面弟子修法的方向，上师如果对六度都能够圆满行持，弟子也能够以上师作为模仿对境，舍弃悭吝乃至邪慧，这些方面都能够使众生得以清净。

有些上师在轮回当中成熟众生，做度化众生的事业时是侧重某个方面的，根据他自己的因缘或所化众生的根器，有时只侧重一个方面，而有些上师就非常圆满。

像法王如意宝，世间法非常圆满，出世间法也非常圆满，念咒也很圆满，闻思修行——精通三藏也很圆满，做福德方面供灯、供水也很圆满，哪个地方都没有或缺。

上师仁波切也是这样，布施乃至般若度之间全都圆满，没有哪一度找不到。比如布施度，看一下他老人家提供资具等等，确实是让我们舍弃悭吝心的模仿对境；持戒度——守持戒律是如何的清净；安忍方面——跟外面的人接触或弟子有邪行让人生起厌离心，一般人早就受不了了，但老人家根本不会动摇，就能够安忍。这些方面我们一一观察，确确实实菩萨所有的体相和行为全都具备。要说精进，谁比得了？要处理佛学院的事情、汉僧的事情，还要翻译，还要讲法，还有

很多其他事情，以前听说仁波切晚上只睡两三个小时，一直在精进。我们真正要模仿的对境是这样的，在禅定方面，一缘不动，智慧方面都是很圆满的。上师如果有这样的做法、示现，弟子应该善于发现，然后去模仿上师的行为，断掉悭吝乃至邪慧，令弟子清净方面就是这样。科判“摄为两类”的这几个侧面需要了解。

## 辛二、分为三类

下中上差别，如是四摄种，  
倍无及倍有，亦纯合三益。

这个颂词实际上分九类宣讲，第一句、第二句分六类，第三句、第四句再分三类，总共有九类。

“下中上差别，如是四摄种”“四摄种”这个“种”就是种类的意思，这个种类就是分类，“如是四摄种”分为“下中上差别”。

首先，按照声闻乘、缘觉乘、菩萨乘各自的四摄而分为“下中上”。声闻和缘觉有没有四摄法？按照本论的观点是不具备四摄法的，因为他自己都没有圆满行持六度，所以没有办法将众生安置在六度当中。但是声闻和缘觉从布施乃至智慧的修法，如果不安立“度”，只是安立修法的话，则是有的。比如布施，声闻、缘觉也会布施；守持戒律，别解脱戒不用说，是非常清净的；安忍，安住在“沙门四法”中，别人打不还打、别人骂不还骂等等；精进，缘觉一百劫精进，声闻是三生精进或六生、七生精进；禅定，修持四禅、四无色定等等；智慧，必须修持人无我空性，通达十二缘起或者四谛十六行相。如果从这六个侧面讲，也可以相合于他们自己的六种善法、修法，将众生安置在

相应的解脱当中。因此说声闻乘的四摄是“下”，缘觉乘是“中”，菩萨乘是“上”。下中两者可以说比较侧重自利，不侧重他利。

麦彭仁波切的讲义中说，缘觉乘的四摄要超胜声闻乘，但我们从现在掌握的知识来看，缘觉一般不想理人，根本不管其他人，最后显示一个神变就入灭了，看不出到底在哪个方面将众生安置在四摄当中。但是麦彭仁波切这样讲绝对是有根据的，只不过我们现在还没办法了解。有时我们想，从利他的方面，是不是声闻比缘觉还要殊胜一点；但是从缘觉内心中证悟的智慧更深来讲，是不是他将众生安置在解脱道的四摄更超胜呢？现在不敢确定，对此稍有疑惑。

菩萨乘当然是最上的。从菩萨的侧面也可以讲下中上差别，菩萨将众生安置在声闻乘当中叫作“下”；将众生安置在缘觉乘是“中”；将众生安置在菩萨乘是“上”。菩萨将众生安置在下中上也是三类。如果将众生安置在菩萨乘，肯定是按照布施、爱语、利行、同事的次第。如果把众生安置在声闻乘和缘觉乘，是不是还要给他圆满讲六度呢？不需要的，因为圆满给他讲六度，他也没办法接受。对小乘众生说必须要布施头目等等，他根本就不愿意，说一切都是法无我、空性的、一切都不存在，他根本接受不了。菩萨要以四摄法将众生安置在声闻乘或者缘觉乘，就相合于他们能够接受的程度给他宣讲相应的法。从次第来讲可以讲布施、爱语、利行、同事，但是给他讲爱语、利行或者菩萨自己同事，在他面前示现修六度的时候，都是示现一部分，主要目的是暂时给他安置在声闻乘的解脱或者缘觉乘的解脱当中。这方面稍有差别，其他方面大概都一样。



“下中上”可分两类，声闻乘、缘觉乘和菩萨的四摄，还有菩萨安置众生于三乘中的四摄，这样已经讲了六类。

下面讲第七、第八、第九类。最后三类是“倍无”“倍有”“亦纯”“合三益”的“合”是总共的意思，总共有这三种利益。“倍无”主要是讲胜解行地的菩萨，他在以四摄安立众生是“倍无”；一地到七地的菩萨，以四摄度化成熟众生是“倍有”；三清净地的菩萨在以四摄成熟众生时是“纯”，就是纯有的意思；“合三益”就是总共合起来有三种利益。

“倍无”，首先讲胜解行地的菩萨，他自己还没有真正见真如，或他六度的违品还没有真正遣除。《入中论》中讲过，初地菩萨是遣除布施的一切违品而安立布施度圆满，二地菩萨是遣除持戒度的违品而安立持戒度圆满，可以将众生如是安立。胜解行地的菩萨还在不断增上自己六度的功德、不断积累资粮，处在成熟自相续的过程当中，虽然他在不断成熟自相续，但是通过四摄安立众生利益时是“倍无”，这个“倍”就是大多数的意思，大多数众生没办法得到利益，只有少部分众生获得利益。

以前也讲过，真正要度化众生、成熟众生的相续，必须是初地菩萨以上，初地以上的菩萨有能力将众生安置在初地果位，胜解行地的菩萨通过他的自力没办法将众生安置在初地，从这方面讲真正要成熟众生是相当困难的，胜解行地的菩萨没办法真正成熟众生。但是我们要知道，利益众生是可以的，成熟众生虽然做不到，但是可以利益众生。比如现在我是一个凡夫，通过四摄法去利益众生是可以让众生得

到利益的，必须要定位。这样定位有什么必要性呢？可以遣除怯懦心，遣除我慢心。遣除怯懦心是觉得“现在我是一个凡夫，如何去做利益众生的事业？利益众生只有菩萨做得到”，就对四摄或成熟众生相续、利益众生的事业生起怯懦，根本不去做。但是我们说，你虽然没办法成熟众生相续，但是你可以利益众生，让众生得利益是做得到的，所以要遣除怯懦。遣除我慢，就是把自己定位好之后思维：我现在只能稍微让有些众生得到一些欢喜、利益，因为自己没办法使他成熟，所以没有什么可傲慢的。把自己的位置这样认定好之后，就可以随顺自己的能力去做利益众生的事业，成熟是成熟不了的，但是可以作利益。对于现在很多示现上是凡夫的菩萨来讲，认定自己的位置，既不怯懦也不我慢，能够做什么事情就去做，超出这个范围之外做不到也没有什么后悔的，这对我们来讲是非常关键的。

当然，跟随自己的因缘，你愿意去做利益众生的事业就去做，如果你不愿意做，你去修法也并不是不可以。以前也有很多大德示现在成就之前根本不摄受众生；也有菩萨是一边修行一边成熟众生相续。所以按照自己的因缘，只要方向正确，怎样做都可以。

“倍有”，一地到七地菩萨是“倍有”，能令大多数众生得到利益。因为一地到七地的菩萨已经证悟真如，六度的违品很多都已经遣除了，所以能够令绝大多数众生得以成熟、得到很大的利益，这叫作“倍有”。

“纯益”，就是纯有益的意思。八、九、十这三清净地的菩萨，在通过四摄成熟众生时，只要被他摄受的众生全都可以得到成熟，这叫作纯有益。为什么我们现在所依止的上师就是佛或是某尊佛菩萨的化

身，但我们却没得到成熟呢？其中有个差别——虽然上师的本体是佛，但是要看他所示现的是什么身份，他示现的是胜解行地还是初地有差别。虽然上师的本体是佛，但是他示现成什么有差别。比如以前法王如意宝的上师托嘎如意宝，法王一直认为他是二地菩萨，最后上师圆寂时出现成佛兆相，他才知道上师是佛，法王就想上师实际上是佛，但以二地菩萨的功德来示现，所以他的眷属都相当清净，没有破戒的。

### 庚五、四摄之功德

菩萨欲摄众，依此四方便，  
大利及易成，得赞三益故。

“菩萨欲摄众”，菩萨要想摄受众生，“依此四方便”，依靠这四个方便可以得到利益。它有什么功德呢？依靠四摄法摄受众生有“大利”的功德，有“易成”的功德，有“得赞”的功德，有这三类功德。

第一个“大利”，通过四摄法的次第摄受众生，可以使众生得到大利，主要侧重于利他。四摄法主要是使众生相续成熟，但是对菩萨有没有利益呢？绝对有利益，大利着重讲利他，间接菩萨自己也可以得大利。

第二个是“易成”，如果按照这个次第，从布施乃至利行之间行持四摄的话则“易成”，成熟众生的事业很容易成办，通过其他方法很难成办，通过四摄法就容易成办。

第三是“得赞”的功德。四摄法三世诸佛再再赞叹的，在佛经、论典或讲经法会中再再赞叹四摄法的功德和利益，以四摄法次第摄受众生，能够得到诸佛的称扬。凡夫也许听不到诸佛的称扬，但是如果

你真正去做了，符合四摄的标准，那么十方刹土的诸佛在大众眷属当中绝对会称扬你。得到诸佛称扬又怎样呢？实际上这是得到加持的缘起，诸佛很赞叹你，肯定给你加持，不用讲。得到上师的赞叹、表扬会怎样？得到上师赞叹，说明上师对你很喜欢，对你很喜欢你就容易得加持，我们是得到上师的加持而解脱，不得上师加持就不行。如果你做很多事情但上师没有赞叹你、没有表示认可的话，在得加持方面会有些障碍，这方面有一种缘起力。

**四摄于三世，恒时摄众生，  
成就众生道，非余唯四摄。**

“四摄于三世，恒时摄众生”，四摄法在三种世中恒时摄受众生，怎样在三世中恒时摄受众生？过去的诸佛菩萨在摄受众生是使用四摄，现在的诸佛菩萨成熟众生是使用四摄，未来的诸佛菩萨摄受众生还是使用四摄。离开四摄没有其他摄受众生的方便，这就是四摄不变的功德。

“成就众生道”，如果要成就众生、令众生能够成熟解脱，“非余唯四摄”，离开了四摄，绝对没有其他摄持众生的方便，“唯四摄”，唯一是四摄可以摄持众生、令众生成熟。菩萨要度化众生，就是通过四摄安立。

我们在做四摄时，不要使用四摄的名义搞自利，这绝对不是诸佛所称赞的，完全是被呵斥的对境。表面上使用四摄的次第，实际上是想在这个过程中自己得到钱财、名声，完全和四摄的精神背道而驰。四摄的前提是六度，自己六度的功德必须要修圆满，不是彻底圆满，

起码也是胜解行地的六度。在第九品《成熟品》当中，自成熟的法全部是在胜解行地，世第一法位以下是使自己的相续成熟。四摄时必须抛弃自私自利心，对六度的次第、修法相当娴熟，自相续中有一定的功德，有这些条件才可以做四摄。如果什么都没有，连一个度化众生的发心都没有，想通过四摄度化众生只能是骗自己，其他人都骗不了，诸佛菩萨护法神都看得到。如果自己在修法过程中没有能够调伏自心，自己的心没有调伏、没有成熟的话，通过表面上的四摄将会损害众生、失坏自己的善根，佛法都会被自己失坏，容易入于歧途。在讲四摄法的时候必须结合六度。六度的标准是什么？对照前面十个科判看看自己有没有成熟，可能连一个都没有做到，更不要说全部六度的功德。因此首先自己内心当中能够成熟六度，在这个前提下再以四摄去成熟众生才是对的，这是一个殊胜的次第，是得到诸佛加持的。

### 己三、彼二者之摄义

不着及寂静，能耐将意勇，

不动并离相，亦摄摄众生。

科判是“彼二之摄义”，前三句是讲六度，最后一句讲四摄。首先讲六度的归摄。

第一是“不着”，就是布施度。菩萨做布施必须舍弃一切资财，对内外一切资财乃至自己的善根在内的所有善法都不执著。

第二是“寂静”，就是持戒度。菩萨要令自己相续寂静，身语意三门寂静，唯一就是持戒，除了持戒没有任何一个法能令自己的相续寂静。身体寂静不作非法行，要做利益众生、饶益众生的事业；语寂

静是不说恶语、绮语、两舌等方面的话语，唯一讲经说法或念咒念经等；意寂静是自己的相续离开非理作意或离开自我成就、自我解脱的小乘作意。这些都是令心寂静的方便，是持戒能做得到的。

第三是“能耐”，能够忍耐嗔恨，就是安忍度。安住安忍度能够忍受违品，能够使自己相续中不生嗔恨心，这就是能耐。

第四是“意勇”，就是精进。自己的心对善法极为勇悍。“意”就是心的意思，自己的心对善法非常勇悍而精进，就是意勇。修持正法时，如果自己的心怯懦、懒散，就不能成就一切善法，自己的心必须勇悍。

第五是“不动”，就是禅定。自己的心专注于一处，不动摇、不散于外境，这就是禅定的本体。

第六是“离相”，就是智慧度的本体。所离的相，是对内的轮回法、外的器世界法等所有法都离开执著，离开有情和器世界的执著，包括色法、心法、地道功德乃至对大菩提的执著，离开这些相执、相状，这叫作般若离相。

下面讲四摄。“亦摄摄众生”。第一个“摄”字是指四摄，第二个“摄”指摄受或摄取，总的意思是除了以六度成熟自相续之外，“亦”——就是还要以四摄来摄受众生。以四摄摄受众生，离开了六度的本体没有其他摄，自己修六度，其他众生也修六度。四摄是一种方法而已，说六度和四摄是一本体、异反体，就是这个意思。所以不单单以六度成熟自相续，还要以四摄法来摄受其他众生，让其他众生也能够得到六度的功德，让众生能够成熟，这就是菩萨作自他二利的殊胜事

业。

以上讲完了第十七品《度摄品》，刚开始我们就赞叹这一品的内容非常殊胜，学完之后我们肯定对六度四摄的本体有所认识，认识到菩萨在这一品中讲的六度、四摄，对于调伏我们的邪分别或者指导我们如何行持六度、如何正确认识四摄，确实具有很大的加持。现在只是听了一次，听完之后，一方面为了考试，一方面为了自己能够成熟、能够具有这样的功德，要再再地复习、看法本，看完之后才能在任何时候都有这种殊胜的作意，这方面必须要牢记。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第七十课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面讲到了“所安立、分别所知、所思维和不可思议”，以总相的方式宣讲了菩萨的修行，后面“圆成证得”从《明信品》到《敬佛品》之间，对现前大菩提自相的修法具体进行安立，其中分前行和正行。前行从《明信品》到《教授品》之间做了观察，现在正在讲正行，正行分了六个侧面：《业伴品》宣讲三个主要的修法、方便；然后宣讲《度摄品》；第三是《供依无量品》，即供养、依止上师和四无量心，这三品是一个科判的内容；再讲《觉分品》《功德品》；第六个科判宣讲《行住品》和《敬佛品》。其中前两个科判讲完了，今天开始讲第三个科判“供养依止四无量品”。

### 供养品 第十八

#### 戊三、供养依止四无量品

《供养品》第十八是唐译的科目。按照藏译来讲是三个内容：供养、依止、四无量品，三个内容为一品所摄。供养是指《供养品》，依止是指依止善知识，四无量主要是《梵住品》。唐译中分三品，藏译是在一品中宣讲三个内容。

#### 分四：一、供养如来；二、依止善知识；三、修持四无量心；四、彼等摄义

科判分四个侧面：怎样供佛而积累资粮；怎样依止善知识而入道；如何修持四无量心使自己内心中大悲增盛；对三个方面做一个总的摄义。四无量心这个科判，虽然是讲四无量心，但是最主要宣讲的是大悲心，令菩萨了解大悲心或苏醒大悲心种姓是很关键的。

#### 己一、供养如来分二：一、供养之本体；二、供养之分类

##### 庚一、供养之本体

“供养的本体”在唐译当中没有单独的颂词。在藏译当中分为供养的本体和供养的分类，实际上这两个内容在唐译中都包含，只是没有单独讲。学习《庄严经论》的唐译本，可以明显发现藏译的颂词要多得多，唐译是把藏译的五、六个颂词摄成一颂，内容都对得上。

所谓供养的本体，是通过清净的发心，为了圆满二资粮，对堪供养处及供养的对境，奉



献衣食或钵盂、胜幢等种种供品，这样的供养就叫作供养的自体。为圆满自己资粮的缘故，必须要这样做，因为佛菩萨是断证彻底圆满或相对圆满的圣者。如果对他们进行供养，自己内心当中可以种下福德，获得他们的摄受。

从佛菩萨的侧面来讲，他们都是财物自在的，是不是真正喜欢你的供品呢？从供品的侧面来讲，没什么可喜欢。但是因为你发心供养是一种善心，通过善心你可以获得资粮，通过资粮你可以获得成熟和解脱，诸佛菩萨的愿望就是这个的缘故，所以他们会欢喜纳受我们的供养，通过他们欢喜的纳受，我们能够圆满自己的资粮。我们应该从这个方面多考虑，然后就不会想——佛菩萨不缺这些，我现在可以不用供养吧？他缺的时候，我再供养吧。实际上他们根本没有缺的时候，主要是为了度化众生。

佛菩萨在经典、论典当中再再宣讲供养的方法、供养的必要。密宗中讲，供养也是再再欢喜或再再生喜的意思，令谁再再生喜呢？令至尊再再生喜。并不是说他得一次供养就高兴一次，主要是供养能和圣道相应，能够净除悭吝，在相续中种下得加持、得解脱善根，所以他才会再再生喜。这是讲供养的自体。

## 庚二、供养之分类

“供养的分类”在唐译当中是由下面五个颂词宣讲。在藏译当中的顺序、次第不一定相同，但意义全部对得上。

**依物缘回向，因智田依止，  
如是八供养，供养诸如来。**

如是有八种供养供养诸如来。八种供养：第一个是“依”，第二是“物”，第三是“缘”，第四是“回向”，第五是“因”，第六是“智”，第七是“田”，第八是“依止”。“如是八供养，供养诸如来”是略说、总标，下面就进行广讲。

**现前不现前，衣服饮食等，  
深起善净心，为满于二聚。  
常愿生佛世，三轮不分别，  
成熟诸众生，最后十一种。**

这两个颂词是广释略说中的八种供养。

第一是“依”供养。“现前不现前”是“依”供养，依是依靠谁作为供养境，就是现前和不现前的这些佛。所谓“现前”的佛，比如自己生在佛世，佛陀还在住世，没有涅槃，化身佛就是现前的供养境，就是我们所供养的佛陀。

“不现前”可以从方方面面讲：一是佛陀的化身在我们面前已经入灭了，佛陀已涅槃。代表佛陀的只是佛陀身语意的所依，身的所依是佛像，泥像、木像、纸像、唐卡，都是佛陀的身所依；佛陀的语所依是经典；佛陀的意所依是舍利子、舍利塔。二是对于未来将出世的佛能够供养吗？还是可以供养。很多地方讲，供养三世诸如来，即是对未来还没有现前的佛做供养。三是在整个三界或无量无边的十法界当中安住着无量无边的佛陀，对我们来讲，他们都是不现前的佛，我们能不能对他们供养呢？肯定可以。我们念诵《普贤行愿品》或《供养偈》，都说供养十方三世一切佛。供养一尊佛能够积累广大无比的善根，供养十方三世一切诸佛，善根更加无与伦比。

这是教导修学者要善巧。比如，在佛面前点一根香供养，如果你的心量狭小，就是供养佛龕上的这尊佛，其他的佛就想不到了。如果你发起善净心，供养时是想在供养十方三世一切佛，所缘境就广大，在这一刹那就可以积累无量无边的资粮。“现前不现前”主要是指所供养的境，即“依”供养。

是不是只有佛作为我们的供养境呢？本品当中主要是以佛来作为供养境，实际上，除了佛之外还有很多其他的堪供养境，比如从一地到十地之间有无量无边的大菩萨，他们都是我们的供养对境；声闻缘觉圣者也是我们的供养境；凡夫僧众也是我们的供养境；上师也是供养境；各大刹土都是供养境；某些殊胜的所依圣地、神山等，都是我们的供养境。

这里只是讲到主要的方面，对佛做供养。但是我们应该知道，对其他的堪供养境都应该全部做供养。通过自己的意念如是地做供养，就可以使这个善根增长广大无边。这是第一个“现前不现前”的“依”供养。

第二是“物”供养，颂词中讲到“衣服饮食等”。供养的物是什么呢？就是衣服饮食等无量供品。在所依的殊胜对境面前，供养善妙的法衣或者钵盂、饮食等，这些都我们所供养的物。比如我们在吃饭的时候，可以先用一个供杯把新饭盛出来供佛，这算是饮食供养。

“等”字包括在佛前供养明灯，我们供灯时按照麦彭仁波切写的《供灯发愿文》念诵，就等于在十方三世的供养境面前做供养，发愿证悟光明法性智慧，这是很殊胜的。还可以供水，以前阿底峡尊者讲藏地的水非常清静，如果能以清静心去做供养，一般都不会有吝啬心，因为水是不需要钱的，自己只要有少许的精进就可以做供养，简单易行，而且所积累的功德非常大，所以要经常供水。有些地方讲供水是一种缘起，水有清静、调柔的自性，如果能够经常在佛面前供水，自己的身心也会逐渐变得调柔、清静，以前的业障逐渐清静，这是每一个修行者都希求的，这方面必须了解。

还有一个问题，我们一次打好几天的水放在家里，每天早上供行不行？好象没听说不行。

但是如果每天都能够打新的水是最好的。现在也不是非常麻烦，只要有少许精进的话，这算什么？每天花几分钟、十几分钟去打一次清净的水，每天都供新的，从分别念来观察是最好的。除了这些之外，还有很多的供品如胜幢、鲜花等。这些方面都有各自的缘起，供养这个得这种功德，供养那个得那种功德。比如供养清净的香，自己生生世世当中身体出妙香，守持清净的戒律也可以身出戒香，供灯主要是开发智慧等等。

我们有时安住于胜义修法时，供养这些都不需要，都是戏论，但是现在如果还安住不了胜义修法，对这些有事的供养还是要尽量精进去做，在做的时候辅以观想、作意，不管是三轮体空的作意，还是愿一切众生能够圆满二资粮成佛，大悲心，空性慧。有实在的供品、幻化的供品，有大乘菩提心空性慧的作意，这样供养一次，就可以圆满很多的资粮。也许一下子显现不出来，但是如果经常这样去做，总有一天会显现它的果报。

第三是“缘”。缘是指缘起，就是以什么样的发心来做供养。颂词当中讲“深起善净心”“深”就不是肤浅的，“起”是指从内心当中生起，不是单单发一个心。发心和生心二者是有差别的，发心怎样都可以发，想一想就可以发了；生心就是从内心当中真正生起善净心。供养佛的缘起、等起、因可以说就是“深起善净心”。对佛陀的功德有所了解，对供养的功德心生定解时，这时就会生起善净心。

因为自己需要得到加持，需要积累资粮。积累资粮最殊胜的因、对境是什么？就是功德圆满的诸佛。在这么好的福田现前时，我们必须做供养。尤其是现在我们知道供养的功德，在有自在、没有任何违缘的时候，这时不做供养什么时候做供养？如果说等以后做供养，自己什么时候去世或死后生在哪个地方都不清楚，还有没有机缘供养？有没有这些对境？都很难讲。现在有机缘的时候就应该生起善净心，这是非常清净的一种心。一方面是对佛陀的信心，一方面是以大悲心或菩提心来摄持的。为了成熟众生，为了成佛，再再地发起这样的愿望，这个叫生起善净心。

第四是“回向”。回向供养是什么呢？颂词中讲到“为满于二聚”。自己真正的供养回向之处不是世间八法、不是自我解脱。一旦讲“满于二聚”，就是指大乘的资粮，福德和智慧两种资粮都要圆满。“为满于二聚”的回向主要是为了度化众生而成佛。我们有时说心有余而力不足，见到可怜的众生非常想帮助他、度化他，但是自己没有这个能力，没有能力就是资粮没有圆满。什么时候资粮圆满，什么时候就可以证果。一旦证果就可以调化众生，就能够随欲自在。

我们真正做供养都是为了满足于二聚——如果是为了自己得解脱、为了自己成佛而不管众生，就不是真正的“满于二聚”。真正为了度化众生，如是使资粮圆满而做回向，这叫作回

向供养。

第五“因”供养，颂词中讲到“常愿生佛世”，这个就是因。这个因和前面的缘起稍微不一样，这个“因”主要是指愿力，以愿力推动；前面的缘起是以善净心推动的，这里的因主要是“常发愿”。我们在供养时要发清净的愿望。前面是讲回向，这里是讲发愿。发愿和回向有些地方是一样的意思，在没有造作善根之前是发愿，善根造作之后是回向，把善根回向于所愿处。发愿念《普贤行愿品》，是善根还没有造作；回向念《普贤行愿品》，是善根已经造作了。

“常愿生佛世”，我自己做供养是愿自己生于佛世，现前见到佛陀。这是非常善妙的，因为能够见到佛陀，就能听到教法、得到加持，就有修持证果的希望。在“佛世”很容易积累善根，所以“常愿生佛世”，或者愿下世生到极乐世界，见到阿弥陀佛，这也是“愿生佛世”的心愿，因为阿弥陀佛现在正在住世，我到极乐世界就可以亲近阿弥陀佛，做清净的供养。

第六“智慧”供养。颂词中提到“三轮不分别”，三轮不分别就是智慧摄持的供养。所谓三轮不分别，是指能供、所供和供事的本体都是空性的。在《智慧品》中也讲，小乘认为有一个实有的能供、所供，然后得到一个实有的功德；大乘认为能供、所供和所得的功德全是幻化的。这些方面并不矛盾。

大乘菩萨在做供养的时候，应该以智慧来摄持。第一次、第二次也许会忘记或很生疏，但是每天做供养都以三轮体空来摄持的话，就会渐渐相应于大空性、法界。所以这种供养也是帮助自己能够迅速现证法界的方便。这就讲到“智”供养，三轮不分别。

第七“田”供养，颂词当中讲到“成熟诸众生”。前面《度摄品》讲过田有痛苦田、祈求田、殊胜田。这里是不是讲殊胜田、福田呢？一方面可以说是福田，但这里不是讲诸佛方面的福田，因为第一句“现前不现前”已经讲到了。这里的田，是指供养之后让众生获得善根，让众生能够安置在供养中，能够使众生得以成熟，众生就是田。我们做供养的时候，要以成熟众生的心愿来做供养。

第八“依止”供养，颂词当中讲到“最后十一种”，所依止的差别有十一种，《度摄品》提到过。所谓的十一种，是依止物、依止思维、依止信解、依止愿、依止大悲、依止忍、依止行、依止正念、依止正见、依止解脱，最后依止真实。

依止“物”是什么呢？依靠各种各样的资具。“物”是指各式各样的资具。但是不是完全讲资具呢？里面还包含了闻思修的功德，闻思修的功德也可以做供养。有时我们要作意，比如今天我做的善根，绕坛城也好，听法也好，都供养诸佛，这也是一种供养。有时你不作意，这样做了就是供养。比如现在我们在听法或讲法，我们没有作意供养诸佛，但在做的时候，当下就是在供养。

依止“物”和衣食等物供养有什么差别呢？按照麦彭仁波切的讲义，前面讲物供养是着重在衣服、饮食等供具上面。依止物包括了具有这些供品的补特伽罗，众生也包含在里面。二者可以从心相续或众生及所供养物品来区分。

(1) 依止物。不单单是有这种物品，而且包括拥有这个物品或是这种心态的供养者。

(2) 依止思维。我们在供养时必须要有善思维，不能胡思乱想或什么都不想，供养时有很多需要做、需要思考的。如果你不好好思考，你这次供养佛的质量也许就不一定高了。我们供养时要依止很多善思维，观想纯熟的时候，在一刹那之间或很快时间当中就能够全部加以思维。虽然有时只能依止一种思维，随着自己的观慧力、因缘都可以做。

所谓依止思维在唐译当中讲了三种，藏译中讲了九种。前三种是一样的，就是依止味思维、随喜思维、希望思维。我们讲作意时，味作意乃至希望作意时，是对自己以前供佛心生欣慰，庆幸自己以前做了供佛的善业，而且做的时候心清净，供品如法，对此心生欢喜，而对其他人能够如理如法供佛也能够心生欢喜，而且希望自己和一切众生在生生世世当中都能够得到清净供佛的机会。这是前三种思维。以前我们讲趋入波罗蜜多修行时有六种心，就是无厌心、广大心、胜喜心、胜利心、无染心、善净心，加上这六种心就是九种思维。无厌心是供养诸佛没有厌足；广大心是乃至成佛之间我都要做广大的供养；胜喜心是对众生起悦意心；胜利心是以供养的善根成熟、饶益众生；无染心是供养时不生贪欲心，或不求名闻利养，不求世间的福报；善净心是供养的善根愿回向一切众生。这些名称和前面都一样，只是内容稍微有点变化。

(3) 依止信解。对大乘的经典生起信解，或者对其中宣说供养的部分生起信解。因为必须成熟相续、得到诸佛的护念，所以大乘经典当中广说供养方式，从实物供养乃至幻化供养等，讲了很多供养的方法，对这些方法我们必须要有生起信解。比如在学十八品时，就要对所讲大乘的供养生起信解。

(4) 依止愿。就是依止发愿的意思。首先发起菩提心，愿自己生生世世都能够得到供养的机缘。如果不这样发愿，也许会被其他邪愿或无愿的状态替代，在很多世之后才会现前供养的机会，这样的话，供养就中断了，浪费了很多的时间和精力。所以我们现在就要发愿，通过菩提心的摄持，生生世世当中都要值遇供养境，而且是殊胜的供养境，这方面必须要了解。如果不这样发愿——比如内地有些居士很想供养，但是显现上找不到真正的供养境，真正具备殊胜功德的修行者遇不到，对不具备殊胜功德的对境却经常喜欢去供养。

诸佛菩萨或佛塔、佛像、现在的道场——佛学院都是殊胜的供养境，如果能够发起胜心做供养，当下就会圆满很多资粮，尤其是供养现前的僧众——以前我们再再讲过，供养僧众的果报今世就能成熟，功德非常大。佛学院有很多这样的机会，过几天就是极乐法会，打斋的时

候就可以随自己的能力做供养，功德确实非常大。我每次都提醒大家，如果不知道供养，很多时就错过了，以后还有没有这样的机会也很难讲。所以在有时间、有能力时，最好做一些供养，供僧的功德非常大。我们要再再发愿遇到殊胜的供养境，自己的供品不虚耗，而且自己非常欢喜，这个功德一现前，可以遣除很多障碍，圆满很多资粮。

讲供养是很大的一块内容。菩萨的修行，从早到晚很多都需要供养，有的是物品供养，有的是修法供养。不知道供养的功德，也许自己就不愿意做；知道之后，就可以自然安住在供养的修法当中。这方面是依止愿。

(5) 依止大悲。自己在供养时不要有求果报的心，要以大悲心怜悯一切众生，以真正愿众生离苦得乐的心态去供养。比如想不到很可怜的对境，就想地狱众生或饿鬼众生，我们现在在享受安乐，而它们正在感受不可思议的痛苦，我们要为它们能得到安乐而供佛，通过佛和供养的善根力，愿他们能够当下从恶趣痛苦当中解脱，这是菩萨必须要了解的。虽然不一定能够时刻安住，但可以经常忆念。我们回向的时候，也需要把善根回向给地狱众生，让他们离苦得乐。

(6) 依止安忍。供养时要安忍苦行。比如夏天供灯时很热，冬天供水时很冷——要早起去打水，这些都是一种苦行。如果是因为供佛而做苦行，远远超胜以前受的很多无义的苦——在寒热地狱受苦、在造罪时受苦、在无记的状态受苦、在世间法当中受苦。比如我们以闻法做供养，不论天气太热或太冷、时间太长等都能坚持的话，就是真正的安忍，就是安忍作意。

(7) 依止修行，就是趋入六波罗蜜多的修行。趋入六度修行本身就是一种供养。我做布施、做持戒等就是一种供养方式，所以应该依止修行。依止修行主要是修持六度的意思。

(8) 依止正念。依止正念是什么意思呢？讲义当中讲就是无倒的修行。什么是颠倒？什么是无倒呢？常乐我净是颠倒，能够安住无常、苦、空、无我的修法当中，生起这样的善作意，就是无倒。所以，如果能够经常忆念无常、苦、空、无我，就是依止正念，这是一种供养的方式。

(9) 依止正见。这个正见不是广义的正见，是狭义的正见。菩萨登初地时，入定时见到二无我空性，出定时自然引发正见。这当然不一定是我们现在的境界，应该发愿以后具备这种依止正见的功德。

(10) 依止解脱。这个主要是讲小乘，小乘行者从烦恼障当中能够解脱出来，就是供养佛。

(11) 依止真实，就是获得大菩提果。菩萨通过精进修持获得大菩提果，这是对佛最殊胜、最究竟的供养。

以上讲到了依止十一种供养，里面有很多必须要了解、行持的。有些能够行持，有些不一定能够行持得到。不管怎样，供养对菩萨来讲是很有必要的，这些方面都是需要了解的。

下面讲分类，分类有五种。

## 因果及内外，粗细与大小， 亦远近差别，是名供养种。

“种”就是种类或分类的意思。这里“因果”是一组，“内外”是一组，“粗细”是一组，“大小”是一组，“远近”是一组，供养总共有五种差别，菩萨都需要了解和行持。

“因果”供养。因果供养怎么分类的呢？因为自己前世供养诸佛的缘故，今生能够供佛；今生供佛的缘故，后世能够供佛，这是三世因果。菩萨需要这样做，因为以前做了供养，所以今世我们能够发起供养心，能够值遇供养境，能够有资具供养，这些都是以前供佛的果。那么现在有能力自在的时候，也应该尽力地供养。

我们要想，这些资具如果是自己受用，就得不到福德。如果能够供养诸佛，虽然自己暂时没有享用，但是通过供养诸佛的缘故，自己生生世世当中就能够供佛，资具不会缺少；或是善心能够逐渐引发，能够接近出世间道。

我们对这些教义要反复思维，就会非常愿意去供养殊胜的对境。尤其自己拥有显现上的好东西时，就要首先想到哪个是殊胜的供养境。比如金刚萨埵佛像、坛城本尊、根本上师，这些对境确实不是一般的田而是良田。如果能够对他们发起一个清净心做供养，自己绝对不会吃亏，绝对是当下就能圆满大福德。我们在中阴或临死时，就靠这些善根，现在如果不做，到时手忙脚乱再去修供养，就没办法救护自己的。

“内外”供养。自己做供养叫内供养，就是供养不假别人手，供水供灯都是自己供。外供养是让别人去供，比如以宣讲佛法的方式让别人去供佛、供僧，或者让别人安住在这样的善根当中。或者，自己供养法义等叫外供养；闻思修行等叫内供养。

讲供养的内外粗细有很深的密意，我们内外供养都需要做，不能偏废哪一个，但是内外是有差别的。

如果我们很贫穷，因为前世没有造善因，资具很难得到，得到之后又只够自己用，就没有其他供养佛的资具，但听闻、思维、修行就是内供养，就是供佛。因此，在没有资具的当下，不要认为自己没办法供佛。如果能够如理如法地修行，也是一种供养，而且是内供养。

“粗细”供养。按唐译来解释，粗供养和资具供养是一样的；细供养就是闻法、思维、修行。藏译中麦彭仁波切的解释是，粗供养就是要恭敬讲法者，或起立，或对佛合掌，或供养

法衣、资具等；细供养就是好好地闻思修行。或者说，修持小乘法是粗供养，修持大乘法是细供养，也有这样的讲法。

前面提过，不能只做细供养，粗供养不做，这是不行的。粗供养有粗供养的缘起和获得的功德，细供养也有细供养的缘起和获得的功德。对于我们现在来讲，随自己的能力、精进、智慧，粗细供养都需要做，哪一个都不能偏废。我们说，我们的智慧能够超过佛陀吗？能够超过法王如意宝吗？法王如意宝在做供养时，也是把自己的资财全部供养僧众，这是什么原因？从他们这些圣者来讲，福德早就圆满了，之所以这样做，一方面是为了摄受众众，另一方面是示现——上师这样做，弟子们就更应该这样学。所以，不单要闻思修行，而且供水、供灯、供香、供花等，这些都要尽己所能地去做。

“大小”供养。“大”也叫殊胜供养，“小”就叫下劣供养，从哪个地方分大小和胜劣呢？主要是看有没有我慢。有没有我慢从哪个方面讲呢？看有没有三轮执著。如果你在供养时有三轮执著就是下劣供养，叫小供养，叫具我慢的供养。我慢就是一种高举的状态，觉得自己了不起。有时我执也叫我慢，为什么呢？“慢”的意思是：本来没有的，你把它高举起来了；本来没有“我”，但是你认为有，叫“我慢”。如果你安住在有执著的状态去供佛，这是小供养、具我慢供养。你安住在三轮体空的状态去供养，这叫殊胜供养、无慢供养、大供养。我们要知道怎么安住的方法，《入中论》全部是寂灭三轮的殊胜窍诀，即使我们没有现证，就是生起一个殊胜的定解，在供佛时也能用上三轮体空的智慧：能供者“我”不存在，所供的佛不存在，供养的方式或供具不存在，这就是三轮体空。我们能够这样忆念，就能够相似安住。以上是大小供养。

“远近”供养：“远”供养就是以后再供养，“近”供养就是现在就供养。有些人说，等我以后有钱或有东西再供养，这叫远供养，它只是一种供养的心。近供养是现在我就要供养，在我还没有死、资具还没被偷走、失坏时就供养。发愿现在供养是近供养，发愿以后供养是远供养。或者中间有间隔，今世或再过好几世再供养叫远供养；今世供养，下一世、再下一世也供养，无间地供养叫近供养。这和前面的因果、发愿力有差别，修法不圆满，不经常这样作意，也许就会成为远供养，没办法成为近供养。近供养是必须要行持的，现在就要去做。死亡的因缘有很多，一旦死了谁给你供养？虽然你的亲属会供养，但不如自己发心供养。自己发心供养来得快，心力比较猛，功德也能增上。你死了之后就没办法了，虽然道友亲属帮你供养也有福德，但不如现在亲自做，这是非常好、非常殊胜的。

下面再讲五种最殊胜的供养种类。



## 供养诸如来，最上由自意， 信心通方便，和合五胜故。

供养诸如来，最上的是什么？回答是“由自意”，和下面的“胜”结合来讲——自己的内心安住在某种状态去供养是最胜的。最胜有哪几种？有五种——“信、心、通、方便、和合”。

“信”就是清净的信心。“心”是指深心，深心不是很肤浅的心，是以深心做供养。“通”是以神通供养，然后是方便供养、和合供养，这五种是最殊胜的供养。

第一净信供养。对供养境、供养功德以及自己的发心都安住于清净的信心当中，这叫净信供养，是最胜的供养。我没有资具，但我对诸佛生起信心，这就是一种供养。或在净信的前提下做供养诸佛的事业，也叫净信。在这里资具成为次要的，内心中的作意是主要的。这是讲“最上由自意”，自己的心清净了，净信是非常关键的。

第二是深“心”，就是前面的九种心。味作意或随喜作意，乃至善净作意，全都是深心，内心非常清净的状态叫深心。

第三“通”是指神通，安住于神通可以自在供养。如果有虚空藏三摩地、种种菩萨禅定，就可以通过禅定神通自在做供养。这个能力不是一般人能够具有的，所以是非常殊胜的。

第四是“方便”供养。以三轮体空、无分别智慧作为方便的供养，也是殊胜的供养。这五个方面的法前面都讲过，把这五个提出来就是最殊胜的。

第五“和合”是指一个八地菩萨或八地以上的菩萨做供养时，所有八地菩萨都一起做这件事，这种“和合”的功德非常殊胜。“和合五胜故”，以上是五种最殊胜的供养。

以上讲完了《供养品》。虽然词句少，但是意义却很深，范围非常广。因为时间关系没广讲，五种供养的功德也没有一一讲，但在其他地方已经做过阐述，大家可以参考。

## 亲近品 第十九

《亲近品》是讲怎样亲近善知识，亲近上师。菩萨要修行乃至成佛之间都需要依止善知识、上师。我们不能想“现在依止一段时间，以后就算了”，这是不行的。一般凡夫人离开了善知识非常容易出障碍，出违缘。这里讲的依止善知识的意思和《华严经》里面讲的、藏传佛教讲的都是一样的，没有很大的差别。不单单是藏传佛教注重依止善知识，整个佛教对依止善知识都非常注重。《华严经》着重讲依止善知识，这里也专门以一品的内容来讲解亲近善知识的内容。

己二、依止善知识分三：一、依止善知识的方式；二、彼之分类；三、宣说殊胜差别  
庚一、依止善知识的方式分二：一、略说；二、广说

## 辛一、略说

如前供养佛，略说有八种，  
亲近于善友，应知八亦然。

如前面《供养品》的略说有八种一样，亲近善知识也有八种。“亲近于善友”是亲近善知识的意思，“善友”和“善知识”根据出现的场合意思有差别。善知识主要是传法，善友是指在同一个上师下面听法的道友。这里的“善友”就是善知识的意思。

## 辛二、广说

对八个方面的内容一一进行广说。第一个是“依”，依清净。我们所依止的善知识到底是怎样的？讲他的法相。

调静除德增，有勇阿含富，  
觉真善说法，悲深离退减。

《四百论》讲过依止善知识的内容，全部是依靠这里面的含义来宣讲的。“调”是第一个；“静”是第二个；“除”是第三个；“德增”是第四个；“有勇”是第五个；“阿含富”是第六个；“觉真”是第七个；“善说法”是第八个；“悲深”是第九个；“离退减”是第十个，善知识应该具备这十个条件。如果圆满具备这十个条件就是上等的善知识，最殊胜的善知识。如果全部具备不了，也必须具备几种特殊的功德，这方面是需要理解的。在《菩提道次第广论》当中，宗喀巴大师在讲依止善知识时，他也说，不能完全具备就应具备一半，实在不行要具有八分之一，对这方面一一观察。

“调”是调服的意思，“静”是寂静，“除”是除惑，“调、静、除”是指戒定慧三学。“调”，是通过增上戒学使自己的相续得以调服，调服自己的恶行。善知识必须要增上戒学，戒律要非常清净，这是调服。“静”是寂静，是定学，相续当中粗大的分别念都必须净除、清净，这方面是寂静的功德。“除”是除惑，通过增上慧学使相续中的分别念、烦恼断除，这是除惑。

“德增”“德”是功德，“增”是增上。功德增上是什么意思呢？对于依止他的学生来讲，善知识的功德必须增上，要比学生高。麦彭仁波切在讲义里讲过，如果自己的方方面面和善知识一样或有的方面超过了，依止就没有大的必要。要依止善知识，他的智慧、戒律、功德等都超过你，就可以依止。“德增”，就是善知识的功德要比随学者的增上。这是第四种功德。

“有勇”，是指精进。“勇”是勇猛的意思，在传法方面非常勇猛，根本不会退却，这叫“有勇”。

“阿含富”，是教富的意思，对教典广闻博学，在方方面面都可以教导后学。如果他只听

了一两部论，别人问问题，这个不知道，那个也不知道，然后说，“你看书吧，我不太清楚”——别人依止你当下就得不到利益。所以作为一个善知识必须要教富，要广闻博学，对教典方面要非常通达。

“觉真”是一种特殊的慧学。“觉”是觉悟的意思，“真”是真实义。觉悟真实义就是现证人无我、法无我的空性。上面的“除惑”是一般的慧学，“觉真”是特殊的慧学。一般的慧学是对一般的知识比较通达，除了人无我、法无我空性之外，很多慧学都是增上的。“觉真”是特殊的慧学，是对人无我、法无我空性的现证。宗喀巴大师说必须要通过闻思的方式了解人无我、法无我空性。如果没证悟，也必须要通达人无我法无我空性，就叫“觉真”。

“善说法”，就是说法非常善巧，把法义通过快捷的方式安置在听者的相续当中。如果讲半天，别人不知道你在讲什么，或者没有收获，就不是善说法。讲经说法能不能起很大的效果，就看能否善说法。当然现证是可以善说法的，或对法义理解得很深，能够深入浅出地讲；或善用比喻，听者马上就能明白很深的意义，等等。作为讲法者，善说法是很关键的。

“悲深”，是对听法者没有什么希求，不希求供养、名闻利养，完全是以大悲心引发。一个上师、善知识如果没有这个起码的条件——大悲心，那么所有的功德都不会具备。最起码“悲深”必须要具备，要不然相似的菩提心要具备。传法或引导众生就是为了法的弘扬，为了让弟子得到法义，能够知道取舍，没考虑自己的利益就是“悲深”，大乘传法者最基本的条件就是这个，如果一个上师连这个都没有是不行的。华智仁波切在《大圆满前行》中说，其他的功德具不具备不好说，但无伪的菩提心必须要具备，这和“悲深”有相似之处。

第十个“离退减”，讲法的时候要有兴趣，不会因为什么因缘而退失。该讲的不讲，就是退减。在讲法的时候详细开演或一直宣讲，都叫“离退减”，是从无厌方面进行观察的。

以上十个方面宣讲了善知识应该具备的法相，是从圆满的侧面，大乘般若波罗蜜多的角度讲的。对于密乘上师还有更苛刻的条件。大乘善知识要圆满的条件就是这十种，必须要具备，实在不能具备，主要的功德要具备。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第七十一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行宣讲。前面讲了“所安立、分别所知、所思维和不可思议”四个科判，以总说的方式宣讲了菩萨的发心以及成就大菩提功德之间的内容。了解这些之后，具有种姓或善根的菩萨就会想要取证不可思议的大菩提果。那么如何取证呢？这里就以“圆成证得”的方式宣讲菩提的自性，通过前行和正行来进行宣讲。

前行讲了《明信品》《求法品》《弘法品》《修法品》《教授随示品》主要是修法，然后讲正行。正行分了六个方面，首先是方便《业伴品》，菩萨恒时无厌心、断除小乘的作意及三轮体空的智慧摄持，如是方便趋入所有修法。之后，宣讲方便摄持的《度摄品》，让我们了解六度和四摄的种种分类和修法。然后再讲《供养佛品》《亲近善知识品》和《四无量心品》，再讲《觉分品》——三十七道品的修法，之后讲《功德品》，第六方面是《行住和究竟果品》。

现在在讲《亲近品》，依止善知识分三：依止善知识的方式；彼之分类；宣说殊胜差别。依止善知识的方式又分为略说和广说。如前供养如来中所略说的八种“依物缘回向，因智田依止”，亲近善知

识亦有八种：依亲近；物亲近；缘起亲近；回向亲近；因亲近；智亲近；田亲近；依止亲近。广说是对略说的次第进一步展开宣讲。

依止善知识的第一方面是依亲近。

我们要依靠的善知识对境是怎样的呢？善知识需要具备什么功德，才可以使菩萨断除疑惑，趋入菩萨道的修持？前面的颂词讲到了善知识的法相，从十个方面进行观察。十个方面是戒功德、定功德、慧功德、功德增上、精进、广闻博学、证悟真实义、善巧说法、悲深和离退减，这是大乘菩萨、大乘善知识的法相。只有圆满具备这十个方面的功德，才可以真实引导弟子趋向于菩萨道。讲完这个之后，我们就知道了应该依止什么样的上师善知识。或者说，如果要给别人传法等，也必须要具备种种殊胜的功德。从戒定慧乃至离退减方面如果以自相的方式具备，肯定是非菩萨或佛莫属。如果是相似地具备或以总相的方式具备，那么一般修学者相续当中是可以具足的，我们应该努力使自己具备这些条件。

下面开始讲后面的七个方面。

依止善知识的第二个方面是物亲近或物依止。

物依止是什么样的？通过什么样的有事、“物”来依止善知识呢？这里讲到：

敬养及给侍，身心亦相应，

愿乐及以时，下心为缘起。

第一是以敬养的方式来依止善知识；第二是以给侍的方式依止善知识；第三是以身心相应的方式来依止善知识。

“敬养”，敬是指恭敬，养是指供养或者利养。我们依止善知识时，首先要恭敬善知识。如何恭敬善知识呢？麦彭仁波切的讲义从身语意三个方面讲：

身体方面恭敬善知识。比如见到上师时，顶礼或者合掌；上师归来时，起立、微笑，等等。通过身体的行为表示对善知识的恭敬，这是身方面的业。一方面我们需要这样做，另一个方面善知识对我们的恩德非常深厚，我们想一想，我们内心当中对菩萨道的了解，对空性法的了解，全部都是依靠善知识的恩德而赐予的。没有善知识的接引，怎么能达到现在的境界呢？绝对要念恩。念恩之后，自然而然会对善知识发起恭敬心。而且，通过身体恭敬大恩德的善知识，本身就是遣除障碍、清净罪障、圆满资粮、增长证悟因的方便。所以不仅身体上要恭敬，也要了解恭敬善知识的功德，我们做这些事情，可以集资净障、靠近菩萨道的行持。

语言方面恭敬善知识。我们和道友接触时，宣讲、赞叹善知识的功德，就是语言的恭敬。平时与上师说话时，以开玩笑的方式或语气很强硬都不行。我们要这样想：上师善知识是一个很殊胜、很严厉的对境，给上师说话必须发自真诚的心，口气要柔软，不能给上师开玩笑。玩笑开重了，从因果的侧面来讲，确实不太好。如果能够经常忆念上师善知识是殊胜的对境，那么在自己说话或与道友交谈时，就不会说上师的过失，尽量赞叹上师的功德，这方面就是语言的恭敬，是非常有必要的。

心方面恭敬善知识。自己的内心要对上师经常生起恭敬心，大概可以从两个方面了解。一方面是念恩，上师对自己的恩德非常大，将自己安置在菩萨道当中，这是上师的恩德，念恩可以生起恭敬；另一个方面，对上师的功德要生起信解，如果对上师的功德能够生起信解，那么内心当中的恭敬和信心就可以引发。我们对上师的信心，不外乎通过念恩和随念功德两个侧面来引发。平时我们内心当中观想、作意或修上师瑜伽时，是怎样对上师生信心呢？就是随念上师的恩德、上师的功德，该生起的恭敬心和清净信心都能够生起。生起之后，通过恭敬心就可以断除平时依止上师的种种不敬行为，我们在祈祷上师时，如果通过深深的信心做祈祷，就可以很快得到加持，得到和上师相应的境界。

“敬养”的养，就是供养或利养的意思。上师、佛菩萨示现在世间，从他自身来讲对供品没有什么希求，但是为了度化众生，将众生安置在菩提道，他随顺示现在世间，显现成和我们相同的一般人的形象。他出现在世间时，也示现和一般世间人相同的事业：走路、吃饭、睡觉等等，示现需要各种各样的资具。麦彭仁波切的讲义中讲，对上师供养饮食、卧具、资具等等，可以说是以利养的方式进行依止。

所以“敬、养”有四个侧面：身、语、意恭敬和对财物的供养。这个是“敬养”的内容。

“给侍”，给侍就是给上师做事情，通过自己的身体或者语言给上师做侍者或种种承侍。我们给上师做事也是需要的，只不过要看情



况，每个人都去上师身边做侍者不太现实。上师需要做什么事情呢？我们平时多观察，观察好之后就尽量去做。有时给上师做事情是恒常性的，比如给常住发心、给僧众做事情，我们想这是上师的事业，我们去发心实际上是给上师做事，这方面也可以这样观想。比如帮助上师整理法本，也确实确实是给上师做事情，这是时间比较长的。有些事是暂时的，比如上师让你办个什么事情，带个什么话，跑跑腿等。不管是长期的还是暂时性的，如果能够以自己的身语给上师做事，就可以清净罪障、圆满很多资粮。

以前多次讲过一个公案：仲敦巴尊者有三个弟子，一个专门修行，一个修禅定讲经说法，还有一个专门给上师做事情，最后是给上师烧茶做事的侍者证悟最高。这方面确实是一种缘起，因为上师是三世诸佛的总集化现，如果能够给上师做事情，就相当于给三世诸佛做事情。而且三世诸佛和上师比较起来，上师和我们的因缘最近，在我们自己的善根成熟时，面前就显现上师的形象，没有显现三世诸佛的形象，所以上师和我们因缘最近，能够使我们尽快得到净除罪障和获得功德的悉地，因此能够为上师做事确实非常好。

但是如果在上师身边做事的发心是搞名搞利，可能不但得不到功德，反而因为上师是严厉对境的缘故生起很多过患。给上师做事情发心必须非常清净，大的方面观想利益一切众生，如没这么大的心量，就是通过给上师做事情来清净罪障、得到加持、获证圣果，这方面的作意是必不可少的。

“身心亦相应”，意思是随顺上师所传的妙法，通过身心相应的

方式修持。我们在上师面前听闻、思维殊胜的妙法，之后通过法与身心相应的方式如是地行持，这也是一种依止的方式。有些地方讲，三种依止当中，法依止的功德利益最大。作为一个弟子，三种依止当中有没有侧重的？或者若有侧重，其他的需不需要行持呢？有的讲需要侧重，因为每个众生的因缘不相同。有些人钱多，或资具丰饶，但是很少有时间呆在上师身边，这类人可以经常以财物来恭敬供养；或者有些人自己的智慧不行，又没钱的话，就通过给上师做事的方式来依止；有些人修法比较有能力，没机会亲近上师，钱财也没有，就以闻思和修行的方式来做供养。当然三种依止都具备更好，你有资具可以经常做供养，你有时间可以亲近上师，给上师作侍者做事情，或者有足够的智慧，你就修法。三种依止可以各有侧重，也可以平等行持。我们自己在依止上师时，就应该如是地了解、行持。这是《庄严经论》中讲的依止“物”，通过“物”来依止上师。

依止善知识第三个方面是缘起亲近。

“愿乐及以时，下心为缘起”，这两句讲到缘起依止。从三个方面讲：第一是“愿乐”，第二是“以时”，第三是“下心”，以这三个作为基或者缘起依止上师。

“愿乐”的“乐”怎么理解呢？在依止上师时以什么作为缘起呢？首先不能认为因为上师是大智者、上师名声很大、钱财很多，我依止上师就可以得到钱财或名声，这就是不好的缘起。“愿乐”就是唯愿获得法乐的意思，我依止上师是为了听闻正法、得到加持，这是一种缘起。我们依止上师是为了得到解脱，获得解脱的因是什么呢？就是

得到上师的加持，得到上师加持的因，就是通过闻思、修持等善的缘起，而愿获得究竟法乐就是一种缘起。

“以时”，在依止上师时要以时间作为缘起。要知道时间，什么时候应该去，什么时候不应该去。一般来讲，上师在休息、睡觉或用餐、修定或很忙的时候不能去打扰，在上师比较空闲的时候可以去拜见、去求法，这是从时机来讲的。怎么了解上师空闲不空闲呢？《山法》当中讲，可以讯问侍者上师这个时候忙不忙？可不可以见人？如果上师正在闲着，就可以去；上师正在休息或正在修定，这个时候就不能去，可以约定有空再去。这个方面也是“知时”，了解时间，否则，上师正在修法、念诵，或正在做其他事情的时候，你冒冒失失地去打扰就会产生一些过患，这个叫“知时”。

“下心”，下是卑下的意思，在拜见上师时不可以有傲慢的心态或粗鲁的行为。拜见上师时应该怀着上师是佛，我现在是去见佛的心态，或者想：我见一次上师就可以清净很多罪障、得到很多加持。如果能够发起这样一种恭敬心，自然而然就会生起一种卑下心，不可能在拜见上师时冒冒失失或很傲慢，这些行为都是要遮止的。“下心”就是一种缘起，这方面在《山法宝鬘论》中讲得非常详细。

依止善知识第四个方面是回向亲近。

回向依止或回向亲近是怎样的呢？自己依止上师是为了什么目的？回向于何处？这方面就叫“回向依止”。回向依止是一种清净的作意、心态，必须了解。颂词当中讲：

为离于贪着，为求随顺行，

“为离于贪着，为求随顺行”。有应离开的方面和应该做的方面，从两个方面讲。第一方面是“离于贪着”，依止上师的目的是什么呢？离于贪着的财产、名声等等。比如上师是一个很富裕的人，你依止上师，也许能得到很多珍贵的东西。因为上师的名声很大，施主多，供养的东西也是各种各样高档之物，自己依止上师是不是为了得到这些高档的东西呢？如果这样就不是一个正确的目的。另外，如果想上师是大智者，智慧非常深邃，我依止上师以后我也能够变成智者，这方面就是对智者的名声有所贪着。我们依止上师如果是为了求财或得名，就没有大的意义，不过毕竟是和上师结了缘，不管你的心态是好或不好，最终都能成为解脱的因，但是通过现在的现行——以不清净的发心和目的依止上师，就不可能迅速现前殊胜的果，得到上师的欢喜摄受、加持，这方面是很难做到的。第二方面是“为求随顺行”。依止上师不为智者的名声，不为财富就够了吗？还不行。为什么呢？还要求“随顺行”，所谓的随顺行就是随顺正法而行，我依止善知识、上师的目的，就是为了随顺正法而行。因为上师的身、语、意，方方面面都可以引导自己趋向于解脱，因为上师就是正法的代表，如果能够如理如法地依止上师，实际上就是依止正法。如理依止上师，也就是善巧模仿上师，最后自己也能变成和上师一样。在依止上师的过程当中，自己可以纠正或清净很多不清净的发心和行为，使自己随顺于正道而行。以前没有依止上师，不知道具体该怎样做，怎样修持都不知道。通过依止上师，我自己知道了取舍，通过上师的护持，不断地离开障碍、圆满资粮。所以依止上师是为求随顺而行，这个方面是回向，也

是我们依止上师的目的。

依止善知识的第五个方面是因亲近。颂词中讲：

随顺如所教，以此令彼喜。

令上师生欢喜就是“因”，依止上师的因主要就是令上师生起欢喜。怎样令上师生欢喜呢？“随顺如所教”，依教奉行就是令上师生欢喜的因，这个需要了解。前面已经讲了上师善知识的法相，如果没有这些法相，比如他不是一个标准的善知识，那么你令上师生欢喜实际上没有大的意义。但是前面已经抉择了上师善知识具备这些功德，很多地方讲，上师善知识就是佛或菩萨，因此能够令上师生起欢喜心有很大的必要。这个“因”是随顺善知识的言教，上师让你去做什么，你就去做。这个原因以前我们讲法时再再提到过，为什么我们要“随顺如所教”，要依教奉行呢？根据就是上师具备智慧力，如果我们依教奉行，他就可以通过最快捷的方式让自己入道。上师具备清净的智慧，他可以观察你这个弟子的相续、根性是什么样的，你通过什么方式离开违缘，通过什么方式入道，在他的内证智慧中知道得清清楚楚。一是绝对具备智慧的缘故，他的慧眼所抉择的弟子所修道的方向不会错误；二是他具备大悲心的缘故，他让你做的事情不可能让你引发痛苦，肯定是让你离苦的。他就想怎么让弟子在很快的时间当中获得解脱或离开大痛苦，他就生起这样一种大悲心或者殊胜的菩提心。

所以说，上师一方面有智慧，不会给你抉择错误。如果只有大悲，但是智慧不圆满，即使他愿意让你获得解脱，但是没有智慧也没有办法如理地指引你——这个是应行道，那个是非应行的道。所以智慧和

大悲两个缺一不可，具备智慧，又具备大悲，肯定就具备力量，怎样遣除你的障碍或给你赐予加持的能力都有，因此上师让你做的种种事情，确确实实最随顺或最符合于弟子快速解脱的这个原则。

这方面想通之后，如果没有疑惑，我们就可以无条件地依教奉行。如果对上师的功德没有生起定解，就会怀疑上师让我做的事情对我到底有没有必要？最后会不会徒劳无益？或者上师让我做事是不是为了成办他自己的利益？如果有怀疑，在依教奉行上面就绝对会打折扣，就没有办法依教奉行，如果不依教奉行，自己就会走弯路。我们说依教奉行是走快速解脱的路，如果不依教奉行，按照自己的分别念去走，那就是弯路，没有办法在很快的时间当中获得解脱。这个方面在依止上师的教言当中讲得很多，我们把所有依止上师的教言做个归摄的话，就是依教奉行，除此之外没有其他，其他的一切抉择全是服务于依教奉行。作为一个弟子来讲，必须毫无条件地依教奉行，但这并不是没有智慧地依教奉行。实际上，作为弟子也需要具备智慧的法相，对依教奉行的起因、根据、必要、功德，都需要做一个整体、详尽的抉择。这样抉择之后，自己才真正能够做到，否则根本做不到依教奉行这一点。

我们讲起来很简单，真正要做有时候就做不到。凡夫众生无始以来，确实有一种所谓的自尊心或分别念，平时跟着这个分别念走，对上师善知识如佛一样的教言根本没有引起足够的重视，在依止上师方面就不圆满，不圆满就没有办法令上师生起欢喜，就会成为自己的相续得加持的障碍。令上师欢喜是令加持迅速进入相续的一个正因，如

果没有做到这一点，相续当中想得到加持是非常困难的，真的非常困难。以前仁波切和法王去法国见到索甲仁波切，索甲仁波切当时就对他们讲，他这辈子做的最有意义的事情就是令敦珠仁波切非常欢喜，自己的所作所为得到敦珠仁波切的欢喜摄受，所以他在修法和弘法利生方面很顺利，没有什么障碍。这个方面就是来自自己的行为令上师非常欢喜，上师会欢喜摄受，以上师生欢喜作为根本因，然后才有现在的证悟和弘法利生的事业。比如法王、仁波切在去其他国家时，对方都规定时间，必须讲两个小时或者必须讲什么法，怎么怎么样，索甲仁波切就不是这样，他说您老人家想传法也可以，不传也可以，传什么都可以，他就这样讲。法王就很欢喜，对这样的弟子很欢喜，然后传的最高的法也是在他那儿传的。很多教言都是这样讲的，不是没有因缘。我们听了这些传记应该有所触动，为什么这些高僧大德会这样做呢？他们对这个问题知道得很清楚，就是怎样能够令上师欢喜。我们现在还处在凡夫位，处在刚入道位，对以后的因果——令上师欢喜对自己以后修行、弘法利生的事业所产生的重大影响——还抉择不了，抉择不了的缘故，在依止上师的时候就有点随便，但是现在随便了，以后肯定会自食其果的。我们要多看这些传记，传记当中把前因后果都抉择得清清楚楚，是现成的例子。如果我们不通过看这些高僧大德或密宗大圆满传承上师的传记，对前因后果就会很模糊。因为我们现在是处在因位，不是在果位，对以后会产生什么果很模糊。看传记一方面要知道因果的关系，一方面要看教言，不同大德讲依止善知识的侧重点不一样，有的讲不如理依止的过失，有的讲如理依止的功

德，要多看这方面的内容，看多了就知道现在应该怎么做，现在我如理如法地依止上师的话，对以后我证悟法性绝对是一个大的助缘。假如有机会摄受眷属也会非常顺利，不会有什么障碍，这就是一种缘起力。令上师欢喜讲过很多次，但是如果没有仔细观察，没有对照自己的相续，有时还是会出问题。有时我自己也在思考，我做这个事情上师会不会不高兴，或者这个事情如果做错了，上师不欢喜，也许会对我以后的修法或方方面面有障碍，所以应尽量随顺上师教言。当然作为凡夫人，能不能完全做得到呢？我观察很多次都违背了教言，对这方面的道理想得比较多。有时道友问这个事情应该怎么做？我劝道友应该精进闻法，也是从这个侧面讲。我说你不要这样懈怠，如果上师不高兴了，对你以后的修法、方方面面都会有障碍。这并不是说我完全没有能力管理，必须用上师来压大家。一方面也许是这样，自己的威德不够，只有依靠上师；但另一方面确实从内心是这样想，如果没有善巧地依止上师，很多事情没有令上师欢喜，自己的所作所为如果不注意，随随便便，通过很多因缘上师就知道你的行为了，他不高兴的话，绝对就成为加持入相续的一个大障碍。我说你不要这样做，因为上师知道了肯定不高兴，对你以后的修法会有障碍的，在这方面讲了很多。很多时候劝说道友，几乎都是用这个理由，而不是其他方式，因为自己对这个问题确实有认识，认为这是一个直接的因，如果这个方面出问题，以后很多方面都会出问题。护法神会惩罚只是一方面，我们学法的目的是什么？实际上是为了解脱，那么解脱的根本因是什么呢？就是令上师欢喜。如果上师不高兴，或者对你有什么看法，就



是一个障碍。虽然事情做完之后可以弥补，但是从显现上面讲，他对你如果产生一个不好的看法，也要很长时间才能转变过来，在这段时间当中，会障碍你得加持。我们说上师是遍智，确实是这样，但是他也随顺世间的缘起，随顺世间人做事情的方式。如果一个人方方面面都比较善巧，那么上师对他的看法就会很好，就会加持他或对他很欢喜，这样他的障碍就少，智慧增长也快，这是最后证悟、弘法利生的一个直接因。

这方面我们要多思考，如果相信上师是佛菩萨的化身，那么自然而然就会依教奉行。上师没有自私自利的想法，肯定思考过怎样让弟子最快获得解脱，上师不思考或他的智慧不照见的弟子，一个都找不到，绝对没有。上师让弟子做事情绝对是通过智慧思考过的，而且是以大悲心摄持的，如果我们这样去做，就与随顺佛语没有差别。有时候甚至讲，如果佛语和上师的语言成违背，也应该以上师相似的言教做取舍，做标准，有这样的讲法。但共同乘中没有这样讲，因为教言比较深的时候，上师等于佛，上师的教言就是佛语。对自己来讲，最契机的就是上师的语言。他直接给你讲，没有给其他人讲，对你来讲就是最契机的。佛语是对后学所有弟子的教言，但是上师对你的教言是最直接、最契机的，除了这个没有佛语了。

这方面是很关键的，为了解这个道理要多看传记。当然不是为了看高僧大德精彩的证悟和神通，当然这部分是生起信心的因，但是他们是怎么依止上师的？比如有的传记讲，这个弟子没有如理依止，或者违背了上师几次教言，所以今生当中没有证悟的机会，下一世或再

下一世，三世当中要转成班智达，最后才成就。当然，这些示现者也许都是佛菩萨的化身，可能他已经证悟了。但对我们来讲真的就是这样，自己修法，努力观修也没办法生起验相来，最后观察来观察去，就是在依止上师时没有依教奉行，做了很多违背教言的事情。这样不是上师吃亏，不是上师有什么损失，而是自己受到的损失最大。

令上师生欢喜心，就是因。令上师生欢喜真正的近取因就是依教奉行，依上师的教言去做。这方面不是说在听课的时候，大家有一个认识或有一个很深的触动就行了，关键是听完之后要保持这种心态。上课时生起这种心是很容易的，我自己也有这样的感觉，在听上师讲依止上师的方法时，热血沸腾，发愿一定要这样做，但是下课之后就发现一个现实的问题——离开教言怎么保持这种心态？这是最关键的。我们都需要保持这种心态，要抓住关键性的问题。就是说，我是希求解脱的人，第一个就是我需要解脱；第二个解脱的根本因是什么呢？就是要令上师欢喜，把这两点抓住，心态就容易保证。做什么事情我们都要想：这件事情也许让我受到一些损失，但是因为我是求解脱的人，宁可受其他损失，这个关键的问题不能马虎。这方面要多思考，尽可能保证自己的心态。

依止善知识的第六个方面是智亲近或者智依止。颂词当中讲：

**善解于三乘，自乘令成就，**

“善解于三乘”，依止上师可获得殊胜的智慧，对三乘可善巧悟解，能够通达。这个来自于什么？来自于上师的恩德，来自于对上师如理如法地依止。

依止上师，就能够在上师面前听闻三乘的教授，比如我们听闻《俱舍论》、戒律，对小乘的教法有所了解；又听十二缘起，对缘觉乘的教法有所了解；再听大乘菩萨的空性、菩萨道的修持、《入行论》等等，对大乘教法有所了解。善解于三乘的来源是依止上师，听闻三乘的教授。一些人示现上没有长时间在上师面前听法，显现上他也许智慧不够，但是他能如理如法地依止上师，当他得到上师加持时，三乘教义都能够完全通达，也有这样的。“善解于三乘”，主要是指智慧广大。

“自乘令成就”，在“善解于三乘”的基础上，修持大乘菩萨自己的修法，这个叫“自乘”。大乘菩萨了解三乘的修法，但主要修持的还是菩萨乘，必须了解整个菩萨乘。比如对我们来讲，三乘的教法都需要了解，但是修的时候主要是从菩提心开始，然后进入六度，逐渐地修持，最后成就大乘菩萨的见道。这是总的来讲，差别来讲，在大乘的教法当中，比如我们显现上是宁玛派的弟子，其他教法我们也需要学习通达，但是真正修持时以哪个为主呢？因为缘起力不共加持的缘故，是以宁玛派的教法为主。如果你修持无垢光尊者、麦彭仁波切、法王如意宝这一脉的传承，通过不共的缘起力，你自己获得加持、证悟，就是一个不共的缘起。

我们学习时不能对其他教派、教法生起不好的看法，真正修的时候要修持自宗的教法，和自己非常有因缘的缘故，要修这一脉的教法，这方面就是一个自宗缘起，叫“智依止”。

依止善知识的第七个方面是田依止。

## 成生及净土，为法不为财。

“成生及净土”是讲田亲近或田依止。田有两种：一个是众生田，一个是佛土田。“成生”是成熟众生，“净土”是成就净土。如何成熟众生？如何成就净土呢？成熟众生，是在上师面前听闻正法，依止上师，才能了解如何去成熟众生。首先因方面必须要了解，如果连这个都不知道就没办法为了成熟众生而奋发。听闻教言之后，菩萨应该度化众生，最初在内心种下成熟众生的因。为了因能成熟，必须具有大乘道的修行，最后就能成熟众生，这一切来源于依止上师。

成就净土，菩萨要庄严净土、获得净土自在，就必须要在上师面前听闻正法，如理修行之后，在八地或佛地就可以显现清净广大的刹土。成熟刹土就是田清净。

依止善知识的第七个方面是依止亲近。

“为法不为财”就是依止亲近。我们从哪些方面依止呢？要依止法，不应该依止财物，依止上师是为了得法而不是为了得财。有的听法是为了得财不是为了得法，这样的颠倒作意必须要断掉，不能够为财，应该为法。现在说，如果你不听课就没生活费，这方面不注意的话，就会成了为财不为法。比如，我听法是为了得到生活费、得到福利，所以我必须听法，这是不对的。我们依止上师听法是为了解、修持正法而不是为得到财物。

我们依止上师是不是就是为法呢？“为法”是方便，不是究竟的目的。有时依止上师就是为得到法，得到法就走了，这是不行的。依止上师的究竟目的是为解脱，为了解脱，法是方便，依止上师也是方

便，我们是为解脱而去依止上师，这样在上师身边做事的心态就不一样了。如果只是为了法——哪天我得到法了，就离开了，这样做是不圆满的，但为解脱就不一样了，为解脱，我的身语意必须和上师相应，我说话、做事都要对自己负责，否则自己就没办法解脱，为得解脱的缘故，自己方方面面都会非常注意。

以上讲完了如何依止善知识。归纳起来有八个侧面，广分有很多，在显教、密教的加行方法当中讲得非常具体透彻，这方面要参考其他教言而了知。

## 庚二、依止之分类

因果及随法，内外与粗细，

胜劣亦远近，是谓种差别。

“种”是指种类。依止上师种类的差别：第一个是因果方面的差别。以前依止上师，今生再依止上师，这就是因果。以前是因，现在作果；现在依止上师为因，未来也能依止上师，这就是果。对修行者来讲，并不是说现在依止法就能得到法，实际在成佛之间都需要依止善知识。如果没有因果的关系，可能就会中断，没有了善知识的引导，烦恼就会现行，没办法增长功德而堕落。或者即便不堕落，也会延误自己成就或成佛的时间。我们现在依止上师就是来自前世的因，我现在能够在方方面面善巧依止，也是我以后能遇到善知识、依止善知识、得到善知识欢喜摄受、得上师加持的正因。现在如理如法地依止，以后依止上师就有很好的基础。

第二是“随法”，依止善知识是为了听闻教法。讲义当中，“随法”

和“内外”放在一起讲，唐译当中分开讲，大的差别没有。因为我们依止善知识，要在上师面前听闻正法，就有内、外依止的分别。内依止是依靠闻法修行，外依止是以财物去供养。这三个可以说为两类。

“粗细”的依止：在听闻正法方面，只是听就是粗依止；不但听闻还要思维、修行，这叫细依止。这是粗细的差别。

“胜劣”依止，就是胜依止和劣依止。胜依止是以三轮体空来摄持，胜义谛当中，自心就是上师的心，上师的心就是我的心，我祈祷上师、依止上师，只不过是让自己的心和上师的心无二无别的本性显现而已。以三轮体空的智慧摄持的缘故就叫胜依止。劣依止是有三轮分别，认为自己、上师、依止的方式是别别他体的。有这三种分别心，他和解脱道、和上师的心就是有距离的，如果知道自己的心和上师的心在本性当中无二无别，那么在修上师瑜伽时，心就很容易和上师相应，因为有这样深的正见，就很殊胜。还有认为我是恭敬地依止上师，其他人不如我，如果有这样的想法就是劣依止。这是我慢，认为我依止很善巧，其他人有这个、那个过失，哪次没听上师的教言或者做过违背的事情，自己有一种超胜的、我慢的心叫劣依止。

“远近”依止。现在依止上师就是近依止，未来依止上师就是远依止；或者发愿未来依止是远依止，发愿现在依止是近依止，等等，总共有六种差别。我们现在在上师显现的时候应该如理如法地依止，不要等到以后再依止，这方面不行。远依止和近依止也是让我们如理取舍或作意的方便，如果上师不在或趋入涅槃了，我们怎么依止呢？所以上师在的时候应如理如法地依止，不做违背上师的事，这方面要

了解。这是依止的总分类。

### 庚三、宣说殊胜差别

“殊胜差别”，就是讲依止上师中什么是最殊胜的。颂词当中讲：

亲近善友胜，自意五如前，  
信心通方便，和合等别故。

“亲近善友”，善友就是善知识。亲近善知识什么是最殊胜的呢？

“自意”亲近最殊胜，它有五种福田。《供养品》讲“信、心、通、方便、和合”是五种最殊胜的供养。在依止上师时如果有这五种作意，安住于这五种状态是最殊胜的。五种作意当中第一个是净信，第二个是深心，第三是神通，第四是方便，第五是和合，如果能做到这五种依止，就是超胜一般的依止。

净信依止，就是对上师的教授生起很清净的信心，认为教授确实很殊胜，这叫净信依止。

深心依止，就是前面所讲的味作意、随喜作意、希望作意乃至善信作意的九种心，九种心就是深心依止。如果能够以深心依止，效果肯定不一样，绝对会很快得到上师的摄受，一旦真正的信心生起来，就会很快得到上师的加持而成就。

神通依止，安住于虚空藏定等等禅定当中，引发神通，变现很多资具等等做供养依止就叫神通依止。

方便依止是以三轮体空智慧方便摄持的依止。

和合也和前面所讲一样，一个八地菩萨依止上师的时候，其他所有的八地菩萨也做同一事业。八地菩萨的功德、利益、发心等等都和

前面的菩萨不相同。“等别故”，五种殊胜依止和一般依止有差别，所以叫“和合等别故”。神通依止、方便依止、和合依止如果做不到，前面的净信依止和深心依止无论如何都要具备，这样就可以成为殊胜依止。

这里讲了很多的差别和依止上师的方法，词句很少但讲得很清楚，很方便我们作意。广说从八个侧面讲依止上师，要反复去看，对照自己的内心。为了自己能够好好依止上师的缘故，再再发愿回向，祈祷上师诸佛菩萨加持，让自己的内心转向正法，就会获得解脱。

今天就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第七十二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，此论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中，前面已经讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，主要是通过总说的方式来宣讲菩萨的见修行果。讲完菩提果之后，这些学者、菩萨对大菩提的自性生起了信心，然后他就想如何能够现证大菩提的自性？弥勒菩萨通过《明信品》乃至《敬佛品》之间的宣讲，让菩萨得以了解修学次第，获证大菩提的自性。“圆成证得”分前行和正行两部分，前行通过《明信品》《求法品》《弘法品》《修法品》《教授随示品》五品进行宣讲。讲完前行之后进一步宣讲正行，正行分为六个方面：分别是《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住品》和《究竟果品》。前面讲了《业伴品》，此品宣说菩萨在恒时修学菩萨道的时候，必须要具备无厌的功德、断除小乘作意的功德、三轮体空的功德和智慧，以此方便来摄持六度四摄，如是圆满自他二利。《度摄品》之后宣讲《供依无量品》，作为菩萨来讲，必须要了解以佛菩萨等作为供养境，它能够圆满自相续当中的资粮，或通过佛菩萨的加持，令自相续生起种种的道体。因此，为了成办众生的利益，使自己相续能够成熟，能够具足殊胜助伴的缘故，

宣讲了《供养品》。菩萨在修道的过程中，从初发心乃至最终成佛，如果离开了善知识、善友，通过自力现前大菩提果位是非常困难的，必须要依止善知识，因此宣讲《亲近品》。实际上现在我们相续当中的智慧和功德，都是通过依止善知识而生起的。就连现在我们这个身体、种种受用、资具乃至快乐等，都是来自善知识的恩德。如果没有善知识的教化，不修持这样的近取因，则永远无法成办这样善妙的果位。因此，从获得异熟身体之上，乃至成佛功德以下，都是依靠善知识的加持和恩德而得。所以，必须要了解亲近善知识的内容，如理如法地去亲近善知识。

《亲近品》之后宣讲《四无量品》，宣讲此品的必要性是：我们发起菩提心的正加行、真正的近取因就是四无量心，如果我们相续当中有了慈悲喜舍四无量心，那么大菩提心就很容易生起来。生起菩提心之后，还要通过修持四无量心的方式，令菩提心再再增上。如果有了四无量心，就会不舍众生，为了众生而奋发。这方面我们必须了解。

四无量心也是菩萨的一个重要修法，因此这里宣讲了四无量心的修法，品名就叫作《梵住品 第二十》。梵住也叫四无量心，四无量和梵住是同一含义，只是翻译不同。这一品是第三个科判：前面《供养品》是第一科判，《清净品》是第二科判，《四无量心》是第三科判。

### 己三、修持四无量心分二：一、宣说四无量心；二、别说悲心

这一品的内容分两部分：第一是宣讲四无量心的体相及修法；第二是别说悲心。为什么要别说悲心呢？因为悲心的修法是四无量心的核心，如果缺少悲心，其他的心就生不起来，悲心一旦生起，慈心、

喜心、舍心就容易生起。悲心如果增上，大菩提心很容易引发，根本不会舍弃众生和轮回。悲心可以苏醒菩萨色身的种姓，令菩萨为了度化众生而长久奋发，有很多殊胜的必要。

**庚一、宣说四无量心分六：一、本体；二、所缘；三、分类；四、果；五、违品；六、功德**

“宣讲四无量心”分六个方面。在这一科判当中以总说的方式宣讲慈悲喜舍四无量心。

### **辛一、本体**

梵住有四种，一一有四相，  
治障与合智，转境及成生。

首先讲“梵住有四种”，梵住或四无量心总的分四种：慈无量心、悲无量心、喜无量心和舍无量心。作为大乘行者，对这方面是必须要了解、安住、增上的。

四种无量心中“一一有四相”，慈心乃至舍心各有四相。什么是四相？“治障与合智，转境及成生”，颂词中讲到：第一是“治障”；第二是“合智”；第三是“转境”；第四是“成生”。慈悲喜舍四无量心都有这四种相。当然，外道、小乘、大乘都修持修持四无量心，那么在他们的修持当中，有没有大慈、大悲心呢？后面还要分析。一般的梵住，只是引发色界的一种修法；在小乘的道体当中，梵住只是证无余涅槃的方便修法而已；大乘的四无量心，从初发心时就要修持，在行持菩萨道的过程中都需要圆满摄受，菩萨的四无量心，是修持菩萨道的方便和成佛的方便，所以，它的道体和其它的道体完全不同。

第一相是“治障”。在四无量心没有生起之前，每一个都有它的障碍，修持四无量心或四无量心的本体、本身就可以治障。在我们的相续当中，真正生起四无量心候，绝对不存在它的障碍违品。现在我们还没有生起四无量心，说明它的障碍还存在。所以，我们一方面要了解它的内容，一方面要对照自相续，看自己是否生起了四无量心，如果还没有生起，就要一一观察是哪方面欠缺。

首先，慈无量心的障碍是什么？就是嗔恚。真正生起慈无量心，它可以对治相续当中嗔恚的障碍。慈无量心的本体是予乐，即给予众生快乐，不管是暂时的快乐还是究竟的快乐，身体的快乐还是心的快乐，总之，是愿众生都能够得到快乐的自性。而内心当中一旦有了嗔恨心，就不可能愿众生快乐，所以，生起慈无量心就能够对治相续当中的嗔恚。相续当中如果有嗔恚，是生不起慈无量心的。

悲无量心所对治的障碍主要是损恼心。嗔恨和损恼有没有差别？是不是完全不一样？虽然嗔恨心和损恼心有相同之处，但也有不同之处。所谓相同之处，即损恼心、嗔恨心都是一种不悦意或欲害众生的相。以前堪布说，嗔恨心是一种内心的状态，损恼心不仅内心有嗔恨，而且在身口上有所现行。所谓的嗔恨心是一种不悦意，是对境非常背离的一种心，而损恼心不单单是我不悦意，还要想方设法害对方，对方做损害。所以损恼心更强，是嗔心的进一步体现，这是二者之间的差别。

不管是对人、非人，还是对所谓佛教的怨敌以及对我们在修法、生活过程中所遇到的不悦意的对境，如果有一种损害心，就肯定不会

有悲心。然而我们自己却不这样认为——我怎么没有悲心呢？我肯定有悲心，因为我看到乞丐就会给他布施一点东西。我们认为这样就是有悲心。但按照唯识宗的观点，不要说一般的人，就连旁生都具备这样的智慧力。首先我们看旁生的“智”，比如旁生为了获得食物生存，它具有寻找食物的方便，或者如何保护自己的方便，这些都是智慧的一个侧面。比如鸟雀造窝都是很有智慧的。再看旁生的“悲”，旁生对自己的子女一定是具备悲心的，这个不用多讲，所以它是具备悲的。再看旁生的“力”，旁生也具备力，比如它在受到其它动物损害时，它有能力保护自己，能将对方置于死地，这都是“力”的侧面。如果连旁生都具备智慧力，那么我们相续当中稍许有一点悲悯心、慈心根本就不算什么。

所以，我们学完《梵住品》之后，应该知道菩萨的四无量心是怎样的，我们相续中所谓的悲心是怎样的，对比一下就会发现自己与菩萨的距离，知道自己离应该生起的菩萨相续中的四无量心的标准还有多远。对于这一点，我们首先要对照，千万不要满足，认为自己现在肯定具有慈心、悲心。如果按照唯识宗论典的方法稍加观察，就会知道现在我们内心当中有那么一点相似的悲心根本就不算什么。我们看大乘论典当中所讲的、菩萨的四无量心是一种什么样的状态，什么样的界限，对这些了解了就有一个对比和参照，能激励自己精进，如是地去奋发，这方面非常关键。

喜无量心对治不欢喜之心。通常人们看到拥有资具或者拥有快乐的那些众生时，不但生不起随喜，而且还会生起嫉妒。前面我们讲过

这个嫉妒心，一方面它很麻烦，一方面它很自然就能生起来。为什么会生起嫉妒心呢？因为自己对资具非常耽著，看到别人有而自己没有，这时嫉妒心自然就生起来了。

如果我们相续当中有了喜无量心，你就会愿众生的这种快乐从现在开始乃至成佛之间不断增上，不但不要让他受到损失，而且在暂时轮回善趣的过程中，这种快乐不要远离他，最后能够成就决定胜的果位。这方面的心数数生起，不是造作的，是真正自然而然生起来的话，就可以对治不欢喜的心。所以，喜无量心可以治障。

舍无量心对治的是贪嗔不平等的心，贪嗔不平等即相续不能安住在等舍的状态。如果我们能够安住在等舍的状态，那么对自己好的人或者对自己不好的人，对自己的亲友或者怨敌都会平等看待。而且这不是一种愚痴的平等看待，而是从道理上了解之后，普遍对他们生起大悲心，或者愿他们离苦得乐的心，这就是一种舍无量心。通过舍无量心就能够对治不平等的贪嗔心。

第二个相是“合智”。所谓的“合智”就是和智慧相合，和什么样的智慧相合呢？菩萨的四无量心和智慧相合，这不是一般的世俗智慧或是了别他法的智慧，这种智慧是无分别智慧、三轮体空的智慧。否则，不能安立菩萨四无量心的修法。只要是菩萨的修法，就必须要有无分别智慧。我们从前面学到现在，在讲菩萨行持的时候都要讲“合智”，都要讲安住在无分别智慧当中，这是核心和关要，我们必须要知道。

第三个相是“转境”。转境是自己的心对于三种境如是而转，转

于三种境当中。三种境是怎样的境呢？是缘有情、缘法、缘无缘的四无量心，有情、法和无缘就是境或三种相。菩萨的相续缘有情、缘法和缘无缘三种对境生起四无量心，就叫“转境”。

我们分别时可以说：这是缘有情、这是缘法、这是缘无缘，实际上每一个都是缘有情，只不过是缘有情的不同侧面。因为缘法不可能是离开有情单独去缘一个法；缘无缘也没有离开有情，有情本身就是三轮体空的，总的来说都是缘有情。

一些外道和凡夫在缘众生修持四无量心时，认为众生是实有的，从这个侧面就叫做缘有情的四无量心。小乘圣众已经证悟了人无我，知道一切都是刹那生灭的法，如是地生起四无量心就是缘法的四无量心。佛菩萨虽然了解一切众生都是无自性、空性的，但仍自然而然地对一切众生生起四无量心，这就是缘无缘的四无量心。四无量心有三种差别。

按照《瑜伽师地论》的讲法，缘有情的四无量心是五类众生所共的，即外道、声闻、缘觉、菩萨和佛都可以生起。而缘法的四无量心，外道和凡夫没办法做到，只有声闻、缘觉、菩萨和佛四类补特伽罗可以生起。缘无缘的四无量心，单单是佛菩萨的境界。应该从这个侧面了解“转境”。

第四个相是“成生”。菩萨的四无量心能够成熟众生的相续，叫作“成生”。菩萨的四无量心和其他众生的四无量心的体相完全不同，因此才能够成熟众生。这方面讲到了四无量心的本体。

## 辛二、所缘

“所缘”也就是对前面“转境”中的“境”进一步介绍。因为我们修四无量心，就是要缘对境数数观修。缘对境数数转入的缘故，如果连对境都很模糊的话，又如何能生起一个清晰的所缘境，再进一步观修而生起四无量心呢？根本不可能的，所以第二个问题就要了解所缘。实际上，所缘也是在宣讲什么是缘有情、缘法、缘无缘的四无量心。下面就一一进行辨别，共有两组颂词。

乐苦喜烦恼，如是众生缘，  
法缘说彼法，无缘即彼如。  
及彼如义故，忍位得清净，  
身口业所摄，亦尽诸烦恼。

第一类是缘有情的四无量心。

众生缘、有情缘与缘有情、缘众生是一个意思。对什么样的众生如是生起四无量心呢？此处讲到了四类众生：第一是“乐”；第二是“苦”；第三是“喜”；第四是“烦恼”，这就是菩萨修持四无量心的所缘境。菩萨缘这四类众生分别生起四种心态，这就叫缘众生的四无量心。

第一类众生是“乐”，它不是指已经获得乐的众生，而是指求乐的众生。恒常追求快乐的这类众生，叫作“乐”。菩萨见到这类众生苦苦追求快乐，就生起愿他们得到快乐的心。所缘境就是追求快乐这一类众生，慈无量心就是从这个侧面讲的。

第二类众生是“苦”，这个苦字的意思不是求苦而是具苦，因为没有众生愿意求苦，只要是没有从轮回当中脱离的众生，本身就具备



痛苦，要么是身体的、要么是心的，要么是粗重的、要么是微细的，反正多多少少都有痛苦。众生遇到痛苦都想离开，菩萨见到这一类众生，相续当中生起愿他们离苦的心态，这叫悲无量心。

第三类众生是“喜”，即已经具备快乐的一类众生，他正在感受安乐，相续当中非常愉悦，这个叫喜。菩萨见到这一类众生时，能够如理作意，愿这一类众生的快乐辗转增上乃至成佛永远不间断，这个就是喜无量心。

有时我们看佛经或公案中讲到，某众生值遇到殊胜的福田做了一些供养，之后就在人间、天界辗转受生，最后值遇佛而成就，这一类众生是菩萨最愿意看到的——现在值遇福田，然后一直感受快乐，最后福报用尽后值遇圣者佛陀，通过修持圣道而解脱。愿众生的这种快乐在世间也辗转增上，最后究竟解脱，这就是喜无量心。

第四类众生是“烦恼”，就是具备烦恼的众生。这个“烦恼”专门有所指，是指对亲友、乐受生贪心，对苦受、怨敌生嗔心的这一类众生，叫作具烦恼众生，他们相续中没有安住等舍的状态。菩萨见到这一类烦恼众生时，相续当中愿他们离开贪嗔心，住在等舍的状态当中，这是菩萨的舍无量心。有时舍无量心是从菩萨的相续讲的，菩萨离开了贪亲方和嗔恨怨敌的心态。

但这个地方菩萨的舍无量心，是缘众生具备贪嗔痴而没办法了解、出离，众生因为有了贪嗔心，有了自他分别，就必定会造业，造了业就一定会感受恶趣痛苦而无法解脱。菩萨见到这一类众生时，愿他们离开贪嗔心，住于平等舍中，这就是舍无量心。

合起来就是“如是众生缘”，这就是缘有情、众生的四无量心。

第二类是缘法的四无量心。

“法缘说彼法”，法缘就是缘法的意思，实际上就是缘法的四无量心。“说彼法”，宣讲修持四无量心的经典叫作法。菩萨学习这些经典之后，了解一切众生都是有为相和生灭相，这叫作缘法的四无量心，和前面的讲法没有差别，只是多了一个经典，即缘经典。我们要了解一切众生是有为的、刹那生灭的，从菩萨的相续来讲，他没有专门去修持或现证罗汉的境界，他通过经典和论典来修持缘法的四无量心。比如现在我们在学《大乘经庄严论》，学完之后就知道一切众生是有为相、刹那生灭的，对这一类刹那生灭的众生生起四无量心，就叫缘法的四无量心。

第三类是无缘的四无量心。

“无缘即彼如”，无缘就是无缘的四无量心，无缘的四无量心“即彼如”“彼”是众生和法，“如”是真如的意思，众生的真如和法的真如都是二取空的。“如”就是众生和法二取空的自性，这叫“缘彼如”。如果能够安住在这样的状态中，自然对众生生起四无量心，这就是缘无缘的四无量心。

一方面，我们说这些都是空性的还缘什么呢？最了义的生起四无量心的方法就是如此。以前讲修菩提心也是这样讲，正因为众生本身是无自性、离二取的，但他就是牢牢执著有二取，菩萨了解众生的这一状态，自然而然对有情生起了拔苦予乐的四无量心。这正是大乘的善巧，大乘种姓或法性的力量就是这样。所以，菩萨在任何时候修行

都是现空双运的，而不是在缘真如时四无量心就熄灭了，不可能这样。虽然胜义中确确实实是二取空，但名言谛中还有众生受苦之相，如是生起四无量心。

下面的颂词是广说无缘的四无量心。无缘的四无量心可再分为四类宣讲。

及彼如义故，忍位得清净，  
身口业所摄，亦尽诸烦恼。

无缘的四无量心第一类是“彼如义”；第二类是“忍位得清净”；第三类是“身口业所摄”；第四类是“尽诸烦恼”。

第一类“彼如义故”“如义故”就是前面所讲的“无缘即彼如”，实际上就是把这个作为一类。有情和法的二取空真如就是无缘，从对境的侧面讲就是“彼如义故”。

第二类“忍位得清净”，这个忍位不是加行道四位中的忍位，而是指第八地菩萨获证无生法忍。因为菩萨在第八地位获证无生法忍，就叫忍位得清净。这时勤作和分别念的障碍都已经完全清净，或者说修持四无量心的障碍已彻底清净，菩萨安住无有勤作、无有分别念的状态行持四无量心，就是无缘的四无量心。因为他没有分别念、没有勤作，没有一个实际意义上的所缘境。从这个侧面讲，他四无量心的违品已彻底清净。这样安住的四无量心，是一种无缘的四无量心，主要是从内证境界进行观察。

第三类“身口业所摄”，这是讲自性的无缘，自性本来就是无缘的。为什么说自性无缘呢？身业和口业不具备分别念，没有办法缘，从这个侧面讲叫作无缘的四无量心。既然它没有分别念，为什么又能

够安住在四无量心当中呢？这是以意业发起的四无量心作为等起，然后引发身体和口的业，所以，身口业也可以包含在四无量心的范围当中。比如《前行》中也有慈身业、慈口业、慈意业的说法。当内心安住在四无量心状态时，身体会自然表现出对他人的慈爱或拔苦的状态；口也是赐予别人安慰，让他得到快乐，或是说一些救畏的语言令他离开痛苦，这些都属于慈业。所以，身和口是色法不是心法，即色法无所缘，色法本身无所缘的缘故，所以“身口业所摄”是自性的无缘四无量心。

第四类“亦尽诸烦恼”，这也是一种无缘的四无量心。有些经典当中讲，烦恼就是心的所缘境。烦恼消尽之后，心的所缘境没有了，就叫作无缘。因为烦恼就是所缘的缘故，烦恼消尽了就是无缘，安住在这样的四无量心当中，就叫作无缘的四无量心。

以上四类无缘的四无量心：一是从所缘境空性的侧面讲；二是“忍位得清净”，主要是八地菩萨四无量心的障碍得以遣除，以无分别念、无勤作的方式安住四无量心，从内证的侧面安立无缘；三是“身口业所摄”，是自性无缘，身口业是色法的缘故，本身没办法缘；四是“尽诸烦恼”，是把烦恼作为所缘，烦恼尽后，就安立成无缘。

### 辛三、分类

四无量心是怎样分类的呢？下面通过两个颂词进行宣讲。

有动及不动，亦啖及不啖，  
应知四梵住，如是行差别。

这方面四无量心分四类，有两类不是菩萨具备的，有两类是菩萨

安住的。我们要修持菩萨道，就要追求菩萨安住的两类四无量心。

第一类是“有动”。有动就是有动摇，有动摇就是有退失的意思。因为动摇了，就会退失，没办法安住在所缘境当中。比如外道或凡夫所行持的四无量心，如果违品没有消除，遇到障碍就会动摇、退失。这是有动摇的四无量心。

第二类是“不动”的四无量心。遣除了不动的违品，根本不会退失，或在不退失的基础上还会辗转增上。菩萨所安住的四无量心，就是不动摇的四无量心。

第三类是“亦啖”，啖是耽著的意思。有时四无量心是一种定的状态，有些人安住在四无量心的境界时，他对四无量心的禅悦或等持非常耽著，认为很善妙，这是一类耽著；第二类耽著是满足心，他认为现在已经足够了，四无量心再不需要增上了，这也是一种耽著，耽著现在的境界而不愿意舍弃。因为必须要舍弃现在的状态，才可以增上四无量心功德的缘故，满足于现状是一种耽著，所以叫作“啖”。

第四类是“不啖”，这是菩萨的四无量心。一方面菩萨对禅定的境界根本没有什么耽著，另一方面他不满足现状，虽然四无量心在最初就行持了，但是乃至佛地才通过最极圆满的方式具备四无量心的功德。菩萨了解这一点，他对现在安住的四无量心的本体没有什么满足的，只是再再地遣除违品，再再地观修，使自己的四无量心的功德更上一层，这方面就是“不啖”。

“有动”和“亦啖”是需要舍弃的；对我们来讲，“不动”和“不啖”是需要生起的目标。

“应知四梵住，如是行差别”。应该知道行持四无量心时，有这四类差别。

下面再讲分类：

前六及前二，下地亦下心，  
相似等为下，翻下则为上。

四无量心从下品和上品可安立五种分类。

第一类是“前六”，前六是下品四无量心。前六在两个讲义当中都不明显，仁波切的讲义当中说，欲界未入定的四无量心就是下品。无著菩萨的讲义当中虽然提到了没有入定的欲界前六品，但具体哪前六品没有讲。以前堪布在讲这个颂词的时候，他把欲界的四无量心分成九品，前六品是属于力量弱的，后三品是属于力量强的，从欲界的强弱去分“前六”和“后三”。

第二类是“前二”，这是指具备禅定的四无量心，即初禅以上的四无量心。初禅有三种，二禅有三类，三禅有三类，四禅有八类。因为它本身有三种，然后再分别五净居天的差别，共分了八种。其中“前二”属于下品，具体指梵众天和梵辅天，大梵天以上属于上品。

第三类是“下地”，下地也可以说是下品，胜解行地的四无量心观待于初地来讲是下地，是下品的四无量心。一地观待二地，一地就成了下品，乃至十地或佛之间都可以这样安立。

第四类是“下心”，心指作意，下心就是下劣的作意。是从哪方面来安立下劣作意的呢？不对众生做广大利他的事业，就叫下劣作意。声闻缘觉的相续中对利益众生没有广大作意，就是下品的四无量心。

第五类是“相似”，没有证悟无生法忍的菩萨的四无量心属于下

品。从一地到七地的菩萨虽然证悟了法界，但是还没有现证八地无生法忍的缘故。

“翻下则为上”，前面五类下品四无量心，反过来理解就是上品的四无量心。比如“前六”反过来，欲界当中的“后三”就是属于上品的四无量心。“前二”反过来，从大梵天乃至色究竟天之间的四无量心就是上品的四无量心。“下地”反过来，比如一地叫上品，观待上面的二地等都叫上品的四无量心。观待于“下心”，菩萨的四无量心是上心，因为有利益众生的意乐，离开了声闻缘觉的作意。“相似”反过来，八地以上的四无量心就是真实的四无量心。

#### 辛四、果

四无量心的果怎样理解呢？它是通过下面的两个颂词进行宣讲的，第一个颂词真实讲五果，第二个颂词讲修持四无量心的界限，界限也是一种果。第一个颂词是真实讲五果，第二个颂词是讲生起或圆满四无量心的标准、兆相。

首先讲第一个颂词：

所生欲界报，满聚亦成生，  
不离及离障，具足五为果。

“具足五为果”就是讲果，五果在很多大乘经典当中再再提到，都是通过这种方式安立。

“所生欲界报”“报”是果报或异熟的意思，颂词当中直接提到一个“报”字，菩萨修持四禅或修持四无量心的直接果报就是生到禅天。你在欲界当中修持四无量心，那么果报就是生到禅天当中。看你自已修持的是下品、中品还是上品，分别生在梵众天、梵辅天、大梵

天或其他天界。但菩萨以大悲为自性的缘故，行持四无量心的果是生在欲界。因为欲界的众生很可怜，最需要得到度化。所生欲界的报、异熟，就安立成异熟果。

第二个是“满聚”，即增上果。“聚”是资粮的意思，即二资粮，“满”就是圆满二资粮。什么是圆满二资粮呢？增上果就是圆满二资粮。因为你行持了四无量心，大悲和空性都增上，福德和智慧两种资粮都得到圆满，这叫作增上果。

第三个是“成生”，即士用果。如何理解士用呢？“士”即士夫、丈夫；“用”即功用的意思。某一类人具备很强的势力，可以成办功用，就叫“士用”。士用果有的地方叫丈夫果，与士用果意思相同，都是士夫的功用。比如我把这个东西拎起来，或把它从此处移到彼处，这就是士夫的功用。士用果是当下成熟，而不是以后成熟，以后成熟是异熟。当下可以起作用的，就叫士用果。“成生”，成就众生或成熟众生，就是修持四无量心的士用果。菩萨修持四无量心当下就可以成就众生，没有善根的让他安置善根，有善根的让他成熟，这是菩萨当下就能做到的事情，这叫士用果。

第四个是“不离”，即等流果。为什么叫等流果呢？今生当中菩萨精进修持四无量心，后世当中通过串习等流也愿意修持，或是通过他的果报，具备修持四无量心的各种条件，这方面叫等流。前世修了四无量心，今世也愿意修，今世修了之后，后世也愿意修，乃至成佛之间如是辗转增上、不远离，就叫等流果。

第五个是“离障”，即离系果。什么是系缚？障碍就是系缚。菩



萨行持四无量心，四无量心的违品如嗔恨、损恼心等等，从其最粗大的现行到种子习气都灭尽叫离障。这就叫离系果。如果能够真正修持四无量心，障碍绝对是寂灭的，具足修持四无量心的五种果。

四无量心的量是什么？四无量心修到什么状态算是修得差不多了？下面这个颂词讲：

设遇重障缘，及以自放逸，  
欲知菩萨相，梵心无退转。

“梵”就是四无量的意思。要了知菩萨不退转相、成熟相，修持四无量心已经达到的标准或界限，就要通过两个相来观察。如果达到这两个标准，就说明修持四无量心已经圆满了。

第一个相是“设遇重障缘，梵心无退转”。不要说这些轻微的对境，比如众生对菩萨做一些打骂，“设遇”，假设遇到一个很严重的障碍，在很严厉的对境现前时，菩萨的四无量心根本不退转，就说明修得比较坚固了。这里要简别一个中庸的境或对境根本不现前，你说自己四无量心修得好，但有些对境是大家都能够忍受的，没修过四无量心的也能忍受，你在这方面能忍受也不算什么的。而四无量心的障碍，是别人给你做极大的损恼，比如把你的耳朵割了，或把你的手脚砍断了，如果这时还能安住四无量心，就是修得圆满了。如佛陀在歌利王割截身体时还能够安住，就说明四无量心已修圆满。“重障缘”现前时，还能够安住，梵心不退转，这是第一个相。

第二个相是“及以自放逸”，就是自己还没有生起对治或安住在四无量心当中时——比如我看见对方正在吵架，要去劝架时，我先作意安住四无量心，然后再过去调解，也许就不会生起烦恼，梵心不退。

但当你“自放逸”，没有安住对治时，也能够梵心不退转的话，就说明四无量心修得很成熟了，它的功用自然能够发起。我们只有在安住正念时，烦恼才不生，一旦不安住正念、放逸时，烦恼马上就生起，说明修得不行。自放逸时，四无量心的功用还能够无间地运转，就说明确实修得不错。其实不单是四无量心的成熟相，很多成熟相都是如此。有时我们说修心到底修得怎样了？如果“重障缘”现前——这个重障缘有时是不好的，有时是好的——比如我们在修离开世间八法，突然现前一个很好的对境，这也算是一个重障缘，这时如果你动心了，说明还是修得不好。重障缘现前时、自放逸时、没有真正作意时，你的心还不退转，就是四无量心修成的标志、兆相。标志也算是一种果，所以把它放在果中附带讲。

对于修持四无量心，也许我们还没开始修或是正在修，但标准都是一样的。我们在修的过程中，首先要了解它的标准，这对我们来说确实有好处，有个目标，当自己生起一些功德时，不会飘飘然——因为这是重障缘不现前或者自己安住对治修持，所以这点功德根本不算什么。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第七十三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行宣讲，“无上五义”当中，前面“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判已经讲完了。现在现在讲第五个科判“圆成证得”，即宣讲如何通过修持菩提分的方式现前大菩提的自性，里面分前行和正行，前行讲完了，现在正在讲正行，分六个方面：首先讲《业伴品》；然后是《业伴品》所摄持的《度摄品》；讲完之后讲《供依无量品》；然后再讲《觉分品》；之后是《功德品》；然后是《行住和究竟果品》。六个科判当中前面的第一、第二科判已经讲了，现在正在讲第三个科判《供依无量品》，分三个方面：供养；亲近善知识；修持四无量心。现在正在宣讲第三个科判“修持四无量心”，分两个方面：宣讲四无量心；别说悲心。第一个科判分六个侧面，前面四个科判已经讲完，今天开始讲第五个科判“违品”，宣讲真实的违品、通过违品而产生的种种过患。

### 辛五、违品

首先讲真实违品：

四梵有四障，嗔恼忧欲故，

## 菩萨具此障，多种过失起。

颂词“四梵”就是指四无量心，它有“嗔”“恼”“忧”“欲”四种过患。如果菩萨在行持四无量心时具备这四个障碍，就会引发多种过失：四无量心没办法生起；产生各种烦恼；通过烦恼而破戒、堕地狱等等。四种过失到底是什么呢？

第一个过患是“嗔”。所谓嗔心，就是慈心的违品。相续中如果对众生生起嗔恨心或欲恼害、想打杀的心态，就是慈心的违品，因为慈心是给予众生快乐，如果相续中生起想打骂众生的心念、嗔恨心，绝对不会愿众生得到快乐。

第二个过患是“恼”。所谓恼，就是恼害的心或行为。不单相续中缘众生生起嗔恨心，而且身语对他们进行打骂，对众生实际做恼害的行为，使众生相续感受痛苦，这恰恰就和悲心拔苦的相相违。如果生起恼害的心和行为，相续当中就会失坏悲心。所以恼害心是悲心的违品。

第三个过患是“忧”。所谓忧，就是一种忧虑心。见到具有资具的众生在享受快乐时，相续中通过嫉妒心引发忧恼心，即见到众生具快乐或快乐因时，不生随喜反而生起嫉妒。比如见到众生拥有各种各样善妙的资具，或者众生正在行持大福德，或者正在背诵或者正在修法，生起验相等，这是产生种种快乐的前因，但对这些引发快乐的因或具备这些果德不生欢喜反而生嫉妒，通过嫉妒心生起忧恼，这就是喜心的违品。这个“忧”是从嫉妒引发的，在讲义中讲得很清楚。

第四个过患是“欲”。所谓的欲，一方面对于具有苦受的众生或对自己做伤害的怨敌等，生起嗔恨心或欲加害之心；另一个方面，对于乐受或亲友生起欲界贪心，这方面叫作欲。欲是舍心的违品，有两个方面：所谓的舍心是对亲友和怨敌生起平等舍，如果是违品，就是对怨敌生起嗔恨心或害心，对亲友生起贪欲心。欲有两个方面的内容：第一个是欲加害，第二个是对亲友等生起欲界贪心。如果菩萨具有这种障碍，就会生起多种过失。

下面再宣讲通过这些障碍会引发各种不好的果、过失。下面三个颂词讲到三类过失：第一是具备三害的过失；第二是具备六呵责的过失；第三是复次生起的三种过失。

第一类，如果生起了这些烦恼，就会产生三种害：

如是诸烦恼，起则有三害，  
自害亦害彼，及以尸罗害。

所谓三害，就是“自害”“害彼”“尸罗害”。这三种危害是通过烦恼而引发的，这个烦恼是什么呢？即嗔恨心、恼害心、嫉妒心和不平等心。一个菩萨相续当中如果生起了烦恼，绝对会引发种种过失。

第一个是“自害”。所谓的自害，就是如果自己相续当中生起了嗔心、恼害心，再在身语上付诸行动，就会自己伤害自己。首先通过烦恼造业，今生当中各种各样的善业就会失毁，然后通过这种恶业引发，导致后世堕到地狱当中，所以是自己损害自己。相续当中如果有烦恼，不单单生不起四无量心，反而会对自己生起伤害。

第二个是“害彼”。所谓的害彼，就是害他的意思。不单单通过烦恼而自害，还会害其他人。如果相续当中有了嗔心、恼害心等等，就会伤害别人的生命、财富、妻儿等等。在伤害别人的当下，就在伤害自己。直接伤害别人的身体、财产等等，或者做杀害、偷盗、邪淫等等行为，这些都是“害彼”的具体过失。

第三个“尸罗害”。所谓尸罗害，是说如果相续当中生起烦恼，自己的戒律就会受到伤害，失毁自己的戒律。因为要守持一个清净的戒律，不管是小乘戒还是菩萨戒，尤其菩萨戒，必须要守持慈悲心，如果相续当中生起强烈的嗔心或恼害心，那么自己相续当中绝对会失坏清净的菩萨戒，通过这样的烦恼会失坏戒律，这叫尸罗害。按照无著菩萨的讲义，所谓的尸罗害既害自己又害他人，就是自他俱害。前面的自害偏重于害自己，害彼偏重于害他人。尸罗害是从失坏戒律这个侧面讲，因为自己失坏了戒律，不但自己伤害了自己，而且会做伤害其他人的事情，所以自他俱害。这是第一组生起三害方面的内容。

下面再讲生起六呵责方面的过失。六呵责实际上是从“尸罗害”分下来的，如果你失坏了戒律，还会产生六种呵责。

有悔亦失利，失护及师舍，

治罚并恶名，如是六呵责。

六呵责的第一个是自呵责，即颂词当中的“有悔”；第二个是他呵责，颂词当中讲“失利”；第三个是天呵责，颂词当中叫“失护”；第四个是大师呵责，颂词当中讲“师舍”；第五个是同行梵行

者呵责，叫“治罚”；第六个是一切众生呵责，叫作“恶名”，从六个呵责安立六种过失。这六个呵责都是相续当中生起烦恼、破戒之后产生的种种过失。通过这方面观察，破戒的过失很大。破戒的来源是什么呢？就是相续中生起嗔恨心等烦恼过患。如果要避免这些过失和苦果，相续当中必须守持四无量心，四无量心生起来之后，不但没有过失反而生起功德，下面还要讲。

下面再看六种呵责。

第一个是自呵责，叫“有悔”。因为自己相续当中生起了种种烦恼，通过烦恼失坏了自己相续当中的戒律，他想自己已经远离诸佛菩萨等圣者所欢喜赞叹的正道，行持了诸佛菩萨所呵斥的邪道——生起烦恼破戒等等，所以自己伤害了自己、自己毁坏了自己。一方面后悔，一方面相续当中生起忧虑、怯懦的心态。

第二个叫他呵责，颂词中叫“失利”，就是失去名闻利养的意思。以前供养过某修行人的施主，听说他已破戒，或正在行持恶业，就会对他进行呵责。他现在已经不是供养处，可以说是行持恶业的应该呵斥之处。以前曾经对他作供养的施主会生起这样的心态，如是对他进行呵斥。不单单是施主呵斥而不供养，其他人也不会供养，所以他自己所获得的利养非常微薄，从这个侧面叫“失利”。从很多施主的心态来讲，他愿意供养的对境是戒律清净的人或精进闻思修的人，如果这个人一点都不修行或戒律已经失坏，任何施主都肯定不愿意对这种人供养。这些施主内心当中也会分辨：你到底有没有功德？有功德供养你，就可以获得大福德。如果对方已经破了戒

律，不是供养处，他就认为供养你没有大的利益。

第三个是天呵责，叫“失护”，就是受到天人或护法的呵责。在以前守持戒律、如理如法闻思修时，这些白法天神、护法神经常保护自己，自己生起烦恼破戒之后，他们就开始呵责此人毁坏戒律。因为护法神、天神和一般人不同，他们有天眼，智慧护法有智慧眼，恒时知道这个修行人在做什么事情，你是在如理如法修持还是在行持非法行。如果见到你已经破了戒律，他一方面会呵斥你，一方面不会再保护你。从这个方面讲叫“失护”，失去天神的护持。

按照麦彭仁波切在《二规教言论》中所讲的内容，实际上一个凡夫人在世间要行持这些事业，通过人的力量非常难以成办。要成办广大的事业，必须依靠护法神的帮助、提携，在他们的保护或护持之下，自己闻思修或弘法利生的事业才会非常顺利。一旦这些护法神、白法天神已经唾弃自己、远离自己，违缘、魔障就会靠近自己。这样一方面自己在修行过程中会产生很多障碍，另一方面自己相续当中的善心会退失，恶劣的想法会逐渐萌生、坚固——比如逐渐开始贪著名闻利养，或对各种世间法有兴趣。所以为什么我们要不间断地供养护法神或祈请天神护持呢？实际上这些天神尤其护法神有智慧眼，在有些障碍即将出现时，因为经常供养祈祷的缘故，他就提前遮止了，有些根本不会出现，有的是把大的化解为小的，这些也许我们知道，也许根本不知道。反正要信赖这些护法神、天神，请他们帮我们遣除外内密的障碍。如果是天呵责，自己就会失去护持。



第四个是“大师呵责”，大师是指佛陀，对我们来讲就是本师释迦牟尼佛。佛陀在经典当中讲，这些破戒的人——已失坏沙门法的比丘及非比丘，犹如尸体一样是应该舍弃的对境，没有任何人会 对尸体有兴趣。佛陀在经典中早就已经作了这种教诫。如果是精进如法修持的人，就是本师摄受的人；如果是破戒律的人，没有按照本师的教言去做，可以说是本师舍弃的人。对我们来讲，虽然本师显现上已经入灭，但是他的教言还在，教典代表他的法身。我们如果破了戒律，实际上已经被本师所舍弃。如果不守戒律，本师说我不是他的本师，他不是我的声闻或我的弟子。本师在经典中对破戒的人早就作了呵责，这叫“本师呵责”或“师舍”，本师已经把他舍弃了。虽然显现上是舍弃，但是本师相续当中的慈悲心绝对不会舍弃任何众生，也就是本师的心没有舍弃众生，但是从教言上或行为上，破戒者已不是本师的弟子。对于一个修行者、佛教徒来讲，应该说最大的失败就是这个，如果连本师都舍弃了自己，还有谁敢摄受呢？上师不敢摄受、道友也不敢摄受。

第五个叫“治罚”，即受梵行道友呵责。按照有些地方讲，破戒不能通过神通观察，很多菩萨或上师虽然通过神通知道某人戒律不清净或已破戒，但随顺本师所制的戒律，并不通过神通来作治罚。当破戒者的行为已经真正暴露出来时，同行道友、僧团就会作治罚。这个人已经破了戒律，应该从僧团当中摒除，如是作羯摩、作治罚，这叫同行道友的呵责，所以通过治罚安立。最严重的当然就是摒除，在这之外还有“停止教言”——不让你听课。“中止教诫”也是一个

很严厉的治罚。有时不让你听课，有些人认为还不是很严重——不让我听课没什么，实际上这是很严厉的一个治罚。我们在学法时，相续不要太过于自由自在、无所谓，实际上，如果上师或僧团作一次治罚，将对自己产生障碍，修法没办法上进，出现很多见不到的违缘、过失。在僧团当中，应该尽量以如理如法的方式闻思修行，这是非常好的。

第六个叫作“十方呵责”。因为恶名流布的缘故，修行人破戒的消息传遍了十方，十方的人都会对他呵责。只要是取舍因果、知道道理的人都会呵责。不单佛教界，很多世间人也会说这个人不是一个好出家人，已经破戒，被开除了，也会指指点点。

如是六呵责全部来自于相续当中生起贪心或嗔恚心、恼害心等等，通过这些导致六种呵责的结果。

然后再讲三种过失。

后身诸难堕，梵住今亦退，

心数亦苦得，复次三过生。

第一个过失是“后身诸难堕”，第二个过失是“梵住今亦退”，第三个过失叫“作心数亦苦得”，这里又生起三种过失。

第一个过失“诸难堕”，意思是堕于诸艰难当中，生起很多苦难。后身是指后世的意思，不单今生当中遭到呵责——自呵责乃至十方呵责六种呵责实际上很大程度都来自今生受到的痛苦，而且在“后身”，自己死后还会堕到地狱或旁生等恶趣当中，感受各种艰难困苦，这叫堕于艰难当中，没办法自拔。通过今生生起烦恼造业，

后世堕到恶趣当中受各种各样的苦难，这是第一种过失。

第二种过失，“梵住今亦退”，梵住是指四无量心，四无量心“今亦退”：当你生起种种烦恼时，以前生起的功德不但不增长而且会逐渐退失，一方面生起烦恼在犯戒时，已经从梵行、梵住中退失了；另一方面相续当中这些微妙的善心也会逐渐退失。梵住代表一切善心，自己守持清净戒律的功德、听闻的功德、念修的功德或修持四无量心等功德全部退失，就是因为自己的烦恼增盛，烦恼一增盛，以前的功德绝对会退失，新的功德绝对不会增长。

第三个过失叫“心数亦苦得”。心数实际上就是心心所或心所法，在心所法上面获得各种痛苦。这样的痛苦不是安立在其他外物上、身体上而是安立在心心所上。我们说受苦就是指心在受痛苦，在识上面安立苦受、乐受等等。自己的心所上产生各式各样的痛苦，叫作“心数亦苦得”，这个“心数”有时翻译成心所，实际上是一个意思。

“复次三过生”，然后生起三种过失。

这就是通过四种障碍等引发今生的痛苦、后世的痛苦，实际上，痛苦是无量无边的。作为一个发心修大乘、趋解脱的人来讲，最后得到这种下场，从自己内心来讲是不愿意的。但是如果按照处、非处的观点，虽然你不愿意，但如果你造了这种业因，还是要感受六呵责、三过或三害的痛苦，这些结果都不是悦意的，修行人肯定是追求安乐，而不是追求痛苦，但最后成了一个得到痛苦的结果，非常不善妙。所以我们必须要了解四无量心的修法、四无量心生起的

障碍、这个障碍会产生的种种过失。多思考，令相续当中生起定解，当自己的烦恼即将现行时，就会用这种教法来对治，如果能够对治，相续中就会远离暂时和究竟的种种过失，顺利地行持四无量心。

下面再讲第六个科判“功德”。功德是两个颂词：第一个颂词直接讲功德，第二个颂词通过比喻宣讲修持四无量心的功德。

### 辛六、功德

善住梵住人，远离彼诸恶，  
生死不能污，不舍济群生。

“善住梵住人，远离彼诸恶”，如果能够善住梵住，就是能够善住在四无量心当中，就能离开障碍，没有违品。能够真正生起四无量心，它直接的功德，第一个就是“远离彼诸恶”。这个“彼诸恶”就是上面所提到的三害、六呵责、三过，所有过失全部远离。如果能够真实安住在四无量心，那么三害全反过来：第一个方面是能够获得自利；第二个方面是能够利他；第三个方面是尸罗清净。通过尸罗清净的缘故，即生当中没有后悔；会得到大的恭敬利养；然后诸天神护法会护持自己；本师会欢喜赞叹而摄受；同行道友也通过聚集的方式来进行安住；然后十方善名流布——六呵责也全部反过来，全部是获得功德。“后生诸难堕”等三种过失也会反过来：后生得到善趣或解脱的身份；梵住没有生起的会生起，已经生起的会不断增上；然后自己相续中得种种快乐。通过善住、梵住而获得的功德，也就是“远离彼诸恶”，远离诸恶之后会相应获得种种功德、种种快乐。这方面是非常关键的。

“生死不能污，不舍济群生”。如果自己能够安住在清净的四无量心修法当中，又会获得两种功德：第一个生死不能染污；第二个是不舍济群生。第一个方面，主要是智慧增盛的缘故，虽住在轮回当中，轮回的过患不能染污自己；第二个方面，大悲增盛的缘故，不会舍弃众生而自取涅槃。善住菩萨四无量心，就能够获得这两种功德。

第一个方面“生死不能污”，因为修持的是菩萨的四无量心，前面讲本体提到治障与合智，合智就是真正三轮体空的智慧，这时是完全生起的。具备菩萨的四无量心、具备三轮体空无分别智慧，不管是自相还是总相，反正如果具备这样的智慧，就能够处在生死中而不被生死所染污。所以通过智慧能够善住生死，不被生死染污。

第二个方面“不舍济群生”，菩萨相续当中的四无量心是缘一切众生的，他的悲心都是大悲心、大慈心，和一般的悲心、慈心不相同，他会一直安住在生死当中不舍弃众生，如是救济一切众生，将一切众生从痛苦当中拔救出来，然后赐予安乐等等。

这是讲菩萨悲智双运的功德，由于能够安住在清净的四无量心当中，能获得所有暂时和究竟的功德。菩萨的四无量心相合于菩萨的精神，就是智悲双运。智慧和大悲心双运就是菩萨道的真正核心精神，如果能够善住四无量心，两个都可以圆满具足。

下面这个颂词讲菩萨的四无量心可以清净到什么程度，一般来讲难以了解，但是通过比喻了解之后，我们就知道菩萨相续当中的四无量心极为清净，比一般世间所谓的慈心、悲心都极为超胜。我

们会对菩萨相续当中的功德生起一种敬重心，对他恭敬、礼拜、供养，因为相续当中有对他清净信心的缘故，我们也会获得摄受或生起清净的功德，我们也可以对照如何去行持四无量心。菩萨道的修行人应该做到什么样的标准呢？这个颂词的比喻从侧面说明这一点。

如人有一子，有德生极爱，  
菩萨于一切，起梵胜过彼。

第一句、第二句是做比喻，第三、第四句是讲菩萨的四无量心超胜世间慈心。

“如人有一子”，比如一个人有一个独子，这个独子具有很多功德，比如很乖巧、具备智慧、具有孝心等等，反正具备一般世间人所认为的一些优秀品质。“生极爱”，这个人绝对对他的儿子生起极大的慈爱心，一个方面是独子，一个方面是自己的儿子，一个方面他具备很多的功德，所以父母对儿子肯定生起极大的慈爱。“菩萨于一切”，菩萨的慈悲心、四无量心到底是怎样的呢？他将一切众生视为独子，世间的父母只是对自己的儿子生慈爱心，对其他人的儿子就不管那么多，对境有限；菩萨的对境是一切众生，能够把一切众生视为自己的独子，他的对境非常广大。“起梵胜过彼”。菩萨对一切众生生起四无量心，这种心境完全胜过父母对有德的儿子的慈爱心，这说明菩萨相续当中的四无量心是何等清净。

以上就讲完了功德，下面再讲第二个科判“别说悲心分九”。

庚二、别说悲心分九：一、大悲之所缘；二、缘有情悲心所得之果；三、具智慧之悲心的作用；四、悲心之分类；五、宣说大悲

之差别；六、赞叹悲心之功德；七、宣说产生悲心之因；八、菩萨之悲心以平等超胜；九、成立殊胜之悲心

前面总说了四无量心，下面再别说悲心。前面讲过，大悲心是四无量心的核心、根本。如果悲心生起，其他三种心就绝对会全部生起；如果缺少了悲心，其他三种心就没办法生起来，尤其《梵住品》赞叹菩萨的悲心非常超胜，本品也着重赞叹菩萨的大悲心。

从这九个科判完全可以了解菩萨的悲心，平时很多教典当中所接触到的所谓菩萨悲心的体相、分类等，也都是从这里分出来的。如果这一段内容能够精通，就能了解菩萨的悲心非常清净、超胜或自己应如何努力的方向。首先讲第一个“大悲之所缘”。

### 辛一、大悲之所缘

菩萨生起大悲心的所缘境是哪些呢？这里分了十类众生。这十大类中，从地狱众生以上乃至初发心菩萨以下，全都是菩萨生悲心的对境，说明菩萨悲心的所缘境非常广大。这方面就讲到十种所缘，其他很多经典、论典在讲菩萨悲心所缘时，也是引用这些颂词进行观察和抉择。

这里通过两颂观察：

炽然及怨胜，苦逼亦闇覆，  
住险将大缚，食毒并失道，  
复有非道住，及以瘦涩者，  
如此十众生，大悲心所缘。

“如此十众生，大悲心所缘”，十类众生是菩萨大悲心的所缘

境。第一类是“炽然”；第二类是“怨胜”；第三是“苦逼”；第四是“闇覆”；第五是“住险”；第六是“大缚”；第七是“食毒”；第八是“失道”；第九是非“道住”；第十是“瘦涩者”。下面次第宣讲。

第一类众生叫“炽然”。所谓炽然是什么意思？就是欲界众生对五妙欲非常耽著，就像烈火炽然一样。观察人道众生可知，他们在追求五妙欲时，确确实实没办法控制心态，根本没办法安住在知足少欲当中。尤其现在物质文明发展很快，各方面追求色、声、香、味、触。一方面，越到末世，贪心烦恼越强；另一方面，外在环境也有推波助澜的作用，广告经常告诉你这个东西怎么好，然后大家开始生贪欲心，互相攀比，内心的烦恼更加炽盛。第一类主要是对五妙欲特别贪执的众生，他们被五妙欲牢牢束缚住，一方面见不到清净的道，一方面通过这种大贪心去追求妙欲，后世绝对会堕入地狱或三恶趣中没办法解脱。菩萨生悲心的第一类对境就是对五妙欲具备炽然贪欲心的一类众生。我们相续当中有炽然，就是菩萨生悲心的对境，这没什么说的了。我们一方面以菩萨的身份观察别人，哪个人是我们生悲心的对境，但自己不注意也成了生悲心的对境还不知道，对五妙欲方面的贪执不能过于强烈。

第二类叫“怨胜”。这个“怨”的意思是指魔障，不是指怨敌。这一类众生想要行持善法、善道，但在行持善道的过程当中，遇到障碍之后就退失了，魔障胜伏了自己，没办法继续善心和善行，这叫怨胜。这一类众生很多，在佛教、外道、世间当中都有，他自己愿



意守持一个高尚行为，比如世间人愿意守持一个高尚的行为趋于善道，但是遇到种种障碍时，如物质上的拮据或别人的冷嘲热讽，之后他就从高尚的行为当中退失了。有些修持佛道的人，本身想追求解脱，但是遇到方方面面的障碍——身体不舒适的障碍、天魔的障碍或内心习气的障碍、环境的障碍，他就从正道当中退失了，这就叫“怨胜”。菩萨见到这一类众生，就情不自禁地生起大悲心。

第三类是“苦逼”。主要是指被痛苦所逼迫的众生，对于我们这些初学者来讲，生悲心的对境单单是苦逼的众生。这个苦可以分为两类：一类是恶趣的苦，另一类是善趣的苦。恶趣的痛苦：地狱有寒热的苦、旁生有鞭打或恐怖的痛苦、饿鬼有寻求饮食、得不到饮食的痛苦，这些痛苦是很明显的，菩萨见到之后自然生起悲心；善趣的痛苦：比如生老病死苦、变苦、行苦等等。菩萨见到各式各样痛苦所逼的众生自然生起悲心，菩萨生悲心的对境是善趣和恶趣所有遭受痛苦的众生。

第四类是“闇覆”。闇覆和苦逼二者之间是果和因的关系，苦逼是苦果，闇覆是苦因。菩萨对苦果生起悲心，然后对苦因生起悲心。闇覆是无明的意思，众生被无明的黑暗覆蔽之后，看不到造恶业会引发种种不悦意的果报，所以他行持杀生、偷盗或者邪淫、妄语，或者安住在贪嗔痴当中，没办法认识因果、没办法出离轮回。修行人行持邪命，犯了戒律也不知道，都叫闇覆。因为它是未来生起痛苦的因，如果不知道苦因，如是执迷不悟，确实就是菩萨生悲心的对境，所以这叫闇覆。和自己的相续对照，好像每一个地方我

们都成了菩萨生悲心的对境。

第五类叫“住险”，住于险处的意思。险处是指什么？指轮回。谁住于险处呢？一阐提的众生，他根本没有求解脱的心。如果按中观宗的观点，没有决定的一阐提，但暂时来讲，他无论如何生不起求解脱的心，也可以安立一阐提。如果是这类众生，老是耽著于轮回的快乐、不愿意出离，因为没有发起求解脱的心，他将恒时住于险处——轮回当中。按照唯识宗的观点，一阐提众生彻底没办法解脱，决定断绝了解脱的种姓，这一类众生很可怜，菩萨对他生悲心，因为对他无能为力、没办法救度他，即便把他安置在善趣，又怎么样呢？还是“住险”。按照究竟了义的观点，一阐提是暂时的，菩萨会对这一类众生善巧地安置引导，使他相续当中逐渐生起向道之心。这是很有意义的事情。

第六类是“大缚”。缚是束缚的意思，大缚是什么意思呢？就是被一种极大的耽执所束缚，这就是我和我所、我执和我所执，如果有了这个执著，就绝对是大的束缚，其他都不是根本上的束缚。有些外道想要求解脱，但不离开我和我所的境界，就求不到解脱道，这方面是大束缚。菩萨见到这类求解脱外道众生时，情不自禁地生起悲心。为了度化他们，有时直接显示辩论，使他从邪见当中解脱出来；有时示现神变，使他生起信解；有时化现成外道的本师或道友，然后跟他接触，使他在相续当中种下解脱、趋向善道的因缘，如是次第引导他们。菩萨的善巧悲心非常广大的缘故，不单是对这一类众生生起悲心，他会想怎么去救度他们，他会采取很多实际的

行动，直到把他们救度出来为止。

第七类是“食毒”，就是食用了杂毒的食物。杂毒的美食有一个特性：外表看起来是美食，食用之后暂时好像口感、色根产生一种乐受，但是因为杂了毒，是毒食的缘故，马上会毒发，损害自己的寿命，这就是“食毒”。执著四禅、四无色为解脱道的人，就是“食毒”。对他们来说，安住于四禅、四无色就是解脱，他安住于禅定时，认为已解脱了粗大的烦恼，心、心所根本不生起，他认为这是解脱道，实际上根本不是，如同杂了毒的食物。因为他把非解脱道执为解脱道，安住一段时间后，禅定力一退失，没有引业就马上会堕落。这样就是“食毒”。菩萨对这一类修持禅定的仙人也是生起悲心。

第八类是“失道”，是指想追求解脱但失去正道、行于邪道的外道。怎样行于邪道呢？他们认为自己行持的道是正道，比如五火焚身、行持牛的禁行、狗的禁行、在恒河当中沐浴等等，这都是将非道执为道，这类众生也是菩萨生悲心的对境。

第九类是“非道”。后两类主要是对小乘声闻和大乘初发心菩萨一类众生生起悲心。“复有非道住”，所谓“道”，是暂时入了解脱道，但观待大乘来讲仍是非道或劣道，是很迂曲的一种道。一方面是指声闻缘觉种姓，他们执著无住涅槃是究竟，是劣道的缘故，也是菩萨生悲心的对境；另一方面是不定种姓的菩萨，他首先趋入大乘道，后退失进入小乘道，在八地菩萨看来，他绝对是入了错道，住于劣道。有的不敢说小乘是劣道，因为有可能谤法，但很多经典

就是这样讲。小乘的自体和大乘的道体比较，哪个殊胜？哪个下劣？这是可以安立的，我们如理如实地安立不算谤法。在《道次第广论》当中，宗喀巴大师也是这样抉择的。小乘是迂曲的道，所以是劣道，这样行持会对自他二利生起大的障碍。菩萨见这类众生绝对会生起大悲心。

第十类是“瘦涩者”，瘦涩的意思是善根羸劣。这类众生是指初发心菩萨，他们都是八地菩萨生悲心的对境。为什么呢？他们已经发起了菩提心、进入了大乘道，但是相续中的资粮没有圆满，福德资粮和智慧资粮都非常的羸劣，这叫瘦涩。如果资粮不圆满，自己想求的果就现前不了。很多这类众生想修道，但就是修不上去，成为菩萨生悲心的对境。也许在座的很多都是这一类众生。确实很向往大乘道果，但是因为福德、智慧资粮没有圆满，怎么修也修不上去，会遇到很多的障碍而退失。这样观察时，我们一方面知道自己是菩萨生悲心的对境，另一方面要努力使自己相续中的福德、智慧资粮迅速圆满，现在必须要精进做这些事情。

从地狱众生以上乃至初发心菩萨以下，都是大菩萨生悲心的对境。“大悲心所缘”，这里讲得很清楚，“如此十众生”，十众生里面有因位讲的，比如贪图五欲等，有从苦方面讲的，有从趋入邪道方面讲的，反正一切众生都属于菩萨生大悲心的对境。除了这十类之外，还有什么对境？我们不可能说初地菩萨是生悲心的对境，他已经现证了法界，相续当中的方便智慧修法都是通达的，根本不是生悲心的对境。初发心菩萨乃至声闻缘觉都是菩萨大悲心的对境，

菩萨的大悲心的所缘很广大，菩萨的心量很大。我们要看一看自己是不是菩萨生悲心的对境？一方面成为菩萨生悲心的对境，也不是不好的事情，菩萨肯定会关照、救度自己；另一方面，如果你方方面面的修道都很圆满，就不可能成为修悲心的对境。我们是对五欲很贪著的众生，也许是炽然众生；也许是怨胜众生；也许是苦逼众生；也许是闇覆众生；住险众生这方面没有；大缚方面——执著我和我所，支分方面具备；然后“食毒”——有一类修法的人执著于禅定境界，认为一缘不动的安住就是解脱，也许内道当中也有，这一类是食毒，也成为修悲心的对境了；然后“失道”方面不会有，但是现在佛教内部不清楚，有时没有多闻的人把非道执为道的也有；然后“非道住”，我们相续当中发起一个求自我解脱的心，或想从菩萨当中退失，也是菩萨生悲心的对境；“瘦涩者”，是直接生悲心的对境。反正从方方面面观察之后，我们要努力趋向解脱道，这很关键。

今天讲到这地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第七十四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，主要通过总说的方式宣讲了菩萨道的修行。为了现证大菩提的自性，让不可思议的大菩提在修行者相续当中现前，就必须实修这些窍诀，第五个科判“圆成证得”是从《明信品》到《敬佛品》之间宣讲如何实修大菩提因，分加行和正行。加行通过《明信品》乃至《教授随示品》作了观察，现在正在讲正行。正行分了六个侧面：《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住及究竟果品》，现在正在讲第三个科判“供养依止四无量品”，前面的“供养如来”和“依止善知识”两个科判已经讲完了，现在正在讲“修持四无量心”。

“修持四无量心”分两个方面：第一是“宣说四无量心”；第二是“别说悲心”，现在正在讲“别说大悲心”，分六个方面。第一讲到大悲心的所缘，什么是生大悲心的所缘或者大悲心的对境呢？生大悲心的对境有十类众生，从低劣众生乃至初发心的菩萨，都是大菩萨生悲心的对境。今天讲第二个科判“缘有情悲心所得之果”。

### 辛二、缘有情悲心所得之果

缘有情生起大悲心所得到的果有五种。颂词当中讲到：

障断及觉因，与乐亦爱果，  
自流五依故，是人去佛近。

五种果：“障断”是离戏果；“觉因”是增上果；“与乐”是士用果；“爱果”是异熟果；“自流”是等流果。

第一是离戏果，颂词中讲“障断”，大悲心的障碍能够完全断掉。大悲心的障碍前面讲是恼害心，也包含嗔恨心。如果能够真正生起大悲心，对众生的嗔恨和恼害之心全都可以断掉。缘有情修习大悲心之后，自然而然会现前这个果。

第二是增上果，即“觉因”“觉”是指觉悟，“因”是因果的因，指资粮。“觉因”主要是安立二资粮，通过修持大悲心可以圆具二资粮。有了大悲心的摄持，自己肯定要去修持种种福德，做断苦的事业，也要修持种种智慧。通过大悲心能够圆满二资粮，这个二资粮就是“觉因”——觉悟的因。我们如果想要获得初地乃至佛的觉悟，绝对不能离开二资粮，二资粮就是“觉因”。

第三是士用果，即“与乐”。士用果是指通过修持大悲心而发生的作用。它的作用就是“与乐”，一方面给予众生快乐，一方面在给予众生快乐的当下肯定是离苦的，不可能一方面快乐，一方面又具备某种苦恼。我们说在一个乐上面，如果是给予众生某一方面的快乐，那么这方面的痛苦肯定是远离的。比如通过大悲心给众生布施财物，他得到财物时，从得到财物这个侧面生起了快乐，当下就远离了没有得到财物、不具资具的痛苦。因此“与乐”是士用果，通过缘有情修

持悲心而做事业，拔除众生的痛苦、给予众生快乐，这叫作“与乐”，自己在给众生快乐的当下也能够安忍众生的痛苦，这方面就是士用果。

第四是异熟果，颂词当中讲“爱果”，这个“爱”就是可爱的意思，可爱之果就是异熟果。如果能够缘众生起悲心，再做拔苦之行，通过这种缘起力，果报一旦成熟自己就会获得可爱之果，就会离开种种怖畏、痛苦。或者自己通过修持大悲心，以后愿意转生到什么地方都可以随意转生，随意转生就是一种可爱果、异熟果。这是修持大悲心的异熟果，肯定是获得可爱的异熟。

第五是等流果，就是“自流”。通过前世修持大悲心，今世当中也愿意修持，如果在今生再再修持大悲心，在后世也会修持大悲心，这就是一种等流。“自流”的“自”，就是自己或自然而然的意思。自然而然就可以流露出大悲心、行持大悲心，叫作“自流”。在后世即便没有人劝请，自己也能够苏醒大悲的种姓，能够自然而然对众生起大悲心，这就是修持大悲心的等流果。

“五依”的“五”就是五果，“依”就是依靠。五果全是依靠于大悲心的缘故，所以“是人去佛近”。菩萨因为修习了大悲心、具备了五果，所以他离大菩提的佛果非常近。从反方面讲，不修持大悲心则离佛果相当遥远。如果修持了大悲心，一方面能得到五果，一方面离佛果很近。因为“障断”“觉因”“与乐”“爱果”“自流”这五个果实实际上都是成办大菩提自性的因，如果具备了这五种果或修持了大悲心，这个人就可以迅速现证大菩提。如果没有修持、现前大悲心，就没有办法在很短时间当中现证大菩提。对菩萨来讲，一个方面是现证空性



慧，另一个方面是生起无有造作的、无伪的大悲心，这两个方面对菩萨来讲是最最重要的事情。

### 辛三、具智慧之悲心的作用

这个地方讲得很清楚，菩萨的悲心是通过智慧摄持的，有智慧又有悲心，智悲双运。这种悲心有什么作用呢？下面通过两个颂词宣讲。

生死苦为体，及以无我性，  
不厌亦不恼，大悲胜觉故。

修持具智慧大悲心的第一种作用：就是通过大悲心不舍众生、不舍轮回；通过智慧不住于生死，安住在有寂等性的法界中。一方面有智慧，一方面有悲心，这个颂词所体现的意思，就是平时所讲的大悲空性藏或者悲智双运、方便和智慧双运等。这个悲智双运的果有两种作用：一方面是不会被生死轮回中的烦恼所染污；另一方面是根本不会舍弃轮回。

“生死苦为体”和“及以无我性”，这两句的最后两个字是关键，第一个是“体”，第二是“性”。生死是以痛苦为本体，以无我为本性。

“生死”就是轮回，这个生死轮回以什么为本体呢？以苦作为本体，只不过有时它是苦苦增盛，有时苦苦不明显，但是具有变苦，最差也具备行苦，行苦是周遍一切轮回相续的，整个生死完全是以三苦为自性，这就是“生死苦为体”。

“生死”以什么为“性”呢？“及以无我性”的“及”字连接前面的“生死”，这个生死轮回是以无我为本性的，无我就是空性的意思，生死的本体、本性是空性。一个方面，世俗的实相完全是痛苦的；

另一方面，以胜义来观察，它完全是无我、空性的自性。

如果能够了解这两点，就可以“不厌亦不恼”。不厌就是根本不会厌弃轮回，不恼的“恼”是烦恼的意思，不恼是不被烦恼所扰乱、所染污。

为什么会有“不厌亦不恼”的作用呢？下面讲“大悲胜觉故”，因为他有大悲，就根本不会厌烦众生、厌烦生死，而且他了解、通达了“生死苦为体，及以无我性”，在具有智慧的悲心的作用下，他自然而然就会对处在生死轮回当中的痛苦众生如是生起大悲心，不会厌弃轮回。

为什么会“不恼”呢？下面就讲“胜觉故”，这个“觉”就是智慧的本体，因为他自己具有殊胜智慧，前面讲“及以无我性”，就是他了解一切生死轮回全是无我、空性的自性，他能够安住、了达这样一种本体，有这样殊胜的觉悟、智慧的话，他处在生死轮回当中时，这些烦恼根本没办法扰乱他。

以上讲到通过大悲而不住于涅槃，通过智慧虽住生死中但不被烦恼所扰乱，这种作用体现得很清楚。麦彭仁波切的科判设置得非常精要，必须了解具智慧的悲心其作用就是这两个。“生死苦为体”主要是缘“生死苦为体”对众生生起大悲心，“及以无我性”就是了解到实际上轮回中的种种痛苦都是没有自性、空性的，在轮回中不会被烦恼所染污。

一般初学菩萨因为相续当中的智慧还没有清净圆满、没有增上，处在轮回中就会被贪嗔或愚痴等所扰乱，但在这个过程中，一方面

我们说会有这样的痛苦，但从另外一个侧面来讲，如果能够多闻思如梦如幻的空性，或者相续中对明空的法界能够有所了达，粗大的烦恼对自己来讲是不会有伤害的，这就是第一种作用。

下面的颂词讲第二种作用：

见苦自性时，知苦生悲苦，  
亦知舍方便，恒修不厌生。

菩萨了解痛苦的自性时，如是生起一种“悲苦”，然后通过这种悲苦再去了解如何断除众生痛苦的方便，如是恒时修习断除痛苦的方便，这就是具智慧悲心的第二种作用。在观察颂词意义时，与科判进行对照是非常关键的，有时好像抓不住重点，有了科判我们就知道还是在讲具智慧悲心的作用，有这个总的意义摄持，我们了解颂词就有一个核心，不会出大的问题。

“见苦自性时”，菩萨了解一切众生都具备三苦的自性，如是了解、通达就是“知苦”，他见到这个痛苦的自性，知道整个三界众生相续当中具备的痛苦，就会“生悲苦”，菩萨自己也许根本没有这些痛苦，但是他了解众生在感受痛苦，通过大悲心的引发而生起了怜悯众生的痛苦，这方面“悲苦”是一种功德，下面还要再再赞叹这种痛苦的功德，这种通过大悲心而生起的、对众生的忧苦，即便是小乘入灭的快乐也没办法跟它相比，“生悲苦”是功德的自性。

“生悲苦”之后又怎样呢？“亦知舍方便”，因为菩萨有智慧、有悲心，如果单单有大悲心却没有智慧，就不知道怎样舍弃众生的痛苦，如果有了大悲又有了智慧，如是就了解“舍方便”，这里讲“知苦

生悲苦，亦知舍方便”。是不是说菩萨故意生起悲苦，然后又了解舍弃悲苦的方便呢？不是的，菩萨生了悲苦就愿意去救度众生的痛苦，在发起这个心时，他就会去了解、寻求怎样能够使众生离开痛苦的方法，他寻求或证悟之后“亦知舍方便”，令众生舍苦的方便他已经通达了。

“恒修”，通达之后他就恒时修持令众生舍苦的方便。恒时修持，就是通过自己修持资粮使自己善根增长，通过加持或讲经说法的方式，让众生从痛苦当中舍离。比如知道布施是令众生舍弃贫穷的方便，他就恒时对众生做财布施，满足众生的意愿之后，众生就从缺乏资具的痛苦当中远离等等，其他的修法以此类推。“不厌生”的意思就是不生厌，不生厌和不厌生实际上是一个意思，因为他有大悲心又有殊胜的方便，对处在轮回中的众生恒时生起悲苦，恒时拔除众生的悲苦，不生厌烦心。恒时处于轮回当中，能够善巧救拔众生痛苦的这种作用，就是来自具智慧的悲心，所以科判叫作“具智慧之悲心的作用”。

#### 辛四、悲心之分类

自性与数择，宿习及障断，

应知菩萨悲，如此四差别。

颂词讲了悲心的四种差别或四种分类，第一个是“自性”，第二是“数择”，第三是“宿习”，第四是“障断”。

第一个是“自性”，什么是悲心的自性呢？或者悲心分类中的自性是什么呢？菩萨的种姓就是大悲心，从这个方面讲，悲心的自性就是指种姓，除了大悲心的自性之外，菩萨不具备其他种姓。我们知道

真正菩萨的种姓就是具备大悲心，就是大悲的自性。有时是从空性的侧面讲菩萨的种姓，但菩萨的大悲心和空性慧是没办法分离的，下面的颂词还会进一步抉择。菩萨的大悲肯定具备空性慧，菩萨具备空性慧也绝对具备大悲心，说菩萨以证悟空性为种姓和说菩萨以大悲心为种姓是一个意思，是一个本体的两个侧面。

第二个是“数择”，菩萨的大悲心会数数地思择。数数地思择什么呢？——具备大悲心的功德是什么，不具备大悲心的过患是什么。这个过患和功德，在前面“总说四无量心”中大概已经讲过，如果菩萨失坏了四无量心或大悲心就会产生违品，之后就会产生烦恼，有了烦恼就会造业，造业之后就会产生三害——“自害”“害彼”和“尸罗害”，然后生起六呵责的过患——自呵责、他呵责、天呵责、本师呵责、梵行道友呵责、十方呵责，然后还要生起三种过失，这些就是不具大悲心的过患。如果是具备大悲心呢？当然前面的过患都会远离，获得相应的种种功德，这些缘有情悲心的果，全都是从功德讲的。菩萨这样数数思择之后，就能够增长相续中的大悲心。如果不思维功德也不思维过患，对过患不远离，对功德法的因不去勤修，那么大悲心绝对没办法增上。虽然菩萨在平时也会数数思择如何生起大悲的方便——一切众生都是自己的父母，每一个众生都想离苦得乐，但是如果根本不知道方法，所愿和所行就会背道而驰，因此他在发大悲心方面会“数择”。

第三个叫“宿习”，通过以前再再行持大悲心，现在也数数修习，以后也会再再修习大悲心，“宿习”也是一种分类。

第四个是“障断”，就是断除障碍。菩萨修习大悲心之后，他的嗔恨或恼害心就会断掉。

“应知菩萨悲，如此四差别”，菩萨的悲心具备这四种差别。这方面讲到悲心的分类。

**辛五、宣说大悲之差别分二：一、真实；二、以喻宣说彼之深义。**

分类和差别有时是一个意思，但这个地方分两个科判，分别宣讲悲心的分类和差别是什么意思呢？前面“悲心之分类”主要是对菩萨相续当中的大悲心进行观察，是从大悲心的侧面进行观察的，而这个科判的内容“宣说大悲之差别”，主要是讲什么是悲心，什么是大悲，是对悲心和大悲心两者作观察，不能把普通的悲心和菩萨的大悲混为一谈，如果混为一谈，一方面对菩萨殊胜的功德或殊胜的心理状态生不起信心，另一方面是没办法分别自己相续中生起的心是悲心还是大悲心。如果分不清楚，自己处在悲心的状态，还认为自己有大悲心；如果不知道大悲心是什么状态，自己奋发时就没有一个目标。所以必须简别什么是普通的悲心、什么是大悲心。

我们平时讲，菩萨的大悲心绝对是不共法，一般世间人或声闻缘觉虽然都具有悲心，但和菩萨的大悲心没法比的原因，就是二者之间有很大的差别。为了让我们了解二者之间的差别，弥勒菩萨专门用一个颂词来宣讲，如果我们能够真正通达并数数忆念这个科判和颂词的内容，就知道菩萨的大悲是怎样的，平常众生和小乘的悲心是怎样的，对此会生起非常清晰的认识。

## 壬一、真实

非等亦非常，非深亦非顺，  
非道非不得，翻六悲如是。

颂词前三句讲到普通悲心的六种状态，“翻六”就是把六种普通悲心反过来，就是菩萨的大悲。先讲普通悲心，再讲菩萨的大悲。

第一个方面讲“非等”，这个“等”就是平等的意思。一般凡夫或小乘的悲心是非平等的悲心，称不上大悲。为什么叫非平等？平等是从哪个方面讲的呢？一般世间人或声闻缘觉二乘修行者，他们在生起悲心时，所缘只是具有苦受的众生，并不包括具有乐受和舍受的众生，只是缘苦苦的众生生起悲心，因为有时乐受是变苦，舍受是一种行苦，缘这两类众生他生不起悲心，只是缘苦苦或具苦的众生生悲心。一般世间人认为乞丐可怜，遭灾的人可怜，就是缘具粗大痛苦的众生生悲心，声闻缘觉也是缘这一类众生生悲心，所以他们的悲心非平等，只能称为普通悲心。而菩萨的大悲心是平等的悲心，具备平等悲心的缘故，称之为大悲。这个“大”字不是随便能加的，因为它具备六种功德才叫大悲，不具备六种功德就是普通悲心或相似的悲心。从哪些方面体现菩萨的大悲心呢？

第一方面是平等性，菩萨缘众生生悲心时，不单缘苦受的众生生悲心，对三界轮回中具乐受、舍受的众生也生悲心，对具苦苦、变苦、行苦的所有众生平等生悲心。因为这些众生具备五蕴或四蕴，这本身就是一种行苦，虽然色界或无色界众生有时好似显现清净或没有色蕴这些粗重的因，实际上相续中的习气种子根本没有断掉，

一旦他自己的引业穷尽，还是会堕落；或者他们正在安住的禅定状态本身就是一种痛苦，但是他根本不认识。菩萨缘这些有顶的众生，就是缘无色界众生生起的悲心，和缘地狱众生生起的悲心一模一样，没什么差别，他知道这些众生全是痛苦的自性，没有谁是不生悲心的对境。菩萨有平等悲心的缘故，称为大悲。

对我们来讲，现在也许没有生起这么强烈的大悲心，但是它的因我们要修习。因为知道了大悲心的所缘是平等的，所以我们在修大悲的因时，不单要缘地狱的众生或痛苦的众生生悲心，还要观察无色界众生痛苦的自性是什么，色界众生痛苦的果和因是什么，这样就能够在相续当中熏习生起大悲心的因，什么时候到量了，大悲心就会生起来。我们一方面了解其差别，另一方面也间接通达了修持大悲心的直接近取因。

第二个方面是“非常”，就是非恒常的意思。世间众生生悲心时，有时能生起、有时不能生起，所以是非恒常的；声闻缘觉的悲心虽然相对来讲比较稳定，但是他一旦进入无余涅槃，悲心就中断了，所以声闻缘觉的悲心也不是恒常的，因为没有具备恒常的体性，他们的悲心只能称为普通悲心，不能称为大悲心。

菩萨的悲心具备恒常体性的缘故，所以称之为大悲。一方面从道位来讲，从初发心乃至十地之间这些道位，都是通过增上悲心的方式生起的，苏醒种姓也是从有没有大悲心来看，从刚入道开始，就发大悲菩提心，然后小资粮道、中资粮道、大资粮道、加行道、见道、修道——整个道位都是以增上大悲心的方式进行修持，从这个



侧面来讲具备恒常。另一方面，即便是入于无余涅槃，菩萨的果位现前或菩萨的地道圆满之后，现前他的殊胜果位——大菩提自性或无余涅槃现前时，大悲心也绝对不会穷尽，这是恒常存在的，从这个侧面也称为恒常。具备这样体性的悲心就称之为大悲，其他的根本不能称为大悲。

如果没有学这些大经大论，我们平时都不知道什么是大悲心和一般悲心，对菩萨的悲心和一般悲心根本不了解，学了这部论典之后，弥勒菩萨通过六个方面一一给我们进行了指点，我们就知道菩萨的大悲心实际上是很超胜的。

第三个方面是“非深”，意思是没有具备很甚深的自性。一方面，一般众生根本没有证悟自他平等，他的悲心是有偏袒的。这个地方的“深”就是证悟自他平等，证悟了自他平等就叫作“深”，没有证悟自他平等叫作“非深”。一般众生有没有证悟自他平等呢？绝对没有证悟，凡夫众生对于对自己好的人、自己的妻子儿女、亲戚朋友很明显愿意生悲心，而对怨敌一律生嗔心，对其他众生生中庸心，所以一般众生的悲心绝对不具备甚深的平等自性。另一方面，声闻缘觉也没有证悟自他平等的法性，因此没办法安住在甚深体性，发不起自己荷担救度一切众生的誓愿。

这个地方的“深”字，第一个侧面是直接讲“深”，重点落在自他平等，一般凡夫众生根本不了解这一点；第二个侧面是通过甚深义引发荷担有情重担的誓愿，发起荷担众生的大誓愿来自证悟自他平等，但是因为声闻缘觉没有证悟自他平等，根本发不起来。

菩萨就具备深极或极深的特征，为什么呢？初地菩萨已经现证了诸法空性，因此他在出定位就如是了解自他平等。前面已经学过五种平等，菩萨现证了自他众生平等，没有自他的差别，在拔苦或断除苦因方面全是平等的，菩萨具备了自他平等的心态，所以能够发起荷担救度一切有情的重担，能够发起这样的誓愿心，能够承担救度一切有情的重担，就是大悲心。如果不能够发起这种誓愿，就根本不是大悲心。

我们现在要修持大悲心的因，也要相似地从内心当中生起大悲心——现在我只不过没有功德而已，只要自己一旦有了功德，一定要荷负起救度一切众生的重担。一定要发起这个愿，我们不需要害怕，虽然现在能力有限还做不到，但是发愿一定要发，一旦有能力一定要救度一切众生，乃至一个众生没有成佛、没有从轮回当中获得解脱，自己就永远投生轮回做度化众生的事业。这个愿要发起来，这就是真正大悲的因。发不起这个愿的话，就不是大悲的因，大悲心永远生不起来，因为这个果必须要通过近取因来引发，没有近取因就生不出它的果。菩萨有荷担有情的誓愿力，所以叫作极深的大悲。

第四方面是“非顺”“顺”就是随顺的意思，“非顺”就是非随顺，非随顺什么呢？随顺主要是跟随第三点“极深”方面而言，因为一般众生和二乘发不起荷担有情的心愿，因此也不会随顺这个心愿趣入拔苦的修行，这个“非顺”就是指不会随顺大悲誓愿而发起拔苦的行为、修行。一般众生就不用说了，二乘有时能够对众生生

悲心，但是真正要让他长时间住在轮回当中，把众生一个一个从痛苦当中解救出来，他是做不到的，他可以生悲心但是做不到。菩萨就不一样，菩萨能够随顺——一方面他证悟了自他平等，另一方面发起了能够荷担有情的大誓愿力，发愿之后他就想怎样去实行，跟随誓愿如是开始做拔苦的修行，这方面叫随顺。

《广论》里面有个比喻，《广论》：“《海慧问经》云：“海慧，如有商主或有长者，惟有一子，可悦可爱可惜可意见无违逆。然此童子因其幼稚而作舞娱，堕不净坑。次其童子若母若亲，见彼童子堕不净坑，见已虽发号哭忧叹，然终不能入不净坑拔出其子。次童子父来至其所，彼见一子堕不净坑，见已急急举止慌措，欲出其子心甚爱顾，全无呕吐，跳不净坑取出其子。”）一般的悲心就像一对夫妻的儿子掉到粪坑里了，母亲在粪坑上面嚎啕大哭，但下不去救她的儿子，父亲看到就马上跳下去把儿子救出来了。母亲的悲心相当于二乘，他对众生有悲心，但是做不到实际拔苦的行为。菩萨不是这样，菩萨不仅知道众生痛苦，而且也愿意去做随顺大愿的行为，修持它的种种因。这个因就很多：修持福德资粮、修持智慧资粮、修持三摩地、修持陀罗尼等种种方便，反正凡是拔苦的行为都去修行，这叫作随顺。

前面讲过声闻的悲心，比如看到一个人在河里面挣扎就要淹死时，他看了生悲心，觉得这个人很可怜，但看过就走掉了，不管他了，但另外一类众生看到之后马上下去救，声闻和菩萨的悲心也可以这样对比。我们有时觉得这个比喻是不是不恰当？实际上就是这样，有些二乘的行者能够知道众生处于痛苦的状态，但他只是在有限的时间、有限的范围内，如是做一些有限的事业而已。时间方面是乃至无余涅槃之前，入了无余涅槃就不管了；所救的众生也是有

限的，在他自己力所能及的范围中可以救，除此之外就不管了；他安住的事业也最多是罗汉果而已。

而菩萨完全是随顺于誓愿力如是发起修行，发起誓愿之后必须要精进地去积累资粮，福德资粮方面乃至一个小小的资粮，智慧资粮方面哪怕是听一堂课、学一个颂词，都要精进，因为它是成熟大愿的助缘、加行，它的正行就是这样，我们必须要了解。

第五方面是“非道”。这个“道”是净道的意思，凡夫和二乘是非净道，菩萨的大悲心是净道。非道和净道之间的差别从哪个方面讲呢？能够遣除违品就叫净道，不能够遣除违品就叫非净道。

首先讲凡夫。凡夫人是否具备非道的过失呢？绝对具备。他们有时会对亲戚朋友生悲心，但是由于财富等各种利益的纠纷等，也会对亲戚朋友生嗔心，所以绝对不是净道。凡夫人烦恼的种子、嗔恨的现行很厉害，所以叫作非道。

二乘人从证悟人无我空、断掉烦恼障的侧面来讲不会有嗔心，但是嗔心的习气还在，所知障还存在，从这个侧面讲就是非道。这个侧面和前面不一样，如果真正断尽烦恼障绝对不会有嗔心，这方面需要了解，但是他烦恼障的习气——所知障还没有净除的缘故，所以叫非净道。

而菩萨非如是，菩萨一方面对众生根本没有嗔恨心，简别于一般凡夫，另一方面他嗔恨心的习气是在修持过程中逐渐断掉的，所以确实是净道。因为最微细的习气是在十地末尾断掉的，因此在菩萨修道过程当中真正安立净道是不可能的，但从他安住在二无我空

性的侧面也可以安立净道。安立在净道的话，菩萨的悲心是大悲心，其他人的是普通悲心。

第六者是讲“非不得”“不得”是什么意思呢，就是不得三轮，也就是三轮体空。一般众生和二乘是“非不得”，他们在缘修悲的时候，没有安住三轮体空的状态。“非不得”也就是“有得”的意思，有得什么？有得三轮——生悲心的自己、所生悲心的对境还有生悲心的作意都存在，都存在的缘故叫普通悲心。而“不得”就是不得三轮的悲心，这叫大悲。前面讲种姓也这样讲，真正的大悲绝对要有一个不得三轮的自性。如果有得三轮就不是大悲了，就是普通悲心，不得三轮就是大悲心。

从修法的近取因来讲，要修持大悲的近取就要安住在三轮体空当中，相似地去串习，就像安住在梦中修大悲心一样，梦中就是好像是有的但实际上不可得。现在我们就把所有状态观想在梦中，然后如是修持，就可以相似地安住在三轮体空的状态如是行持悲心，修持大悲心的近取。初地菩萨什么时候现证法界空性，什么时候就当下得到无缘大悲——由于是智慧本身双运的缘故，一旦证悟二取空，就引发无缘清净的大悲心。出定位时虽然有分别，但他稍一作意，就能够远离三轮分别，安住在三轮体空的状态当中修习大悲心，所以初地菩萨以上在出定位也可以安立大悲心。

下面再讲第二个科判“以喻宣说彼之深义”，前面讲大悲心的意义是很深的，所以弥勒菩萨再通过比喻开显菩萨殊胜大悲的含义。前面已经通过六点介绍了大悲的体相，下面再通过比喻宣讲大悲心

的重要性，这是非常关键的。

## 壬二、以喻宣说彼之深义

悲忍思愿生，成熟次第说，

大根至大果，悲树六事成。

颂词以一棵善妙果树为喻，这棵妙树具备六位——根、茎、枝、叶、花、果。一棵树从根乃至果之间的次第是：以根作为因，根生茎，茎生枝，枝生叶，叶生花，花生果，前前为因、后后为果，如果没有前前的根就绝对没有茎、枝、叶、花、果等后后的果。大悲心也是这样，对照根、茎、枝、叶、花、果，颂词中提到“悲、忍、思、愿、生、成熟”。其中第一个“悲”就是大悲，第二个是“忍”，第三是“思”，第四是“愿”，第五是“生”，第六是“成熟”，这六个位是次第成熟的，就像根茎枝叶花果一样。下面对“悲、忍、思、愿、生、成熟”各自的体相作一个观察，就知道为什么大悲心是最重要的。

第一位“大悲”，大悲以拔除众生痛苦为自性，菩萨最初生起大悲心就想拔除众生的痛苦，愿拔除众生痛苦的大悲一旦在内心中生起，第二位的果就生起来了，通过大悲而生起“大忍”。因为有大悲心作前提，在实际救拔众生痛苦的过程中，他就能够安忍种种难行，所以通过大悲心能够安忍难行。我们生起大悲心去做救度众生的事业时，如果遇到外在、内在的烦恼等等，因为有大悲心作前提所以绝对能安忍。就像达玛日杰达上师，他自己虽是一个胜解行地的菩萨，但大悲心很增胜，他割了自己的身肉布施后，因为有大悲心的

缘故就能忍受种种痛苦，没有后悔。有了大忍就会生起“大思”，思就是思考度化众生的方便，他一方面在安忍种种难行，一方面还会思考什么是救度众生的方便，思考到底用什么方法能够使众生真正拔苦。思考之后就会引发“大愿”，他想真正能够度化众生的方便虽然很多，通过六度都可以拔苦，但是单单在一生一世当中是不行的，他就发起大愿：在生生世世当中获得能够成熟众生或救度众生的殊胜身体、受用、眷属以及种种资具，只要对众生拔苦有利益，方方面面都发愿，而且发愿生生世世当中都要如是救度、成熟众生。有了大愿之后，通过大愿做连接，第五位就是“生”，投生的意思。发愿力成熟了就会投生，投生为能够成熟众生、救度众生的善妙身体。麦彭仁波切的讲义讲，通过一般众生业的异熟转生的身体，对于真正成熟众生来讲没有大的意义，真正能够对众生做大饶益的身体，就是发愿成熟的身体。愿力成熟的身体绝对对众生有益，因为它是愿力所摄的，以前发愿——我一定要在哪个世界、什么时间、以什么样的身体成熟众生，愿力成熟的时候挡都挡不住。比如现在的身体是业的异熟而产生的，现在突然发愿度众生，因为没有愿力的连接，所以不是愿力成熟，想要度众生就很困难。如果前世有愿力，发愿专门度化众生，事业就会很广大，度化众生就会很顺利，这就叫作度化众生的胜生，这个“生”就是殊胜的身体。

通过大愿的投生根本不一样，就像上师仁波切老人家就是通过大愿而摄持的胜生。有一种说法，他以前就发愿一定要度化汉地的众生，通过再再地发愿，愿力成熟之后，他度化众生、摄受汉地众

生的事业确实实不一样，从他相续当中安忍、精进、智慧或因缘方面观察，确实不相同，这就是愿力投生的胜生，殊胜的身体。所以有个愿来成熟绝对不一样，没有愿的成熟即便突然想要度众生也是不行的，这方面确实是非常关键的一点。

投生之后就会“成熟”，因为他有了资本——通过愿力摄持的殊胜的身体，他的身体是相应于所化众生的，既具备受用又具备眷属，方方面面都成熟之后，成熟众生的事业就非常轻松，也真正能够成熟众生。

这一切次第的根本是什么？就是大悲心，最初有大悲发起，最后有成熟众生的事业，就是这样的次第。它的比喻是“大根至大果”，从大根然后到茎枝叶花果，这就是“悲树六事成”，妙树也是通过这样的次第成办的——大悲心的妙树也是以大悲作为大根，然后以大忍作为大茎等等，这样次第宣讲，最后成熟就是大果。“悲树六事成”是从正面宣讲。

下面的颂词是从反面宣讲——如果没有悲心会怎样，正反一对照我们就知道，确实最为关键的根本就是大悲心。

无悲则无忍，如是六次第，

胜生若不得，成熟众生无。

“无悲则无忍”，如果从反方面讲，刚开始时根本没有大悲心，就不会愿意去做救拔众生的事情，如果没有大悲心作前提，当遇到难行苦行就根本忍不了。如果一个人没有大悲心，让他去度化众生、让他去忍受难行，是根本忍不了的，没有大悲就绝对没有安忍。如果不能安忍难行，他怎么会进一步思考通过什么方便能够拔除众生



的痛苦呢？自己都受不了苦，还怎么会去思考度化众生、拔除众生痛苦的方便？如果没有忍，就不会有“思”。如果没有“思”的方便，怎么会有“愿”呢？不会有的，因为他根本不思考什么是方便，对于生生世世当中成熟众生、受用眷属等等这些方便根本不思考，没有方便就绝对不会有愿。没有愿则绝对不会有随愿力投生的胜生，没有殊胜的投生，就绝对不会有成熟众生的事业，因为成熟众生的事业是要由愿力摄持的殊胜投生才能成办，没有胜生就不会有成熟众生的事业。“如是六次第，胜生若不得”，从无悲到无忍讲完之后，再讲到如果没有愿就没有胜生，如果没有投生殊胜的身体，那么“成熟众生无”，就不可能有成熟众生的事业。

这样去观察，就知道大悲心确实非常关键，有了这些之后自他二利全部成熟。当然这一段是从利他方面讲，如果从菩萨成熟自利的角度来讲，也是以大悲为前提，因为利他的过程本身就能成熟自相续，菩萨道的特色就是这样。

学习这部论典确实非常感慨，这么殊胜的论典在汉地历史上一直都没有弘扬，里面对大悲菩萨道讲得这么清楚、这么详细，学了之后，相续中对菩萨道的认识及修行肯定会不一样。以前再再讲过，学完之后肯定相续是不一样的，确实会认为菩萨道和一般的道不一样，千万不要发小乘心，一定要坚持菩萨道的修行。通过这些大论典的加持，自然而然就能转变自己的相续。相信听闻《大乘庄严经论》的道友，相续肯定已经和以前不一样了，因为对菩萨道有了一个甚深的认识和定解，在修行发愿或回向时肯定不相同。我们学习

时再再感叹这部论典的殊胜，弥勒菩萨他老人家以十地菩萨的智慧所造的论典，对我们来讲方方面面都会有一个甚深的认识。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第七十五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显，里面主要宣讲菩萨的见修行果和如何现证大菩提道的方式，是一部把所有大乘的经典做总纲、做归摄的殊胜论典。我们要通达大乘的教义，如果要缘无量无边的大乘经，按照现在的精力、时间和智慧，是根本没有办法通达的。为了让后学的佛弟子能够通达大乘经义，弥勒菩萨把所有大乘经归摄成了《大乘庄严经论》，通过开显庄严的方式让后学者能够通达大乘殊胜的法义。

“无上五义”当中，前四个科判“所安立、分别所知、所思维和不可思议”是通过总说的方式进行了宣讲。第五个科判“圆成证得”宣讲大菩提自性的菩提支，分前行和正行。从《明信品》到《教授随示品》之间讲前行。正行分六个科判：《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》。现在在讲第三个科判“供依无量品”。其中“供养诸佛”“依止善知识”这两个科判已经讲完了，现在正在讲第三个科判“修持四无量心”，分两个方面：总说四无量心；别说悲心。现在正在讲第二“别说悲心”，因为大悲心是四无量心的核心，所以必须“别说大悲”，让我们了解大悲心的殊胜和它的

重要性，了解之后可以引发我们的大悲心，次第可以生起其他殊胜的善法。“别说大悲”分六个方面：所缘；果；具智慧悲心的作用；悲心的分类；大悲的差别——普通悲心和殊胜的大悲有什么差别，分“真实”和“以喻宣说宣说彼之深义”“真实”是以对比的方式宣讲了普通悲心和殊胜大悲的差别，“以喻宣说彼之深义”是通过果树的六位来宣讲大悲乃至成熟众生的六种次第，显示最初大悲心极为关要，有了最初的大悲，才有最后成熟众生的果，如果缺少了最初的大悲，最后也没有成熟众生的果。以上内容已宣讲完。

今天继续讲妙树的六位和大悲乃至成熟的六位，为什么二者这么相似呢？下面从相似的侧面进一步开显。

根深以慈润，茎擢以乐广，  
念正则增枝，愿续则长叶，  
内缘成为华，外缘成为果，  
当知悲根等，如是次第成。

这个里面一一对应，大悲对应根，大忍对应茎等等。

第一句“根深以慈润”，这个“根”就是指大悲心。大悲心如果要生长，就必须要以慈心来滋润。自己有了大悲心的根门，怎样使大悲心增上呢？必须要生起慈心。为了使悲心能够增上，要再再串习慈无量心、修习慈无量心。麦彭仁波切讲过，实际上慈和悲是一个本体、两个侧面。或者说，通过法性力，具备悲心的时候肯定具备慈心，具备慈心，也绝对具备悲心。一者具备，另一者必然具备。因此当我们在修习大悲的时候，要使大悲心增上的话，就要以慈心来滋润它。

“根深以慈润”，这个“根”对应妙树的第一位，就是根位。要使这个根不断地增长，就必须灌以水使它滋润，滋润之后，根就不断地增长。我们知道菩萨相续当中生起了大悲心，要令这个大悲心增上的话，就要生起慈心，因为慈心是缘众生得乐的心态，当他生起慈心而见到众生不具备安乐而产生痛苦时，自然而然就会生起大悲心，大悲心就增上了。

第二个“茎擢以乐广”，根增上之后，就会长茎，茎也是很关键的。大树的根生长完之后，就开始生茎，茎上面才生长枝叶花果等，所以这个茎必须要“擢”，这个“擢”就是抽擢的意思，不断地举拔、抽擢，茎需要以这种方式增长。这个茎对应前面的大忍，菩萨的大忍，是能够承受一切难行苦行，这个茎也有承受种种风雨等这方面的作用，就是说，只有在忍受一切难行之后，这个茎才能够长粗、长大。同样，菩萨的大忍也必须要忍受内相续烦恼、外面有情无情及各种因缘的烦恼，这就是“忍”。

怎样使这个“忍”增广呢？“以乐广”，通过“乐”来使大忍增广。怎么以“乐”增广呢？菩萨在度化众生时，是把苦视为乐。如果把苦视为真正的苦，就会认为度化众生是非常痛苦的，既然非常痛苦，肯定没办法忍受或觉得没有大的意义。如果把痛苦视为安乐，就能忍受了。比如父母的独子生病时，无论为他熬药还是请医生，做很多苦行父母都不觉得苦。如果认为这些事情很麻烦或很痛苦，根本就不愿意做了，即便做也是马马虎虎应付一下。但父母为了令爱子能够尽快地康复，让他能够快乐，从痛苦当中解救出来，就把熬药等认为是快

乐的因，不认为是痛苦，既然不是痛苦，他就会精进地去做，一直安忍。

菩萨在度化众生时，对痛苦也如是观想。他没有把度化众生的苦认为是苦，他认为这是拔苦和予乐的殊胜方便，是让众生得到快乐的因。“茎擢以乐广”，就是通过生起快乐想，使安忍增广。“乐广”的意思，就是使安忍增广。菩萨以这样的方便使安忍的修法不断增上。

“念正则增枝”，这是“思”。既然菩萨能够安忍众生的种种邪行，他就会思考怎样使众生获得解救的方便，这个方便是通过“念正”来增长的。“念正”或者说是“正念”，只要自己的念正了，这方面思维就会增上，“念正”就是增上菩萨思维度化众生方便的一个因，必须恒时安住在正念当中。

这个方便是什么呢？麦彭仁波切的讲义讲，这些方便就是指二无我、神通或殊胜的作意等等，这些都是拔苦的方便。要使这些方便能够增上，必须恒时安住在正念当中，所以“念正则增枝”。菩萨第三位是大方便的修法或大思的修法。

第四位“愿续则长叶”。这个“愿”是以什么来增上呢？是通过“续”增上，所以叫“愿续”。菩萨的发愿是持续不断的，刚入道时心量小、智慧少、方便少，所发的愿相对也就比较微小。当他入道之后，通过“慈润”“乐广”“念正”等，菩萨道逐渐增上之后，他的愿也开始广大、清静、成熟起来，前面发的愿就不断被新发的愿所替换，所发的愿就是要令度化众生的方便不断持续。前面的二无我或神通等度化众生的方便，单单具备一次是没办法圆满度化一切众生的，所以必

须要发愿生生世世都要具备这些方便，因此要不断地发愿，通过不断发愿来持续前后世的善根，这方面就和“长叶”一样。茎上有枝，枝上长叶，叶是长在枝上的，长叶的情况是旧叶不断掉落、新叶不断长出，这是一个不断持续的过程。这个和菩萨发愿有相似之处，旧愿不断地被新愿替换，新愿不断地发起来。这方面就叫作“愿续则长叶”。

“内缘成为华，外缘成为果”，通过长叶然后可以开花、结果。这个“华”就是花的意思，古文常用“华”字。花和果二者通过内缘和外缘才能成办，所谓花果的内缘，比如它自己的根，外缘是水土等，有了这些内缘和外缘才会有花果的生成。菩萨的投生和成熟也必须依靠内缘和外缘。菩萨不可思议投生或通过大愿而引发的殊胜投生，就是内缘；菩萨成办度化众生的事业，这个是外缘。为什么这样讲呢？因为果是让众生受用的，必须观待众生才能成为殊胜的果，才能安立成熟。如果没有外缘，众生如何成熟呢？没办法成熟。即便你菩萨内相续、内缘成熟了，你有殊胜的投生，但是没有众生可度，那么你成熟的是什么呢？没有成熟的，这个果就成了空果，成了虚妄的果。因为有外缘的缘故，菩萨一投生，他自己的内缘具备了，还有外缘的众生，所以菩萨给众生作饶益令他们成熟，这就安立了果实。这个果实不是虚妄的果，是实实在在的果，就是将众生安置在成熟的果位，内缘、外缘二者同时聚集之后才能够安立花和果。

“当知悲根等，如是次第成”，大悲对应根，大忍对应茎，最后的成熟对应果，它们的次第有相似之处。这两个颂词详细抉择了二者的相似之处，抉择完之后我们就会生一个定解：菩萨的大悲心是最为

关键、殊胜的，一定要在内心当中引发殊胜的大悲心。如果现在还没有具备引发大悲的因，时间还不到，就必须修持引发大悲的近取因，行持它的种种因，它的因圆满之后大悲心才会如是生成。大悲心一旦生成，后面的大忍乃至成熟，就可以次第获得而成办自他二利。

#### 辛六、赞叹悲心之功德分二：一、总说三种异门；二、别说难点

为什么要赞叹大悲心的功德呢？让我们知道大悲心具有殊胜的功德。佛赞叹、菩萨也赞叹，千经万论都对大悲心再再地赞叹，如果对这个应该发起的大悲心的功德不再再地赞叹，一般凡夫人就会认为不殊胜。虽然大悲心本身殊胜，赞叹不赞叹都是很殊胜的，但是一般初学道者、凡夫人有种习气——对于再再赞叹的东西他就愿意去靠近，显现上没有赞叹的方面，他就不去靠近。佛菩萨为了让后学者、初学菩萨能够对大悲心引起高度的重视，趣入真实的修行，所以讲完大悲心的作用和体相之后，往往用大量的篇幅来赞叹大悲心，作用是非常大的，通过赞叹之后我们就知道大悲心殊胜的功德，就愿意引发大悲心。

第一“总说三种异门”，就是通过三种异门赞叹大悲心，第二是以“别说难点”的方式来赞叹大悲心，都是赞叹悲心的功德。我们在学习颂词时不能忘科判的内容。

#### 壬一、总说三种异门

第一个“总说三种异门”，就是通过三种异门对大悲心和它的功德作赞叹。

#### 一、产生大功德

（“产生大功德”这个科判和颂词可能在排版时没注意，实际上



第一个颂词是对应第一个科判的，第二个颂词对应第二个科判，第三个颂词以后才是“超胜之功德”下面的这个内容。我们讲的时候是按照这样的科判来的。堪布的讲义首先是把藏译的内容通过科判和颂词对照做解释，然后再以简略的方式把唐译的颂词附上去，附的时候就附到超胜的功德之后了。是不是排版的时候没有注意，把所有唐译的颂词排在了后面。）颂词当中讲：

大悲利益作，谁于他不起，  
于苦胜乐生，乐生由悲故。

这个颂词是讲“产生大功德”。大悲心具备很大功德的缘故，应该求发大悲心，生起大悲心。

“大悲利益作”“大悲”是指大悲心，“利益作”，反过来理解就是“作利益”，大悲心可以作极大的利益，也就是大悲心是极大利益的作者。极大利益是指什么呢？麦彭仁波切在讲义中讲：这个极大利益就是十力、四无所畏、十八共不法等佛地的功德，这些佛地的功德具有极大的利益，除这些之外没有什么极大的利益。这些极大利益的作者是什么呢？就是大悲心，大悲心能够引发这些功德。最初如果不苏醒大悲心的种姓，根本就不会入大乘道，不入大乘道怎么可能发菩提心、趣入无二慧的修持呢？后面就不可能见道、修道乃至成佛，十地等功德法就根本没办法现前，所以说大悲心是极大利益的作者。

“谁于他不起”，这个“谁”代指有智慧的人、菩萨。“他”是指一切众生，不单是指一个人。既然大悲心是极大利益的作者，有智慧的人谁不想生起大悲心呢？应该生起。这是再再地劝诫我们应该生起

大悲心。首先我们要知道大悲心确实非常重要、很殊胜；其次必须要趣入，必须修持引发大悲的方便。对一切众生来讲，有一个最为殊胜之处是什么？就是每个众生相续中都具备引发大悲心的种姓，如果没有这个种姓，你再引发，大悲心也根本生不起来。就是因为每个众生相续中有大悲心种姓的缘故，所以通过观想众生的痛苦，通过外缘的加持，这个种姓一旦苏醒，大悲心就可以生起来。所以这个方面就是一个很殊胜的抉择，在很多了义的经论当中都讲到一切众生本具如来藏。从一个侧面来讲，如来藏本身就是大悲心的种姓，本身就具备大悲。当自己修持这样的顺缘，通过发愿祈祷和上师诸佛加持，如是地把障碍一驱除，种姓一苏醒，大悲就生起来了。如果根本不具备大悲心种姓，那么是生不起来的。这个方面应该了解，这是很关键的。

“于苦胜乐生，乐生由悲故”。有些人认为，对众生引发悲心是一种痛苦的自性，既然是痛苦的自性，为什么要令它数数生起？为什么要强加引发大悲的痛苦呢？这样的疑问在很多初学相续当中都会很自然地引发。既然是缘众生起大悲心，实际上就是引发一种痛苦的状态，为什么要引发痛苦的状态呢？

“于苦”，是通过大悲引发利益众生的痛苦，但它不是一般意义上的痛苦，它和罪业引发的痛苦有着本质上的差别，因为“于苦胜乐生”，殊胜的快乐会生起来。怎样了知“胜乐”呢？它根本不是世界上所谓的快乐——身体好、心情好，这样的“胜乐”超胜于声闻缘觉入寂灭的快乐，这种快乐连声闻缘觉也不具备。这样的“胜乐”从哪里来的？“于苦”而来，所以叫“于苦胜乐生”。如果没有这种痛苦，

殊胜的快乐根本生不起来。前面《发心品》讲菩萨有四种乐，但如果你趋入小乘，四种快乐就全都没有了，“趋寂则变舍”。菩萨发心利益众生，他在思维或解义、证悟当中得到的快乐，都是凡夫人没办法获得的。

为什么“于苦”能够“胜乐生”？第四句讲“乐生由悲故”，这些殊胜快乐的生起，是因为有大悲心，如果没有大悲心，根本不会有这些殊胜的快乐。

以上遣除了大悲会引发痛苦的疑惑。实际上，这样的痛苦是引发殊胜快乐的因，或是断掉一切众生轮回痛苦的因。所以这种大悲引发的痛苦对菩萨来讲是值得生起的，而不是要舍弃的。讲这些有什么必要呢？一般初学菩萨、初发心菩萨畏惧发大悲心之后要承受众生的痛苦，通过以上抉择之后就遣除了这类疑惑，实际上这种痛苦是很有必要、很有意义的痛苦，是引发殊胜快乐的因，所以绝对应该引发，而不是舍弃。

## 二、不贪之功德

菩萨悲自在，寂静尚不住，

世乐及身命，此爱云何起？

菩萨对一切众生生大悲，将众生执为我所，为什么菩萨能够将一切众生作为生大悲的对境呢？因为他是把一切众生执为我所，就像自己的身体、手、脚或自己的五蕴一样，当我们把本身不是自己的东西执为我所之后，就愿意为其做利益，做离苦的事业。我们在自己饿的时候就要找饭吃，或者自己身体冷的时候就要找衣服穿，为什么呢？

因为把这个身体执为我所。如果菩萨把一切众生执为我所，他就愿意为众生拔苦予乐。有人认为：菩萨将一切众生执为我所就是产生一种执著，这种将众生执为我所的执著难道不是一种束缚吗？菩萨道当中讲要离开束缚，为什么这个时候又将一切众生执为我所而被束缚呢？是不是不应理？这个颂词就辨别菩萨根本不会生起贪爱，不会被束缚。

“菩萨悲自在，寂静尚不住”。麦彭仁波切的讲义中首先讲世间人被什么束缚，声闻人被什么束缚。世间人是被“世乐及身命”束缚，一般世间人对世间快乐和自己的身命二者生起执著而被束缚。“寂静”是指声闻和缘觉，声闻和缘觉虽然对世乐和身命没有耽执，但是他对安住涅槃寂静的果生起耽执。那么菩萨呢？这里讲“菩萨悲自在”，菩萨的大悲已经自在了，“寂静尚不住”，他对寂灭痛苦的无余涅槃尚不安住——对于小乘所取证的无余涅槃不但不希求，反而生起极大的厌离心。菩萨厌离无余涅槃的心态和厌离三有是一样的，对三有安乐的厌离程度不会大一点，对小乘无余涅槃的厌离程度也不会小一点。他对“寂静”（小乘所取证的无余涅槃）尚不耽执，何况是耽执于世乐和自己的身命呢？“此爱云何起？”这种爱、执著云何生起？既然对世乐和身命都没有生起执著，怎么会它被束缚呢？绝对不会被束缚。根本的依据就是“菩萨悲自在”，菩萨大悲自在的缘故，他虽然将一切众生执为我所，但是不会执为贪爱，不会被束缚。能够被束缚的，不是世间人就是二乘。菩萨根本不会因为将众生执为我所就被束缚、不得自在，菩萨的大悲自在完全是以拔除众生痛苦为性的。这里赞叹了菩萨不贪的功德。

第二个科判“不贪之功德”，颂词就是“菩萨悲自在”乃至“此爱云何起”。菩萨不贪执或不执著寂灭，不执著世乐和身命，不执著一切众生。一方面讲执为我所，一方面讲是功德法。菩萨大悲自在的缘故，根本不会有束缚。

### 三、超胜之功德

超胜什么呢？菩萨的大悲心一方面超胜于世间，一方面超胜于二乘；或者说菩萨的大悲心超胜于障碍，从障碍当中能得超胜；菩萨的大悲心超胜于世间，在世间当中得到超胜而获得出世间的自性。超胜的功德是从两个方面做总说和别说。首先讲总说：

贪爱非无障，世悲亦世间，  
菩萨悲爱起，障尽亦过世。

这个颂词是总说。首先讲一般的悲心或具贪爱的慈心具备什么样的过患。“贪爱非无障”，一般悲心具备障碍的过患。“世悲亦世间”，一般悲心处于世间道，没办法安立出世间道。“菩萨悲爱起，障尽亦过世”，菩萨慈悲、珍爱众生的心生起时，一方面是“障尽”的，一方面是“过世”的，没有前面的两种过患，成立超胜的功德。

什么是“贪爱非无障”呢？父母对自己儿子这一类的慈心或悲心、爱心，能不能说是无障的呢？“非无障”，绝对不能安立成无障，因为它是贪爱的自性。父母对自己孩子的悲心、慈心是一种贪爱，没有安住于舍心当中。父母对自己的儿子生起贪爱心，但对其他众生或对他儿子做损害的众生则会生起嗔心。这种相似的悲心实际上是贪爱，这种贪爱“非无障”，绝对有障碍，因为贪心本身就是一种障碍，安

住于这个状态就是“非无障”。父母安住于相似的悲心，为了成办儿子的利益、拔除儿子的痛苦而去造罪或让儿子造罪——告诉儿子造罪的方法，所以是“非无障”的，具备障。

“世悲亦世间”，世间其他人如仙人等的悲心，虽然没有前面的障碍严重，但是“亦世间”，只能说是世间的悲心，不能安立为出世间的大悲心。世间的悲心就只能在世间起一点作用，没办法产生广大的利益。这是按唐译来讲。按藏译来讲，前面具有障碍的悲心，也属于世间普通的悲心，为世间所摄，没办法成为出世间的因。

“菩萨悲爱起”，菩萨生起大悲的时候，一方面“障尽”，大悲的自体是令一切障碍清净，因为他安住于平等舍，对一切众生不分亲怨，平等生起大悲心，平等地做拔苦之行，所以根本没有障碍；另一方面，菩萨的大悲心绝对是“过世”，过世的意思是超过世间，超过世间就是出世间。菩萨的大悲心是出世间的自体，修习时是作为出世间的因，修成之后是作为出世间的自体来安立的。“过世”就是安立为出世间的功德。

下面二个颂词是别说，进一步宣讲。

有苦及无智，大海及大闇，  
拔济以方便，云何不障尽？

这个颂词是讲菩萨障尽的功德。前面“障尽亦过世”是略说，这里是广说，从两个方面具体安立为什么菩萨的大悲是障尽的、没有罪过或障碍的。

“有苦及无智，大海及大闇”，这两句是果和因。“有苦”对应

“大海”“无智”对应“大闇”“有苦”的“有”可以理解为三有，三有的痛苦如大海一样无量无边，菩萨愿意把一切众生从痛苦中救拔出来，这方面绝对没有障碍，没有丝毫的烦恼心、贪恋心，没有三有的痛苦。“无智”和“大闇”对应，众生没有取舍的智慧，不知道什么应做什么不应做，在“无智”的状态中造下大罪，这就是集，得到苦的因，造下烦恼的业，这就是对应“大闇”，大闇就是无明大黑暗、没有智慧。菩萨愿意把众生从这个因当中救出来。菩萨具备这两种功德，绝对是障尽的。

“有苦”和“无智”也可以对照。菩萨希望众生没有痛苦，具备智慧，但是众生恰恰相反，是“有苦”而“无智”，本来不应该有的痛苦他有，应该有的智慧他没有，所以是菩萨生悲心的对境。菩萨是无苦而有智，或者说，必须要有智慧才能灭掉痛苦，菩萨恰恰就是在做这事情。三界轮回当中的众生，只要是和菩萨有缘的或是菩萨救拔的对象，菩萨都做灭苦的行为，从方方面面灭他的痛苦。

菩萨还会想，这一次灭掉了他们的痛苦，但如果没有断除痛苦的因，他还会造罪还会受苦，所以菩萨就想方设法把众生从罪业的因当中救拔出来，为他们传讲正法，逐渐引导，断掉他们的烦恼和罪业，让他们从烦恼习气的罪业深渊当中走出来，守持清净的戒律，修持六度，逐渐获得解脱。“拔济以方便”，拔济对应方便，把众生从苦果和苦因当中如是拔救出来。拔济是以什么为方便的呢？以大悲为方便。除了大悲之外没有什么方便。

既然菩萨是在做以大悲心将众生从苦果、苦因当中拔济出来的事

业，“云何不障尽”呢？从哪个方面安立菩萨的障碍没有清净？菩萨的大悲心怎么会有罪业呢？绝对没有罪业。因为它是让众生离苦和离苦因的方便，绝对是大善业，绝对是障尽的。

下面这个颂词主要是安立菩萨“过世”的理由。

罗汉及缘觉，如是悲爱无，  
何况余世间，岂得不过世？

菩萨缘一切众生拔苦、离开苦因的大悲心和殊胜行为，即便是获得出世间果位的“罗汉及缘觉”也“如是悲爱无”，他们没有这么殊胜的悲心。“罗汉”是指声闻罗汉，“缘觉”是指缘觉罗汉。“何况余世间”，其他的众生——外道凡夫、世间人就更不用讲了。所以说“岂得不过世”？怎么不能说菩萨的大悲心没有超世间呢？绝对超过世间。因为罗汉缘觉已经处在出世间果位当中，菩萨的大悲心超过了罗汉缘觉，肯定也安立为出世间，因为它的因是出世间的因，果也绝对是出世间的果。以上讲菩萨的两大功德一个是“障尽”，一个是“过世”。

了解了三种异门——菩萨在三个方面的功德：生起大功德、不贪的功德、超胜的功德之后，我们就知道，我们正在学习大乘教法，从一个侧面来讲，大乘的种姓有的完全苏醒了，有的是苏醒了一大半，有的是苏醒了一小半，或者有的是刚刚开始苏醒，但不管怎样，我们现在正在学修大乘，这个大悲的法门确实非常关键、殊胜，我们学好之后，就可以生起大悲心的功德，就可以做自他二利的事业，真正成为佛家族的成员，成为大菩萨的兄弟。有的地方讲，我们是佛的意子——佛的儿子，登地菩萨都是我们的兄长。如果你没有大悲心，怎么



能和别人称兄道弟呢？没有办法的，所以必须要有大悲心作前提。有了大悲心之后，佛陀会加持我们，兄长们也会恒时照顾，文殊菩萨、观世音菩萨等大菩萨对我们这些小弟弟肯定会关爱加持。我们得到他们的垂手提携，魔障肯定减弱，功德就会逐渐增上，真正能做佛陀家族的事业。苏醒大悲心是非常关键的，如果没有方方面面了解悲心并长期串习，就很有可能生起小乘心而退却，所以对大悲心的功德和利益需要再再地赞叹。多赞叹的话，自己相续当中的习气就深厚，串习多了之后就真正没有障碍了，就能顺利地生起悲心，这方面必须要了解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第七十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。

“无上五义”当中，前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”，四个科判的内容通过总说菩萨道已经做了抉择。现在正在讲第五个科判“圆成证得”，即如何现证不可思议的大菩提自性。这个科判的内容是从《明信品》乃至《敬佛品》之间。分前行和正行，前行已经讲完了，现在正在讲正行，正行中的《业伴品》和《度摄品》也讲完了，正在讲第三个科判“供依无量品”，首先讲供养诸佛的方式，然后讲亲近善知识的重要性和方法，最后再讲“修持四无量心”。四无量心当中分了两个科判，第一是“宣说四无量心”，第二是“别说悲心”，现在正在讲“别说悲心”，分九个方面，现在正在讲第六“赞叹悲心之功德”，分二，第一“总说三种异门”，已经讲完悲心之功德，今天开始讲第二“别说难点”。

### 壬二、别说难点

为何宣讲“别说难点”？前面讲菩萨的大悲心超胜，大悲为主要的缘故，必须要生起大悲心，但按照一般人的想法，他对于菩萨对一切众生发大悲心，将一切众生执为我所，然后将一切众生从痛苦当中

拔除还有很多疑问。为了遣除种种疑问，就宣讲了“别说难点”这个科判，其主要宣讲菩萨的大悲，可以说非常重要。菩萨在轮回中开展度化众生的事业，大悲是必不可少的。一个菩萨如果相续当中具备了这个科判中所讲的大悲心，那么他的修行将非常迅速，没有障碍地成办；如果大悲心没有生起来，或者大悲心比较羸劣、力量不强，修道时就会产生种种过患，比如贪图轮回或贪图涅槃等。所以必须通过“别说难点”对大悲心着重抉择，才可以使菩萨相续当中生起真正的大悲。下面逐一解释。

得悲诸菩萨，舍苦而起苦，  
彼初起苦怖，证时欣乐甚。

“得悲诸菩萨”，就是已经生起大悲的菩萨，或得到大悲体性的菩萨。

“舍苦而起苦”，这个“舍苦”，麦彭仁波切讲可从两个方面理解：一个方面，菩萨通过长时间修持大悲和智慧二资粮的缘故，自己的身心上不会感受痛苦，这叫“舍苦”。菩萨在自己没有痛苦的当下“而起苦”，故意发起缘一切众生的悲苦，这叫作“舍苦而起苦”。另一个方面，“舍苦”不是从菩萨自己没有痛苦讲，而是说菩萨为了灭除一切众生的痛苦“而起苦”，他自己通过大悲心的引发而生起悲苦，叫作“舍苦而起苦”。这就是大悲的特性，菩萨就应该如是修持，为了彻底灭除一切众生的痛苦，自己生起这样一种悲苦。

“彼初起苦怖”，这是对初学菩萨做教诫，分析初学菩萨对生起大悲心的恐怖是怎样的。“彼初起苦怖”，最初初学菩萨会生起对悲苦

的怖畏，“证时欣乐甚”，但一旦真正现证法界，他就不会感到苦了，而是感到非常欣喜。

菩萨“初起”了怎样一种“苦怖”？初学菩萨在刚发心时，没有了解到自他平等，或者没有了解到痛苦的自性是如梦如幻的，当诸佛菩萨劝诫初学菩萨，必须要缘一切众生起大悲时，真正观察的话，要缘一切众生起大悲心，这个痛苦是非常难以忍受的，为什么呢？因为一切有情无边际，有情的痛苦也不会有边际。

他就会思维：第一个方面，在这么长时间当中感受这么多的痛苦，谁有能力把无边际众生的痛苦全部拔除？根本做不到，既然做不到，为什么要发大悲心呢？他对此生起了恐怖心。

第二个方面，如果真正把一切众生的痛苦执为自己痛苦，为了拔除众生的痛苦，菩萨就要做舍弃手足等苦行；或者在做拔除众生痛苦的事业时，有一部分众生会恩将仇报，这样的邪行也是难以忍受的。他对这方面感到恐怖，不愿意发大悲心。

第三个方面，如果真正要利益众生，菩萨不投生轮回是不行的，如果投生轮回，生老病死的痛苦是非常难忍的，除此之外还有其他痛苦，这方面的痛苦如何忍受呢？他就不敢发起大悲心。

第四个方面，再进一步观察，有情众生的痛苦是无量无边的，菩萨以大悲被束缚在轮回中时，自己什么时候才能够得到解脱？因为一般菩萨或相信因果的菩萨，毕竟还是想自己获得解脱，最后考虑的就是自己怎样解脱呢？因为有情无边、有情的痛苦无边，要为了拔除一切众生的痛苦而奋发，这样的话自己就没有解脱的机会了。

以上四点想法让初学菩萨生起了恐怖心，不愿意发大悲心，所以这个地方讲到“彼初起苦怖”，最初菩萨会生起这样的恐怖。这个最初，是指胜解行地，胜解行地的菩萨会生起恐怖。为什么呢？因为他没有证悟自他平等的缘故，没有了解痛苦和轮回的自性本性空，所以会生起痛苦。因此全知麦彭仁波切在这个地方做教诫：对初发心的菩萨，最初不应该宣讲轮回痛苦，不要让他对轮回生起厌离心，这方面的教言少讲。要多讲如梦如幻的空性，讲佛菩萨投生轮回的广大功德等等，这方面多讲的话，他就不会对轮回或生大悲生起恐怖心。

“证时欣乐甚”，只要度过了最初这个时期，“证时”就是现证初地时，初地已经证悟自他平等，他不会想“众生无量无边，我什么时候解脱”或者“众生怎样解除痛苦”等等，这些自他执著不会生起来，他已经现证一切痛苦如梦如幻，轮回无有自性，现证的时候“欣乐甚”，不但不会生起恐怖，而且会生起很大的快乐，这是“欣乐甚”的意思。

“彼初起苦怖”这一句主要是讲胜解行地，但是不是所有胜解行地的菩萨都会生恐怖呢？麦彭仁波切进一步教诫说：不一定。因为通过苏醒种姓的力量、通过大悲的力量，一些胜解行地的初发心菩萨会思考：虽然轮回无边无际，众生的痛苦无边无际等等，但是新生的佛菩萨也无量无边，这是一个方面；第二个方面，轮回痛苦等一切都是无有自性的，所以不需要去思考它的边际。这样了解之后，他就会祈祷诸佛菩萨加持自己，获得发起大悲的能力。只要真正能够生起这样的心，最初生起痛苦、怖畏的时间是非常短的，也就是说在整个胜解行地绝对不需要恐怖，加行道就不用讲了，在资粮道也会生起真实无

伪的大菩提心。

实际上如果对生起大悲心生恐怖，只是在没有了解轮回自性的时候，一旦自己获得初地的功德，绝对身心都没有痛苦。这方面一一分析，教诫初学菩萨对救度众生的大悲心的苦不应该生起怖畏。

悲苦最希有，苦胜一切乐，  
更乐悲生故，办非有况余。

这个颂词再进一步赞叹菩萨的悲苦是最为殊胜的。

“悲苦最希有”，是劝诫菩萨生起这样一种“悲苦”。那么如何了解这个“悲苦”呢？按照讲义，菩萨首先观察众生的痛苦而引生悲心，这就是“悲苦”中的“悲”字。首先观察一切众生的痛苦，如是引生大悲；然后通过大悲，自己再生起愿救度一切众生的一种痛苦，这就是生起自苦——通过他苦而生起大悲，通过大悲而生起自苦，这样的悲苦是最为稀有的。为什么是最为稀有的呢？一般众生都是想怎样令自己从痛苦当中得到出离，从来没有想过怎样为了救度众生、为了使众生从痛苦当中脱离而令自己生起痛苦，菩萨能够生起这样的“悲苦”，确实最为稀有。

“悲苦最希有”这种教义我们也许是刚刚接触到，但是我们要知道，以前出世的无量诸佛菩萨，现在正在安住、修持的无量菩萨，都安住在这样的悲苦当中。以前的诸佛成佛，现在菩萨成为菩萨，都是最初在相续当中引发了这种最为稀有的“悲苦”——缘众生的痛苦生起大悲，然后通过大悲而引发自己的痛苦，这样的“悲苦”是最为稀有的。

“苦胜一切乐”，这种悲苦是超胜一切快乐的，一切世间的快乐没有办法和这种悲苦相比。前面已经做过观察，这种悲苦已经超胜了整个三有当中一切的快乐，乃至二乘入灭的快乐也没办法跟悲苦相比。第一个方面，它是引发大菩提的直接近取因；第二个方面，它是救拔一切众生的痛苦为性，所以这种苦“胜一切乐”，什么样的快乐都没办法跟悲苦相比。如果哪个菩萨相续当中生起了这种悲苦，这个功德是最值得赞叹、最值得庆幸的。

第三句讲“更乐悲生故”“更乐”的意思是讲菩萨不是一次生起这种悲苦，而且再再地想生起这样的悲苦，使这种悲苦再再生起、再再增上为乐，就叫作“更乐”，意思是他不满足一次、两次，要再再生起这种悲苦，以此为乐。为什么会以再再生起悲苦为乐呢？“悲生故”，就是因为通过大悲引生的缘故，这种悲苦是通过大悲心而引发的缘故，所以祈愿它再再生起来。

我们还没有接触到这类修法或者刚刚听闻这些教义时，也许觉得是做不到或者不可思议，但内心当中一旦生起大悲心时，对于它为何是超胜一切安乐的、最稀有的快乐都会一一感受。

我们首先要学习，不要认为这只是一种说法，或者觉得自己不需要生起这样一种悲苦，这就完全错了。即便现在还没生起，但是应该知道这是菩萨必须生起的，对自己来讲必须要生起，为了生起这种悲苦就要再再引发它的因。

下面再赞叹“办非有况余”，这个“办”是指“所作已办”的阿罗汉。这种悲苦连所作已办的阿罗汉都没有，“况余”，何况其他众生了，

所以菩萨的悲苦是最为稀有的，一切众生都想灭除自己的痛苦，而菩萨是故意引发悲苦，因此说相当稀有。

施与悲共起，能令菩萨乐，  
三界中乐受，比此无一分。

下面再进一步赞叹与大悲心共同生起的布施非常殊胜。

“施与悲共起”，大悲心作为发起因，通过大悲心对一切众生做殊胜布施的话，“能令菩萨乐”，能够使菩萨获得快乐。为什么能令菩萨获得快乐呢？因为菩萨的想法是怎样令众生遣除痛苦，将众生安置在快乐当中，当他通过大悲心将财物布施给众生，见到众生生起快乐时，菩萨自己也就快乐了，除此之外没有其他的快乐。所以这方面讲“三界中乐受，比此无一分”，这种“施与悲共起”的快乐，三界中一切乐受“比此无一分”。虽然你自己拥有三界当中很多的财富，你在享受三界财富时，这种享受财富的快乐和菩萨以大悲心摄受布施众生的快乐相比，能不能比呢？“比此无一分”，真正百千万亿分也没办法和菩萨的一分快乐相比。

当然像弥勒菩萨这些大菩萨们都是有实际体会的，现在我们也许还没办法直接体会到这种快乐是怎样没法比的，我们认为如果自己拥有了整个三界的欲妙，自己去享受的快乐，肯定比去布施的快乐大得多，但这只是一种妄执，或者说没有生起大悲心时是这样认为的。像弥勒菩萨这样的大菩萨们，相续当中是现证或安住在这样一种状态当中，所以他们是直接讲自己的体验，因此说你在享受三界当中所有财富的时候，这个乐受“比此无一分”。不单单是享受财物，乃至三界



当中所有的欲妙，包括出定的快乐也好，或者色界、无色界入定的快乐也好，实际上所有的快乐和菩萨做布施所获得的快乐是没法相比的。这方面赞叹布施和大悲共起时所生快乐的殊胜。

生死苦自性，不舍由悲故，  
起苦利他因，云何舍不习。

“生死苦自性”，一切生死、轮回都是以痛苦为自性的。那么菩萨不舍弃生死或不舍弃以生死为自性的众生是什么原因呢？“由悲故”，因为在菩萨相续当中有超胜的大悲，所以他虽然知道生死当中痛苦为性也不舍弃生死，而是安住在生死当中；不单单是一生一世在生死当中安住，而是发愿再再投生到三界当中如是安住，原因就是大悲超胜。“起苦利他因”，这样一种“起苦”，菩萨以大悲而故意生起这种苦，是利益一切众生的因。“云何舍不习”，为什么初发心菩萨你要舍弃这种大悲心不去修习呢？应该去修习。

前面的“施与悲共起”和这里的“起苦利他因，云何舍不习”连接起来讲的话，前面主要是观察菩萨通过大悲心做布施等修行，这是菩萨自己的快乐，他是以此为乐的，菩萨在轮回当中会不会有苦受呢？实际上第一个颂词就抉择了——没有苦受，菩萨自己来讲是没有苦受的，因为三界当中的乐受“比此无一分”，大悲心引发投生轮回，而且通过殊胜的布施令菩萨自己生起的快乐，三界当中的快乐都没办法相比，通过对比就可以了解菩萨的身心安住在怎样的快乐状态，是没有痛苦的。

后面的颂词“起苦利他因”是从哪个方面讲？菩萨自己虽然没有

痛苦，但是在布施或做度化众生拔苦事业的时候，显现上似乎是在感受痛苦。那么这个“起苦利他因”和前面的菩萨纯乐无苦二者是不是有矛盾呢？我们说根本没有矛盾，从菩萨自己相续的状态来讲，没有丝毫的痛苦，但在做拔除众生痛苦的事业时，显现上虽然好像是有痛苦，但实际上根本没有痛苦可言。因此菩萨“起苦”主要是为了度化众生，在其他众生看来，菩萨把手也布施了，脚也布施了，好像是很痛苦，或者菩萨为了度化众生到了地狱当中或者转生到旁生、饿鬼当中，看着好像很痛苦，但实际从菩萨相续来讲完全是快乐，没有什么痛苦可言，就是因为大悲增盛之故。

消除一切众生的痛苦并赐予他们快乐，这就是菩萨最快乐的事情，见到一个众生得到解脱，又一个众生得到解脱，菩萨还有什么比这更快乐的事情呢？没有了，因为他早已证悟自他平等，在此基础上证悟了“爱他胜己”，根本没考虑自己的利益。方方面面观察时，并不是说菩萨真实有一个痛苦可言，示现上好像有痛苦，但实际上根本没有痛苦。

那么“云何舍不习”呢？有这么殊胜的快乐，或者说这个“起苦”真正是利益一切众生的近取因，那么具有大悲种姓的菩萨应该修习，再再地串习这个大悲心。有些大德在修行时，最初一心一意只修大悲，缘一切众生的痛苦生起大悲心。刚开始是以苦苦开始修习，因为苦苦的形象比较明显的缘故，一修就容易引发悲心。有时我们缘一个自己曾经见过的非常可怜的众生，病人、乞丐或者电视里看到、新闻里听到的哪个地方的可怜众生，就缘他们再再观修，这时悲心就会生起来，

在现实中可这样观想。或者缘经典和论典上所讲地狱众生的痛苦观想，那个痛苦是没办法比的，地狱众生的痛苦最为猛烈，再再作意观想，对地狱众生乃至一切众生的大悲心就会逐渐引发。刚开始缘苦苦修持，然后再缘变苦、行苦，这样修下去自己就知道，三界所有众生就是以痛苦为性。我们说平等修持大悲，我们缘什么呢？就是缘苦苦、变苦和行苦，对所有的众生修习大悲，这就是大悲心的自性。如果能够这样行持，那么所有功德都能够迅速、再再地增长。很多大德就是了解到这一点，刚开始就不修其他法，一心一意地修大悲心。

修大悲心的殊胜功德利益，在学《前行》时讲了很多，不管是圆满资粮还是清净罪障，都来自大慈大悲心。无著菩萨见弥勒菩萨时，显现上也是通过大悲心引发，以大悲心作为直接近取因，净除了相续当中的罪业，然后见到本尊，到天界听了《弥勒五论》之后再传于人间。我们就知道大悲心的功德非常大，如果要修一个法，修大悲心是非常超胜的。

下面观察通过大悲会引发什么样的果和快乐。

悲施财三果，悲者恒增长，

爱生及摄生，资生复三乐。

前两句讲到，通过修持大悲心得到“三果”，后面两句主要是讲通过修持三种苦或三种因得到三种快乐。前两句是直接讲果，后面是从快乐方面安立果的自性。

“悲施财三果，悲者恒增长”，如果一个人修持大悲心，他会得到什么样的果？这方面就讲了“悲者恒增长”，通过修持大悲心，修

持大悲心的这个人会“恒增长”三种果：第一个是悲果；第二个是施果；第三个是财果，大悲、大施和大财三种果都会恒时增长。

通过慈心或悲心来修持大悲时，菩萨相续当中的大悲心会“恒增长”，大悲增长是第一种果。大悲增长到佛地就圆满了，大悲心必须要不断增长。现在不要说我们还没有生起，即便已经相似生起，也不应该以此满足，而应该再再串习，再再串习的因就是再再修习大悲心。

通过再再修持大悲心，大施也会“恒增长”，通过大悲心的引发就会恒时布施一切众生。这个“施”有时可以从狭义讲、有时可以从广义讲。不管怎样理解，大悲心增长时，就会以各种资具给众生做布施，也可以安立成法施或无畏施。通过大悲心的引发就会再再地做大布施，这个大布施是恒时增长的。通过大布施为因再再做布施的话，他的财富、二资粮肯定也会再再增长，所以说“财恒增长”。这个“财”也可以这样理解：一方面是资具恒时增长，另一方面是圣财增长。菩萨相续当中所具备的圣者七财等都会再再地增长。

这方面讲修持大悲得到三种果。当三种果自在时，会生起三种快乐，但小乘或世间人根本不具备这三种快乐。

第一个快乐是“爱生”，这种乐就叫爱生乐。“爱生”是通过什么得到的呢？悲心自在就会生起爱生乐。慈爱众生就叫作“爱生”，慈爱众生是一种快乐，这种快乐是通过大悲心引发的，如果相续当中大悲心没有自在，怎么会体会到“爱生”的快乐呢？没办法体会。我们会认为父母亲友是慈爱的对象，或者我的上师、我的道友是慈爱的对象，其他的就不是，这方面就是大悲心没有成熟、增上的表现。一旦

自己大悲心真正开始增上、自在时，就会发现不管是怨敌还是中庸者，还是自己的亲友，都是自己所慈爱的对象。慈爱众生是一种快乐，它是大悲自在生起的。

第二个快乐是“摄生”，摄生乐是讲第二个布施自在时，布施自在就会生起摄生乐——摄受众生的快乐，真正摄受众生，逐渐教导他，使他逐渐走向解脱，这是一种大快乐，这个快乐只有菩萨能够体会，其他人体会不到。

“摄生”也是把众生摄为眷属，对菩萨来讲，把众生摄为眷属当然不是目标而是一种方便，主要是要调化这些众生，让他们慢慢去掉恶习，生起功德法。通过大布施，当布施自在时就会体会摄受众生的快乐。

第三个快乐是“资生”，资生乐是当财物自在、资具自在时生起快乐。“资生”就是资具的意思，资具逐渐圆满、无量增长是一种快乐。我们想菩萨会以这个为快乐吗？资具很多会快乐吗？这样不就和一般世间人一样了吗？菩萨相续当中不会认为积累很多资具就会快乐，但从哪个方面讲他会因为财自在的缘故生起资生乐呢？因为菩萨要做利益众生的事业，就必须有广大的资具，有了广大的资具才能够进一步摄受众生、利益众生。众生这么多，如果菩萨资具不自在，怎么会有资生乐呢？菩萨获得广大资具时，他是因为能够用这些资具广大利益众生而生起快乐。我们得到一些供养、资具时，是因为东西多而快乐，菩萨绝对没有一丝一毫这种心理。

菩萨内心当中生起的快乐和一般众生根本不一样，这种爱生乐、

摄生乐、资生乐谁生起过呢？一般众生生不了、外道生不了、声闻缘觉也生不了，能够生起的只有菩萨，能够生起的因是大悲心，只有大悲心才能生起这种快乐。菩萨道确实和一般的世间道、声闻道完全不同，一丝一毫也不相同，完全可以这样讲。有时我们说小乘也是佛教、圣道、众生解脱的因，虽然可以这样讲，但是如果不分辨大小乘的修法，就没办法体会二者之间的差距，一旦真正从正面给你介绍大乘的修法，就知道小乘和大乘是没办法相比的。

现在我们已经安住于大乘的修法当中，如果还要退堕、还要去修其他的法，绝对是误入歧途。这么殊胜的修法，三世诸佛成佛的共道就是大乘法，一旦入了大乘，不单不能从大乘退堕到小乘，还要避免退堕到外道或世间当中，这方面是尤为可惜的事情。最殊胜的方便我们已经学习、掌握了，如果不但没有得到利益，反而开始生起邪行，完全不应道理。

我们对这些论典要再再地学习、思考，就会真正认识、体会到大乘的殊胜，否则泛泛听一下根本体会不到大乘的殊胜。如果自己真正好好听闻、好好思考，内心生起定解时，谁劝你退堕也绝对不会退的，因为已经对大乘生起了坚定的信心。我们不说对大乘生起了坚定信心的功德怎样，真正对大乘生起定解时，不管到哪个地方去，到声闻寺庙也好，到外道团体当中也好，到世间也好，谁劝你不要学大乘都根本没办法，因为定解已经生起来了、大悲心的种子萌发了，这时是最关键的，离佛地已经非常临近了。

悲长及施增，成生亦乐起，

## 牵来复将去，大悲劝如是。

这个颂词是通过拟人的手法进行观察，什么拟人的手法呢？就是把大悲心作为一位上师阿闍黎，然后对布施、对我们的心做教诫，就像上师给我们做教诫一样，大悲心给我们教诫：应该这样做、应该那样做。以下教言非常殊胜，大悲心作为阿闍黎给我们劝诫，会有一个更深的体会。“大悲劝如是”，就是大悲心作为阿闍黎劝诫我们。

有哪几种劝诫呢？颂词讲了六种：“悲长”是第一种；“施增”是第二种；“成生”是第三种；“乐起”是第四种；“牵来”是第五种；“将去”是第六种。最后“大悲劝如是”，大悲心劝我们应该生起六种功德。

第一个功德是“悲长”。大悲心作为阿闍黎劝诫菩萨说：你应该再再修大悲心，令我在你的相续中再再增长。第一个叫“悲长”。劝修大悲，再再地修大悲心的缘故，使大悲心在相续当中不断地增长。

第二个功德是劝修“施增”，大悲心劝诫菩萨：你要通过一切方法增长布施。为什么这里讲了很多布施的内容呢？布施是六度的第一个法门，是比较容易实行的，尤其是和大悲心结合，前面没有着重讲怎样与大悲心结合修布施，这个地方着重讲了。如果布施的法能够生起，其他持戒、安忍等都可以类推，必须结合大悲心行持。这个“施增”的意思，就是不要满足于小小的布施，应该通过大悲心的推动令布施再再增广。大悲心阿闍黎就是这样劝我们，劝导我们要再再使布施增上，不要满足于现在的布施。

我们了解这一点之后，第一个方面要看破财富，再再地做布施；

第二个方面，如果真正有能力时，做正法布施是永远不能满足的，确实不能满足，这么多众生需要正法的滋润，现在我们学习了正法，尤其学习了了义的大乘法之后，大悲心劝诫我们“施增”，一定要做正法方面的布施，不但不缩减，而且还要再再增上。不要满足，不要认为“我现在已经传了这么多法，够了吧”等等，应该再再地传法、再再地做法布施，这方面确确实实是大悲心推动的。

有时我们感到，学习这些论典会转变内心的想法，真是这样，有时想：自己修行有没有这么大的利益呢，这段时间学了之后会想：传递正法或讲法的利益真的是很大。很多众生确实不知道取舍，尤其是不知道殊胜的大乘了义正法的话，传一两次根本不足够，确确实实要再再传讲，令众生的相续生起定解，这样才能真实地去做拔苦的事业，所以这方面是大悲心来劝诫的。

另外还有一种和前面不一样的认识：大悲心作为阿阇黎，在大悲心的推动下，想到众生的痛苦就要增长布施——并不是考虑到自己的利益要增长布施，完全是通过大悲心推动，完全是通过观察众生的痛苦，想要拔除众生痛苦的缘故，必须要增长布施，这方面是很关键的。

第三个功德是“成生”，就是成熟众生。大悲心劝我们，通过大悲心的带动去成熟众生的相续。这方面简别了自私自利的心或世间八法的心，全部是大悲心在劝诫。和大悲心结合时我们就知道，想要成熟众生的话，首先应该想到众生的痛苦，然后诚心诚意地去做拔苦的行为来成熟他。大悲心劝诫我们要成熟众生，除了此之外的自私自利的修法或为了得到世间八法的修法，表面上在摄受众生，实际上是舍



弃众生的，根本不符合大悲心的体相，大悲阿闍黎没有让我们这样做。大悲心作为阿闍黎在劝我们，实际上是以大悲心作为基础去做成就众生的事业。

第四个功德是“乐起”，就是生起安乐，因为成熟众生的缘故，令众生的安乐生起来，或者是令自己的资具再再地满足，这样得到“乐起”的功德。讲义中讲到，菩萨通过做布施等成熟众生的善业，他自己的资具很圆满，得到这种资具圆满的快乐就叫作“乐起”。但菩萨安住于大悲时，没有哪一件事情真正是想要自己获得安乐的，所谓“乐起”，一方面是他自己获得受用，另一方面是他有了受用之后，他会再再地做成熟众生的事业，这就是“乐起”的功德生起了。

第五个功德是“牵来”，大悲心劝我们得到“牵来”的功德。把什么“牵来”呢？就是通过大悲心的引发圆满二资具，因为二资粮是一种成佛的因，所以成佛的因——二资粮必须要“牵来”。用谁“牵来”呢？用大悲心把它牵来，通过大悲心的引发或者通过大悲心“牵来”，会成为大菩提正因的缘故，从这方面劝我们生起二资粮。那么二资粮是通过什么生起的呢？通过大悲心而生起的，通过大悲心生起之后自己就想：怎样才能究竟地做拔苦的利益？只有成佛。想要成佛就必须圆满二资粮，圆满二资粮时，也是围绕想救度众生而要成佛，这时就会猛厉去积累，通过大悲心把二资粮牵过来，牵到我们相续当中。

第六种功德是“将去”，就是将至、将导的意思，“去”就是去向，就是通过大悲心真正把二资粮趋向到大菩提道。不单单是自己如是成佛，也令一切众生趋向大菩提的自性。

“大悲劝如是”，大悲阿闍黎就是这样劝诫菩萨的，劝诫菩萨这样去行持。我们要反复忆念这些颂词，大悲阿闍黎是怎样劝我们的——第一个是“悲起”，大悲心要反复地增长，要“施增”。有时当自己吝啬或疲厌时要想：大悲心是怎样劝诫的呢，要让我们布施增长，这样通过大悲心引发，自己对财物没什么吝啬的，对正法也没什么吝啬的——这样一想下去，自己就会真正开始精进，通过大悲心引发的精进，它的力量是非常大的。

下面再进一步观察：

苦者悲诸苦，不施云何乐，  
以令自乐故，施乐拔他苦。

第一句当中的“苦者”是指谁呢？“苦者”不是讲三界轮回中的众生，而是指菩萨，菩萨就是“苦者”。为什么这么说呢？因为菩萨自己发愿要承担一切众生的痛苦，发愿自己要救拔一切众生的痛苦而自己生起痛苦，所以就叫“苦者”，这是从赞叹的口吻来讲的，不是指生悲心的对境。按照殊胜的讲义来开显，“苦者”就是指菩萨本人。

“苦者悲诸苦”，菩萨对一切痛苦的众生生起悲心，就叫“苦者悲诸苦”。

“不施云何乐”，菩萨既然对一切生起痛苦的众生生大悲心的话，当众生没有离开痛苦时，他有没有生起快乐的机会呢？绝对没有的。所以讲“不施云何乐”，如果没有做布施的话菩萨怎样生起快乐？就像父母对自己的独子一样，当独子正在生重病、没有从重病当中解脱出来时，你说父母有没有生起快乐的机会？一刹那都没有，乃至做梦

都没有生起快乐的心，从这方面讲他不自在，什么时候孩子的病好了，得到快乐了，他们才真正快乐起来。

这是一种相似的平等，父母和儿子之间相似的平等，菩萨对于一切众生是真实的平等而不是相似的平等，因此众生的痛苦就是他的痛苦，众生的快乐就是他的快乐。如果不做布施以资具令众生得到快乐，菩萨“云何乐”，他怎么会得到快乐呢？没有任何让他得到快乐的因，这方面讲到菩萨不自在的方面。“以令自乐故”，菩萨为了使自己快乐会怎么做呢？“施乐拔他苦”真正给众生施予快乐，拔除众生的痛苦，这才是菩萨令自己生快乐的因。这方面体现了菩萨的大悲心非常超胜，大悲心生起的话，众生痛苦时他根本生不起快乐，众生快乐他才快乐。

悲者教自施，施彼勿自求，

施报愿不受，有愿还以施。

“悲者”就是大悲阿闍黎，大悲阿闍黎“教自施”。这也是一种拟人的手法，大悲心是一个上师，布施是一个弟子，前面是把菩萨作为弟子做教诫，这里是把布施作为弟子做教诫。布施时应该怎么布施？大悲心教你“应该这样布施、应该那样布施”，布施学到大悲阿闍黎的教诫之后，就懂得了应该如何实行布施。实际上这个教言是在教我们应该怎样布施，大悲心是在诸佛菩萨的相续当中和经典当中，但是传给我们之后，我们内心就会生起大悲心的苗芽，生起之后我们平时就会想怎样以大悲心摄持做布施，所以“悲者教自施”就是大悲心上师教自己，布施时怎样实行。

首先讲“施彼勿自求”，你这个弟子在做布施时不要“自求”——

一千万不要自己求利益。布施的时候不应该想自己要求利益、求别人的报答，求名声、异熟或乃至求自己怎样圆满二资粮，求自己怎样圆满佛果，这些方面不要求，因为这些自私自利的想法不符合大悲心的教诫。

“施报愿不受”是和“勿自求”联合起来讲的，如果没有安住在大悲心的状态当中，生起了自私自利、自己求果报的心，那么“施报”——布施的果报愿你不要接受。为什么呢？因为你违背了大悲心的教诫，没有达到平等状态，你单单求自己的果报，所以当这个果报成熟时，愿你不要接受它——这完全是大悲心的教诫。

反观我们的状态，这个教言非常有用，如果我们自己生起自私自利的想法——“这个布施愿自己能够成就”时，愿我们不要接受这个果报。“施报愿不受”是很深的教言，确实大悲心、菩萨道能够在相续当中生起来就是这样的，因为它是出于自私自利的想法，没有想到怎样利益众生，所以“施报愿不受”。

“有愿还以施”，这个“有”就是有布施的果报，如果你真正生起了自他平等的心，愿你把果报再拿去布施众生。自己内心处于大悲心的状态，没有想到自己的利益，布施的果报肯定会成熟，成熟之后愿你再把这果报布施出去。菩萨在修持菩萨道、修持布施时不能贪著于果报，当果报成熟时，愿我们相续当中对这些果报、资具不要生起贪著，再再地想怎样拔济众生的痛苦，再再地把它布施给众生，所以这里讲“有愿还以施”。

这方面很清楚讲到了真正实修的窍诀，好好地体会的话，我们

在做布施时就有一个实际的指导。这方面的意义不是很容易懂的，是难点，所以通过“别说难点”做了观察，通达这个难点之后，大悲心和布施二者之间的关系就能够通达，这方面需要了解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第七十七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，此论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中，前面讲了“所安立、分别所知、所思维和不可思议”，这四个科判主要是通过总说的方式宣讲菩萨道的修行。后面“圆成证得”这一科判，主要是宣讲现前菩提自相的方式，即现证大菩提。分为前行和正行，其中前行已经做了观察，现在正在讲正行。

正行分六个科判，从《业伴品》开始，宣说菩萨要修行的话，就应该恒时不离修习菩萨道的方便：即无厌；离开小乘的作意和具有三轮体空的智慧，之后通过方便摄持度摄，所以宣讲《度摄品》。然后再宣讲《供养、亲近和四无量品》，之后再讲《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》。正在讲第三个“供养、亲近和四无量品”，分三个侧面，宣讲供养诸佛、亲近善知识和修持四无量心。现在正在宣讲第三个科判“修持四无量心”，分两个侧面，第一个是宣说四无量心；第二个是别说大悲心。现在正在宣讲“别说悲心”，宣讲通过大悲心摄持修持六度的种种的修法。

现在在宣说“别说难点”，即通过大悲心如何修持布施或者如何修持其他六度。菩萨修行需要遣除自他众生的痛苦，但是在有些大乘

经论当中，宣讲菩萨为了度化众生，自己要引发痛苦，二者是否矛盾？通过科判的内容进行观察，不但不矛盾，反而尤为殊胜。从菩萨自身的角度来讲，没有丝毫身心的痛苦，但是为了度化众生的缘故，现世会有痛苦感受的。在“别说难点”这个科判当中，通过大悲心作为阿闍黎，教诫菩萨在行布施时应该如何行持，今天继续讲这个颂词。

施及于施果，普施于一切，  
彼乐我乐故，施彼我无须。

“施及于施果，普施于一切”，菩萨在行持布施的时候，所施之物或所布施的对境有什么呢？“施及于施果”是这样抉择的：“施”就平时所讲通过布施财物的方式进行布施；“施果”是菩萨行持布施之后会获得种种悦意的果报，这种悦意的果报也应该布施于众生，所以叫作“施及于施果，普施于一切”。

众生耽著于果报就愿意做布施，但做不到把布施的功德和果也同样布施给众生。为了让菩萨了解这个殊胜的修法，让菩萨去掉对布施果报的耽著，所以首先强调“施及于施果，普施于一切”，一切都应该做布施。

“彼乐我乐故”的意思是：具有大悲心的菩萨，他与众生是自他平等的，众生快乐他快乐，众生痛苦他痛苦的缘故，怎么可能把布施的果自己享受，而根本不考虑众生的利益呢？不会的。颂词中提到，“彼乐我乐故”“彼乐”就是一切众生得到快乐，“我”——具有悲心的菩萨，如是才可以获得快乐。

这一段当中有的地方“我”是指菩萨，有的地方是指大悲心而言，对照讲义或对照颂词的含义，可以做不同的理解和宣讲。

“施彼我无须”，应该把布施的果报布施给众生，对于“我”这个大悲心、悲者来讲，是不需要这些果报的，也就是不应耽著果报。虽然菩萨自己不看重财物，根本不追求财物，但通过缘起力，肯定会得到财物。“无须”主要是讲他根本就不追求、不希求、不耽执布施的果报，愿一切众生能够同享布施的果报，这是从心态如是安立。实际情况是，虽然“无须”，但也可以感受。要想从内心当中生起这样一种境界，不是听一两次课就行的，必须在内心当中再再串习：这个果报我一个人独享是没有意义的，愿一切众生都能够享受。反复这样串习，颂词当中所讲的“施彼我无须”这种境界和心态，就可以完整无缺地生起。这些都是修心的教言，对我们来讲，首先要了解，但最终是让我们生起大悲心，对布施的果报不耽著。

轻财而以施，来多复来好，  
不用而自来，还用展转施。

“轻财而以施”“轻财”就是厌财或轻视财物。就一般凡夫众生的心态来讲，他们对财物非常重视，世间众生不知道财物的无常性，不知道有解脱道、菩萨道等，唯一看重财物。按照一般世间的名言体性来讲，有财物就可以获得安乐，缺乏财物就没办法获得安乐。乞丐因为没有财物所以感受痛苦，众生有财物所以感受快乐，名言中就是这样，一般众生也这样认为。所以，一般众生就是重财而轻施。菩萨在修行时，必须反其道而行之，这里讲到要轻财。



财物是无常性的、行苦的本性，如果不了解它的自性，就会通过财物引发种种贪嗔痴而使自己堕落，等等。菩萨了解这个自性，他观察还有比财物更加坚实、更有意义的修道，更加殊胜的道果、心境或自在等种种殊胜安乐，这些通过什么而来？通过布施这个修法而得。当他了解财物的无自在和有漏性以及通过布施的安乐后，他做了抉择，“轻财而以施”，轻视财物而经常布施。

虽然他自己对布施得到的果报没有耽著，但是通过法性力和缘起力，很多财物就滚滚而来了，而且全是好的、不一般的东西。通过“轻财而以施”的缘起力，“来多复来好”。虽然菩萨不执著，但是这些财物在生生世世当就像奴仆一样紧跟在菩萨身后，不管在哪里财物都会现前。什么原因呢？因为财物是通过善业力而显现的。如果不是通过善业而现前，菩萨也必须要精进地去追求，但就是因为财物是一种善业的幻化，这个业在菩萨相续中一成熟，就在菩萨面前显现各种各样的资具，“来多复来好”。这是一种关要、窍诀。

“不用而自来”，菩萨根本不会想我要享用这些财物，通过享用而获得安乐，没有这种执著，这叫作“不用”“而自来”是通过缘起力、因缘力，这些又多又好的资具、财物、享受都会紧跟在菩萨身后。因为菩萨已经断除了自我享受财物的自私心，所以他“还用展转施”，用这些财物辗转布施，布施之后，又来多来好，继续布施。菩萨就是在这样一种良性循环中修持菩萨道，有了财物之后布施，布施之下既积累了资粮，又能够救度众生，所以布施是圆满自他二利的一种殊胜方便。我们必须了解这种因果的体性，一方面不应该对布施的果报有

耽执，如果有耽执，就不可能“来多复来好”——这么多的财物或这么好的资具，不会来这么多。相反，越不执著它，反而越来得多，越来得好。因此，我们不能耽执布施的果报，虽然不耽执，但通过缘起力肯定会来，来了之后怎么办呢？通过大悲心还是“展转施”，通过展转布施，菩萨布施的习气越来越深厚，最后布施自己的头目、手脚，通过圆满布施的方式而登地。这方面讲到了很殊胜的关要。

下面再进行教诫：

悲者以大悲，尽施及常施，  
应作如是施，慎勿求施果。

这个颂词主要是教诫施者菩萨不要去追求布施的果报。

“悲者以大悲”是说具有悲心的菩萨应该以大悲心摄持“尽施及常施”。所谓“尽施”就是将内外所摄的一切资具，如财物、权力、地位、妻子儿女、身体、生命、善根等等一切“尽施”，菩萨的一切都可以布施。

“常施”就不是短时间的布施，而是恒常性地布施。恒常到什么时候呢？我们要做好心理准备，就像前面所讲一样，乃至一切众生都成佛了，菩萨布施的心还意犹未尽、还没有真正中断，这叫作“常施”。所以，我们不应该以做一两次布施而满足，应该发愿长久布施，只要自己有资具、有能力都可以布施。

布施是不是必须要有资具呢？前面讲过，布施不一定用资具，自己有力气也可以用力气布施，比如修路、搭桥都是布施，没有资具的人照样可以布施，只不过你不了解布施的方法而已。世间可以做布施

的方面很多，比如道友有困难时自己去帮助，这就是一种布施。有些大德讲，乃至见到众生做一个微笑，让人很舒服，这就叫微笑布施。通过软语、好话去安慰他人，也是一种布施。布施的品类非常多，有资具可以布施，没有资具仍然可以布施，乃至我们听法后善根的回向也是一种法布施。这方面有很多需要了解的，这叫作“常施”。

“应作如是施，慎勿求施果”，怎样“如是施”呢？就是在大悲心摄持下“尽施”和“常施”，大悲心教诫菩萨应该这样做布施，其他的布施虽然也是布施，但不是大悲心摄持的布施。

“慎勿求施果”，此处运用拟人的手法，大悲心是上师，布施是弟子，大悲心教诫布施：你应该这样布施，不应该求布施的果报。“慎”就是非常谨慎。对一般众生来讲，保持正知正念时能够做到经论的要求，一旦忘失正知正念——因为众生相续当中俱生的我执习气很重，自然而然就会想，布施后我怎样得到别人的报答，后世怎样得到异熟果报呢，很容易把自己的心念引向于自私自利方面，所以这个“慎”，就是恒常保持正知正念不放逸，这才可以达到以大悲做布施的要求和标准。

“慎勿求施果”不是随随便便讲的，其实是教导现在我们这些修学的菩萨，尽量不要想布施的回报和异熟。当然，刚开始不想这些很困难，因为按照佛陀的戒律来讲，身业和语业很容易制止，不杀生、不偷盗、不邪淫大家都做得到；不说恶语、妄语也能做到。但是这颗心难以控制，怎么办呢？首先要认识到它，然后慢慢去串习，绝对没有通过串习不成功的，《入行论》也这样讲过（久习不成易，此事定

非有)。只要我们反复去串习，经论中的所说并不是永远不能达到的境界——认为这是圣者菩萨以上的境界，初学者永远达不到，这是不可能的。主要的所化就是初学者，因为一地以上的菩萨已经现证了大悲空性藏，他是不需要教诫的，对初学菩萨尤其应该做教诫。这说明这些修法我们是修持的，通过修持之后是可以达到标准的。我们必须认识到，这不是在给一地或十地菩萨做教诫，就是对我们讲的。那么怎样达到“慎勿求施果”呢？虽然心念难转，但是通过善作意，通过这样一种殊胜的能所诠，修行之后就可以达到——我不需求别人的回报，也不希求下世的异熟果，单单是以大悲摄持去利益众生。在这方面恒时串习，肯定能圆满达到这个要求。

若我不乐施，施果不施时，

施无一刹那，以无施爱故。

菩萨应该将布施的果布施给众生，如果自己不愿意把施果布施给众生，就没有做到此处大悲阿闍黎、上师对弟子的教诫，离菩萨道还是比较遥远的。这个颂词主要是教导我们，应该把施果施给众生。如何了解呢？“若我不乐施，施果”这七个字应该连起来讲，即“若我不乐施施果”“施果”即布施的果报，布施的果报一方面是来很多的资具，另一方面是得到安乐。但对菩萨来讲，内内外外所有的资具全都应该布施，包括施果的安乐在内都要布施。

“若我不乐施施果”，如果我不愿意将这个布施的果布施给众生——“不施时”是什么意思呢？在你修行布施的过程当中，有一段时间没有做布施了，按照经论或佛对弟子的教诫，尤其从对菩萨的严格

要求来讲，做布施应该是恒常的，不应该有丝毫的悭吝，若有丝毫悭吝，就是修习布施度的违品，应该恒时布施。如果你有一刹那或你对布施的果不乐施，这段时间你就没有做布施。虽然表面上你还在以财物或其他东西做布施，但因为没有布施施果，就没有达到把内外资具或善根都作为施物的要求。菩萨应该将自己的生命或善根以上全部布施，有一种东西没有布施，这个时间就安立菩萨没有做布施，这叫“不施时”。

“施无一刹那，已无施爱故”“施无一刹那”这句话怎么理解？应该理解为：菩萨应该恒时布施，如果有一刹那没有布施——“施无一刹那”这个“无”是没有的意思，即没有做布施。怎样没有做布施呢？不是几年或几生中没布施，一刹那没做布施的话，“已无施爱故”，以大悲心将施果或一切物品布施给一切众生的欢喜心也就没有了，“爱”是欢喜的意思。作为菩萨，内心应通过大悲心的摄持恒时欢喜做布施，如果有一个刹那没有做布施，就说明通过大悲心摄持的这种布施的欢喜心还没有生起。没有生起欢喜心，又怎么可能通过欢喜心恒时去引发布施的行为呢？如果没有行为，你又如何去圆满资粮呢？不圆满资粮如何得果？实际上一层一层这样讲下来，就是教诫菩萨应该在每一个刹那中都布施，而且布施的品类无所不包，连布施的果报在内都应该布施。如果有一刹那没布施，就“无施爱”了，说明菩萨相续当中对以大悲心引发的布施没有欢喜心了，按照菩萨道来讲，这是一个大的过患。

按照一般的标准，杀人过患很大，没有杀生、杀人，就有很大的

功德，满足这个标准就可以得到人天善果，但这根本不是菩萨的标准，得不到菩萨道。《格言宝藏论》当中很多地方讲，观察智者不应按恶人的标准。对于智者或高僧、修行者，不能按照一般人的标准，说他不偷盗、不邪淫、不杀生，所以他是个好人。智者有智者的标准，菩萨有菩萨的标准。真正要做菩萨，就需要恒时具备大悲心，只要是对众生有利的一切，都应该取出来利益众生，只要有一刹那没有做到布施，按照菩萨乘的要求来讲就有很大的过患。

我们要了解世间的标准是什么，菩萨乘的标准是什么，小乘标准是什么，了解之后，你要成就菩萨道，就要按照菩萨道的标准来要求自己。这个地方就是按照菩萨道的要求，按悲心摄持的标准来要求自己，因此应该恒时串习大悲心。这个颂词是对没有以大悲心摄持布施果做呵斥。

不作不与果，与果与作者，  
是汝观恩过，与我不相似。

这个“我”字是指大悲心，“与我不相似”是指一般布施和大悲的布施根本不相似，不相似即不相应的意思。“不作不与果”这句话是大悲心教诫布施，大悲心作为上师，布施作为弟子。“不作”是什么意思呢？如果众生不做布施，你这个弟子就不给别人果。按照世俗规律来讲，众生做布施就可以得到布施的果，不做就不得，在没有大悲心摄持的前提下应该是正确的。

“与果与作者”，你这个布施的果是给了谁呢？你的果是“与作者”，没有做布施的众生，你是没有给的，这个作者就是做了布施的

人，你单单是把果给予做了布施的人。这样做是否正确呢？按照一般世俗规律来讲是对的，但是大悲心教诫说“是汝观恩过”，这是你观恩的过失。“汝”是指布施，“观恩”是指恩德。别人修了布施，你就给别人果报，别人不修布施你就不给别人果报，看起来是谁对你有恩你就给谁利益，谁对你没有恩你就不给利益，这是一种过失。

“与我不相似”，这与我——大悲心根本不相同。大悲心是什么样的呢？别人做不做布施，施果都要给他。连接前面颂词的意思来讲，以大悲心摄持的布施，不管别人做不做布施，布施的果报都要给一切众生。但是布施你是怎样的呢？别人修你的时候你就给果报，别人不修你的时候你就不给他果报，这是你看待恩德的过失，和我大悲心是不相同的。大悲心是别人修不修布施，这个布施的果报都要给他。

这就是麦彭仁波切科判的“别说难点”，为什么是别说难点呢？因为要转好几个弯，如果这方面的意思没有了解，其中的经义就不好理解。理解后就知道，布施的果报肯定要给众生，不管他修不修，反正通过大悲心引发，我修布施的果报要给予一切众生，愿一切众生和我一起享受。颂词一方面是呵斥没有具备大悲的布施的过患，另一方面是突出通过大悲心摄持的布施，应连施果在内全部布施给众生。以上是大悲心上师教诫弟子的教言，已经讲完了。

下面宣讲大悲心摄持的布施的功德。通过大悲摄持的布施的功德是怎样的？大悲摄持的分类又是怎样的？下面通过两颂来讲：一个是讲离开过患方面，一个是讲具有功德方面，两个方面都需要了解。

无障及净句，利彼亦自量，

## 无求与无著，悲者如是施。

此处讲了六种大悲心摄持的布施的功德。六个功德都是从离开过患方面讲的。

第一个功德是“无障”，也叫无罪，藏译里麦彭仁波切讲是无罪，唐译当中讲无障，实际意义是一样的。是从哪个侧面讲无罪或无障呢？布施的来源应该清净，不应通过造罪的方式获得布施的资具。比如在没有大悲心的前提下去抢东西，然后将其做布施；或者把众生杀了，拿它的肉来做供养、布施，这些都是不对的。麦彭仁波切的讲义提到，在布施的时候对乞者非常傲慢，说一些刺伤人心的话，叫他们恶鬼、饿鬼、叫花子等等，让别人听了非常不悦意。虽然他是要饭的，但也是由前世业力引发的果报，也许他前世是通过傲慢心布施，或是通过悭吝心布施才得到今生的果。今生我们虽然在做布施，但如果做不清净布施，自己也会感受这种果报。所以，“无罪”就是所布施的东西来源要清净，或布施的态度要端正。通过偷东西、杀害众来做布施是不对的。这方面的例子还有很多，用邪命等不正当手段得到的资具做布施，都是不清净的布施。虽然有布施的功德，但是很多经论把这一类布施划为不清净布施。因为它的因不清净，它的果也不清净。所以，菩萨在修道时应注意，因为你要得到一个菩萨的果，或者你要做自他二利的事业，最初对布施资具的来源就要非常注重。一般菩萨自己得到这些资具布施时，来源是相当清净的，来源清净叫作无罪。

第二个功德是“净句”，这个“句”不是文句的句，而是环境的境或基、依止的意思。“净句”就是资具、所布施的物很清净。“无罪”



主要是讲来源，“净句”是指所布施的资具本身，即什么应该布施，什么不应该布施。

为便于理解，讲义当中举了几个例子，比如毒药不能布施，因为是伤害众生生命的；刀杖等也不能布施；酒、烟也不能布施给众生，因为众生享用之后得到罪过——自性罪，所以不能够布施这些东西。其他如饮食、衣物等可以布施。“净句”就是指离开了刀、毒、酒烟等之外的其他资具。

第三个功德是“利彼施”，布施之后对乞者或受者今生来世都有利益。今生当中遣除他的贫穷，或是满足他的意愿，利益了今生。后世呢？因为他对菩萨生起了净信心，菩萨将他安置在善根当中，安置在布施度当中，利益他的后世。或是他对布施的菩萨生起了欢喜心，因这一念欢喜，后世当中享用无穷无尽的安乐。

以前讲过，有一个女人对菩萨生起了强烈的贪心后死去，死后生到了天界，这说明菩萨是非常殊胜、非常严厉的对境。如果对菩萨生贪心都可以升天的话，那么得到菩萨的慧施之后，对菩萨生起一念欢喜和净信，果报真是非常清净、殊胜的。

因此，我们要通过清净如法的方式给乞者做布施。《百业经》中讲，以前舍利弗尊者用一个食团喂一只小狗，小狗吃了食团之后，在欢喜心中死去了，后世转成了他老人家的弟子，证得了罗汉果。受施者对布施的人能生起一念欢喜的话，功德是非常大的。不要说菩萨直接将他安置在布施度当中，即便仅仅依靠当时他对菩萨生起的欢喜心，以此功德也绝对成为成佛的种子，在后世感受善趣的安乐，这毋庸置疑。

疑。“利彼”是从这方面讲。

第四个功德是“自量”，自量的意思是菩萨在布施眷属的资具或布施眷属时，他会思考对他们有利还是无利，如果有利益才会布施。这是从离开过失方面讲。

怎样做衡量呢？他思考是把所有眷属的资具全部取出来布施，还是留一部分，有时是留一部分给他们自己用，将其他的拿出来布施。在把妻子儿女布施给其他人时，他会思考布施对妻子儿女最终有没有利益，没有利益则不会布施。他不会把妻子儿女等布施给罗刹或猛兽令他们受痛苦。

第五个功德是“无求”，此处讲“无求”是观待于求者，不是指菩萨不求果报，而是指需要菩萨布施的人“无求”，什么是无求呢？他明明心中想要，但嘴里不好意思讲。菩萨通过智慧观察，知道他肯定喜欢这个东西，就直接送给他。或者菩萨观察到某个众生需要这个，就布施给他。菩萨的心量确实非常广大，并不是听说别人需要才去做布施，平时就一直在观察，谁有需要，需要什么东西，观察好之后，就直接做布施了。

比如冬天下大雪之后，鸟雀找不到吃的，菩萨就把地扫出来，撒些米、青稞之类的东西直接布施它们，这就是无求。菩萨观察到哪类众生需要什么，就直接做布施了，根本不需要众生开口求菩萨，这不是菩萨的特色。

第六个功德是“无著”，菩萨布施时不求别人的答谢，不求异熟果报，这方面叫无著。

“悲者如是施”，具有大悲心的菩萨应该如是布施，以上从六个侧面讲到离开过患的布施。

下面再继续讲九类布施，是从具有功德方面讲的。

尽广胜常喜，离着亦清净，  
回向于二处，菩提及善根。

此处讲到了九种施，“尽广胜常喜”这五个字每个字都代表一种布施。

第一种布施是“尽”，是尽施的意思。菩萨可把内外一切资具全部布施，连善根在内全部无余布施给众生。没有说哪种东西是我要用的，暂时不能布施，对真正具备大悲心的菩萨来讲，这种情况是绝对找不到的，这个叫尽施。

第二个“广施”，广施不是施微少资具，不是一点点，而是将数量很多的东西做布施，这个叫广施。广施和尽施侧面不同，“尽”主要从内外资具种类方面讲，“广”是从数量众多广大方面讲。

第三个“胜”，是布施给众生的东西很善妙的意思，并不是自己不用的东西或是腐败的食物、破旧的衣服等才布施。布施给众生的东西，不管形状、颜色方方面面都是非常好的，这叫胜布施。

第四个“常施”，常施就是恒常性的，不是一段时间布施，一段时间不布施。凡夫的心态容易变化，一段时间受到感动什么都愿意布施，一段时间后什么都不愿意布施。我们应该恒时忆念这些教言，尽量做到恒常性布施。

第五个“喜施”，就是通过欢喜心布施，不管乞者求菩萨的任何

资具，菩萨都离开悭吝，通过欢喜心满足他的愿望。

第六个“离著施”，即离开执著，离开对后世异熟、对别人的报答等方面的执著。

第七个“清净施”，清净施和前面的“净句”是一样的，所布施之物是清净的，不布施刀、毒等资具。

最后第八和第九两种布施叫“回向于二处”，回向于二处是总说，回向于哪二处呢？就是第四句“菩提及善根”，第一是回向于菩提处；第二是回向于善根处。如何回向于菩提呢？就是把自己布施的所有善根，回向给自他一切众生都能够速证菩提，这叫作回向于菩提施；回向于善根，就是自己所做布施的善根不求自己的相续成熟，而是愿一切众生的相续能够成熟，令他人的善根能够成熟，这叫回向于善根，和前面“利彼”的意思是一样的。

这个颂词讲到了分类，下面的颂词再继续讲菩萨的三种快乐。

有财而自用，及用施众生，  
得喜施喜胜，三乐养心故。

这个颂词是比较菩萨自己受用财物安乐，还是用来布施众生安乐。第一种是“有财而自用”，菩萨自己有财物，自用而没有把它布施给众生，这叫有财而自用。第二种是“及用施众生”，菩萨自己有财物，但不享用，把财物布施给众生，让众生享用。这两种情况都能够“得喜”，一个是自己用，你吃好东西、穿好衣服，当然能够得喜；第二个是菩萨把自己的资具布施给众生，也能够得喜。“得喜”这两个字，和前面两句是可以通讲的，就是说“有财而自用而得喜，及施用众生

而得喜”，这两种欢喜哪一种殊胜呢？弥勒菩萨直接下定义说：“施喜胜”，布施得到的欢喜超胜。当然我们现在也许没办法体会到底哪个地方超胜，说明内心还没有入道，这是一个标志吧。如果认为自己享用欢喜，而布施众生不如是欢喜，就说明肯定没有入道，布施的修法在内心当中还没有生起来。什么时候认识到了，或者在自己修持菩萨道的过程当中，某一天或某一个阶段突然认识到：自己受用财物的欢喜，不如把东西布施给众生的欢喜。什么时候生起了这种心态，就和菩萨道相应了。

为什么说“施喜胜”呢？最后一句讲到了根据——“三乐养心故”。通过布施众生资具而获得三种快乐的缘故。“养心”就是滋养心地，能够滋养菩萨大悲心地的缘故，所以布施众生资具所得到的欢喜最超胜。

“三乐”即布施乐、摄生乐和圆满资具乐。布施乐是布施众生时，菩萨自己圆满了心愿而安乐；摄生乐是通过布施摄受众生于正道当中而安乐；圆满资具乐是通过布施圆满成佛的资粮而安乐。这三个方面的快乐在内心当中真正生起后，是可以体会的。菩萨把自己的东西布施给众生，看到众生如是欢喜他也欢喜；菩萨通过布施摄受众生，将他安置在善根当中，菩萨道当中，菩萨也很欢喜；菩萨通过布施圆满了成佛的资粮，没有比这个更快乐的。所以“三乐养心故”，这个定义的标准是特别准确的。

为什么说“施喜胜”？因为“三乐养心”的缘故。我们自己平时就要想三种快乐：布施是怎么快乐的；摄受众生，令众生去恶修善是

怎么快乐的；自己通过殊胜布施积累了成佛的资粮，也是很快乐的。如果经常能够这样观想，自己有财的时候，首先就会想到怎样布施给众生，而不会最先考虑自己享用。

### 辛七、宣说生起悲心之因

前面讲了大悲心的殊胜，对大悲和布施结合起来如何修持也做了观察。既然这样，菩萨大悲心如何生起来？生起悲心的因是什么？下面通过因缘从两个方面进行观察。

慳恶瞋放逸，缘着及邪着，  
如是六蔽者，悲令六度增。

菩萨见到一般众生没有办法行持六度，当众生行持六度的违品时，“悲令六度增”。六度具体的违品是怎样的呢？

第一个是“慳”，一般众生少许资具都不想布施，非常慳吝。菩萨见到众生安住在布施的违品——慳吝当中而生起大悲心，在大悲心的牵引下，对众生做教诫，让他舍弃慳吝心，做广大布施。菩萨给他宣讲慳吝的过患、布施的功德，如是将他安置在布施度。

第二个是“恶”，众生安住在持戒的违品——恶心或恶行中。恶行的来源是恶心，众生不了解持戒的功德、破戒的过患或造恶业的难忍果报等，内心中首先生起一种恶心，身语的行为跟随恶心造下罪业，伤害自己及他人。菩萨见后生起难忍的大悲心，给他的弟子再再教诫，应守持清净的戒律等等，将众生从恶心和恶行当中救拔出来。

第三个是“嗔”，嗔是安忍的违品。一般众生如果遇到稍许不满意，马上生起极大的嗔心，第一方面善业当即中断；第二个方面如果

嗔心很猛厉，以前所做的很多福善全部烧毁；第三个方面嗔心直接是安忍的违品。菩萨见到之后生起难忍的悲心，给他宣讲生嗔心的过患，修安忍是所有福德当中最为第一的，如果修安忍，今生当中得什么悦意果报，后世当中得什么悦意果报，最终怎样成熟众生和自己的相续，怎样成佛，逐一给他做广大教诫之后，将他从嗔心的状态当中救拔出来，慢慢减弱他猛厉的嗔心，最后彻底根除。

第四个是“放逸”，众生没有把精力放在修持善法方面，反而在无有意义的琐事上很精进，这就叫放逸。众生本来可以使用人身修持积累殊胜的善业资粮，但是现在已经散于琐事，菩萨见到之后生起难忍的悲心，劝诫众生应对正法，尤其是大乘教法生起精进心。这也是生起大悲心的因，因为这个科判叫“宣说生起悲心的因”，菩萨见到众生放逸自然而然生起大悲心，紧接着对众生做教诫。

第五个是“缘着”，是执著于五欲的意思。执著于五欲是禅定的违品。以前很多大德讲过，如果真正能够安住在禅悦当中，禅悦的快乐是众生所追求的五欲粗大快乐根本没办法相比的。没有生起禅定快乐的人，会非常贪执五欲的快乐，一旦生起禅悦之后，就会认识到粗大的五欲快乐根本不值得追求。如果对五欲很执著，肯定是禅定的违品。菩萨见到众生耽著五欲而生起大悲，如是进行教诫。

第六个是“邪着”，这是指一些外道或有些修行者、菩萨的弟子等没有生起清净的智慧，而是生起了常乐我净、诸法实有的邪执著，如执著神我、自性、断灭等。菩萨见到之后油然而悲，给他教诫宣讲正法，宣说无常、苦、空、无我的道理，将他从智慧度的违品当中如

是解救出来。

“如是六蔽者”，六蔽就是六种违品的蔽覆，即悭吝乃至邪着，见到这六类众生时，“悲令六度增”，菩萨油然而生悲，在生起悲心的前提下“令六度增”。令谁的六度增？一方面令菩萨自身六度增长，第二方面令“六蔽者”，即众生的六度增长。前面讲过，菩萨一方面生悲，一方面将众生安置在布施乃至智慧的本体当中。菩萨见到众生安住在六度的违品，成为菩萨生起大悲心的因。

我们自己修持大悲心时，一方面要多观察六道众生的痛苦，这是直接生悲心的因。如果要广大生悲心的对境，就按照“悭恶瞋放逸，缘着及邪着”这个次序来观想，如此就可以引发菩萨相续当中的大悲心。我们相续当中的大悲心可从这六个侧面去观察，因为一切众生的悲心包含在这六个侧面当中，不管他有没有苦苦，六度的违品都是一种变苦、行苦的自性，都是引发恶业或痛苦的因，观想众生的六种违品，就可以使菩萨相续中的大悲心极为广大、增盛。

下面从四缘的方式再进行宣讲：

苦乐不苦乐，因力及善友，

自体相续流，大悲四缘义。

要生起一个法，肯定有四缘，除此之外没有第五缘，《中论》也这样提过（因缘次第缘，缘缘增上缘，四缘生诸法，更无第五缘）。此处讲大悲心是一种果，这种果要生起来必须要依靠缘，而缘就是四缘。

第一个是所缘缘。什么是菩萨生起悲心的所缘境呢？此处讲“苦



乐不苦乐”，就是三种受的意思。“苦”指苦受，“乐”指乐受，“不苦乐”舍受，即不苦不乐。从这个方面观察，菩萨生悲的所缘缘包含在这三类众生当中。“苦”指苦苦，“乐”指变苦，“不苦乐”指行苦。菩萨恒时观察一切众生所具备的三种痛苦，如是引发大悲心，这三种受是菩萨生起大悲的所缘缘。

第二个是因缘。因缘是主要的，因缘是怎样的呢？“因力”。如何了解“因力”呢？菩萨在多生累劫当中，生生世世行持大悲心，他的阿赖耶识本体上已经积累了大悲心的习气，通过大悲习气的成熟，他会生起不可抑制的大悲心。通过相续中大悲心的习气引发、生起大悲心，这个就是因缘。

第三个是增上缘。“善友”就是增上缘。依止具备大悲心的善知识或佛菩萨等，他们的相续当中具备这样的大悲心，通过善友宣讲大悲心的修法，宣讲如何作意、如何生起大悲。通过善友增上缘的方式，菩萨相续中的大悲心得以生起、生长，这方面叫增上缘。

第四个是等无间缘或次第缘。即“自体相续流”，通过前前大悲心为因，生起后后大悲心的本体，大悲心的自体相续而流，前前生后后，前前作因，后后为果，这方面叫等无间缘或次第缘。

“大悲四缘义”，大悲心就是以这四种缘生起的。

#### 辛八、菩萨之悲心以平等超胜

菩萨生起大悲心的因缘讲了，菩萨的悲心是怎样超胜世间悲心、声闻悲心的呢？主要是通过平等而超胜。

行相及思惟，随顺与离障，

## 不得亦清净，六义悲平等。

通过“六义”观察菩萨的大悲心是平等的，其他众生不具备如是大悲心的缘故，菩萨的大悲心就已经超胜了。一方面是从正面讲菩萨的大悲心平等，另一方面讲其他众生的悲心根本不平等，所以菩萨的大悲绝对超胜。

“六义”当中第一个是“行相”，行相和前面的所缘是一个意思。所缘的行相是什么？所缘的行相就具备苦苦、变苦、行苦三苦的众生。一般众生只是缘自己的亲友生起悲心；声缘只是缘苦苦的众生生悲心；而菩萨是缘三苦的众生平等生悲心。菩萨缘无色界众生的悲心和缘无间地狱众生的悲心是一样的，没有什么差别。

按照一般众生的想法，对无色界众生的悲心肯定要弱一点，因为他们安住在快乐当中，但是菩萨拔除无色界众生的痛苦和拔除无间地狱众生的痛苦的悲心完全是平等、无差别的，由此说明菩萨的大悲非常超胜。

第二义是“思惟”，思惟就是意乐。菩萨发起愿拔除众生痛苦的心愿，这种意乐发起来就叫思惟。在思惟时，菩萨发心拔苦的意乐是平等的，众生只要没有从轮回当中得到救度，或者没有安置在大乘道，他都平等地发起饶益的意乐，这个叫思惟。

第三义“随顺”。随顺什么呢？随顺思惟而通过修行来拔苦。思惟是想拔除众生的痛苦，随顺是通过实际行动去拔除众生的痛苦。在随顺时是平等拔除众生苦。上师对弟子都是平等的，确确实实对每个众生、每个弟子都想拔苦，没有说只是让这个弟子离开痛苦，其他的

就不管了，没有这样的想法。不管对哪类众生、那个弟子都想通过修行平等地拔苦，这方面就叫随顺。

第四义“离障”，障是什么意思？障就是贪心、嗔心等。菩萨在生起大悲心时是离开贪嗔心的，安住在舍无量心的状态，对众生都没有贪嗔之心，无论对亲友、怨敌，还是对外教徒、内教徒，对一切众生都没有贪嗔的障碍所障蔽，叫离障。这也是菩萨的一种殊胜功德，平等超胜。

第五义“不得”，主要是指不得三轮，是从无分别智慧方面讲，具备无分别智慧叫作不得三轮，这也是平等的。小乘声缘、罗汉以下众生都有三轮的分别，而菩萨不得三轮，他虽然生悲心，但是能生、所生、悲心的本体等都是空性的本体，是三轮体空的，这叫作平等。没有能修、所修，是平等的。

第六义“清净”，主要是讲没有勤作，极为清净，这是八地菩萨的境界。八地菩萨得到无生法忍，出定位无分别智慧得到自在。他的违品更细一层，勤作是违品，分别念是违品，只要还有勤作，有功用、有相，全是违品。到八地时这些违品已经清净了，所以叫清净平等。

“六义悲平等”，六种意义安立菩萨的大悲心是平等的，这个叫平等超胜。

### 辛九、悲心超胜

慈等令无上，自意修亦五，

信心通方便，和合如前说。

“和合如前说”的意思，在前面讲《供养品》《亲近品》时，都讲

到了“自意”修行的五种超胜，就是说“慈等令无上”，一般众生或声闻缘觉都修持慈悲喜舍四无量心，但是菩萨的四无量心“令无上”，是什么令菩萨的四无量心获得无上修法这种殊胜的意义和名称呢？

“自意修亦五”，主要是通过五种意作意。

五种意的具体内容是怎样的呢？就是“信、心、通、方便、和合”。

第一个“信”是生信，也可以说是净信，净信就是对宣讲四无量心的经论生起了很清净的信心，生起了不退的信解，这叫净信。

第二个“心”是指生心，前面在讲供养、度摄、亲近时，讲到了九种心、九种作意，也就是生心的意思。

第三个“通”是指神通，安住在三摩地禅定引发神通，如是修持四无量心，这叫神通超胜。

第四个“方便”是指以三轮体空的智慧摄持，这是殊胜的方便，其他众生根本没有。

第五个“和合”。菩萨得八地时，一个菩萨修四无量心，所有菩萨都在修四无量心，他的力量非常超胜，不需要功用就可以到达佛地，这叫和合。

“和合如前说”，就和前面所说的一样。

#### 己四、彼等摄义

藏译当中有“彼等摄义”，怎样摄义呢？就是把《供养品》《亲近品》和《四无量品》三品的意义用一个颂词来作归摄。唐译当中是分开的，十八品、十九品、二十品分开讲了，所以唐译中没有摄义。

为什么要讲《供养品》呢？因为佛是无上的福田，如果对佛通过

身语意的承侍或种种资具做供养，可以得到广大的福德，迅速得到如来的果位。

为什么要讲《亲近品》呢？亲近善知识——因为一个修行者不依止善知识，没办法获得菩萨道的窍诀，所以必须亲近善知识，能够令自己迅速成佛。

为什么要讲《四无量心品》呢？如果能够修持慈悲喜舍四无量心，菩萨相续当中的大悲心增盛，如是迅速成佛。

按照坚慧论师的观点，前面的《供养品》《亲近品》着重于自利，《四无量心品》（梵住品）着重于他利。但麦彭仁波切讲，《供养品》《亲近品》《四无量心品》对菩萨道修行来讲都能够成办二利，这是麦彭仁波切不共的观点，这个方面需要了解。

这以上讲完了二十品《梵住品》。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第七十八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面讲到了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”，这是前十品的内容。前十品是以总说的方式宣讲菩萨道的修行，以比较简略的方式让我们了解大菩提的自性，或现证大菩提的修法。后面“圆成证得”这个科判主要是宣讲现证大菩提自性的种种殊胜修法，分加行和正行。加行是从《明信品》到《教授品》之间做观察，正行是从《业伴品》乃至《敬佛品》之间做详细抉择。

现在在讲正行，分六个科判，第一个是《业伴品》，第二个是《度摄品》，第三个是《供依无量品》，第四是《觉分品》，第五是《功德品》，第六是《行住和究竟果品》，如是次第观察。前面三个科判已经讲完了。今天讲《觉分品》第二十一。

### 觉分品 第二十一

品名《觉分品》，“觉分”就是三十七菩提分，也可以说三十七觉分。“觉”就是正觉或者觉悟，“分”是指分支。要现前大菩提的分支是什么呢？就是三十七种修法，三十七种修法都是现证大菩提的分支修法，所以称之为“觉分”，或者叫“菩提分”。修证的时候，几乎都是按照三十七道品或者三十七菩提分如是进行现证的。三十七菩提分

在很多大经大论当中都有所提及，而在本品当中，对三十七道品讲得是非常详细。很多祖师造论要引用三十七菩提分时，都是用本论的颂词进行抉择。现在讲的“第二十一 觉分品”是很重要、很关键的一个实修方法和次第。

前面共六个科判，这个科判是第四个科判。前三个都已经讲完了。

#### 戊四、此菩提分品主要宣说修行，故分三：

菩提分品是宣讲如何现证大菩提自性的。从小资粮道到究竟佛地之间，一个菩萨如何修行、如何现证，这里讲得很清楚。

##### 一、因；二、本体；三、修法能增胜支分。

第一“因”是讲修持三十七菩提分之前，需要具备什么因缘，什么因，这里首先讲它的因。因具备了、圆满了，它的本体就容易生起、现证。第二“本体”就是真实的修行，或者抉择三十七道品。第三“修法能增胜支分”，是能够增胜的其他止观或修法。

己一、因分八：一、知惭；二、坚固；三、无厌；四、通达论典；五、了知世间；六、了知四依；七、宣说四无碍解；八、二种资粮。

因当中分八个方面。麦彭仁波切将其归纳成三个方面的主要内容，第一个方面是戒律的本体。即“知惭、坚固、无厌”，三者主要是宣讲戒律的本体，也就是如何获得清净的戒律。如果没有清净的戒律，就没办法行持真实的菩萨道，所以首先要获得清净的戒、不违背学处。如何才能不违背学处呢？就应该做到第一知惭有愧，第二是“坚固”，第三是“无厌”。有了这三个功德，就可以有清净的戒律。

第二个方面是闻思，包括第四“通达论典”，第五“了达世间”，

第六“了知四依”，第七“宣说四无碍解”，这四个内容是宣讲通过闻思而增长清净的智慧。怎样通过闻思增长清净的智慧？就是从通达论典乃至宣说四无碍解之间进行观察。

第三方面是积累二种资粮。在清净戒律的基础上，通过闻思了解诸法的本体之后，需要积累资粮。

麦彭仁波把因的八个侧面分成三个主要话题进行观察。第一是清净戒律；第二是闻思，亲近论典生起定解；第三方面是积累二种资粮。

从科判我们可以了解，什么是知惭有愧，什么是坚固，乃至如何通达论典，如何了达世间，四依是什么样的，四无碍解是什么样，二种资粮是怎样的。其他论典对这些内容虽然有所宣讲，但是本论对于如何抉择四依、四无碍解或二资粮的定义、修法等等，都做了非常详细的观察。

我们平时在论典当中遇到这些名词或者它的修法、本体，如果以前有模糊的地方，通过学习本品，就可以生起一个非常清晰的认识。

庚一、知惭分八：一、知惭之体相；二、惭之处；三、惭之分类；四、无惭之过失；五、知惭之功德；六、赞叹具惭者；七、具惭愧之相；八、愧成为最殊胜。

知惭就是知惭有愧，这里是从知惭的侧面来讲。

菩萨应该具备知惭有愧的功德，这里从八个侧面做详尽的观察。作为菩萨，必须要知惭有愧，不单本论，其他地方也这样抉择。比如《二规教言论》当中，麦彭仁波切通过很多颂词一一观察什么是无愧者，什么是有愧者等等，教导菩萨或修行人必须要知惭有愧。



当然世间的知惭有愧和菩萨的知惭有愧，在其深浅程度或广义、狭义方面是有差别的。这里讲的知惭有愧，主要是相合于菩萨道来观察，所以和其他地方的生惭之处不一样。世间的惭愧、无惭无愧是什么样，菩萨的惭愧、无惭无愧是什么样，我们学完之后就知道它们的差别。

### 辛一、知惭之体相

到底什么是知惭有愧呢？它的体相是怎样的？颂词当中抉择：

治障及合智，缘境亦成生，  
菩萨有羞相，如是四差别。

唐译翻译成“有羞”，讲义当中说，这个“羞”兼含惭愧，“羞”就是知惭有愧。翻译时，以字少而且能够体现它的意思，就用一个“羞”字。

如何了解它的体相呢？这里分四个方面：自性、助伴、所缘、作业。具备这四个特色就具备了知惭有愧的体相。什么是它的自性呢？颂词当中讲“治障”，治障就是自性，“合智”就是助伴，所缘就是“缘境”“成生”指作用，如是一一对照。

第一个“治障”“障”就是无惭无愧，无惭无愧是障碍。菩萨在修学时，没有惭愧，就没有办法生起清净殊胜的功德。

什么是惭？什么是愧呢？麦彭仁波切在讲义中提到，观待自己来讲叫“知惭”，观待别人来讲叫“有愧”。比如，自己做了一件错事或犯了一条戒律，自己观察犯戒很不好，内心当中生起一种惭心。然后再观待他方，比如上师三宝、同行道友或护法来讲，他们知道我犯戒

了，就会呵责我，这叫“有愧”。抉择的时候，知道自己做的不对，观待自己和他人就分别叫“知惭”和“有愧”。有了知惭有愧的功德，修道就容易成办；如果没有或是无惭无愧，就会产生很多过失。第一个“障”字就是讲无惭无愧，“治障”，即通过知惭有愧对治无惭无愧，这个是“自性”，知惭有愧的自性就是指治障。

第二讲“合智”“合”就是和合的意思，“智”就是指智慧，与智慧和合。与什么样的智慧和合呢？因为这里是讲大乘菩萨觉分的因，讲大乘菩萨三十七道品的加行，所以要求很高，这个智慧不是一般的智慧，是三轮体空的智慧。在观察或者修持知惭有愧的时候，观待自己是惭、观待他人是愧，中间有个知惭有愧，这个时候就形成了三轮。如果要生起无分别智慧，就要安住在三轮体空的状态：自己是空性的，观待的对方也是空性的，知惭有愧的自体也是空性的，三轮不可得，这个叫无分别智慧摄持。无分别智慧是知惭有愧的助伴。因为这是大乘的修行，所以必须强调用无分别智慧来摄持，这就是三轮体空。

第三是“缘境”，就是所缘。所缘就是菩萨的惭愧观待于什么？所缘境是什么？缘什么生起惭愧呢？这里的“境”是指小乘道，小乘道就是菩萨生起惭愧之处。怎么理解呢？菩萨如果生起了小乘心，舍弃了大乘的修法，修持小乘的解脱道，就成了惭愧之处，成为惭愧的所缘。我们平常所说的惭愧，一般是指在世间上做人方面哪个地方没做对，所以很惭愧；或者犯了小乘的戒律，所以很惭愧等等，有很多的惭愧。但是菩萨道里的惭愧之境是指生起小乘作意、修持小乘的道果，它的标准很高，修法很深，和一般的惭愧根本不相同。

第四“成生”指作用。生起知惭有愧的功德有什么作用呢？能够成熟众生，“成生”就是成熟众生。平常世间人生起惭愧时，认为是自己没有做到世间道德的要求，所以它的作用就是如何善巧地安置在世间道德当中，不违背世间道德，这是世间惭愧的作用。小乘道的惭愧的作用就是不能犯戒律，不能做对不起佛陀的事情，它的作用是成就小乘的道果，属于自利方面。大乘道惭愧的作用是成熟众生，从头至尾都和大乘精神完全相符。

“菩萨有羞相，如是四差别”“菩萨有羞”或者说知惭有愧的体相应从四个差别来观察。“知惭”的体相已经讲完。

辛二、惭之处

“惭之处”就是菩萨对什么生起惭愧。

菩萨于六度，障增及治减，  
不勤亦勤行，于此有羞起。

菩萨为什么生起羞愧呢？前面讲缘小乘作意是它的所缘，那么从哪个侧面生起惭愧呢？这里讲了四点，“障增”是第一个；“治减”是第二个；“不勤”是第三个；“勤行”是第四个。“于此有羞起”，菩萨从这四个侧面生起羞愧或惭愧。

第一个是“障增”。依据“菩萨于六度”，菩萨于六度的障碍——“障碍”可以理解为违品，六度各自有违品，菩萨在修持六度时，如果障碍增长了，比如布施度的违品——悭吝心一天比一天增上，或慢慢增上，今年比去年增上，这就是“障增”。或者，修持菩萨道以来，持清净戒律或各方面学处的违品——破戒与日俱增；安忍的违品——

嗔恨心越来越大；精进的违品——懈怠，越来越严重；禅定的违品——散乱越来越多；智慧的违品——自己的邪慧、分别念越来越多，这些方面都叫“障增”。菩萨观察到自己相续当中的障碍越来越增上就生起惭愧，这是第一个生起惭愧之处，障碍逐渐增上，是“生惭之处”。

第二个是“治减”“治”是对治的意思。对治什么呢？对治违品的修法、方便减弱了。比如布施是对治悭吝的，智慧是对治邪慧的，但在自己相续当中六度的违品逐渐增上的同时，它的能对治道肯定是逐渐减弱的。菩萨了解到自己的障碍越来越增上，自己的能对治道越来越减弱，这时就生起惭愧心。菩萨生起惭愧，有助于他认识到自己的过失，发起勇猛精进心，如是令对治增上、障碍减弱。所以“障增”和“治减”就是菩萨生起惭愧之处。

第三个是“不勤”，对什么不勤呢？对六度的正行修行不精进，应做的布施不做，应守持的戒律不守，该忍辱时不忍辱，该精进时非常懈怠，等等。菩萨观察到自己对六度的正行不精进，就生起惭愧了。

第四个是“勤行”，对什么勤行生起羞愧呢？六度的违品、烦恼、随眠如是增上时，菩萨生起羞愧。也就是说，当菩萨的心从六度的正行当中退失下来，不精进于六度，就精进于五欲，对追求五欲非常勤行，这叫“勤行”。菩萨观察到此情况就生起惭愧心。初学菩萨都会有这样一种过程，只不过如果生起了知惭有愧的功德，他就会努力地对治；如果没有知惭有愧的功德，他根本就发现不了，何况是去对治呢？所以观察惭愧之处是非常有必要的。

弥勒菩萨教导我们如何生起惭愧，从哪些地方生起惭愧，就是从

“障增”“智减”“不勤”和“勤行”方面生起。我们耽著于五欲时要生起惭愧，不精进修行六度或悭吝等增上时要生起惭愧，布施等对治法减弱时要生起惭愧，等等，这里是教我们从哪些地方生起惭愧。

### 辛三、惭之分类

知惭有愧的分类怎么观察。

六品及二品，七地与二乘，  
亦似则为下，反此应知上。

这个颂词前三句讲到下品的知惭有愧，最后一句“反此应知上”以略说的方式宣讲上品的知惭有愧。什么是下品的知惭有愧呢？观察的方式和前面观察四无量心几乎是一样的。

知惭有愧分为九品，颂词当中的“六品”是下品的知惭有愧，“二品”主要是讲入定位，指四禅四无色。不管是安住在欲界禅定的修法，还是色界无色界天禅定，观待入定境界来讲，梵众天、梵辅天都是下品。梵天分为三品：第一是梵众天，第二是梵辅天，第三是大梵天，分别安立成下品、中品和上品。“二品”安立成下品，是哪二品呢？就是小品和中品。大梵天以上属于上品。

“七地”，在唐译的讲义当中，观察整个菩萨十地当中的前七地是下品。但是麦彭仁波切讲义当中观察，七地是指胜解行地、一地、二地等等，下下的地就是下品，上上就是上品，稍有不同。

“二乘”，二乘的知惭有愧是属于下品，为什么呢？因为他只顾自利，没有考虑利益一切众生，将一切众生安置在佛地，只是作意怎样将自己安置在解脱地。

“亦似”是相似的意思，这也是“则为下”。什么是“相似”呢？麦彭仁波切的讲义中观察，一地到七地还有我慢的缘故，还是相似的知惭有愧，而八、九、十地（三清净地）则是真实的，是从有无无生法忍、我慢、勤作方面观察。“相似”在唐译讲义当中是指没有无生法忍。前面讲七地以下都是小品，这里讲无生法忍以下是小品。也就是说，七地看待三清净地来说是小品，下面的“相似”是看待无生法忍。如果看待无生法忍则有三品无生法忍，下品无生法忍是在加行道忍位时，中品无生法忍是在初地时，上品是在八地。没有获得无生法忍安立为“相似”。

“反此应知上”，是指和前面不相同的全是上品，“六品”反过来，欲界后三品就是上品无生法忍。大梵天以上是上品的知惭有愧，“七地”反过来，三清净地的知惭有愧就是上品。“二乘”反过来，大乘的知惭有愧是上品。“相似”反过来，就是真实的、上品的知惭有愧。这就是惭愧之分类。

#### 辛四、无惭之过失

前面一再强调菩萨应该具备惭愧的功德，反过来，如果无惭无愧有什么过失呢？下面讲有十二种过失。

无羞惑不断，三害及六呵，

堕难退苦三，如前十二失。

“无羞惑不断”，生起过失的因是什么？就是“无羞”，即无惭无愧。如果一个菩萨的相续当中具备了无惭无愧，他做什么都不会顾及，即便是自己从六度的修法当中退堕了，违品一天天增上，也不会有惭

愧，心安理得的。观待于上师三宝、同行道友，也没有什么愧心。如果这样无惭无愧，就会“惑不断”“惑”是指烦恼，不单单引发烦恼，而且烦恼还会不断地滋生蔓延。具体来讲，是什么样的“惑”呢？就是贪嗔痴三者。贪欲心、嗔恨心是最明显的，无明烦恼、愚痴是引发贪嗔的因，比较容易现行的是贪嗔二者。一个菩萨相续当中的烦恼不断生起会引发什么后果呢？首先引发的就是“三害”。这里的“三害”和前面《梵住品》讲的三害意思是一样的，就是自害、他害和尸罗害三者。通过烦恼心增上就会自己害自己，或犯戒律，或做损害自己今生后世的恶业；他害是通过嗔恨心增上而做杀生偷盗邪淫等等伤害众生的行为；烦恼不断滋生就会产生尸罗害，对戒律有损害，害自己又会害他人。

然后会引生“六呵”，六种呵斥。前面也做了观察：第一是自呵斥；第二是他呵斥；第三是天呵斥；第四是师呵斥；第五是同行道友呵斥；第六是十方呵斥。

第一，自呵斥。因为自己退失了知惭有愧的功德，会不断地生起烦恼，通过烦恼会做害自、害他、害尸罗等种种恶业，观察时自己就会呵斥自己。

第二，他呵斥。他呵斥的范围很广，可以理解成以前因为守持清净戒律，所以施主供养、恭敬他，但是他的尸罗退堕了，从知惭有愧中退堕了，然后生起很多烦恼，戒律不清净，施主就会呵斥他，不再给他供养，他所得的恭敬和供养比以前大大减退了，这方面就是他呵斥。

第三个是天呵斥。“天”是指白法天神或护法神等等，他们有神通，可以知道修行者破了戒律或是烦恼不断滋生、无惭无愧，就会呵斥他、远离他，像抛弃尸体一样不给他加持。如果天神护法神不护持，邪魔外道及很多违缘就会趁虚而入，今生当中自己就会遭遇很多不吉祥的事情，后世也会堕入恶趣当中。这方面是天呵斥。

第四个师呵斥。“师”就是本师释迦牟尼佛。本师释迦牟尼佛在经典中早就做过呵斥。无惭无愧破戒律的人，犹如尸体一样应该被呵斥、被摒弃，这叫大师呵斥。

第五是同行道友呵斥。一个人破戒后，修梵行的同行道友就会作羯磨摒弃他、呵斥他。

第六个是十方呵斥。护法神、天神到处宣扬他的过失，十方恶名流布而被呵斥。

这是由无惭无愧引发的六呵斥。下面宣讲三种过失：“堕难退苦三”。堕难是第一个，退是第二个，苦是第三个。最后的“三”是指三种过失。

第一“堕难”，堕于险难之处。险难之处是指恶趣、无暇之处等等。因为破戒律或烦恼增胜的缘故，会堕到恶趣或没有三宝名号的地方等无暇之处。第二“退”，因为相续当中无惭无愧或生起了烦恼，破了戒律，以前有的善根就会退失，没有的善根也会退失。没有的善根怎么会退失呢？不生起就叫退失，如果烦恼很深重不再生起新功德也叫退失。第三是“苦”，通过退失、堕难肯定就会引发身心的痛苦，身体会痛苦，心也会痛苦。所以不管他知不知道破戒在后世引发的过



患，他遇到不吉祥的事情时，肯定是身心俱苦的，生起退转的过失。

“如前十二失”，如前一样宣讲十二种过失。“三害”加“六呵”是九种过失，再加后面的三种过失就是十二种过失。这里讲无惭的过失是十二种，后面再观察第五个科判：知惭有愧之功德。

#### 辛五、知惭有愧之功德

这个科判从两个颂词进行观察。第一个颂词宣讲远离过失的功德，第二个颂词宣讲聚集的殊胜功德，是从五果的侧面宣讲知惭有愧的功德。

此等一切恶，菩萨若有羞，

当知一切尽，起彼对治故。

“此等一切恶”是指什么？就是前面颂词讲到的十二种过失，所有不悦意的过失都是这样的。“菩萨若有羞”，一个菩萨如果具备了知惭有愧的功德，即他善于观察什么是菩萨应做的，什么是不应做的，什么是菩萨生起惭愧之处，对此他内心当中非常清楚，而且平时也是用正知正念、不放逸来引发惭愧。

如果他“有羞”，也就是有惭有愧的话，“当知一切尽”，前面的十二种过失全部永尽。在如理如法地生起知惭有愧的菩萨相续当中，是绝对不可能有十二种过失的。从不生起十二种过失的侧面来讲，就是一种功德。因为十二种过失都会引发身心苦恼，具有损害今后世，损害解脱的过患。如果菩萨有惭有愧，就会永远灭尽这一切过恶。为什么呢？“起彼对治故”，生起了对治的缘故。对谁生起对治呢？一方面十二种过失的对治已经有了，另一方面从直接的角度来讲，是无

惭无愧这个方面的对治生起来了。什么是无惭无愧的对治？就是有惭有愧。当我们安住在知惭有愧的本体当中时，就不会有无惭无愧的本体。如果没有无惭无愧的过失，就不会有苦果，这是第一个远离过失的殊胜功德。

下面的颂词宣讲集聚的功德，从五种果的侧面来宣讲知惭有愧的功德。颂词当中讲到：

天人聪慧生，速满于二聚，  
成生不退转，离不离为果。

“天人聪慧生”，是指知惭有愧的异熟果。菩萨如果安住于知惭有愧的状态，他的异熟果是什么呢？“天人”不单指天道，包括天道和人道，说人天比较容易理解一点，说天人有时会误解成单指欲天或色界天等。这里指通过知惭有愧，在下一世当中感受天人或人的身体。而且生在人天当中时非常聪慧。今生当中知惭有愧，来世转生成人或天人也非常聪慧。对一切的所知，世间、出世间的种种法义，种种世间道、出世间道都非常通达，这叫“天人聪慧生”，通过知惭有愧如是引发。

第二是“速满于二聚”，这是讲增上果。“二聚”是指二资粮，福德资粮和智慧资粮。“速满”，通过知惭有愧可以迅速圆满二聚。圆满了二聚又怎样呢？就可以成佛。所以，一个菩萨如果具备了知惭有愧的功德，在他的相续当中，福德资粮、智慧资粮就可以迅速地修集、圆满，一旦资粮圆满了，心中所欲的一切就可以全部成办。现在众生没有获得种种安乐，就是因为缺乏福德和智慧两种资粮，一旦两种资

粮圆满了，你想获得禅定或者生起菩提心、想登初地、想成佛，什么样的善所欲都可以成办。这个就是知惭有愧的增上果。

第三是“成生不退转”，是讲士用果。一个菩萨具备知惭有愧，当下就可以产生一种果叫士用果。菩萨具备知惭有愧就可以“成生不退转”。因为这里的知惭有愧是大乘的知惭有愧，不是世间道一般的知惭有愧，也不是小乘的知惭有愧。是大乘知惭有愧的缘故，他绝对是发了菩提心的，六度的修行绝对是逐渐在增上的。前面说生惭愧之处是六度的障增、治减等，从反方面讲，一个菩萨具备惭愧的功德，肯定是发了菩提心，在真正修持六度的修法。当他通过知惭有愧，安住在六度的本体当中时，他绝对会成熟众生，绝对不会退转。具备这两个方面的功德，这叫士用果，当下就能够成熟众生相续，如是地产生作用。

“离不离为果”，第一个“离”字，是讲离系果。离什么系缚呢？离障，就是恒时离开无惭无愧，或者离开烦恼等种种的障碍。在生生世世当中，如果菩萨相续当中能够生起知惭有愧的功德，他绝对就会远离种种的束缚，这个叫离系果。

“不离”是讲等流果。菩萨精进地行持知惭有愧，会在生生世世当中生起无惭无愧的对治，不离无惭无愧的对治的智慧和方便，恒时具备知惭有愧。如果生生世世当中具备知惭有愧，无惭的过失就会远离，有愧的功德就会生起，有很多暂时和究竟的利益。“为果”是总说，前面的五种果都是知惭有愧的果。

## 辛六、赞叹知惭有愧者

这个科判有三个颂词，用四个比喻赞叹知惭有愧的菩萨。第一个颂词是通过衣服喻赞叹；第二个颂词以虚空喻和庄严喻赞叹；第三个颂词是以慈母的比喻赞叹。

第一个颂词：

有衣翻有垢，凡夫无惭故，  
天衣更无垢，菩萨有惭尔。

第一个比喻是衣服喻。“有衣翻有垢”，一般世间凡夫的衣服，刚开始是很光鲜、美妙的，但过了一段时间之后，衣服上就会生起种种污垢，就叫“翻有垢”。刚开始没有垢，后面有垢，这个叫“有衣翻有垢”。

这个比喻的意义是什么呢？对应“凡夫无惭故”。凡夫相续当中没有惭愧的功德，虽然刚开始他把身体洗得很干净，穿个新衣服，但内心当中无惭无愧的丑相，绝对会通过他的身语暴露出来。所以说即便穿了妙衣也不庄严，仍然是一种垢染。因为相续当中的无惭无愧会通过身体、语言表现出来的。凡夫无惭对应“有衣翻有垢”，即便穿妙衣也不算庄严，算是污垢的。

“天衣更无垢”，观待世间人的衣服来讲，天人的衣服是无有垢染的。开始没有垢染，后来也没有垢染。天人只在五衰相现前时会起垢染，在此之前天衣根本不需要洗涤，一直都没有垢染，从开始到最后都是这样。

“菩萨有惭尔”，天衣的比喻所对应的意义就是菩萨有惭。菩萨

内心具备惭愧的功德，就像天衣一样一直没有垢染。

藏译当中“天衣”不是天衣，而是“无衣”，即没有衣服的意思。如果是无衣，就不能按照前面的方式解释。无衣无垢是什么意思？菩萨也许不重视身体上的洗澡或穿华丽的衣服，但是因为他内心具备惭愧的功德，无衣也没有垢染，也是很清净的。有衣和无衣对照好像比较容易理解一点。唐译的颂词和讲义都是按照“有衣”和“天衣”来进行观察。

菩萨惭具足，如空不可污，  
欲胜诸菩萨，亦以惭庄严。

第二个比喻是虚空喻。“菩萨惭具足，如空不可污”，这两句是以虚空作比喻赞叹知惭有愧的菩萨。“菩萨惭具足”，菩萨具足知惭有愧的功德，“如空不可污”，就像虚空不可被染污一样。也就是说虚空本自清净，虚空中偶尔会飘来一些云——白云黑云也好，雾霾也好，但它们都不可能染污虚空。

同样的道理，菩萨在趋入世间时，不会被世间法所染污，显现上他好像在做世间法，入村落或行持世间的事业，但实际上他的相续当中具备知惭有愧功德的缘故，虽然他接触世间法，但不会被世间法所污染，就像虚空不被灰尘云雾所染污一样。

第三个比喻是庄严喻，“欲胜诸菩萨，亦以惭庄严”，为什么以庄严为喻呢？一般人的庄严，是这些帽子、衣服或项链、手镯，金银珠宝等等，菩萨的庄严是什么呢？知惭有愧就是菩萨的庄严。

“欲胜诸菩萨，亦以惭庄严”“欲胜”两个字，从字面上看，好像

是说菩萨到了同行道友当中时，是以什么超胜其他菩萨，不是穿得好，吃得好，钱多，从这些方面超胜，而是看有没有知惭有愧的功德，以这个方面作为庄严。如果某个菩萨知惭有愧的功德很深广，他在同行道友当中就会显得很超胜。其他菩萨如果不具备知惭有愧的功德，或者只是少许具备，不是那么圆满，就稍逊一筹。在菩萨的行列当中，想要超胜的话，也是通过知惭有愧来做庄严。

“欲胜”从字面上来看，不是从名声、钱财、长相方面超胜同行修行的菩萨，而是通过知惭有愧作为庄严来超胜。当然，一个具备知惭有愧的菩萨，内心当中会不会生起“我要超胜某某菩萨”的想法呢？这种自相的烦恼心一刹那也不会有，如果有就绝对不是知惭有愧的菩萨。这里的“欲”只是一种说法。在世间团体当中，人们聚会时互相攀比，都是从长相、年龄或者地位、钱财等方面来超胜别人。

在同修的菩萨当中，是通过什么超胜呢？就是以知惭有愧的功德来超胜。这只是一种相应的比喻，实际意义上，知惭有愧的菩萨的相续中绝对一刹那也不会生起想要超胜某个修行者的烦恼心，这种心绝对不会有。在唐译的讲义当中，对这个“欲”字没有解释，藏译也没有讲，大概就这样对应。

第四个比喻是慈母喻，颂词当中讲：

譬如慈母爱，惭护众生然，  
观生及化生，此事由惭起。

“譬如慈母爱”，世间的慈母对于自己的独子是非常慈爱的，方方面面地保护他，让他成长，让他离开恶友，离开悬崖险地、毒蛇等

等。就像慈母一样，“惭护众生然”“然”是相同的意思，知惭有愧的菩萨护持众生，就像慈母爱护儿子一样。讲义当中说，比如一个国家中的象军、马军、车军、步军——四大军队出发时，可以保护国境，护持国政。同样，菩萨在保护众生时，也是运用知惭有愧的功德来保护众生，所以叫“惭护众生然”。菩萨在护持众生时，也是通过知惭有愧来护持，使众生不造恶业，让他顺利修行。我们再再提及，这个知惭有愧是广义的、菩萨道的知惭有愧。如果用分别念理解为世间的“知惭有愧”，也许就完全没有办法理解这个颂词。

为什么通过知惭有愧能够护持众生？因为知惭有愧的菩萨相续当中的菩提心是圆满的，六度的修法是具备的，他通过六度或菩提心来护持众生，但六度和菩提心的功德要圆满地增长，菩萨首先就要具备知惭有愧，从这方面讲就是“惭护众生”，是知惭有愧在护持众生。实际上，把知惭有愧展开时，发菩提心、六度的修法、度生的事业都包含在里面了，而知惭有愧是根本的缘故，所以说惭护众生。

“观生及化生，此事由惭起”“观生”和“化生”这两种事业是由惭而起的，由知惭有愧而起。什么是观生？什么是化生？观生就是观察众生，观察众生受到什么样的疾苦，怎样去救护。平时我们说观察众生处在三苦的状态当中——从地狱乃至有顶之间，都处在痛苦的自性当中，只要有我执就没办法解脱，这个叫观生。观生是从什么而起呢？通过知惭有愧而起，完全是通过知惭有愧才能够观察众生受到怎样的痛苦。

“及化生”，观察之后还不行，有能力的菩萨观察到众生很痛苦

就要去救度。所以菩萨观察因缘，哪一处的众生和我最有缘。虽然菩萨在度化众生的时候并没有分别有缘的才度化、无缘的不度化，但是缘起力如是，如果是没有缘份的众生，菩萨即便给他做事业也不行，没办法成熟他相续。菩萨观察好之后，认为这里的众生跟他有缘，他就化现一个殊胜的化身去度化。对于无缘的众生，暂时来讲对菩萨没有结缘的众生，菩萨也会通过化身以很多方式和他结缘，比如化为桥梁、大路，或是名人、伟人、歌星、球星等，这些都是有可能的。结缘有很多的方式，只要能让众生生起欢喜心，就成了以后度化他的因缘。所以，对于有缘的众生，菩萨直接显现殊胜的化身来调化他；对于暂时没有缘的众生，菩萨会显现化身去与他结缘，所以说“观生”之后会“化生”。

“此事由惭起”，这个事情也是通过知惭有愧生起的，这是赞叹知惭有愧的菩萨。怎样赞叹的？从四个比喻来赞叹。菩萨爱护众生或者观察众生痛苦，化身去度化众生，这一切都犹如慈母爱儿子一样，是通过知惭有愧的功德如是生起的。这是从很深的侧面对知惭有愧的菩萨做赞叹，这方面需要了解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第七十九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，该论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中，前面讲过“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，是通过总说方式宣讲菩萨道的修行。“圆成证得”当中，主要是讲通过自相的方式如何修证大菩提，再进一步宣讲菩萨如何作意、如何行持。分加行和正行，加行是从《明信品》到《教授随示品》之间做观察。

现在正在讲正行，从《业伴品》乃至《敬佛品》之间分六个科判进行观察，前面三个科判已经讲完，现在正在讲第四个科判《觉分品》，该品主要是宣讲修行，分“因、本体、修法能增胜支分”三个侧面。其中正在讲修习三十七道品和它的因，按照菩萨道的修行，因分八个侧面。现在在讲第一个“知惭”，也分八个科判，其中“知惭的体相、惭之处、惭之分类、无惭的过失、知惭的功德、赞叹具惭者”都已讲完。

### 辛七、具惭愧之相

具惭愧之相，也就是知惭有愧的相貌是什么？对它的相状进行观察和抉择。颂词讲到：

不忍及不行，亦忍及亦行，  
当知此四种，是说行惭相。

“是说行惭相”，修行惭愧的相有四种：“不忍、不行、亦忍、亦行”。前两种是从不受违品方面讲，后两种是从修行功德方面讲。

首先，“不忍及不行”，不受违品就是“不忍”和“不行”。其中又分为意乐和加行，不忍是意乐方面不受违品；不行是在行为、加行方面不受违品。对什么不忍呢？就是对修行六度的违品悭吝等不忍，菩萨根本不接受、不忍受这样的烦恼在内心生起。除了悭等烦恼之外，无惭无愧这种和惭愧背道而弛的障碍，菩萨也根本不忍受。一般凡夫人内心当中就能够忍受这些违品。凡夫人没有修行菩萨道，没有修行知惭有愧，虽然悭吝、破戒乃至邪慧再再地在相续当中生起，但他们都能够忍受。比如，有的人内心生起悭吝时，不认为这是一个过失，就让它再再地在相续当中存留，让它再再地滋长乃至坚固，这就是忍受悭吝。凡夫对无惭无愧等这些过失在相续当中发现不了，即便发现了也根本不去对治，这也是一种忍受。一般凡夫人忍受这些违品，而菩萨是不忍的。

“不行”，主要是指不行一切罪过之事。从加行的侧面来讲，菩萨也不会去行持种种的罪业，一切罪业不会行持。不忍、不行主要从不受违品方面讲，从意乐和加行两个侧面观察知惭的相。

其次，“亦忍及亦行”，是从功德方面讲菩萨应该修行或应该通达、证悟的内容，也分意乐和加行。从意乐方面讲，忍是忍什么呢？对内心的功德法、布施等殊胜的法义，在相续当中能够安置、忍受，这叫

作亦忍；从加行方面讲，亦行，就是行持种种功德——行持布施乃至智慧、知惭有愧的功德。在麦彭仁波切的讲义当中，是将意乐分为一组、加行分为一组，所以不忍和忍放在一起解释，不行和行放在一起解释。因为不忍和忍都是从意乐方面讲，不行和行都是从加行方面讲，两种解释都一样。

“当知此四种，是说行惭相”。如果菩萨相续当中具备了这四种功德相，可以说是修行知惭有愧的一种行相。

### 辛八、惭愧成为最胜

前面刚开始讲惭愧做过分析，实际上在世间、二乘道、菩萨道当中都有惭愧的修法，但在所有惭愧的修法当中，菩萨的惭愧最为殊胜，这是第一个方面。第二个方面，在菩萨修行惭愧的一切行相当中，又以什么作为最殊胜呢？下面这个颂词进行了观察。

教习于惭羞，亦起五自意，

信法等别故，无上如前知。

麦彭仁波切的讲义中讲，一般人的惭是自己有过失，自己发现之后生起惭心，在别人知道自己的过失后，才生起愧心，但在别人不知道时，愧心不一定能生起。比如一个修行人违背戒律或做了自性罪，他自己做这些罪业自己很清楚，他的惭心能够生起来，但是愧心要观待别人了知而生起。这是一般人的惭愧。

菩萨的惭愧不是这样，当自己生起过失时，他马上就如是而生起惭心，不管别人知不知道，他都会觉得愧对不起他人、对不起三宝，也生起愧心。他的愧心不观待对方了不了解、知不知道，这称之为殊

胜的惭愧。

首先麦彭仁波切引用坚慧论师的大疏如是做了观察。观察之后再  
进行抉择。

“教习于惭羞”，这个“教”可以理解成教诫的意思，“惭羞”可  
以说是知惭有愧。通过教诫修习知惭有愧之后，“亦起五自意”。菩萨  
在身语意方方面面体现知惭有愧的功德，从哪个方面安立他的惭愧最  
为殊胜呢？和前面《供养、亲近、四无量品》当中所讲如何成为最胜  
一样，“亦起五自意”，从他自己的相续当中生起了五种功德，如是安  
立为最胜。是哪些功德呢？“信法等别故”，讲到了五种功德。

五种自意当中的第一个是信法，对于宣讲知惭有愧的教法如是地  
生起敬信。这个信就是敬信的意思，法就是教典或经论、教言。也就  
是菩萨自己缘宣讲知惭有愧的教言如是生起净信，叫作信法。“等”  
字当中包含其余四种：深心、神通、方便、和合。

第二个是深心。前面我们讲过九种深心：味心、随喜心、希望心、  
无厌心、广大心、胜喜心、胜利心、无染心、善净心，通过如是九种  
深心来修持知惭有愧，这也是最殊胜的知惭有愧。

第三个是神通。菩萨安住在殊胜的虚空或首楞严等三摩地当中引  
发神通，如是行持知惭有愧，这是一般人根本做不到的，二乘绝对没  
办法比肩，因此成为最胜。

第四个是方便。菩萨行持知惭有愧的时候，绝对通过三轮体空、  
无分别智慧摄持，所以成为最胜。

第五是和合。一果入一切果，主要是在八地菩萨的时候，一个菩

萨行持知惭有愧，所有的菩萨也同时行持，所以它的殊胜可想而知。

“信法等别故”的“别故”讲差别，和谁差别？和一般世间人、二乘的知惭有愧有差别，因为具备五种自意的缘故，菩萨的知惭有愧成为最胜，这叫作“别故”。

“无上如前知”“无上”就是最为殊胜的意思；“如前知”，就是按照前面“供依无量品”当中所讲到的五种自意，如是宣讲惭愧成为最胜。

以上圆满地抉择完菩萨行持知惭有愧的种种修法，下面讲第二个因、加行就是“坚固”。

藏译翻译为坚固，唐译翻译成无畏，翻译不同，实际意义一样。菩萨生起坚固的功德，在行持菩萨道时可以没有畏惧地趋入，因为菩萨的三种修法极为坚固，才可以无畏地趋入修道。两种译本或解释是从不同侧面宣讲的，圆满了解之后我们可以通达弥勒菩萨这个颂词的含义。

庚二、坚固分二：一、略说；二、广说

辛一、略说

诸菩萨无畏，体相及差别，

坚固与殊胜，今当次第解。

按照藏译，颂词是讲三种相：“体相”“差别”和“坚固”。唐译在前三种的基础上再加一个“殊胜”，分四种相。而麦彭仁波切的讲义只有三个科判。三个科判和四个内容有没有矛盾冲突？根本没有。因为抉择前面的三种“体相”“差别”“坚固”之后，自然而然就显发出

第四个“殊胜”之义。麦彭仁波切或藏译没有直接抉择“殊胜”，但和唐译有第四个相在意义上没有差别。

“诸菩萨无畏”，就是诸菩萨坚固。分四个方面：第一个是诸菩萨无畏或坚固的“体相”；第二是“差别”，也就是分类的意思；第三是“坚固”，不变的意思，麦彭仁波切的科判是不变，不变故坚固；第四个就是“殊胜”。

“今当次第解”，这是略说，下面按照略说的次第广解。

辛二、广说分三：一、坚固之体相；二、坚固之分类；三、坚固之无变

壬一、坚固之体相

首先讲第一个科判“坚固之体相”，通过两个颂词进行观察。

进定慧三起，勇健勤猛作，  
是说无畏相，亦显于众名。

第一句直接抉择无畏或者坚固的体相；第三句“是说无畏相”和第一句对照，什么是无畏相呢？“进定慧三起”就是无畏、坚固的体相；第二句“勇健勤猛作”是和第四句“亦显于众名”对照。应如是了解。

首先看“进定慧三起”“进”是指精进，“定”是指禅定，“慧”是指智慧。精进、禅定和智慧这三种法生起时就已安立了无畏或坚固的体相。

什么是“进”呢？麦彭仁波切在讲义中讲是相续中一种不怯懦的志气、勇气或者毅力，对修持菩萨道完全不怯懦，不管是需要三个无数劫乃至一百个无数劫之后才能成佛，菩萨都根本不会有怯懦。他已

经认定了这个道，知道修持菩萨道绝对会成佛。从这方面观察，“精进”就是一种无怯懦的志气，一种勇悍的心态，这种心叫作“精进”。

“定”，是指禅定，一心不动摇、一心不乱的这种安忍，菩萨安住在禅定状态时是行持一种殊胜的安忍，这方面是指禅定。

“慧”，通过自己的分别也好、智慧也好，对所观察或所修习之义决定之后绝对不会改变、不会退失，这叫作“智慧”。

“三起”，这三种功德法、三种心生起之后，就安立“是说无畏相”，这就是无畏的体相。生起这种无畏或坚固的体相到底有什么作用呢？刚开始我们讲过，实际上菩萨如果生起精进、禅定和智慧之后，他就对修持菩萨道无有任何畏惧，直接可以趣入。所以我们为什么讲“坚固”就是行持三十七道品的因？就是因为有了这三种功德，就可以对三十七道品菩萨道的修习没有任何畏惧而可以趣入，这方面非常关键。相续当中的精进心、禅定和智慧三种功德必须无误或非常清净地生起来，才可以作为趣入觉分的殊胜因。

“勇健勤猛作”，这个“作”字前面要配四个字：勇作、健作、勤作、猛作。这样观察的时候，“亦显于众名”，是谁显于众名呢？无畏、坚固的体相如果通过其他的名称来显示，就有勇作、健作、勤作、猛作等很多不同的名字，都是坚固、无畏的意思。所以，首先通过“进定慧”三个方面认定了坚固的体相之后，再去通达“勇作”乃至“猛作”，这都是坚固、无畏的异名。“作”，就是造作或者作业的意思，如果有了坚固的体相，就可以对菩萨道勇猛地去修持等等，这是“作”的意思，从这方面观察它的体相和众名。

下面再进行观察，既然说菩萨有了这三种功德之后可以无畏地趣入菩萨的修行当中。那么到底什么是畏惧？下面这个颂词前两句抉择畏惧的意思，后两句再进一步安立坚固无畏，颂词当中提到：

诸有所作中，下动愚则畏，

离三三决定，是名无畏安。

对什么样的法畏惧？如果不生起“进定慧”绝对会畏惧，那么如何安立畏惧呢？“诸有所作中”，这个“诸有所作”是指什么所作？我们知道，在整个世间当中，种姓苏醒未苏醒、入未入正道、入未入大乘的一切众生，都是有所作的，既然如此，这个所作的范围相当广，这个颂词当中的所作是指什么？当然不是凡夫、外道、声闻的所作，而是菩萨的所作，是指菩萨在三个无数劫当中需要行持六度、需要积累两种资粮，这叫作“诸有所作”。对于“诸有所作中”，如果生起了“下动愚”——“则畏”，就会生起畏惧。“下”是指什么？“动”是指什么？“愚”是指什么？“下”是指下心或者下劣的心态；“动”是指动摇的心态；“愚”是指愚痴的心态，所以如果生起了这三种心态，“则畏”，那么对于菩萨的“诸有所作”，绝对会生起畏惧而不能够趣入修行，就没有办法成办行持觉分的因。

下面进一步宣讲什么是下心或下劣心。一般初学菩萨或种姓没有完全苏醒的修行人，听到菩萨修持菩萨道需要三个无数劫，而且在这个过程中需要再再地投生轮回，需要布施自己的头目、手脚、自己的妻儿或权位等等，他就想，这样的菩萨行我怎能修持呢？绝对没办法修持，这个就叫作下劣心，因为他对菩萨道的修行生不起勇悍心，所



以叫作怯懦，怯懦就叫作下心。是从对菩萨道的怯懦安立下心。

“动”，是指动摇，动摇观待于定是其违品。前面讲禅定的违品就是动摇，因为没有办法安住在等持禅定当中，所以当他的分别念猛烈生起时会生起畏惧。他会观察我现在的分别念生得如此厉害，肯定没办法安住在禅定当中，绝对无法行持菩萨道的殊胜禅定，因此他从这个侧面生起一个畏惧。如果生起畏惧就没办法趋入大乘殊胜禅定的行持，这叫动摇。

“愚”，是智慧的违品。没有智慧的众生了解菩萨的一切所作之后无所适从。无法可施就是无所适从的意思，到底从哪里下手修行？从哪个方面作意？根本不知道。所以会对整个大乘生起畏惧，没办法趋入。

“下动愚”是菩萨修道的违品，有了“下动愚”就不会生起“进定慧”，没有“进定慧”就没有办法有坚固的殊胜功德。

观察我们自己有没有下心、动摇心、愚痴心呢？像这样观察的时候，通过学习高僧大德的传记、经论，如是内心当中生起对大乘追求的勇猛心，可以对治下心；然后努力修持禅定，通过方方面面的努力使相续当中生起禅定的功德，就会对治通过动摇生起的畏惧；通过依止善知识、广大地闻思修行，如是对菩萨道如何下手修行、如何作意生起一个非常清晰的认识，就可以对治愚心。如果能够把这些身口意对治好，次第生起“进定慧”，通过修习就会生起坚固、无畏的功德，自己修持菩萨道就没有丝毫畏惧，这是非常重要的。

三个法当中“定慧”是止观所摄的大乘道的正行，“进”是其助

伴。如果要真正生起止观，你不精进绝对不行，心性下劣绝对不行。所以我们在学法的时候，虽然现在显现方面着重闻思，没有花很长时间修习禅定、修习生圆次第、圆满次第等等，实际上现在多学能够帮助我们知道在修法当中如何下手、如何作意，这是很关键的事情，这方面一旦具备之后，再生起精进心努力去行持禅定，禅定生起来，止观双运就可以入道。

下面再教诫“离三三决定，是名无畏安”。

“离三”，就是离开下心、动心、愚心这三种违品；“三决定”的意思就是精进决定、禅定决定、智慧决定。决定还有一种任运自成的意思。刚开始修持时没有任运，只是把自己的修法放在对治“下动愚”的违品当中，当违品力量逐渐减弱时，“进定慧”的功德会生起来，之后再再通过修习坚定，最后达到任运自在的效果。

当“三决定”已获得的时候，“是名无畏安”。这时候“无畏”是坚固，“安”是指安稳的意思，无畏、坚固、安稳实际上都是一个意思，没有很大的差别。

以上抉择了坚固的体相。如果我们没有学这个论典，都不知道这个修法，不知道“进定慧”三者属于“坚固”。学完之后，可以开阔我们的心胸，对大乘菩萨道的正因做一个抉择，逐渐去实行就可以入道。

下面再讲坚固之分类。

## 壬二、坚固之分类

自性及大愿，不顾及不退，  
闻深亦能化，置彼于佛身，

亦行诸苦行，不舍于生死，  
生死不能染，此十是差别。

“差别”就是分类的意思，坚固和无畏分多少类、有多少侧面需要了解呢？唐译的颂词当中讲了十类，藏译当中讲了十一类，实际上没有大的差别。在唐译当中有两类合为一类，藏译当中是分开讲，所以唐译十类、藏译十一类。

首先第一讲“自性”，主要讲种姓坚固。怎样一种自性坚固呢？菩萨通过苏醒种姓的方式，内心当中再再生起、串习精进、禅定、智慧的功德，这叫种姓坚固。在《大乘庄严经论》当中再再提起种姓，在广大行派当中对种姓问题也着重抉择。中观论典当中讲甚深的见解、真如，对自性住种姓等讲得不是很多，但学广大行派时，这些都是需要了解、修行的，只有把广大行派和甚深见派二者圆满地融合起来修行，才可以无误到达菩提道。如果脱离了甚深见，只有广大行，或只有广大行，没有甚深见，绝对无法实行菩提道。为什么呢？因为大乘的道体就是深广二者，除此之外没有大乘道体，甚深见和广大行只是分开宣讲而已，实际上都是讲一个大乘的道体，必须把甚深见和广大行两个法圆融学习。在广大行派当中再再提及种姓，就是讲种姓坚固。在相续当中再再串习的缘故，使“进定慧”三者成为自性住种姓。

第二讲“大愿”，指发心坚固。观察“大愿”两个字，实际分很多层次，第一是发起菩提心，第二是发了菩提心之后，自己再发愿成佛、度化众生，全都是大愿所摄。但是为什么讲发心坚固呢？因为缘佛果也好，或缘成佛之后度化众生也好，最初的因是什么？就是菩提心，

所以大愿就是发心坚固的原因，这样解释非常圆融，没有矛盾之处。通过大愿这样一个发心坚固，以前已经发起的大愿会再再增上、坚固，现在在修行过程当中再再地发愿摄持，就会助长“进定慧”三者的功德。

第三讲“不顾”，即自利坚固。菩萨修行虽然没有一个单独的自利，但是也可以从侧面分别菩萨的自利和菩萨的他利。比如在学习《度摄品》的时候，六度主要成熟自相续，四摄主要成熟他相续，实际意义上没有大的差别。但是从侧面分别，可以分为成熟自相续和成熟他相续，或成办自利和他利。“不顾”，就是讲自利坚固。怎么理解呢？就是菩萨在行持时，是为了生起菩提心或生起空性、登地或成佛的种种功德，这些就是自利。为得到这些自利不顾惜自己的生命，还有什么可顾惜的呢？“不顾”，就是指自利坚固。

第四讲“不退”，是他利坚固。为什么“不退”是他利坚固呢？因为菩萨在弘法利生当中会遇到种种邪行众生的干扰，但他根本不会生起疲厌而退却。

第五讲“闻深”，指真如坚固。“深”是指甚深的空性、真如，菩萨听到甚深真如的时候不会退失，所以叫真如坚固。一般众生对于无我、无众生、无法、无菩提道等很难理解，但菩萨因为相续当中种姓成熟或福慧圆满的缘故，听闻甚深的真如空性也不会退失信心，这叫真如坚固。

第六“能化”。前面讲藏译分类是十一者，唐译是十者，就是这里有差别。此处唐译当中是对能化进行观察。在藏译当中有两类：

一是力坚固，种种的神通、力、无畏等功德习气坚固；二是所化，对于相续当中的烦恼、贪心、嗔心、愚痴心非常坚固、刚强难化的这类众生，菩萨会通过长时间进行调化。

这方面也许有些道友体会很深，自己刚来时是怎样一个相续呢？愚痴心、嗔恨心、贪心、嫉妒心都很重，上师怎么调化我们的？就是通过方方面面的方便，有时通过寂静的方式，有的通过猛厉的方式，有时还显现暂时舍弃你一段时间。几年、十几年或几十年过来之后，回头一看，自己的相续早已转变，和以前根本不一样了。菩萨度化众生有长时间的一种方便，不会舍弃众生。从上师、菩萨、善知识的侧面来讲，对所化有一种长时间的调化；从自己的角度讲，也应该了解我们的相续调化也不是一天、两天的事情。我们学佛一、两年之后，我们说自己的烦恼怎么还这么粗重，还没有大的进步——不要想得太简单了。菩萨调化一个众生需要很多的方便、很长的时间，自己学了这么短的时间，怎么可能马上就转变呢？这是不可能的事情。了解这些教义之后，应对上师、善知识、菩萨生起信心，自己也应该生起一个长远学佛的心，不是一、两个月，两、三年学不动，就马上改宗、不学了，根本不能这样。从这方面也可以体会教法的殊胜。

这个能化的意思是说，通过殊胜的神通等，对于难以调化的众生进行调伏。两种意义结合在能化的侧面讲，菩萨相续当中有能化的功德，然后对所化众生以神通等进行调伏。

第七“置彼于佛身”。藏译当中“彼”字是指自己的意思，自己通过长时间的修行之后，会得到大菩提的佛身、大菩提的果，获得菩提

方面的坚固；唐译当中的“彼字”是指将众生安置在菩提道当中，两种解释稍微不同，实际上没有差别。自己成佛不可能不管众生，已经将众生安置在佛地，自己还是凡夫也完全不可能。所以“置彼与佛身”，从自己成佛、从他人成佛讲，意义都一样。因为大乘道体就是这样，如果将众生安置在佛地，自己肯定要获得佛地。

第八“亦行诸苦行”，就叫苦行坚固。在行持或者追求大菩提道的过程当中，对种种的苦行能够行持。行持菩萨道的时候，虽然有的说它是无勤道，但真正开始发菩提心时，自己的身心会有一些的疲厌、痛苦，但是利根者一旦进入加行道，就不会感受粗重的痛苦，见道以上更不会感受痛苦。所以一方面是易行道，一方面也是难行道，毕竟需要三个无数劫行持种种苦行，无数次趋入生死轮回当中，对于追求大菩提的苦行能够堪忍。虽然在金刚乘当中说不修成佛，或者说不需要苦行，但是不能直接从字面上理解。既然不需要苦行，为什么米拉日巴尊者的苦行这么厉害？所以，虽然不需要像显教三个无数劫这么长时间的苦行，但是在一生一世当中，必要的苦行肯定是要的。因此，不管是显教的苦行，还是金刚乘的苦行都要行持，这叫苦行坚固。

第九“不舍于生死”，叫作发愿入生死、不舍三有的坚固。通过大悲心不舍弃生死，这个生死可以指轮回，或者单独指生死的众生，因为除了众生之外没有单独的轮回。菩萨对这些沉溺在轮回当中的所有众生不舍弃，再再地通过发愿——善愿也好、神通也好、自在也好，进入轮回当中做度化众生的事业。下面会讲四种方式投生。这是趋入生死、三有方面的坚固，说明菩萨的大悲心相当殊胜。

第十“生死不能染”，主要指无有烦恼方面的坚固。在生死当中一般众生会被染上种种垢染，对菩萨来讲，虽然进入生死当中度化众生，但不会被染污，为什么呢？因为他的智慧相当超胜，知道一切生死法如梦如幻，都是本体空的。从这方面观察，一切生死杂染对菩萨根本没有办法，这是一种坚固的功德。没有坚固的功德，你趋入到生死当中，就会被生死所染污。如果耽著于生死当中自现或者妄现的种种有情界、器世界、种种的心、心所法，就会被这些法所染污。染污的根据主要是实执，对这些法生起了实执，就能被染污。菩萨相续当中证悟了空性，所以根本不可能被染污。

对现在的我们来讲，尽量了解一切都是自现，一切都是现而无自性的。但如果没有真实体会空性的教义，就认为空性对治烦恼根本没有作用——我对某个有情生起贪心时，想一两次“这是空性的”，好像没有什么作用嘛，这只是个理论。如果真正对空性的理论稍微有所悟入，定解稍微有些深，真正生起贪心时，一观察对方自性空，相续当中的执著当下就淡薄。真正能够直接对治烦恼的，除了空性再没有其他了。这有一个和空性道相应、不相应的差别。如果不相应，什么道都不行；如果相应，空性是最直接的，不仅能够遮止自己的烦恼生起，尤其能够断根，把贪心从根本上断除、拔除，所以很殊胜。

我们首先要认识空性的总相，《中观》《入中论》《入行论智慧品》，我们学了很多，就是要知道一切万法是本体的空，学完之后有个定解，平时就要用它，观想自己所生贪、生嗔、生嫉妒等的对境是自性空的，不管当时你在修行时起没起到一个殊胜的效果。实际上你在修空性时，

你缘的对境是空性的，当下空性的习气就熏到阿赖耶识当中去了，这个种子习气不会空耗。你修一次，空性的习气就熏一次；再修一次，空性的习气就再熏一次。修习空性，一方面对对境有一种舍弃贪执的效果；另一方面有相续当中种下空性种子的效果。所以再再地串习，空性种子种了很多，习气一旦成熟之后，什么法都没办法使你生起实执，必须要对内外一切万法平等观修空性的原因就是这个人。所以我们平时一定要观想空性。生起嗔心的时候要观空性，能生、所生、生起的业、生贪的对境、能生者，全部都要去实修空性。

如果能够懂得修行，再没有比修空性再好修的法了，这就是最无勤的修法。坐在这个地方你就可以修，观你的心是本体空的，观你的心正在动摇的时候，它本身就是不存在的。最好修的就是这个人，不需要走动，不需要勤作，座中、走路——什么时候都可以修空性。只要你把空性的法门掌握之后，它的效果非常明显，而且种的种子完全不同于一般。所以应该了解“生死不能染”，完全来自于对空性的认识。

“此十是差别”，这是十种坚固的分类，如是进行观察。

下面再讲第三个科判“无变”。不变就是唐译颂词所讲的坚固，不变故坚固，实际上一样。

### 壬三、无变

恶朋及重苦，闻深不能退，  
譬如蠡翅风，不动须弥海。

这个颂词主要讲“无变”“恶朋、重苦、闻深”都不能退，不能退的缘故就是坚固、不变。菩萨在行持菩萨道时，“恶朋”不能退。“恶



朋”不能使菩萨的相续改变。菩萨对发心修行等生起坚固定解的时候，这时来一个世间人或外道、二乘人，根本没有丝毫的力量让他转变大乘心，从菩萨道退失。

“重苦”不能退。菩萨在在轮回当中行持殊胜菩萨道的时候，也会引发感受很多粗重的痛苦，但是菩萨在感受粗重痛苦时，知道这是修持菩萨道必须经过的过程，或者知道这个痛苦是无自性的，能够减轻或消灭自己相续当中的业障，通过“重苦”可以生起厌离心，对众生生起大悲心等，把“重苦”完全转为道用。所以“重苦”怎么能使菩萨退却呢？不可能的，所以这方面叫坚固。

我们在修持菩萨道的过程当中，在这么寒冷的地方也会遇到种种痛苦，但这些痛苦比起菩萨经历的痛苦不算什么。在当前我们修法的过程中，如果有人认为这是很重的痛苦，我们就要善于转变，想想无始以来在地狱当中受过这么多痛苦，但全都白费了，所感受的痛苦没有一点意义。现在为了求法、修法如是感受痛苦，却可以净罪，可以表示对法的尊重，可以在相续当中种下种种苦行的功德，也可以部分地转为道用，这方面叫重苦不能退。

“闻深不能退”。深是指甚深的法义、空性。菩萨相续当中的智慧很圆满，当他听闻甚深空性时不能使他退失。一般众生听闻甚深空性之后会从菩萨道当中退失，没有办法安住在坚固当中，他想大乘菩萨道太可怕了，为什么呢？一切明明存在却说不存在，以后成佛的果都不存在，度化众生都不存在。由于他没有正确理解空性，就会产生这些怀疑和恐怖。菩萨正确理解空性，知道空性实际上是无自性的意

思，现而无自性。万法虽然是空性的，但是因缘具备时就会显现，在显现时无自性。正确认知空性的法义，就不会对空性生起畏怖。在佛学院闻思的道友，肯定百分之八十以上都不会对空性生起畏怖。为什么？因为有传承上师的窍诀，知道空性到底是怎么回事，有机会正确认知，否则就很有可能生起退失心。

“譬如蠡翅风，不动须弥海。”藏译讲三个比喻，唐译讲一个比喻。藏译当中第一个比喻是“恶朋”，蝴蝶翅膀扇起的风叫作恶朋，它没办法使山动摇；第二个比喻：大鹏金翅鸟和蝴蝶比起来，肯定大鹏金翅鸟的翅膀力量很强大，它要吃龙的时候，翅膀一扇马上把大海水扇开了，然后龙王现前，它一下子下去把龙叼住，然后就吃掉了。它的翅膀的力量很大，但是也没有办法动摇须弥山，这是第二种比喻，比喻“重苦”不能动菩萨心。第三个是“闻深”，大海掀起的波浪力量很大，人力没办法阻止，但再大的波浪也没办法动摇须弥山，比喻菩萨闻深不能退。

在唐译当中只引用一个比喻“譬如蠡翅风”，这个蠡是指蠡斯，它是很小的一种绿色或褐色的昆虫，善于跳跃，有翅膀，有时食庄稼。这样一种小虫子的翅膀鼓起来的风——蠡翅风就是蠡斯的翅膀鼓起来的风，能不能够动摇须弥山、能不能够动摇大海里的水呢？根本没有丝毫的力量。这么小的昆虫扇动翅膀，想把大海掀动、把须弥山吹倒，完全没有力量。

“恶朋、重苦、闻深”这些违缘全都像蠡翅风一样，对菩萨的相续没有丝毫动摇的能力。这是不动须弥海方面讲的无变。

下面这个颂词按照唐译是指第四者殊胜。因为藏译只有三个分类，所以把殊胜的功德摄在无变当中，如是进行最后总结。唐译当中分开讲，这个颂词是指殊胜相。

诸说无畏中，菩萨无畏上，  
相异坚殊胜，与彼不相似。

“诸说无畏中”，在世间、二乘等的坚固、无畏当中，“菩萨无畏上”，菩萨的坚固、无畏最为超胜。为什么呢？“相异坚殊胜”，通过“相、异、坚”三者殊胜的缘故，体现菩萨道的殊胜。“相”是指第一个坚固的体相；“异”是指第二个坚固的分类；第三个“坚”，是指无畏的坚固或无变。相、异、坚三者就是指前面的三类法，它的体相、分类和无变。通过抉择它的体相殊胜、分类殊胜、无变殊胜的缘故，最后总结菩萨的无畏是殊胜的。所以分四者和分三者实际上没有大差别，只要把前三者抉择为殊胜，第四者殊胜肯定自然就了达了。

“与彼不相似”，这个“彼”字是指“诸说无畏中”的声闻、缘觉等等。菩萨的无畏与世间、二乘的无畏不相似，不相似就是远远超胜的意思。不相似是有时指侧面、反体不相似，有时是指不如别人，但这里的不相似，是指菩萨的无畏远远超胜世间、外道、二乘等的无畏，所以叫“与彼不相似”。从这方面体会菩萨坚固的功德。

今天就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅    此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将    摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八十课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行宣讲。“无上五义”当中，前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，通过总说菩萨道的方式做了开显。现在正在讲第五个科判“圆成证得”，也就是讲如何现证大菩提自性的修法。菩萨道的修行通过加行和正行两个方面进行宣讲。加行从《明信品》到《教授随示品》之间已经做了观察，其中有《明信品》《求法品》《弘法品》《修法品》和《教授随示品》，讲完这些之后，我们对大乘菩萨的加行方面应该了解。

殊胜的正行分六个方面：第一是《业伴品》，宣讲以无厌、远离小乘作意、以三轮体空的智慧作为一切修行的助伴；第二个科判讲通过殊胜的助伴摄持的六度和四摄的修法；第三个讲供养、亲近和四无量心的殊胜修法；第四个讲《觉分品》，也就是讲菩提分，真实宣讲修行的修法；第五讲《功德品》；第六主要宣讲《行住及究竟果品》。在这六个科判当中，前面三个科判已经做了观察，现在正在讲第四个科判的内容，就是《觉分品》。

在《觉分品》当中讲到了修持觉分的“因”，然后是“本体”、觉分增胜的修法支分。现在我们在讲第一个问题“因”，分了八个方

面：第一是知惭有愧的功德；第二是讲“坚固”；第三是讲“无厌”；第四是讲“通达论典”；第五是“了知世间”；第六是“了知四依”；第七主要是“了知四无碍解”，第八个方面讲集聚“二种资粮”。从八个方面宣讲修持觉分之前必须要具备的因。如果我们了解并在相续当中圆满获得这些因的话，就可以顺利地行持三十七道品，这是非常关键的。

按照麦彭仁波切的观点，八个方面的前三者主要是宣讲清净戒律，不违背学处方面的内容；中间四者主要是宣讲通过闻思增长清净智慧的方便；第八者是讲在这样的前提下圆满二资粮的方式。现在正在讲第一个侧面：如何通过知惭有愧、坚固和无厌的方式守持清净圆满的戒律，其中第一个和第二个问题已经做了观察，今天讲第三个科判“无厌”，通过两个颂词开显。

### 庚三、无厌

不退诸菩萨，品类有三事，

于闻进苦故；惭勇为依止；

这个颂词前三句主要讲“无厌”的品类或“有事”是怎样的，第四句是讲“无厌”依靠什么生起，谁作为它的基。

“不退诸菩萨”，就是不退转的菩萨。不退转有很多解释和安立的方式，如八地不退转或初地不退转等等。但我们说，发菩提心之后，从一个侧面来讲绝对不会退转的；或者“无厌”就是不退的意思，“无厌”在唐译中是“不退”。

具备无厌的菩萨，他的“品类”是在三个基或“事”上不退，叫作“品类有三事”。所谓“三事”，颂词中讲“于闻进苦故”“闻进苦”就是三种品类。“闻”是听闻的意思，“进”是精进，“苦”是菩萨在度化众生过程中所受到的一切痛苦。

首先，如何对听闻不退或无厌呢？这个大乘修行者、菩萨，他为了度化一切众生而成佛的缘故，对听闻教言是根本不退失的、没有厌足的。小乘单单为了自己自利圆满，他的听闻可以说是有厌的或有退的。但菩萨为了成佛，对于三乘的教法全都非常乐意听闻。而小乘不是这样，对很多教法尤其大乘教法没有听闻的意乐。

大乘菩萨对听闻不退或者无厌。因为他听得多，闻所生慧就多；闻所生慧多的话，思维就多；思维的多，思所生慧就多；思所生慧一多，修行就多；修行一多，该断的过失就多，该证悟的功德就多；功德一多，就渐次从大乘的五道现证无学果，所以他对听闻绝对是没有厌足的。

大乘的教义、教诲无量无边，如果生厌足或有满足心，就没办法对大乘整个道次第或深广的修法有个全面的了解，没有全面地了解，就没办法通过生定解的方式如是进行行持，就会产生很多歧途。菩萨对听闻可以说无厌，这是一种殊胜的功德。

第二方面是“进”无厌，对精进无厌。为什么对精进无厌呢？大乘菩萨道的修证，按照一般共同乘的讲法需要三个无数劫，在三个无数劫当中需要精进、不厌地行持，他对菩萨道的行持乃至三个无数劫都是没有退转，都没有厌足，这叫作精进无厌。而声闻、缘觉最多就一百

个劫，比如缘觉在一百个劫当中积累善根就可以成就，声闻在六十生或最快三生就可以成就，所以是不是对精进无厌呢？实际上根本不是，和菩萨比较差得很远。

第三个是对于“苦”无厌，对痛苦无厌，痛苦也是一种“有事”。一般众生当然最厌恶痛苦；二乘人巴不得自己很快从轮回痛苦当中解脱，所以精进行持；菩萨为了度化众生的缘故，故意受生在三界当中，为了积累资粮感受很多身心的痛苦，他对痛苦的有事也是无有厌足的，确实无有厌足。他对于度化众生过程当中所感受的痛苦没有厌足，或者说根本不会从痛苦中退失。

“惭勇为依止”，这种无厌或不退的功德以什么为基、“为依止”呢？或者是以什么为因而生起的？颂词中讲“惭勇”“惭”和“勇”就是生起无厌的依止处或基、正因。这个“惭”就是前面八个因当中的第一个因，就是知惭有愧的意思；“勇”就是无畏或坚固的意思，通过“惭勇”作为生起无厌功德的依止处。

为什么会有这样一种因呢？因为菩萨如果有了知惭有愧，自然而然就会生起无厌的功德。大乘的知惭有愧，在《觉分品》第一个颂词中讲得很清楚，完全是相合于菩萨的心和行为如是安立知惭有愧，如果一个菩萨具备了知惭有愧的功德，他自然会无厌。反方面讲，如果自己没有惭愧，肯定就会生起厌足；如果厌足，就是一种惭愧处。知惭有愧作为生起无厌的因。

第二个就是“勇”，勇猛或坚固无畏也是生起无厌的一种因。菩萨相续当中只有生起精进、禅定和智慧三种坚固的功德后，才会生起无厌；



如果从精进、禅定、智慧当中退失了，肯定就不会如是地生起无厌，就会厌烦或满足。前面讲到“进定慧”三者的违品就是“下动愚”“下动愚”三者就会生起畏怖，一旦对于菩提果或对整个轮回生起畏怖，怎么可能安住在无厌的状态当中？这是根本不可能的事情。所以，如果有了无惭或畏惧等就会生起厌足，但如果生起知惭有愧、坚固或无畏时，就会生起无厌的功德。

下面再讲第二个颂词：

欲乐大菩提，是说不退性；

未成成极成，差别诸地显。

这个颂词讲到两层意思：第一是不退或无厌的自性是怎样的；第二是讲如何安立它的差别。

第一，不退的自性怎样理解呢？“欲乐大菩提”就是“不退性”，就是“无厌”或“不退”的自性。那么如何了解呢？“欲乐大菩提”，如果对于大菩提果的自性生起了希求心，生起这种希求时自然而然就会无厌；如果生起厌烦，就说明希求大菩提的心愿已经退失了，生起了厌足。从反方面讲，一旦生起了厌烦心，就不会再去追求大菩提。这样理解“欲求大菩提”是不退的自性。

对于我们现在这些修行者来讲，如果要生起真实无厌的功德，按照本论的标准或许还差一截。但是如果对大菩提的自性、欲乐心不退失的话，可以说相续中已经具备了小品的无厌的因，在这个前提下，再再串习追求大菩提的心愿，自己相续中无厌、不退的本性就会再再地增

长、清净乃至稳固、圆满。从这方面观察，对大菩提自性的追求必须再再生起。

我们也许会想，“我现在对大菩提的追求肯定是不退的”，其实不一定。为什么？因为一方面在目前没出现障碍或具备顺缘时，也许想成佛、也许想修法，但是一旦遇到障碍、违缘或者顺缘不具备时，也许根本就想不到所谓成佛的观点了。另外一方面，现在我们相续当中所谓的对大菩提的追求也许是很微弱的，如果对大菩提的追求真正非常坚固的话，肯定会在身语意上表现出来：意方面，表现为一种精进心，可以说永远不会休息；身体方面，会再再地积累善根资粮；语言方面，表现念咒或说法等等。如果对大菩提自性有很强的追求心，那么精进的状态绝对不相同。因此，为了令我们相续当中对大菩提的追求心如烈火一般炽盛，必须要再再观想轮回的痛苦、众生的痛苦、成佛的必要、成佛的功德等等，这些观察好之后，自己相续中这一点对大菩提希求的种子、火苗就会再再地炽盛起来，这是很有必要的。

前面《发心品》讲过二十二种比喻，加行道菩萨追求大菩提自性的心犹如烈火炽燃、火上加柴一般，还会再再增上。菩萨登地之后，对大菩提的追求或对上上地的追求之心，也是非常勇猛的。现在我们有时想、有时没想，说明还差得很远。以上讲到不退的自性。

下面讲不退的差别。

“未成成极成，差别诸地显”，不退的差别是通过“诸地”而显示的。胜解行地也算是“诸地”之一，有时只是一地到十地之间叫“诸地”，但这里的“诸地”也包含胜解行地。无厌的差别是通过胜解行

地乃至十地进行开显、显示的。如何显示呢？“未成”是第一个；“成”是第二个；“极成”是第三个。

第一个“未成”无厌。菩萨在胜解行地时会生起无厌的功德，他是听闻无厌、精进无厌、痛苦无厌的，无厌的自性、品质、欲求大菩提的心在他的相续当中可以生起；但是偶尔生起强烈烦恼或相续当中烦恼习气增盛得很厉害时也会生起退失的心，所以胜解行地安立成“未成”无厌。一方面有无厌的功德，另一方面还没有圆满成熟、成就。

第二个“成”无厌。真正的成熟和成就无厌主要是一地到七地之间，一地到七地之间菩萨相续当中无厌的功德肯定已经成就了，所以这个阶段可以说成就无厌。“差别诸地显”，从一地到七地之间如是显示的。

第三个“极成”无厌。主要是讲八、九、十这三清净地，不单单是已经成就而且极为成就，因为他已经获得无分别智慧，或者修持菩萨道根本没有勤作了，所以叫作“极成”。以“极成”的方式进行开显。以上就讲到“无厌”的功德。

前面讲到，这八种修法或者包含“无厌”在内，都是修持三十七道品的因，既然是因，那么是不是应该在趣入三十七道品即趣入小资粮道之前就应该圆满？为什么讲胜解行地、一到七地、三清净地如是显示无厌呢？我们说，三十七道品的因，不单单是在小资粮道之前要具备，因为八正道的修法也是二地到十地之间的“修道”所摄，所以，一地也有因，胜解行地也有因，整个因可以安立成无厌，无厌是整个因的

一部分，从这方面也可以理解。所以一方面我们说无厌是趣入三十七道品修行的因，另一方面在三清净地还要修持无厌，这和它作为三十七道品的因没有抵触之处，这方面需要了解。

下面讲第四个科判“通达论典”。这个“论典”是指通过经论所摄的五明的学处。“论典”可以从能诠的侧面来讲，能诠所表达的意义，除五明之外再没有其他，所以叫作“通达论典”。麦彭仁波切的意思不单单是论典，经典也含摄在内。为什么呢？因为佛经当中对五明的能诠和所诠义都是做了观察的，经典当中也宣讲五明，所以也包含经典在内的。因此这里的“论典”主要是讲通达五明这个学处，从这个侧面进行观察。

#### 庚四、通达论典

知法知法业，知相知无尽，  
得果及二门，成生亦住法。

颂词从六个侧面宣讲菩萨通达五明极为超胜：“知法”是第一个；“知法业”是第二个；“知相”是第三个；“知无尽”是第四个；“得果”是第五个；“二门”是第六个。

从这方面观察，世间有些智者也相似地通达五明，一些外道仙人对内明或工巧等也通达。但外道的内明是指四吠陀等他们自己的论典，而不是佛法的经论。二乘也有通达五明的情况，但是他们与菩萨通达五明完全不同，哪些方面不同呢？从六个侧面观察：

第一个是“知法”。这个“法”就是宣讲五明的教法，通达宣讲五明的教法就是“知法”的意思。或者这个“法”本身就是指五明，因为

除了五明之外还有什么法可得呢？除了五明之外没有任何法可得。五明本身是“法”或者宣讲五明的论典叫“法”，两个方面都可以了解。通达叫作“知”，所以“知法”的意思就是对声明、因明、内明、医方明、工巧明全部无误了解、通达，这叫作“知法”。

当然“知法”与外道的内明完全不相同，所以这方面不讲，主要讲内道中通达五明。二乘通达五明时，对内明只是通达一部分。小乘或二乘的修法，观待于整个佛法系统确实是非常微少的。大乘的经论无量无边，它的所缘、所诠也是无量无边。小乘的主要修法是通达人无我，对内明方面或人无我、四谛、十六行相比较通达，除此之外没有追求的兴趣。

部分声闻缘觉对大乘不是不能接受，因为他毕竟已经证悟空性了。以前讲过，证悟空性之后，不管是声闻罗汉、缘觉罗汉，他听闻到般若经的教义会不会生起增上慢呢？会不会认为这不是佛说的、是不正确的呢？不会的。但他只是相合自己的证悟境界来理解般若经，他证悟了人无我空性，认为般若经所讲的一切空全是从人我空或者微少方面讲的。罗汉对大乘经典和论典不会诽谤、畏惧和诋毁，但他根本没有兴趣去追求，因为他的目的就是自我解脱，大乘需要三个无数劫、再再入轮回才成佛，他认为这根本没有必要，所以二乘在追求内明方面只是微少部分。

麦彭仁波切说，二乘对内明是这样的话，其他四明就更不用讲了。为什么？因为其他四明都是菩萨为了成佛、成就一切种智才去如是修学的，声闻缘觉没有这个兴趣和志向，因此他认为追求其余四明是没有

用的。如果内明有差别的话，其余四明的差别就更明显了，麦彭仁波切的金刚语讲得非常了义。以上讲了“知法”。

第二“知法业”就是了知、通达通过五明而成就的事业，这方面也是不同的。

比如对内明来讲，大乘菩萨对整个三乘无余通达、无误通达，然后不单自己通达，也相合于三乘种姓一一宣讲：对小乘声闻种姓宣讲声闻法，对缘觉种姓宣讲缘觉法，对菩萨种姓宣讲菩萨法。菩萨通达内明是对三乘道相全部通达，在通达之后不单自己受用而且还给别人宣讲。菩萨通达内明的业和小乘根本没有相同之处。小乘自己通达一部分内明后，也没有大的兴趣对别人宣讲。尤其缘觉种姓不愿意和众生接触，不想讲法，有这种差别。

从因明来讲，菩萨也是对于如何善巧安立自宗观点、如何破除他宗不如理的说法，或者如何通达证量都很精通，然后通过清净心遣除他宗的邪说、邪执，将对方安置于清净的证量当中。有时我们说因明好像是一种辩论术，但在菩萨手中运用时就不单单是能够辩论了，他有菩提心、有智慧，他通达因明之后，可以将不信仰大乘或对佛教有偏执的邪见一一击破，然后将对方安置在正道当中，这个意义是非常重大的。因此菩萨要通达因明。

菩萨通达声明主要是语言学方面的，包括如何讲话，如何写文章，或者如何通过修饰进行宣讲。菩萨自己对因明很通达，前后语句很连贯，没有语无伦次或重复的过失，菩萨通达声明之后，自己得到利益；其

余众生见到菩萨对声明如是通达也引发净信，生起清净的信心。如是  
通过声明可以成办自他二利的事业，小乘根本做不到这一点。

然后是医方明。菩萨通达医方明之后，一方面可以通过医方明调养自  
己的身体；另一方面可以通过医方明将众生从病苦当中解救出来，延  
长众生的寿命，让众生得到殊胜的利益，以此摄伏众生。菩萨通达医  
方明可以利益很多众生。医生这个职业从以前到现在都非常受欢迎，  
原因就是这样。如果菩萨本身具备菩提心和善巧的智慧，肯定能令众  
生生起净信、趣于佛道，这方面是很殊胜的。

然后是工巧明。菩萨因为要度化众生，自己就要精通一切学问、所知，  
对于如何修路、修房子、画佛像等都是——通达的。通达工巧明之后  
可以摄受一切种类的众生，因为一切众生都生活在工巧明当中，没办  
法离开工巧明。如果菩萨方方面面的工巧都很通达，哪一类众生都可  
以摄受，都可以使他们生起信解。菩萨通过通达工巧明来做自他二利  
的事业就是这样。因为了解得多，对众生做的利益就多，摄受的众生  
也就多，从这个侧面讲他也会很快成佛。通达五明之后他可以尽快地  
圆满积累资粮，成佛的速度是非常快的。

第三是讲“知相”“相”就是体相，“知相”就是通达体相的意思。  
通达什么的体相呢？通达五明的体相。通达五明体相的因是什么？这  
里重点讲到通达体相的因，从五个方面观察。

听闻。菩萨到善知识身边广大听闻内明、声明、因明、医方明、工巧  
明等。如果一个善知识通达五明，菩萨就在一个上师面前听闻。如果

显现上他的上师只通达内明或只通达某一明，他也会到其他导师面前去听闻五明。菩萨在因地修行时为了通达五明会依止很多善知识。

受持。听闻完之后再受持，在内心当中忆念不忘。

讽诵。是受持之后再讽诵，讽诵就是再再地念诵。心中记住以后再再地讽诵的原因，就是为了加深印象、不忘失所缘。

思维。讽诵之后要思维。因为已经不忘记了，通过讽诵的方式加深了印象，内心当中对于五明的种种法义都已经成熟于胸，所以不管在哪个地方，他都可在静处坐下来静静地思维，思维内明、医方明或工巧明等等，都可以一一思维，如是生起定解。

生起智慧。通过思维最后生起通达的智慧。生起智慧之后，他就知道这个是应理的，那个是不应理的；这个是善说，那个是恶说等等。这些方面全部一一了解，就叫作“知相”，通达五明的体相。通过前面的四个因，最后通达了五明的体相，就是“知相”的意思，即通达五明的体相。

第四“知无尽”，就是通达无尽的意思。前面“知相”讲了，二乘声闻缘觉根本没有通过听闻乃至通达的方式了解五明的体相，最多只是通达内明的一部分、一方面，他对其余五明根本没有兴趣也不想去通达。二乘即便是通达了一部分五明，入无余涅槃时就会穷尽。菩萨一方面通过通达五明作为自己成佛的因、成为殊胜一切智智的因，另一方面在现证大涅槃、入无余涅槃时，通达了五明根本不会穷尽的，这叫作“知无尽”，从这个侧面超胜小乘。



第五是“得果”。小乘通达了五明，会不会得到一切智智的果呢？根本得不到。而菩萨通达了五明，就能够得到一切智智的果。前面讲过“菩萨习五明，总为求种智”，总的来说他是为了求种智而学习的，所以他自己通达五明之后绝对会得到一切智智的殊胜果位。

第六是“二门”，所谓“二门”就是三摩地门和陀罗尼门。“二门”有什么样的作用呢？“成生亦住法”是对“二门”进一步宣讲。

如何“成生”？通过三摩地“成生”。菩萨自己通达五明之后，安住殊胜的三摩地，显示各种各样的神通、神变成熟众生。众生需要哪一类救度，比如需要治病，他如是显示神通治疗众生的病痛，通过赐予药物或加持等遣除他的疾病。或众生需要种种工巧，菩萨安住神通当中，幻化殊胜的宫殿、桥梁等等。通过三摩地门可以成熟众生相续。通过陀罗尼门可以“住法”。住法是什么意思呢？就是使正法久住。菩萨通达种种五明，通过陀罗尼门对一切法总持不忘，以总持不忘的方式使正法久住或能够成熟佛法。这个“住”和成熟是一个意思，按照唐译来讲就是“住”，可以理解成安住、使正法久住。这个方面是通过陀罗尼门如是成立。

下面讲第五个科判“了知世间”。

这个科判讲到菩萨如理如实地通达世间的体性，因此他是符合于世间规律而行持的。很多众生因为不通达世间体性，没有办法相应于世间的体性去进行作业或修持，所以往往背道而驰。如是观察时，菩萨因为了知世间，所以他的作业相合于世间规律。或者菩萨因为通达世间，所以他自己在身语意尤其身语方面能以身作则，教导后学菩萨应该怎

么做，身体应该怎么做，语言应该怎么说，心应该怎么思维，给后学菩萨一个示范的作用。或者菩萨了知世间，他的业也相合、相顺于世间，而不是和世间背道而驰。当然这个与世间背道而驰，和以前我们所讲菩萨修行必须逆流而上、必须违背世间法而行不是一个意思。一个是随顺，一个是违背，那么是不是和佛经论典相互有抵触呢？不是的。实际上这里的随顺世间而作业，是说通达世间本性之后，如是作随顺它的业，而不是世间上的人怎么做菩萨就怎么做，不是从这个方面讲的。

#### 庚五、了知世间

身知亦口知，及以实谛知，

菩萨知世间，最胜余无等。

第一句、第二句讲到如何了知世间。第三句、第四句是讲菩萨了知世间超胜二乘、世间人。

第一个层面讲到如何了知世间。“身知”是第一个，“口知”是第二个，“实谛知”是第三个。分析的话，就是身语意三业。“身知”是指身体方面的业；“口知”是语言的业；“实谛知”就是通过自己的心观察四谛，“实谛”就是真实谛，四谛就是真实谛或圣谛。“实谛知”是通过心去通达世间，从这个方面观察，包括了对世界的通达和对整个世间生起、寂灭的通达。从这三个侧面也可以讲，这叫作“身知”“口知”“实谛知”。下面还要广说。

下面讲，一般世间人的身体相合于一切民众，他的语言说一切民众喜欢的话语，“身知亦口知”，一般人也能做得到吧？为什么说菩萨超

胜呢？然后“实谛知”，通过智慧去观察四谛，这方面二乘或者声闻乘也做得到，为什么说这是菩萨的不共法？后两句对这个问题做了观察和回答。

“菩萨知世间，最胜余无等”，虽然世间人和二乘都有“知世间”的功德，但是菩萨“知世间”是“最胜”的，其他人没办法和菩萨相等，这叫作“余无等”。为什么叫作“最胜余无等”呢？因为菩萨了知世间可以成熟众生，这一点谁做得到？声闻做不到这一点，世间人更做不到，所以菩萨通达世间最为殊胜。菩萨和一般的世间人、声闻完全不相同之处，就是能够成熟众生。为什么能够成熟众生呢？相续当中有菩提心的缘故，相合于六度修法的缘故，这方面叫作能够成熟众生。

下面进一步解释菩萨如何了知世间，通达世间名言。

身知则舒颜，口知则先语，

为令成器故，正法随修行。

前面两句是正说菩萨怎样“身知”和“口知”，后面两句安立“身知”世间和“口知”世间的必要，应该这样了解。首先“身知”是怎样的？

“身知”是说以身体了知世间，身体了知世间“则舒颜”，就是身体上表现舒颜悦色，不论上等众生、中等众生还是下劣众生，见到哪一类众生都是舒颜悦色的，都对他显得非常慈悲，经常是笑咪咪的这样一种姿态，这叫作“身知则舒颜”。

根据我自己了解，龙多活佛他老人家这方面没什么讲的，反正哪个众生去，经常都是微笑的，众生一见到马上就生起清净心，认为这个菩

萨确实了不起，很愿意去亲近。很多菩萨在显现过程中表现不一样，当然并不是说其他菩萨没有“身知”的功德，因为调化众生的方便、方法不一样。有些菩萨虽然“身知”世间的功德已经圆满了，但是他为了调伏众生，有时显现愤怒相或比较严肃的相，因此这方面就不相同。

“身知则舒颜”是从这方面进行观察，身体知道世间、随顺世间的规律。菩萨知道世间之后如何以身作则呢？就是在身体方面应该这样对待众生，这样对待众生就是“身知”世间的表现，就是“身知则舒颜”。

“口知则先语”“口知”世间是怎样的呢？“口知”世间“则先语”。这个“先语”的意思，两个讲义都提到对众生说柔软语、悦耳语，这方面叫作“先语”，但是“先”字好像体现不出来。这个“先语”的意思是怎样的呢？比如菩萨见到众生时，先打招呼说“你好”，不观待别人询问，自己先给其他众生道“善来”，这是“先语”的意思。《入菩萨行论》也讲过这种意思。

这叫作“口知”世间，也就是随顺世间的名言。在世间当中你的语言应该怎么做才符合世间规律呢？就是说柔软语、悦耳语、赞美语，说这些语就是“先语”的意思，叫作“口知”世间。

“身知”和“口知”世间，这样的修行有什么必要呢？“为令成器故”。为谁“成器”呢？为众生能够成为法器。成为什么法器呢？“正法随修行”的法器。这个法器不是一般的法器，是使众生成为能够随顺正法修行的法器。菩萨“身知”世间——“舒颜”，众生看到了很亲切；

“语知”世间——经常说悦耳语，让众生乐意亲近，能够使接触他的

众生成殊胜的法器。了知世间之后随顺世间规律而行是从这个方面讲。或者，“身知”世间是“为令成器故”“语知”世间是“正法随修行”，从这个方面也可以理解。以上讲到了“身知”世间、“口知”世间的内容。

下面再讲“谛知”世间，以实谛而了知世间。

二知知世生，二知知世灭，  
为息复为得，谛知勤修行。

前两句讲到“谛知”世间的体相，后两句讲“谛知”世间的必要。

“谛知”世间，就是通过自己的意识、心识来观察世间的生起相和世间的寂灭相，这个世间是怎样生起的，又是怎样寂灭的。前面我们已经讲过，了知世间主要的精神、核心就是让我们了知世间而随顺世间而行，既然随顺世间而行，为什么要观察世间如何寂灭的呢？我们知道，所谓世间肯定是自性寂灭的，虽然它生起了，但它是通过因缘生起的，正在生起的时候，本性就是寂灭的。所以我们观想世间的生起，就是随顺世间的方面，观想世间如何寂灭，也是随顺世间，因为世间的本性就是有生起和寂灭的，所以我们必须要这样观想或者观察，才能真正了知世间。因此主要是通过观想、观察四谛的方式，如是了知世间的生起和世间的寂灭。

首先“二知知世生”“世生”就是说世间如何生起，“二知”就是通过两个法来了知世间的生起，通过哪两个法了解呢？——通过苦和集。世间是通过什么生起的呢？通过业、烦恼这个集作为因，这就是生的方便，然后苦谛就是所生的法，这二者就是生和生的方便，或

者说一个是因、一个是果。“二知知世生”，了解苦谛和集谛就知道世间是如何生起、如何流转的。通过苦和集二谛就可以了解，菩萨必须对这个法进行观察。

然后“二知知世灭”，世间如何寂灭的呢？也是通过观察两个法——灭谛和道谛知道世间如何寂灭。道谛就是寂灭世间的因，灭谛就是所寂灭的果。“二知”的“二”就是指道谛和灭谛，“知”就是观察道谛和灭谛能够了知世间如何寂灭，这样就随顺于世间了。世间无自性、世间本身空性，通过了解它的自性而随顺世间，这方面必须了解。

那么“谛知”世间有什么必要呢？“为息复为得”“息”就是为了息灭，“得”是为了得到。息灭什么？得到什么呢？实际上是息灭苦和集，就是说通过“谛知”世间之后，为了息灭苦和集，“复为得”，为了得到灭和道。为了得到“息”和“得”的缘故，“谛知勤修行”，通过实谛了知世间之后精进修行，精进地修行就是“为息复为得”。这个科判讲到“了知世间”，主要是从身、语、意三方面讲到了知世间的殊胜意义。前面“了知世间”稍微不好懂，哪个地方不好懂呢？不是说词句不好懂，而是它究竟落到什么地方让我们了知世间方面有点不好懂。前面讲过，一方面是随顺世间，另一方面这萨了知了世间之后，做出表率，“身知”世间应该“舒颜”“口知”世间应该“先语”“谛知”世间应观察四谛，像这样他完全通达了整个世界的意义，通达之后知道如何去随顺而行持。从另一个方面讲，世间上的众生如何能够了知呢？如何能够趋入正道呢？完全依赖于菩萨自己首先通达世间，自己了知世间之后，如是做行持，所以叫作“了知世间”。

为了便于了解，无著菩萨的讲义当中还有一句话，也就是了知世间是什么？实际上就是“了知世间业”，他加了一个“业”字，一下子就比较清楚、容易通达了。世间业包括身业、语业和意业：身业是什么？

“舒颜”；语业是什么？“先语”；意业是什么？——观察四谛勤修行。我们就知道了知世间有这样一层含义，两个讲义互相补充、对照，弥勒菩萨的意趣、颂词的本义就开显出来。

下面讲第六个科判“了知四依”。就是平时我们大乘经论当中经常见到的四依或者四依四不依。这个科判对四依四不依做了很殊胜的观察。

#### 庚六、了知四依

能诠及义意，了义亦无言，

当知此四种，是说四量相。

“四量”和“四依”是一个意思。“四依四不依”很长，唐译用一个“量”来进行归摄。“量”是什么？就是标准、正量的意思。为什么要用“量”呢？实际上四依和四不依就是一种标准，一个佛教徒尤其是大乘的佛教徒，你要判别佛经的归属，或者怎样了解佛经呢？就是以四依四不依作为标准、正量进行衡量。“量”字，就是四依四不依的含义，就是标准的意思。

四依四不依或者四种量的真实含义：“能诠”是第一个；“义意”是第二个；“了义”是第三个；“无言”是第四个，这就是“四依”，这四种就是正量。它的反方面就是四不依，非量。从这方面进行观察。

“能诠”，就是讲依法不依人，法就是“能诠”。当然“能诠”的范围很广，世间上的语言或者文字叫“能诠”，或者小乘、大乘的经论

都叫“能诠”。但这里的“能诠”不是指一般的语言，不是指世间上的文字，这个地方的“能诠”就是指佛经，佛经就是“能诠”，我们要判别正确与否、是不是正量，应该以佛经为标准。

如果要给世间人讲四依四不依，他也不一定承认，但是这个方面我们的对象是谁？是佛教徒，或者大乘的佛教徒，哪个不承认佛经的呢？不承认佛经还能作为佛教徒吗？这个标准、界限是在已经诚信佛语的前提下提出的，因此讲应该依靠“能诠”——佛经，而不应该依靠补特伽罗的说法，其他众生的说法不应该作为衡量的标准，而应该以佛经作为衡量的标准。依法不依人是很关键的。

为什么很多祖师在造论时，阐述一段观点之后，马上引用一段教证，这是什么原因呢？实际上也有这种必要——这个观点不是我自己发明的。如果不引用一个教证，别人就会想“这个观点是不是你自己发明出来的，你自己发明出来的我何必要依靠你呢？”，所以他造这个论典的必要就不大了。他造论典是为了引导众生的心向于佛法，所以即便是佛陀亲自授记的大菩萨在造论时，往往还要引用经典作为庄严，依靠经典作为教证。依法不依人主要是说应该依靠佛经作为正量，不应该依靠人的语言。

第二个是“义意”。即便依靠了佛经，但是不是所有的佛经都按照佛经的“能诠”去了解呢？不能这样，所以说叫“义意”，这就是第二个依义不依语。在抉择佛经含义时，应该依靠佛经的所诠“义意”，而不应该直接按照佛经的“能诠”。



为什么这样讲？因为有时佛经有转变意趣的情况，比如“父母当杀”这种讲法，如果你直接按照语言“能诠”的字面理解，就会造下无间罪，不但没有功德反而会造下无间罪。所以佛陀在经典中讲依义不依语，你要观察这个语言所表达的含义是什么。比如佛经在解释“父母当杀”时，“父母”是指无明，无明是众生的父母，如果没有无明就根本不会有众生，不会有投胎、不会有无明乃至行、识等等都不会有的。所以说要理解“义意”，理解之后就能够了解佛经的所诠，这个叫作依意不依语。

即便是依靠了“义意”——所诠义，但是所诠义当中也有了义和不了义的差别，所以四依当中第三类是依了义不依不了义。尤其对大乘教法来讲，有了义的说法也有不了义的说法。当然这是从大乘的侧面来讲，按照小乘的观点，没有观察了义不了义，反正佛讲的都是了义的。我们要了解“义意”，尤其是你要现证法界自性、要登地，或者你在胜解行地要抉择一个究竟的见解，依靠不了义的观点是抉择不出来的。不了义的观点往往有其必要性，有胜义的妨害等等，有很多侧面需要了解。如果你直接按照它所说的意思去理解，就会障碍自己通达了义的观点，在抉择见的时候根本没办法通达究竟见。如果究竟见你没有抉择，如何起修呢？没有起修就没办法证悟了义的观点而登地而成佛，所以在依止“义意”时要依止了义，而不应该依止不了义。

那么如何分辨了义不了义？有些时候佛陀在经典当中直接说“此类是了义、此类是不了义”，比如宣说众生如何流转这方面就是不了义的，宣说还灭方面、趋入涅槃方面是了义的；或者说显现方面是不了义的，

说空性方面是了义的；或者说二转法轮是不了义的，三转法轮是了义的；或者说心识方面是不了义的，说智慧方面是了义的——有的时候在佛经当中直接抉择。

还有佛陀所授记的大士夫，他们在论典当中也做了观察。比如弥勒菩萨分辨了了义不了义的观点，无著菩萨、龙树菩萨的论典当中都有分别了义不了义的。我们必须依靠这些佛授记的大士夫的论典分辨了义不了义的观点。

我们说应该依靠了义、不应该依靠不了义，并不是说要舍弃不了义。不依不了义，并不是说不了义的观点一概是错误的、应当舍弃的，不是这个意思。而是说，想要现证或通达究竟法界的“义意”，依靠不了义的观点是通达不了的，要依靠了义的观点去通达甚深法义的含义。而不了义的观点可以作为修行的依靠，二者之间并没有什么矛盾之处。比如我们学空性，并不是让你舍弃显现，不是这个意思。依了义、不依不了义的意思就是这样。

依了义、不依不了义之后，在这个基础上还要加上第四者，就是“无言”。这个“无言”就是第四类——依智不依识。了义的观点我们学习通达之后，是不是就可以万事大吉了？不是这样。因为了义的观点可能通过分别念的智慧去所缘，如果你通过识去缘了义的观点，认为这样是究竟的，认为现证了，就完全是错误的，所以说要依智不依识。要依靠无分别智慧现证了义的观点，而不应该通过分别识去执著了义的观点。如果你通过分别念去执著，就没有了解佛陀经典的含义，必须通过无分别智慧摄持，不应该通过分别识去摄持。分别识包含八识，

八种识都是包含在里面的。了义的观点必须要通过无分别智慧去现证，从能境的侧面讲，现证的无分别智慧是最极了义的。所境的观点是了义的，能境方面能不能通过分别识去现证呢？不可能。能境方面必须要安住在无分别智慧的状态当中才可以现证。

四个次第这样抉择下来，整个佛经或大乘佛法修行的系统就非常明了——依法不依人，不依语依义，依了义不依不了义，依智不依识。我们说停留在第一个、第二个、第三个次第都不行，实际上第四个次第圆满通达之后，才真正能够成为修持无分别智慧的机缘或机会。

“当知此四种，是说四量相”“四量相”就是四依的体相，就是“能诠”“义意”“了义”“无言”。

前面我们没讲“无言”的意思是什么，字面上“无言”还是需要解释的。这个“无言”是观待于分别识来讲，分别识可以思维、可以言说，凡是可以思维的东西就可以讲。第四者依智不依识就是说，无分别智慧是没办法思维的，没办法思维就没办法宣讲，所以“无言”的意思就是指无分别智慧，依智不依识的意思就是这样。

下面我们再讲“四量”的必要，宣讲四依的必要是什么呢？第二个颂词就讲到：

谤法及非义，邪思与可言，

遮此四事故，次第说四量。

第三句“遮此四事故”要配前面第一句、第二句的意思，就是遮止“谤法”，遮止“非义”，遮止“邪思”，遮止“可言”。为了遮止这四种有事的缘故，佛陀次第宣讲四依或者四正量。

首先为了遮止“谤法”而宣讲依法不依人。如果依靠某类补特伽罗或某类邪师，他说“我的观点是正确的”，他的观点和佛经的意义冲突时，别人就会对佛经的教法进行诽谤。为了遮止诽谤佛经教法而宣说依法不依人，应该依靠佛的经典而不应该依靠人的说法。因此为了遮止“谤法”的缘故，如是宣讲第一依。

然后为了遮止“非义”的缘故，宣说第二依。“非义”是为了遮止从字面上理解的“非义”，比如“父母当杀”从字面上有可能引发“非义”——不是真正的含义、不是佛经真正的所诠义。为了遮止这一类“非义”的缘故而宣说依义不依语，应该对实际的意义作观察。

第三类是为了遮止“邪思”，其意思就是执不了义为了义。比如佛陀在经典当中讲“有我”或者“有世间、有五蕴”等等，这实际上是不了义的讲法，如果你执著真实有一个补特伽罗我，真实有一个世间五蕴，这叫“邪思”、叫颠倒执著。为了遮止这一类“邪思”在大乘菩萨相续当中生起，所以宣讲依止了义、不依止不了义，为了遮止“邪思”的缘故而宣讲第三依。

为了遮止“可言”，如是宣讲第四依——依智不依识。一般众生认为，了义的法界是可以思维、可以言诠的，因此他落在分别识状态。但是佛陀讲依智不依识，要依靠无分别智慧，不应该依靠识的分别。

这样宣讲之后众生就知道了，真正无分别智慧的了义的法界是不可以通过分别念去执著的，不可以通过语言来表达的，所以他就会去追求无分别智慧。虽然现在他还没有真正现证无分别智慧，但已经了解道理之后，他就会去修持现证无分别智慧的修法。

以上讲了“四依”的必要，下面的颂词宣讲“四依”的功德。颂词中讲到：

信心及内思，正闻与证智，  
菩萨不可坏，依量功德尔。

第三句“菩萨不可坏”是和前面四个问题一一搭配的，也就是说“信心”不可坏，“内思”不可坏，“正闻”不可坏，“证智”不可坏，这四种“不可坏”是功德方面的。那么这四种功德依靠什么生起呢？第四句讲“依量功德”，就是依靠“四依”这个正量而生起四种“不可坏”的功德。

第一个“信心”不可坏，就是通过依法不依人，对佛陀所宣讲的经典的信心绝对不可以坏灭。如果听信世间学术界或外道的说法，认为“佛经不对，《楞严经》是假的”等等，他对某部佛经或对佛的能诠的信心就退失了、坏掉了。但是如果能够坚持依法不依人的原则，自己对佛经的信心就没办法动摇、没办法坏灭。

所以第一个是非常关键的，“信心”不可坏。因为修证的第一步就是信心，如果连对佛经的信心都退失了，认为“这个是不是伪经”或者“佛陀讲的不正确”，这样一来就完全失去解脱的依靠处了。尤其现在众生的分别念非常多，连佛经都敢观察，不说其他的外道、世间人，就是佛教内部有些修行者都敢对佛经做观察——“这个不是佛讲的，这个是不正确的，这个是有抵触的、有矛盾的”等，这方面是很可怕的。像这样观察时，如果能够坚持依法不依人，“信心”是不可坏的。

第二个“内思”不可坏，就是依义不依语，自己内心思维法义的功德不可坏。首先依靠意义，然后以语言作为方便，去思考这个语言所表达的意义是什么，如果能够这样坚持依义不依语，自己内心思维法义、安住法义是不可坏的，这就是思所成慧，通过思所成慧安住于佛经所讲的意义，这个意义很关键的，因为我们修的时候不是去修文字，修的时候就是修意义的，修空性也是修空性的意义，修无常也是修无常的意义，所以“内思”不可坏，实际上是思维意义的能力不可坏。

然后“正闻”不可坏，是依了义不依不了义。“义意”当中有了义经，有不了义经，当我们知道有空性或大光明如来藏方面的法，就知道了义和不了义的差别。坚持这个原则就会“正闻”了义经，对真实听闻了义经不会做障碍，不可坏的。反之，如果没有通达依了义不依不了义，认为一切万法是实有的，内心当中执著不了义的教法，某个道友让你听中观、听般若经，里面全部是讲空性的，这时你绝对不会去真实听闻，因为“正闻”已经毁坏了，不会依止善知识去听闻了义经。如果你坚持依了义不依不了义的原则，如是就“正闻”不可坏，你去听闻了义经典不可坏，这就是第三类功德。

第四类功德就是“证智”不可坏。证悟的智慧不是一种分别智慧，而是一种无分别的智慧。因为分别智慧来自于我们的分别念，来自于我们在闻思时对了义法义的通达，但是如果能够坚持依智不依识这个原则，我们就会“证智”不可坏，就知道现在通达法义的这个分别识是不可靠的，佛陀教导我们要依靠无分别智慧去现证，而不应该通过分别念去观察、去推理。

如果真正能够达到依智不依识，通过这个原则去修行，无分别智慧将在自己内心当中生起，无分别智慧一旦生起，就会“证智”不可坏，不会毁坏自己证悟的智慧。如果没有了解依智不依识，通过分别念就会毁坏自己的证悟智慧，从反面讲就很明显。因此说“证智”是不可坏的。

“菩萨不可坏，依量功德尔”，全部都是依靠“量”，依靠四依的功德而得来的。

这以上讲完了第六个科判。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八十一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面对“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判都已做了观察。现在在讲第五个科判“圆成证得”，分加行和正行，其中加行是通过《明信品》到《教授随示品》之间做观察。现在正在讲正行，分六个方面。首先讲《业伴品》，然后宣讲《度摄品》，之后讲《供依无量品》，随后再宣讲修道的实修法《觉分品》，如何现证功德讲《功德品》，之后讲《行住和究竟果品》，共六个科判。其中前三个科判已经讲完，正在讲第四个，主要宣讲菩萨道修行，分三个方面：“因、本体、修法增胜支分”。

现在正在讲第一个“因”，分八个方面。前面观察了知惭有愧的功德、坚固的功德、无退的功德，这三个方面主要宣讲增上戒律。通过闻思增长清净的智慧有四个方面：了知论典；了知世间；了知四依；宣讲四无碍解。了知论典——主要是讲菩萨要成就一切种智，如何修习五明；了知世间——知道世界的规律之后如何随顺世间而行，世间人的身体怎样，喜欢什么身相、语言，菩萨了知之后如是示现，叫了知世间；了知四依是一种正量标准，佛陀在经典当中宣



讲了四依四不依，如果不了解四依四不依，一般菩萨对佛经和一般论典、世间说法的贤劣无法判别，从而没办法生起定解而修行。

今天开始讲第七个科判“宣说四无碍解”。

### 庚七、宣说四无碍解

四种无碍解，就是无有障碍通达的意思，它以智慧为性。菩萨通过修持，在九地时智慧增胜的缘故，获得四无碍解的功德。智慧究竟圆满当然在佛地，但按照菩萨地的讲法，在九地时可以获得比较圆满的四无碍解。是不是单单九地和佛地才如是获得四无碍解呢？实际四无碍解不单单是菩萨地可以获得，声闻、缘觉也有四无碍解，只不过观待菩萨来讲不如是广大、深广而已。“无碍”就是无有阻碍，“解”是通达或了解的意思，它完全是智慧为性的。下面通过颂词次第进行宣讲的，首先就宣讲四无碍解的本体。

于门相言智，通达无比伦，

此即是菩萨，四种无碍解。

颂词当中讲得很清楚，这个就是菩萨的四种无碍解。菩萨的四种无碍解和声闻的无碍解不同，他的智慧对所通达的法界等非常广大、深广。通过四个侧面宣讲。

首先“门相言智”。所谓的“门相言智”是通过意义来讲，实际上其名称就是法无碍解、义无碍解，下面再观察词无碍解和辩无碍解。法、义、词、辩四无碍解分别对应“门、相、言、智”。如何对应呢？

“门”，可以理解成异门的意思，不同方面或不同的名称称为异

门。“门”对应法无碍解。法分很多种，讲义当中也提过有漏法、无漏法等等，实际上还有有为法、无为法、轮回法、涅槃法、白法、黑法等等，反正分了无量无边的法。首先对无量无边的法门需要了解，然后再通过不同的名称进行通达。比如，麦彭仁波切在讲义当中提到愚痴、无明和智慧二者。这个无明即十二缘起当中的无明支，或是一种愚痴、黑暗的状态，实际上它有很多不同的异名。智慧，在很多经典当中称为智、慧或光明、心性等等，都是智慧的不同侧面。种种法门展开宣讲时无量无边，对一切无量无边名称的法门如是了解，就称之为法无碍解。法无碍解的意思主要放在了解“门”或名称、法上。

“相”，对应义无碍解。“相”是指什么呢？指自相和共相。既然自相和共相称之为相，那么对照义无碍解，如何了解、通达呢？也就是法无碍解当中所摄的种种法、种种名称都需要和各自的意义对应，对应不外乎自相和共相这二者。那么什么是自相、共相呢？所谓的自相，就是每一个法自己本身拥有的不共体相。比如火的自相是热的特征，水的自相是潮湿的特征，这就叫做自相。什么叫做共相呢？分两个层次：一个是世间的共相、一个是胜义谛的共相。所谓世间共相，比如诸法无常，任何一个法都是无常的，没有哪一个法不是无常，从这个方面讲就叫世俗的共相；胜义的共相，比如万法是空性的，一切万法没有哪一个不是空性，这叫一切万法的共相。因此不管有漏法、无漏法、有为法、无为法或黑法、白法等等，在无量无边的法门当中一一分别，这个是这个法的自相，这个是这

个法的共相，这样一一无误地通达、了解，就称之为义无碍解，在颂词当中就叫作“相”。

“言”，称之为词无碍解，主要是从言词方面讲，是言词又是无碍解，就知道其范围非常广。人类当中有些众生通过前世不共的业力成熟，他可以通达多种语言。菩萨通过殊胜的词无碍解智慧，不单通达人类语言，而且也能通达天、龙或非人、非天的语言。无论哪一种语言，从菩萨自己智慧的侧面来讲，都完全可以通达并无误地了解、善巧地运用，这就叫作词无碍解。

从一地以上菩萨的能力来讲，可以做到词无碍解，何况得到九地的菩萨，真正圆满具备四无碍解，肯定通达种种语言。既然这样，我们会想为什么这些菩萨不示现呢？比如法王还需要翻译呢？我们知道，他虽有这个能力，但是示不示现、有没有因缘来示现这样殊胜的功德，是两回事情。不示现，并不代表他没有词无碍解的功德。实际上从菩萨内证的功德来讲，词无碍解的功德肯定具备，因此他对名言的言辞、种种方言绝对无碍通达，只不过在弘法利生的过程中，这样示现有所不便、或要突出其他菩萨的功德等等，要看有没有显现词无碍解的方便。如果是净土的菩萨，可能不用考虑很多这些因素，在示现上都具备词无碍解。而在末法时代的浊土度化众生的菩萨，可能示现这种太广大的功德有所不便。

“智”，就称之为辩无碍解。所谓辩无碍解对应智慧，因为菩萨相续当中具备超胜的智慧，任何众生的提问都可以善巧回答，任何众生的辩难都可以善巧回驳。比如讲义中讲，对“门相言”中的“门”

的法义展开宣讲，菩萨因为获得辩无碍解，对法无碍解的意义如果要展开宣讲，一个大劫也没办法穷尽。从这方面观察就叫作辩无碍解，也就是平常讲的辩才无碍。世间上对稍许获得辩才的人，就说这个人辩才无碍，实际和菩萨的辩无碍解没办法比。菩萨的辩无碍解，任何问难、辩论全都可以无误地回答，对一个法义展开宣讲，确确实实一个大劫也没办法穷尽，这才能称之为“无碍解”，辩才无碍。

“于门相言智，通达无比伦”，对“门”乃至“智”完全彻底通达，“无比伦”是无以伦比的意思，这就是菩萨的四种无碍解。既然无以伦比，二乘和世间的世智辩聪根本没办法相提并论。因为它的因相当广大，在因地通达五明或修习深广的法界也好，积累无量无边的福智资粮也好，这些因都无以伦比，果也绝对无以伦比。因此二乘、世间都没办法获得如是超胜的无碍解，只有菩萨的无碍解称为真正的无碍解。

下面主要宣讲安立四无碍解数目决定的道理。为什么不三个、五个？单单说四种无碍解呢？下面两个颂词就宣讲安立四无碍解数量、名称的理由。

首先看颂词：

能说及所说，说具合三事，  
四二复二种，次第三事因。

观察“次第三事因”的缘故安立成四种无碍智。“三事”是哪三事呢？“能说”是第一事；“所说”是第二事；“说具”是第三事。如

何具体了解呢？第三句“四二复二种”作了观察。也就是，能说的智慧有四种；所说的法分两种；“复二种”就是“说具”又分两种。从这个方面观察，“次第”就成了“三事”的因，四无碍解次第成了三事因的缘故，它的数量是决定的。

“能说”包括四种智慧：教授的智慧、成熟的智慧、聚满的智慧、令觉的智慧。它们并不摄在四无碍解当中。

“所说”，就是法无碍解和义无碍解，对法和义二者进行宣讲。所说的就是法和义，所以有两种。

“能说”和“所说”之间有什么关系呢？无著菩萨在讲义当中提到，“教授智”乃至“令觉智”对于所说的法、义二者有用的缘故所以安立四种智慧。

“复二种”叫作“说具”。这个“具”，可以理解为成就的意思；“说”就是所说的法。能够令所说的法成就，叫作“说具”。也可以理解成说的方式，就是词无碍解和辩无碍解。词和辩二者“说具”，能够令所说的法成就。

这个“能说”的四种智慧，对所说法和义有用，菩萨说法的方便是什么呢？就是词无碍解和辩无碍解，通过这二者能够令所说成就。但是所说的法和义二者之间，必须要通过四种智慧来使它有用。怎样令它有用呢？比如“教授智”，菩萨通过词无碍解、辩无碍解宣讲的时候，就有一种教授的体性在里面，能够教授，然后能够成熟众生的相续，也就是所说的法和义能够将众生成熟。然后“聚满”，不单单是成熟相续而且能够圆满资粮，这个“聚”就是资粮的意思，资粮能

够逐渐地满足、圆满，也能达到这种目的。然后“令觉”，能够令众生觉悟的意思。

所以菩萨讲法是通过词无碍解和辩无碍解为方便，能够令所说法成就，所说的法就是法和义二者，“能说”就是四种智慧。通过四种智慧能够令所说的法和义成为有用、对众生有帮助，从这个方面来进行观察。“能说”或“事”，在藏译当中不明显，在唐译当中有“事”字，无著菩萨的讲义也对“教授智”乃至“令觉智”一一作了对照。

下面再观察：

举法及释法，令解与避难，  
建立四无碍，以是义应知。

通过四个意义建立四种无碍解，因此它的数目或次第不能错乱。

第一个“举法”，是什么意思呢？法无碍解对应举法。举法就是略说的意思，大概把它的名称列举出来。比如弥勒菩萨造论时，在整个论之前有个颂词叫作“举法”。或者在每品之前有个颂词归摄本品的内容，也叫作“举法”。所以举法是一种略说或总说，并不作广大的解释。

这里所举的法就是法无碍解，它的名字或它的种种分类，就是宣讲的法无碍解当中的法。菩萨对所举的法无碍通达的缘故，叫作“法无碍解”。

第二个“释法”，对应义无碍解。对所举的法进行详尽解释，叫作“释法”。通过宣讲法的自相、共相和它的分类、差别、作用等等，如是次第广讲，就叫作“释法”，也叫作“义无碍解”。菩萨对一切意

义无不通达，从这方面叫作义无碍解，也叫作“释法”。

第三个叫“令解”，就是词无碍解。因为菩萨对种种方言，对龙或夜叉、鸠槃荼等种种众生的语言都一一通达的缘故，可以善巧地运用各种各样的语言、词句，令各种众生了解，叫作“令解”，就是词无碍解的意思。

第四个“避难”“难”是妨难的意思，“避”是避免、免除、击退的意思。通过辩无碍解，能够避免对方的妨难。因为一般众生不具备辩无碍解，对于别人的辩论、所提的问题没办法善巧回答，这样对自宗有损害，他宗邪说也会增胜，没办法遣除对方的疑惑而将他安置在解脱道，所以没办法“避难”。菩萨因为具备辩无碍解的缘故，可以善巧地避免对方给自己提的妨难，使自宗无垢的教义无有染污，使他宗邪说不可能有增胜的机会。所以“避难”，就叫作辩无碍解。

这四个方面都是决定的，首先要“举法”，然后“广释”，方法就是通过词无碍解、辩无碍解，打消各种各样的疑惑，遣除各式各样的邪说而使自宗鲜明，才能够饶益自他。这就叫四无碍解的数目决定。

建立四无碍是以“是义”——通过举法乃至避难的含义，应该了解四无碍解的数目决定，多了也没必要，少一个绝对就不圆满。少一个举法，一上来就广讲，众生就没办法接受。举法、释法没有词无碍解，没有令解的方便也不行。或者前面的举法、释法、令解都有了，别人没有提问题的时候，你讲得头头是道，但别人一提问题就没办法回答，就不算真正的殊胜智慧，没办法真正遣除众生的怀疑而弘扬佛法。所以缺一个都不行。以上讲完四无碍解数目决定。

下面的颂词讲到四无碍解的释词，或从另外一方面讲四无碍解的作业。

内证及外觉，故称无碍解，  
能断一切疑，此即是彼业。

麦彭仁波切说，前两句一方面是四无碍解的因，另一方面也可以解释为四无碍解的释词。四无碍解的因是什么呢？就是“内证”和“外觉”，它们可以产生四无碍解的智慧。什么是内证呢？所谓内证就是地上菩萨安住在究竟清净的法界当中，显现内证的功德。入定见到法界的无分别自相，见到法界的自相叫内证；外觉，是出定位之后，通过后得智对外面一切法都能觉悟。内证，主要安住在无分别的根本慧定当中如是证悟法界的自相；外觉，是通过证悟法界的自相，在出定时自然而然引发一种殊胜智慧，什么样的殊胜智慧呢？对于外面显现的一切法都能够觉悟，这叫外觉。内证和外觉就是显现四无碍解的因。有了内证和外觉，或有了根本慧定的智慧和后得的智慧，就可以显现四无碍解。外觉就是对广大的法能觉悟。前面讲到法无碍解的“门”，就是对各式各样的法的意义都能通达，对各种各样众生的言辞都能够通达，或者获得辩才无碍的功德。必须要有内证才有外觉，才能显现广大的智慧。

如果没有内证，单单通过一个分别念——假如还是凡夫，按照自己的分别念去观察这个法的分类有多少，意义是什么；然后想去掌握各种语言——我们学汉语十几年还讲不清楚，还想学藏语、英语，学龙语、鸟语，肯定不行。你没有内证智慧的方便，要通过外在的精进



达到词无碍解是做不到的。辩无碍解也要内证法界，在出定时辩才确实无碍。

因此，四无碍解的因就是内证和外觉，除此之外没有一个正确的因。这样一种菩萨入根本慧定或者地上菩萨的证悟的因广大无量，在胜解行地的时候所积累的资粮无量无边，发的心无量无边，修行的法界也是相当深广，这些内内外外的因缘具备之后，才可以显现内证和外觉。

虽然声闻缘觉也有人无我空性现证的智慧，但是资粮不足、时间很短、发心很微弱，没办法现证无分别智慧，因此也没办法像菩萨有这样殊胜的后得智慧，所以他的四无碍解远远比不上菩萨，原因就是这点。

按照释词，什么是四无碍解呢？就是内证外觉，“故称无碍解”。有了内证和外觉，在出定位时显现对外面的法无碍觉悟，这称之为无碍解。

后两句讲到四无碍解的作业，既然有了四无碍解，它的作业是什么呢？“能断一切疑”。当菩萨显现四无碍解时，当下就能起的作用是什么呢？断除一切怀疑。当然自己的怀疑不用讲，菩萨因为现证了法界，在出定位有了广大外觉的智慧，自己的疑惑肯定断尽，不单单自己的疑惑断尽，而且善巧断尽一切众生的疑惑。四无碍解对法义、词、辩方方面面都可以通达。词无碍解——哪一类众生的怀疑都会断掉；辩无碍解——任何难题、再古怪的问题也可以回答，能够断一切疑。

所断一切疑的品类分深、广两种。第一种是对五蕴、十二处、十八界等等广大法的怀疑。任何一个众生向菩萨提问，五蕴是怎样的？分多少类？体相是什么？有什么作用？五蕴的自性是什么？他全部都了解。对十二处、十八界这些广大的法、因果全部可以善巧断疑。第二种是从甚深角度来讲，对空性、无分别智慧、法界自性方面有疑惑，菩萨也可以善巧地断除。广大法和甚深法两种品类就是“所断”，能够真正遣除众生相续当中的种种怀疑，这就是四无碍解的作业。作业相当殊胜。为什么？要真正弘法利生、成熟众生，必须是登地以上的菩萨，因为他有根本慧定的智慧和出定后得智，可以引发四无碍解的功德，可以断除一切众生粗粗细细的怀疑，所以才能够真实成熟众生。如果没有这种智慧，只能说对众生有利益，但真正成熟众生还是有困难。

以上宣讲完四无碍解的修法或体相。

下面讲第八个科判“二聚”。

#### 庚八、二聚

“二聚”就是圆满二种资粮。在清净戒律、闻思修的前提下，才能真正具备二种资粮。为什么地上的菩萨才能得到四无碍解？为什么达到四无碍解才能圆满二聚呢？麦彭仁波切讲，从第四地到第七地之间，菩萨通过闻思的智慧对四无碍解的功德、体相有所了解，产生一个净信。了解完之后，就开始真实地趋入圆满智慧、福德两种资粮的修行，如是开始积累二种资粮。“二聚”，唐译译成“聚”，其他翻译为资粮，实际上都是一个意思。“聚”从字面上看，是集聚的意思，我们

平时说积累资粮，是集聚为性，或通过数数修行善法，能令善根增上，就叫聚。资粮是什么意思呢？总遇到福德资粮、智慧资粮的说法，怎样解释资粮这两个字呢？“资”，是资助的意思，“粮”是指粮食，很明显这是一个比喻，为什么叫资粮呢？比如一个人要行远路，能够帮助他达到目的地的是什么？就是不可缺少的粮食，有了粮食就可以帮助他圆满到达目的地。菩萨的二聚功德，福德、智慧这二者，在行远路的时候——到底行多远的路？不知道，反正时间很长，三个无数劫当中要行远路，最后到达大菩提的自性，中间的粮食不可缺少，这个粮食就是福德和智慧，福德、智慧不断增长，就是菩萨行道的资粮。字面上“聚”是集聚的意思，颂词中是再再增长善根的意思。增上和集聚是不是矛盾？完全不矛盾。你要增上，必须要集聚。比如仓库里的东西要增长，肯定要积累，比如今年积累 50 斤，明年是 230 斤，慢慢积累就是增长的过程。

福智为二聚，胜报亦不污，  
一切诸菩萨，胜相皆如此。

在讲资粮时，当然声闻缘觉都有各自的福智资粮，真正大乘的福智二资粮，是成佛的一种因。这里主要讲菩萨如何积累两种资粮。因为菩萨再再地积累、圆满福德和智慧二者，是为了现证大菩提自性，而声闻缘觉不希求大菩提自性，所以说他所积累的福智有限。这里讲“福智为二聚”，到底什么是“二聚”呢？福德和智慧二者，就叫二聚或二资粮。它有什么样的自性呢？“胜报亦不污”。所谓“胜报”对应福德，“不污”对应智慧。什么意思呢？菩萨做种种大福德、积累

很大福德之后会显现胜报，就是殊胜异熟，殊胜的果报。产生什么样的殊胜果报呢？当然果报有很多。麦彭仁波切在讲义中讲到，菩萨通过福德资粮可以得到梵天、帝释、转轮王等殊胜的身份，这叫作胜报；或者通过布施等这些大福德，受用相当圆满，受生人中成为人王、宰相、大富豪等，这些全都叫作胜报，是通过福德而形成的。

“不污”和“智慧”对应。因为菩萨的福智二种资粮双运，当他在轮回当中显现胜报，投生梵天、帝释、人王、宰相等身份时——这些胜报、高官厚禄，容易将心智迷昧，一般众生很容易迷失，没办法了解轮回的痛苦，但菩萨不是这样，因为菩萨在积累资粮时是以双运的方式行持，所以在获得胜报的当下不会有染污。也就是通过胜报产生的业惑，对菩萨不会染污，或者菩萨根本不会有业惑，为什么呢？因为他有殊胜智慧的缘故。这个殊胜的智慧就是观察所谓胜报的本体或享用资具的自性本身是空性，是空性当中显现的。菩萨安住在这种双运的本体当中，在显现胜报的当下不会产生业惑而造成染污，所以叫作以智慧而不污染。

“一切诸菩萨，胜相皆如此”，不单单一两个菩萨是这样，一切菩萨获得福德、智慧二聚的殊胜相都是这样。什么殊胜相？“胜报不污”，一般众生确实实做不到。所以，菩萨一方面显现广大的资具、眷属，但是根本不会被它染污。二乘就不是这样，他害怕这些东西把他染污了，所以他知足少欲。菩萨知足少欲的功德是在相续当中圆满具备，但在显现上拥有广大资具或广大的眷属，根本不会被这些方面染污。而声闻缘觉害怕染污自己，所以首先修持知足少欲的行为。这

个胜相二乘不具备，凡夫人更不具备，只有菩萨才具备，而且是一切诸菩萨都具备如是的胜相。福德和智慧这种殊胜的本体或殊胜的作用，就是胜报和不污。

现在我们积累福德和智慧两种资粮，毋庸置疑，通过缘起力绝对获得胜报，一方面获得胜报，一方面如果有智慧摄持，也不会染污自己。对一般初学者来讲，你去做一个殊胜的福德，后世转成一个国王、宰相、总统，这方面的胜报容易显现，但是不污很难，因为一般凡夫相续当中难以具备智慧。所以有些教言讲，对初学者来讲，智慧资粮更重要。虽然二者需要双运而行持，但是对刚发心修法的菩萨来讲，应该首先着重于智慧资粮，因为智慧对治执著，不管显没显现胜报，有了智慧，就能够对治现在面前的种种业惑，这些业惑不能够染污自己。所以刚开始的时候，智慧资粮对初学者稍显重要一点，入道之后，如果自己的修行上路，智慧比较广大，就可以双运行持。这方面的观点需要了解。

下面再讲二聚摄六度或六度摄二聚的关系。

初二为福体，第六即是智，

余三二聚因，五亦成智聚。

好像以前讲菩萨戒也遇到过这个颂词，讲到二聚如何摄持六度，或六度如何摄持二聚的观点。“初二”，就是六度当中的前两度——布施度和持戒度。一个是通过布施获得圆满的受用；一个是通过持戒获得获得善趣的身体、暇满人身。“初二”这二者是福德的本体，“福体”是讲福德资粮的本体。

“第六即是智”，第六度——智慧度即是智慧资粮的自性。除了这三者之外，还剩下三者，第三句讲“余三二聚因”“余三”就是中间的三度——安忍度、精进度、禅定度。这三度就是二聚的因，没有偏袒，可以作为福德和智慧两种资粮的正因。

如何归摄呢？安忍分三种：怨敌忍、苦行忍、无生法忍。忍怨害忍和忍苦行忍可以产生大福德，可以包含在福德资粮的自体当中；无生法忍本身是一种智慧的自性，或者通过相似修习无生法忍可以产生大智慧，包含在智慧度当中。

精进也是二聚的因。如果你自己精进帮助其他的众生经商、耕作、成办所欲的事业，这些都是引生大福德的因；如果你精进闻法、精进依止善知识等等，这是产生大智慧的因。对于闻思修、对于修持空性等方面精进，就是智慧资粮所摄。

禅定也是二聚的因。不管是有漏定还是无漏定，反正通过禅定的本性能够赐予众生安乐，能够成熟众生相续，或者给众生做种种的帮助、饶益，这称之为福德资粮所摄。通过禅定安住无分别智慧，这种禅定就成为智慧资粮的自体。所以说“余三二聚因”。

当然六度和二资粮之间的关系也有不一样的说法，比如《入中论》当中说，布施、持戒、安忍三者是福德资粮，禅定、智慧是智慧资粮，精进是二者的助伴。本论前面还有不同的讲法，但这不是前后有矛盾，而是针对不同众生的根性或不同经典从不同侧面如是安立的。这样说并不是为了避免矛盾的诡辩，实际上佛门本身很广大，本身方方面面都圆融，不可能有稍许抵触之处。

“五亦成智聚”，这个“五”是指前五度，前面已经把“初二、余三”等智慧和福德方面都做了观察，但是如果通过回向或以无分别智慧摄持，前五度也可以成为智慧度，成为智慧资粮，怎样成为的呢？就是通过殊胜的回向，把布施乃至禅定的功德回向大菩提自性，这也是一种智慧度。或在行持布施乃至禅定时，通过无分别智慧、三轮体空的智慧的摄持，绝对成为智慧资粮，或同时圆满二资粮。因为布施乃至禅定的自性可以说是福德所摄，通过无分别智慧摄持之后，就成为二资粮双运。比如在做布施时，一方面我在做布施，有福德资粮的自性；另一方面以三轮体空的智慧摄持，能施、所施、施物都是空性或如梦如幻，也有智慧资粮的自性。二资粮同时圆满的方式就是这样。不单单布施，转绕、顶礼等等，通过无分别智慧摄持，都可以成为智慧资粮或二资粮双运的自性。

下面再进行观察，首先安立什么是二资粮的释词，然后安立它的作业。

正修及数修，资善名为聚，  
自利与他利，成就则名业。

前两句讲“聚”的释词，即为什么称之为“聚”；后两句安立二聚、二资粮的作业。

“正修、数修”叫作“聚”，一方面“正修”简别于邪修，自己不是邪修，如果你是邪修，数数去修习，成不成二资粮？绝对不成。正修——尤其对于大乘道来讲，绝对是通过大菩提心摄受，这种大菩提自性支分的修法、菩萨道、六度，叫正修，简别邪修或二乘的

修法。然后“数修”，就是数数地行持，不是一两次修。虽然是正修，一次、两次不成为二聚，数数地行持、修习、串习，才是真正积累资粮的方式。所缘是正修，它的自性是数数修持，通过正修和数修就可以“资善”，资是资生的意思，善是善根的意思，就可以资生善根、资生善法，使善法不断增长。通过正修和数修增长、资生善根的缘故，这里弥勒菩萨讲得很清楚，“名为聚”。按照藏译来讲没有大的差别。藏文叫桑巴 ra。桑巴 ra 有一个恒常修行、最后能够成就三身的意义。通过菩提心摄受，通过正修、数修，对于正所缘数数修持，能够资生善法，出生三身的自性，这叫空性资粮、空性聚。我们以前老是说福德资粮、智慧资粮，到底什么叫资粮？正修和数修，能够增上善根，这叫资粮。藏译中直接说资粮是能够增长善根或成为成佛之因。唐译在释词时只是三钵罗，“三”就是正修，“钵罗”就是数修，只是讲正修和数修，没有讲资生、资善或成就三身。但是如果能够正修和数修，果和善根绝对自然而然增上。因为有正修又有数修的缘故，所以叫作资粮或聚。

下面看二聚的作业。“自利与他利，成就则名业”。这个“成就”配前面的“自利”和“他利”，就是成就自利、成就他利。菩萨的二聚能够成就自利和成就他利，这就是二聚的作业。

声闻缘觉的福德不可能真正成办自利、他利，虽得到暂时的自利阿罗汉果，但是观待大菩提果、佛的法身来讲，根本不算圆满的自利，圆满的自利没有成办。他利是在小范围当中，短时间做一些饶益，真正将众生安置在菩提道、安置在佛果的他利，一点都没做



到。所以二乘的福德智慧不成为殊胜的二聚。

真正菩萨的二聚能够圆满自利、他利，是一种殊胜的作业。

我们了解殊胜的福德智慧资粮之后，首先就应该正修。现在我们学法就是正修的因。正修连修法的形象都不知道，怎么正修呢？真正要正修，菩提心是怎么发起的？六度的体相是怎样的？如何修行六度？违品是怎样的？对这些全部都要了解、通达，之后才有一个正修的基础。在这个正修的基础上，还要数数地修行，乃至没有登地、没有现前大菩提之前，不能丝毫满足，因为是数修的缘故。所以听法、思考、背诵、修法、念咒，这些都不能做一两次就满足，因为数数地串习才能够成为资粮。以前也有这种说法，某一种善法如果要成为大势力，必须要数数串习，只修一两次力量不大。所以数数地对一个法串习，乃至看起来很简单的一个顶礼，但我们数数地修持，它就有一个很强的势力，最后果报就相当圆满，成熟果报非常猛厉。所以要正修、也要数修，这是殊胜的教诫。

下面再讲二聚的次第、分类，如何分别的呢？

入地入无相，及入无功用，

受职并究竟，二聚次第因。

一方面讲二聚的次第，就是什么样的二聚产生什么果，通过二聚次第地产生前因后果的方法；另一方面也附带讲到分类。

首先“入地”，地是指初地或圣地。入地是什么意思呢？在胜解行地时，菩萨发起菩提心，然后修持福德和智慧资粮，修集二种资粮是为了成就什么？为了进入圣地。也许在座的很多道友已经入了

资粮道或加行道，也许有的还没有进入，不管怎样，如果我们还没有进入小资粮道，现在修持福德和智慧就是为了进入小资粮道做准备。这个地方讲胜解行地修持福德和智慧两种资粮，是为进入初地而做准备，这是“二聚次第因”当中“次第因”的第一个意思。

然后“入无相”，这是什么意思呢？一地不算，从二地乃至六地之间行持广大的福德和智慧资粮，总的来讲都是为成佛，但是太笼统。菩萨地当中，一地是见道；二地以上是修道；在见道、修道当中，前六地是有相的，七地是无相的；八、九、十（三清净地）是无功用、无勤作的；佛地是究竟的。这些都要分类。如果有这样的分类，二地到六地的修行是为了什么？成为什么的因？成为入七地的因。入七地颂词当中讲“入无相”，为什么叫无相呢？菩萨在现证七地时，对一切经典、论典所讲的法义都没有分别念，无分别了，这里无相叫作无分别，但是这三清净地有什么差别呢？和三清净地的功德有差别。它是无相有功用，虽然它无相无分别，但是有勤作、有功用，而八地以上无相无功用。菩萨地有这种区别。二地到六地的行持是入无相第七地的因，二地到六地之间积累的二资粮，直接能够成熟七地无相的智慧。而七地无相地如是积累福德和智慧资粮作为什么因呢？入无功用的因。七地虽然无相，但是有功用。七地的福德和智慧两种资粮，是进入无功用的因。无功用是八地、九地。

为什么不包含十地呢？因为十地还有另外的一个特征，虽然十地肯定无功用，但是它有一个“受职”的特法，而八地、九地没有。七地的二聚是入八地、九地无相、无功用殊胜智慧的因。无功用八

地、九地的二聚是入谁的因呢？入“受职”的因。“受职”就是第十地菩萨得到十方诸佛灌顶授记成为法王子，之后可以马上成佛。八、九两地的二聚，是为了得十地。十地菩萨还要积累资粮，因为资粮还没有圆满。十地菩萨积累福德智慧资粮做什么因呢？“入究竟”的因，究竟就是佛地，在佛地所有资粮全部圆满，因此说十地的二聚“入究竟”。

“二聚次第因”，就是前面作为因，产生后面的果；后面的果作为因，再生后面的果，这是“二聚次第因”的意思。讲到前前为因、后后为果或者分类的含义。以上讲完了二资粮。

今天就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八十二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中，前面讲了“所安立、分别所知、所思维和不可思议”，这四个科判以总说的方式宣讲了菩萨道的修行。最后一个科判“圆成证得”，主要是以实修的方式如是宣讲现证大菩提。分加行和正行。加行是从《明信品》到《教授随示品》之间做观察，现在在讲正行。正行分六个方面：《业伴品》《度摄品》《供、依、无量品》《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》。前面三个科判已经讲完了。第四个科判是讲真实的修法，《觉分品》是宣讲三十七道品的次第、修法。一个人如果想要从凡夫到佛地，就必须次第地修持大乘殊胜的五道十地，这个过程就包含三十七种修法——主要是宣讲如何修行。本品当中分三个科判，宣讲它的“因、本体、修法能增胜支分”。第一个“因”从八个侧面宣讲，以上已经做了观察。今天开始讲第二个科判“修行或道之本体”。

## 己二、修行或道之本体分二：一、广说三十七菩提分法； 二、要略而说止观二者。

这个科判分两个方面：第一个“广说三十七菩提分法”；第二个“要略而说止观二者”。

第一个科判“广说三十七菩提分法”分七类，下面用七个科判进行宣讲，这是大概归摄。在凡夫地有五类，圣地有两类，总共七类。见道修持七菩提分，修道修持八圣道分，这两类是地上菩萨所摄。下面的五类，从五力乃至四念处，主要是凡夫地所行持。前面讲过，像四念处这样的修法，在菩萨地不是不行持，而是以圆满的方式圆满它的功德。整个三十七道品的功德，真正究竟圆满是在佛地。因此，在宣讲三十七道品修法时，有的说包含了佛地的抉择，比如在讲四念处时也对佛地作了抉择、观察。从凡夫地到菩萨见道、修道，然后到究竟佛地，都有四念处的修法。我们在学的时候，知道有这种特色、本体，就可以类推了。

### 庚一、广说三十七菩提分法

#### 辛一、修持四念住

第一类宣讲修持四念处。通过正念安住之处叫“四念处”。四念处主要是通过智慧观察生起正念，如是安住。颂词讲到了大乘四念处的修法。

依止及对治，入谛与缘缘，  
作意并至得，随顺亦随转，

觉境及受生，限极将最上，  
长时与后证，胜修十四种。

四念处本身有四种修法，这里为什么讲“胜修十四种”呢？四念处的本体是身、受、心、法，对这四个法如是观察，安住正念。这里的四念处，主要是菩萨道的四念处，与二乘的四念处比较而言，肯定菩萨道的是殊胜的修持，所以最后一句讲“胜修”，从十四个侧面比较大乘和小乘的四念处。

我们知道，大乘、小乘共同修持四念处，但是大乘必定超胜小乘，从哪些方面超胜呢？如果不了解这些殊胜的差别，就只会认为大乘菩萨有菩提心摄持，而小乘是自私自利的心摄持，只有这二者不一样，实际上修法是一样的。我们说一方面发心不一样，从另外一个方面讲，所修、所缘也根本不一样。按照大乘、小乘共同的讲法，身、受、心、法四念处就是观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，大乘小乘都是这样承许。但是大乘四念处的超胜之处，不是仅按照观身不净等方面来抉择。下面的十四种修法，一方面是超胜小乘的十四个方面，另一方面也突出了大乘四念处的殊胜性。如果是有智慧的人，一一观察就知道应该怎样修，这方面很清楚。下面对“胜修十四种”一一作观察。

第一种是依止胜修。大乘的四念处以什么为依止？是以大乘无量三藏为依止，所以它的所依处是非常清净的。这里的“依止”就是四念处的来源，依止什么而生起四念处呢？就是依止大乘的殊胜经藏，实际上包括三藏。小乘的四念处，不是以大乘的经藏

为所缘处，只是以小乘的三藏作为所缘处。二者一个胜修，一个非胜修，有这样的差别。这是从依止或来源的侧面宣讲大小乘四念处的殊胜和下劣。

第二种是对治胜修。所对治是什么？能对治又是什么？所对治的是四种颠倒：众生执著身体为清净的颠倒；执著一切“受”有快乐自性的颠倒；执著心恒常的颠倒；执著诸法有“我”的颠倒。能对治有两种：第一种是小乘的能对治，第二种是大乘的能对治。小乘的能对治，对治四种颠倒是分别观修：观身不净，通过观察身体不清净对治认为身体清净的执著；观受是苦，通过观受是痛苦，对治认为受有快乐自性的执著；观心无常，通过无常的执著对治心恒常的执著；观法、人无我，对治认为诸法有我的执著。通过这四种对治可以入道、证果，这是小乘的对治。这肯定是正确的修法，但是我们通过能对治可以发现一个特点：对治身体清净，他就会执著有一个不净；对治受是快乐，就执著有一个苦受；对治心恒常，就执著有一个无常；对治诸法有我，就执著有一个人无我空性可得。这些都是有断、有得的自性，就不是究竟的正见了。

而大乘的能对治不一样。大乘的四念处虽也需要修持观身不净等等，但是全都是空性的方式来摄受的，观身空性、观受空性、观心空性、观法空性。通过空性的方式摄受、修持四念处，大乘的能对治——不管你是执著身体清净或不清净，通通都对治掉；无论你执著有一个乐受或苦受，也全部对治掉；认为心是常

有或无常，也全部对治掉；认为有一个我或是无我，也全部对治掉。它的对治性非常广大，这方面是从哪个侧面讲的呢？完全是从法无我的侧面，没有落到人无我的方面，没有执著有一个无常可得，有一个不净可得，全都是无自性、大空性的自性。

我们平时在讲大乘小资粮道的时候——四念处对照五道来讲，主要是大乘小资粮道所摄的，所以我们说大乘小资粮道第一个必须发起无有造作的世俗菩提心，第二个要修持四念处。四念处的观身空性乃至观法空性，全都是大乘法无我空性所摄。因此在大乘小资粮道，就圆满抉择法无我空性了。从这个方面讲，大乘的小资粮道绝对就已经超胜了小乘的罗汉果。小乘罗汉永远不能抉择到大乘的空性，而大乘的小资粮道却圆满抉择了空性。这个就是对治方面的差别，叫作“对治胜修”。

第三种是入谛胜修。“谛”就是指四谛。小乘修持四念处，是自己进入四谛的修法。而大乘修持四念处，是令自他一切众生都趋入四谛的修法，所以这叫“入谛胜修”。

第四种是缘缘胜修。“缘缘”，就是所缘的意思，“缘缘”也叫“所缘”。所缘胜修的意思：小乘修四念处，只是缘自身不净乃至无我。大乘菩萨修四念处，自己和一切众生的身体都作为所缘境，这个就叫“所缘”或“缘缘胜修”。它的所缘境非常广大，自他一切众生的身体乃至法都作为观察的对境，全部圆满抉择为空性的自性。

我们为什么在比较、分类的同时宣讲如何修持大乘的四念处



呢？实际这个很清楚，你要依止大乘的三藏；要抉择身、受、心、法四念处的空性；要令自他一切众生都进入四谛；要将一切众生身体等等作为所缘——这些全部都是大乘的胜修法。一方面是分类，一方面是殊胜的抉择。

第五种是作意胜修。所谓“作意”，小乘修持四念处有执著作意，他执著有个所断、有个能断。所断的法，比如执著身体清净、安乐、恒常，这些是所断，然后通过能断去对治它，这方面的作意是有所得的。而大乘菩萨四念处的作意是无所得，所断、能断全都是无自性的。能断的四念处修法、智慧，所断的身、受、心、法等执著，实际都是大空、无自性的，这方面叫作意胜修，与小乘完全不相同。所以我们在修持四念处时，如果还有一个可得性，就没有达到大乘四念处的胜修，从作意等等很多方面都可以体现。从另外的方面讲，我们要修持四念处，就应该安住在大空离戏的状态如是去行持。

第六种是至得胜修。“至得”也叫修果，就是修行和它的果，从哪个方面讲呢？小乘修持四念处得到什么呢？因为他在修的时候缘身体不净等等，所以他唯一想断除的，就是对身体清净或乐受等的执著，他有这样执著的缘故，他最后在获得果的时候，这个“至得”，就说乃至于得果时，他就断尽五蕴，五蕴断尽就是他的果，“至得”的果是断尽五蕴。

而大乘的修行不一样，所以果也不一样，藏译当中叫“修果”。大乘在修持四念处时，是从不缘离、也不缘不离方面讲的。他安

住于身、受、心、法四种法无自性方面，你说他缘离开这些清净也没有，说不离开也没有，他修的时候是离开二边，离开缘离或者不离的执著。在修的时候有这样的殊胜性，所以在得果的时候，因为没有缘离的缘故，获得菩提的三身自性。因为没有缘不离的缘故，自己不清净的业惑身体也彻底断尽。“至得”方面就得到佛的三身，断尽不净的业惑身体。小乘的修法有差别，在得的时候只是断尽五蕴而已，没有办法得到大菩提的三身，在入无余涅槃的时候灰身灭智。灰身灭智这个果和他的修法是有直接关系的。菩萨得到大菩提自性的果，和他的修法也有直接的关系。所以“至得”这个果、胜修是从修法方面讲的，这个就叫修果。

第七种是随顺胜修。随顺什么呢？大乘的四念处随顺六度，小乘的四念处没办法随顺六度，它只是一味地修行觉分，修持道品而已，所以大乘的修法是超胜的。那么如何“随顺”呢？菩萨了解身、受、心、法四者都是无自性的缘故，所以能够将身体或一切受用、善根等等全都做布施，通过四念处随顺布施。因为能够将内外一切财物布施，就能够守持清净的戒律；能够守持清净戒律的缘故，就能够修持清净的安忍；能够安忍的缘故发起精进，因为精进发起禅定，通过禅定而生起胜观的智慧，所以大乘的四念处从开始就随顺法界，随顺法界的缘故就可以随顺六度。所以大乘的四念处随顺六度，而小乘的四念处没办法随顺六度，这个叫作“随顺胜修”。

第八种是随转胜修，“随转”就是随何者而转，随世间人的

修法而转，随二乘的修法而转。菩萨在修持四念处的时候，一方面他修持大乘的四念处，另一方面他也通达世间人所谓的四念处和二乘的四念处，他对下面的这些修法都是通达的。为了救度这些众生，随世间人的根性给他们传授与他们根性相应的四念处，或者随顺二乘的根性给他们宣讲二乘的四念处，这个叫“随转”，完全是大乘的不共特色。因为小乘没有抉择到大乘的四念处，他没有办法对菩萨方面随转，也许他可以对世间人随转，对二乘随转，但不可以对大乘随转。大乘因为抉择到大乘四念处的缘故，间接通达小乘和世间的四念处，所以只有大乘才能够随转而其他的不能随转，这个叫作“随转胜修”。

第九种是觉境胜修。“觉境”在藏译当中也叫“觉知”，实际上觉知和觉境是一样的，只不过加了一个“境”字。这个“境”是指什么境呢？身、受、心、法四者就叫作“境”。对这四种境有殊胜的觉悟、觉知、通达，就叫“觉知”或“觉境”。为什么说有殊胜的自性在里面呢？第一种觉境是“身”。因为菩萨虽然显现身体，但他也知道这个身体犹如幻术一般无有自性。幻术师所幻变的象、马、人等身体，显然显现形象，但是根本没有自性。菩萨了知自他的一切身体，犹如幻术显而无自性，是无而显现。通达这个叫“觉境”。

第二种觉境是“受”。觉知受犹如梦一样，在做梦的时候虽然感受各种苦乐，但是正在感受的当下它就是无自性的。菩萨知道，现在虽然正在感受痛苦、快乐、等舍等等，但是就在感受的

当下，这些受就犹如梦境一样完全没有自性，这个方面是第二种“觉境”。

第三种觉境是“心”。对于这个正在显现的所谓的心，要真正彻底地灭尽，只是在佛地，十地菩萨还有微细心的本体，因此这个心虽然刹那刹那地在显现，但是它的自性完全是大空离戏的，或者它的心性是光明的。藏译当中说是心性光明，唐译的讲义讲心性本净。一个是“本净”，一个是“光明”，都是从最极了义的方面对心的本体作了观察。心的自性就是大空、离戏，或心性本自光明的本体，这是第三种对境的觉知。

第四种觉境是“法”，法就是轮涅诸法，对轮涅诸法的觉知，即知道轮涅诸法虽然有显现，但犹如客尘一样显而无自性。怎么理解呢？轮回的法首先有显现，灭尽之后就变清净了，轮回变清净之后叫涅槃。为什么轮回和涅槃二者都是客尘呢？《辩中边论》当中讲过，首先这个法不清净，灭除不净之后重新得清净，所以二者都是客尘，不是诸法的自性。这就了悟一切法的自性都如空中云雾一样，先有云雾，后面变清净，可以说是一种客尘的自性，不是虚空自己的本性。“觉境”这个问题是从究竟了义的侧面，宣讲大乘菩萨修持四念处时对这个境怎么理解的：身体如幻、受如梦、心性本性光明，一切轮涅诸法有如客尘，是从很了义的一面抉择四念处。

二乘对外境有没有这么殊胜的觉悟呢？有没有对应身受心法四境的觉悟呢？根本没有。他还有一种人无我空性的执著，没

有像大乘菩萨对“境”如此殊胜的觉知，所以大乘的觉境安立为胜修。

第十种是受生胜修。小乘修持四念处是为了阻止受生，就是不想再轮回，他拼命修四念处就是想早日断绝受生，因为受生太痛苦了。大乘修四念处是故意受生。从他自己的侧面来讲，虽然可以不受生，但为了度化众生故意受生在轮回当中，投生为梵天、帝释、转轮王、一般人或旁生等恶劣身份。但在投生的当下，丝毫不被这些下劣的身体所染污，这方面叫受生胜修。一方面通过大悲心故意投生，另一方面通过四念处的修法不被染污。

第十一种是限极胜修。“限”是界限，“级”是终极、究竟的意思。以大乘修持四念处最低的标准，比较二乘四念处的修法，就知道，比如一个凡夫菩萨还没有登圣地，他在修四念处时，发心或智慧都比较下劣，而且只是短时修行，从整个菩萨道的侧面来讲，他的修法是下劣的，这种界限的修法就叫“限”“限极”就是最低标准，但即便是这样一种最低标准，都比二乘的四念处要超胜，他的所缘、对治方方面面都是不一样的，所以这叫“限极胜修”。最差的菩萨修四念处，都要比证悟无学道的罗汉的四念处超胜。

第十二种是最上胜修。“将最上”的“将”是连词，就像“与”“及”没有实际意义。最上胜修是讲，一个八地菩萨修持四念处时，所有三清净地菩萨一起修持四念处，这是最上的胜修，它是无与伦比的。从修法深广的侧面，得果的速度或果的广大都是没

办法比较的。讲义中提到有“融或近融”功德的缘故，所以大乘四念处的修法成为最上胜修。小乘没办法达到这一殊胜的功德。

第十三种是长时胜修。大乘乃至成佛时也不间断地修持四念处，而小乘修持四念处在无余涅槃时绝对会中断的，所以大乘是长时胜修。在藏译当中不是抉择长时，而是抉择修行的差别胜修。大乘从哪个方面抉择修行呢？大乘菩萨修持四念处是以大悲心和无二智慧摄持，所以他的修持很超胜。小乘没有办法以大悲心和无二智慧摄持，他的发心是以出离心、厌离轮回的心摄持，他的智慧单单是人无我空性的智慧，比较起来大乘超胜。

第十四种是后证胜修，后证就是最后证悟的果不一样。小乘修持四念处，暂时证悟的果是一至三果罗汉果，究竟的果是四果罗汉果。菩萨修持四念处，中间证悟的是什么呢？是十地的功德，最后证悟的是大菩提的功德，都是通过修持四念处而得到的。后证胜修也体现了菩萨的超胜。

以上四念处的修法讲得很广，以十四种差别宣讲了大乘四念处修法的超胜之处，和小乘绝对不相同。

## 辛二、修持四正断

四正断有的时候叫四正勤，四正断和四正勤的差别在哪里？或这个“断”字怎么理解呢？在中资粮道的时候，对于修持四念处的违品，以精进能够断除。“断”，是指断除修持四念处违品。是哪些违品呢？就是前面十四种修法的违品，前面是从正面讲的，如果不具备这十四种功德，不具备这些胜修就成违品了。比如依

止胜修是依止大乘的三藏，它的违品就是不缘大乘三藏。四正断的功德就是断除违品，如是将四念处的修法圆满增上。四正勤又是怎样的呢？就是为了断除这些违品而精进。四正勤是从它的本体来讲的，四正断是从它的作用来讲。断除四念处的违品叫四正断，为了断除而精进叫四正勤，二者不是一个意思。

三舍及入地，住寂与得记，  
成生亦受职，净土并圆满。  
依止于欲故，起勤起精进，  
摄心与正持，十治修如是。

第一个颂词讲到四正断广分有十种，后面的颂词讲怎么修四正断。这方面怎么和四念处连接呢？四正断是为了断除四念处的十四种障碍而宣讲的。从“三舍及入地”乃至“净土并圆满”有十种修法。十种修法怎样分类的呢？按照讲义来说，四正勤总分是四种，广分是十种。从“三舍”乃至“圆满”是广分四正断，有十种广说。四正断直接的对治就是十四种违品，广说四正断的分类是十种。关系搞清楚之后我们再看它的意思。

“三舍”，三舍包含十种当中的前三种：“舍著行”“舍盖行”“舍下行”。

第一个是“舍著行”。这是什么意思呢？菩萨修持正法如是获得梵天、帝释、转轮王、人王等殊胜果报的时候，因为有了四正断的功德，所以他不会执著，这叫“舍著行”。通过四正断舍弃了对这些胜报的执著。

第二个“舍盖行”“盖”是障碍的意思，指禅定的违品。修持禅定的时候有五盖，即五种障碍，有这五盖就没有办法生起寂止的功德。舍盖行是通过四正断来对治五盖。五盖：贪欲盖是第一种；嗔恨盖是第二种；第三种是昏睡盖，昏睡包含昏沉和睡眠，两个摄为一类；第四个掉举和后悔盖，掉举法和后悔法二者摄为一处，是第四种盖。第五是疑惑或怀疑。怎么断除这五盖呢？也是通过四正断如是断除。

第三种是“舍下行”，小乘的作意叫“下”，舍弃小乘的作意叫“舍下行”。为了保持大乘的作意的缘故，舍弃小乘的作意。以上三个舍全部都是通过四正断如是成办的。

第四种是“入地”，进入地道的修行。“地”包含胜解行地，为了趋入胜解行地或大乘一地开始修持四正断，所以入地也是四正断的分类。

第五种是“住寂”的“寂”是指第七地无相地，从二地到六地的菩萨为了趋入寂灭分别念的无相七地，如是修持四正断，或者以四正断作为分类，住于或者达到七地的境界，这叫“住寂”。

第六种是“得记”，就是得授记，为了得到第八地的果位修持四正断。

第七种是“成生”，是第九地，成熟众生。如何成熟众生呢？已获圆满的四无碍解的缘故，能够成熟众生。

第八种是“受职”，第十地，与前面讲的一样，得到诸佛放光摄持成为法王子，这方面叫受职。



第九种是“净土”，就是八、九、十（三清净地）为了修炼佛的刹土、获得净土而修持四正断，叫作“净土”。

第十种“圆满”是佛地。佛地是最极圆满的，为了到达佛地，得到佛果，如是修持四正行或四正断，这个方面叫作“圆满”。

从凡夫地乃至十地末尾之间，都需要修持四正断或四正勤。这是广分四正断，如果略说就是四种。

四种正断：已经生起的恶令它断除，没有生起的恶令它不生；已经生起的善法令它增上，没有生起的令它生起。不管是你要断除没有生的恶，还是要断除已经生的恶，都必须精进，不精进就绝对做不到。这四种法都需要以精进为体。要令生起的善法增上，比如我们相续中已经有了的大悲菩提心种子、空性种子，如果要令它增上——你很懈怠、天天睡觉是没办法增上的，只有天天精进才能令它增上。没有生起的功德，比如一地菩萨的功德或佛地的功德，也必须要精进才能生起。前面讲的“依止、对治、入地、缘缘”这些四念处的善法，从所对治的障碍方面讲，就是让已经生起的恶令断，没有生起的恶令不生。对“依止、对治”这些已经生起的善根要让它增上，没有生起的让它生起，也必须要精进。所以四正断对于这些善法来讲是非常关键的修法。

下面讲如何修持四正断。颂词当中讲“依止于欲故，起勤起精进，摄心与正持，十治修如是。”“欲、起勤、起精进、摄心、正持，这五者就是佛经当中所讲的修持四正断的次第。弥勒菩萨也是把佛经的意义归摄在这个里面，让我们知晓通过五种次第修

持四正断。

“依止于欲故”“欲”是发起精进的因，后面四者是精进的  
本体。“依止于欲”，对什么生起“欲”呢？对于禅定的本体生起  
欲，或者对于修行善法、断除障碍生起一种希求心，这个叫作欲。  
什么事情都是以希求作为根本因的，没有欲就不会发起勤、发起  
精进等。所以第一个要依止于欲，后面的四者都要依止于欲，因  
为“依止于欲故，起勤”。“欲”是什么？就是前面所讲的四正断，  
即已生的恶令断，未生恶令不生，已生的善令增长，未生的善令  
生起，这四者就叫作欲。依靠这四种欲的缘故，开始“起勤”，怎  
样起勤呢？就是生起追求止观的心和行为。“勤”和“精进”有的  
地方讲是一个意思，但这里讲的侧面不相同。通过四种欲而追求  
止观、修持止观，这个叫依欲而起勤。

“起勤起精进”，通过勤而生起精进。对什么精进呢？对于  
三相精进。我们在修持止观或者修持禅定的过程当中，有时会生  
起和寂止比较相似的违品，比如昏沉、怯懦心，自己昏沉时心很  
怯懦。有时生起和胜观比较相近的违品，比如掉举和散乱，心散  
乱于外境。有时昏沉或掉举都不生起，什么障碍都没有，在这样  
的境界当中坦然安住，这个叫作“舍”。有这三种情况的缘故，必  
须对三相精进。

三相就是寂止相、勉励相和等舍相，就是止、举、还有舍。  
如何了解呢？在生起昏沉、掉举的时候，必须要以勉励相来对治，  
“举”是让我们的心高举，因为昏沉、掉举是下沉、内收的状态，

我们要修禅定，往往把心内收，但是昏沉就没办法把心安住在善所缘当中，所以要运用方便使心高举，这方面就是通过勉励相来进行对治。

自己的心如果开始掉举、外散怎么办呢？通过寂止让它寂灭不要外散。思维轮回过患、无常等等，使自己的心不再外散，然后再修持等舍相。当昏沉、掉举都没有的时候，一缘安住叫等舍相。“起勤”就是开始修止观，“起精进”就是为了自己的止观成就，对三相而精进，即对寂止相、勉励相、等舍相这三相精进。

通过精进而“摄心”，精进为因，以三相摄持自己的心。具体的摄受方法在前面讲精进的时候大概讲过。如果自己的心昏沉，就思维佛的功德，思维禅定的功德等等，如是可勉励自心，将心高举起来，这是一种摄心的方式。如果自己的心掉举、散乱，就思维轮回的过患，寿命无常等等，让自心内收，使自己的心摄受。没有这些障碍的时候，就一缘安住在等舍相当中，这个叫摄心。这三种相都是摄心的方便，通过三种相可以摄持自心。这些方面全都是修持止观的窍诀，另一方面也是修持四正断的窍诀，对于修法来讲都是非常关键的。

能够摄受自心的缘故，就能够“正持”“正持”也叫真实安住，如果没有这些障碍，将自己的心摄受住之后，就能一缘安住止观或止观的自性，就叫作“正持”，真实安住在这个体性当中。

“十治修如是”“十治修”是什么意思呢？“十”就是前面的三舍乃至圆满之间的十种分类，“治修”就是对治、修行的意思。

一方面能够对治障碍，一方面能够修持顺品、所缘，所以叫“十治修”。十治修就是如何修持四正断，对十种正断怎么修持？就是通过这五相（欲、起勤、起精进、摄心、正持）来修持，所以叫“十治修如是”。从这方面了解四正断的殊胜修法。

### 辛三、宣说四神足

“四神足”就是神通的意思。“神”是神通，“足”是方便的意思，指禅定，就是以殊胜的禅定为方便。足，也是脚的意思，能够到达目的地，达到我们所欲之处，所欲之处就是神通。通过禅定而引发神通叫作“四神足”。有些地方叫“四如意足”“如意”也叫“神通”，是神通的一个异名。四如意足就是欲、勤、心、观。这里讲了四如意足的殊胜修法，第一个颂词是略说，后面是广说。

分别四神足，略以三事解，

依止及方便，亦成就应知。

“分别四神足”，如果要了知如何修持四神足，“略以三事解”，大概通过三事来解说。“三事”——“依止”是第一个，“方便”是第二个，“成就”是第三个。依止是讲它的因，方便是讲真实的修法，成就可以理解成它的果或作用。在藏译当中有四者：依止、分类、方便、成就。这里讲了三者，实际是一样，为什么呢？下面分析。首先讲第一个“依止”。

禅定所依止，差别有四足，

一欲二精进，三心四思惟。

“禅定所依止”，就是讲“依止”。藏译当中麦彭仁波切解释时说，四如意足的依止是什么呢？“禅定所依止”就是讲禅定，首先通过四无量心将自己的心调柔，然后开始修持一禅、二禅、三禅、四禅，安住在这四种禅定当中就可以引发四神足，从藏译的解释来看，这里讲四神足的依止就是禅定。

第二个讲分类。“差别有四足”，是讲四神足的分类。唐译当中讲依止也讲差别，藏译当中分四种，唐译当中分三种，大的差别是没有的。“差别有四足”，四神足的分类、差别有四个方面，“足”就是方便的意思。

四种方便、四种“足”是什么呢？“一欲二精进，三心四思惟”。欲足、精进足、心足、思惟足。“欲”，然后“精进”，精进有的地方讲“勤”“心”，心都是一样的。“思惟”，在有些经论当中翻译成“观”，就是胜观的意思。“欲、勤、心、观”，这里分成欲、精进、心和思惟，翻译不一样，意思是一样的。

怎么了解呢？“欲”，就是对于修持神通、神足有一种希求心，这种希求心不是普通的希求心，而是非常强烈的希求心。因为在很多佛经论典当中再再赞叹禅定的功德，再再赞叹大乘菩萨神通的功德，所以当这些学者菩萨看到这些功德之后，内心就会生起向往，生起一种很强烈的希求心，通过希求心自然就会精进的。所以说“一欲二精进”，第一个是“欲”，第二个是“精进”，通过强烈的希求心而自然引发对修持禅定的精进。

“三心四思惟”，按照麦彭仁波切的讲法，这个“心”就是禅

定的本体，也就是说自己的心安住在寂止当中，或者这个“心”就是指寂止，就是四神足。麦彭仁波切说前世修持四神足，修持禅定，今生当中稍做努力就可以生起来。如果前世习气不浓厚，或习气苏醒得不明显，就还要再再精进多做串习，才可以生起寂止，生起心神足。

第四个“思惟”，或叫作“观”，胜观，怎么理解呢？这里的胜观从讲义看的时候，没有从法无我空性、法界自性这方面抉择。对三摩地的教言，再再思惟观察之后，遣除怀疑，如是成为生起神足的一种因，通过成就胜观，也说是成就四神足。

这里讲得比较清楚，尤其在麦彭仁波切的讲义当中，对这些问题开显得比较明显。以前我们讲四神足，“欲勤心观”大家都知道，但是到底是怎样的呢？这里讲欲是怎样，精进是怎样，心是怎样，思惟或观是怎样，一一了解得比较清楚。现在对这些法了解清楚，再去观其他的道次第或者四神足，就比较容易了解了。下面讲它的方便：

起作及随摄，系缚并对治，

随次八断行，三一二二成。

方便有四种：“起作”方便，“随摄”方便，“系缚”方便，“对治”方便。这四种方便“随次八断行”，随次修持八断行，然后是“三一二二成”，就是讲八断行，三、一、二、二加起来总共有八种。修持八断行就可以成就四种方便，或说通过八断行对治五障碍之后，禅定就容易成就。五种障碍在《辨中边论》当中学过了，

这里不再讲。

第一个“起作方便”，八断行当中有三种，第四句说“三”，就是讲“随次八断行”当中“三”，主要对应“起作”，即起作方便。起作方便就是通过“信”生起“欲”，通过欲生起精进，这三者就是精进的自性，前前为因，后后为果。所以如果先有了信心，就会生起希求心，有了希求心就会发起精进，这个叫“起作”。

然后发起精进，或说发起神通，这个作业的修法就叫“起作”。这是第一种方便，八断行以前三者作为起作方便。我们要修持禅定，就必须修八断行。修八断行，首先要生起“起作”方便，就是通过信心，再再地看这些经论、看祖师的传记，了解生起禅定之后是如何的殊胜，对这方面生起信心，生起信心之后生起希求心，生起希求之后自然发起精进。这是修成禅定的第一步。

第二个是“随摄”，就是随摄方便，即八断行当中的轻安，轻安就是随摄。通过精进修持之后，自己的身心生起轻安，身心生起轻安就是一种堪能，身体和心都堪能修持禅定。所以轻安生起之后可以随摄禅定，跟随轻安的身心最后可以摄受而生起禅定。唐译当中也讲，轻安息灭的缘故生起禅定。为什么轻安需要舍弃或息灭呢？因为轻安不是真正的禅定，也就是说我们修持九住心，通过九住心之后得到欲心一境，之后生起轻安，再精进得到未到定，然后生起一禅，所以轻安是一种方便。有了轻安，身心堪能，再如是修持的时候，轻安的状态一舍弃，禅定就自然生起了。一禅等等禅定的正行就会生起来，所以叫作“随摄方便”。八断行

的轻安，就是颂词“三一二二成”当中的“一”，也就是随摄方便。

然后是“系缚”。系缚方便是“三一二二成”当中的第一个“二”，也就是正念和正知。正念和正知为什么叫系缚呢？有时系缚是一个不好的词，为什么这里还有个系缚方便呢？这里的系缚不是一个不好的词，而是一个好的词。把谁系缚住呢？把心系缚住，通过什么系缚呢？通过正知正念来系缚。所以有了正知正念之后，就将自己的心系于一处，使它不动摇、安住，这方面叫“系缚”。这个字面上的意思要记住。否则就不知道系缚到底怎么讲，为什么正知正念会有系缚的意思，就是从这方面讲，能够将自己的心系于一处，使它不动摇，就叫作系缚方便。系缚方便就是正念和正知，通过正念观察自己的所缘，所修的禅定的所缘。正知，一旦心外散，或者没有安住于禅定，就马上觉察，然后拉回住于正念当中，这个是系缚方便，八断行当中的正知正念作为“二”。

然后对治方便。对治方便就是八断行当中的最后两者，颂词“三一二二成”当中的第二个“二”——思和舍，对治一切烦恼心。这里讲通过思心所可以对治昏沉，通过舍对治掉举。当心掉举时，安住于舍心状态就可以对治。当然这里的讲法和《辨中边论》不一定一样，但《大乘庄严经论》的次第、修法是这样抉择。

以上是讲方便，下面讲成就。修四神足的作用、成就的果是怎样的。



能见及能授，游戏亦游愿，  
自在并得法，成就此六种。

修四神足有六种成就：第一个是“能见”；第二是“能授”；第三是“游戏”；第四是“游愿”；第五是“自在”；第六是“得法”。

首先是能见成就。能见成就是五眼的自性，五种眼都是以能见为性的。第一个肉眼，肉眼并不是众生的眼睛，为什么呢？因为它不是四神足成就的，而是业惑成就的。所以这里的肉眼是指肉眼通，或者一种清净的肉眼，是通过四神足而成就的。一般的肉眼和佛的肉眼是完全不相同的，这里所讲是一般的肉眼。清净的肉眼可以见到三千大千世界当中粗细的色法，一般凡夫众生的肉眼见不到这么远，而通过修持四神足、禅定成就的肉眼通，就可以见到三千大千世界粗细的色法，这是四神足的第一个能见。

第二个能见是天眼。通过修四神足，生起清净的天眼。清净的天眼有两种：一个是报得；一个是修得。报得，比如天人通过业力生到天界，自然得到天眼。在欲界，修行人通过修持四神足而生起天眼的功德。安住在禅定状态时，一作意，眼根就变得很清净，可以引发天眼通。这样的天眼可以见到十方三世粗细的色法，功能远远超胜肉眼。

第三个是慧眼。慧眼是圣者见到如所有的法性、见到空性。

第四个是法眼。法眼是对经、律、论或佛教中所讲的意义，一切法的自相、共相等等无碍通达，它的意义叫作“法眼”。

第五个佛眼，在一个时间当中，一刹那间能够见一切如所有、尽所有法的自性，这个叫作佛眼。

从肉眼乃至佛眼，都是通过修持四神足而成就的，这是第一种能见成就。

第二个能授成就，主要是讲六通。“能授”就是能够教授的意思。能够给谁教授呢？能够给众生教授佛法，这是通过六通进行抉择的。

神足通。为什么把神足通放在第一位？因为菩萨获得神足通后，就可以通过神足到各个佛世界当中去求法、求教授，之后再通过神足通回到众生面前。众生离他也许很远，但是他通过神足就可以如意到达众生面前传授教法。所以这叫神足通，是能够教授的。

他心通。菩萨能够知道一切有情的根性、想法、痛苦，对这些一一了解之后，菩萨随众生的根性、意乐而随机作教授。这方面是能授。

天耳通。菩萨能够听闻佛的声音如是听法，或听到众生求助的声音然后给众生传法，这是天耳通。

宿命通。菩萨能够知道自己和其他一切众生以前转生的种种事迹。有时菩萨可以将宿命通借给众生，看看自己以前在地狱的油锅中挣扎时是什么样子，转为旁生是什么样子，如是他可以生起一种厌离心。

天眼通。有两种讲法，一种是通过天眼可以见到很多佛或众

生的身相。第二种是生死通，众生在这里死，然后生在哪个地方，他清清楚楚地了解，这叫天眼通。

漏尽通。他很清楚如何使他从轮回烦恼当中解脱的自利，所以叫漏尽通。

通过这六种神通，能够给众生作广大教授，所以叫作“能授成就”。

第三者是游戏成就，“游戏”就是游戏神通的意思。在佛眷属当中任运示现这样的神通，有时菩萨也会在佛面前示现神通，但是佛的神通是最为究竟圆满的。一般来讲，菩萨不会在佛面前示现神通，如果佛有必要让他示现，他才会示现的。所以讲义当中讲，在佛眷属的坛城、行列当中如是示现神通，叫作“游戏成就”，就是游戏神通的意思。

“游愿”，这个“游”也是游戏或游舞的意思，“愿”就是愿力。菩萨通过自利而成就自己所发的愿，通过愿力而趣向各处投生，然后可以作种种度化众生的游舞事业，这个叫“游愿”，在大愿当中作游舞。

自在成就，有十种自在。十种自在在《大乘十地经》当中讲得很清楚。麦彭仁波切通过详细观察，第一方面讲十种自在各自的体性，引用《十地经》的观点。第二方面讲到十种自在成就的因是什么。我们在讲四神足的时候，就知道十种自在的因是四神足，通过四神足而成就的。为什么讲六度是十种自在的因呢？实际上都是一样的。

菩萨修持四神足，引发随顺六度修行，四念处随顺六度，所以四神足也是同样，它是止观为性的。修持四念处时能够随顺六度，那么四正断或者四神足都可以随顺六度。通过四神足、禅定可以成就十种自在，通过六度也可以成熟十种自在，两个方面都是可以的。

把因和果结合起来讲十种自在，就比较容易记忆、了解。麦彭仁波切讲，十种自在是以六度为因的，我们就以六度的次第一一做观察。

布施度成就三种自在：

一是通过无畏布施得到寿命自在。如放生将众生从怖畏当中救度出来，可以成就寿命自在，因为做广大的布施的缘故，菩萨的异熟、寿命也是无量的。或者说通过无畏施可以引发四神足，通过四神足如是安住很长时间的寿命，加持寿命而成就无量，这方面叫寿命自在。

二是通过法布施得到心自在。给众生广做法施，讲解各种各样大小乘的修法，通过这样的因，成就的时候获得心自在，能如意入各种各样大乘的禅定，这个叫心自在，它的因就是法布施。

三是通过财布施得到财产自在、资具自在。菩萨恒时给众生广做财布施，所以当它成熟的时候，于财产自在，各种各样的财产都获得自在。一切财产自在的缘故，可以降下受用雨，解除众生的贫穷等等，这个叫作“资具自在”或者“财产自在”。

通过持戒度圆满两种自在。

一是通过身体戒律清净和语言的戒律清净，可以得到业自在。身业清净、语业清净，可以随意幻变。麦彭仁波切讲到，按照他本身的业应该投生到南瞻部洲，但是因为他的业自在了，他就可以转变投生之处，转到其他地方去，这个方面叫作“业自在”。以前堪布打比喻讲，菩萨获得业自在之后，不单单自己获得业自在，而且也能令众生获得投生自在、业自在。比如众生造了堕恶趣的业，但是菩萨修诛法将他转移到净土当中去，这也是一种业自在，是通过身语业清净之后获得的。

二是通过整体戒律清净可以获得投生自在，自己如愿投生。讲义当中讲，他本身安住色界，但是他可以于欲界随意投生，这是通过整体的戒律清净而如是获得投生自在。

通过安忍度成就意乐自在。

安忍成就意乐自在，为什么呢？菩萨在修持安忍时，一方面能够安忍别人的损害，另一个方面通过安忍圆满了众生的意乐。因为他在因地时再再修持安忍，再再圆满众生意乐，他在果位就可以获得意乐自在。意乐自在有什么好处呢？就是可以随欲成就他的意乐、想法。想把土石转变为黄金，想把水转成甘露都可以，这个叫作“意乐自在”。讲义当中举了两种比喻，实际上还有很多这样的比喻。

以精进度为因成就愿自在。

为什么说精进度为因成就愿自在呢？菩萨在因地时对自己二利再再地精进，他后面在自他二利当中做广大事业而发愿时，

就能够随所发的愿自在成就。发什么愿自在呢？以初地为例，发起普贤十种愿王为主的无量心愿，所有的愿都能够自在地行持，这方面就叫作通过精进而成就愿自在。

通过禅定度成就神通自在。

菩萨禅定修圆满、心自在的缘故，自在成办神通。如示现身中出火，或在虚空当中行住坐卧、飞行，或一变多、多变一，或小变大、大变小，这些都可以随意示现，叫作神通自在。

通过智慧度成就两种自在：智慧自在和法自在。

四无碍解圆满成就的缘故智慧自在。通过智慧度，法也自在，就是对于佛经论典当中所诠的意义无一不通达。法自在的缘故，任运自在地给众生传授正法。

把六度和十自在对应起来比较容易理解，这个叫自在成就。

最后一种是得法成就。这里的“法”不是一般的法，而是指佛相续当中所摄的法。佛相续当中所摄的佛法叫作“得法”，是什么法呢？十力、四无畏，十八不共法等等，一切大菩提自性当中所摄的功德法，通过四神足能够成就，所以叫作“得法成就”。

以上讲完了四神足。四神足是从上资粮道乃至佛地之间做的观察，都是需要行持的。大乘菩萨的四神足非常殊胜。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八十三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中前面讲了“所安立、分别所知、所思惟、不可思议”，这四个科判通过总说的方式宣讲了菩萨道。现在正在宣讲第五个科判“圆成证得”，宣讲如何现证大菩提自性的修法。里面分加行和正行，前行通过《明信品》到《教授随示品》做观察。现在正在讲正行，正行分六个科判，次第宣讲《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》和《行住及究竟品》。前面三品已经讲完，现在正在讲第四品《觉分品》。

《觉分品》主要是宣讲修法，麦彭仁波切的科判分三个方面：第一是因，分八个方面，已经做了观察；第二个是本体；第三是修法增盛支分。现在正在宣讲本体，分七个方面，第一是宣讲四念处，第二是宣讲四正断，第三是讲四如意足，这三个已经讲完，今天开始讲第四个科判“宣说五根”。

“五根”是涅槃五根的意思，想要获得涅槃或见道，这五个修法是最为重要的基础或核心。通过这五种修法就可以顺利到达涅槃，如果缺少这五种修法就没办法成办。“五根”在五道当中如何对应呢？主要是加行道，加行道有四位，暖位和顶位主要宣讲五根。



#### 辛四、宣说五根

觉行闻止观，信等根所缘，  
增上是根义，成就利益故。

颂词第一句和第二句主要是宣讲五根的所缘境，附带宣讲五根的分类；第三句、第四句解释什么叫“根”，从哪个方面安立“根”的含义。

“觉行闻止观，信等根所缘”。首先讲五根的所缘，帮助我们了解五根的含义，也宣讲了五根的分类：即信、进、念、定、慧。“信等”的“等”字包含进、念、定、慧四根。“觉行闻止观”就是信、进、念、定、慧的所缘境，“所缘”就是所缘境。

第一个信根的所缘境是什么？就是“觉”，这个“觉”是菩提的意思，菩提就叫作“觉”。从这方面观察，菩萨对什么生起信心？对大菩提的自性或见道——见道也可以称之为菩提。菩萨在见道时，从通达二无我空性的侧面讲叫菩提，因此信根的所缘境就是菩提，菩提作为生起信心之处。信根主要是缘菩提而生起信心。

第二个进根，也就是精进。精进的所缘境是什么呢？就是“觉行”的“行”字，这个“行”就是菩萨行。为什么不讲声闻行呢？因为这里主要是宣讲大乘的三十七道品，大乘精进的所缘是菩萨行，对大菩提生起信心之后必须精进行持，所行持的就是大菩提的因——菩萨行。通过般若蜜多所摄持的清净戒律或清净智慧，就是菩萨行的内容，除此之外没有其他菩萨行，因此精进是对菩萨行精进。首先了解大菩提的种种殊胜功德、自性而生信心，其次为了获得这

样大菩提的自性开始精进，缘菩萨行而行持，这叫作“进”。

第三个“念”根，就是正念的意思。正念的所缘境是什么呢？就是“闻”。闻是指听闻，具体所指就是对大乘的教义、教法进行听闻。如何听闻或听闻之后如何受持、行持，通过正念而对此不忘失。正念是以听闻大乘教义作为所缘境，对大乘的正法听闻而不忘失。

第四个是“定”。定的所缘境是寂止，“止”就是寂止的意思。这个寂止不是指一般的寂止。麦彭仁波切在讲义当中讲，寂止的目标就是要获得初地的果位。所以定根的自性或所缘境是获得初地的禅定，这就是它的所缘。

第五个是“慧”，慧的所缘境就是“观”，就是胜观的意思。这个胜观也不是一般的胜观，主要是获得大乘初地的智慧，这样一种胜观就是智慧的所缘境。

所以“信等根所缘”是“觉行闻止观”。弥勒菩萨在《庄严经论》当中讲得很系统，五根宣讲完之后，再宣讲它的所缘境是什么。所缘境和五根的自性相对照，我们就知道大乘菩萨怎样修持五根，所缘境就是“觉行闻止观”，能缘就是信、进、念、定、慧五根。通过修持之后就可以获证见道的果或大涅槃果，因为“五根”就是获得涅槃的“五根”，称之为涅槃五根，从这方面了解它的含义。

什么是“根”的意义呢？第三句讲到“增上是根义”“增上”在藏译中称为“自在”，自在、增上都可以理解。“增上”就是“五根”的“根”的意义。比如，植物的根可以增上茎乃至枝叶花果。对于菩萨道的行持来讲，有了“信进念定慧”，就可以在“觉行闻止观”方

面获得增上。通过信根可以增上对大菩提的信解，对“觉”可以增上；通过精进根对菩萨行增上；通过正念对于“闻”——听闻大乘教义增上；通过定慧，对大乘的“止观”增上，或者对于大菩提的因——菩萨行、大乘的教义、止观都可以获得自在。

所以说“增上是根义”。为什么呢？第四句就讲它的根据——“成就利益故”，因为可以成就利益的缘故。一方面，对于“觉”乃至“观”之间可以增上或自在；另一个方面，通过五种修法可以成就利益，所成就的利益就是指自他二利。菩萨修持五根之后，一方面自己可以获得利益；另一方面，菩萨行的修法绝对是饶益他众的，因此通过“增上”可以饶益众生。因此就叫作“成就利益故”，通过“成就利益故”安立“增上是根义”。

### 辛五、宣说五力

应知信等根，垂入于初地，  
如前五根障，能赢故名力。

“应知信等根，垂入于初地”，那么“垂入”是什么意思呢？按照无著菩萨的讲义，就是“临入”的意思，就是接近于初地，马上就要进入初地。和初地最为接近的就是“五力”的修法，在加行道当中“五力”所摄的忍位和世第一法位最接近于初地。

“应知信等根”在临近于初地时，名称叫“五力”。为什么呢？“如前五根障，能赢故名力”。在加行道的前二位（暖位、顶位）时，也就是处在五根位时，五根各自的违品还有可能胜伏它：信心的违品就是不信或怀疑；精进的违品就是懈怠；正念的违品就是失念；

定根的违品就是散乱；慧的违品就是邪慧。从不信乃至邪慧之间，处在五根位时有可能被违品所胜伏，所以没办法安立“五力”，只能安立“五根”。

在忍位和世第一法位时，“如前五根障，能赢”，前面这五根的障碍能够被胜伏，因为“五根障”已经显得很羸弱了，“赢”是羸劣的意思，违品已经没能力对菩萨的五根作障碍。菩萨的五根已经能够胜伏违品、不被违品所转，五根就称之为“五力”，安立成信力、进力、念力、定力和慧力。实际上本体都一样。

当五根的违品已经没有办法对五根作障碍，五根已经成为五力时，菩萨就可以顺利进入初地了。如果还有种种障碍，菩萨还必须要去对治；但这个障碍已经没有能力——虽然没有从根本上断根，但是已经把它彻底压伏了，之后它就没有办法对菩萨的修行作障碍，所以叫作“垂入于初地”，临近于初地。

第六个科判“宣说七觉支”分四。首先讲第一个科判“何时安立”。

## 辛六、宣说七觉支

### 一、何时安立

#### 菩萨入初地，建立于觉分，

“何时安立”是指菩萨进入初地，这时安立“觉分”的名称。为什么从这时安立“觉分”的名称呢？菩萨的正念或智慧等止观的修法在胜解行地也有，但只有进入初地，菩萨相续中的正念或智慧、止观的体性等才能安立成觉分，因为他已经真实觉悟了法性。觉悟法性的

缘故，这些智慧、正念等支分才可以安立成觉分。胜解行地是通过分别念进行行持，没有办法真实觉悟诸法本性，所以只能安立成智慧或正念的善根或某种修法，不能安立成觉分。

## 二、以了知何者而安立

诸法及众生，于此得平等。

“了知何者而安立”，了知什么而安立觉分？即讲安立觉分的根据或觉分的释词。“诸法及众生，于此得平等”，了知“得平等”而安立为觉分。科判当讲“了知何者”，颂词中讲了知“平等”。对谁了知平等呢？“诸法及众生”“诸法”是指一切轮涅诸法，“众生”是指一切有情。如果归摄，“诸法”是指法无我的自性，“众生”是指人无我的自性。“于此得平等”，得到“平等”，即证悟了法无我和人无我，这就叫作“觉分”中的“觉”或菩提。

这个“觉”是指什么呢？就是指有支。有了有支当然有分支，分支是指什么呢？分支就是指念觉支、择法觉支乃至舍觉支这七种分支，和合起来就叫作初地的觉悟。初地得平等的觉悟称之为有支，其余有支所摄的、初地菩提所摄的七种本体、修法叫作分支，合起来就叫作觉支、菩提支。通过了知什么而安立为觉分或觉支？——就是对诸法和众生了知平等、空性，了知无我自性，因此安立成觉分。

## 三、安立如何是七觉支

“安立如何是七觉支”就是正说七觉支。第一讲什么时间安立；第二讲以什么根据安立；第三主要是正说七觉支的修法。下面从“譬如轮王行”乃至“弃取皆由舍”之间的三个颂词就是宣讲“安立如何

是七觉支”。

譬如轮王行，七宝为先导，  
菩萨趣正觉，七分常圆满。

这个颂词是总说七觉支，通过比喻和意义对照的方式宣讲七觉支的修法。

“譬如轮王行”，这个“轮王”是指金轮王。金轮王拥有轮宝，其他的轮王不一定拥有，金轮王拥有七宝可以统摄四洲，自在驾馭一切有情。

譬如说，金轮王在行进时“七宝为先导”，他的金轮宝乃至将军宝七种宝“为先导”或跟随在金轮王的旁边，如是成办各种各样的事业。金轮王是主尊，七宝可以安立成他的眷属或分支。金轮王可以自在地驾馭七宝，七宝为金轮王服务，成办金轮王的所欲。

“菩萨趣正觉，七分常圆满”，菩萨趣向于正觉时，“七分”就是从念觉支乃至喜觉支之间的七种分支，七种分支是恒常圆满的，一个都不缺少。“趣正觉”是智慧的自性、本体，“七分”是七种修法、分支，是为了圆满智慧的一切所作，如是具备恒常圆满，有了这七种修法就可以顺利获证大菩提的自性。

这个颂词以比喻和意义对照的方式，首先略说七觉支的本体，后面分别进行观察。在麦彭仁波切的讲义当中，首先是广说七宝的自性和它的功能、功用等，后面再分别对应七觉支的意义。我们讲的时候是合在一起观察。

念伏于诸境，择法破分别，

## 进速无余觉，明增喜遍身。

“念伏于诸境”是讲第一支——念觉支，念觉支所对应的七宝是金轮宝。以前学过，金轮王的金轮宝是于吉祥初十从东方显现，然后降临于金轮王之前，金轮王和他的眷属可以乘坐在金轮上，如是飞临其它的国境。其它国境有些是已臣服的，有些还没有被降服，但只要金轮飞临这些城市或国家上空，没有降服的国境全都会降服，这就是金轮宝的作用。

和金轮宝的作用对应的是“念伏于诸境”，正念可以“伏于诸境”。菩萨在胜解行地时，还没有获得现量证悟诸法的智慧，还有很多随眠烦恼没有彻底断除，一旦生起初地的正念，就可以“伏于诸境”，见道的一切所断就称为“诸境”。当初地菩萨的正念生起时，没有被降服的一切随眠烦恼全部被降服。正念和金轮宝对应，都有降伏的含义——没有降服的国境也好，随眠烦恼的境也好，都可以如是降服，所以叫“念伏于诸境”。

“择法破分别”是讲择法觉支，对应的七宝是大象宝。大象宝一方面身体庞大，一方面身色洁白如雪山，大象宝行进如雪山行进于虚空。麦彭仁波切解释说，大象宝的色、力都非常圆满，而且性情相当调柔，非常适于金轮王使用。通过大象宝可以降服金轮王的劲敌，谁和金轮王作对，以大象宝的能力就可以彻底摧伏他们，这是大象宝不共的特征。

大象宝对应的是择法觉支。择法觉支是一种智慧的本体，简择诸法。对于轮回法、涅槃法的体性，在见道时通过择法觉支去一一通达、

了解。“择法”的作用就是“破分别”，所破的“分别”指什么呢？——人我分别和法我分别。因为初地时现证二我空，在当下人我执和法我执这两种分别被彻底、无余地破除。

对于一般凡夫或众生来讲，最大的劲敌就是人法二执。在择法的智慧没有生起之前，是没有能力破除人法二执的；择法的智慧生起之后，众生最为强大的劲敌——人我二执彻底被降服，就像大象宝出现时金轮王的劲敌全部被摧伏一样，这就是“择法破分别”。

“进速无余觉”是讲精进觉支。第一个字“进”就是精进的意思，代表精进觉支，它所对应的七宝就是骏马宝或紺马宝，马宝的整个颜色是蓝的，看起来非常悦意。骏马宝的速度非常快，吃一顿饭的时间就可以绕行整个南瞻部洲或沿整个大海岸跑一圈，速度非常快。转轮王想去哪个地方，驾驭骏马宝就可以很快地到达，这是骏马宝不共的作用。

精进觉支就是“进速无余觉”“觉”就是觉悟的意思、菩提的自性，“无余”就是没有任何剩下的。菩萨相续当中具备了精进觉支时就可以迅速地无余觉悟，很快达到正等觉的境界，所以叫作“进速无余觉”。

“明增喜遍身”的“喜”就是喜觉支，它所对应的七宝是摩尼宝。摩尼宝有很多功用，第一个功用：摩尼宝可以自在地出生一切所欲；第二个功用：它可以放出光明，在夜晚太阳隐没时，摩尼宝可以放出一由旬的光明，在一由旬当中不会有黑暗笼罩，它可以破暗、显示光明；第三个功用：摩尼宝可以在热天放出冷光令众生得到清凉，在冬



天放出热光令众生得到温暖；第四个：仅仅接触摩尼宝就可以遣除一切疾病，摩尼宝在世间来讲是无与伦比的。

世间的一切所愿无外乎获得资具或遣除疾病等，只要拥有摩尼宝，就可以自在地出生一切所欲，而且疾病不生，因为接触就能遣除一切疾病的缘故，然后也没有寒冷或酷热的恼乱。因此摩尼宝可以遣除一切众生的种种衰败，在世间是无与伦比的。

摩尼宝所对应的是喜觉支，喜觉支就是“明增喜遍身”“明”就是光明的意思，就是光明增胜。什么样的光明增胜呢？菩萨相续当中出世间道的光明在初地不断增上、圆满。“喜遍身”是说他的身体和心都充满了欢喜，就像如意宝一样，如意宝可以给众生的身心都带来安乐。菩萨的喜觉支——获证初地时极为欢喜，所以叫极喜地。菩萨的身体没有痛苦，心也是恒时处在空性、平等或大悲智慧的状态，身心都非常快乐，而且光明遍增，无有黑暗，和摩尼宝能够遣除黑暗放光相似；“喜遍身”，和摩尼宝能放出冷光、热光、能够遣除疾病等功用相似，所以摩尼宝对应喜觉支。

障尽猗而乐，诸作从定生，

随时所欲住，弃取皆由舍。

“障尽猗而乐”，这一句颂词是讲轻安觉支。“猗”字是讲轻安，轻安翻译成“猗”，这和现在字典中“猗”字的意思不太一样。轻安觉支和玉女宝对应，玉女宝一方面容色非常端正，一方面性情非常调柔，她忠于转轮圣王，根本不会和其他男子做邪淫。她的相续相当调柔，口里和身体恒时发出天界的妙香。因为她的心调柔的缘故，很多众生

见到她都能够被感染，相续当中获得一种寂静。这是转轮圣王拥有的玉女宝。

玉女宝对应的是轻安觉支。轻安觉支一方面讲到“障尽”，菩萨应该断除的一切障碍在初地时全部无余断尽，这叫“障尽”。另一方面“猗而乐”，通过轻安生起种种安乐，没有丝毫的痛苦。轻安觉支为什么对应玉女宝呢？因为玉女宝在接触转轮王时，转轮王会感受到种种快乐，不会有种种粗重的病障等等。同样，菩萨安住于轻安觉支时，一切障碍都会清净，身心非常快乐。

“诸作从定生”是讲定觉支，所对应的七宝是大臣宝。大臣宝有一种不共的势力，他只要一伸手——有时讲只要他的眼睛一看，所有的仓库就全部充满珍宝，转轮圣王需要财宝时，大臣宝就可以满足其所欲。而且大臣宝在处理内政方面非常具有能力，有了大臣宝，转轮王不需要操心什么，一切内政大臣宝都可以成办，他很有能力、智慧。

大臣宝所对应的是定觉支。定觉支不共的作用、功用就是“诸作从定生”，这个“定”是指定觉支，一切所作都是从定觉支当中如是产生的。什么是“诸作”？“诸作”就是一切所作业。一切所作业当然有很多，讲义中提到第一个是诸种神通。菩萨在初地获得殊胜的神通，初地菩萨的种种神通、种种所愿都是从定而生的，所以这里的“诸作”，大概讲就是一切神通和一切所愿，这一切都是为了成办众生的利益或菩萨的自利，都是通过定觉支如是产生的，因此叫作“诸作从定生”。如同转轮王的一切所作是由大臣宝如是成办一样。二者如是对应。

“随时所欲住，弃取皆由舍”，最后一个“舍”字就是讲舍觉支。舍觉支对应的是最后一个将军宝。将军宝主要是外防，他统领转轮圣王的一切军队，非常懂得用兵之道，对于什么时候可以开拔、什么时候必须退回等非常通达。通过将军宝可以胜伏一切敌方，如是该降伏就降伏，该占领就占领。转轮圣王在征服其他国众时，都是通过将军宝如是发挥作用。

离开了沉掉等种种禅定的障碍，如是自由自在安住舍的境界，就叫作舍觉支。“随时所欲住”，因为初地菩萨种种的昏沉、掉举、怀疑等一切障碍都已经断掉，所以随时所欲而安住。菩萨安住在定境当中或者自己的心已获得自在，自己如果想安住于觉悟的自体当中，不管什么时候随时都是所欲而安住的，这是第一个方面。

第二个方面“弃取皆由舍”，该弃和该取的方面也是由舍觉支如是成办的。该弃的是什么法呢？主要是障碍、下地或种种恶业等等；该取的就是上地的功德等等。菩萨安住在舍觉支时，当然不会耽著自利，他肯定想从一地到二地层层增上，如是登上地，需要抛弃恶业、烦恼、杂染、种种下地。“弃取皆由舍”，通过舍觉支如是成办。就像将军宝能够“随时所欲住，弃取皆由舍”，这是将军宝和舍觉支对应的方式。

以上讲完了正说七觉支或如何安立七觉支。弥勒菩萨通过很善巧、很慈悲的方式，通过轮王七宝和七觉支对应，开显出七觉支当中一些殊胜的修法、精要。虽然七觉支的正修法是在初地，但是在凡夫位、还没有证悟初地之前，必须要修持它的近取因，所以现在也必须要了

解，然后需要相应于自己的发心、智慧，精进修持七觉支的修法。

#### 四、七觉支安立摄于五支中

依止及自性，出离与功德，

第五说不染，此分有三种。

七觉支可以摄于五个分支当中：依止支、自性支、出离支、功德支、不染支，这五支包含了七觉支。

第一个讲依止支，主要是讲念觉支，念觉支就是依止。为什么是依止呢？因为初地的一切功德没有哪一个不来自正念，通过正念如是引发择法觉支等所有觉支，所以念觉支是所有其他觉支的依止处。

第二个方面自性支，就是择法觉支。择法是一种智慧，它是智慧的本体或菩提的自性。对什么是轮回、涅槃等等，简择得一清二楚，择法就是菩提自性的缘故，所以叫作自性支。

第三个是精进觉支。精进觉支能够“出离”，一方面可以从胜解行地当中出离而获得初地，这方面叫作通过精进而成办的出离；一方面是从地上地，从一地出离到二地也是靠精进才能成办。所以精进就是出离支。

第四是功德支。功德支就是喜觉支。因为喜是一种功德或者获得的一种利益。菩萨安住初地时身心充满欢喜，这是修持正道的一种功德，或者安住菩提的一种利益，所以说是功德支。

“第五说不染，此分有三种”，第五不染支分三个侧面：第一个是轻安支，第二个是定觉支，第三是舍觉支。

轻安支，就是不染支的因。因为有了轻安，烦恼障、所知障等这

些恶取处无从生起，有了轻安就可以成办不染。

定觉支，就是不染支的所依处。如果能够安住在禅定当中，依靠禅定一切随烦恼就无法生起，就可以安立不染，因此定觉支就是不染支的所依。

舍觉支，就是不染支的自性。菩萨安住在舍觉支时，没有昏沉、掉举而安住在等舍的状态，如是就是不染的自性。

下面讲第七个科判，三十七道品当中最后一支就是“八圣道”。

### 辛七、八圣道

一转如前觉，立分二亦然，  
次三三业净，后三三障断。

这个颂词讲到了八圣道，第一个就是正见。颂词“一转如前觉”就是正见，或者叫正见分——有些地方讲“八圣道分”，有一个“分”字。

第一分就是正见分。“一转如前觉”这个“一”，就是八圣道的第一者，第一分就是这个“一”字的意思。“转如前觉”的“转”，是随转的意思，对于谁随转呢？如前所觉悟的智慧而随转。如前所证悟的智慧，是指初地时的择法分支，菩萨在初地时入根本慧定，如是现证诸法的自性，这就是“如前觉”的“觉”，随顺这种如前所觉悟的法界自性而转，叫随转。也就是说，在入定位现见法界自性，在出定位自然获得正见。因为正见都是安立成出定位，在入定位不安立正见，因此“一转如前觉”这个正见跟随出定位。在入定位现见法界自性，依靠这种觉悟、入根本慧定的智慧随转，如是安立正见，这就是第一者

正见。初地时所见到的法界自性，在修道位二地到十地之间只不过是让它再再增上、广大而已，除此之外没有重新证悟的空性，没有重新证悟的二我空。这方面叫“一转如前觉”，安立正见。

“立分二亦然”，这个“二”字的意思是分二或二分，就是八圣道当中的第二分——正思维，正思维就是分二或二分。“亦然”，和谁亦然呢？和“如前觉”亦然。为什么呢？因为在初地入根本慧定时如是所证悟的智慧，在修道位时，也是以此作为所缘而安立所说法，这个“立”就是安立所说法的意思。

讲义中讲，比如像佛陀证悟殊胜法界之后，如是给众生安立种种教法一样。所谓的正思维，也是菩萨自己证悟殊胜法界后，在出定位给众生安立说法，给众生安立所修持的正法，这叫作正思维，也叫作“立”“立”就是所安立的意思。“亦然”就是讲和“如前觉”一样，主要是依靠入根本慧定的智慧如是安立。

“次三三业净”。首先“次三”，意思是在正见、正思维之后的三个圣道，三个圣道当中讲“三业净”，次第可以净除三种业，有三种业可以清净的。“次三”的三个圣道：第一个讲正语；第二个讲正业；第三讲正命。“三业净”是指身业净、口业净、身口二业俱净。

如何了解“次三三业净”的意思呢？

第一个方面，通过正语清净语业。菩萨说正语时，妄语、恶口以及挑拨离间的离间语和绮语等所有语业统统清净，菩萨安住正语的缘故，根本不会有四种语业。

第二个方面叫作身业净。身业净可以说是正业吧，从正业方面安

立，菩萨断除了杀生、偷盗、邪淫这三种身业，所以身业得到清净，菩萨安住正业就是这样。

第三个正命，是身语二业俱净。为什么这样讲呢？因为正命是从断除邪命方面安立，邪命包括诈现威仪或旁敲侧击等，有些是身体方面表现的邪命，比如想要获得利养，自己端身正坐或走路很缓慢等等，这些方面都是诈现威仪，这是身业所摄。旁敲侧击是语业所摄。当然五种邪命一一可以分别，但是用这两个例子就可以知道，菩萨安住正命时可以说身口二业俱净。邪命有身语二支。当他安住正命时，身语二业俱清净，这个叫作“此三三业净”。

“后三三障断”。八圣道当中的最后三者——正精进、正念、正定，就是“后三”。断除了所知障、断除禅定障、断除自在障就是“三障断”，这三种障碍就叫作“三障”。

通过三正道如是断除三种障碍。

第一是通过正精进断除所知障。为什么不是断除烦恼障呢？因为从主要的侧面来讲，一地以上主要断除所知障，因为对他来讲已经从轮回当中获得解脱，而障碍解脱的主要是烦恼障。地上菩萨主要是如何成佛，成佛的障碍主要是所知障，他主要是对治所知障。正精进可以断除所知障，当然烦恼障肯定也要断除。为什么通过正精进呢？因为想要断除所知障，不精进是不行的，必须要正精进，通过正精进就可以断除所知障。

第二是通过正念断除禅定障。想要安住在清净的禅定当中，就要保持殊胜的正念，通过正念不断地护持和延续，就可以一直安住在清

净的禅定当中，不被禅定的违品所染污。

第三是通过正定断除自在障。神通等称之为自在。如果你的禅定没有安住在正定当中，就没有办法引发殊胜的大乘神通。如果安住在正定当中，就可以断除自在障、神通障，恒时显示殊胜的大神通。所以这叫作“后三三障断”。

这个颂词对“八圣道”做了观察。以上讲完了三十七道品的本体。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第八十四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩萨心之后，现在我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。

“无上五义”当中，前面讲了所安立、分别所知、所思维、不可思议四个科判，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，宣讲菩萨道现证大菩提自性的种种修法，分加行和正行，前行从《明信品》到《教授随示品》之间已经做了观察。现在讲正行，正行分六个科判，第一个科判是《业伴品》，第二《度摄品》，第三《供依无量品》，第四《觉分品》，第五《功德品》，第六《行住和究竟果品》。

六个科判当中，现在正在讲第四个科判《觉分品》，宣讲实修的窍诀，分“因、本体、修法增胜支分”三个侧面，第一“因”从八个方面做了观察，现在讲第二“本体”，分“正说三十七道品”和“要略而说止观二者”。其中第一个科判已经讲完，今天开始讲第二个科判。

### 庚二、要略而说止观二者

前面三十七道品的内容可以摄在止观当中，叫作“要略而说”。前面再再宣说的大乘菩萨的修行，是为方便和智慧或止观二道所摄持的，因此三十七道品作为大乘菩萨道的实修法，可以归摄在

止观二者当中。这个科判把三十七道品归摄在止观二者的自性当中进行宣讲，虽然没有一一对照，但里面宣讲的止观的体相、分类、作用等等，也可以和三十七道品对照。

首先宣说止观的相：

安心于正定，此即名为止，  
正住法分别，是名为观相。

前两句讲寂止的相，后两句讲胜观之相。“安心于正定”是寂止的相，将自己的心安住在正定当中，如是一心不乱，就是殊胜的寂止。大乘的寂止和其他寂止稍微不同，无著菩萨的讲义里，寂止是指安住在唯识的境界当中。“正定”是四种殊胜的正禅。

“安心于正定”，将自己的心摄于唯识，安住在四种禅定当中，即为殊胜的寂止。

大乘菩萨的胜观是什么呢？即无分别智慧，这是从出世间道方面讲的。寂止是从唯识的侧面观察，而胜观是从出世间方面进行观察。“安心于正定”，安住在四种禅定——一禅、二禅乃至四禅当中，知道一切唯识，如是不离唯识的境界就称为“寂止”。

第二是讲胜观，“正住法分别”，是指出世间的无分别智慧。那么如何安住呢？“正住”，即通过观察、抉择之后，如是了解无分别智慧。“法分别”也叫“分别法”，二者是一个意思，对于轮回、涅槃的法一一辨别之后，安住在无分别智慧当中。颂词中没有讲无分别智慧，但“正住法分别”的意思，就是对轮回、涅槃的法一一详细辨别，然后安住于每个法的自性——无分别智慧当

中，这就是殊胜的胜观。单单住在法的分别当中，不是大乘菩萨的胜观，必须要安住在无分别智慧当中。这个颂词讲了止观之相，下面开始讲它的分类：

普欲诸功德，是二悉应修，  
一分非一分，修有单双故。

颂词一方面讲分类，一方面讲如何修习止观。麦彭仁波切的科判讲分类，唐译的讲义是讲如何修持止观二者。

“普欲诸功德，是二悉应修”菩萨如果想要获得一切功德法，就必须修持寂止二者。一切功德法应如何理解呢？要生起三十七道品的功德，就必须修持止观二者；要弃恶从善，也必须修持止观二者；要修持殊胜的神通，也必须修持止观二者；想要成佛，同样必须修持止观。这就是“普欲诸功德，是二悉应修”的意思。

那么应该如何修持呢？“一分非一分，修有单双故”，所谓“一分”和“非一分”，是指从两方面行持。在修持时侧重于胜观或寂止，叫“一分”。麦彭仁波切的讲义当中，侧重于寂止方面，主要是安立无色界的禅定，其胜观比较微少的缘故，所以叫“一分修”，就是止观二者当中偏重于止，但并不是不修胜观。色界四禅中的一禅、二禅、三禅侧重于胜观方面，也叫“一分修”，虽然里面也有寂止，但是胜观的含量重一些。胜观也可以理解成观察，在讲解的时候，一禅、二禅、三禅要用很多的观察，如是安立的缘故，称之为“一分修”。

“非一分”，即不偏于寂止，也不偏于胜观，是双运的意思。

如何安立呢？在色界第四禅，寂止和胜观二者平等，或者说，明清和安住两部分是平等的。一禅、二禅、三禅有的讲偏重于观察，有的讲侧重于明清部分；而在无色界，则侧重安住这一分。在第四禅，明清和安住二者没有什么差别，叫作双运，止观双修。

为什么安立一分和非一分呢？“修有单双故”就是根据。因为修持止观的时候，有单修和双修。单修就修一分，双修是修圆满分，即止观二者平等而修。有单修或双修的缘故，所以将止观安立为一分和非一分，这就是告诉我们应如何修持止观。在一禅、二禅、三禅主要侧重于胜观，无色界主要是侧重于寂止，在第四禅止观双运。或者按照麦彭仁波切的科判来讲，也可以分成一分和二分。

能通及能出，无相亦无为，  
净土及净果，是二即为业。

前两句宣讲差别，后两句宣讲作业。什么是差别呢？分四类：“能通”“能出”“无相”“无为”。四类当中，从一地乃至三清净地之间都做了详尽地观察。

“能通”，是初地菩萨见道的止观。麦彭仁波切和无著菩萨的讲义都提到胜解行地所行持的止观是为了进入初地，但颂词当中没有讲到。“通”是通达的意思，“能通”指能够通达、彻证。初地菩萨的止观能够证悟法界的自性，所以叫“能通”。

“能出”，是指一地到六地或二地到六地之间止观的修法。“出”是从哪里出呢？从有相的执著当中出离。二地到六地的菩

萨虽然现证了无分别智慧，但对经论的种种含义还有分别；或在出定位的时候还是有相的。二地到六地之间的止观，就是为了出离诸相执而作修持的，所以叫作“能出”。

“无相”，指七地菩萨远离一切分别念，对经论中的种种所诠义没有丝毫的分别，没有相执，简称“无相”。七地菩萨的止观是无相止观。

“无为”，无为可以理解成无勤作。“为”是作为、勤作。什么时候是无勤作、无为呢？主要指三清净地。为什么呢？因为七地已经没有分别，但还有勤作。到了八地，乃至出定位无分别智慧都已经获得自在，不但无相，而且无勤作，可以任运安立。在这里安立了三清净地的止观修法。

下面两句是讲止观的作业。通过止观二者作什么业呢？“净土及净果，是二即为业”，这就是止观的作业。

第一个作业是“净土”。虽然在菩萨地都要修持净土，但着重修持是在八、九、十（三清净地）。无分别智慧获得自在的缘故，通过止观二者，在三清净地可以修炼清净的刹土。

第二个作业是“净果”。净果可以理解成转依的意思，也可以理解成清净的大菩提果。通过究竟圆满的止观，可以获得最极清净的菩提果或生起究竟转依的智慧。

前面广讲了三十七道品，这里是略说止观，实际上它们可以互相含摄。即通过止观可广讲三十七道品，从资粮道乃至十地之间都可以这样安立。三十七道品可以摄于止观二法当中，通过止

观的修法可以安立胜解行地至三清净地的功德，乃至最究竟地获得佛果。一个是广说，一个是要略而说。

### 己三、修法能增胜支分四：

首先要理解科判的含义。所增盛的支分是指三十七道品的修法。通过修持某种善巧方便或菩萨道某种殊胜的法，然后对修持三十七道品有所增益，这叫作“修法能增盛支分”。

一、于成就大义费力小且能令欺惑、虚诳无有之善巧方便；  
二、往昔所受持诸法不忘之陀罗尼；三、能获得未来诸功德之发愿；四、宣说能清净道之三摩地与四法印。

第一，“于成就大义费力小且能令欺惑、虚诳无有之善巧方便”，它的核心落在“善巧方便”上，前面的“成就大义”，一方面可以说成就三十七道品的功德，一方面可以说成就菩萨地乃至佛地的功德。“成就大义费力小”，如果没有善巧方便，就得费很大力气，但收获微小；如果有了善巧方便，那么成就大义费力小。

“且能令欺惑”和“虚诳无有”，令欺惑、虚诳不显现的修法是什么呢？就是善巧方便。首先要理解科判，不理解就不知道在讲什么，这是“修法能增盛支分”的意思。

第二，“往昔所受持诸法不忘之陀罗尼”，这是指总持陀罗尼。陀罗尼能够令往昔受持的一切诸法不忘失，恒时现在心前。诸法不忘失有三种：句不忘失、义不忘失、句义二者皆不忘失。听闻之后，对句子不忘，对意义不忘，对句义二者都不忘，这叫“陀罗尼”。也就是说，菩萨如果能够成就陀罗尼的修法，就能够增

盛三十七道品。因为菩萨在修持三十七道品的过程当中，必须要  
有正念和智慧，陀罗尼就能帮助菩萨对于所闻的法义不忘记，让  
法义恒时在相续当中现前，便于串习，所以能够增盛支分。

第三，“能获得未来诸功德之发愿”，发愿是第三个修法，也  
能增盛三十七道品的修行，获得未来的诸功德。第二是对以前所  
修的法不忘失，第三是要得到以后的功德，全都要靠发愿来作联  
系。今生、后世乃至三个无数劫中的修持，都离不开大愿的摄持。  
这个修法能够增盛支分。

第四，“宣说能清净道之三摩地与四法印”，能够清净道的三  
摩地，就是三昧和四法印二者，它们能够增盛三十七道品。

这就是科判的含义。下面一个一个地讲。

**庚一、于成就大义费力小且能令欺惑、虚诳无有之善巧方便**

自熟与成生，速果并作业，  
生死道不绝，说此为五巧。

这是宣讲善巧方便的本体或体相。体相是“说此为五巧”，  
就是五种善巧方便。

第一种善巧方便叫作“自熟”，自熟为善巧方便是什么意思？  
自熟是一种修法或应该成就的果法。如果要用自己的相续成熟，  
善巧方便是什么？必须要修持无分别智慧。无分别智慧就是自熟  
的善巧方便，这个方面必须要理解。

一切功德法比如六度、种种三摩地、种种陀罗尼等等，这些法要在菩萨相续当中成熟、现前，就必须善巧地使用无分别智慧。有了无分别智慧，六度就能够成为度众生的方便，其他一切地道功德也能够一一成办。

第二种善巧方便是“成生”，成生就是成熟众生。成熟众生的善巧方便是什么呢？是四摄法，通过四摄法能够成熟众生。前面学《度摄品》时已讲过，通过布施摄、爱语摄、利行摄、同事摄这四种善巧方便能够摄受一切众生，将一切种类的众生安置在六度本体当中。

第三种善巧方便是“速果”，就是迅速证果。迅速证悟菩萨果位或现前大菩提果的善巧方便是什么呢？佛经中宣讲了四类修法。

一是通过善巧方便，别别忏悔自己相续当中的一切罪业，忏悔相续中粗重的恶业和种子习气。忏悔的方便很多，如修持空性，修持大悲菩提心、礼拜、供养等等都可以清净相续当中的罪业。这是迅速得果的一个善巧方便，千万不要忘记了。

二是随喜，对于一切众生乃至五类补特伽罗的善根都一一随喜。五类补特伽罗是指佛（十方三世诸佛）；菩萨；声闻；缘觉；一切众生，对他们的善根都必须随喜。相续当中对某个善法、某类善趣如果生起了随喜心，虽然没有亲自去造作，但也可以圆满功德，这是迅速成佛的一种善巧方便。

三是请转法轮。对诸佛祈祷，祈请诸佛常转法轮。只有祈祷



诸佛常转法轮，相续当中的舍法罪、愚痴才可以灭尽。祈祷诸佛常转法轮，从佛陀那里听闻殊胜的教义，如是迅速得果。请转法轮是一个善巧方便。

四是发殊胜的大愿。有了大愿的摄持就可以迅速得果，关于发愿的内容下面还要单独讲。“速果”的善巧方便就是这四类修法。

第四种善巧方便是“作业”。要令作业速速成办，善巧方面有二门：第一个是三摩地门，第二个是陀罗尼门。就是说菩萨的作业是自利和他利，圆满自利的作业是要修持陀罗尼门，要成办众生的利益必须要修持三摩地门，通过三摩地门显示种种神变如是成熟众生。作业的善巧方便——二门必须要生起来。

第五种善巧方便是“生死道不绝”。令生死道不绝的善巧方便是什么呢？麦彭仁波切解释为大悲和智慧二者，无著菩萨解释为无住大涅槃，意义上没有大的差别。“生死道不绝”，是说为了度化生死轮回的一切众生，使修道不断绝，只有智慧和大悲，除了智慧和大悲二者之外，根本找不到另外的善巧方便。为什么呢？因为如果没有大悲心就会趣入小乘的涅槃，没有智慧自己都没办法从轮回中解脱，何况说是度化众生？只有大悲和智慧二者双运才可以在生死轮回当中不断地行持菩萨道，使菩萨道不息灭。无住涅槃也好，大悲智慧也好，这两个方面就是他的善巧方便，离开了这个之外绝对没有任何方法能使“生死道不绝”。

这五个方面能成就殊胜的大义。世间人没办法成办大义，二

乘也没办法成办大菩提自性。从“费力小”方面来说，修持无分别智慧、四摄法乃至大悲智慧这五种善巧方便，费力很小，但是成就的果非常殊胜，令虚妄、欺狂等等都不显现的方便善巧就是这五类。下面再讲善巧方便和它们的差别、作意。

菩萨巧无等，差别依诸地，  
能成自他利，说是名为业。

第一句和第二句是讲差别或分类。“菩萨巧无等”的“巧”就是指善巧方便，菩萨的善巧方便是无与伦比的。和谁相比无与伦比呢？和二乘相比。二乘没有办法和菩萨相比较，外道、世间人更不用讲。菩萨的发心、智慧、大悲远远超胜于其他众生，绝对无与伦比。

“差别依诸地”，差别是依诸地建立的。从胜解行地开始，一地是见道，二地到十地之间是修道，在这个过程中有很多的差别，但不管哪一地都超胜二乘，都有二乘不具备的善巧方便。我们现在即便没有进入资粮道或加行道，但是对它的因——如何修持善巧方便，菩萨的善巧方便是什么，都可以通过闻思来了解。了解之后以发愿回向的方式印持，然后再再地祈祷上师诸佛，对它们各自因的修法再再去积累和串习，那么无分别智慧、四摄法，忏悔等四种善根，以及三摩地门、陀罗尼门、大悲智慧这些善巧方便的功德就能够在我们的相续当中生起，生起之后成办大义就不费力，可以使一切违品不显现。

“能成自他利，说是名为业”，善巧方面的作业是什么呢？

就是“能成自他利”，能够成办自利也能够成办他利。菩萨的自利也是间接利他的，不为他利的自利，菩萨绝对不会去寻求。有人想，如果利益众生很费劲，还不如发愿成佛，但你在发愿成佛的过程当中如果丝毫不考虑众生的利益，那么你的佛果绝对不会显现。有人认为，不考虑众生的利益也会成佛，但这绝对无法安立，因为成佛的自性是“智慧缘佛果，大悲缘众生”，两个条件缺少任何一个都不能成立。菩萨的自利也是他利，菩萨的他利也是自利，能够成办自他二利的善巧方便就是菩萨善巧方便的作业。

## 庚二、往昔所受持诸法不忘陀罗尼

这就是以前听受的诸法不忘失。现在很多道友苦恼自己记忆力不行，很希望得到陀罗尼的功德。有了陀罗尼的功德，背书不困难、考试不困难，我们只想到怎么应付背书、考试，实际上菩萨陀罗尼的功德远远超胜应付背书和考试，它是修持三十七道品、成佛的殊胜方便。我们对陀罗尼有一个很大的希求心，这肯定是非常好的，但我们的志向必须广大。修持佛法时，有很多法义需要在相续当中作意。比如前面讲的五十一种作意都是菩萨殊胜的修法，如果能够圆满行持五十一种作意，那么相续当中诸法的功德就会迅速积累。不忘陀罗尼的功德非常大，前面讲过作业的善巧方便就是陀罗尼门和三昧门，真正获得陀罗尼就能够成就自利和成熟佛法，有很多殊胜的功德。陀罗尼也称为总持，分为句、义二者。对句听闻之后不忘记，过目不忘就是一种陀罗尼；对意义听闻之后也绝对不会忘记，对句义二者同时不忘的也有。

首先宣讲陀罗尼是由什么因而引发的。

业报及闻习，亦以定为因，  
依止此三行，持类有三种。

“持类”的“持”就是陀罗尼的意思。平时我们讲总持或陀罗尼，在颂词当中就翻译为“持”。陀罗尼的种类有三种，通过三种不同的因如是生起。三种不同的因如下：第一种是业报。什么业报呢？在宿世如果以恭敬心去书写圣法——比如抄经、抄论典等等，经常去抄写，现在讲就是经常印刷，像这样流布经典就是获得陀罗尼的因。然后对圣法恭敬供养、礼拜受持，这方面都是获得陀罗尼的因。有些地方讲，以清净心宣讲佛法，绝对也是获得陀罗尼的因。前世造了殊胜的因而且通过回向成熟，今生看一遍，或者听一遍就能记住，绝对不会忘记，根性很利。

这类众生世上很多，尤其在佛教史上，这一类高僧大德更是层出不穷。比如大家都很熟悉的一行禅师，他的陀罗尼功德显现出来不可思议，是非常明显的。藏传佛教史当中也记载有很多这样的大德，比如全知麦彭仁波切，他老人家当然是文殊菩萨再来，大藏经看一遍、翻一遍就能全部背下来，在念传承的时候，根本不看书。给弟子念传承，在念大藏经的时候他就背诵，下面的弟子对照书看，一个字都不漏，就是这样的。造论的时候，在造论之前大概翻一下经书，中间绝对不看，写论的时候，所引用的教证一个字都不会错，这方面绝对是不忘陀罗尼的明显显现。

法王如意宝也是每天背诵多少颂词，这方面也是不忘陀罗尼。

上师仁波切以前也讲过，他小时候记忆特别好，看一遍绝对不会忘记，但是后来——他老人家讲，因为一次心脏病很严重，他的一个舅舅以麦彭仁波切的医术用火给他炙烤，把智慧脉烤断了，所以现在的记忆力比以前差得多。小时候记忆力非常强，也是宿习的不忘陀罗尼。当然有道友辩论说，圣者的智慧通过火能够烤断吗？这些我们没办法观察，但显现上至少是这样，他老人家也是这样讲的。

很多圣者所显现陀罗尼的功德是非常殊胜的。如果我们想要获得陀罗尼，这三类因肯定是要的，或者都要具备，或者至少具备一种。没有宿世的串习，今生当中就要多去抄写、传讲或印刷圣法，然后受持、读诵、背诵、思考，这些都是获得不忘陀罗尼的因。或者今生当中好好修法，往生极乐世界，到了极乐世界也可以获得不忘陀罗尼。这是业报方面，对于因必须再再地去串习。

第二个方面的因是“闻习”。在今生当中，没有前世这些殊胜因的显现，比如像我这一类的众生，现在没有不忘陀罗尼的智慧，说明前世没串习过，或者至少习气还没有成熟。今生在上师堪布阿闍黎面前再再地听受教法，通过反复听闻、背诵或研讨、串习——以闻习的方式而获得陀罗尼。对于这些圣法再再地串习，陀罗尼的功德越来越增上，最后能够显现一种陀罗尼。虽然陀罗尼有大小的差别，但是如果你能够再再地串习，那么你在修法或离开书本的时候，这些词句或意义都能不忘记。这是通过“闻习”

而产生的陀罗尼，是第二类。

第三类是“亦以定为因”，以修持的禅定为因。不是一般的禅定，是空、无相、无愿三昧等持，空性等持、无愿等持、无相等持，三种等持任意修持一种，任意成就一种，那么就可以获得不忘陀罗尼。业报方面在显现上还没有成熟陀罗尼；或在今生当中能够再再地闻习，通过闻习为因也许能生起陀罗尼；或者修持大乘殊胜的三种禅定。成就任何一种之后显现不忘陀罗尼的功德，这是“亦以定为因”的意思。

“依止此三行，持类有三种”“依止”，依靠业报、闻习或禅定这三种因而修习；“持类”，获得陀罗尼的种类有这三种。这是不忘智的因或体相。

二小一为大，一大复三种，  
地前与地上，不净及净故。

这是讲分类。麦彭仁波切没有单独讲这是什么，实际上就是分类。唐译当中这个颂词正式安立成分类。

不忘陀罗尼怎样分类呢？“二小一为大”，前面讲了三种陀罗尼：业报、闻习、禅定，通过三种因生起三种陀罗尼。如果要分别大小，“二小”，通过业报异熟成熟的陀罗尼和通过闻习所得到的陀罗尼，称为小品陀罗尼；“一为大”，通过禅定而引发的陀罗尼是大品陀罗尼。它们的功用肯定是有差别的，分别的时候，前二是小，最后一者是大品。

“一大复三种”，再进行分别。“一大”，三种当中的大品陀

罗尼，就是通过禅定而引发的陀罗尼，“复三种”，它也可以分为三种，“地前与地上，不净及净故”，如果略说，就分为地前、地上，广说分三种。第一个“地前”，胜解行地通过禅定而生起的陀罗尼，属于小品陀罗尼。“地上”分两种：不净地和清净地，归摄为两类，广分为三类，因为地上分两种的缘故。“不净”地是从一地至七地之间，通过禅定而显现的陀罗尼，是中品陀罗尼。“及净故”，是三清净地和佛地所摄的陀罗尼，是极为清净的陀罗尼。下面再观察陀罗尼的作业：

应知诸菩萨，恒依陀罗尼，  
闻法及持法，作业皆如是。

“应知诸菩萨，恒依陀罗尼”，菩萨依止陀罗尼的作业是什么呢？“应知诸菩萨”，恒时显现或者恒时依靠陀罗尼这样的方便、工具，做什么呢？“闻法及持法”。闻法从字面上看是听闻法的意思，但是从两个讲义看，都是传讲圣法的意思。菩萨有了陀罗尼之后，通过陀罗尼给别人传授教法，这是闻法的作业。第二个是“持法”，能够守持佛法，让佛法在自相续当中不忘失，这叫作“持法”。

“作业皆如是”，陀罗尼的修法能够增上三十七道品，所以对我们来讲，一方面要积累它的因，一方面要再三地祈祷上师诸佛菩萨加持。通过这样的祈祷发愿、回向，在因缘具备时，通过上师三宝加持之后，就可以获得陀罗尼的功德。

不能想我现在还没有获得陀罗尼，以后也没有希望了，这样

想就失去了积累它的因的机会了。现在我们要多做祈祷、多做供养,积累它的因,那么在某个时间因成熟时,就可以获得陀罗尼。有了陀罗尼的功德,我们学法、修法,就会非常地自在。自己就可以随意善巧地使用相续当中所存的很多法义,不会因为忘记而在修行过程当中不能以善作意来摄持。

### 庚三、能获得未来诸功德之发愿

发愿是非常关键的,这个功德能够增盛三十七道品的支分。

思欲共为体,智独是彼因,

诸地即为地,二果亦为果。

颂词当中分四类进行观察。第一个讲发愿的自体,即“思欲共为体”。怎么安立发愿的自体呢?“思欲”,以“思”和“欲”二者共同安立发愿的自体,“思”是指思维,“欲”就是希望的意思。对谁生起希望呢?菩萨的欲求之处就是大菩提自性,“思欲”就是思维怎么获得大菩提的自性,如是发愿,就是发愿的自体。在颂词当中没有发愿两个字,但是科判当中已经很清楚,是为了获得未来的功德而发愿。“思欲共为体”,思维要获得大菩提,思维之后怎么样?就要发愿。通过思维要获得大菩提而发起清净的愿,就是发愿的自体。

发愿的因是什么呢?“智独是彼因”“智”是指智慧,智慧“独是彼因”,发起愿或成熟愿的因是智慧。智慧分两种:一个是无分别智慧;一个是分别智慧。分别智慧,就是对于如何发愿、发愿之后如何成熟、对什么发愿通过智慧来做抉择。比如我们作



为诸佛菩萨的随学弟子，发愿后世成熟某个世间福报，那么这就绝对是没有智慧的表现。诸佛菩萨随学弟子所发的愿绝对不共于世间，应发愿成就一切智智的佛果、发愿出世间道，离开恶业、成熟功德、度化众生，这些都是智慧所做的抉择。在这个当中没有相合世间八法的愿，没有相合声闻缘觉二乘自私自利的愿，完全是为了度化众生，如是断除过失、成就功德。所以这是通过智慧来成办的，智慧独是彼因。

无分别智慧则是成就诸愿的因。发愿的时候，如果认为有三轮可得，那么你所发的愿力量就会减弱，或会推迟愿力成熟。这里是从两个方面、两种智慧讲“智独是彼因”。

下面讲发愿之地。“诸地即为地”，第二个“地”字是讲发愿之地。哪方面是发愿之地呢？“诸地”讲差别，从胜解行地乃至佛地之间，菩萨诸地即是发愿地。这些发愿地远远超胜二乘，二乘发的愿没办法跟菩萨相比。因为菩萨在胜解行地时，所发的愿就是再再追求佛果，再再为了利益众生，二乘没有这样发过愿。从这个方面讲诸地即是发愿地，超胜二乘。

“二果亦为果”，发愿之果是“二果”。所谓“二果”可以从两个方面解释：第一种，自利是一种果，他利是第二种果，自他二利是果；第二种，今生的果和后世的果，今生的果是自他二利，后世的果还是自他二利。通过愿力摄持，有些自他二利的果今生当中就能成办，有些是在后世当中成办。但不管怎样，发愿成就的果就是这两种。只要你发了大愿，今生当中能够成办自他二利，

后世当中也能够成办。如果没有愿力摄持，这两种果绝对会失坏的，今生当中的果失坏，未来的果还是会失坏。所以在修菩萨道的过程当中，发愿是一刹那都不能忘记的，在做任何一个善法之前，都必须发愿。

前段时间我们讲，早晨起来的时候，要总发愿，今天我所做的一切善根全部都是为了成就众生而奋发。然后在听课或礼拜、供养等之前，还要单独发愿，就是说我所做的这个善根是为了度化众生、成就佛果，往这个方面发愿，如是善根就会被摄持。不要嫌发愿太多，是不是发一次就够了？这是不行的。发愿越多，你的愿力就越强，就越容易忆念你现在在做什么，然后这个善法才越有目标。所以说发愿和回向一样，再再回向，他的善根就再再地成熟，再再地发愿，愿力就越来越强，这是很重要的。下面再观察它们的差别和作业：

应知差别三，种种大清净，

此业有二种，自利与利他。

首先讲它的差别。应知差别有三种：即种种愿、大愿和清净愿，这里讲“种种大清净”“种种”是种种愿的意思，“大”是大愿，“清净”是清净愿，分这三类。

第一个种种愿对应胜解行地。在胜解行地时，资粮道、加行道所发的种种愿还不能称之为大愿。有时我们认为我们发的愿很大，但和初地菩萨的大愿是没办法比的，只能称为种种愿。虽然你是发愿成佛或度化众生，也只能称为种种愿。在胜解行地时会

发很多愿，发愿断除种种过失，发愿断除轮回，这是第一类愿；第二类是见到清净功德时，发愿要证得清净功德；第三类是发愿度化众生。总的来讲这些愿都和大菩提的自性相应，叫种种愿。

这里把发愿归为三类而已，如果要广说，在断除过失方面的愿就有断除坏戒、坏定、坏慧的因缘，断除贪嗔痴、嫉妒、骄傲，断除十恶业，断除损恼众生，扰乱上师心等等。过失有很多很多，我们在发愿的时候，是捡那些重要的发愿，有的时候发愿的数量要多一点。清净方面的发愿如获得戒定慧的功德，生起厌离心或生起出离心、菩提心、大悲心，生起信心，生起戒定慧的功德，或是证悟初地，证悟佛果等等，很多很多。第三类是度化众生，为度化一切众生而发愿。

这三类愿都摄于胜解行地的种种无量心愿，这方面必须要了解。我们在发愿时，如果还没有登地就属于种种愿。虽然有很多愿需要发，但我们念普贤行愿品就可以了。自己主要的一些愿，马上要成办的就需要再再发，有愿力的摄持就可以成熟。

第二类叫大愿，是在初地的时候发起的。是什么大愿呢？是以普贤菩萨十大愿王为主的无量亿大愿，像普贤行愿，或以普贤菩萨十大愿王为首的很多大愿，可以如是真实地发起。有的时候想，既然这样，在胜解行地或现在，不是也可以发普贤十大愿王吗？为什么说是在初地发起呢？那个时候是真实地发起，现在我们念普贤行愿品是相似地发起。在登地的时候，十大愿王能真实发起，在八地的时候能真实成熟。所以初地发的愿称之为“大愿”。

清净愿是指八、九、十（三清净地）所发的愿及佛地的愿，这些都是极为清净的愿。

这是发愿的差别和种类，下面讲它的作业。

“此业有二种，自利与利他”，发愿的作业或作用有两种，即成熟两种业：一方面是自利的业；另一方面是利他的业。发愿的时候，因为发愿本身就是成办自他二利，所以当愿力成熟时，就可以成办自己的利益。比如我们现在在轮回当中感觉非常痛苦，自己方方面面的善心生不起来，烦恼没办法断掉，然后就发愿再再摄受如是做加行，最后自利成熟时，善心、出离心、菩提心、空性慧、信心也都能无勤任运地生起来，它们的违品一一地灭尽，这是成办自利。

如果认为成熟众生方面自己的力量非常薄弱，没办法成熟众生，这个方面也需要再再地发愿，愿力成熟之后，度化众生根本就不一样，可以任运自成地去度化。这方面的发愿是成熟他利，是第二种作业。

以上讲完了第三种功德法。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八十五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式开显菩萨道的修行。在“无上五义”当中，前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，主要是通过总说的方式宣讲菩萨道的安立，现在在讲“圆成证得”。

“圆成证得”是圆满证悟大菩提自性的意思。为了让初学的菩萨从发心到最后成佛，圆满证悟大菩提自性，安立了前行和正行的修法。前行的修法前面已讲完，即是从《明信品》到《教授随示品》之间的内容，对如何生起信心、信心有多少种分类等方面做观察，明白了邪信和正信、暂时和究竟的种种信心。生了信心之后再宣讲如何求法、如何弘法，通过求法和弘法可以圆满菩萨自相续和他相续的功德，开始趣入自他二利菩萨道的修行。通过弘法了解万法自性或生起定解之后，就要开始修持，所以再宣讲《修行品》。讲完《修行品》之后，为了使修行进一步增上，如是宣讲《教授随示品》。

现在正在讲正行，正行分了六个科判。第一个科判宣讲《业伴品》，主要是讲通过无厌、断除小乘作意、以无分别智慧作为修持菩萨道的方便。第二个科判讲通过方便摄持的《度摄品》，详尽开演圆

满自相续的六度和圆满他相续的四摄法。之后宣讲《供依无量品》，主要讲如何供养诸佛、如何亲近善知识、如何修持四无量心，分别圆满自利和他利的种种修行。即菩萨在修行菩萨道的过程当中必须要供养诸佛、圆满资粮、亲近善知识、遣除修道的违缘，并具备种种顺缘，然后再修持四无量心，如是成办他利。

然后再宣讲《觉分品》，主要宣讲修行。分三个方面：第一个科判宣讲因，从知惭有愧到二资粮之间如是讲修习三十七道品的正因。第二个科判再宣讲三十七道品的本体，通过总说和略摄的方式进行宣讲。总说通过七个科判从四念处乃至八正道之间做观察。菩萨通过修持四念处开始进入小资粮道，通过八正道而圆满菩萨行的修行。这是非常系统的修法，包括所有的菩萨修法。然后通过摄略的方式宣讲止观，这个科判已讲完。

现在在讲第三个科判：“修法能增盛支分”。所增盛的支分就是三十七道品的修法，通过什么修法而增盛支分呢？这里面宣讲了四种修法：第一个宣讲“于成就大义费力小且能令欺惑、虚诳无有之善巧方便”；第二个宣讲“往昔所受持诸法不忘之陀罗尼”；第三个是“能获得未来诸功德的发愿”；第四个方面是“宣说能清净道之等持与四法印”。

**庚四、宣说能清净道之等持与四法印分二：一、宣说能境三种等持；二、宣说彼所缘境四法印**

能够使自己的修道清净的，就是“等持”和“四法印”，这个“等持”就是指三等持，“四法印”就是诸行无常等四种法印。等持有很

多类，但是在这个科判当中所说的“等持”专指三等持，也就是空性、无愿和无相等持，这三个等持和四法印进行对照。四法印在藏文当中有“总标”的含义，意思是把所有的佛法总摄在四种修法当中，整个菩萨道的修行，或者大乘、整个佛法的种类无量无边，如果要归摄就是诸行无常乃至涅槃寂静的内容。汉文当中的“法印”有“印”的意思，就是印持、印可或者决定的意思。一切佛法决定可以包含在诸行无常乃至涅槃寂静当中，大的意义都是一样的。

这个内容主要是通过“能境”和“所缘境”两个方面宣讲，“能境”就是自己相续当中如是生起的三种等持；所境就是“所缘境”。如何生起三种等持呢？通过四法印为因、为所缘境、为依止处，如是可以生起来。三等持所对应的所缘境缘什么而修呢？就是缘四法印而修。

### 辛一、宣说能境三种等持

应知二无我，及以二我依，  
二依常寂灭，三定所行境。

“三定”，即三等持的意思，三种等持或三种定所行的境，就是前三句颂词所宣讲的内容。

“应知二无我”，空性等持的所行境就是二无我。因为众生所执著的人我和法我，实际上都是通过遍计所增益而安立的，所以人我和法我根本无有自性。空性等持的所行境就是二无我义，就是人无我和法无我。人无我和法无我的具体观察或抉择方式，在广大行派中也广做观察，在甚深见派当中也是主要的观察之境。

如何抉择人无我、法无我？抉择人无我可以通过五相或七相推理，如是观察人我本身就是空性的道理；抉择法无我就通过金刚屑因等共同五大因或不共四大因，抉择一切万法都是法无我的空性。详细抉择的内容在其他论典当中可了知，这里不再宣讲，主要宣讲空性等持的所缘境就是二种无我义。

“及以二我依”，无愿等持的所行境就是“二我依”。二我就是人我和法我，实际上有没有人我、法我呢？是没有的。既然没有“二我”，为什么要安立“二我”的依靠处？这是观待众生相续当中已经有了人我和法我的分别执著，假立有一个人我、法我。实际上人我和法我的依靠处或来源，就是近取的五蕴，是通过执著近取五蕴才生起了人我和法我的错误认识，所以颂词所讲的“二我依”就是指近取的五蕴。近取的五蕴就是无愿等持的所行境，为什么呢？就是因为近取五蕴是无常或痛苦的自性，有智慧的修行者对这种五蕴是不会有希愿的，所以它是无愿等持的所行境。

“二依常寂灭”是无相等持的所行境。“二依”是什么意思呢？“二”就是“二我”的意思，“依”就是依靠处，前面所讲到的近取五蕴就称之为“二依”“二依常寂灭”，它不单单是在对治的智慧生起之后是寂灭的，实际上即便能对治的智慧没有生起来，它本身也是寂灭的，它本身就是依他起的自性。从圆成实的侧面来讲，“二依”是完全寂灭的自性，“二依”的自体从来不生，“二依”的自体就是一种寂灭的法界，这就是无相等持的所行境。所以“二依常寂灭”实际上就落在法界的空性上面，近取五蕴或二取法完全都是一种空



性的自性，这叫作无相等持的所行境。

“三定所行境”，这个颂词认定了三等持的所行境。

下面的颂词是认定三等持的相状，如是进行安立。

空定无分别，无愿厌背生，  
无相恒乐得，彼依常寂灭。

第一句讲到空性等持的相状，第二句讲到无愿等持的相状，第三句、第四句讲到无相等持的相状。相状也可以理解成状态，它们的相状或状态怎样理解呢？

首先讲“空定”。颂词直接标出“空定”是空性等持的意思。空性等持的相状是什么呢，就是无分别。对谁无分别呢？对“二我”的自性，知道“二我”完全是一种不存在的法，所谓的人我也好、法我也好，实际上都是一种无分别的自性，从来没产生过。所以空性等持就缘人我、法我，如是了解。

第二个是无愿等持，它的相状是“厌背生”。通过无愿等持的相状可以生起“厌背”，即生起厌离的意思。厌离生起之后就不会有希愿。如果了解五蕴或二取都是依他起的自性，或者都是有漏、痛苦的自性，了解这种本体之后就完全生起了“厌背”。这种“厌背”生起就是无愿等持的相状。菩萨安住在无愿等持时，对五蕴根本不会希求，他知道这是一种断处或生起厌离心之处，因为它是痛苦自性的缘故，就叫作无愿的相状。

第三个讲到无相等持的相状，“无相恒得乐，彼依常寂灭”“恒得乐”就是对于寂灭法、法界自性恒时生起一种乐于获得的心，或者恒

时生起欢喜心、信赖心。为什么它是一种信赖之处呢？因为只有法界空性才是最终要证悟、安住的，证悟法界自性之后才可以从轮回的束缚中获得解脱，才可以永远地息灭二我执或二取的缘故，所以它是恒时的欢喜希望之处。

“彼依常寂灭”中的“彼依”两个字，就是“二我”的依靠处，“二我”的依靠处就是五蕴或二取——种种心心所法。这一切心心所法全部都是“常寂灭”的自性。无相等持的所缘境就是“彼依常寂灭”的法界，自己内心当中“恒乐得”，就是恒时对于法界生起欢喜、生起信赖。

这个颂词就讲完了三等持如是的相状。下面的颂词讲到三等持数目决定的道理，为什么单单是三等持而不是二等持或者是四种等持，安立三种等持的原因是什么。颂词中讲到：

应知及应断，及以应作证，

次第空等定，修习有三种。

因为修行有“空等定”三种缘故，所以数目是决定的。

首先讲“应知”，对于人我、法我自性恒时寂灭、不生是应该了知的。通过什么了知呢？通过空性等持，如是了知人我和法我是绝对不存在的，这方面就叫作“应知”。

“应断”就是对于人我和法我的基——五蕴也好，二取的自性也好，心心所法方面是应该断除的。因为它是引生人我和法我的依靠处或设施处，所以是应该断除的。

如果心心所法或五蕴等法没有断除，众生通过这样一种基或所依，

又会重新生起人我和法我。如果要真实证悟或彻底远离人法二我，就必须断除它的设施处，因此第二个方面就讲到了“应断”，通过无愿等持不希愿的缘故就断除了。如果对五蕴或心心所有所希愿、有所执著的话，就没有办法去断除它，就生不起断除它的意乐，也不会通过可以断除的意乐而作加行。所以这种五蕴或心心所的自性就应该断除，如是和无愿等持进行对照。

“及以应作证”主要是讲无相等持，通过无相等持“应作证”，应证悟法界自性空性，通过无相等持如是应该证悟。

一个是应该知道的，一个应该证悟的，一个是应该断除的。除了这个之外再没有其他法可以安立，其他法都是围绕这个“二我”。要不然就是颠倒增益出来的人我和法我，应该了知它本身是不存在的。人我和法我引生的基就是五蕴等法，是应该断除的。应证就是证悟二我空的自性而已，就是证悟二我空的空性法界，证悟后就彻底获得解脱。

“次第空等定，修习有三种”“次第”是指空性定、无愿定和无相定，或空性等持乃至无相等持，修习就分这三种，除了这三种没有其他的。如果没有了解这三种，就没办法真实地安立如何修习。如果超过了也没有必要，因为这方面已经讲到应知乃至应证的内容，所以从所修习的三种对应，决定三等持的数目不能多也不能少。

这以上就讲完了“能境三种等持”，下面讲第二个科判。

## 辛二、宣说彼所缘境四法印

“彼所缘境”这个“彼”字就是讲三等持，“所缘境”就是讲三等

持的所缘境，所缘境就是“四法印”。颂词首先讲到：

如前三三昧，四印为依止，  
菩萨如是说，为利群生故。

“如前三三昧”，前面这个科判所宣讲的“三三昧”就是三等持，因为“三昧”就是等持或定的异名，“三”就是讲前面的空性乃至无相三种，所以叫“三三昧”或三等持。

“四印为依止”就是以四法印作为它的依止处。四法印当中第一是讲“诸行无常”，第二是讲“有漏皆苦”，第三讲“诸法无我”，第四讲“涅槃寂静”。这四种法是一切佛法的总标，是一切佛法的归摄之处。以四法印这四种法义“为依止”，可以生起三种三昧、三等持，或者讲三等持的所缘境就是缘四法印而修持。

所以前面讲“应知二无我，及以二我依”，这个地方讲到了三等持的所行境，后面的四法印是讲三等持对应什么而修，或者说依靠什么而生起这三种等持，它们的侧面是不同的。不可能你安住在三等持当中什么所缘都没有，这是不可能的事情，所以它的所缘就是四法印。通过能净而修持所净，前面讲过四法印是佛法的总标，所以它是所修持；然后三等持是能净的状态，所以是能修持；通过能净缘所净，如是就可以生起了悟一切万法的功德，证悟一切佛法精要的功德，有这样一种殊胜的必要。

具体来讲如何对照呢？首先我们知道“诸行无常”这个“行”是指有为法，一切有为法是无常的意思，通过“诸行无常”或者“有漏皆苦”这二者可以引发无愿等持，因为没有什么可希愿的。为什么没

什么希愿的呢？因为一切有为法是无常的缘故，无常的法为什么去希愿呢？如果是恒常的法，你去希愿还差不多，比如圆成实，它是究竟的法界、它是恒常的，所以我去希愿它、去希求它，就有一个实际的意义，有真实义可得。但是我现在对于一个无常法，对于一切无常的有为法去发生希愿，根本没有究竟的实义。

“有漏皆苦”，一切有漏的法都是痛苦的自性，对于痛苦的有漏法也是没有必要去希愿的，如果要希愿可以希愿无漏法，无漏法的功德可以帮助自己息灭种种过患，帮助自己生起圣道的功德。所以广大行派当中就讲，应该希愿的它也给你决定了，不应该希愿的它也给你决定了。通过前两种法印——“诸行无常”印和“有漏皆苦”印就可以生起无愿等持，所以这个方面叫作依止处。

通过“诸法无我”可以生起空性等持，因为一切万法没有一个实实在在的自性，没有人我和法我的自性，所以“诸法无我”，一切法根本没有一个“我”的自相。通过观察一切万法无我，对于一切万法无我这个所缘境进行观察之后，空性等持自然就引发了，否则没有方便引发空性等持。

所以我们要对一切法——对自己内相续的五蕴乃至外面的一切山河大地做观察，都了解是无我的自性之后，空性等持就可以引发。如果是小乘，他不一定观察法无我，他通过万法上面没有人我的自性就可以引发了，但是这里是宣讲大乘觉分修法的缘故，对一切万法做观察时，不会仅停留在人我方面。对五蕴粗分观察，然后对五蕴细分观察，对一切观察完之后就知道，一切万法的实相都是空性、无我的，

如是就引发了空性等持，所以颂词中讲通过观察“诸法无我”就可以生起空性等持。或者说空性等持的所缘境是什么呢？我现在安住于空性等持，空性等持的所缘、所修是什么呢？就是万法无我而已，二者就是这样对照的。

最后通过“涅槃寂静”的法印可以生起无相等持。因为涅槃是寂静的，真正获得涅槃状态时，一切二我和二我依全部寂灭、完全不显现，现前了法界自性，所以这就引发了无相等持，无有丝毫相状、无有丝毫分别执著的等持就可以引发出来。所以以“涅槃寂静”为因，引发了无相等持。或者说自己安住于无相等持时，所缘境就是寂静的法、就是圆成实和空性法。这方面讲到了“四印为依止”的意义。

“菩萨如是说，为利群生故”，藏译当中讲佛陀对菩萨宣讲诸法总标或者总纲的四法印，在唐译当中就是菩萨了解之后如是宣讲“三三昧”“四印为依止”的含义，是“为利群生故”，完全是为了利益众生。比如弥勒菩萨当时宣讲四法印，就利益了我们现在学《庄严经论》的众生，我们现在这些道友学完之后，相续当中就生起了正见、生起了法喜，相续当中得到了利益，这就叫作“菩萨如是说，为利群生故”。

下面再观察什么是四法印的意义：

无义分别义，不真分别义，  
息诸分别义，是名四印义。

“无义分别义”就是遍计所执自性所摄的，“不真分别义”就是依他起自性所摄的，“息诸分别义”是圆成实自性所摄的，所以四法

印归摄在三自性当中。

“无义”对照“诸行无常”，在麦彭仁波切的讲义中也做了提示——这里的无常是针对遍计所执性。遍计所执性就是执著有实有、恒常的人我、法我义，为了息灭或者为了认定恒常存在的法不存在、没有恒常义就叫无常。遍计所执所认定的恒常的人我、法我完全没有真实意义，没有恒常义叫作“无义”，没有恒常的缘故安立为无常。为什么这样讲？《辩中边论》也讲过这个问题，遍计所执法本身不存在，犹如兔角一样的法怎能安立无常呢？麦彭仁波切解释说，是从它不是恒常的侧面安立无常的，这里也有相似之处，所以“无义”对照无常。

“分别义”对照无我，对照无我就是“诸法无我”。为什么“诸法无我”对照“分别义”呢？因为诸法有我也是遍计所执的分别，除了遍计所执的分别之外，去找一个人我、找一个法我，是完全找不到的，只有在遍计所执的分别念面前，才有所分别的人我、法我。只是从所缘的、所分别的法上面安立人我、法我而已，其实根本没有实际意义上的人我、法我，所以诸法有我是“分别义”。了解诸法有我是分别念之后，就对照“诸法无我”，因此这方面也安立在遍计所执性当中。

“不真分别义”安立依他起自性，对应四法印的第二法印“有漏皆苦”印。为什么“有漏皆苦”就是“不真分别”呢？所谓的一切有漏法实际上都是心和心所法，除了心和心所之外，有漏在哪里或者你的苦在哪里？你的苦只能安立在心和心所上面，心和心所就

是“不真分别”。在名言当中可以安立心和心所的自性，但是在胜义当中它没有，所以暂时安立它是不真的——有而不真，不像遍计所执性是完全不存在的。从心和心所是苦的自性上面安立“不真分别义”，就是“有漏皆苦”。

“息诸分别义”对应圆成实自性，也就是对照最后一个法印“涅槃寂静”“涅槃寂静”就是“息诸分别”，将一切不真的分别、将一切心心所法彻底息灭的状态，就叫作“涅槃”。这种涅槃自性是相当寂静的，因为没有二我、没有心心所扰动的缘故，所以是相当寂静的，这个方面也对应圆成实的自性。

以上分别了“四印义”，所以最后一句叫“是名四印义”。以上讲完了四法印的含义。

在这两个科判的五个颂词当中，对于三等持和四法印之间的关系，菩萨如何修持四法印，或者以四法印作为基础如何安住三等持，弥勒菩萨做了很精妙的归摄。我们了解之后，就知道三等持的行相、相状和数目决定的道理，然后知道四法印是什么，如何修持四法印，通过四法印引生三等持，然后安住三等持的时候以四法印作为所缘，而四法印又是一切佛法的总标的缘故，所以能够这样修持就修持了一切佛法的精要，修持了佛法的精要就会在相续当中顺利生起各种各样的功德，这就讲到了总说。

下面再对于四法印当中的一切有为法“诸行无常”和“诸法无我”这两个科判进一步宣讲。“一、安立一切有为法无常分二”，为什么突然来一个“安立一切有为法无常”呢？在前面四法印的总科



判下面，再进一步分别宣讲一切诸行无常的道理，所以从这上面再分别两个科判，第一个是有为法无常，第二个是诸法无我。

一、安立一切有为法无常分二：一、总说一切有为法无常；二、别说彼义。

### 一、总说一切有为法无常

首先宣讲“总说一切有为法无常”，这个科判没有分别什么是内有为法、什么是外有为法，是总说一切有为法都是无常的道理。

首先分别这个地方的“无常”是什么无常？通过下面的比喻就能知道绝对是细无常。粗无常在其他很多入门论典当中讲得很清楚，粗大的无常比较容易了解，比如人终究会死；坚固的器世界显现上好像是不动的，但是到了劫末绝对会毁灭；或者一个瓶子安住一段时间之后绝对会毁灭；四季的变化、人的死亡都是粗无常，在这里面不做观察。

这里主要观察一切万法的细无常，细无常就是讲刹那生灭——一切有为法从生开始，本身就是刹那生灭的法而不观待其他的灭因。以前我们说过，在《庄严经论》当中对细无常有详尽的观察，今天的内容就接触到这个问题。在总说一切有为法无常的时候，从十五个理论方面详尽抉择。观待前面所学的内容，这十五个无常稍微难懂，因为它抉择的是刹那无常的道理。我们在学习的时候，由于前世或今生所熏习的认为一切法实有的邪见、习气比较严重，也许学完第一遍之后不一定马上就生起定解。但是如前面所讲，弥勒菩萨所讲的颂词以及麦彭仁波切的解释都是金刚句，如果不懂，千

万不要认为这个理论不对或是没有正确安立。我们首先要确定里面的金刚句是绝对正确的。从弥勒菩萨开始，经过这么多大德的代代观察，没有谁提出过异议，智慧越高越能够了解其理论的正确。如果自己智慧不高或者还没有完全掌握这种推理的方式，也许就不能马上理解金刚句的含义，但是不能理解不代表它的意义不正确，不能够理解说明我们的智慧和金刚句还没有相应，所以在我们还没有理解之前不要生邪见，不要乱出诋毁之言，免得造下谤法罪。我们要知道自己的智慧还没有圆满，要努力使自己的分别念靠近金刚句，这是非常关键的。

这里面讲到了十五种含义，颂词当中讲到：

由起及从因，相违亦不住，  
无体与相定，随转并灭尽。  
变异因亦果，执持与增上，  
随净及随生，成义有十五。

“成义有十五”就是成立无常的意义有十五个理论，在这里面主要是宣讲了理证——推理的方式，间接也引用了佛陀在经典当中讲刹那生灭的教证。为什么要这样引用呢？因为不承许刹那生灭的人，很多都是佛教徒，佛教徒对佛陀的金刚句、经典当中的意义是承许的，所以有的时候使用教证，但绝大多数都是通过推理方式来成立。

在唐译当中讲“成义有十五”，在藏译当中讲有十四义，实际上是开合不同，其中一义在唐译中分两类。

首先我们讲一切有为法都是无常的，意思就是一切有为法都是刹

那刹那生灭的无常，这个是立宗。立完宗之后要讲它的根据，根据就是推理，它的根据、因有十五种：就是“由起”故、“从因”故、“相违”故、“不住”故乃至“随生”故，都可以成立一切有为法刹那刹那生灭而无常。

第一个根据“由起”故，这个“起”是什么意思呢？一切有为法可以说完全都是一种随类相续吧，就是说在安住相续的时候，完全都是一种刹那变化的法，“起”这个方面就是说一向生灭，就是在一个时间当中如是安住，这个方面就称之为它的“起”。一切有为法显现上面有异类的相续，有些长、有些短，为什么会有这些长短不同的相续呢？就是因为一切万法是刹那生灭的缘故，如果一切万法不是刹那生灭的，那么根本不可能有安住或有异类、长短这样的情况。

为什么呢？因为如果诸法不是刹那生灭的，那么就两种情况，第一种情况：如果完全没有生灭法，就成了恒常，成了恒常就不可能有异类相续的法。第二种情况：因为刹那刹那生灭的缘故，这些法刹那生了之后马上灭掉，所以有些法安住的时间相续长、有些相续短，比如在人世间当中有些人可以活一百岁，有些人就只能活几天或几个月，这种长短不同的相续主要是来自于刹那生灭。如果没有刹那生灭，就不可能有这些有为法长短的差别。这是安立成“由起”的第一个根据——正是因为诸法是刹那生灭的缘故，在世间上才可以见到这些异类的相续，可以有安住或者有长短的差别；如果不是刹那生灭，就根本无法安立，这叫作“由起”。

第二个根据“从因”故。有些人认为，这些有为法或有事，从第

一刹那的因生了之后，它中间就安住，不需要其他的生因，最后就灭尽了，有这样一种执著。那么我们就通过他自己所承许的第一刹那的安立方式——认为除了第一刹那的生因之外，第二刹那之后没有因，其他的法没有单独的因生起——像这样我们观察，如果没有单独的因生起，第二刹那、第三刹那、第四刹那等等都没有生因，那么第一刹那也必须没有生因而生，是无因生。为什么第一刹那必须要无因生呢？因为第二刹那、第三刹那可以无因产生的缘故，那么为什么第一刹那不可以无因而产生呢？它也可以无因产生。如果第一刹那无因产生，就违背了现量，所以这个对方不能承许；如果承许第一刹那有因的话，那么必须承许第二刹那也有因。

那么这些因是什么呢？可以产生第二刹那乃至最后一刹那的因是什么呢？实际上就来自前前刹那，而前前刹那必须观待刹那生灭，以刹那生灭作为因——第一刹那是生灭的自性，那么以第一刹那作因引发第二刹那，第二刹那作因引发第三刹那，所以必须在刹那生灭的前提下，才可以生起后面的刹那，所以说“从因”。因为一切刹那法、一切有为法都是由因而生的缘故，所以不能安立第一刹那有因、后面没有因。

如果有因，就必须安立这个因是刹那生灭的法。比如一个法安住一百个刹那，这一百个刹那都有因，如果果法有一百个刹那，那么它的因法肯定有九十九个刹那，这样安立时，那么前面这些刹那的法会不会是恒常的？我们说绝对不会是恒常的，肯定是刹那生灭的，因为如果是恒常的话，恒常的因不可以生果，是没有作用的，所以如果后

面的果法是刹那性的，那么前面的因法绝对是刹那性。尤其通过刹那刹那生灭的法来讲，后面的法生起需要观待前面的因，那么前面的因的自性也是刹那法，它如果是一种非刹那法就没有办法作为因了。“从因”就是一切有为法都由因缘而生，这些因缘法绝对是前前生后后，所以就安立成一切的因果二者都是刹那生灭的法。

这些推理的方式必须要好好地观察，对一切万法——现在我们所见到的这些瓶子、柱子或者山河大地等，我们认为是坚固恒常的法，通过观察之后就可以生起一个定解。

第三个根据“相违”故。有些人这样认为：通过因生起了第一刹那法之后，中间没有其他的法生起——没有无常或刹那生灭的法，到最后才灭尽。这个理论实际上是相违的，在这里安立了四大类相违法，就是四大类相违的根据。

第一类相违，如果不是按照佛经或实际情况安立——一切有为法刹那生灭，生已即灭、生了即灭，而是安立这个法首先安住一段时间之后再灭，这就是他自己的观点，或者我们自己相续当中也是这样认为的，认为这些法安住一段时间之后最后再灭，但这是有相违之处的。

首先我们观察，所谓的安住一段时间之后最后才灭尽，这个灭尽是通过非刹那灭的灭因而灭，还是通过刹那灭的灭因而灭？如果不是刹那灭的灭因而灭，那么根本不可能灭，为什么呢？因为这个有事法它不是刹那性的而是恒常性的，不是刹那性就是非刹那性，非刹那性就是恒常性，如果是恒常性它怎么灭呢？它已经安立了恒常的体性，安立恒常的体性就不可能灭，这是相违之处。其次，如果是以刹那灭

的缘故最后灭尽，但刹那灭和恒时安住或暂时安住一段时间是相违的，所以不能安立安住一段时间之后再灭。因为它是刹那灭的缘故，所以第一刹那生了之后马上灭，灭了之后后面的相续就不会有了，因为后面相续的安住或者恒常，和刹那灭二者完全矛盾，所以这就是相违。以上讲了第一类相违的法。

第二类相违的法可以这样安立：如果它安住一段时间之后最后再灭，麦彭仁波切讲到，你必须指出最后的灭因是什么，以什么灭因使它灭。因为中间它安住了，安住之后以什么灭因使它灭？如果是通过最初的生因使它灭，麦彭仁波切说这是相违的，也就是第二类相违——生因不可能做灭因，因为生因它自己是有事、有法，而灭因、灭法是无事，所以从生因安立成灭因，这是完全相违的法。这是第二类相违。

第三类相违，主要是相违于佛经的教证。佛陀在经典当中讲，一切有为法生而即灭，生了之后马上就灭掉，没有说中间还可以安住一段时间、还可以恒常，所以这和佛经相违。

第四类相违，主要是和理证相违。一切万法应该是刹那生灭的，瑜伽士在修持时了解了对境、柱子、瓶子等一切有为法刹那生灭，在当下就生起了对一切有为法的厌离心，最后获得解脱。如果不是这样，中间安住一段时间之后最后再灭，这样就没有办法修持一切万法刹那的无常生灭，到最后死亡再生起无常的话，那么中间这一段时间绝对会执为实有、恒常，就没有办法生厌离心，没有办法获得解脱，所以这和理证相违。因此很多众生认为的——法中间安住，最后灭掉，这

也是一种相违。

第四个根据“不住”故，就是自性不住。一切有为法的自性本身就是刹那生灭而不住，生了之后马上灭。如果安立中间可以安住一段时间——也就是承许粗无常，不承许细无常。在粗无常还没有现前的中间阶段，人们认为它是安住的。我们就观察，是它自己的力量使它安住吗，还是以其他的缘使它安住？我们观察两个都不行。如果以自己的能力安住一段时间，那么这个法绝对应该成为恒常，永远不会灭。为什么这样讲呢？因为它自己的能力不需要观待他缘，《中论》也有这样观察的偈子，如果不需要观待他缘而自己能够自主，那么它的生起也不需要观待其他的因，灭亡也不需要观待其他的因，所以根本没有灭亡的时候。现在这个法已经有了，而且又没有观待其他的法，所以它绝对是恒常的，但真正恒常的法在哪里找得到？根本找不到，所以不可能是自住的。

既然它不可能自己让自己安住，那么是其他的法能让它安住吗？我们就观察是不是其他的因缘让它安住。如果是其他的法让它安住，这个因就必须常住，如果不常住就没有能力使它安住。我们再观察这个因，它自己是不是真正能够常住呢？实际上就成了前面的观察——自己能不能够使自己常住？根本不行。如果它自己不行，还需要再观待其他因缘的话，那么就无穷无尽了，这个没有必要安立。这样观察，真正要使它安住，其他的法绝对不可能，因为其他的因缘也是刹那生灭的法，第一刹那生了之后就灭掉了，所以不可能使这个瓶子安住九十九个刹那，最后灭掉。如果是他缘使这个法安住，这个他缘如果是

恒常的，那么它就可以使这个法安住九十九个或者一百个刹那。但这个他缘如果是恒常的又成问题了，如果是恒常的，就绝对没有功用了。恒常的法在整个世间都是找不到的，所以这个因缘从哪里来？找不到。如果这个因缘本身是刹那生灭的，因是刹那生灭的，果还是刹那生灭的。从这方面观察，绝对没有让它安住的这样一种因缘，因此自住、他住都不行。

在这十五个理论当中，也许某一个理论对我们打破实执有利益。在学的时候，我们看哪个理论和我相应，修的时候就从这方面打破我的执著。比如这个住，我们认为中间可以安住，那么就通过观察——它是自己让自己住，还是其他的法使自己住？除了这两个法之外没有其他的法，这样观察就可以打破自己对一切万法所认为的安住一段时间最后才灭的执著。

第五个根据“无体”故。“无体”是指，有的众生执著一个法生起之后，如果中间没有其他的、重大的灭因，它会一直安住，遇到重大的灭因它才会灭掉。比如这个瓶子，它没有遇到钉锤的违缘之前就一直安住，一直到遇到钉锤的违缘，钉锤一砸就变坏了，在这之前不是无常的，他有这样一类执著。这个“无体”是指，这个有为法除了自己刹那灭之外，没有其他的法让它灭。我们认为有其他法让它灭，这全是一种错误的执著。我们认为在铁锤等违缘出现之前这个瓶子是坚固的，这也是一种错误的执著。因为没有了解诸法自性是刹那生灭的本体才会这样安立。不论瓶子或其他法，不管遇没遇到铁锤的违缘这些灭因，它自己本身就是刹那刹那生灭的，所以不需要这些灭因来灭。



那么最后一个灭因——钉锤砸了之后，实际上我们可以从另一个侧面理解，刹那生灭的法自体作为因，那么哪个作为近取因呢——最后一个刹那。比如假设一个瓶子安住一百个刹那，当它最后第一百个刹那圆满时，这个叫近取因；然后再遇到一个俱有缘，就是遇到这个铁锤一砸，然后这个法它本身自己就灭掉了。本身自己灭掉的话，这个钉锤就不是灭掉它的因，以瓶子的最后一刹那作为近取因，铁锤作为俱有缘，产生了一个其他的法。

最后一个刹那做近取因的意思是，近取因和俱有缘二者因缘聚合，产生了另外一个法。比如瓶子以前是一个完整的形象，当它最后一个刹那要灭尽时是真正的近取因，然后铁锤作为俱有缘，二者因缘聚合之后，一堆碎片就产生了，瓶子的碎片自然就产生了。所以我们认为铁锤不是灭掉它的因，真正灭掉它的因是它自己的因缘已尽，自己的因缘已尽的缘故，不需要其他灭因它就灭掉了。

麦彭仁波切打了个比喻：瓶子上面以前没有图案，现在我们画一个图案在上面，我们会不会认为在上面画个图案是灭因呢？我们认为不是灭因。同样的道理，通过智慧观察，这个瓶子刚开始是无有图案的状态，然后画了之后改变了它自己无有图案的状态，然后有图案的瓶子新生了，就是这样而已。实际上它自己的本体是刹那生灭的，如果它自己的本体不是刹那生灭的法，那么什么因缘也没办法改变它的，你画图案也没办法改变它，用铁锤砸也没办法改变它，因为它不是刹那生灭的、它不是自己灭的。如果它不是自己灭的话，其他的法没办法让它灭的，由于它自己本身是刹那生灭的法，所以它可以灭。

反方面讲，如果我们认为它不是刹那生灭的法，它是非刹那的，那么就成了成实的法，如果它是一个成实的法，铁锤怎么砸也没办法把它砸碎的。如果承认它是刹那法，铁锤就不是毁灭它的因。这个地方讲“无体”故，就是没有其他的灭因的体，实际上就是观待最后一刹那和铁锤作为因缘，产生了一个其他类的东西，把其他一类东西产生出来，根本不是灭体。对此要方方面面做详细的观察。

第六个根据“相定”故，就是一切万法的体相决定。佛陀在经典当中讲一切万法一概或一向都是无常的，一切万法无常的体相是决定的，决定的缘故就不可能出现一类有为法常有、一类有为法无常、一类有为法亦常亦无常、一类有为法非常非无常四种情况。

我们以佛经的话作标准，一切有为法都应该都是无常的，一概无常。一方面你不敢违背佛经，所以你要承许无常；另一方面，如果你承许中间有一段时间是安住的，就成了恒常。这样就成了一个法上有常、有无常，常和无常在一起绝对是矛盾的。因为“相定”的缘故，就可以安立一切有为法绝对是刹那生灭的。

第七个根据“随转”故。有些人认为，如果这些法是前后刹那生灭不相同的自性，那么为什么我见它是一个自性呢？比如瓶子，昨天见也是这样，今天见还是这样，明天见肯定还是没有变化的，既然它是前后不一样的本体，为什么我会见到一样的自性？这个地方讲“随转”故，就是为了遣除这种障碍。随什么而转呢？就是随这个瓶子的刹那刹那相续而转。一般众生缺乏智慧，他执著这个瓶子前后刹那都是一个瓶子，认为它是一个恒常的瓶子。比如我们没有详尽观察，就

会认为这条河去年是这样、今天是这样、明年还是这样，实际上这是把很多很多刹那组合的相续执著为一体，其实它里面的河水早就已经完全改变了。在粗无常当中安立了很多很多细无常，因此当它没有毁灭之前，我们认为它是一个瓶子，实际上是随着它很多很多相续不断的刹那而转的缘故。

第八个根据“灭尽”故。有人会想，如果这个法是刹那刹那生灭的，为什么我们现量根本见不到它前后不一样呢，所以应该是一个本体吧？“灭尽”故就是观察：实际上通过法性缘起力，一个法生起之后绝对是灭尽的，生完之后绝对灭尽，如果不是第一刹那生了之后就灭尽的话，那么它应该不灭尽——如果它是一个本体或者它不是刹那生灭的，而是生了之后不灭尽，那么第一个刹那会永远不灭。但有没有永远不灭而成为恒常的法呢？绝对没有，这样讲也是打破一种执著。

第九个根据讲“变异”故。我们对人也好、对外境也好，观察的时候可以觉察到粗大的变异，粗大的变异来自细微的变异。比如我们这个人身，如果不出意外的话，可以分成儿童、少年、青年、壮年和衰老五大阶段。这五大阶段绝对是在不停变化的，这是承许粗无常的人都承认的。粗大变异的来源是什么？绝对是刹那生灭法。

为什么这样讲呢？比如从少年乃至老年之间经历几十年，假设是经历六十年，六十年的变化可以分五个阶段，从一个阶段变成另一个阶段，中间也许要十年或十多年，观察这十年是不是刚开始一点都不变化，最后突然变化的？比如小孩生下来一点不变，然后到十四岁那天晚上最后一刹那突然长高了，从床上起来时长裤突然变成短裤了，

有没有这种事情呢？——绝对不可能。如果是突然变化，肯定会出现这种情况。为什么是不断地变化呢？因为十年当中每一年都在变，每一年当中每一个月都在变，每个月当中每天都在变，每天当中每个小时乃至每个刹那都在变，没有刹那刹那变化的话，不会有一秒、一分的变化，没有一个小时、一个小时的变化的话，就没有一个月、一年的变化，然后一个阶段、一个阶段的变化都不可能存在。从有情的身体来讲，肯定是不断刹那变化的，突然发生剧变的可能性是没有的。比如，牛奶变酸奶时，是不是刚开始不变，后来突然变成的？也不是，而是慢慢慢慢、一刹那一刹那在变，最后因缘成熟才彻底定型的。

原因就是有“变异”，为什么内有情和外器界都有变化？有牛奶变酸奶、瓶子从新到旧、衣服从新到旧、房子从新到旧这些差别呢？就是来自刹那刹那的生灭。如果没有刹那的生灭，突然来个剧变是不可能的事情。这是从“变异”方面进行观察。

第十个“因”故，第十一个根据“果”故。在藏译当中因果合成一类，所以总数是十四类；唐译当中因和果分开讲，就成了十五类，意义是一模一样的。“因亦果”是什么意思呢？如果因是刹那性的话，那么果也是刹那性的；如果果是刹那性的，就可以推知因也是刹那性的，由此就知道因和果二者都是无常性的。一切有为法肯定是通过因而引发的，如果一切有为法的因是无常的，它的果绝对是无常的。从果的侧面来讲，如果我们观察到果都是无常的话，那么它的因绝对也是无常的。

从反方面讲，如果因是常有的、不是无常的，那么根本就没有办

法起功用，绝对是没有办法起功用的法。就好像从虚空当中不可能生出莲花、瓶子一样，常有的因没办法生起无常的果。如果果方面是常有的话，那么无常的因再怎么努力也没办法生起常有的果，如同通过各种各样的因缘聚合也不可能生起石女儿或虚空一样。对因和果二者一观察，绝对都是无常的，都是刹那刹那生灭的、无常性的，这个方面需要了解。

我们的智慧如果太粗的话，就只是想到因生果。实际上如果因不是刹那生灭的法，而是非刹那的，那么因就成了实有，如果因是实有的，就不可能生无常的果；如果果是常有的，那么怎样的因也没办法生起它。所以在世俗当中，只有安立在刹那刹那生灭的因果的前提下，才可以合理地安立因果，否则的话常有的因、常有的果都是没办法正确安立的。

第十二个根据“执持”故，在藏译当中叫摄持。从这个以下有四种因（即第十二到第十五个根据）。四种因都是按照识——就是我们相续当中的这个识，它是刹那生灭的缘故，所以由识而生起或由识而摄持的其他果法、有为法也绝对是无常的。

最初入胎的时候，如果没有一个无常的、刹那刹那生灭的识入胎，识就不可能摄持父精母血，然后使自己的五根生长。只有识入胎之后，五根等才可以逐渐被摄持而生长，所以是以识作因。这个识本身是无常法，以识作因而生起的五根，也可以了解是刹那生灭的。

第十三个根据“增上”故。就是以识作为主宰或作为根本的话，就可以使身体、语言等的言行得以增上。怎么理解呢？比如自己的识

欢喜，在脸上就现出悦意的表情，语言就说欢喜的话；当自己的心忧愁时，脸上就现出郁闷的表情，语言也是唉声叹气等。自己的心作为因，可以使自己的身语等如是增上。如果这个识是刹那生灭的，它的果法绝对也是刹那生灭的。

第十四个根据“随净”故。随着自己的心清净，可以随意转变其他的法。刹那刹那变化的心识清净之后，就可以随心所欲地使外面的法变清净。比如一个瑜伽士，他刹那刹那生灭的心清净之后，他想要把土石变成黄金的话，马上就可以变成。瑜伽士的心如果是刹那生灭的，他所变化或随之而净的外面的法，也可以推知绝对是刹那生灭的，这个叫“随净”故。

第十五个根据叫“随生”故。相同的道理，自己刹那刹那生灭的心清净时，所感受的环境等异熟也清净，或者自己的投生之处也清净；如果自己的心不清净、业不清净，外面也感受不到清净的果。通过刹那刹那生灭的心识的下劣习气，会投生到不好的地方，即便是黄金也会变成炭，或庄稼等也都没办法成为上等，这是通过心刹那生灭而感受外面不好的显现。自己的心或业如果清净，外面这些低劣的东西在自己面前也会变得非常高贵，或者投生到比较圆满的地方，这叫作“随生”故。

通过刹那刹那生灭的识而生起的有为法，通过识为根而生起的一切万法，都是刹那刹那生灭的无常义，如是就可以了解“成义有十五”，一切有为法刹那生灭的根据就安立了这十五种。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心后，现在继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘经庄严论》，本论分了二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行宣讲。“无上五义”中，前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，现在正讲第五个科判“圆成证得”，现证大菩提的自性。此处分了前行和正行，现在讲正行。正行分了六个科判，前面已讲《业伴品》《度摄品》《供依无量品》，现在讲第四个科判《觉分品》。

《觉分品》分三个方面：因、本体、修法能增胜的支分。“修法能增胜的支分”有四个殊胜的内容，现在是“宣讲能清净道的等持与四法印”。在总说完四法印和三等持之后，再对四法印中的诸行无常、诸法无我，即人无我空性两方面进行单独宣讲。其中第一个科判“安立一切有为法无常”，主要宣讲刹那无常的本体。这和前面无常的意义稍许有不同，前面是从遍计所执自性方面，安立没有所执著的恒常为无常。此处意义不同，是宣讲一切有为法本身为刹那生灭无常的自性。前面是从遍计所执性方面讲的，此处是从依他起自性方面讲的。依他起自性当中，一切法安立成刹那生灭无常。这个又分为两个方面：“总说一切有为法无常”和“别说彼义”，今天宣讲的是“别说彼义”。

二、别说彼义分二：一、内在诸有为法无常；二、外诸有为法无常。

对内外诸有为法都一一分别安立为无常。

### （一）内在诸有为法无常

初起及续起，长起及依起，



变起与熟起，劣起亦胜起。

明起无明起，及以异处起，

种起无种起，像起十四起。

以两颂宣讲了十四种无常，包含了内相续一切的有为法，从十四个侧面如是进行观察安立。

第一个“初起”，是“最初生起”的意思，指入胎位的那一刹那。人们经过“生有”之后显现“死有”，之后再“中有”生，中有投胎的那一刹那叫“初起”。这时“死有”灭掉，安立“生有”。这方面绝对是无常的，如果不是刹那生灭无常，怎么可能舍弃“中有”的最后一刹那，进入母胎而安立第一刹那呢？这是绝对不可能的。从前因安立入胎的第一刹那为“初起”，它本身也是无常的自性。

第二个是“续起”。第一刹那入胎之后，后面安立为第二刹那，第三刹那等等。入胎位安立有七位。从羯罗蓝、遏部昙、闭尸位等方面安立住胎位。住胎位是指心识入母胎，和父精母血结合后显现昏厥位，然后心识摄持父精母血不断地成长、相续。在住胎七位当中，前面、后面不断地延续，叫“续起”。不断延续有几个大阶段，说明它本身就是刹那生灭无常的。如果不是刹那生灭无常，就是非刹那性的、恒常的法。如果是恒常法，一方面就没法入胎，另一方面即便入胎，因为第一刹那不是刹那生灭而是常住的，怎么可能有“续起”呢？就不可能有后面几位相续而起的情况。既然有后面的相续，就说明它是刹那变化的，所以叫“续起”。

第三种“长起”，长养而起。我们的身体通过种种因缘而长养，饮食、睡眠、资助、禅定四种因都可以使身体不断地长养。一般来讲，欲界的身体通过饮食就可以不断地长养，如果缺少了饮食或饮食很差，显现上身体就不好，饮食好显现上身体就好。还有睡眠的因缘，通过

睡眠可长养诸大种，让身体健康。通过资助，资助有两种解释，第一种是通过按摩可以长养自身；第二种是通过修持梵净行可使身体健康。前三类总的来说是欲界众生必不可少的长养方式。最后是禅定，通过禅定摄受可以使色界、欲界众生长养身体。这些长养方式都说明了身体是无常的，如果不是刹那生灭无常，而是非刹那性、常住的，那么通过任何方式都没办法使它长养。所以“长起”可以成立刹那生灭。

第四是“依起”“依”是所依的意思，“起”是通过所依而生起，很多法通过所依而生起。这里所讲的“依起”有专门的所指，比如眼识依靠眼根等有事生起，眼根就是所依法。通过眼根而生起眼识，眼识依靠眼根而起的缘故，说明眼识本身就是刹那生灭性的。如果不是刹那生灭性的，就不需要观待眼根；既然观待眼根，就说明它本身是刹那生灭法。从另一方面讲，眼根作为因也是刹那生灭的，如果它是非刹那性的，就是恒常法，就不可能作为能生因，成为所依靠处。能够成为眼识的依靠处、生起处，必定就是刹那生灭法。

在观察当中，很关键的地方是刹那性和非刹那性。名言谛中，要么承认它是刹那生灭性的，要么承许它是非刹那性的，必须要承许这两种。如果承许刹那性，诸法无常刹那生灭就可以安立；如果不承许刹那生灭，就必须成立非刹那，非刹那性的法就是恒常的，这个不符合实际情况。

在这个过程中，某个法安住一段时间后突然有变化——这是不可能的事情。前面“总说无常法”中的“变异”，就讲到了这个问题，一个法一直不变，然后突然有变化，这是根本不可能的。排除了这些因素，对一切万法刹那生灭的道理，我们就可以生起定解。从反方面讲，非刹那性就绝对是恒常，恒常的法在整个世间中根本找不到。从正面、反面都可以生起定解。

第五“变起”，有变化而生起。当心有变化的时候，身体就跟随之而有变化。比如生贪心的时候，内心当中有了贪心，就会以贪心引发身体的行为变化。当自心安住在信心状态的时候，表情或眼神、行为等都会有变化。比如生起非常强烈信心的时候，双手就会情不自禁地合掌，眼泪会流出来，或者眼神很兴奋等等，各方面都会发生变化。为什么呢？因为是刹那生灭的缘故。如果不是刹那生灭，就不可能有这个变化。这是讲有情、众生内相续的这些法，心识的变化，从贪心变为信心等，如果不是刹那性的就不会有变化。另一方面，身体如果是恒常的，内心变化之后身体也不会变化。但是心也变，行为也在改变，说明二者都是刹那生灭法。

第六“熟起”，就是成熟，因为成熟而安立无常。怎么成熟呢？首先从不能爬的婴儿，变成少年，然后到青年乃至老年等，这些相续是在不断地成熟。按照一般的讲法，从婴儿、少年到青年就成熟了，然后从壮年到老年就衰老了，这是世间人的讲法。但是这里的成熟，是讲在不断地成熟、变化，壮年和老年也安立在所谓的“熟起”当中。

“起”和“生”是一个意思，或者讲“生”，或者讲“起”。

第七“劣起”和第八“胜起”是一对。“劣”，是三恶趣等，三恶趣称之为下劣处。“胜”，观待于三恶趣，三善趣叫作“胜”“劣起”和“胜起”也叫“劣处生”和“胜处生”，如何了解呢？有很多种情况，比如从劣处而生劣处、从劣处而生胜处、从胜处生胜处、从胜处生劣处，有很多变化。为什么会有这些变化呢？说明它本身是无常的。比如一个天人堕落到饿鬼道，就是从胜处生到劣处了，就说明它是刹那生灭的，否则，它就应该恒常安住在天人果位当中不堕落。或者说，如果是恒常的，地狱众生就永世不得超生，永远会呆在地狱当中。但是当地狱的业尽了之后，它就会超脱，从劣处生于胜处。或者从劣处

生于劣处，胜处生于胜处等等，有种种情况就说明了无常性。只有是刹那生灭无常的，才有可能安立这样的情况，否则无法安立。

我们讲无常，为什么有时加简别说是刹那生灭无常，有时又不加简别？就是说，总的来讲一切万法都是无常的，这是粗大的无常。粗大的无常离不开细微的无常，离开了细微无常就没有办法安立粗大的无常。比如诸法如果不是刹那生灭无常，那么如何安立它粗大的无常？没办法安立的。为了进一步说明，有时我们加一个“刹那生灭”，有时不加就直接讲“无常”，意义上是一样的。

第九“明起”和第十“无明起”“明起”是明生的意思，“明”是指光明，“起”是生。“明起”和“无明起”就是光明生和无光明生。光明生是哪些呢？欲界天的最后两处——化乐天和他化天，再加上色界和无色界。从他化天以下兜率天乃至地狱众生之间，是无明处，无光明。

如何了解这个“光明”呢？不是身体发光叫“光明”，不能从这个侧面理解，因为不单单化乐天人身体发光，三十三天的天人身体也是发光的，从身体来安立不正确。另外，无色界的众生也叫光明生，但是无色界根本没有身体，没有身体如何安立身体的光明呢？无法安立。是从哪个方面讲呢？这几类众生——欲界的最后两层天乃至无色界天，他们成办资具或者禅定，单单以心作意就可以成办，从这个角度来讲叫作“光明生”。不能用心作意成办，必须要用身语去劳作，就叫作“无光明生”。欲界天中化乐天的天子想要受用天女时，他就可以作意最极圆满的天女身相、衣饰等等，如是一作意，就可以变现出来受用，天女也是这样作意变现悦意的天子而受用，这个叫作光明生。他化自在天比化乐天更超胜，他自己不用观想，别人幻化完之后，他就夺过来自己享用。通过自己的心稍微作意就可以如意成办资具。

色界和无色界不着重于资具，着重于禅定。他们要成办禅定，以心一观想就可以。这些都是光明生。

“无明起”，就是非光明，无光明。兜率天以下欲界众生没有办法通过心想成办资具，必须要去操作。比如人道众生要成办资具、要享乐，就必须去操办才可以获得，所以叫作“无明生”。

不管是“明生”还是“无明生”，都是刹那生灭的。光明生如果是恒常的——不是刹那性而是非刹那性的，那么他怎么作意也没办法转变。因为光明生——前面没有资具，或者天子面前没有天女的时候，就可以作意而有，这是有变化的，从没有天女到有天女，就是一种变异，如果是非刹那性的，就不可能有这样的变化。无明生也可以类推了知，说明这些都是刹那生灭性的。

第十一“异处起”“及以异处起”，从此处到彼处叫到“异处”。到异处投胎是“异处”，或者从这里到另一个地方也叫“异处起”。这个也是刹那生灭的，如果不是，就没办法从此处到彼处投生，或者从此处到彼处等很多生灭、来去的作业就没办法安立。只有是刹那生灭的，才能安立有情的“异处生”。

第十二“种起”“种起”的“种”是种子的意思。谁的种子呢？投生轮回的种子。众生相续当中有投生轮回的业，这个就是“种”。通过种子引发，推动众生投生某处，这方面叫作“种起”。种起安立在哪个位置呢？一般乘在有余涅槃之前，阿罗汉向的最后一个刹那之前全都叫作“种起”。他们多少都还有投生三界的种子，只有阿罗汉相续当中没有。阿罗汉一旦证悟之后，相续当中投生轮回的种子彻底灭尽，所以不能安立阿罗汉有“种起”。除了有余阿罗汉之外，阿罗汉向、三果、二果、初果都可以安立为“种起”。有了种子的推动，就会投生轮回。如果说是恒常的、非刹那性的，那就没办法“种起”。因为

是刹那性的缘故，种子就能生于某处，这个方面叫“种起”，是刹那无常、刹那生灭的才能安立。

第十三“无种起”，在有余阿罗汉位，到了最后一刹那，即将要进入无余涅槃的时候（这个以后不算，最后一刹那也不算），有余罗汉位就叫“无种起”，就是投生三界的种子没有了。但是由于以前造作了业，在有余罗汉位时，他有五蕴的相续，前蕴生后蕴，但没有投生轮回的种子。一般众生有五蕴又有投生轮回的种子，有余罗汉是没有种子的。虽然没有投生轮回的种子，但是因为前世业力的缘故，所以在没有进入无余涅槃、没有灰身灭智之前，他还会前蕴生后蕴，乃至到有余罗汉最后刹那为止。最后刹那的时候不能安立这个了，因为在第二个刹那就会无间进入无余涅槃。所以有余罗汉位是“无种起”。

为什么有这样的差别呢？因为是刹那无常的。五蕴和心识等等都是刹那生灭的，才可以安立前蕴生后蕴。如果不是刹那生灭的，怎么可能说有前蕴生后蕴的“无种起”呢？不可能有的。从这方面安立刹那生灭法。

最后第十四是“像起”。瑜伽士在修八解脱等禅定的时候，心识面前会现出红色、白色等种种像，显出这些影像的时候就叫“像起”。这些种种像显现在心上面，是因为在修定的时候如是观想作意串习，然后心上面才会显现黄色、白色、红色等种种像。因为能观像的心识、禅定心是刹那生灭的缘故，依附于心上面的这些影像绝对也是刹那生灭无常的。这个叫“像起”。

以上以十四个根据把内有情界的有为法安立为无常，对此做了观察。下面再讲九种因，通过九种因来进一步成立前面的十四种起。颂词当中讲到：

续异及断异，随长亦随依，

住过及去过，无住无死。

亦有随心相，行者应当知，

如此九种因，成前十四起。

颂词通过九种根据、因成立前面的十四种起或十四种生、十四种无常。怎么对照呢？

第一个是“续异”“续”是连续，“异”是差别，连续不断有差别法，对应前面的“初起”。入胎时以最初第一刹那的心识作为因，会不断显现后面的第二刹那、第三刹那等等。连续不断地显现，是因为最初第一刹那入胎的识刹那生灭无常，它生后就灭，然后就会引发第二刹那，第二刹那生后就灭引发第三刹那。这样相续不断而起，然后安立差别法。如果第一刹那不是无常、刹那生灭的，那么它就会间住，间住了怎么会有第二刹那、第三刹那乃至圆满出胎的过程呢？不会有。

第二“断异”，对照“续起”。“断异”是断然有异的意思，绝对是有异的。为什么呢？因为第二刹那之后，安立羯罗蓝、遏部昙、闭尸位等的时候，都有不同的变化。第二位生起时第一位就断掉了，第三位生起时第二位就断掉了，有这样不断的生灭。为什么有这些断然有异的不同阶段呢？因为它们本身是无常的缘故，否则不会有这样断然不同的差别法。

“续异”和“断异”的差别在哪里呢？“续异”的着眼点是在第一刹那的心识上，它应该是无常的，如果是恒常的，就不会有后面的相续。“断异”是从第二刹那开始观察，没有观察第一刹那。不分别就会认为两者观察的对象和方式是一样的，为什么要安立成两个法。

第三“随长”的“长”是长养的意思，“随”是跟随，跟随自己的身体，饮食、睡眠、禅定、资助等有不同的长养。如果你的身体是恒

常的、非刹那性的，那么你怎么享用饮食、睡觉、按摩或梵行、禅定，都不会有长养的。因为身体本身是刹那无常的，所以因缘具备的时候，它就会不断地长养。“随长”是成立前面的“长起”。

第四“随依”的“依”是所依，“随”是跟随。眼识等六识是跟随所依而生起的，说明能依的识是无常的。如果眼识等是非刹那性的恒常法，它就不会观待因缘，不会跟随所依法而生起。如果有眼根，眼识就会生起，没有眼根，眼识就不会生起，说明眼识是观待所依法的。如果眼识是恒常的、不是刹那生灭的法，就不需要观待所依，有眼根的人就可以恒时看到色法，没有眼根的盲人也可以看到，但这完全不应理。有“随依”的缘故，眼识是刹那生灭无自性的。由此就可以推知它的所依——眼根等也是无自性的，否则，眼根如果有自性，就不可能起作用。从因果两个方面观察，能依所依，眼根和眼识等都是无自性的。

第五“住过”的“住”是安住，“过”就是过失，如果安住就有过失。安住是不变化的，不是刹那生灭的，非变化、非刹那生灭只能安立为安住。但如果安住就会有过失，“住过”对应前面的六种起：“变起”“熟起”“劣起”“胜起”“明起”“无明起”，它们通过“住过”可以成立。

所谓的“变起”，如果是安住的不可能生起，安住的话怎么会有变化呢？我们的心如果安住，就不可能从贪心变为信心，信心变为嗔心、变为无记心等，表情等也不可能随心而变，就不可能有“变起”。变化是心的变化和身体的变化，身体随心而变。所以如果安住就有过失，这个叫“住过”。

“熟起”，就是从婴儿到老年会不断地成熟，不断地生起成熟之相，只有“不住”才能够这样。“不住”是刹那生灭的，只有刹那生灭



才可以“熟起”，如果安住就不可能有“熟起”。比如第一刹那生下来的婴儿，如果是安住的，他就不可能生长变化，就不可能变为幼童、变为青年、变为老年。安住有过失，如果安住，“劣起”和“胜起”也就没有办法安立了。因为安住的缘故，恶趣的众生永远是恶趣的众生，地狱的众生也永远是地狱的众生，天界的众生也没办法变现为劣处众生，这就是“安住”的过失。

“明起”“无明起”，不管是通过心变现受用，还是必须要由身体去勤作才有受用，如果是“安住”的，就没有办法变化，心就住在第一刹那，不能享受妙欲，因为安住的缘故。不可能前面没有妙欲，后面有妙欲。或说色界的天人，第一刹那没有安住禅定的状态，后来却安住了，这个也没有办法成立，因为“住过”的缘故。欲界等的众生，因为“安住”的缘故，不可能说前面没有资具后面却通过勤作而生资具。如果有安住，就不能成立“变起”乃至“无明起”，这个对应是非常清晰的。

第六“去过”，对应“异处起”“异处”就是从此处趋于彼处。如果不是刹那生灭，那么安立从此处去彼处就有过失。必须是无常的，如果是恒常的，就不可能变化，不变化怎么说从此处到彼处呢？不可能从此处到彼处，来去就无法安立。

麦彭仁波切说这样解释就足够了，虽然还用了坚慧论师大疏当中的很多辩论，但是这些辩论在这里我们没有时间讲，我们主要讲麦彭仁波切的精要。如果是非刹那性的，就不可能有来去的变化，不可能说从此处到异处去，这个无法安立，所以叫“去过”。如果是恒常的，安立来去就有过失，因为它是不动的，没有来去。

第七“无住”，对应前面的“种起”。如果是无有生灭而安住，那么就不可能有“种”起。众生或轮回，是通过烦恼种子引发而起的，

绝对不能够安立安住，肯定是“无住”的。这里从两方面解释：一方面，如果是无有生灭而安住的，就没有办法成立“种起”；另一方面，如果是“种起”的，就可以安立为“无住”，就不是安住的了。

第八“无无死”，两个否定词加起来就成了肯定，就是有死亡。如何安立呢？无著菩萨的讲义当中说死亡或者命终，一方面有这样的讲法，另一方面堪布也讲过，所谓的有死就是证到圣位，证到有余阿罗汉位时，投生轮回的种子已灭，从这个方面讲叫“死”，因为投生轮回的种子已死。

对应前面的五种起，有余罗汉没有投生轮回的种子，但是因为前生的业力所系，在没有入无余涅槃之前，他还会有前蕴生后蕴的刹那，所以可以安立为“有死”。也就是说，在阿罗汉向的最后一刹那，那时正在安立对治道，然后成为阿罗汉位。在有余阿罗汉位，刚开始还没有安立死，后来安立为有死，就是因为前面还有烦恼种子。在阿罗汉位时没有烦恼种子，为什么呢？因为是刹那生灭无常的，如果是常住的，就不可能有有死位。

第九“亦有随心相”，是对治“像起”。瑜伽士在修八解脱等禅定时，心前显现有青相、白相、黄相等等，这是随着禅定心显现的。心识刹那生灭，相绝对也是刹那生灭的，因为是“随心相”。如果不随心，虽然心是刹那性的，但外面的法有可能是恒常的。但是因为“随心相”的缘故，心是刹那的，外面的法也绝对是刹那的，不可能有什么改变，必须要这样安立。

比如水中的月影，是水中显现出来的影像，如果水是刹那性的，月影就不可能是常住的。或是说我们的梦心，我们在做梦的时候，梦中有山河大地、象马等显现，但是除了自己的心之外没办法安立其他的。如果我们成立心是刹那性的，那么梦中的一切影像也是刹那的。

这个叫“亦有随心相”。

“行者应当知，如此九种因”。行者应该了解，从“续异”到“随心相”之间有九种根据，以这九种根据成立前面的十四种起。前面的十四种起是从正面宣讲十四种无常，这九种相是从深层次的角度宣讲的。有些地方讲，如果不这样就有这种或那种过失，没有办法安立种种条件等，所以进一步安立前面的十四种起。以上讲完了有情界内有为法无常的道理。

## （二）外在诸有为法无常。（以三颂宣说）

下面进一步宣说除了根、识之外，其他的地水火风，如声音等安立无常的道理。观想：

由滋及由涸，性动增亦减，  
二起与四变，薪力及渐微，  
亦说随心起，及以难问成，  
一切诸外法，无非刹那体。

“一切诸外法，无非刹那体”是总结。除了有情界之外，其他的一切法“无非刹那体”，没有一个不是刹那性的，都是刹那生灭的本体。从“由滋及由涸”，到“亦说随心起”，中间有十四种因安立外有为法为无常。“及以难问成”是总说，除了十四种因之外，以问答的方式来安立外有为法刹那生灭，这个必须要了解。

“由滋及由涸”，这是观察水大无常。外器世界当中，水大是无常的。为什么呢？以两种因来安立，“滋”是讲滋润，“涸”是干涸。水大当中，不管是江河湖海，还是其他的水，它们都会滋长。比如夏季连续下雨，水就会滋长，就有变化。“涸”，是干涸的意思。春季、冬季或干旱的时候，水就逐渐干涸。水有多多的时候，有少的时候，有滋长的时候，有干涸的时候，从这个方面推知水大无常。如果水大是

恒常性的，怎么可能有时滋长，有时干涸？存在滋长和干涸的状况，就说明它本身是无常的，如果是恒常的，就不会有这两种变化。从“由滋及由涸”，可以了解水大无常。

“性动增亦减”是讲风大无常。风界也是无常的，有三种因，“性动”是第一种因，“增”是第二种因，“减”是第三种因。风大的自性是动摇的缘故，所以安立它是无常的。没有哪个风静止不动，风起就是动摇的自性。风的自性是动摇的，不动摇就不叫“风”了。自性动摇的缘故，所以它是刹那无常的。如果自性恒常，绝对就不可能有动摇的情况。“性动”是第一个根据。第二、第三个根据是“增”“减”。有风的时候，增上是风力很大，风头过去之后慢慢减弱，然后又来了第二阵风，从减到增，从弱到强，有这样增减的过程。为什么会增减呢？就因为它是刹那无常的。如果是恒常的，它就不可能有增减，就会一直吹，一直很大或者一直很小，有增减就说明它是无常性的。这是讲风大无常。

“二起与四变”，是讲地大无常。成立地大无常有六种因，“二起”是两种因，“四变”有四种因，合起来有六种因。

“二起”，生起地大的两种起因。这里是从因果的侧面来讲，有的是从根据来讲。地大是怎样生成的？劫初的时候，首先是一大虚空，从虚空当中生起强烈的飓风，然后从天界开始降雨，降下的每一滴雨像车轮那么大。这么大的雨从天界降下来，风一搅动水，就形成了金刚地基，此后形成了须弥山、四洲等等。大地的形成有二种因：一个是风大，一个是水大。通过风和水两种因生起的地大绝对是无自性的，如果它有自性就不可能要观待两种因。观待两种因而生起的缘故，所以它是刹那生灭的，是无常的。

“四变”，通过四种因缘可以使地大转变，“四”就是四种根据、

四种因缘。第一个因缘是业力，以业力为因缘可以使地大转变。比如天人是善妙业，天界的地非常柔软、舒适。人间的业成熟时，大地会变得非常坚硬。地狱众生的业成熟之后，大地就成了燃烧的铁地。以业为因缘，地就会变化。如果地大是有自性的，在天人面前也应该显现通红的烧铁地，或者在地狱众生面前也应该显现天人的妙地。大地随业力而变、随业力而生的缘故，它是无自性的。

第二个因缘，大地可以用工具改变。比如，我们修房子挖地，用钢钎、镐头等挖个窟窿，然后立柱子、挂经旗、修房子等等，用工具可以使大地改变。以前这里没有坑，现在用镐头或是钢钎等刨出来，大地从无坑变成有坑，所以它是刹那生灭的。如果它是恒常的，就不可能有这样的变化。这是第二种因缘。

第三种因缘，通过火大可以使大地改变。烈火烧起来的时候，大地会变形，以前不是焦土，现在整个变成焦土。风大也可以使它改变，以前这个地方很高，但是风不停地吹，逐渐变低了。尤其是风大的地方，地会由高变低，或者由低变高。比如沙漠里面的沙丘会由风大而改变，以前没有，风吹过之后就显现一座座的沙丘。还会通过水而改变，被水浸坏之后，慢慢地开始减少等。比如佛学院水沟里面的地，以前没有这么深，我刚来的时候是很浅的，但是现在变成深坑了，一个很深的水沟。因为水不断地冲洗、浸泡，地就会有改变。这是第三种因缘使地大改变。

第四种因缘是通过时节而使地大改变。这和第一种因缘因业力改变有相似之处，但是这里主要是落在时间上。比如，观待时间，贤劫的时候，世界刚开始形成，地上很容易滋长庄稼，而且不需要耕作，长出来的庄稼非常香甜，非常滋养身体。但是现在不是这样的，时节变化之后，现在的大地要用很多的时间去耕作，最后才有所收获，这

个方面叫时节变。或者从四季的侧面来讲，春季、夏季的时候，大地很柔软，可以生长鲜花、庄稼等；到了冬季的时候，全部变成了灰色，或是说变成了冻土。这个方面是时间变，时间使大地改变。因为是刹那生灭的缘故，所以才会改变，不是刹那生灭根本就不可能转变。

讲义当中讲，除了这些之外，色香味触这四种境，也是有“二起”和“四变”的，因为它们也是四大的组合。水、地等等也是刹那生灭的，道理是一样的。

“薪力”，是讲火大无常。“薪”是柴，牛粪、木材等都是柴。“力”是力量。有没有火，要观待有没有柴；火势猛不猛烈，也要观待柴火的质量，或是柴火多不多。有柴的时候才有火，没有柴的时候就没有火；柴多的时候火就大，柴少的时候火就弱。从无到有，从弱到强，或者从强到弱，都是观待柴的力量。既然观待柴的力量，火就是无常的，如果火是常有的，它就不需要观待薪柴了，就应当恒时旺盛。《中论》当中观察，也说明这样的意思，它是无常的。

“渐微”，这是安立声音无常。前面色香味触观察完了，那么声音，它是“渐微”的、无常的，为什么呢？比如铃声，我们摇的金刚铃，刚开始摇声音很大，你停下来，声音就慢慢地减弱了，乃至最后没有了。为什么声音从很大到渐微，逐渐变微弱呢？就因为它是刹那生灭无常的。如果是恒常的，就不可能出现“渐微”了。这是观察声音无常。

“亦说随心起”，这是观察无表色无常。在大乘当中，并不承许实有的无表色是色法，但是可以从外在假立的有为法观察无表色。无表色是随心而起的，它自己没有自性。“随心”，随着自己受戒——受禅定戒或别解脱戒等的时候而起，因为随心而起，心是刹那生灭的，所以无表色也是无自性的。这是第十四种因。

水大方面有两种因，风大方面有三种因，共五种因；然后地大有六种因，共十一种因。“薪力”是一种，“渐微”是第十三种，“随心起”是第十四种，以上共讲了十四种因。

“及以难问成”，这是总说，通过问难、回答的方式，建立外面的有法是无常的。这方面的辩论多少都有差别，这里我们归摄讲义中的辩论来进行观察。一般世间人或不了解刹那无常的个别内道，对粗无常也会有所认识。比如他们也认为劫末的时候，须弥山、瓶子等等都会消失，人都会死等等。但细无常方面他们就没有办法认知，就有疑惑。内道论师就以问答的方式使他们认识无常的道理。

内道论师问：既然你们承许，一切有为法最终会变坏无常，那么为什么不成立刹那无常呢？他们回答，最终变坏可以现量见到，刹那无常这个法见不到。

我们说，如果是这样，你可以观察河水。河水远看的时候好像静止不动，但是走近观察，就知道河水是刹那生灭的。还有一个比喻，油灯点着的时候，我们看不到它刹那生灭，但它是不是刹那生灭的呢？肯定是在不断地生灭，油灯是刹那生灭的法。通过这些比喻，可以成立一切万法刹那生灭。

他们讲，河流也好，油灯也好，和柱子、瓶子、磐石等等法是不相同的，自性不一样、时分不一样。自性方面，一个是油灯、河流等，另一个是山、磐石、瓶、柱等，它们的自性是不相同的，不能以油灯做同喻。油灯是刹那生灭的缘故，不能说其他的瓶、柱等也是刹那生灭的，不能这样做比喻。时分方面，油灯刹那生灭的时间很短，瓶子、柱子、磐石要安住很长时间才灭。

第一个方面他们认为自性不同。内道的论师观察说，不管是自性还是时分，油灯都可以做同喻。所谓同喻，就是只要是相同类的法都

可以做比喻，比如水是潮湿的，火有暖热的自性，但它们都是无常性的，犹如油灯，都是刹那生灭的。瓶子、柱子等等，它们的自性和油灯的自性虽然不一样，但是油灯可以作为瓶、柱等刹那生灭法的同喻。这里的辩论是比较简略的，真正仔细观察，外无常法或内有情法等为什么最终会无常？绝对因为中间是刹那无常性的。这里是以自性不同而进行的辩论，虽然自性不同，但是油灯刹那生灭可以做同喻。

第二个方面时分不同。他们认为有些法安住的时间长，有些法安住的时间短。我们说，不管长、短，时间都是刹那生灭的，这个方面是相同的，没有什么大的差别。时间很长——比如一个劫，为什么会有一个劫呢？它是由很多个年组成的。为什么有年呢？是有十二月。那么为什么有十二月呢？每一个月有三十天等等。观察下去，绝对就是无常的。打破人们认为时分不相同的执著。

辩论完之后，再进一步地启发。

骑马的时候，你是认为马是不动的、而人可以直接往前走？还是说马动了人才可以走？或是说人动的时候马也动呢？他们说，骑马的时候，马不动而人往前走是不可能的，能依、所依必须要同时动，才可以到达目的地。

内道论师说，世间当中很多法都是能依所依的关系。比如我们的眼识是能依，眼根、色声香味等等是所依，既然所依不动，那么就不可能有一个能依动。同样的道理，我们的心识在刹那生灭的同时，这些所依的眼根、色等法是不是恒常的呢？肯定不会是恒常的。所依能依的关系应该这样了解。如果所依是非刹那性的，那就没办法发生功用，不发生功用，眼识怎么可能生起来呢？而且，眼识第一刹那看东边，第二刹那看西边，这些变化从哪里来的？都是通过所依而来的。所以说，如果能依有变化，所依绝对就有变化。以这样的问难驳斥他



们。

这时他们又问：既然一切都是刹那生灭的，为什么我们看不到？为什么会认为这些是恒常的？

内道论师回答说，这个是妄执。一切万法虽然是刹那生灭的，但是如果你不仔细观察，或是没有用教言来引导，通过我们的实执分别心，会认为它是不变化的。就像在远处看河流一样，我们认为它是不变化、不动摇的，但是仔细观察就知道它是动摇的。同样的道理，这些瓶子、柱子、山河大地等法，我们不观察时认为它们是常住的，但仔细观察、通过理论抉择，就知道诸法都是有生灭的。

以上通过问难的方式成立“一切诸外法，无非刹那体”，所以，一切外有为法，没有一个不是刹那生灭的自体，全都是刹那生灭的。以上讲完了第一个科判“安立一切有为法无常”。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八十七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。该论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显，宣讲“所安立、分别所知、所思维、不可思议、圆成证得”五个方面的内容。前面四个科判已经讲完，通过总说的方式宣讲菩萨道的修行。现在正在讲第五个科判“圆成证得”——宣讲现证菩提之自性的殊胜修法，分前行和正行，其中前行已经做了观察，现在在讲正行，分六个科判，次第宣讲《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》。

现在在讲《觉分品》，主要讲三十七菩提分法、三十七道品，如是分“因、本体、修法增胜支分”三个方面。“因”，通过八个方面已经讲完；“本体”——三十七道品，也通过七个方面作了观察；现在正在讲“修法能增胜支分”的内容，分四个方面：通过善巧方便能增胜菩提支分；通过陀罗尼能增胜菩提支分；通过发愿能增胜菩提支分；通过能清净三摩地及四法印能增胜菩提支分。在总说完第四个科判之后，弥勒菩萨又针对刹那生灭无常和人无我进一步做观察。

今天开始讲第二个科判：“成立人无我”。这里面观察到俱生我不存在，也观察到遍计我不存在。对于内外道或一切众生相续中所认为的我执做了彻底破斥，然后安立人无我空性的正见。

## 二、成立人无我（“有情唯假立”等十二颂宣说）

人假非实有，言实不可得，  
颠倒及染污，染因成立故。

一般人都认为，有一个人我可得。我们首先要观察这个所谓的人我，到底是真实的还是假立的？一般人都认为是真实的，但按照佛法的观点，从佛陀的现证和比量来看，人我绝对无法真实安立，所以叫“人假非实有，言实不可得”，这两句说明，人我实际是假名。“非实有”，根本没有实有性。按照讲义的观点来看，离开了两边：第一是离开了所谓人我实有的观点，这个边执已经离开；第二是在世俗名言谛中，连人我的假名也没有，这个边执也离开了。因为即便是佛陀在世间讲法，都要随顺世间，依五蕴如是安立人我假名。如果真正随顺胜义观察，绝对没有实有的人我。但随顺世间，可以安立人我假名。如果连人我的假名都没有，就落入了损减边。因此“人假非实有，言实不可得”，就离开了两边。

为什么说实有不可得？因为通过六根、六根识，一一做观察，现量、比量等都不可得的缘故——间接也包含了教量，教量也摄于比量当中。通过现量观察，六根、六根识面前根本不可得实有的人我；通过比量观察、推理，实有的人我也根本不可得；通过教量来看，佛陀在经典中也根本不承许实有的人我。无论从哪个方面观察，都没有一个实有人我可得。观察到这个层次，有的人就会想，在六根或者五根五识前，确实没办法现量可得，但在意识面前，应该有人我可得。比如众生通过第六意识分别，不是认为人我可得吗？所以在意识面前，应该成立人我实有。对这方面观察，可以说，众生见人我实有是一种颠倒意识。比如，黄昏见花绳是蛇相时，这样的所见是一种颠倒所见，其能见识也是颠倒的意识，根本不能安立成真实的根据，只能安立成

一种颠倒的作意或意识。佛陀讲过，增益人我是实有，是一种颠倒或颠倒见。为什么成立是颠倒见呢？或者为什么说人我实有不可得呢？

“颠倒及染污，染因成立故。”首先，见人我实有完全是一种颠倒。如果不是颠倒，众生见人我的见应该是真实的，而不应该是颠倒的。但观察的时候，众生执著人我就是一种颠倒，因为人我本身不存在的缘故。然后颠倒本身也是一种染污，或者通过染污成立颠倒。人我见为什么是染污？因为它属于我见、我所见。所以，这不是染污是什么？绝对是一种染污。在真正的根本烦恼中是坏聚见，坏聚见——人我就是一种杂染、染污。颠倒的缘故，绝对是染污，通过正道作为衡量的标准。反方面观察，如果非染污就绝对不颠倒，非颠倒绝对是非染污。人我实有的见解还是染因，“染因成立故”。人我见是产生贪嗔痴等烦恼、杂染的因缘，通过它生起其他烦恼，人我见是染污的因，所以为什么不成立它是颠倒呢？肯定是颠倒见，染因成立的缘故。树立出世间正见的第一步，必须树立人我空性见，人我空性见不树立起来，我们的所作所为就会以“我”为中心去行持。如果不破除人我见，我们的种种布施、持戒、安忍等所有修法，都是为人我服务的，都是流转的因，没办法成为出世间的因，因为没有拔除人我实执木桩的缘故。实执将众生系缚在人我中、轮回中而没办法解脱，如果要解脱，最初必须要拔除人我执这个坚实的木桩，拔除之后，自己才能真正修持解脱道。所以，首先观察人我空性见非常关键。

继续观察：

假人与实阴，不可说一异，  
若说一异者，则有二过生。

对方说：你们认为没有一个实有的我作为一切杂染法、清净法的所依，但如果没有实我作为所依，那怎样安立轮回、束缚和解脱呢？这些都没办法安立了。对方问：你们认为人我是假立的、五蕴是实有的，那二者之间是一体还是他体的关系？回答说：“假人与实阴，不可说一异。”很多旧译中把五蕴翻译成五阴，为什么呢？因为“阴”有隐蔽或者障蔽的含义；后面翻译成“蕴”，有集聚的意义，各有侧重。这个地方的“阴”就是“蕴”的意思。人我是假立的，五蕴是有实体的，在名言谛当中有五蕴实体可得。五蕴是依他起的自性，而人我是遍计执的自性。这里观察“假人”与“实阴”之间的关系，到底是一体还是他体的呢？

回答时说：“假人与实阴，不可说一异，若说一异者，则有二过生。”人我和五蕴之间，如果说是一、说是异，就产生两种过失：第一种过失，假我和实有的蕴如果是一体，因为五蕴是五个，所以“我”也应该成了五个。或者，因为人们认为“我”是实有的、常法的缘故，五蕴也应该成为常法等等，有很多过失。如果说蕴和“我”之间是一体，就有无量无边的过失。

如果说“我”和五蕴是他体，就引发了第二类过失：就是离开了现在正在受用的五蕴之外，还应该找到一个实有的“我”。但除了五蕴之外，这个实有的“我”在哪里呢？实际上根本没有。不单单智者，即便是世间人，除了执著自己的五蕴之外，也没有其他执著“我”的地方。以前我们学中观时讲过，我们说“我的头痛”，实际上是执著身体是我的；说“伤了我的心”，是认为心是我的。所以，离开身体和心识，绝对找不到众生执著的、单独的一个“我”。如果执著“我”和五蕴是别别他体，第二类过失就产生了。

既然如此，怎么安立呢？“不可说一异”是什么意思？因为这个“我”本身不存在，它就是众生的一种遍计执著，把没有的东西执著为有。这个没有的东西和实实在在有的五蕴二者之间，没有办法说一异。就像石女儿和柱子之间，不可说一异一样。一个是有的，一个是没有的，如果都是存在的法，才可以观察二者是一体还是他体。但人我本身是假立的、众生增益出来的东西，它和名言谛当中存在的五蕴，二者不可能说一异。了解之后，最后得出结论：人我绝对是假立，根本没有。

我们现在得到这个见解怎么办？就要串习人我是假立的观点。在我们的相续当中，必须要引生人我空的执著，在自己的第六意识面前再再地串习人我不存在。再再串习之后，在第六意识上就可以生起一

个无我见，当第六意识上人无我空性见生起之后，同样存在于第六意识上的人我执著的恶见绝对会隐没，因为二者是一种相违的关系。人我执著存在时，人无我空性见生不起来；人无我空性见在相续当中生起之后，第六意识上的人我见绝对没办法安住。这就是修道的第一步。当人无我空性见坚固之后，再修法我空，连对人无我空性的耽执也寂灭在法界当中，这就是相合于真实菩萨道的修行。

我们观察抉择完这样的见解之后，就必须串习、修持人无我空性。一旦人无我空性的见解生起，就会产生很多功德、利益。通过人无我空性的执著可以趋入大空性，或者，我们在修菩萨道时，畏惧自己受到伤害而不愿意入轮回的自私自利心就会断绝。通过人无我空性的摄持，自己可以缘一切众生发起大菩提心、修持菩萨行等，有很多殊胜的功德。这里讲到观察的方式。

下面的颂词是观察佛教犍子部的观点。犍子部的观点在佛教当中比较独特，为什么呢？因为绝大多数佛教部派都承许无我见，都是无我宗。从小乘有部宗以上都承许无我空性，但犍子部的观点不相同，它在行为上皈依佛陀，守持佛陀传下来的清净戒律，但在见解上承许有“我”，是有我宗。很多大德讲，犍子部的行为可以算佛教徒，见解是外道，有这种观点。但也有大德分析，因为它皈依佛陀、守持佛陀戒律的缘故，最终会得到解脱。虽然他们因为有人我存在的恶见，暂时没办法证悟阿罗汉果位或见道，但通过皈依佛陀的法性力，最终会舍弃我执、趣入解脱道，所以还是有殊胜之处。他们执著有一个不可说的实有“我”，认为“我”和五蕴之间，一异都不可说。这个“我”是常、无常，都不可说，安立一种独特的人我。

“我”和五蕴之间不可说一异。首先二者之间不是一体，为什么呢？因为前世的五蕴早已舍弃，但人我还流转到现在，前一世的人我

现在还在流转轮回，所以“我”和五蕴之间不可能说一体。其次也不可能说他体，因为除了这种“我”之外，没有一个单独五蕴的作者、没有其他的感受者或造作者，所以也不完全是他体。这个“我”是不是常有的？也不是常有。因为在生生世世的流转当中，每一世的五蕴都不相同，所以不是常有。是不是无常的？也不是无常，毕竟每一世流转都是同一个“我”的缘故。所以不是无常，也不是常有。因为前世、今世、后世不一样，完全一样也不可能有三世的差别，从前世转生今世、今世转生后世——转生的缘故，不是恒常，但也不是无常，因为毕竟是同一个“我”在流转。他们安立这样一种独特的我执见。

为了破除这种我执见，颂词当中讲到：

若执人是实，一异应可说，  
一异不可说，此说则无理。

“若执人是实”，若执著人我实有、五蕴也实有，如果两者都是实有的法，就可以分别一异，“一异应可说”，应该可以安立“我”和五蕴之间是一体还是他体。因为人我实实在在存在，五蕴也是实实在在存在，两个都实实在在存在，就像柱子和瓶子一样。要不然是他体、要不然是一体。“一异不可说，此说则无理”，你们说人我和五蕴之间不可说一异是无理的。确确实实，从正理上观察，他们不像无我宗承许人无我是假立的，人我根本不存在，就像石女的孩子一样，所以和五蕴不可说一异。但他们承许人我是实有的犹如瓶子，五蕴是实有的犹如柱子，二者之间怎么不能比较呢？如果说五蕴是我，我和五蕴就成为一体；说五蕴不是我，二者就成为他体，二者都是别别他体、实有法的缘故，怎么不可能安立二者是一、异呢。但他们还不承认，说“我”和五蕴之间仍然不可说一异，然后打比喻说，就像火和薪柴之间的关系不可说一异一样。为什么不可说一异呢？因为火不能做柴的业，柴不能做火的业，所以二者之间不可说是一体；但是除了燃烧的柴之外，也没有火，从这方面不能安立二者是别别他体的。他们说就像薪柴和火一样，“我”和五蕴之间的关系，也不可说一异。

下面进一步对他的比喻做观察。

异相及世见，圣说亦不然，  
火薪非不说，有二可得故。

这里用三个理论成立“火薪非不说”，意思是成立火和柴薪之间，并非是不可言说一异的关系，因为“有二可得故”，可以得到火和柴薪二者是别别他体的关系。火和柴薪二者是别别他体的缘故，火薪二者之间，不可说是非一非异的关系。

下面讲三种具体的根据：

第一个根据，“异相”故。薪柴和火二者的体相不相同，为什么呢？因为火是火大的自性，四大之一，而柴薪是四大种所造法，所以二者之间的体相完全不相同。“异相”故，二者就是别别他体。

第二个根据，“世见”故。什么意思呢？世间人也见到，离开了火，柴也可以单独堆放在牛粪桶里面，这是离开火之外的柴；离开了柴之外也有火，怎样讲的呢？讲义中说，比如着火时，风一吹，火焰就离柴而去，可在空中飞行很长一段时间，火离开柴，也可以单独成立。或者即便没有柴，麦彭仁波切讲，铁和石头摩擦时也可以显现火，可以说是离开柴的火，等等。现在的煤气、天然气的火，也都是离开柴之外的火，所以二者可以单独成立。但对方说，这也不能成立，为什么呢？因为风或气就是柴。这样观察怎么办？我们说，二者之间不是一个本体，风和柴二者的体相不一样，柴和气二者的体相也不一样。“世见”故，火薪二者之间可以得他体。

第三个根据，“圣说”。佛陀在经典当中，没有说过火和柴二者之间的关系是非一非异、不可说一异，这就是“圣说亦不然”的意思。

通过以上三个根据，“火薪非不说，有二可得故”，可以得到火和柴是别别他体的两种法。所以，通过火和柴作同喻，想要成立人我和五蕴之间非一非异是完全不成立的。第一个颂词破意义，第二个颂词是破比喻，意义和比喻都破掉之后，犍子部的观点无法安立，所以只有承许无我的观点。

以下再观察外道或佛教修行人执著有我的观点。颂词当中讲：

二有故识起，人缘则非义，  
好灭及恶生，言生复非理。

有些外道认为，眼见色，就是“我”在起作用，耳朵听闻声音乃至心知法，都是人我的功用，他认为有人我可得。为什么呢？人我是业果的造作者、是受果者。离开一切束缚之后，才有人我获得解脱，为什么没有人我呢？绝对有人我。

下面破斥。所谓的人我是作者，是见闻觉知的自性。如果认为是人我在见、在听音乐、在知法，我们观察，见色、闻声时，人我是作为助缘还是主宰？人我作为助缘而生起识，是不应理的，为什么不应理呢？颂词中讲到，“二有故识起，人缘则非义”“人缘”的“人”就是指人我，“缘”是作为助缘的意思，人我作为助缘生起识，“则非义”——没有这样的道理。为什么呢？识的生起是“二有故识起”“二有”，一个是根，一个是境，根和境二者具备，识就会生起。你说人我在里面作为助缘，做了什么助缘？有了眼根，有了色法，二者具备，眼识就生起了。除这两种之外，没有其他法可以作为助缘。根、境二者聚集，就可以生起识。你说人我作为缘，到底是在哪个地方作为缘呢？根本没有作为缘。所以“人缘则非义”，人我根本不可能作为生起识的一个缘，人我作为助缘无法安立。

第二个，人我在生起识时作为主宰，它有自在——这个安立也不对。颂词当中讲“好



灭及恶生，言生复非理。”如果人我作为主宰，让眼根生起眼识也有过失。前面讲人我没办法作为缘，因为根境和合就会生识，但人我在后面做主宰，可以生起识也不对。为什么呢？因为人我——对每一个众生来讲，哪一个不喜欢永远保持一种快乐的境界呢？谁都不喜欢生起恶法。如果人我能够主宰眼根、境等而生起识，绝对一直生起好的识，让自己感受快乐，绝对不可能使自己感受痛苦。事实上怎么样呢？事实上是“好灭及恶生”，不管众生再怎么愿意享受快乐，不愿意感受痛苦，但是好的快乐总是会灭掉、恶劣的法总是会生起，这是什么原因？如果人我能做主宰，肯定每个众生都想得到快乐，不想感受痛苦，但为什么会有这种结局、境界呢？根本不可能了。所以，因为有了好灭和恶生的缘故，“言生复非理”，说有一个人我在后面做主宰而生起识等法，根本没有实际道理。

下面再进一步观察，所谓的人我如果实有存在，就应该有体相、有作业，必须指出它的体相、作业是什么。如果既没有体相也没有作业，你说人我是实有的有什么根据？只是成为一个立宗而已，没办法安立。

**汝执实人中，何业可成立，  
无实强令实，违佛三菩提。**

“汝执实人中”，如果你执著有一个实有的人我，在你所执著的人我当中，它有什么体相？应该说出人我的体相。比如，眼根的体相是清净的色法，眼根的作业是可以取色法。识的体相是可以了别色法。那么人我的作业到底是什么？人我如果是实有存在的，肯定有一个作业。就像实有存在的眼根、眼识都有作业一样（这里说实有存在，并不是在胜义当中实有存在，只是在名言当中实有存在），必须说出人我的作业是什么？说不出，就根本没有一个实有的人我可得。因为世间当中有这样的特法，一个实有的法必须要有它的作业，如果没有，就可以断定它根本不存在。讲义中讲，如果你认为五蕴的作业就是人我的作业，也完全不对，因为你根本不承认五蕴是人我，五蕴是变化性，人我是实有、常有的体性；五蕴是五个，人我是一个，怎么可能说五蕴的作业就是人我的作业呢？根本不可能安立。

如果再广讲，就可以引用《辩中边论》中所讲的十善巧，可以很详细地把这个问题彻底打破。从六根来讲，六根和六境和合起来生六识，这些全都是根、境、识三者的作业，或十二处、十八界的作业。除此之外，人我作业在哪里？你必须指出来人我作了什么业？吃饭、走路没办法安立人我的作业，这是嘴、脚、手在作业，根本不是人我在作业。所以，如果没有一个人我的所作业，就可以断定人我绝对没有办法安立实有。通过详细观察五蕴、十二处、十八界，就知道其中绝对没有一个人我，因为五蕴、十二处、十八界包含所有作业或作用，要不然，就是二十二根（二十二根指于事特有增上义之二十二种法。即：眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，男根、女根、命根，苦、乐、喜、忧、舍等五受根，信、勤、念、定、慧之五善根，未知当知、已知、具知之三无漏根）可以包含。人我作了什么业呢？什么都没有作。轮回当中的业没有作，涅槃的业也没有作，所以这个人我绝对

不成立。

“无实强令实”，人我本身不是实有的，你强制性地将它安立成实有，就“违佛三菩提”。当然外道对此不一定承许，违背佛三菩提的缘故，人我实有是错误的。前面对外道、小乘犍子部等观点的破斥也安立了这个过失。如果人我本身没有实有，你却强加安立它实有，就违背了佛陀三菩提——甚深菩提、不共菩提、出世菩提。

第一个甚深菩提。所谓甚深菩提是什么意思呢？法无我空性就是甚深菩提。因为它相当甚深，一切万法都是无我的自性，一切万法空性的自性就叫甚深菩提。

第二个不共菩提，就是人无我空性。为什么说人无我空性是不共菩提呢？因为它不共于外道，外道执著有人我，而佛教或佛不承许有人我，所以绝对是不共，证悟人无我就是不共菩提。

第三个出世菩提。法无我空和人无我空两个空性，就是出世菩提。因为世间人没有证悟二无我空的缘故，他就留住在世间，而佛教弟子证悟二无我空的缘故，从世间当中得到出离，所以叫出世菩提。

如果你说人我是实有的，不是假立的、空性的，如何安立三菩提？法无我不用说，绝对安立不了；人无我——因为你承许人我实有，不可破、不可灭，不是空性的，也安立不了人无我。因为法无我、人无我都没有安立，怎么成立出世菩提呢？绝对违背大师的教言。

如果对方讲，佛陀在经典当中不是说有凡夫的人我和圣者的人我吗？可以这样回答：实际上佛陀安立圣者补特伽罗或凡夫补特伽罗，都是在五蕴上面假立一个名称。五蕴是五个法的自性，是变化的法、有为法，佛的密意根本不是说有一个实有的人我可得。佛经当中虽然讲到有圣者补特伽罗等，但是实际上根本不承许有一个实有的人我，只是一个假名而已。通过理证或了义的经教观察，绝对没有实有的人我可得，而且必须要证悟人无我空，认识到人我本身不存在，才可以证悟，否则永远没有证悟的机会。

下面再讲过失。

若用自然起，即有三过生，

若以人为缘，眼等则无用。

这个颂词继续观察有我宗的过失。必须要了解有实宗、有我宗二者之间微妙的差别，否则有时听论、看论不容易搞清楚。唯识宗以下都承许有实宗。有我宗包括犍子部、外道、世间人。有部宗以上都不承许有我宗，全都是无我宗。

有我宗论师认为，见闻忆触等都是人我的自性，都是人我在见、在听闻声音。如果见闻忆触等都是人我的自性，我们就观察眼根等到底有没有功用。眼根等生起诸识，能够令见闻觉知，如果我就是见闻觉知，那么眼根等到底有没有起功用呢？如果起功用，到底是自然而起功用还是通过人我做助缘起功用？如果人我根本不做助缘，眼根等自然起功用，这个地方讲“若用自然起，即有三过生”，就会产生三种过失，这是总说。“若以人为缘，

眼等则无用”。如果眼等起功用的时候不是自然起，必须通过人我作为缘使功用产生，“眼等则无用”。因为以人我作为缘或人我的功用作为缘的缘故，还要眼等做什么呢？因为人我是常有的，所以当眼根等关闭或没有眼根等时，也应该恒时见闻忆触。不单眼根等无用，外境的色法也都没有用，因为以人我为缘的缘故。以人我的功用为缘，就必然产生这个过失，这是总说。

下面分别讲三种过失及以人我为缘的过失。

首先讲三种过失：

**人非作者故，用非常起故，  
起非一时故，自起则不然。**

“自起则不然”，眼根等功用根本不可能是自然而起。眼根等不需要其他的因缘，自己可以产生功用“则不然”，没有办法安立。为什么呢？就是因为“人非作者故，用非常起故，起非一时故”。

首先，如果眼根等自然而生起功用，“人”就“非作者”，这个“人”是指人我，对方所承许常有的人我就应该不是作者了。对方认为人我可以作为一个作者，但实际上如果眼根等可以自然而生起功用，那么人我怎么做作者呢？做不了作者。因为人我不能做作者的缘故，“自起则不然”，就没办法安立眼根等自然而起。或因为眼根等自然而起的缘故，那么人我就不能做作者，这就和他们自宗的观点违背了，他们自宗观点认为人我是作者，但是如果眼根等可以自然而起功用，人我就不是作者了。

其次，“用非常起故”“用”，就是功用的意思，如果眼根等自然可以产生功用，这个功用就应该恒常，为什么呢？因为不需要观待因缘的缘故。这个法是自然而起的，不需要观待因缘。如果是自然而起，就应该恒常存在。但是眼根等是不是恒常起功用呢？绝对不是。如果说恒常起功用，绝对违背现量、违背比量。眼根等并不是恒时起功用。外道或内道有我宗都承认，睡觉时很多根都关闭了，没办法起功用。但是如果按照他的观点，眼根等应该恒时起功用。“用非常起故”，功用并不是常起的缘故，“自起则不然”，根本不是自然而起的。自然而起的应该恒常，但是这些功用并不是恒常的缘故，就没办法安立自然而生。

最后，“起非一时故”。因为眼耳等根都是自然而起功用，所以一切作业都应该在一个时间当中、没有前后次第同时产生，这就叫一时当中生起。但是这些作业并不是一时当中生起的，颂词中讲“起非一时故”，所有作业并不是一时生起的。有的时候，我们在听这个声音，没有听那个声音，或者虽见到这个法，但并没有在觉知等。一切业的生起，并不是一时的缘故，所以说“自起则不然”，眼耳等根根本不可能自然而起功用。眼耳等根自然而起功用，就有以上三种过失。

下面再观察，如果通过人我的功用为缘，一方面眼等则无用，另一方面还有以下过失：

人住用先无，人坏则人断，  
更有第三体，为缘无此义。

如果以人我的功用为缘，会产生什么过失呢。颂词从三个方面一一做观察：人我的功用如果是恒常的会怎样；人我的功用是无常的会怎样；人我的功用亦常亦无常会怎样。

第一个，人我的功用如果恒常。“人住用先无”“人住”，就是人我常住的意思。“先无”，是指先无后有。如果人我常有的功用，作为引生见闻觉知的一种缘，为什么这种功用是先无后有呢？因为这个功用是恒常的，不可能有先没有、后有的阶段，但实际上，世间很多功用确实确实是先无后有的，刚开始没有，后面才慢慢有。为什么诸法的生起有次第？就说明功用有先无后有的差别。而这个功用是人我常有的功用，所以不可能先无后有；如果先无后有，就说明人我常有的功用不合理。

第二个，人我的功用是无常的。“人坏则人断”。这个“坏”字是无常的意思，如果人我的功用无常，“则人断”，这个人我绝对会断灭。因为这个功用离不开人我，离开人我之外的功用根本找不到。这方面主要是观察人我的功用怎样，如果人我的功用是无常，就会出现先无后有或种种的差别。如果出现种种差别，人我就断灭了。为什么断灭呢？刚开始有，后面没有，当它无常时，人我就断掉了，这不符合所谓人我常有的体相。所以说，“人坏则人断”，人我如果是无常的，就有作业、没有作业等差别。当它没有作业的当下，人我绝对会断灭，因为功用和人我没办法分别的缘故。所以如果功用是无常，人我绝对是无常的，无常就断灭了，不符合外道、有我宗自宗的人我特征。

然后，“更有第三体，为缘”，这几个字必须合在一起看，“无此义”，就没有这样一种意义了。为什么没有“第三体”呢？亦常亦无常有没有存在的机会呢？根本没有。因为世间上的法要不然常有，要么就是无常，常和无常是两个相违的法，不可能在一个法上面安住。所以你说亦常亦无常为缘而生起功用，绝对确实确实“无此义”，没有办法安立这个意义。

对于所谓常有的人我怎样起功用？眼根等为功用是自然生还是通过人我的功用为缘而生？——实际上我们不需要费心劳神去想到底什么样的方法安立才合理。如果想这方面，就没有领会弥勒菩萨用这种方式破斥的意义。我们要领会的意思是：常有的我根本没有。因为如果有，在观察当中可以得到，但在观察过程中都得不到的缘故，就完全没有一个常我的存在，就可以把我们相续当中所安立的、生生世世执著的所谓的“我”彻底打破。打破之后，就安住在无我空性当中，就和法界开始契入。契入之后，从这开始修行就可以逐渐解脱。他的本意是这个。除此之外，不要再去想从哪方面安立人我可以起功用，这就错了此处祖师的用意。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八十八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化天边无量众生，请大家发无上菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”进行开显。前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，通过总说的方式宣讲了菩萨道的修行。现在讲最后一个科判“圆成证得”，主要是讲现前大菩提自性的殊胜修法、窍诀，分前行和正行。前行通过《明信品》到《教授随示品》做了观察。现在讲正行，分了六个科判，前面讲了《业伴品》《度摄品》《供依无量品》，现在讲第四个科判《觉分品》，主要宣讲三十七道品，即凡夫修行者从小资粮道乃至成佛之间所有修行的次第。这个实修法分三：第一“因”；第二“本体”；第三“修法能增胜支分”。对“因”和“本体”都做了观察，现在正讲第三个科判“修法能增胜支分”，分四个修法：方便善巧；不忘陀罗尼；发愿；三等持和四法印。

现在讲四法印的支分：“安立一切有为法无常”和“成立人无我”。其中第一个科判已讲完，现在讲第二个科判“成立人无我”。观察的对境是俱生我执和遍计我执，对凡夫相续中的五蕴是不是“我”的问题做观察、破斥。实际上因为“我”和五蕴不可说一异，所以“人我”根本不存在。然后再针对犊子部和一些外道的观点做破斥。下面主要

的内容是引用小乘经典《阿含经》成立人无我。

诸法无我印，及说真实空，  
有我有五过，是故知无我。

“诸法无我印”是引用《四法印经》，“印”是指四法印中的诸法无我印。佛陀宣讲切诸法没有真实的“我”可得，人我是不存在的。佛陀在经中如是宣讲，应知一切诸法没有“我”。

“及说真实空”，即引用《真实空经》经，佛说：胜义谛中一切诸法无自性，或有业有报，作者不可得。即有业、有报，但没有一个真实的作者。

“有我有五过”，是引用《增五经》。其中讲：如果有“我”，就有五种过失，有五种过失的缘故，就不符合佛、佛经、法界的观点，因此不应承许有“我”。

五种过失如下：

第一种过失：“我见命者见”。如果承许有“我”，就背弃了无我、无我所的观点，如是必须承许有“我”和有命者。

第二种过失：“同于外道”。如果承许有“我”，就等同于外道。外道承许有一个“我”，作为束缚和解脱的因，“我”是诸法的造作者，受报者等等。外道承许有补特伽罗，有实有的“我”；如果内道修行者承许有“我”，就同于外道。

第三种过失：“入邪道”。承许有“我”，就是入于邪道，没办法修行正道。入于什么邪道？即入于轮回，没办法从轮回中解脱。另一方面，轮回中有恶趣，如果执著有“我”，就会再再地生于恶趣当中，这就是邪道。所以，不承许无我、无我所，而承许实有的“我”，就是入于邪道，没有办法获得解脱。修行人皈依大师修法，并不是为了入于轮回或邪道当中，而是为了解脱，为此必须要远离“我”和我所，安住在无我、无我所的空性当中。

第四种过失：“于空性不欲不信不住”。对于无我、无我所的空性法，不生起希望心、信心，不能安住。因为没有闻思修人无我，就没办法安住在人无我空性当中而断除我执，从烦恼当中解脱。

第五种过失：“圣法不得清净”。若有补特伽罗实有之见，就没办法使

圣道清净。我们要获得解脱，让道谛一个一个地现前，圣法就必须清净；如果执著有一个实有的“我”，就绝对没办法使所修的圣道清净而获得解脱。不管是修道，还是现前灭谛，都必须安立人无我空性见。这是佛陀在《增五经》当中亲口宣讲的。前面以理证宣讲，这里以教证进一步观察抉择。只要是诚信导师释迦牟尼佛经典的人，观察这个前提，就不会执著有一个实有的“我”，因此这里说“是故知无我”，根本没有一个实有的“我”存在。

有些人想，如果没有实有“我”的存在，经典当中为什么会宣讲很多补特伽罗的分类呢？如有负担者、离担者、随信者、随法者等等，有分类就说明可安立实有的“我”。

对于有我宗，有必要破除他们的邪执；对于相续中已生起人无我空性见解的补特伽罗，通过进一步的辩论可遣除其怀疑，增上人无我的观点。

**由依染净法，位断说有异，  
行异相续异，无实假说人。**

佛陀在经典当中宣讲染者、净者或负担者、离担者等等，是“无实假说人”。实际上根本没有一个实有的“我”，是依靠五蕴而假说有人我。但在名言谛当中，如果不安立人我，就无法区分很多差别，也没办法安立很多的道次。为了引导初学者次第了解正法、修行正法，而在名言谛当中假立有人我。依靠五蕴而宣讲人我，除了五蕴之外，没有一个实有的人我可以安立。这是总的宗旨。

“由依染净法”，由于依靠染净法——“染净法”指染污的五蕴和清净五蕴的差别法。凡夫的五蕴一般是杂染的，见道以上的菩萨乃至阿罗汉之间，五蕴渐次清净，或最极清净。

“位断说有异”，对于“位”“断”，必须要明白它们的差别，“有异”就是差别。“位、断”，必须依靠染净法说它们的不相同之处。“位”是不同分位意思，或说小品位、中品位、上品位。在杂染阶段，有小品的杂染、中品杂染、上品杂染。有时按照修行者相续中现行的方式而宣讲上中下品，有时按照修行的道次第而安立上中下品。完全没有断障的是大品，断障后安立中品或小品。从杂染方面、从渐次清净方面



都可以安立它们的差别法。

“断”，杂染法有大中小三品，宣讲能断之道也有三种的差别，不能笼统地说是一样的，必须要宣讲它们的不同，不相同的就是“假说人”。依靠杂染位或断除位，宣讲某某人或补特伽罗是具备上品烦恼的修行者，或已断掉中品烦恼。称之为“无实假说人”很有必要。

“行异相续异”“行异”——众生行持的时候有差别；“相续异”——相续也有差别，所以是“无实假说人”。从哪个方面安立呢？众生行持善业或不善业：有些众生偏重于善业，完全没有不善业；有些众生偏重于不善业而没有善业；有些是间杂的，所以安立“行异”。众生的五蕴上面没有实有的我，而说这个人是在行持善法的、那个人是在行持不善法的等等，是从“行异”方面安立“无实假说人”。

“相续异”，众生的相续是不相同的。从见道、修道或一果、二果、三果、四果等方面来分别不同的相续，也有必要安立“无实假说人”。这个人是见道的菩萨，或一果圣人、二果圣人、三果圣人、四果圣人，他们的相续都是不同的。或者这个人在修证过程当中，他的相续从一果到二果，到三果，乃至无学果，都是在不断变化的，所以在五蕴上是“无实假说人”。有这样必要的缘故，佛陀在经典中宣讲了很多杂染者是负担者——担负五蕴、人我等重担；离担者是清净的解脱者，离开这些负担就成为离担者。经典当中安立这些名称，并不是说有一个实有的人我可得，而是在五蕴上假立有一个人我，其实根本没有实有的人我。

下面再进一步观察。这个颂词先从正面宣讲没有实有的人我，只有假立的人我；再从反方面讲，如果佛陀在经典当中宣讲有实有的人我，不但完全没有必要，而且会有过失，没有任何功德。

不为起我见，由见已起故，

无始已习故，无用应解脱。

佛陀在经典中说宣说人我补特伽罗，是不是为了让众生生起实有的我见？如果认为佛陀说有实有的人我可得，人我不是空性的、是实有的法，实有的法是非颠倒、非染污因等——这样就有过失。“不为起我见”，不应是为了众生生起我见而宣讲，为什么呢？“由见已起故”，

因为众生相续当中实有的我见早已生起，不需要佛陀再再宣讲，再让他们生起实有的见解和执著，完全没有必要。佛陀出世是为了这个吗？根本不是。众生无始流转以来，相续中早就生起实有的邪知邪见。佛陀是遍知者，不可能知道众生已生我见还再再宣讲。

“无始已习故”，佛陀宣讲人我补特伽罗的见解，是不是让众生再再地串习我见呢？不是。按照有我宗的观点，却是为了让众生再再地串习，为什么呢？因为佛法的特色是次第闻思修，不知道的，先让他听闻，之后通过闻思修生起定解，所以要再再地串习我见。但是“无始已习故”，众生无始以来已经再再串习了我见，不需要大师佛陀经过苦行三个无数劫来宣讲这样一个串习我见的法门。

佛陀宣说人我是不是为了让众生解脱呢？应该是的。如果不是为了让众生解脱，佛陀不可能宣讲。经典中的一切词句都是为了让众生从轮回当中获得解脱，有这样的目的。如果是为了让众生了知我见、串习我见、在我见上最后解脱，那么“无用应解脱”，众生串习我见已经非常娴熟的缘故，早就应该解脱了。这样的话，佛陀让弟子皈依上师、清净戒律，要求比丘修持自足少欲，居士修持五戒等都没有必要了，这些法都是帮助众生现证无我空性的，就没有任何功用了，但这是绝对不可能的。佛陀只是在五蕴上安立人我的名称，实际上根本不可能有实有的人我。

以上讲到对人无我空性要彻底观察。从“人假非实有”乃至“无用应解脱”，是大小乘共同承许的人无我空性，没有单独从大乘的侧面宣讲。麦彭仁波切在注释中也讲，主要是将大乘经典的内容做归摄，也有部分小乘的经义。前面刹那生灭无常也可以和小乘的教义融通，对此大乘、小乘都是相通的。

最后一个颂词是本品的归摄。

惭羞等功德，菩萨常具足，  
自利既不舍，亦令他利成。

“惭羞等功德”，是指三十七道品的八种因，第一个知惭有愧就是“惭羞”，下面还有“坚固”“不退”“二资粮”等，宣讲了很多功德；然后再宣讲三十七道品修行的本体，三十七道品如何略摄于止观当中；最

后讲通过修法增盛支分的功德。乃至生灭刹那无常、成立人无我空性，这些和小乘共同的功德，菩萨都应该修行，相续当中都应该具足这些功德。

“菩萨常具足”，因为这些功德常具足的缘故，菩萨可以成办自他二利，“自利既不舍，亦令他利成”。菩萨修习、生起这些功德，一方面可以获得自利；另一方面也可以令其他众生的利益得以成办。

以上讲完了《觉分品》。之后我们就知道，菩萨修行时必须具备八种因，具备了因才堪能修习三十七道品。所以修行应该从四念处开始，四念处、四正断、四如意足，这些修法都需要次第生起。我们抉择菩萨地的功德、佛的功德、如来藏光明或者佛菩萨弘法利生的事业，从能境、我们的相续来观察时，必须从四念处开始修持，身、受、心、法四念处如是一个一个地实修，这些功德就可以慢慢地增上。

尤其是现在我们一方面有共同乘的教义，另一方面也具备不共金刚乘的教义，可通过不共金刚乘的殊胜方便、窍诀摄受，修持四念处等殊胜法门。在显教当中，修持四念处需要很长的时间，在金刚乘当中，很短的时间就可以生起验相。观察时，应该多积累资粮、忏悔罪障。认定一个法，就确定数目或修行的时间，乃至没有生起它的验相之前再再串习，然后就可以生起四念处这些修法的功德。四念处修法生起之后，再修持四正断，慢慢地修上去。渐悟根性的众生都需要这样，按照佛经论典当中开显的三十七道品等法进行修持，顿悟根性的众生不一定要按照这样的次第。密宗也宣讲三十七道品的对应方式，见解稍有不同。比如在《大幻化网光明藏论》当中，麦彭仁波切宣讲了密乘三十七道品的修法。

学习佛法必须要去实行，要发坚固的誓愿，要积聚资粮，祈祷上师三宝，对于正所缘四念处等等，要精进努力地观修，然后在自己的相续当中绝对可以使其生起。一旦生起这种功德，自己就进入了小资粮道，然后就可以渐次登地乃至成佛。对于这样殊胜的教义应该再再地观察作意。

## 功德品 第二十二

戊五、功德品。此中宣说修持以上净信品乃至觉分品之义的诸菩萨的功德。

“功德品第二十二”，在科判当中它是第五个科判，按照唐译，是第二十二品《功德品》。“此中宣说修持以上净信品乃至觉分品之义的诸菩萨的功德”，麦彭仁波切首先给我们宣讲《功德品》是讲谁的功德，就是讲菩萨修持从《明信品》到《觉分品》之间殊胜的圣法会产生什么样的功德。我们了解之后，对菩萨绝对会生起崇敬、仰慕之心和随喜心，然后再再地去求加持，有很多的必要性。

其义分二：一、修行之功德；二、赞叹之功德

第一是从菩萨修行的侧面来讲功德，第二是赞叹菩萨的功德。

己一、修行之功德分十七：一、希有；二、非希有；三、心平等；四、利他；五、报利；六、希求；七、不失坏；八、清净心；九、坏失与具增上法；十、假相与真实；十一、调伏；十二、授记；十三、决定；十四、无疑作；十五、恒常作；十六、主要作；十七、安立说法。

这十七个科判的内容非常殊胜。一方面是讲功德，另一方面是讲我们在没有生起这些功德前，必须去了解 and 修持。下面次第宣讲。

庚一、希有

菩萨具备“希有”的功德，用两个颂词进行观察。

舍身即胜位，忍下亦长勤，  
不味不分别，六行说希有。

“六行”，就是行持六波罗蜜多，菩萨对六度如是行持是非常希有的。为什么呢？世间人、声闻、缘觉虽也行持从布施乃至智慧的修法，但是与菩萨所修持的六度相比，菩萨的修法更为希有难行，功德更为希有。

“舍身”，是指菩萨布施的功德。声闻、缘觉或世间人也行布施，但菩萨可以恒时或数数地舍弃身体做布施，这绝对是希有的。声闻、缘觉没有再再将身布施的记载，只有菩萨能够将自己的身体再再地做布施，这是菩萨布施的功德。这是从“舍身”的侧面宣讲菩萨布施的希

有。

第二是“胜位”。菩萨守持清净戒律时，能够舍弃转轮圣王等殊胜地位而出家。这是非常超胜希有的持戒，众生根本做不到。如果相续没有调伏，守戒会为了得衣食、名声。菩萨抛弃转轮圣王之位犹如丢弃唾液，出家守持清净的戒律，这是菩萨守戒的希有。

第三是“忍下”，说明菩萨的忍辱非常希有。为什么呢？能够“忍下”的缘故。“下”就是对方的相貌或资具、身份、智慧等都不及菩萨，下劣众生在侵犯菩萨时，菩萨也能够修持安忍，这叫作“忍下”。因“忍下”安立菩萨的忍辱希有。

以前提过，世间人修安忍，有些确实能够相似做到“忍下”，但绝大多数众生，是对于高位或力量强大的人能够忍辱，然而对于不如自己却来冒犯自己的众生就不能忍辱。比如一个乞丐辱骂或打击一位菩萨，菩萨看待乞丐和国王都是平等的，就能够修安忍。如果乞丐去冒犯一个世间人，结局肯定就不妙了。因为能够“忍下”，菩萨的忍辱是希有的。

第四是“长勤”，就是长时精勤的意思。菩萨能够在三个无数劫当中如是地修持自他二利，“长勤”是指菩萨的精进希有。从圣者角度来讲，独觉最多可以在一百个劫当中精勤积累资粮，声闻或外道、世间人就更没有办法和菩萨的精进相比了。

第五“不味”，是指菩萨的禅定希有。菩萨能生起无量无边的大定，相续中禅定的种类或任运起入等都是非常殊妙的。但是菩萨对禅悦根本不执著，这是一种希有。小乘虽能生起灭尽定等禅定，但因为没有殊胜的无分别智慧，多多少少都会有耽执。以外道修法安住在色界天、无色界天的天人，在安住禅定时也没有一个能够离开味著，对自己所安住的禅定有一种贪执心，没办法和菩萨的禅定相比。菩萨的禅定一方面很深，另一方面有无分别智慧的摄受。

第六“不分别”，是指菩萨的智慧希有。声闻、缘觉具备尽智、无生智等，世间人也具备世智辩聪，但只有菩萨的智慧最为希有。为什么呢？因为菩萨了解种种如所有、尽所有法，对各种各样的法都能一一了解，但是当下对这些法根本不会去分别，能安住在无分别智慧当中。无分

别智慧，一方面完全离开了分别心的作意，另一方面能够起功用，了解一切万法的差别，这是最为希有的。所以“不分别”或无分别智慧是菩萨的智慧希有。

以上是从菩萨修行道位方面宣讲希有，下面宣讲菩萨果的希有。

**生在如来家，得记并受职，  
及以得菩提，四果说希有。**

按照唐译的观点，果方面是“极希有”，前面的修行是希有，这里的果是更希有，为什么呢？

第一是“生在如来家”。菩萨长时间行持菩萨道，修持六度之后可生在如来家，初地以上是真实生在如来家族当中。有时我们说发菩提心就已生在如来家族中，但是真正成为佛的意子或分证法界、名和义的转变是在一地，见道获得极喜地，不管从哪个方面讲，登初地绝对已生在如来家族中，这是极为希有的。菩萨登初地后真正见到法界自相，圆满证悟二无我空性，断掉遍计人我、遍计烦恼障、所知障，获得了无量功德，这方面是非常希有的。

第二是“得记”。这是指八地菩萨得佛授记。一地之后都是生在如来家族中，八地菩萨获得了佛非常详细的授记。得佛授记有的是在忍位得，有的是在初地得，有的是在八地得，有的是初发心就得授记——还没有到加行道忍位，刚一发心，佛陀就授记你绝对会成佛。不管佛授记或不授记，只要相续发了菩提心，一念菩提心生起，佛陀就给你授记了，绝对会成佛。这里的授记是指大品授记，佛对八地菩萨成佛的刹土、名号、度生事业等等都一一详细记别，这是极为希有的，二乘等根本没办法获得。

第三个极希有是“受职”。十地菩萨和佛的功德极为接近，法云地菩萨得到十方诸佛放光灌顶受职，成为佛的补处，很快就可以成佛。就像太子得到老国王灌顶之后，很快就可以登王位一样，十地菩萨得到佛放光灌顶受职，很快就可以成佛。这是受职希有。

第四是“及以得菩提”“得菩提”是指成佛。众生相续当中具备很多的烦恼，通过修持六度最后成佛，具备恒河沙数无量无边的功德法，这是极希有的，“得菩提希有”。

以上从四个果的角度来讲希有。

## 庚二、非希有

“非希有”，前面也做过观察，有时说希有，有时说非希有，是不是矛盾呢？不矛盾。这种“非希有”是一般人根本做不到的，这是通过“非希有”赞叹菩萨的修道极为殊胜，因为菩萨所修的法极为殊胜，所以“生在如来家”或“得菩提”，也没什么希有的，是自然规律。安住于殊胜的修法，根本不可能得不到殊胜的果。所以“非希有”是另外一种高度赞叹的手法、口吻。菩萨道这么殊胜，自然而然会获得殊胜的果，从这个方面讲“非希有”。

离欲与得悲，胜修及平等，  
依此修诸度，是行非希有。

从“离欲、得悲、胜修、平等”四个侧面修六度，这样的行为“非希有”，通过这种圣行绝对会成就圣果。如果从布施度乃至般若度之间，每一个作意、每一个法都很圆满，但最后却没有得果，才是希有。菩萨修持殊胜的六度，最后成就佛果，这是非希有的。

“离欲”，是讲菩萨的布施度非希有。菩萨离开了种种贪欲，对三界轮回、世间八法的贪欲都离开了，对成就小乘罗汉果位的贪欲也离开了，乃至对大菩提自性果的贪欲也离开了，离开了这些粗粗细细的贪欲，所以菩萨能够做大布施，他布施的修法是非希有的。

第二是“得悲”。因“得悲”的缘故，菩萨的持戒和安忍非希有，“得悲”，包含菩萨的持戒度和安忍度。菩萨因为相续当中生起了无余大悲心，大悲心很强烈、殊胜，所以他能够守持非常清净的戒律，尤其是菩萨戒。在菩萨戒当中，伤害众生是重罪，乃至对众生生起一念害心或不想利益众生的心，都是犯戒的行为。但菩萨有强烈的悲心，能够守持清净的菩萨戒律，所以这方面非希有。

菩萨戒都守持得很清净，别解脱戒就更不用讲了。别解脱戒侧重于身语，而菩萨戒侧重于心行。如果每一个起心动念都能够相合于菩萨道、法界，身体和语言的行为也绝对会是极为清净的。从赞叹菩萨戒可知，菩萨的别解脱戒也绝对极为清净。

菩萨有殊胜悲心的缘故，能够忍受一切种类的苦行或众生的种种伤害，

这也是非希有的。因为他的相续当中对一切众生都具有没有任何条件的强烈大悲心，所以能够安忍一切苦行，这是非希有的。

然后是“胜修”。按照唐译，精进度、禅定度和智慧度含摄在“胜修”当中。什么时候安立胜修呢？八地菩萨无分别智慧获得自在，他的精进、禅定和智慧都安立成“胜修”。有了胜修功德的缘故，他的大精进或不耽著禅悦的静虑、无分别智慧都是非希有的。

在藏译或麦彭仁波切的讲义当中，“胜修”主要安立为精进度。菩萨具备超胜修法的缘故，相续当中种种的作意、智慧，自然而然都能够精进，这是非希有的。

然后是“平等”。按照无著菩萨的讲义，“平等”安立为不偏哪一度，因为菩萨有平等功德的缘故，他对六度平等修持，这是非希有的。麦彭仁波切的讲义中，“平等”安立成禅定度和智慧度，菩萨平等地安住在禅定、智慧当中，菩萨具备这样殊胜的功德，是非希有的。

“依此修诸度，是行非希有”。菩萨通过这些殊胜的修法来修持六波罗蜜多，顺理成章就可以生起种种超胜功德，绝对是非希有的。

### 庚三、平等心

平等心用两个颂词进行开显：

菩萨爱众生，不同生五爱，  
自身与眷属，子友及诸亲。

菩萨对众生的慈爱，“不同生五爱”“生”是指一般的凡夫众生，菩萨慈爱众生不同于众生生起的五种爱。众生生起的是哪五种爱呢？即缘五种对境而生的爱：第一是对自身的爱；第二是对眷属的爱；第三是对自己孩子的爱；第四是对朋友的爱；第五是对自己的亲友生起的爱。

“自身”——对自己的身体、五蕴非常爱护；“眷属”——可以理解成妻子、仆人或弟子等等；“子”，就是子女；“友”是自己的朋友；“诸亲”，是自己的亲友，如父母、兄弟姐妹等。众生对这五种对境、所缘都能够产生慈爱。

但是菩萨慈爱众生更为超胜，叫作“不同生五爱”。为什么超胜呢？因为凡夫的心是不定的，虽然他对自身乃至诸亲都会生起慈爱，尽量做饶益，但是当他相续中的业力翻起或生起强烈烦恼时，他连自己的



身体都会做伤害，如上吊自杀、跳崖等，何况对眷属、子女、朋友、诸亲的爱呢？肯定是保不住的。众生的慈爱是有偏袒的，只对五类对境生起慈爱，对怨敌和中庸者生不起慈爱。众生的慈爱是非恒常的，当烦恼生起时，对五类对境都有可能做伤害。

菩萨和众生不一样，菩萨慈爱众生不偏袒，对一切种类的众生，不管是怨敌、中庸者还是自己的亲友都平等慈爱，平等地愿他们从轮回当中获得解脱，乃至平等地让他们成佛，菩萨慈爱的所缘境是平等的。同时，菩萨的慈心极为稳定，不会一生起烦恼就对众生做伤害，如果这样就成了菩萨的惭愧处，菩萨会呵责自己。菩萨时时护持自心不生伤害众生的心，何况是身语的行为？菩萨对众生的慈爱是平等的。为什么会平等呢？因为菩萨相续当中有平等心的缘故，菩萨在初地就会现证平等心。在初地之前的胜解行地，菩萨就再再地串习平等心，刚开始初发心菩萨要做到无偏袒还不行，烦恼还有可能会生起，心还会有动摇，但通过再再地修习、听闻、思考等，在凡夫地也能够胜伏违品，生起比较稳定的、相似的平等心。下面观察菩萨在修六度时对众生怎样生平等心，怎样通过平等心修持六度。

**无偏及无犯，遍忍起善利，  
禅亦无分别，六度心平等。**

菩萨以平等心修持六度，离开种种违品。

第一个是“无偏”。众生的布施有偏袒，和自己关系好的人就多给，怨敌一点都不给，中等的人有时给一点；菩萨的布施无偏袒，对亲友也好，怨敌也好，各种各样的众生他都广大布施。这是菩萨的布施平等。

第二个是“无犯”。凡夫人对守戒有所选择，对根本戒会守持，对微细的戒没办法守持，安住在非平等当中。而菩萨对根本戒也好，恶作罪也好，无论粗细戒律，他都平等守护，完全不违犯。这是菩萨的持戒平等。

第三是“遍忍”。菩萨在一切时间、地点，对任何种类的有情、对境，都可以做到忍辱。菩萨能做到“遍忍”，不论什么样的众生对他做伤害，或是怎样的苦行、甚深法义，他都能够安忍。这是菩萨的安忍平

等。

第四是“起善利”平等。“起善利”是指菩萨的精进。菩萨大精进能够生起各种各样的善法，这叫“起善”；菩萨的善法能够利益众生，叫“起利”。菩萨的精进能够“起善”和“起利”。他是平等地生起一切善法，平等地饶益一切众生。这是菩萨的精进平等。

第五“禅亦”。按照唐译，“亦”是指和“起善利”获得的功德一样，菩萨修禅定也能够起善利，所以叫作“禅亦”。菩萨的禅定可以生起各种各样的大善根、大善法，菩萨安住在禅定当中，可以示现各种神变利益众生，所以禅亦起善利。

第六“无分别”平等，菩萨从初发心乃至成佛，或说从初发心的教法乃至成佛的教法，全都安住于三轮体空、无分别智慧当中，这个叫作“无分别”平等。第六智慧度平等。以上讲完了平等心。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第八十九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，下面我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。

本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中，前面对“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判已经做了观察，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，分前行和正行，前面已对前行做了观察，现在正在讲正行。正行分六个科判，前面对《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》已做观察，现在正在讲第五个科判《功德品》，分“修行之功德”和“赞叹之功德”，现在正在讲第一“修行的功德”，分十七个科判，前三个科判“希有、非希有、平等心”已经讲完，今天开始讲第四个科判“利他”。

### 庚四、利他分二：一、六波罗蜜多饶益；二、以七喻宣说饶益之相

“利他”是以六波罗蜜多如是进行饶益，这是第一个方面；第二个方面通过七个比喻，宣讲利他或饶益之相。

#### 辛一、六波罗蜜多饶益

令器及令禁，耐恶与助善，  
入法亦断疑，六行饶益事。

颂词宣讲菩萨通过六波罗蜜多对众生饶益、利他的修法。

第一，“令器”，是指令众生成为法器。怎样令众生成成为法器？主要是通过修持布施。众生入道之前对财物比较希求，或者即便想要修法，但是如果缺乏资具也没办法如理修持，所以菩萨通过布施种种资具使他们获得满足。满足之后，一方面可以让众生对菩萨生起敬仰之心、信心；另一方面，众生有了资具之后，在生活方面没有后顾之忧，就可以如是修持，所以菩萨通过布施而令众生成成为法器。

第二，“令禁”。通过持戒的方式，菩萨自己守持清净的戒律，也让众生守持清净的戒律，令众生禁止一切恶业。一般众生见到菩萨身语意种种戒律守持得非常圆满，听到菩萨的教诲之后，自己也安住在清净的戒律当中。“令禁”就是通过让众生守持身语意种种禁行、戒律，对众生做今生和后世的饶益。

第三，“耐恶”。忍耐苦行或恶行，指安忍。菩萨通过安忍度化众生，菩萨在度化众生的过程中会遇到种种苦行或遇到恩将仇报等，菩萨对这一切都能够忍耐，如是就能调化众生。首先令众生心满意足，然后众生见到菩萨修持安忍的清净功德，随即生起信敬心，自己也能修持安忍。菩萨通过“耐恶”饶益众生。

第四，“助善”。菩萨通过精进的自体帮助一切众生成办事业、善法。一切众生今生当中需要得到菩萨的帮助，后世也需要得到菩萨的帮助，菩萨通过精进修持，令一切众生心满意足，或让他们成办今生、后世的一切善法。这方面是通过精进饶益众生之相。

第五，“入法”。指菩萨令众生进入胜法或者令众生对胜法生起信敬的殊胜方法，这方面主要是通过菩萨的禅定进行饶益。如何通过禅定而饶益众生呢？菩萨生起殊胜的禅定之后，引发殊胜的神通、神变，然后在众生面前示现，令众生生起信心而被引入教法当中，这是菩萨以禅定利益众生之相。

第六，“断疑”。菩萨通过般若智慧度化众生。菩萨通过广闻博学或真修实证，对于一切法界、所知无碍通达，他自己相续当中的疑惑早已断绝，他通过菩提心摄受，也能够善巧地断除一切众生相续当中的怀疑。对有些是还没有苏醒三乘种姓的世间众生，包括外道，令他们断除怀疑而进入佛法、得到受用。对于三乘行者相续中的种种怀疑，菩萨通过善巧宣讲正法，都能够一一断除，断除怀疑后他们就能无误地趣入修行当中。这是菩萨通过智慧饶益众生的事业。

“六行饶益事”，从以上六方面对饶益做了观察。

## 辛二、以七喻宣说饶益之相

通过七种比喻宣讲菩萨如何饶益众生。七种比喻当中，每一种都有五种业，一共讲到三十五种事业。菩萨利益众生有三十五种殊胜方便，通过七个比喻进行宣讲。

第一是“慈母”喻。

等心生圣地，长善防诸恶，

教习以多闻，五业如慈母。

菩萨利益众生时犹如慈母一样，慈母如何爱护、饶益孩子，菩萨也如是饶益众生。当然，慈母是世间比喻，真正和菩萨利益众生的事业相差甚远，但二者有相似之处，让我们了解菩萨是怎样慈爱一切众生的。“五业”即五种业：第一个是“等心”；第二个是“生圣地”；第三个是“长善”；第四个是“防诸恶”；第五是“教习以多闻”。

第一“等心”，是平等心的意思，菩萨以平等心对待一切众生。他的所缘境——亲友也好、怨敌也好或者中庸的众生也好，他对于一切苦苦所逼迫的众生，或行苦、变苦所摄的众

生，对整个六道众生都以平等心来护持，从现在乃至轮回未尽之间都如是护持。通过“等心”摄受、护持一切众生，这是菩萨利益众生的殊胜意义。

“等心”对应“慈母”喻，儿女在出生之前住在母亲的胎中，慈母在怀孕时护持所怀胎儿，菩萨也是通过平等心护持一切众生，它的比喻和意义落在哪里呢？相同之处都是护持，慈母好好地护持胎儿，菩萨以平等心护持一切众生，乃至没有成就大菩提之前，都是通过平等心来护持。

第二是“生圣地”。什么叫“圣地”呢？小乘来讲就是小乘的见道，大乘来讲就是初地极喜地。菩萨能够使用一切善巧方便，使三乘众生都生于圣地。当然所谓“圣地”，从见道乃至无学道都可称之为圣地，将众生最初安置在圣地当中——从大乘角度讲，是已经彻底从轮回当中出离了；从小乘侧面讲，虽然还没有彻底从轮回中出离，但登圣地之后是不会退转的，绝对可以尽快到无学地。

按照小乘观点，得初果还要七返生死，在人天当中七返受生，一来果还要在欲界当中受生，无来果还要在色界当中受生，只有在罗汉果，彻底断尽三界一切烦恼，才真正称之为出离轮回。但是大乘来讲，初地就可以安立为永超异生地、成为圣者。小乘的见道和大乘的见道都是圣者，大乘初地是彻底超出轮回，小乘有没有彻底超出轮回？这方面可以做观察。“生圣地”，是讲令三乘众生安置在解脱地当中。它的比喻是母亲在十月怀胎之后把孩子生下来。第三是“长善”，菩萨能够使一切众生的善根不断增长，不管是世间的善根，还是出世间的善根，反正再再令他们的善根得以增长。比如我们在上师座下听法——世间的善根让我们再再增上，做很多增上福德的事业；出世间的善根也让我们再再增上，如发菩提心或以空性慧摄受，或者修持殊胜的无分别智慧，这些都是让我们增上出世间善根。菩萨能够通过善巧的方式，增上众生相续当中的世间善根和出世间善根。它对应的比喻是慈母通过哺乳、喂养、沐浴、抚摸等方式来长养儿子的身心。

第四是讲“防诸恶”。按照讲义的观点，“防诸恶”有两层意思：第一层意思是从果方面做防护，不让众生堕到三恶趣中；第二层意思是从因方面做防护，制止众生造下堕恶趣的业，或者让众生修持脱离轮回的善根，这些都是“防诸恶”。不让众生堕恶趣或不让众生入轮回，这些都是菩萨自己发心或菩萨自己行持的殊胜事业，这方面是意义。就比喻来讲，慈母对待儿子，也是经常防护他不要堕下深渊、悬崖或火坑、水沟等险处而受苦；菩萨也是为了让众生获得安乐不受苦而励力防护，二者有相似之处。

第五“教习以多闻”“教”是教导的意思；让众生“习以多闻”，就是让众生多听闻教法，生起殊胜的定解，这就是菩萨让众生做的事情。比如法王如意宝的传承也是让弟子多闻经教，

仁波切也是让弟子多听闻经教，这些都是菩萨利益众生的事业。对照的比喻是讲慈母等儿子长到一定的年龄，就教他识字、说话等等，这方面与“教习以多闻”有相似之处。

“五业如慈母”，通过“五业”——同等心乃至“教习以多闻”这五种事业，菩萨犹如慈母慈爱儿子一样，如是利益众生。

下面的颂词通过“慈父”的比喻再进行宣讲：

令信令戒定，令脱令劝请，  
亦为防后障，五业如慈父。

“五业如慈父”的五种业：第一个是“令信”；第二是“令戒定”；第三是“令脱”；第四是“令劝请”；第五是“为防后障”，这五种事业是菩萨对众生的利他之相。第一个“令信”，菩萨让三乘众生对三宝生起信心。如果是小乘的众生，观待小乘的根性劝请他们皈依三宝；如果是大乘的众生，通过大乘的方式令众生对三宝生起信敬心。一般来讲，大乘、小乘所认定的三宝有些地方相同，但有些地方还是有不共之处。大乘所认定的皈依境三宝有不共之处，我们学完《宝性论》、学完《庄严经论》的《皈依品》，对这些方面都有深刻的认识。不管怎样，让三乘众生随顺自己的根性对三宝生起信心，这就是菩萨利益众生的事业。它对照的比喻是慈父。第一个是授予种子的意思，母亲要生下儿子，最初必须由父亲授予种子，之后才可以在胎中逐渐形成胎儿，从这方面讲慈父有最初授予种子的恩德。信心就是种子，要从轮回当中获得解脱或成办自他二利，最初如果没有信心，就绝对没有后面逐渐修习地道功德而成佛、成圣的机会。同样的道理，从胎生来讲，如果没有最初父亲授予种子，众生就没有办法在胎中安住乃至出生而最后成办事业，这来自父亲最初授予种子的恩德。菩萨让众生生起信心，从这方面做利他。

第二个“令戒定”，菩萨令众生引发信心之后，让众生修持戒定慧。颂词“戒定”是戒定慧的意思，菩萨最初让众生守护清净的戒律，然后通过清净的戒律引发清净的禅定，再通过清净的禅定而引发殊胜的胜观智慧，从这个次第逐渐引发戒定慧的功德，有了戒定慧的功德就可以对一切修法获得自在。同样道理，慈父对于自己的儿子授予各种各样的技艺，传授各种技巧。二者有相似之处。

第三个“令脱”，是指从轮回的痛苦中获得解脱，然后能够生起安乐。“令脱”一方面是讲解脱，另一方面解脱之后绝对会生起安乐，不管是小乘还是大乘，从轮回当中解脱之后绝对会生起种种殊胜的安乐。同样的道理，慈父在儿子长大之后，为他娶妻、让他感受种种快乐、

安乐。菩萨令众生解脱轮回而感受安乐，父亲让儿子娶妻而感受安乐，从感受安乐方面讲是相同的。

第四者是“令劝请”，为了让众生获得利益的缘故，诸大菩萨劝请一切如来长久住世，劝请一切如来常转法轮，只有这样众生才能得到究竟的救度。如果佛陀不住世或者不传法，众生就没办法获得究竟的安乐，所以菩萨通过劝请诸佛的方式利益众生。这方面必须要了解。同样的道理，世间的慈父为了让自己的儿子以后有依靠处，让他的事业能够稳步发展，就将儿子委托给国王或有大势力的亲友，委托他们去帮助他，像这样儿子在事业方面会比较顺利。菩萨劝请诸佛传法，就相当于把众生委托给诸佛一样，令众生能够逐渐修行，获得解脱。

第五个“亦为防后障”。所“防”的“后障”是什么呢？就是为了使众生以后在相续当中不生起诸种障碍，于是开始做利他的事业。障碍就是指烦恼障和所知障，菩萨通过各种善巧方便，令众生息灭相续当中所具备的烦恼障和所知障，这就是“防后障”的意思。同样，父亲为了使儿子以后的生活不遇到障碍，也会通过自己的能力替儿子偿还所欠的债务，使儿子没有后顾之忧、快乐生活，这是父亲对儿子的慈心。菩萨也担忧一切众生相续当中有烦恼障和所知障，就会感受痛苦、没办法顺利成道，所以通过一切方便使众生从烦恼障和所知障当中解脱出来。二者有相似之处。

下面是第三个“善友”喻。颂词中讲到：

**秘深及呵犯，赞持与教授，  
令觉诸魔事，五业如善友。**

这个地方的“善友”，在藏译当中是“亲友”。亲友和善友有时可以说是一个意思，但有时容易和下面的“伴侣”相混淆。我们主要是从亲友这个侧面进行观察。

五种事业第一是“秘深”；第二是“呵犯”；第三是“赞持”；第四是“教授”；第五是“令觉诸魔事”，菩萨通过这五种事业对众生做暂时和究竟的饶益。

第一个“秘深”，甚深的教法是秘密的，菩萨对于一切非根性的众生，不给他们传讲最极甚深的教法。比如对于小乘种姓不传讲大空性的教法，对于还没有苏醒密乘种姓的众生不宣讲甚深密乘的见修行果。这是为什么呢？这并不是通过吝啬心不给他们宣讲，而是因为从他们现在的相续、根性来讲，还不堪能接受甚深的教法，如果传受的话会使他们的相续失坏。所以菩萨从大悲心考虑，这些极为甚深的见修行果——比如超越因果的教授、一切万法大空性的教授、每个众生都是佛的教授，全部都隐蔽起来，不给他们宣讲，这是菩萨利益众生的一

种善巧方便。同样，亲友会对自己的亲人做一些保密。做什么保密呢？某些语言如果说了之后就会引发家庭衰败或带来种种过患，这些语言就是秘密的，亲友有责任保密。

第二个“呵犯”“呵”就是呵斥的意思，“犯”就是违犯的意思，“呵犯”就是呵斥犯戒的众生。菩萨为了护念众生的缘故，当他见到有弟子或众生违犯戒律、三学，就会通过悲心呵斥他。虽然显现上体现不出悲心，在语句或表情上是非常威猛的，但实际上内心生起了极为强烈的大悲心。因为不通过这种方式就没办法使众生认识到自己的错误，如果还通过和颜悦色的方式讲，就引发不起众生的高度重视或惭愧心。菩萨呵斥犯戒的众生并不是通过嗔恨心，而是通过大悲心。通过这个方式可以使众生改正过失，安住在清净的三学当中，这是菩萨度化众生的一种方便。同样，当亲人做了违犯国家法律的事情，或者做了一些非法行的时候，亲友也会通过好心好意去呵斥他，让他改正。二者有相似之处。

第三个“赞叹”，就是赞叹守持清净戒律的众生。菩萨赞叹众生，一方面令众生得到满足，众生知道菩萨认可自己现在这种修行的方法；另一方面，通过菩萨的赞叹，众生又会继续守持清净的戒律。“赞”是指赞叹，通过菩萨的赞叹，令众生能够继续守持清净的三学、戒律，二者合起来就叫作“赞叹”。

菩萨在度化众生的过程当中确实需要很多方便，该呵斥时就要呵斥，该赞叹时就要赞叹。菩萨对这些方便都掌握得非常善巧，通过各种方式来度化众生。同样道理，如果见到自己的亲人行持非常好的事业，亲友也会加以赞叹，令他继续守持。这方面是相似之处。

第四是“教授”，所谓“教授”就是菩萨通过教授度化众生。给众生开示或教授如何从轮回中出离、如何获得现证圣道的种种殊胜窍诀，就叫作“教授”。单单对众生有大悲心，但是不给他们传讲修法的关要、窍诀，对众生来讲仍然没有直接的利益。所以菩萨会对众生随机教授——如果是小乘的众生，就给他宣讲小乘中获得出离的法——四谛教法或十二因缘的教法。如果是大乘众生，显教根性的就宣讲六波般蜜多的法门；密教根性的，就宣讲生圆次第等教法。反正能够令众生从轮回中获得解脱的种种方便，菩萨都没有任何悭吝心而进行教授。它的比喻是亲友。亲友也会对其他亲人给予教授。亲友聚在一起，会商议怎样令自己的家族或家庭、亲人获得兴盛，怎样遣除衰败，如何资助自己的亲人成办事业等等。二者有相似之处。

第五是“令觉诸魔事”，在众生不断成长的过程中，菩萨培养众生，让众生觉悟什么是“魔事”。到底什么是“魔事”呢？真正来讲，魔事无量无边，但归摄而言主要有几种，《现观庄严论》中也做了观察，讲义中举例：一是对菩萨修道而言，贪著五妙欲是一种障碍，菩萨会给众生宣讲五妙欲的过患。虽然有些菩萨自己享受五妙欲，但是如果没有贪执，五妙欲对他



来讲就不是“魔事”。如果对五妙欲有贪执，不管是否拥有，就是一种“魔事”。菩萨广大宣讲五妙欲的过患，让众生离开这样的“魔事”。二是如果经常交往恶友，就会使众生从菩提心、菩萨行当中退失，菩萨宣讲什么是修大乘菩萨道的恶友，然后让众生远离。对什么是魔业等，一一进行宣讲。令众生能够觉悟自己是不是已经陷入“魔事”当中，觉悟之后让他们从中获得解脱，这就叫作“令觉诸魔事”。比如上师讲课时经常提醒弟子们，这个事情不要做，做了之后会有障碍，或者那个事情应该做等等，这些都叫作“令觉诸魔事”，让弟子们知道这是“魔事”。这是菩萨度化众生的善巧方便。

同样，亲友对于自己的亲人也有相似的利益之处。比如自己的亲人如果陷入牢狱或水火灾难当中，他就会去勇力地去救拔，将他们从牢狱或水火的灾难当中救度出来。这和菩萨让众生觉悟诸魔事，从魔事当中出离有相似之处，所以说“五业如善友”。

下面再讲“五业如同侣”“侣”就是友伴、善友的意思，藏译当中讲善友，唐译当中讲伴侣。

### 与乐及与利，乐恒利亦恒， 及以不离散，五业如同侣。

“侣”就是伴侣或侣伴。颂词讲了五种业：第一个是“与乐”；第二个是“与利”；第三是“乐恒”；第四是“利亦恒”；第五是“不离散”，这五种业就是菩萨利益众生的殊胜方便。

什么是“与乐”？什么是“与利”呢？将众生安置在今生的利益当中，叫“利”；使众生后世当中获得殊胜的增上生和决定胜的快乐，叫作“乐”。但这里“乐”在前，“利”在后，也就是今生安置众生于善道，叫作“乐”；后世当中获得暂时和究竟的利益，叫作“利”。有些经论的讲法或次第稍微不一样，实际意义没有大的差别。

什么叫作“与乐”？菩萨首先观察什么是对众生有益和对众生没有意义的事业。他观察之后，就知道四谛中的“苦”和“集”包含在杂染当中，“灭”和“道”包含在清净当中。安住“苦”和“集”对众生无意义，修持“灭”和“道”对众生有益。他自己首先通达，通达之后就给众生如是宣讲这种殊胜的妙义，对众生宣讲妙义就叫作“与乐”——让众生也能够知道，安住在“苦”“集”当中就是流转的因果，如果能够修“道”而证“灭”，就是解脱的因果。这方面菩萨通达之后给众生宣讲，让众生安住在四圣谛当中，这就叫作“与乐”。

为什么宣讲四圣谛呢？有时我们认为，四圣谛是专门给小乘人宣讲的，大乘修行者不需要四

圣谛,但实际上,大乘和小乘的修行从四谛的角度讲是相似的。四谛虽然不能够包含一切法,但是可以包含流转和解脱的因果:“集”和“苦”是流转的因果,“灭”和“道”是解脱的因果,大乘修行人同样需要通达和修持,从这个方面讲叫“与乐”。从善友的比喻讲,善友通达什么是对朋友有利益的事情,什么是没有利益的事情。他自己通达之后,也如是给朋友宣讲,让朋友也能够安住在这种获得安乐的道当中,这方面叫“与乐”。

“与利”的“利”,是后世的利益。后世的利益有两种:一个是暂时的增上生;一个是究竟的决定胜。暂时的增上生就是将众生安置在帝释、梵天、转轮王或人天善趣当中,这是暂时的利益;令众生出离轮回,获得小乘或大乘的解脱,这是究竟的决定胜的利益。菩萨将众生安置在利益当中,这方面叫“与利”。

同样道理,善友也是将他的朋友安置在今生中身体好、事业好,让他们都获得暂时和究竟的利益。当然今生当中也有暂时和究竟的利益,从当前一段时间来讲是暂时的利益,使他的晚年或后半辈子也能够获得安乐,这是究竟的利益,可从这个方面对照比喻和意义。

“乐恒利亦恒”,这和前面的“与乐”和“与利”,在大的体相方面没有差别,只不过有一个“恒”字,就不单单是一段时期做,而是恒常做。将众生安置在安乐当中、利益当中都是恒常安置,这是菩萨对待一切众生的态度。善友对待自己的朋友也是这样的,恒时地给予利和乐。这方面是相同的。

“及以不散”,菩萨在利益众生的时候,不会由于苦行或由于小乘的发心而使菩萨和众生分离,这是绝对不可能的事情。为什么呢?菩萨相续当中生起了平等心,对待众生就犹如自己一样,不可能因为遭受苦行或生起小乘心,就不再利益众生、和众生分离了,这是不可能的。这方面是讲菩萨利益众生不会被离散。

同样道理,两个好友之间也不可能被离间语离散,“不散”就是好友之间不会被恶人的离间语分散。这个方面是相似的,所以说“五业如同侣”。

下面继续观察“五业如健奴”“健奴”在藏译中翻译成“良仆”,是非常贤良、非常好的仆人的意思。

**成生开出要，忍害与二成，  
示以巧方便，五业如健奴。**

“五业”当中第一个是“成生”；第二是“开出要”；第三是“忍害”；第四是“二成”；第五是“示以巧方便”，这就是五种事业，菩萨通过这五种事业度化众生，犹

如“健奴”一样。为什么把菩萨比喻成“健奴”呢？菩萨在利益众生时，没有什么高举心、傲慢心，所以从某个侧面来讲，菩萨作为一切众生的仆人，恒时愿意服务众生。

宗喀巴大师在《事师五十颂释》中赞叹文殊菩萨“常在一切上，恒为众人仆”，文殊菩萨是三世诸佛之师，一切三世诸佛智慧的总集，因此他“常在一切上”，但他还“恒为众生仆”，恒时显现为众生的仆人一样为众生做利益。菩萨像仆人恭敬主人一样恒常恭敬众生，像仆人给主人做事情一样恒常给众生做利益。

这个颂词中的比喻，是讲菩萨利益众生的事业、方法和仆人承侍主人的方法有相似之处，和前面所讲稍有不同。

第一个叫“成生”，就是成熟众生的意思。菩萨通过什么样的方式成熟众生呢？菩萨通过极大的精进，忍受一切苦行，如是来成熟众生。如果没有精进和忍受苦行的事业，就没办法成熟众生。因为众生相续当中具有很多的烦恼、障碍，不可能很轻易地被救度、成熟，菩萨成熟众生要通过极大的精进去成办。

这和“健奴”或“良仆”的相同之处是，仆人给主人做事情时，为了成办主人的事情要付出极大的精力，非常精进地去做，根本不敢偷懒，好的仆人就有这样一种素质。真正发了菩提心的菩萨，他在成熟众生时，也是以极大的精进去成办。二者有相似之处。

第二个“开出要”，这是什么意思？这个“开”就是开示或者宣讲的意思，“出”就是出离的意思，“要”就是要点或正道的意思，综合起来就是菩萨为众生宣讲出离轮回的修法、要点。菩萨要使众生从轮回当中获得解脱，就必须给众生开示怎样出离轮回，出离轮回的第一步必须要发起出离心，不管是小乘、大乘、密乘，如果想要出离轮回，肯定有一个出离心，没有出离心就没办法出离轮回。怎样生起出离心？他就慢慢开始引导，比如引发出离心的要诀就是四厌世心，四种厌世心如果修持了就能够厌世、生起出离心。四种厌世心就是修持暇满难得、寿命无常、业因果、轮回痛苦。修持这四种修法就会绝对无误地引发相续当中的出离心，菩萨能够如是开示出离轮回的要点。

众生仅仅生起出离心还不行，不能够以此作为满足，菩萨就给众生宣讲守持清净的戒律，不管小乘、大乘都需要守持戒律；有戒律之后，还要宣讲什么是出离轮回的见解，比如小乘来讲是人无我、四谛、十六行相，大乘修行来讲就是二我空——人无我和法无我空性，这方面可以说是出离轮回的要诀。菩萨一一给众生这样开示，这叫作“开诸要”。

“健奴”给主人汇报种种事情也是如理如实地汇报，根本就不敢说妄语，非常诚实，了解什么就如实汇报。菩萨对众生宣讲正法也没有丝毫的错误、隐藏。二者有相似之处。

第三点是“忍害”。菩萨度化众生时，会遇到种种苦难、众生的种种邪行，或者菩萨虽然利

益了众生，但是众生反而恩将仇报等等。比如上师非常辛苦地摄受弟子，摄受多年之后弟子变了心或者生起烦恼后反而对上师做诽谤。但是作为菩萨来讲，他能够忍受这种伤害，不会从度化众生的事业当中退失，这是菩萨的殊胜功德。同样的道理，好的仆人在遇到主人打骂时，他能够忍受主人的打骂，不但不生嗔恨心，而且还能够按照主人的吩咐，如理如实地去实行。二者在“忍害”方面有相似之处。

“二成”，就是成办两种事业。从哪个方面讲呢？第一是圆满成办世间事业；第二是圆满成办出世间事业，这叫作“二成”。菩萨对待众生，就是将其暂时安置在世间圆满，究竟安置在出世间圆满当中，这叫作菩萨度化众生的“二成”——两种成熟或成就。仆人对主人做事也是如此，仆人做事第一是非常精妙，第二是办得非常好，讲义中讲“极为精好”。仆人对主人办事，也有这样一种相似之处。

第五者是“示以巧方便”。什么是“巧方便”？菩萨为了让众生能够迅速成就，就开示令众生迅速成就的善巧方便——二资粮，告诉众生怎样迅速圆满二资粮、迅速成就。“示以巧方便”，就是菩萨能够对众生善巧地开示迅速成就的方便，让众生积累福德和智慧两种资粮。仆人也有他的善巧方便，他有什么善巧方便呢？怎样迅速完成主人吩咐的事情，他也有善巧方便，可以在很快的时间当中把事情做好。

“五业如健奴”，菩萨度化众生、成熟众生的五种事业，犹如“健奴”通过五种业承侍主人一样。

下面讲菩萨度化众生犹如阿阇梨，颂词当中讲到：

遍授及示要，舒颜亦爱语，

不求彼恩报，五业如阇梨。

“阇梨”就是阿阇梨的意思，阿阇梨能够善巧地教导众生。五种事业第一是“遍授”；第二是“示要”；第三是“舒颜”；第四是“爱语”；第五是“不求彼恩报”。这个地方在两个讲义里都提到，是讲菩萨在获得八地无生法忍时，犹如阿阇梨成熟众生一样。第一个是“遍授”。菩萨获得无分别智慧或无生法忍时，总的来讲，他的想法是愿一切众生也能够迅速获得无生法忍。从差别来讲，第一个就是“遍授”，普遍教授的意思。从哪个方面讲普遍教授？对三乘众生普遍教授三乘教法，这是令众生迅速获得无生法忍的方便吗？绝对是这样。

为什么不给众生直接宣讲法无我空性呢？前面讲过，菩萨知道对小乘根性的众生直接宣讲大

乘教法，不但不是令他迅速获证无生法忍的方便，反而会延缓他获证无生法忍的时间。如果宣讲小乘法让他修持，则是让他迅速获证无生法忍的方便，因为看待这个小乘众生来讲，这就是捷径。菩萨首先给他宣讲小乘的人无我空性，使他修证得到罗汉果，在他安住一万大劫之后让他出定，出定之后发菩提心，这样次第上去，才可以真正让他很快获证大乘八地菩萨相续当中的无生法忍。对于小乘众生来讲，宣讲小乘的人无我空性绝对是一种迅速获证的方便。反之，如果直接给他宣讲大乘的空性，就会使他堕落，堕落之后还要感受很多痛苦，之后才能够迂回地证悟无生法忍。

所以，菩萨给三乘众生普遍地教授三乘教法，绝对是让众生成熟的一种方便。阿闍黎在教导弟子时，无论他的弟子想听什么教法，他都会一一传授。这方面就和菩萨普遍教授众生三乘教法一样。

第二个“示要”，是开示要点的意思。开示要点和前面的“遍授”有一点点差别，“遍授”是普遍传授一切教言，“示要”是传授精要。在所有的教授当中，什么是修法的精要呢？止观就是修法的精要，菩萨为了使众生能够迅速成就，就给众生宣讲止观的修法，这叫作“示要”。就像阿闍黎，他一方面按照弟子的想法，你想听什么就给你传什么，但是他也知道，要让弟子相续当中迅速生起修道的功德，还应当给他传授迅速证道的要诀。比如宁玛派当中，大圆满的教授就是要诀，所以上师给我们普遍传授小乘的俱舍、戒律或因明、中观这些显教的教法之外，还要给我们传要诀，给我们传大圆满修法。同样，阿闍黎教授弟子也会“示要”，这方面是相似的。

“舒颜”和“爱语”放在一起讲。“舒颜”和“爱语”和前面的身知世间和口知世间没有差别，因为身知世间的缘故，经常舒颜；口知世间的缘故，经常说爱语。菩萨在度化众生时，随顺世间的规律或随顺众生的心态，恒时在众生面前显露和颜悦色的表情，然后给众生宣讲爱语，使众生得到调化。同样的道理，阿闍黎在弟子面前也是经常显现舒颜和爱语，二者有相似之处。

第五者“不求彼恩报”，菩萨在度化众生时——成熟众生或将众生安置在善道当中，从头到尾有没有希望众生报恩的想法？根本没有，他认为这是自己份内之事，是自己应该做的，就像利益自己一样，不求众生任何回报。这就像阿闍黎在教导弟子时——一个真正好的、如理如法的阿闍黎，在教导弟子时不求回报，反而经常给弟子赐予种种衣食、资具。他只是想怎样把弟子培养成才，能够弘法利生。二者是相似的，因此说“五业如闍梨”。

下面讲第七个比喻，犹如“和上”。颂词讲到：

令满及令脱，断障与世乐，

## 及与出世利，五业如和上。

“和上”的“上”和平时讲的和尚的“尚”是一个意思，是以前翻译的不同。和尚是从传戒或规范方面讲，阿闍黎是从教授方面讲。“五业如和上”，菩萨在度化众生时，五种事业与和尚教导弟子是一样的。五种事业当中第一个是“令满”；第二个是“令脱”；第三是“断障”；第四是“世乐”；第五是与“出世利”。

第一个“令满”。菩萨看到众生的资粮如果还没有圆满，就通过善巧方便令有情的二资粮能够得到满足，这方面叫作“令满”。对照比喻来讲，和尚也是一样。和尚见众生没有出家，就让他出家。藏译或麦彭仁波切的讲义中讲，让众生出家受沙弥戒是“令满”。这是第一个相似之处。

第二个“令脱”。如果众生二资粮已经圆满，菩萨就通过善巧方便让他解脱。比如看待善根、资粮已经圆满的弟子，不论印度或汉地、藏地，很多善巧的菩萨、和尚都能通过善巧方便让他解脱。有时通过呵责、棒打，有时通过传法、灌顶，只要他相续当中的资粮圆满，让他开悟的方法是很多的。他的资粮已经圆满了，只需要一个方法让他趋入、让他解悟。菩萨有这样的善巧方便，一下子让他彻证心性、解脱，这方面叫作“令脱”。

从比喻来讲，和尚见他的弟子已经出家，受了沙弥戒，相续已经相当圆满，就会让他受比丘戒，这和“令脱”有相似之处。为什么“令脱”和受比丘戒二者有相同之处呢？因为“令脱”就是从一切障碍当中解脱出来，使其真正获得解脱。从别解脱戒的角度来讲，戒律是圆满的，守持的戒律越多，断除的障碍就越多，一切身语意的恶行都能够解脱的方便就是比丘的戒律，除此之外，别解脱戒当中再没有殊胜的方便。二者都有从罪障或从轮回中获得解脱的相似之处。

第三个是“断障”。菩萨让众生修持六度时，会让他们断除悭吝、破戒、嗔恚乃至邪慧等六度的违品。菩萨会让众生断障。和尚教导弟子时，弟子已经受了比丘戒之后，让他断除守持根本戒、僧残罪、堕罪乃至恶作罪的障碍，让他守持圆满的修法。二者有相似之处。

第四和第五是“世乐”和“出世利”。菩萨在利益众生时，不仅让众生获得世间快乐，也让众生获得出世间的快乐，这方面是菩萨利益众生之相。

和尚在利益弟子的时候，“世乐”是赐予弟子财产、资具。以前有这样的规矩，和尚赐予弟子资具让他获得快乐。出世间利对照的是什么呢？就是和尚给弟子传讲教言，第一个是做财施，第二个是做法布施，一个对应“世乐”，一个对应“出世利”。

“五业如和上”，五种业就犹如和尚一样。

## 庚五、报利

不著及不犯，知作亦善行，  
如是修六度，是报菩萨恩，

我们要报答菩萨的恩德，如果给菩萨供养一些财物，只可以报少部分的恩德，实际上真正报答菩萨的恩德，就是修六度。修六度能够报菩萨恩，因为菩萨自己对于六度的修法是非常重视的，因此他非常希望自己所救度的众生也能够如理如实地修六度。当我们被菩萨度化之后，要报菩萨恩就修六度，修六度就能够报恩，这是弥勒菩萨在《庄严经论》中讲的。

第一个是“不著”，要报菩萨恩，首先自己对世间内外的一切财物都不能耽著，应该恒修布施，这样就能够报菩萨恩，因为这是菩萨喜欢的事情。菩萨出世度化众生，他愿意让众生做的就是六度，所以众生修布施就能够报菩萨恩。

第二个，“不犯”能够报菩萨恩。自己守持清净的戒律，不违犯粗细的戒律，这叫作报菩萨恩。末法时代众生的根性比较下劣，能真正守护粗细的戒律很困难，但至少根本戒律不能犯。从别解脱戒的角度来讲，四根本戒是绝对不能违犯的，不违犯四根本戒就算是一个戒律清净、戒体清净的人，法王如意宝或一切有部的注释当中都是这样安立。菩萨的根本戒律、密乘的根本戒律都不能违犯，这是最低的标准，没有再低的标准了。以前弥勒菩萨或无著菩萨那个时候，粗粗细细、连恶作罪在内的戒全部都不能违犯，现在是末法时代五浊恶世，想全部做到也很困难，但根本戒律是绝对不能犯的。

“知作”是指通过修安忍报答菩萨恩。什么叫“知作”呢？“知”就是了知的意思，“作”就是修行的意思。了知什么呢？众生知道菩萨喜欢安忍的功德、喜欢安忍的修法，自己也如是去做，通过这样修安忍，就能够报答菩萨的恩德，这叫作“知作”。

归纳来讲“善行”包含三个方面：精进、禅定和智慧，通过发起精进而修禅定度和智慧度，就能够报菩萨恩。

“如是修六度，是报菩萨恩”，这样修六度才能够真实地报答菩萨的恩德。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第九十课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。其中前面讲了“所安立、分别所知、所思维和不可思议”，四个科判以总说的方式宣讲了菩萨道的修行。现在正在讲第五“圆成证得”，也就是讲如何现证大菩提自性的殊胜方便，从前行和正行两个方面来进行了解。

前行通过《明信品》《求法品》《弘法品》《修法品》《教授随示品》做了观察，现在我们在讲正行。正行分了六个方面，首先讲《业伴品》，然后是《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》。其中前面四个科判讲完了，现在我们在讲第五个科判“功德品”。从《明信品》乃至《觉分品》之间，菩萨修行之后将获得什么样的功德，从这个方面进行观察。

为了宣讲本品的意义，麦彭仁波切又分了两个方面，第一讲修行的功德，第二赞叹功德。现在在讲第一个科判“修行的功德”，从十七个方面进行观察。这十七个科判，一方面是对菩萨修行的功德进行赞叹，另一方面也是后学菩萨的一种修法，两个方面都必须要了解。十七个科判前面已经讲到了“希有”，然后是“非希有”“平等心”“利他”“报利”，今天开始讲第六个科判“希求”，观察菩萨希求什么对境，不希求什么对境。

### 庚六、希求

六增及六减，成生与进地，  
大觉是五处，希望有五种。

这方面讲到了希求处。世间人对于名闻利养或世间八法、安乐、善趣人天的种种善妙非常希求，二乘人追求的是如何获得自我涅槃。菩萨的追求有五种，通过五种希求来说明菩萨和二乘、世间人、外道



完全不同。

菩萨的五种希求之处，第一个是“六增”，第二个是“六减”，第三是“成生”，第四是“进地”，第五是“大觉”。

“六增”的“六”，就是六度的意思。菩萨唯一希求自他一切众生修持六度，六度的修法乃至没有成佛之间都能够恒时增上，这是菩萨的一大希求。我们了解之后，作为佛子，或者作为发了菩提心的菩萨，应该恒时希望自己和一切众生相续当中的六度功德不断增上。这是第一种希求。

第二种希求是“六减”。在增上六度功德的同时，减弱六度的违品。如果六度的违品不减弱，六度的功德也没有办法顺利增上。菩萨也希望自他一切众生相续当中六度的违品恒时消减，我们也希望从现在开始，悭吝、邪慧、愚痴等六度违品也逐渐消减。刚开始是消减比较粗大的障碍，粗大的先减弱，微细的后减弱。我们希求消弱悭吝等粗大的障碍，对于三轮等的执著慢慢才可以消减。首先要了解粗大的障碍，如悭吝、破戒、嗔恚、懈怠或明显的散乱、邪知邪见、不相信因果等等，这些粗大的违品在相续当中首先要减弱，之后再去做减弱其他的中品、下品或上品障碍。上品是比较微细的障碍。

第三个希求之处是“成生”，即成熟众生的意思。怎么成熟众生呢？麦彭仁波切讲了三个次第：第一是让没有信心的众生生起信心。对谁生起信心呢？对三宝、菩萨道、六度、四摄等等，对这一切法都能够生起信心。第二是对这些有了信心的众生，让他们相续当中能够生起善根、积累善根，让他们积累各种各样的资粮，圆满各式各样的善根，这个是“成生”的方便。第三，对于有善根的这些众生，让他们真正成熟，这是菩萨成就众生的希望。以上是成熟众生的次第。

我们也有这样的想法，第一是要对上师三宝，对一切的修道、空性等全部生起信心，然后慢慢积累资粮，通过信心发起种种善根，有了善根之后，要想方设法地使这个善根尽快地成熟，使它变成殊胜的果。菩萨唯一希望的就是成熟众生。

第四个希望是“进地”，即希望一切众生包括自己，如果没有登地的话尽快登地。比如现在还是资粮道，或是胜解行地，就希望众生和自己能够登地。从众生的侧面来讲，登地之后就永离轮回，修行就

应该相当坚固了；对自己来讲，登地之后就可以真实地利益众生，有很多殊胜的方便。然后登了一地之后还不满足，还要登二地，乃至登十地，这个“进地”，可以说从一地到十地之间菩萨都有很大的希求心，希求地地上进，从地上地。令自他一切众生能够“进地”也是一个大的希求心。

第五种希求是“大觉”，即大菩提果的意思。愿自他一切众生迅速证悟大菩提的自性，这是最大的希求处。

“六增”“六减”“成生”“进地”“大觉”这五处就是菩萨的希求处。菩萨单单希求这五种，就排除了为自己获得阿罗汉果、成佛，或希求世间的圆满、世间八法，这就是菩萨修行的功德。对我们来讲，也应该以这五处作为究竟的希求处。除了这五种之外，任何世间八法、名声或自我解脱都不希求，这才符合弥勒菩萨在这个颂词当中所讲到的“希求”的功德。

### 庚七、加行不空耗之功德

断怖与发心，除疑亦起行，  
四事化众生，必定不空果。

这里讲到四种事业、加行就是菩萨不空耗的功德。既然菩萨的加行不空耗，那么声闻缘觉的加行有没有空耗呢？声闻缘觉的加行是为了自己解脱，没有考虑到大菩提及度化一切众生，他们的加行单单为了自利的缘故已经空耗了。虽然做了很多的修行，但是没有一丝一毫回向大菩提，或者没有想到成熟一切众生的相续而成佛，从这个侧面来讲绝对是空耗的。二乘的加行是空耗的，世间人的修法也是空耗的。因为他单单是为了自己得到暂时的增上生的安乐，没有考虑到去求解脱果、求涅槃等等。世间人的加行没有大的意义，因此也是空耗。

和二乘等比较起来，菩萨的加行绝对是不空耗的。不空耗表现在四个方面：“断怖、发心、除疑、起行”，这四个方面菩萨的加行不空耗。

第一个“断怖”，对什么断除怖畏呢？怖畏之处是什么？如何断除？怖畏之处是大乘经论的深广之处。因为大乘经论既深且广，一方面非常深，宣讲了无分别智慧、离有离无的大空性、甚深难测的如来

藏光明；另一方面非常广大，宣讲了五道十地、般若波罗蜜多、陀罗尼、三摩地等很多大乘的修法、经论。我们知道弥勒菩萨《大乘庄严经论》中所归摄的大乘纲要也是很广的，一般众生看到这么广大的修法，早就生起怖畏了，这是一般众生的怖畏之处。

而菩萨能够断怖，为什么呢？因为他相续当中有大乘的种姓，前世积累了善根，所以在今生当中能够断除对大乘深广教义的怖畏，可以真实地做加行。如果刚开始就有怖畏，就根本不可能趋入，不趋入就不可能做加行。菩萨对大乘教义的深广断除了怖畏，所以他的加行不会空耗，这是第一个。

第二个“发心”，发心归摄起来有三种：第一种是世间人的发心，他是为求得后世的圆满或一切资具、世间八法；二乘人的发心是为了自己获得解脱。如果发起这两类心，加行绝对会空耗的，没有以菩提心摄持的加行都会空耗。

菩萨的发心早就远离了追求增上生，断除了追求后世人天圆满的目标，断除了自我解脱的小乘发心，而真实地发起了为度化众生誓愿成佛的这种大菩提心。发起大菩提心的缘故，他的加行绝对不会空耗的。因为大乘的加行绝对是发起菩提心之后自然引发的。菩萨发了大菩提心之后，他就想，单单发心还不行，还必须要真实趋入，所以有了正确的发心才能引发加行不空耗。大乘菩萨的加行不会空耗。

第三是“除疑”。虽然发了大菩提心，但是相续当中对大乘的种种方便、善巧等殊胜的修法有疑惑，疑惑没有断除的话，他的发心还有可能退失。菩萨通过广大的闻思修行等种种方便，断除了对大乘一切教法、修法的怀疑，因此他的发心不会退失。他通过断疑生起定解而且可以真实趋入加行，有疑惑就不可能趋入加行，没有疑惑才可以趋入加行。在对大乘经论断除怖畏、发起殊胜菩提心的前提下，相续当中一旦断除对大乘修法的怀疑，自然而然就可以运用最大的精进去做加行，所以大乘菩萨的加行绝对不会空耗。

“除疑”和前面“断怖”的侧面不同，断怖是对大乘深广法有怖畏，除疑虽然没有怖畏，但对如何修行的善巧方面有怀疑，这两个方面是不相同的。

第四个“起行”。所谓的起行，意思就是佛菩萨在经论当中宣讲

了很多的修行方法，比如，如何修持六度四摄，如何现证三摩地，宣讲二谛等等修法，但如果他自己不“起行”，对这些窍诀自己没有体会，也没有为别人宣讲的话，种种加行就会空耗。虽然宣讲修法，但自己不修也不劝别人修，像这样加行就空耗了。所以“起行”包含两方面：一是自己修持，二是为别人宣说。“起行”就是生起加行的意思。菩萨如果自己修持，也对别人宣讲，加行就不空耗；反过来，自己不修也不给别人宣讲，加行就空耗了。以上从四个方面宣讲了菩萨加行不空耗。

从藏译、麦彭仁波切的科判来讲，重点全部放在加行方面，四个侧面都是从加行的角度做观察。唐译当中讲“四事化众生，必定不空果”，重点落在了四事化众生、必定会获得不空的果上面，所以侧面不相同。

我们再从唐译的侧面做观察：

第一个“断怖”，从菩萨化众生绝对有一个不空耗的果方面如何观察“断怖”呢？菩萨善巧地给众生宣讲深广的大乘妙法，令众生听闻而且使他们断掉怖畏。“化众生”就是菩萨给众生宣讲大乘深广妙法。它的果是什么呢？“必定不空果”，给众生宣讲大乘深法之后，使众生断除对大乘的怖畏，这就是不空果。也就是说，一个善巧的菩萨，如果他自己对大乘的教义相当通达，而且能够善巧地安立，依止他学法的众生也就能够逐渐断掉对大乘法的怖畏。

第二个“发心”。菩萨令众生发菩提心叫“化众生”，然后“不空果”怎样讲呢？令众生发起菩提心之后，发心的功德是必定会成佛，这个果是不空果，果是不会空耗的，因为必定会成佛的缘故。

第三个是“除疑”。菩萨通过遣除众生的怀疑来“化众生”。菩萨通过听闻、思维、修行，相续当中生起了定解，断掉了自己的疑惑，也善巧断除众生的怀疑叫“化众生”。然后“不空果”，是断除疑惑之后，所化众生相续当中的疑惑绝对不会再重新生起，叫不空耗的果。

第四个“起行”，菩萨给众生宣讲六度的修法叫“化众生”。宣讲了六度之后，众生必定会按照六度的修法起而修行，这叫“不空果”。菩萨讲了六度，绝对会让他实行，这是菩萨度化众生的方便。

以上对“化众生”和“必定不空果”从藏译、唐译两个侧面做了

观察。

## 庚八、真实加行

离求离后有，遍起诸功德，  
修禅舍无色，智合方便行。

真实的加行从六度的侧面来观察，真实的加行如何行持呢？按照这种标准来行持就是真实的加行，否则就不成为真实的加行。这是指导我们实修六度的方便。

真实的加行：“离求”是第一个（布施），“离后有”是第二、三个（持戒、忍辱），“遍起诸功德”是第四个（精进），“修禅舍无色”是第五个（禅定），“智合方便行”是第六个（智慧），一一对照的。

“离求”，是讲布施的真实加行，离开一切追求。菩萨通过三种布施：财施、法施、无畏施安置众生，使其获得种种财物。众生如果有方方面面的缺乏，菩萨就用三种布施来满足他们。如果缺乏资具，就通过财施摄受；相续中缺少听闻正法的功德，就通过法施来摄受；相续中有怖畏，就通过无畏施来摄受。菩萨通过三种布施成熟众生之后，他根本不求众生会对自己报恩，或者自己后世得什么果报。比如现在他是有学道的菩萨，通过财施，后世无疑会获得广大的财富；通过法施，无疑会获得多闻或陀罗尼等殊胜功德；通过无畏施，在后世绝对会离开种种怖畏，获得长寿、无病等等，但是菩萨从来没有想过求这些现世、后世的种种果报。“离求”而做三种布施，就是真实加行。

“离后有”。按照唐译的讲义或颂词来观察，“离后有”包含持戒度和安忍度的功德。通过守持清净的戒律而“离后有”，离开对后世的追求。按照缘起规律来讲，通过持戒，必定会获得善趣的人天果位。但是受持清净戒律的菩萨，根本不求通过持戒获得一个善趣的人天果位。他所求的就是成佛，除了成佛度化众生之外，没有后世获得人天善趣的追求。菩萨的心量广大、智慧圆满，他观察之后就想到：我守持清净的戒律，如果单单为了后世的人天果位，这个加行、修法就虚耗了。所以他持戒完全是为了度化众生而成佛，这方面是“离后有”。

从安忍的角度来讲，如果今生当中能够修持殊胜的安忍，后世会

眷属圆满、相貌庄严、生到人天当中，有很多的善果，但对这些果报菩萨没有希求过，菩萨修安忍只是为了度化众生，修安忍只是成佛的方便。这是按照唐译颂词来讲。

按照藏译的观点观察，菩萨真正修安忍的加行，第一个方面是菩萨受到其他众生打击或辱骂等时，不但在身体方面不报复，口里也不说恶语，心里也不生嗔心；第二方面是菩萨对种种众生，不论是超胜自己的、和自己平等的、不如自己的，在任何情况下都能够安忍，这是真实地修安忍的加行。

“遍起诸功德”，是精进的真正加行，即普遍地生起一切功德。菩萨对三乘都精进修学，在修持波罗蜜多的时候，不只是对持戒和布施度精进，从布施乃至智慧之间所有的波罗蜜多全都普遍行持。尤其是大乘的教义能够“遍起诸功德”，小乘或者外道、世间人生不起来的功德，修持大乘教义之后能够普遍生起。“遍起诸功德”一方面可以讲是整个六度，一方面可以讲是整个三乘，也可以理解为是大乘的法，大乘的法才可以“遍起诸功德”。这是菩萨真实的精进加行。

“修禅舍无色”，是讲菩萨禅定的真实加行。菩萨修持四禅、四无色定，这个禅定是“舍无色”，他绝对不会去追求无色界的身份，为什么不追求无色界，单单在欲界或色界投生呢？因为无色界没有色法，不会显现五根，没办法讲法，所化众生也没有耳根，也没办法听法。说法须依声尘，无色界当中没有声音，没有办法宣讲佛法。如果安住在无色界，对于菩萨自己圆满佛道来讲是无任何利益的，从度化众生的侧面来讲，也没办法成熟众生。菩萨虽有能修无色界的定，可以自在安住于无色界的境界当中，但是他没办法圆满自他二利，所以他“舍无色”，选择在色界或欲界投生，绝大多数选择在欲界投生。菩萨修禅定是真实的加行。

第六种“智合方便行”，是讲智慧的真实加行。智慧和方便需要双运，离开智慧的方便、离开方便的智慧都是歧途、障碍。“智”，是殊胜的三轮体空的智慧；“合”，是和合的意思；“方便”，是指大悲心，大悲、四摄和回向就是“方便”。菩萨能够于两边无误地修行，或入定的时候修三轮体空的智慧，出定的时候修持四摄、大悲等功德，这是“诸功德”行。

为什么讲智慧、方便不双运就成了歧途、障碍呢？因为如果单单有智慧，缺乏大悲心、四摄法以及回向大菩提果，绝对就会堕入小乘，这就是菩萨修行的障碍。如果单单有方便，只修持大悲、四摄、回向，而没有以无分别智慧摄持，菩萨就会堕入轮回，没办法出离。菩萨知道，只有方便和智慧双运而行，才是真正殊胜的正道、真实的加行。

“智合方便行”的意思就是：智慧、大悲、四摄、回向大菩提和合起来修行，这是真实的修行，给我们宣讲了这种真实的加行。我们在修持菩萨道时，一方面要多引发大悲心，多回向大菩提果，多度化众生、做利他行为；另一方面也必须要安住于三轮体空的无分别智慧，即便现在没办法真实安住，也必须安住它的总相。

比如，现在我们通过闻思已经大概了解无分别智慧，那么就必须要修行。没办法安住于离四边的空性，安住在单空也可以。安住单空，就是说自己和众生全都是空性的，有空性的执著也是一种方便，如果没有这个方便，就没办法生起无分别智慧。所以按照单空来摄持也可以，或通过如梦如幻来摄持也可以。反正必须要双运，才能够符合真实加行的条件，否则就不符合。弥勒菩萨的颂词、麦彭仁波切的科判、讲义，都是让我们了解如何实修六度的方法，这方面必须要了解。

### 庚九、退失及增上之差别

菩萨在修持六度的时候，哪些是退失的因，哪些是增上的因，这方面必须要了解。

著财与毁禁，慢下将堕善，  
啖味亦分别，是退翻为进。

颂词主要宣讲退失的因。“翻为进”，从反方面讲菩萨增上或上进的修法。什么是菩萨退失的因、加行呢？这里宣讲了六种：“著财”是第一个；“毁禁”是第二个；“慢下”是第三个；“堕善”是第四个；“啖味”是第五个；“分别”是第六个，共有六种。

“著财”是退失布施度的因。如果一个菩萨对于自己的财富非常耽著，就会从布施当中退失。比如耽著于资具，如钱财、衣物、饮食、名声、地位、国土、儿女等等，就会影响自己做财布施。如果耽著于自己相续当中的功德财，比如闻思修的功德，就不会对众生做广大回

向，障碍做法布施。如果怕劳苦而不愿意做放生救度众生的事业，就会退失无畏布施。所以“著财”是从布施度当中退失的因，从布施修法当中退失的因。

“毁禁”的“禁”是指戒律。戒律有时是指根本戒，但这里的“禁”在讲义中是指微细戒。如果我们毁坏了微细戒，就会从清净戒律或持戒波罗蜜多当中退失了。毁坏微细戒律，是障碍我们得到清净波罗蜜多的因。这是从比较严格的角度来讲，或要圆满持戒度来讲，不单单是根本戒，连微细的戒律也应该严格守护，这才是标准。如果“毁禁”，就没办法生起持戒的功德。这是从持戒度当中退失的因。

“慢下”和藏译稍有不同，藏译当中是“我慢”。从藏译来讲，是指生起我慢，对谁生起我慢呢？对具有功德者。比如麦彭仁波切讲到了和尚、阿阇黎等具有功德的人，如果在他们面前非常傲慢，那么就没办法真实地修持。我慢是从安忍当中退失的因。

从“慢下”的侧面来讲，也是一种从安忍当中退失的因。“下”，是指下劣的有情，如旁生、乞丐或不如自己的种种众生。自己是学佛的人，认为不学佛的人不如自己；学密宗的人认为学显教的人不如自己；自己是如法道场中出去的人，看不起其他道场的人，这些方面都叫“慢下”。如果对显现上比较下劣的众生生起我慢，绝对就不可能修安忍，肯定是从安忍当中退失的因。两个讲义的意义稍微有不同。

这个“将”是连词，和“与”和“及”是一个意思，没有其他意思。

这个“堕善”是从精进当中退失的因。按照藏译来讲，耽著五欲就是一种“堕善”，为什么叫“堕善”？可以理解成从善法当中退失。这里的“善”是指菩萨的善法，菩萨的善法是追求大菩提、度化众生的。如果自己耽著世间五欲，绝对已经从善法、大乘修法当中退堕了。

“堕善”一方面是讲自己耽著五欲，一方面是自己对善法不精进。

“啖味”，是从禅定当中退失的因。从清净的禅定当中退失的因就是耽著于禅悦。自己生起殊胜禅定时有安乐，耽著这种殊胜的安乐就叫作“啖味”。如果“啖味”，就没办法生起真正清净的禅定度，没办法真正修习禅定波罗蜜多。

第六是“分别”，是从智慧度当中退失的因。自己有三轮执著分



别，对种种法有相状的执著，这个叫作“分别”。有了这样的分别，就不可能安住清净的智慧度，就会从智慧度当中退失。

“是退”，前面三句颂词讲到的退失的因。“翻为进”，六种因翻过来，就是增上修行或上进的因。“著财”翻过来就是不著财，能够做清净的布施。“毁禁”翻过来就是守持戒律，连微细的戒律都能够守护，那么肯定能够守护根本戒。守护清净戒律，是增上持戒度的因。

“慢下”翻过来就是恭敬有德者，恭敬和尚、阿阇黎等具有功德的人，这是增上安忍的因。从唐译来讲，对于下劣的有情也能够平等对待，对他们生起恭敬而不生我慢，这是增上安忍的因。“堕善”翻过来就是增上善法，增上对大乘法的精进，精进增上。“啖味”翻过来，就是对禅悦不耽著，安住在三轮体空的状态，这样全部都是讲增上。

弥勒菩萨非常慈悲，为使后学弟子了解什么是退失的因，什么是增上的因，专门用一个颂词为我们宣讲。现在我们了解了，“著财”乃至“分别”是从六度当中退失的因，布施、不著财物乃至空性是增上六度的因。了解之后，我们就可以做分别、取舍，慢慢断掉相续当中的过失，具备增上因就可以真实地修持六度的修法。

## 庚十、影相与真实之差别

假许及诈相，诳喜亦伪勤，  
身静口善说，是似翻即真。

“影相与真实”讲到了六度。什么是六度的影相？什么是离开影相而安住真实修法？这个颂词就给我们分别了影相和真实的差别。了解之后，我们就可以去掉影相的修法，取真实六度的修法，把我们从歧途当中救度出来，安置于正道。

影相有六种：第一是“假许”；第二是“诈相”；第三是“诳喜”；第四是“伪勤”；第五是“身静”；第六是“口善说”。即六度方面虚伪的或影相的修法，不是真实的修法。

“假许”是布施度的影相，不是真实的布施。自己虽然答应给别人布施，但实际上不想给。比如答应别人“到我家里来，要什么随便拿”，但别人来的时候关门走了，或找很多理由不布施，或给了别人又偷偷拿回来。或给别人之后，直接要求“这个东西还给我，现在我

不想布施了”，等等，这样做是有过失的。因为东西给了别人，你就没有所有权了，乃至口头答应给别人东西，这个东西实际上就已经算别人的了。《入行论》中讲过，不要说口头上答应，就是自己心中作意把这个东西送给某道友或乞丐，然后又不给，是要堕饿鬼的。《入行论》中的金刚句清清楚楚这样讲，如果心中想一下没给就要堕饿鬼，那么口头上答应了却没给呢？肯定罪过要重得多。如果把已经给别人的东西再偷回来或抢回来，这绝对是犯戒的行为，是不允许的。给了别人就是别人的东西，你再强力拿回来就是一种抢劫。所以修行者绝对要远离影相的布施。

“诈相”是持戒度的影相。在别人看不见的地方，自己在身、语、意方面犯了很多戒律，但是在天庭广众当中，自己诈现持戒之相，在别人面前装成持戒大德，这就是一种持戒的影相。在别人看起来好像是在守持戒律，实际上相续当中没有一个清净的戒律，或是犯了很多戒律却没有惭愧心，等等。这方面必须了解。

“诳喜”是安忍度的影相。自己在遭到别人辱骂的时候，内心当中非常气愤，生起强烈的嗔恨心，但是在表面上装着不生气，面带微笑，说的话也是一些软语“无所谓啦”，这个就叫“诳喜”。或者自己表面上安忍，但内心在想以后伺机报复，“找到机会我必须雪耻”。这是安忍度的违品，作为修行人不能这样做。

“伪勤”是精进度的影相。自己暗地里非常懒散、懈怠，但是在外表现为精进之相。“伪”是假装的意思，“勤”是精进。假装很精进，比如在别人看得到的地方打坐、礼拜、念咒、看书等等。从唐译的侧面来讲，自己内心当中追求世间八法，但是口里讲的是：我是追求佛道的人，这是正勤、正精进。追求世间八法不是正精进、是邪精进。自己口中说的是佛道，而实际上心中默念世间八法，这个就是“伪勤”。

“身静”是禅定度的影相，就是虚假的禅定。身体虽然安住寂静，但内心全是散乱的。从讲义当中看，是讲身体安住在寂静处，表面上做一些禁语、打坐等形象，但是内心非常散乱，胡思乱想很多，心中耽著世间八法。别人看的时候这个人是在修禅定，肯定很精进，但实际上自己心中非常散乱，这个叫作“身静”，心不静。真正的禅定应该是身心俱静的，但是这里恰恰相反，身体显得很寂静，心却非常散

乱，完全是一种禅定的影相。

“口善说”是智慧度的影相。“口善说”可以从两个侧面解释。第一方面，麦彭仁波切的解释是：自己对三乘教义的自相、共相都不通达，或只是通达一点声闻和因明，却在大众当中就开始辩论，夸夸其谈、高谈阔论，这个对、那个不对等等，自己的口中好像对三乘教义都很通达，口中能善说三乘，但实际上根本没有通达整个三乘的教义，这个叫作“口善说”。第二方面，唐译或无著菩萨的解释是：自己对六度根本没有修持，只是口头上讲得很好而已，这个叫“口善说”。

这方面就讲到了“是似”，即六种都是相似的六度修法，都是影相而已。“翻即真”，翻过来就是真实的六度修法。“假许”翻过来，就不是假许了，自己真正承诺之后，就给众生做布施。在日常生活当中，我们承诺给某个道友东西，那么就要给；承诺要度化众生，就一定要将众生安置在佛地。做了承诺就一定要精进，不能“假许”。如果承诺了却不做，就是“假许”。我们闻思修的善根要给众生做布施，这是真实的布施度，不是影相的。

“诈相”翻过来是真实的持戒。在暗地里也按照标准做取舍，安住在清净的戒律当中；为了引发众生清净的信心，外相上也是非常地调柔，非常如法。

“诳喜”翻过来，受到别人伤害的时候，内心根本没有嗔恨；外表上有笑容，说软语。这是真实的安忍。

真实的“精进”不是伪勤。在别人看得到的地方，或是别人看不到的地方，自己的心对大菩提都有一种追求。因心对菩提精进欢喜而引发身语精进，这个是正勤而不是伪勤。内心彻底抛弃世间八法，一心追求大菩提的自性，这是真正的精进。

“身静”翻过来，是身心俱静。不单单身体寂静，心也是非常寂静的，离开一切散乱，安住在禅定当中。身心俱静，身安住在寂静处，心也安住在寂静处，一一作意殊胜大乘的禅定。修法比较稳定，不受外界影响的时候，身体可以散乱，但是心却可以不动摇，但这是层次相当高的瑜伽士才可以做得到的，一般的人根本做不到。初学者修持真实的禅定，必须要身心俱静，不能有很多琐事，心要一缘安住，这

个是真实的禅定度。

“口善说”翻过来，就是对三乘的教义真正通达，在这个前提下给别人宣讲、善说，这是真实的智慧。按照唐译的观点，翻过来讲，自己对于六度身体力行，在这个基础上给别人宣讲。以上讲到了六度的真实修法，都需要了解。

对于我们来说，是不是也会“假许、诈相、诳喜、伪勤、身静、口善说”呢？初学者也许每一条都具足或是具足一部分。六度影相就像画的灯一样没办法遣除黑暗。如果修持六度影相，就没办法到达彼岸、调伏烦恼、做自他二利的事业。第一步我们要认识到，第二步就要改正它。这里影相和真实都讲到了，有影相就不可能真实，是真实的就不可能有影相，反面就是它的对治。

## 庚十一、调伏

与彼六度行，除彼六蔽障，  
菩萨化众生，地地皆如是。

“调伏”是讲菩萨将众生安置在六度的行为当中，将他们调伏过来。菩萨了解众生相续当中有六种障碍，“六蔽障”就是六大类障碍。按照麦彭仁波切的讲法，大概有三类。第一类是六度的违品，就是从悭吝乃至邪慧；第二大类是前面所讲第九个科判当中“退失”方面的“著财”乃至“分别”；第三大类就是影相的修法。从三种类别来分别六种障碍。

菩萨了解一切众生，尤其是初学者相续中有这六种障蔽，为了调伏他们，“与彼六度行，除彼六蔽障”。菩萨首先给他们布施财物，然后让他们行布施等等，通过很多殊胜的方便让他们持戒、安忍，乃至修行殊胜、清净的智慧度，这是“与彼六度行”“彼”是众生的意思，“与”就是让众生去布施乃至修持般若度，让他们正修六度。

“除彼六蔽障”，在他们修持六度正行的当下，让他们遣除六度的违品，遣除退失的障碍，遣除影相的修法，如是安立真正的修法。

“菩萨化众生”，菩萨通过这个方面调伏众生，那么是在哪个阶段调伏呢？“地地皆如是”，在菩萨每一地都是这样的。菩萨安住在初地，也是通过这样一种方式来调化众生。菩萨安住在十地，仍然是

通过这样的方便调化众生，所以“地地皆如是”。每一地都是这样的，都是“与彼六度行，除彼六蔽障”。除了六度之外，没有其他的善行。除了“六蔽障”之外，也没有真正的违品。菩萨在每一地当中，都是通过这样的方式来调化众生。

## 庚十二、授记

佛经当中讲了很多授记的方法。此品当中讲到授记的差别、授记的殊胜功用等等。为什么要讲授记呢？授记和菩萨的功德有什么联系呢？实际上授记是一种认可。当菩萨修持六度，达到一定阶段、一定标准的时候，佛给他授记、认可。主要是需要了解授记和菩萨修行的关联。当然，除了修持六度授记之外，在种性位、发心位，六度还没开始修持时也可以授记。

授记有二种，人别及时别，  
转记及大记，此复为二种。  
八地得无生，断慢断功用，  
诸佛及佛子，一体同如故。  
刹土及名号，时节与劫名，  
眷属并法住，记复有六种。

这里首先讲两种授记，然后再讲两种，后面讲六种，共有十种授记必须要了解。

“授记有二种，人别及时别”“人”，就是补特伽罗的差别，“时”指时间，“别”指差别。“人别”就是指补特伽罗——所授记的人的差别，“时别”就是授记时间的差别，总的分这两种。

“人别”又分四类，对四种补特伽罗做授记。第一类是在种姓位就授记了。这时他还根本没有发菩提心，但也给他授记，为什么呢？具备种姓的缘故。按照了义大乘的观点来看，一切众生没有差别，全部具备六度的种子，全部具备如来藏。从这个侧面来讲，佛给一切众生都授记了，必定成佛，这方面是种性位的授记。

按照唯识的观点，有一阐提种姓、声闻决定种姓、缘觉决定种姓，他们不具备大乘种姓，就不在授记之列。这样来观察，决定是依了义不依不了义。依靠了义的观点，一切众生包括我们在内，包括地狱众

生、外道徒，都没有任何差别，所有的众生都得了佛的授记，因为有如来藏、大乘种姓的缘故。这是“人别”当中的第一类，种姓授记。

第二类是发心授记。这里的发心是指发菩提心。任何一个人只要发了一念菩提心，佛就给他授记绝对成佛。依靠这一念种子，发一念菩提心决定成佛。从这个侧面来讲，我们现在发了菩提心，就已经得到了佛的授记。

从另一个侧面来讲，如果我们通过善巧方便能令其他众生知道菩提心，让他发一念菩提心，那么从这时开始，他就得佛授记。所以劝人发菩提心的功德是无量无边的，因为他这时就开始得到佛的授记、决定成佛。因此，我们自己发菩提心的同时，有机会也要劝别人发菩提心。有时他是从心里真正知道佛的功德而发菩提心，有时是让他从口里说发菩提心，这也是一种因缘。

第三类众生是现前得授记。当年在佛陀讲经的法会上，佛面前的众生——现前的补特伽罗得授记。比如法华会上，佛陀给法会当中的那些大菩萨、声闻，连提婆达多在内全部都给予授记，成佛时的名号叫什么，刹土是什么，一个一个地授记，这叫作现前的补特伽罗授记。

第四类是未现前的补特伽罗授记。对当时不在场或在其他刹土的众生，佛给他授记，以后成佛会怎样等。比如龙树菩萨、无著菩萨这些大士夫，当时并不在法会上，佛陀在《楞伽经》当中授记龙树菩萨，位登初地，最后往生极乐世界，成佛的名号是什么，授记无著菩萨善辩了义不了义。《文殊根本续》当中，对以后出世的持教大德都做了清晰的授记，如“六庄严”、法王如意宝等很多殊胜的士夫，授记他们会弘扬佛法，最终成佛。以上是“人别”的授记。

“时别”，是授记的时间上有差别。有两种，第一种是有限的时间，第二种是无限的时间。所谓有限的时间，就是佛陀明确讲过几个劫、过多少生，那时你决定会成佛。这是有限的时间。第二是无限的时间。佛授记说，在未来很久之后你会成佛，没有讲具体时间，是无限的。第一类限定了时间，是两个劫或是一个劫、多少生；第二类没有限定你多少生、多少劫，反正会成佛。这一类获授记的，有这个差别。

“转记及大记，此复为二种”，分为两类：第一类是“转记”，第

二类是“大记”。转记是辗转授记。当年佛陀对某个菩萨没有直接授记你什么时候成佛，只是说弥勒佛出世时，他会给你授记，这个叫转授记。大记就是大授记，八地菩萨获得无生法忍的时候得大授记。

“八地得无生，断慢断功用，诸佛及佛子，一体同如故”，这是详细讲大授记。“八地”指八地菩萨，“得无生”，得到上品的无生法忍。有些地方讲，最钝根的菩萨在八地绝对会得授记的，因为他已得无生法忍的缘故。八地得到的授记完全不相同，特别详细、清晰，非同一般。

法王如意宝以前也提到，一般显教的大授记肯定是在八地得到，但是密乘当中有些弟子因为根性很利，修法殊胜，所以在凡夫时就可以得到大授记，得到和八地菩萨一样的记别。为什么呢？因为他修法的速度很快，不像显教必须要三个无数劫慢慢修上去，密乘的弟子也有可能一生就成就了，或者两生、三生就成就。现在他是凡夫位，但他根性利，智慧猛厉，在凡夫位就可以得到大授记。

“八地得无生”的时候为什么能得大授记呢？“断慢断功用”“断慢”就是断除了我慢。八地的时候，烦恼障种子彻底断尽，人我执彻底断尽，根本没有我现在要求佛果、得佛果的一种分别心，这方面叫断我慢。“断功用”，八地时是无分别智慧自在，没有功用可以成佛，可以得到大品无生法忍，得到大授记。

“诸佛及佛子，一体同如故”，为什么会“断慢断功用”？或得无生法忍？因为诸佛和佛子一体。佛子在这里指八、九、十（三清净地）的菩萨。过去和现在已经现前正等觉的佛，和获证八、九、十（三清净地）的菩萨，他们完全是一个本体，所以说得到殊胜的授记。

“同如故”“如”是真如，“同”是相同，同一真如。一方面是一体，一方面是相同，同一真如的缘故，所以这时得到殊胜的无生法忍。诸佛佛子同如故，这不是从所净的角度讲的，完全是从能净的角度讲。为什么不能从所净的侧面讲呢？因为一切佛菩萨乃至凡夫、地狱众生，本体都是一样的，在所净方面没办法分别。从能净方面，八地以上菩萨已经现证、安住在本体当中，能够得无生法忍，得大授记。

“记复有六种”，下面再讲六种授记。授记分为六种，即“刹土、名号、时节、劫名、眷属、法住”。

“刹土”是佛给菩萨授记，说将来你在什么刹土当中成佛，比如娑婆世界、南瞻部洲等等。“名号”，即佛的名号是什么，如释迦牟尼佛或弥勒佛等等。“时劫”，意思是从现在开始再过多长时间成佛，比如燃灯佛给释迦牟尼佛授记时，说再过一个无数劫成佛。“劫名”，比如贤劫。“眷属”，比如以三乘弟子作为眷属，有多少眷属，或总说三乘众生都是佛的眷属。“法住”，是说正法住世多少年。这样一一授记。这方面是菩萨修行的功德，需要了解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第九十一课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《大乘经庄严论》。本论分了二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判，主要是总说菩萨道的修行，学完这四个科判之后，我们对大乘菩萨道的见修行果有了一个大概的认识。然后弥勒菩萨再通过现证大菩提自性的方式宣讲第五个科判“圆成证得”，其中分两个科判，第一是宣讲前行，第二是宣讲正行。其中前行通过《明信品》乃至《教授随示品》做了观察，现在正在讲正行。正行分了六个科判，其中《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》这四个科判已经讲完了，现在正讲第五个科判《功德品》，主要宣讲修习信心乃至三十七道品的菩萨，相续中可以获得什么样的功德，从两个方面讲：第一是修行的功德；第二是赞叹的功德。修行的功德分十七个科判，从十七个侧面进行观察、赞叹菩萨的修行。前面已经讲了十二个科判，对十二个内容做了观察，今天开始讲第十三个科判。

### 庚十三、决定

财成及生胜，不退与修习，  
定业无功用，六事决定成。

麦彭仁波切讲到，追求大菩提自性的菩萨，一心只想如何现证大菩提自性，除此之外，对于通过修持布施、持戒等获得财富、资具或者后世人天果位等从来没有希求过。但是由于修持了六度，通过缘起力、法性之力，乃至成就大菩提果之前，生生世世都会获得决定成就的果位，也就是说，通过六度的修法，决定会产生颂词所讲的六种功德，这是决定的。再进一步讲，菩萨发菩提心修行的目标是为了现证大菩提，在这个前提下，乃至没有现证大菩提之前，虽然这些善根主要为了成就大菩提果，但同时也可以附带成就各种功德，就是颂词当中讲到的“六事决定成”。

第一通过修持布施，如是“财成”。菩萨生生世世修布施，一方面绝对成为大菩提的资粮，另一个方面成就财富，这叫“财成”。菩萨可以获得梵天、帝释、转轮王等果位，拥有各种各样善妙的资具，在一切生世中都会获得广大财富，这叫“财成”。菩萨还会转生为具有财

富的大臣、长者、居士等。修布施决定“财成”。

第二修持持戒是“生胜”“生”是投生，“胜”是殊胜，就是投生殊胜。菩萨戒包括禁止恶行戒、摄善法戒和饶益有情戒，这些戒律一方面可以使菩萨成熟，获得成佛的善根；另一方面通过戒律可以成熟众生。总的目标是为了成佛，但是在这个过程当中，通过修持清净戒律的法性之力、缘起力，菩萨可以任运投生，想投生到哪里都能随意投生，这叫“生胜”。为什么叫“胜”呢？一般人没有自在，想投生到天界或哪个地方不是自己说了算，自己相续当中没有守持清净戒律，所以想法归想法，实际上投生到哪里无法决定。但菩萨生生世世修持清净的戒律，戒波罗蜜多圆满的缘故，他是投生自在的，投生自在就称为殊胜，这是持戒绝对会成熟的果报。

第三“不退”，菩萨生生世世修持殊胜的安忍，不会退转。菩萨在度化众生的过程当中会遇到很多苦行、邪行，但是因为串习安忍度功德的缘故，遇到苦行不会退失，反而更加增上对众生的悲心而修持安忍，这叫作通过修安忍“不退”的功德“决定成”。

第四“修习”是串习的意思。菩萨生生世世精进修持，对大乘殊胜道果发起勇悍的精进心，身语意对大菩提的自性恒时不退转。通过这种功德力，一方面绝对可以成佛；另一方面，生生世世自然而然对于种种善法尤其大乘教法会再再修习、串习，这方面是决定的。

第五者“定业”，讲修持禅定。菩萨修持禅定可以成佛，止观双运是菩萨殊胜的修法。这种功德之外还可以成就“定业”，决定会成就“定业”“定”指禅定，“业”指事业。菩萨修持禅定后，生生世世所安住的禅定本体绝对不退转、不动摇，极为稳固，这是第一个“定”字的意思；第二个“业”，通过禅定引发殊胜的神通，如是成办利他的事业，就叫“定业”。菩萨修持殊胜的禅定，绝对会成就“定业”的功德。

第六者“无功用”，是指修持智慧度。智慧度是六度的本体，六度主要是智慧度所摄持，所以成佛是毋庸置疑的。在这个过程中会成就“无功用”的智慧。当然所谓无有功用的智慧，在八地之前是一种相似的无功用——在入定位安住法界自性，在出定位还有分别心、勤作等等，但是因为已经现见法界自相的缘故，观待下位的菩萨或凡夫来讲，在出定位是无功用的。真正到八地菩萨时，绝对是真实的无功用。八地时在出定位无分别智慧也获得自在，所以在出定位是真实无功用，这是修持智慧度决定会成办的功德。

#### 庚十四、无疑应作之分类

“无疑应作”就是没有怀疑、绝对应该做的修法，“分类”是对六度来讲。这一品主要是赞叹地上菩萨的功德，如果连地上菩萨都无疑应作的话，那么对于还没有登地的初学菩萨来讲，绝对更加无疑应作了，因此不要认为这是讲地上菩萨的功德，对我来说不需要修习，

不能这样想，如果地上菩萨都无疑应作的话，那么初学菩萨更应该作。因为作了这些修法才可以圆满六度的修法，不作则没办法圆满，这六种修法是没有怀疑决定要作的。颂词讲到：

供养及学戒，修悲亦勤善，

离誼深乐法，六事必应作。

这六种事业或六种修法，是必定无疑应该作的，不作就没办法圆满六度，作了之后就可以圆满六度。

第一是“供养”。菩萨在修布施度时，一方面对一切众生修持布施，一方面要再再供养十方三世诸佛菩萨等应供养者。如果不再再地供养一切诸佛等，布施度就没办法圆满，所以供养一切诸佛菩萨等等，是无疑应作、绝对要作的。

对于我们这些修行者来讲，一方面要做布施，另一方面平时绝对要尽自己的能力，对殊胜的对境再再做供养。如果自己家里或房间里具备佛像、铃杵或经书、佛塔等，就是三宝所依之处。在佛堂供养香、花、灯、水等等，就是供养诸佛。经常不间断，就是恒常修习供养诸佛的加行。供养诸佛绝对不能中断。在菩萨戒等戒律当中，间断供养诸佛三宝也是一种罪过，所以每天必须拿出精进心对诸佛供养。

有时是对殊胜的对境供养。以前讲过经书、佛像等都是殊胜对境。另外，对有些极为殊胜的对境也要做供养，比如印度的四大圣地——佛陀出生、成道、涅槃、转法轮处，如果在这些地方修供养，功德会更加超胜。或者像拉萨的觉沃佛像，五台山等圣地，或坛城、金刚萨埵佛像等，这些全是殊胜的对境。所以，除了在自己家里进行例行的供养之外，有时还要对特殊的对境单独做殊胜的供养，这样可以迅速圆满布施度。因为供养是布施度的支分，上供、下施都是布施度所摄，“供养”是无疑应作的事情。

第二个是“学戒”，对于菩萨来讲，如果真正要圆满持戒波罗蜜多，无疑应该学戒，绝对应该好好地学习戒律。菩萨必须学习和守护禁止恶行戒、摄善法戒和饶益有情戒，这三个戒律可以包含一切的学处。

在禁止恶行戒当中，对菩萨戒条当中不能做的恶行需要禁止，如诽谤三宝或修学四黑法等。除这些之外，小乘所摄的别解脱戒也包含在禁止恶行戒当中。禁止恶行戒是无疑应作的，必须要学习、实行。摄善法戒主要是修六度，一切善法摄于六度当中，菩萨要精进修学六度。摄善法戒必须要广学六度，里面包含了修法。必须在自己有能力的时候，再再地通过四摄法去饶益有情，这就是饶益有情戒。这些戒律首先要学习，然后要精通、守持。麦彭仁波切的讲义提到，对粗粗细细的一切戒律都不能失坏，这是无疑应作的，失坏戒律的话功德无法积累、圆满。对于学佛者，尤其已经发了菩提心的菩萨来讲，对菩萨戒律应该再再忆念、再再

学习，必须认真守护。

菩萨戒很多时候不在于身、语方面，最注重的就是自己的心——自己的心要贤善，自己的心要相合于菩提心、大悲心，对于其他众生要再再生起父母之心、报恩之心，或再再生起清净心，这样就能够圆满地守护菩萨戒。如果不这样就很容易失坏菩萨戒，因为自己一念邪见、一念嗔心或一念不悦之心生起之后，在不知不觉中大乘菩萨戒体就已经破掉了。大乘戒律着重于心，有时身三、语四的罪业尚可开许。

我们必须再再护持自己的菩萨戒律。我们以前学过，堪布在《走向解脱》中也讲过，菩萨戒和别解脱戒二者比较，守护菩萨戒的功德更大，千百万劫当中守护别解脱戒的根本戒，也没有办法和守持菩萨戒的功德相比。因为菩萨是发了菩提心的，他是守护大乘见修等的，所以守护菩萨戒的功德相当大。

反过来讲，破坏菩萨戒的过患也远远超过失坏四根本罪的过患。平时我们总是认为小乘的别解脱戒不能犯，但对犯大乘菩萨戒律无所谓，这种想法是完全错误的。确确实实小乘的别解脱戒是不能犯的，但是我们不要认为大乘的戒律可以随便犯，因为它可以再受，等等，实际上犯戒的过失相当严重，能不能一下子忏悔清净很难讲，这就成了很大的障道因缘。一般初学菩萨对于四根本戒的守护非常严格，但有时对大乘的根本戒就没有在乎，这是完全颠倒的，两种戒律都要平等守护，才可以真实地安住在清净戒律当中。所以“学戒”是无疑应作的事情。

第三方面“修悲”是无疑应作的。修安忍的时候，为什么修悲是无疑应作的呢？因为如果不修习悲心，安忍度是无法圆满的。我们心中必须再再串习对一切众生的大悲心，大悲心就是以拔苦为自性的，就是再再地想怎样拔除一切众生的痛苦。有些是现前的痛苦，比如医生面前的病人是现前的痛苦。还有不现前的痛苦，比如地狱、饿鬼的众生，以及很多我们看不到的人或旁生的痛苦，或者别人内心当中的痛苦等各式各样的痛苦。总之要对一切众生普遍修大悲心，才能真实地安忍一切苦行。

对一切众生没有大悲心的话，自己就没办法安忍。当别人对你不恭敬的时候，或者别人对你做伤害的时候，自己就没办法安忍。但如果有悲心就绝对能够安忍，比如母亲对自己的儿子就有一种悲心，当儿子不孝顺或是生病时，打她骂她都可以安忍，都能忍得住，就是因为她有悲心，没有悲心不一定忍得住。像这样观察，修悲是圆满安忍度的方便，是无疑应作的。不修悲心安忍度圆满不了，修悲心安忍度就可以圆满，所以无疑应作。没有怀疑、绝对应作的就是修悲心。修悲心一方面可以苏醒大乘种姓，一方面可以通过悲心引发菩提心，通过悲心圆满安忍度，不论从哪个角度来讲，大乘菩萨绝对要修持的就是大悲心。

第四方面“勤善”是无疑应作的，勤善就是精进度。如果不精进修持一切世间、出世间善法，精进度就没办法圆满。精勤修持一切世间、出世间善法，精进度才可以圆满，对一切善法都应该修持。不仅大的善法要修持，小的善法也需要修持。很多时候大善法我们是遇不到的，有时是可遇不可求，如果能遇到就做大善法；但小善法就在自己身边，你要经常去做、经常去观察，就可以逐渐通过小善得到大善根，这方面必须了解。

我们可以观察，在道场或整个世间当中，很多善业都需要自己去做。我们并不是善法已经圆满了、善根已经满足了，不是这样的，我们现在很缺乏善根，既然缺乏就必须做。做的时候有时自己会认为大的善法要做、小的善法就不做了，但是前面也讲过，大的善法不一定遇得到，而小的善根就遇得到，像多念咒、背诵，或是帮助别人、修桥补路等等，这些都是应该做的事情，所以应该多观察、多做。世间的善根要做，出世间的善根也要做，空性要修持，念咒也要修持，然后供灯、供水、帮助别人等，都要修持。恒时修持一方面能养成一种善的串习，养成一种对善法很喜欢的心态；另一方面，通过再再串习，善根特别容易圆满。从这方面讲，精勤于世间和出世间善法是无无疑应作的，这样才能圆满精进度，否则没办法圆满精进度，对于每一个修菩萨道的菩萨来讲，都应该了解、修持，这就是“勤善”。

第五方面“离諠”“諠”就是喧闹的意思。这个“諠”字是繁体字，“口”字旁的“喧”是简化字，实际上是一个意思。

我们要修持禅定，使禅定度圆满，就必须离开喧闹之处，如果不离开喧闹之处，禅定度无法圆满。为什么呢？如果自己处在大城市或聚落当中、处在人来人往的闹市当中，自己的心无法安静下来，心安静不下来就没办法修禅定，没有办法使禅定圆满。所以弥勒菩萨教诫我们“离諠”，应该离开喧闹之处。

首先要依止一个寂静处，比如像佛学院这样的道场。有时候我们认为佛学院有这么多人还叫清净处吗，以前法王给我们宣讲《发起菩萨殊胜志乐经》(也叫《弥勒菩萨请问经》)的时候，经典当中很清楚地认定了寂静处的特征、条件，一一对照，佛学院的环境完全符合寂静处的标准：没有诸多的琐事，像是种田、无有意义的经商等都没有；有闻思修行，有善知识，有善道友，有正法可以熏习，可以安住等等，全部条件都一一符合。在这样的道场当中就应该安住，安住的时候白天多闻思，晚上尽量打坐修法。一边闻思，一边修法就非常好。如果环境方面离开了喧闹，自己的心也安住于修禅定的窍诀，就可以使自己的禅定度圆满，否则没办法圆满，因此“离諠”是无疑应作的。

前段时间，堪布给我们讲了很多这样的教言，不要再再想跑到城市当中和亲人聚会，有时去看一看是可以的，但是如果再再这样想，自己的心根本静不下来，没办法修行。我们要知道

凡夫人是怎样的心态，自己对红尘当中的种种事情有没有抵抗力、有没有殊胜的对治力呢？如果没有，自己肯定就是往火坑里面跳，这是对自己不负责的表现。在道场当中就应该安住，尤其有时为了使自己安住，应该发愿“我三年不走”或“五年不走”，有了这个愿的摄持，就能够帮助自己安住，如果没有这种愿力，遇到可去、可不去的小事情也会跑掉，但有愿力的摄持自己就会思考，效果不一样。“离諍”是使自己禅定圆满的方式。

第六方面“深乐法”“深”是极为的意思，“乐法”就是对于正法非常欣乐、欢喜。讲义中也提到，为使智慧度圆满，再再依止善知识听闻一切大乘深广经教是无疑应作的，麦彭仁波切说一切地上菩萨都应该这样。如果一切地上的菩萨都应该再再依止善知识听闻甚深的大乘教法，那么现在还没有登地的、还没有进入小资粮道的凡夫人，就说不需要听闻或认为听了这么多已经够了，就完全不符合弥勒菩萨的教言，不符合无疑应作的修法。不要认为听了一点法就足够了，可以不听了，得一个窍诀就可以行持了。实际上，如果自己的相续当中还没生起定解，就必须再再地听闻。要了解大乘的深广修法，就必须再再地听闻，对这个方面不应该厌足，应该极为欢喜地听闻正法。

“六事必应作”。这里非常肯定，这六种修法不是可作可不作，而是必定要作、无疑应作、必须作的，对我们来讲绝对有指导意义。

### 庚十五、恒常修

厌尘及自省，耐苦修善法，

不味不分别，六行必常起。

“恒常修”就是恒常要修。前面讲了决定的功德、无疑要作，这里讲恒常要修习的法。对菩萨来讲，不是今天修、明天不修或者今生修、后世不修，而是恒时要修持。恒时要修持的法有六种：

第一是“厌尘”，为了自己真正能够圆满修持布施度，就要“厌尘”。这个“尘”可以理解成五欲妙。要圆满布施度，就必须恒时厌离五欲妙，如果对五欲妙有希求，布施就不会清净。想获得别人的赞叹、后世获得圆满果位或资具也可以包含在五欲妙当中。如果做三种布施——财施、法施、无畏施，但对五种欲妙的耽执没有彻底放下，布施度就没办法清净。要“厌尘”，就要对五种欲妙再再观察它的过患，之后就可以生起厌离。一方面观想五种欲妙过患，另一方面从大乘道体来讲，修持清净的布施可以成熟自他的究竟利益。就像第十三个科判“决定”所讲，即便菩萨对资具等没有追求，但是善根在成熟大菩提果的同时这些法还是会成办；如果你去追求、去执著，就不会获得大菩提果的自性，只能获得微少的一点点资具——

一花了很大的力气，又是出家，又是修苦行，又是闻思修，最后得到一个人天福报，完全是划不来的。从这方面观察就要“厌尘”，观察五妙欲的有漏性、无常性，或者观察依靠五妙欲会堕落或会失坏自己的修法。比如可用《开启修心门扉》这一类的教言来要求自己，对五妙欲深深产生厌烦心。

“厌尘”是恒时要修的，并不是这段时间修了，就再不修了，要恒常修。地上菩萨都在恒常修，对我们来讲更应该恒常修，不能间断对五妙欲的厌离。如果对五妙欲没有厌离，绝对没办法修持清净的布施度。一些拥有五妙欲的菩萨，对此是没有耽执的，在没有耽执的情况下，如何受用或布施五妙欲都只会成为修法的助缘，而不会成为修法的违缘。这个地方讲“厌尘”，对五妙欲生起耽执的话绝对是修持布施的障碍，所以应当“恒常修”。

第二是“自省”，就是自我反省的意思。在持戒时，要让自己的戒律清净的话，必须要恒时自我反省，省察自己的身语意三门——自己的身体、语言有没有安住在戒律当中？自己的心有没有耽著于世法？或者自己的心有没有安住在菩提心的状态？如是恒时观察。这个“自省”和“正知”有相似之处。每天都要自我反省，世间圣人说每日三省吾身，每天三次省察自己的身心，何况是菩萨呢？菩萨是恒时观察自己的身体在做什么，自己的语言在说什么，自己的心在想什么，经常这样自省，戒律绝对是清净的，不用讲。如果没有这样自我反省，自己做了恶业、违背了菩萨学处还不知道，还认为自己的修行很成功、很圆满等等，这就是失坏戒律的因，没办法圆满持戒度。自我反省是恒常应该修习的。

第三，“耐苦”是恒常要修的，它主要是和安忍度对照。如何做到“耐苦”呢？平时要多观察一切有情的痛苦，对众生生起大悲心，之后就可以忍耐各种各样难行的苦行，这叫作“耐苦”。忍耐苦行是恒常应修的，想一想地狱、饿鬼、旁生的痛苦，想一想那些濒临死亡众生的痛苦，自己现在所受的痛苦算什么呢？实际上我们现在也没有修什么苦行，有时说好像在雪域中修苦行，但和以前的高僧大德比较不算苦行。钱也这么多，房子也这么好，根本不需要去挖金子求法等等，这些事情都不需要做。在这种前提下，我们遇到一点痛苦是决定的，一方面，求法的痛苦可以消除以前谤法、舍法或不恭敬正法的业障，通过精进，在闻法时受苦行就可以消除。尤其冬天非常寒冷，在这种环境当中还不舍弃求法的心，还在好好闻思修行的话，确实是有意义的。自己得到了人身，一方面可积累很大的善根，一方面能消除很多的罪障，因此必须要想一想其他众生的痛苦而忍耐苦行，这样就可以修持安忍。

安忍有忍怨敌打骂忍、忍苦行忍，忍求法时的苦行也是一种忍，在学甚深教法时也要忍——听来听去都听不懂，看来看去也看不懂，对这个方面还是要忍，这是无生法忍、思择法忍方面的。必须要“耐苦”，才能够真正安忍。

第四是讲“修善法”。精进方面恒常应做的就是“修善法”。麦彭仁波切在讲义中讲到，如果懈怠、散乱，连世间的事情也没办法成办——要养家糊口、成办一个小事业，懈怠的话根本做不到，何况是求大菩提呢？根本求不到。反过来讲，如果自己恒常精进地修持善法，连大菩提的果都能够得到，何况世间的事情呢。这里敦促我们：只要精进就可以成佛，不精进连世间事都做不到，所以无论如何必须精进。

因此要修持一切善法，修持一切善法是恒常应该做的，早上应该做，中午、下午也应该做，晚上也应该做，或者今年做、明年做乃至未成佛之前都应该恒时修持善法，一点都不能松懈。我们现在学了这些教言，如果能够深入我们的相续，自己如果能够发一个很甚深的誓愿，那么下一世不管你转到哪个地方，通过这种善根发愿力的成熟，绝对还是会继续修善法。我们学大乘教法，有时修不上去，安住不了，没办法作意、实修，但从另一个角度来讲，大乘教法很殊胜，听后再再生起随喜心、欢喜心，再再发愿的话，这个习气、善根在生生世世当中绝对会帮助我们，指引我们遇到善知识，遇到修法的顺缘，对正法开始生信心，开始苦行，最终就能够成佛。所以千万不要小看这些论典，有时认为论典只是理论不是实修法，但它的加持力非常大，对我们的生生世世都有意义。这些修法自己不单单要去实行，对别人也要再再宣讲，让别人也知道这些修法是非常关键的。

第五“不味”，就是我们应该恒常修禅定，但对禅悦应该“不味”，即不执著的意思。虽然修持禅定能够对治种种散乱，在禅定状态当中绝对不会有散乱，但是如果对禅定的境界生起执著心，就成了一种束缚，成了束缚就没办法圆满清净的禅定度，所以应该恒常修“不味”。这里的“不味”和“恒常修”必须对应起来，否则就体现不出颂词的真实义。对于禅悦恒时不应该耽著。

当然，现在我们也许还没生起禅定，一旦生起之后也许会非常耽著，但是学了教言就知道，耽著就成了束缚，不耽著就成为增上禅定的因。学和不学绝对不一样，如果一个众生没有学过这些教言，他生起禅定之后，就认为禅定的状态非常好而再再耽著，再再耽著就成了束缚，没办法增上禅定。我们虽然现在禅定还没有生起，但以后生起禅定就知道，弥勒菩萨在《庄严经论》中讲“恒常修”时，就说过对禅悦不能执著，这样能够使自己的禅定增上。第六“不分别”是应该恒常修的。“不分别”就是说，菩萨的智慧所通达的法，是如所有和尽所有的一切所知法，在通达一切如所有和尽所有法的当下，就知道从色法乃至一切智智之间，不管是显现法还是空性法，每个法都无自性，没有哪个法是有自性的，色法——色法无自性，佛的智慧——佛的智慧无自性，乃至空性的见解也是无自性的。如果能够这样观察、恒时修行，那么对如所有和尽所有——对所有的法都不会产生分别执著，如是迅速趣入



无分别智慧当中。如果没有这样，而是恒时分别、耽著的话，绝对就是圆满智慧度的障碍。我们要对一切法恒时不分别，不单单是在修禅定、打坐时正观一切万法无自性，人无我空性、法无我空性等等。在平时都要这样观察：我见到的这个人是无自性的，我自己的想法是无自性的，山河大地全是无自性的。这个“不分别”的修法来源于中观的理论，了知这个之后，再需要些窍诀就可以修持了。

有些颂词对于修空性是非常有帮助的。前段时候我听《赞法界颂》，龙树菩萨在《赞法界颂》当中讲眼根怎样作意色法，耳根怎样作意声音，当时就感到这样修空性非常殊胜，如果这样观察肯定能够好好修行。堪布讲的时候很略，说这个是修法，不是广大理论的抉择，只要懂得修法就可以照此去作意。当时一听，真的以前没有想过这样去修空性——色法是怎样的状态，本身它就是无自性的等等。大家可以去听一听、观察一下怎样修习的，可能对自己修空性有所契入。但如果善根因缘没成熟，就会或许听不懂或许认为一般，可能会有这些想法。在很多经教当中都有修空性的方法，也许这个论所讲的自己能够契入，也许那个论所讲的能够契入，不管怎样要恒时修持无分别智慧。为什么呢？因为一切万法本身就是没有自性的，没有自性为什么要耽著呢？连自己的心也是无自性的，为什么要耽著呢？了解这个之后就可以很方便地修持。比如自己在听课之前，法师来之前还有几分钟，就坐在那里观自己的心，观自己的心就是这样——自己所看到的这些法就是无自性的。实际上很简单，没有什么很深奥的修法，知道就很简单，不知道就认为很复杂。

如是就应该恒常修习，“六行必常起”，这六种修法必须要恒常修习，叫“必常起”。下面讲第十六个科判“主要作”，继续观察六度当中主要修持的是什么。

#### 庚十六、主要作

法施及圣戒，无生起大乘，

定悲如实智，六行此为胜。

麦彭仁波切的讲义中讲，二乘或世间人都修持六种修法，为什么单单菩萨的修法称为殊胜？因为菩萨有主要的修行，主要的修行就是成为尊圣的修法。弥勒菩萨颂词中讲“六行此为胜”，布施乃至智慧之间的修法，就是这个颂词所讲到的六种修法是最为殊胜的。平时我们也要知道什么是“主要作”，什么是最殊胜的作意，在修其他法的当下要“主要作”这些法。

第一个是“法施”，布施度当中主要作的、最殊胜的就是法布施。为什么法布施是最主要的？因为财施和无畏施能够成就暂时的利益，而法布施是成就究竟的利益，给众生布施正法，众生就知道取舍和修法了，因此“法施”是主要作的。

仁波切以前再再批评一些弟子想闭关、不想传法。确实很多前译派祖师的教言中也有赞叹闭关修行的,但弥勒菩萨这个论典当中对法施是高度重视、赞叹的。三种布施当中法施为第一。如果自己有能力强给别人讲法,不管是讲简单的法、甚深的空性法或者教言的法,只要随自己能力,有这个发心,能够认认真真地讲,就是布施中的“主要作”。

现在对我们来讲很方便,光盘也有、讲义也有,现在也在听、也在抉择,对这些法讲不下去的人,我认为肯定没有吧?绝对没有。这么多的光盘、这么多的讲记,这么多的道友可以探讨,如果能够通达这些,在有缘时给一个人或者几个人讲都可以,在寺院里、居士林里——哪个地方讲都可以。总之菩萨修布施时,法施是主要的。这方面上师以前讲过,自己好像没有体会到,但是这些教言学习下来之后,确实就是这样。布施度当中法施是主要的、殊胜的修法,为什么不做呢?前段时间我讲过,讲这个论典时,自己的行为确实慢慢在转变,这个论典加持力太大了!因此,在座的道友应该再再发心,现在好好学,以后在几个人当中或一个寺庙、团体当中好好地讲法。前段时间我们学习的不管是《白莲花论》也好,《庄严经论》也好,中观也好,其他教言也好,反正只要能讲,众生是绝对受益的。不管受益多少,自己理解得深就受益多,理解得浅就受益少,但不管怎样绝对受益,做法布施没有丝毫过失,所以这个地方讲“主要作”就是“法施”。

第二个是“圣戒”。持戒当中有三种戒律可以选择:别解脱戒、禅定戒和无漏戒,其中“圣戒”即无漏戒是“主要作”的。无漏戒是圣者欢喜的戒律,别解脱戒也许是用分别心在守持,禅定戒或许安住在世间禅定当中,但是无漏戒绝对是出世间的,绝对是圣者最为欢喜的清净戒体。“圣戒”是指在见道时,通过法性力自然而然得到的无漏戒体。虽然在菩萨地当中,二地时是持戒度清净,遣除了持戒的违品,但得无漏戒是在初地得,登初地时通过法性力自然得到无漏戒体。

第三个是“无生”。在安忍当中哪一种安忍是“主要作”的呢?就是无生法忍。安忍分三种:忍怨害忍、忍苦行忍和无生法忍。其中无生法忍是最为主要、最为殊胜的。“主要作”就是修无生法忍。

大品无生法忍是在八地时现证,中品是在初地现证,下品是在忍位现证,但对我们来讲,对于如何现证无生法忍的方便必须要了解。一个是见解方面无生,要了知一切万法本身无生,必须要有大空性的见解,如果没有大空性的见解,就无法抉择万法无生,没有办法令相续当中不生起怀疑。生起怀疑、不堪忍受叫作“非无生”,没有办法安住于无生法忍。我们听完空性之后,知道了人我空可以这样抉择,法我空也可以这样抉择,色法是空性的,乃至佛也是空性的,全部都可以忍受,这是进入无生法忍的一个因。

我们不要怕中观的词句生涩或者以前没有学习过，没办法抉择空性，千万不要畏惧，只要好好去抉择，好好祈祷传承上师加持，绝对能抉择大空性的见解。抉择大空性之后，安忍当中的“主要作”就是无生法忍，这就是殊胜的修法，是主要应该修持的。这个方面需要了解。第四是“起大乘”，就是精进度。精进是对很多法精进，有些世间人对世间法精进，有些小乘对自利精进，在所有的精进当中，“起大乘”是最为殊胜的精进，主要是对大乘精进，这方面讲得清清楚楚。观察时，我们对大乘的经论、修法，如果不再再生起大乘的道体，对大乘的经论去学习、背诵、思考，就没有办法安立一个最殊胜、最主要的精进。生起大乘是最主要的精进，其他的世间琐事或自利方面的精进都不是最殊胜的，这里的“主要作”讲得很清楚。

第五是“定悲”就是讲禅定。禅定有很多种：有些是九次第定，有些还没有真正生起欲界一心，有些是欲界一心，有些是未到定，有些是四禅，有些是四无色定等等。在这些禅定当中，哪个禅定是“主要作”的呢？讲义中抉择是第四禅，第四禅是止观平等、最为清净的。“定悲”当中，最为殊胜的就是止观双运的第四禅定，“悲”是指在第四禅当中生起大悲心，这是大乘菩萨恒常主要应该行持的。

第六个就是“如实智”。智慧当中有很多分类，“主要作”是什么呢？就是如实了知万法的智慧。尤其是对大乘所抉择的深广智慧必须要了解，从“道地”——五道十地方面必须了解，因为这关系到自己的修证。我们讲道地的时候，有些人讲没有什么不知道的嘛，就是资粮道、加行道等等，但这里面实际上包含了修法——每个当中有什么障碍，怎样遣除，能获得什么功德、验相，怎样增上，一一讲得很清楚。所以不要认为自己已经学了很多、肯定知道，我们敢说肯定不知道，为什么呢？因为真正宣讲五道十地的修法，主要就是《现观庄严论》，里面非常系统、清楚地讲了资粮道到佛地之间的修证过程。现在我们只是在打基础或泛泛地学。以上是从道地方面讲。

从见解方面讲，必须要抉择大空性见和如来藏的见。我们中观学得多了，空性见抉择得多了，但对如来藏方面也许还没有生起定解。我们虽然学习了《宝性论》，但是如果还没有学麦彭仁波切的《如来藏狮吼论》《他空狮吼论》等的话，相续中就还没有遣除对如来藏清净见的怀疑。如果自己相续当中没有丝毫怀疑能够生起空性和光明双运的见解，这就是如实的智慧，是所有智慧当中最为关键的。

“六行此为胜”，这六种修法是最殊胜的。这些修法通过《庄严经论》的仔细观察之后，没有哪个和我们没有关系。因为我们是发菩提心的菩萨，要修六度，这些都是无疑应作、恒常要作、主要要作的。这里给我们做了非常清晰的指导，我们要好好去闻思修行。

庚十七、安立说法分五：一、安立所说法之异门；二、安立其义所知；三、安立说法菩萨之无量功德；四、安立如是说法之果；五、安立大乘法及归摄

#### 辛一、安立所说法之异门

“异门”就是不同的分类，“所说法”不同的分类有四种。

第一个颂词是四种所说法的总说，下面的四个颂词是分说，详细抉择“立法、立谛”等等差别，我们按照次第来讲。

### 立法及立谛，立理亦立乘， 五七四三种，建立假差别。

这个“假”字不好理解，麦彭仁波切和无著菩萨的讲义中都没有抉择这个“假”字。我翻了《瑜伽师地论》，看有没有对于所说法的“假差别”，因为有时《庄严经论》和《瑜伽师地论》是可以互相对照、参考的，但它太广了我翻了一下没有翻到，《佛学词典》也没有解释这个“假”，因此这个“假”字不好解释。但大概理解这个“假”字是设施或施設的意思，是否正确没有把握的。

这里讲到建立了四种所说法：第一个是“立法”“立”是安立的意思，就是安立法；第二个是安立谛；第三是安立理；第四是安立乘。这个“法”就是五明，“谛”就是七种谛，“理”就是四种道理，“乘”就是三乘，这样一一安立。

具体怎样安立？第三句讲“五七四三种”，这个“五”字对应“立法”的“法”，因为“法”分五种，就是五明，五种法就是五明，所以“五”对应“立法”。“七”对应“谛”，因为“谛”分七种，有七种真如，所以“七”对应“谛”。“四”对应“理”，因为有四种道理。“三”对应“乘”，因为有三乘的缘故。通过“五七四三种”来“建立假差别”，即建立施設“法、谛、理、乘”的差别。所以这个“假”字，大概可以暂时理解为设施或施設的意思，通过种种道理，施設种种法的差别。因为真正从究竟来讲，没办法建立法乃至乘是真实存在的，只是按照这些道理暂时在名言当中一一施設、建立，从这方面大概可以了解。下面分别宣讲。

第一是讲“五明”。

### 所谓五明处，皆是大乘种， 修多祇夜等，类有差别故。

这个方面讲“立法”。建立法讲“所谓五明”，法的差别就是五明。前面《觉分品》或前十二品中讲到的五明，就是从这个方面了解。

“所谓五明处，皆是大乘种”，全都是大乘的种类。不要认为除了大乘佛法的内明之外，工巧明、医方明或其他种种明处都是外道法，根本不是内道法，这里讲“皆是大乘种”，全都是大乘的种类，除了五明没有大乘，没有大乘的法。前面讲过“菩萨习五明，总为求种智”，这里观察，菩萨修习五明总的来讲就是为了得到一切种智。

大乘的经典全部在讲五明，只不过内明占的篇幅多一点而已，其他如因明等，在我们看到的《大藏经》中占的篇幅不多。但是我们知道大乘经典无量无边，不单单是当年释迦牟尼佛在印度讲的大乘法，实际上现在十方刹土当中都在讲，《大藏经》所收摄的只是一部分而已，因此从现在来看，好像是以内明为主，但实际上如果把十方一切刹土的大乘经典收摄起来，也许五明都是平等的也不好讲。因为五明都是菩萨修习种智的修法，所以“所谓五明处，皆是大乘种”。

“修多祇夜等”是梵语，实际上就是十二部经教的意思，“修多罗、祇夜”可以理解成契经、重颂或者方广。这方面“类有差别故”，十二部经所宣讲的大乘有差别，这里略说了五明。麦彭仁波切的讲义中讲得比较广，遣除了一些人的疑惑——认为除了内明之外，其他的工巧明、医方明等是与外道共同的，根本不是大乘。麦彭仁波切讲过，实际上五明当中除了内明之外，其他的声明、医方明等等，都是佛菩萨首先通达之后，化现为婆罗门或外道本师来宣讲的，其实声明、因明、工巧明等等全是佛法。只不过在佛教当中有些不共的用途——为了成立佛经正确，就运用了因明；写论典运用声明；密宗当中讲到医方明、工巧明等等，这在内道中比较明显，但其他五明都可以说是佛菩萨宣讲的。只不过外道的内明不算真正的内明，因为他们没办法通过修行获得解脱的缘故，所以不能算内明。“内”可以理解成内心或内法的意思，“明”是了知的意思，其他的都可以一一了解。这方面是略说第一个“立法”。下面再讲第二个“立谛”，建立谛的差别。

**轮转及空相，唯识与依止，**

**邪行亦清净，正行如七种。**

这个颂词我们很熟悉，因为在《辨中边论》中有一个几乎相同的颂词，只是次第、上下稍微不同，在《辨中边论》第三品当中，意义是一样的。颂词最后一句“正行如七种”，这个“如”字是真如或真实的意思。这里讲的真实、真如，从狭义的观点来讲就是万法的真实性，空性、大光明等等；如果广说或从广义来讲，轮回等都叫作真如、真实，它们是什么状态，我们就如理如实地抉择，就是真如或真实。

第一是“轮转”真如。众生通过十二缘起一环扣一环流转在轮回中——无明缘行、行缘识乃

至生缘老死，叫作轮转真如。除了十二缘起的次第之外，并没有一个大自在天让你流转，没有一个上帝把你打入地狱，所以其他的不是真如，这才是真如。除此之外没有流转，所以叫轮转真如。

第二是“空相”。麦彭仁波切对空相的解释是从三自性方面讲：遍计执是完全没有，依他起是暂时有，圆成实是胜义有。唐译是“空相”，藏译是“体相”，可以从三自性方面解释。“空相”按照字面来讲只有完全按照圆成实的解释，从二我空的侧面安立真如相，这叫作空相真如。

第三个是“唯识”真如，如理抉择八识聚就是唯识真如。为什么把唯识抉择成真如呢？因为唯识是一切万法根本的缘故，如是抉择依他起或圆成实的话，就能够了解世俗或趋入胜义谛的方便，所以它也是真如。

然后是“依止”，实际上就是苦谛。轮回具备无常、苦、空、无我，为苦谛所摄。前面“轮转”是从轮回总的方面安立，“依止”是从苦谛的侧面安立，这叫作真如。

然后“邪行”是集谛，具有业惑的体相。业和惑就是种种邪行，众生有烦恼、起业等等，这个方面都有邪行。当然不能理解成杀生、偷盗才是邪行，其他的不是邪行，这里的“邪行”是广义的，因为集谛当中不只是恶业，也包含善业，有漏的善法看待出世间道是邪行，因为它是集的缘故。轮回当中不只有三恶趣，还有三善趣，三善趣是通过有漏善业引发的。所以这个邪行是广义的，包含恶业和有漏的善法等等，如是讲到集谛。

然后是“清净”，安立灭谛，清净就是真如。苦谛和集谛寂灭之后，轮回就没有了，寂灭了“依止”和“邪行”。苦和集寂灭之后，那么轮转在哪呢？总的轮回就没有了。清净就是轮回彻底清净、隐没，这叫清净真如。

“正行”就是道谛，通过殊胜的人无我、法无我等等修法——趋入灭谛的方式、方便，叫作正行真如。在七种真如、七种谛当中，“轮转、依止、邪行”是世俗谛所摄，“空相、唯识、清净、正行”是胜义谛所摄。为什么是胜义谛所摄呢？因为“空相、清净”二者是无变圆成实，“唯识、正行”是无倒圆成实。唯识为什么能够包含在无倒圆成实当中？也许会有这种疑惑。麦彭仁波切的讲义当中已做观察：因为八识是一种能取的心的状态，如果八识去缘遍计所执的法，它就成了轮回的因，成了不净依他起的因；八识聚如果去缘空相、缘圆成实，就成了清净依他起的因，所以可以把唯识包含在无倒圆成实里面。

“谛”和真如实际上是一个意思。在前面总说时是“立谛”，这里讲“如七种”——七种真如。“谛”就是真实、真如的意思，所以建立谛和建立真如是一个意思。

下面再讲四种道理：

## 正思正见果，择法现等量， 亦说不思议，道理有四种。

这里是讲“所说法”的四种道理，四种道理在因明中抉择比较广，在《解深密义经》中，佛陀广讲了四种道理。弥勒菩萨摄集佛经的意思，也宣讲了四种道理。四种道理就是作用道理、观待道理、法尔道理、显现道理。

作用道理主要是观察因。因有生果的作用，所以叫作作用道理。

观待道理是观察已有的果。已有的果绝对要观待因，不观待因的果绝对没有，从这个侧面安立观待道理。

对于因和果，即对于作用道理和观待道理，通过现量、比量、教量的方式证成它，绝对没有任何过失、绝对是正量，这叫作证成道理。在抉择作用理和观待理之外，单独没有一个证成理。通过现量、比量、教量的方式，对于作用理、观待理或这些方面所决定的事物证成它——证成它就是没有过失、能够安立，这叫作证成道理。

第四个就是法尔道理，诸法本自如是。诸法为什么是无我的？我们说法尔道理，本身如是。诸法为什么是空性的？法尔如是，本来就是这样，这叫法尔道理。说起来好像法尔理很简单，没有讲道理。实际上麦彭仁波切在《中观庄严论》讲义中讲得很清楚，究竟绝对要落到法尔道理上面。为什么眼根能见色？为什么耳能听声音？为什么水往下流？或者诸法是空性？抉择的时候全部是法尔如是，都是法尔理，要不然根本抉择不下去，这是很深奥的。

下面一一观察。

第一句“正思正见果”，这一句当中抉择作用理和观待理。什么是作用理和观待理呢？首先看“正思”，就是胜解行地时的正思维，胜解行地时对于诸法空性或光明的见解真正如理如法地思维，这叫作“正思”，是胜解行地时生起的。“正见”是抉择初地时的见解。菩萨通过入定位见法界，出定位时自然引发正见。这是圣者出定位的见解，一地以上的见解。这个“果”，就是通过这个正见能够引发的果。正思、正见、正果这三者，就可以包含作用理和观待理。怎样安立呢？

首先是作用理。作用理是以因生果。因有生果的作用，所以安立成作用理。这样一讲，这个颂词就很明了——正思作为因，通过它的作用生起正见。如果没有胜解行地真正的思维，就没有办法引发出定位的圣者见。如果在胜解行地不抉择怎么修习，就没办法得到初地的果。因此正思就是因，它的作用就是生起正见，这就是正思的作用理。正见作为因，有了正见绝对会生果，正见是生果的作用理，这就很清楚。

然后是观待理。观待就是反过来推，这个果是观待什么呢？究竟的大菩提果或二地以上的果观待什么因？观待初地菩萨的正见。那么正见这个果观待什么呢？观待正思。反过来推就是观待理，正推就是作用理。实际上不是很复杂。麦彭仁波切的讲义当中讲得很清楚，如果没有麦彭仁波切的讲义，只看颂词不一定能懂。麦彭仁波切一讲就明白了——正思作为因生正见，正见作为因生果。果观待正见，正见观待正思。

“择法现等量”，就是证成的道理。“择法”就是简择诸法的意思，择诸法就是简择要证成的法。通过什么简择呢？通过“现等量”“现”字就是现量的意思，“等”字当中包含了比量、教量。如果要对需要证成的法去思择、证成的话，那么就要用现量、比量、教量。也就是前面的正思、正见、正果，通过现量、比量、教量都可以证成。正思、正见、正果的作用理、观待理，通过“择法现等量”就完全能够证成它没有错误，可以无误安立。

“亦说不思议”，就是法尔理，法尔理是不可思议的，确实不可以思议。为什么诸法是无常的呢？为什么诸法在名言谛当中有显现，在胜义当中是空性的？法性如是。法性就是这样不可以思议。

“道理有四种”，以上讲到四种道理的安立。

下面再讲三乘：

## 心说行聚果，五各下中上， 依此三品异，建立有三乘。

通过五种根据建立三乘，五种根据就是“五各下中上”。

“心说行聚果”，这个“心”可以理解成意乐，也可以理解成发心，意乐更准确一点。“说”就是所说法的意思，“行”就是指加行，“聚”就是指资粮，“果”就是最终所获得的结果。

“五各下中上”，五种（“心说行聚果”）都有下中上，“依此三品异”，依此下中上三品的差异建立三乘。下品的“心说行聚果”是声闻乘，中品是缘觉乘，上品是菩萨乘，通过“三品异”建立三乘的差别。下面具体分析。

下品声闻乘的“心说行聚果”：

第一个“心”即意乐。从意乐来讲，声闻乘的意乐是下品，为什么呢？从一开始苏醒种姓、分别根性时，声闻乘就是下根，缘觉乘是中根，菩萨乘是上根。发起自己要迅速从轮回中获得解脱的意乐，这样的心是下品。

第二个“说”，意思不是他说而是佛说，为什么是佛说呢？因为他发了这种心之后，佛观待他这种意乐就说出离心、四谛、人无我等法。这种法观待其他二乘的教法是下品，由于他的



心下劣、意乐下劣，佛给他说的法也是下劣的。

然后“行”。因为意乐下劣、所说的法为下品的缘故，从中引发的加行也绝对是下劣的。为什么呢？因为他最快三生——第三生现前时马上就证悟果，他最快三生、最迟七生就能证果，因为他很快可以证果，可以说他的加行是下品。

我们不能因此就认为“密宗可能更下吧？一生可以成佛”——不是这个意思。密宗具备非常殊胜的方便，包括发大心等所有波罗蜜多乘的窍诀都具备的前提下，还有很快积累资粮、很快成佛的窍诀，因此不能一概理解为“快就是下劣”，这个方面必须要了解。

然后因为加行下劣的缘故，他的“聚”，也就是资粮，他相续当中具备的福德智慧资粮也是下品的。因为他只是三生或七生成就，这么短的时间当中没有办法积累广大的资粮，发心等都是下劣的，所以“聚”也下劣。资粮下劣，果就下劣，最后只是得到无余涅槃的声闻罗汉果。这就是安立三乘中的声闻乘，“三品异”当中的下品。

中品缘觉乘的“心说行聚果”：

缘觉的“心说行聚果”是中等的。第一个方面，缘觉的发心中等，他没有想在最短的时间从轮回中获得解脱，他在一百个劫中积累资粮，或者生在无佛世，在无佛的世间当中要证果、度化众生。缘觉的发心观待于小乘来讲不算是下劣，但观待菩萨乘来讲就成了下劣，所以是中品的意乐。

然后“说”，观待这一类意乐，佛陀给缘觉讲法时所传的法也是中品的。既然是独觉为什么传法呢？所谓独觉的独自觉悟，实际上是指最后一生独自觉悟，最初绝对要依止佛听法。佛陀观待缘觉一类根性，给他宣讲顺观和逆观十二因缘——顺观十二缘起是流转的次第，逆观十二因缘是还灭的次第，在这个基础上再宣讲一切所取法空性。所以缘觉的法比小乘超胜，小乘的教义当中没有讲所知法或所取法的空性，没有连无分微尘也是无自性、幻化一样的法。但在缘觉乘教法中，除了十二缘起之外还宣讲色法的微尘无自性，所以给缘觉所说的法是中等的。

再讲“行”，缘觉的加行也是中等的。因为他积累资粮的时间是一百个劫，所以他的加行是中等的；通过一百个劫所积累的资粮也是中等的；通过中等的二资粮，所成就的果也是中等的。

声闻和独觉好像都是得到无余涅槃罗汉果，有何不同之处呢？虽然都是罗汉果，但是独觉的智慧比较广大，他已证悟了所取法、色法全是空性的。尽管是单空，除了刹那起灭的心，无分微尘的空性也证悟了。他的智慧、神通要大一点，声闻罗汉能够见两千世界的色法，独觉有能力见三千世界的色法，所以他的果是中等的。

上品菩萨乘的“心说行聚果”：

第一个菩萨的发心非常广大，是为了度化一切众生，让一切众生都成佛。尤其是牧童式的发心，一切众生成佛之后我再成佛，这是无与伦比的发心。

第二个是“说”，针对发广大心的菩萨，佛陀给菩萨宣讲的教法也是无量无边的大乘教法，如大空性、如来藏光明、五道十地、六度四摄、不可思议的三摩地、不可思议的陀罗尼等等，对于声闻缘觉没有讲的法，全部给菩萨讲，因为他能够接受、能够修持，因此所说的法绝对是上品。

“行”，菩萨在三个无数劫当中修持六度万行，所以是超胜的；“聚”，福德、智慧两种资粮全部圆满；“果”，就是大菩提果。这样安立大乘是上品。

“依此三品异，建立有三乘”，以上宣讲了“安立所说法之异门”。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第九十二课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。《大乘庄严经论》分了二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。无上五义当中前面讲了“所安立、分别所知、所思维和不可思议”，四个科判以总说的方式宣讲了菩萨道。现在正在讲第五个科判“圆成证得”，是讲如何现证大菩提自性的殊胜修法。这个分前行和正行。其中前行从《明信品》到《教授随示品》之间做了观察，现在正在讲正行。正行分了六个科判，《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》。前面四个已经讲完了，现在正在讲第五个科判《功德品》。

《功德品》分了两个科判。第一是讲修行的功德，第二是赞叹功德，现在在讲第一个科判，从十七个侧面宣讲。前面十六个科判已经讲完了，现在正在讲第十七个科判“安立所说法”。分了五个方面：安立所说法之异门；安立其义所知；安立说法菩萨之无量功德；安立如是说法之果；安立大乘法及它的归摄。第一个科判已经做了观察，现在开始讲第二个科判。

### 辛二、安立其义所知

“其义所知”的“其义”，应该知道是前面“安立所说法之异门”

当中所安立的立法、立谛、立理和立乘，对这四个方面的词句已经做过观察，它的意义是什么呢？对这四种法的意义如何了解或如何通达、修持？第一个颂词就讲胜解行地时怎样通达其意义。颂词当中讲：

名物互为客，二性俱是假，  
二别不可得，是名四求义。

这个颂词讲了“四求”，即求名、求义、求自性和求差别不可得。

“名物互为客”讲到求名和求义两方面。什么叫“名物互为客”呢？“名”是名称、名字的意思，“物”是有事或意义。平常我们讲名义相混，就是这里所讲的含义，也就是从名起义，从义起名。凡夫都有这样的执著。佛菩萨为了度化众生、随顺众生，如是宣讲了名义相混之理，在经论当中再再地做了观察。但实际上这个并不是佛菩萨所证悟的真实意义，只是一个方便而已。颂词引导我们把名和义分开，让我们了解二者是假立的，是不可得的。

“名物互为客”，名和义相混而取意。比如在瓶子这个有事上面安立名字，在鼓腹上安立瓶子的意义；比如对某个补特伽罗安立张三、李四的名称，这是“从义起名”，从意义方面安立名字。这个有事上有没有一个自相和名是不可分的关系呢？完全没有。一个事物产生后就安立一个名字，如一个小孩生下来就起个名字，实际上二者之间没有决定性的关系。“从名起义”，当这个名称串习熟悉之后，一提到名称就安立这个事物，在我们的脑海或自相当中就知道这个名字对应的法。二者之间有这样一种联系。

为什么二者之间没有自性的联系呢？比如说瓶子，鼓腹上有瓶子

的意义，如果二者是一体的、有自性的联系，当这个瓶子打碎之后，它的名字也应该消失才对。或者，如果名字和意义有真实的自性联系，当我们口里说“火”的时候，口中就应该有火喷出来，因为名字和有事完全是一体的缘故，但是这个没办法成立，名和义之间的关系是众生的分别假立。众生的执著很深重，没办法认识到这一点。现在佛菩萨通过教言让我们知道，名和义“互为客”，客就是客尘的意思。名字上面的物、有事是客尘；在物上面，名字也是客尘，二者之间没有自性的联系，这是第一点“名物互为客”。名称是名称，意义是意义，众生把二者强制牵在一起，完全是一种颠倒执著。求名、求义，是让我们知道它的真实义，知道名称和意义是分开的，没有自性的联系。这就达到了第一个目的，就说我们要修法，要断掉名和义的耽执、证悟空性，这个是第一步，必须要了解。

第二句讲“二性俱是假”，二性是指哪二性呢？名和义就是“二”，“性”是指自性。名字和有事的自性都是假立的。我们比较容易理解名称是假立的，名字是取的，但对于有事是假立的，就必须要通过中观正理和般若智慧的观察，才可以知道所谓的有事、意义也是假立的。对名字和意义做观察之后，我们就知道“二性”——名字和有事的自性都是假立的，实际上根本不存在，这个又近了一步。

第四层是讲“求差别”，颂词讲到“二别不可得”，这个“别”就是差别的意思。所谓的差别没有离开名、义和自性单独安立。

自性和差别二者之间有什么不同呢？所谓的自性，比如瓶子，总的把鼓腹这样的有事叫作瓶子，安立瓶子的名字，鼓腹就是这个有事

的意义，这个叫自性。差别呢，是在这个自性上面安立种种不同的差别法，比如长瓶，就是长形的瓶子，名称改变了，这个名称是专指一个差别法，在总的有事上安立一个差别法。长瓶或金瓶，就是差别。瓶子的无常、空性也是差别法。自性是它总的体性，差别是指长形瓶、金瓶等等，这个叫差别法。

名字和意义二者的差别同样不可得。不可得并不是它本身存在，但为了便于我们修法的缘故强加观想它是不可得的，根本不是这样，因为本身没有这种差别。比如你执著一个瓶子，通过离一多因观察，不管是长形的瓶子，还是金瓶，除了瓶颈、瓶腹、瓶底等等，没有一个所谓的瓶子，再分下去连微尘许也没有办法获得，因此说自性不可得，差别法也不可得。

如是通过四个层次、四个阶段在胜解行地抉择一个正见，这个叫“是名四求义”。即对于我们所执著的名和意义，首先认定它们是分开的法，二者之间没有一个自性的联系，这是第一步。如果这个不打破，就没办法修下面的。这样观察好之后，再对名称和意义分别观察它们都是假立的，自性根本不可得。通过总的自性不可得，差别的自性也不可得。对一切名和一切义都观察是空性的，这个叫作殊胜的正见、定解。

通过词句安立法、谛、理、乘之后，怎么去通达它的实际意义、怎么去修持、现证呢？有四个层次在胜解行地是必须要观察抉择的。

下面这个颂词就是讲在登地时对于胜解行地抉择的四种知见——四求义获得真实的智慧。

真智有四种，名等不可得，  
二利为大业，成在诸地中。

“真智”是真实的智慧。观待胜解行地的见解，在初地时获得的智慧叫真实的智慧，胜解行地的是相似智慧，因为必定是分别念的缘故。在初地时现证四种意义，“真智有四种”，真如或无分别智慧是不是有四种呢？实际上没有四种差别，为什么要讲“真智有四种”呢？因为有事有四种：名、义、自性和差别，观待世俗的显现法，安立它的真如空性或现证真如的智慧有四种。四种智慧是哪些呢？“名等不可得”是略说，“名”是第一个不可得，“等”字包括自性不可得、义不可得、差别不可得。这方面不是以分别念推求，实际上是在初地时现证的，这些方面完全是大空性、完全是不可得。不单是自性，连名称也没有，在入根本慧定现证诸法智慧时，确实丝毫也得不到，这是符合法界自相的证悟。最后一句“成在诸地中”，也就是说这四种智慧，从一地到十地如是现证。第三句“二利为大业”也是“成在诸地中”，这一句“成在诸地中”通四种真实智慧和二种利益。“二利”就是自利和他利。通达、现证了四种智慧之后的大事业，成就在哪个位当中呢？成就在诸地——从一地乃至十地，通过现证四种真如智慧的缘故，成办自利和他利的事业，这就是“二利为大业，成在诸地中”的意思。

这两个颂词结合起来再做观察，对于这些法或地等等，要了解名和义之间是率尔而安立的，没有真实的自性联系，自性是假立的，差别也是假立的。在世俗谛当中，名、义、自性、差别都可以安立，但

在胜义中根本不可得的缘故，所以在胜解行地要先抉择它的本性，通过修行现证之后，在初地时获得这个功德，之后成办自他二利的大事业。这方面是第一个颂词和第二个颂词的意思。

下面观察第三个颂词。

住持及受用，种子合三因，  
依止及心法，亦种为彼缚。

以下开始观察怎样获得解脱。既然要获得解脱，首先要观察从哪个地方得到解脱，我们说从束缚中解脱，那什么是束缚？用什么来束缚的？这个颂词就是认定什么是能缚、什么是所缚、什么是束缚的方式。学完之后，就会生起一个定解。平时认为“我”被束缚了，实际上“我”没有被束缚，是我的五蕴被束缚，我的阿赖耶识被束缚。我们平时讲我修道、最后我获得解脱，完全不正确，只是一种相似的说法。真正安立谁被束缚呢？就是五蕴或阿赖耶识。为什么呢？因为对于人我来讲，除了五蕴之外没有其他的法。五蕴也是以阿赖耶识为基础生起的，没有阿赖耶识就没有五蕴。一个是从阿赖耶识显现的果法来讲，一个是从阿赖耶识的种子来讲，两个方面都可以。麦彭仁波切的讲义中说五蕴被束缚，无著菩萨的讲义中说阿赖耶识被束缚，二者完全没有冲突。这个颂词解释能缚所缚的方便。

“住持及受用，种子合三因”是讲能缚，谁能束缚阿赖耶识或五蕴？讲到三种因：住持因、受用因、种子因。“合”，和合起来有三种因的意思，三个因作为能缚。

所谓“住持”，就是指整个广大的器世间。虽然离开了六境没有



单独的器世间，但分别安立时，可以说有一个总的器世间，地狱、饿鬼、旁生或人道、天道都有器世间。器世间就是轮回或众生的住持之处，器世间就是住持因，它能够束缚众生。为什么呢？它不是一个无情法吗？无情法怎么能束缚众生呢？从众生无法超离器世间或从我们执著器世界的角度来讲，器世间本身就是一种束缚，它是阿赖耶识的种子显现出来的，有住持的作用，通过住持束缚众生。

“受用”，六识受用六境就是一种能缚。众生的六识——从眼识乃至意识，受用、耽著外面的六境法就是束缚的因，叫受用因。通过六识受用六境也是能束缚之一。

“种子”，是指具备种子的阿赖耶识。相续中具有烦恼障、所知障的种子或人、法二执的种子，就能够束缚众生。能束缚就是指住持、受用和种子三种因。三种因就像绳子一样，把众生束缚起来，让众生没办法解脱，这叫“能缚”。所缚就是被绳子所捆的众生。

“依止”“心法”，再加上“种”叫作“彼缚”，即所缚的意思，这是藏译的。无著菩萨和麦彭仁波切的解释稍有不同。麦彭仁波切的解释是“依止”及“心法”作为所缚；无著菩萨讲是“依止、心法、亦种”作为所缚。

“依止”是什么呢？即根依身，就是我们六根所依止的身体，依止的身根是色蕴，色蕴就是依止意思。这方面就是所缚，被束缚的是色蕴。

“及心法”，心法当中包含心心所。心王有八种识，心所有五十一种，合起来是五蕴法。“依止”是色蕴，心法当中心心所包含后四

蕴，为什么呢？“受、想”二者本身就是心所法。“受、想”之外的其他心所包含在行蕴中，“识”蕴就是八种识。心心所和“依止”加起来就是五蕴。

什么是被束缚的呢？所束缚的是什么？所束缚的就是五蕴，除了五蕴之外没有一个人我被束缚。这里讲得很清楚，“依止”和“心法”，安立五蕴被束缚。五蕴被束缚是没有办法解脱的。从麦彭仁波切的讲义来观察就是这样。

从无著菩萨的讲义来看，“亦种”的“种”，实际上是指阿赖耶识上所具备的种子，这个也是所束缚。“依止”和“心法”都可以归摄在阿赖耶识的种子当中。所以无著菩萨下结论说，没有人我被束缚，只有阿赖耶识被束缚，这方面也可以理解。

那么最后一个“种”是怎么理解呢？从麦彭仁波切的讲义来看，这个“种”字就是解释如何束缚的，即因为具备种种习气、种种人法执著，或具有能缚所缚种子的缘故而被束缚。也就是说，众生相续当中如果有了显现万法的种子，它就以具备种子的方式把我们束缚了。什么时候离开了种子，什么时候就可以解脱。按麦彭仁波切的讲义，“种”是指如何束缚，就是以具备种子的方式来束缚。这个颂词就是认定什么是束缚，要从束缚当中解脱就要修法。下个颂词就讲要从束缚当中解脱的话，就必须如是修持而现证。

安相在心前，及以自然住，

一切俱观察，至得大菩提。

这个地方对我们所执著的法观察完之后，逐渐可以获得解脱，最

终可以成佛。这里讲了两种观察的境、所缘，一个是“安相在心前”，一个是“及以自然住”。

所谓“安相在心前”就像总相一样，比如我们的脑海或第六意识观想一个形象，这个形象就叫“安相在心前”。如果这样一种总相再进一步稳固，比如修法时所观想的不净观的肿胀之相，或所观想的白骨之相，这些都是“安相在心前”。通过第六意识的观想、作意，这些相就会显现出来、逐渐稳固。但它和真正习气显现的相相比稍显不稳固，因为串习的时间短。比如这一世我们修白骨观，也就是修几年或十几年而已，所以这类习气不太稳定，不太稳定就容易对治。白骨观绝对需要对治，因为有相就有执著。有了白骨的显现，就对白骨有一种执著，有了肿胀之相就有了一种执著，虽然这些是好的执著，但是如果登地、成佛，还是要离开这样一种相执。

因此说要获真正得解脱，从束缚当中解脱出来，第一步就要让“安相在心前”的这类显现法——在我们心前所安置的影相或者形相，必须去观察它的本质本来就是空性的。因为我们把它安立在心前，通过我们的心作意，才在心前显现了白骨等种种的总相法。对这样的法本身空性做观察而且去修持它，才可以从这种束缚中解脱出来。

第二类“及以自然住”，这方面的法即便我们不去想它，不去作意、观想，它也会显现出来。比如说瓶子、柱子、我们现在所安住的世界、每天所见到的道友，这些全都叫“及以自然住”的法。

为什么叫作“及以自然住”呢？安立“自然住”的名称，它就不是通过观想安立的，而是自然而然显现的。这难道不是安立无因吗？

不是无因，那是什么意思呢？意思就是，阿赖耶识当中我们生生世世熏习的、这些极为坚固的种子，即便我们现在忘记了、不作意，它也会自然显现出来。自然显现的这一类法，它的习气、种子就比较稳固，要对治这一类的话，就要花很长的时间。

因此我们讲，抉择见解或者要破除脑海中的法比较容易，但是要破显现、破器世界、瓶子柱子这些法就很难了，因为它是阿赖耶识习气当中自然而然显现出来的，而且这个习气极为稳固，要打破这类执著就要花很长的时间，要再再地串习法无我空性才能够把它彻底地消灭。有时我们说，闭上眼睛就消灭了，这个倒不是。实际上要彻底真正消尽这些自然住的法，就要入根本慧定。到初地以上才能够真正把一切不清净的显现法彻底融尽，因为那时二取不显现，二取的种子都已隐没，只是现前法界光明的缘故。所以入定位不会有显现，但出定位的时候还会有。真正彻底使这些隐没是在佛地，在佛地的时候一切显现大光明。

这样观察之下，“及以自然住”也是需要対治的。对于我们脑海当中观想意幻出的法，还有无始以来熏习在阿赖耶识上所显现的这些法，都要一一观察。不单单是心前的显现法，还有习气当中显现的法，或者不单要观察人我相是空性的，对法我显现的法也要观察，这个叫作“一切俱观察”。从这个方面就可以“至得大菩提”。

这个颂词和前面的颂词有什么联系呢？前面的束缚和这个获得解脱似乎没有关系，但实际上是有关系的，以这种方式可以从束缚当中解脱出来。因为我们之所以被束缚，就是因为第六意识去执著这些

白骨或自然显现的法，这方面的习气又再再熏习到种子阿赖耶识当中，阿赖耶识又开始显现外法。

所以，第一步就要通过第六意识去观察或修习——现在安相在我们心前的这一类法，还有自然住的法，统统都是空性的。观察一切法都是空性之后，因为所境是空性，能境自然而然也是空性。观察之后就没有新的执著熏习到阿赖耶识上去，熏习进去的是空性的种子。通过观察、熏习之后，能缚、所缚、缚全部解开。像这样把第二个颂词和第一个颂词真正联系起来，第二个颂词是修持从束缚当中解脱的殊胜方便。因此我们必须了解自己脑海中的显现法是空性的，把在我们面前所显现的一切所谓坚固的法也修持为空性。只有修持一切大空性，才可以“一切俱观察”而“至得大菩提”。

小乘修行者没有办法“一切俱观察”，所以没办法“至得大菩提”，只能得罗汉果。为什么他没有“俱观察”？因为他只对人我空性做观察，没有观察法无我，所以没有办法获得大菩提自性。而菩萨对人我相、法我相全部观察，所以在道方面能证初地乃至十地，在果方面能现证大菩提的果，这是彻底从束缚当中解脱的方便。小乘只是暂时从束缚当中解脱的方便，这方面必须做清晰的分析。

第一个颂词“住持及受用”讲束缚，第二个颂词“安相在心前”讲解脱或修法，第三个颂词“若智缘真如”是安立这样修持就能够解脱的道理，从道理方面给我们做了个抉择。

若智缘真如，远离彼二执，

亦知熏聚因，依他性即尽。

“依他性即尽”，意思是依他起不再熏习阿赖耶识的缘故就可以得到解脱。如果依他起还在不断熏习阿赖耶识就没有办法解脱，就会再再地束缚、再再地轮回，就没有办法修行得解脱了。如果依他起性开始停止熏习阿赖耶识，这时就可以说获得了解脱。这一颂是讲解脱的道理。

“若智缘真如”是了知圆成实性；“远离彼二执”是了知遍计所执性；“亦知熏聚因”是了知依他起自性。宣讲以了知三自性的方式、通过这样修持就可以从束缚当中解脱的道理。

首先讲“若智缘真如”，如果以智慧去缘真如，即缘二我空的空性、缘法界的自性，这方面就是了知了圆成实。不管我们修不修、现证不现证，一切万法都是圆成实的自性，一切二取法都是空性，在法界当中完全不存在。通过智慧去缘所境的圆成实这个法界空性，就叫作“若智缘真如”。“真如”是所缘境，“智慧”是能缘的智慧。通过学习这些大经大论、佛菩萨的教言，就会生起空性智，运用空性智去缘本身存在的真如法界，就是了知圆成实的自性。

“远离彼二执”，就是了知遍计所执性。这里的“二执”，可理解为人法二执或能取、所取二执。因为遍计所执性是完全不存在的，是第六意识安立的，通过第六意识妄加执著而认为外面有人法两种自性，或有一个能取、所取的法单独存在。这方面通过缘取真如或观察人我和法我本身空性，观察能取、所取本身空性，观察有、无本身空性等等，就可以“远离彼二执”，远离对人和法二种自性的执著，这样就知道了遍计所执性。

“亦知熏聚因”，就是了知或现前依他起自性，现前依他起自性是“熏聚因”。通过依他起的种种心识，或是通过依他起执著遍计所执性，就是在阿赖耶识上熏习、熏聚很多流转轮回的自性。当这样一种八识或依他起的自性真正现前，我们就了解实际上这个就是依他起。我们执著外面的法，种子就熏习到阿赖耶识上，这个叫作“熏聚因”。什么时候我们不是通过闻思，而是通过修证，真正认识到这一点或是现前这个熏聚因时，就认识到了依他起，就知道实际上轮回是通过熏聚因、依他起、阿赖耶识上的习气成熟之后显现在外面的，所以就开始修持二我空，缘真如法界如是再再地行持，这样再再行持之后“依他性即尽”，依他起性就可以说灭尽了，不再把种子熏习到阿赖耶识当中。怎么才能做到呢？修空性就得做到。修空性一方面可以寂灭对万法的执著，不再熏习实有的执著、轮回的习气到阿赖耶识当中，另一方面可以把万法空性的种子熏习到阿赖耶识当中，通过空性的种子又可以对治阿赖耶识当中现存的种种轮回种子。这样再再地修习、串习之后，执著越来越少，空性的习气越来越重，这样能够更快速地对治阿赖耶识当中现存的种种种子，依他起不再熏习阿赖耶识，这个方面已经停止了，不再熏习束缚的因、轮回的因了。

这个颂词就是讲为什么修持“安相在心前，及以自然住”就可以从束缚当中解脱的道理。通过三自性的方式宣讲完之后，就讲“依他性即尽”，依他性是不断熏习种子的过程，修空性就已经中止了这种过程，因此修持空性是非常关键、重要的。

即便现在我们还没有办法现证空性，或者修了一两次空性还不能

得到一个非常明显的觉受，但是把这三个颂词所讲——束缚、认定束缚、认定修法得解脱、认定道理搞清楚之后，我们就愿意再再修空性。现在虽然没有马上现前很明显的效果，但反过来讲，如果没有停止依他起熏习阿赖耶识的过程，依他起就还会再再地熏习阿赖耶识，再再地执著，这方面的习气就越来越深厚，解脱就越来越困难。反过来讲，如果我们能再再地修习空性，它的习气就会减弱、停止熏习。对这些颂词要好好地理解，之后就会提起我们修空性的意乐，修空性的意乐就是从这个方面讲的。刚开始通过理论抉择空性的本体，再通过这些颂词了解为什么要修空性，怎样才能获得解脱，了解完之后，把空性的理论和修法结合起来实践，就可以逐渐获得解脱。这是讲“依他性即尽”。

缘彼真如智，观察无异相，  
有非有现见，想作自在成。

这个颂词是分析大乘和声闻乘之间的差别。有些人可能会想：小乘修持人无我空性也能够灭尽常乐我净四颠倒，为什么不能得大菩提呢？为什么他不能获得究竟解脱，只有大乘才可以？这个颂词就通过分析破除这样的邪执或怀疑。

“缘彼真如智，观察无异相”，小乘和大乘是不相同的，小乘所缘的真如只是真如的一部分，即便他修了人无我空性，也只是单空的一部分，没有办法安住在真实的人无我空性、大空性自性当中。而且他在缘真如的时候有执著，认为轮涅之间有异相：轮回是痛苦的自性，是应该舍弃的；涅槃是安乐的自性，是应该现证的。他把轮回和涅槃



二者做了分别，没有办法真实地缘真如智慧而修持。

而大乘不是这样，大乘“观察无异相”，大乘观察轮回就是涅槃，涅槃实际上就是轮回的法性，二者是非一非异的关系，完全是平等的。有轮回就有涅槃，没有轮回，涅槃也不存在。大乘殊胜善知识早就对这个问题做了殊胜的观察抉择。这里讲“缘彼真如智，观察无异相”。真正能够观察轮回和涅槃没有别别他体的相状，才叫真正的“缘彼真如智”，才是真实的真如，否则就不是。如果你认为还有一个涅槃可得，有一个空性可得，有一个人无我空性可以现证，有一个轮回要抛弃，都不是真实的真如，真实的真如绝对是平等的。“缘彼真如智”，只有菩萨才能对这样一种轮涅做殊胜的观察，生起定解之后，才能缘这个真如而生起究竟清净的智慧，才能够观察无有别别他体的异相。这样观察之下，大乘的修行超胜小乘，大乘能够“一切俱观察，至得大菩提”，这个大菩提小乘得不到，主要的分歧在这里。

“有非有现见”，菩萨对轮涅万法首先了解为平等空，再再串习就会得果，得果时就是“有非有现见”，现见有、现见非有。有的如是现见为有，没有的如是现见为没有，这样会才有殊胜不共的功德。

什么是有现见为有呢？圆成实的自性本身具备二无我空性。不管我们知不知道，二我空就是如是存在的。本身具备二我空的空性，如是现见。然后非有的法如是现见，什么是非有的法呢？像遍计所执性、所执著的人我二者、能取所取等等，这些法本身就不存在，对这方面如是现见，就叫作“有非有现见”。真正到菩萨位就能够真实现证，或现见到有非有这样的自性。

“有非有现见”之后，“想作自在成”，就是心想事成。因为现见了有非有的自性，自心获得了自在，心获得自在之后，想要做什么事业就“自在成”了。比如现见有非有自性之后，菩萨想要给众生降下资具雨，他安住法性，一想就能够从空中如是降下，确实是“想作自在成”。佛菩萨的境界是不可思议的，凡夫人的狭隘分别心和菩萨的殊胜智慧没法比。

我们不要认为世间没有菩萨，因为没有见到哪个菩萨随欲降下资具雨的。前面做过分析，众生福报不够时，即便菩萨自己的境界当中降下了资具雨，但众生一看只是石块、木块而已，见不到真实的资具。或者是因缘不成熟，菩萨即使有这样的功德、能力，他也不会随便示现出来。示现要观待种种因缘，因缘具备他会示现，因缘不具备不一定示现。就像神通一样，菩萨的神通是恒时具备的，但有时显现，有时不显现。原因并不是因为有时灵有时不灵，而是因缘具备他就显现，因缘不具备他就不显现，道理是一样的。

这个颂词讲到大乘和声闻乘之间的差别，菩萨是怎么修持的。菩萨应该缘真如智而修持，观察轮回和涅槃的平等性。对此《中论》中有广说，讲得非常透彻、详细，打破凡夫分别心对轮回、涅槃的执著，打破认为轮回下劣、涅槃超胜等种种分别。只有这样才能建立轮涅无二见、轮涅平等见。建立之后修持这个颂词就有基础了，否则就没有。我们应该详尽地观察《中论》或中观的意义。

下面这个颂词是分别菩萨和凡夫之间的差别：

覆实见不实，应知是凡夫，

## 见实覆不实，如是名菩萨。

这里对菩萨和凡夫之间的差别做分析。一切万法都是清净平等的，一切众生都是佛，为什么凡夫见不到呢？凡夫显不出佛的功德呢？麦彭仁波切提这个问题，一方面是为了区别凡夫和菩萨的差别，一方面是为了遣除这一类疑问。

一切万法本身都是清净的，一切众生都是佛的自性，但是因为众生有我见，有人我执和法我执，有二取，有种种烦恼障、所知障的缘故，就引发了“覆实见不实”，把真实的障覆了，而见到不真实的显现。

把什么真实障覆了呢？把众生是佛这个真实障覆了，把一切轮回都是清净的涅槃这个事实障覆了，把真实的状况障覆之后，见到了不实有的、不真实的显现。比如现在我们显现的五蕴，或者通过分别心识所见到的这些万法、不清净的山河大地，都不是真实的，都是凡夫通过人我执、烦恼障、所知障增上安立而显现的。只要是凡夫，所见到的一切就都不是真实的，不真实的把真实的障蔽了，就像黄昏时见到的绳子，因为种种因缘错乱，就生起了一个蛇的执著，这个蛇的显现或恐怖完全是不实的，绳子才是真实的。见到蛇相就是“覆实见不实”，把真实的绳子的相障覆了，见到了不真实的蛇相。

“应知是凡夫”，这就是凡夫，凡夫人具备这样的体性。学了这个颂词之后，就知道对自己是没办法相信的，确实，你怎么相信呢？

“覆实见不实”，处在这样一种状态当中，你能说自己的分析很清楚吗？自己的见很明白了吗？完全不是。凡夫就有这样的体性。如果我们

能够把这些意义记在心中，就可以打破相续中的我慢，引发我们对真实义的探究。

“见实覆不实，如是名菩萨”，什么是菩萨呢？见真实、障覆不真实。见真实是见到人我空和法我空，见到一切万法本自清净、本自不生，这叫见真实。因为本身就是这样，完全是真实相。不管凡夫人了解不了解，现在见没见到，法界的自相就是这样。

菩萨已经真实现证，这叫“见实”。当菩萨见到真实义时，“覆不实”，通过见真实义的智慧就能够障覆不真实的显现。换句话讲，当他现见法界的时候，不会再显现不真实的五蕴、山河大地等等，这些不清净的显现都不会显现，这叫“见实覆不实，如是名菩萨”。因为菩萨见到了真实，所以他是正量；凡夫人见不到真实，所以是非正量。为什么我们要跟随菩萨学法呢？为什么要求菩萨的加持呢？因为菩萨已经现量见到了真实义，他知道怎样使我们从轮回当中得到解脱。所以我们对于现证真实义的菩萨的教言应该如理信受，应该祈祷他们的加持。因为他们见到真实义之后具备种种神通神变，具备加持众生的能力，一方面证悟了，一方面具有能力，所以我们要信受他们的教言，祈祷他们做加持，原因就是这样的。

下面进一步观察转依和解脱二者之间的意义。

不见见应知，无义有义境，

转依及解脱，以得自在故。

什么是“转依”呢？这里讲“不见见应知，无义有义境”，第一句当中的“不见”和第二句当中的“无义”配合起来理解，第一句当中

的“见”和第二句当中的“有义境”再配合起来理解，就可以知道什么叫“转依”了。

“不见无义境”，什么是无义境呢？比如一切不清净的有法、山河大地，全叫“无义境”。当真正获得殊胜智慧，获得转依的时候，“不见无义境”，这一切都不见了。《辨法法性论》这方面讲得比较透彻，这里只是略说。一切不清净的有境统统不见了，为什么不见了呢？因为它本身就是不存在的，就像眼翳一样，就像有眼病的人见到空中有毛发一样，毛发本身没有，当他病好之后自然就不见了，这个很正常。这些无意义的境不见，见什么呢？见有义境。有义境就是如是如是存在的法，有义的外境，有义的所缘境。比如二无我空性，清净的法界，如来藏光明等等，这些都叫有义境。所以，当菩萨不见无义境而见有义境时，这叫“转依”“应知”，就是应该知道有这样一种关系叫转依。弥勒菩萨用这两句给我们解释什么叫转依，简单讲，就是不见无义境而见有义境。这方面是现证的境界。初地菩萨因为有无分别智慧，可以转依，佛地时是究竟转依。初地还观待入定、出定，入定时有转依智慧，出定时没有无分别智慧，无义的境还会现前。但到佛地时，一切的烦恼、执著、障碍，这些无明统统消尽，所以没有入定、出定的差别，恒时见到清净的法界，恒时见到有义境，一刹那都不见无义境。佛的智慧是最极究竟的，最究竟的转依是佛地。

什么是“解脱”呢？“以得自在故”，得到自在就叫“解脱”。打比喻讲，一个人被绳子束缚不得自在，绳子松开他就获得解脱、自在了，得到自在就叫解脱。这只是个比喻，实际没有一个实有的人被束

缚或被解开，只有心识，只有自己的心或五蕴（五蕴归纳起来也是心识）被束缚。当我们的心沉迷于外境，沉迷于实法就叫束缚；当我们种种的迷乱境消尽，就叫心得解脱。现在我们的心不自在，要心得自在，就要在座中观自己的心性本自无生、本自光明、本自清净，这是获得解脱的正因。得到自在就叫解脱。证悟自己的心性犹如虚空一样，犹如虚空你怎么去束缚它？什么时候有束缚，什么时候有解脱呢？这样的安立就像虚空打疙瘩一样。一切万法本身就是这样，只不过众生不认识。现在学习这样的法，就是让众生了解这个问题，最后观心本身空性，犹如虚空一样，所以说本身没有缚解。这个问题要广大、详细地讲的话，在密乘当中是非常透彻的，显教也讲过这样的抉择。

下面再进行观察：心得到自在解脱之后，外面的器世界、不清净的刹土什么时候消尽呢？什么时候现前清净的佛土？最后一个颂词就从这个侧面进行观察。

众生同一种，地境皆普见，  
此即净土障，应知亦应舍。

这个颂词讲到了净土的障碍。什么是净土的障碍呢？一切凡夫人共同所见的不清净刹土，就是净土的障，应该舍弃这样的净土障而修持清净刹土。这方面讲心得自在之后，怎样使不净的刹土变得清净。很多密乘教典中讲，现在就要观想一切都是清净的，为什么呢？实际上显教当中也讲过这些，但是以隐含的方式讲的，没有接触到密乘的教义，理解没这么深而已。如果真正接触显密的教法，就知道实际上一切法本身就是清净的。在显教《维摩诘请问经》当中，具髻梵天和

舍利子的辩论也是这样说的。舍利弗见到南瞻部洲娑婆世界是不清净的，具髻梵天说，我见到释迦佛的刹土相当清净。他们两个争论不休时，佛陀运用神变，以脚趾按地，整个娑婆世界全都显现为清净刹土，佛陀说，我的刹土本来就是这样清净，只是众生不见而已。

显教当中对这些比较了义的观点都做了抉择。我们现在所居的刹土娑婆世界，就是因不清净的习气而显现的。为什么会有山河大地？为什么会有不清净的显现法呢？是因为我们相续当中的习气不清净。习气在变，而外界随着习气改变。这个世界劫初时很平整，一切都很悦意，而越到劫末，就越出现不清净的显现，就是因为众生的习气在不断变化，习气一改变，外面的环境就跟着改变。所以，当我们相续当中这些净土的障碍——对万法的执著消尽之后，什么时候消尽、什么时候清净的刹土就显现出来了。我们就知道，修法是在心中修，不是在外面修。你要去心外修持刹土清净是完全做不到的。当我们自己的心清净的时候，刹土就清净，这个叫心净则刹土净。心相续中不清净的习气彻底清净时，见到外在的刹土肯定都是清净的。菩萨修持清净刹土是从这方面修持。

什么是众生的业障呢？

众生同一种，地境皆普见，  
此即净土障，应知亦应舍。

“众生同一种”，凡夫众生相续当中有同一类的种子习气，有了这个同一类种子习气的缘故，“地境皆普见”。比如，我们生活在南瞻部洲，地球上的人或佛学院的道友，我们相续当中的习气、种子是相

同的，所以“地境皆普见”，每一个众生都能见到大地、环境。不是这个众生能见到，另一个众生见不到。因为都有不净刹土的种子习气，所以见到的大地、环境都是不清净的，“此即净土障”，这个就是净土的障碍。

“应知”，我们应该知道净土的障碍来自相续当中同一种类的习气。“亦应舍”，怎么舍弃呢？只知舍弃、不知方便就不行，所以我们要修持一切器世界都是空性的，修如来藏光明或修密乘的教义，这些都是舍弃不清净刹土的方便。为什么呢？因为这些都是不清净刹土种子的对治故。通过修持空性，能够把相续中这些不清净刹土的种子对治掉；修持生起次第或如来藏光明，就知道一切本身就是圆满的刹土。通过修持，把清净的种子种到阿赖耶识上，不清净的种子就会逐渐灭尽。不清净的种子彻底灭尽之后，外面就自然而然显现为广大清净的刹土，这是不需要怀疑的。

全知麦彭仁波切的《定解宝灯论》也这样讲，有境越清净，外境就越清净，用六道众生见水的比喻说明这个道理。地狱众生为什么会将水见为铁水炆铜呢？是因为它相续当中的罪业相当严重，有境很污染，所以见到外面是烧燃的铁地，水都是炆铜铁水。为什么饿鬼见到的是脓血呢？因为饿鬼相续当中具备悭吝的习气，相续是相当染污的，见水也只能见脓血。为什么人能见水呢？是因为习气较为清净的缘故。我们见的是不是正量呢？同一碗水，天人见到的是甘露，因为他的相续更加清净。再往上去，八地菩萨见到的是佛的刹土、佛母，佛见到的是清净的法界。反正有境越清净，就是我们的心识、相续越清净，



外面就越清净，我们的心不清净外面就不清净。

修菩萨道的时候，如果你看到别人不如法，肯定是你相续当中有不清净种子的缘故。所以菩萨见到一切都是菩萨，佛见到一切都是佛，因为他相续清净了，见什么都是清净的。当我们不清净的时候，见这个人好像行为不如法，见那个人也不如法。这就像一面镜子，肯定是我自己的心不清净，才见别人不清净；我自己有不如法的习气，才见别人的行为不如法。

观察的时候，修行佛法主要是对治自己的心。自己的心如果清净，很多问题都能迎刃而解，没有什么解决不了的。只要心一转变，全部都转变了，一解百解。只要自己的心一解脱，外面的一切法自然解脱。应该了解这些修法很殊胜。第二个科判“安立其义所知”所抉择的意义是很深的，也是非常殊胜的，里面讲到很多我们修法会遇到的问题，对怎样修持的窍诀都做了观察，我们应该好好修习。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第九十三课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《大乘经庄严论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中前面讲过了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”，现在正在讲第五个科判“圆成证得”，分前行和正行，通过学习前行和正行的方式现证殊胜大菩提自性。前行当中已经讲完了从《明信品》到《教授随示品》的内容，现在正在讲正行。正行分六个科判，其中有《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》以及《行住和究竟果品》，现在正在讲第五个科判《功德品》，主要宣讲从修持明信乃至觉分的菩萨的功德。

菩萨功德是从两个方面宣讲的，第一是修行的功德，第二是赞叹的功德，现在正在讲第一个科判，分十七个侧面。现在正在讲第十七个科判“安立说法”，分了五个方面，第一“安立所说法之异门”和第二“安立其义所知”已经做了观察，今天开始讲第三个科判“安立传法菩萨之无量功德”。如是通过词句和意义善巧传法的菩萨，他具备无量的功德。在科判当中通过五种无量的方式进行了归摄，实际上如果广说，他的功德是无量无边的，但是为了易持、为了修学，就归摄在五个功德当中。

### 辛三、安立传法菩萨之无量功德

应化及应净，应得亦应成，

应说此五事，菩萨五无量。

通过五种有事宣讲菩萨五种无量的功德。

第一种有事是“应化”，菩萨应该度化的众生是无量无边的，菩萨传法时通过宣讲词句和意义，可以度化无量无边的众生。对于五种种姓的众生，都可以如是进行教化。

第一，决定种姓的众生包括决定声闻乘、决定缘觉乘、决定菩萨乘三种。菩萨对决定种姓的众生宣讲三乘教法，如是进行度化、令其成熟。

第二，对于不定种姓的众生，菩萨会使用一切办法，使其趣入大乘。讲义中讲，菩萨对于不定种姓的众生，是通过随意一乘来安置并使其成熟，因为具备种姓的众生是可以成就解脱的。

第三，对于断绝种姓的一阐提众生，菩萨又怎样度化呢？按照唯识宗观点，绝对存在一阐提，这类众生是根本不能解脱的种姓，佛也好、菩萨也好，对这一类众生无论怎样宣讲，他也绝对发不起丝毫的解脱心，断绝了解脱的机会和希望。按照中观宗的观点，一阐提只是暂时安立，其在某一段时间当中是没办法度化的。菩萨对于这类绝对没办法获得解脱的众生宣讲十善业道，将他们安置在增上生的善趣当中，以这种方式进行度化。

“应化”这一事当中包含了一切众生，因为一切众生可以包含在五种种姓当中。对于菩萨来说，决定种姓是可以令其成熟的；不定种姓也可以令其成就；断绝种姓的众生，也可以将其安置在十善业道当中，

获得增上生的善果。菩萨如是对一切众生进行教化，所以是“无量”的功德。从度化众生方面来讲，具备无量功德。

第二种有事是“应净”，一方面的意思是应该清净的刹土，另一方面的意思是可以清净。菩萨通过修学广大的智慧和福德，在三清净地时就直接开始修持净土加行。菩萨通过修持清净刹土的加行，将不清刹土中的山河、悬崖峭壁、粪秽等一切全部转变成具有种种殊妙功德的佛刹土，大地平坦清净，黄金为地或琉璃为地，高山、悬崖峭壁，荆棘瓦砾等全都不现，显现成甘露池或七宝行树等，具备很多殊妙功德，成就清净的佛刹。这方面叫作“应净”，将不净的刹土清净为佛的刹土。

这个方面怎么了解呢？菩萨是能够将所有不干净的刹土都如是清净呢？还是针对于菩萨的境界来讲呢？如果有众生、有业力，从显现的外境上讲，绝对不可能将所有刹土都清净为佛刹，因为不干净的刹土是众生的习气所现，只要有不干净的众生，众生相续当中有不干净的业力，就会显现不干净的刹土。那么怎么理解菩萨的“应净”呢？菩萨自己相续当中一切不净刹土的习气清净之后，所见到的刹土全是清净的，这方面叫作净土无量的功德。

第三种有事是“应得”，可以获得种种殊妙功德的意思。“应得”讲到，把一切恶业清净之后——不管是粗猛的还是比较细微的，就获得纯善的功德。纯正的善法功德，就是佛相续当中所具备的十力、四无畏、十八不共法等，这一切功德是可得或“应得”的。菩萨如果能够善巧传法，就可以获得这些殊妙的功德，这就是第三类“应得”的功德。

第四种有事是“应成”，绝对可以成熟很多众生。这里的成熟众生与前面的“应化”有什么差别呢？麦彭仁波切解释说，前面的“应化”是指对于一阐提断种姓以上的众生都相应地做饶益，如果是解脱种姓就将其安置在解脱道当中，对没有解脱善根的种姓就将其安置在十善道当中，反正都进行度化。“应成”是究竟成熟的意思，安置在解脱地才叫究竟成熟，对于不定种姓和决定种姓的众生，都可以让他们获得相应的解脱果，不包含一阐提这类断种姓众生。

第五种有事是“应说”，度化众生时，菩萨宣讲的善法或对治法无量无边。因为众生相续当中有各种各样的习气，有些贪心重、有些嗔心重、有些贪嗔平等……前段时间学的《种姓品》也讲过，众生的种类、种姓无量无边。针对无量无边的众生界，针对这些不同种姓、不同根基的众生，菩萨给他们宣讲的教法也是无量无边的，对贪心重者宣讲不净观，对嗔心重者宣讲慈悲观等等。菩萨相续中具备无量无边殊胜的智慧，在说法时也是针对无量无边众生的根性而宣讲无量无边的妙法，这叫作菩萨的无量功德。菩萨具备说法的无量功德。

#### 辛四、安立传法所得果

菩萨传法能够得到什么果呢？下面从八种果的角度进行观察。从颂词和讲义两个方面观察，这八种果似乎都在讲将众生安置在什么果当中，没有提到传法的菩萨自己得什么果，但我们对照前后内容可知，如果能够将在众生安置在这些果当中，菩萨自己也绝对会获得殊妙的善果，暂时获得初地等功德，究竟获得佛地的功德，这是不用讲的。如果能够将在众生安置在这八种果当中，菩萨的自利果肯定也是非常善妙的。

发心及得忍，净眼与尽漏，  
法住学亦断，受用为八果。

颂词从八个方面讲到菩萨传法的所得果：第一类是“发心”，第二类是“得忍”，第三是“净眼”，第四是“尽漏”，第五是“法住”，第六是“学”，第七是“断”，第八是“受用”，从这八个方面进行观察。

首先是讲“发心”“发心”是什么意思呢？菩萨传法之后众生能够发心，尤其菩萨种姓的众生听到菩萨传法之后，绝对可以发起为求佛果度化众生的善妙菩提心。他们相续当中本身就具备菩萨种姓，再加上外缘——通过善知识菩萨系统宣讲发心的功德、利益、方法等等，他们相续当中就可以发起殊胜的菩提心，这是菩萨传法的第一类果。

第二类果是“得忍”。前面我们讲过“忍”有三品：下品忍主要是在加行道忍位，获得下品的无生法忍，获得这种忍位不堕恶趣，小乘等对此做了种种观察，这是下品忍；中品忍是在初地，现量证悟诸法实相，如是得到中品忍；在八地获得上品无生法忍。这方面是讲菩萨通过传法而将众生安置在无生法忍的果位上，这是第二类果。

第三类、第四类主要是讲小乘的果。小乘果就是菩萨对小乘种姓的众生宣讲四谛、十六行相、人无我、出离心等修法，对这些众生宣讲正法之后，听法众随着自己的福德、根性，或在法会当下证悟“净眼”，或听完之后修持获证“净眼”。这是通过菩萨传法，令小乘根基的众生获得“净眼”的功德。

“净眼”就是清净眼或法眼净、无垢法眼等，有很多名称。实际上都是指小乘的见道，都是从见道方面讲的。大乘法眼净也安立为见道，

但这里主要是指将小乘众生安置在无垢法眼、法眼净当中，是从使众生获得小乘见道方面讲。摧灭这种见道所应断的种种烦恼，然后通过八忍、八智、十六刹那的方式，如是让众生获得这种初果，这就是第一种“净眼”。

第二种“尽漏”，就是让众生获得见道之后，再给他们讲殊胜的修法，让他们积累资粮等等，逐渐摧毁相续当中的修断——种种的修烦恼，摧毁这种修断之后，次第获得二果、三果，乃至最后永尽诸漏，现证罗汉果。“尽漏”就是得到小乘的无学果、罗汉果的意思，这也是菩萨传法让小乘众生获得的一种果。

第五类是“法住”，从字面上看就知道是使正法住世的意思。如何使正法住世呢？首先菩萨对于三乘的众生宣讲正法，众生了解佛法后，再辗转给其他人传讲正法，通过这种方式使正法久住。“法住”也是菩萨传法的一种果，菩萨传小乘法也好，大乘法也好，通过传法而使正法久住，这也是菩萨传法所得的一种果。

第六类是“学”，意思是一些众生对于诸法的自相、共相——不管是小乘的还是大乘的，如果还没有修学就让他们修学，这叫作“学”。让未学的众生开始学习而掌握诸法的共相和自相，这就是菩萨传法之后能够达到的一种效果，这方面叫作“学”的功德和结果。

第七种是“亦断”“断”就是断疑惑的意思。学了之后相续当中如果还有疑惑，还没有生起殊胜、清净的定解的话，菩萨再给他传法，断除相续当中粗粗细细的种种疑惑，如是生起定解，这是断疑的果。

第八种是“受用”的果，断除疑惑之后可以受用无罪的、无有障碍的

清净的法乐。在所受用的资具或对境当中，有些是有罪、有障碍的，有些是无罪、无障的，比如受用五妙欲等一般的世间法，有时会产生罪业，有时会产生修道的障碍；但是如果受用法乐，不管受用的是小乘的法乐还是大乘的法乐，所受用的法乐是绝对没有罪业、没有障碍的，不但没有罪业反而有善妙的功德，成为自己修道的顺缘。受用无罪无障的这种殊胜的法乐也是菩萨传法的结果。

以上讲完了第四个科判“安立传法所得果”的内容，下面再讲第五个科判。

#### 辛五、安立大乘法及摄义

这个科判有两个颂词，第一个颂词是讲如何安立大乘法，第二个颂词是讲如何将一切大乘法的意义进行归摄。首先讲第一个颂词，如何建立大乘法。

缘行智勤巧，果事皆具足，  
依此七大义，建立于大乘。

以前也讲过这个意义，讲义最开始也是引用这个颂词建立大乘的七义，麦彭仁波切在《中观庄严论》的注释当中也是通过“七大义”建立大乘的，来源就是《庄严经论》第二十二品的这个颂词。建立大乘主要是通过“七大义”建立的。“七大义”当中第一个是“缘”大，第二是“行”大，第三是“智”大，第四是“勤”大，第五是“巧”大，第六是“果”大，第七是“事”大，事业的意思。

第一个是“缘”大，“缘”是所缘的意思。相对于小乘来讲大乘的所缘大，小乘的所缘小。为什么小乘的所缘小呢？因为小乘只是缘声闻乘



或缘小乘的三藏进行修学的缘故，所缘的经典就小。菩萨的所缘是一切大、小乘等整个三乘的教理，尤其无量无边的大乘经典是他的所缘，他在学法时是将无量大乘经典作为所缘境，然后开始闻思、修行等等。第一个，菩萨的所缘境绝对是广大的、超胜小乘的。

第二个“行”是讲修行大。修行大是什么意思呢？小乘的修行是小的修行，菩萨的修行是大的修行。从哪个方面安立修行大小呢？是从成办自利还是成办二利方面讲。小乘的修学者修习完小乘教法之后，主要是成就自利，自己从轮回当中获得解脱就满足了，所以他们的修行不是大修行；而菩萨的修行能够成就自他二利，以此称为修行大或大修行。这是成立大乘的第二个根据。

成立大乘的第三个根据是“智”大，就是智慧大。从哪个方面体现智慧大呢？小乘的智慧称之为小智慧，为什么呢？因为他们只能通达圆满的人无我空性及一点点法无我空性，这一点点的法无我空性算不算都可以，所以有时说他们只是证悟了人无我空性，没有证悟法无我空性，或者有时说他们圆满了人无我空性、通达一点点法无我空性。他们的智慧只是通达了人无我空性的缘故，不算大智慧。而菩萨的智慧能够在在一个时间当中圆满通达人无我和法无我空性，这种智慧是相当殊胜、广大的，从菩萨智慧大的方面安立大乘。

对于现在修菩萨道的菩萨来讲，一方面要学习大乘和小乘共同的人无我空性，另一方面必须要通达法无我空性，必须要生起《中论》《入中论》等论典中所讲的抉择一切万法空性的智慧，如果生不起来，就已经缺少了智慧大这一点。在建立大乘时，从智慧大方面讲要抉择二

无我空性，如果想真正成为一个大乘的修行者，就必须了解智慧大是安立大乘的支分。

第四者“勤大”，就是精勤或精进大的意思。观待小乘来讲，声闻是在三生或七生的有限时间当中精进而获得罗汉果，精进不算大；缘觉是在一百个劫当中积累资粮，精进也不算大；菩萨是在三个无数劫当中发起勇猛精进，最终获得菩提果，所以菩萨的精进绝对是大精进，因此说精进大。

第五者“巧”，是善巧大的意思。观待大乘以外的人，比如世间人没有大悲心也没有智慧，根本就不具有善巧方便，所以永堕轮回没办法超离；声闻缘觉畏怖轮回而修持人无我空性，能够安住在无余涅槃当中永断轮回。因为他没有大悲心，所以没办法通过善巧方便而入于轮回。菩萨就不是这样，菩萨因为具备善巧大，一方面具备超胜的智慧，能够抉择人无我和法无我空性，不会落到轮回当中；另一方面具备殊胜的大悲心而进入轮回。大悲和智慧就称为善巧方便，有了这种大的善巧方便，菩萨虽入轮回而根本不会被轮回所染，有了智慧根本不会入于无余涅槃，菩萨从这个方面圆满自他二利，有这样的善巧方便，因此菩萨的修法是善巧方便大。

“缘行智勤巧”这五种大主要是从因乘的侧面讲，菩萨在因地修法时就具备这样的善巧方便或大涵义。后面第六“果”、第七“事”主要是从果乘的方面讲，“果”就是指所得的果，“事”就是事业的意思。

第六得“果”大。观待于小乘来讲，小乘通过修持能够得到尽漏的罗汉果，获得六神通、十遍处等，但是一旦入了无余涅槃就灰身灭智了，

这些果就会灭尽，所以所得是小的。而菩萨的果不一样，菩萨是获得最极善妙的大菩提果，而且种种功德根本不会穷尽，即便现证无余涅槃也不会穷尽，因此所得的果绝对极为广大，叫作果大。

第七“事”大，指事业大。得到罗汉果或修持小乘教法的众生，在没有入无余涅槃之前，只是对小范围或有缘的众生做一些有限的事业，将其安置在罗汉果当中；对于其他的怨敌、中庸者、不信佛教的人、对自己没有信心的人，就没有发救度他们的广大心，而且也没办法将他们安置在大菩提果当中，所以他的事业是小的。这样的事业入了无余涅槃之后就会中断，所以不是大事业。

而菩萨的事业是大事业，从果的方面讲，一旦现证了菩提果，他的事业乃至虚空未尽、众生未尽、众生的业未尽之间永远不穷尽，永远再再地将众生从轮回当中救度出来，这个事业永远不穷尽，叫作事业大。下面讲“依此七大义”——“缘、行、智、勤、巧、果、事”七方面都具足的缘故，依靠这七大的意义“建立于大乘”。为什么是大乘、为什么是小乘并不是没有根据的，通过弥勒菩萨的颂词或大乘经典的意义做观察时，通过这七种大就可以确定小乘教法永远没法和大乘教法相比的原因。

下面讲怎样对整个大乘的摄义进行归摄，颂词当中讲到：

性信心行入，成净菩提胜，  
如是八种事，总摄诸大乘。

大乘教义如果要广宣的话无量无边。尤其在我们面前所显现的《大藏经》当中，比如《般若经》和《华严经》，只是所有《般若经》《华严

经》的一部分而已——从龙宫只取了一部分，实际上佛当年说的《华严经》还有很多内容，现在我们只是看到一部分。佛陀在十方刹土中所宣讲的大乘教义也是无量无边的。弥勒菩萨通过智慧把所有大乘教义归摄到“八种事”当中，让我们了解整个大乘的殊胜含义。

第一个“性”，就是指大乘种姓。首先把所有大乘归摄在大乘种姓当中，因为有些众生苏醒大乘种姓，有些则并非如是。大乘种姓是进入大乘的第一步，如果没有苏醒大乘种姓就根本没法修大乘。所以在归摄大乘教义的时候，首先必须归摄大乘种姓，这方面的内容在第四品《种姓品》当中做了详尽的观察。

第二个“信”，就是信心的意思。有了大乘种姓之后，就要对大乘的教法、大乘的修行之道、大乘的果、大乘的种种功德、大乘的事业等都要生起清净的信心。如果不生清净的信心，这个种姓就会虚耗掉，或没办法很快进入大乘的修行当中。

现在有时我们说“在苏醒种姓的时候”，有时说“在对大乘生起信解的时候”，那么怎样生起清净的信心呢？必须要闻思大乘的经论，对大乘的经论做详尽的闻思以遣除怀疑，相续当中对大乘的信心就会生起，生起之后就会发心而修持。第二类就是讲信心，归摄为对大乘的净信。

第三类归摄为“心”，就是发广大菩提心、发大乘心的意思。既然对大乘已经有了清净的信心，那么如何趣入呢？首先就是发菩提心，发菩提心就像进入大乘的门一样，发了心就可以从心方面去修行大乘的教法，如果没发心就没办法获得菩提心戒律、菩萨戒律等等。发心度

化众生而成佛，是对大乘行者修行大乘的一种鞭策，第三个就是把大乘的教义归摄在大乘菩提心当中。

这方面也是很多经论在宣讲，比如《华严经》当中宣讲了菩提心的种种利益、功德和发心的方式。寂天菩萨的《入菩萨行论》也是宣讲如何发菩提心，还有很多论典阐述如何发起殊胜的菩提心，这是相当关键的问题。所以第三类把大乘的修法归摄在发心当中。

第四个“行”，是指加行的意思。发心之后必须要修法，开始修持布施乃至智慧的六度，这就是加行。发心之后必须要行持，这叫作“行”。

虽然从发心或种姓乃至行之间都可以安立成地上菩萨的功德，但麦彭仁波切的讲义把这四位安立在胜解行地以前。胜解行地之前的凡夫位主要行持的就是这四个方面。

下面主要是从圣地进行观察。

第五类就是“入”，进入圣者流、初地当中，真正成为法王家族中的一员。所谓登圣地，主要就是发菩提心、修加行之后，菩萨通过一个无数劫的修持如是登初地。登初地就算进入了无垢的圣地，所以叫作“入”，归摄时安立为圣地。

第六类就是“成”，是成熟的意思，菩萨从第二地乃至第七地之间成熟众生。如何成熟呢？菩萨二地到七地之间的修法再再增上了，菩萨在成熟众生时候，没有信心的让他生信心，有信心的让他成熟，从这个方面来进行观察。成熟的方便就是给众生宣讲三十七道品、六波罗蜜多、种姓或菩萨道的修行，从这些方面成熟众生。

第七类讲“净”，是指八、九、十地这三清净地可以修持清净刹土。

麦彭仁波切的意思讲，“八种事”如果要广分的话可以分成十种事，归摄在“十事”当中，原因就是第七类“净”可以分两个小类：第一小类是讲在八九十这三清净地的时候，修炼清净的刹土；第二小类是讲在三清净地时修持有寂平等加行，就是修持轮涅平等。通过什么修持轮涅平等呢？通过大悲心和智慧。前面讲过，大悲心不住于涅槃、智慧不住于轮回，修持这种智悲双运来成办有寂平等的加行。所以实际上“净”当中包含两类，如果归摄则摄于一类当中。

第八类就是“菩提胜”，也可以分两类：

第一小类，获得“菩提胜”可以说是获得殊胜的菩提。为什么叫菩提胜或胜菩提呢？因为菩提可以分三类：声闻菩提；缘觉菩提；无上大菩提。看待无上大菩提来讲，声闻菩提、缘觉菩提不能叫胜菩提，只有大菩提果才能叫胜菩提。

第二小类，“菩提胜”可从事业的角度讲，菩萨成办菩提之后给众生再再示现殊胜的大事业，示现如何获得大涅槃的殊胜功德——从兜率天下降、入胎、出胎乃至成佛、涅槃等等，示现八相或十二相成道，这方面叫作示现殊胜的事业。

如果要广分，就分成十类，因为第七和第八可以分为四小类，八事安立成十种事也是可以的。“如是八种事，总摄诸大乘”就可以把大乘所有的教法做一个归摄，在麦彭仁波切《智者入门论》当中，也是广说可以通过“八种事”总摄诸大乘。

以上第一个科判修行的功德已经讲完了，现在开始讲第二个科判。

**己二、赞叹功德分二：一、所赞对境菩萨之分类；二、真实赞叹**

## 庚一、所赞对境菩萨之分类

所赞叹的菩萨有哪些分类呢？我们对菩萨的功德进行赞叹，那么赞叹的对境有哪些？这方面首先做个分类。颂词当中讲到：

信行及净行，相行无相行，

及以无作行，差别依诸地。

一共分五类，对五种对境的菩萨进行观察。五类菩萨实际上分了十一地，这里并不像其他地方讲的把佛地划成第十一地，而是把胜解行地也算一地，再加上菩萨的十地，总共有十一地。因为这个科判是“所赞对境菩萨”，所以没有包含佛，只是对菩萨作殊胜赞叹，而前面的颂词“菩提胜”当中包含佛，它是摄大乘的，可以把佛摄进去。这个地方对菩萨赞叹的时候，对境是从胜解行地乃至十地之间。

第一类“信行”是指信解行地或胜解行地，胜解也是一种清净的信心，所以这个地方就讲信行地或者胜解行地。胜解行地的菩萨也是所赞的对境，为什么是所赞的对境呢？一方面我们说他还没有真正现证初地，还没真正获得菩萨清净的功德，那为什么对他赞叹呢？他虽然还是处在分别心当中修行，但他对于清净的法界或对于法界的总相通过闻思已经了解了，而且是有觉受的，他安住禅定时可以体会到法界的总相。现在我们还只是通过分别心闻思，还没有体会。但是加行道的菩萨一方面闻思已经究竟，另一方面通过加行道四位安住时，他可以体会到真正有一种对法界空性的觉受，所以这也是一种所赞叹的对境。这就是第一类胜解行。

第二类“净行”是指初地，也称为净心行。初地菩萨的心已经清净了，

虽然还有烦恼障、所知障，但心已经清净了。这是从哪个方面安立的呢？初地菩萨已经现证法界自性，出定位时寂灭了粗大的执著，他的心观待于胜解行地、一般的世间外道和二乘来讲是相当清净的。

虽然二地以上菩萨的功德超胜初地，但佛陀在经典当中讲，初地菩萨更应该受赞叹。就像一般人礼敬初月胜过满月一样，或者像对大药王树幼苗的保护超胜大药王树一样，因为初地菩萨刚开始入圣地，这是获得后面圣地或究竟成佛的最初的种子，所以初地菩萨的功德是最应该赞叹的，就像《入中论》所讲一样。这方面讲初地菩萨的净心是所赞叹的对境。

第三类“相行”的“相”是相状或有相的意思。“有相行”是有相状地行持。七地以下二地至六地的菩萨都属于有相行，因为有各种各样相状执著的缘故，所以称为有相行。那么有哪些执著呢？讲义中提到：菩萨在二地时，对菩萨乘、小乘的差别有执著——这是声闻乘、那是菩萨乘，菩萨乘超胜小乘——这方面的执著还是存在的。当然这个执著不像凡夫人这么粗大，但是对声闻乘和菩萨乘的微细执著还没有断尽、还是有相状的，二地的时候是有相行。

三地的时候也是有相行，主要是指对俱生的坏聚见的执著没有灭尽，所以称之为有相行，还是一种有相行。

第四地的时候也是有相行，主要是指对四谛法有执著，执著苦和集是所生厌之相或对境，是一种痛苦相，认为道和灭谛是一种清净、快乐相。对于四谛法的分别执著没有断尽，也是有相行。

五地菩萨也是有相行，他对什么执著呢？五地菩萨的禅定增上，他对



了达工巧有不共的能力，对世间种种工巧法非常精通，对种种工巧还有相状执著。

第六地也是有相行，虽然第六地属于般若度增胜，但观待第七地来讲仍然是有相执。对什么有相执呢？主要是对于顺逆所安立的十二缘起法还有微细的执著。

从二地到六地都算是有相行，虽然是有相行，但仍然是应该赞叹的对境，因为菩萨已经现证了圣地，相续当中的功德在不断地增上。

第四类是讲“无相行”，七地菩萨观待二地到六地的菩萨，已经没有了相状执著，所以叫作“无相”。但也并不是像八地菩萨那样彻底无相，观待八九十这三净地来讲还有差距。

第五类是“无作行”，八九十这三清净地完全是无功用、无有勤作地行持。因为八地菩萨以后入定、出定无分别智慧都获得了自在，从这方面安立“无作行”。

“差别依诸地”，所赞对境菩萨的分类、差别，是依靠“诸地”——从胜解行地乃至十地末尾之间的十一地进行观察。

第二个科判“真实赞叹”与下面的科判“赞叹此五种菩萨的体相分二”是一个意思。

庚二、赞叹此五种菩萨的体相分二：一、以修持诸因——波罗蜜多之大心不退之方式对菩提萨埵释词而赞叹；二、从证悟果之菩提的角度对菩提萨埵释词而赞叹。

辛一、以修持诸因——波罗蜜多之大心不退之方式对菩提萨埵释词而赞叹分二：一、以菩提欢喜等九类赞叹；二、宣说菩萨之异名。

第一个是从修持因方面讲的，通过菩萨对六度的心不退的方式，讲了什么叫菩萨的释词，通过释词解释之后，通过这个方面来赞叹菩萨的功德。第一个方面分二：第一是“以菩提欢喜等九类赞叹”；第二是“宣说菩萨之异名”。

壬一、以菩提欢喜等九类赞叹（以“于欲无贪三业净”等九颂宣说）

第一个科判下面有九颂，是对菩提欢喜、有欲乐或利他等等。第一个颂词当中所讲的“有欲”，就是讲菩提欢喜。“等”字当中包含“利他、利彼、内住、不舍”等等，对这些方面的功德进行赞叹。首先讲第一个颂词：

不着及清净，降嗔与勤德，  
不动并见实，有欲名菩萨。

科判中讲“释词而赞叹”，那么什么叫菩萨呢？这里就要解释菩萨的释词。这个颂词主要是从“有欲”方面安立菩萨名称，通过六度进行观察赞叹。

第一个“不着”是指布施度，通过布施度对菩萨进行赞叹。菩萨对内外一切资具完全没有耽著，因此能够对众生做清净的布施，所以叫作“不着”。

第二个“清净”的意思是菩萨身语意三门恒时清净，不染粗大、细微的种种罪堕，不染这些罪堕的缘故，他的相续相当清净，这是持戒度。

第三个“降嗔”就是降伏嗔心，也就是安忍度。菩萨恒时能够将嗔心做彻底的降伏，不单是现行时根本没有嗔心，而且修行时也主要

是在种子、习气方面做甚深的观修、修持，菩萨的“降嗔”就是安忍度的功德。

第四个“勤德”是精进度的功德。菩萨非常精勤地生起种种大乘道的功德，所以叫作“勤德”，是精进度的本体。

第五个“不动”是禅定度。菩萨安住禅定系心一处根本不动摇，这是菩萨禅定度的功德。

第六个“见实”就是智慧度，见到真实相。什么是真实相呢？人我空和法我空，二我空的本身就是真实相。菩萨安住智慧度本体的时候，就能够见到诸法的真实相，这方面叫作智慧度的本体。

第七个是“有欲”，无著菩萨解释“有欲”是发愿的功德。发愿获得大菩提，对大菩提有很大的希望心，想要现证。这方面安立、不安立第七类都可以，反正就是对菩提有欢喜心。按照麦彭仁波切的科判来讲是对菩提欢喜。“有欲”是因为对菩提有欢喜的缘故，生起一种欲现证的心。

“名菩萨”，具备这六类或七类功德，则如是安立成菩萨，所以是以释词而进行赞叹。

第二个颂词是从利他方面对菩萨释词和赞叹，颂词当中讲到：

随摄及无恼，耐损并勇力，

不放逸多闻，利彼名菩萨。

“利彼名菩萨”，能够利益众生就叫作菩萨。

第一个叫“随摄”。菩萨是通过随顺布施度的方式摄受众生，通过布施而摄受众生就叫作“随摄”。一般众生缺乏资具或缺乏正法、

无畏，菩萨就通过布施的方式来摄受、利益他们，这是从利他的侧面安立布施度。

第二个“无恼”。菩萨对于众生没有恼乱、恼害。菩萨在守持清净戒律的时候对别人的财产、妻儿、资具都不做损害，不杀、不盗等等，从持戒方面对众生做了利益。

第三个“耐损”，菩萨通过安忍度而利益众生。“耐”是忍耐的意思，“损”是指损害，就是说菩萨能够安忍、忍耐别人的损害，这就是菩萨的安忍度。菩萨通过“耐损”来利益众生，因为众生对菩萨做种种损恼时，不管是从身体方面还是从语言方面，不管是明里暗里，反正凡是对菩萨做损恼，菩萨都能够忍耐，从忍耐方面对众生做利益。为什么是做了利益呢？因为如果不忍耐反击过去的话，就会对众生做伤害；如果忍耐不报复而且对他生悲心，就是对众生做了利益，所以“耐损”是菩萨利他的一个方面。

第四个是“勇力”，就是菩萨的精进，菩萨通过大精进的力量可以对一切众生做帮助、饶益，这方面也是一种利他。比如众生如果在行持世间法方面需要菩萨帮助，菩萨就以精进力去饶益他。如果在佛法方面需要帮助，菩萨同样通过精进力去饶益他。菩萨通过精进来利益众生。

第五个是“不放逸”，就是菩萨以禅定来利他。为什么说通过“不放逸”而利他呢？一方面菩萨不放逸的缘故，安住在禅定的本体当中，他自己的心和身体根本不放逸。另一个方面，如果菩萨耽著于禅味而一直安住在色界或无色界，这也是一种放逸，因为没有利他的缘故；

但菩萨不耽著禅味，虽然生起了无色定、色界定，但是恒时投生下处，恒时在色界或欲界投生，没耽著禅悦的缘故所以是利他，否则就成了放逸，不是利他了。

第六个“多闻”是利他。菩萨听闻很多殊胜的教典，听闻很多殊胜的大乘经教，从这个方面利他。不单是大乘方面的，只要是对众生有利益的，包括小乘或世间方面的法，都通过多闻的方式对众生做利益。

这方面叫“利彼名菩萨”，能够利益众生就叫作菩萨。

厌财及舍欲，忘怨亦勤善，  
巧相无恶见，内住名菩萨。

第三个颂词主要是从“内住”的侧面释词和赞叹菩萨。无著菩萨解释，“内”是指大乘的意思，“住”是极为安住，极为安住在大乘的教义当中不动摇，就叫作菩萨。

第一个“厌财”，是指菩萨的布施度。菩萨观想欲妙、有漏资具的过患以及布施的功德之后，将一切财物布施给众生，这就是安住在大乘的布施度当中不动摇，这就是第一个“厌财”。

第二个“舍欲”，菩萨舍弃一切妙欲而出家，就可以真实地守持清净的戒律、修持持戒度。所以说，能够舍弃一切妙欲而出家、修行、持戒，这就是对大乘持戒波罗蜜多极为安住的一种相。

第三个“忘怨”，菩萨对于对自己做加害的怨仇、怨敌根本不放在心上，不放在心上就可以极度安忍，这方面就是安住大乘。那为什么会“忘怨”呢？因为真正从大乘的教典来讲没有怨敌可得，确实没

有怨敌，不单单从空性的侧面来讲不得怨敌，即便从世间的侧面来讲，从菩萨世俗的修法来讲，也根本不得怨敌。为什么不得怨敌呢？就因为他发了殊胜的善心、发了殊胜的菩提心，菩提心的对境哪里有怨敌呢？绝对没有怨敌，菩萨真正能够安住在胜义和世俗的修法时，就能够真正“忘怨”“忘怨”的缘故就能够真实地修持安忍，安住在大乘当中不动摇。

第四个是“勤善”，菩萨对于大乘止观的修法极为精进，从这个方面观察，就是安住于大乘不动摇。一切修法可以包含在止观当中，菩萨如果对于止观的修法极为精进的话，就是安住大乘。

第五类讲“巧相”，是指菩萨的禅定。“巧”是善巧的意思；“相”是有三种相：寂止相、勉力相、舍相。通过寂止相和勉力相可以对治昏沉、掉举，通过舍相可安住在平等的禅定当中。菩萨恒时具备这种善巧方便，具备这样善巧方便的缘故则恒时安住大乘的禅定，根本不退失，所以这方面叫作通过“巧相”来安立大乘的修行。

第六类是“无恶见”，就是菩萨的智慧。为什么说菩萨没有恶见呢？因为菩萨的智慧极为真实，相续当中的人我见、法我见等种种执著见都已经彻底消净，没有这些恶见就是菩萨的智慧度。

“内住名菩萨”，因为有了从“厌财”乃至“无恶见”之间的修法，所以菩萨能够对于“内”，也就是对于大乘教法，“住”就是极为安住、根本不动摇了。能够极为安住大乘的教义，所以称之为菩萨。

下面再从不舍方面安立菩萨，颂词当中讲：

具悲亦起惭，耐苦及舍乐，

## 持念并善定，不舍名菩萨。

“不舍名菩萨”，是从不舍弃大乘方面安立菩萨的。

第一个是“具悲”，就是菩萨的布施度。因为菩萨具有悲心的缘故，见到痛苦众生缺乏资具或缺乏妙法、缺乏安慰，就会如实去做清净的三种布施。所以从“具悲”方面安立菩萨的布施度，不舍弃大乘修法。

第二个是“起惭”，是菩萨的持戒度。菩萨的持戒度和“起惭”有什么关系呢？菩萨如果生起了知惭有愧的功德，自然就能够守持清净戒律；如果相续当中无惭无愧就没办法持戒，绝对会破戒的。所以通过生起惭愧而守持清净的戒律，就是没有舍弃大乘的修法。

第三者是“耐苦”，就是菩萨的安忍。菩萨的安忍就是能够忍耐一切痛苦，能够忍耐一切苦行，这方面就是讲菩萨的安忍。如果能够如实地忍耐一切痛苦，菩萨就不会从大乘当中退失，因为不管什么样的苦行，菩萨早已经做了观察，而且相续当中有殊胜善巧的方便、智慧等等，即便遇到这些苦行也不会退失，所以说能够“耐苦”是菩萨的安忍。

第四是“舍乐”，是菩萨的精进。“舍乐”是舍弃什么样的快乐呢？是舍弃自己的快乐，在讲义当中提到睡眠的快乐、放逸的快乐，或者为了自己的利益而奋发的快乐，这些方面都通通舍弃。舍弃自己的快乐之后怎么样呢——精进地成办他人的快乐，精进成办他人的快乐就没有舍弃大乘。如果只是精进地成就自己的快乐，对别人的快乐根本不闻不问的话，就已经舍弃大乘了，这方面通过“舍乐”安立菩萨的

精进。

第五是“持念”，通过恒时守持正念安立菩萨殊胜的禅定。因为他在种种的正念当中根本不忘失，经常守持正念的缘故，所以叫作菩萨的禅定。有时讲在修禅定时不能忘失正念，忘失正念就没办法修禅定；有时讲如果恒时处在正念当中也是一种禅定，一心不乱也是一种禅定。所以“持念”是菩萨的禅定。

第六是“并善定”“善定”是菩萨的智慧。“善定”是什么意思呢？麦彭仁波切讲极为入定就叫作“善定”。为什么叫极为入定呢？能够安住在无分别智慧当中，这就是极为入定的本体，如果没有安住在无分别智慧当中，就没办法安立极为入定。所以“善定”的意思好像和智慧度无关，但实际上是从无分别智慧的侧面观察的，菩萨现证、安住无分别智慧是极为入定的本体、修法，所以是从“善定”来安立菩萨的智慧，应该这样了解。

第七“不舍”是菩萨的愿，是菩萨的愿成就。菩萨发愿根本不舍弃殊胜的大乘、不舍弃众生等等，这方面就叫作菩萨的愿。所以有时安立六种、有时安立七种，安立七种就是从最后一个“不舍”或“内住”方面安立第七类，其他都一样是从六度的侧面进行观察。这方面就是“不舍名菩萨”，不舍弃大乘就名之为菩萨。

今天就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅      此福已得一切智

托内尼波札南潘协将      摧伏一切过患敌



杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第九十四课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，现在我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面已讲了“所安立、分别所知、所思维和不可思议”，总共有十品内容总说菩萨道。首先以辩论的方式成立大乘是佛说，然后宣讲了大乘的皈依、种姓、发菩提心、修行、所证的真如，度化众生的方便，无漏的神通、成熟自他相续等这些殊胜的方便，总说了大菩提不可思议的自性。这是总说菩提道的修行。

现在讲第五科判“圆成证得”，分为前行、正行。前行通过《明信品》《求法品》《弘法品》《修法品》《教授随示品》这五个科判做了观察。现在在讲正行，正行有六个科判，《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》。其中前四个科判已经讲完了，现在正讲第五个科判功德品。如何宣讲菩萨的功德呢？也就是观察菩萨从明信品乃至觉分品的修持的功德。赞叹功德从两个方面观察：一、修行之功德；二、赞叹之功德。其中第一个讲完了，现在讲第二个科判，分两个方面：所赞对境菩萨的分类；真实赞叹。现在在讲第二个“真实赞叹”，这个也分了两个方面：第一讲对修持的因——般若波罗蜜多之大心不退转的方式对菩萨释词而赞叹；第二从证悟

果之菩提的角度对菩萨释词而赞叹。现在在讲第一个科判，分为两个方面：第一对菩提欢喜等做九类赞叹；第二宣说菩萨之异名。

第一个科判用九个颂词，从九个侧面对菩萨的修行进行赞叹。前面对菩萨的“有欲”，也就是对大菩提的欢喜，对利他、内住、不舍等方面做了观察，今天继续讲下面的内容。

除苦不作苦，容苦不畏苦，

脱苦不思苦，欲苦名菩萨。

颂词讲到菩萨对苦的态度，对苦的修持方法。一方面从六度来抉择，一方面讲菩萨“欲苦”，为了度化众生的缘故，菩萨反而希求生死当中的痛苦，以此赞叹菩萨的功德。

第一“除苦”，菩萨通过布施资具或无畏布施等方式来遣除一切众生的痛苦。对于缺乏资具的众生给予资具，遣除众生贫穷的痛苦；对于缺少正法的众生，布施正法，让其相续当中具备正法功德；对于具有怖畏的众生，遣除怖畏，安置他们住于无畏之中。遣除一切众生痛苦的缘故叫“除苦”。

第二“不作苦”，是指持戒。不做令别人痛苦的事，这是菩萨守持清净戒律的功德。如果杀生、偷盗、邪淫等，一方面伤害众生，一方面失坏自己的修行。菩萨安住于清净的戒律本体当中，守持清净的戒律，根本不去做伤害众生、让众生痛苦的事。他们知道众生本身就处在猛烈的痛苦当中，如果再去伤害众生则不是菩萨的行为。菩萨从方方面面观察，不做令众生痛苦的事，守持菩萨戒。

第三个“容苦”，是指菩萨的安忍。“容”可以理解成容忍或安受。

菩萨在修持安忍度时会遇到各种痛苦，为了成办自他利益的缘故，菩萨能够忍受痛苦。这是菩萨安忍度的修法。

第四“不畏苦”是菩萨的精进。菩萨在三个无数劫当中，精进修持大菩提自性，精进做度化众生的事业，根本不畏惧痛苦。只为了度化一个众生得到解脱，甚至在几十个劫、几百个劫当中一直转生轮回。人们认为在转生轮回的过程当中痛苦是非常猛烈的，而菩萨为了度化地狱众生，甚至显现投生地狱。菩萨为成办度化众生的事业不畏惧一切痛苦，这是菩萨的精进度。

第五者是“脱苦”，从痛苦当中解脱出来。怎样从痛苦当中解脱出来？菩萨安住在禅定的静虑本体当中，可以从欲界的苦中脱离出来，因为从一禅上都离开了欲界的贪欲及作意，安住于一禅乃至四禅或无色界的禅定当中时，一方面可以从欲界的痛苦中解脱，另一方面可以解除一切不悦意的事情，所以叫“脱苦”。菩萨安住在禅定的本体当中就能够从痛苦中脱离。

第六“不思苦”，对种种痛苦的自性不以分别念去执著的意思。菩萨对痛苦的自性做观察，知道苦就是一种苦受，苦受是一种心所法，心所法是通过各种因缘而具备的。如果是身体，就是身有苦受；如果是心，就是心有苦受；如果没有身心，或者身心二者不和合，就不能产生痛苦。如此观察之后，就知道痛苦是无自性的法，菩萨就安住在“不思苦”当中。前面通过种种的观察、作意思维痛苦的自性，与这里不思维痛苦的自性是两个层次。

为了达到不思痛苦、三轮体空的清净无分别智慧的境界，在加行

的时候必须要再再观察思维痛苦本体无自性，了解痛苦无自性后，相续当中的苦就少了，这是讲圣者菩萨的境界。如果是凡夫菩萨，还会感到身心的痛苦，苦一定是身体或心上假立的，如果身体是空性的，那么苦也是空性的，就不会觉得很苦。所以观察苦无实质性，苦就减少了很多。对痛苦越执著，痛苦的程度就越深，越猛烈；放开之后，虽然不一定马上就能从痛苦当中解脱出来，但是也不会感觉到猛烈的痛苦或增上痛苦。圣者菩萨真实安住在无分别智慧当中，凡夫菩萨相似地观想痛苦的自性，通过不思苦，如是安住在智慧度的本体当中。

“欲苦名菩萨”“欲苦”是第七者，就是发愿。为了成办众生利益的缘故，菩萨希愿投生轮回，对生死痛苦没有舍弃、畏惧之心。这是“欲苦”，显示了菩萨的殊胜大愿。

乐法及性法，呵法亦勤法，  
自在法明法，向法名菩萨。

这个颂词讲菩萨一心向往大菩提，向往大乘法的方便，从这个方面对菩萨的功德作赞叹。

第一“乐法”对应菩萨的布施度。菩萨的布施度为什么叫“乐法”呢？菩萨在度化众生或修持佛法当中，根本不喜欢悭吝等恶法。众生来乞讨或是需要帮助的时候，如果不愿意把自己的身体或善法、资具等等布施给众生，就是恶法。菩萨对这些恶法不喜欢，非常喜欢正法。

“乐法”，体现了菩萨对布施的修法非常有兴趣，乐于行持布施等法。

第二方面是“信法”“信”是自信的意思。这是指什么样的自信呢？是没有过失的、有功德法的自信。究竟是指什么？指清净戒律。

真正守持清净的戒律，一方面没有丝毫的过失，另一方面具备种种超胜的功德。菩萨安住在自信的功德法当中，受持清净的戒律叫“信法”。

第三是“呵法”“呵”是呵斥的意思。对什么样的法进行呵斥呢？对嗔恨、不安忍的法进行呵斥。因为嗔恨、不安忍，一是失坏菩提心的因，二是失坏菩萨修行的因。菩萨根本不会做对众生不利的事业，从方方面面观察，嗔恨心是修持菩萨道最大的怨敌，所以经常呵斥嗔恨心。

虽然菩萨的相续一向调柔，对于众生很少呵斥，但是对于烦恼、对于菩萨道的修行违品，他是不客气的，再再地呵斥。只有呵斥了，才能认识到并彻底断除修安忍等的违品。经常呵斥嗔恨等法叫作“呵法”，体现了菩萨的安忍度。菩萨呵斥的是嗔恨，对于安忍的自性、安忍的修法则生起清净的信心而修持。

第四是“勤法”，所谓勤法是精进度的本体，精进于正法的意思。“法”包含世间法和出世间法。菩萨为了度化众生，对于五明的法都是再再地希求、再再地精进。比如内明，比较明显地包含于佛法、出世间法当中，其他的工巧明等法包含在世间法当中。菩萨对五明精进，对世间法、出世间法精进，是为了求得一切种智，为了度化众生。“勤法”体现了菩萨的精进度。

第五“自在法”，体现了菩萨的殊胜禅定。殊胜禅定为什么称为“自在法”呢？菩萨安住在禅定状态当中时，能对一切法获得自在。首先自己的身心获得堪能、获得自在；然后通过禅定显示神变，可以自由自在地去往他方刹土，在虚空当中降下资具雨，满足众生的愿望。

等等，所有的法都可以获得自在。菩萨的禅定就是这里讲的“自在法”，就是禅定自在。

第六“明法”的“明”是指智慧的意思。菩萨安住在智慧度的本体当中，对于一切正法甚深广大的意义没有愚痴、没有迷蒙，能够非常清晰地解悟、了解，这叫明法。

第七是“向法名菩萨”“向法”是菩萨的发愿。六度具有很大功德，它的因和果都是大乘所摄，是趋向大菩提的自性，因此菩萨经常对大菩提法生起向往心、希求心，这方面叫发愿或希求心。欲证大菩提自性就是“向法”的意思。

下面的颂词从七种不放逸的侧面，宣讲释词——什么是菩萨，然后对菩萨的功德做赞叹。颂词中讲：

财制护善乐，法乘于此七，  
七种不放逸，是故名菩萨。

颂词当中讲“七种不放逸”，是在六度之外加上发愿，所以总共有七种自性。

第一个是“财”不放逸。首先了解什么是放逸，然后可以知道其反面就是不放逸，突出菩萨修持清净六度的功德。如果自己有资具受用，但因悭吝心引发，根本不对众生做布施，这就是一种放逸。自己如果有了财产资具，求施的众生也现前，这个时候菩萨应该对众生做布施，对缺乏资具的众生做财产布施，对缺乏正法的众生宣讲妙法。在拥有资具，具足布施顺缘的时候，因为悭吝心不做布施就是放逸。菩萨具有资具的时候，内心当中对布施善法非常喜欢，经常做三种布

施，这方面是财不放逸，通过布施安住在财产不放逸当中。

第二是“制”不放逸。“制”是戒律。一方面是佛制的戒律不放逸，一方面是自性罪的戒律不放逸。菩萨在修持菩萨道的过程当中，如果对佛制戒、自性戒再再地违背，就是一种放逸。反过来，菩萨对于佛制戒或自性戒，都犹如生命一样地守护，就是制不放逸，是菩萨持戒度的修法。

在讲菩萨道的时候，非常重视佛制罪和自性罪的取舍与遮止。不管是什么人，对于自性罪的贪嗔痴，佛制的别解脱戒、菩萨戒、密乘戒等都需要好好地守护，不守护就是放逸。这是菩萨的一种殊胜功德。

第三是“护”不放逸。“护”是守护的意思。从放逸方面讲，菩萨遭受其他众生损害时，如果不能住于安忍而心生嗔怒，在身语方面对其打击、诋毁、报复等等，这就是不护持自心、他心。不护持自心的缘故生起嗔恨，然后也不护持他人的心。如果护持他人的心，就不会伤别人的心、对别人做打击。而别人生起嗔恨心对菩萨做打击，也会焚毁自相续，是直接堕入恶趣的因。所以菩萨如果不安忍，让别人生起嗔恨心，也是一个不小的过患。

从反方面讲，什么是不放逸呢？菩萨在遇到伤害、苦行的时候，不但完全不生嗔恨心，反而增上大悲心，如是护持自他的心。因为自己安住在安忍当中的缘故，既护持了自己的相续，也护持了他人的相续。菩萨没让对方生起嗔恨心，就是护持他心。很多众生见到菩萨如是修持安忍，最终得以调化。这是从护不放逸方面讲菩萨安忍的功德。

第四“善”不放逸，是指菩萨的精进。什么是菩萨的放逸呢？菩



萨应该修学世间、出世间一切殊胜的道果、善法。但是如果菩萨安住在懈怠散乱当中，不去做善法，就是放逸。反过来讲，菩萨如果对于身体、语言或心的种种善法经常精进地行持，就是修善方面的不放逸。

从心的侧面来讲，经常生起出离心，对众生生起大悲菩提心，或者经常修持空性正见，就是心不放逸；不杀生、经常放生、布施等属于身体不放逸；独自安住时念经、诵咒，在大众当中时讲经说法，这个方面叫语言不放逸。这是菩萨的精进。

第五“乐”不放逸。菩萨的禅定就是“乐”，乐是具体的体现。什么是菩萨的乐不放逸呢？就是菩萨的禅定。菩萨修持禅定的时候，对于禅悦、禅定的快乐生起耽著，就是一种放逸。为什么呢？生起耽著，一方面本身是种障碍，另一个方面菩萨的禅定就不会再再增上，就没有办法从清净的、没有执著的禅定当中引发种种殊胜的功用，这是放逸。反方面讲，菩萨对禅悦没有任何的味著，不起执著心，就是乐不放逸，这是菩萨殊胜的禅定功德。

第六“法”不放逸，是菩萨智慧度的修法。如果对万法生起了常、乐、我、净、不空等等耽执，认为一切法是常有的、快乐的或有我的、不空的等等，于“法”方面就是放逸。相反地，如果菩萨安住在无常、苦、空、无我的状态当中，就是于法不放逸。菩萨安住于殊胜智慧的时候，绝对可以遣除这些颠倒执著，修持殊胜的智慧度。

第七“乘”不放逸，是祈愿的意思。因为菩萨相续当中生起了大愿的缘故，魔王根本没办法让菩萨的心转变，使他趣向世间八法而从大乘当中退堕，或者趣于小乘而自我寂灭。

很多了义的大乘经典当中讲，如果菩萨退菩提心，趣入小乘的修法、小乘的寂灭，就是一种魔障，是着魔的兆相。所以菩萨不能求小乘果，发小乘心，否则就是着魔。菩萨发大愿，不退失大乘的发心，不受魔王的影响，就是乘不放逸。

“七种不放逸，是故名菩萨”，从七个侧面讲不放逸，这是菩萨的功德。

下面再讲菩萨的七种羞愧处，从而安立菩萨的功德。

不遂及小罪，不忍退亦乱，

小见及异乘，七羞名菩萨。

“七羞名菩萨”，菩萨于七处生起羞愧，这是菩萨的功德。有惭有愧是菩萨殊胜的功德，无惭无愧是一般凡夫人、无有功德的人的特点。

第一，“不遂”是菩萨的羞愧处，对应布施度。当乞者现前，向菩萨祈要资具的时候，如果自己脸上显得不高兴，或说些不好听的话，然后根本不布施、不满足乞者的愿望，这叫“不遂”，这就是菩萨的羞愧处。从反面讲，菩萨遇到乞者的时候绝对会很欢喜，按照自己的能力尽力满足乞者的愿望。

第二，“小罪”是菩萨的羞愧处，体现菩萨持戒的功德。菩萨持戒不是单单针对根本戒，他不会违犯根本戒，即便对于微小的罪过、恶作罪等也不会违犯。别解脱戒、菩萨戒当中有恶作罪，一般人对恶作罪不重视，但是菩萨知道，再小的罪业都绝对会引发不悦意的异熟果，就要受报，同时也是障道的因缘，因此要花对治力去忏悔，不忏

悔就会障碍证悟。所以，菩萨看待小罪过就像根本罪一样非常重视，对犯小罪也严格地守护，犯了就是菩萨的羞愧处。

第三，“不忍”是菩萨的羞愧处，指不能修忍辱。菩萨在面临别人打击、诋毁的时候，不管对方有无根据，或是自己惹没惹别人，在任何一种情况下，如果不能安忍而发脾气、生嗔恨心，就是菩萨的羞愧处。

菩萨智慧广大，修学的所缘境也广大。不管自己有没有得罪别人，别人的诽谤有没有根据，实际上都是自己的助道因缘，都是递增上缘。通过这个诽谤、打击可以使自己生起厌离心、增上菩提心、大悲心等。菩萨通过殊胜的智慧观察，一般都能忍受诽谤、打击，真正不能忍受的非常稀少。如果不能忍受而报复对方，就是菩萨的羞愧处。

第四，“退”。从精进当中退失是菩萨的羞愧处。菩萨对于大菩提自性，乃至没有得到殊胜功德之前，绝对会恒时精进，不会退却。但是在这个过程当中如果遇到某种因缘而退失，就是菩萨的羞愧之处。

在学法的过程当中，我们遇到听不懂或思维不进去、背诵不下去或咒念不完等精进的违品时，就一定要想想这些颂词，一定要去观察。从这些懈怠或散乱中拔出来、继续精进。从善法精进当中退失是菩萨的羞愧处，菩萨了解这个之后，就会恒时精进、不退转。

第五，“亦乱”是菩萨的羞愧处。“乱”是散乱的意思，菩萨如果从禅定度当中生起散乱，向往城市或趋向聒闹处，就是羞愧处。到了城市，心就会散乱，或者身虽在寂静处，但心耽著世间八法，这些都是散乱。如果处于散乱的状态，就是一种羞愧处。产生羞愧之后，菩

萨就会对治：如果身处城市，他就会马上回寂静处；心在散乱，他就会修寂止等，安住在殊胜的禅定当中。

第六，“小见”是菩萨的羞愧处，“小见”就是小乘的见。观待法无我，小乘的人无我空性见就是“小见”，是不圆满的见。菩萨修持的见应该是“大见”、圆满见。大乘的见解是圆满见，法无我空性的见解是圆满见。如果菩萨对于人无我感到满足，不去追求或者修证大乘法无我空性见，从智慧度的侧面来讲，就是一种羞愧处。另一方面，菩萨要抉择人无我空性见，对治或者压伏相续当中的我执，然后发菩提心、大悲心或出离心就很容易修。在这个前提下观修万法自性空，从色法乃至一切智智之间都是无自性的，这个才符合大乘法无我空性的见解。

第七，“异乘”是菩萨的羞愧处。菩萨舍弃大乘而转趣于小乘叫“异乘”。如果菩萨的心向于小乘、声闻乘或缘觉乘的修道等，就是羞愧处。菩萨修持大乘是圆满自他二利的因，如果转向于小乘、声闻乘乃至人天乘，就没办法成办自他二利。向往“异乘”是菩萨的羞愧之处。

“七羞名菩萨”，具备这七种羞愧处就是菩萨。下面讲菩萨的七种摄受处。

今世后世舍，起勤亦得通，

等说及大果，七摄名菩萨。

第一，“今世”摄，是从布施度的侧面讲。今世当中菩萨怎么摄受众生呢？给众生做布施，通过布施而安立今世摄。

第二“后世”摄。菩萨让众生守持清净的戒律，使其后世能够转生在殊胜处，比如得到暇满人身，转生天界等。后世得到善妙的身体是从持戒度的侧面讲的，安立的是持戒度的修法。

第三“舍”摄。很多众生发脾气的时候，什么都听不进去，失坏安忍的修法，失坏今生、后世。菩萨对于嗔恨心大的众生，让他们舍弃嗔心，修安忍安住在等舍的状态当中，通过“舍摄”来进行调伏。

第四“起勤”摄，是生起精进的意思。“起勤”摄受的是哪一类众生呢？是懈怠的众生。有一类众生非常懈怠，菩萨就用各种各样的方便，让他们从懈怠当中逐渐解脱出来，逐渐对闻思修或菩提道发起精进心，“起勤摄”调化的是懈怠的众生。

第五“得通”摄，通过获得神通来摄受众生。“得通”摄受的是哪一类众生呢？无著菩萨讲，摄受的是他方世界的众生。他方世界的众生很难直接得受菩萨的教化，菩萨通过修禅定引发殊妙神通，通过神足通到他面前进行摄受。但“得通”摄受的是不是只是他方世界的众生呢？也不一定。在菩萨面前出现的此方世界众生，菩萨也可以用神通进行调化、摄受，这个叫“得通摄”。

第六“等说”摄，通过智慧度摄受上中下三类众生。为什么叫“等说”呢？“等”是平等的意思。菩萨以平等心来说法摄受众生，不是只给大乘众或佛教徒说法，而是给一切众生宣讲五明、因果等法门。给小乘众生宣讲声闻缘觉的修法，对大乘众生宣讲菩萨道的修法，以平等心宣说一切教法，叫等说摄。对于上等种姓的众生比如菩萨，中等种姓的众生比如缘觉，下等种姓的众生比如声闻乘等等，都是平等

地摄受。

第七是“大果”摄，主要是指菩萨发愿获得大菩提果，如是摄受一切众生。

“七摄名菩萨”，从七个方面摄受众生的是菩萨。

#### 壬二、宣说菩萨之异名

菩萨的异名有很多，这里以十六类进行归摄。菩萨具备方方面面的功德，他的名字随着不同的功德、层次而有无数的安立。这里归摄了佛经当中经常出现、赞叹的十六种名称，以此进行观察。

应知诸菩萨，亦名摩诃萨，  
亦名有慧者，亦名上成就，  
亦名降伏子，亦名降伏持，  
亦名能降伏，亦名降伏芽，  
亦名为勇猛，亦名为上圣，  
亦名为导师，亦名大名称，  
亦名为有悲，亦名大福德，  
亦名自在行，亦名正说者。

每一句都讲了一个菩萨的名号，十六句讲了十六种菩萨的异名。

“应知诸菩萨”“菩萨”是第一种名称。佛经论典当中出现最多的就是“菩萨”两个字，《大乘经庄严论》中出现最多的也是这两个字，所以“应知诸菩萨”是第一类。

“亦名摩诃萨”，摩诃萨是大菩萨的意思。藏文的菩萨是勇士的意思，摩诃萨就是大勇士。按照汉语来讲，菩萨就是“觉有情”，觉悟的有情。

菩萨和摩诃萨之间的差别，有时通过地道来分析。比如，胜解行地的称之为菩萨，初地以上的称之为大菩萨、摩诃萨。或七地以下的称为菩萨，三清净地的称为大菩萨摩诃萨。或自己发起求菩提的心叫菩萨，通过“七种大”修持大乘叫摩诃萨。或自己修持菩提心叫菩萨，亦令众生修菩提心叫大菩萨，有很多的解释。麦彭仁波切的讲义当中做了很多的观察。菩萨也好，摩诃萨也好，有时可以分别，有时可以通用，是一个意思。

“有慧者”。什么是“有慧者”或“具慧”？在甚深方面，菩萨对于甚深的法界、法性已经通达，具备甚深的智慧；在广大方面，菩萨对尽所有法，五道十地、三十七道品、种种等持和陀罗尼等等都一一通达。菩萨相续当中具备甚深和广大智慧的缘故，所以叫“有慧者”或“具慧”。

“亦名上成就”“上成就”是指菩萨的智慧超越其他众生。在哪个方面超越呢？他能够善解诸经论的密意，能够通达佛陀所宣讲经典的密意，并在十方世界当中普宣。他的智慧超胜一般的众生，在一切众生之上，所以叫“上成就”。

“亦名降伏子”“降伏”可以理解成“佛”的意思，亦名降伏子就是亦名佛子。为什么呢？佛子有三种：佛的身子、语子和意子。释迦牟尼佛的身子是罗睺罗尊者，语子是声闻眷属，意子是大菩萨。大菩萨为什么称为佛的意子？因为他发了殊胜的菩提心，登了圣地，成为佛家族的一员，能够守持佛的种姓，使佛的种姓不断绝。而声闻做不到这一点，他不教导众生发菩提心，自己也不修菩萨行，有可能使佛

的种姓中断。菩萨是佛的意子，他可以守持佛的种姓，使佛的种姓不中断，所以赞叹菩萨是佛的意子。

“亦名降伏持”，这里的“降伏”也是“佛”的意思，“持”是所依的意思，通过菩萨这个所依可以成佛。一切佛果都是以菩萨作为所依而如是成就的。比如《入中论》当中讲，一切佛最初发菩提心时，都是文殊菩萨劝请的，从这个侧面讲，一切诸佛的成就都是依赖菩萨，没有菩萨劝发菩提心，就没有现在的十方诸佛。从近取因讲，一切佛之所以成就，首先是成就了十地的功德，然后在十地末尾断除二障最极细微的习气而成佛，所以佛的近取因是十地菩萨，推下去是一地菩萨等等。从这个方面讲菩萨是“降伏持”，是成佛的所依。

“亦名能降伏”，能降伏烦恼，降伏一切四魔，“降伏”是降伏烦恼的意思。菩萨相续当中具备殊胜的大悲和智慧，能降伏自他一切众生的烦恼，能降伏四魔而安立为菩萨。

“亦名降伏芽”，和前面的一样，“降伏”是“佛”的意思，“降伏芽”也叫佛芽、如来芽。如来芽是菩萨的一个异名，我们的传承上师当中就有一位如来芽尊者。为什么叫“如来芽”呢？这是从比喻讲，因为有了药树的芽，后面才有大药树，大树的茎、枝叶、花果都是从芽而生的。佛陀相续当中的十力、十无所畏、十八不共法等一切殊妙的功德，都是从菩萨相续当中生起的，所以菩萨是佛芽、如来芽。

“亦名为勇猛”，勇猛也是菩萨的另一个异名，本论当中也使用过。为什么称菩萨为“勇猛”呢？无著菩萨解释前面的“能降伏”是能够降伏四魔，解释“勇猛”是具备降伏四魔的能力。麦彭仁波切解



释“能降伏”为能够调伏自他的烦恼，解释“勇猛”为能够降伏四魔。这两个差别需要了解。

“亦名为上圣”，菩萨也叫作“上圣”，为什么呢？因为菩萨一是超出一切世间，二是证悟了二无我空性，两者可说是同一个意思，因为证悟了二无我空性，所以超出一切世间。在圣者当中，菩萨也是超胜的，菩萨超胜声闻缘觉的圣者。菩萨证悟了二无我空，声闻缘觉罗汉只是证悟人无我空，而一般世间人根本就没有证悟一点点的空性，所以菩萨超胜一切世间。具备二无我空性的缘故，称菩萨为“上圣”。

“亦名为导师”，菩萨也叫“导师”。有时专称佛为导师，但菩萨也可称为导师。为什么呢？因为菩萨可以引导众生趋向于涅槃道。初地菩萨通过自力能够将众生安置在初地，二地菩萨能够将众生安置在二地，乃至十地菩萨可以将众生安置在十地。从这个方面可以说，菩萨是引导众生出离轮回、趋向大菩提果的殊胜导师。

“亦名大名称”，菩萨也叫“大名称”。为什么呢？因为菩萨修持大菩提心，在十方世界当中再再地投生，所以菩萨的美名在十方世界当中被普遍称扬，叫作“大名称”。

“亦名为有悲”，菩萨名之为“有悲”，菩萨相续当中恒时具备大悲心。结合名、义来了解，如果没有大悲心，“有悲”只是个名字而已，而菩萨相续当中具有大悲心，也具有“有悲”的名称。

“亦名大福德”，菩萨也名大福德者。为什么呢？因为菩萨通过发菩提心等殊胜方便，能够恒时积累无边的大福德，所以也叫“大福德”。

菩萨“亦名自在行”，为什么叫“自在行”呢？菩萨对于一切世间和出世间法能够自在无碍地行持，或者说菩萨行持一切世间和出世间法没有丝毫的障碍，能够自在而行。

菩萨“亦名正说者”，菩萨通达六度，能够正说一切菩萨修法，所以也叫作“正说者”。

以上用略说、归摄的方式宣讲了菩萨的十六种异名，这有什么必要呢？一方面，从名称就可以知道菩萨的修行，比如能够降魔、能够引导众生等；另一个方面，从名称可以知道佛陀对菩萨不同功德的赞叹、认可。这个科判也是以赞扬功德的方式宣讲菩萨的异名，说明菩萨相续当中具备的功德。

今天讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第九十五课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心后，现在讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”方式进行开显。“无上五义”当中，前面已对“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判作了观察，总说了菩提道的修行。现在在讲第五个科判“圆成证得”。也就是如何现证不可思议大菩提自性。分前行和正行，前行通过《明信品》乃至《教授随示品》，通过五个科判作了观察。现在讲正行的内容，有六个科判：《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》，现在讲第五个科判《功德品》。菩萨修行清净的信心乃至三十七道品可获得什么样的功德？从修行的功德、赞叹功德两方面做了观察。现在在讲第二个科判赞叹的功德，分二个方面：从因的侧面进行赞叹；从证悟果的菩提角度进行赞叹。

**辛二、从证悟果之菩提的角度对菩提萨埵释词而赞叹分二：一、真实；二、其分类**

第一个是从真实方面赞叹，第二个是从分类方面赞叹。真实赞叹是从菩萨获得果方面赞叹。首先讲第一颂词：

**壬一、真实（以五颂宣说）**

实觉大义觉，一切觉恒觉，

及以方便觉，五觉名菩萨。

“实觉大义觉”，菩萨获得五种觉悟，第一个觉悟就是“实觉”，这个“实”就是真实的意思，真实的觉悟。什么称为真实而如是安立真实觉呢？人法二无我空性就是诸法的真实义，菩萨如是现证人法二无我空性，称为真实觉。

第二个是“大义觉”“大义”，就是菩萨自己证悟后，不单是自己获利，而且将众生安置于利益中，这种殊胜的证悟叫作大义觉。如果自己没有证悟，也未安置众生于正道中，就不名殊胜大义。菩萨证悟二无我空性后，将众生安置于二无我空性正道中，称之为大义觉。

第三种“一切觉”，所谓一切觉，是对于一切种类的法都全部证悟了。一切法无量无边，可以包含有为法、无为法，有漏法、无漏法，轮回法及涅槃法等。一切万法全部证悟，称为一切觉。这主要是从菩萨的智慧非常广大的侧面而言，不单证悟粗大的五蕴空性，对微小的所知法都能如是觉悟，对于一切有漏法及无漏法，有为法、无为法或轮回法、涅槃法等等，都能如是了知。

第四种“恒觉”，就是恒常觉。为什么是恒常觉呢？因为菩萨在胜解行地修持证悟诸法之因，在初地可以获得觉悟，然后通过修持到十地，再从十地修持到佛地。进入无余涅槃后，对一切万法的如所有智、尽所有智的智慧不但不会消失，而且达到了究竟，从这个方面叫恒觉。

这是针对小乘的觉悟、无余涅槃比较而言的，因为小乘的觉悟一方面很微小，一方面到了无余涅槃绝对会穷尽，他自己所觉悟的一切

万法的智慧，在进入无余涅槃时灰身灭智，安立为灭尽。而大乘的觉悟乃至现前最究竟果无余涅槃时也绝对不会消失，所以叫恒觉。

“及以方便觉”，第五个是“方便觉”，观待所化众生根性、善根、因缘，菩萨就如是显现这样的身相，通过如是的因缘、教法、无量无边的善巧方便让众生觉悟，这叫方便觉。其他二乘或世间凡夫没有这种方便令觉的智慧，只有菩萨具有。菩萨要度化一切众生，一方面要再再投生轮回中，一方面要具备无量无边的善巧方便，能够让众生随其根基、意乐获得觉悟，因此安立方便觉。

“五觉名菩萨”，从五种觉悟名菩萨，这里既有释词，也有赞叹。

随我及小见，及以诸识身，

亦于虚分别，四觉名菩萨。

颂词通过四种了知的方式安立菩萨。这方面主要从殊胜的智慧方面安立，四种觉悟是“随我”觉、“小见”觉、“诸识身”觉、“虚分别”觉。“随我、小见、诸识身”是从心、意、识三方面安立；第四者“虚分别”，安立心、意、识三者都是虚妄分别，了解这种虚妄分别的自性就叫觉悟。菩萨对于心意识乃至一切虚妄分别全都通达、无误了解，所以“四觉名菩萨”。这是总说的内容。

下面讲心、意、识。按照很多大乘经论观察时，心指阿赖耶识，意指第七染污识或末那识；识指前六识。所以，唯识或大乘教义中，八识的安立是通过心、意、识三者进行归摄的。有时八识都叫识，这里是详细分别。

第一个“随我”觉，也叫心觉，为什么呢？因为觉悟了阿赖耶识

的本体，就叫心觉。了解了阿赖耶识本体——比如它是刹那生灭的法、是无覆无记的本体、可以作为一切染净诸法种子的所依、或者通过阿赖耶识可以变现一切万法等等，对阿赖耶识种种体相无误了解叫心觉。为什么又叫“随我觉”？因为众生的第七识将第八识执著为我。随我觉，就是跟随所谓的“我”进行观察时，根本没有“我”的自性，除了阿赖耶识外，哪有“我”的自性？跟随这个见解了解“我”根本不存在，只有阿赖耶识存在。“心觉”“随我觉”是从不同侧面安立的名称，都是一个意思。

前面的“小见”是指人无我空性的见解，这里的“小见”是指第七末那识，如果对于“小见”通达、断除、证悟，就叫“小见”觉。为什么称为小见？讲义中讲，这方面的见解细微、难以证悟、难以断除的缘故，安立成细微或小，唐译翻译为“小”，麦彭仁波切的讲义译为“微细”。两个讲义对照时，小见的意思就是从难断、微细、难以认知等方面安立的。小见就是染污识、末那识。这方面指众生平时的我执，或第七识缘第八识以为“我”，如是生起我执见，恒时相应我执、我见、我爱、我慢四种烦恼，从这个方面安立染污识；或从难断的缘故，安立为微细或小。菩萨修行的时候，早就已经觉悟了第七识的本体：一方面是无生空性；一方面是缘第八识生起我执。所以叫小见觉。

“及以诸识身”“诸识身”是指前六识。通过前六识缘六境之后，生起各种觉受，或者恒时产生善、恶、无记等等，与心所法相应。菩萨一一认识或了知“诸识身”，前面的“随我”“小见”与这里的“诸

识身”，从它们各自的本性来讲，如果菩萨安住于无分别根本智慧境界的时候，这三者统统证悟空性；在出定位的时候，无误通达这就是阿赖耶识、染污识、前六识等等，自己通达，也可以善巧给别人宣讲或辨别。这方面叫诸识身，安立为心、意、识当中的识。

“亦于虚分别”，虚分别就是虚妄分别。什么是虚分别呢？心、意、识三者都是虚妄分别。阿赖耶识、染污识、前六识，都不是真实法界。无著菩萨的讲义中讲，三者都是虚妄分别而已，根本不是真实法性。菩萨了解并现证心、意、识三者都是虚妄分别，就是一种觉悟，所以“四觉名菩萨”，通过四种觉悟来安立他是菩萨。一方面释词什么是菩萨，一方面对菩萨深广的智慧作了赞叹。为什么说菩萨的智慧非常深广呢？菩萨对于八识都是虚妄分别能无误了解，认识阿赖耶识的体相需要甚深的智慧，一般人根本没有认识到阿赖耶识，不知道什么是阿赖耶识，更不要说证悟、通达它的空性。

无境及真义，永无亦圆满，  
亦说不可得，五觉名菩萨。

这里从五种了知或五种觉悟的侧面安立什么叫菩萨，然后再赞叹菩萨的功德。第一是“无境”、第二是“真义”、第三是“永无”、第四是“圆满”、第五是“不可得”。五种当中前三者是从三自性方面讲，后二者是从胜义谛和世俗谛方面讲。这方面分开之后，就能理解它的含义。

“无境、真义、永无”是从三自性的侧面去观察，其中“无境”对应依他起自性，为什么对应依他起自性？“无”怎么样理解呢？如

果真正安立为依他起的自性，这个“无”就应该理解为无实有的意思，而不是永无。因为后面还有一个永无，后面的“永无”和前面的“无”是有差别的，为什么呢？一方面依他起的自性就是三界的心、心所法，一切三界的心、心所法不管种子也好、现象也好，不管从哪个方面观察，它的现象绝对有的，在名言中无欺存在，不管你再说没有，在众生面前已经如是存在、如是显现，这个现象是不真实的一种有。不是真实的、三界的心心所法，可以作为一切痛苦的来源、一切痛苦的所依。反正一切的轮回，依靠三界的心心所如是安立，虽然这样，但它也不是实有的，从这个方面讲“无境”，就是安立为依他起的自性。

第二个安立为“真义”，就是指圆成实的自性。圆成实的自性为什么叫“真义”呢？因为它恒时没有二取或二取空，依他起的自性上面的能取、所取法，在胜义法界当中完全不存在，完全不存在的这个法就叫“真义”，这叫圆成实自性。

第三者“永无”，是遍计所执自性。为什么叫“永无”呢？不单单在胜义谛当中，即便在世俗谛当中，遍计法都是不存在的、完全没有的。比如，把一根绳子看成蛇，胜义谛当中肯定没有这个蛇，世俗谛当中也没有蛇，只是一种错乱的显现、所知外境而已，所以叫“永无”。在胜义谛和世俗谛中都没有的缘故，永远没有，开始从来没有生过、中间也没有灭，就是一种错乱。所以遍计所执性就是永无，永无和前面的无境是有差别的。这三者就讲到了三自性，菩萨对三自性如是地觉悟、了知，所以安立成菩萨。

后面二者是从胜义谛和世俗谛两个方面讲。



首先“圆满”，是从世俗谛的侧面讲的，为什么称之为圆满呢？因为菩萨对于一切万法圆满通达，对一切的蕴、界、处，一切的世俗和胜义等等，反正对一切的所知没有一个不知道、不了解的，从这个方面讲叫圆满。也就是对于尽所有性的法全部都知道，“圆满”安立为了知广大世俗谛方面的。

其次“亦说不可得”，安立甚深胜义谛。从胜义谛方面讲，不管一切万法再如何显现，反正在显现的当下，它的三轮不可得，或它的自性丝毫不可得、完全是大空性的自性，一说不可得，就安立了甚深的胜义谛。

“五觉名菩萨”，有这五种觉悟也叫菩萨，对菩萨的智慧作了殊胜的赞叹。

后面再通过五觉来安立菩萨。

成就及处所，胎藏随次现，  
及以断深疑，五觉名菩萨。

这里再安立菩萨的功德。“成就、处所、胎藏、随次现、断深疑”是五种觉悟。第一个“成就”，是指菩萨自己获得了菩提的果，获得了菩提的三身，在何处获得了菩提的三身呢？是在殊胜密严刹土当中获得了三身。“成就”就是菩萨通过累劫修行，最终成就了大菩提果，这方面是一种觉悟。一方面是法身，但是一方面主要安立为报身，报身在密严刹土中成就究竟的正等觉果位。后面的“处所、断深疑”，都是示现化身方面，在色界天或密严刹土中成佛之后，断尽了障碍，在南瞻部洲示现成道。从下面的四种方面一一进行安立。

第二个是“处所”，指兜率天，虽然佛已经在报身刹土中成就正等觉，但要在南瞻部洲重新示现成佛，首先要安住兜率天内院，给其他菩萨恒时宣讲正法。佛最初在南瞻部洲开始传法的处所就是兜率天。

第三个是“胎藏”，胎藏是指入胎。十二相成道第一相是从兜率天下降，第二相就是入胎。按小乘的观点，菩萨入胎时还是凡夫；按一般共同大乘来讲是十地菩萨；从了义的大乘密宗来讲，是佛，入胎的时候早就成佛了，因为在密严刹土中已经现前了正等觉，为了示现化身的缘故，才示现入胎。三乘所宣讲的不一样，我们应该按最了义的观点来学。胎藏就是指菩萨或佛安住母胎十个月。一般众生认为母胎相当不清净，但从菩萨或佛的境界来讲，母胎是极为清净的无量宫，还有很多所化众生在菩萨面前围绕，菩萨在十个月当中给他们宣讲妙法，成熟一切众生相续。这些大乘或究竟法界的观点是相当不可思议的。我们认为是一个母胎，哪里有什么无量宫殿，还有众生在那里听法呢？实际在佛或菩萨的境界当中，即便是安住母胎十个月，仍然在不断成熟众生，而且根本没有丝毫住胎的痛苦，一方面因为环境很圆满，一方面恒时受用法乐，哪里有什么痛苦可言？住胎藏都是一个非常稀有的事业。

第四者，也是化身当中的第三者“随次现”，就是讲后面的几种事业跟随次第而显现。

菩萨住胎圆满之后出胎也好、降生也好，这是一种显现；长到大约五六岁，开始学习文字、工巧、技艺、武术等等；到了十几岁开始受用后妃，安住王宫与耶苏陀罗及其他王妃一起享受各种各样的妙欲；

然后开始生起厌离心而出家，这也是一种显现；出家之后六年苦行，苦行之后趋向菩提座——在藏传佛教十二相当中专门有一相是趋向菩提座，从尼连禅河洗浴出来之后趋向菩提座；然后开始发大誓愿，不成佛绝对不起座，这是十二相当中的一相；坐金刚座之后开始降魔；降魔之后，开始成道。随次示现化身。

“及以断深疑”，是讲转法轮。这在五觉当中是第五觉，在示现化身当中是第四觉。“断深疑”，佛为什么要到南瞻部洲成道？目的是什么？实际就是为了断除一切众生的疑惑，断疑的方式除了传法之外没有其他。从这个地方开始安立转法轮，第十一相就是转法轮，第十二相是涅槃但这里没讲。

“五觉名菩萨”，菩萨在报身刹土当中可以示现成佛，然后在南瞻部洲再示现十二相或者八相成道。有这样的觉悟、了知就名之为菩萨。以上是从果的侧面对菩萨作赞叹、作释词，必须了解。

#### 壬二、宣说以十一种了知得菩萨之名

前面的科判是“真实”，这里“宣说以十一种了知得菩萨之名”就是“其分类”，是从分类或分别讲。

得不得及住，于自亦于他，  
有说与无说，有慢及慢断，  
未熟亦已熟，如此十一种，  
一切皆能觉，是故名菩萨。

这里又把菩萨的觉悟、了知分为十一种如是进行赞叹。十一种当中，“得不得及住”讲了三种觉：得觉、不得觉以及住觉，这三种觉是

从过去、现在、未来三时安立的。所谓的得觉，是指过去法，菩萨自己受用过的过去法，现在已经过去了或者已经得到过了，菩萨已经受用的法如是能得到觉悟。不得，是指未来的法，从凡夫的境界来讲是未得，但菩萨对未来的法也能够觉悟，叫不得觉；住觉，是现在法，已生未坏、正在安住就是指现在。菩萨对现在的一切万法如是如是觉悟，就叫作住觉，就是现在觉的意思。第一句讲了三种觉。

“于自亦于他”当中讲了两种觉，实际上指内觉和外觉。“于自”，自己觉悟是内觉，“于他”觉是外觉。什么是于自而觉呢？就是菩萨自己通过思维、修证之后自己如是了知，从自己内心如是觉悟的缘故，安立成内觉或自觉。于他觉，就是依靠善知识，在善知识面前听闻之后如是通达，叫作他觉。当然，按照菩萨道的修行来讲，菩萨内心当中所证悟的法，没有哪一个不是最初从善知识那里听受的。这个地方安立内觉、外觉的意思，内觉主要是从内心中真正通达、现证这方面讲的；于他觉，是指从上师听闻而言，二者并没有矛盾。

“有说与无说”，安立粗觉和细觉。“有说”是粗，“无说”是细。有说是什么意思呢？菩萨相续当中具备殊胜的智慧，他对于一切万法的自相、共相等都能够了解，都能够如是宣说，这叫有说。但是因为依靠文字语言的缘故，观待于内证法因来讲，就是粗的法。菩萨善巧地宣讲一切万法的自相、共相，这个安立成“有说”，也安立成粗觉。“无说”安立成细觉，因为这是菩萨安住在根本慧定、殊胜智慧中的时候如是现证的诸法，是无可言说的，这样的境界怎样言说也不行。针对前面的有说来讲，这叫作无说或者细觉。粗和细，主要从这

两个方面进行观察，一个是语言，一个是非语言——真正的一种智慧的自性。

“有慢及慢断”，安立劣觉和胜觉，就是下劣和殊胜。所谓的有慢，凡夫地不用讲，这里是从一地到七地之间安立有慢，为什么有有慢呢？因为这时菩萨相续当中还有俱生我执的种子，在八地的时候才彻底断尽，从这个方面讲还有一些我慢。但这个我慢根本不像凡夫人，绝对不会有凡夫那种自高自大的心。不要说在菩萨地，即便在胜解行地或加行道、资粮道的时候，他的心就已经相当调柔了。从有微细的我执方面叫有慢，因为有这些微细我执的缘故叫下劣，观待八地以上叫下劣，并不是观待凡夫来讲，必须要了解。慢断，就是指胜觉。因为我慢已经断掉了，在八地以上烦恼障的种子彻底灭尽，从这方面叫慢断。八、九、十地都称之为慢断，因为没有微细我执的缘故叫作殊胜，所以安立成胜觉。

“未熟亦已熟”，安立成远觉和近觉，就是远和近。“未熟”是远觉，因为他相续当中的智慧还没有成熟，离佛地很远，所以叫远觉，从这方面安立远觉；而所谓的“已熟”，就是他的智慧已经成熟，离佛地很近，所以叫近觉。主要从离佛地远近来安立远觉和近觉。

这些分类都有各自不同的侧面。未熟和已熟有两种观点：一种观点是，未熟是一到七地，因为无分别智慧没有成熟的缘故，离佛地还较远；三清净地无分别智慧任运自成，所以离佛地相当近，没有任何功用就可以成佛。还有一种观点，胜解行地根本没有获得无分别智慧的机会，还是分别心在修法界，这方面叫未熟，智慧还没有成熟，离

佛地仍然很远，叫远觉。圣者地是已熟，离佛地很近。按照了义的观点来讲，初地菩萨成就之后，菩萨如果愿意的话，在七天的时间当中就可以成佛。从这个侧面来讲，如果智慧成熟，离佛地确实很近。因此在这些经论当中，所观察、所分析的意义，应该如是了解。

“如此十一种，一切皆能觉，是故名菩萨”。前面讲了十一种分类，一切都是能够了知或觉悟的自性，所以“是故名菩萨”，菩萨本身就有觉悟的意思。

以上讲完第二个科判，对二十二品功德品已经作了观察。下面讲第二十三品行住品。

## 行住品 第二十三

为什么叫行住品呢？行，是指行为；住，是指地，比如一地乃至十地，地有安住的意思。行住就是菩萨的行为和他所安住的地是怎样的体性。一方面讲菩萨的行为，一方面对菩萨安住一地乃至十地等作了较广的分析。二十三品当中对菩萨地作了广大分析。行住品 第二十三是唐译的品名，如果按照麦彭仁波切的科判，正行分六个科判，这是最后一个，第六个科判。

戊六、行为及究竟品分四：一、菩萨之兆相；二、菩萨投生种种身相；三、得地之相；四、以赞叹究竟功德之方式宣说

“行为”是指《行住品》，“究竟品”是指第二十四品敬佛品，这是在一个科判当中讲的。其中前三个科判是二十三品的内容，第四个科判是讲二十四品的内容。

## 己一、菩萨之兆相

首先讲第一个科判：“菩萨之兆相”。菩萨之兆相是什么意思呢？就像有烟可以推知有火一样，如果任何一个修行者相续当中有这五种功德法，就可以从这个兆相推知他绝对是菩萨，这也是一种验证的方式。讲菩萨的兆相实际上很有必要，前面讲了功德，这时要讲真正圣者菩萨殊胜的相，必须通过这些方式来进行辨别。有时修行者认为自己登地了，是不是登地就看有没有这些兆相，如果有这些兆相就可以安立登地；如果没有这些兆相，肯定一概可以宣讲没有登地。没有任何一个登地的菩萨不具备这些功德，肯定要具备的，如果不具备就不是菩萨。用这五个条件是难以恒量他人的，因为里面关系到心法，他人内心当中的怜悯或悲心怎么去观察呢？很难观察。但观察自己确实很容易，自己有没有殊胜的悲心？有没有解释广大甚深佛经密意的智慧力？有，可以安立；没有，仍然不是。所以，这五个条件仍然可以作为修行过程当中一个恒量自己是否证悟的标准。

内心有怜愍，爱语及勇健，

开手并释义，此五菩萨相。

这五种就是菩萨的兆相。如果有了这五种兆相，就可以安立、承认他是菩萨。有时别人开玩笑说你是哪个菩萨的化身，自己就很得意、很高兴。自己是不是菩萨？对照一下这些经论就知道了。《入中论》讲了一地到十地之间的出定位会显现什么样的神通神变，还有这里讲的菩萨兆相，对照一下有没有？如果一个都没有，高兴也是白高兴而已，没有什么大的意义。

第一个“内心有怜愍”，实际上就是指大悲心，内心当中存在对一切众生的怜愍心，对一切众生无可造作的大悲心，并不是有时生、有时不生。菩萨对一切众生的大悲恒时生起的缘故，一点都不会懈怠，真正有这种拔苦的心，恒时精进。悲心从两个方面讲：一个是意乐，

一个是加行。意乐方面，就是了知众生的痛苦之后，非常想做拔苦的行为，这方面叫意乐；有了这样一种意乐之后，真正去做拔苦的行为，这就叫悲心，叫有怜愍。

第二个方面叫“爱语”，即对众生宣讲妙法。分两个方面：一是宣讲世间法；二是宣讲殊胜的佛法。宣讲世间法的意思，就是对于亲友或者其他众生，经常宣讲令他们得饶益的语言，自己提前慰问或说一些帮助他们生产、经商等的语言，都称之为以世间法说爱语；其次以佛法而爱语，主要是给他们宣讲四谛、十二因缘，或六度四摄法、三十七道品，或殊胜的修法等等，这些就称之为爱语。一方面有悲心，一方面能够善说正法，能够将众生安置在殊胜地当中，宣讲爱语法。

第三指“勇健”，也可以理解成坚固的意思。菩萨相续当中因为具有精进、禅定和智慧的缘故，心很坚固，不管遇到什么样情况都不会动摇、退失，从这方面叫勇健或坚固，实际上两个都是一个意思。菩萨相续当中有精进、禅定、殊胜的智慧，在对自他作利益或弘法利生时，什么样的苦行都能够忍受、不退失，这方面叫作勇健，也叫作菩萨的殊胜的兆相。

第四“开手”。在唐译当中叫开手，在藏译当中翻译成伸手，伸和开有相似的地方。开手，实际上就是作殊胜的布施，通过布施摄受众生。这个开手或者伸手的意思，字面上大概理解一下：开手好象把自己的手打开一样，一般吝啬的人，手抓得很紧，自己的财物根本舍不得布施；而菩萨恒时把自己的财物送给别人，可以叫开手或伸手。有乞者来时，菩萨伸手把自己的种种财物作殊胜的布施。开手和伸手的意思，就是通过布施摄受众生。开手，就是通过布施的方式摄受众生，使众生成成为殊胜的法器，开手就是指殊胜的布施。菩萨相续当中恒时喜欢布施。一地的时候布施度已经清净，布施的违品也已经清净了。二地以上还是非常乐意作布施，因为是圆满自他二利的殊胜方便。因此，如果恒时愿意布施，绝对是菩萨的兆相。

第五者是“释义”。就是通达甚深的密意，对一切甚深、深广的经典的义全部了解、通达。通过他相续当中四无碍解的功德，对于了义、不了义的密意、意趣、世俗谛、胜义谛或引导、修法等等无一不通达，这就是“释义”，是一种菩萨的兆相。如果是菩萨，肯定有这样殊胜智慧，初地菩萨根本不可能愚笨。

这五种兆相如果具备，肯定就是殊胜的菩萨。换个侧面来讲，我们什么时候得到初地的菩萨地，绝对有这五种兆相。有了这五种兆相，我们作自他二利就非常方便。有悲心、说爱语——根本不会去说伤害、刺伤他人内心的话，然后又坚固、不会退失，经常作布施，深解诸大经论的究竟密意等等，这样就可以作究竟的自他二利。这五个就是菩萨相。

## 己二、菩萨投生种种有情身相

菩萨自己是怎样投生的？一方面菩萨要度化众生，就必须投生到各个世界当中。得了菩



萨地之后，如果自己恒时安住在一个地方，根本不度化众生，肯定不算是真实的菩萨。一旦得菩萨地之后，绝对认为利他是最关键的事情，他要利他，要利他就要利益种种有情，要利益种种有情就要作种种的投生。这方面必须要了解。在这个科判当中首先讲菩萨投生或是在家相或是出家相。

## 菩萨一切时，恒居轮王位， 利益众生作，在家分如此。

这一个颂词是讲菩萨投生为在家身份怎样利益众生。“菩萨一切时，恒居轮王位”，这个应该怎么理解？是不是说菩萨一切时候都要显现在家相、恒居轮王位呢？实际上不是这个意思，是说菩萨投生为在家身份时，不一定每一世都是转轮王，只是恒常投生或经常投生为转轮王，这在讲义当中很明显。菩萨在投生在家身份时，绝大多数时候或很多时候是恒居轮王位，变成一个转轮王的地位。一方面菩萨自己修了很多清净的布施，通过异熟果也有转生为金轮王的，《宝鬘论》等都这样讲。菩萨投生自在，要投生转轮王自在，要投生平民也自在，怎样利益众生都可以；从另外一个方面讲，投生为转轮王势力很大，整个四洲没有比转轮王更有势力的，所以转轮王让大家断一切恶，所有众生全要断恶、行十善，一切众生都会听从，这时度化起来就很方便。虽然不一定给他宣讲很甚深的妙法，但是将众生安置在十善道，也是进入解脱道的正因。所以为什么菩萨一切时，或很多时候都会选择投生为转轮王呢？就从这方面讲。“利益众生作，在家分如此”，投生为转轮王，“利益众生作”，这个作就是作业的意思，通过投生为转轮王的作业，如是利益众生。“在家分如此”，投生为在家这样安立。

下面这个颂词讲出家分，菩萨投生为出家僧人的情况：

### 受得及法得，及以示现成， 三种出家分，在于一切地。

“在于一切地”，意思是讲从胜解行地乃至十地末尾之间，都有投生为出家修行者身份的，很多菩萨在一地乃至十地之间都是示现为出家的形象，如是修道、证道。这个地方讲到“在于一切地”的意思就是这样。麦彭仁波切解释“一切地”是从初地以上，无著菩萨解释成胜解行地。所以“一切地”从胜解行地乃至佛地，或菩萨地都可以理解。

这里面讲了三种出家分。第一个是“受得”，所谓的受得就是通过仪轨，在堪布阿闍梨面前如理如是地通过羯磨、仪轨得到殊胜的出家戒，这方面叫“受得”，也叫作世俗得。虽然有些菩萨相续当中有无漏戒，但他示现在世间，要受持教法、住持僧团，还是要示现在上师阿闍梨面前如理如实地受戒、护戒。

第二个叫“法得”，通过法性而获得的意思。菩萨在登初地时，通过法性力获得证悟的智慧，断除了应该断除的障碍，之后通过法性力，法尔如是得到无漏的戒体。

“及以示现成”，就是示现成僧人的形象。比如前行当中讲到松赞干布国王（菩萨）自己示现一个比丘，然后调化印度外道国王的事例，这样就属于示现成。

“三种出家分，在于一切地”，按无著菩萨的意思，“受得”可以安立成胜解行地，还没有办法获得“法得”的机会，“示现成”也没有，所以说胜解行地的出家人也是菩萨，因为他自己一定是发了菩提心的人，所以说他是菩萨，这种示现出家分，是从“受得”、从仪轨而得到戒体的。那么这个“法得”或者“示现成”，可以安立成圣地。但如前所分析，实际上菩萨获得无漏戒体之后，在世俗当中也可以示现“受得”。所以麦彭仁波切说，初地以后也有从阿闍黎等受戒的情况，这方面需要了解。

下面这个颂词主要是比较出家分和在家分二者谁胜谁劣。

**应知出家分，无量功德具，  
欲比在家分，最胜彼无等。**

颂词明确讲到“应知出家分，无量功德具”，出家菩萨自己修持的时候，能获得无量无边的功德。如果出家分和在家分的菩萨比较，二者之间谁胜谁劣呢？“欲比在家分，最胜彼无等”，就是出家的身份比在家的身份“最胜彼无等”，根本没办法比喻。出家的身份远远超胜在家身份，不单单这个论典这样讲，在《宝积经》《地藏十轮经》很多佛经中都有广大宣讲。前段时间我们发的《本生清净观经》里面也讲了很多出家的功德、在家的过患，然后呵斥在家、赞叹出家，从很多方面来做了观察。所以弥勒菩萨也讲，“应知出家分，无量功德具，欲比在家分，最胜彼无等”，也做了一个殊胜的抉择。也就是菩萨自己虽然有这样一种不同的示现，但是如果从在家和出家比较起来，出家要超胜。当然这在观察的时候，同样一个初地菩萨，一个是在家、一个是出家，谁胜谁劣呢？实际上从他们的内证功德、修行来讲没什么差别。初地之后示现在家、出家，要看对众生有没有殊胜的利益。从自己修法的角度来讲是一样的，没什么差别。但出家的身份更容易住持教法、度化众生，在家身份就不如是方便，确实这样。一个真正清净的出家身份度化众生，他的事业往往相当广大。从这方面观察，

也应该知道出家和在家之间，从住持教法或从凡夫人修行的角度来讲，出家要胜在家。因为在家必定有很多俗事没办法摆脱，家庭、工作或很多事情必须去做、去应酬，时间、精力已经虚耗，从这个方面讲，确实不如出家。出家时，家庭、工作都已抛弃，如果愿意修行，这就是一个很好的条件。当然，如果不愿意修行，只是到佛门里混饭吃，这是他自己的事情了。但是如果在家和出家比较，哪一个条件更好，确实出家条件好得多，不需要去管什么事情，如果愿意一心一意修道，吃的、住的都有，正法也求得到，然后有时间、精力去修持，确实烦恼容易少、容易证道。因为很多地方如是赞叹的原因，也必须要如是了解。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第九十六课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘经庄严论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。前面讲了“所安立、分别所知、所思维和不可思议”这四个科判，以总说的方式宣讲了菩萨道的修行。

现在正在讲第五个科判“圆成证得”，宣讲现证大菩提自性的实修方法，分为前行和正行，其中前行从《明信品》到《教授随示品》之间已经作了抉择。现在正在讲正行，分六个科判，次第宣讲《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住品》和《究竟果品》。现在讲最后一个科判第二十三和第二十四品。

在“行住和究竟果品”当中，分为四个科判：菩萨的兆相，投生的种种身相，得地之相和赞叹究竟功德。其中前三个科判是第二十三品的内容，最后一个科判是第二十四品的内容。或者理解为，前面三个科判宣讲菩萨地，着重宣讲一地乃至十地之间的内容，也讲到了胜解行地或第十一地佛地。其中我们最应该了解的是菩萨十地的修法。

第四个科判宣讲的是佛地的修法。前面宣讲了功德，第二十三品宣讲菩萨十地，第二十四品宣讲佛地。在这三个科判当中，其中第一个“菩萨兆相”已经讲完，现在讲第二个科判，菩萨投生为种种有情的身相。这个科判分了好几个层次，其中宣讲了菩萨投生在家和出家的差别，这方面已经讲完。

今天开始宣讲是什么样的因引发菩萨投生轮回，菩萨是通过增上意乐而如是投生轮回。颂词讲到：

**爱果及善根，涅槃欲令得，**

**未净净极净，谓在诸地中。**

这个颂词首先宣讲菩萨投生之因增上意乐，第三句、第四句宣讲增上意乐的分类。

菩萨以增上意乐为因而投生轮回，那么什么是菩萨的增上意乐？在这个颂词当中讲了三个方面：“爱果”“善根”和“涅槃”，归纳起来就是利乐。

利乐有两方面，其中乐是讲“爱果”。为了使一切众生在现世或后世乃至后后世中都能

够获得殊妙、可爱的异熟果，菩萨发心投生轮回当中，这是从“乐”方面讲。

利也有两方面：一个是“善根”；一个是“涅槃”。“善根”可以理解成修法，“涅槃”理解成果，这是从究竟利益的方面讲。

第一个“利”是善根。菩萨投生轮回，是为了让众生相续当中种下种种善根，并将他们安置在布施乃至智慧的修法当中，叫作安住于善根。这对于众生的后世乃至解脱，都有究竟殊妙的意义。

第二个“利”是指涅槃。将众生安置在善根当中，并不能就此完事，还要将他们引导到涅槃的果位。“涅槃”有小乘涅槃，有大乘涅槃。究竟来讲是将众生安置在大乘无余涅槃当中。为了暂时随顺声闻和缘觉众生，也有可能安置他们在小乘的无余涅槃当中。

为了使众生获得“爱果”“善根”“涅槃”，欲令众生获得这三种利乐的缘故，菩萨投生于轮回当中。这是菩萨投生轮回的因。

“未净净极净，谓在诸地中”，这是菩萨增上意乐的分类，是在诸地当中分别的。“诸地”可以理解成胜解行地乃至菩萨十地。

“未净”，是指胜解行地菩萨的增上意乐还未清净，没有现证心的本性和法界自性。“净”，是从一地乃至七地之间安立成清净的意乐。为什么呢？因为一地到七地菩萨现证了法界自相，内心相当清净，这是清净的增上意乐。“极净”是讲三清净地时，菩萨于入定、出定位，烦恼障的种子、我执等已清净，菩萨是为了利益众生投生轮回，增上意乐极为清净。

以上是菩萨从胜解行地乃至十地之间增上意乐的分类。下面继续宣讲增上意乐如何摄受有情、增上意乐的作用。

## 欲乐及平等，增上与徒众，

## 四心于诸地，摄受一切生。

“四心”，是指菩萨在诸地当中，通过四种增上意乐来摄受众生。增上意乐如何摄受众生？有什么具体的作用呢？以四种心来次第建立。

第一个是“欲乐”，菩萨在胜解行地的时候，发起救度众生的殊胜愿望。因为那个时候还没有现见法界，种种的智慧、功德、神通还没有成熟，要去成熟众生就比较困难。因此菩萨尽己所能将众生安置在善根当中，主要是发愿摄受一切众生，愿自己能够引导众生。这是以“欲乐”来摄受一切众生。虽然现在还没有能力，但是以发愿的方式可以摄受一些众生。比如现在我们在座的道友，虽然还没有登地，但是如果发了菩提心，有了四念处的修法，

可以安立为小资粮道，在胜解行地的修法当中，就可以通过发愿的方式来摄受众生。虽然我没有办法成熟众生，但是从无间地狱乃至有顶之下所有具苦苦、变苦、行苦的众生，我都可以通过愿力来摄持。不管怎样，我发愿的愿力不会退失，我现在一定要发起殊胜的愿心，救度一切众生于究竟佛地。这是以“欲乐”来摄受众生，是胜解行地的凡夫菩萨能够做得到的事情，也是我们必须发愿、行持的。通过欲乐再再地串习，相续当中的菩提心、大悲心等就会逐渐增上，不会退失。

第二个是“平等”。初地以上，已经证悟了自他心的平等，通过平等来摄受一切众生。登地之后，已经现证法界，神通、智慧方方面面的方便善巧都超胜凡夫地，有能力真实地成熟众生。

第三是“增上”，和第三句的“心”连起来，就是“增上心”，通过“增上心”来摄受众生。是什么意思呢？就是菩萨获得殊胜能力之后，受生为转轮王、世间具大势力的君主等等，势力增上，因此可以摄受众生。如何摄受呢？主要是将众生安置在十善业道当中，使其修持十善法，不造十恶业，安立众生于增上生。菩萨显现为转轮王或者具有大势力的君主等等，能令众生暂时获得增上生、究竟得解脱。这是以“增上”的方式来摄受众生。

第四以“徒众”心来摄受众生。徒众心是什么意思？菩萨示现为和尚、阿闍黎等传法上师形象来摄受众生。这个和“增上”有差别，增上主要是示现为转轮王等等具有势力的君主，将众生安置于十善业道。以徒众心摄受不单单是安置众生在十善业道，而是通过示现为堪布阿闍黎、传法上师的形象，给众生宣讲因果取舍之道，宣讲三乘妙法，让众生相续当中获得佛法的正见并最终得到彻底的解脱。

“四心于诸地，摄受一切生”，菩萨以这四种增上意乐，在胜解行地乃至十地之间摄受一切众生。这是通过增上意乐来摄受众生或安立它的作用。

最后这个颂词是讲菩萨如何投生，以什么方便、因投生轮回当中。

**业力及愿力，定力亦通力，**

**依此四种力，菩萨而受生。**

菩萨通过四种力受生在轮回当中。

首先讲“业力”生。这里不是讲凡夫众生以业力投生，而是讲菩萨以积累的福慧资粮的善业力投生，具有一定的自在。主要是指胜解行地的菩萨通过善业力，尤其是发菩提心修持六度积累了福德智慧资粮，通过善资粮的业力如是随意投生。虽然和愿力、定力比较起来，

这个善业力还不是真实的随意投生，但是观待于没有修持菩提心、菩萨行的众生来讲，这也算是比较自在的投生。因为菩萨可以投生到利益自他之处，不会投生到对自己、对众生没有利益的地方。从这个侧面来讲具备自在，但是观待愿力等来讲非自在。这是讲胜解行地的菩萨通过相续当中的善业力增上、福德智慧增上而投生。

第二以“愿力”投生，主要是指初地和二地的菩萨。他们不是通过业力投生，观待胜解行地的菩萨，他已经相当自在，发愿在何地投生，就可以如是地成办，这个叫愿力投生。

初地菩萨和二地菩萨大多是通过愿力投生。在佛传当中，佛陀因地修行时，有时会发愿投生为国王；遇到饥馑，缺少粮食的时候，发愿投生为大象、大鱼等，以自己的肉来解除人们的饥渴；遇到大瘟疫流行的时候，其他的药物没办法治疗，菩萨就发愿投生为能做药解除疾病的动物。如《前行》当中，莲花国王投生为如河达鱼的公案，国王以谛实语的能力，发愿投生为如河达鱼，以它的肉治疗众生的疾病。他一发愿就马上成熟。一般的众生从楼上跳下，发愿马上变成什么不一定实现，因为没有谛实语的能力，愿力不自在。

一地和二地的菩萨因为证悟了法界，善巧方便很多，说谛实语发愿就马上能成就，可以随欲投生。投生为人、投生到地狱、饿鬼、旁生等等，只要对众生有广大利益，就能够如是成办，这叫愿力投生，是相当自在的一种投生方式。

第三种是“定力”投生，安住在三摩地当中随意投生。从三地到七地之间的菩萨，主要通过定力投生。他们不需要发愿，只要安住在三摩地当中就可以随意地投生。这是安住在禅定当中以禅定力投生轮回，救度众生。

第四种方式是以“通力”投生，投生自在的意思。为什么讲神通力？因为八地以上的菩萨获得了十种自在，神通自在，无论哪个地方都可以随意投生。这是三清净地菩萨的投生方式，以自在力或神通力而投生。

“依此四种力，菩萨而受生”，通过这四种能力，菩萨投生到轮回当中。

很早就听过“留惑润生”的说法，说菩萨故意不断除无明烦恼，是为了入轮回度化众生。但是我没有接触过这些教义，不明白到底是从哪个方面讲的？菩萨为什么一定要留这个惑来润生？——否则就没有办法入轮回吗？对这些说法有怀疑，不然佛陀就没办法入轮回度化众生了，因为佛陀相续当中的一切烦恼已全部断尽，如何度化众生呢？《庄严经论》当中也没有“留惑润生”的说法，只说通过业力乃至自在力就可以投生。大乘的教义很广，以后遇到这些教言还是要好好看一下，看看“留惑润生”这个说法是从哪个侧面来安立的。

并不是菩萨没有烦恼，就没有办法入轮回。如果是小乘倒是有可能，小乘初果需要七返，一来果需要一返欲界，无来果不可能再入欲界，阿罗汉果不可能再入三界。是不是从这

方面安立的？但这是小乘的说法。

大乘没有说过没有烦恼就不可能入欲界。菩萨修到很高的层次，就可以随意受生。有大悲心的引发，结合智慧力，就可以在轮回当中随意受生，这方面的说法很多。如果好好留意，两方面也许没有什么大的矛盾。

### 己三、诸菩萨安住之地分二：一、略说；二、广说

从菩萨安住十地进行观察。

#### 庚一、略说

略说只是在藏译当中有，汉译当中没有。现在直接讲第二个科判。

#### 庚二、广说分八：一、地之体相

##### 辛一、地之体相

十地的体相是从哪个方面来安立的？安立体相的很多侧面都不一样。本论从下面两个颂词来安立十地的体相。第一个是讲地的体相：

**证空证业果，住禅住觉分，**

**观谛观缘起，无相无功用。**

**化力净二门，及以菩提净，**

**以此诸所说，立地相应知。**

从一地至佛地次第宣讲了十一种地的体相。

“证空”是讲初地的体相，证悟空性的意思。证悟什么空性？证悟人我空、法我空。除人我空、法我空之外，没有一个法可以安立。有些法可以安立在人我空当中，分别的时候，把五蕴的总集安立成人我，对人我证悟空性安立为人我空。除了人我之外，其他的法全是法我，乃至我们执著的佛果、空性也是法我，是从法我方面进行安立的。大菩提的自相也好、空性也好，都是法，不能说不是法。认为大菩提有自性、空性是实有的，这个叫作“我”“法我”是认为一切法有自性的意思。证悟这个法空性，叫作法我空。证悟一切法空性一定包含在人我空和法我空当中，除此之外没有第三类空性。初地菩萨证悟了人我空，也证悟了法我



空。证悟了一切万法本体空性，不是通过推理、教证来抉择，而是现证一切万法本自空性。这是第一地“证空”的自相。

第二“证业果”，主要安立二地的体相。二地的体相即证悟业果不空耗、业果不虚。业果不空耗，一方面可以从总相抉择，另一方面可通过教理抉择。二地菩萨完全是以自证的方式，现量见法界，出定位完全证悟业果不虚耗。菩萨有了现证空性的能力，在二地的时候遣除了一切直接的违缘，一切违品悉皆清静。所以不但在白天，即便在梦中也不会犯戒。不要说身语，即便是心，也完全远离一切罪业。守持清静戒律的违品全部远离，没有丝毫的违品可以障碍。“十善业道悉清静”，十善业道全已清静，一点恶业也找不到，这叫作“证业果”，是二地的体相。

三地的体相是“住禅”，住于第四禅。三地菩萨住于第四禅，不是说外道仙人也可以住第四禅吗？三地菩萨极善修持禅定，住于第四禅根本不会退失，完全没有退失的可能。而且他是生于欲界，不会生于色界。也就是说，菩萨住在欲界当中，恒时不离第四禅，也不会生于上界，一定是在下界受生。这个是三地菩萨不共的体相。

第四“住觉分”，是四地菩萨的体相。证空、证业果等等，很多时候都是从出定位来安立的，入定位没办法安立地的体相。入定位的时候哪里有一地、二地的分别？在所净的法界上面，也没有地的分别，完全都是大光明的自相。菩萨入根本慧定的时候没办法安立地的体相，只有在出定位、能净上面才能够安立地的体相，都是在能净上安立。

“住觉分”是在四地的时候安立的。四地的时候，菩萨能够善巧修持三十七道品，安住在三十七道品的修法当中，但是不会入于涅槃，绝对会入于轮回。有个辩论问，三十七道品都是出离的法，为什么菩萨住于觉分却能够入轮回？麦彭仁波切回答说，菩萨以智慧安住于三十七道品，以大悲心引发投生轮回，这是菩萨的不共之处。

第五“观谛”，是五地菩萨的自相。“谛”是四谛的意思，“观谛”是指对于四谛法极为善巧，有观慧，完全明白如何是流转相，如何是还灭相。大乘菩萨的智慧极为善巧，在通达四谛的前提下精通工巧明等五明。五地菩萨对于世间所有工巧明，一一勤学，一一通达。菩萨在五地通过“观谛”安立体相。

六地的时候“观缘起”，观顺逆十二缘起。六地菩萨的智慧极为超胜，出定位时般若度增盛，能够善巧观察一切缘起，住于轮回不被轮回所染污。通过流转门、还灭门，数数地观察、通达缘起性，如是菩萨在轮回受生时根本不会被烦恼法所染污。这是六地菩萨善观缘起的智慧。

七地讲“无相”，什么是无相？对一切的相状、执著都已寂灭，一切法的自相全都是平

等一味的，没有相执。此是四谛、这个是缘起、这个是觉分等等，这些相执在七地时全都没有。这是七地安立的“无相”。

八地安立“无功用”。七地是无相有功用，虽然是无相，但还要以勤作的方式安住。八地是无相无功用，一方面无相，另一方面无功用。八地无分别智慧自在，修持一切万法任运自成，无有丝毫勤作、功用，在安住的当下，就能够修炼清净的刹土，能够度化一切众生。从这方面安立八地无功用。

《十地经》中讲过，大船还没有进入大海时，需要人力划桨或拉纤，但一旦入了大海就不需要人力了，凭借风力就可以无功用地在大海中行驶。八地菩萨也是这样，在八地以前，胜解行地到一地乃至七地，都需要极大地勤作、功用才能够修持、安住在善法当中，在八地就不需要丝毫的功用、勤作了，可以任运到达佛地，所以叫作无功用地或不退地。

“化力”，安立的是九地菩萨的体相。九地菩萨获得了殊胜的度化众生的能力，获得了法、义、词、辩的四种无碍解，这是九地菩萨的体相。

十地菩萨的体相是“净二门”，对三摩地门、陀罗尼门都获得清净自在，这是十地菩萨不共的特色。九地以下，虽然也有陀罗尼、三摩地，但是还不能成办极为清净。只有在十地，三摩地门、陀罗尼门才能够极为清净，所以安立为“净二门”“门”是处或方便的意思。通过陀罗尼门和三摩地门，佛子相续当中可以生起种种神通功德，是进入佛地的方便之门。

“及以菩提净”是指佛地。十一地为佛地，安立菩提极为清净，叫净菩提或叫“菩提净”。为什么呢？因为现前大菩提的一切障碍都彻底清净了，最极微细的所知障习气也清净了。在现前佛地的那一刹那，一切障碍都永远不存在了，叫作“菩提净”，这和本自清净稍有不同。本来清净的涅槃，在每个众生相续当中都存在，但显现上毕竟还有种种的垢染，种子还未清净。到了佛地的时候，一方面本自清净的佛性现前，一方面佛性上的一切习气种子，通过金刚喻定的智慧彻底无余烧毁，一点点障碍、痕迹都没有了，极为清净。所以佛地菩提是两种清净，而众生只有一种清净。

“以此诸所说，立地相应知”，通过宣讲的这些词句“立地相”，安立十一地的体相；“应知”，这是应该了解的。

## 辛二、安立诸十地补特伽罗

这一品叫“行住品”，一方面讲菩萨的行为、修行，一方面讲十地。安住在十地的大菩萨是如何行持的？他们的行为是怎样的？从第二个科判“安立诸十地补特伽罗”可以了知。

初三三行净，次三三慢断，

后三觉舍化，第十有四名。

从四个侧面进行观察。

“初三三行净”“初三”是一地、二地和三地，“三行净”的“行”可以理解成修行的意思。在一地、二地、三地的时候，他们的修行极为清净。在三个侧面比较突出，所以叫“三行净”。

初地是什么修行清净？见解修行极为清净。因为入定位的时候现见了法界自相，现证诸法空性，对空性生起了绝对的定解，出定位的时候自然会引发清净的见解。初地的时候安立见解极为清净。

二地的时候，安立戒律极为清净。因为二地菩萨断除了持戒的违品，一切粗粗细细的罪堕悉皆不染自己的相续，故而菩萨相续极为清净。

三地的时候，安立禅定极为清净。任运自在安住四禅，没有任何障碍，现前智慧的时候极为清净。

“次三三慢断”“次三”是讲四地、五地和六地，这三地是“三慢断”，次第断除三种我慢。四地的时候断除对圣法的我慢，如何断除呢？三地菩萨在入定位时现见诸法自性，出定位时为了求得半个偈颂，能够越过刀山火海或犹如三千大千世界的火坑去求法。他对教法极为尊重，对说法者极为尊重，知道教法非常珍贵，是趣入法界的等流因。他为求极为清净的教法可以舍弃身躯，这是三地菩萨的境界。

四地菩萨智慧增上，认识到三地菩萨如是舍弃头目、手脚等去追求正法也是一种执著、散乱、我慢，所以四地断除了对圣法追求的这种我慢执著心。那现在我们是不是也能这样呢？既然《庄严经论》当中讲，对正法的追求也是一种散乱、我慢，按照这个教证自己不需要去追求正法了——这完全是一种颠倒！这里讲得很清楚，四地菩萨才断除对圣法追求的执著、微细的我慢，并不是说现在还没有进入资粮道时就应该断除。如果有这种想法，完全就是一种邪执，必须要断除。

五地的时候断除自他相续的我慢。五地菩萨的禅定或智慧极为增盛，入定位现见法界，出定位现量知道一切菩萨和一切诸佛及法没有别别的相续，没有他相续存在，都是一个相续，断除了自他相续不相同的我慢。我慢是一种微细的执著，五地的时候断除对他相续的执著我慢。

六地的时候断除对杂染、清净法别别他体的我慢。六地菩萨智慧般若度极为成熟的缘故，他知道在空性当中，哪里有所谓的杂染、所谓的清净呢？所谓的杂染就是不了解无明，在无明缘行乃至生缘老死的十二因缘中而流转，这个叫“杂染”。了知了无明，就是无行、无识乃至无生、无老死，在空性当中没有这些清净相。如果认为杂染流转的十二缘起和清净还灭的十二缘起是别别他体，这是一种执著、我慢。六地菩萨断掉了对杂染、清净法别别他体的执著，称之为断除了对杂染、清净法分别的我慢。

“后三觉舍化”，七地、八地、九地是“后三”的意思。这三地“觉舍化”“觉”是指得到了觉悟。得到了什么觉悟？并不是初次得觉悟，初次觉悟在初地已经获得。这里是讲七地菩萨在一个刹那当中能无余通达三十七道品、三解脱门等诸智慧，每个刹那都能无余通达这一切的修法，这个叫“得觉”。六地以下的菩萨没有这样的智慧力，只有七地有这样殊胜的觉悟。

八地安立成“舍”，舍是指“行舍”。八地菩萨的无分别智慧已经获得了自在，一切有勤作的修行全部舍弃，安住在等舍当中，不会退转。即便没有丝毫的精进，也不会从大菩提当中退转，所以安立成不退地。

有些论师或传法者把不退地安立成八地，八地不退转。这里的不退地不是说从圣者退失到凡夫，如果安立七地以下还会退转，还有可能变成凡夫，就有很大的过失。这里的不退地是说，即便八地菩萨一点都不勤作、没有功用，也绝对会成佛，不会从佛地退转。这是不退地的真实意思。

“化”是化众生或化有情，九地菩萨因为四无碍解的智慧极为增上，可以任运自心地度化一切众生，叫作“化有情”。

“第十有四名”，十地菩萨具备殊胜的功德，一切事业都任运自成，从四个方面来安立名称。

第一“大神通”。大神通是十地菩萨的异名，我们称十地菩萨为大神通。为什么呢？因为十地菩萨的神通非常究竟、圆满，除佛之外谁都不能和他相比。

第二叫作“满法身”。法身是指佛地，“满”是圆满。为什么十地菩萨叫圆满法身呢？麦彭仁波切讲，十地的时候三摩地门和陀罗尼门圆满，可以迅速证悟法身。证悟法身的因就是十地时相续当中圆满了三摩地和陀罗尼门，三摩地和陀罗尼门极为清净，以满法身来作为他的名字。

第三是“能现身”。十地菩萨虽然没有到佛地，但是他可以示现佛的事业，可以示现十二相成道，这个叫作“能现身”。比如佛陀释迦牟尼佛从兜率天下降、入胎，然后降生、学

习工巧、受用后妃乃至降魔、成道、转法轮、示现涅槃，十二相成道是佛的圆满示现。但十地菩萨也能够示现十二相成道，也能够成办佛的事业。但是他这种十二相成道，佛是知道的，十地菩萨也是知道的，除了这两个之外，比如九地菩萨看到十二相成道，根本分不清楚是十地菩萨示现的还是佛示现的。所以十地菩萨的智慧是相当圆满的，他可以示现佛的事业，可以示现十二相成道，叫作“能现身”。

第四个名字叫作“受职”。菩萨在十地的时候得到十方诸佛灌顶，受职成为法王子，成为佛补处，这是菩萨的第四种名。

因此说“第十有四名”，如是安立十地菩萨的四种名称。

### 辛三、十地中能圆满修学三学之理

一地乃至十地圆满修学三学。我们不要认为三学很简单，其实在十地当中三学才次第修学圆满。颂词当中讲：

**随次依前六，见性修三学，**

**随次依后四，得果有四种。**

“随次依前六”“随次”是跟随十地的次第；“依前六”，依靠前六地，一地到六地。

“见性修三学”，在前六地见性和修三学。“见性”，初地的时候见性，见到真如法性、诸法实相，它是整个三学的基础。在二地乃至十地之间要圆满三学，初地是基础、总前提，没有初地的见性，后面要做到戒学等圆满是根本不可能的。“修三学”，从二地乃至六地之间，渐次修习而圆满三学。

二地的时候戒学圆满，因为此时不会被一切粗粗细细的罪垢所染污。三地的时候定学圆满，恒时安住于四禅不退转，恒时受生于欲界。第四、第五、第六地是慧学增上圆满。四地对于三十七道品，对于觉分的智慧极为善巧，三十七道品觉分的智慧增上圆满；五地对于四谛的智慧极为善巧；六地对于缘起的智慧极为善巧。所以“见性修三学”，见性是初地，戒学和定学在二地和三地，四五六地主要是慧学增上。慧学增上是觉分智慧增上、四谛智慧增上、缘起智慧增上。

“随次依后四，得果有四种”，三学在前六地已经分配完了，后面从七地到十地、再到十一地是怎么安立的呢？这里讲“随次依后四”“依后四”是说随这个次第，依靠后面的四地——从七地乃至十地之间安立成得果，得三学之果。修持三学之果有四种，怎么安立三学

的果呢？入定位的时候菩萨安住在根本慧定的境界当中，出定位的时候菩萨修持三学，次第获得四种果：一果、二果、三果、四果。所谓一果，是在七地时获得无相有功用的果；二果是八地时获得无相无功用的果；三果是九地时获得度化众生的果；四果是十地时获得圆满成熟三摩地和陀罗尼的果。前六地善巧成熟三学，后四地安立修学三学或得四种果。

#### 辛四、无漏五蕴于诸地中如何净修之相

有漏的五蕴是凡夫具备的，一地以上菩萨的五蕴是无漏的。对于有漏、无漏，有些地方安立有烦恼叫“有漏”，没有烦恼叫“无漏”。有的安立没有得到解脱是“有漏”，获得解脱是“无漏”。这里是从有没有得到解脱来安立。胜解行地以下乃至世第一法位都没有获得解脱，他们的五蕴是有漏五蕴。初地以上虽然相续当中还有俱生烦恼障的种子，但是获得了解脱的缘故安立为无漏五蕴。五蕴彻底灭尽的境界叫作“无余涅槃”，这是在佛地。小乘的无余涅槃没办法安立真实的无余涅槃，因为他们在无余涅槃时虽然说灰身灭智，五蕴不存在了，但只是粗大的五蕴不现前而已，细微的五蕴仍然存在，种子没有断掉。他还没有证悟无分微尘、无分刹那。这两个法包含一切色法和心法，五蕴属于色法和心法，色蕴是色法，受想行识四蕴是心法。无分微尘和无分刹那没有断尽，就没办法安立为无余涅槃。真正的无余涅槃唯一在佛地安立，佛地时一切粗粗细细的烦恼种子习气无余灭尽，才安立为无余涅槃。初地乃至十地，都可以安立成无漏五蕴。

佛有没有五蕴呢？从五蕴的侧面进行抉择是完全没有了，因为五蕴是有为法的体性，佛的体性是无为法的体性，按照最究竟了义的观点抉择，佛是不可能五蕴的。但在众生面前示现的时候，我们可以理解成佛有五蕴，无漏的五蕴可以在佛的化身上安立。

**见性净三身，亦在前六地，**

**余地净余二，远离五障故。**

“见性净三身”“三身”并不是讲法报化三身，这里的“身”是指蕴的意思。科判当中讲无漏五蕴，颂词当中讲身，“身”和“蕴”，与积聚都是一个意思。我们说法身，法身实际上并没有身体，但是我们说法身当中有很多的佛功德如是积聚，把很多的佛功德法积聚在一起叫“法身”。有时身是指凡夫的身体、色蕴等等，这里的“身”是指“蕴”，积聚的意思。按照科判或讲义，理解成蕴非常合适。

“见性”，初地时见到万法真如的自性，它是后面一切诸蕴清净的基础。与前面安立三

学一样，初地没有单独区分哪个蕴清净，见性就是初地，它是一切蕴清净的基。“净三身”，就是清净三蕴，也是“亦在前六地”。前面讲见性是指一地，戒蕴清净是二地，三地定蕴清净，四五六地是慧蕴极为清净，所以说“亦在前六地”，理解的方式和前面一样。四地对于觉分的智慧蕴极为清净，五地对于四谛等诸法的智慧蕴极为清净，六地对于缘起智慧蕴极为清净，所以说“见性净三身，亦在前六地”，应该这样了解。

“余地净余二”“余地”是指后四地和十一地佛地，后面的五地是“余地”的意思。“净余二”的“二”字，剩下两种蕴清净。除了戒定慧三蕴之外还有其他的蕴吗？还有解脱蕴和解脱知见蕴。七地乃至十地是清净解脱蕴，佛地是清净解脱知见蕴。

为什么说“余地净余二”呢？因为“远离五障故”，远离了五种障碍，所以“余地净余二”了，就是清净解脱蕴和解脱知见蕴。

前面已宣讲，佛根本不存在五蕴。因为色蕴是有为法的自相，受、想、行、识四蕴是心识或心心所的自相，佛地绝对不可能有心心所的存在，完全是无漏的大智慧。如果佛地还有心心所，从一个侧面来讲肯定就是谤佛。因为心识有遮蔽等方面体相的缘故，所以佛地不可能有五蕴。但是从显现色身、化身这方面讲，有些经典当中也说佛陀有五蕴。因此从了义、不了义，究竟、不究竟这些方面可以如是地进行观察。远离五障就是从这个侧面了解。

“前四”，是指七地乃至十地之间有四种障碍。远离前四种障碍，安立“解脱蕴清净”。

七地有什么样的障碍呢？是对诸相的微细执著。此障碍是在七地的时候有呢？还是登七地的时候有？真正详细分别，在现证七地的时候已经解脱了，所以，应该理解为是从六地到七地之间，即登七地的障碍，是对于诸相还有微细执著，登七地的时候就断掉了。

八地有种障碍是“有功用”。八地现前时，已经得到无功用，无分别智已经自在。所以，真正安立是从七地到八地之间，登八地时要断除有功用的法。

九地的障碍是不能度化众生，也是在八地到九地之间断除的。

十地的障碍是陀罗尼和三摩地门没有成熟，也是在九地到十地之间，登十地的时候就断掉了。没有登十地之前，这个障碍是存在的。远离这四种障碍叫作“解脱蕴清净”。

第五种障碍，佛地的障碍是障碍了解一切万法所知。不可能在佛地现前时，还有障碍必须要以佛智去断除，这是永远无法安立的。我们应该知道，所谓了解一切万法的障碍通过佛智来断除，是把因放在果位上讲。这是什么意思呢？就是这种障碍是在十地末尾以金刚喻定去断除的，还是有学道。要断除这个障碍，必须以有学道的智慧去断除。到了佛地，佛的智慧现前，这时候还有微细的障碍，第二刹那去断掉，这是根本不可能安立的。所以，对于一切智智的智慧做障碍，是在十地到佛地之间，即十地最后一个刹那的智慧断掉了最微细的

无明，第二刹那无间显现佛地，这时已经没有障碍了。就像凡夫地到初地，一地到二地之，七地到八地，这些障碍都是通过无间道对治之后解脱道现前。所以，真实的佛地没有障碍。但是讲义中有时说佛地断除什么障碍，以佛的智慧断障碍，这些都是把果放在因上面讲，因为佛地的智慧是果，说以佛地的智慧断除障碍，实际上是以十地菩萨末尾的智慧去断。这在《现观庄严论》中讲得比较详细、系统。

“远离五障故”，安立解脱知见蕴彻底清净了。解脱和解脱知见前面已做过观察，此处不讲。这方面讲到“无漏五蕴于诸地中如何净修之相”，这是需要我们了解的。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情



## 大乘庄严经论 第九十七课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，现在继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”中前面讲过了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”，这四个科判通过总说的方式已经宣讲了菩萨道的修行。现在在讲第五个科判“圆成证得”，也就是如何现证不可思议大菩提自性觉分的修法，分两个小的科判：前行、正行。

前行从《明信品》乃至《教授随示品》之间做了观察，现在在讲正行，正行分六个科判，次第宣讲《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》。其中前面五个科判已经做了观察，现在正在讲第六个科判，宣讲菩萨的行为和究竟的果。这个分了四个方面：菩萨的兆相；菩萨如何投生的方式；菩萨所住之地；究竟的功德。前三个科判是讲菩萨的十地，最后一个科判是讲究竟佛果的功德。现在在讲第三个科判，菩萨所住之地，分八个方面宣讲，前四个科判已经讲完，今天从第五个科判进行安立。

### 辛五、安立功德成就及未成就之相

菩萨种种殊妙的功德，有些成就有些不成就，那么在诸地当中是如何安立的呢？科判当中通过两颂进行观察。

未成就成就，成复未成成，  
如地建立知，分别无分别。

第一句和第二句就是真实安立成就和未成就。第一句讲到“未成就成就”，从胜解行地乃至十地之间总共有十一地，在这十一地当中，哪些是真实成就菩萨功德，哪些还没有真实成就，就是未成就和成就。

什么是未成就呢？在胜解行地时未成就。虽然胜解行地也有菩萨地的名称，也是菩萨，在菩萨相续当中或者名称上面都具备了，为什么说未成就呢？虽然它有地的名称，虽然有菩萨的名称，但是真正从真实法界来看还没有现证，初地以上的功德还没有得到，所以只能安立成凡夫菩萨或相似的菩萨，这个地也只能安立成相似的地。从这个方面观察，胜解行地的菩萨的功德安立“未成就”。

后面“成就”这两个字就观察从一地乃至十地之间，现见了法界，再再串习之后功德逐渐圆满，所以有真正菩萨的名义，不是相似的菩萨而是真实菩萨，然后也有真实地的名字，从极喜地乃至法云地之间，地的名字都是真实的，从这个方面安立“成就”。

胜解行地和十地之间进行比较，哪个是未成就，哪个是成就。

“成复未成成”，第一个“成”字就是紧接第一句当中成就，这个成就“复未成成”，又可以分为未成就和成就两种。也就是前面从胜解行地到十地之间分了未成就和成就，一地到十地之间已经成就菩萨的功德又分为未成就和成就，是从哪个方面分别的呢？前面我们知道未成就和成就是从有没有登圣地来分别，那么已经登圣地的

菩萨又是从哪个界限来划分的呢？是从有没有获得无功用、无勤作而成佛的能力来划分成就和未成就。

有了这个标准，我们就可以分析，从一地到七地之间，不净七地是未成就，因为一地乃至七地之间全是以有功用、有勤作的方式在修持或安住菩萨地，所以是“未成就”。而八地、九地、十地——三清净地已经成就了无功用、无勤作的这样一种加行，所以安立“成就”，前后未成就、成就的标准和划分的界限不相同。

下面两句宣讲如何登圣地，如何成就圣地的功德。

“如地建立知”，就是犹如从一地乃至十地之间的建立可以了解，从一地到十地之间是如何建立的呢？怎么建立一地到十地之间的种种本体？讲义当中提到以三个方面来建立，也就是菩萨的所证、所断、所修。

一地有所断的、所证的、所修的。一地所断除的，就是遍计障碍，所证就是法界遍行义，所修持的是入定的智慧和出定的布施等修法，从三方面建立初地。二地乃至十地都可以这样类推，犹如建立地道一样，可知道分别和无分别。“知”就是可以了知、了解“分别无分别”。

什么是分别和无分别的意义呢？所谓的分别，菩萨登初地之后就会观察或分别——因为入定位是泯灭一切作意的，一切心心所都是泯灭的，主要是在出定位对诸地做一个分别。他就知道实际上一切诸地的所证、所修、所断，或者说从一地到十地之间，除了自己的心这样分别安立之外，没有一个实际的安立方式。本来无二一味

的大法界中怎么可能有一地乃至十地之间的差别呢？就好像虚空能不能分这是第一阶段、第十阶段呢？根本没有这样的。他就知道实际上一切诸地的安立都是一种心的分别，在心之外没有办法安立，这就叫作“分别”。

然后“无分别”呢？他知道安立诸地境界的心，本身也是无分别、无自性的。了达这样的分别和无分别之后，他可以从地上地——从一地到二地，二地到三地，这样层层渐进，建立了这些功德成就和未成就之相。要不然怎样建立呢？没办法建立。通过“如地建立知，分别无分别”，安立这些功德是逐渐成就的，下下的地是没有成就的，上上的地是已经成就的，这是成就功德的方式。

分别、无分别也可以从泯灭二取的侧面来讲，首先诸地的安立是一种所取，所取是心，在心之外没有一个外面实在的法，这就泯灭了所取。其次自己能分别、能安立的心识也是无自性、空性的，这就泯灭了能取。二取泯灭就入根本慧定，入根本慧定就从一地到二地了，从这方面从地上地。“如地建立知，分别无分别”，就从这个方面了解。

应知诸地中，修习及成就，

此二不思议，诸佛境界故。

这个颂词讲到诸地当中这些成就、未成就的功德，修习和成就的功德等，实际上是不可思议的境界。“诸地中”就是一地乃至十地菩萨的种种修习、成就。也就是在入定位时安住在不可思议、泯灭一切分别念的根本慧定当中。出定位修持种种善妙的修法，只要是

能够积累福德和智慧资粮的种种修法都普遍修习，这方面就是菩萨的修习。他们自己所获得的成就，在入定位怎样寂灭障碍，出定位怎样获得种种神通、神变等等。“此二不思议”，这些修习和成就是不思议的。

对此谁不思议呢？凡夫人不可思议，声闻缘觉也不可思议，他们完全没办法了解登地大菩萨的境界。虽然声闻缘觉已经彻证人无我，但是对法无我空性没有了解，对广大菩萨的境界没办法了解，所以叫作不思议。

或者讲，菩萨一地到十地之间修行的方式，或获得的种种功德成就，这方面是由不可思议的自证来了解的，不可思议也可理解为诸大菩萨的各别自证的境界，其他人是没有办法了解的。

“诸佛境界故”，了知菩萨安住在哪一地也是诸佛的境界，不是声闻缘觉的境界。“此二不思议”，是从菩萨自己安住在各别自证的境界来讲。“诸佛境界故”，菩萨地道的划分是诸佛的境界，不是二乘的境界，更不是凡夫人的境界，从这两个侧面建立这些功德和成就的相状。这两个颂词当中，第一句、第二句是真实划分哪些是成就和未成就的差别。下面几句是讲怎样从上地获得成就的修法，后面的颂词开始宣讲菩萨的修行和成就，一方面是菩萨自己获得了成就的境界，另一方面是佛才能够了解，其他人是根本没办法思议的。菩萨入根本慧定的智慧相当微细，一般人根本不知道菩萨是怎样安住的，安住在怎样的境界当中，而佛很清楚菩萨安住在怎样的状态、怎样划分，这是不可思议的，是诸佛的境界。

## 辛六、得地之兆相分二：一、宣说真实兆相；二、宣说具兆相地之功德

### 壬一、宣说真实兆相

“宣说真实兆相”和前面第一个科判“宣说兆相”的区别是什么？麦彭仁波切讲，第一个科判是宣讲胜解行地菩萨和一地到十地菩萨得地的兆相，是讲凡夫菩萨和圣者菩萨共同的兆相。而这地方所讲的真实兆相，单单是指初地以上菩萨的兆相。

明信及无劣，无怯亦无待，  
通达及平等，离偏亦离着，  
及以知方便，亦在圣众生，  
如此十种相，地地皆圆满。

颂词宣讲了一地到十地菩萨所获得的种种兆相。

第一种是“明信”。明信就是一种很清明的信解，就是生起非常坚固的定解的意思。对什么样的法生起定解？一地以上的菩萨对两种法生起定解。第一种就是安住于初地时，对自己的修法也好，所断也好，所证也好，对这一切法的体相全部了解，没有什么愚昧的、怀疑的，即对自己修持的法生起定解。不像凡夫众生，现在该修什么法还搞不清楚。初地以上的菩萨对于自己是一地或是二地，对自己所安住的、所修的教法内容、应断除什么、如何证悟方面全部了解，对自己所安住的地的种种修法全部生起定解。第二种生起定解之相：不单单是对自己所安住的地，对其他菩萨所安住的地的修法也通达。对于这样一种法生起定解，比如一地菩萨知道二地菩萨的

所证是什么，所断是什么，所修是什么，乃至十地菩萨的所证、所断都了解，对于自己的地和其他地的修法全部了解，这就说明菩萨对如何从地上地的修法都是通达的。这方面就是“明信”的内容。

第二个叫“无劣”。劣就是下劣的意思，无劣是没有下劣心。初地以上菩萨现证了法界自相，他的智慧相当广博、深厚。不像凡夫对一个问题苦苦思索，学不下去时，就会对深广的法义生起退却心，这叫下劣心。初地菩萨现证了法界，有根本慧定的智慧，出定时自然引发广博的智慧，对深广的教义根本不会生起怯懦心、退却心。对于深广教义不会生起下劣心，所以叫无劣。

第三个“无法”就是无法懦，无法和无劣有什么差别呢？差别在于对境。无劣的对境是深广法义，无法的对境是行持广大苦行。一般众生想到修菩萨行要在很长时间中再再布施自己的头目手脚，就生起很大的怯懦心。但初地以上的菩萨现证了法界自相，相续中福德、智慧很圆满的缘故，他对于布施自己的头目手脚、行持广大的苦行没有怯懦心。

第四个“无待”，意思就是不观待于他人的教授，不需要别人来教授。这是什么意思呢？菩萨安住于自地，比如初地菩萨安住于初地时，对于初地应该修习的法，不需要别人再来教授，不需要别人说：你现在要学这个，过段时间再修另一种法，绝不会这样，因为他已经对于初地需要修什么法、积累什么资粮全部通达。凡夫人就需要上师引导，说这段时间修这个法，生起验相后再修另外一个法。初地菩萨对于自己本阶段要修持的法清清楚楚，不观待其他善知识

阿闍梨的教授，所以叫无待。

第五个“通达”，通达和无待的意思类似，初地菩萨对于其他地菩萨所证、所断的修法等，也不需要别人教授就能通达。无待和通达二者的差别是：无待是对于自己在本地修的法不需要教授，通达是对上地的菩萨所要修持的法完全通达，也不需要教授。

第六个是“平等”。未登初地时，自他的身心、苦乐没有平等。真正自他心平等、苦乐平等是初地以上的圣者才做得到的，所以平等心是一种兆相。

第七个“离偏”。一般人受到赞叹会非常高兴，受到呵斥会很痛苦，偏堕一方，而菩萨已离开这种偏堕，别人赞叹也如是安住，别人诋毁也如是安住，有这种殊胜广大的智慧境界，这称为地上菩萨的兆相，一地以上的菩萨都具备离偏的功德，。

第八“离着”，就是离开执著，离开什么样的执著呢？妙欲的执著。菩萨示现为转轮王或梵天时，对妙欲根本不执著。从一个方面讲，菩萨因为相续当中享受佛的境界或相似的功德，或享受菩萨自己真实的功德，享用种种善法的妙乐，他对于转轮王、梵天帝释的妙欲统统舍弃，没有丝毫耽著，出家守持净戒。从这个方面也可以理解“离着”的殊胜意义。

“及以知方便”，菩萨通达或了知如何现证大菩提的方便，什么是现证大菩提的方便呢？就是三轮体空的智慧、无分别智慧。菩萨一地之后现证无分别智慧，不像胜解行地是推理或安住总相，初地是安住在无分别智慧的自相当中，出定位也有一种殊胜的定解，他



了知获证法身、获证大菩提果的方便就是三轮体空的智慧。初地以上的菩萨都有这个兆相。

“亦在圣众生”“圣众”这里应该断句，“生”是另一个意思，不应理解成殊胜的众生或圣者众生，不是这个意思。“圣众生”，就是菩萨除了有必要专门投生在没有佛法出世的地方之外，恒时都是在圣众当中出生的，就是生在佛菩萨的眷属当中，生在有佛的地方，然后成为佛子。比如初地菩萨就是生到有佛出世的世界，和诸菩萨一起成为佛的眷属，也就是生在佛的坛城中的意思，这叫作圣众中出生，恒时在圣众当中、在如来的坛城当中如是降生。前面讲过，除了有必要调化没有佛菩萨教化的众生之外，大多数时间菩萨都是投生在如来坛城当中，如是享受法乐。

“如此十种相，地地皆圆满”，这十种兆相一地到十地菩萨都是圆满的，都具备这样的功德。不具备就不是真正的菩萨，因为没有兆相的缘故。既然有这些兆相，那么是不是能被一切众生看到呢？不一定。比如菩萨降生于末法时代，众生福报浅薄、智慧不够，菩萨虽然具备这些兆相，但是在凡夫众生面前不一定全部示现。在我们面前示现的一些善知识、大菩萨，我们要不要一个一个去观察有没有“明信、无劣、圣众生”等兆相呢？这不一定，因为凡夫众生有障碍的缘故，不一定看得到。有的善知识、菩萨示现有贪嗔相、偏堕相、执著相、愚痴相……示现很多很多的相，但都是方便示现，他自己的相续当中根本不具备这些过失。

下面的颂词也是宣讲兆相，有十六种，这十六种兆相是宣讲十

度的兆相。前面着重讲十地的兆相，这里着重讲十度的兆相，就是十波罗蜜多。但二者并不是别别他体的，离开十度没有十地菩萨，离开十地也没有十度的修法。这是从两个侧面宣讲十地的菩萨所具备的功德。

有欲无六障，其次无乱慧，  
不漂亦不回，事友及供养，  
回向将生胜，修善与戏通，  
功德藏如是，佛子十六相。

这里讲到佛子修持六波罗蜜多的十六种兆相。

“有欲”是第一种兆相，是指对六度或十度的希求，这方面是一种兆相。初地以上菩萨对于六波罗蜜多或十波罗蜜多都有一种希望心，恒时想修持十度。对于十度或六度总的有一个希求，总的想要修行，这个叫有欲。

“无六障”是第二乃至第七种兆相，“有欲”是第一种，“无六障”包含六种。第一句颂词讲了第一到第七种兆相。“无六障”就是无六度的障碍，没有六度的障碍是菩萨的兆相。

首先初地菩萨没有布施的障碍，布施的障碍就是悭吝。他根本没有悭吝心，对于自己拥有的资财或智慧、心里的善根恒时都没有丝毫的悭吝，统统要布施的布施、要回向的回向。菩萨在初地时离开了布施的障碍，无布施障就是第二种兆相。

无持戒障是第三种兆相。菩萨二地的时候离开了持戒的障碍，根本不会毁犯戒律。二地菩萨的戒律极为清净、圆满，根本没有持

戒的违品。不论白天或是梦中，他不要说真实去做伤害众生的事情，连这样一种心都不会生起来，心都极为清净，离开了持戒障。

第四种兆相是无安忍障。菩萨三地的时候离开了安忍障，根本没有安忍的障碍，安忍的障碍就是嗔恚。当我们有嗔恚时是不会去守持安忍的，但是在三地菩萨的时候，这种嗔恨对安忍的障碍已经完全离开了。

第五种兆相是无精进障。四地菩萨离开了精进的障碍，就是没有懈怠，恒时精进都是圆满的。白天、夜晚他都没有离开过精进。我们看到菩萨在休息或睡觉了，倒不一定肯定不是四地菩萨，他的心恒时没有离开过对善法的希求心，身体即便是在休息或者我们看到在睡觉，实际上他都是恒时精进的。菩萨四地的时候精进度是绝对圆满的。

第六种兆相是无禅定障。五地菩萨离开了禅定的障碍。有时我们讲禅定的障碍就是散乱，五地菩萨的时候绝对没有散乱，但这里没有从散乱的侧面安立违品。是从哪个方面安立障碍的呢？是从无有慈悲心方面。菩萨在安住禅定时四无量心是增上的，四无量心增上、慈悲心增上，没有无慈悲心的状态，安住禅定时也是慈悲心再再增上。禅定和大悲心是以双运的方式安立的。这方面的安立和前面所讲六度的违品稍不一样。

第七种兆相是无般若障。六地菩萨离开了般若的障碍。从智慧度的侧面观察，主要是没有般若的障碍，就是没有邪慧。邪慧包含很多很多方面，常乐我净是一种邪慧，无常、苦、空、无我这些对菩

萨来讲还是邪慧，反正只要是有执著的、有相状的，都是般若的障碍。对这一切违品全部远离，能够恒时安住在离一切戏论的大空性当中，离开了智慧的障碍。

以上是无六障的意思，已经讲到了第七种兆相。

“其次无乱慧”，第八种兆相是“无乱慧”。在七地时菩萨方便度已经圆满，无有散乱和智慧。什么是无有散乱和智慧呢？就是没有希求二乘、小乘的散乱。希求小乘是一种散乱，菩萨无有这种散乱而安住在大乘殊胜智慧当中，这个叫“无乱慧”。因为七地菩萨能够善巧回向，善巧方便圆满，大悲、智慧双运，根本不会被二乘心所夺，被二乘心所散乱，这叫“无乱”，他有殊胜的智慧叫“无乱慧”。

“不漂亦不回”，第九种兆相是“不漂”。这是什么意思呢？自己的心如果散于欲妙当中，执著欲妙叫作“漂”，然后“不漂”就是不被欲妙心所夺。这个方面安立成第八地，第八地本来我们安立成愿度圆满，但是麦彭仁波切安立为力波罗蜜多圆满。以前讲过，麦彭仁波切安立十度时，六地、七地都是一样的，但在第八地、第九地有点不同，即八地安立力波罗蜜多圆满，九地安立愿波罗蜜多圆满，这是一种特殊安立的方式。八地时力波罗蜜多圆满的缘故，他有殊胜的力，所以根本不会被欲妙所夺，不漂于欲妙当中，这个叫“不漂”。

第十种兆相是“不回”，这个“不回”就是不退回、不退屈的意思。菩萨度化众生时，遇到痛苦、事业不成办不会灰心丧气，不会退屈，根本不会退转，这个叫“不回”，这个方面是力圆满的缘故。

第十一种兆相是“事友”。愿圆满的缘故能够“事友和供养”，菩萨在九地时愿波罗蜜多圆满，能够“事友”，事友是什么意思呢？就是依止善友、善知识，善友、善知识就是佛菩萨，依止他们学习、听闻甚深的教法，这个叫作事友。

第十二种兆相是“供养”，能够通过一切有主物、无主物，或以幻化等方式来供养诸佛，这个叫“供养”。

“回向将生胜”，第十三种兆相是“回向”，主要是从第七地安立，第七地菩萨能够将一切善根善巧回向。菩萨自己所积累的善根是无量无边的，回向的方式也是不可思议的，回向的愿也很多，回向之处也很广大。七地菩萨能够善巧将一切善根回向大菩提，回向度化众生。“将”字和以及的“以”，还有“亦”字是一样的，没有什么特殊的意思。

第十四种兆相是“生胜”，愿波罗蜜多圆满的时候能够生于殊胜之处，因为他的发愿很殊胜，通过他自己的愿力，愿意生在哪个地方就可以如是随欲投生。这个叫生胜。

“修善与戏通”，第十五种兆相是“修善”，修善主要是菩萨力波罗蜜多圆满的缘故，能够灭除一切善法的违品，因为他的力量很足够，能够远离一切修波罗蜜多的违品，如是恒时修习诸善根，这个叫“修善”。

第十六种兆相是“戏通”，就是游戏神通。这是指第十地菩萨智慧波罗蜜多已经圆满，因此能够随意游戏神通，他的神通在一切法当中是最为超胜的。

“功德藏如是”，可以把十地菩萨最胜的神通安立成功德宝藏。因为他的智慧、神通可以任运示现一切功德，乃至佛的十二相事业都可以示现，绝对是功德宝藏。这个“功德藏”可以单独和“戏通”对应，也可以和十六种兆相一一对应。因为一地到十地菩萨的十波罗蜜多这么圆满，所以这些菩萨的相续就是功德宝藏，具备殊胜的兆相可以生出一切殊胜善妙的功德。

“佛子十六相”，这就是一地到十地的佛子菩萨具备的十六种兆相。这方面讲得很系统，前面十地的十种兆相和后面十波罗蜜多的十六种兆相一一对照。

## 壬二、宣说具兆相地之功德

具备兆相地的功德就是说，从一地到十地都具备这些兆相，具备兆相地的功德，就是具备圣地的功德。

地地升进时，度度有五德，  
二及二及一，应知止观俱。

前面《教授随示品》也讲过胜解行地菩萨具备的五种功德，这个地方是讲从一地乃至十地菩萨具备的五种功德，二者是有差别的。

“地地升进时”，地地升进就是从一地升二地，二地升三地，乃至九地升十地。从地登地、地地升进的时候，“度度有五德”，每一度都有五种功德。也就是说，每一地主要修持一种度，或者间接修持其余的九度或五度。每一度都有五种功德，也就是说每一地都具备五种功德。

五种功德当中，前面是两种寂止的功德，后面是两种胜观的功

德，最后是止观双运的功德。所以说“二及二及一，应知止观俱”。最后一句“应知止观俱”，可以解释“二及二及一”这个内容。寂止具备两种功德就叫“二”，胜观具备两种功德就是第二个“二”，然后止观双运具备一种功德，这个叫“一”。

五种功德当中第一个是“灭习”，前面《教授品》讲“念念融诸习”，灭习是每一念当中都能够灭除习气。胜解行地主要是以压伏的方式对治习气，因为胜解行地没有无分别智慧，真正要把烦恼障、所知障的种种习气从根断除还没有能力，只能压伏、使它不现行而已。那么在初地以后，从一地到十地之间，真正能够在每一念当中把烦恼障和所知障从根拔除，这样的功德在初地以后都会具备。灭习主要是讲寂止，在寂止方面念念融诸习。

第二个是讲“心倚”（得猗），心倚就是安住在超胜的禅定当中，“倚”理解成轻安的意思。前面讲轻安主要是身轻安、心轻安，这个地方也可以这样理解，但是主要是从心轻安方面讲。心轻安——他安住在殊胜的禅定本体当中，寂止当中，安住在不分别诸相的境界当中，对于这些色法、非色法，或者有为、无为法等等都不作意、不观想，反正一缘安住，完全不分别叫“心倚”的境界。

第三是“圆明”，所谓圆明就是指胜观的功德。第三、第四主要是讲胜观的功德。圆明怎样理解呢？通过两个讲义的意思，就是在知一切万法都无有分别相的同时，可以对一切经教的意思无误通达。在完全无相的当下，对一切经义全部通达。或者反过来讲，在通达一切经义的当下，根本不起任何执著相。这就是圆明的内容，

很殊胜的。

第四者是“相起”。这个怎么讲呢？在下地、不清净七地，即将登清净位、登八地时，这个登八地的因相，在出定位或胜观的相中就可以现出来。这个因相可以说是兆相的意思，“相起”这个兆相，就是要登初地之前会有很多兆相，比如身体不生诸虫或自己梦到沐浴等，可以相似这样理解。就是菩萨在不清净七地、要登清净地的时候，也会出现很多和清净地相似的一种因相，没做观察也会显现出来的，所以可以叫作因相，或者说是“相起”的意思。

第五者是“广因”，止观二具就是广因，广因就是广大因的意思，什么是广大因呢？为了获得大菩提法身而做广大因，这个广大因就是从一地到十地之间再再地圆满福德、智慧两种资粮，这个就是广大因，除此之外没有什么广大因。唐译当中讲广因，我们就知道，实际上就是对于这个断得的解脱或证得的法身，让这种因相令摄随转，摄持福德、智慧资粮，使它们再再成为大菩提的因，成为法身的因，这个叫作“广因”。一地到十地之间都具备这五种功德，具备这个兆相的功德就是这样。如果再进一步分析，寂止的功德可以相似理解成入根本慧定的功德，这个寂止肯定是很殊胜的寂止，可以安住根本慧定的寂止，为什么这样讲呢？我们可以从第一个“灭习”来分析，一般的寂止能够“灭习”吗？根本做不到在念念当中根拔除烦恼障和所知障的种子，真正把烦恼障、所知障的种子从根拔除只有根本慧定才做得到，因此可知这种寂止就是根本慧定的境界。后面的胜观可以理解成出定位后得的智慧、后得的胜观。不能一概



讲，入定肯定只是寂止没有胜观，出定位单单是一种后得的分别智慧，入定位肯定是止观双运的。

寂止和胜观能够念念灭诸习，主要是在根本慧定的入定位。在一无分别、一切诸法无有自性的当下，能够通达经教的意义，这个根本根本慧定是做不到的，根本慧定是安住在法性当中，不会了解一切万法的涵义。要了解这个经、那个论或者一切法的涵义，要在胜观或出定位通过后得清净智慧才可以了达。

这里止观双运是一起讲的，就是把入定和出定位合在一起安立第五种功德，因为菩萨要积累智慧、福德资粮，把这两种资粮摄受成大菩提的因。除了菩萨的入根本慧定和出定位之外，再找不到其他圆满智慧和福德资粮的修法。

### 辛七、地之释词

“地之释词”包含两个方面：一是讲一地极喜地到十地法云地之间为什么这样安立名称，解释地的名称；二是总的解释什么叫“地”。

第一层意思是讲为什么叫欢喜地等等。

#### 见真见利物，此处得欢喜；

“此处得欢喜”就是讲欢喜地或极喜地。欢喜地、极喜地没有大的差别，都是极为欢喜的意思。为什么会极为欢喜呢？“见真见利物”给了解释，“见真”就是因为得到自利而极为欢喜，“见利物”是因为见到可以利他而极欢喜，除了自他二利之外，没有任何一个法能够引发菩萨这么大的欢喜心。一般世间众生不会因为得到自利、他利而欢喜，他们的欢喜只是一种有漏法。菩萨真正生起的欢喜心是非常超胜

的。“见真”就是见到自己得自利，“真”就是真实义、真实法界或真如的意思，见到自己现证了真如，见到自己能够自利，见到自己离佛地相当接近，将要马上成佛，见到自己生在如来家族当中等等，从这个方面一一观察、见到的缘故，再再生欢喜心。确确实实这种欢喜心是没办法比喻的，我们现在得到再大的欢喜心，都根本没办法和菩萨见到真实义的大欢喜心相比，所以叫极喜。

然后“见利物”，就是能够见到他利，“利物”的“物”是众生的意思，不能理解成物体、事物。见到能够利益众生，利益众生就是利他，怎样做利他呢？无著菩萨的讲义中讲，初地菩萨在一个刹那当中能够成熟一百个众生的相续，真实利他的功德已经圆满了。菩萨见到自己有了这样的功德，这是在胜解行地时梦寐以求的事情。我们现在修法时，就说我什么时候能真正利益众生呢，有时看到痛苦的众生，确确实实很想帮助他们，但实在没有办法，心有余而力不足，自己没有这个能力。在凡夫地、胜解行地只能是再再发愿，通过回向的方式来利益众生。但是初地菩萨真正登地时，他的能力已经成熟了，在每一个刹那当中绝对能够成熟一百个众生的相续，因此再再生欢喜心。菩萨能够真正利益众生就非常高兴，他在一个无数劫当中串习要利益众生的心愿，在得初地的时候圆满了、成就了，怎么会不高兴呢？比如。我们一生的愿望如果现在一下子实现了，就会喜不自禁。菩萨在一个无数劫当中再再发愿要得到利益众生的能力，得到之后的欢喜心肯定是非常巨大的。

下面再解释什么叫离垢地。

## 出犯出异心，是名离垢地；

离开了垢染的缘故，“是名离垢地”。离开了什么垢染？就是“出犯、出异心”这两种垢染，这个“犯”是指犯戒的垢染，“异心”是异乘心的垢染，离开了这两种垢染叫“离垢”。

“出犯”，就是菩萨获得二地的时候，已经从犯戒的垢染当中得出离，绝对不会再有垢染，不像凡夫每天要防护，如果不好好防护，就有可能出现犯戒的垢染。凡夫即便白天防护，晚上做梦也没有能力防护，在梦中还会有犯戒的垢染，虽然不会有真实的犯戒行为，因为没有真实对境，行为没有究竟，但是意乐是肯定有的，还有犯戒的影像。为什么我们在梦中犯戒醒来要忏悔，你在梦中看到一个众生要杀死他，虽然没有真实对境，对境是你自己的心识，真实的加行也没有，究竟也没有杀死众生，但这个恶心已经有了，对大乘菩萨来讲，仍然是障道因缘，仍然需要忏悔。我们在梦中做了坏事，醒来还是要忏悔，否则这个垢染还是会障道。二地菩萨在白天、夜晚，就是在醒觉位和睡觉时，都从犯戒的垢染中出离了，这是安立离垢地的一个根据。

第二个根据是“出异心”，异心就是异乘心，就是小乘心、二乘心。二地菩萨已经从堕二乘心的垢染中出离了。菩萨的心如果趋入二乘就是修菩萨道的垢染，而二地菩萨已经彻底从异乘心当中得到出离，因此叫作离垢。从“出犯、出异心”这两个根据出离了两种垢染的缘故，是名离垢地。弥勒菩萨讲得很具体、很清楚。

今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智  
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌  
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第九十八课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《大乘经庄严论》，本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式开显。前面“所安立、分别所知、所思维、不可思议”这四个科判已经讲完，通过总说的方式宣讲了菩萨道的修行，现在讲第五个科判“圆成证得”，宣讲现证大菩提自性的修法，分前行、正行。其中前行通过《明信品》乃至《教授随示品》做了观察。

正行包括《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住及究竟果品》，从六个方面一一观察。麦彭仁波切说《觉分品》是实修法，《觉分品》中对菩萨从凡夫乃至佛地之间怎样行持做了详细观察。

第六个科判“行住及究竟果品”，把菩萨的行为和究竟的果分四个方面进行抉择：菩萨的兆相；菩萨的投生之相；菩萨所住之地的情况；菩萨究竟的功德。其中前三个科判是宣讲菩萨的行为和所安住的地，第四个科判是宣讲究竟佛地的功德。

现在在讲第三个科判，分八个方面。前面对地的体相等做了观察，今天讲第七个科判“地之释词”，对十地各别解释——为什么叫

极喜地等；还有对总的“地”解释——为什么称为“地”。前面对欢喜地、离垢地已经做了观察。

### 求法持法力，作明故名明；

这是讲第三地发光地，“作明故名明”，明即光明，光明和发光实际是一个意思，有发光肯定有光明。为什么叫发光地或光明地？

“求法持法力，作明故名明”。三地菩萨获得无量三摩地，或对无量三摩地获得自在，可以趋入或行持三摩地。他首先去求无量无边的佛法，然后去守持。“求法持法力”，能够求无量佛法，可以守持无量佛法。“作明”，一个方面菩萨自己的相续可以获得光明，另一方面，菩萨也能善巧地将这种法义安置在有情相续中，给有情传讲无量无边的正法，能令有情相续获得智慧、正法。因此“求法持法力”是从菩萨相续当中具备的、对求法、持法的力量、功德来讲的。“作明”是从两个方面讲：菩萨相续中有这种正法力量；令其他众生相续中获得正法光明。

第四焰慧地。

### 惑障智障薪，能烧是焰慧；

什么是“焰慧”？对所烧的薪柴能烧叫火焰。对于第四地菩萨来讲，他相续中对三十七道品或诸觉分的观慧极为炽然，能够烧尽“惑障”和“智障”。惑障指烦恼障，惑是烦恼；智障指所知障，因为了知一切所知法是一种智慧的能力，还没有办法了知一切万法叫智障、所知障。佛陀真正灭尽一切所知障，现证究竟的佛果。菩萨相续中觉分的智慧极为炽然的缘故，能烧尽一切烦恼障和所知障的

薪柴。“能烧是焰慧”，能烧是菩萨相续中的观慧，所烧是惑障和智障两种烦恼。是不是所有烦恼障、所知障在四地都彻底断尽了？那倒不是，真正断尽烦恼障是在八地，真正断除所知障要到十地末尾。这里的意思是，通过觉分的智慧，四地菩萨能够断除相续中的所有烦恼障、所知障。初地、二地、三地都有这样的特色，自地的烦恼障、所知障都能断。四地安立焰慧地，主要是从觉分的智慧极为炽然的侧面来讲，能够烧尽烦恼障及所知障，并不是其他地没有断障。

下面讲难胜地的释词。

### 难退有二种，能退故难胜；

“难退有二种”，难退有哪两种？第一种：对于成熟、教化有情比较困难，菩萨没有获得五地，在没办法调化众生时有可能退失；第二种：菩萨度化众生时，对于所化弟子不听教言、做种种邪行而难以忍受。一是对度化众生的苦行难以忍受；二是对所化众生的邪行难以忍受。这叫“难退有二种”，菩萨还没到达五地，都有可能退失。

“能退故难胜”，五地菩萨因为善巧四地智慧的缘故，他能够退这两种难退的法，因此叫“难胜”，难，是“难退”的意思，“胜”，是从难中能够胜伏。五地菩萨能够胜伏这两种困难、艰难的缘故，称为难胜地。

以前法王曾经做过教诫，如果上师是五地菩萨，也许能够堪忍所化弟子的邪行。胜解行地的菩萨、一至四地的菩萨，如果他的弟

子不听教言或做很多邪行，就有可能示现涅槃，不愿住世，这种情况是有的。有些菩萨已获得五地，但显现上也有对弟子的邪行无法忍受而示现涅槃或独自去修法的，实际上，五地菩萨不可能对弟子的邪行生厌退心。即便是初地菩萨，也不可能因弟子不听话就马上不教导了。从真正胜伏违品而言是五地菩萨，因此五地称为难胜地。

《入中论》讲，五地菩萨的禅定非常殊妙，魔王及魔眷属没办法胜伏五地菩萨的功德，称为难胜地。

第六地是现前地。

不住二法观，恒现名现前；

“不住二法”，所谓“二法”指轮回法、涅槃法。因为六地菩萨智慧度极为增胜，通达善巧十二缘起，顺观十二缘起是流转的次第，逆观十二缘起是还灭的次第。顺观十二缘起，众生趋于轮回中，声闻缘觉逆观十二缘起，住于涅槃中。菩萨的智慧非常善巧，他知道顺逆的十二缘起的本质都是空性的，没有什么可得的法。他通达顺逆十二缘起的本性之后，不住二法当中，不住在轮回当中，也不住在涅槃当中。如果像世间人一样，随顺十二缘起，从无明缘行、行缘识乃至生缘老死，就是住于轮回。如果像声闻缘觉一样，无明灭故识灭，乃至生灭故老死灭，就是住于涅槃。二者都没有通达缘起的自性，差别是声闻缘觉通达了一部分，凡夫众生是无自在地随着十二缘起在流转。菩萨通达流转、还灭二者的真实自性，对十二缘起法无余通达，能够不住于二法当中。“不住二法观”的“观”指观慧。“观”和“恒现名现前”的“恒现”一起理解，这种不住二法的



观慧能够恒时现前的缘故，就叫现前地。以上解释了现前地的释词。

第七地远行地。

### 杂道邻一道，远去名远行；

为什么叫远行地？这个“杂道”怎么理解？麦彭仁波切和无著菩萨的讲义都没有讲。按照意义可以如是观察，第七地叫作“杂道”，因为它处于中间的阶段，观待有相它不是有相，处于无相的阶段；说它无功用，它又是有功用的。无相、有功用就是杂道，它不同于下面的六地，也不同于第八地，是在中间的特殊阶段。它不同于有相、有功用，也不同于无相、无功用，它是无相、有功用，所以称为杂道。杂道就是第七地的意思。

“邻一道”“邻”就是邻近、紧挨着的意思。“一道”就是一行道，指第八地。第八地为什么叫一行道？因为八地以下的七地、六地等等，对于自他相续还有别别的执著，这方面的执著还没有断除。虽然在初地现证万法空性，在出定位了知一切万法遍行义，但只是通达法界遍于一切万法当中。前面讲过，五地菩萨有所通达诸佛与自己的相续无别，但还没有通过各别自证的方式如是安住。自他相续的一切执著真正通过无分别智慧彻底泯灭，是从第八地开始，八地菩萨所有自他相续的执著，在现证无分别智慧后彻底断根，并不是通过见解摄持或大概了解，这叫作一行道。一个八地菩萨行持，所有八地菩萨同时行持，这叫一行道，成佛的速度相当快。

比如，麦彭仁波切说过，就像河流在陆地上都有别别的名称，长江或黄河、恒河等等，一旦汇入大海，就都是海水，全部成了一

个海水的自性。所有八地菩萨就是这样，因为无分别智慧已经获得自在，自他相续已完全融入，细微的执著不存在了。所以，一个八地菩萨修行，所有八地菩萨都在修行，这叫一行道。一行道是八地菩萨获得的，也是八地菩萨的一个名称。因此，“杂道”就是第七地，“邻一道”就是相邻一行道。单讲这是七地、邻一道没有多大意义。因为八地一行道是无相、无功用的，而杂道是无相、有功用的，和无相、无功用最为接近，最为接近的缘故，叫远去。到底是什么远去了呢？讲义中讲到，实际上种种功用、勤作在七地末尾达到了究竟，因此称为远去，离功用、勤作极为遥远。凡夫地都是有相、有功用的，在八地是无相、无功用，七地末尾和它最为接近，到了有功用的究竟，行持到极为遥远、到了究竟的时候，叫远去。远去也是远行的意思，为什么叫远？就是极为遥远或极为究竟。什么极为究竟呢？就是有功用、有勤作的加行已经达到究竟，再没办法超越，越过去就到八地。从七地的最后一刹那到八地的第一刹那了，八地就是无相、无功用。这是远行地的意思。

下面讲不动地。

相想无相想，动无不动地；

这里安立不动地的含义。“相想无相想”，所谓“相想”就是有相的执著，可以理解为执著。从凡夫地乃至六地都有各自的相，前面我们分析二地、三地乃至六地都有相，到七地就无相了。所以“相想”是指六地以下，“无相想”是指七地，无相的执著。虽然七地安住于无相当中，但是有勤作，这也是一种执著，通过勤作的方式来

安住。“相想”和“无相想”，就是七地以下。所有的执著“动无”——就是没办法动摇。六地以下通过执著相而动摇，七地通过有勤作而动摇。八地什么动摇都没有，不管相的执著，无相、有功用的执著全都不动，称为不动地，这是非常准确的定义。

弥勒菩萨释词非常准确，“相想”没有，“无相想”也没有，所有这些都没有办法动摇八地菩萨的境界，无分别智慧极为自在。八地菩萨相续当中有没有执著呢？没有；有没有勤作呢？也没有。没有执著又没有勤作，能够任运成佛，这是相当稀有的。

下面讲第九地。

#### 四辩智力巧，说善称善慧；

九地叫善慧地。为什么叫善慧地？这里是次第解释的。“四辩”就是四无碍解，解和辩是一个意思。法、义、词、辩称之为四无碍解。“智”是指智慧，九地四无碍解的智慧非常善巧，到什么程度呢？

“说善”，指说法非常善妙。怎样善妙呢？无著菩萨的讲义提到，整个三千大千世界所有众生——人、天、龙、夜叉或旁生等等，不同类的众生，通过不同的语言，提出不同的问题，而且不是次第排队来问。就是在一个时间当中，所有众生通过不同的语言一起提不同的问题，这时九地菩萨可以通过一个声音回答，能够解决所有疑问，这叫“说善”。这种说法非常善妙。我们说佛具备这样的功德，但实际上九地善慧地已经具备这样的功德。三千大千世界的众生同时提问，用一个声音做回答，这些众生，人听到人的回答，天听到天语的回答，龙听到龙语的回答，都能够遣除各自的疑惑。这方面非常

善妙，所以称善慧地。我们说他的智慧很善妙，善妙到什么程度？就是善妙到这个程度，几乎达到一种不可思议的状态。

下面讲第十地法云地。

### 二门如云遍，雨法名法云。

“二门”，就是三摩地门和陀罗尼门。“如云遍”，通过三摩地和陀罗尼门，菩萨所熏习的一切听闻善法的种子，全部遍满在阿赖耶识或心的本性中。遍满之后，菩萨的一一相好当中或一一毛孔当中都能雨大法雨。菩萨不单单通过口来说法，每个相好、毛孔都能够任运自在的宣讲正法，满足一切种类众生的需求，这叫作“雨法名法云”。

为什么叫法云地呢？就像天空中布满乌云，从中降下大雨，使地上的动植物都得以满足、生长一样。菩萨相续当中充满正法，菩萨的每一相、每一好、每一毛孔都能够宣讲正法，能够满足一切众生的需求。

以上对十地的释词做了观察，下面分别对于总的“地”或“住”做观察。

为集诸善根，乐住故说住，

数数数无畏，复以地为名。

第一、二句宣讲什么是“住”，第三、四句宣讲什么是“地”。这一品叫《行住品》，为什么叫“住”呢？因为菩萨非常乐于安住在诸地的缘故，为什么乐于安住在诸地呢？“为集诸善根，乐住故说住”。

因为菩萨在每一地当中，为了积累无量无边、各种各样的善根，对

于积累的善根非常乐于安住的缘故，叫作“住”，称为十住或十地，或称菩萨安住诸地。“为集诸善根”的缘故，菩萨非常欢喜或非常希望能够安住在每一地所积累的善根当中，“乐住故说住”。

“地”通过梵语翻译过来，意思就是“数数数无畏”。地有三个含义：头两个数“数数”是第一个含义；第三个“数”指实数，虚实的实，是第二个含义；“无畏”是第三个含义。

“数数”，指菩萨从一地至十地，数数地断除障碍、证悟功德。以前没有断的障碍，每一刹那都在断；以前没有得的功德，每一刹那都在得，这是菩萨不共的功德。凡夫地时，最上等的修行是每天增长功德，而菩萨则是每一刹那都在增长功德，功德非常善妙。我们说有这么多障碍可以断吗？有这么多功德可以得到吗？绝对有。无始以来我们相续当中积累了无量无边、各式各样的种子习气，都需要一一断除，否则根本没办法现前一切智智。

实际上，我们阿赖耶识当中各式各样的习气非常深厚、非常多，在凡夫地时根本没办法断除，各式各样的串习非常多。有时想想，我们一天或一个小时、一分钟当中起了多少分别念？这些都会熏习到自己的种子当中，这些都要一一断除。在菩萨地之后，每一刹那都在断除烦恼或所知障种子、习气。刚开始断粗大的，然后逐渐断细微的，反正每一地都有断除。有这么多功德吗？确实有。佛的功德无量无边，说不能尽。菩萨从一地到十地修行时，数数证悟断证的功德。

实“数”，就是实际数目，意思就是所谓的住、地的数量有十种，

从第一地至第十地。为什么这里不算胜解行地和第十一地佛地呢？因为胜解行地是假立的，它并没有现证法界，没有登菩萨地，是假立它是一个地。而佛地已经超越了菩萨地，因为十地就是有学的究竟。这样观察可知菩萨地就是第一地到第十地，共有十种，胜解行地和佛地不算。菩萨地有这么多，在每一地都有这么多障碍要断，有这么多功德要证，菩萨知道这绝对是真实的，不是虚假的。菩萨每一地要断的障碍、要证的功德，都是真实不虚的，这叫实数。

“无畏”，所谓无畏，就是上上的地是无畏地。一地菩萨看待二地，二地是无畏地。讲义中讲，一地菩萨安住在自地时，因为害怕退失自他二利的功德，所以希求上地——希求二地乃至三地。二地希求三地，三地希求四地，乃至九地希求十地。我们会想，初地以上的菩萨还会担心自他二利的功德退失吗？真正来讲，初地以上菩萨的功德一刹那也不退失。为什么要说退失呢？前面抉择过，没有得到也可以叫退失。有一种解释的方法叫“未得名失”，没有得到增上的功德叫退失。初地菩萨安住在自地时，不满足现在的功德，因为二地在度化众生或圆满自他二利方面的功德更增上，没有得到的话叫退失，菩萨害怕这种退失的缘故，就开始追求上地，这叫无畏。

“复以地为名”，从以上三个含义安立“地”的名字，无著菩萨的讲义这样讲。麦彭仁波切没有从“数数、数、无畏”三方面讲，直接按照“布摩”这个梵语来讲，什么叫“地”呢？按照含义来看，地是一种比喻。比如大地，能够任持一切有情和无情、众生或植物等等，众生踩到坚实的地会感觉很踏实，没踩到地就会非常恐慌。“地”

有赐予无畏的功能。还有另外一种功能，通过地，可以从此处到彼处。我从这个地方到那个地方，从经堂回家或从家里到经堂，有“地”才可以从此处到彼处，有这样一种含义。同样的道理，菩萨从一地到十地，首先有无畏的含义，令谁无畏呢？堪布仁波切的意思好像是令所化的众生无畏。因为要将众生安置在无畏的地方，必须要依靠一地乃至十地菩萨的功德，才能够真正赐予他们无畏。如果没有这种功德，胜解行地或凡夫地做不到真正赐予众生无畏。众生在登地之前的五种畏惧，登地之后才彻底遣除，没登地没法遣除。从这方面观察，从一地到十地是令众生无畏之处，令所化众生真正没有怖畏之处就是“地”，如果没有地，众生会怖畏。同理，有了菩萨地，就能够使众生达到无畏。从此到彼也有这样一种含义，下地功德和上地的功德比较起来，上地的功德殊胜，从下地到上地，有一种从此到彼的含义，从这方面安立成“地”。

#### 辛八、四种所得地

最后这个科判是把胜解行地至佛地归摄为四种所得地。广分是从胜解行地乃至佛地。真实的菩萨地是从一地到十地。

由信及由行，由达亦由成，

应知诸菩萨，得地有四种。

一切菩萨“得地”就有这“四种”，前面的“由信”和“由行”两种可以理解成胜解行地。所谓的“信”，就是对大乘殊胜的教法生起信解心；所谓的“行”，就是生起信解心之后实际行持，行持什么呢？前面是讲行持六度，但这里是指行持十法行。前段时间学习《辨

中边论》时做过观察，对大乘教法行持十法行的功德非常殊胜。在胜解行地时，对大乘教法的信心生起之后，开始抄写乃至思维、修行等十种法行。这是“由信及由行”的意思，由信得、由行得。由信得地也可以讲，由行得地也可以讲，得地有四种，这方面相似安立。因为十法行是登地的一个近取因，如果不行持十法行迅速圆满资粮，很难真实登地。那么十法行和六度到底是谁在行持？是不是一部分菩萨行持六度？一部分菩萨行持十法行？不是这样的，二者之间可以互相含摄。六度含摄十法行，十法行含摄六度，二者没有必要别分开。这就是由信得、由行得。

“由达”，由通达得。从通达或现证一切万法的自性、真如方面，安立一地到七地是圣地。菩萨地当中，圣者地是一地到七地。通达的含义有很多，胜解行地加行道也可说通达万法的实相或论典，但这里的通达是指现证，真正见自相叫通达。

“亦由成”“成”就是成熟、成就。麦彭仁波切的讲义是从八地到十地究竟成熟无分别智慧。无著菩萨的讲义包含佛地。“由成”就是八地到十地或八地到佛地，称为“成”。

“应知诸菩萨，得地有四种”。应该了解一切菩萨，从凡夫乃至佛在内，得地有四种。佛也安立成菩萨的名字，他是菩萨之王。《赞法界颂》当中，龙树菩萨说菩萨王妙见，就是指佛。

下面把菩萨的主要修法归摄为四种。

诸度诸觉分，诸通及诸摄，

为大亦为小，俱入亦俱成。



四种修法的第一种是“诸度”，就是诸波罗蜜多；“诸觉分”是第二种；“诸通”是第三种；“诸摄”是第四种。和下面的颂词对照看就比较容易懂。“为大”对应“诸度”“为小”对应“诸觉分”“俱入”对应“诸通”“俱成”对应“诸摄”。

所谓的“诸度”，就是诸波罗蜜多——六度或十度。菩萨修十度为了什么呢？“为大”，就是为了趋入大乘或为了度化大乘众生的缘故，他修诸度或宣讲诸度。

“诸觉分”“为小”，就是为小乘。虽然大乘也修觉分，但大乘和小乘的区别可从修不修六度或十度来区分。小乘没有六度到彼岸，它虽然有布施的修法，但不能叫布施度，虽有智慧的修法不能叫智慧度。安立诸度是大乘的修法，而诸觉分就不一定。大乘小乘都修持诸觉分，小乘主要修持诸觉分，不修持诸度。菩萨修持诸觉分，是为了接引小乘众生，所以诸觉分为小。

“诸通”是指诸神通，菩萨必须修持诸神通，为什么呢？“俱入”。大乘和小乘合起来叫“俱”，俱入就是为了大乘和小乘的众生都能够进入正法当中，所以菩萨修神通。菩萨通过殊妙的神通引导他们，让他们入于正法，叫俱入。

“诸摄”，是讲四摄法，菩萨相续当中自己修持四摄法，叫俱成，令大乘和小乘的众生都能够成熟、成就，那么方法是什么？就是四摄，除此之外再没有其他。首先是通过布施、爱语、利行、同事，让大小乘的众生都能够趋入各自道中获得成就，这叫俱成。这方面总摄了菩萨道的修行。

以上讲完了二十三品，下面开始讲第二十四品。

## 敬佛品 第二十四

敬佛品的含义是敬佛，里面有很多对佛恭敬的顶礼，怎样恭敬呢？通过了解佛的功德而恭敬。二十四品都是讲佛陀相续当中所具备的不共的功德、能力等等，了解佛的功德而如是做恭敬的顶礼、赞叹。敬佛品在藏译当中没有。

第六个大科判分下来有四个科判，前面三个科判讲完了，第四个科判是“以赞叹究竟功德之方式宣说”。

### 己四、以赞叹究竟功德之方式宣说

合心及离心，不离利益心，

怜愍诸众生，救世我顶礼。

这个颂词主要是从“救世”两个字进行观察。利益众生或救度世间都是一个意思。佛陀有救济世间、救度众生能力的缘故，弥勒菩萨说“我顶礼”。现在我们也顶礼，没有哪个不对佛陀顶礼的。但我们了解佛功德后再作顶礼就完全不同。平时我们对佛像做个顶礼，和了解佛的功德，心里对佛生起恭敬、赞叹之后再去顶礼——这样的功德肯定要大得多，了解佛功德之后再恭敬顶礼的缘故。

颂词从哪个方面突出佛陀救世的功德？四无量心。外道不也修持四无量心吗？外道修四无量心生到梵天当中，小乘大乘也修，为什么只突出佛呢？虽然外道以上都修四无量心，有些支分的功德连旁生也有，但不能叫无量心。佛的四无量心是最圆满的。菩萨的四无量心也相当成熟、圆满，但相续中还有烦恼障或所知障的习气，

不够圆满、清净。而佛相续当中一切障碍究竟清净，四无量心的功德已达究竟，所以对佛的四无量心做清净的顶礼。

“合心及离心”“合心”是指慈无量心。慈无量心实际上是予乐，就是给予众生快乐。为什么叫合心呢？意思就是让快乐和众生的身心合和，这叫作合心。佛相续当中虽然没有作意：这是哪一个众生，我要给他什么事业、赐予安乐，这方面的勤作、三轮执著、二取都没有，但是在这种极为清净、极为自在的大智慧当中，他具备一种最为清净、无缘的慈无量心。使安乐、快乐和众生相合和的慈心叫合心。合就是合和的意思，让众生获得暂时、究竟的快乐，这叫合心。

“离心”就是大悲心，悲无量心。为什么叫“离”呢？因为悲无量心是以拔苦为性的。众生不应该有痛苦，不管是身心的痛苦还是暂时、究竟的痛苦，反正各式各样的痛苦都不应该引发。悲无量心就是以拔苦为性，使众生的身心和痛苦分离，这叫作离，有这样一种心就叫离心。

什么是慈无量心，是合；什么是悲无量心，是离。让苦和众生的身心分离，安乐和众生的身心相合，这方面的慈心、悲心叫作“合心和离心”。

“不离”，就是喜无量心，见到众生生起快乐之后，愿他不离开快乐。现在我们就要修持喜无量心，佛的喜无量心已完全究竟、没有丝毫嫉妒的种子，但我们是现在才开始修喜心。在看到别人身体好、有智慧，方方面面都圆满时，就要愿他的安乐从现在乃至成佛

之间都不要离开。不要只想今生今世不要离开、这段时间不要离开，这都不太圆满、究竟。愿他的快乐从现在一直增长，乃至成佛之间，都不离开快乐。如果真正能缘一切众生起喜心，相续当中的嫉妒心就会连影子都找不到的。让快乐永远不离开众生相续的一种心，就叫作喜无量心。

“利益心”，就是舍无量心。为什么舍无量心叫利益心呢？因为舍无量心是一种离开贪嗔的因，住于平等舍的状态。如果有贪心和嗔心、有偏堕，就不可能对众生做究竟利益。因为佛的相续当中有究竟的舍无量心，绝对会对一切众生无偏利益，所以叫利益心。

“怜悯诸众生”，总的来讲，佛陀通过四无量心怜悯一切众生，怜悯一切众生而“救世”。佛不单单有这样的心，而且真正将一切众生从世间当中救度出来、利益众生，这叫救世。通过了解佛的功德之后“我顶礼”，恭恭敬敬地对佛进行顶礼。

一切障解脱，一切世间胜，

一切处遍满，心脱我顶礼。

这个颂词主要是从“心脱”——就是对佛陀的心彻底获得解脱方面顶礼。“一切障解脱，一切世间胜，一切处遍满”实际上就是从八解脱、八胜处、十遍处进行观察。“解脱”指八解脱，“胜”指八胜处，“一切处遍满”是十遍处或十遍入，翻译不同。

首先介绍一下什么是八解脱。以前《俱舍论》也讲过，所谓八解脱，就是从各自的障碍当中获得解脱的八种修法、禅定。其中前三种是从贪心当中解脱，后五种是从各自的障碍当中解脱。

欲界众生相续当中有贪心，就修持前三种解脱。

“内有色想观外色解脱”，是第一个。我们内心当中对于清净的色法，对自己的身体或他人的身体这些法有贪著，叫作内有色想。有贪心的众生，观外色就可以解脱。怎么观呢？内心当中有不干净的贪欲心，就观外色的不净，比如观尸体的青瘀相、肿胀相、白骨相等。恒时这样修，就会遣除内心有色想的执著。

“内无色想观外色解脱”，内心已经没有有色想的执著，为什么还要观外色解脱呢？因为要进一步巩固。虽然通过第一步已经把有色想遣除了，第二步叫作内无色想观外色解脱。内无色想就是内心当中对于色方面的执著已经没有了，但是还要观外色，为什么呢？因为还有习气或者为了进一步巩固，仍然还要观外色解脱。

“内无色想观净色解脱”，这个内无色想是内心当中没有贪心，为了真正达到彻底离贪的状态要“观净色”。前面是观尸体等不干净的东西，这里是观清净的法，对清净的色法也能够离开贪心时，肯定已经彻底远离了贪心，无论不净或清净的东西现前，都不可能对你的修法做障碍。以上三个是从贪心的侧面进行观察。

后面是五种解脱。其中前四者解脱是四种无色定——从空无边处解脱、从识无边处解脱、从无所有处解脱、从非想非非想处解脱。这四种禅定都有各自的障碍，从各自的障碍当中解脱出来，安住在它的本体当中。最后一个解脱是灭尽受想解脱，就是灭尽定。小乘灭尽定就是灭尽受想，从这种障碍中解脱出来，安住在灭尽定当中叫作灭尽受想解脱。

以上是八解脱的涵义，如果要广讲则很多，必须一个个去详细了解。因为实修是要我们真正从各种不同的障碍中解脱出来，这些都需要修。很多论典当中都对八解脱有过广大讲解。为什么叫八解脱呢？就是从障碍当中解脱的意思。前面三者是从贪心的障碍当中解脱，后面五者是从各自的障碍当中解脱，安住在各自的本体当中。

八胜处。“一切世间胜”的“胜”，就是讲八胜处，是胜伏的意思，胜伏形色。麦彭仁波切的讲义中讲，胜伏形色是“内有色想观外色少”。我的内心对于地水火风等法有执著，就观外色很微少，认为外面的法很微少，所以可胜伏它，把外色压伏住，就是第一种胜处的意思。为什么刚开始要观少呢？因为刚开始修法时，力量不强、心力不强，第一步内有色想观外色少，就可以趣入对外面形色法的耽执，压伏它，压伏之后，就不会对它生起贪执等，这是第一步修持。第二步修“内有色想观外色多”，就是进一步扩大外面的色，也胜伏它，把它压伏，用禅定的能力把它压伏。

前面两者是内有色想观外色少；内有色想观外色多，后面六者是内无色想观外色少；内无色想观外色多；内无色想观外色青；内无色想观外色黄；内无色想观外色赤，赤就是红的意思；内无色想观外色白，这就是八胜处。反正我们对于外面的颜色或形色压伏，前四者是对形色方面，后面是对颜色方面，青黄赤白。我们对这些颜色有贪执，就是内无色想观外色青、外色黄、外色赤、外色白。可以把外色一一降伏，叫作八胜处。

十遍入，就是十种法遍入一切处的意思。有十种法遍一切处，

所以叫十遍入。十遍入的修法是一种禅定的本体，前面第八品大概提过，十遍处、八解脱、八胜处都是禅定的本体，通过修这些可以引发殊胜的神通或各种各样的功德。十遍处就是十种法遍一切处，十种法当中，地水火风四种主要是形方面；青黄赤白四种主要是颜色方面；然后再加上空和识，虚空和识都是遍一切处的。有些地方要加蕴，麦彭仁波切讲义当中加了蕴，有些法是五蕴所摄，所以加蕴，如果不加蕴，就是地水火风、青黄赤白和空识，这十种法遍一切处。观察的时候，没有哪个法不周遍，青黄赤白这些颜色、地水火风四大、虚空、心识，遍一切处。通过修持十遍处获得解脱。一切处遍满叫作十遍处。

这样介绍八解脱、八胜处和十遍处之后，从哪个方面体会佛的功德？“一切障解脱”就是对应八解脱。前面讲八解脱是从障碍当中解脱，但是真正佛相续当中八解脱的功德不单单是从贪心和各自的四无色定和灭尽定当中解脱，而是从一切障当中解脱。佛的八解脱，不单单是解脱前面所讲到的各自障碍，而是一切烦恼障、所知障全部解脱，这是佛的八解脱，和一般的八解脱根本不相同。这就是它的真实涵义，一切障解脱的意思。

“一切世间胜”，前面讲八胜处的时候，讲到内有色想观外色少、外色多，单单从形色方面胜伏。佛陀八胜处的禅定，是胜伏一切世间，不是胜伏一点点小小的形色，而是一切世间全部胜伏，从地狱乃至色究竟天、魔王处，全部胜伏。胜就是胜伏对境的意思，胜伏烦恼、胜伏对境。佛陀的八解脱、八胜处是胜伏一切世间，相当殊

胜。

“一切处圆满”，对应十遍入，前面讲到地水火风等是遍一切处的，并不是少分的对境，佛陀的十遍入禅定并不是遍于少分对境，佛陀的一切智智遍于一切，对有为、无为、有漏、无漏一切法完全通达。一般人修十遍入时，好像地水火风都周遍，禅定都周遍了，可以自在地转变了等等。但佛陀十遍入的功德，不单单是少分的这些地水火风等，而是对一切所知法完全周遍，是究竟、圆满的法。前面是五蕴所摄，这里是不论有为、无为、有漏、无漏，世间、涅槃、小乘、大乘什么法，佛陀没有一个不知道的，这真正叫作遍入、遍处，佛的功德才圆满。虽然世间也修持八解脱、八胜处和十遍入，但成佛时才彻底圆满。

“心脱我顶礼”，因为佛的八解脱、八胜处和十遍入究竟圆满的缘故，心彻底得到解脱，从烦恼障、所知障，从三摩地的障碍当中已经解脱出来，所以说心彻底解脱。虽然说心彻底解脱，不要理解成佛陀还有一个心，即便讲佛的心，也是就佛的智慧而言，佛不可能有真正的心心所法。有时讲佛的心，实际上是说佛的智慧。佛的心从一切障碍当中解脱出来之后极为自在，所以对于心脱者——佛陀，我恭敬顶礼。弥勒菩萨从这个方面做了教诫。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅      此福已得一切智

托内尼波札南潘协将      摧伏一切过患敌



杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛  
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第九十九课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘经庄严论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中，前面讲过“所安立、分别所知、所思维、不可思议”四个科判的内容，以总说的方式宣讲了菩萨道的修行。

现在正在讲第五个科判“圆成证得”。大菩提的自性本身来讲是不可思议的，前面以总说的方式宣讲大菩提的自性之后，菩萨对大菩提的自性生起了信敬心。如何现证大菩提的自性呢？分前行和正行。《明信品》乃至《教授随示品》是前行部分，已经讲完，现在正在讲正行的内容。正行分六个科判，次第宣讲了《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住和究竟果品》，现在正在讲第六个科判。第六个科判又分四个方面的内容：得地菩萨的兆相；菩萨如何投生之相；菩萨所安住之地；赞叹究竟的功德。前面三个已经讲完了，现在正在讲第四个科判《敬佛品》，以赞叹究竟功德的方式宣说或顶礼佛陀。在这一品当中，宣讲了佛陀本身具备的不共的殊胜功德法，对此再再顶礼、赞叹。或前面《明信品》乃至《行住品》宣讲完之后，修持菩提道的究竟功德到底是怎样的？在二十四

品或第四个科判中做了观察和抉择。

前面我们对佛陀的四无量心、八解脱、八胜处、十遍住等都做了观察，今天再继续宣讲。

能遮彼惑起，亦能害彼惑，  
染污诸众生，悲者我顶礼。

这个颂词主要是宣讲佛陀具有无与伦比的大悲心，能够善巧灭尽一切众生的染污。在唐译中，灭除众生的染污被解释为“无诤”，具有无诤的殊胜功德。麦彭仁波切的讲义中解释为“无烦恼”，《俱舍论》中解释为“无染定”，可以对照理解。

所谓的“无染定”，是指声闻缘觉为了使众生见到自己不生贪嗔等烦恼，最初这样作意之后开始入禅定，起定之后就自然而然生起一种功用，众生见到他之后就会不生染污心，这是无染定的定义。二乘的无染定能够遮止众生对自己不生烦恼，但是众生自己相续中的烦恼是没办法解除的。

佛陀无染、无烦恼的功德远远超胜于二乘。颂词中讲“能遮彼惑起，亦能害彼惑”，佛陀安住于究竟无染定或者无诤定的时候，不仅能够使其他众生对佛陀不生烦恼，而且还能够遮止这些众生相续当中的烦恼生起，所以“能遮彼惑起”。对于没有生起烦恼的众生，佛陀也有殊胜的教授，能够遮止他们相续当中烦恼的生起，让他们获得究竟清凉的解脱果位。对于已经生起烦恼的众生，“亦能害彼惑”，佛为他们宣讲殊胜的妙法，寂灭他们相续当中的种种贪嗔痴、无量无边的烦恼。所以“能遮彼惑起，亦能害彼惑”，佛陀无烦恼的功德

是极为超胜的。

“染污诸众生，悲者我顶礼”，对烦恼众生以大悲心救度，能够“遮彼惑起”的，就是大慈大悲的佛陀，在这里我对佛陀恭恭敬敬地顶礼。

弥勒菩萨是从佛陀相续当中具备不共的功德来讲的——接触佛陀，我们相续当中不会生起烦恼；对于烦恼生起的众生，佛陀为他宣讲相应其根性的教法，就能够把烦恼压灭，这是佛陀不共的功德。

下面讲佛陀具备愿智的功德。

无功用无著，无碍恒寂静，  
能释一切疑，胜智我顶礼。

这方面是愿智的功德。在讲《俱舍论》时讲过，声闻罗汉也具备愿智的功德。所谓愿智，就是对圣者提出一个问题或疑问，圣者在回答之前就要作意这个问题然后入定，出定之后答案就出来了，这是愿智的殊胜功德。小乘圣者具备愿智的功德，佛陀也具备，那么哪个更殊胜呢？小乘声闻缘觉回答问题时要具备五种条件，佛陀也具备五种条件，在这上面做比较。

第一，声闻在回答问题时要对这个问题专心思维，这方面是有功用。颂词中的“无功用”，就是对照小乘声闻有功用。第二，声闻首先要对问题专心思维，思维好之后专门入一个禅定，这是一种执著相，是有执著的。第三，声闻出定之后回答问题不是“无碍”的，因为他们自己知道得很少，修证的智慧也如是，是有碍的。第四，声闻不能够恒时入定，作意之后才入定，出定之后又思索、又入定，

不是恒时处在定中。第五，声闻不能回答一切问题。众生相续当中各式各样的怀疑在声闻罗汉面前没有办法得到圆满的答复，因为他们还有所知障或知道得少的缘故。这就是声闻的愿智功德。相比于一般凡夫人，声闻是相当稀有的，但和佛的愿智功德比较就远远不如了。

这里的“无功用”，是指佛陀在回答问题时根本不需要思索。这个人的提问是世俗谛方面的，我要这样回答，否则就不圆满——这些功用完全是没有的，根本不需要思索。佛陀具备无功用的功德。

“无著”。从断除烦恼障习气来讲是一种无著，或者佛陀不需要专门入定来回答问题，这方面的执著是没有的，佛陀具备无著的功德。

“无碍”。因为佛陀断尽了所知障，一切所知完全现在佛的智慧面前，佛可以无有阻碍回答众生的所有问题，所以叫无碍。

“恒寂静”。寂静是定的意思。佛陀恒时处在定中，没有入定、出定的差别。佛陀根本没有散乱，可以说佛陀恒在定中。佛陀没有入定、出定的差别是观待地上的菩萨有入根本慧定和出定后得位的差别。说佛陀恒时在定中、说佛陀没有入定、出定的差别，都是对佛陀的赞叹，只不过角度不同而已。“恒寂静”是讲佛陀恒时没有散乱，任何一种散乱都没有。声闻等不是恒寂静，有时入定，有时不入定。佛陀不观待入定和出定的因缘，恒时在寂静和禅定当中，这是一个功德。

“能释一切疑”，佛陀能够解释一切的怀疑。不管众生从哪个方

面提问，哪怕是绞尽脑汁想了三天三夜的难题，在佛陀面前一提，佛陀就能马上回答。有些传记讲，佛陀回答问题就像敲钟一样，什么时候敲，声音就什么时候过来；什么时候提问，佛陀就什么时候回答，根本不需要考虑、思考，而且答案都是正确的、没有任何缺陷。佛陀能够回答一切疑问，这是来自佛陀一切智智的功德。佛陀通过三个无数劫清净罪障、积累资粮，必然会现前一切智智的果位。所以“胜智我顶礼”，对具备如此殊胜愿智的佛陀，我恭敬顶礼。

下面再讲佛陀具备四无碍解的功德。

所依及能依，于言及于智，  
说者无碍慧，善说我顶礼。

这里讲到佛陀四无碍解的功德。前面多次宣讲过法义词辩四种无碍解。四无碍解是一种很殊胜的智慧，它有断怀疑的作用。

“所依及能依”，就是四无碍解当中的所说法。为什么呢？“所依”是指法无碍解，“能依”是指义无碍解。“义”是依于“法”的，意义依靠于种种名词，如果没有种种名词，就没有办法表达意义。意义是能依，法是所依。佛陀在说法的时候，肯定有所说的名词，通过所说的名词表现一种意义，法和义二者就成了所说法。

“于言及于智”是能说，也可以理解为说的方式。“言”和“智”就是词无碍解和辩无碍解。所谓“言”，是通过种种语言来进行解答、宣讲，如对人说人语，对天说天语，对龙说龙语等等。词无碍解即在语言方面没有障碍。

“及于智”是辩无碍解，一方面可运用种种方言宣讲，另一方

面如果要展开宣讲一个法义，一个大劫也无法穷尽。在讲解的时候，能遣除别人的怀疑，善巧制服别人的问难、辩论，这是“智”——辩无碍解。这方面是能说，唐译当中叫“说具”。

“说者无碍慧”，这个“说者”，无著菩萨解释是四无碍解的业，从业方面进行观察。“无碍慧”，佛陀运用种种方言、词句，对于所说的法无碍解和义无碍解的对境，能够进行一一观察，没有丝毫障碍，所以“说者无碍慧”。

“善说我顶礼”的“善说”二字，是指佛陀的说法、开示都非常善巧、通达，说法师当中没有谁能超过佛陀。佛陀说法完全是义妙文巧，具备全部功德，根本不可能说了上句忘了下句，或者结结巴巴。而且根本不需要准备、思考，佛陀在三个无数劫当中就已经准备好了，思考完了，这时只是任运自在地说法而已。反正佛对众生相续当中任何一类问题都可以自在地宣讲，所以说“善说我顶礼”。对佛陀的四无碍解生起如是定解之后，我们恭恭敬敬地在佛陀的莲足下顶礼。一方面我们在赞叹，一方面我们也要希求，见到佛陀具备这么殊胜的功德，就想自己相续当中什么时候也能现前这些功德该多好。这种功德现前之后，就可以任运自成、自由自在地度化众生，不会像现在这样花费很大力气却收效甚微。

佛陀是任运自成地说法。我们一边学习，一边要发愿很快获得这些功德。实际上这些功德，按照密宗了义的经论来讲，本身就是现成的，如来藏当中都是具备的，只要把上面的客尘善巧扫除之后，佛的所有功德就会同时现前。经论中的很多修法、密乘中的很多窍

诀，都是为了遣除客尘、显露本来清净的智慧。对于学习这些教法必须要下苦功。

下面再观察：

能去及能闻，知行知来去，  
令彼得出离，教授我顶礼。

这个颂词主要观察佛陀具备六神通。声闻、缘觉、菩萨也有六神通，而佛陀是以圆满的方式具备六神通。只有佛陀圆满了所有善根，一切罪障全部去除，只有佛陀的六神通是最究竟、圆满的。

六神通首先讲“能去”，能去即神足通，去什么地方呢？去各种刹土，去到所化众生跟前，对所化众生进行调伏。没有神足通就没办法做到这样。众生祈祷佛陀求加持时，佛通过神足就可以自在前往众生面前做加持。当我们祈祷佛陀时，佛陀就可以到我们面前赐予加持。

“能闻”是指佛陀的天耳通。就是佛陀对一切众生粗粗细细、各式各样的声音都能听得到、听得懂。佛陀有天耳通，因为佛陀的障碍全部消除了，他的天耳通是任运的，十方世界当中所有众生粗粗细细的声音在一个时间当中都能听到、都能辨别，这是佛陀殊胜的天耳通。

“知行”是指他心通，“行”是心行的意思，了知众生的心行。对于众生相续当中八万四千种心行，在一个刹那当中完全通达了解，这就是佛陀的他心通。佛陀的他心通能够知道众生心中所想，有时运用他心通是为了遣除众生怀疑、让众生生起信心，有时是为了随机教化，等等，佛陀的他心通已经圆满的缘故，度化众生可以任运自成。



“知来去”包括两种神通：知来和知去。知来是宿命通，佛陀知道众生是从哪里来的，以前转生何处，是从地狱中超生来的，还是从天人堕下来的，反正佛陀对于众生的宿命知道得清清楚楚，不单单是一世、两世，对众生的一切身世都完全通达。《入中论》也讲过这种内容，佛陀对众生以前生生世世的种姓、父母名字、所学的法、依止的善知识，在一个刹那当中以不混杂的方式全部可以知道，完全不可思议。佛陀的宿命通圆满。

“知去”是指天眼通，一方面是知道世间的一切粗细色法，一方面可理解为通过天眼能够知道众生死后神识会在哪里投生。一般肉眼是根本看不到、没办法观察的，但是通过清净的天眼就能够见到众生的神识从这里出去，经过什么地方，多长时间之后，在哪里投生——通过天眼通能现量见得清清楚楚。这是“知去”天眼通。

“令彼得出离”是漏尽通，能够令所化众生相续当中的一切有漏永尽。它的作用是什么呢？“令彼得出离”，这个“彼”是指所化众生。能够使所化众生从轮回当中获得出离，叫“漏尽通”。佛陀有漏尽通，就可以善巧教授使众生解脱的教法。没有漏尽通，就没办法引导众生从轮回当中出离。所以“令彼得出离”称之为漏尽通。

“教授我顶礼”，赞叹佛陀是殊胜的教授者，通过六种神通可以对众生做圆满的教授。为什么是圆满的教授呢？因为佛陀具备这些神通的缘故。佛陀在安住时，通过天眼观照到某个众生的所化根性已成熟，就运用神足到他面前给他传法让他解脱；或者有时通过天耳听到众生在祈祷，遇到危难在呼唤佛陀，佛就马上用神足到他面

前去赐予安慰，给他讲法让他得到法眼净，然后次第修持得到罗汉果。这样的公案非常多，有种种神通教化众生就很方便。尤其是佛陀恒时在定中，没有出定、入定的差别，没有任何障碍。十方世界的众生同时祈祷或者很多众生同时祈祷佛陀的度化——会不会佛陀正在入定没有观照到呢，这是不可能的。只要所化的根性成熟，众生一祈祷，佛陀马上用神通到他面前，通过宿命通等观察他的宿命、心性的差别，观待他的根基进行教化，传给他相应的法令他出离。

我们讲佛陀教化众生的时候，好象是次第进行的，首先怎样然后再怎样，但实际上在佛的境界中，根本没有先观察、再思考，他在一个刹那当中以无功用、无勤作的方式都可以圆满教化，所以佛是圆满的教授者。对于这样的教授者我顶礼，对佛做高度的赞叹，做殊胜的顶礼。

下面再从佛陀的三十二相、八十随形好方面进行赞叹。

众生若有见，知定是丈夫，  
深起净信心，方便我顶礼。

“方便”是指度化众生的方便。什么是度化众生的方便呢？就是佛陀的相好功德。为什么这样讲呢？因为佛陀经过三个无数劫修持了各种各样殊胜的妙相，或在三个无数劫圆满之后，专门用一百个劫修相好，也有这种说法。不管怎样安立，反正佛陀在因地时修持了种种妙相。《宝性论》中一一抉择了各个妙相是修什么因得到的。佛陀在因地时，对于身语意三方面的加行、善行，达到了圆满的状态，通过这些善根的异熟果报，引发了佛陀成佛之后的殊胜相好，

总共有三十二妙相、八十随形好。三十二妙相是从粗大的方面讲，八十随形好是从比较微细的方面讲，也就是说，一个相好当中如果再仔细观察，就可以抉择出八十随形好。佛陀具备如是的妙相，无论何种众生见了都会生起清净心。

“众生若有见，知定是丈夫”，众生如果有缘生在佛世，能够亲自见到佛的三十二相、八十随形好，当下就可以了知佛一定是大丈夫，根本就不是凡夫人，肯定是具备圆满功德的士夫，当下他的心就转向于佛陀成为法器。佛就给他讲法，令他成熟。或者说，当他看到佛的相好时就可以获得很多功德，寂灭很多过患。很多佛经中清楚讲过，见到佛的什么相或观佛的什么相，就可以寂灭多少劫的罪障或得到什么样的功德。

众生见到佛之后，“知定是丈夫，深起净信心”，内心当中对佛陀生起非常清净的信心。这就是调化众生的方便，所以“方便我顶礼”。现在我们见到佛的画像，认为佛陀很庄严，但佛陀的妙相通过最好的画师也是没办法描绘的，确实，你怎样描绘佛陀的三十二相、八十随形好的功德呢？根本描绘不出来。真正见到佛的妙相，绝对会生起净信心，这是不用怀疑的。在我们这个娑婆世界，佛陀已经入涅槃了，真正见佛妙相的机会没有了，但是如果今生当中好好修持，到极乐世界之后就可以见到三十二相、八十随形好的阿弥陀佛，还有很多其他的佛，这些佛的相好确实确实没有办法用语言来描述，确实确实是非常清净的。

虽然佛世时也有人见不到佛的相好，甚至有见丑相的，应该知

道这都是其业障深重的表现。这并不是说见到就说你有善根，见不到就是有业障。实际上，佛在世时佛的相好是多数人都能见到的，见不到的只是个别人，在佛弟子、外道、世间人当中都有。《观佛三昧海经》当中对此做了观察，为什么个别人会见到佛的皮肤像黑炭、或像象脚一样，或有其他丑相呢？这些是业障比较深重的人。他通过忏悔之后再观佛，看到的相就变好了。佛陀为化身，一般众生都能见到佛的相好，如果只是个别人见到相好，就没必要在这顶礼了。因为大多数众生都能够见到、都能生起净信心的缘故，这是度化众生的一种善巧方便，所以“方便我顶礼”。

取舍住变化，定智得自在，  
如此四清净，世尊我顶礼。

这个颂词主要是对佛陀的四种清净生起信心，如是恭敬顶礼。

四种清净是指身清净、缘清净、心清净、智清净。身是指身体，颂词当中讲“取舍住”自在就是指身清净。为什么说身清净呢？佛陀于取舍住自在的缘故。“取”是指投生，佛陀什么时候要取一个新的身体，什么时候投生为一个新的身体，他都是自在的。什么时候想投生，马上就可以自在地去投生。“舍”就是入涅槃，或者舍弃寿命的意思。佛陀什么时候想舍弃寿命是自在的，不需要观待外缘。

“住”，就是佛陀想安住世间也是自在的。佛陀于“取、舍、住”自在，说明佛陀的身极为清净。

当年佛陀向阿难尊者透露，佛陀如果要住世，可以住一劫以上，但阿难尊者没有马上祈请，波旬来祈请，佛陀就说三个月之后涅槃。

我们认为是阿难尊者没有祈请的原因，但从佛陀的侧面来讲，佛是自在的，众生业力如此，并不是阿难尊者所导致。佛的本愿就是在人寿百岁时投生，实际不可能安住一个劫，以前很多佛的授记早已讲得清清楚楚。总之，佛陀对于身体、寿命都可自在安住，这方面叫身清净。

第二“变化”是指缘清净，就是变化的因缘清净。佛陀相续当中的智慧或变化的因缘清净的缘故，对于以前没有的东西他可以幻化出来，也可以把现在已经有的东西任意地转变，这方面叫缘清净，即颂词“变化”。

第三，颂词当中的“定”就是心清净。佛陀的心极为清净，无量无边的三摩地、禅定都极为自在。这方面叫心清净。

“智得自在”，佛陀的智清净。佛陀是一切智智，可以圆满无误地了达一切所知。颂词当中“得自在”和前面的四者要连接起来理解，即：取舍住得自在、变化得自在、定得自在、智得自在。这方面次第讲到了四种清净。

“如此四清净，世尊我顶礼”，对于具有这四种清净的世尊，我要恭恭敬敬地顶礼。

下面讲佛陀降伏四魔的功德。

方便及归依，清净与出离，

于此破四诳，降魔我顶礼。

佛陀降四魔。这里的四魔是怎样理解的呢？方便魔、归依魔、清净魔、出离魔四种。诸魔为了欺诳众生，说了四种欺诳法。佛陀

的十力能够破除四诳、降伏四魔，所以我恭敬顶礼。这里以赞叹佛的十力破除四魔的方式进行观察。

什么是方便魔？魔为了欺诳众生，让众生堕恶趣，故意说杀生祭祀等是生天的方便，除此之外没有其他方便可以生天。这就是第一种“方便魔”。

佛陀通过十力当中的“处非处智力”能够破除方便魔。魔认为杀生可以生天，但佛以处非处智力就知道，认为杀生和生天二者之间有因果关系是不合理的，因果是错乱的，是一种非处，根本不应道理。佛陀以处非处智力可以破除方便魔杀生可以生天的说法。

第二是皈依魔。魔说皈依自在天就可以生天。生不生天完全来自于有没有皈依大自在天，因此必须皈依大自在天、帝释天等，否则就没办法生天。这个说法是魔说、诳语，佛陀通过“自业智力”就可破除它。一个人生不生天，关键是他相续当中的业清不清净，如果他造了恶业，即便皈依了大自在天也没办法生天；如果造了善业，即便没有皈依大自在天也可以生天。佛通过了知业报智力，破除第二种魔说。

第三种是清净魔。“清净”是指清净的解脱或清净轮回的功德。一些魔语宣称，如果要获得出离轮回的清净功德法，就必须修持四禅八定，只有修持四禅八定才可以获得解脱，否则不管修什么法都没办法解脱，这种就是魔说。

佛陀通过“禅定智力”可破除这种魔说。佛陀了知一切禅定的种类，众生不了知就有可能被魔说所欺诳，认为确实需要修持四禅

八定，相续当中的烦恼才能逐渐寂灭断除，最后才能解脱。实际上，四禅八定只是达到初禅或四禅，乃至达到一个无色界的禅定，并没有从根本上断除烦恼。佛陀知道什么是染污定、清净定、有漏定、无漏定，对禅定的一切类别知道得清清楚楚。佛陀以禅定智力的殊胜智慧对清净魔加以破斥：单单修持四禅八定，根本不可能获得清净的出离，必须要修持无漏定，生起无漏定才可以获得解脱。世间的四禅八定是有漏定、染污定所摄，怎么可能通过修持有漏的禅定而获得清净的解脱呢？根本不可能。佛陀宣讲无漏禅定，说必须要安住无漏禅定才可以获得清净出离，否则是没有办法的。

下面破除出离魔。该魔这样讲：除了小乘道之外，其他的乘没办法出离，根本没有大乘。他说这些诳语。怎么理解这个问题呢？如果菩萨转向小乘，就是入魔。《现观庄严论》中也讲，发了菩提心的菩萨入于小乘就是入魔。这是一个魔的圈套，魔对于那些发心不坚固的菩萨讲，哪里有什么大乘？修小乘就可以出离，根本没有什么大乘可依止、修学，令一些菩萨舍弃大乘入于小乘。进入小乘虽然可以得到解脱，但是对于大乘菩萨来讲，就是已经入于歧途，他对于自己和他人的利益，就要延误很长的时间才能够成办。这就是魔的花招、圈套，魔会讲没有大乘只有小乘。

佛陀运用十力中的其他七种智力来破除这个魔说。

第一是运用“知种种界智力”，界是种姓的意思，了知众生种种的种姓来进行观察。什么意思呢？众生的种姓有很多种，不单是小乘种姓。佛陀了知有暂时的一阐提种姓；决定的声闻、缘觉种姓；

还有不定种姓、菩萨种姓等等。总的来讲只有一个大乘种姓而已。一个人相续当中有了大乘种姓而没有大乘教法是不可能的事情。佛陀通过“知种种界智力”给众生宣讲，大家就知道有大乘种姓，而且还是无为法，绝对可以成佛，没有不能成佛的道理。安立有大乘种姓就可以从根本上断除这种魔说。

第二是“知种种胜解智力”，胜解是信解的意思。种种的胜解是什么意思呢？就是种种种姓。佛陀通过知种种胜解智力观察，有些众生对小乘法有信解；有些对大乘法有信解；或者小乘当中，有些对声闻有信解，有些对缘觉有信解；有些对显宗有信解，有些对密宗有信解，众生有种种信解的缘故，就能破除认为根本没有大乘的魔说，因为有些众生对大乘是有信解的。

第三是“知根胜劣智力”。通过了知根基的胜劣来破除出离魔的诳语。怎么破除呢？因为众生的根基有胜有劣，小乘的根基算是劣根。其中声闻是下根，缘觉是中根，而菩萨是上根。了解了根基的胜劣，就知道有些人的信心是下劣的，有些人的智慧是下劣的，有些人的智慧是上等的、发心也是上等的等等。对众生的根基一一观察清楚之后，就可以破除这样的说法，因为有些菩萨具备上根利智的缘故。

第四、第五是“宿命随念智力”和“知生死智力”。佛陀有宿命通和天眼通，有这两种神通就可以安立两种力。宿命随念智力就是了知这个众生以前在哪里投生，投生了多少世，以前干什么，依止佛没有，发菩提心没有，是否已经入道，是否学过大乘——对此佛陀了



知得一清二楚。出离魔说根本没有大乘，但是有的众生相续当中有大乘的根性，以前早就学过大乘教法。佛陀有宿命随念智力，就可以破除这种魔说。

佛陀还有天眼智力——这个人死后会投生到哪里，或投生到某个刹土，在某个佛面前继续行持菩萨道，或还要行持多少劫的菩萨道而成佛，佛陀看得清清楚楚。魔能够欺诳一般的众生，但欺诳不了佛。佛通过生死智力和宿命随念智力，一切都是现量见，因此魔说没有大乘是没有办法安立的。

第六是“遍趣行智力”。遍趣行也叫“遍行道”，两者是一个意思。有些众生修行可以成为声闻、缘觉；有些众生以他的行为会堕恶趣；有些会生人天；有些通过修大乘法而成佛，佛陀对于众生种种所行的道，最后达到什么果报都知道得清清楚楚。所以不可能没有大乘，有些众生可以成佛的缘故。

第七是“知漏尽智力”。通过知漏尽智力可知这个菩萨漏尽之后可以获得究竟的佛果。对于种种果、种种出离，佛陀都知道得清清楚楚。因为佛陀相续当中具备七种力，可以彻底破斥所谓的出离魔，破除认为只有小乘能够出离，除小乘之外没有大乘法可修、可出离的魔说。

这方面我们一边赞叹，一边也在抉择。结合这些殊胜的讲义，我们就知道，这七种智力能够破斥出离魔，能够使众生对大乘生起信解，发了菩提心的菩萨就能安住在大乘当中不动摇。

以上如是观察了佛陀具备十力而破四魔。此处“破四魔”和其

他地方说的“破天子魔、蕴魔”等不一样，主要是从怎样善巧教化众生方面来讲。魔为了阻碍众生行善、成就大乘而说了四种诳语，佛陀为了圆满度化众生，就通过十力来遣除众生怀疑、破除魔说，将众生安置在清净道、大乘道，最后安置于佛果。这方面是佛不共的功德。

下面再讲佛的四无畏法功德：

于智亦于断，于离亦于障，  
能说自他利，摧邪我顶礼。

“摧邪我顶礼”，佛陀具有四无畏法的缘故，一切邪说都根本没办法伤害佛陀。四种无畏第一个是“于智”，佛陀自己说我已获得一切智智。在自利方面，佛陀敢对一切众生——上至梵天以下，下至旁生或人以上说，我现在已经获得了一切智智。佛说自己获得了一切种智，没有一点畏惧。不像有些人是吹牛，佛陀是真正地获得了一切智智，所以说这个话完全没有一点点的怖畏。这叫“于智”无所畏。

第二个是“于断”。断是断障的意思。佛陀说我已经断除了二障，断除了一切种子和随眠习气，相续中一点障碍都没有，在这方面无有丝毫的怖畏。

第一、第二个无畏是从自利方面安立的。第一个“于智”是证得，第二个“于断”是断得。或者说，“于智”是自己获得了一切智智，“于断”是自己断除了一切障碍，这样从自利方面做了安立。

“于离亦于障”，主要是从他利方面安立。为了建立他利，“于

离”，即宣说出离轮回法无畏。佛陀说你修持四谛、十二因缘，或者你以出离心、菩提心等摄持修持正法，或者你修六度、四摄等等，反正修这些妙法绝对能够出离轮回。佛陀说修六度能够成佛，修四谛就能够成为罗汉，就能够出离轮回，佛说这些话没有丝毫的怖畏。

“于障”，就是宣说障碍法无畏。说什么障碍法呢？贪嗔痴三毒是修道的障碍，不守持清净的戒律是修道的障碍，或对上师等不恭敬是修道的障碍。佛陀在说这些障碍法时是无所畏惧的，佛说这个法是障碍，它绝对就是障碍，不可能不是障碍。或者会不会佛还有些障碍没有说完，还有遗漏的——这根本不可能。佛陀说这些障道法是无畏的。

了解佛的四无所畏之后，就知道佛是一切智智，断除了一切障碍。佛说这是出离道，你念佛就能往生，或者修空性就能够证悟菩萨果等等，全都是可信赖的，因为佛说出离道是无畏的。佛在经典中说，这是修道的障碍，应该断除、不能行持，行持的话就会堕落、没办法证悟，对此我们必须信受。佛在经典中或说这是修道的顺缘，或说那是修道的违缘，或说这些就是障碍，如果不断除贪心、嗔恨心、愚痴心等就没办法成道，佛经当中在在处处，小乘、大乘当中都这样讲过，对这些佛语，我们必须生起定解，

观察四无畏之后，再观察无畏的根据。

“能说自他利，摧邪”，可以说是一种根据。“能说自他利”是对前面的一个归纳。“于智亦于断”是能说自利，“于离亦于障”是能说他利。“摧邪”就是无畏的根据。佛说我已获得一切智智，已断

除一切障碍，这是出离道、这是障碍法，佛陀讲这四种法之后，三千大千世界所有众生，不管是人是仙或婆罗门等，无论谁来佛面前说佛没有得到一切智智，没有断尽二障，没有办法宣讲真正的出离道，佛宣讲的障碍道是不准确的，要给佛辩论等等，佛都会一一将其折服，没有丝毫畏惧。这方面就是真实的“摧邪”，对认为佛不是一切智智，乃至不能说障道法因缘等一切邪说全部无余摧毁，这方面叫佛陀真正的四无所畏。在这样殊胜的导师面前，我做殊胜的顶礼。

在众极治罚，自无所护故，  
离二染正住，摄众我顶礼。

这方面是说佛陀不守护的功德。不守护是什么意思呢？佛没有什么可守护的。佛陀在大众当中，佛陀的身体、语言、意都不需要守护，根本没有丝毫的畏惧。“守护”就是隐藏的意思。颂词讲“在众极治罚”，对于一般凡夫来讲，他是有守护的，对自己的过恶、过患要隐藏，否则就会受到大众极大的治罚。但佛陀“自无所护故”，从佛陀的侧面而言没有什么可守护、可隐藏的。佛陀身体的行为极为清净，语言极为清净，心意极为清净，一切极为清净的缘故根本不需要守护，不需要去隐蔽。这是讲佛陀身语意极为清净的功德。

“离二染正住”“二染”就是贪心和嗔心，“正住”是正念的意思，通过安住三种正念的缘故离开二染。讲义中讲到，佛陀对于来听法的弟子没有贪心，对没来听法的人也没有嗔心。对于闻法、不闻法二者都没有贪嗔心，佛以三种法住于正念。

一般人不是这样。对来的人会生起好感、贪心，对没来的人会生起嗔心，对来、没来的人生起贪嗔心，没有住于正念。而佛陀住于正念的缘故离开二染，离开了贪心和嗔心。

“摄众我顶礼”，佛陀以这两种行为摄众，所以我恭敬地顶礼。是哪两种行为呢？一是“不护”的行为和功德，佛陀在大众当中不需要隐蔽和护持自己，在眷属当中无有怖畏，犹如狮子王，以这种方式摄伏一切众生。二是通过安住三正念而离二染的方式来摄受众生。对于这样殊胜的教主、佛陀，我恭恭敬敬地顶礼。佛陀确实确实是非常善妙的，完全不共于其他的导师或众生、补特伽罗，与他们完全不同。这就是佛陀伟大的功德。如果我们修行正法，成就之后也能够得到这些功德。《敬佛品》当中所讲的一切功德，在我们现证菩提的时候都可以一一获得，圆满自他二利。对佛陀的功德了解之后，以赞叹的方式进行宣说。

今天讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

## 大乘庄严经论 第一百课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，  
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心后，我们继续讲弥勒菩萨所造的《大乘庄严经论》。本论分二十四品，次第通过“无上五义”的方式进行开显。“无上五义”当中前面讲了“所安立、分别所知、所思维、不可思议”，这四个科判主要通过总说的方式宣讲了菩萨道的修行。

现在正在讲第五者“圆成证得”，就是现前大菩提自性的修法。科判中分前行和正行，前行通过《明信品》《求法品》《弘法品》《修法品》《教授与随示品》这五品观察菩萨的修行。前行修持圆满之后，再宣讲正行的修法，正行的修法分六个方面，次第宣讲《业伴品》《度摄品》《供依无量品》《觉分品》《功德品》《行住及究竟果品》。这六个科判当中的前面五个科判已经做了观察，现在正在讲第六个科判：“行住和究竟果品”。

本品分四个科判：菩萨得地所获得的兆相；菩萨所投生之相；菩萨所安住之地；赞叹究竟的功德。前面三个科判已讲完，现在正在讲第四个科判，“以赞叹究竟功德的方式而宣说”。在唐译当中最后一品是《敬佛品》，这一品的内容主要是宣讲佛陀身语意的功德，或者从方方面面观察佛种种所摄的功德之后，对佛陀恭恭敬敬地顶礼，从这个方面忆念佛陀的恩德或赞叹佛陀究竟的功德。佛陀具备这样的功德，才能够显现在世间度化众生。现在我们好好地发菩提心、修菩萨行，最终也会现前如是究竟的功德。《敬佛品》的内容一方面讲究究竟的果地，一方面讲生起信心之处等等，有很多殊胜的必要性。

前面讲了佛陀所具备的四无量心、八解脱等殊胜功德。下面进一步宣讲：

行住一切处，无非一切智，  
由断一切习，实义我顶礼。

这个颂词是对佛陀断除一切习气、成为遍知方面而顶礼。

“行住一切处，无非一切智”，佛陀为了度化众生或为了使众生圆满资粮的缘故去托钵化缘，行于各种城市、村落等。“行”，佛陀在行走时，安住在一切智智的威仪当中，安住在遍智当中如是行走；“住”，一方面佛陀打坐可以讲安住禅定，一方面没有行走而安住时，也是安住在一切智智的威仪当中。“行”和“住”在“一切处”，即不管在什么样的场合当中，“无非一切智”，没有一个不是通过一切智智的威仪来摄受的，都是通过一切智智的威仪来摄受，这方面就显得非常圆满。

为什么佛陀可以通过一切智智的威仪摄持一切行住呢？第三句讲到“由断一切习”，因为佛陀已经断除了一切习气的缘故，才可如是做到，如果没有断除一切习气就做不到。

讲义中以阿罗汉为例，有的阿罗汉虽断尽了烦恼，但习气没有断尽，所以有时走路会蹦蹦跳跳，或在不观察的情况下会开口大笑，或有时走路不注意会踩到毒蛇而被伤害，有时会被车、马伤害等等。为什么会有这些情况出现？因为他虽然断尽了烦恼，但是习气未尽。而佛陀已经断尽了一切习气的缘故，根本不可能踩到毒蛇，或在森林里迷路、开口大笑等，因为施設这些情况的基没有了，施設的基就是相续中的习气，而佛陀的一切习气早已断尽，在十地末尾金刚喻定时，通过最殊胜的智慧已经对习气做了最终的铲除，所以佛现证正等觉时，相续是最极清净的。由于没有习气，就安住在一切智智当中，一切威仪都是通过一切智智来摄受，这就叫作“由断一切习”。

“实义我顶礼”，这个“实义”就是真实义的意思。是什么的“实义”呢？是遍智的真实义。佛不单单有遍智的名称，而且有遍智的真实义。佛陀对于一切所知完全通达，或在一切威仪当中都是通过一切智智来摄受，根本不会遇到任何伤害的缘故，所以叫作“实义”。对这种遍智的实义“我顶礼”，做最殊胜的顶礼。

烦恼和习气二者的差别：烦恼是指六度的违品，或通过我执见等引发的染污心。习气是断尽烦恼之后的一种余习，比如瓶子用来装酒的时间很长之后，酒虽然倒空了，但是瓶子里还留有酒的气味，这个气味就相当于习气。阿罗汉相续当中的贪嗔痴烦恼虽然断尽了，但是习气未断尽。习气属于所知障，要通过法无我空性才能断尽，而罗汉没有这样的能力，所以有时还会受到伤害，由此也可证明阿罗汉并没有获得究竟解脱，如果真正获得究竟解脱，就不可能受到伤害。只有佛陀才能安立为遍智，其他人不能算遍智。

我们尊称传承上师如遍智无垢光尊者、遍智麦彭仁波切等等，是因为传承上师们的相续当中具有遍智的智慧。佛陀化现的善知识有时为佛的形象，有时为菩萨或凡夫形象——相续中虽然具有遍智，但显现上不是佛，这是观待所化而言。如果是佛在世时，或在佛的刹土当中，佛就会以清净的相度化众生，方方面面都是清净圆满的。示现为凡夫相就不一定了。

这方面顶礼了佛陀“断习”的功德，下面再顶礼佛陀“不忘”的功德。

**利益众生事，随时不过时，**

**所作恒无谬，不忘我顶礼。**

“利益众生事，随时不过时”，佛陀对于利益众生的事情是“随时”而做的，根本不会超过时间。为什么有这种能力呢？佛陀最初唯一是为了度化众生而发菩提心，中间也是为了度化众生再再积累资粮，最终成就佛果之后，佛陀的自利已经圆满，唯一要做的事情就是利益众

生，唯一做他利的事业。如果他利的事业单单是一种想法，没有这样的能力也没办法安立，但佛陀相续中智、悲、力的功德已完全圆满，不仅智慧圆满、力量圆满，悲心也圆满，确实能利益一切众生。佛陀度化众生是随时做的——时机成熟就做，随着时机来做，绝对不会过时。如果应该在十二点钟度化一个众生，将他安置在解脱地，就不可能十二点过一秒、过一分再去做，不可能拖时间。“随时不过时”，只要众生的相续在某个时候成熟了，或众生在某个时候想要得到救度，佛就在这个时候显现。因此佛陀对于“利益众生事，随时不过时”，这是讲佛陀对于法的事业完全不会忘记的。

“所作恒无谬”，主要是对法的自性方面不会忘记，佛陀所做的一切事业没有任何错误，因为相续当中导致错误抉择的因已经断尽了。因明的论典如法称论师的《释量论》中，讲了很多佛陀是一切智智或究竟量士夫的殊胜理证。为什么说佛陀所宣讲的一切法绝对不会有错误呢？因为导致错误的因——烦恼障、所知障或禅定障、不是遍智等，所有这些因都已遣除了。佛陀在因地就了解、认知了这些障碍，然后通过殊胜的智慧一一对治，当他获得成就、真正现前佛地时，相续中已经绝对没有导致错误的因，这叫作“所作恒无谬”。

佛陀所做的一切行为都没有任何错误，都是在智慧的观照中如是行持的。一般凡夫人如果安住正念也许不会犯错，一旦忘失正念或智慧力不够，就有可能犯错误。但佛陀完全没有这些因，所以“所作恒无谬”。这方面是讲佛陀对于所作法的事业或所作法的自性不会忘记。

因此“不忘我顶礼”，对于佛陀这种不忘的殊胜功德，我恭恭敬敬地顶礼。

下面的颂词是宣讲佛陀大悲利众生的功德。

昼夜六时观，一切众生界，

大悲具足故，利意我顶礼。

“昼夜六时”相当于现在的一天或二十四小时。“昼”是白天，“夜”是晚上，以前把白天和晚上分为六时，白天有三时，晚上有三时。白天的三时，是把明相开始现前或早晨称为第一个时，然后日中是第二时，日末是第三个时。现在我们认为早晨是七、八点钟，日中是十一、十二点，日末是晚上五、六点。但三时的早晨及日中、日末的时间都比较长，不一定符合现在的说法。整个白天分为三部分，就是昼的三时。夜的三时从初夜开始算，然后是中夜、后夜。

“昼夜六时”一方面代表一天的时间，一天都在观照；一方面代表佛陀恒时都在观照。“昼夜六时”是不是某一天当中这样，过几天就不是这样了？在佛陀的智慧或佛陀的功德当中，没有一天、两天这样的时间概念，佛恒时通过智慧、大悲观照众生。“昼夜六时”只是一种表法的词句，实际上的意思是佛陀恒时观照。



佛陀通过什么观照呢？佛陀通过智慧和大悲观照。佛陀有一切智智的智慧或有种种神通，佛陀恒时具备六神通——天耳通、天眼通、他心通等，不具备六神通的时候是不可能有的，佛陀具有殊胜的神通，佛陀的神通是无碍的，可以遍照十方三世一切众生的心行。佛陀昼夜六时通过智慧、大悲心如是观照。

《百业经》中讲过，即便大海离开波浪，佛陀对众生的观照也不会中断。大海离开波浪是很稀有的，但是即便大海离开波浪、大海没有波浪了，佛陀的悲心也不可能离开众生，不可能不照顾众生，这方面表现出佛陀的慈悲心极其强烈。佛陀这么慈悲地恒时观照众生，如果我们再生起信心去祈祷，因缘具足绝对可以获得加持。如果单单是佛具备了他利的能力，单单是佛有智慧，但我们的自利没有具备——没有以信心去祈祷的话，仍然得不到大的利益。我们学这些经论之后就知道了，佛陀实际上在恒时观照我们，昼夜六时的每一个刹那都在观照我们，我们就要忆念佛陀，多多祈祷佛陀，这样就会得到佛陀的观照，消除业障、增上福德、获得加持等等，这是很殊胜的。

“昼夜六时观，一切众生界”，佛陀恒时通过智慧和大悲观照一切众生。如何观照的呢？佛陀观照时就会想——“想”只是一种表达的方式，佛陀会看：现在哪些众生在精进；哪些众生已经退失了；哪些众生需要得到加持；哪些众生需要种善根；哪些众生善根已成熟了，需要将他安置在解脱地……佛陀是这样恒时观照众生的。

因此当我们受苦时佛陀知道，我们一祈祷佛陀就会加持；或者我们从菩提心当中退失、从戒律当中退失或从佛法当中退失，佛陀也知道；如果我们现在生起了信心，佛陀还是知道的。佛陀的大悲心是恒时具备、恒时观照一切众生界的。外道的导师根本不具备这样的能力，只有遍知一切的佛陀，圆满了究竟资粮的正等正觉，才真正能够昼夜六时观照一切众生。

“大悲具足故，利意我顶礼”，佛陀的大悲心完全具足，想要拔除一切众生痛苦的大悲心完全具足、没有丝毫缺陷，对这样一种“利意我顶礼”“利意”就是利益众生的心，“意”是心意，“利”是利益。对佛陀利益一切众生的大悲心，我恭敬地顶礼。佛陀是恒时具备大悲心的，现在我们要随学佛陀，就要恒时或长尽量时间生起大悲心，发愿救度一切众生。

下面的颂词是宣讲佛陀的十八不共法，颂词中讲到：

由行及由得，由智及由业，

于一切二乘，最上我顶礼。

佛陀的十八不共法，不单单是对一切二乘，对一切菩萨来讲也是最为超胜的，绝对不共的。从某个侧面来讲，佛陀相续中所具备的法，没有哪一个不是不共的。为什么呢？十八不共法以外，如六度、四无量心等种种功德，哪一个不是不共的呢？都是不共的。十地菩萨都没办

法具备佛陀这样的功德，所以佛的一切功德都是不共的。但这里主要是从十八种有法的侧面，说明佛陀相续中具备与二乘根本不相同的、殊胜的佛法。可以从两个侧面了解佛陀的不共法，一是从总的方面看，全是不共的；二是从数字方面看，从有法的侧面而言有十八种，所以佛陀的不共法安立为十八种。但并不是说除了这十八种之外，其他的都是共同的，有共同的，也有不共的。比如无染定、愿智、六通、六波罗蜜多、四无量心等，这些实际上小乘或菩萨也在修持，从这方面讲是共同的；但是从佛陀相续当中最极圆满的侧面来讲，没有哪一个法共同的。

十八不共法分为“由行、由得、由智、由业”四类。四类当中的前两类各有六种，后两类各有三种，加起来共有十八种。

十八种不共法当中第一类是“由行”“行”指行为，佛陀的行为有六种不共、超胜之处：身无失；语无失；心无失，就是心中的念无失；无种种心；无不定心；无不择舍。这六种《入中论》已经讲过，今天做一个简单的介绍。

第一，身无失。因为佛陀以前在三个无数劫当中修持了无量无边的善业，积累了无量无边的资粮，佛陀的身体没有丝毫过失。佛陀的身体在显现方面具有三十二相、八十随形好。

第二，语无失。佛陀以前精进修持各种各样的善法，语言完全没有过失。而且佛陀的语言可以赐予众生安慰，让众生听到之后马上生起欢喜心、敬信心。佛陀的六十种梵音是非常殊妙的。佛陀的语言可以安置众生于解脱地。这方面就叫作口无失，不但没有过失，而且具备很殊胜的功德。

第三，心中的念无失。佛陀相续当中的正念和三世诸佛无二无别，完全没有过失的。正念安住在最极清净的智慧当中，所以没有过失。

第四，无种种想，就是无种种心的意思。没有哪些种种想呢？就是没有劣想和胜想，不会想这个众生下劣、那个众生胜妙，或者这个众生对我好、那个众生对我不好，这方面的想法是没有的，所以叫作无种种想。

第五，无不定心。就是佛陀的心恒时安住在入定的状态当中，没有哪一个刹那没有入定。

第六，无不择舍。“择”就是简择的意思，“舍”就是舍弃。把什么舍弃？把诸法舍弃。佛陀在舍弃诸法的时候，没有哪一个不是通过智慧简择之后而舍弃的，在佛面前一个法都不住。这方面其他的菩萨或者声闻根本不具备，所以称为不共法，这是行为方面的。

十八种不共法当中的第二类“由得”，主要是由证悟方面所摄的法。证、得两个方面都可以理解。这方面有六种法：欲、精进、正念、禅定、智慧、解脱。麦彭仁波切讲义中讲，有些地方这六种法不算禅定而算解脱知见。很明显，无著菩萨的讲义就没有算禅定，算解脱知见。

《大智度论》中六种证得也是算解脱知见，没有算禅定。按照麦彭仁波切的讲义，这六种法算禅定而没有算解脱知见。六种证得都是从不退失或不减方面讲，就是欲不减、精进不减等等，这样安立。

欲不减是什么意思呢？佛陀欲度化众生的想法或想要度化一切众生的心是不退减的，一点都不退失。即便佛陀已经成佛很长时间了，或者度化的众生已经无量无边了，但是佛陀度化众生的这种愿望仍然是不退的，这方面叫作欲不退或欲不减，都可以安立。

精进不退。佛陀经过三个无数劫的精进，已经圆满成就佛果，照理说已经达到精进的顶点了，但是佛陀因为无始以来串习精进法的缘故，虽然已成佛仍然精进不减。我们现在获得少许功德，就认为该放松了，实际上不应道理。佛陀十八不共法当中都有精进不减，所以我们不能够满足。

正念不减。佛陀相续当中所获得的种种观照诸法的正念，完全是不退失、不减弱的。

禅定不减。佛陀恒时安住在禅定当中根本不退失。

智慧不减。佛陀的智慧是究竟的，根本不减、不退失。

解脱不减。佛陀从有为法、无为法当中获得解脱。这样的解脱完全是不退失的，所以叫作解脱不减。

如是从证得方面讲了六种不共法。

第三类不共法是“由智”，由智慧方面所摄有三种不共法：佛陀的智慧观照过去诸法无著无碍；观照未来诸法无著无碍；观察现在的诸法无著无碍。这是佛陀的三种智慧不共法。

佛陀智慧能够照见过去的一切万法无著无碍。对过去的众生、非众生或一切万法没有执著、没有障碍。没有执著可以安立成没有烦恼障，没有障碍可以安立成没有所知障。意思是说，佛陀能够完全照见过去一切万法，照见时根本没有丝毫的耽执。

对未来诸法佛陀也能够见得到。有些外道或二乘或菩萨，对未来的法能够见到一些，但佛陀能够无碍地见到一切未来的法，所以一方面能够无碍地见到一切未来的法，一方面可以无有丝毫耽执、没有丝毫的烦恼，这叫作观照未来诸法无著无碍的智慧。

对现在整个世界、众生界的情况全部了解，而且没有丝毫耽执。

第四类不共法是“由业”，分三种：

佛陀的一切身业，首先是智慧为前导而且智慧随行，佛陀在做一切身业之前是智慧为前导的，首先通过智慧观照然后做身业，在做身业的当下也是具备智慧的，智慧随行的意思就是这样的。

一切语业以智慧为先导，智慧随行。

一切意业以智慧为先导，智慧随行。

佛陀身语意三种事业都是通过智慧摄受、通过智慧随行的，具备殊胜的功德。

“于一切二乘，最上我顶礼”，无著菩萨解释说，声闻和缘觉二乘在一切众生当中是“最上”的，一切普通众生没有办法和声闻、独觉相比，他们的智慧、神通、解脱烦恼的功德、断除我执烦恼障的功德等，世间所有众生没有办法跟他们相比，所以二乘在一切众生当中最上。但佛陀的不共法在“一切二乘”当中是“最上”的，所以叫作胜中之胜。为什么佛陀叫作胜中胜？二乘是一切众生当中的胜者，而佛陀又是胜者当中的胜者，他的智慧是最极圆满的。

“于一切二乘，最上我顶礼”，高度赞扬了佛陀十八不共法的功德。

下面开始讲佛陀一切种智的功德：

**三身大菩提，一切种得故，**

**众生诸处疑，能除我顶礼。**

“三身大菩提，一切种得故”，所谓“三身大菩提”就是获得法身菩提、报身菩提、化身菩提，或者说获得甚深和广大菩提——法身菩提可以摄于甚深菩提当中，报、化二身菩提可摄于广大菩提当中。

“三身大菩提”是从法身的侧面来讲，虽然有很多安立的方法，前面学《菩提品》也安立过，但这个地方主要是从现前二清净的侧面来安立法身。也就是现前了本来清净和离垢清净，佛陀法身的功德当中现证二清净的法身果，这是第一种甚深菩提。

后面两种是广大菩提。报身方面，主要是现证四智，四种智慧如是已经获得了。密宗当中讲五智，宁玛派显宗当中麦彭仁波切的观点也是讲五智，获得报身时获得五种智慧。获得化身时，佛陀的一切事业根本不穷尽，乃至众生界穷尽，佛陀的事业才会穷尽。众生界不穷尽，佛陀的化身也不会穷尽。只要有众生存在，佛陀绝对会显现殊胜的化身度化众生，这方面叫作化身不穷尽。因此，总的安立就是“三身大菩提”。

“一切种得故”的意思就是一切种智已经获得了。真正现证大菩提时，佛陀获得了一切种智，就是对一切种类的法无余了知、无余通达，这叫作一切种智。只有佛才具备一切种智，因为一切种类的法要以无著无碍的方式无余通达的话，如果没有遍智的智慧是根本没有办法做到的。能够通达一切种类的法自性，以及它们各种各样的变化过程等的人，只有佛陀。为什么讲只有佛陀才能制定戒律，菩萨等都没办法制定戒律呢？就是因为佛陀是一切种智的缘故，佛陀对于一切种类的法完全了知——你做了这个因就会有这样一种果，或者你犯戒之后会堕地狱多长时间，或者种子在你的相续当中孕育多长时间，怎样慢慢变成果，都能讲得清清楚楚。这些方面如果没有最极深妙的智慧是根本不能了知的。佛陀能够知道一切万法的自性，

不单单是法性空性方面，空性方面菩萨在登地时都知道遍行义的，但只有佛的智慧才能无余通达尽所有法，因此称之为“一“一切种得故”，现证大菩提。

什么叫作一切种智？无著菩萨的讲义用颂词“众生诸处疑，能除”来解释，“诸处”就是一切处，众生对于一切处都有怀疑，众生相续当中的怀疑很多很多，没办法讲得完。对于众生相续当中的一切怀疑都能够无余地遣除，就叫作一切种智。“我顶礼”，对于具备一切种智的佛陀，我们恭敬顶礼。

下面的颂词主要是赞叹佛陀所具备的六度清净的功德。菩萨从一地乃至十地，或从加行道就开始相似地修持六度，但最极清净的六度功德是在佛地才安立。

无著及无过，无秽亦无息，

无动无戏论，清净我顶礼。

“无著”，就是佛陀相续当中的布施度圆满，极为清净。佛陀相续当中对一切万法丝毫没有执著——不要说贪心或这方面引发的执著，一般我们说悭贪是布施度的违品，但是佛陀不要说没有悭贪的烦恼障，包括烦恼障的习气、所知障的习气、三轮执著等，无论哪个方面的执著都是没有的。“无著”是安立佛陀相续当中的布施度极为清净。

“无过”，是讲佛陀的持戒度极为清净。佛陀的身语意一点过失都找不到，没有丝毫过患，这就叫作持戒度极为圆满。这样的意义在很多经论当中再再描述：佛陀的身体没有丝毫过患，佛陀的语言没有丝毫过患，佛陀的意没有丝毫过患，能够引发犯戒的一切过患的因都已灭尽的缘故，安立佛陀的持戒度已究竟圆满。

以前再再讲过，初地菩萨布施度圆满或二地菩萨持戒度圆满，只是一种暂时的圆满，只是从遣除布施的违品、持戒的违品而言，究竟圆满是在佛地。因为一地、二地菩萨等的相续中还有俱生的种种障碍，相续中的烦恼障、所知障还需要断除的缘故，没有办法安立六度究竟清净圆满。真正究竟清净圆满是在佛地，除佛莫属。这方面叫作“无过”。

“无秽”，就是讲佛陀的安忍度极为清净圆满，没有什么不能安忍的，一切能够引发身心垢染的因全都没有了。佛陀相续中种种殊妙的智慧都已圆满，没有哪个恶法能够染污佛陀的心。安忍是一种清净的心，不生种种烦恼、污秽的心。佛陀的相续极为清净，烦恼障、所知障的习气一点都找不到了，因此佛陀的安忍度是究竟圆满的。

“无息”的“息”是休息的意思，“无息”是没有休息，佛陀没有休息，所以精进度圆满。这是什么意思呢？佛陀度化众生之后，并不会想这一批众生已经度完了，可以休息一会儿了，佛根本没有这样一种心。只要有众生，佛陀就会不断示现化身、不断示现度化众生的事业，所以佛陀根本没有休息的时候，这方面称之为精进度极为圆满。

“无动”，是佛陀的禅定度极为圆满，佛陀的禅定根本不会有丝毫动摇，根本不会有出定入定的差别。菩萨虽然也具备“无动”的功德，但和佛陀相比就不如了，因为他还有入定、出定位的差别，出定位还有自性散乱等各种散乱的情况，所以没办法安立“不动”。佛陀的禅定度安立为“不动”，因为根本没有丝毫导致散乱的因。

“无戏论”，是讲佛陀的智慧度极为圆满，一切戏论都没有了。十地菩萨出定位时显现的最微细的分别都算是戏论，或者广义来讲都算遍计执。为什么呢？因为不是究竟的法界，从这方面观察还是有粗粗细细的戏论存在。但是佛陀相续中一切戏论都无余灭尽了，一切烦恼障、所知障、最细微的习气都不存在了，佛陀的智慧度最极圆满，没有丝毫的戏论。

最后一个“清净”，是讲佛陀已经清净了六度的违品。虽然前面也讲过布施度的违品彻底清净等，但从烦恼障或所知障的种子习气方面来安立六度违品时，真正能够从六度的违品当中彻底出离的就是佛。

“清净我顶礼”，佛陀完全清净了一切六度的功德，所以我恭敬地顶礼。

下面两个颂词是对二十四品或对佛功德的总结。从六个方面观察抉择：佛地的本体、佛地的因、佛地的果、佛地的作用、佛地的相应或具有，以及佛功德的分类。

成就第一义，出离一切地，  
于他得尊极，解脱诸众生。  
无尽等功德，现在皆具足，  
世见众亦见，不见人天等。

“成就第一义”，是讲佛陀的本体或自性。佛陀成就了“第一义”，对于第一义谛的法全部成就了。第一谛或胜义谛，第一和“胜”都是一个意思，有时讲第一义谛，有时讲胜义谛。第一义谛有两种观察方式，不管从哪个方面观察，佛陀都是究竟圆满的：如果从二转法轮——显现是世俗、空性是胜义这方面讲，佛陀早已彻证圆满空性，佛地的空性最极圆满，所以佛陀是究竟成就第一义；如果是从实相、现相的侧面讲，只有佛才能安立，其他都没办法安立真正成就第一义谛。

为什么弥勒菩萨在这里讲佛陀“成就第一义”呢？有时我们说声闻、缘觉不也证悟了胜义谛吗？或者一地以上的菩萨不也证悟了胜义谛吗？为什么单单以“成就第一义”来安立佛的功德体性呢？如果按照第三转法轮，或者按照实相、现相相同的是胜义，实相、现相不同的是世俗的话，那么真正能够证悟胜义谛、成就胜义谛的只有佛陀。确确实实，要以实相和现相完全无二、能净所净完全无二的这样一种功德安立胜义谛的话，只有佛陀。因为佛陀的境界当中所显现的现相和真正的实相没有什么差别。佛陀面前所显现的刹土、光明的世界、一切

智慧、法界，现相是这样，实相就是这样，佛陀所见的现相和究竟的实相没有丝毫差别，这就是胜义谛。

十地菩萨都没有办法这样安立，不管是从入定位还是从出定位，都没办法安立实相、现相无二。虽然有时十地菩萨在入定位也相似安立胜义谛实相、现相无二，但他在入定位见没见到如来藏的功德呢？根本见不到。《宝性论》讲过，十地菩萨见如来藏都好像黄昏时见色法一样看不清楚。十地菩萨的功德已经有学道的究竟了，但他看如来藏、大菩提还看不清楚。十地菩萨的入定位如果是这样，出定位也没办法了，所以十地菩萨没办法安立实相、现相究竟一致的胜义谛。真正实相、现相究竟一致的胜义谛只能是佛地，因此“成就第一义”是相当准确的一个安立方式。

“出离一切地”，是指因。获得佛地的因是什么？因相是什么？就是“出离一切地”，从一切地当中出离，叫作佛的因。真正要成佛，必须要出离一切地，包括凡夫地、胜解行地或声闻地、一地、二地乃至十地，这些有学地全部要出离。这一切地就是佛地的因，从一切地出离之后就正好安立佛地。十地以下全部是佛的因，佛的因是按照十地安立的。所以佛的因是从一切地出离。

“于他得尊极”，就是果。成佛的果是“于他得尊极”“他”是指众生，于众生“得尊极”，众生对于佛陀是极为尊重的。一般众生是否尊重佛陀，也许需要观待他自己的业力。一切众生当中最殊妙尊贵的是大梵天，他对佛陀极为尊重。佛陀讲法时，梵天帝释有的持伞，有的持宝盖、持香炉，供养海螺、黄金、法轮，请佛转法轮的就是这些梵天帝释。为什么他会这样？对佛陀极为尊敬的缘故。如果一切众生的主尊大梵天都对佛陀极为尊敬，其他众生也应该尊敬佛陀。佛陀在一切众生当中是最极尊贵的身份，“于他得尊极”就是果。

“解脱诸众生”是作业，是佛陀佛果的作业。佛陀了解脱诸众生的相续之外，没有其他的事情、作业要做。所以说“解脱诸众生”就是佛陀的作业，因为佛陀自利已经圆满。菩萨的自利还没有完全圆满，虽然菩萨相续当中已经没有自己单独求佛果的这种很大的执著，但他毕竟还要通过一部分的功德去圆满自利。但是佛陀的自利已经彻底圆满了，只有解脱众生的事情需要做，所以佛陀的事业、作业就是“解脱诸众生”。

“无尽等功德，现在皆具足”，这方面讲到相应或佛陀的具足、佛果的具足、佛地的具足，“无尽等功德”现在已经具足了。佛陀相续当中具备无量无边、无尽的功德。前面我们大概学了佛陀从四无量

心乃至清净六度的功德等，每个功德都是无量无边的，所以叫作“无尽等功德，现在皆具足”，这些功德在佛的相续当中完全具足，这些功德是二乘等完全不具足的，但是佛陀都具足了。

“世见众亦见，不见人天等”，这是讲法报化三身的分类。这两句很重要，以前我们讲从哪个方面安立佛的法报化三身，根据就在这里。实际上，从佛的侧面来讲只有法身，报、化两身主要是观待清净的菩萨及不净的众生安立的。

“世见众亦见，不见人天等”，首先“世见”就是化身，“世”是世间的意义。佛陀显现的化身，一般平凡世间众生都能见得到，这就是化身的体性。佛陀自己来讲不存在化身的问题，但在众生面前，众生通过自己的福报、善业力就能见到佛陀的化身。众生见不到佛陀的报身，因为没有清净的智慧。能够见到佛陀的化身，就说明有善根因缘。我们说佛在平凡众生面前示现化身，或者说平凡众生通过自己的善业力见到佛的化身，都是一个意思。因此“世见”就是讲化身。

“众亦见”是指报身。这个“众”不是一般的众，而是指清净的佛子众，也就是一地以上的菩萨。一地以上的菩萨能够见到佛的报身相，佛的报身是恒时安住在报身刹土当中，对一地乃至十地的菩萨不间断地传法，根本没有停止过。为什么这样讲？因为不断有众生从凡夫地登初地、从一地登二地，乃至从十地到成佛，如是不间断的缘故，所以佛陀传法是没有间断的，佛陀的报身是没有间断的。“众”就是很清净的佛子众、大众。“亦见”，也能够见到佛的报身。菩萨相续当中已经证悟了清净的法界，有殊胜菩提心的功德，所以他们所见到的



佛陀的身相也是极为殊妙的报身相。按照大乘来讲报身是常住的。

因为众生的分别念是刹那刹那无常的，在众生界当中无常很明显，所以佛陀的化身在众生界会示现涅槃。而地上菩萨相续当中的功德很殊妙，所以他们所见的报身佛不会涅槃、是常住的。大乘经典中讲“报身常住”。

“不见人天等”，是指佛的法身功德。佛陀的化身不净众生能见，佛陀的报身清净的佛子能见，那么佛陀的法身就是“不见人天等”，也可以理解成“人天等不见”，一切人、天尊、一切佛子都见不到佛的法身。佛的法身是佛自己受用的。

佛地的分类安立三身：法身是佛陀自己受用的；看待菩萨来讲是见到报身；看待一般众生来讲是见到了化身。是不是从法身当中显现报身，报身当中显现化身呢？有这个说法，但实际上佛陀显现于世间时，清净菩萨大众只见到佛陀的报身，看不到法身；一般众生更看不到法身，只能见化身。因此是从不同的根性、业力或自相续的侧面来安立佛的三身。三身是一本体的三个侧面，一本体三反体。三个身没有别别他体，也不完全是一个本体。看待佛陀来讲就是法身，看待菩萨来讲就是报身，看待众生来讲就是化身，如是别别安立。根据经教说佛陀有三身，所以我们见到佛的化身时，佛陀还有报身、法身。从清净所化和不清净所化各自的境界来讲，就安立报身和化身。报身和化身两个身都是利他的，法身是自利的。这方面必须了解。

以上可以说麦彭仁波切讲义中的颂词已经讲完了，但是智者们为了弘法利生的缘起，又加了一个颂词。这里我们把颂词再念一次，也

是为了弘法利生的缘起，跟随前代的上师大德有这样一种必要的缘故。

讲义最后写到：

如是以彼法身力，随所化之缘如实，

乃至三有界安住，法身事业相续生。

这个颂词是以前的智者为了以后相续不断弘法利生而造的颂词。

“如是以彼法身力”就是以佛陀法身的能力。“随所化之缘”，随顺所化众生的缘，也就是随顺清净佛子、不净的众生；“如实”可以理解成如实显现，随清净的佛子如实显现报身，随不净众生如实显现化身，所以是如实显现的、根本不欺诳的。“乃至三有界安住，法身事业相续身”，乃至三有界、轮回界安住，乃至三有界没有坏灭，乃至还有众生，法身的事业相续产生——从法身当中不断流出化身，或者不断流出弘法利生的大事业，如是将众生一一引度到佛地当中。

#### 甲四、末义

**论跋：大乘庄严经论颂圣者弥勒撰造圆满。**

最后是讲第四“末义”。前面讲过科判有四个，但讲下来没有四个科判，只有三个科判。刚开始有个“名义”，中间有个“论义”，后面有个“末义”。我也专门仔细观察了，没发现有一个单独的“甲三”，所以这里的“甲四”应该是“甲三、末义”。

“末义”就讲到“论跋：大乘庄严经论颂圣者弥勒撰造圆满”，《大乘庄严经论》的颂词是圣者、十地等觉菩萨、释迦牟尼佛的补处——弥勒菩萨撰造圆满的。虽然不是弥勒菩萨亲手写的，但是是他给无著菩萨宣说的，无著菩萨回到人间通过文字记录下来，实际上还是

弥勒菩萨所造。以上颂词已经“撰造圆满”了。

这次我们通过比较圆满的方式讲完了。如果真正好好学这部论典，麦彭仁波切在最后的颂词中也讲到，这是多生累劫中积累的福报。我们对于其他众生的话不一定相信，但是对于传承上师麦彭仁波切这样的大智者，或者对于无著菩萨在《瑜伽师地论》中所讲的功德应当没有丝毫怀疑。能够圆满地听闻一次的话，相当于听闻所有大乘经的功德。大乘经是无量无边的，不单单是《大藏经》中的大乘经，还有很多世界中的佛陀都在宣讲大乘经，但是如果能够把《大乘庄严经论》好好地听闻一次，就相当于听闻了一切大乘经，功德完全无二、没有丝毫差别。

我们这次能够如是讲解圆满，真是很殊胜的缘份，肯定是上师的加持。不然的话，像这么大、这么殊胜的论典，能够从头到尾这样一点违缘都不出现，能够这样讲圆满是非常稀有的，真正很稀有。以前在汉地，像《俱舍论》这样的论典都很难讲圆满的，何况是《庄严经论》这么殊胜的、包括一切大乘经要的论典。能够讲圆满，肯定是上师在加持，肯定是护法神在帮助，所以我们要知道很殊胜。

可以说，现在我们通过听闻“弥勒五论”当中的《庄严经论》或听闻“弥勒五论”，绝对是以后值遇弥勒菩萨的因。弥勒菩萨在兜率内院肯定看到现在已经讲完这个论典了，他肯定会给我们做加持，也会帮我们做回向的，这方面肯定会有。我们以后或生弥勒内院，或在弥勒菩萨成佛时绝对会值遇佛的，就因为现在我们精进学习《庄严经论》等“弥勒五论”的功德，这绝对是一个胜因。而且生生世世当

中不会远离大乘，生生世世当中可以修习大乘、弘扬大乘的教法，这些方面确实是很殊胜的因缘。

这次确实很顺利地讲完了，我自己还是很高兴的，因为自己又学了一次，你们也学了一次，也许我的收获比你们大，说不清楚的。讲完之后必须要做一些殊胜的回向或念一些经，反正听闻的功德很大。

功德首先供养十方诸佛菩萨，把这些功德上供，也要特别供养弥勒菩萨。弥勒菩萨在兜率内院肯定是看到的，像这样我们把殊胜的功德全部做一个清净的供养，请他老人家摄受、加持我们以后能够顺利地弘扬这部殊胜的论典、修持这部论典。

我们的传承上师也是这样的：麦彭仁波切传讲，法王如意宝也传讲，益西彭措堪布很辛苦地传讲过两次，如果没有他的传讲，肯定没办法讲解这部论典，因为唐译不是很好懂，所以堪布讲完之后非常好；索达吉堪布也给我们这样安排或摄受，这些功德都要对他们做供养。确确实实十方三世的佛法要兴盛的话，现在的金刚上师等必须要长久住世，所以我们要做一个清净的上供的功德，这方面在回向的时候不要忘记。

还有护法神绝对是给我们做了很多加持的，所以我们也要把善根供养护法神，等会儿念护法还要再再感谢护法神，祈请以后还是要这样再再地护持我们，闻思修的事业不能够间断。

还有要回向无量无边的老母有情，现在正沉溺在地狱中、饿鬼中、旁生界中，正在人道中、阿修罗中或天界中的众生，愿一切众生通过我们回向的功德都能够进入菩萨道，究竟成佛果。

还有在座的所有众生、道友，都能够尽快进入菩萨道，能够尽快成佛，最后都要做非常清净的回向。

总之，这次已经讲解圆满了，我们如是做清净的回向。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情