

一切时中至诚顶礼供养皈依无比尊贵的大宝上师雪歌仁波切！祈请您悲愍摄受！

## 般若八事七十义学习笔记

### 雪歌仁波切讲授

本科判基本源自至尊·法幢吉祥贤的《般若八事七十义》，笔记内容仅为个人理解

|                                   |     |
|-----------------------------------|-----|
| ▲般若八事七十义的基本概念 .....               | 5   |
| （一）总说能诠「般若波罗蜜多」的八品及所诠的八事 .....    | 18  |
| 第一品所诠的第一事：相智 .....                | 18  |
| 第二品所诠的第二事：道智 .....                | 20  |
| 第三品所诠的第三事：基智 .....                | 23  |
| 第四品所诠的第四事：圆满证一切相加行 .....          | 26  |
| 第五品所诠的第五事：至顶加行 .....              | 28  |
| 第六品所诠的第六事：渐次加行 .....              | 30  |
| 第七品所诠的第七事：刹那加行 .....              | 32  |
| 第八品所诠的第八事：法身果 .....               | 36  |
| （二）别说七十义 .....                    | 41  |
| 1.解说能诠「遍智」的十义 .....               | 41  |
| 【第 1(总 1) 义】大乘发心（分类：2、22） .....   | 42  |
| 【第 2(2) 义】大乘教授（2、10） .....        | 55  |
| 【第 3(3) 义】大乘加行道（4） .....          | 61  |
| 【第 4(4) 义】大乘正行的所依-自性住种姓（13） ..... | 67  |
| 【第 5(5) 义】大乘正行的所缘（11） .....       | 71  |
| 【第 6(6) 义】大乘正行的所为（3） .....        | 74  |
| 【第 7(7) 义】甲铠正行（36） .....          | 76  |
| 【第 8(8) 义】趣入正行（9） .....           | 81  |
| 【第 9(9) 义】资粮正行（17） .....          | 84  |
| 【第 10(10) 义】出生正行（8） .....         | 87  |
| 2.解说能诠「道智」的十一义 .....              | 93  |
| 【第 1(11) 义】道智的支分（5） .....         | 93  |
| 【第 2(12) 义】了知声闻道的道智（2） .....      | 97  |
| 【第 3(13) 义】了知独觉道的道智（2） .....      | 100 |
| 【第 4(14) 义】大乘见道（3） .....          | 102 |
| 【第 5(15) 义】大乘修道的作用（6） .....       | 106 |

|                                                      |            |
|------------------------------------------------------|------------|
| 【第 6 <sup>(16)</sup> 义】大乘胜解修道 (27) .....             | 108        |
| 【第 7 <sup>(17)</sup> 义】胜解修道的利益功德 (27) .....          | 111        |
| 【第 8 <sup>(18)</sup> 义】回向修道 (12) .....               | 113        |
| 【第 9 <sup>(19)</sup> 义】随喜大乘修道 (2) .....              | 121        |
| 【第 10 <sup>(20)</sup> 义】引发修道 (5) .....               | 124        |
| 【第 11 <sup>(21)</sup> 义】清净修道 (9) .....               | 127        |
| <b>3.解说能诠「基智」的九义 .....</b>                           | <b>129</b> |
| 【第 1 <sup>(22)</sup> 义】智不住诸有的道智 (3) .....            | 130        |
| 【第 2 <sup>(23)</sup> 义】悲不住涅槃的道智 (3) .....            | 134        |
| 【第 3 <sup>(24)</sup> 义】远离果佛母的基智 .....                | 136        |
| 【第 4 <sup>(25)</sup> 义】接近果佛母的基智 .....                | 138        |
| 【第 5 <sup>(26)</sup> 义】不顺品的基智 .....                  | 138        |
| 【第 6 <sup>(27)</sup> 义】对治品的基智 .....                  | 138        |
| 【第 7 <sup>(28)</sup> 义】在基智这一品所说的菩萨加行 (10) .....      | 139        |
| 【第 8 <sup>(29)</sup> 义】在基智这一品当中所说的菩萨加行之平等性 (4) ..... | 147        |
| 【第 9 <sup>(30)</sup> 义】此品当中直接说明的大乘见道 (16) .....      | 148        |
| <b>4.解说能诠「圆满众相加行」的十一义 .....</b>                      | <b>151</b> |
| 【第 1 <sup>(31)</sup> 义】此品所说之对治品的智相 (173) .....       | 151        |
| 一、基智的智相 (27) .....                                   | 155        |
| 1.初三谛行相 (12) .....                                   | 156        |
| 2.道谛行相 (15) .....                                    | 158        |
| 二、道智的智相 (36) .....                                   | 161        |
| 1.集谛行相 (8) .....                                     | 162        |
| 2.道谛行相 (7) .....                                     | 165        |
| 3.苦谛行相 (5) .....                                     | 168        |
| 4.灭谛行相 (16) .....                                    | 168        |
| 三、相智的智相 (110) .....                                  | 173        |
| 1.随顺声闻之一切相智的智相 (37) .....                            | 175        |
| 2.随顺菩萨之一切相智的智相 (34) .....                            | 193        |
| 3.不共之一切相智的智相 (39) .....                              | 200        |
| 【第 2 <sup>(32)</sup> 义】此品直接说明的主要加行 (19) .....        | 208        |
| 一、加行的体性 (5) .....                                    | 213        |
| 二、加行的所依 (7) .....                                    | 214        |
| 三、加行的方法 (4) .....                                    | 215        |

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| 四、加行的果 (2) .....                                    | 216 |
| 五、界限的加行 (1) .....                                   | 217 |
| 【第 3 <sup>(33)</sup> 义】大乘加行的功德 (14) .....           | 220 |
| 【第 4 <sup>(34)</sup> 义】加行的过失 (46) .....             | 225 |
| 一、依于自身的二十种加行违缘 (20) .....                           | 225 |
| 二、依于自他任一的二十三种顺缘不具足 (23) .....                       | 228 |
| 三、依于他人的三种加行违缘 (3) .....                             | 230 |
| 【第 5 <sup>(35)</sup> 义】道般若波罗蜜多的瑜伽 (加行性相) (91) ..... | 231 |
| 一、智相 (48) .....                                     | 233 |
| 二、胜相 (16) .....                                     | 243 |
| 三、作用相 (11) .....                                    | 248 |
| 四、自性相 (16) .....                                    | 251 |
| 【第 6 <sup>(36)</sup> 义】大乘顺解脱分 (3) .....             | 255 |
| 【第 7 <sup>(37)</sup> 义】加行道 (4) .....                | 261 |
| 【第 8 <sup>(38)</sup> 义】不退转僧 (44) .....              | 264 |
| 一、加行道不退转相 (20) .....                                | 265 |
| 二、见道不退转相 (16) .....                                 | 273 |
| 三、修道不退转相 (8) .....                                  | 282 |
| 【第 9 <sup>(39)</sup> 义】有寂平等性的加行 (3) .....           | 288 |
| 【第 10 <sup>(40)</sup> 义】严净佛土加行 (3) .....            | 292 |
| 【第 11 <sup>(41)</sup> 义】方便善巧加行 (10) .....           | 292 |
| 5.解说能诠「至顶加行」的八义.....                                | 296 |
| 【第 1 <sup>(42)</sup> 义】暖顶加行 (12) .....              | 297 |
| 【第 2 <sup>(43)</sup> 义】顶顶加行 (16) .....              | 299 |
| 【第 3 <sup>(44)</sup> 义】忍顶加行 (3) .....               | 303 |
| 【第 4 <sup>(45)</sup> 义】世第一法顶加行 (3) .....            | 304 |
| 【第 5 <sup>(46)</sup> 义】见道顶加行 (36) .....             | 305 |
| 一、见道趣入所取分别 (9) .....                                | 309 |
| 二、见道退转所取分别 (9) .....                                | 312 |
| 三、见道实有能取分别 (9) .....                                | 318 |
| 四、见道假有能取分别 (9) .....                                | 319 |
| 【第 6 <sup>(47)</sup> 义】修道顶加行 (36) .....             | 328 |
| 一、修道趣入所取分别 (9) .....                                | 331 |
| 二、修道退转所取分别 (9) .....                                | 335 |

|                                             |     |
|---------------------------------------------|-----|
| 三、修道执实能取分别 (9) .....                        | 338 |
| 四、修道执假能取分别 (9) .....                        | 342 |
| 【第 7 <sup>(48)</sup> 义】无间顶加行 .....          | 350 |
| 【第 8 <sup>(49)</sup> 义】此处所说应断的邪行 (16) ..... | 354 |
| 6.解说能诠「渐次加行」的十三义【第 50-62 义】 .....           | 363 |
| 7.解说能诠「刹那加行」的四义【第 63-66 义】 .....            | 366 |
| 8.解说能诠「果法身」的四义 .....                        | 369 |
| 【第 1 <sup>(67)</sup> 义】自性法身 (2) .....       | 369 |
| 【第 2 <sup>(68)</sup> 义】报身.....              | 373 |
| 【第 3 <sup>(69)</sup> 义】化身 (3) .....         | 373 |
| 【第 4 <sup>(70)</sup> 义】智慧法身.....            | 375 |
| 一、佛的二十一种无漏智 .....                           | 375 |
| 二、佛的二十七种事业 .....                            | 381 |

## ▲般若八事七十义的基本概念

(音频八事七十义 2017HK-001)

般若八事七十义：现观庄严论就称为般若；八事七十义就是现观庄严论里边所要讲的内容。整个现观庄严论就是八事七十义。略的现观庄严论就是前面的十三个偈颂，这个是大纲。三理路、心类、因类、宗义、地道及般若八事七十义都是学习五部大论的前提课程。对于在家人来说，真正地学习五部大论有困难，但是五部大论的大纲总要还是要学习为好。现观庄严论的完整名称：现观庄严般若波罗蜜多教授论。

从两个角度形容：“现观庄严”是一个形容；“般若波罗蜜多教授论”也是形容。这里“般若”是现观庄严论的简称，因为实际上现观庄严论是对般若波罗蜜多进行教授的论。

### 般若经与道次第 (甚深见是般若经的显义的法；广大行是般若经的隐义的法)

有的人有疑问：现观庄严论有没有讲空性？因为它叫“般若”啊。感觉现观庄严论是讲空性。“般若”确实是空正见的意思，所以把现观庄严论称为“般若”似乎容易产生误解。实际上佛开示般若或空性的经典中一直有讲广行的道次第，深见和广行都是连在一起讲的。但是我们读大中小般若的时候，却看不出其中有道次第的内容，这是我们弟子的根器有问题。在佛圆寂九百年之后，这个问题就开始出现了。就是说在一千九百年前出生的佛弟子看般若经的时候，就已经读不出里面有道次第的内容了。佛圆寂前就授记了：我圆寂九百年后，你们肯定听不懂般若经里面有广行的道次第的内容，那时弥勒或无著就会来解释般若经里面有这样的内容。世亲对《金刚经》解释的时候，就讲《金刚经》后面有广行道次第的内容。无著及其弟子就把所有般若经里面的道次第的含义进行了讲解。以前的利根者不需要解释，自然就能看懂般若经里面有道次第，而现在的人则读不出这些内容。为了让弟子们能够读懂般若经里面(隐含)的道次第内容，弥勒菩萨就写了《现观庄严论》。所以《现观庄严论》的作用就是帮助我们能够读懂般若经里面的这么殊胜的道次第。从这个角度我们说《现观庄严论》是般若波罗蜜多的“教授”。

以空正见到达彼岸，必须要与菩提心或广行的法相结合，才能走得上去。所以世尊开示的所有的般若经里面不得不讲广行的法，因为空正见的成长离不开广行的法。某位活佛讲过：大乘法必须要有广行和深见，即菩提心和空正见，但这两个法没有完整地传到汉地。印度的祖师大德著有很多论典，把空性讲得越来越清楚，并把它传下来，而汉地连翻译都没有。有些虽然有翻译，但是不够。学习必须要根据经论并辩经，要有这样的环境和制度才会流传。一千三四百年前，印度与藏地的几百个学者交流互动，所有的学习制度和制度都传了过来。一个人去只是翻译，学习制度和制度没有传的话，不算真正的传。电脑也可以翻译，但真正的传承必须是人心，这些人必须是有理有据地懂，还要有制度和环境。而汉地空性的法没有这样传，也没有制度，翻译也不完整。广行的道次第就更缺了。如果广行也没有、深见也没有，那结论就是大乘也没有。所以情况确实很严重。

大乘有没有，主要是看对般若经的显义和隐义的修学有没有完整。这是界限。

现在讲的现观庄严论是大乘的广行这方面，也可以说般若经的隐义的这块。非常重要！

世尊在所有的经典里面，只在般若经中说，要成佛，必须要修的法就是般若。

所以，有没有能成佛的法，就要看有没有般若的法，以这个为界限。

般若经中的显义(空正见-甚深)和隐义(道次第-广行)是大乘教法的根本。

庄严：如同镜子能使打扮者变得庄严，打扮者从镜子中能看到自己打扮得是否满意。

现观庄严论能使我们全面深刻地理解般若的内涵。

般若经本身非常圆满，但是我们读不懂，认知上的漏洞很多，学习现观庄严论就能补上漏洞。

意为：若没有学过现观庄严论，那你就无法完整地理解般若经的内涵。

般若波罗蜜 以八事正说 遍相智道智 次一切智性

一切相现观 至顶及渐次 刹那证菩提 及法身为八

这两偈讲八事，之后的十三偈讲七十义，总共是十五偈。

般若经的隐义广行法以八事来解释，八事又以七十义来解释。

**八事**：三智：遍相智、道智、一切智；四加行：一切相现观、顶、渐次、刹那；一果法身。

关联：所修的是三个智慧；修的方法是四个加行；以四个加行修三个智慧的结果是果法身。

我们平常讲的法身与这个果法身有点不一样。平常讲的色身也涵盖在这个果法身里面。

这里的果法身不是专门指法身，是指修行所得到的结果。果法身包括佛的四个身。

果法身与法身之间有三句关系：法身必定是果法身；果法身未必是法身，比如报身与化身。

**三智(所要修)**：三智修的次序是倒过来的：先是修一切智、再修道智、再修遍相智。

一切智是大小乘共同的法；道智是大乘菩萨的证量；遍相智是佛的证量。

我们要成就的是最究竟的佛的智慧；要得到这个智慧先要修菩萨智慧；之前要修大小乘共同的法。

所以这里非常明确，大乘的修行者肯定要修小乘的法，先要修一切智，才可以修道智和遍相智。

现观庄严论中先讲遍相智，因为看到佛的智慧这么圆满，心里会非常欢喜，想修的心会提升。

要成就遍相智，先要修菩萨道智，所以第二品讲道智。修菩萨智先要修大小乘共同的一切智。

这个修行顺序是根据弟子内心的智慧生起的次序建立的。

**四加行(如何修)**：一切智、道智、遍相智是成佛的道路，走这条路需要修四个加行。

加行是努力的意思，为了修三智而努力用功。

广论中毗钵舍那有寻思和伺察，很重要。寻思是掌握全面；伺察是细的也要看透彻。

一切相现观加行和顶加行相当于寻思，要掌握全面。顶加行是掌握已经达到顶级。

渐次加行和刹那加行相当于伺察。

渐次加行是一个一个详细地修，熟练到刹那就可以通达，不是需要很多时间才能想清楚。

一切相现观的“一切”是能够全面掌握的意思；“渐次”是一个一个彻底地明白并详细修习。

所以从“一切相现观”和“渐次”的名称就可以看出那个阶段的主要修行。

宗大师在道次第摄颂中说，对道次第闻思修学等于对世尊的八万四千法有闻思的功德。同样，学习八事七十义就等于学习现观庄严论；学习现观庄严论就等于更深入思考道次第。能深入学习道次第的道理完全是靠现观庄严论的内容。

广论前面也说，道次第是依据现观的含义建立的，是依靠现观庄严论的内容讲出来的。

**(广论：总此教授即是至尊慈氏所造《现观庄严》所有教授。)**

今天学习的两首偈颂是现观庄严论的真正精要所在。

这样读一下或想一下，就有闻思修现观庄严论的功德，这样就等于有闻思八万四千法的功德。不仅是读偈颂，心里要祈求并发愿希望能真正了解般若经的内容。

(音频八事七十义 2017HK-002)

为什么把现观庄严论称为“般若”？因为现观庄严论讲出了般若经的隐义，即广行的道次第。为什么把现观称为“庄严”？是从能庄严的角度说它为庄严，因为它能帮助“打扮者”变得庄严。比如：被受用的是外面的物质；能受用的是补特伽罗。

由于补特伽罗有受心所，所以能享受外面的受用。所以从能受用者的角度，把受心所称为受。此处也同样，从能庄严的角度，把现观称为“庄严”。

比如对着镜子打扮时，不会漏掉哪里打扮得不圆满或者不庄严。

同样，修行者读般若经时读不出广行的内容，会漏掉很多东西。

而通过现观庄严论就能知道，读般若经时，从这里应该读出这个内容、那个内容，会读得很圆满。

就是说，现观庄严论能帮助我们读般若经时不会把隐义的内容漏掉，从这个角度称为“庄严”。

可以说“现观庄严论八事七十义”，也可以说“般若八事七十义”。这两种都可以称。

其中八事是主要的，为了解释八事而说七十义。

八事：般若经的隐义里面隐藏的八个内容。

义：义的功能是能表达一个意思，比如可以用“义”来解释什么叫无常或者空性。

同样，七十义是谁的义？是八事的义，它能帮助我们理解八事。

### 般若经·现观庄严论·菩提道次第

弥勒菩萨讲的现观庄严论是般若经的隐义的法；龙树菩萨的六论讲的是般若经的显义的法。

现观庄严论是般若经的窍诀，从藏文直译：现观庄严论是般若波罗蜜多经的口诀。口诀即诀窍。

现观庄严论把般若经隐义的道次第部分讲得非常清楚，

只有透过现观庄严论这个诀窍，才能准确完整地解读般若经。

道次第是现观庄严论的教授，因为它是现观庄严论修行方法的精要，它是现观修行的密诀。

也可以说，要透过菩提道次第广论，才可以知道现观庄严论应该怎样修。

只读菩提道次第不读现观不行；只读现观不读菩提道次第不行；只读般若经不读现观不行。

学习现观庄严论的作用：①对菩提道次第的理由更加清楚；②理解出般若经中的隐义。

般若波罗蜜 以八事正说 遍相智道智 次一切智性

一切相现观 至顶及渐次 刹那证菩提 及法身为八

般若波罗蜜，以八事正说：即般若波罗蜜中隐藏的内容，是以八事正说。八事是广行的法。



三智、四加行、果法身：三智是闻思的阶段；四加行是修的阶段。

止观中有寻思和伺察。修一个法时都要以观的力量来修，而这两个是观修中最主要的。

比如修小乘法和大乘法 and 密乘法都是以戒定慧的力量来修。观是修行的重要工具。

修菩提心也需要先是戒、后是定、再是慧。修任何一个法都是这样。

其中最主要是以慧的力量才能修成功，前面的戒和定是为慧作准备。

比如修空性时必须要以观的力量来修；观之前必须要有止的力量；止之前要有对空性的理解。

理解是闻慧和思慧的阶段，观才是修慧的阶段。对空性的理解与对空性的观修完全是不同的。

有的把毗钵舍那翻译成“胜观”，就是胜过闻思层面而看到，即从修的层面看到所修的法。

观之前必须要有止的身心轻安生起，但是观的时候还是会累，身心的轻安生不起来。

但是在毗钵舍那中，观的时候也能够生起身心轻安，这时才叫胜观，才叫毗钵舍那。

真正修空性先要以止观的力量现证空性，然后以现证的空性对治烦恼，空性的品质不断提升。

修空性先要修止，修止需要戒律清净，因为戒律不清净就定不下来，身语意不清净定不下来。

我们要的不是戒和定，我们要的是慧，有了慧修空性才能成就。

慧的修行方法是寻思与伺察，这是从整体上了解的观的方法。

修三智必须要以慧的力量来修，这个慧从整体上来说就是寻思与伺察。

寻思是掌握全面，抓住略的总纲；伺察是修行一个一个详细的。

一切相现观与至顶等于是寻思，是全面修；渐次与刹那是伺察，是非常透彻地修到。

寻思没有达到自在，就是一切相现观；达到自主就是至顶加行。这两个是因果关系。

伺察还没有达到透彻自主，就是渐次加行；达到自主就是刹那加行。这两个也是因果关系。

三智是所修的对境；四加行是能修的有境。四个加行就是修行的诀窍或方法的意思。

八事：大乘行者修行的对境和有境的方法越来越殊胜的诀窍，最后修行的结果是果法身。

这些解释是让大家明白，从八事中真的可以看出道次第。

为什么要修这么广的广行？因为大乘修行要利益一切有情，所以他自己一切都要修。

般若波罗蜜，以八事正说：以八事可以讲广行的法，可以讲道次第的法。

**【八事】**此处，关于所要解释的《现观庄严论》的主题——八事七十义——方面。

**般若波罗蜜多的定义：**首先，在《现观庄严论》的“般若波罗蜜，以八事正说”当中，“藉由三种特质而显出殊胜的究竟圣智”就是“般若波罗蜜多”的定义。它和“果般若波罗蜜多”同义。

“相智”有法，具有“**三种特质**”如下，

(1) 所依的殊胜：因为它只存在于佛圣者的心相续当中，

(2) 体性的殊胜：因为它是无二的圣智，

(3) 已离所断的殊胜：因为它是谛实空、犹如幻化。

其中，若以语词能够说明的观点来区分的话(即从“言诠门”分)，有四种：

(1) 本质般若波罗蜜多、(2) 经教般若波罗蜜多、(3) 道般若波罗蜜多、(4) 果般若波罗蜜多；  
第一、例如空性，第二、例如广、中、略三部《般若经》，第三、例如菩萨智，第四、例如相智。



**果般若波罗蜜多的定义：**藉由四种特质而显出殊胜的究竟圣智”就是“果般若波罗蜜多”的定义。“四种特质”，就是

- (1) 所依的殊胜：因为它只存在于佛圣者的心相续当中，
- (2) 体性的殊胜：因为它是圣智，
- (3) 行相的殊胜：因为它是无二，
- (4) 已离所断的殊胜：因为它是谛实空、犹如幻化。

本质般若波罗蜜多的界限：存在于一切法之上；

经教般若波罗蜜多的界限：存在于未入道至佛地当中；

道般若波罗蜜多的界限：存在于大乘资粮道至相续后际当中；

果般若波罗蜜多的界限：唯存在于佛地。

此处讲八事七十义时，都是从三个角度讲：定义、分类、界限。学时也要从这三个角度学。

般若波罗蜜多的定义：藉由三种特质而显出殊胜的究竟圣智。三种特质：所依、体性、所断。

从言诠门分四种，前三种都不是真正的般若波罗蜜多，只有第四种果般若波罗蜜多是真的。

果般若波罗蜜多与般若波罗蜜多同义，果般若的界限了解了，般若波罗蜜多的界限就了解了。

果般若波罗蜜多的界限是只有在佛地。

怎样理解般若波罗蜜多：佛的心，包括眼识耳识舌识身识意识，都是般若波罗蜜多。

而且佛的第六意识有很多想法，包括慈心悲心四无量心，都是般若波罗蜜多。

金刚经说：庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。

菩萨经过修行，在看庄严佛土时已经破除了庄严佛土有自性，

所以成佛后看庄严佛土时看的是庄严佛土的本性是没有自性，他心里没有不是空性的。

他看庄严佛土时，就看到了非庄严；他看花时，也看到了非花或花无自性。

佛的心在看任一法时都是看到这个法的空性，所以他所有的心都是般若波罗蜜多。

般若波罗蜜多是在空性上最高证悟的意思。凡是佛的心，都是般若波罗蜜多。

佛的眼识可以听到声音；佛的耳识可以看到色法。无所阻挡。

因为挡是执著心的习气带来的。执著心的习气没有了，一切法就都是通的。

佛的任何心都是遍相智。佛的慈心和悲心都是空正见，都能了解一切法，一心通一切。

①佛的心与②遍相智与③般若波罗蜜多与④果般若波罗蜜多都是同义。

这里讲到了般若波罗蜜多的几种特质：

①所依的殊胜：般若波罗蜜多只存在于佛圣者的心相续当中。

心经的“依般若波罗蜜多故得阿耨多罗三藐三菩提”是从能到彼岸的角度讲般若波罗蜜多。

菩萨们依靠般若波罗蜜多成佛，所以菩萨也需要般若波罗蜜多。

如果这样讲，那就不仅佛有般若波罗蜜多，菩萨也有般若波罗蜜多了。

“般若”是智慧；“波罗蜜多”是到彼岸，从能到彼岸和所到彼岸两个方面都可以解释。

但是严格地说，到彼岸的果的阶段才讲般若波罗蜜多，因的阶段不讲。

这就是“果般若波罗蜜多”与“般若波罗蜜多”同义的解释。

## ②体性的殊胜和③行相的殊胜：

有时体性和行相分为两个，有时连在一起讲也可以。

因为从心法的角度讲，行相也是从体性上面解释。行相：面对对境时，有境是怎么看的。比如“声是常法”和“声是无常”两个不同的心法，所缘都是声音，但具有不同的行相。行相的本质是智慧，也可以从体性上解释。

这里第三的“无二”是从行相上面解释；第二的“圣智”是从体性上面解释。

无二是讲佛陀的心面对任一法时没有二显，这是行相；圣智是体性。

“没有二显”意为：不单单是没有二显，而且连二显的习气也没有，即二显断除。

二显指实有的显现和实有显现的习气，即实有的显现和执著心的习气，是所知障。

断除二显即成佛，所以这里的“无二”应该解释成“断除二显”，这样比较正确。

若不讲“断除”，那其他众生也有无二的圣者，就不能叫殊胜。只有佛才能断除二显，所以是殊胜。

## ④已离所破的殊胜：

佛陀的心完全没有染污执著心，没有落断边常边的染污，他看到一切法没有自性。

那也许会有疑问：他是否自己看到他自己有自性？

回答：他看到自己也是完全没有自性，但不是没有，而是如幻化般存在。

所以第三和第四有点连接到前面的道理：

他对别的法看的时候，没有看到有自性、没有看到有二显。

离所破：不仅面对其它法时看到没有自性，他自己也是在完全没有自性的幻化当中存在。

(音频八事七十义 2017HK-003)

宗大师说广论是现观庄严论的教授，教授也就是经典。

经典的后面有很多理由，要真正懂得广论，就要懂得它背后的逻辑，即现观庄严论。

所以能够读懂现观庄严论最好，起码要学习现观庄严论的大纲般若八事七十义。

至尊法幢把前十五个偈颂一个一个引出来讲。

从第一个偈颂的前面两句要了解“般若”的内容。后面的六句谈到要学习八事。

般若波罗蜜多的定义：藉由三种特质而显出殊胜的究竟圣智。

果般若波罗蜜多的定义：藉由四种特质而显现出殊胜的究竟圣智。

为什么果般若波罗蜜多与般若波罗蜜多同义：因为真正的目标是到达彼岸。

所以果的阶段才是真正的般若波罗蜜多；还没有到达果之前的道的阶段不属于般若波罗蜜多。

初地菩萨修布施波罗蜜多；二地修持戒波罗蜜多；三地修忍辱波罗蜜多；四地修精进波罗蜜多；

五地修静虑波罗蜜多；六地修智慧或般若波罗蜜多。

之后般若波罗蜜多需要成长，就是修方便、愿、力、智等四个般若波罗蜜多，共十个。

十地都讲到般若波罗蜜多。如果问：初地菩萨的心续中有没有布施波罗蜜多？应回答：没有。

初地菩萨有道的阶段的布施般若波罗蜜多，但是没有果的阶段的布施般若波罗蜜多。

因为“果般若波罗蜜多”与“般若波罗蜜多”同义。所以说他心续中没有布施般若波罗蜜多。

同理：“布施般若波罗蜜多”与“**果**布施般若波罗蜜多”是一样的。持戒、忍辱等也是这样。因为初地时，他**正在修**布施般若波罗蜜多，成佛时才能达到布施般若波罗蜜多圆满。所以初地时，他还没达到果般若波罗蜜多。果般若波罗蜜多是成佛时才有。四个(本质、经、道、果)般若波罗蜜多中，只有果般若波罗蜜多才是真正的般若波罗蜜多。

般若四种特质：“相智”有法，**有四种殊胜：所依殊胜、体性(行相)殊胜、已离所断殊胜。**般若波罗蜜多的定义讲出来之后，谁具备这些特质？举例是相智作为有法。相智是什么？佛的心就是相智。佛的眼识耳识鼻识舌识身识意识都是心法，所以都是相智。相智的“相”是很多的意思，表相就是一切法。有时用“遍相智”，就是所有的诸法都了解。比如：诸法的体性只有一个，就是空性；诸法的表相是诸法，而诸法有很多。现在是从中观自续派的角度学习，讲六识，佛的六识都是通的。若从唯识角度，八识都是通的。佛的心与相智是同义。般若波罗蜜多、果般若波罗蜜多、遍相智、佛的心都是同义。

**分类：**其中，若以语词能够说明的观点来区分的话(即从“言诠门”分)，有四种：

(1)本质般若波罗蜜多、(2)经教般若波罗蜜多、(3)道般若波罗蜜多、(4)果般若波罗蜜多；  
第一、例如空性，第二、例如广、中、略三部《般若经》，第三、例如菩萨智，第四、例如相智。

“从语词的角度”意为从言诠门的角度。

比如摄类学中，“因”从言诠门分为六种，意为这六个中不是真正的因的有很多。般若波罗蜜多从言诠门分为四种。因为“般若波罗蜜多”与“果般若波罗蜜多”同义——所以前面的三个-自性般若、经教般若、道般若肯定都不是真正的般若波罗蜜多。只有第四个果般若波罗蜜多才是真正的般若波罗蜜多。

①**本质般若波罗蜜多**：果般若波罗蜜多是怎样来的？首先要有一个本质(自性)般若波罗蜜多。比如：说众生都有佛性，是说众生在本质上都有佛的体性，但不可以说众生是佛。

“本质上有般若波罗蜜多”意为：我们有将来能够成就果般若波罗蜜多的体性，这个体性就是我们的心的空性。我们心上面的空性就是所谓的佛性，或者称为如来。现观庄严论：正行之所依，谓法界自性。这个是讲大乘正行的所依-自性住种姓的定义——亦即“既是菩萨心相续当中的法性，亦是大乘正行的直接所依及基础”。此定义中讲的“法性”就是空性，所以大乘种姓认的时候就是法性，而法性就是空性。所以所谓的“我们有佛性”真正认的时候，就是我们的心上面的空性。

还有“佛的自性清净的法身”也是空性。

此处本质般若波罗蜜多的举例是“空性”。这个空性就是我们内心上面的空性。

我们现在心上面的空性在将来我们成佛的时候，就会变成自性清净法身。

②**经教般若波罗蜜多**：我们要了解内心上面的空性，就要透过经教般若波罗蜜多。

讲空性的经典叫经教般若波罗蜜多，或者说讲本质般若波罗蜜多的经典是经教般若波罗蜜多。

③**道般若波罗蜜多**：修的过程是从道路上走上来，这个道路就叫做道般若波罗蜜多。

④**果般若波罗蜜多**：从道上走上来获得圆满的时候，就叫做果般若波罗蜜多。

四个般若波罗蜜多的顺序就是这样：

①先要有本质般若波罗蜜多，若这个没有，就没什么可讲的，也没什么可修的。

②有了本质般若波罗蜜多，先要了解经典，就是经教般若波罗蜜多。

③再修内心里面的证量的很多层次，不断提升，就是道般若波罗蜜多。

④最后达到究竟的时候，就叫果般若波罗蜜多。

金刚经说：如来者，即诸法如义。意为：空性是什么，如来就是什么。

来：我们的心到了空性的阶段，并且永远不离开的时候，就是“来”，完全到达的意思。

如：就是“如所有性”。

如来：就是完全到了如所有性的位置，而且永远不离开。空性是什么，佛就是什么。

所以果般若波罗蜜多就是佛的法身，真正的佛是以法身为主，我们以佛的法身来认佛。

修行者的心经过长期练习，对空性越来越靠近，最后完全融入空性，永远离不开，就叫成佛。

果般若波罗蜜多就是要这样来理解。

本质般若波罗蜜多的举例是空性；经教般若波罗蜜多的举例是大中小般若；

道般若波罗蜜多是菩萨智，比如心经中的——

“揭谛、揭谛、波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃”即资粮道、加行道、见道、修道。

这四个阶段都叫菩萨，再后面是佛。没入资粮道不叫菩萨，入资粮道直到成佛之前都叫菩萨。

能够到达果般若波罗蜜多的道路就叫道般若波罗蜜多。

法界赞和金刚经说：不管佛来或不来，空性是一直永远在的。

这里讲的“本质”是一直有的意思，即成佛的本质-空性是一直有，所以我们一直可以成佛。

能够达到般若波罗蜜多果位的空性恒时存在，当然我们需要了解，需要修学。

(音频八事七十义 2017HK-004)

般若波罗蜜多：经教般若波罗蜜多、果般若波罗蜜多、道般若波罗蜜多、自性般若波罗蜜多。

对这些都要了解，因为“般若”这个词有可能是经教、有可能是道、有可能是果…。

般若波罗蜜，以八事正说：大乘佛教徒要成佛，必须要修般若波罗蜜多，显义隐义都要修。

佛有法身和色身，所以我们广行(隐义)和深见(显义)都要修，否则不可能成佛。

显义太难，把这个讲出来就可以了，隐义自然会懂的。佛当时就是这样开示的。

但是后来末法时期我们的根基越来越差，所以隐义也要讲出来，

所以弥勒佛在现观庄严论中以八事来说般若经的隐义。

真正的般若是有境的智慧，所以不可说它是经教般若，也不可说是本质般若，

应该说是道般若或果般若，这两个都是有境内心的智慧。最高智慧的般若肯定是果般若。

般若这个词可以用在四个地方——道般若和果般若是有境内心里面的东西，

经教般若是讲出来的，所要讲的就是本质般若波罗蜜。

为什么经教里面要讲本质般若？因为我们的本心-本质(自性)般若波罗蜜要通。

如果我们的本心融入本质般若波罗蜜的话，那就等于我们成佛了。

所以本质般若波罗蜜很重要。如佛经说：佛来也好、不来也好，空性一直永远在那里。



意思是我们不用担心，佛不来，我们仍然可以成佛，因为空性的道理永远存在。  
我们的心要越来越接近空性，不被各种世俗表相所欺骗，我们的本质(自性)般若就通了。  
所以我们的要向本质靠近，要一直练习这样修，慢慢心就到波罗蜜了，圆满时就是果波罗蜜。

修行次序：本质般若波罗蜜、经教般若波罗蜜、道般若波罗蜜、果般若波罗蜜。  
本质的意思是法的究竟实相在那里，问题是我们的与它不合，所以没有成佛。  
佛用经教讲本质般若波罗蜜，我们学而修，慢慢就进入道般若波罗蜜，成佛是果般若波罗蜜。  
**★实际上真正的般若就是我们内心的智慧，不可说本质般若波罗蜜是真正的般若波罗蜜。**  
本质上就有一个可以让我们到达般若波罗蜜的究竟实相在那里，而且它永远在那里。  
本质的意思是不用谁造作出来，它原本就在那里。即“佛来不来没有关系，空性一直在那里”。  
“般若波罗蜜，以八事正说”讲的是经教般若波罗蜜，不是果般若波罗蜜。

### ▲ “般若波罗蜜多”的定义与“果般若波罗蜜多”的定义有何不同：

般若波罗蜜多的定义讲到三种特质；果般若波罗蜜多的定义讲到四种特质。

**【“四种特质”，就是(1)所依的殊胜：因为它只存在于佛圣者的心相续当中，(2)体性的殊胜：因为它是圣智，(3)行相的殊胜：因为它是无二，(4)已离所断的殊胜：因为它是谛实空、犹如幻化。】**

我们讲到般若波罗蜜多与果般若波罗蜜多是同义，但是这两个的定义却不同。为什么？

上次讲到①般若波罗蜜多、②果般若波罗蜜多、③佛的心、④遍相智都是同义。

至尊法幢教授八事七十义是通过定义、分类、界限来让我们明白。

我们进行各种学习的时候也要抓住这三个。另外“同义”是让我们更准确地抓住定义。

所以我们学习般若波罗蜜多时也要从这三个方面来理解，同时也要理解“同义”。

比如刚才讲几个同义，书里没有讲“佛的心”，我把这个给你们加上了，你们就明白了：

佛的心就叫般若波罗蜜多。凡是佛的心，都是般若波罗蜜多；凡是般若波罗蜜多，都是佛的心。

不是佛的心，就不是般若波罗蜜多；不是般若波罗蜜多，就等于不是佛的心。同义就是周遍。

所以听到“般若波罗蜜多”时，就要抓住“佛的心”这个概念，这样肯定是对的。

### (2)体性的殊胜与(3)行相的殊胜

般若波罗蜜多的定义讲到三种特质；果般若波罗蜜多的定义讲到四种特质。其差异——

四特质时除了体性的殊胜之外，又加了一个行相的殊胜。

这是因为三种特质时，是把行相的殊胜含摄在体性的殊胜里边了。

三种的体性殊胜是“无二的圣智”；四种时体性的殊胜是“圣智”，行相的殊胜是“无二”。

为什么行相的殊胜可以放在体性的殊胜里面？

因为现在讲的是心法，所以它的行相就等于是它的体性里面的一块。

心法肯定有对境，而它自己是有境，有境本身就叫行相。对境就是“什么”。

如果说有境是“什么”的行相，那就是对境的行相。

比如说：我的眼根识看这朵花时，我的眼根识就是这朵花的行相。(花在那里，相在这里。)

因为这朵花的行相显示在我的眼根识这里，我的眼根识就成为这朵花的行相。

它被画出来，这个画就是它的行相。它显示在镜子里面，镜子里面的像就是它的行相。

它显示在我的眼根识，所以我的眼根识就是它的行相。

花是眼根识的对境，花的行相(眼根识)就是有境。

现在是讲行相的殊胜。心法本身就是行相。这样理解——

佛的智慧或佛的心的行相的殊胜(无二)意为：它永远是空性的行相，即永远离开不修空性。

无二的行相就是这个意思。“无二”就是永远入定空性，完全没有二显。唯有佛是这样。

我们的眼根识看这朵花时，眼根识是这朵花的行相；我们的心想这朵花时，心是这朵花的行相。

我们的心想空性时，我们的心就是空性的行相。佛的心想空性时，佛的心是空性的行相。

这里讲行相殊胜时，是完全没有二显的空性的行相，也可以说永远是空性的行相。

初地二地菩萨有入定空性，但是不可能永远入定空性。

这是心法上的行相，也可以把它当作体性，所以也可以从体性的角度解释。

#### (4)已离所破的殊胜

佛教徒常说，佛以前也跟我们一样，他自己修行的结果就是变成佛了。

我们不会想：他原来就是那样。也不会想：我们没有办法跟他一样。而是想我们也会跟他一样。

其它宗教都不会想：我们会跟你一样。

陈那的礼赞中特别讲“成为量士夫”，意为“成为佛”，而不是直接说“佛”。蛮有意思。

意为原来不是佛，后来成为佛。既然改变以后就可以成佛，那人人可以成佛。

同样，般若波罗蜜多也是一点点都没有自性，它完全依赖因缘而变成般若波罗蜜多。

“已离所破”就是这样意思。“所破”就是有自性。彻底离开所破，干净得不得了。

已离所破的殊胜就是完全没有自性，它要表达的是我们人人可以证得般若波罗蜜多智慧。

它在一点点都没有自性当中存在，如幻化般存在就是在完全没有自性当中存在，

换句话说，如幻化般存在就是唯在因缘当中存在。“没有自性”与“依赖因缘”是一样的。

明白这种存在的道理，就让我们对成佛生起了信心。

其中，若以语词能够说明的观点来区分的话(即从“言詮门”分)，有四种：

(1)本质般若波罗蜜多、(2)经教般若波罗蜜多、(3)道般若波罗蜜多、(4)果般若波罗蜜多；

第一、例如空性，第二、例如广、中、略三部《般若经》，第三、例如菩萨智，第四、例如相智。

果般若波罗蜜多虽然举例是“例如相智”，但实际上这两个是同义，没有别的。不要误解。

同样，道般若波罗蜜多与菩萨智也是同义，不应该用“例如”，好像还有别的。

什么是菩萨和菩萨智：菩萨的界限和菩萨智的界限都要搞清楚。

**菩萨的界限**：从大乘资粮道到成佛之前都叫菩萨(证悟空性之前是凡夫菩萨；证悟空性之后是圣菩萨)。

**1.菩萨智与慧**：佛的心就等于佛的智慧，但是菩萨的心不都是菩萨的智慧，菩萨还是有烦恼。

菩萨有时也会生气，有时也会有贪心，所以菩萨的心不等于菩萨的智。

那菩萨智是什么？是心所吗？我们通常认为“智”就是“慧”，那就是心所了——慧心所。

菩萨的智不是智慧，如果说是智慧则不对，那就变成慧心所了，而菩萨智是有心王的。

那它完全是心王吗？也不是，这些智慧也可以涵盖在菩萨智里面。

圣菩萨有证悟空性的智慧。比如菩萨在现证空性的时候，心王和心所都是菩萨智。

现证空性的心王是菩萨智，这个心王旁边的心所也都是菩萨智。

如果说“慧”，那只是一种心所而已(即五别境中的慧心所)。

## 2. 菩萨智必须是出世间的善

菩萨智不是菩萨的心，因为菩萨的心里也有很多烦恼，还有很多无记的东西。

而菩萨智唯是善法，不可能是无记的东西，更不可能是恶的。

善法有很多，有世间的善，有出世间的善。

出世间的善也有很多，有是量的，有不是量的，也有只是相信而拜佛。

菩萨智必定是出世间的善，而且这个出世间的善已经达到量。

## 3. 菩萨智与道般若波罗蜜多的关系

从入大乘资粮道到成佛之前，什么样的心法才叫菩萨智，对这个要了解。

那么菩萨智与道般若波罗蜜多是否同义？不严格来说是同义；严格来说不是同义。

严格来说，只有修空性的菩萨智，才叫道般若波罗蜜多。

不是修空性，比如修布施、持戒、忍辱、静虑、菩提心的菩萨智严格来说不叫道般若波罗蜜多。

不严格地说，所有的菩萨智都是道般若波罗蜜多。

## 4 菩萨智的同义：①圆满一切相加行、②铠甲正行、③道般若波罗蜜多与④菩萨智同义。

通过菩萨智的四个同义简单地互相判断，就不会把菩萨智认错。

## 5. 菩萨智必须是证量：从入大乘资粮道到成佛之前，菩萨内心的证量都叫菩萨智。

摄类学中的现量、比量、再决识三种才达到能够量解一个道理，所以这三种之外不叫菩萨智。

菩萨智必须达到这三种中的一个，只是简单相信的阶段或伺察意的阶段不能叫智。

这里的“菩萨智”不等于是智慧的意思，它是对证量的一种尊称。

证量肯定是明白的，清楚的，包括现量、比量、再决识(中观应成)。不是那种简单的相信。

累积功德肯定是善，是好的东西，但是还没有达到量。

菩萨的大悲心、菩提心都是清楚的，他知道我可以利益众生、救度众生，之后才生起大悲心。

如果他怕怕的，想救度众生，但是又没有信心，有恐惧感，就不可能会达到真正的证量。

所以我们要了解，宗大师讲的菩萨的菩提心、大悲心都是很有逻辑的，观察修主要是逻辑。

真正修到证量的时候，道理肯定是通的，道理通了，量的力量才会出来。

§ 果般若波罗蜜多、般若波罗蜜多、遍相智、佛的心，四者同义。佛的心与佛的智慧无差别。

§ 道般若波罗蜜多、菩萨智、圆满一切相现观、铠甲正行，四者同义。菩萨的心与菩萨智有差别。

§ 本质般若波罗蜜多与空性同义（不严格地说）。

**本质般若波罗蜜多的界限：**存在于一切法之上。因为它与空性同义，空性遍于诸法。

本质般若波罗蜜多，严格地说是内心的空性。不严格地说，凡是空性，都是本质般若波罗蜜多。

这里举例本质般若波罗蜜多“例如空性”，实际上不严格地说，本质般若波罗蜜多与空性等于。



所以四个特质中的四个“例如”中，只有第二个是真正的例如——因为除了广中略般若波罗蜜多之外，还有其它的经教般若波罗蜜多。

**经教般若波罗蜜多的界限：**存在于未入道至佛地中。

佛的经教如果完全是从佛的嘴巴里讲出来，那就是佛的心续所摄。

不可说其它众生的身上有经教般若波罗蜜多，没有办法这样说的。

但是如果像心经所说一样，佛入定，然后观自在菩萨与舍利子问答，我们还是说是佛的经典。

因为他们的问答是从佛的力量而来的。以佛的力量，有时连魔鬼的嘴里也会讲出经教。

从这个角度，佛的经教在各种众生身上体现出来也是有可能的。

比如心经是观自在菩萨的声音，如果是这样，那心经就是菩萨的心续所摄，不是佛的心续。

但它还是佛的经。所以是佛的经，并不等于佛的心续所摄，有时是众生的心续所摄。

所以菩萨心续所摄的也有，连魔鬼那些心续所摄的可能性也有。

所以这里的“未入道”是指一般的众生，由于佛的力量，他们的话就变成了佛经。

也有这样的，一个人修依师法修得很好，他的老师虽然还没有入道，

但是由于他把上师视为与佛无二无别，佛会透过他的上师给他加持，

这时他的上师嘴巴里面讲出来的也会变成佛经。

所以不等于佛经完全是佛的心续所摄，很多是由众生的心续所摄。

同样，经教般若波罗蜜不一定完全是佛的心续所摄，各种众生心续所摄的也会有。

(音频八事七十义 2017HK-005)

弥勒佛透过现观庄严论对八事七十义详细解释，来解释般若波罗蜜多的隐义。

显义是讲出主要的意思，隐义是显义自然会带出来的内容。

对利根不用讲附带的，主要的内容点一下他自然会懂；对钝根则需要一个一个地详细讲。

佛陀在世时，利根弟子对修菩提心等广行的法自然懂得，但是对理解甚深的空性就有难度。

显义和隐义中，显义较难懂。佛在世时这个就很难，佛圆寂四百年后就出状况了，显义不懂。

所以佛圆寂四百年后，龙树菩萨出来解释显义。

隐义比较好理解，佛在世时没有必要详细讲，佛圆寂四百年后也还可以，九百年后才出状况。

所以佛圆寂九百年后，无著和弥勒来对隐义进行讲解。

真正的般若是果般若。本质般若波罗蜜多、经教般若波罗蜜多、道般若波罗蜜多不是真正的。

“般若波罗蜜，以八事正说”是经教般若波罗蜜多。经教般若波罗蜜把隐义的八事讲出来。

现观庄严论中把八事摄为一个半偈颂：三智(所修)、四加行(修法)、果法身(结果)。

这里用的“果法身”就是佛的意思，包括色身和法身。果法身与法身是总别关系，三句。

凡是法身，必定是果法身；是果法身，未必是法身，例如报身和化身。

果法身的“法”不是法身的法，是果的法，是非常珍贵的意思。“身”是果位的尊称。

法身的“法”是除了外面的色身和报身之外的内在的东西，这就是法。

要修的是三智。遍智、遍相智、一切相智是等于；基智与一切智是等于。

讲授顺序是遍相智、道智、基智；修行顺序是要倒过来。因为先讲最圆满的，心里会生起欢喜。菩萨学完第一品后，心里对遍相智非常想修；这个的前提是要修道智；道智的前提是修基智。道次第的修行次第是下中上三道，下中士道包含在第三品基智里；道智和遍相智在上士道里。菩萨为什么要修三智的两个理由：

①菩萨成佛以后要利益各种众生，成佛后任何一个众生都要利益到，所以他什么都要修。声闻有五道、独觉有五道、大乘有五道，这些菩萨都一定要修。修行就是走这条路。

菩萨要修的分三个部分：声闻独觉的基智、大乘菩萨的道智、无学道佛的遍智，此涵盖一切道。所谓的利益众生就是用这十五个道去引导众生，所以菩萨必须要修三智。

②为了修遍智，前面要修道智；为了修道智，前面要修基智。要依照这样的次第修。实际上声闻独觉及大乘的法都是通的，只是由于自己个人的问题而无法把这些都连到一起。

修行的方法虽然是讲四个加行，但四加行实际上是两种方法。

**第一种方法：**圆满一切相加行与至顶加行。

是以这种方式修：修一个法时，与其它所有的法不相违背，而且各个法互相之间能成为助缘。在这样的方法上努力的阶段，叫圆满一切相加行；对这个方法完全任运自在，叫至顶加行。

**第二种方法：**渐次加行和刹那加行。

仅注意修这个法时与其它的法融通还不够，渐次加行是对每个法依次透彻详细修，没有遗漏。这样修行的功夫越来越高，很短的时间内就会详细依次修到，对这个任运自在就叫刹那加行。

比如修基智时，以与道智和遍智没有矛盾、完全融合，而且互相帮助的方式修，为第一种方法。如果修基智时，详细透彻地修，即为第二种方法。

这两种方法都没有漏掉，那你的修法就对了。

有时我们做功课，注意这个就忘了那个。做功课了，就没有看书；看书了，又忘了做功课。修的时候要注意互相结合互相帮助，不仅结合，还要透彻。这两个方法都掌握了，就修对了。

以这样的四个加行来修三智。三智有一百七十三个相——

基智的相二十七、道智的相有三十四、遍智的相有一百一十。

菩萨要修的对境就是这些；修的方法就是刚才说的四个加行；这样修的结果就是果法身。

有人有疑问：这些都是菩萨要修的要学的，我们不是菩萨，为什么要学呢？

答：要看菩萨怎么做，现在就开始这样做，慢慢我们就会变成菩萨了。否则不可能成为菩萨。刚开始我们能做到百分之二三，最后必定会做到百分之百，自己就变成菩萨了。

如果不看菩萨怎么做，一直看旁边的人甚至恶友，那就会越来越恶。有好的榜样才会进步。我们不是菩萨，所以我们要看菩萨怎样修；如果我们已经是菩萨，那就不用看菩萨怎样修了。

## （一）总说能诠「般若波罗蜜多」的八品及所诠的八事

### 第一品所诠的第一事：相智

**定义：**在《现观庄严论》的“遍相智”中，“究竟现观发心等十〔义〕的圣智”就是“相智”的定义。它与“佛圣者心相续之智”同义。

有可能这个人翻译的时候，把《现观庄严论》当作般若波罗蜜多。

《现观庄严论》的八品是能诠，它讲出来的是八事。

翻译可能是这么想的，但实际上不可以这么说。对《现观庄严论》不可以称为“般若波罗蜜多”。般若波罗蜜多是《现观庄严论》要讲的内容，并不是《现观庄严论》本身是般若波罗蜜多。现在这里讲的是：能诠是般若波罗蜜多的八品；所诠是八事。

实际上能诠是《现观庄严论》的八品，而不是般若波罗蜜多的八品。

有时把《现观庄严论》称作波罗蜜多，但实际上《现观庄严论》不是波罗蜜多。

波罗蜜多也有道次第的意思，是到达彼岸的次第。

《现观庄严论》确实是跟菩提道次第差不了多少，学《现观庄严论》就等于学道次第，也可以说是学般若波罗蜜多。

《现观庄严论》是般若波罗蜜多的口诀或教授，意为对解读般若波罗蜜多很有帮助。

不要误解为《现观庄严论》是般若波罗蜜多讲出来的口诀，不是这样，

而是《现观庄严论》是帮助我们能够很好地理解般若波罗蜜多的秘诀或方法。

把《现观庄严论》称作般若波罗蜜多这块是藏文的《八事七十义》里边没有的。……

七十义中前面的“发心”等十个义是遍相智的义；“道智支分”等十一个义是道智的义；

“智不住诸有”等九个义是基智的义。从第三十二义开始是圆满一切相加行的十一个义…。

重点是你们要认出来七十义的每个义分别是什么意思。

还要进一步了解：为什么发心等十个义是遍相智的义，对每个义都要这样问为什么。

那这个“义”是定义的意思吗？不是，但是有点相同。

定义是名相的标准，此处的“义”也有这个作用，比如发心等十义让我们了解遍相智是什么。

定义是讲“是”或“不是”的标准界限，

但是发心等十义不讲界限的标准，而是让我们明白发心是什么样子。

七十义的义就具有这个功能，它有与定义共同的作用，就是让我们明白名相到底是什么。

**发心等十义：**第一，菩萨先发大的心。

第二，大乘的心已经决定了，就进大乘的门认真广大的闻思，即大乘十教授。

第三，之后以止观双运修广大闻思所得的精华，这就是加行道的顺抉择分。

第四，大乘正行所依：加行道能不能往上提升，会不会成佛，取决于是否非常清楚自己有佛性。知道自己有佛性，才会用功修行。如果对此有怀疑或不清楚，还是会懒惰。

第五，大乘修行所缘，就是对所修的任何一个法都不要执著。

所缘是诸法，即对一切法都要修，而且都不要执著，一切法要时时刻刻修。

第六，大乘修行所为。修行的目标是要觉悟，不执著，最后证得法身的果位。

所以我们的目的是大乘果位；修的时候是面对诸法而修。

第七到第十是四个正行：铠甲正行、趣入正行、资粮正行、出离正行，依次而修，要达到量。

出离正行是已经确定可以成佛，就是八地、九地、十地的阶段。

这样从发心开始慢慢往上提升、提升，最后遍智就出来了。

发心等十法让我们去除怀疑，确认遍智真的有存在，所以这十个叫遍相智的“义”。

持咒不知道什么时候会有加持，你们把这十个义每个读到一百遍，肯定有加持。这是功课。

(音频八事七十义 2017HK-006)

遍相智的定义：“究竟现观发心等十（义）的圣智”就是“相智”的定义。“现观”就是现证。

应该是“现证发心等十的究竟圣智”就是相智的定义，这样会比较清楚一点。

“究竟”是形容“圣智”而不是“现观”。谁现证？究竟圣智；所要现证的是什么？发心等十。

宗大师在广论中说，判断是否有资格当老师，不是他有没有神通，而是他懂不懂修行的道路。

所以上师或善知识需要具备这十个相。十相里没有讲到神通，主要是讲菩提心和空性。

这里描述佛的心了解什么的时候，没有讲一切法，而讲的是他现证发心等十个。

为什么发心等十个是遍相智所要现证的呢？因为遍相智就是我们要依靠的佛。

我们对自己可以依止的佛，应该要对他要求，他要现证什么。我们将走的路是发心等十个。

知道佛亲自从这条路走过，佛从自己的心续上亲身现证了各种修行状况，这很重要！

所以遍相智的定义不是说“现证一切法”，而是说“现证发心等十个”。

能现证的心不是一般的心，而是究竟的圣者的智慧。

相智的界限：唯存在于佛地。就是完全是佛地才有，众生的心续中没有。

这里没有必要说它与“佛圣者心相续之智”同义，因为佛的心与智慧分不开，佛的心里只有智慧。

他这样说容易引起误解：佛的心相续中除了智慧之外是否还有其它的东西？

初地二地等菩萨的心中也有不是智慧的东西，比如说无明，还有他们不了解的。

而佛的心完全是遍相智，没有一个不是遍相智的。遍相智就是佛的心；佛的心就是遍相智。

比如密乘中的**百字明**，每个佛都有五方佛，每个五方佛也各有五方佛。

百字明是先有二十个佛，然后二十个佛乘五，就是一百个。

眼根识是地藏佛（地藏菩萨），他里面可以分五方佛。意为他本身也有第六意识。

五方佛略的可以说身语意，身金刚是大日如来；语金刚是阿弥陀佛；意金刚是不动如来。

意金刚就是指第六意识。所以眼识里也有第六意识的作用存在，所以眼识里可以分五方佛。

所以佛的眼根识就有第六意识的作用存在，同理，佛的眼根识也有耳鼻舌身的作用。

所以佛的眼根识可以说是遍相智，所以佛的任何一个心都可以说是遍相智。

但是要注意，这里三智的“智”不要当作五别境心所中的“慧心所”。

一般讲到“慧”会认为是心所，不会认为是心王；而三智包含心王和心所，它是尊称。

**分类：**若予以区分，有二种：（1）了知一切所知行相的相智及

（2）了知主要因果——七十义——的相智。

**界限：**唯存在于佛地。

佛的任何一个心都具备一切功能，佛的任何一个心都是遍相智。

所以他能够了解任何所知的行相，也能够了解因果七十义。

因果七十义有前前后后的因果关系。比如发心等十的各个义前后都是因果关系。

佛的任何一个心都能了知一切法，同样，佛的任一心都能了知因果七十义。

这里讲的意思是，对遍相智认的时候可以从两个方面：

一是一切法都可以了解；二是对我们将来所要走的路一清二楚。

这两个是互相周遍：凡是第一，必定是第二；凡是第二，必定是第一。

这两个是同义，是说我们认佛的时候从这两个方面都可以认。

## 第二品所诠的第二事：道智

**定义：**在《现观庄严论》的“道智”中，“心相续当中具有〔道智〕自身的补特伽罗心相续当中，以现观（这里应是“现证”）空性的般若（这里应是“般若波罗蜜”）所摄持的大乘圣者的现观”就是“道智”的定义。它与“大乘圣者之智”同义。

界限是从大乘见道到佛地。无学道与佛地同义。意为菩萨一入见道，他的心续中就有道智了。

最后成佛之后，他的心续中仍然有道智，同时佛的心续中也有遍相智。

这两个是总别的关系：凡是相智，必定是道智；凡是道智，未必是相智。三句关系。

**分类：**若予以区分，有三种：（1）了知声闻道的道智、（2）了知独觉道的道智及（3）了知大乘道的道智。

**界限：**存在于大乘见道至佛地当中。

所要修的是三智；能修的方法是四加行；透过这个方法修三智的结果是果法身。

要得到果法身的修行者是菩萨。菩萨要修基智、道智、相智，三个都要修。

因为成佛后他要把一些众生带到声闻独觉，就要修基智，有一些众生要带到菩萨，要修道智；

有一些众生要带到佛的果位，就要修相智。除了这三个之外，没有其它要带的地方。

道智是菩萨所修的法，因此道智里面要有基智、也要有道智、也要有相智，什么法都要具备。

所以道智分三种：了知声闻道的道智、了知独觉道的道智、了知大乘道的道智。

前二是基智；了解大乘道的道智涵盖道智和相智。

了知声闻道的道智：为救度声闻种姓者，把他引入声闻道，所以菩萨自己也要先修声闻道。

道智就是这样，菩萨要根据众生的种姓把他们引导到不同的道路，他自己也要修这些不同的法。

【讲记摘录】可见，“道”就是为了救度各种各样的众生将其引导到各种各样的修行道路，自己也要了解也要修的；“智”非指理智，而是内心现证的证悟，即必须要有证量（声闻道、独觉道、大乘道都必须要有相应的证量）。

从道智的分类可以理解菩萨内心里所要修的是什么、所要证的是什么。

从定义中看出，菩萨要修这么多的道，那么怎样修？

《修次中篇》说要具备无边正理的空正见，这是菩萨才有的，而且是现证的空正见，不是比量。菩萨不管是修声闻道，还是修独觉道、大乘道，都是以无边正理的现证的空正见摄持而修。



即：修行无边正理的现证空性的肯定是菩萨，不会是别人。

而且这个菩萨肯定具备修声闻道、独觉道、大乘道。如果不是这样，那肯定不是菩萨。

反之：修无边正理的现证空正见的这个人，肯定有修了知声闻道、独觉道、大乘道的道智。

定义：“心相续当中具有〔道智〕自身的补特伽罗心相续当中，以现观（这里应是“现证”）空性的般若（这里应是“般若波罗蜜”）所摄持的大乘圣者的现观”就是“道智”的定义。”

简单地说：道智是现证空性的般若所摄持的大乘圣者的现观。

现证空性的般若：以无边正理现证空性，或者是圆满一切相的现证空性。

大乘圣者：从见到到佛地。大乘圣者心续中的现观：“现观”就是智。智是尊称的词。

尊称的对境是任一个证量，比如资粮道菩萨内心里有很多证量…不同的阶段有不同的证量。

你们有可能难理解：大乘资粮道菩萨心续中有空正见、大乘加行道菩萨心续中有空正见，

他们在没有现证空性之前都有了解空性的比量，这些比量我们现在说是“现观”。

所以这里用“现观”这个词有点怪，因为实际上它是比量，是分别心，有义共相。

但是如果问：它是不是现观？应回答：是。它是不是智？应回答：是。

所以“智”和“现观”在这里是尊称的意思。

现观的“观”：就是了解或证量。了解空性的比量也是证量，所以这个比量也是观。

同样，大乘资粮道一开始生起的无造作的菩提心和大悲心也是观，也是菩萨智，因为是证量。

大乘资粮道的大悲心与菩提心属于情与理的“情”方面的，也是证量，也是菩萨智，也是现观。

这个“观”与“智”是一样的意思，因为“观”也有了解的涵义在内。

智是对证量的尊称。前边讲过，圆满一切相加行与菩萨智同义。

现观的“现”：所有的证量都用“现观”这个词。现观的“现”不是现证的意思。

在我们生起空正见和菩提心之前，我们的心续中就有空正见和菩提心的种姓。

由于有这些种姓，所以后面的证量才能够展现出来。能够展现出来的证量叫“现观”。

所以“现”的意思是，虽然前面还没有展现，但是有这个种姓，所以后面能够展现出来。

现证是没有义共相的隔而赤裸裸地看到。（现量的现）

现观的“现”不是对了解方面的形容，它是指隐藏的种姓的展现。（展现的现）

比如：大乘见道菩萨的心续中有菩提心，但这个菩提心不可能是现量。

因为菩提心只有在成佛时才变成现量，在成佛之前凡是菩提心，必定是分别心。

因为菩提心的对境是菩提的果位，而菩提的果位只有成佛的人才能现证。

见道菩萨的菩提心虽然不是现量，但它是现观。他有现证什么东西吗？什么都没有。

▲答：“瓶子”是现前法；“瓶子是无我”是隐蔽法；“瓶子上的无我是存在”是现前法。

对瓶子了解之后，对“瓶子是无我”要用逻辑来推才能理解，所以它是隐蔽法。

若对“瓶子是无我”已经了解了，那对“瓶子上的无我是存在”就不需要逻辑推，故是现前法。

同理，空性是隐蔽法；“了知空性的心（或空正见）”不是隐蔽法。

了解空性的心是在了解了空性之后才有的，了解空性之后的那个心不需要逻辑推。

空性需要逻辑推，了解空性之后自己内心里面了解空性的心是自己直接现证的，不用推。

比如我想母亲，母亲肯定是义共相，不清楚，但是想的这个心是什么状况，这个是我现证的。



空性和空正见要分开：经过逻辑推理已经了解空性的心叫空正见。

所以对空性的了解是要经过逻辑推的，由此获得的空正见对于自己的心来说则是现证的。

声闻独觉的心续中也有现证空性的智慧，这个智慧不可以叫“般若”，大乘的才叫般若。

必须要有圆满一切相和菩提心和布施等等的摄持的这种空正见，才能叫“般若”。

所以要了解，般若不单单是现证空性，还有圆满一切相的含义，是圆满一切相的现证空性的意思。

现观空性的般若：圆满一切相的了悟空性的现量（空正见）。由此所摄肯定是菩萨圣者。

菩萨所作的一切都是要成佛；成佛主要靠圆满一切相的空正见的力量；

圆满一切空正见的力量就是不管是修广行的法也好、修深见的法也好，都要由空正见摄持。

【讲记摘录】这里“**摄持**”的意思是说，菩萨一切修行都是为了成佛，而成佛主要靠圆满一切相的空正见的力量。不管修广行的法还是深见的法，都离不开它。修深见的法，就是圆满一切相空正见的本身啊；而修广行法的时候，必须有圆满一切相的空正见的摄持，《入中论》第六品中说，如果没有般若，布施等无法圆满，无法成为成佛的资粮。所有广行法，必须有空正见的摄持才能圆满，空正见就像带着行者到成佛这条路上的眼睛一样。

既然菩萨成佛主要依靠它，所以道智的定义所讲的关键，就是般若。这个般若摄持的，就称为“道智”，是真的菩萨的修行；如果没有这个般若摄持，那就不称为“道智”。这里讲“以现证空性的般若所摄持”，如果只讲“**般若**”，那就只有空正见；但讲“**般若所摄持**”，则广行深见一切修行的证量都涵盖了，可见“道智”的范围是很广的。

从大乘见道开始，菩萨心中广行或深见的所有证量，全都称为“道智”。

只要有圆满一切相的了悟空性的现量所摄持就可以了，没有别的要求，所以道智范围很广。

文中说，它与“大乘圣者之智”同义，也就是说，大乘圣者心续中的所有证量都是道智。

(音频八事七十义 2017HK-007)

“心相续当中，以现证空性的般若所摄持的大乘圣者的现观”就是道智的定义。

因为一般的现证空性声闻独觉也可以有，但是现证空性的般若声闻独觉不可能有。

比如布施凡夫也有，声闻独觉也有，但这不是布施度，布施度是般若。

现证空性的般若只有大乘见道以上的菩萨才有。道智的界限是大乘见道至佛地。

这是把定义与界限对应起来。

另外道智的定义中是“现证空性的般若所摄持的”，而不是“现证空性的般若”。

如果道智定义中是“现证空性的般若”，那就是现证空性的智慧，那就范围很小了。

根据道智的界限，大乘见道以上到佛地的所有的内心证量都涵盖在道智里。

就是说，道智与大乘圣者之智同义。

大乘见道以上菩萨心续中的菩提心是不是道智？是。是不是现证空性的般若？不是。

但是这个菩提心是现证空性的般若所摄持的，所以根据定义，这个菩提心是道智。

道智分类有三：了知声闻道的道智、了知独觉道的道智、了知大乘道的道智。

比如：补特伽罗无我是声闻独觉共同的修行，独觉与声闻不同的是修十二缘起。

现观庄严论和八事七十义是狮子贤菩萨的立场，狮子贤菩萨是瑜伽行中观自续派。

瑜伽行中观自续派认许：声闻修补特伽罗无我、独觉修补特伽罗能取所取二空、大乘修空性。

见道以上的大乘圣者菩萨现证补特伽罗无我，就是了知声闻道的道智；

如果他修能取所取二空，就是了知独觉道的道智；如果他修空性，就是了知大乘道的道智。

这里主要了解道智本身的定义和界限，具体的道智以后会详细讲。

(三句四句：)相智与道智之间有几句关系：

①首先要看有没有关系，有没有关系的意思就是有没有交集。此处有交集——

因为是道智又是相智的有，比如佛。

道智是大乘的圣者智，大乘的圣者包含佛。所以佛内心的证量也是道智，当然也是相智。

②有了关系之后，要看是什么关系，是三句还是四句。

二句关系是基础：两个都是，或者两个都不是。“两个都是”代表着有关系(交集关系)。

有时有关系，但不是三句关系，也不是四句关系，这样的也有。(只有两句关系)

比如无常与事物是同义：两个都是的有；两个都不是的有；一个是、一个不是的没有。

一般不会问同义这种两句关系的问题，因为一看就会明白。

所以有了交集关系之后，排除同义这种二句，那就只有两种情况：不是三句、就是四句。

此处的道智与相智是三句关系，两个都是的不用问了，现在要考虑是B不是A、是A不是B。

是相智不是道智的没有；是道智不是相智的有。

总别关系：凡是相智必定是道智；凡是道智未必是相智。

### 第三品所诠的第三事：基智

**定义：**在《现观庄严论》的“次一切智性”中，“心相续当中具有〔基智〕自身的补特伽罗心相续当中，以现观（这里应是“现证”）无我（=细品补特伽罗无我）的般若（这里应是“智慧”）所摄持、住于小乘证悟种类的圣智”就是“基智”的定义。

它与“住于小乘证悟种类的圣者心相续之智”同义。

**分类：**若予以区分，有四种：(1) 接近果佛母的基智、(2) 远离果佛母的基智、(3) 不顺品的基智及(4) 对治品的基智。

**界限：**存在于一切圣者的心相续当中。

这里不应该是“般若”，只是“智慧”，因为不是无边正理的空正见。

这里的“无我”是补特伽罗无我，不是法无我。中观应成是指“补特伽罗无自性”。

现观是以中观自续派的立场来学，故“补特伽罗无我”的意思是“补特伽罗能独立实质有空”。

基智定义讲了两个条件：一是现证无我智慧所摄持；二是住于小乘证悟种类的圣智。

**第一个条件：**现证补特伽罗能独立实质有空的智慧(般若)所摄持。

**第二个条件：**小乘证悟种类，“小乘”指声闻独觉。“证悟”——大乘的证悟指大乘行者心续中生起的证量，即菩提心和空正见。

小乘的证悟有四圣谛、十二缘起、不净观等。

小乘要个人快速脱离轮回；大乘不是修个人解脱，他要为利益众生而广积资粮，修慈心悲心。智慧方面，小乘要修补特伽罗能独立实质有空；大乘要修所有法上面的缘起空，诸法无自性。所以大乘的证悟类与小乘的证悟类不同，可以分出来。

如果说“小乘的证悟”，那就只有小乘内心里面的东西。

如果说“小乘的证悟种类”，那就不仅是小乘内心的东西，范围就很广了，也包括大乘的法。菩萨为了度小乘，他们也修自己的法，也修小乘的法，两边都有修。

“种类”的意思是连大乘菩萨练习小乘的法也涵盖进来。

“住于”就是属于的意思，属于小乘的证悟种类。

它要求是也有小乘证悟种类的，也有凡夫的。

比如声闻独觉修小乘的资粮道、加行道时，当然也有小乘的证悟。

大乘资粮道和加行道的菩萨也有修小乘的一些法的证悟的种类。到这里是讲第二个条件。

现在把第一条件和第二条件连接起来：

小乘的目的是自身脱离轮回，而轮回的根是萨迦耶见，

所以必须要具备能对治轮回的根萨迦耶见的智慧，如果这个不具备，就不能叫基智。

第一条件的“现证无我慧所摄持”就具有脱离轮回的功能。

大乘菩萨心续中的基智是什么样：基智与道智和相智有点不一样：

相智：到了佛地的补特伽罗，他心续中所有的证量都叫相智。

道智：从见道开始直到佛地的修行中的补特伽罗，他内心里面的所有证量都叫道智。

基智则没有办法说修基智的行者的心续中的所有证量都是基智，因为基智是小乘法类。

大乘见道以上的菩萨圣者，他的心续中也有修小乘的，也有修大乘的，不可说全是小乘法。

基智是：这种证量就叫基智、那种证量就不叫基智。

比如大乘见道的行者，他内心里的了解四圣谛和了解补特伽罗无我是基智。

但是他内心的大悲心、菩提心和空正见都不是基智。

就是说，他的内心里有一块叫基智，并不是所有的都是基智。但所有的都是道智。

意为：大乘见道以上菩萨的心续中，现证补特伽罗无我的证悟、现证十二缘起、现证四圣谛、现证空性，还有他的大悲心、菩提心等一切都叫道智。他的任一证悟都叫道智。

住于小乘证悟种类的圣智：大乘见道内心的证悟都是圣者的智，但不是住于小乘证悟种类的圣智。

其中有一些证量是“住于小乘证悟种类的圣智”，比如他证悟补特伽罗无我、四圣谛，其它不是。

基智界限：存在于一切圣者的心相续当中。

所有圣者的心续中一定**有基智**，但是不可说这些圣者心续中所有的证量都是**基智**。

什么样的证悟才是基智？它与“**住于小乘证悟种类的圣者心相续之智**”同义。

即：住于小乘证悟种类的圣者的心续中的所有的证量，都叫基智。

分类有四：远离果佛母的基智、接近果佛母的基智、不顺品的基智、对治品的基智。

远离果佛母基智：声闻独觉内心的基智不让他们成佛，因为这个基智让他们于小乘法更精进。

这个基智让他们赶快证得解脱，他们会长时间停留在解脱果位，所以远离佛果。

所以不可以说所有的基智都好，有一些基智会把我们从佛的果位拉得更远。

**接近果佛母基智：**有些基智会把我们与佛的果位拉得更近，比如大乘菩萨修的基智。

**不顺品基智：**意为与佛陀果位不顺，对于要成佛的人来说，这是需要远离的基智。

**对治品基智**是我们要成佛的话，需要修的，这就是大乘菩萨所要修的基智。

不顺品基智与远离果佛母基智同义；对治品基智与接近果佛母基智同义。

**有关系与没关系：**（首先要分析二者有没有关系，这就要看有没有又是 A 又是 B 的。）

相智与基智之间有四句关系：

①又是相智又是基智：基智是一切圣者都有，佛是圣者，所以也有基智，故相智和基智有关系。

佛的心续中有基智，因为佛肯定有现证补特伽罗无我、四圣谛、十二缘起、能取所取二空。

这些都是基智。因为这些都是“住于小乘证悟种类的圣智”，这就是基智。基智与此同义。

②是相智不是基智的有：佛心续中的菩提心和空正见，不是基智，因为不是住于小乘证悟种类的圣智，而是住于大乘证悟种类的圣智。同时它又是相智，因为是佛内心的证量。

③是基智不是相智的有：除了佛之外所有的圣者心续中的基智。

道智与基智之间有四句关系：

①大乘圣者心续中现证无我、四圣谛、十二缘起、能取所取二空的圣智又是道智、又是基智。

为什么是道智？因为大乘圣者心续中所有的证量都叫道智。

为什么是基智？因为这些是住于小乘证悟种类的圣智。

②是基智不是道智：小乘圣者心续中的基智。这个不是道智，因为道智必须是大乘行者。

③是道智不是基智：大乘圣者心续中的菩提心与空正见是道智，不是基智。

为什么是道智？因为大乘圣者心续中的证量都是道智。

为什么不是基智？因为如果是基智，就变成住于小乘证悟种类，而这个是住于大乘证悟种类的。

相智、道智、基智三个都有交集：相智必定是道智，因为我们讲过二者是总别的关系。

佛的心续中也有基智：例如佛心续中现证无我、四圣谛、十二缘起、能取所取二空的圣智。

这些又是基智、又是道智、又是相智。

**补充：**基智的“基”：我们常常讲基、道、果，“基”常用于“轮回”。

轮回中有因果法则存在——因灭，则果灭；因有，则果一直有。这个法则就是基。

这个法则很清楚的话，就会脱离轮回；这个不清楚的话，就不会脱离轮回。

所以“基”是指轮回；“道”是指脱离轮回的道；“果”指走这条道的结果，解脱或成佛。

从基智所要知道的角度看基：轮回中有因果关系，轮回是以大自然的因果法则而存在。

轮回的因灭，轮回的果报必定会结束。这个也是“基”，有点四圣谛的意思。

真正地知道这些道理，就可以脱离轮回，所以基智是小乘的修行。

#### 第四品所证的第四事：圆满证一切相加行

**定义：**在《现观庄严论》的“一切相现观”中，“以总摄三智行相而修习的般若所摄持的菩萨瑜伽”就是“圆满证一切相加行”的定义。它与“菩萨智”同义。

**分类：**若予以区分，有一百七十三种。

**界限：**存在于大乘资粮道至相续后际当中。

这里的“加行”不是前行的意思，是行动上有意乐或正行。加行的结果就是果报出来了。

四加行讲的是怎么样修行三智的四种方法。

**圆满一切相加行：**广论中讲“四方大道”，就是修一个时不可以离开其它的，整个都要联通。

不能修一个法的时候就离开其它的，这样无法成就。

所有法之间都是互相连贯的，互相相辅而成，会修的人会使各法之间互相帮助。

抓住一个时把其它的也连在一起，这样不会忘掉，而且会使前面的法增长。

四方大道的比喻：座垫有四边，拉住一边，其它几边都会随之而动。

圆满一切相加行的要求很高，一百七十三个，修一个时其它的都要带动起来，要有这种功夫。

刚开始这种修行需要练习，一般是从大乘资粮道开始就练习，加行道时就已经熟悉了。

**至顶加行**就是这种修行方法达到非常熟练。

至顶加行也是圆满一切相加行，但是相对来说，已经达到最高等级了，但是还要继续修。

**渐次加行：**虽然有连贯，但是没有深入透彻的修也不行，要把每个法深入透彻地修到。

**刹那加行：**渐次加行的结果。经过长时深入细致的修行积累，刹那之间脑子中转出来（证悟）。

虽然是四个加行，但实际上是两个。每两个中有熟练和不熟练的差异。

四加行的“加行”是正行的意思。什么叫“正行”？定义中用“瑜伽”来解释加行。

“圆满一切相加行”的定义是“以①总摄三智行相而修习的般若所摄持的②菩萨瑜伽”。

这两个条件中，第①条件指“圆满一切相”；第②条件指“菩萨加行”，加行就是瑜伽。

一般来说，“瑜伽”是双运的意思。**止观双运才叫瑜伽**，就是宗大师说的**观察修和安住修**。

我们与上师无二无别，这样的修行叫**上师瑜伽**。两个连在一起就叫瑜伽。

不管修什么样的行，比如菩提心、悲心、慈心、空正见，都要以止观双运来修。

(音频八事七十义 2017HK-008)

圆满一切相加行的性相：以总摄三智行相而修习的般若所摄持的菩萨瑜伽。

对起来：“以总摄三智行相而修习的般若所摄持”即“圆满一切相”；“菩萨瑜伽”即“加行”。

**菩萨瑜伽：**菩萨的加行或者菩萨的修行。

菩萨的修行包括很多，比如上座时修三士道、菩提心、空正见等，下座时大礼拜、供曼达等。

如果这些修行都是以“**总摄三智行相而修习的般若**”所摄持，那就是圆满一切相加行。

如果这些修行不是以这种般若来摄持，那就不叫圆满一切相加行。

那有没有不是“**总摄三智行相而修习的般若**”所摄持的修菩提心？菩萨没有，凡夫有。

因为圆满一切相加行与菩萨智是同义，所以菩萨内心的任何证量都是圆满一切相加行。

因此，菩萨的菩提心肯定是圆满一切相加行。

菩萨的标准很高，菩萨的一切修行都是以总摄三智行相而修习的般若所摄持。



而我们修菩提心时，没有空正见摄持；修空性时没有菩提心摄持。是分开的。

**总摄三智行相而修习：**三智指基智、道智、遍智，共一百七十三行相。

比如修菩提心时，与基智、道智、相智等一百七十三行相之间没有互相违背，他会连贯起来修。

这样连贯起来修需要非常高的智慧，这种智慧就是“以总摄三智行相而修习的般若”。

意为：他具有无论修习什么，都能与一百七十三行相连接起来修的这样的智慧。

这个智慧就能帮助到他在修菩提心时，能看到菩提心与其它法的关联，不会看不到这种关联。

广论中讲六种殊胜：修每个度时都必须与其它的五度相连接而修。比如修布施时要具备六度。

谁总摄谁要搞清楚，正在修的这个法，它能够含摄(连到)整个一百七十三行相。

而不是把现在修的法含摄到一百七十三行相之内，不是！

由于正在修的这个法能够总摄整个三智一百七十三行相，那所修的这个法就圆满起来了。

所以由于般若智慧的帮助，这个法就变成了圆满一切相加行。

圆满一切相加行与**菩萨智**同义，所以所有的菩萨智都是圆满一切相加行。

所以就变成菩萨智里面没有一个不是圆满一切相加行的。

所以菩萨修任一法时能把整个法连贯起来。

宗大师在广论中有时虽然只讲几句或一两页，但是感觉是把整个法都全面地连到了一起。

这就体现了他具有圆满一切相加行的修行功夫，他能在很短的篇幅中把整个法连贯起来。

而我们凡夫则讲这个时忘了那个，讲那个时忘了这个，没有连贯。

**分类：**若予以区分，有一百七十三种。

圆满一切相有一百七十三种，也可以说一百七十三中的每一个修的时候，其他的相都含摄。

比如修一百七十三的第一个行相时，其它的一百七十二个都含摄在里边。第二个也同样…。

不可以认为一百七十三各个修不同的东西，互不关联，没有含摄其它的行相。

我们强调修一个行相时一定含摄其它的全部行相，否则不是圆满一切相加行。

这有点像道次第中所说的**四方大道**。修下士道时，中士道、上士道、空性都要连在一起。

修一个时，其它整个都要连贯起来、带动起来，需要这样修行。

圆满一切相加行的修行就是四方大道的道理。

修这个时，那个会增长；修那个时，这个会增长。这样修，就会互相帮助，辗转增上。

**界限：**存在于大乘资粮道至相续后际当中。

因为圆满一切相加行与菩萨智同义，菩萨的位置是从大乘资粮道直到成佛。

**相续后际：**众生的最后边际，即成佛之前的刹那。菩萨的后面不是菩萨，而是佛。

最后是在根本定当中成佛，成佛前一刹那的根本定仍然是圆满一切相加行。

就是说，最后的空性根本定与其它的法还是连在一起的。

虽然此时他是一心一意地入定，完全没有想其它的，

但定中其它一百七十三行相仍然有帮助，故还是**总摄三智行相而修习的般若所摄持的瑜伽**。

## ▲圆满一切相加行与三智的关系

▲1. 圆满一切相加行与**相智**没有交集，因为相智是佛智，圆满一切相加行是菩萨智。

▲2. 圆满一切相加行与**道智**有四句关系：

(看有没有交集首先要看界限，若界限有交集，再看体性或定义。)

①圆满一切相加行的界限是从大乘资粮道至相续后际；道智从见道以后开始。故界限有交集。

道智与大乘圣者智同义。大乘圣者智与菩萨中间有交集。

因为大乘圣者智中除了佛之外，都是菩萨，包括大乘见道、大乘修道的菩萨。

大乘见道和大乘修道菩萨心续中的所有证量既是圆满一切相加行、又是道智。

为什么是道智？因为是(属于)**大乘圣者智**。为什么是圆满一切相加行？因为是**菩萨智(同义)**。

②是圆满一切相加行，未必是道智，比如资粮道和加行道行者的圆满一切相加行。

③是道智，未必是圆满一切相加行，比如佛圣者相续中只有道智，没有圆满一切相加行。

▲3. 圆满一切相加行与**基智**有四句关系：

①所有的圣者都有基智，所以见道和修道的大乘圣者心续中肯定有基智。故有交集。

大乘见道修道圣者肯定是菩萨，故他们心续中的**基智**肯定是菩萨智，故肯定是**圆满一切相加行**。

②凡是圆满一切相加行，未必是基智。

比如：直接入大乘资粮道和加行道的菩萨虽入大乘，但肯定是凡夫。

而走过声闻独觉得到罗汉果，然后再入大乘资粮道加行道修行者，就不是凡夫，已是圣者了。

那么直接入大乘资粮道加行道的菩萨的内心肯定有圆满一切相加行，因为是菩萨。

但是这些菩萨没有基智，因为他们不是圣者。

③是基智，未必是圆满一切相加行。

比如：声闻独觉圣者心续中肯定有基智，佛心续中也有基智，因为他们都是圣者。

但是这些基智都不是圆满一切相加行，因为他们不是菩萨。

## 第五品所诠的第五事：至顶加行

**定义：**在《现观庄严论》的“**至顶及**”当中，“以总修三智〔行相〕超越大乘资粮道的般若所摄持的菩萨瑜伽”就是“至顶加行”的定义。它与“趣入正行”同义。

**分类：**若予以区分，则有四种：(1) 加行道顶加行、(2) 见道顶加行、(3) 修道顶加行及(4) 无间〔三摩地〕顶加行。

**界限：**界限：存在于大乘加行道暖位至相续后际当中。

与圆满一切相加行相同的部分：总摄三智行相而修习。

如果说“**总修**三智”就有点怪，应该是将一百三十七行相**总摄**而修习，不是直接修三智行相。

▲圆满一切相加行是说“总摄三智行相而修习的般若所摄持的菩萨瑜伽”，

所要修习的是某一特定的法，修的时候要以总摄一百七十三个行相来修这个法。

如果说“总修三智”，就变成所要修的是三智了，不是这种意思，因为所要修的不直接是三智。

比如正在修菩提心的法，所要修的是菩提心的法，但修菩提心的法时，能够总摄三智行相。

至顶加行：总修三智、超越大乘资粮道的般若。

总摄三智行相而修习的般若，大乘资粮道所修的般若与大乘加行道所修的般若品质不一样。

圆满一切相加行的“总摄三智行相而修习的般若”大乘资粮道和加行道都有。  
这个般若是从入大乘资粮开始到成佛前刹那都有的，它的品质在各个阶段不断提升。

至顶加行的“加行”就是定义中的“瑜伽”。四加行的定义中都有“菩萨瑜伽”。

“至顶”的意思是“以总修三智超越大乘资粮道的般若所摄持的”。意为总摄功夫的高手。  
哪方面至顶？加行道能摄的般若与资粮道能摄的般若不一样。故“超越大乘资粮道的般若”。  
在“怎样总摄三智行相而修习”方面，加行道菩萨的总摄功夫比资粮道菩萨要高，高手了。  
至顶的意思是这个功夫方面是高手；以这样的高手般若来摄持，也叫至顶。

以这样的高手摄持般若时，有不一样的摄持。以一百七十三行相总摄时也大不一样。

所以从加行道开始都有至顶加行。

定义解释：能摄持的般若非常高手，很会总摄三智行相而修习，

以这样的非常高手的般若来摄持的加行，就叫至顶加行。

对谁超越？对大乘资粮道的般若超越。哪一方面超越？在总摄三智行相而修习的方面超越。

因为在大乘资粮道时没有这种般若，加行道时他有超越资粮道的般若，所以叫至顶。

以这样的般若来摄持，也是叫至顶。所以这样摄持的菩萨瑜伽，就是至顶加行的定义。

**界限：**界限：存在于大乘加行道暖位至相续后际当中。

一入加行道就有至顶加行，暖位是加行道中的第一个。

所以从加行道开始，直到成佛前，所有的修行都是由般若高手来摄持，

所以他比资粮道更会总摄三智行相而修行。

有的书讲到，圆满一切相加行与至顶加行是因果关系。

圆满一切相加行是资粮道，至顶加行是从加行道开始直到相续后际，但至尊法幢不是这样说。

至尊法幢：圆满一切相加行一直到相续后际，即至顶加行的所有修行中都有圆满一切相加行。

从这个角度理解，加行道时，圆满一切相加行圆满得更好。

故至顶加行阶段都有圆满一切相加行，而且至顶加行是圆满一切相加行中品质较好的那块。

二者总别关系：凡是至顶加行，一定是圆满一切相加行；圆满一切相加行，未必是至顶加行。

至顶加行与四个正行中的趣入正行是同义；圆满一切相加行与铠甲正行是同义。

(音频八事七十义 2017HK-009)

四加行是为了成佛而努力的方法。四个加行分为两类，通过定义可以看出来。

圆满一切相加行：以总摄三智行相而修习的般若所摄持的菩萨瑜伽。

至顶加行：以总摄三智超越大乘资粮道的般若所摄持的菩萨瑜伽。

二者的差异：资粮道有圆满一切相加行，但没有要求很熟练；加行道以上才熟练。

渐次加行：为了对于三智行相获得坚固，而以依次修习三智行相的般若所摄持的菩萨瑜伽。

刹那加行：对于三智行相已得坚固的究竟菩萨瑜伽。

圆满一切相加行和至顶加行都是总摄的修行；渐次加行和刹那加行是坚固的修行。

### 为什么圆满一切相加行和至顶加行要“总摄一百七十三行相而修”？

宗大师在广论中说，我们依止的上师必须是对大小乘佛法整体上修得非常好的人。

不可以这样要求：我要修下士道，所依止的老师对下士道修得好就可以了。

因为学和修不要太偏向一类，一定要学全面。

如果老师对五部大论没有全面懂，讲出来的时候肯定有偏向，对学生肯定会有影响。

广论讲依师的四个条件，也讲小乘的戒定慧，也有大乘的菩提心和空正见。

如果我们学小乘戒定慧时跟随只懂小乘戒定慧的老师学，这样不行。修时也一样。

要走四方大道，不可说我现在是修下士道，跟菩提心和上面的法都没有关系。

要连贯修，修下士道时也要连到菩提心和空性。因为连贯后会互相帮助。

如果在没有连贯的情况下修下士道，就有违背出离心、违背菩提心的危险性。

比如希求来世很好的人身、富有等执著，那怎么能生起出离心啊？根本没有想脱离生死。

只谈下士道、不与菩提心连贯，这样修下士道就与后面的法（菩提心和空正见等）矛盾了。

所里这里讲，虽然是修大乘资粮道，但是要会以总摄一百七十三行相来修。

不可说我现在还没有修到那步，所以对那些完全不要想。这种总摄的修法到加行道才会熟练。

超越大乘资粮道的意思是加行道时对“总摄三智行相而修”已经熟练了，这就是“至顶”。

分类有四种：(1)加行道顶加行、(2)见道顶加行、(3)修道顶加行及(4)无间〔三摩地〕顶加行。

无间就是它与成佛之间的最后阶段没有隔的意思，就是他的加行已经进入最后的努力阶段。

这个最后的用功就是无间顶加行，以这个用功第二刹那就成佛了。无间加行就是“相续后际”。

加行道也有“加行”这个词；四个加行也有“加行”这个词，但是意义不同。

四加行指成佛前面为了成佛而作的加行；加行道是为了见道而作努力的阶段。

“加行”是为了获得一个结果而前面所作的努力，这是一个相对的词，其后面的正行各不同。

比如广论说上座有加行、正行、结行；密乘也有四加行。

至顶加行在加行道时开始有，后面有见道顶加行、修道顶加行、无间顶加行，共四个。

### 第六品所论的第六事：渐次加行

**定义：**在《观现庄严论》的“渐次”当中，“为了对于三智行相获得坚固，而以依次修习三智行相的般若所摄持的菩萨瑜伽”就是“渐次加行”的定义。

**分类：**若予以区分，有十三种：六波罗蜜多的六种渐次加行、六随念的六种渐次加行及一种体性无实有之渐次加行（无性自性之渐次加行）。

**界限：**界限：存在于大乘资粮道至相续后际（这里漏了“之前”二字）当中。

菩萨瑜伽就是菩萨的修行。有两个：一是总摄三智行相；一是坚固三智行相。

这里用的“坚固”不是退或不退的意思，而是彻底修行的意思。

整个三智行相的透彻修行是在刹那加行时才坚固的，渐次加行时还没有坚固。

渐次加行的界限是“大乘资粮道至相续后际之前”。

就是说，在相续后际之前还没有得到坚固，意为在相续后际时才得到坚固。

所以与退转不退转没有关系，而是说在非常详细的方面熟练得完全没有问题。

前面二个加行是总摄三智行相而修，所修的法涵盖一百七十三行相，没有矛盾，是连贯的。

渐次加行是不仅要连贯，还要一个一个彻底详细地修到，在这个方面熟练的功夫。

一百七十三行相中有不同的法类。一讲四念处的身念处时，就把受想行识连起来，并且后面的四正勤、四神足、五根、五力也连起来，八正道…

而且是详细地清清楚楚地连，并且心里的感受、觉悟刹那就连起来，这就是刹那加行。

刹那加行不是把一百七十三个法连起来，而是一个法类一个法类刹那间在心里冒出来。

这就叫做“坚固”，就是对三智行相获得坚固。

我们想苦谛想不起来，想起来也没有感觉，更不会连到集谛了。

如果坚固，刹那间苦谛的觉受就会生起，而且集谛、灭谛、道谛的整个觉受会一下子出来。

刚开始时对四圣谛法类透彻地详细地觉悟出来，之后集、灭、道“依次修习三智行相”，

“依次”有二：一是对苦谛要透彻地修到；二是要连贯到集谛等其它法。

修习四圣谛法类时，为了得到四圣谛行相的坚固，就要修这样的瑜伽——

“为了对于四圣谛行相获得坚固，而以依次修习四圣谛行相的般若所摄持的菩萨瑜伽”。

这样整个四圣谛的觉受一刹那间就会生起，这就是对于四圣谛行相的坚固。

得到坚固的界限：把这个法类中的一个一个法详细地连起来修，刚开始修要花很多时间。

经过长期串习，刹那就可以修到，这就叫已得坚固。如果花很多时间，就不叫得到坚固。

渐次加行的目标：为了对于三智行相获得坚固。渐次加行的方法：依次修习三智行相。

懂得这样修的智慧就叫般若，般若就是要懂如何依次修习。由这个般若来摄持菩萨的修行。

渐次加行时还没有得到坚固，所以界限是“从大乘资粮道到相续后际之前”。

“相续后际”指快要成佛之前，就是众生的最后阶段。

整个渐次加行都是菩萨为了得到坚固而处于努力之中，否则不会有后面的“刹那觉悟”。

修法时要注意两个问题：一是四方大道，指整体上的；二是各个法详细透彻且连贯修。

比如广论中的“四方大道”是总的意思，修的时候要一个一个修。

比如修无常时要有详细的思路，内心里各种各样没有无常的观念等及所带来的懒惰个个去掉。

把无常的觉受在内心里面一个一个地提起来。

不单无常要详细修，无常后面的所有道理，比如三恶趣苦都要连起来如此修习。

如果这样修，修的功夫肯定会提升。如果修时各个法互相违背，那根本就没有用。

如果没有详细地一个一个修并连起来修，似乎修了这个法，但是没有大作用。

有时这个详细、那个不详细，中间会有缺损，也连贯不起来。

学习现观庄严论会帮助到学习菩提道次第广论。

因为广论背后的逻辑都是五部大论的东西，除了止观之外，都是根据现观庄严论的道理。

所以广论前面说，菩提道次第是现观庄严论的教授。

现观庄严论的大纲就是般若八事七十义。



六随念：随念佛、法、僧、舍、戒、天。

随念佛宝也要很详细透彻地依次修习，不是稍微想一下就行，而是对佛的功德非常详细地想。

六随念这些涵盖全部皈依的修行。

比如修菩提心时也包含修皈依。自己内心生起菩提心很重要，因此也要重视开示菩提心的人。

对修菩提心有帮助的人和环境也要重视，实际怎样培养菩提心也要重视。

皈依佛是把佛当作**导师**来皈依；皈依法是从我们要**内心修习**或要证得的角度；

皈依僧是从我们常常与修行**道友互动**的角度来皈依。

菩提心也是依靠这三皈依来修的：

要看经论中导师佛是怎么说的，这是皈依佛；

用佛法改变自己，让佛说的菩提心法在自己内心里面生起，这是皈依法；

以自己的眼光能看得到的这个世界上谁修得比较好，经常接触，这就是皈依僧。

贾曹杰大师在释量论释里面说：

世尊的一切显密教法可以说就是讲皈依法，**皈依法**可以含摄一切法。

所有的修行都是由皈依来摄持，即由皈依来摄持一切法，所以皈依与一切法可以连接。

所以渐次加行讲到随念三宝这些非常重要。

但是我们常常忽略这些，好像随念佛宝也不怎么重视，随念法宝也不怎么理解。

如果会详细地皈依随念，对自己帮助会非常大。

比如凡夫对随念法宝会感到有相当的难度，自己修也修不到哪里。

随念僧宝也有难度，会看到很多过失。随念佛宝相对来说容易一点，佛有各种功德。

(音频八事七十义 2017HK-010)

### 第七品所诠的第七事：刹那加行

**定义：**在《现观庄严论》的“**刹那证菩提**”中，“对于三智行相已得坚固的究竟菩萨瑜伽”就是“刹那加行”的定义。它与“**相续后际的圣智**”同义。

**分类：**若予以区分，有四种：(1) 异熟的刹那加行、(2) 非异熟的刹那加行、(3) 无相的刹那加行及(4) 无二的刹那加行。

**界限：**唯存在于相续后际。

刹那加行的定义：对于三智行相**已得坚固**的**究竟菩萨瑜伽**。

这里的“已得坚固”和“究竟菩萨瑜伽”有点重复的样子。

因为究竟菩萨瑜伽必定是对三智行相已得坚固；对三智行相已得坚固，必定是究竟菩萨瑜伽。

就是说，什么时候得到坚固？那就是得到究竟菩萨瑜伽的时候才会得到坚固。

不可以这样理解：究竟菩萨瑜伽中**有的已得坚固、有的没有得到坚固**——

只有菩萨瑜伽中对三智行相已得坚固的究竟瑜伽，才是刹那加行的定义。这样理解不对。

从周遍的角度，定义中的“究竟菩萨瑜伽”就可以了，“已得坚固”不讲也可以。

主要是为了配合前面的渐次加行，因为渐次加行和刹那加行之间有一个关系。

渐次加行是还没有得到坚固、为得到坚固而精进修行的阶段；刹那加行是已得到坚固。

所以渐次加行修行的结果，刹那加行就出来了。所以定义中就讲了“已得坚固”。

菩萨修行的最后阶段，就是究竟菩萨瑜伽。

“对于三智行相已得坚固”是条件；谁有具备这个条件？究竟菩萨瑜伽时的菩萨就有具备。究竟菩萨瑜伽：菩萨内心的证量都叫瑜伽。从入大乘资粮道到成佛之前的十地最后都叫菩萨。

“相续后际”是指众生的最后相续，它的后面就是成佛了，就不再是众生了。

所以“究竟菩萨瑜伽”与“相续后际的圣智”是等同的。

故“究竟菩萨瑜伽”指的是“相续后际的圣智”；“究竟菩萨”指“相续后际”。（同义关系）相续后际的最后的菩萨就得到刹那加行。

圆满一切相加行时像从飞机上往地面看，看到整体的全部行相，但是细节不清楚。

渐次加行时，对一百七十三行相的每一个都修得非常透彻详细，需要花很长的时间。

刹那加行的时间很短，而且对于同类的法刹那之间就能想得起来，因为前面已经有渐次加行。对于同类的类法，能在非常短的刹那时间内想起来，详细而连贯地修，不是粗略地修。

比如在修四念住的身念住时，就能同时修受、心、法，及四神足等整个七菩提分八正道分。修同类法时是一条线，不是不同的法，比如四念住、四神足…对法的体味越来越深、越来越高。

所以刹那加行时菩萨的整个心对所有的法感受很深，刹那间就全部调动起来。

对法的了解已经极详细、极熟悉、极透彻，由此产生的力量刹那间能生起极大的觉受。

但不是刹那成佛的意思，而是刹那间可以修到这些觉受。（法本身的力量及心了知法后产生的强大心力）

刹那加行相续后际，是指一条线的同类的法可以做到刹那间生起巨大的觉受。

不同类的法则不能做到刹那间这个法的觉受也有、那个法的觉受也有，这不可能。

佛是所有的觉受都同时在，而且是比刹那更微细的。在非常细的时段里什么都可以做。

这里讲的刹那不是最短的时间的意思，是指弹指的时间，是很粗的可以看得见的。

**（1）异熟的刹那加行、（2）非异熟的刹那加行、（3）无相的刹那加行及（4）无二的刹那加行。**

有的是修所要证得的果，有的是修断除。异熟方面的要修取；非异熟方面的要修舍。

这类的法在刹那间觉受都可以生起，如三十七菩提分系列这类的法，刹那间觉受都可以生起。所以不可说刹那间异熟也修得起、非异熟也修得起。

而是分出来：异熟那一类的法在刹那间可以透彻地生起觉受，非异熟方面不能同时生起。

“无相”和“无二”不是讲一类的法刹那间都能觉受，而是从能摄持的角度讲。

“无相”是空正见的意思。“无二”是能取所取二空的智慧。因为这里是瑜伽行中观自续派。

### ★以下详细分析四个加行之间的关系（很清楚！共9段）：

几句关系非常重要，八事七十义要透过几句关系来学习。现在四个加行都学完了。

**（1）刹那加行与渐次加行：**二者相违，没有关系。

先看界限，渐次加行是大乘资粮道至相续后际之前，相续后际时就没有了。

刹那加行是相续后际的时候才有的，相续后际之前没有，所以二者没有交集。

前面讲过圆满一切相加行与顶加行是因果关系。

圆满一切相加行是为了对三智行相获得自在而修；顶加行时已经得到这个自在。

定义中没有讲到这个问题。但实际上四个加行是两个两个分在一起的。

圆满一切相加行与顶加行的修行方法一样；渐次加行和刹那加行的修行方法也是一样。

这四个加行的对境是一样的，都是三智一百七十三个行相。

**(2)总摄：**前两个加行是“总摄三智行相”而修(从飞机上看总体)，广论中说是“道总建立”。

下士道前要有道总建立，才可以修下士道，否则你所修的下士道不会变成连贯。

如果修的不连贯，就有很高的可能性会违别的法，比如也许对中士道或上士道的法造成伤害。

因为如果完全强调下士道，自然对中上士道会有伤害。

如果理解了修下士道是为中上士道而修，就不会违背。

所以修三士道各道之前，都要有道总建立。道总建立是必须要有的基本前提。

学习道总建立是在还没有修之前，站在上面高高的把整个关系看得清楚。

圆满一切相加行和至顶加行的“总摄三智行相而修”就相当于“道总建立”。

**(3) ▲** 圆满一切相加行与顶加行、渐次加行与刹那加行关系对比：

圆满一切相加行的“圆满”就是把所有的都连贯起来从总体上看到。顶加行也是这样。

圆满一切相加行时总摄的功夫不熟练；顶加行时这个功夫已经熟练。

渐次加行是为了得到坚固而渐次修行。已经得到坚固，是渐次的功夫太熟练了，熟练到究竟。

渐次加行与刹那加行是因与果的关系，如果是因果的关系，就不会有交集。

如果这样推，那圆满一切相加行与顶加行也是因果关系，也应该没有交集，但是却有交集。

有交集为什么是因果关系？应该这样理解：

顶加行时，圆满一切相加行的功夫还在，而且还更好。

所以可以认为：顶加行是圆满一切相加行里面的更好的那块。

所以圆满一切相加行与顶加行是三句的总别关系。

但是从生起上有前后的关系：圆满一切相加行从入资粮道时就有；顶加行是加行道时才有。

如果从为了得到熟悉和自在而修和已经得到熟练和自在的角度，这两个加行是没有交集的。

前面叫圆满一切相加行，已经得到也叫圆满一切相加行。

因为圆满一切相加行的界限不是有得到和没有得到，而是修行时有没有“总摄三智”的角度。

“总摄三智”资粮道时也有、加行道时也有，从这个角度说圆满一切相加行的定义。

而渐次加行和刹那加行的定义本身就提到一个是为了得到坚固、一个是已经得到。故是因果。

区别：顶加行中含有圆满一切相加行；刹那加行中不含有渐次加行。

圆满一切相加行与顶加行、渐次加行与刹那加行，这是两种不同的方法。

**(4) ▲** 圆满一切相加行与渐次加行之间有没有交集？圆满一切相加行与刹那加行有没有交集？

圆满一切相加行是为了得到自在而总摄三智行相来修习；渐次加行是为了得到坚固而渐次修习。

我们一定会认为这两组都没有交集。

而且顶加行与渐次加行应该没有交集、顶加行与刹那加行应该没有交集。

从能摄持的角度来说，这是对的，确实是没有交集。但是从所摄持的角度，就不一样了！

(5) ★注意：要理解圆满一切相加行定义中的能摄持和所摄持的关系，

这是推论圆满一切相加行和渐次加行有交集的基础。

简单地说，能摄持的是“般若”；所摄持的是“菩萨瑜伽”，摄持与未摄持的范围当然不一样——

【记讲摘录】要厘清一下，我们讲圆满一切相加行的定义与渐次加行的定义时，圆满一切相加行并非就是总摄三智行相的修行，而是这样的智慧所摄持的菩萨瑜伽，这样的范围就太广了，例如“菩提心”与“菩提心所摄持”而言，“菩提心”的界限很小，但“菩提心所摄持”的范围就大了，空正见也进来了，只要有菩提心帮助的，都可称为“菩提心所摄持”。所以，如果圆满一切相加行的定义中，仅以能摄持的角度而言，也就是仅仅讲“总摄三智行相而修习（即能摄持的这一块）的般若”，那就范围很小，而讲“以这样的般若所摄持的”，那就范围很广了，所有菩萨的内心的东西都是圆满一切相加行了，因为圆满一切相加行与“菩萨智”同义，所有的菩萨智都是“以总摄三智行相而修习的般若所摄持的”，包括渐次加行都是圆满一切相加行了。

(6) 圆满一切相加行与渐次加行(从“所摄持”的角度)

同样，渐次加行的定义中也没有讲“渐次修习的般若”，

而是渐次加行修习“般若所摄持的(所有)菩萨瑜伽”，菩萨瑜伽的范围就太广了。

这样就变成与圆满一切相加行有交集了，因为它们都是互动的。

比如大乘资粮道下中上修行者，他内心的所有菩萨智，都是圆满一切相加行、都是渐次加行。

大乘资粮道的修行者，他们心续中的圆满一切相加行与渐次加行是同义。

就是说，他们心续中的圆满一切相加行都是渐次加行；渐次加行也都是圆满一切相加行。

大乘资粮道的菩萨智就是圆满一切相加行，这个菩萨智也是渐次加行。

(7) 加行道菩萨心续中的证量都是圆满一切相加行、都是顶加行、都是渐次加行，三者没有相违。

因为这些定义讲的都是“所摄持”，范围就太广了。如果从“能摄持”的角度讲范围就很小。

从加行道菩萨心续的角度，他心续中的圆满一切相加行、顶加行、渐次加行都是同义。

(8) 见道菩萨的心续中，圆满一切相加行、顶加行、渐次加行都是一样。

从初地到九地也是一样。十地时，有的是一生可以成佛，有的是再投一生成佛。

“最后相续”的意思是，不单单一生，最后那一座就可以成佛了。

那个阶段没有渐次加行(相续后际之前)，但还是有圆满一切相加行和顶加行(相续后际)。

资粮道菩萨的心续中有两个加行：圆满一切相加行和渐次加行。

加行道菩萨的心续中有三个加行：圆满一切相加行、顶加行、渐次加行。

一直到相续后际之前，这三个加行都是互相周遍，好像是同义。

一进入相续后际，渐次加行就没有了，出现刹那加行，圆满一切相加行和顶加行仍然有。

成佛时就没有加行了，因为这四个加行都是在为成佛而作精进。

**(9)小结：**圆满一切相加行与渐次加行有没有交集？圆满一切相加行与刹那加行有没有交集？当然有，不止是有，而且是总别的关系。

①凡是渐次加行，必定是圆满一切相加行；圆满一切相加行，未必是渐次加行。三句。

(不同之处：圆满一切相加行至相续后际；渐次加行至相续后际**之前**。)

②凡是刹那加行，必定是圆满一切相加行；圆满一切相加行，未必是刹那加行。三句。

(不同之处：圆满一切相加行是从大乘资粮道到相续后际；刹那加行**唯存在于**相续后际。)

③顶加行与渐次加行也有关系，但不是总别的关系，而是四句的关系。

渐次加行是从资粮道开始，到相续后际刹那之前；顶加行是从加行道到相续后际。

(资粮道是渐次加行，但不是顶加行；相续后际是顶加行，但不是渐次加行。)

④顶加行与刹那加行是总别的关系：刹那加行必定是顶加行；顶加行未必是刹那加行。

## 第八品所诠的第八事：法身果

**定义：**在《现观庄严论》的“**及法身为八**”中，“**透过修习能证得〔法身果〕自身的方便——三智行相——之力，所证得的究竟果报**”就是“法身果”的定义。它与“佛陀”同义。

**分类：**若予以区分，则有四种：(1) 体性身、(2) 圣智法身、(3) 受用身、(4) 化身。

**界限：**唯存在于佛地。

所要修的是三智，能修的是四个加行。以**能修**的四加行来修**所修**的三智，其结果就是法身果。

能证得果法身的方便是什么？就是修习三智行相，其涵盖“以四加行”来修三智行相。

一个修行人他所要修的是什么，必须要完整地认出来，不可以漏掉一个。

并且修的方法是什么，也要认出来。这两个是重点，就是三智(所要修)和四加行(修的方法)。

方法是非常关键的，修这个时用什么方法、修那个时用什么方法。

所要修的内容必须完整圆满，修行的方法也必须全面且有次第，无论哪方面都是缺一不可。

如果把这两个掌握了，那么修学就不是那么难，肯定能证得佛陀果位。

### 圆满一切相加行与道智

如果能修的方法里面有圆满一切相加行、渐次加行、顶加行、刹那加行，

所修的是一切遍智、道智、基智，那么道智与圆满一切相加行有没有交集？

首先，一切遍智是佛陀果位，肯定与四个加行没有关系，就是没有交集。

从一个角度来说，圆满一切相加行是**能修**的方法，道智是**所修**的智慧。

一个是对境、一个是有境。没有交集。

但是我们要了解，它们的定义的范围很广，都是“所摄持的”，这就会有交集。

**【记记摘录】**例如刚才讲了，**大乘资粮道**阶段和**加行道**阶段，都只有圆满一切相加行，没有道智；而**见道**阶段和修道整个十地阶段，因为这两个阶段的所有修行者都是菩萨，其心续中的证量皆是圆满一切相加行，并且因为这两个阶段的所有修行者皆是大乘圣者，而“大乘圣智之智”与道智同义，所以亦皆是道智。可见，从一入见道到未成佛之前的菩萨，其心续中的道智和圆满一切相加行是同义的，所有的圆满一切相加行皆是道智，所有的道智皆是圆满一切相加行。



(音频八事七十义 2017HK-011)

法身果与佛陀同义，意为佛陀包括佛的整个四身：自性法身、智慧法身、报身、化身。

你们能理解吗？比如佛陀的耳朵是佛陀吗？一般不会这么认吧？

佛与佛陀有什么差别？这是中文翻译的问题。

佛陀是补特伽罗，一般感觉佛陀的报身和化身才是佛陀，而对佛陀的法身不觉得是佛陀吧？

菩提的意思是不是更广一些？佛陀的法身、报身、化身都是菩提。

所以我认为这里的“果法身”与“菩提”是同义会好一点。与“佛陀”同义有点怪怪的。

“佛陀”听起来是补特伽罗，但“法身”不是补特伽罗啊。

自性法身和智慧法身都不是补特伽罗(或佛陀)，报身和化身才是补特伽罗(或佛陀)。

经论中佛的四身有前后的依赖关系：

化身依赖报身、报身依赖智慧法身、智慧法身依赖自性法身。

所以次第是自性法身、智慧法身、报身、化身。

但这个次第不代表前后的次第，得到佛陀果位时四身是同时具有的，不是先有这个后有那个。

虽然是同时的，但也是依赖的，不过不要把这个“依赖”理解为前后的关系——

自性法身一生起，马上有智慧法身；智慧法身一生起，马上有报身；报身的同时马上有化身。

### ▲怎样理解“智慧法身依赖自性法身”（精彩论述！）分四步说明：

(1)自性法身的前续是自性住种姓；智慧法身的前续是随增种姓。自性住种姓是大乘正行的所依。

化身依赖报身、报身依赖智慧法身比较好理解，那智慧法身依赖自性法身怎样理解？

后边会讲到“大乘正行的所依自性住种姓”，其定义——

(自性住种姓)即是菩萨心相续当中的法性，亦是大乘正行所依的基础。

要了解①大乘正行是什么、②自性住种姓是什么、③自性住种姓怎么会变成大乘正行的所依。

①大乘正行：大乘行者认真的修行。界限是从资粮道到相续后际。

资粮道菩萨内心里的各种证量，比如菩提心和空正见都是大乘正行。加行道见道修道也同样。

②自性住种姓：种姓就是佛性，有二：自性住种姓和随增种姓。

种姓为何分二？佛是以法身来认，法身分为自性法身和智慧法身二个，所以种姓也要分二。

自性住种姓慢慢会变成自性法身；随增种姓慢慢会变成智慧法身。

智慧法身是心法，透过修行，心一直增长，最后增长到一切遍智，就是佛的心，故叫随增种姓。

随增种姓是佛的智慧法身的续流，(这个续流的前段)就是我们凡夫的心。(心法是有为法，增长)

自性法身是空性，佛陀的心上面的空性是自性法身；我们心上面的空性是自性住种姓。

心上面的空性不会增长，它一直是空性，只不过成佛以后就叫自性法身。(空性是无为法，不增长)

菩萨的菩提心上面的空性、菩萨的空正见上面的空性，所有心法上面的空性都叫自性住种姓。

所以，自性住种姓是自性法身的前续；随增种姓是智慧法身的前续。

(2)大乘正行是菩萨心续中的证量(能依)；自性住种姓是菩萨的心上面的空性(所依)。

所以“大乘正行的所依自性住种姓”中，大乘正行是能依；自性住种姓是所依。

在果的阶段：自性住种姓以后变成自性法身；大乘正行以后变成智慧法身。

其中，智慧法身是能依，自性法身是所依。

前面讲佛的四身是后后依赖前前，其中的智慧法身(能依)依赖自性法身(所依)也是这个道理。

如果问为什么是这样、是怎样依赖的，就有些难理解。

在前面菩萨阶段就有大乘正行依赖自性住种姓，所以后面佛陀阶段才有智慧法身依赖自性法身。

如果对前面菩萨阶段就有大乘正行怎么样依赖自性住种姓解释不通，

就无法理解智慧法身是怎么样依赖自性法身的。

### (3) 怎样理解“证量依赖证量上面的空性”。

如果能理解大乘正行怎样依赖自性住种姓，“证量依赖证量上面的空性”的道理就出来了。

那么是“证量依赖证量上面的空性”还是“证量上面的空性依赖证量”？

按照一般的道理好像是“证量上面的空性依赖证量”，不可说“证量依赖证量上面的空性”。

但实际上这两个是不一样的道理。

①“证量上面的空性依赖证量”意为有证量，才可以说证量上面的空性。

没有兔角，那兔角上面的空性也不会有。从这个角度就可以说“证量是依赖证量上面的空性”。

②“证量依赖证量上面的空性”就是这里讲的大乘正行的证量依赖菩萨心上面的空性——

证量要增长、要能到彼岸的话，就需要靠“它自己的本性是没有它自己”，即空性。

就是说它完全依赖因缘，依赖因缘它就可以变。

如果证量有自性，它就无法究竟，无法到达彼岸。正因为证量没有自性，所以才可以到彼岸。

所以“证量依赖证量上面的空性”意为证量达到彼岸所依赖的就是它自己上面的空性。

它自己上面有空性，说明它不是自己成立，所以才有因缘变化，才可以到达彼岸。

(心经：“依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。”依空性而证菩提。)

(在修行中,透过不断地观察、思维、修证法性,最终心与法性融为一体,从这个角度也可以理解证量依赖于空性)

### (4) 正因为证量是依赖它自己上面的空性而生起的，所以我们的心才有机会不断成长，直至成佛！

现在可以理解佛陀对罗汉讲《如来藏经》，因为罗汉不想成佛，佛说你们有如来藏，有佛性。

佛说你们的心一直会变，因为你们的心没有自性，你们的心上面有空性。从空性认出佛性。

所谓的如来藏就是心上面的空性。由此让罗汉生起成佛的信心。

所以我们的心要到彼岸，就要了解我们的心完全没有自性，一直以因缘而转。

了解这个道理，为了改变自己的心，我们就会用功修行。不清楚这个道理，就会懒惰。

所以菩萨在修每一个法时，都要看到这个法的究竟实相，就是没有自性。

比如菩萨怎样让菩提心增长呢？他要认，我的菩提心没有自性，永远会变，

所以我永远有机会让菩提心成长。在这个方面菩萨一直要思维。

这里讲的“所依”就是菩萨常常要观察他的心的本性是空，然后他会用功。

所以菩萨的正行要成长，依靠他常常要看自己的心的本性是空。依靠就是这个意思。

佛的四身是依赖关系，有这个一定有那个。化身依赖报身、报身依赖法身。

有自性法身不可能没有智慧法身；有智慧法身不可能没有报身；有报身不可能没有化身。

问：基智与四加行之间有几句关系？

答：简单地说各有四句的关系。首先，基智是圣者才有的，包括小乘圣者和大乘圣者。

①圆满一切相加行是从大乘资粮道到相续后际，里边有圣者、有不是圣者。而基智完全是圣者。故圆满一切相加行与基智肯定有交集。(大乘见道以后的菩萨既有基智又有圆满一切相加行)

②没入过小乘而直接进入大乘资粮道的菩萨肯定是凡夫，他们没有基智，有圆满一切相加行。

③是基智不是圆满一切相加行的有，因为基智包含小乘圣者，他们没有圆满一切相加行。

顶加行与基智的关系。顶加行：从加行道开始到相续后际。与上边相同，有四句关系。

渐次加行与基智的关系，渐次加行：大乘资粮道到相续后际之前。也有四句关系。

刹那加行与基智的关系：刹那加行唯存在于相续后际。

刹那加行完全是圣者，但圣者心续中未必完全是基智。基智是小乘法的证悟。

刹那加行菩萨心续中的证量有些是基智、有些不是基智。所以有交集。

大乘佛教徒认许释迦牟尼佛成佛时，四身都具备，但是小乘不接受。

他们认为释迦牟尼佛与他所示现的一模一样，真正经过六年苦行才成佛。

我们不会认为释迦牟尼佛是化身，而就是他自己。对阿弥陀佛也这样想。这是由于不太了解。

实际上阿弥陀佛也是化身，不是报身。报身有报身的净土。是化身，肯定是化现出来的。

(音频八事七十义 2017HK-012)

**▲果法身的“果”：**果法身是不是果？不是因果的果，而是果位的意思。

有时果不是因果的果，比如灭谛是道谛的果。这个果不具备因果规则，因为灭谛是常法。

同样，果法身包含常法和无常法，自性法身是常法。果法身本身也是常法。

果法身不是真正的因果的果，但它是以四加行修三智的结果，是得到果位的果。

因果的果的本质是依赖因，它的体性是“被生出来”，同时它要有刹那刹那自己灭自己的体性。

所以摄类学的小理路中，事物、因、果三者同义，并且与事物、所作性、无常等同义。

所以真正的因果的果，就变成事物、所作性，所作性就是由因果规则而生出来的体性。

“生”与“出现”不同，“生”是由于因的力量，它本身就有生的体性，不只是出现而已。

自性法身、果法身和灭谛从体性来说是常法的体性，灭谛的无遮是分别心安立的体性。

所有常法都有分别心安立的体性，不是因那边推动而生的。常法与分别心的显现境是同义。

当然果法身是以前没有，成佛后才有。

**▲自性法身分为两个：自性清净的自性法身(空性)、客尘清净的自性法身(灭谛)。**

这两个都是常法，且都是无遮。它们是分别心所安立的概念或者道理，不是从因那边生出来。

此处要清楚，虽然果法身用“果”字，但不是因果的果。

**果法身的“法身”**也不一定是法身。因为果法身里面还包含有报身和化身，果法身是四身。

所以，果法身的果未必是果；果法身也未必是法身。不是又是果又是法身的意义。

**果法身的“法”**不是“色身”与“法身”的法，它只是果位阶段的法。

法身与色身的法，是除是色之外的法。而果法身的法没有特别去除色法，是任一法的法。

所以法身的范围比较小、果法身的范围很大，它与“佛陀”同义。

**结：**学习八事七十义时，要注意定义、同义、分类、界限。这样会抓得比较清楚。

学三智时要认出，相智与道智有什么关系、道智与基智有什么关系、相智与基智有什么关系。

学习四加行时各个加行之间有什么关系，四加行与三智各个是几句关系。

三智之间都有交集，四加行中，四个都有交集的没有。原因是渐次加行与刹那加行没有交集。

所以最多有三个交集：圆满一切相加行、顶加行、渐次加行有交集，是总别关系。

其中，圆满一切相加行范围最大，所以它是总，下面是顶加行，再下面是刹那加行。

①圆满一切相加行是最高的，它跟其它三个加行之间都有总别关系。

②顶加行与刹那加行是总别关系。

③渐次加行与刹那加行没有总别关系，它跟圆满一切相加行是总别关系。

渐次加行与顶加行有四句关系，因为渐次加行从资粮道开始，顶加行从加行道开始。

果法身与四加行没有关系，因为四加行是菩萨修行阶段；果法身是已经成佛。

**果法身与三智之间的关系。**

果法身与相智是总别关系，四个果法身中的智慧法身与相智是同义。

果法身与道智和基智都是四句关系。

前边讲过：相智与道智之间是总别关系。相智与基智之间是四句关系。通过这个道理思考：

果法身与道智有四句关系：

①有交集，相智又是果法身又是道智。

②是道智不是果法身者有，因为道智从见道开始，所以见道修道中没有果法身，但有道智。

③是果法身但不是道智者有，果法身中的自性法身、报身、化身不是道智，因为道智是心法。

果法身与基智也有四句关系：

①是果法身又是基智者有，如佛心续中的基智。

②是基智不是果法身者有，除佛圣者之外的所有圣者，如声闻独觉及大乘见道以上的菩萨。

③是果法身不是基智者有，果法身中的自性法身、报身、化身不是基智，因为基智是心法。

24 分结束

## 1. 第一事 相智十义

(音频八事七十义 2017HK-012) 24 分开始

【八事七十义】七十义的摄颂：十十一九及十一，八及十三四及四。

八事各有各的义：相智十义；道智十一义；基智九义；圆满一切相加行十一义；顶加行八义；渐次加行十三义；刹那加行四义；果法身四义。总共有七十义。

现观庄严论透过七十义讲八事。八事对八品：前三品讲三智；中四品讲四加行；后品是果法身。最后这两句很简单，但是很重要，能帮助我们记住八事七十义。

### (二) 别说七十义

#### 1. 解说能诠「遍智」的十义

此处要了解，为什么发心等十义是相智的义。从两种角度可以理解它是相智的义。

义：名相与性相中，性相叫定义。性相的作用是表达要符合这个名相需要具备什么条件。

所以名相叫所表；性相叫能表。意为要由性相来表达名相。

比如若问“菩提心”是什么？就要由菩提心的定义来表达什么是菩提心。

此处的“义”也是用来表达发心是什么，有这个功能存在。

这十个义有力量来表达什么是相智，所以这十个就是相智的义。“义”是能表达的意思。

十个义是能表达；相智是所表达。那怎样表达？

由两种角度来表达：一是以因果的方式表达；二是以对境和有境的方式表达。

从因果的角度来表达：发心等十义是因；相智是果。

相智是怎么出现的：一个众生最初发了愿，经过修行，最后出现相智。

意为：相智是果，它是经过这么多的因才出现的。

从对境有境的角度表达：有境是相智；对境是发心等十个义。(即从相智所知道的东西来认出相智)

对任何心，都必须从它的对境来认它，即认出它在想什么。因为心本身没有颜色和形态等。

那么相智应该知道什么，从发心开始，怎样发心、怎样闻思教授、后边要修学什么…。

只有佛知道这些，因为只有他走过这条路。这些智慧就是我们要修的。

从凡夫发心开始心续一直在变，这整个过程一清二楚，这就是对境，有境是相智。

第一义是发心，是入大乘的门。

第二义是大乘教授，入大乘后要学大乘法。发心后入资粮道，要对大乘教授进行广大的闻思。

第三义是加行道，大乘教授的结果是进入加行道。

第四至第六是讲大乘正行的所依、大乘正行的所缘、大乘正行的所为。

这三个都是讲在修空性的时候。所谓的“正行”就是修空性的时候所缘、所依、所为。

第五大乘正行的所缘：修空性时的所缘是什么？诸法。任一法上的执著心都不可以留下来。

这个所缘是所缘境的意思。比如：“补特伽罗是无我”，补特伽罗是所缘境，无我是趣入境。

诸法就是大乘正行的所缘。正行是指修空正见。空正见的所缘境就是诸法。

诸法之间没有任何界限，不是这个法上要修空性、那个法上不要修，



而是在任一法上都要修空性，因为任何一个法上的执著心都不可以有。

**第六**是大乘正行**所为**：这样修的目的是自利利他两个都圆满。

这里说大乘正行的所为与佛陀同义，等于是果法身，其中包含自利的法身与利他的色身。而声闻和独觉修空性时，自利也不圆满、利他也不圆满。利他的不想，自利的也不想很大的。他们的目的是自己脱离轮回就可以了，所以他们的所为很小。

**第四**大乘正行的**所依**就是佛性，即自性住种姓。

**第七**至**第十**是四个正行：铠甲正行、趣入正行、资粮正行、出生正行。

**铠甲**正行：首先心里要有大的发愿和勇气，非常重要。铠甲和**趣入**都是精进方面的表达。

**资粮**正行不是单面的修行，要准备很多很多方面。

**出生**正行的意思是肯定会出来一个结果，即肯定会成佛。它的界限是三净地。

对这十个义修行的结果，就是相智出来了。

首先要注意正行的所依、所缘、所为，加行道之后这个要好好掌握。

其次正行本身的铠甲、趣入，然后是出生、成佛。

从因果的角度表达相智是怎么来的；从有境和对境的角度表达相智到底知道什么。

我们想知道的他都知道，我们想知道如何成佛，而相智就知道这个完整的过程。

**相智的定义**：现证发心等十义的究竟智慧，就叫相智。

释量论说，希求解脱的弟子不需要依靠有神通的师父，而是要找对四圣谛有证悟的师父。

同样，希求菩提果位的大乘行者，就要找具有这种十义相智的佛陀。

从定义中也可以看出，十义是对境，相智是有境。要从对境来认出心法，除此之外别无它法。

比如：怎样认出执著心？要从执著心的对境所应破来认，即要认出对境所应破的谛实执是什么。

除了对境之外，没有其它办法能够认出执著心，心法就是这个特点。

(音频八事七十义 2017HK-013)

### 【第 1(总 1)义】大乘发心（分类：2、22）

**定义**：在《现观庄严论》的“发心与”中，“与〔大乘世俗发心〕①自身的助伴——为了利他而缘圆满菩提的欲乐心所——相应而生，②并住于大乘道入门之道类所显的③大乘最胜〔第六〕意识心王”就是“大乘世俗发心”的定义。

▲三个关键词：①有利他和自利两个**欲心所**；②大乘道入门之**道类**；③本身是大乘意识**心王**。

①**菩提心有利他和自利两个欲心所**：

欲心所：助伴是为了利他(第一个)而缘圆满菩提(第二个)的欲求心所。就是**五别境**中的欲心所。

欲心所的对境：为利他而圆满菩提，即“为利有情愿成佛”。

相应而生：即摄类学中的**相应因**。菩提心作为**心王**，必然有与它构成相应因的欲心所。

相应因与助伴是一样的意思，就是在一起或帮忙的意思。

两个欲的关系：先有**利他**的欲，后面才有想证得圆满的欲。(为了利他而**自利**)

七因果中的知母、念恩、报恩、悦意慈、大悲心、增上意乐等前六，就是利他的欲。

虽然有非常大的意乐，由自己承担利益一切有情，但是怎么利益没有搞清楚。

首先自己要有能利益众生的力量，这种力量只有佛有。这些道理需要学和修。  
修的意思是自己内心里看，具有这种能力的佛会不会出现、自己有没有能力成为这样的佛。  
如果这些不搞清楚，内心里面就不会真正地想成佛。  
这些道理清楚之后，才会生起证得菩提果位的欲望，才会发愿。欲望生起后，就等于助伴来了。

菩提心有两个欲心所：**利他的欲求心所**，还有把证得圆满菩提当对境的欲求心所(**自利**)。  
知母念恩时菩提心还没有生起，还没有利他的意乐。  
增上意乐生起了，但自己还没有能力，没有信心成佛，第二个证得菩提果位的欲望还没有生起。  
所以菩提心怎么生起，这里就讲出来了(定义中的“为了利他而…”)——  
知母念恩报恩或自他交换，以这两个中的一个生起悦意慈，之后依次生起大悲心、增上意乐、  
修心日光论就讲到怎样修利他的欲求心，怎样修证得菩提的欲求心。两个欲求心。  
此定义就讲出了这两种心所：利他的欲求心所、之后生起的以圆满菩提为对境的自利欲求心所。

**③菩提心是第六意识心王：**菩提心的定义的意思：生起菩提心从心所开始，此时心王还没有动。  
七因果的七个都是心所，包括增上意乐后面的欲求证得菩提也是欲心所。  
然后以心所的力量改变心王的时候，这个人就改变了。  
心所的改变还是处在改变的阶段当中，心王的改变才会使整个人改变。  
发菩提心是整个人都要改变的意思。所以定义中说，菩提心是“意识心王”。  
意识是第六意识的意思。眼识等六识都有心王。  
眼识中有心王、也有心所，其它识也是同样。每个心生起时，心王和心所是一起的。  
定义中的“意识心王”是专指心王，不包含心所。  
最胜心王：藏文中的“王”本身就是最胜的意思，所以不用加“最胜”。  
谁的“大乘最胜第六意识心王”？这里指一个大乘修行者的第六意识心王。

**②大乘道类：**菩提心是大乘道的入门之道，有没有入大乘是以菩提心作为标准。  
五道中的每一道都有菩提心，除资粮道之外，其它道的菩提心不可以说是入门，  
因为已经入大乘道很久了，但都是属于这一类的。这时的菩提心已经成长了，更高级了。  
道类：菩提心的定义要讲出菩提心的标准，这个标准必须能够涵盖五道所有的菩提心。

定义中为什么讲“大乘”、“心王”、“入门”、“类”，每个词各有它的用意。  
比如心类学中，量的定义是“新起无欺诳之明了”，每个词都是用来排除一些东西的。  
讲多了你们会觉得很复杂，所以先简单讲一些。抓到重点就可以了。了解三个条件就足够了。

**分类法一：**其中，若由**体性**来区分的话，有二种：**[1]发愿心**及**[2]发行心**。

从体性上分，所有的菩提心都分为二种，即愿菩提心与行菩提心。

愿菩提心：事情还没有做，他还在心里发愿的过程中。

行菩提心：事情已经开始做，做的过程中菩提心的力量仍然保持存在。

行分为很多种：布施的行、持戒的行等等。具体的：布施之前心里的想法、做的时候的想法。

布施的行是正在做的，所以从布施的角度来说行菩提心在。  
但是从持戒的角度还没有做，所以还停留在愿菩提心的阶段。

**▲行菩提心是指“行的时候”的菩提心，不是“行本身”是菩提心。这两个要分开。**  
比如打坐修空正见，这个时候的菩提心是胜义菩提心，但不可以说这个时候心本身是菩提心。  
这个时候有菩提心，但是入空性定的时候世俗菩提心是处于睡眠当中。  
胜义菩提心是行，但不是行菩提心。  
比如做布施是行，但不是行菩提心。做布施时如果有菩提心，这个菩提心才是行菩提心。  
行菩提心与行是两码事；愿菩提心与愿也是两码事。愿是事情还没开始，但也有菩提心。  
(菩提心摄持的布施，才叫菩萨行；空正见摄持的布施，才叫布施波罗蜜。)

### **愿菩提心与行菩提心的区别：(二者有不同的承诺)**

一般人认为：可以从菩萨行有没有做起来区分愿菩提心和行菩提心。  
他们认为：行开始就是行菩提心；行开始之前叫愿菩提心。这个想法不对！因为——  
这两个菩提心是两码事情，它们承诺的内容各不相同。  
我们平常说的菩萨戒是指行菩提心的戒；愿菩提心的戒叫“愿菩提心的誓言”。  
愿菩提心的誓言是“我的菩提心我永远都不会舍弃”的承诺。  
行菩提心指三个菩萨戒：律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，要承诺“我永远不舍弃这三个戒！”  
如果把菩萨戒的戒条具体讲出来，那就是十八根本堕和四十六罪。  
从现在开始及至成佛之前，这些戒条我永远不会舍弃。  
愿菩提心对戒条没有承诺，而是我内心想证得菩提果位的心和这种勇气，我永远不会舍弃。

### **进一步细辨行菩提心（行菩提心有三个条件：①受三个菩萨戒；②戒必须清净；③菩提心要现行）：**

行的阶段未必是行菩提心。比如一个修行者没有受菩萨戒，即没有承诺，但布施做得特别好。  
他在愿菩提心方面有承诺，但是在行菩提心方面没有承诺。  
这个时候虽然他的“行”做得特别好，但不可以说他有行菩提心。  
行菩提心的要求很高：行菩提心的三个戒必须具备，而且戒要清净。否则不叫行菩提心。  
所以认为只要在修菩提行就叫有行菩提心，这个想法是不对的。  
修行菩提心一定要具备菩萨戒，而且戒不可以染污，在这样的当下才叫修菩萨行。  
所以若没有戒，菩萨行修得再好，也不能叫行菩提心；戒有染，也不能叫行菩提心。  
第三。这个菩提心必须要显现，不可以睡眠。比如入空性定时菩提心是睡眠的。  
所以比如一个人受了菩萨戒，并且戒也没有染污，他入空性定时有菩提心，但是睡眠状态。  
这个时候他的菩提心可不可以叫行菩提心？不可以叫行菩提心。  
为什么这时不可以叫行菩提心？因为行菩提心的“行”与“菩提心”之间没有摄持的关系。  
只有“行”与“菩提心”之间有直接摄持关系的时候，才能叫“行菩提心”。  
入定空性时，菩提心是睡眠的，它与行之间没有直接摄持。只有两个都同时现行才能直接摄持。  
入定空性时是空正见有现行，菩提心没有现行，所以不可以叫行菩提心。

现在是从体性分出来两种，愿菩提心和行菩提都是菩提心的体性。

我们平常说“随顺的菩提心”或“造作的菩提心”不是真正的菩提心，这是成为菩萨之前有的。

愿菩提心的“愿”不等于是假的或造作的意思，而是菩提心里面分为愿的方式和行的方式。

所以，愿菩提心的誓言我们可以受；行菩提心的戒在我们没有成为菩萨之前也可以受——

**但是不等于**有了愿菩提心的誓言就有了愿菩提心、有了行菩提心的承诺就等于有了行菩提心。

**分类法二：**若从譬喻、助伴、与法相顺的观点来区分，有二十二种：(1)如地之发心、(2)如金之发心、(3)如初月之发心、(4)如火之发心、(5)如宝藏之发心、(6)如宝源(宝矿)之发心、(7)如大海之发心、(8)如金刚之发心、(9)如山王之发心、(10)如药之发心、(11)如善友(善知识)之发心、(12)如如意宝珠之发心、(13)如日之发心、(14)如美妙法歌之发心、(15)如国王之发心、(16)如库藏之发心、(17)如大路之发心、(18)如车乘之发心、(19)如喷泉之发心、(20)如雅音之发心、(21)如流水之发心、(22)如云之发心。

**根本颂：**因为在《现观庄严论》有云：“如地金月火，藏宝源大海，金刚山药友，如意宝日歌，王库及大路，车乘与喷泉，雅声河流云，分二十二种。”

**界限：**存在于大乘资粮道至佛地当中。

从资粮道的下中上到加行道、见道、修道，每个阶段的菩提心都不一样。

因为每个阶段他所要修的菩萨行不一样，所以菩提心也会变，因为心与意乐是一起走的。

菩提心本身就是一种意乐，行是它的行动。行动与意乐是要对应着走的。

不同阶段的菩提心有不同的想法、不同的功能，这里就用譬喻来称呼它。

这些譬喻与菩提心之间有一些相顺的地方。为什么有相顺？主要是菩提心助伴的心所的影响。

因为菩提心是心王，它怎么做是受到心所的影响。

为什么下品资粮道的菩提心的譬喻是大地？因为它的助伴的心所对它在这方面的影响大。

助伴就是心所的意思，每个阶段菩提心的不同变化是从它的心所那边影响到的。

(音频八事七十义 2017HK-014)

从“譬喻、助伴、与法相顺的观点来区分”，这里助伴是重点。

心王的助伴是心所、心所的助伴是心王。这里菩提心是心王，所以它的助伴就是心所。

菩提分为二十二种主要是从助伴的角度分的，即以助伴的角度分为二十二种。

资粮道下中上阶段菩提心一直在变化成长。那变化在哪里？心王的变化肯定受心所的影响。

比如心类学中讲到颠倒识变成犹豫、再变成伺察意、再变成比量。这就是心王的变化。

心王的变化主要受心所的影响，好的心所原来没有，后来渐渐生起一个、两个…心王也变了。

学习二十二菩提心是了解从下资粮道到佛地为止菩提心的成长过程及成长时受何心所影响。

助伴心所以对菩提心王的影响要有形容，这个形容就是譬喻。

这个譬喻与助伴心所两个中间有一个随顺的关系，这就是“与法相顺”。

比如第一个如地的菩提心，这时是欲心所作为助伴——

犹如所有的东西都是从地上建立起来，下资粮道主要是培养发大愿的欲心所。

心要有强大的欲望的力量来推动后面整个三大阿僧劫的修行。基础打不好,难以支持后边的修行。

下资粮道时欲心所以对菩提心王有什么样的帮助,就用地作为譬喻来形容。

如地之发心,它的助伴就是欲,譬喻是地。以欲心所来帮助菩提心。

这两个的相顺:大地能支撑一切,菩提发愿的力量能支持三大阿僧劫的一切累积资粮。

以二十二个譬喻来表达二十二个助伴心所以对菩提心王的不同的帮助作用。

也可以说,下资粮道要加强什么心所来修菩提心、中资粮道时要通过什么心所来修菩提心。

就是说,不同阶段的菩提心修的时候,需要注意的心所是不一样的。

心所不是自然生起,我们要生起心所、培养心所、增长心所,以这个心所的力量帮助菩提心。

第十地是殊胜道,今生必定成佛。殊胜道所摄的菩提心有五种。

剩下的三个是快要成佛、正在成佛、成佛之后的三个助伴——加行、正中、完成。佛地所摄。

这里的“初地”不是十地的初地,而是指初修业的菩萨,所以等于是资粮道的意思。

“如是发心具量分辨者,从初地中所摄,以示佛地中所摄也。”

就是从资粮道到佛地的大乘修行者,他们的内心有二十二种菩提心,有不同的等级和状况。

本表转自《2017 八事七十义学习笔记 014》

| 序                          | 助伴        | 譬喻   | 与法相顺            | 对应五道十地                                                                                                                                                           |
|----------------------------|-----------|------|-----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1                          | 希望合摄(欲心所) | 大地   | 现时一切白法之真实根本     | 又初三者,是初地之小中大三之所摄也(即资粮道下、中、上三个阶段,这里“初地”指初业者菩萨,不是十地的初地)                                                                                                            |
| 2                          | 道心(意乐、心愿) | 纯金   | 菩提未尽中间不作成就      |                                                                                                                                                                  |
| 3                          | 殊胜心       | 新月   | 善法加行究竟种种增长作成就   |                                                                                                                                                                  |
| 4                          | 加行        | 火    | 一切智性三种之障清净明显    | 又此第四一种“火”,是趣入初地道之所摄(“趣入”也就是未入,表示此为加行道)                                                                                                                           |
| 5                          | 施         | 大藏   | 能作一切有情之商主       | 如是以下十者,欢喜等十地之分摄者也,是见修所有之行境(此十地含摄见道与修道,其中初地的大约前面 80%都是见道,后面 10%或 20%才是修道。十地即十度,也就是六度加上方便度、愿度、力度、智度。实际是按成长过程将第六度细分为四个。十度皆为心所,为加强菩提心而修,对应十地,其中初地为欢喜地,所以文中说“欢喜等十地”。) |
| 6                          | 戒         | 宝源   | 大功德宝源所依之真实因     |                                                                                                                                                                  |
| 7                          | 忍         | 海瀛   | 不乐一切高胜修行勤而无动乱   |                                                                                                                                                                  |
| 8                          | 精进        | 金刚   | 大心刚毅无能胜         |                                                                                                                                                                  |
| 9                          | 静虑        | 须弥山王 | 于所缘行相安住不动扰      |                                                                                                                                                                  |
| 10                         | 般若        | 阿伽陀药 | 烦恼所知二障之病根善能痊愈   |                                                                                                                                                                  |
| 11                         | 方便善巧      | 善知识  | 一切地位住之有情义利悉皆不舍  |                                                                                                                                                                  |
| 12                         | 道愿        | 如意宝  | 随其所愿之果能成就       |                                                                                                                                                                  |
| 13                         | 力势        | 日    | 于所调伏完全成熟能作      |                                                                                                                                                                  |
| 14                         | 智到彼岸      | 说法美音 | 于所调伏能作调伏之教法     |                                                                                                                                                                  |
| 15                         | 神通        | 大王   | 不以才能学识尊高作利他之成就  | 从此以下五是殊胜道之所摄也。(“殊胜道”指那种一生即可成佛的十地,此阶段的菩提心分五个。十地也有今生无法成佛还需投生的)                                                                                                     |
| 16                         | 福德正知      | 大库   | 福智二资粮广积如国有大库    |                                                                                                                                                                  |
| 17                         | 共菩提道品     | 大路   | 一切圣者之善逝亦随之而善逝   |                                                                                                                                                                  |
| 18                         | 大悲与殊胜观见   | 乘骑   | 不偏堕生死涅槃二边平稳快易修行 |                                                                                                                                                                  |
| 19                         | 总持与辩才     | 无尽流  | 得与未得之法摄持含藏无尽    |                                                                                                                                                                  |
| 20                         | 法乐        | 乐闻声  | 宣示解脱乐欲调伏所作之声音   | 如是以下三者,是发心者加行正宗完成之门,乃佛地中所摄也(此为佛地阶段,分快要成佛、正成佛、成佛之后三个菩提心)                                                                                                          |
| 21                         | 道游行       | 长河   | 利他所作坚固无终止之信     |                                                                                                                                                                  |
| 22                         | 法身具足      | 大云   | 趣入欢喜住处等一切指示相应之教 |                                                                                                                                                                  |
| 如是发心具量分辨者,从初地中所摄,亦是佛地中所摄也。 |           |      |                 |                                                                                                                                                                  |



助伴当然是心所，菩提心是心王，但是助伴不是菩提心王旁边的心所。

比如第十八是大悲及殊胜观见，如果说菩提心的心所里边又有观又有大悲心，不可能。

大悲心和观慧都是心所，但不可以说它们是菩提心心王旁边的心所。

菩提心王旁边的心所里边不可能有空正见，若有空正见心所，那菩提心本身也变成空正见了。

所以，菩提心王旁边的心所里边不可能有证悟空性的智慧。

菩提心旁边的心所是欲求自利的心，是自己证得菩提果位的欲心所。

而大悲心是利他的心所，所以菩提心王旁边的心所是不可能有大悲心的。

助伴、譬喻、与法相顺三个中，主要了解助伴心所，以不同阶段助伴的力量帮助菩提心成长。

**(1) 资粮道下品-大地菩提心：**初入大乘道要培养欲心所，欲心所就像地基一样，

如果非常强，就能够撑得起整个三大阿僧祇劫的修行(因)，最后佛的果位就可以得到(果)。

所以修行的因和果的力量的源头就是欲心所,以这个力量，菩提心成为一切白善法之所依处。

**(2) 资粮道中品-纯金菩提心**，内容有三：

①**直至菩提永不改变**，纯金是不会变的，无论是烧还是敲。

无论遇到什么样的痛苦和难行，他的菩提心都永远不会退，他绝不会舍弃菩提心。

有些菩萨舍弃菩提心而堕入小乘，是资粮道下品的菩萨，进入中品就不会退了。

“不退”应该这样理解:资粮道甚至登地菩萨也会生气,这样今生将得的成就也许会推迟几世。

七地以下菩萨是有烦恼的，但是不会有像我们的那种烦恼。

如果他提早断除烦恼的话可能会堕入小乘。有时他会把烦恼用在道用上。

这里“永不改变”的意思是，不管他怎么生气或者退步，菩提心都永远不会舍弃。

十八根本堕有“舍弃菩提心”，资粮道下品时有可能发生，中品以上不可能出现。

②**培养利他：**纯金菩提心是从“意乐”来。意乐就是从各种角度利他的心所很强的意思。

刚刚讲的欲心所(指资粮道下品的菩提心)不是利他的欲，而是自己想成佛的欲。

以现前和究竟等各种角度利他，包括自己修六度的力量，对他人帮忙。

意乐就是从各种角度培养非常想利他的心，由此菩提心变得像清净的纯金一样。

比如我们每天念四无量心，也是为了让菩提心能够变得精纯。四无量心就是利他的心。

这样修，菩提心的纯净度越来越高，不然菩提心会被我爱执所染。

因为修菩提心不当，会变成“我”要成佛，对“我”重视的心就会出现,故利他的方面要加强。

③**恒时心态：**藏文的“意乐”还有心态的意思。宗大师的解释是“长期一直有的心愿”。

如果把这种对菩提心有帮助的、恒时有的、一直离不开的心愿培养起来,并与菩提心绑在一起,那菩提心就不可能会舍弃,这样“直至菩提永不改变”的纯金的菩提心就会发出来。

所以不单单是意乐，意乐好像是短暂的，此处的意乐不能这样理解。

藏文的“短暂的意乐”的词与“常态的心愿”的词是一样的，所以翻译时要注意。

这里用“道心”比较合适，就是“常态的心”的意思。

### (3) 资粮道上品-新月般的菩提心。

资粮道上品有法流三摩地，可以把几千几万的书连一个词都不会忘掉，这是无法想像的。增上意乐就是一切众生的离苦得乐由我一个人来承担。

此处与增上意乐有点接近，心里承诺：无论法有多少、多广、多深都不怕，我一定要修学好！菩提心如新月一样一直会往上增长，与法相顺，能增长一切善法。

### (4) 加行道-如火的菩提心，以火为喻，表达有加行助伴的发心是初缘空性的毗钵舍那的发心。

加行道菩提心的功能是“一切智性三种之障清净明显”。

修三智的障碍是没有透彻了解每个智的究竟实相，即相智、道智、基智上面的空性。

加行道的时候，缘空性的毗钵舍那生起，即缘三智的毗钵舍那是在加行道生起。

毗钵舍那生起会把修三智的障碍去除，所以这里说加行道是“能烧三智障碍的柴薪”。

一切智性三种：可以说一切遍智、一切道智、一切基智。

助伴是“加行”，是为了后边见道的现证而做准备，加行就是缘三智上面的空性的毗钵舍那。

基智主要是小乘修，小乘要断轮回得涅槃。“基”就是轮回本身是什么样子，基就是四圣谛。

大乘当然也要修基智，而且还胜过小乘很多。主要在什么地方胜过——

声闻有五道、独觉有五道、菩萨也有五道。

小乘在五道时都修四圣谛。证得罗汉时肉体没有离开，叫有余涅槃，无余涅槃时肉体才离开。

菩萨在见道的时候肉体就离开了。一入见道，他的身体就变成意生身了，就不是肉体了。

所以我们要了解，肉体的改变肯定跟四圣谛有关系，四圣谛是与肉体有矛盾的法。可见——大乘修四圣谛的力量比小乘强得多，他们见道时就与小乘的无余涅槃一样，肉体就消失了。

从这里可以看出：大乘胜过小乘，见道时肉体就消失了，可见他们基智修得太厉害了！

虽然他们对基智不是那么重视，只是修一下而已，但是修的力量远远胜过小乘。

加行道把修三智的障碍去除，意思是三智修得好，三智修得好的结果是见道时就没有肉身了。

加行道的作用是把修三智的障碍去除，把三智修好，其结果，见道就出来了。

见道时是初地极喜地，初地菩萨对相智修得好，好到佛亲自来为他授记。

所以前面修基智和道智的成果，在见道时就出现了。这都是由于加行道的修行功夫。

加行道的特点是三智修得特别好，内心中体味三智究竟实相的毗钵舍那已经生起。

毗钵舍那是修慧的意思，就是对三智的空性不是从道理上了解，而是与心续结合的智慧。

加行道时的菩提心是如火的菩提心，这个菩提心会帮助去除修三智的障碍。

### (5) 布施-如大藏菩提心。以布施度为助伴的菩提心如大藏，能满足一切众生，作一切有情之商主。

十度本身就是心所。对十度修行的结果，菩提心会有各种变化。

布施三个：无畏施、财施、法施。意为先要有命，有了命要吃住等，还要有精神方面的。

原来菩提心不是那么强，通过在这三个方面不断地付出、不断地培养布施心所的结果——菩提心在为众生做出付出方面力量更强。

广论中的六度每个都有五个科判，最后是“摄彼等义”。其中意为——

菩萨行的所依是菩提心。修六度的每个阶段都有它所依的菩提心，这些菩提心各不相同。

平常的菩提心是“为了利益众生，我要得到佛陀的果位”。

布施时所依的菩提心：我要得到佛陀的布施果位，我要利益所有的众生，特别是吝啬的众生。

我先要自己把布施修好，知道我吝啬的心怎么调，这样的路走通了才可以度别人的心，

要了解怎样改变那些不想布施、非常吝啬的众生的心。六度时都分别要这样想。

“如大宝藏一样的菩提心”指的就是这种修布施时的菩提心，这种菩提心会使布施做得更好。

我们常常讲：空正见摄持菩提心、菩提心摄持空正见。

这些助伴是帮助菩提心，所以就是摄持。

帮助的结果，菩提心会做出一些功能，这就是“法相顺”。

比如，布施是助伴，它会帮助菩提心，菩提心会满足一切有情。

而菩提心帮助一切有情，就等于菩提心帮助布施。

即布施帮助菩提心、菩提心也帮助布施，所以是互相摄持。

布施帮助菩提心：作布施时信心会增强，原来舍不得，现在舍得，再作时舍心更强。有所改变。

自己能成就佛陀的布施果位的信心增强，这种信心强就等于菩提心强了。

所以菩萨行可以帮助菩提心；菩提心也会帮助菩萨行。

互相帮助：菩萨行来帮助菩提心，信心就强了；信心强了之后做得更好；

做得更好之后又会提升信心。比如作生意成功时就会有这种感觉，做失败时就没有。

世间的事情肯定会有失败的，而菩提心和菩萨行没有失败的，一直会成长。

所以肯定是互相帮助，辗转增上，越来越好。

**(6) 持戒-如宝源的菩提心。**以持戒度为助伴的菩提心如宝源，是大功德宝源所依之真实因。

定与慧是从戒来，从这个角度可以说戒是宝源。

另外，密乘灌顶时说戒要守好，在这个基础上你修行才会有成就。

彼时成就二悉地之基，佛说乃为清净誓言戒：密乘中共的成就和不共成就的基础就是戒要守好。

二悉地就是宝，二悉地之基就是宝的源。显教中定与慧是宝，戒是源头。

二地时修持戒的结果，菩提心就会变，就会投入持戒更好的修行。

所以戒是“大功德宝源所依之真实因”。

(音频八事七十义 2017HK-016)

**▲意义与譬喻的关系：**有助伴的发心是**意义**，譬喻是为了表达这个意义而作的**比喻**。

二十二个发心有二十二个助伴、二十二个譬喻。

比如六度，有布施助伴的发心、有持戒助伴的发心…，这些都是意义。

第七个是有忍辱助伴的发心，这是意义，“如大海”是为了说明这个意义的比喻。

这个意思是说，有忍辱波罗蜜作为助伴的发心就是像大海一样的发心。

第一个，以利他的欲心所为助伴的发心是意义，它是像大地一样的发心。

第二个，以意乐(道心)的心所为助伴的发心是意义，它的譬喻是如纯金般的发心。

内心里面有一种“什么都由自己来承担”的自信，由这样的心所为助伴的发心。

因为自己很有信心，所以不会退的；如果没有信心，就会退的。

第三个，如新月之发心是譬喻，它表达的意义是以殊胜心为助伴的发心。

得到法流三摩地的缘故，对利益众生和成佛更有信心，因此超越资粮中品的修行。

资粮道中品和上品都有意乐，一个是意乐、一个是增上意乐。

资粮中品的意乐是常常思维的意思，有点像五遍行的思心所，思有再想再再想的长期串习的意思。

所以这里的助伴心所翻译成“道心”也有这个意思，就是心里长期的续流，也很有道理。

如果用“意乐”，就没有挖出来一直一直思维的意思，这个意思就没有抓到。

第一个欲心所没有强调长期串习的力量；而第二个如金是以长期串习的力量所以不会退步。

资粮道中品必须要证悟空性。菩萨的界限是资粮道下品、资粮道上品时——

对所有法的词与义都了解，一看就懂，闻思方面非常了不起。因为有法流三摩地。

菩萨刚入道就是资粮道，那里菩萨有不证悟空性的，比如阿底峡尊者的两位老师。

他们都生起了菩提心，教授阿底峡尊者菩提心，但他们是唯识，肯定没有证悟空性。

他们既有菩提心、又没有证悟空性，所以他们是在资粮道下品的阶段。

第四个，有加行助伴的发心，毗钵舍那生起。以火作为譬喻表达的是缘空性的毗钵舍那的发心。

第五个，如宝藏的发心，就是以布施为助伴的发心。

第六个，如宝源的发心，就是以持戒为助伴的发心。

**(7) 安忍**-如大海。以大海为喻，表达以安忍度为助伴的发心能忍得住任何困难而无动乱。

第七个是以忍辱为助伴的发心，如大海。

全世界什么脏的东西都放到大海里面，它都扛得住而无动乱。

忍辱修行很强的话，发心是不会动摇的，无论遇到什么困难、众生对自己多么恶，都不会变。

**(8) 精进**-如金刚。以金刚为喻，表达以精进度为助伴的发心能永往直前，不被任何障碍所阻断。

这里的“无能胜”意思有点搞错了，藏文是“不能切割”的意思。

金刚是切不断的。他的心的力量一直会往前冲，切不动。这是以精进为助伴的发心。

金刚只能切别的东西，谁都不能让它断。

**(9) 静虑**-如山王。以须弥山王作为比喻，表达以静虑度为助伴的发心于所缘行相安住不动扰。

“以所缘行相安住不动扰”。心动摇是因为被所缘吸引，心没有住在自己的位置而被所缘吸走。

所以有静虑作为助伴的菩提心是以须弥山王来比喻心不动摇。

宗大师在菩提道次第摄颂中也是用须弥山来比喻静虑。

修行者修定对治欲界的烦恼时，心不会被色声香味触所动摇；

面对色界无色界烦恼时，不是被外面所动摇，而是不会被内心的世界所动摇。

首先是在吃住方面发愁；这方面没有愁，对精神的要求没有达到也会发愁。这就是上二界的烦恼。

这方面的烦恼没有了，还有我爱执出来——

面对众生时有我与你的比较，对自己重视，对他人舍弃，这样心里会有很多不舒服出来。

如果我执和我爱执都不会出来，那就是真正的出世间的法。

面对欲界的烦恼、面对色界无色界的烦恼，外道都能做到，但是面对我执和我爱执时，外道则做不到，只有佛教才能做到。

如果面对这些烦恼心都不会受影响的话，那就是心真的稳定、真的动摇不了，像须弥山一样。由此认出，只有大乘的定才能不会被一切烦恼，特别是我爱执所动摇。

所以入菩萨行论第八品讲静虑时，一直讲不被我爱执所染，从这个角度来表达静虑。

**(10) 般若**-如药的发心。烦恼所知二障之病根善能痊愈，是第六智慧度作为助伴的菩提心。

只有大乘的空正见才叫智慧度，小乘的空正见不叫智慧度。

因为大乘的空正见能对治烦恼障和所知障等二障，小乘的空性只能对治烦恼障。

如药的以智慧度作为助伴的发心，才能去除全部烦恼障所知障，这是大乘空正见才能做到。

**(11) 方便善巧**(第七波罗蜜)-如善知识。

以善知识为比喻，表达具有方便善巧度为助伴的菩提心，能以方便善巧利益一切有情。

六度与十度的差别：有时说六度、有时说十度。十度的后四度主要是说前六度怎样成长。

所以有时不用讲十度，只讲六度就可以，因为怎样成长已经含摄在六度里面。

第十度又谈到智慧，意为第六度经过成长后就变为第十度了。通过方便、愿、力发展到第十度。

如果分为十度，那么第六度就是还没有发展到充分的阶段，发展到充分，就是第十度。

以方便度作为助伴的发心的比喻是非常非常圆满的善知识，用这个比喻发心。

非常圆满的善知识的功能：一切地位住之有情义利悉皆不舍。无论学生怎样差，也不会舍弃。

这个“不舍弃”不仅是不舍弃的意思，而是以各种角度一直进行帮助。

“一切”包括学生乖不乖、有钱没钱、老少年轻、钝根利根等任何状况，他都会非常照顾。不仅是照顾，而且非常有善巧，会根据众生的不同根器采用不同的方便。

**(12) 愿度**(第八波罗蜜)-如意宝。

以如意宝为比喻，表达以第八度愿度为助伴的发心能令随其所愿之果皆得成就。

菩萨在成佛之后要有他的净土，净土要有怎样的环境和条件度众生更方便，这些必须有因。

所以菩萨要以累积的善根发愿：愿未来的果净土有这样的功能。

不要认为不用发愿，成佛后就什么都有了，这样是无因有果。果都是靠因。

愿力越大越好，而且发愿要详细。阿弥陀佛、药师佛、地藏菩萨等都是成佛之前发愿的。

不是糊里糊涂地发愿，要详细地发愿，这样才能一个一个地种下因。这就是愿度。

与法相顺：随其所愿之果能成就也。

如意宝的功能是有什么祈求，就会如愿出现。愿度的修行是后面成佛。

前面发愿发愿，后面这个愿望真的会出来。后面的愿望出来，主要是前面的愿度要修好。

以愿度修行的力量，后面愿的果报就会出来。

**(13) 力度**(第九波罗蜜)-如日。

以太阳为比喻，表达力度为助伴的菩提心于所调伏具有极强大的能作功能。



太阳的力量强大。地球上植物要发芽，要有太阳的能量。

法相顺：于所调伏完全成熟能作。由力度作伴的菩提心有这个功能。

**(14) 智慧度**(第十波罗蜜)-说法美音。

以寻香者优美的歌声作为比喻，表达智慧度为助伴的菩提心极善调伏众生。

藏文的意思是描述寻香的众生唱的歌是蛮好听的，一听心就被吸引，好像醉了一样。

智慧度达到很高境界时讲的法就像寻香的歌一样，不仅仅是声音好听，内容也极好，我们的心会完全被它吸引。法相顺：于所调伏能作调伏之教法。就是肯定能调伏到。

(音频八事七十义 2017HK-017)

**(15) 神通**-如国王。以国王为比喻，表达以神通为助伴的菩提心利他无障碍。

阿底峡尊者在道灯论中说，我们要真正利益众生的时候就需要神通。广论是解释道灯论的。

道灯论中说到为什么要有止观，大乘修行者要利益众生，但是没有神通利益的力量就很小。

有神通才能真正利益到。比如世尊以神通知道众生有何所需，不用邀请就前去利益。

世尊能看出众生的种姓、习气、根器，直接点出他们的问题，比没有神通者讲一生还有用。

所以有神通者利益众生的力量要超越无神通者很多，就像国王的力量一样强大。

道灯论：利益众生要有神通；要想有神通就要修止观定力，所以在止观的地方讲到神通。

在神通之前必须要有菩提心，若没有菩提心就修神通，就会像魔鬼一样害人，不会利益众生。

所以必须先要修菩提心，生起菩提心之后，才可以修神通和止观。

法相顺：不以才能学识尊高作利他之成就。用国王比喻利他无障碍。

**(16) 福德与智慧**-库藏。以累积福德和智慧为助伴的发心就如同库藏一样，福德和智慧都有。

有了神通之后，无论佛菩萨在哪里，他都会以变化身去供养支持佛菩萨。

有了神通之后，无论众生需要什么样的开导，他都会去做。

由于这两个方面都做得很好，所以福德和智慧资粮积累很多。

**(17) 共菩提道品**-大路。以三十七菩提品修得非常圆满为助伴的菩提心就是如大路的发心。

大路指三十七菩提品，这是声闻独觉菩萨等大乘小乘都要修习的。

密乘也讲三十七菩提品，比如四念住的代表、四正断的代表、四神足的代表、五根五力…。

三十七菩提品是大家都要走的一条路，所以叫“大路”。

**(18) 大悲与殊胜观见**-车乘。以车乘为喻，表达以大悲心空正见为助伴的菩提心不会让我们堕入常断边。

殊胜观见就是缘空性的毗钵舍那。

我们修行要走中观的路，智慧与情二者都要好，缺一不可。

车乘：骑马好的人不会偏向或左或右，或者是聪明的马不会偏向左或偏向右。

把大悲心空正见修得好的人不偏向哪一边，用一般的话讲就是情商也高智商也高，非常圆满。

有边(流转轮回)与静边(涅槃寂静)，也可以说常边和断边。

静边或断边：只求自己寂静涅槃，完全没有照顾众生。断边要由大悲心来解决。

有边或常边:有是轮回,无始无终,故为常边。轮回的根是执著心,所以堕在轮回的常边由空正见解决。由大悲心和空正见的力量,不让我们堕有边和静边,刚好中间,一直上去。

### (19) 总持与辩才-无尽流(自然喷泉)。藏文是陀罗尼与自信。

以自然喷泉为喻,表达以总持和辩才为助伴的菩提心“得与未得之法摄持含藏无尽”。

法流三摩地的名字有的时候叫陀罗尼。《陀罗尼经》里面什么咒语都有。

陀罗尼有时指咒语,有时指咒轮。

菩萨看经论时,一个字都不漏,不仅是字和义清楚,而且体悟一下子就开了。

比如世尊开示四圣谛,开示的当时有些人就证悟了,而且开悟的字和义的量庞大得无法理解。

而且为众生开示中,头脑中的各种法类和对法的体悟讲也讲不完。

心续中的词和义的数量有这么庞大,所以度众生时无需借助任何他缘,自己很有信心。

总持:他翻译成“总持”是不是“抓到很多东西”的意思啊?

辩才:他头脑中有这么庞大的(信息量),很有才华。

自然的喷泉永远不会断,水会滋润万物发芽生长,他头脑中的法悟一直流出,永远不会结束。

用喷泉来表达菩萨心续中菩提心的后面有这样的助伴。

### (20) 法乐(雅音)-乐闻声。

听闻具有雅音为助伴的菩提心的菩萨所说的法,能令众生断除烦恼,生起真正的解脱之乐。

真正能带来快乐的是法,没有佛法,真正的快乐就不存在。因为若没有法,对治烦恼的工具就没有。

快乐不是外面物质的东西,解决内心的烦恼才是快乐。没有佛法,快乐的来源就不存在。

如果真正懂得这个道理,就明白只有法才能带来欢喜,就会对法一直有希求。

菩萨的总持和辩才,会为周围的众生带来解决内心烦恼得到快乐的环境。

比如尊者讲法时几十万人去听,吃的住的都有问题,但是大家内心里充满快乐和舒服。

用雅音作比喻,表达我们一听到法,由于有能解决心里烦恼的作用,所以特别舒服。

佛法刚学起来有点困难,有点了解后再思维,再与心续结合,会有一点空正见和菩提心的感觉。

把整个内心的烦恼解决之后,会有长期的稳定的舒服,心里会真正舒服。

### (21) 为依共道-长河。佛利益众生的悲心与智慧像河流一样,自然而任运,永不间断。

比喻是水流,水自然会流,无须推动。我们的心与缘起达到平等时,大悲心是水流一样自然的。

我们的心与法上面的世俗谛的道理结合的话,不用想什么,大悲心自然就有了。

我们的心与法的真实相胜义谛结合的话,智慧自然就有,不需要想什么法出来智慧。

佛一直有大悲心,不是想才有,不想就没有,因为佛的心已经与世俗谛结合在一起了,没有离开。

佛的心一直有一切遍智,因为佛的心与胜义谛已经完全结合在一起,没有离开。

因为基有世俗谛和胜义谛、道有方便和智慧、果有法身和色身。二谛、二道、二果。

重点是基智,没有了解的要了解,然后我们的心与二谛一直结合的时候,就是修方便和智慧。

已经把心与世俗谛和胜义谛完全融入了,任运圆满,就叫成佛。融入的结果是果法身。

比如大悲心和菩提心怎么生起,脑子中要有一个理由、有一个思路,才会带动起来发心。

比如为什么要爱众生,后面要有相当合理的理由,否则怎么带动起来?这些理由都是世俗谛。

世俗谛就是这个依赖那个、那个依赖那个，就是这样依赖缘起的道理。  
佛的心已经与这些道理连在一起了，心里自然就有圆满的大悲心和菩提心，所以根本不用想。  
所以这里用的比喻是自然的水流，自然任运地流，永远不会停。

答：第二十、二十一、二十二地是佛地，是佛的前行、正行和结行。

第二十是讲度众生时，众生心里对法有一种欢喜。不是自己修的意思。

从最基本来说，一切佛法都可以含摄在四圣谛里面，从这个角度也可以说，佛法就是四圣谛。

四圣谛也可以说四法印：诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静，这是把佛法浓缩的理解。

这里的“法乐”是能究竟离苦得乐的快乐的方法。

第十地法华地的菩萨在快要成佛时有与佛随顺的利益众生的功夫。

刚才师兄问：四圣谛和四法印都是初级修行时要修的，现在为什么要谈到这个呢？

现在是说佛法是真正可以离苦得乐的法，为了表达这个，可以说从四圣谛和四法印来认识佛法。

此处有雅音的菩提心和有法乐助伴的菩提心，是讲后得阶段利益众生时开示佛法，不是根本定。

(音频八事七十义 2017HK-018)

**(22) 法身具足**-大云。以大云形容具备法身的菩提心，表达“趣入欢喜住处等一切指示相应之教”。

佛陀的十二行。“趣入欢喜住处”，佛是先到兜率天，然后从兜率天来到我们这个娑婆世界。

佛陀为度众生，示现投生和死亡，在欲界认真修行并六年苦行，最后成佛。实际上他早已成佛。

以此告诉众生：你们若认真修行，是可以脱离轮回的。

他内心里具备显示这个的功夫，这就是法身。由于具备法身发心的力量而展现十二行。

地球上所有的植物都是由于大云降雨的结果而生长，以此来形容佛为我们开示佛法。

明义释中讲到第二十、二十一、二十二地是佛地前行、佛地正行、佛地后行阶段的法行。

这三个代表想成佛、正在成佛的、成佛之后需要做的三个阶段的三种发心。

第二十一的“为依共道”是任运的意思，比喻是水流。这个是正行，即正在成佛的状态。

任运是什么样子呢？金刚经：如来者，即诸法如义。第二十一正在成佛就是这个状态。

所谓的修行是我们的心与法的究竟实相完全变成一体，永远不会分开，没有一点不一样。

这样与空性完全结合，就变成完全自在。自在时任运就出来了。这个任运就叫成佛。

相顺法：饶益众生平等无异。意为没有饶益者我、没有所饶益者，就是任运的意思。

因为利益者佛与所利益的众生是不分开的。

我们是分开的：我在这里，众生在那里。有时做，有时没有做。

佛陀的心与空性完全变成一体，佛陀跟法身就变成一体；与此相同——

佛陀的心与缘起完全变成一体的话，那就是佛陀跟色身是一体。

就是说：如果我们的的心与缘起完全变成一体，我们就得到了色身；

如果我们的的心与法的究竟实相完全变成一体，我们就得到了法身。

从这里也可以理解什么是法身、什么是色身。

第二十一是正行，就是正在成佛的状态，即把心与空性和缘起变成一体的时候，就叫成佛。

可以说，佛的法身与色身是一体。也可以说，空性与缘起是一体，所以法身与色身也是一体。

菩提心有三种分类法：①从体性的角度分、②透过比喻助伴相顺法分、③从地的角度分。

**分类法三：**从地的角度分：胜解行地、增上意乐地、异熟地、净障地（佛地）。

我们常说地道建立，此时地与道是同义。比如大乘的地与大乘的道同义，小乘也是这样。

**五道与四地的对应关系：**大乘的五道：揭谛、揭谛、波罗揭谛、波罗僧揭谛、菩提萨婆诃。

这五道也叫大乘的地：资粮道和加行道为**胜解行地**。

见道和修道总共有十地，初地百分之九十是见道；百分之十是修道。二到十地完全是修道。

十地中前面的七个地叫**增上意乐地**、后面的三个叫**异熟地**。

**净障地**是已经净除所有的罪障（二障），所以是佛地的意思。此与五道中的无学道是等于。

世亲和莲花戒大师解释金刚经时分三个地，就是四个地中的前面三个。

但是翻译的名字有点不一样，增上意乐地叫“清净意乐地”、异熟地叫“寻找佛地”。

金刚经是讲菩萨的修行过程，菩萨的修行过程就是从胜解行地到异熟地。净障地是已经成佛。

**四地**才能涵盖整个大乘五道；**十地**只能涵盖见道和修道。

▲小结：菩提心有三种分类法：

①**从地的角度分：**菩提心是从资粮道到佛地都有的，所以从地的角度分有四种：

胜解行发心（胜解行地阶段的发心）、增上意乐发心、异熟发心、净障发心（佛心续中的发心）。

②**从体性的角度分：**愿菩提心和行菩提心二种。

③**从比喻、助伴、相顺法的角度分：**二十二种。

世俗发心与胜义发心是从言诠门分，不是真正的分法。因为胜义菩提心不是真正的菩提心。

因为书中对空正见称为胜义菩提心，所以从称呼的角度，就分为世俗菩提心和胜义菩提心。

界限是从大乘资粮道开始到佛地。我们平时念皈依发心、受菩萨戒，但未必已入大乘资粮道。

未入大乘资粮道之前还没有真正菩提心，包括愿菩提心和行菩提心。如果认为已经有了，不对。

还有人认为修菩提心不用打坐，心善就行了，或者承诺一下就行了。根本不是这样！

阿底峡尊者找金洲大师修了十七年菩提心，如果只要善就行了，那就不用修了。

菩提心是从入大乘资粮道开始才有的，内心有一个长期的培养过程。

要一直打坐一直修，心一直在转，慢慢才会发菩提心。

对于这么珍贵的菩提心，如果你对它产生愚痴的认知，把它挡掉，那就太可惜了！

## 【第2<sup>(2)</sup>义】大乘教授（2、10）

**定义：**在《现观庄严论》的“教授与”中，①“说明证得大乘发心之目标（成佛）的方法的

②大乘语词”就是“大乘教授”的定义。其中——

**分类法一：**若从体性的观点来区分的话，有二种：（1）大乘的**传授教授**及（2）大乘的**随说教授**。

第二义是大乘的教授，大乘的目标是佛的果位，所以这个是关于成佛的方法的教授。

定义中有两个条件：一是成佛方法、二是大乘语词。

大乘语词：“大乘”指所化机是大乘行者；“语词”指书，即经或论。

比如有的书讲的内容是成佛的方法，但是它讲的所化机对象是小乘行者。

对大乘行者可以讲空性，对小乘行者也可以讲空性。

这里讲的对象是大乘行者，讲的内容是大乘的成佛方法，这两个结合就叫大乘教授。

大乘教授有两种：第一种是从体性的角度分；第二种是以传授的方式来分。

随说教授：比如你们没有学过空性，为了让你们了解空性，我开始讲空性，就叫随说教授。

传授教授：已经学过空性，我再给你们讲怎样修、怎样加强诀窍，就叫传授教授。

随说教授是教新的东西；比如没有接受过灌顶，第一个灌顶就是随说教授。

灌顶之后解释一些修行诀窍及注意事项，就是传授教授。

看起来应该先说随说教授、然后再说传授教授，为什么这里要倒过来讲？

因为现在是在发心的后面讲。已经发菩提心的人，他先要把自己修的稳定起来、坚固起来，然后才可以给他一些新的东西。他的脑子里已经有了很多修行的东西，如果这时他没有理好，又给他新的东西的话，不行。所以对于已经发菩提心的人，他需要的是传授教授。

对于那些已经学过的人，他应该先把脑子里的东西整理一下，

否则无论我怎样讲，他也会按照自己固定的想法去理解。对于没学过的人，就没有这个问题。

但是现在这里讲的不是这个问题，这里是说已经学得很好的，他先要脑子里把这些坚固起来。

所以先要给他传授教授，然后才可以给他随说教授。

所以说对于菩提心，诸未生者令生起(随说教授)；诸已生者勿退失(传授教授)。

所以教授从体性分只有两种：已经学的变得更好；另一个是新学的东西。

(音频八事七十义 2017HK-019) & (音频八事七十义 2017HK-020)

**分类法二：**若从传授方式的观点来区分的话，有十种：

- (1) 传授“正行自身之体性”(二谛)的教授、
- (2) 传授“(正行之)所缘境”——四谛——的教授、
- (3) 传授“(正行之)所依”——三宝——的教授、
- (4) 传授“不耽着之精进”的教授、
- (5) 传授“完全不疲倦之精进”的教授、
- (6) 传授“完全摄持道之精进”的教授、
- (7) 传授“五眼”——肉眼、天眼、慧眼、法眼及佛眼——的教授、
- (8) 传授“六神通”——神变通、天耳通、他心通、宿住随念通、天眼通、漏尽通——的教授、
- (9) 传授“见道”的教授、
- (10) 传授“修道”的教授。

**根本颂：**因为在《现观庄严论》有云：

“修行<sup>(1)</sup>及诸谛<sup>(2)</sup>，佛陀等三宝<sup>(3)</sup>，不耽着<sup>(4)</sup>不疲<sup>(5)</sup>，周遍摄持道<sup>(6)</sup>，  
五眼<sup>(7)</sup>六通德<sup>(8)</sup>，见道<sup>(9)</sup>并修道<sup>(10)</sup>，应知此即是，十教授体性。”

**界限：**存在于未入道至佛地当中。

大乘菩萨发了菩提心以后，要为了成佛而修学大乘的法。这里讲的大乘教授包括佛经和论典。



大乘教授分为两种：传授教授和随说教授，那么般若经和弥勒五论等是属于哪一类？这要相对而论。比如菩提道次第与八事七十义都是大乘教授，属于哪一种因人而异。对新开始学的人，就是随说教授；对学过的人，为了获得深入定解再再学，就是传授教授。这里分十个是从传授的角度分的。并不是书本身属于哪一类，这十个是把书里面的内容抓出来而分的。把这十个分为七个，从七个角度更容易理解——四五六为一，九与十为一，其它各一。

**前三**是正行的体性(二谛)、正行的所缘(四谛)、正行的所依(三宝)。“正行”就是修行。所谓的正行，就是菩萨心续中的证量。为了成佛，心续中就要累积福德资粮和智慧资粮。这两种资粮累积圆满的时候，就是成佛。为了提升这种正行的教授，就是大乘教授。从整体上来说，大乘正行的规矩怎样培养？就是大乘正行之体。大乘正行之体就是二谛——菩提心方便的世俗谛和空正见的胜义谛，这是最重要的。大乘正行的所缘境是四圣谛，就是应取和应舍的是什么。应舍的有因与果、应取的有因与果。就是说，大乘行者的内心被菩提心和空正见摄持，面对的所缘是四圣谛。虽然大乘行者的内心被菩提心和空正见摄持，对所缘境的取舍非常聪明，但还是需要三宝的加持。所以这里传授大乘正行所依三宝的教授，讲如何皈依。

**中三**是远离修行正行的不顺品，远离不顺品的教授就是不耽著、不疲倦、摄持道。第一个不顺品是对世间的执著、第二是对出世间法修行时的疲倦、第三是对修法没有信心。不要只修学一点点、对大部分都不碰，要有勇气和信心，全面修行，就是“周遍摄持道”。意为：先是离开世间的执著；再离开修时的懈怠；再离开不全面的修学。

**五眼和六神通**：大乘菩萨要以利他来圆满与众生的缘分，不好的缘分要去掉。所以需要在三大阿僧劫中不断投生为菩萨，利益众生。比如世尊在三大阿僧劫在各种地方投生，圆满与各种众生的缘分。有五眼和六神通才能做到。五眼的眼是可以看到的意思；神通是不仅看到，而且还可以做到。

**第七**五眼是不需要依赖他人而修行，就要尽量具备五眼，这样依靠自己的力量很容易成就。天眼知道自己的前世是什么样、来世会去哪里。这样对自己修行帮助会很大，修行容易成功。也能看到别人的前世与来世，也能看到各人之间的因缘，这样利益众生就更方便。肉眼看到的是色法，能看到很远的地方，佛菩萨善知识在哪里传法，哪里的众生需要帮助。慧眼就是不执著或者空性，有慧眼对修行帮助很大。因为使众生从轮回中脱离，最重要的就是为他们开示空性的法。慧眼具备开示空性法的能力。法眼能够看到众生有没有根器、是钝根还是利根，从而能够随宜传法。如果自己通达空性，但是不知道这个众生有没有知空性的根器，就无法恰恰当地为他解释。也能够了解我接受这个法时，我对这个法有没有因缘、有没有根器。对根器方面很有神通。比如生病时，哪个药对自己有帮助，对这个很懂的话，病很快就会治好。佛眼是成佛才有的，就是一切遍智的意思，什么都懂。

菩萨虽然没有一切相智，但是相对来说知道得也很多，以凡夫的角度，他似乎具有一切相智。菩萨利用这种随顺的佛眼帮助众生，效果也是不可思议。五眼的“眼”是都能看到、都知道的意思。神通是不单单是知道，而且还可以做得到。

**第八**是六神通，这个比五眼更高级，力量更强。不仅不依赖他人，自己容易迅速圆满成就。

①**神变通**，初地菩萨可以有很多幻身，到处听法、供养、利益众生，可以快速积累资粮。

②**天耳通**，什么语言都不用学，都能听得懂，而且很远的很多的声音都能同时听得到。

对动物也可以讲话，过去的佛菩萨对动物也会开示一些佛法。利益众生时语言沟通无障碍。

③**他心通**，不仅能听到，而且与各种语言都能沟通，而且沟通时能知道他人的心。

法眼是能看到众生的根器，他心通是更细的，能知道他人的想法，这样传法时就更厉害。

他讲法时知道我们心里的想法，更容易调伏我们的心。有时讲一个字就有很大的帮助。

④**宿住随念通**，能看到众生的前世，还有自己与众生之间有什么关系。

世尊告诉常啼菩萨他的有缘上师在哪里，找到后迅速成就。

弟子若碰上缘分很深的上师，很快就会成就，这就需要宿住随念通来看到。

度众生时，用宿住随念通看到前世与哪个众生缘分深，所以我们一帮助，他很快就成就了。

所以仲敦巴大师说，没有神通之前，不要那么辛苦地作利他。有神通与没有神通差太远了。

⑤**天眼通**，天眼通与五眼中天眼的差别：**天眼**不一定通过修行获得；**天眼通**要通过**修禅**获得。

前面讲的天眼指一般的天能看到他前世从哪里来、今生会活多久、来世会到哪里去。

所以藏文中天有一个名字叫“三世者”。

天眼的对境不是色法，是看几世；天眼通的对境是色法，能看到一个大千世界的色法。

⑥**漏尽通**：漏是有漏；尽是断除。断除有漏就是断除烦恼，断除烦恼后获得的神通就是漏尽通。

烦恼断除时当下内心舒服的感受和境界唯有自己看得到；自己没有断除时没有体验，只是推。

漏尽通时烦恼断除时的境界看得非常清楚。大乘第八地时断除烦恼，得到漏尽通。

所以看到了断除烦恼的境界，就叫得到了漏尽通。

在成佛之前，菩提心是分别心；成佛之后，菩提心才是无分别心。此处的道理与这个接近。

菩提心是“为利众生愿成佛”的发誓，他的目的是佛的果位。

在自己成佛之前，他对佛的果位还无法现证，佛陀的果位是成佛时才能现证。同理——

在自己没有断除烦恼之前，没有办法现证断除烦恼的境界是什么。

成佛之前菩提心没有现量，因为成佛之前菩提心的所缘菩提果位还没有得到，

所以他对佛陀的果位完全是心里推的，所以成佛之前菩萨心续中的菩提心不可能是现量。

就是说，不可能是无分别心，而是百分之百的分别心。

漏尽通也是这样，在还没有漏尽之前，没有漏尽通；要漏尽之后才有漏尽通。

脱离轮回的涅槃自有它的世界，可以看到很多东西，这个要自己到了涅槃时才会通。

自己通了之后，对别人的开示就不一样了。

要让众生从轮回脱离出来，如果自己对涅槃的境界很清楚，度化众生的力量就不一样。

所以漏尽通也是利益众生的最主要的一个方法。

**【讲记摘录】**当然，虽然菩萨没有断除全部烦恼，但有很多相对粗的烦恼已慢慢断除了，所

以能够看得到断除这些烦恼之后的境界，知道断与未断之间的差别，所以利益众生的力量自然就更大，就像前面所说有随顺的佛眼一样，也有随顺的漏尽通，随顺的佛眼可以利益众生，随顺的漏尽通也能利益众生，总不能等到证得真正的漏尽通才来利益众生啊。

五眼和六神通对自己修行和利益众生这两个方面都有非常大的帮助。

在大乘的累积资粮方面，依靠这两个自己可以站起来，否则就像没有眼睛一样没有方法。

答：慧眼肯定是圣者以上才有，因为是现证空性。其它的眼不用现证空性。。

五眼的眼与神通有周遍：凡是眼，必定是神通；凡是神通，必定是眼。但分类角度不同。

比如：六神通是不是眼？是。五眼是不是神通？是。要这样回答。

五眼不是同时具备，有先有后；六神通也不是同时具备，有先有后。五眼和六神通也不是同时。

**第九和第十**是见道和修道。真正的道谛是指五道里面的见道和修道和无学道三个。

无学道虽然用的是“道”，实际上不是道，因为已经圆满到达彼岸了，已经成佛了。

已经发菩提心的菩萨是从见道才真正走上了修行的路，资粮道和加行道还没有真正对治烦恼。

所以五道里面真正的道是见道和修道两个，把见道和修道展开，就是初地到十地。

十个中前面六个与我们非常有关系，后面四个还没有达到。前六完整地讲了修行时注意什么。

第一个“正行”就是修行的意思。本质，或者体性，自体就是自己的立场。

这个自体就是二谛，或者说菩提心与空正见。用俗话说就是情商与智商都要注意。

修行要注意心里的爱和善良，还有智慧，这两个方面就是自己的本质立场，都要掌握。

尊者这些年讲法，常引用“修行及诸谛…”，其中“修行”指二谛；“诸谛”指四圣谛。

尊者认为这两个都是所缘，先要了解二谛，然后透过二谛了解四圣谛。

但现观庄严论把这两个解释成不同的东西，一个是自体，一个是所缘。真的解释时，都是所缘。

【讲记摘录】《现观庄严论》此处是将二谛作为正行的自体（不是对境的二谛，而是有境的正行，其自身之体性就是爱心和智慧，而爱心和智慧是来源于对境的二谛，例如通过好好了解世俗谛而成长爱心，通过好好了解胜义谛而成长空正见），将四谛作为正行的所缘（即对境），是不同的东西。

这里第一是讲有境的正行它自己，第二个是讲这个正行的对境四圣谛。

从第一个正行自体教授的角度说，修行者情商智商都要注意。

第二个教授四圣谛是从究竟的角度要做好取舍，就是从究竟的角度什么是好、什么是坏。

吃的很好、住的房子很好，这些不可以直接说是苦，但可以说是苦谛。“谛”是究竟的角度。

做好取舍就要有智慧，需要情商智商非常好。取舍时要从究竟的意义上来说取舍，所以叫四圣谛。

做究竟的取舍时要依靠三宝，即以佛陀为老师；对法宝我们要闻思修；要与僧宝有互动。

正行的自体(二谛)、正行的所缘境(四谛)、正行的所依(三宝)就是这个意思。

修行时后边的三个(第四到第六)很重要——

不要在世间没有必要用功的地方用功：在出世间的修行方面不要懈怠，不疲倦。

第三是修法时要全面修，周遍摄持道，不要只学听得懂的一点点。

(音频八事七十义 2017HK-021)

**见道和修道：**大乘教授是为了达到佛陀果位而如何修大乘正行的教授。

真正能成佛的主要是见道和修道的修行，就是断除遍计的障碍和俱生的障碍。

现在是瑜伽行中观自续派狮子贤菩萨的宗义，承许烦恼障和所知障各个都有遍计和俱生。

中观应成则承许所知障只有俱生，没有遍计。

中观自续认为法我执就是所知障，法我执里面也有遍计与俱生。

中观应成一讲到我执，那肯定是烦恼障。确实是，“我执”本身就是执著的心。

心一执著，肯定就是不舒服的，所以叫烦恼。

中观自续派观察得没有那么细，对法我执引起的不舒服没有感觉到。

我们现在读的现观庄严论是按照狮子贤的明义释来读，即瑜伽行中观自续派的立场。

成佛的关键是必须要对治烦恼障和所知障。直接对治是所知障；间接对治是烦恼障。

见道时，直接对治的是遍计的法我执；间接对治的是遍计的人我执(补特伽罗我执)。

修道时，俱生的法我执是直接对治；俱生的人我执是间接对治。

“间接”的意思是顺便,没有必要直接面对。对治法我执的时候,人我执自然一起就对治到了。

二障都对治完就成佛了。所以成佛的真正修行就是见道和修道。

**通过对二谛和四谛的基本道理的了解，对三宝生起信心：**

以上十个教授的根据就是《现观庄严论》。

尊者常常引用前面的两句：修行及诸谛，佛陀等三宝。“修行”指二谛；“诸谛”指四谛。

他觉得我们要真正皈依及真正认识三宝的话，必须要先认识二谛和四谛。

他以现观庄严论的这两句来说明修行的先后次第。即先要认识二谛和四谛，然后才有皈依。

因为对于一般大众，先了解二谛和四谛，才会对三宝有认识。尊者讲法时就是以这个次第。

如果不先了解二谛和四谛的道理就皈依，就变成迷信了。

所以学习二谛和四谛非常重要,我们要好好闻思。对这些道理有了体会后,容易对法宝生起信心。

对法宝有了信心，就对传法者世尊有了信心，对精进修持法宝者的僧伽也会有信心。

**通过对诸法表相和实相(二谛)的基本认知，能正确理解苦谛和集谛(四谛)的内涵：**

二谛和四圣谛之间也有前后关系，要先学二谛，然后再学四圣谛。

对于二谛不要马上理解：胜义谛是空性、世俗谛是除了空性之外的法。二谛不是这样解读。

应该是先学习四圣谛，先要了解这样的道理——

我们面对的法有外在的表相、也有实际上的究竟的实相。每个法上都有这两个方面。

比如对苦谛先要有基础的认识：表面上是乐的样子，而实际上却有着与表面不一样的体性。

如果没有这种认知，那么苦谛是讲不下去的。

“谛”是真实的意思，从真实上来说它是苦，所以叫“苦谛”。意为表面不是苦、实相是苦。

如果表面是苦，那就不用开示了，因为大家知道那就是苦。

所以在学习苦谛之前，先要了解对境的诸法表面与实际是有距离的。

以这样的认知为基础，然后苦谛才可以讲得通。



集谛也是这样，比如：我们认为贪心、瞋心、慢心会为我们带来快乐——  
比如贪心会把所有的好的收过来，瞋心会把所有的不好的远离，所以贪和瞋似乎对我们很好。  
而实际上贪心和瞋心并不是真的对我们好，它们正是为我们带来所有痛苦的因！  
所以集谛的意思是：它是把所有的苦集中在一起形成的因。（它会带来更多的苦！）  
所以应该倒过来说：苦谛的意思是“从真实上来说它是苦”；集谛是“从真实上来说它是集”。  
意为：表面上它对我们好，会为我们带来快乐，实际上我们所有的苦都是由它带来的。

二谛有很多不同的等级。入行论第九品说——

凡夫的观念由瑜伽来破；瑜伽的观念中，下面的观念由上面来破。  
比如下面毗婆沙宗所认知的二谛，从上面的宗来看是表相而不是实相；  
从更上面的宗看上面宗的二谛，仍旧是表相而不是实相，另外还有一个实相。  
所以从二谛可以理解表相和实相的基本道理，没有必要马上讲胜义谛是空性和世俗谛是什么。  
只要有“每个法都有它的表相和实相”的基本认知就可以了。

**①“说明证得大乘发心之目标（成佛）的方法的②大乘语词”就是“大乘教授”的定义。**

大乘教授是色法中的声音，所以大乘教授是语词，语词讲出来的是成佛的方法。

“大乘语词”是说，说法者心续是大乘、还是说法的对象是大乘、还是所说的内容是大乘？  
如果说是第三个，那就是重复的，因为定义中已经说是“证得大乘发心之目标的方法”。  
如果说是第一个，也不对，因为阿难尊者也讲了不少大乘教授，但他是小乘行者。还有舍利子。  
所以是不是大乘教授，是指第二种听者是大乘，与说者和所说的内容是否是大乘无关。  
比如“小乘的经”是指对小乘说的经，不可以以说者来论，因为说者是释迦牟尼佛。  
当然讲的内容与所化机是有关系的，比如对什么病人开什么药。

界限是存在于未入道至佛地中间。这个“存在”是指补特伽罗的心续。  
如果问大乘语词在谁的心续中有，连小乘行者的心续中也会有，比如阿难和舍利弗。  
有时连未入道也会有，比如在佛的加持力下，魔鬼也会讲出佛法，讲出来的也变成大乘教授。  
如果是这样，那么未入道的凡夫在佛的加持下，也会讲出大乘佛法。  
所以大乘教授存在于哪里是没有办法界限的，从未入道到成佛之间的各种心续中都有可能。

### 【第3<sup>(3)</sup>义】大乘加行道（4）

**性相：**在《现观庄严论》的“四种抉择分”中，“①住于圆满『顺解脱分』之后所生的现观种类当中，而与『谛现观』相随顺的②大乘世间道”就是“大乘加行道”的定义。它与“大乘顺抉择分”同义。

**分类：**若予以区分，有四：大乘加行道暖位、顶位、忍位及世第一法。

**界限：**唯存在于大乘加行道。

“抉择”就是见道；“抉择分”是加行道。加行道是为见道做准备，“分”是支分或帮助的意思。  
此处定义中的“四种抉择分”和通常说的“三主要道”的名称不太准确——



三主要道：出离心、菩提心、空正见，是说我们成佛时要走的一条路。

走这条路要有次第，走的时候有三个关键，这三个关键是在一条线上，不是一个东一个西。

如果说“三种要道”或“三主要道”，就反映不出在一条线上的三个层次。

用“三主要道”也有点怪怪的，好像主要的道有三个，这一个道、那一个道。

暖、顶、忍、世第一法也是一条线，是加行道的四个层次，所以说“四种加行道”就有点怪。

定义是要有周遍的：凡是具备这个条件，必定是加行道；凡是加行道，必定具备这个条件。

定义中有两种词：一种是为了去除辩论中词的毛病而加进来；一种是真正地讲出它的道理。

去除词的毛病主要是藏文中词的毛病，翻译成中文后没什么意思，摄类学中常遇到这类问题。

加行道的定义中有两个条件——

①定义中的“顺解脱分”是资粮道；“谛现观”是见道。加行道在资粮道后面、见道的前面。

加行道不是真正到了见道，是随顺往见道的方向走，或说“随顺”见道。

**圆满『顺解脱分』之后所生**：要进加行道，必须先进资粮道；没有资粮道，不可能有加行道。

定义中的第一个条件的意思是：加行道是资粮道所生、与后面的见道相随顺。

②现在讲的是大乘的加行道，大乘有大乘角度的世间和出世间。

比如已经成就罗汉果了，就是已经脱离轮回，出世间了。

这时虽然他进了大乘资粮道和加行道，但以大乘的角度，他还是凡夫。（因为大乘资粮道是凡夫道）

所以此处不能直接讲“世间道”，而是讲“大乘世间道”。

大乘资粮道和大乘加行道都是大乘世间道。

▲世间道与大乘世间道有四句关系：世间道未必是大乘世间道；大乘世间道未必是世间道。

两个有交集：没有入过小乘而直接进入大乘资粮道和加行道者，又是世间道又是大乘世间道。

是 A 不是 B：如果先有罗汉果，再进入大乘资粮道和加行道，是大乘世间道，但不是世间道。

是 B 不是 A：是世间道、不是大乘世间道：比如小乘的资粮道和加行道。

（音频八事七十义 2017HK-022）

弥勒菩萨在《现观庄严论》中透过发心等十义来讲解一切相智。

对于要想证得一切相智的大乘修行者，首先要发菩提心。

第二要对大乘的教授及大乘的经论进行广大的闻思。

第三加行道是不停留于闻思，透过闻思，抓住经论中最精要最准确的东西来修。

加行这个词有两个意思：意乐加行的加行是正行的意思、加行正行结行的加行是前行的意思。

现在加行道的“加行”两个意义都有，从定义中可以看出——

定义中有“顺解脱分（资粮道）之后所生”和“与『谛现观』（见道）相随顺”，两个角度。

（1）解释定义中的“顺解脱分（资粮道）之后所生”。

资粮道的“资粮”意为：在资粮道中最重要的是通过对大乘经论的广大闻思而获得资粮。

加行道的意思是不要停留于闻与思，对经论通达之后，要把其中精要的东西拿出来修。

一般来说，闻的时候是以词为主，思的时候是加进来义；修的时候就没有词、只有义了。

意为词不重要。我的一个老师八九十岁了，经论的词都忘光了，但是修得特别好。

以前他五部大论非常通达，后来他长期修，不注意文字。（他已经把经论的内容变成了实际的修行了）

加行道时把资粮道所闻思的意义抓出来修，在修的过程中，对这些意义更深入的体味会出现。这些体味仅透过闻思是无法得到的。

讲这些是为了说明，闻思是准备，修是真正的行动。所以加行道的“加行”是真正行动的意思。

所以定义中说的“顺解脱分（资粮道）之后所生”，意为闻思之后真正要行动了。

否则仅说“加行道的定义是资粮道的后面、见道的前面”，就很奇怪。

比如若人问：606 在哪里？若答：在 605 的后面、607 的前面，就很可笑。

## （2）以下三段解释定义中的“与『谛现观』（见道）相随顺”。

定义：“与『谛现观』（见道）相随顺”，谛现观就是现证空性。谛就是空性；现观就是现证。

加行道的定义叫“义现观”，这是大小乘共的名称。意为：加行道修的时候抓义，与词无关。

资粮道的定义叫“法现观”，因为资粮道时需要对法进行广大的闻思。

所以加行道有两个意思：一是在资粮道闻思后抓意义而修；二是见道现证空性前的加行。

修次中篇：要成佛需要修三：第一悲心、第二菩提心、第三成佛的方法。

我们会想：难道悲心和菩提心不是成佛的方法吗？

悲心和菩提心是想成佛的心，但不是为成佛真正做出来的事情。

为成佛真正做出来的事情才是方法。就是说，现证空性才是成佛的方法。为什么——因为成佛需要断除烦恼障和所知障，而只有现证空性才有能力断除二障。

所以修次中篇说，真正的成佛方法就是现证空性，而现证空性就要修止观。

莲花戒大师写了修次三篇，主要是以止观修行为主，宗大师讲止观时一直引用这三篇。

佛陀的果位完全是依赖因果的法则而存在的，悲心、菩提心、成佛方法这三个就是成佛的因。

修次中篇的所述也只讲这三个——悲心、菩提心、成佛方法。

其中悲心和菩提心里面都没有止观，只有方法里面能认出止观。

先认出真正的方法是现证空性的现量，生起这个现量的方法就是对空性止观双运的修行。

当然在止观之前，先要有对空性的广大闻思。

对空性的闻思是资粮道；对空性修止观是加行道；止观之后的现证空性就是见道。

现在讲的加行道的止观双运是见道现证空性的因，对空性长期修止观双运，就是加行道。

为什么说加行道是与谛现观相随顺？因为加行道是对空性止观双运的修行。

止观修行的目的是现证空性，它是现证空性的前行，即加行道的“加行”。

奢摩他中讲到有分别影像和无分别影像，所谓的“影像”就是还没有现证的意思。

成佛之后也有止观，而且是最圆满的止观。所以现证前面有止观，现证后面还是有止观。

但是不可说成佛之后他的所缘是有分别影像和无分别影像，不可以用“影像”这个词。

我们平常讲的“止观”是从现证之前为了现证而用功修止观的层面来讲的，

实际上从初地到成佛都有止观，因为经论里面常常都是这样用。

比如经论里面常常用“五蕴”来表达轮回里面的一个东西，五取蕴的意思。

但实际上佛也有五蕴。佛是补特伽罗，当然也是以五蕴来安立的。

佛的五蕴是清淨的五蕴，众生的五蕴是非常脏的，但是经论里很少谈到脱离轮回的五蕴。

所以对于一个定义，要看它是在什么范围里面讲。我们讲的止观常用于现证之前修的阶段。

心类学讲的瑜伽现量的增上缘是止观双运，即现证之前叫“止观”。大部分情况是讲这块。

加行道肯定是需要止观双运的功夫，若没有，则不属于加行道，没有资格准备现证空性。

比如我们现在止观都没有，你却说我要打坐现证空性，这就可笑了。

所以止观是瑜伽现量的主要的因，若没有止观，就等于瑜伽现量的因没有。

加行道需要具备止观双运，因为它是现证空性的瑜伽现量的因。此即定义中“相随顺”的意思。

所以什么时候进入加行道？对空性有止观双运的证量，就等于进入了加行道。这是界限。

所以对于空性止观双运的修行，可以说有两重意义（这就是加行道的定义的意思）——

一是在闻思后面对空性以止观方式用功；二是为了现证空性而准备资格。

### （3）解释定义中的“住于…种类当中”。

定义必须要有周遍：凡是…，必定是…。所以定义要十分严密，能挡住任何挑剔。

“住于…种类当中”：“种类”是为了使定义更加严密，能防止出现各种漏洞。

比如，上师与弟子之间，上师是因、弟子是果。意为经过上师培养而出现弟子。

刚开始不是真正的弟子，经过上师培养，弟子心续中对佛法和上师生起信心由此变成真正的弟子。

入中论开头说：声闻和独觉是从佛那边出生，佛是从菩萨那里来，菩萨是从菩提心来，菩提心是从大悲心来，所以一切源头都是大悲心。所以月称菩萨拜大悲心。

声闻独觉从佛那边来，意为佛是老师，声闻独觉是弟子。所以上师是因、弟子是果。

【讲记摘录】那么，一个加行道的修行者可作为一个资粮道的修行者的老师，以此看来，加行道是因，这是指**两个不同的人**而言。文中对加行道定义为“资粮道之后所生”，意思是**一个人的心里必须先有资粮道再有加行道**，这是指**同一个人**而言。二者所指角度不同，不能理解为所说因果颠倒，所以定义中说“住于……种类当中”，是指它只是属于这个种类，但不是“资粮道之后所生”，就是排除这种辩论而已。

加行道分为四个：暖位、顶位、忍位、世第一法。

世第一法意为从凡夫的角度，它是最高、最殊胜的。因为它的后面就变成圣者了。

忍位确定不会由业力的力量被动地堕三恶趣，若以愿力等自己选择去者除外。

加行道生起的地方必须是欲界，净土不可以。宗大师在金鬘论中引用无著的论特别讲到。

进入加行道和见道只有欲界才可以，除了欲界之外，其它的地方无法进入加行道和见道。

所以，如果去了净土，要得到加行道和见道，还是要回到欲界。

答：四圣谛主要是靠苦谛，如果苦谛没有现证，集谛灭谛道谛都不行，这些完全是观待的。

苦谛没有体味，集谛怎么可能有体味？灭谛道谛就更不会有体味。

说是四圣谛，但重点是苦谛和集谛。苦谛的基础没有打好，什么都不会通。

加行道虽然不是现证，但它是体味的东西，是修出来的东西。欲界里面才有体味。

大乘加行道是在资粮道对空性经过广大的闻思之后出现修慧、但对空性还没有现证的阶段。界限是唯存在于加行道。

加行道的暖、顶、忍、世第一法是以修空性的力量层次来区分。

比如说，暖的时候只能压服这种执著心，那种执著心没有办法压服。

暖的时候没有压服的，顶的时候可以压服；顶的时候没有压服的，忍的时候可以压服…。

到了世第一法的时候，所有的执著心都能够压服。

压服了之后要做什么呢？见道之后要作对治。即先要压服、然后对治。不可能一开始就对治。

现观庄严论的第 32 和 33 偈、23 偈和 24 偈对此有表述。

“如暖顶体性，依据四分别”，分别是执著心的意思。

大乘与小乘的差别在哪里？大乘的暖位可以压服一种执著心、顶位也可以压服一种执著心…。

“依据四分别”不是具备执著心的意思，而是具备压服四个执著心的功夫。

四分别（“分别”执四个执为真实有的执著心）是什么——

第 32 偈：由所依对治，二所取分别。所取分别有二：所依所取分别和对治所取分别。

第 33 偈：由实有假有，能取亦分二。能取分别也有二：实有能取分别和假有能取分别。

所依(舍弃)所取分别有九个，以“愚”为开头。

对治(争取)所取分别也有九个，以“蕴”为开头：由愚蕴等别。（其中愚是所依所取；蕴是对治所取）

实有的能取分别也有九个：自在我等体。

假有的能取分别也有九个：蕴等依亦尔。

这四个真实有的执著心分为所取的执著心两个和能取的执著心两个：

心是能取；心的对境是所取。能取是指心；所取是指执著心的对境。

我们两种执著都有，一种是对心本身的执著（能取分别），一种是对对境的执著（所取分别）。

此处是指加行道菩萨的心，他自己证悟空性了，对自己的执著心要压服。

在能取所取这两种执著心当中，肯定是能取比较不好压服。

忍与世第一法是对能取执著心的压服；暖与顶是对所取执著心的压服。

菩萨的所取，就是他平常想的是什么，以这个来辩认他的所取。

平常所想的肯定只有两个——取和舍。一个是想舍弃、一个是想争取。

想舍弃，就是想要离开轮回，有时用基道果的“基”，这里用的所依也是基的意思。

所以“我要离开轮回”就是基，或者所依，或者苦谛集谛。

“我要争取”就是对治，就是灭和道等涅槃的这些法。

两个所取分别：所依(杂染·舍弃)是轮回的意思，对治(清净·争取)是离开轮回的证量。

有时我们会误解：“取”才是所取；“舍”不是所取。

但是现在这里的“取”和“舍”都是所取，所取分别的所取是指对境，而不是争取的意思，所以这里讲的想法舍弃的和想争取的都是所取，因为都是对境。

杂染所取分别：想舍弃的是轮回，即论里讲的“愚”，就是无明愚痴，有苦谛和集谛等九个。

舍弃的时候有执著，想“这个有多么不好”；争取的时候也有执著，想“这个有多么好”。  
菩萨常常修苦集灭道，若认为：该舍弃的苦集实实在在那里，该争取的灭道实实在在那里，  
如果有这种想法，就不对了。心经讲“无苦集灭道”的重点道理就在这里。

所以佛对菩萨们开示：四圣谛是不存在的。

所取的两个是“由愚蕴等别”，“愚”是杂染所取；“蕴”是清净所取，所以是指清净蕴。

一般我们的五蕴是要舍弃的杂染的东西；清净的五蕴是我们要争取的涅槃的东西。

**清净所取分别**：对所争取的清净涅槃的执著也要进行对治，清净所取分别也有九个。

对杂染的法也有执著、对清净的法也有执著，其中前者比较容易压服、后者较难压服。

暖位也可压服杂染所取分别、顶位可以压服清净所取分别。

能取分别是对自己的心的执著。心有二种：一种是比较执著的心，一种是比较不执著的心。

比如证悟空性的心是对什么都不执著的心；对业果就容易有执著的心。

菩萨是两种心都有，对修业果等法的心有执著；对修空性的心也有执著。

执著心的对境是**实有**；比较不执著的心对境是**假有**。

所以这里讲的实有和假有不是指执著心的对境，而是先把菩萨的心根据对境分为两种——一种是对境是实有的执著心、一种是对境是假有的执著心。

在这两种心上面执著的时候，才叫能取分别。

能取分别就是执著心，能取分别执著心的对境是**能取的心**。

这种能取的心分为两个，就是执著的心和不执著的心。

**【讲记摘录】**能取分别和所取分别有些不一样，所取分别执着的是所取（其**对境是所取**），所取直接分为两种（杂染的和清净的），各各再直接分为九个（杂染的分为“愚痴”等九个，清净的分为“蕴”等九个）。而能取分别执着的是能取（其**对境是能取**），先是能取的对境分为两种（实有的和假有的），两种中又各各再分为九个（以实有为对境的，分为“自在我”等九个；以假有为对境的，分为“蕴”等九个），可见能取分别比较复杂一些，是依能取的对境来分，而不是直接依能取来分。偈颂对能取的表述说到“自在我等”、“蕴等”，不可以说“自在我等”、“蕴等”本身是能取，应该说“自在我等”、“蕴等”是能取的对境而非能取。

**能取分别**的对境是能取，能取的对境有“自在我等”**实有**九个和“蕴等”**假有**九个。有**两层关系**。

**所取分别**没有这样的两层，他的执著是所取，分为“愚”等**杂染**九个和“蕴”等**清净**九个。

所以“自在我等”本身不是能取，“自在我等”是能取的对境，不是能取。

从这里可以理解，菩萨最放不下的就是空证见。

所取与能取中，能取比较难放下；能取的不证悟空性的心和证悟空性的心中，后者非常难放下。

所以如果证悟空性的心放下了，就一切全都放下了。

世第一法时，对证悟空性的心执著能压服，但这个放下不是那么容易。

因为证悟空性的心很舒服，没有压力，好像治百病的药，能解决一切问题，因此放下这个很难。

所以若能把证悟空性的执著心压服了，那就没有一个执著心不能压服。



所以世第一法时假有能取的执著心也能压服；实有能取的执著心是在忍位时压服。

忍位和世第一法时能压服能取分别心；暖位和顶位能压服所取分别心。

现观庄严论中的“如暖等体性，依具四分别”就是这个意思。

这里“如”的意思是：暖顶等有四个，同样，所要压服的分别心也有四个。

#### 【第4<sup>(4)</sup>义】大乘正行的所依-自性住种姓（13）

**性相：**第4义：在《现观庄严论》的“正行之所依，谓法界自性”中，“①既是菩萨心相续当中的法性，②亦是大乘正行的直接所依及基础”就是“大乘正行的所依——自性住种姓——”的定义。

第一品的十个义有时分为四个，即从第四到第十归纳为一个。为什么要这样归纳——大乘修行者要入门，一定要发菩提心，就是第一发心。之后要学习大乘的法，所以第二是教授。教授之后内心不会马上生起正行，要为正行做准备，这就是第三加行道。

所以前面的三个有前行的作用，尤其是第二教授（闻思准备）和第三加行道（修的准备）。

到了第四，真正的正行就出来了。正行是什么，就是第四义到第十义。

正行生起的时候要注意什么，从名字上就可以理解——

第五义是大乘正行的所缘；第六义是大乘正行的所为；第七至第十是铠甲、趣入、资粮、出生。

第十藏文的意思是“决定出生”，就是肯定能成佛的意思。叫“决定正行”好一些。

第四到第六是正行的依靠、目标、所缘；第七到第十是正行本身不同的体性。

（音频八事七十义 2017HK-024）

#### （1）自性住种姓（心上面的空性·无为法）与随增种姓（心法·有为法）

自性住种姓，种姓就是佛性，种姓分两个：自性住种姓和随增种姓。

从名字可以理解：随增种姓会增长；自性住种姓与原来一样，没有变化。

我们的心会变，但是我们心上面的空性不会变，它从无始以来一直就这样存在。

入大乘资粮道后，内心的证量一直会增长，最后变成佛的心。但是这样成长时，空性没有变。

因为他的心里有一个将来会成佛的种姓。（自性住种姓是随增种姓的基础。）

资粮道菩萨内心的菩提心和空正见都是随增种姓，都会一直增长，直到变成佛的心。

自性住种姓没有增长，成佛时它突然变成佛的自性法身，仍旧是空性的本性。

“种姓”是指将会变成佛的，所以是佛的种姓。佛不是以色身而是以法身来安立的。

自性住种姓不会增长，它将变成佛的自性法身；随增种姓会增长，它将变成佛的智慧法身。

自性住种姓是无为法，是心识上面的空性；随增种姓是有为法，是心法，它一直在变化。

#### （2）心的光明体性：从世俗谛上解释光明，就是随增种姓；从胜义谛上解释光明，就是自性住种姓。

自性住种姓和随增种姓都出自佛经。佛经讲到自性住种姓时说，心是清净的、是光明的。

光明从两个角度解释：一是心上面的空性是光明的；二是心本身是光明。

从“光明”要抓出两个意思：心的世俗谛本性和心的胜义谛本性。

①从心的世俗谛的角度解释光明：心是为明为知，是有为法的心法，所以一切烦恼都是客尘。

客尘无法进入心的世俗谛本性里边，所以从心的世俗谛本性上也可以解释佛性，这就是光明。

从这个角度解释光明，就是随增种姓。

②从心的胜义谛的角度解释光明：心上面的空性就是光明。

从心上面的空性解释光明，就是大乘正行的所依，意为我们依它的话，我们自己会光明。

意为我们看到心的空性的话，一直修这个空性，我们就会成佛了。

所以心的空性(自性住种姓)是非常光明的，我们越靠近它，我们就离成佛越近。

所以在成佛之前，我们的心是随增种姓；我们的心上面的空性是自性住种姓。

▲ (3) 心(大乘正行或证量)是能依；心上面的空性(自性住种姓)是所依

两个角度的能依所依：心上面的空性(能依)依靠心(所依)而存在；心(能依)的成长要依靠心上的空性(所依)。

心与心上面的空性的关系是能依和所依的关系，这与一般的能依所依有点不一样。

一般认为瓶是所依，瓶上的空性是能依，瓶上面的空性要依靠瓶。

而心与心上面的空性的能依所依关系是倒过来的：心是能依、心上面的空性是所依。

佛的四身的顺序：自性法身-智慧法身-报身-化身，在所有的经论中这个顺序是固定的。

因为化身依靠报身、报身依靠智慧法身、智慧法身依靠自性法身。

我们的心将变成智慧法身、我们心上面的空性将变成自性法身。

而自性法身是所依、智慧法身是能依。所以，心上面的空性是所依、心是能依。

能依和所依是相对的概念，从不同的角度可以有不同的说法。

也可以说心是所依，心上面的空性是能依（如瓶是所依、瓶上面的空性是能依）。

但是，如果从展现成佛的结果的角度来说，心是能依，心上面的空性是所依。

【讲记摘录】心与心上面的空性而言，哪个是能依哪个是所依（谁依靠谁）？必须看是以什么角度而言的，若是以将来成佛的角度而言，可以说“心上面的空性是所依，心是能依”；若只是为了了解二者当下的存在，不考虑将来变成什么，那就是先了解心，然后才了解心上面的空性，所以可以说“心上面的空性依靠心”（心上面的空性是能依，心是所依）。

金刚经：“如来者，即诸法如义。”意为佛的心入在心的空性里面。

佛的心以前一直在修心上面的空性，经过历劫修习，由心的空性的力量爆发出心自己的能量。

所以自性法身是最主要的，由自性法身的力量，智慧法身出来；

由智慧法身的力量报身出来；由报身的力量化身出来，就是这样的道理。

心上面的空性与心要发展，这种发展谁依靠谁？就是心依靠心上的空性，不是心上的空性依靠心。

所以心上面的空性是所依，心是能依。（心要依靠修空性来不断成长。）

这个了解了之后，“大乘正行的所依——自性住种姓”就可以理解了。

所谓的“大乘正行”是心法，就是大乘行者内心所有的证量；自性住种姓就是心上面的空性。

“大乘正行”是心法，是能依；自性住种姓是心上面的空性，是所依。

自性住种姓大家都有，它的功能是：心要成佛就要依靠这个自性住种姓。心要依靠它来成长。

心上面的空性的作用是什么？心要依靠它而成佛。自性住种姓与心上面的空性是等于。

那么谁的心依靠它？大乘修行者的心要依靠自性住种姓来成佛。小乘也要依靠它。

#### (4) “种姓”与“如来藏”的辨别

问：如来藏与自性住种姓有什么差别？

答：种姓与如来藏是一样的，如来藏也同样分两个：自性住如来藏、随增如来藏。

《宝性论》和《如来藏经》讲的如来藏是自性住种姓这块，随增种姓不用“如来藏”这个词。

但是“如来”是果，“藏”是指有将会变成如来的本性。如果这样说，那就是佛性。

智慧法身...从这个角度，随增种姓也叫如来藏，因为将会成为如来。

所以在那两部经论里，把如来藏等同于自性住种性。但是一般来说——

自性住种姓与如来藏不等于，因为随增种姓也叫如来藏。如来藏与种姓是等于，也分两个。

#### (5) 定义中的“直接所依”反映出大乘与小乘在修空性方面的差别(此是瑜伽行中观自续派的观点)。

大乘正行所依的种姓解释的时候，有一个不一样的地方——“直接所依”。

定义：“①既是菩萨心相续当中的法性，②亦是大乘正行的直接所依及基础”。

这里的“直接”是“缘”的意思。比如“听人家说”和“我看”，前者非直接、后者是直接。

这里是以瑜伽行中观自续派的观念来解释的，他认为声闻独觉的主修不是空性——

声闻主修补特伽罗无我；独觉主修粗分补特伽罗无我或能取所取二空；大乘菩萨才主修空性。

中观应成派则承许声闻、独觉、大乘都主修空性。

这里的“大乘正行的直接所依”意为小乘没有修空性，大乘正行才能修。

小乘的声闻和独觉也有自性住种姓，也有心上面的空性。

但是这样的自性住种姓对他们的帮助不是很大，也不是直接。

为什么不是帮助大？不仅仅是有，要直接修它才叫帮助大。如果没有直接修它，帮助就不大。

大乘不仅仅是有，而且是直接修它，所以帮助是直接的，马上就有效果。

小乘虽然有，但是没有缘它，没有直接修它，所以帮助不大。

名相有两个部分：①大乘正行的所依——②自性住种姓。

性相了有两个条件：②“菩萨心续当中的法性”，这个是自性住种姓，是心上面的空性的意思。

①“亦是大乘正行的直接所依及基础”，这是从大乘正行的所依方面解释。

具备了这样的两个条件，就是大乘正行所依-自性住种姓。

#### ▲ (6) 这段太好了！

我们的心如果真的认识它自己的究竟实相空性的话，会对它帮助特大，它会发展得特别快！

比如我们修菩提心、修布施的时候，如果真的能了解三轮体空，菩提心会快速发展。

如果不了解这些，修布施时很执著，那你的布施会越做越执著，不会有什么发展。

修菩提心也同样，如果越修菩提心越执著，那菩提心不会发展到什么程度。

所以金刚经说以三轮体空修布施，功德不可思议！

不管修什么，如果能够会很客观地、特别不执著地修，就会发展得很速度很快。

我们内心(有一种错误)的感觉，认为很执著很用力就会发展，实际上这样会限制发展。

不执著而用力，才会无限制地发展！这主要靠你对自己的了解——

如果你了解到自己都没有什么存在、没有什么可执著的话，那就对什么都不会执著。

而且这个“你自己”若寻找的话，最最后还是**心法**！

在这个心法上若没有执著的话，那你就彻底地对自己没有什么执著了！

**分类：**若予以区分，由十三**能依法**之正行，而可分为十三种法性。

又十三种正行如下：(1)～(4)大乘四种顺抉择分及(5)大乘见道、(6)大乘修道这二者，为“六种通达之法”（即：六证法）；以及(7)能治正行、(8)能断正行、(9)彼等完全尽除的正行、(10)具有悲愍的智慧正行、(11)不共于声闻弟子的正行、(12)依次第行利他的正行、(13)圣智无功用转（能毫不费力地生起利他的圣智）的正行。

这里的“能依法”就是**能依**的心法，也就是心续中的大乘正行或证量；**所依**是心上面的空性。应该不是“通达”，而是证量的意思。“六证法”是对的。藏文这个词有通达和证量两个意思。

**第一到第六**是讲从暖到修道的六个阶段，从第七开始是讲在这些阶段里面修行的内容。

**第七能治正行和第八能断正行：**从暖位到十地，每个阶段就像打仗一样，要对治不顺品。寂天菩萨说，修行人每天要观自己的心，把不好的打掉，除了这个之外没有其它可做的事情。

**治**的意思是对立的；**断**的意思是它已经输了，输的后面是要坚固起来，永远不要再出现。

不可以想：断是由对治来断的，断本身没有什么可干的。这个想法不对。

比如打架，打的过程当中叫**对治**；他输了，永远起不来了，就叫**断除**。

就是说，断的时候也有应该要做的事情。

《地道经》中讲到无间道和解脱道，解脱道也是根本定，有要做的事情才打坐。

所以解脱道中一定有要做的事情。“**能治正行**”就是**无间道**；“**能断正行**”就是**解脱道**。

所以要了解，从加行道到见道和修道，都有对治和断除要做的。

**第九彼等完全尽除正行：**“彼等”指能治和能断这两个阶段。

在这两个阶段修行时，对治要完全对治；断除要完全断除。这里的“完全”就是彻底的意思。

“完全”是大乘的特点，大乘的特点是他修什么都是用空正见摄持来修——

他对治时也是用空正见来摄持；断的时候也是用空正见来摄持。

由于他有空正见摄持，在什么阶段都不执著，所以会做得很圆满，或者说“完全”。

而小乘是在执著的当下对治、在执著的当下断除，所以他的对治和断除无法做到圆满。

第九是对前面的第七和第八起协助的作用。

**第十具有悲愍的智慧正行：**

大乘修行圆满的对治和断除时，他可以离开轮回而修，这是由于悲愍心和空正见的力量。

由悲愍，他可以任意来轮回；由空正见，轮回的染污不会染到他。

所以他可以在轮回中一直利益众生。

**第十一不共于声闻弟子的正行：**

声闻和独觉不会住于轮回当中，他会离开；大乘行者会住于轮回里面。

刚才讲“住与不住”，菩萨会住，这里是讲住了之后，他的修行与声闻独觉完全不一样。

**第十二依次第行利他的正行：**菩萨不仅自己修行，而且引导他人的次第很有方法。

**第十三圣智无功用转的正行：**悲心和智慧具足之后，他利他也好、自己修也好，能任运做。

为什么这些正行他可以修得起来并且一直会提升？因为这些修行没有自性，依赖于因缘。

所以因缘越多，他的变化越大。所以可以说，由于没有自性(即有空性)的缘故，他可以发展。

他为什么可以发展？一是他上面有空性；二是不仅有空性，而且他会观空性和修空性。

声闻独觉有空性，但是没有修，所以帮助不大；大乘是不仅有空性，而且会修，所以帮助就大。

这十三个上面都有各自的空性。能依的大乘正行有十三个；所依的自性住种姓也有十三个。

菩萨们依靠各个的所依，能依的十三个就各个得到发展。

比如第一个暖，为什么暖能发展？因为依靠暖上面的空性的缘故，所以他可以发展。余同。

直至最后无功用运转的正行，菩萨们也是依靠它上面的空性而得以发展。

(音频八事七十义 2017HK-025)

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“通达有六法<sup>(1-6)</sup>，对治<sup>(7)</sup>与断除<sup>(8)</sup>，彼等皆永尽<sup>(9)</sup>，具智慧悲愍<sup>(10)</sup>，不共诸弟子<sup>(11)</sup>，利他渐次行<sup>(12)</sup>，智无功用转<sup>(13)</sup>，所依名种姓。”

这十三个是能依，它们的所依就是它们各个上面的空性，即自性住种姓。

**界限：**存在于大乘资粮道至相续后际当中。

要注意，这里讲的大乘正行所依的自性住种姓是从加行道开始讲，

但是其实从大乘资粮道开始就有大乘资粮正行，这时也是为了成佛而作真正的修行。

那么这里为什么不讲大乘资粮道？因为第一义发心已经是资粮道了，然后有大乘教授。

然后是加行道。然后讲正行的时候需要具备什么，就是所依、所缘、所为…等。

这里的界限是从加行道才开始认，实际上从大乘资粮道开始就有了。

### 【第5<sup>(5)</sup>义】大乘正行的所缘（11）

**性相：**第5义：在《现观庄严论》的“诸所缘及”中，“藉由大乘正行而断除增益的基础”就是“大乘正行的所缘”的定义。

“藉由大乘正行而断除增益的基础”，要想了解这个，首先要了解什么是大乘正行。

所谓的大乘正行就是空正见，大乘修行者心续中当然有菩提心等很多证量，

但是菩提心只是想成佛而已，成佛这件事要由空正见来成办，所以真正的大乘正行是空正见。

我们从胜义菩提心认出空正见，为什么空正见叫胜义菩提心？

因为是空正见能够真正成办菩提心的梦想，所以把空正见叫做胜义菩提心。

胜义菩提心的另外一个意思是它不是菩提心。

比如有些五部大论学得非常好的、但是没有拿格西学位，我们叫他“胜义格西”。

意为你虽然没有拿格西学位，但实际上是真的格西。名字上不是，实际上格西该做的做了。

表面上胜义菩提心不符合菩提心的定义，但是菩提心想做的事情是由空正见来成办。

心经：依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提，没有说过依菩提心成佛。

所以真正的大乘正行认出来的话，就是空正见。



那肯定是要破一个东西，才是空，如果面对一个法时就抓起来执著，那就不叫修空性。  
空正见的所缘就是一定要破一个东西，这样来修空性，这里讲的“断除增益”就是这个意思。  
所以大乘正行就是大乘修行者心续中的空正见。  
空正见所要做的就是针对某一个法破执著，这就是断除增益。  
对什么上面执著，就要破这上面的执著。所缘就是执著的对象。  
我们对什么事执著的时候就有增益，这个增益就是破的对境，就是“断除增益的基础”。  
比如说我们对五蕴上面有执著，那么五蕴就是大乘正行断除增益的基础。  
因为空正见就看到五蕴上面的执著，所以就会把它破掉。  
破的时候是在什么上面破？在五蕴上面破，所以五蕴就是破的基础。  
并不是在这个上面执著、而了解空性是在那个上面。在哪个上面执著，就在哪个上面证悟空性。  
现在是我们在五蕴上面执著，所以就在五蕴上面证悟空性，五蕴就是大乘正行的所缘。

所缘有两种用法：有时趣入境叫所缘，比如打坐时缘佛像或空性，此时心投入的对境叫所缘。

【讲记摘录】而这里文中所说“大乘正行的所缘”，其中“所缘”不是指趣入境，而是说，我们非常投入修持空性，这个空性是什么上面的，如果是五蕴上面的，那么五蕴就是所缘，而不是五蕴上的空性是所缘。也就是说，在五蕴上面了解空性，趣入境是五蕴上面的空性，所缘境是五蕴，可见，这里“所缘”指的是所缘境而非趣入境。执着心的所缘是五蕴，空正见的所缘也是五蕴，二者的所缘(必须)是一样的。如果空正见与执着心的所缘不一致，那么这个空正见就破除不了，就完全没有作用。所以文中“断除增益的基础”，就是说增益的所缘是什么，断除增益的空正见的所缘也是什么。

这里讲的大乘正行的所缘不是趣入境，而是所缘境。

如果我们在五蕴上面了解空性，那趣入境就是五蕴上面的空性；所缘是五蕴。

所以可以说，五蕴是执著心的所缘，也是空正见的所缘。空正见与执著心的所缘必须是一样。  
如果这个是执著心的所缘、那个是空正见的所缘，那这个空正见就完全没有用了！没有破到。  
所以增益的所缘是什么，断增益的空正见也要是这个所缘，这样才可以对立而破除。

所缘有两种用法：一种是刚才讲的趣入境上；一种是所缘境上。这里用的是所缘境上。

它与“所知”同义。其中，若予以区分，有十一种如下：(1)善、(2)不善、(3)无记、(4)世间者的五蕴、(5)出世间者的四静虑、(6)有漏的五近取蕴、(7)无漏的四念住、(8)有为的三界、(9)无为的真如(=空性)、(10)共通的四静虑、(11)不共的能仁十力。

大乘正行的所缘与所知同义。所知与有、所量、成事、境、法同义，所缘即一切存在。

所以修空性在哪里修？脑子里所有的东西都可以修空性，没有一个不可以修空性的。

凡是存在，都是大乘正行的所缘，都是修空性的对境。

现在是把其中相对重要的所缘列出来，共有十一个。

(1)善(2)不善(3)无记：总的分为善不善无记，我们的身语意面对的和所造的业就是这三种。  
修行者比较会认善不善无记，所以会把这些列出来；凡夫对这些没有什么概念。

修行者对于语和行，他会分类出来好还是不好、可以做还是不可以做。

我们是不分的，自己想怎么样就怎么样，造了恶业自己也不知道。

这三个涵盖了身语意面对的一切。这三个虽然分出来，但还是执著。

#### **(4) 世间者的五蕴；(5) 出世间者的四静虑**

菩萨对善的执著比较强，对不善和无记则不怎么执著。

善有两种：一种是世间的善；一种是出世间的善。

这里列出世间的五蕴和出世间的四静虑。

继续轮回就叫世间；脱离轮回就叫出世间。

下士道的法就是世间的善，今世解脱不了，来世还要轮回，要得到人身，这就需要修下士道。

世间五蕴的意思就是我们要得到轮回里面好的人身，增上生的果位。

我们追求世间好的人身，也会执著；在出世间的禅定证量方面，也会执著。所以两种都要修。

菩萨对世间法和出世间法都要修，但是对出世间的法会更重视。

那么什么是出世间的法？总的来说，四圣谛就是出世间的法。

因为是透过修苦谛集谛来脱离轮回；透过灭谛道谛来证得解脱。

修出世间法时也执著：苦谛集谛是有漏的，脏得不得了；灭谛道谛是无漏的，干净得不得了。

#### **(6) 有漏的五近取蕴；(7) 无漏的四念住：**

有漏无漏是谁的对境？是修出世间法的时候脑子里对轮回非常厌离、对涅槃非常欢喜的心。

这时对有漏非常反感、对无漏非常欢喜，这两种都是执著，也需要断除。

第六有漏的五近取蕴和第七无漏的四念住就是这样来的。

这两个法中，对无漏的法比较执著。

#### **(8) 有为的三界；(9) 无为的真如：**

种姓有两种：自性住种姓和随增种姓。自性住种姓是无为法；随增种姓是有为法。

随增种姓最后是有为法的智慧法身出来；自性住种姓最后是无为法的自性法身出来。

所以有时对智慧法身称为有为法身；对自性法身称为无为法身。这两个都是无漏的对境。

有为法身和无为法身修的时候，无漏的证量一直会成长，它的追求就是这两个法身。

但是在追求的时候，在这两个对境上面也有执著。

要破这两个对境上面的执著，第八有为的三界和第九无为的真如就出来了。

#### **(10) 共通的四静虑、(11) 不共的能仁十力**

无漏的证量一直成长的时候，证量有共的和共的一些特质。

这些无漏的证量有的是共的，即声闻独觉菩萨共同有的功德。有的是不共的，唯他自己有。

共与不共是相对的：菩萨都有、声闻独觉没有的，从声闻独觉没有的角度来说，是不共的；

从菩萨都有的角度来说，是共的。在菩萨里面，我才有、你们没有的，这就是更不共的了。

所以在共的和共的功德方面也会有执著。

这些不是重点，大乘正行的所依、所缘、所为这三个抓起来就可以了，这十一个列出来的根据是《现观庄严论》。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“所缘一切法，此复为善等<sup>(1-3)</sup>，若世间所知<sup>(4)</sup>，及诸出世间<sup>(5)</sup>，有漏<sup>(6)</sup>无漏法<sup>(7)</sup>，诸有为<sup>(8)</sup>无为<sup>(9)</sup>，若共弟子法<sup>(10)</sup>，及佛不共法<sup>(11)</sup>。”

十一个所缘的关系：先是善不善无记，从善里面分世间和出世间；从出世间分出有漏和无漏；从无漏中分出有为、无为、共、不共这四个。这样理解就可以了。

**界限：**存在于所有“成事”当中。

前面讲过大乘正行所缘与所知是同义，所知在哪里，大乘正行的所缘就在哪里。

成事与所知同义。意为：凡是所知，它上面一定有大乘正行的所缘。

大乘正行本身是从资粮道开始，现在是大乘正行所缘，即外面的对境，他修空性的对境是一切法。

意为：他脑子里出现的一切都是修空性的对象。这是对境上面的。

修空性的有境，就是大乘正行，是从大乘资粮道开始才有的。(注意对境和有境的关系)

### 【第6<sup>(6)</sup>义】大乘正行的所为(3)

**性相：**第6义：在《现观庄严论》的“所为”中，“趣入所为的究竟果报”就是“大乘正行的所为”的定义。它与“佛陀”(这里改为“佛”恰当一些)同义。

**分类：**若予以区分，有三种如下：(1)心力大、(2)能断大、(3)能证大。因为

刚才讲到大乘正行的所缘，就是修空性破执著。

其目的就是“趣入所为的究竟果报”，与“佛陀”同义。这是从不严格的角度说的。

严格说，他的目的是佛陀果位中的法身，不是色身。佛的四身以法身为主，他不会追求色身。

佛主要具备法身，法身具备了就叫佛。这里列出来时主要是叫法身，不是一般的佛上面。

这三个心力大、能断大、能证大都是讲到法身上面，在心法上面解释。

首先是心的本性的力量特别大，就是心力大；由此所有的染污不能染到它，就是能断大；与断除染污同时，正面的证德也是最大的，所以是能证大。

心力大：我们的心力量非常小，佛的心力量特别大，什么都能扛得住、什么都能包容。

能断大：面对什么样的障碍都完全不怕，都可以断，所有的染污都能断。

能证大：心里生起各种证量，这个力量也非常大，什么样的量都能证得。

答：现在强调的是心上面，它有能力断、它有能力证，不是强调果上面的法身。

道谛与灭谛是因果关系，道谛的道、如、行、出与灭谛的灭、静、妙、离是分别对应的因果关系。

【记讲摘录】“道、如、行、出”与“灭、静、妙、离”是一一对应的因果关系，前者是因，后者是果，例如“道”与“灭”、“如”与“静”、“行”与“妙”、“出”与“离”各各为因果关系。“灭”、“静”、“妙”、“离”强调的是不同的东西，断苦即为“灭”(必须走没有痛苦的道路而达成，即“道”)；断苦的因，亦即去除烦恼即为“静”(必须通过断除不合理的烦恼而达成，即“如”)；得到美妙的果即为“妙”(必须通过努力行动而达成，即“行”)；而“离”必须经“出”才能达成，这个由名字就容易理解的。

大乘正行是大乘行者为了成佛而开始的真正的修行，他为了成佛所修的一切都是大乘正行。修的时候心里要有“我可以成就”的希望和自信。

这里讲的大乘正行的所为是心力大、能断大、能证大三个。

**能断大：**比如修菩提心时想：我的我爱执这么强，怎么修得起菩提心啊？心里有这种恐惧。应想：虽然现在还不能舍弃我爱执，但实际上它是客尘，只是短暂染污而已，我肯定可以断除！心里面要把“我一定能断”当作目的。

我们修菩提心时，不可以有“这种我爱执我放不下”的想法，应是“任何一种我爱执我都能放下，肯定有一天可以断除”，心里应该有这种强烈的自信心。如果有这种自信，那你修菩提心的时候，就不一样了。

**能证大：**正面上想“我对众生的爱肯定可以发展到佛菩萨对众生的那种慈悲的程度，我可以！”理由是我的心经过串习是可以变的，另外这后面有无量无边的正理支持，为什么不能达到呢？我肯定能够得到菩提心的证量！

**心力大：**我们修菩提心时会担心：菩提心这么广大，我的心很小，扛不住这么大的菩提心。实际上心法是永远不会断的，心量是越扩越大，心的容量不可思议，要多大有多大，无界限。另外也要练习心的勇气，对心的力量的怀疑一点点都不要有。

真正的大就是佛的菩提心，他关心每一个有情(当然也在时刻关心着我)，但是他的心没有爆炸。如果有这种信心，发菩提心时就不会那么恐惧、那么没有自信。

所以我们发菩提心时，要不要认识我的心力大？要认识。(心大)

要不要认识我们心上的我爱执是客尘所染？要认识。(断大)

要不要有我们的菩提心是可以无限制地增长的信心？要有。(证大)

▼所以无论修什么法，大乘正行的所为——心力大、能断大、能证大缺一一样都不行。

修的时候一定有一个负面的要远离要断除的东西，也有一个正面的要增长要争取的东西。

比如修布施时，对有的东西可以舍弃，对这个东西我真是很难做到不悭吝。

心里要有这种信心：不管这个东西多好，我都可以舍弃，没有任何悭吝。

如果有这种信心，你的布施肯定可以远离所有的染污，所以信心一定要强。

信心要作到最大、最无上：释迦牟尼佛当年修菩萨行时所作的不可思议的布施，我都能做到！

所以修布施时，能断大、能证大都需要，这两个的基础心力大也需要。修每个法时都要这样。

如果能断大真的已经圆满地断了、能证大真的已经圆满地证了，就是成佛了。

心力大就是“我什么都可以做到”的非常大的勇气，即圆满发愿，佛陀心续中的发愿是最圆满的。

所以真正心力最大的就是佛陀心续中的菩提心。

**根本颂：**《现观庄严论》有云：“胜诸有情心<sup>(1)</sup>，及断<sup>(2)</sup>智<sup>(3)</sup>为三，当知此三大，自觉所为事。”

一切有情我都要利益，这样的最殊胜的菩提心就是佛陀心续中的菩提心。

“胜诸有情心”指心力大，或者说佛陀心续中的菩提心。

能断大这里是“断”，是佛陀心续中的远离或断除一切所断。

能证大这里用的是“智”，是佛陀心续中所圆满证得的一切遍智。

这三个所为很重要，这三个想的话，心里期待的心会很强，很有自信的希求心。

比如在没有修灭谛之前，只修苦谛集谛，是没有信心的出离心，因为不知道是否能真的离开。

学习灭谛道谛，知道了用这个方法可以做到这样、用那个方法可以更好，生起有信心的出离心。

所以希求解脱和生起出离心有没有自信和有自信两个阶段。这里的所为是有自信的希求心。

不管修什么样的大乘法，自己心里要认识：我将可以做到心力大、能断大、能证大。

★“自觉所为事”：这里讲的是菩萨，即三个所为是菩萨的所为事。

这里对菩萨用“自觉”是蛮有趣的，因为我们平常说菩萨，不会说“自觉”。

此处意为：我们都有佛性，修菩萨行才会让这个佛性慢慢醒过来。

**自**：每个众生自己本来就有佛性；**觉**：这个佛性只有透过修菩萨行才会醒觉过来。

《法界赞》和龙树的《中论》里讲到：空性是一直在的，并不是佛说出来了才有空性。

空性与佛来与不来、佛有没有开示空性的法没有关系，空性是一直在的。

空性一直在，所以能成佛的真正的法是一直在的，只是没有开示而已。

法界赞**赞美空性**时说：太神了！你是恒时存在，跟佛来不来没有关系。有了你，我们人人都是可以成佛。

“自觉”就是这个意思，众生可以成佛的本质是一直在的，与佛来不来和有没有开示没有关系。

如果能够真正认识到这一点并好好修起来，就可以成佛。

★中论第十八品：若佛不出世，佛法已天尽，诸辟支佛智，从于远离生。这是对修空性鼓励的偈颂。

是说佛没有来，传法者也没有，这种环境里很多独觉会成就，因为独觉是在没有佛的地方存在。

就是说根本就没有佛法，佛也没有，跟随佛的声闻也没有，是暗劫。

确实是这样，释迦牟尼佛来之前独觉就在地球上存在，那时是暗劫。

独觉用神通知道释迦牟尼佛十二年之后会来到这个世界，他们就提前离开这个世界了。

佛也不在、法也不在，独觉仍然能够成就。原因是什么？空性一直存在，所以他们可以成就。

“佛也没有、声闻也没有”的意思是：

佛来开示佛法，然后离开了，跟随他的弟子也慢慢结束了，什么都没有了，佛法也就没有了。

即使在这种情况下，独觉也可以成就。因为空性一直在，不用开示，到处都可以学的。

因为空性是法的本质，是好好观察就可以见得到的东西，所以可以成就。

独觉：平常讲的独觉意为他没有跟随佛，自己独立。这里讲的自觉不是独觉。

自觉：指人人有佛性，但是没有醒过来，成为菩萨佛性才会醒过来。

**界限：**唯存在于佛地。

大乘正行所为的最圆满的境界就是佛地。

### 【第7<sup>(7)</sup>义】甲铠正行（36）

打仗之前要准备好自己身上的装备，这个阶段就是甲铠正行。

准备好之后真正打仗，就是趣入正行。

趣入之后修的时候不可以退，一定要达到量，为这个而努力叫资粮正行。



比如有人皈依了，修行之后感到没有什么结果，就容易退。

没有达到量就不会有结果，所以量要达到一定的程度。趣入达到量，就是资粮正行。

达到量之后，确定可以成佛，就是出生正行。“出生”这个词不太准确，应该是“决定”。

修任何大乘正行都有趣入前的准备、趣入时怎样做、趣入之后怎样累积资粮、之后决定会圆满。

修布施、持戒、菩提心等每个法都有量，成佛时才会圆满。

当量达到一定程度的时候，就有一个决定的界限出来：你现在快要圆满了！这就是出生正行。

修每一个大乘正行时都有甲铠正行、趣入正行、资粮正行、决定正行这四个方面。

宗大师说，《菩提道次第广论》是《现观庄严论》的教授。

意为：《现观庄严论》虽然讲的是菩萨的修行，但是我们从那里要学到现在应该怎样修。

**性相：**第7义：在《现观庄严论》的“甲铠”中，“想要在布施等每一个波罗蜜多当中，均具足地含摄〔布施等〕六〔波罗蜜多〕而修持，以此广大意乐的作用所摄持的菩萨瑜伽”就是“甲铠正行”的定义。

此处的“以此广大意乐的作用所摄持的菩萨瑜伽”是不严格定义。定义有严格和不严格之分。

比如说：凡是存在都是法。这是对法的定义的不严格的解释。

若严格说，佛法是善、非法是恶。这才是法与非法的解释。

真正的甲铠正行的解释就是还没有趣入之前的意乐。

如果广泛解释，那么这个意乐所摄的都叫甲铠正行，这就太广了。

广大意乐即“想要在布施等每一个波罗蜜多当中，均具足地含摄六〔波罗蜜多〕而修持”。

这是太了不起的意乐！为什么？首先要了解六度是什么意思，有什么作用，有多么伟大。

宗大师在《广论》中解释六度的数量决定时引用了《经庄严论》的有六个理由。

对这个了解之后，就会知道，虽然菩萨三大阿僧祇的修行这么广这么深，但归纳起来只有六度。

因为菩萨修的目的就是六个，这六个就是六度来可以成办的。

这个关系清楚了之后，对六度的价值观就完全不一样了。

比如可能我对来世的非常好的投生想的比较多一点，

所以(我)一讲到六度，心里面就有一种痒痒的感觉：来世非常圆满的投生肯定是可以的！

因为六度会带来来世投生的地方有佛法，又比较富有不为吃穿发愁、容貌庄严为周围人所欢喜、自己修学勤奋精进、环境清净杂染较少、自己智慧相当聪明，六度就有这样的作用啊！

菩萨为了利益众生有各种追求，这些追求六度都能成办。所以心里就有要修六度的广大意乐。

六度涵盖了菩萨为达到成佛的目的而需要修的一切菩萨行，

所以菩萨心里先要有“我一定要修整个六度”的广大意乐，这个意乐一定要大。

六度还有一个很奇怪的特点(六度中的每一个度都含有完整的六度)：

**【讲记摘录】**另外，不论我们内心修持什么，皆有自己的六度，而外面有外面的六度，例如，布施、持戒、忍辱、精进、静虑、智慧，布施之外有另外一个持戒，持戒之外有另外一个忍辱，忍辱之外有另外一个精进，精进之外有另外一个静虑，静虑之外有另外一个智慧，这是

**个别的六度。**个别的六度是需要的，例如虽然布施做得不错，但如果其他（持戒等）没有完成，那就不圆满。除此之外，**布施里面也必须有其六度**（这是与独立的六度不一样的），即布施的布施、布施的持戒、布施的忍辱、布施的精进、布施的静虑、布施的智慧。可见，“布施”本身与“布施的布施”不一样，布施里面的六度要具备了，外面的布施才能圆满。

菩萨对这些非常清楚，先是要成佛就要有总的六度。

然后六度中的每个度都要圆满，每个度中也都要含有它自己的六度。

比如身体要阴阳平衡，那么身体中的每一个脏器也都要阴阳平衡。

简单来说，修布施、持戒、忍辱、精进、静虑、智慧等六度时，每度各有各的布施。

我修布施时要想，我的布施的法也要分享给别人，别人也能做到。以这种心态来作布施。

不可以想，我要把布施修好，你们不要修。

心要广，很大气：我要修，你们也来好好修。修其它五度时也要做到这样。

修布施的布施、持戒的布施、忍辱的布施、精进的布施、静虑的布施、智慧的布施就是这个意思。

比如说有人的笔记写得好一点，别人要看一下，不给人看。不可以这样，这不是大乘行者的做法。

大乘行者是自己有一点好处，马上就想，要是旁边的人都有这种好处该多好。要有这种心态。

意为：现在我作布施，这是一个布施。现在我想分享到人家也能做到，那就是布施的布施。

【讲记摘录】答：如果前面的布施是财的布施，然后想：“希望人家也能够做到这个财布施。”

那么这个想法是法布施，因为财布施的行为是一个修行的法。

(音频八事七十义 2017HK-027)

**加行与正行：**圆满一切相加行等四个加行的“**加行**”与甲铠等四个正行的“**正行**”是一样的意思。

意乐与加行时，加行就是正行的意思。先有意乐，后面的行动就是正行。

有时前面先有意乐，后面行动的时候也用“加行”这个词。

业果时讲到：事(基)、意乐、加行、究竟。这个“加行”也是正行的意思。

先有对境和有境的**基**；然后有境上有**意乐**；然后在对境上有行动，即**加行**；加行完成即**究竟**。

另外的用法：加行、正行、结行，此时“加行”是“前行”的意思。

即有时加行是前行的意思，有时加行是正行的意思。

佛地没有四个加行和四个正行，因为这些都是在为成佛而努力地做的阶段。

定义中“广大意乐”藏文是指**心里做的事情**，即想要六度中每一度都具足六度修持的意乐。

重点是菩萨所有的行都可以含摄在六度里面，由此可见六度有多重要。

每个度要圆满，必须要具备它自己的六度才能圆满。比如布施要圆满，必须具备自己的六度。

换句话说，菩萨修每个度时，都要具备这个度自己的六度。

因为所有的菩萨行都含摄在六度里面，所以菩萨行与六度没有区别。菩萨行肯定是六度。

所以菩萨修每个度时都要具备这个度自己的六度，这是菩萨的想法。

这句话稍微改一下：菩萨修什么行，他一定会在这个行里面把六度具备起来。

意为：菩萨的整个修行要六度具备；每个度都要具备它自己的六度。

比如：戒里面要具备戒定慧；定里面要具备戒定慧；慧里面要具备戒定慧。

什么事都有戒定慧，这三个结合起来才能成功。这些道理都是相同的。  
六度每个度都圆满，就是成佛。成佛需要六度，每一个度要有自己的六度才会圆满。

“想要”意为意乐很广大。首先他想修六度；其次修每个度时想要具足六度，这就是“广大意乐”。  
所谓的“菩萨瑜伽”就是菩萨的内心修行的意思，四个加行都是菩萨瑜伽。  
资粮道之后，止和观都已经具备了，瑜伽就是两个相应的意思。  
实际上没有必要讲这些条件，可以这样说：凡是菩萨瑜伽，皆是“广大意乐所摄持”。  
就是说，没有一个菩萨的修行不是这样的广大意乐所摄持的。菩萨的心都是非常广大的。  
这样下定义是让我们明白菩萨瑜伽有这样的特质。

**甲铠正行的同义：它与“菩萨智”同义。**

圆满一切相加行也与菩萨智同义，所以可以说圆满一切相加行也与甲铠正行同义。  
凡是菩萨智，都是甲铠正行；凡是菩萨智，都是圆满一切相加行。  
由此可以简单地判断：凡是菩萨智，就是甲铠正行；凡不是菩萨智，就不是甲铠正行。  
那什么是菩萨智？菩萨智是菩萨内心的证量。比如菩萨内心的大悲心、菩提心、空正见等等。  
因为大悲心也是有很多理由的：众生有什么样的苦？为什么众生会有苦？无量无边的理由。  
众生为什么是我们的母亲？第一第二第三…有无数无边的理由。同样，众生为什么恩德最大…  
所以大悲心是很清楚的很有智慧的心，不是那种模模糊糊的想法。  
由很多理由来调心，调心达到量的时候，肯定是智的体性。  
不是智就没有调到量，就是假的，不稳定的，模模糊糊的，有一天肯定会退的。

为什么甲铠正行与菩萨智同义？“甲铠”这个词的意思，我们会想到意乐。  
即无论菩萨修什么法，心里都想我要具备六度，对六度有极大的欲求。真正的甲铠就是这种意乐。  
但这个定义讲甲铠正行的标准时没有只讲意乐，而是讲这个意乐所摄持就可以，范畴非常广。  
所以如果把心绑在修之前心里的意乐准备上，那甲铠正行的范围就很小了。  
因为范围很广，所以可以说甲铠正行与菩萨智同义。  
同理，圆满一切相加行是“以总摄三智行相而修的般若所摄持的菩萨瑜伽”也是这样。

**【广论】(布施的六度：)**具足六种波罗蜜多者，如行法施，防止声闻、独觉作意，是名持戒；于种智法信行堪忍，忍恕他骂；为令法施倍复增长，发起欲乐，是名精进；心专一趣，不杂小乘，回向此善于大菩提，是名静虑；了知能施所施受者悉如幻化，是名般若。具足六种，力最强大。此是《八千颂广释》所说。

这里讲到布施的六度。布施的持戒：修布施时要防止内心的我爱执。  
布施的忍辱：对佛陀的一切遍智有胜解心和非常欢喜的信心，虽然非常难，但堪忍而不退。  
布施的布施：把别人也带到布施的果位。或者说把布施的法布施出去。意为让别人也修布施。  
《广论》的这一段是说，六度中每个度里面也都要有六度。

**【广论】(持戒里面的布施：)**谓应具足六种殊胜，及具六种波罗蜜多而正修习。具六波罗蜜多修时，自住尸罗，亦能将他安住尸罗，是尸罗施。余如前说。

持戒的布施有点难，需要理解一下，其它的整个架构都是一样的。

**持戒的布施：**自己先要把持戒修好，然后把他人也带动起来修持戒。

意为把我们的持戒传给他，让他人的心续中也有持戒，这样才叫把持戒布施出去。

【广论】**(忍辱里面的布施：)**辰四修忍时如何行修此等时如何行者。谓随修一能堪忍时，皆令具足六种殊胜，具足六种波罗蜜多，唯除令他安立于忍是忍施外，余如前说。

**忍辱的布施：**自己先要修好忍辱，然后带动他人也修忍辱。

忍辱的持戒、忍辱的精进、忍辱的静虑、忍的般若也都是一样。

【广论】**(精进的布施：)**精进施者，谓自住精进而安立他。余如前说。

【广论】**(静虑的布施：)**自住静虑亦安立他，是静虑施。余如前说。

【广论】**(智慧的布施：)**自住慧已，立他于慧，是为慧施。余如前说。

他把每个度的布施认出来，其余都是一样的。

(音频八事七十义 2017HK-028)

菩萨修任何法，前面都有广大的意乐，即“我要结合六度而修”，意乐非常强。

所有的菩萨行都含摄在六度当中，六度涵盖一切菩萨行；或者说菩萨修任何行都有六度。

也可以说菩萨修什么行时都有智慧、都有福德，都有戒、都有定、都有慧。

有这么广大的意乐，后面的修行就会非常圆满。

圆满的意思是：把修这个法变成成佛的因时，应该具备的条件都恰恰当当具备起来。

并且应该具备的没有缺漏、没有染污、没有瑕疵。要做到这样，前面的意乐时要有充分准备。

**分类：**若予以区分，有三十六种如下：(1)~(6)布施的六种甲铠正行、(7)~(12)持戒(尸罗)的六种甲铠正行、(13)~(18)忍辱的六种甲铠正行、(19)~(24)精进的六种甲铠正行、(25)~(30)静虑(禅那)的六种甲铠正行、(31)~(36)般若的六种甲铠正行。

为什么先讲六个？因为所有的菩萨行都含摄在这六个里面。为了成佛圆满，要修六度。

为什么在每个度里面又讲六度？因为每个度要圆满，都要它自己的六度圆满。

所以宗大师在广论里讲如何修六度，要具备六殊胜，讲的是正行的道理。

广论里讲的是对布施、持戒、忍辱、精进、静虑、智慧修**正行**的时候，需要具备它自己的六度。

这里的甲铠正行是说在**前行意乐**的时候，也要具足这样的广大意乐。

比如修布施正行的时候，当然要具备它自己的六度，但在修正行之前也要有这样的意乐——我在修布施的时候，也要含摄六度而修。有这样的意乐，后面才能把布施的六度结合起来修。

虽然这里是讲修六度要有甲铠正行——

实际上修所有的菩萨行都有甲铠正行，因为六度含摄一切菩萨行。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“由彼等别别，皆摄施等六，故披甲修行，六六如经说。”

**界限：**存在于大乘资粮道至相续后际当中。

一进入资粮道就有甲铠正行，也有圆满一切相加行，所以进入资粮道不是那么容易的。

所以我们一边学习一边对菩萨的认知提升，对菩萨的恭敬心也提升，拜的时候心态也不一样。

自己虽然做不到甲铠正行，起码对具有甲铠正行的菩萨的信心提升一下还是可以做到的。

菩萨这么伟大，我没有办法不合掌恭敬！

### 【第8<sup>(8)</sup>义】趣入正行（9）

**性相：**第8义：在《现观庄严论》的“趣入事及”中，“以精进为主而修持一切大乘因果法之加行的菩萨瑜伽”（改为“以加行精进为主而修持任一大乘因果法的菩萨瑜伽”更恰当）就是“趣入正行”的定义。

甲铠正行是前行的意乐阶段，意乐生起之后就真的开始趣入修。前面是意乐，现在是开始行动。以精进为主：甲铠正行属于是意乐方面的精进，现在的趣入正行是说行动的时候也非常精进。一切大乘因果法：指所有的大乘的法，它前前后后都有因果关系。

比如：慈心悲心是因，菩提心是果；菩提心是因，六度是果。

因果有点次第的意思，比如要生起修道，首先要生起见道；要生起见道，必须要生起加行道。

中文“精进”有几种分法？一是意乐时的精进，一是加行时的精进。即披甲精进与加行精进。广论中讲的是披甲精进、摄善法精进、饶益有情精进三种。我们现在讲的不是这个。

精进有几种分法：一种是意乐精进与加行精进；一种是续流不断和非常猛力的精进。

第一种是意乐时也要精进、加行时也要精进。第二种是续流不断的精进、非常猛力的精进。这里用的是加行精进，“以加行精进为主而修”的一切大乘因果法。

甲铠正行是意乐精进；趣入正行是加行精进。

现在是说趣入正行的定义，凡是趣入正行，必须要具备这个定义的条件。

比如布施度修之前有甲铠正行，修的时候是趣入正行。

此时不能说他以加行精进修的是一切大乘因果法，而应说“一切大乘因果法之中任何一”。这样说才会周遍。因为修布施时不可说在修一切大乘因果法。

林崇安老师版本的翻译比较恰当——

大乘因果诸法，随其所应，由精进加行为主而修之菩萨瑜伽，即趣入正行之相。

定义中需要有“任何一”，这个很重要，有了这个词才会周遍——

才会变成凡是趣入正行，皆是具备定义的条件；凡是具备这个定义的条件，皆是趣入正行。

**界限：**存在于大乘加行道暖位至相续后际当中。

这里虽然没有说它跟什么同义，但是可以看它的界限与前面学过的哪个一样，以此来判断。

顶加行的界限与这个一样，所以顶加行与趣入正行是同义。

以前讲过，圆满一切相加行等四个加行与这里的甲铠正行等四个正行实际上是完全一样的。因为“加行”的解释有时是前行的意思、有时是正行的意思。

这些定义中都有“菩萨瑜伽”，比如趣入正行的范围非常广，因为是“大乘因果法中任何一”。甲铠正行范围也非常广，因为定义中没有说这个意乐是甲铠正行，而是说“这个意乐所摄持”。是否同义可以从界限认出来，比如顶加行与趣入正行的界限相同，所以同义。

周遍关系：凡是趣入正行，皆是顶加行；凡是顶加行，皆是趣入正行。



简单介绍**五道**：无造作的菩提心生起，就是进入了**大乘资粮道**。

缘空性的止观双运生起，就是趣入了**大乘加行道**。

现证空性的时候，就等于进入了**大乘见道**。

现证空性之后，什么时候能够对治俱生的烦恼，就是进入了**大乘修道**。

所谓的“修”就是长期**串习**的意思。因为修道的目的是断除过去**串习**带来的俱生的执著心。

怎样对治？能对治这边也要用串习的功夫，而不是那种明白道理和现证。

不单现证，要把现证空性的东西串习，才能对治俱生的执著心。只有现证，不能对治俱生执著。

现证空性就是入了见道，现证能对治遍计的执著心，这时是见道。

遍计烦恼对治断除之后，才开始对治俱生的执著心，这时就进入了修道。

俱生执著心有大大、大中、大小；中大、中中、中小；小大、小中、小小等九种。

把俱生的九品烦恼断除，就是进入了无学道，也就是成佛了。这里是简单介绍五道。

**分类：**若予以区分，有九种如下：(1)趣入静虑及无色界的正行，(2)趣入布施等六度的正行，(3)趣入见道、修道、无学道、胜进道的正行，(4)趣入慈〔悲、喜、舍〕等四无量心的正行，(5)趣入具无所缘的正行，(6)趣入三轮清净的正行，(7)趣入所为的正行，(8)趣入六神通的正行，(9)趣入一切相智性的正行。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“静虑无色定，施等道慈等，成就无所得，三轮善清净，所为及六通，于一切相智，能趣入正行，当知升大乘。”

以这九个可以修“能趣入正行”，修能趣入正行，可以升大乘。没有这九个，就升不了大乘。

学习现观庄严论的人应该知道，菩萨为什么能升大乘，菩萨是以趣入正行的力量来升大乘的。

这九个当中如果只讲一个，就不能表达“升大乘”，所以这九个要作为整体来理解。

**(1) 趣入静虑及无色界的正行：**菩萨不仅世间法通达，而且出世间法也修得非常好。

所以先讲静虑和无色，是世间法的意思。“静虑”指色界四禅、“无色”指无色界四定。

宗大师在广论中讲到止观是与世间共道的法，意为四静虑和四无色是连外道也修行的。

大乘行者也要修这些，所以说止观是与世间共同的道。其中的非想非非想是世间最高的定。

轮回要有所依的身体和能依的心。心在定的品质方面各有不同，此由四静虑和四无色来描述。

这些四静虑和四无色菩萨都是要修的，都有成就。

有时初禅的定分两个：一个叫唯初禅、一个叫特别初禅。这样就分为九个定。

这里的理解有两种意思：一种是菩萨修世间定也修得好；

一种是菩萨修的时候，各种定都可以用。可以用初禅修空性、用二禅修、用三禅修…

所以修空性定时，他用不同的心所、不同的心王来修空性。

比如修毗钵舍那时，要用寻思和伺察这两个不同的心所来修。

如果一个人有初禅的功夫、二禅的功夫…不同的定他都可以用，修行的工具就非常多。

你们可能认为，初禅是初禅，修空性是修空性，这样分开是不对的。

不能认为止观是止观，空性是空性。止观是一个修法的工具，比如可以用止观来修空性。

**(2) 自利：趣入布施等六度的正行；(3) 趣入见道、修道、无学道、胜进道的正行。**

这两个是出世间，或者说是大乘行者自己要修的，分二：一是为自利、一是利他。

自利又分二：证和断。证：趣入布施等六度的正行。断：趣入见道修道无学道胜进道的正行。

因为见道是断除遍计的执著心、修道是断除俱生的执著心、无学道已断除俱生执著心。

胜进道指八地九地十地的阶段，是修道中的清净道，是断小大、小中、小小的俱生执著心。

断除应断的方面会非常圆满，因为是由见道、修道、无学道、胜进道来修的。

证的方面主要是智慧度，透过前面的五度来圆满智慧度，证就圆满了。

智慧法身是证方面的；自性法身是断方面的。自利圆满就是法身；他利圆满是报身和化身。

自己完全没有任何染污，就是断圆满；应该证的都已经证得，就是证圆满。

**(4) 利他：趣入慈〔悲、喜、舍〕等四无量心的正行；(5) 趣入具无所缘的正行。**

利他的时候，希求利他的心非常强。

虽然想利他的心很强，但是若有执著，很多障碍就会出来。

菩萨利他时，完全没有执著，没有一点障碍。因此而利他圆满，“无所缘”就是这个意思。

具无所缘的正行：具备空正见。“无所缘”就是空正见。“无缘大悲心”即具有空正见的大悲心。

四无量心所缘的众生是无量，无量有几个意思：

所缘众生的数量无量；观任何一个众生的苦无量；思众生所要具备的乐无量。

所以我们关心的内容非常彻底、没有界限——

众生应具备的所有的乐我们都要想到；应远离的所有的苦我们都要关心到。

对四无量心的解释有不同的，比如声闻独觉有四无量心，有悲无量心，但没有大悲心。

这种解释的四无量心与佛的四无量心的解释是不同的，不能混淆。

不要认为我们天天念的皈依发心是大乘的，之后念的四无量心是小乘的。

如果这样认为，就好像是倒过来的：先修大乘的菩提心，然后修小乘的四无量心。不是这样。

佛跟菩萨的四无量心与小乘的四无量心的品质差太远了！

**【讲记摘录】**(答：)有时候的确需要寻思，不能说有了伺察就一定不需要寻思，但有时候仅需要伺察，亦即两种初禅（有寻思的和没有寻思的）都要修持，必须要有如此的功夫。就像我们说初禅、二禅、三禅、四禅，以及空无边、识无边、无所有处、有顶天这八个，各有各的特点，不可说“上面的最好，所以不修下面的”，修菩提心和空正见的时候，各个都要用到，这样就能从不同的角度吸收。

以上四个自利的法和利他的法修的时候会非常殊胜，后面的四个是表达如何殊胜——

**(6) 趣入三轮清净的正行：**菩萨修前面四个法时，完全是在三轮清净当中修。

“三轮空”可以说是无边正理的空性，他虽然自利和利他的法修得这么多、这么广、这么完整，但是修每一个法时，从任一个角度执著心都不会冒出来，因为是无边正理的空正见。

所以从无量无边的角度，就有空性见出现，也可以说，从任何一个角度都不会出来执著心。

三轮：修者、所要修的法、修的行。

**(7) 趣入所为的正行：**菩萨的愿望非常大，目的非常广，修行上野心越大越好；轮回上野心越大越贪。

比如阿底峡的供灯文，拿着一个灯，竟然想了那么多！这就是菩萨的伟大。  
菩萨的心非常广，发的愿特别大。我们是事情越多越烦恼，越烦恼心就缩回去了。  
这就是修行的力量，现在只有一盏灯就想了这么多，如果灯更多，肯定会供养的更多！  
想更多地供、更好地供的心特别强大，（所为指目标特别大，所以修行的心力就特别强大。）

**（8）趣入六神通的正行：**菩萨肯定具有六神通，其结果是做什么都是恰恰当当。  
因为他对未来的什么都看得清清楚楚，次第掌握得也好，修的效率也好。

**（9）趣入一切相智性的正行：**一切相智就是佛的法身。真正成佛是以法身为标准。  
宗大师在广论礼赞文中说菩提道是“往趣一切种智”，这里的“一切相智正行”就是这个意思。  
小乘的声闻独觉无论怎样修，最后都没有一切相智；大乘的伟大在于修的结果是一相种相智。  
以上九个是说，大乘以什么样的修行来升大乘。

### 【第9<sup>(9)</sup>义】资粮正行（17）

甲铠正行是讲修时前行的意乐多伟大；趣入正行是讲正行多伟大。  
这里是讲前行和正行都对了，但是没有达到量也不行，需要达到量。  
先要有品质，其次要达到量。甲铠正行和趣入正行是讲品质；资粮正行是讲要达到量。

**性相：**第9义：在《现观庄严论》的“**资粮**”中，“由广大的二资粮摄持、胜过大乘加行道世第一法中品（含中品）以下阶位，而能生〔资粮正行之〕自果——大菩提（佛果）——的菩萨瑜伽”就是“**资粮正行**”的定义。

资粮：宗大师在解释奢摩他资粮时说，能迅速且容易得到果的正因叫资粮。

广论：易引发奢摩他道及毗婆奢那道的正因。

这里讲的也是这样，就是能够非常迅速成就果的因，才叫资粮。

资粮与这个果的距离不可以太远，太远就不是迅速了。

资粮正行的界限是从世第一法的上品开始乃至相续后际当中。

为什么暖顶忍及世第一法的下品和中品都没有资粮正行？因为与果太远了。

那么与哪个果太远？有时见道也算果，虽然那时还没成佛，但是佛会给予授记。

见道叫极喜地，就是佛授记，所以欢喜得不得了。这时成佛的时间已经确定了。

与见道最近的就是世第一法的上品，所以世第一法上品是与这个果最近的因。

（音频八事七十义 2017HK-030）

菩萨瑜伽是菩萨修行时心里的证量，量有三种：现量、比量、再决识。

修慈心悲心菩提心真正达到量时，肯定是这三种量其中之一，不会是别的。

圆满一切相等四个加行和甲铠正行等四个正行的每个定义中都有“菩萨瑜伽”。

定义的前半部是讲什么样的菩萨瑜伽，即这个菩萨瑜伽的特质。

资粮的意思是，为了成就果而应该具备的量达到，就叫资粮。

定义中必须讲“能生自果大菩提”，修资粮正行的目的是为了得到自果大菩提。

所以资粮正行要在能生果的方面解释。能生就是去除“不能生”这块，不能生不叫资粮正行。

比如加行道世第一法中品以下就不能生，去除了这个，就是世第一法上品以上是能生。

### ▲见断三结 (萨迦耶见、戒禁取见、疑)

声闻独觉菩萨到了自己的见道时，能够非常肯定地确定可以证得自己的菩提果位。

入大乘见道与得到初地极喜地是同时。极喜：因为一登地佛就授记他会成佛，所以欢喜。

现在要知道，为什么一入见道就能够确定会成佛？

为了证自己的菩提往上走的时候，有三个障碍（即见道时要断的见断三结）——

一是不想往这条道路走的障碍；二是想去但是抓的方法有错；三是方法没错但是心里有怀疑。

如果认出来，一个是遍计的萨迦耶见；二是戒禁取见；三是疑。叫做“**见断三结**”。

萨迦耶见会使想去的心不会那么完整；戒禁取见使选的方法有错；疑会使你没有信心。

①**萨迦耶见**：遍计的萨迦耶见能障碍我们彻底放下并永远远离我执。

若内心深处发问：为了获得菩提果位，把我执永远彻底干干净净地破掉——

你心里真的能接受吗？你真的愿意吗？还是有一点恐惧的。

在执著心和智慧争论的时候，就有讲到我执很难放得下。

我们对我执认可的这块不是俱生的，是遍计的，我们心里认可萨迦耶见这块是遍计的。

我们内心认可萨迦耶见的这块，就障碍到我们完全放下并永远远离我执，

对菩提果位全心全意的追求和欢喜就很难产生，这就是遍计的萨迦耶见在阻挡。

当然我们大家都说我要解脱、我要成佛，但是真的对解脱那么有信心吗？未必！

由于遍计的萨迦耶见的阻挡，对解脱就不会全面的追求，这个非常有难度。

要做到全心全意地追求，对这个目的一点点染污都不出现，那就需要断除遍计的萨迦耶见。

怎样断除？进入见道就会离开它，那时我们内心里面遍计的萨迦耶见就永远不在了。

②**戒禁取见**：就是把不正确的修行方法当作正确。

如果我们对菩提果位充满全面的追求心，但是选择的方法错了，就是戒禁取的障碍。

方法错了，就必然得不到解脱果位。如果断除了戒禁取见，方法就不可能会错。

到了见道，由于断除了戒禁取见，就不可能选上不正确的方法。

方法选得对不对，对于能不能证得菩提果位是非常关键的，故这个方面不可以有一点点错误。

③**疑**：方法对，但没有百分之百的信心，这也很关键。若有一点点疑，就不会全身心地投入。

此三结断除后，对果方面追求的心就会圆满；对证得这个果位的方法你选的不会错；

对这个非常正确的方法，你会全身心投入。所以有了这三个，你不可能不证果！

所以入了见道之后，就有这样的确定：菩提果位必定证得。

从这种见道后能确定必定成佛的角度来说，见道也是一个果，所以说“自果大菩提”。

但是平常“大菩提”不是这样解释，而是解释成佛的果位。

既然极喜地是大菩提，那能生这个菩提的就是加行道世第一法的上品。能生和所生的关系。

四个正行分别是总别的关系，看一下界限就会知道：

资粮正行与出生正行：凡是出生正行，必定是资粮正行；凡是资粮正行，未必是出生正行。

资粮正行与趣入正行：凡是资粮正行，皆是趣入正行；凡是趣入正行，未必是资粮正行。

趣入正行与甲铠正行：凡是趣入正行，皆是甲铠正行；凡是甲铠正行，未必是趣入正行。



甲铠正行：存在于资粮道至相续后际当中。

趣入正行：存在于大乘加行道暖位至相续后际当中。

资粮正行：存在于大乘加行道世第一法上品到相续后际当中。

出生正行：八地九地十地等三净地。

**分类：**其中，若予以区分，有十七种如下：(1)大悲的资粮正行、(2)布施的资粮正行、(3)持戒的资粮正行、(4)忍辱的资粮正行、(5)精进的资粮正行、(6)静虑的资粮正行、(7)般若的资粮正行、(8)止（奢摩他）的资粮正行、(9)观（毘婆舍那）的资粮正行、(10)止观双运道的资粮正行、(11)善巧方便的资粮正行、(12)圣智的资粮正行、(13)福德的资粮正行、(14)道的资粮正行、(15)陀罗尼（总持）的资粮正行、(16)地的资粮正行、(17)对治的资粮正行。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“悲及施等六，并修止观道，及以双运道，诸善权方便，智福与诸道，陀罗尼十地，能对治当知，资粮行次第。”

**界限：**存在于大乘加行道世第一法上品至相续后际当中。

这里是从五个不同的角度来说资粮正行，每个角度都包含了菩萨所有的修行。

①**从意乐与加行的角度：**意乐是大悲心，加行是从布施到般若等六度。从第一到第七。

大悲心要达到量，才是能生自果大菩提的正因。要为达到这样的量而修，后面的六度也同样。

资粮正行的意思是，要达到量才会有结果出来，才会圆满。

六度各有从自己角度的圆满的果，要达到量或圆满的时候，它的作用才会发挥出来。

②**从上座和下座的角度：**第八到第十是止观双运的上座资粮；第十一善巧方便是下座的资粮。

下座主要是累积福德资粮；上座主要是智慧资粮不断成长。

③**从见与行的角度：**是第十二圣智资粮和第十三福德资粮。这与上边的上座和下座有点关系。

为什么先讲座中、后边讲末座中？因为先要有根本定，然后才有后得。

因为平常生活的改变（下座）是目的，为了这个先要上座练习，下座之后练习面对实际的功夫。

后得的意思是根本定的后面才会有一个改变，这个改变是目的，所以不应该把闭关当作目的。

见与行：佛教的任何行动，后面都有非常大的智慧的道理，不是随便的行动。

修行者的每个行动背后都是有理由的，而且理由很清楚，这就是见解，以这个见解来修行。

所有的烦恼都是从见烦恼来，内心的各种想法和外面的行动都是从“见”来。

如果见正确，后面的什么都会正确；如果见有问题，后面的什么都会出问题。

正确的修行由正确的见带来，所以每个见都要达到量。

**见**的资粮就叫“圣智资粮正行”；**行**的资粮就叫“福德资粮正行”。

**缘起与空性：**缘起是福德方面，如果对法的表相作出正确的因缘取舍，后面会有大的变化。

佛陀以报身和化身等一切圆满的色身出来利益众生，这都是成佛之前积累福德资粮的结果。

所谓的福德就是有一种看得见的大的变化，能生佛的报身和化身。

④**第十四道资粮和第十五陀罗尼资粮。**

陀罗尼就是他看的和听的一切词和义都会记住，不会漏的，比如法流三摩地。



道的意思是不仅在头脑中要记住，而且实际修的也要非常好。  
这种功夫是一直要提升的，也要达到量。闻等于是陀罗尼；道就是思和修。

⑤应得的功德和应舍的过失。第十六地资粮和第十七对治资粮。

第十六地资粮指功德方面的修行，第十七对治资粮正行是把染污要一个一个去掉。

地：世间所有的果都是从地里生出来的，同样，修行者内心里的果也是从地争取到。

所以“地”是从得到功德的角度说的名称。

地资粮是指在能够证得功德方面修行，一直要达到量。

对治资粮是对治所有的染污，即烦恼障和所知障。要在这方面努力对治，直至效果出来。

不是对治一次两次没有效果就算了，要不断串习，达到量才会永远改变。

(音频八事七十义 2017HK-031)

### 【第 10<sup>(10)</sup>义】出生正行 (8)

出生正行是一切相智十义中的四个正行中的第四个。

根据藏文，这里的“**出生**正行”应该是“**决定**正行”。仅用“出生”反映不出决定的意思。

与这个类似的还有四圣谛中关于“出”和“离”的翻译。

道谛是道、如、行、**出**，灭谛是灭、静、妙、**离**。

藏文的“出”和“离”是永远的、究竟的、完全不会退的出离。这个翻译反映不出这个意思。

另外藏文的“出”和“离”能看出是因与果的关系，是未来的词和已经过去的词。

中文也有一点这个意思吧，出是因、离是果。道谛是因、灭谛是果。

同样，出生正行按照藏文应该是灭谛的“出”和道谛的“离”，即“出离正行”。

**性相：**第 10 义：在《现观庄严论》的“及出生，是佛遍相智”中，“毫无疑问、决定能出生相智的净地瑜伽”就是“出生正行”的定义。

定义中讲到“毫无疑问、决定能出生”，这里的“能出生”说明它是因。

灭谛和道谛的“出”和“离”讲到永远，还有这里的“决定”就是没有任何疑问，定能成佛。

“出生”的意思是能出来。每个众生的心续中已经有佛性，但是佛性会不会出来，要靠修行。

通过甲铠正行和趣入正行的修行，五个方面的资粮达到量，后面的佛陀果位非常肯定地会出生。

从八地开始就会有这样的出生正行。

平常我们受戒时有“…从今时及至证得大菩提藏…”，特别说到不退菩萨。

那里的“不退”就是这里的“决定”，就是肯定能成佛，有内外的征兆。

利根菩萨在加行道就有不退的内外征兆；中根菩萨初地会有；钝根菩萨最迟八地会有。

可以说到八地时所有的菩萨都是利根，没有钝根了。八地菩萨是不退的，内外征兆都有。

第三十八义有“就是已证得不退转征象的菩萨瑜伽的定义”，分三种：加行道、见道、修道。

利根在加行道得到不退转不一定非得是在暖位，只要在见道之前不退转就是利根。

八地之前得到不退转就是中根；八地时才得到，就是钝根。

这里是另外一种分法，是说见道和修道时得到的，那八地之前得到都是修道时得到的。

这里讲的是“决定能出生”，下面（指第三十八义定义）是说“不退转”，意思是一样的。不退转最迟在八地得到，故八地以上没有什么可问的“有没有得到不退转的征兆”，肯定有。所以八地以上菩萨是“决定能出生相智”的。故界限为——

**界限：**存在于三净地（菩萨第八地至第十地）当中。

从“出生正行”这个词中，一定要理解出“**决定能出生**”的意思，这是非常关键的词。

净地瑜伽：瑜伽指证量；净地指八地以上。所以是八地以上菩萨心续中的证量。

定义的意思：具备毫无疑问决定能出生相智的净地瑜伽，就是出生正行。

定义中的“能出生相智”的解释。先看分类中的第七和第八。

第七一切相智的出生正行是果；第八道之有境的出生正行是因，它是“能出生相智”。

因方面决定，果方面也决定了。这里有点怪，

刚才才是说“决定能（决定道）”，然后说决定果——相智。

**分类：**其中，若予以区分，有八种如下：

（1）所为的出生正行、（2）平等性的出生正行、（3）成办有情义利的出生正行、（4）不加功用、任运成就的出生正行、（5）超越常断二边的出生正行、（6）证得三乘义利的出生正行、（7）一切相智性的出生正行、（8）道之有境的出生正行。

这八个都是用“出生”，如果用“决定能出生”更好一些。

从因果的角度，比如第七与第八，如果有相智的因方面能决定，果方面才会决定。依赖关系。

**八个之间的依赖关系：**要得到第一所为方面的决定，需要依赖第二平等性的决定；

要得到第二平等性的决定，就要依赖第三成办有情义利的决定；

要得到第三成办有情义利的决定，就需要第四不加功用、任运成就的决定；

要得到第四不加功用、任运成就的决定，就要依赖第五超越常断二边的决定；

要得到第五超越常断二边的决定，就要依赖第六证得三乘义利的决定。

要得到第六证得三乘义利的决定，就要依靠第七一切相智的决定；

要得到第七一切相智的决定，就要依靠第八道之有境的决定。

已经学了十个义了，此十义主要是讲大乘修行者是怎样修的。

第六义是大乘所为，是讲修行人他心里追求的目的所为，第十义是说这个所为是有决定的。

有平等性决定，为什么有平等性决定？因为有成办有情义利的决定...一直往后推，直到第八。

这就是整个的理由，即理由的理由、理由的理由的理由...，是非常透彻的解释。

**（1）所为与（2）平等性的关系：**大乘的所为有三个：心力大、能断大、能证大。

菩萨心里的目的：所有应断的要断、应证的要证，心力大得不得了。我们也要有这样的所为。

从资粮道他一直为了达到这个所为而修行，现在到八地时，他心里确定：我肯定可以得到！

他为什么有这样的所为方面的肯定？因为平等性的出生正行。

**平等性：**菩萨的修行主要是修空性，空性与虚空一样，没有一个地方不存在，即空性与虚空平等。

我们平常讲各种平等，如轮回与涅槃平等，亲人与敌人平等...从各种角度讲平等。

这里的“平等性”是对空性的描述，空性是遍满的。

意为菩萨修空性时，空性在哪里，他的心就在哪里，因此他的心遍满一切处，无处不在。

比如金刚经：如来者，即诸法如义。佛的心是与空性结合。菩萨也以此方式修习，因为他要成佛。

为什么他的**所为**一定能达到？因为他对自己的心与空性结合方面非常有信心。

(2)平等性依赖(3)成办有情义利：为什么菩萨会肯定“我的心真的可以跟空性连在一起”？

因为他修空性时，是以菩提心摄持而修，是以无边正理而修，所以心真的可以与空性结合。

声闻独觉修空性没有菩提心摄持，故心不能与空性完全结合，所以得不到平等方面的决定。

菩萨是“成办有情义利”，而且他的菩提心和菩萨行没有界限，心力非常强大。

以这种心力支持修空性，所以他修的空性就能够变成“平等性”，就能够得到决定出生正行。

这两个是有依赖关系的：如果菩提心和菩萨行修得不好，就会影响到空性修得不好。

所以为什么能得到平等性出生正行？因为成办有情义利的菩提心和菩萨行的出生正行有得到。

(3)成办有情义利依赖(4)不加功用任运成就：为什么他修的时候有非常强的肯定？

第41义讲到：“在止息粗分之精勤的情况下，事业任运成就的净地瑜伽，就是『方便善巧加行』的定义。”其界限是“存在于三净地当中”。先初步地了解一下。

意为八地以上的菩萨粗分的精勤就没有了，几乎都是任运的，也可以说是善巧。

这里说的“不加功用”就是这个意思。

菩萨的菩提心和菩萨行方面有没有毫无疑问决定能成就的瑜伽？有。

因为成办有情义利的修行方面，如果一直有精勤，那心里还是不会有“肯定”出现。

如果达到任运的状态，不需要再加什么功夫，心里的肯定性才会出来。

所以成办有情义利的决定出生，要靠不加功用任运成就的出生正行。

(4)不加功用任运成就依赖(5)超越常断二边：

不加功用任运成就的出生正行会不会出现，取决于超越断二边的出生正行。

常是轮回；断指声闻独觉得到涅槃果位后不做利益众生的事情，与众生的关系是断的。

超越常断，就是没有落在常边、也没有落在断边。

意为没有对轮回受用的贪著，所以没有流转轮回；也没有落在不会照顾众生的断边。

如果落在这两边，就等于有我执和我爱执。因为有我执，就有常边；有我爱执，就会有断边。

我执：轮回的根是萨迦耶见，就是我执，所以我执就会有轮回。

我爱执：就是非常会照顾自己，应该说我爱执最强的就是声闻独觉的我爱执。

我们凡夫的我爱执是没有计划的、没有系统的，根本就不懂怎样爱护自己。

所以虽然我们爱护自己的心一直很强，但是不会强过声闻和独觉。

我爱执若真的很强、很有系统地懂得，就变成跟声闻独觉一样了。

如果有我爱执，自然任运是不可能出现的，由于有执著的影响，没有办法做到任运。

如果有我执和我爱执，肯定会加功用，肯定不能任运。

所以八地以上为什么叫净地，因为断除了烦恼障，远离了我执和我爱执。

答：中观讲的“不生亦不灭”和“不一亦不异”这里要特别加几个字——生，不是自己生的；灭，也不是自己灭的。一，不是自性成立；异，也不是自性成立。这些都是眼前一直存在的东西，这时讲的常和断不是轮回的常和涅槃的断，实际上真的有续流(常)存在，也有没有续流(断)存在，但这些存在都不是自性而存在。所以要加“自性”就是这个道理。现在这里是不用加“自性”，是远离——远离常边、远离断边。这里要这样理解：为什么远离了常边？因为远离了我执；为什么远离了断边？因为远离了我爱执。

#### (5)超越常断二边依赖 (6)证得三乘义利

为什么有超越常断二边的肯定，即内心里我执和我爱执肯定不会生起？因为修了声闻独觉的法，所以就有这种我执永远不会生起的肯定性；因为很好地修了大乘菩萨的法，所以能引发断边的我爱执毫无疑问就不会生起。“证得三乘义利”就是声闻独觉和大乘菩萨。这里的“义利”与前面不一样。前面“成办有情义利”的义利对象是有情；这里的“三乘义利”是指三乘的证量。前者的“义利”是众生要得到的；后者的“义利”是我们自己要得到的。一般来说，基智是声闻独觉修的；道智是菩萨修的；相智是佛心续中的智慧。道智分为声闻道智、独觉道智、菩萨道智，所以菩萨不可说“我是菩萨，我修的是菩萨道”，应该是“我是菩萨，所以我不仅要修菩萨道，也要修声闻独觉道”，因为菩萨什么都要修。可以说菩萨修的是道智，不可说菩萨修的是菩萨道，不会用这个词。

(音频八事七十义 2017HK-032)

出生正行在八地九地十地才会出现，即三净地。七地以下叫“不净地”；八地以上叫“净地”。庄严经论讲到为什么叫不净地和净地的理由：

中观应成：七地以下的菩萨有烦恼；八地以上的菩萨断除了烦恼。这是最究竟的说法。

中观自续：七地以下的菩萨需要付出努力，他的努力被我爱执的习气所染，我爱执到八地时净除。

**复习：**八个出生正行中，前面的六个之间都是前前依赖后后——

相智十义中的第六义是大乘的所为，即心力大、能断大、能证大，就是佛的法身的意思。

此处所为的出生正行就是确定可以证得，根据定义就是“毫无疑问决定能出生所为”。

所为是佛的法身，法身主要靠空性，此处的“平等性”就是空性。

金刚经：如来者，即诸法如义。如来就是佛的法身，

佛的法身就是诸法如义，如所有性是什么，佛的法身就是什么。

佛陀果位(1-所为)之所以这么确定可以证得，因为他是以无边正理的力量来修空性(2-平等性)。

无边正理的产生是依靠菩提心的力量(3-成办有情义利)。

意为：如果要把平等性的空性修得非常圆满，需要依赖把菩提心或菩萨行修得好。

若要以六度四摄利益有情能够圆满成办，需要依靠自然任运的功夫(4-不加功用任运成就)。

(4) 不加功用任运成就的出生正行依赖 (5) 超越常断二边的出生正行 (补充前面)

若要达到自然任运不加功用地利益有情，需要依靠空性与缘起变成一体的修行。

因为如果空性与缘起变为一体的话，我们不会累。因为空性会带来放松；缘起会带来精神。有精神的同时会放松，就不会累；若有精神时不会放松，则越有精神越绷紧，就会累。

又有精神、又完全没有紧绷而放松，这两个结合才会任运。

所以不加功用任运成就的正行依赖于超越常、超越断。

超越常边等于是空的意思；超越断边是缘起的意思。

超越常边时没有落到断边；超越断边时没有落到常边。

平常解释有自性或真实有就是常边，没有自性、没有真实，完全无，就是断边。

另外一种解释：常边是轮回、断边是罗汉跟众生的关系断掉，自己完全在定中享受。

断掉之后，好像在虚空中存在，因为他们没有肉体，只在心识入定当中存在，此即无余涅槃。

去除这种断边需要菩提心，修缘起修好的话，就等于是菩提心。

意为：如果心里真正地把因缘的依赖关系想通并接受的话，那就不得不起菩提心。

菩提心并不是那种没有智慧的善良，在缘起的智慧非常广时，自然就会生起菩提心。

宗大师说，对菩提心、慈心、悲心先要用观察修，因为其后面有无量无边的理由来生起。

这些理由都是因缘依赖的理由，这个依赖那个、那个又依赖那个…

把轮回里面这么广的依赖关系认识清楚之后，菩提心、慈心、悲心就出来了。

所以缘起修得广的话，就等于菩提心。所以修缘起就等于超越断边。

超越断边就是断除我爱执，也可以说生起菩提心，或者说菩提心修得圆满。

超越常边，就是断除轮回的执著，断除轮回的根。断除轮回。

能够断除轮回的空道理，与能够断除罗汉的我爱执的断边，

这样缘起和空都修好的话，就是不加功用任运成就。

所以不加功用任运成就的出生正行依赖超越常断二边的出生正行。

(5) 超越常断二边的出生正行依赖 (6) 证得三乘义利的出生正行 (补充前面)

三乘证量：菩萨不仅要修大乘的证量，小乘声闻独觉应该要修的证量也要修。

修声闻独觉的法，就等于超越常边；修菩萨的证量，等于超越断边。

因为声闻独觉是断除轮回，菩萨不贪图罗汉的享受，永远跟众生在一起利益众生。

所以超越常边是依赖证得声闻独觉的义利而修的结果；超越断边是证得大乘义利的结果。

所以超越常断二边的出生正行是依赖证得三乘义利的出生正行。

(7) 一切相智性的出生正行依赖 (8) 道之有境的出生正行。

第一至第六互相之间是前前依赖后后的关系。

第七与第八是总结，二者之间是因与果的关系。果是一切相智；因是道。

对因方面毫无疑问地做好的话，果方面肯定会毫无疑问地出来。

所以果一切相智的出生正行依赖道的有境的出生正行。

一切相智是道的对境（对境即目的地的意思），是它的所缘。道是有境。



整个十个义是能表，七十义都是能表；八事是所表。七十义与八事是能表和所表的关系。

比如第一事，发心等十义是能表，一切相智是所表。

意为：透过十义，我们头脑中明白一切相智是这样出现的。这十义有能够表达的作用。

这十义是一切相智的义，因为透过这十义能够表达一切相智。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“所为及平等，利有情无用，超二边出生，证得相出生，一切相智性，道有境出生，当知此八种，是出生正行。” 38 分结束

## 2. 第二事 道智十一义

(音频八事七十义 2017HK-032) 38 分开始

### 2. 解说能诠「道智」的十一义

现在开始是道智。道智总共有十一个义。道智是菩萨修的，十一义让我们了解菩萨怎样修行。菩萨从大悲心开始，然后修菩提心。一般是说从资粮道和加行道开始进入大乘，但是真正的大乘道是从见道才开始，“道谛”的“谛”是真正的意思。

五道里面从见道开始才是道谛，资粮道和加行道不算道谛。见道之前这块是道智支分(第一义)。

大乘见道有个特别处：声闻、独觉、大乘所要现证的他都要现证，包括——

声闻入他们的见道所要现证的、独觉入他们的见道要现证的、大乘入自己的见道时要现证的。大乘菩萨在入自己的见道时，除了证自己的那块之外，声闻独觉见道时应该证的他也要现证。这是大乘与声闻独觉证见道时不一样的地方。

所以他要证三个：了知声闻道的道智(第二义)、了知独觉道的道智(第三义)、大乘见道(第四义)。

菩萨在修道时需要有成就感，因为修道的路是特别长的。

如果自己没有发觉自己有证量、自己有功德，这个路是走不上去的。人没有成就感时就想退。

所以这里就讲到大乘修道的作用(第五义)，分六，其中第五讲到——

修道位菩萨的身依所住过的任何地方皆成为佛塔。

这些作用出来后，他会觉得我走的路对了，就会更加往前冲，所以修道的作用是他依靠的东西。

修道分为有漏(分别心)的修道和无漏(现量)的修道。

胜解修道(第六义)、胜解修道功德(第七义)、回向修道(第八义)、随喜修道(第九义)是有漏修道。

引发修道(第十义)和清净修道(第十一义)是无漏修道。

无漏是在现量的根本定当中的意思。有漏是出定后心里善的分别心，比如胜解、回向、随喜。发菩提心也是分别心，成佛之前没有现量的菩提心。

所以菩萨的修道是入定出定或闭关出关配合着修、交换着修，慢慢地往前走。

胜解的功德(第七义)就是发菩提心的功德的力量，这对修道非常有帮助。

菩萨修道智就是这样的状况，道智就是由这十一个义来表达的。

(音频八事七十义 2017HK-033)

### 【第 1(11)义】道智的支分 (5)

**性相：**第 11 义(改为“第 1 义”更恰当)：在《现观庄严论》的“令其隐闇等”中，“由道智的因、体性、果三者任一所摄的大悲心摄持的殊胜功德”就是“道智的支分”的定义。

相智、道智、基智是菩萨所修的对境；能修的是后面的四个加行；修行的结果是果身。

透过十个义来了解相智(第一品)；透过十一个义来了解道智(第二品)。

菩萨对声闻道、独觉道、大乘道都要修，修的时候是有标准的。

对于声闻道，声闻也修、菩萨也修，但是他们两个修的时候是有差别的，标准不同。

比如小乘也要修空性、大乘也要修空性，与小乘不同的是大乘是以无边正理来修空正见。

我们没有说所修的对境空性不一样，我们是说能修是不一样的，所以两个的效果完全不同。所以要注意能修的有境需要具备什么要求，声闻和菩萨是不一样的。

分辨：虽然声闻和菩萨都修声闻道，但是菩萨在能修方面要具备很多要求和条件。所以菩萨修的声闻道可以说是“声闻道智”，其中“道”是对境；“智”是有境。如声闻道智就是菩萨在修声闻道时对菩萨的有境有很多要求，这些要求只有菩萨才能具备。所以虽然声闻也修声闻道，但他没有“声闻道智”，因为他能修的有境不具备应该具备的条件。同样，菩萨才有独觉道智，独觉虽然修独觉道，但是他不具备“独觉道智”。菩萨道智只有菩萨才能修，修的时候也要具备一定的条件，所以叫菩萨道智。所以道智的“道”具体认出来的时候有三个：声闻道、独觉道、菩萨道。“道”分为三个，所以“智”也分为三个：声闻道智、独觉道智、菩萨道智。这就是道智。

三个道智都是菩萨要修的。那为什么菩萨要修这三个道智？

①因为菩萨要从究竟的角度来利益一切有情，从究竟的角度，只有三个地方菩萨可以带众生去。最究竟的是佛的果位，如果达不到最究竟，可以暂时带到声闻和独觉的果位。②带到声闻果位的方法是声闻道，得到独觉果的方法是独觉道，得到佛陀果位的方法是大乘道。这些方法菩萨都要学，都要懂，他自己都要亲身修，而且修时要达到菩萨修三道智的标准。这样利益众生才能非常圆满。一个独觉把众生带到声独果位和一个菩萨把众生带到声独果位，当然菩萨是无能比的。所以对“道智”这个词了解的时候，不要认为是一个东西，而是声闻道、独觉道、大乘道等三个都能达到修行的要求，这样才叫道智。要抓三个东西。

分辨：修道智和有道智：道智的界限和修道智的界限不同。道智是从见道开始有的，但是修道智不等于内心里已经有道智了。比如资粮道和加行道阶段，菩萨也有修道智，但是他们心续中还没有生起道智。他们在资粮道和加行道也修基智和相智，但基智和道智都是见道以上才有，相智成佛才有。注意：“修道智”不是专指还没有生起的阶段，生起前和生起后都可以叫“修”。比如我们现在还没有生起菩提心，但是我们在努力地练习，所以可以说“修菩提心”。已经生起菩提心的菩萨也可以说“修菩提心”，（因为菩提心有不同的等级，需要不断增长。）所以还没有生起道智，要修；生起之后要令其不退，也要修；生起之后要令其增长，还要修。

道智的支分是与道智连在一起的意思，道智的支分包括初、中、后三个阶段：道智生起之前的准备（因）叫道智的支分；道智本身也叫支分；后面的结果也叫道智的支分。道智支分定义中有“道智的因、体性、果任一所摄”，这是道智支分定义的第一个条件，意为：生起道智之前的因、生起的道智的体性即它本身、生起之后的结果。以证量的高低差别来说，道智的因的阶段道智还没有生起，所以这是道智支分里面最低的。定义中的第二个条件“大悲心摄持的殊胜功德”没有讲“任一”，因为——道智支分的因、体性、果三个中必须都要由大悲心摄持，这是确定的。

所以道智的因是从有大悲心开始，这是因的界限。

一个小乘行者会不会变成大乘，主要看内心里面我爱执是否放下，这是界限。

如果放下，就会关爱一切有情，就变大了，所以大乘与小乘的界限就在大悲心这里。

声闻独觉的心续中没有大悲心，意思是什么时候他们生起大悲心，就不叫小乘了。

他们在前面修知母念恩报恩时心还没有转，生起大悲心的时候就放下了我爱执。

资粮道加行道都是道智的因，进入资粮道之前修七因果时就有大悲心了。

**道智的因：**从生起大悲心开始有。在生起大悲心之前不可说有道智的因。

**道智的体性**就是道智本身。**道智的结果**是究竟成佛，并且把有情带到佛陀果位。

在没有成佛之前，也有对众生引导，即把众生引入声闻独觉和大乘。这些都是果。

**界限：**存在于大乘种姓已觉醒者至佛地。大悲心生起就是大乘种姓已经觉醒。

一切有情都有大乘种姓，只是有没有觉醒的差别而已。

比如我们看的都是大乘的书，一直在学习。但是若没有大悲心，大乘种姓就还没有觉醒。

如果种姓已经觉醒，就叫“种姓者”，如声闻种姓者、独觉种姓者、大乘种姓者。

种姓与种姓者意思不同。大家都有大乘种姓，但是种姓觉醒了之后才可以说是“种姓者”。

无造作的菩提心生起才叫“大乘”，大悲心生起后菩提心之前叫“大乘种姓者”，还不是大乘。

大乘种姓者与大乘是四句关系：

二者都是：已入大乘资粮道，但还没有成佛；成佛之后可以说大乘，但不可说“大乘种姓者”；

还未入资粮道但是大悲心已经生起，是大乘种姓者，但不是大乘。

**[大乘种姓(众生皆有)•种姓者(种姓已觉醒)•大乘种姓者(生起大悲心未生菩提心)•大乘菩萨(任运菩提心)]**

**分类：**其中，若予以区分，有五种如下：

(1) 已离道智支分的障碍——增上我慢现前、(2) 近取(亲因)——大乘种姓已觉醒、(3) 顺缘(外缘)——发菩提心、(4) 道智的本质、(5) 道智的作用。

其中的第四是道智的体性；第五道智的作用是道智的果；前面的三个是道智的因。

▲这里大悲心与菩提心的名字(关系)蛮有趣：(第二) **大悲心——近取因**；(第三) **菩提心——顺缘**。

其意为：菩提心是为了大悲心。因为发菩提心是“为利众生愿成佛”。“为利众生”是**大悲心**。

“我要成佛”是为了“利众生”的目的，所以菩提心是对成就大悲心的为利众生目标的帮助。

这里说的发菩提心是顺缘，就是这样的意思。(菩提心是成就大悲心的目标的顺缘或工具)

也可以说，大悲心与大乘本身就是一体的，因为利益一切有情就叫大乘。

菩提心是“我要成佛”，要成佛是利益众生的一个工具，心里面真正想的是要利益众生。

把大悲心和菩提心放在一起，就会对菩提心有比较准确的认识。

平常我们是想，利益众生不是重点，成佛才是重点。

我成了佛，想利益就好好干一下，不想干就自己好好受用一下。这样不对！

**【讲记摘录】**但实际上菩提心并不是如此，应该倒过来，利益众生才是重要的，菩提果位只是为此的一个工具而已。只有如此的心态，菩提心才是正确的。所以大乘(或道智)的**近取因**是大悲心，而缘(**顺缘**)是发菩提心。

### (1) 已离道智支分的障碍——增上我慢现前

另外一个关键，就是要远离增上我慢。

声闻独觉有增上我慢，我们自己也感觉到，我们的我爱执很重。

有的人修得很好的时候，看到别人还是这么差，自己超越很多，感到没有办法跟他们在一起。

声闻独觉自己没有贪，看到众生这么恶，自己就变得高高了。实际上他和众生差距确实很大。

这种慢心是很恐怖的，是进入大乘的非常大的障碍！

菩萨是把任一众生当作母亲，放得高高的，自己放得低低的这种心态。

修来修去和众生的距离越来越远，调整这种心态是非常大的困难。

调整这种心态要靠大悲心，用七因果或自他相换来排除对众生的慢心，大悲心生起就排除了。

定义中讲大悲心生起是道智支分的起始界限，所以大悲心生起与远离增上我慢是同时的。

当然这是两个不同的东西，大悲心是要正面生起的；增上我慢是要远离的。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“调伏诸天故，放光令隐闇，境决定普遍，本性及事业。”

天和声闻独觉这些比较有功德的觉得自己比有情好多了，这种慢心障碍他们进入大乘。

佛陀透过神通的力量把他们的慢心去除，目的是为了让他们进入大乘。

“放光令隐暗”就是他们的光跟佛相比，就好像完全没有一样。

(音频八事七十义 2017HK-034)

道智的支分包括道智前面的部分(道智的因)和道智本身(道智的体性)，还有道智的果。

五个道智支分中的前三个是能生起道智的因；第四个是道智本身；第五是道智的作用(果)。

道智的作用是有了道智之后，菩萨有什么改进和增上。

像菩萨修声闻道和独觉道的结果，是远离常边；菩萨修大乘道的结果，是远离断边。

菩萨远离常断边的结果是修道智带来的，这就是道智的作用。

道智支分的第一个是去除增上我慢。一个生起大悲心的人，他对众生非常尊敬、非常亲爱。

如修心八偈第二偈：任与谁等会聚时，思已较诸众人卑，从心深处视众生，恒常尊他为最胜。

这样的人不可能有“我比他高”的这种心态。

他会想，无始以来众生对我付出的太多了，我完全没有回报他们。

有了众生，我可以修菩提心，可以修大悲心，也可以累积资粮，也可以成佛。众生是如意宝。

如果我们心里不能把众生当作非常宝贵，是有问题的。

天对下界众生就非常有慢心，他们觉得自己的身体和受用非常圆满，对此有慢心。

声闻独觉觉得自己比流转轮回的众生更高，有这种慢心，没有把众生放得最高。

我们认为自己修得好，对周围烦恼很粗的人看着不舒服，甚至认为这些人完全没有价值。

有了这种慢心之后，就与生起真正的菩提心太遥远了，慢心是生起大悲心和菩提心的障碍。

现观：调伏诸天故，放光令隐暗。佛调伏天和声闻独觉的慢心，为了让他们进入大乘。

### (2) 近取(亲因)——大乘种姓已觉醒、(3) 顺缘(外缘)——发菩提心



现观庄严论：境决定普遍。

决定：声闻独觉不属于修大乘，大乘必须要决定，必须是有修大悲心菩提心根器的人才可以。

“决定”不是讲声闻独觉，是说大乘种姓者如果具备大悲心，他的大乘种姓就觉醒了，然后他发了菩提心，就入了大乘。“决定”指的是具大乘种姓者的人。

普遍：有情心续中皆有佛性，将来都会生起大悲心和菩提心而成佛，从这个角度说就是普遍。生起大悲心和菩提心就可以进入大乘，所以声闻独觉最终都会成佛。

这里的“普遍”是为了去除唯识、经部宗、毗婆沙宗的究竟三乘的观点。

究竟一乘：任一有情最后肯定可以成佛，没有别的结果，这就是究竟。

究竟三乘：声闻独觉不会成佛，先是有余涅槃，最后无余涅槃。这时就结束了，不会再入大乘。

(4) 道智的本质（现观：本性）。(5) 道智的作用（现观：事业）

**界限：**存在于大乘种姓已觉醒者（即：已生起大悲心者）至佛地当中。

即大乘五道当中都有道智的支分，因为连佛地也有。

道智的支分从资粮道之前生起大悲心的时候开始。大乘种姓觉醒的界限是生起大悲心。

道智与道智的支分是三句的关系：凡是道智，皆是道智支分；是道智的支分，未必是道智。

## 【第 2<sup>(12)</sup> 义】了知声闻道的道智（2）

**性相：**第 12 义：在《现观庄严论》的“弟子”中，“由发心、（回）向、通达空性的般若三者所摄持，为了随顺摄受具有声闻种姓的所化机，而住于所应了知的现观种类的大乘圣者之智（改为『①为了随顺摄受具有声闻种姓的所化机应了知，②而住于声闻现观种类，③由发心、（回）向、通达空性的般若三者所摄持的**大乘圣者之智**』）就是“了知声闻道的道智”的定义。它与“住于声闻证悟种类的大乘圣者之智”同义。

大乘圣者之智具备三个条件，标注如上。

第一个条件：为了随顺摄受具有声闻种姓的所化机而应了知。

大乘圣者内心证量有多种，有些是为了度声闻种姓、有些为度独觉种姓、有些为度大乘种姓。也有为度增上生的。他有许多不同的摄受对象，现在这里讲的是摄受具有声闻种姓的所化机。为了度声闻种姓的所化机，他应了知的内容，就是这里讲的。

这里的“了知”是指应该修的，是自己修的当中的了知，自己内心的体验。

佛教中真正的修行上的了知完全是修慧的了知，不是闻和思那个层面的了知。

第二个条件：住于声闻的现观(证悟)种类

大乘圣者内心的证量肯定不是声闻的，他为了调伏声闻种姓者而所修的与声闻所修是相类的。所以这里没有直接说“声闻的现观”，而是说“声闻的现观种类”。住于：就是属于这一块。

它与“住于声闻证悟种类的大乘圣者之智”同义。

前边用的“现观”与这里用的“证悟”是一个意思。

要分清楚“声闻的证悟”与“声闻的证悟种类”：

声闻证悟是真正的声闻相续中的证量。菩萨也修与此相似的，但不完全是声闻相续中的那种。

所以不可说菩萨修的是真正的声闻证悟，只是与此相似而已。

不要认为“声闻证悟的种类”比“声闻证悟”差，要是变成真正的声闻证悟，那就真的差了！

### 第三个条件：大乘的发心、空正见、回向

发心、通达空性的般若、回向，这三个就是前行、正行、结行的意思。

意为菩萨修知声闻道的道智的时候，前行是发菩提心、正行由空正见摄持、结行是回向。

这三个是**重点**，菩萨与声闻虽然都修声闻道，但是差异就在这里。

菩萨修声闻道时，前面有**菩提心**的意乐，中间有**空正见**的摄持，后面是利益一切有情的**回向**。

而声闻道没有这三种修行，所以这是关键的关键。

声闻要脱离轮回，所以他们修的最主要的法就是四圣谛。

大乘圣者为了随顺摄受具有声闻种姓的所化机，他们也要修四圣谛。

他们都修四圣谛，但是菩萨修的四圣谛要比声闻胜出无数倍，那他们的力量在哪里？

菩萨的力量就来自于**空正见的摄持**。他们修四圣谛的每个行相都是由空正见来摄持。

比如第一个行相无常，只有把无常与它上面的空性结合修，才会透彻地看到无常的本质！

正如心经里面说的，了解“空即是色”，才会把色法看清楚。

如果没有看到空即是色，无论怎样了解色法，那了解的也一定不圆满。

所以如果要透彻地了解无常，必须要了解无常完全是在空性中存在。

同样，若没有无常，无常上面的空也无法解释。（“色即是空”）

就是说，只有把无常与它的空性结合起来看，才能看到真实的无常。

（只有经过这样的闻与思），在自己内心里面修无常的时候，才会修到最真实圆满的无常。

如果对无常的认知有错，那你修的也会有错，你对无常的体悟中很多执著和偏见就会出来。

修第二个行相苦也是这样，如果把苦与苦上面的空性结合地修，才会全面地看到苦。

不管是从苦的存在方式，还是对苦的理解的角度，都要与空性结合——

这样才会从所有的角度把苦谛看得清清楚楚。没有空正见，苦谛就不会修得多好。

所以菩萨以空正见来修四圣谛，当然会比声闻修得好得太多。

从无常和苦的角度，四圣谛的第三行相“空”与第四行相“无我”是比较深的道理。

但是从空性的角度，它还是非常粗的世俗的法。

这里的空是指**常一自在空**；无我是指**能独立实质有的补特伽罗空**。这两个都是世俗谛的法。

如果把这两个道理与空正见结合，就会看的非常透彻，修的也会最好。

学习和修行四圣谛的其它行相也都是这样。此处为什么把空正见当作正行，就是这个道理。

菩萨修五道，都是以空正见的力量使其圆满。比如修布施时，是以空正见的力量使布施圆满。

金刚经里从头到尾都是这样解释，菩萨以空正见的力量使修行的各个阶段都能快速且圆满。

金刚经在开头说，要生起菩提心，空正见修得不好，菩提心也不会修好。

不是这个意思：我布施修得圆满，但空正见修得不好，所以我没有成就。

而是说：布施本身要成就，必须要有空正见摄持。意为：离开了空正见，布施是不会圆满的。

为什么把空正见当作正行，关键就在这里。

接下来要了解，作为菩萨正行的空正见这么有力量，是什么原因？是菩提心的力量在影响。

所以空正见和菩提心是一个帮助一个。菩提心是前行。

前行的发心和正行的空正见做完之后，要好好回向，就是为了利益众生要成佛。

正行修什么样的法，与回向是有关联的。

菩萨修四圣谛时，前面有发心，正行有空正见摄持，后面有回向，所以是非常圆满的修行。

所以以这种力量，菩萨修四圣谛是道智，而声闻修四圣谛就不是道智。差别就在这里。

第三品基智的第一义说：智不住诸有的道智与了知声闻道的道智同义。

智不住诸有的意思是以智慧的力量，没有住在轮回。这种道智就是智不住诸有的道智。

我们会认为：菩萨在成佛之前不是一直在轮回里边吗？这就要区分“轮回的所处”与“轮回”。

菩萨在轮回的所处，不可说菩萨在轮回。菩萨是自愿自主地在轮回里边救度众生。

“在轮回”的意思是自己不是自愿不是自主，“轮”是被动的意思。

菩萨心续中有了知声闻道的道智，以此力量菩萨不住诸有，不流转轮回。

道智的范围很广，智不住诸有是指不流转轮回方面的道智，这个道智与了知声闻道的道智同义。

声闻要到无学道才能智不住诸有，菩萨不用到无学道，他从资粮道加行道开始就不流转轮回。

因为与轮回对立的法是四圣谛，菩萨在资粮道加行道修的四圣谛远远超过声闻罗汉所修的四圣谛。

此时菩萨既在轮回的所处于面、又不流转轮回。

法的本质是用与它相违的法才能对治它，这是大自然的法则。

所以要对治流转轮回，就要用与轮回相违的法，这个法就是四圣谛的法，没有别的。

由于菩萨修四圣谛的力量特别强大的缘故，他在资粮道加行道就能自己控制不流转轮回了。

轮回对于他就好像不存在一样，他是在“轮回的所处”里面。

而声闻独觉则不可能在资粮道加行道阶段修四圣谛时就能不流转轮回。

他在修四圣谛的同时就在流转轮回，甚至他到了见道和修道时还会流转轮回。

而且他一旦不流转轮回了，他就无法在轮回的所处中存在，他就离开了。(无余涅槃)

菩萨在资粮道和加行道阶段修四圣谛，修了没有多久他就可以掌握自己的轮回。

而且他不是很害怕而想离开轮回，他可以住于轮回而不流转轮回。他能做到这个。

声闻到有余涅槃时，身体还是会痛。他已经到了无学道了，已经断除烦恼了，还是会痛。

菩萨到见道就已经不会痛了。这是菩萨修四圣谛的影响。

由于他四圣谛修得好，他的肉体就变了(见道时得到意生身)，他的轮回的东西就变了。

是四圣谛的力量使他变的，因为四圣谛就是对治轮回的。

这里是在表达菩萨修四圣谛有多厉害！

(音频八事七十义 2017HK-035)

**分类：**其中，若予以区分，有二种如下：(1) 菩萨圣者心相续中了知声闻道的道智、(2) 佛圣者心相续中了知声闻道的道智。

**界限：**存在于大乘见道至佛地当中。

了声闻道的道智与住于声闻证悟种类的大乘圣者之智同义。

所以了声闻道的道智是在大乘圣者的心相续当中。见道以上就是大乘圣者的菩萨。

这就是第一个，菩萨圣者心相续中的了声闻道的道智。

大乘五道的无学道就是佛。因为佛的相续中是有道智的。

这两个分类就是把道智分为两个：道智的修的阶段和修行圆满的果的阶段。

### 【第3<sup>(13)</sup>义】了知独觉道的道智（2）

**性相：**第13义（改为“第3义”更恰当）：在《现观庄严论》的“麟喻道”中，“由三种特质（即发心、向、通达空性的般若）所摄持，为了随顺摄受具有独觉种姓的所化机，而住于所应了知的现观种类的大乘圣者之智””【改为“为了随顺摄受具有独觉种姓的所化机应了知，而住于独觉的现观种类，由三种特质（即发心、回向、通达空性的般若）所摄持的大乘圣者之智”】就是“了知独觉道的道智”的定义。

它与“住于独觉证悟种类的大乘圣者之智”同义。

**分类：**其中，若予以区分，有二种如下：（1）菩萨圣者心相续中了知独觉道的道智、（2）佛圣者心相续中了知独觉道的道智。

**界限：**存在于大乘见道至佛地当中。

知独觉道的道智与了声闻道的道智大同小异。把这里的“独觉”改成“声闻”就一模一样了。

由发心、回向、通达空性的般若等三者所摄持，简称为“三种特质”。

为什么叫“特质”？因为只有菩萨才会修，声闻独觉自己修时不会修这个。

所以前行有菩提心、正行有空正见、后面有回向，这样的修法是菩萨的特质。

实际上“通达空性”应该放在中间，由于词句顺不顺的原因，此处把它放在后面。

首先要了解定义中的最后一句“大乘圣者智”，就是大乘见道以上的修行者心续中的证量。

第一个条件：“为了随顺摄受具有独觉种姓的所化机所应了知”。

虽然我们天天回向：殊胜菩提心妙宝，诸未生者令生起，诸已生者不退失，祈愿辗转得增胜。

就是心里要想：我心中的菩提心没有生起的要生起，已经生起的不要退，而且要增长。

这样想的时候，是想“我”的心续中要生起菩提心的证量，好像是自私的感觉。

菩萨发菩提心的时候，前面有意乐——我发菩提心是为了利益众生。

还有我们在受大乘菩萨律仪的时候，也是对饶益有情作出承诺。

但是实际上，发菩提心完全是为了利他而发菩提心，受律仪也是为了利他而受。

因为他在前面已经想好了：为了利他，我不得不修。完全是为了利他，我要修菩提心。

如果是为了自己，那就与菩提心没有关系，你就直接修声闻独觉的罗汉果就好了。

所以菩萨所修的一切法都是没有为自己的，完全是为了利他。

所以菩提心续中的了声闻道和道智和了知独觉道的道智完全是为他人而修。

不仅如此，他自己修的菩提心和空正见也是为他人而修。

那么，他是为什么样的他人？有的是为声闻种姓的所化机、也有为独觉种姓和大乘种姓的。

**第二个条件：**“住于独觉的证悟种类”。

不可说菩萨所修的了知独觉道的道智是独觉的证悟，但是可以说它是独觉的证悟种类。

独觉也修、大乘圣者也修，大乘圣者修的是属于独觉证悟这一类的。

不要认为“证悟种类”就比“证悟”差一点，实际上是比它更殊胜。

比如修能取所取二空这样的粗的法无我，菩萨比独觉修得更好。

现在这里讲的独觉的证悟，就是能取所取二空的那种证悟。

现在是以狮子贤(瑜伽行中观自续派)的立场来学习现观庄严论，根据瑜伽行中观自续派——

声闻的所应修是补特伽罗无我、独觉的所应修是粗品法无我、大乘的所应修是细品法无我。

声闻的所应断是补特伽罗我执、独觉的所应断是在声闻的基础上加粗品法我执。

大乘的所应断是再加上细品的法我执即所知障，总之一切烦恼障和所知障都是所应断。

**第三个条件：**三种特质（即发心、回向、通达空性的般若），这个条件是最主要的。

这三个中最重要的就是中间的空正见所摄持的正行。

我们平常是说前行的意乐和结行的回向很重要，但这两个重要的原因是它们会影响到正行。

意为：作好前行和回向的目的是为了让正行的力量发挥，所以正行才是最主要的。

正行就是圆满一切相的空正见（修次中篇）或者说是无边正理的空正见。

而前面的发菩提心和后面的回向都会对圆满一切相的空正见有帮助。

那中间的空正见为什么变成正行？

了知独觉道的修行就是能取所取二空，如果有空正见摄持，会把能取所取二空修到最好的程度。

关键是要了解，为什么有空正见摄持而修，能取所取二空就会修到最好？

**原因：**如果修能取所取二空时不执著，就会把能取所取二空的道理分析得更透彻，且不会偏向。

还有，如果不执著，心就不会被限制，会以无限的可能性的角度来分析，以无量无边的门来观察。

这样，对能取所取二空就会从多个角度深入而透彻地理解，这就是最关键的道理。

所以修大悲心和菩提心时由空正见摄持，就会修得最好，修六度也是这样。

最好的意思是力量最强、效果最圆满，可以发挥到极致（究竟）。

空正见不是我们平常想的不执著的意思。我们平常认为的不执著就是不去多想。

真正的不执著的意思是想到没有界限，由很多门的可能性来分析。

空正见必须要有空性，什么的空性？

能取所取二空不是空性，空性是比这个更深的东西。所以它还是世俗谛，不是胜义谛。

如果能取所取二空是世俗谛的法，那它还是法的表相。既然是表相，那肯定有相对应的实相。

比如：瓶是法的表相；瓶的空性是瓶的实相。

同样，“能取所取二空”是法的表相；它的空性是它的究竟实相。

唯识认为空性是有自性，比如圆成实是有自性。

所以唯识对空性是执著的，也可以说对能取所取二空执著。

对能取所取二空执著，等于是对它了解得不够深。

刚刚讲，对能取所取二空不执著，才会把它修得更好；对它执著，肯定是对它的了解有偏向。



宗义建立：中观应派非常反对唯识，像月称菩萨的入中论前面有很长的一段一直否定唯识。但是如果问中观应成：你所安立的粗品法无我是什么？他就会回答是唯识所认的法无我。就是说，唯识所认的法无我中观应成是认同的，但同时唯识又否定。  
意为：唯识你认能取所取二空时有太多的执著和偏向，但是我认同能取所取二空。  
就是说，你认的有问题，我认的没有问题。就有点这个意思。  
再比如无方分的微尘慢慢积累形成的外境，唯识是否定的，中观应成却认同，叫粗品的法无我。但是中观应成认为唯识对此的解释不对，原因是你是从执著的角度来讲的。  
唯识认为外境没有，外境是心的体性的显现，而心是有自性的，所以还是执著。

粗品的法无我是独觉来修，但是他修的与大乘不一样，大乘菩萨们是用空正见摄持来修。而且这个空正见是无边正理的空正见或圆满一切相的空正见，前面必须是菩提心、后面回向。读了这些之后就知道空正见有多重要，修每一个法类都要由空正见摄持。  
与空正见连在一起，这个法马上会透彻地发挥出来。  
所以般若经虽然整个隐义是讲广行的法，但是显义就是讲空性，因为空性太重要了。但是也要了解，空性不是一个东西，与每个法配的时候，都有不同的空性的道理。  
比如分为二十空，对于不同的法，空性的作用不一样。  
金刚经在隐义中讲了从资粮道到十地菩萨的全部修行，显义都是讲空性。  
这个空性是配合隐义的不同阶段的法类，所以就一直不停地讲空性，  
而且这些空性用的地方都不一样，所以空性也有不同的分类。  
了知声闻道的道智和了知独觉道的道智的正行都是空性摄持，这是真正起作用的因素。  
了解了般若八事七十义讲的这些，对读懂经论很有作用。

### 【第 4<sup>(14)</sup>义】大乘见道 (3)

**性相：**第 14 义 (改为“第 4 义”更恰当)：在《现观庄严论》的“此及他功德，大胜利见道”，中，“心相续中具有〔大乘见道〕自身的补特伽罗心相续中，以现观空性的般若所摄持的大乘谛现观”就是“大乘见道”的定义。

这里为什么要讲到大乘见道？这里没有讲了知大乘道的道智，而是直接讲大乘见道。  
前面讲了了知声闻道的道智和了知独觉道的道智，讲到菩萨修声闻道的四圣谛和补特伽罗无我，以及独觉的能取所取二空的时候，与声闻和独觉不一样，而是胜过他们。  
菩萨的这种胜过的作用在大乘见道的时候就会明显出来。  
见道的时候，他的身体就变成意生身，他的身体就不是苦谛了。为什么会变？  
身体是轮回中的业造作出来的(产物)，肯定业有变，这个果才会变。因不变，果不会变。  
因要变，一定要有与它矛盾的东西让它变。与作为因的业有矛盾的法，就是声闻独觉的法。  
声闻独觉就是想解脱的人，他们两个修的法就是解脱的法。  
他们两个修的法，菩萨肯定也有修，如果没有修，就等于跟业矛盾的法没有拿到。  
或者说，如果修跟业有矛盾的法，那肯定要修他们两个的法。  
而且菩萨修的时候，不会像声闻独觉那样修，如果是像他们那样修，身体不会很快脱离苦谛。

所以菩萨修时肯定有一个特质，这个特质就是主要就是正行由空正见所摄持。

由于正行空正见力量的发挥，就变成一见道，轮回中的身体就没有了，变成了意生身。

意生身不是肉体，看是看得到的样子，但是实际上是可以穿墙的。

菩萨见道的时候，他的身体变成意生身是由于空正见的力量。

声闻和独觉到了自己的见道的时候，没有现证空性。

他们修四圣谛、补特伽罗无我、能取所取二空的时候，也没有空正见所摄持。

菩萨修了知声闻道的道智和了知独觉道的道智，就是见道时现证空性这个特质所影响的。

资粮道的定义叫法现观、加行道是义现观、见道是谛现观、修道是随现观、无学道是究竟现观。

声闻独觉大乘各有五道。声闻资粮道的定义是声闻的法现观、独觉资粮道是独觉的法现观…。

每个道都叫“现观”，这个现观不是现证的意思。

**“现”**是显现的意思；**“观”**是证量的意思。这两个词都很重要！

现：每个众生的心续中肯定有佛的种姓，那肯定也有无学道的种姓。这样推起来——

有无学道的种姓，肯定有修道的种姓、见道的种姓、加行道的种姓、资粮道的种姓。

这些种姓原来就是有的，现在把它显现出来，这就是现观的“现”。

所以“现”是以前就有的，但由于烦恼和业障所覆盖，没有显现。生起资粮道时它就显现了。

观：毗钵舍那的观。

所有的法，如果真正要修到的话，必须要进行以闻思为前提的修。闻慧、思慧、修慧。

比如说修菩提心，先要闻，然后再来思。

闻的时候在菩提心上面生起闻慧；思的时候在菩提心面生起思慧；修的时候在内心生起修慧。

菩提心上生起的修慧，才是对菩提心的真正的认知。

这时对菩提心的了解完全与你的心续结合在一起了，这时才是修到了菩提心！

如果是在对菩提心的闻的阶段、思的阶段，这就还没有与修慧连接起来。

修慧是不仅在智慧的法上有，连福德的法上也要有，即对广行的法也需要闻思修。

不要认为，一讲智慧，就感到与菩提心有点不一样，实际上任何法上都要有智慧。

而且只有到修慧的时候，对这个法的证量才会出来，不管是广行的法还是深见的法都是这样。

所以这里“观”的意思是：修慧的时候，证量才会出来。“观”就是修慧的意思。

**【讲记摘录】**“地”、“道”、“现观”三者同义，其中“道”指要使内心生起证量(不管福德还是智慧方面)而必须走的道路，可见“现观”与此同义。我们不要以为：智慧的法门(例如空性、法无我、补特伽罗无我)才需要智慧，而菩提心之类的法不需要智慧。实际上，任一法都需要智慧(尤其修慧)，这里的“观”，就表示没有所谓的不清不楚的证量，当内心生起证量(修慧)的时候，任一法都是清清楚楚的。不管资粮道、加行道等五道的哪一个阶段，皆是如此，这就是“现观”(不管“法现观”还是“义现观”、“谛现观”、“后现观”“究竟现观”)的意思。

(音频八事七十义 2017HK-036)

资粮道的定义是法现观，有声闻的法现观、独觉的法现观、大乘的法现观。

虽然都叫“法现观”，但实际上所认的法不同，因为声闻独觉大乘各个所闻思修的法不一样。

声闻追求的是罗汉果；独觉追求的是殊胜罗汉果；大乘不追求罗汉果，而是追求究竟的佛果。就所修内容来说，声闻修四圣谛；独觉在这个基础上还要修粗品法无我或能取所取二空；大乘修这些还不够，还要加上修空性的法。所以三乘法现观的内容各有不同。

把资粮道的法现观与加行道的义现观对比一下——

加行道不是依靠闻思，而是超越闻思，以意义为主，所以叫“义现观”。

资粮道还是要依赖闻思来了解佛法。所以“法现观”的“法”指的是现在所要闻的法。

资粮道是以闻思为主，而闻思要依赖经论(法)。

加行道时对文字表达已经完全懂了，不需要再依赖文字，要从更深的意义(义)的层面来了解。

声闻独觉大乘有一个共同的要求，就是要在加行道时生起修所成慧或者毗钵舍那。

声闻要生起缘四圣谛的毗钵舍那，才可以说入了声闻的加行道。

独觉要生起缘能取所取二空的毗钵舍那，才可以说入了独觉的加行道。

大乘要生起缘空性的毗钵舍那，才叫入了大乘的加行道。

毗钵舍那就是修慧，就是修所成慧。修所成慧就是在修的后面产生的慧。

修所成的标准是前面一定要有奢摩他的定力，以奢摩他的定力来修的结果产生的慧就是毗钵舍那。

这种修所成慧超越闻思，它不是闻所成慧、也不是思所成慧。修所成慧与毗钵舍那是等同。

加行道的“义现观”就是超越闻思的意思。“义”是超越闻思的修所成慧了解的对境。

闻思的阶段需要依赖闻思的表达，修所成慧是从内心的体味来了解。

资粮道的“法现观”是指依靠经论对“法”进行广大的闻思。

声闻独觉大乘有各自的法现观，因为对法的内容了解的不一样。

见道的“谛现观”的“谛”是现证的意思。

加行道超越闻思的修所成慧修行的结果，真实地赤裸裸地接触到对境，这就叫谛。(见道了)

前面加行道虽然是在义现观的体味当中，但是还没有达到现证。达到现证，就是谛现观。

“谛”的意思是现证时对对境的真相完全清楚如实地了知(亲身体味)。

法现观、义现观、谛现观、随现观、究竟现观的“现观”是证量的意思，不是现证的意思。

前面的词——法、义、谛、随、究竟，分别表达五道各个的特质。后后比前前了解得更深入。

声闻加行道时缘四圣谛的毗钵舍那生起、独觉加行道时缘能取所取二空的毗钵舍那生起、大乘加行道时缘空性的毗钵舍那生起，三者<sup>在体味当中</sup>对法的义抓的不同，这是以修慧来了解。

见道谛现观的“谛”是如实了解的意思。但各乘的谛是不一样的，各乘有自己的谛。

即：声闻独觉大乘都是对自己的对境如实了解。

声闻见道的定义是声闻的谛现观；独觉见道是独觉的谛现观；大乘见道的定义是大乘的谛现观。

修道的“随现观”：修道时对见道所证的谛现观没有新的现证，

而是保持在现证的状态，一直继续串习下去。“随”是跟在现证的后面一直修的意思。

无学道的定义是“究竟现观”，声闻的无学道的定义是声闻的究竟现观；独觉的无学道…。

在谛现观的后面一直串习随后现观，到最后就不用串习了，已经达到究竟了。

正如三转法轮经说的：已知、已断、已证、已修。这时已经没有再需要知、断、证、修的了。

前面已经讲了了知声闻道的道智、了知独觉道的道智，现在这里讲大乘见道。

要了解菩萨修了知声闻道的道智和了知独觉道的道智的特质是什么——

声闻道是声闻修的，菩萨修的了知声闻道的道智远远超越于声闻修声闻道。

独觉道是独觉修的，菩萨修的了知独觉道的道智远远超越于独觉修独觉道。

原因是菩萨在前面有发菩提心、正行由空正见所摄持、后面有回向，所以肯定胜过声闻独觉。

这种胜过的效果在见道时就能明显地看到——

声闻独觉修行的目的是脱离轮回，他们不喜欢自己的五取蕴，而大乘菩萨见道时就有了意生身。

大乘菩萨之所以具有这样的把五取蕴转成意生身的特质，主要是空正见的力量。

菩萨在修声闻道和独觉道的时候，是以空正见的力量超越他们。

所以大乘见道的定义中说“现观空性的般若所摄持的大乘谛现观”。

这里第一个“现观”是动词，是现证的意思；第二个“现观”是名词，是证量的意思。

**分类：**其中，若予以区分，有三种如下：

(1) 大乘见道的根本智、(2) 大乘见道的后得智、(3) 不是前述二者的大乘见道。

**界限：**唯存在于大乘见道。

从时间上来说，好像只有两个，根本定和后得，没有第三个时间段。

比如广论中说全部的修行就是座中的修行和座间的修行。

这样把二十四小时都变成修行，中间没有隔，证量很快就能生起。

比如要生起菩提心和生起奢摩他，要把整个二十四小时都用在上面，证量才能快速生起。

现在这里用的根本定和后得也是这个意思，座中和座间的意思。

那么第三个“不属于前二者的大乘见道”是什么意思？

▲根本定时，并不是所有的证量都是根本智；后得时，也并不是心续中所有的证量都是后得智。

①入定空性时，他心续中现行的只有空正见，而他的菩提心是处于睡眠状态。

如果是这样，那么这个根本定中的菩萨，他心续中所有的证量都是根本智吗？不是。

菩提心等处于睡眠中的证量不可说是根本智，因为根本智必须是在根本定中现行的。

②后得时，菩提心布施等证量就变成现行，但是根本定中所修的现证空性的智慧就变成睡眠。

此时这个修行者的心续中有了悟空性的现量，但这个现量没有现行，而是在睡眠当中。

那此修行者心续中了悟空性的现量可不可说是后得智？不可以。睡眠的证量不是后得智。

所以，入根本定的行者心续中有很多不是根本智，后得的行者心续中也有很多不是后得智。

这些都归类于第三“不属于前二者的大乘见道”。

**重要：**根本定与后得，哪个是前、哪个是后？永远是根本定是前、后得是后。为什么——

为了有后得，所以前面要有根本定。后得就是座间或者出定，也就是说平常我们的生活。

我们平常的生活要有变化，为了这个，我们要根本定。所以说后得的前面先要有根本定。

后得的“得”就是得到一个变化，这个变化就是从根本定中培养的。前与后就是这个意思。

所以平常要注意，目的是后得，意思是出关后的平常生活中要有大的改变，要很会修。  
要想获得这种后得智，其前提就是闭关（根本定），这样闭关就很有意义。  
如果出关以后与以前完全一样，那就没有什么后得了。没有后得，那根本定也就没什么作用。  
所以后得的意思是根本定之后要有一个变化。

### 【第 5<sup>(15)</sup>义】大乘修道的作用（6）

**性相：**第 15 义（改为“第 5 义”更恰当）：在《现观庄严论》的“作用”中，“藉由修习能证得〔大乘修道的作用〕自身的方便——大乘修道——之力，所获得的利益功德”就“大乘修道的的作用”的定义。

修道的路是非常长的，所以在还没有走上去之前先要打打气，这样心里就不会容易累。  
所以要好好了解修道有什么作用，即有什么利益，有什么殊胜。  
修道是怎样得到的？那就是“藉由修习能证得其自身的方便”而得到的。  
要得到修道的功德，先要得到修道；要得到修道，先要得到修道的方法。  
所证得的是修道，能够证得修道的方便而修的结果，就是得到修道的殊胜。  
这里是三个问题：

- ①修什么会得到修道？“藉由修习能证得其自身的方便”而得到。
  - ②“所获得利益”，是什么的力量来获得利益？就是“大乘修道之力”。
  - ③得到修道会得到什么殊胜？这就是大乘修道的利益。
- 就是由大乘修道的力量而获得大乘修道的利益，这个利益就是大乘修道的作用。

**分类：**其中，若予以区分，有六种如下：（1）心能得到完全止息〔烦恼〕的自在状态、（2）恭敬一切众生、（3）战胜烦恼、（4）完全不受痛苦的恼害所压制、（5）具有成就菩提的能力、（6）修道位菩萨的身依所住过的任何地方，皆将成为佛塔。

可以分为两个：自己身上有的变化和外面有的变化。

修道的作用（利益）就是原来没有的现在有的殊胜的变化。

第六是外面的变化：修道菩萨的身依所住过的任何地方皆成为佛塔。

修行成就很高的人住过的地方是可以拜的，具有佛塔的作用，我们拜可以得到功德。  
有时自己身上多多少少会有体验，比如说朝圣之前有些障碍，去了之后就变化了，不可思议。

从第一到第五是自己身上的变化。自己身上的变化分为眼前与究竟两个部分——

第五就是修道的究竟的收获：具有成就菩提的能力。

修道与无学道是因果。随现观的结果就是究竟现观出来了，故修道肯定把我们带到究竟现观。  
大乘的究竟现观就是菩提果位，修道才能把我们带到这里，加行道和见道时还没有能力。



有时学的次第和修的次第要倒过来：

学的时候，先学佛的相智、再学菩萨的道智、再学共的基智。

修的时候，先修基智、再修道智、再修相智。基智是下士道和中士道；道智和相智是上士道。

先学习果，心里会充满欢喜，有强烈的想修的愿望。

学时先要了解决定胜的法、再了解增上生的法；修时先要修增上生的法、再修决定胜的法。

学时先学空性、四圣谛、十二缘起；修时先修皈依、业果。

先要理解四圣谛、二谛、空性这些很有道理，这些容易接受。

马上讲佛多殊胜有点难接受，因为这些道理是极隐蔽的法，不是那么容易理解的。

真的修时要反过来，先修佛的功德和信仰比较好。

讲修道前先讲修道的作用，之后讲真正的修道：胜解修道、利益功德、回向、随喜、引发、清净。

为什么先讲修道的作用？因为修道的时间特别长，三大阿僧劫中的两大阿僧劫都是修道。

初地到七地是第二大阿僧劫、八地到十地是第三大阿僧劫。

所以修道前内心要有充分的力量，这要看到修道有多殊胜。这里的“作用”就是殊胜的意思。

第一到第四是当下有的，不是将来会出现的。第五是讲到将来会成佛。前二一组；后二一组。

#### (1) 心能得到完全止息〔烦恼〕的自在状态。

修是串习的意思，串习的好处是我们的心会越来越自在。

原来我们的心被烦恼控制，自己无法掌握它。串习的结果是不会被烦恼控制，自己可以掌握。

或者说我一直培训的结果，心变得很乖，它不会听烦恼的，它会听我的。

宗大师在广论中说，修的意思是什么？开始时补特伽罗是跟着心走，心是跟着烦恼走。

这个状态怎样改变？就是心不要跟着烦恼走，心要听我的。修的功能就在这里。

即，修道串习的结果就是得到逆转，心不会跟着烦恼走，反过来，它会听我的。自在的状态。

所以要知道，串习不是一次两次，而是数数一直要做的。

我们不要觉得这样反复串习很麻烦，要多想想这样做的好处。第一个好处就是心得自在。

#### (2) 恭敬一切众生

第二是自己的心非常调伏的结果，没有自己比众生高的那种我执的心理。

凡夫的心都是这种状态，一对面众生的时候，马上就重视自己，把自己放得高高的。

所以把众生放得高高的那种状态不可能出现。

“恭敬一切众生”即脑子中出现或者面对任一众生时把自己放得高高的那种心态不会出现。

而是相反，把众生放在最重要的位置，我们自己(干脆)就没有位置。

对菩萨来说，恭敬一切众生是他非常想要的，这种行为太殊胜了、太珍贵了。

我们不会想到，恭敬一切众生对我们也有好处。我们认为只是我付出而已，不是我得到什么。

第二是依赖第一，先要把我执和我爱执止息，把心调伏到非常乖的状态，

这样面对外面的众生或者脑子中出现一个众生的时候，才会做到恭敬。这是菩萨想要成就的。

第一与第二是依赖的因果关系，第三与第四也是这种道理。

### (3) 战胜烦恼

战胜烦恼必须要靠修道。一般来说补特伽罗是跟着心走，心是跟着烦恼走。

第二是讲心是听烦恼的、还是听我的。第三是讲要战胜烦恼，就是我们跟烦恼要打仗，要赢。

只有修道，才能够赢到它，所以战胜烦恼是修道的作用。

烦恼不是立刻断的，要用修道的力量使它大变中、中变小、小到没有。战胜烦恼需要这条路。

### (4) 完全不受痛苦的恼害所压制

第三与第四是依赖的因果关系。第一与第二也是这种关系。

断除烦恼就不会造业，不造业就不会有恶报，没有恶报就不会受痛苦的恼害。

两种：一是新的业不会造；二是过去造的业不会报。因为过去的业要报也需要有烦恼的助缘。

比如没有爱取，过去造的无量无边的能引业就报不出来。

世尊在世时，许多弟子虽然造了无数能引之业，但还是得到解脱，因为断除了爱取，业就不会报。

苦存在，但它不会来找你；业存在，但它不会来找你。因为果报的展现需要烦恼作助缘。

这么多的恶报，但是都没有办法出现，确实很殊胜！修道才有这种殊胜。

### (5) 具有成就菩提的能力

修道一过，肯定就成佛了。见道等其它的道就没有这种情况。

### (6) 修道位菩萨的身依所住过的任何地方，皆将成为佛塔。

金刚经是讲空性的法，金刚经存在的地方会变成佛塔，金刚经里面有这样讲。

是不是变成佛塔主要是与空性的法有关系。

修道行者一直串习空性的法或一直入定空性，所以这个修行者住在哪里，空性的法也在哪里。

而且不单单是文字，而是活活的空正见的证量在那里，肯定这个地方就会变得如佛塔一样。

【讲记摘录】密乘中经常说到“空中净化”，如果常常修整个世界的“空中净化”（包括轮回或涅槃的一切），确实能将例如杀斗等磁场不好的影响去除，就像我们天天念内供加持的时候，必须先净化色、香、味等所有障碍。可见，在磁场不好的地方，如果能修持空性的法是最有用的，特别对于需要常常去坟墓等地方的人更是有用，密乘仪轨里面也说过，最好的护轮就是修持空性啊！

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“遍息敬一切，能胜诸烦恼，怨敌不能害，菩提供养依。”

**界限：**存在于修行大乘修道的第二刹那至佛地当中。

修道的作用是在修道之后出现，“第二刹那”是修道的后面肯定会有一个结果。

### 【第 6<sup>(16)</sup> 义】大乘胜解修道 (27)

修道要分两个阶段：一个是根本定阶段，一个是后得阶段。

引发修道和清静修道是根本定；胜解修道、随喜修道、回向修道是后得的阶段。

因为修道是非常长的路，一直是上座下座交替修，所以以根本定和后得两个来讲。

为什么要讲胜解、随喜、回向？理由也是一样——

修道的路非常长，所以内心要有一股充分的力量。这个力量需要自己对修道这条路非常珍惜。

随喜会使善根增长。过去造了善，现在随喜，功德两倍；明天再随喜，三倍…不断随喜、不断增长。

所以要想把善根的力量增加，就需要随喜，这是很重要的。

另外，修道要累积两大阿僧劫的资粮，累积这么多的资粮，就需要胜解、随喜、回向来累积。

这三个是有次序的：①首先要造新的善业，累积新的资粮，需要胜解；

②造了善业之后，为了使果报恒时可用、永远不会结束，需要回向；

③为了使果报永远不结束，并且增长无数倍，需要随喜。随喜放在后面，因为有加倍增长的作用。

回向也有增长的作用——

比如我们平常回向时，总的回向就是这两个：一切有情能够成佛；我也能够成佛。

即：为了利益众生，把果报回向；为了成佛，把果报回向。

为了成佛而作回向，善根果报是永远用不完的；

为了利益一切有情而作回向，善根是不断增长的。

为什么利益有情的回向能令善根增长？有情有多少，善根就会增长多少。有情无量，善根无量。

为什么成佛的回向能令果报永远用不完？因为佛恒时在，所以回向给佛的果报永远用不完。

(音频八事七十义 2017HK-038)

胜解修道让我们更精进地修善；回向修道让我们累积的善根永远用不完。

回向就像投资或存在银行，每年可以拿一点，果报一直用不完。

有人有疑问：回向之后我生气了，那瞋恨心会不会把已经回向的善根毁掉？

如果毁掉了，那我回向就没有用了。学忍辱时我们有讲过瞋恨心的过患有多么严重。

我们要知道，回向是无法阻挡瞋恨心对善根的毁灭的！

我们常作回向：所有礼赞供养福，请佛住世转法轮，随喜忏悔诸善根，回向众生及佛道。

如果这个善根在的话，它的作用一直可以保持到成佛之前，一直可以用的。

如果善根不在，那就没有用的。瞋恨心生起的时候，你不管把善根存到哪里，都会把它毁掉。

就等于把本金退出来了。瞋恨心一来，不管把本金放在哪里，都会拿出去。

所以不要误解：我已经回向完了，之后也可以生气。不可以这么想。

随喜的作用是把善根一变二、二变三。回向也有这个作用。

回向有两种作用：回向一切有情，功德会无量无边；回向成佛，功德会永远用不完。

广论讲七支供时也讲到回向有两个功能：一是果报用不完，一是把所回向的善根增加几倍。

随喜没有果报用不完的功能，它只会使善根增长。

修道的时间非常长，需要两大阿僧劫累积资粮，这三种修道都是在后得时累积资粮。

**性相：**第16义：在《现观庄严论》的“胜解”中，“信解佛母（=般若波罗蜜多）为三利之来源的大乘随现观”就是“大乘胜解修道”的定义。

大乘随现观是大乘修道的定义，“随”的意思是见道已经现证，之后要一直串习修行。

大乘胜解是“信解佛母为三利之来源”，即：对佛母般若波罗蜜多是三利之来源有信解。

三利：自利、自他利、他利。对于这里的“自利”，我们会想：菩萨也有自利吗？需要了解：眼前做的是自利的样子，目的还是他利。内心里唯一的目的就是他利，没有自利和自他利。

我们发菩提心是“为利众生愿成佛”，我们最终的目的唯有利益众生，没有别的。

当初发菩提就是这样，现在到了修道更是这样——唯有利他。

利他是心里面一直有的最终目的，但是眼前也有自利，因为我们需要吃饭睡觉。

这个眼前的自利与利他结合的话，连眼前的自利也是一种修行。

从眼前的表现来看，自利、二利、他利都有。

这样做的时候，不管是自利二利他利，都要完全与大乘法结合。以大乘的法才能把三利做好。

尊者讲：没有菩提心的话，我们的身心都不健康。他把健康与菩提心连在一起。

如果没有菩提心，眼前的身语意行为就都不太好。没有空正见，也同样不太好。

佛母：从究竟来说是菩萨行的智慧度般若波罗蜜，而且最好的是果般若波罗蜜。

布施持戒忍辱等是连在一起的，目的是智慧度。讲到智慧度的时候，其它的也都连在一起了。

也可以说，讲到菩萨行的时候，菩提心也就连在一起了，因为没有菩提心就没有菩萨行。

用“佛母”的时候，就有点是果般若波罗蜜多的意思。佛母可以说是整个大乘的法。

现在没有手机就好像活不下去，如果我们对菩提心像对手机一样依赖，那早就成佛了。

对佛母就要有这种信解：我的一切行为都离不开大乘的法。佛母是三利的来源。

胜解：先要了解，生起定解，达到非常认可、谁都不能动摇的程度。

了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意。

这七个作意当中，前面的六个是近分定，加行究竟果作意是初静虑定。

有时前面还是初业者作意，就是八个作意。

达到奢摩他的时候是初业者作意；达到毗钵舍那的时候是胜解作意。

达到奢摩他后、还没有生起毗钵舍那，为了生起毗钵舍那而练习，这个阶段就是了相作意。

胜解作意等同于毗钵舍那，所以胜解是智慧很高、了解得非常坚固的意思。

毗钵舍那是修慧，是与我们自己的心续结合的慧，不是闻与思那种与脑结合的。

达到与心续结合的修慧，就不会动摇。信解是很高层面的智慧，不是一般的相信和理解。

刚开始是以闻慧来理解，然后以思慧来理解，然后以修慧来理解。

以这样的次序来生起对佛母的信心：我的三利的一切成功都与佛母有关。

这种胜解是要修的哦！要培养，不是自然会出现。

胜解的对境是“佛母是三利之源”，要于这样的对境生起胜解，这就是大乘胜解。

**分类：**其中，若从根本的观点来区分，有三种如下：（1）自利胜解修道、（2）二利胜解修道、（3）他利胜解修道。若从支分的观点来区分，有九种：即前述三种的每一个又可分为上、中、下三品。若从支分的支分的观点来区分，有二十七种：即前述九种的每一个又可分为上、中、下三品。

意为：对佛母果般若波罗蜜的胜解一直要小、中、大这样提升。  
初地到七地，自利胜解要提升；八地到九地时，二利胜解要提升；十地时利他胜解要修。  
十地最清净，不管是目的还是眼前的行为都是利他。  
八地和九地时是二利混杂的。  
初地到七地时是以眼前为主，当然目的还是利他。  
胜解是让我们脑子里有一种往前冲动的力量，它要一直提升，所以这里讲小、中、大。

修胜解是脑子里对三利之源的佛母非常欢喜，这个要不断提升，把脑子中不干净的东西去掉。  
这种欢喜是很有道理的，是以闻慧、思慧、修慧等智慧来成立的。  
我们从小受到的都是往外看的世间的教育，没有想过自己的心要改变——  
只要了解了，就等于学的目的达到了。  
但是佛法不仅讲闻和思，还要有修慧。修慧是要把学的东西与心续结合起来改变心。  
我们讲过三十七菩提分，它的对境是四圣谛，四正念、四神足…八正道等每一个都是四圣谛。  
那为什么还要讲三十七菩提分？因为有境的心一直在变。（四圣谛是对境；三十七菩提分是有境。）  
所以对四圣谛的理解是一方面，理解之后内心对它的体悟越来越深。  
这里讲的胜解就是这样，胜解就是有境内心的欢喜心，然后我们现在是说“我要修胜解”。  
我们的追求是内心的胜解心“我要培养它”。  
佛法不仅仅是了解，而是把行动也变成学习，不是脑子里知道就可以了。

**界限：**存在于初地至相续后际当中。

总的来说，初地到七地、八地到九地、十地三个阶段中，目的是一样的，都是他利。  
但是越是下面的地自利越多，越是上面的地自利越少，到了十地完全是他利。  
不可说初地阶段没有二利和他利，行为上自利二利他利是混杂的。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“胜解谓自利，俱利及利他；当知此三种，各有下中上，别别为三品；又以下下等，复各分为三，共二十七种。”

### 【第7<sup>(17)</sup>义】胜解修道的利益功德（27）

**性相：**第17义（改为“第7义”更恰当）：在《现观庄严论》的“赞事并称扬”中，“藉由修习能证得〔胜解修道的利益功德〕自身的方便——胜解修道——之力，所获得的功德”就是“胜解修道的利益功德”的定义。

胜解、随喜、回向这三个中，胜解是最主要的。胜解是要累积善根，累积了善根之后再回向。  
所以若内心里生起了胜解，肯定带动力特别强，会累积善根，会修得很好。  
所以生起胜解后，佛一定会对我们赞扬，故界限是“已修习胜解修道的第二刹那至佛地当中”。成佛也是胜解修道的果，所以佛地也有胜解修道的利益功德。

答：如果修三十七菩提分时，前行有发菩提心、正行有空正见、结行有回向，就是大乘的法。  
这样的大乘的法与我的一切行是有关系的。我的一切行都与大乘的法有关系，如果这样结合，而且内心对大乘的法特别有信心：用这样法，我什么都能成功！这种信心就是胜解。



这种信心或者胜解我们要一直培养，透过闻慧、思慧、修慧来让它增长。

答疑：六地与四地和五地要分开。六地菩萨修十二缘起时逻辑推的速度很快，快到——从无名推到死亡、从死亡推到无名，具有快速的智慧。

七地时他的定从欲界的最粗心直接跳到灭尽定，这是比有顶更细的心。速度很快的粗细变化。

因为有了第六地菩萨的这种智慧的功夫，才能帮助到第七地时这么大的定的功夫出来。

四地五地菩萨修三十七菩提分，三十七菩提分要修得很高的结果，四圣谛才会通。

第四地菩萨很会修三十七菩提分；所以第五地菩萨四圣谛很通达。有点因果关系。

这里是从总的角度讲对大乘佛母生起很强的胜解，它会产生对整个修道的带动力。

答疑：心经中讲到的“空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意…”的“空中”，

可以理解成入定得特别好，任何世俗的法都不出现。

另外也可以解释，入定当中，世俗谛的法不会显示。

凡夫在世俗谛的法显现的时候会有一种执著，执著的意思是“在那边存在”。

这里的“无”是消失的意思，所消失的不仅是色受想等，还有其上的执著心也消失了。

如果是这样解释，那就只有修道才能做到这样，其它的道都做不到。

因为见道、加行道、资粮道都做不到断除俱生执著心，所以把这句话连接到修道。

“无”的解释有两种，如果只是解释成“空中没有”的话，就不一定解释为修道。

因为在资粮道加行道阶段也可以理解，任一法在理智中都无法找到，在了解空性的智慧中找不到。

(音频八事七十义 2017HK-039)

胜解让我们累积资粮，累积资粮的目的是善的果报可以一直受用，永远用不完，这样需要回向。

累积了善根(胜解)，并且这样的善根永远用不完(回向)，已经很圆满了。

要把这些圆满的善根增长广大，那就更好，这样就要透过随喜来令其增长。

回向和随喜的作用马上就会出现，胜解的结果不是马上出现，需要我们付出更多的努力来形成。

因为胜解只是让我们内心对累积资粮充满欢喜而已，但是累积资粮要由自己做出来。

并不是说我有胜解了，马上就累积资粮了，不是这样，胜解的后面还要有付出。

可以说，与回向和随喜相比，胜解的结果要出来不是那么容易的，自己是要付出的。

而且，对想付出充满喜悦也不是那么容易生起的。这三个里面，胜解的生起是最难的。

所以虽然胜解回向随喜都有功德，但是如果不特别思维胜解的功德，那就会心力不足。

对于一些比较难的法，比如菩提心、无常等在修之前，需要想它的功德。

道次第里面，不是所有的法在修之前都要想功德，有些法是需要想的，比如依师法、无常法。

对于比较有难度的法，在修之前需要思维它的功德。

胜解、回向、随喜中，胜解是最难的，所以需要特别思维胜解的功德。

胜解修道的定义：胜解修道一定会带来功德。

自身的方便：胜解修道的功德利益指每一个胜解修道的利益。各个胜解修道带来的利益。

比如一个人对菩提心胜解的心生起得非常圆满的话，他肯定会努力修习菩提心。

另一个人对菩提心没有太大的兴趣，对空正见特别欢喜，有胜解，这种胜解会使他全心全意对空性进行闻思修，会付出这种努力。这是对空正见胜解带来的利益。所以每对一个法有胜解，就会带来相应的一个利益。不同的胜解带来的利益是不一样的。这个利益是从哪里来呢？肯定是胜解带来的。

“自身的方便”就是这个功德它自己有一个来源，来源于胜解。各个胜解带来各个利益。不可以把所有的利益混在一起，也不可以把所有的胜解混在一起。这个胜解带来这个利益，那个胜解带来那个利益。

**“〔胜解修道的利益功德〕自身的方便——胜解修道——之力”而所获得的功德：**

意为这个功德它自己来源的胜解带来的利益所获得的功德。

所有的功德都来源于胜解修道，因为这是胜解修道的功德。

**分类：**其中，若区分的话，有二十七种：

(1) 九种赞美、(2) 九种承事、(3) 九种称扬。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“般若波罗蜜，于诸胜解住，由三种九聚，赞事及称扬。”

**界限：**存在于已修习胜解修道的第二刹那至佛地当中。

胜解修道分为二十七种，所以胜解修道的利益功德也分为二十七种，因为这两个是一体的。

胜解有自利胜解，再高的是二利胜解，再高的是他利胜解。分为三种层次。

从中文能看出赞美、承事、称扬不同的层次吗？藏文中，称扬是最高的，赞美是最低的。

我们内心里生起自利胜解修道时，佛菩萨会给我们赞美：

生起二利胜解修道时，佛菩萨给我们承事：

生起他利胜解修道时，佛菩萨会给我们称扬。

这里分为九个九个九个，因为自利、二利、他利的胜解修道各有九个，是一一对应的关系。

经过修行，越靠近佛菩萨越有感觉，对内心的鼓励就越大。

生起胜解的第二刹那就会有佛菩萨的赞美承事称扬，感受到这个，就会更加全心全意地修行。

## 【第8<sup>(18)</sup>义】回向修道(12)

**性相：**第18义(改为“第8义”更恰当)：在《现观庄严论》的“回向”中，“能转变自他任一善根为圆满菩提之支分的有分别——声音、意义容许混杂执持——的大乘随现观”就是“回向修道”的定义。

**分类：**其中，若区分的话，有十二种：(1) 具有“殊胜回向”之名的回向修道、(2) 具有“无所缘行相”之名的回向修道、(3) 具有“不颠倒性相”之名的回向修道、(4) 具有“远离”之名的回向修道、(5) 具有“忆念佛陀的福德本质”之名的回向修道、(6) 具有“善巧方便”之名的回向修道、(7) 具有“无相”之名的回向修道、(8) 具有“佛陀随喜”之名的回向修道、(9) 具有“不系于三界”之名的回向修道、(10) 具有“小回向”之名的回向修道、(11) 具有“中回向”之名的回向修道、(12) 具有“大回向”之名的回向修道。

“有分别——声音、意义容许混杂执持”：有声共相和义共相，这是摄类学中分别心的定义。即把声音和意义与对境混杂在一起执取对境。

比如对于空性，我们有时把声共相与空性混合在一起来抓空性。

有时是把空性的义共相与空性混在一起来抓空性。

如果了解空性时，没有与声共相混合，也没有与义共相混合，直接去抓空性，就是无分别。

【讲记摘录】可见，所谓“分别”是指我们以自己的角度去认知，若是以人家的解释来认识的，就是声共相；若是以自己臆想出来而认识的，就是义共相。如此是无法抓取对境的真相的。

所有的分别心面对对境的时候，不然是声共相，不然是义共相。其中之一。

回向是自己安立的未来的事，从假设的角度想的，所以肯定是义共相，肯定是分别心。

回向的作用是把善根转变成圆满菩提的因，这是假设的角度想的将来会出现的。

所以回向一定是分别心，不可以是无分别心。原因如上。

所要回向的是自他认可的善根，包括他人的善根，都可以回向。

佛陀在世时，很多国王或大护法会请客，一些心恶的人回向，要把全部的人变成自己的奴仆。

所以世尊每次饭后要回向，把大家的善根转成有益于佛教的。所以他人的善根也可以回向。

我们做上师荟供时后面也有个偈颂，是佛经里面的——

“愿以广大布施之势力，成众生利自然证成佛，昔时未被诸佛度化者，愿以布施令众皆得度。”

大护法请客是布施，以布施善根的结果回向给大护法，他们后面会变成成佛。

第一句：回向把他的布施转成菩萨行。菩萨行的第一个是布施行，依次带来持戒忍辱精进…

最后依智慧度而成佛，就这样把他的布施转为成佛的因。我们对他人的布施要这样回向。

第二句：他现在作的布施，他自己要成佛，成佛之后他以布施的力量来度其他的众生成佛。

因为他现在作的是布施，他成佛之后将是一个特别会以布施度众生的佛。

第三句：他在以布施度众生方面特别具有力量，其他佛度不了的众生，这个佛都能度。

就是说，这个作布施供养的人已经成佛了，其他佛度不了的众生他能以布施的力量度。

第四句：第一句的“愿”是第一个回向；第四句的“愿”是第二个回向。

他成佛了之后，他特别具有透过布施来救度众生的因缘。

释迦牟尼佛当时这样回向的时候，不是他自己布施，是别人请客布施的时候他用这个偈颂。

这是他对别人的善根回向。这个偈颂你们要背下来。他人的善根也要回向哦！要聪明。

这些回向的最究竟目的就是为了利益众生，为了利益众生就需要成佛。

把自他任何善根转成菩提的因的原因就在这里，不要想菩提是我要享受的境界，

而是为了度众生不得不有菩提，或者说菩提等同于利他，没有时间空间的界限，完全没有自利。

我们的真正目的就是完全没有时间空间的界限、以这样的角度来利益众生。这就需要菩提。

回向就是把善根转成具有这样能力的菩提的因。对于(回向的)目的，就需要这样想。

什么样的心能够转？只有具备菩提心和空正见，才有能力把善根转成菩提的因。

我们一般是说“为利众生愿成佛”，但不具备能力把它转成菩提的因。

菩提本身是法身和色身都具备的一体两面的。佛陀本身是自利他利都圆满的。

如果是这样，那我心里想要把善根转成菩提的因的时候，也要具备菩提心和空性。

如果我心里没有好好具备空性和菩提心，善根是转不成菩提的因的。

这里讲的十二种回向修道，是讲我们以什么样的心来回向——

这个心上面要具备菩提心和空正见，这样的回向才能够把善根转成菩提因。

### (1) 具有“殊胜回向”之名的回向修道

这个“殊胜”是指空性方面的殊胜。比如声闻独觉对自己将得到的解脱果位有执著，大乘修行者对佛陀的果位非常追求，但他是以空正见摄持，所以不执著。任一有情的意思是，有些众生是有善根的，有些众生是没有善根的。有些有大乘种姓，有些…不管怎么样，他都会爱护，他是配合不同众生的需求来利益他，这就是菩萨的菩提心。有些人对不修行的人也会照顾，对其他教派的人也照顾，这种态度是真正的菩萨。

(音频八事七十义 2017HK-040)

首先把这十二个分三段：第1个是第一组；第2-4是第二组；第5-12是第三组。对回向修道最具体的解释是第5-12。各组之间的关系是这样——第5-12作为有法，是具有(第1)殊胜回向之名的回向(所立法)，因为第2-4的理由(能立因)。

### (2) 具有“无所缘行相”之名的回向修道、(3) 具有“不颠倒性相”之名的回向修道、(4) 具有“远离”之名的回向修道、

我们回向的时候，有三轮上面的执著：对所缘的执著、对作者的执著、对作法上面的执著。即：我(作者)、所要回向的善根(对境)、回向的心本身。

(2) 我们是缘一个善根来回向，对这个善根不执著，就是“无所缘的行相”。  
(3) 对能回向的心不执著，就是“不颠倒性相”。(4) 对回向者我不执著，就是“远离”。  
这三个表达的是三轮空。以这样的没有执著的三轮空的回向为理由，成立的是第1殊胜的回向。

### (1) 具有“殊胜回向”之名的回向修道

意为：具有“殊胜”之名的回向是非常殊胜的回向。没有其它的意思。  
大乘回向修道的殊胜点是什么？要有对比：小乘与大乘对比、大乘见道以下与见道以上对比。  
大乘回向修道的回向与小乘的回向不一样，与大乘见道以下的回向也不一样。

#### 重点一：对三轮不执著(空性)

回向肯定是为了成佛来回向。大乘修道者如此而回向时，是非常准确地看到一个清净的佛。  
比如我们执著于某一个人，我们肯定看不到他本人(真实的一面)是什么。  
同样，如果我们对佛执著，也看不到佛的真正本性是什么。  
要想看到佛的真正本性，那么对佛的执著心一定要降低，越降低，越会准确地看到佛的本性。  
所谓的佛，就是空性，内心空性的境界。如果我们自己执著，怎么会看得到空性啊？  
所以我们以执著心回向时，肯定是认不出佛，回向是模模糊糊的，没有抓到回向的目标。  
这种回向肯定有问题，没有回向到位。  
所以回向时要认出佛，首先要不执著，这个是关键。

(佛法与执著心是直接相违的，以执著心去学习佛法，则不能与佛法相应，也得不到佛的加持)

## 重点二：对名言有要看得清楚(缘起)

另外不仅要执著，对佛的名言有的这块也要看得非常清楚。

比如密乘中，如果对名言有看得清楚，就会看得到佛的幻身是怎样存在，

就可以看到佛陀的事业没有时间和空间的界限，它永远遍满一切法。

如果对名言有的这方面没有看到，利益众生的回向的作用就会减少。

不然是执著，不执著又偏向于没有，缘起的功能无法安立，这样心里是空空的，怎么回向啊？

## 重点三：相比之下见殊胜(大乘的缘起与空正见决定了它必定殊胜)

大乘修道回向要抓住两个：第一是不执著(空性)；第二是对名言有的缘起的功能要清楚。

①大乘的回向比小乘殊胜：小乘不会为了成佛而回向，

所以就不用谈回向时不执著、对名言有的缘起功能看清楚这两个问题。

②大乘修道的回向比大乘见道以下的回向更殊胜：

见道以下俱生的执著心很强，修道之后会降低，故回向会清净多了。

这两个是要同时的，即空性(不执著)和缘起(名言有)要同时。

想起空的时候，没有办法安立缘起；想缘起的时候，没有办法安立空，这样不行。

安立佛的时候，对佛的空性的本性认的同时，他的缘起也要同时安立。做到这两点就是殊胜。

哪个更重要：空性与缘起中，空性比较重要。

比如空正见与菩提心对于成佛来说，空正见更重要。

可以说，菩提心要成长，主要是靠空正见的力量。

二十二种菩提心从初地到十地不断成长，完全是靠空正见的力量，不是靠菩提心本身的力量。

因为由于空正见的力量，初地的菩提心就变成二地的菩提心，说明菩提心的成长要依靠空性。

入中论开头也说，布施持戒忍等都是依靠空正见来修。空正见犹如眼睛，布施等犹如盲人。

所以十二个回向修道中的每一个都是讲空正见。第1殊胜回向是总的，第5-12都是殊胜的。

## (2) 具有“无所缘行相”之名的回向修道(所回向的善根)

有点像无缘大悲心的意思。三种大悲心：唯缘众生的大悲心、缘法的大悲心、缘无缘的大悲心。

这三种大悲心缘的都是众生，大悲心不可能没有缘众生。

但是为什么还有缘法的大悲心、缘无缘的大悲心呢？

因为三种大悲心缘众生的时候，对众生的理解有所不同——

对众生有比较深入理解的时候就生起缘法的大悲心、再深入理解的时候就生起缘无缘的大悲心。

### ①唯缘众生的大悲心——只缘众生的表相而生起的大悲心

唯缘众生的大悲心是他没有进入众生的实相，是在表面上看众生而生起的大悲心。

比如说你、我、他，你在吃饭、生病等。“唯”的意思是只看表相这一块。

### ②缘法的大悲心——了知能依的众生是依赖五蕴而安立的假有。

在这个阶段，对众生的理解比较深入了，所以对众生不是那么执著。

其中“法”的意思：有法与法是对立的，“有法”是所依，“法(差别法)”是能依。

虽然缘法的大悲心还是缘众生，但是那时他对众生的认知是“以五蕴安立的众生”。



其中五蕴是所依、众生是能依。

例：有法声音，是无常，所作性故。此论式中：声音是有法，无常是法，所作性是理由。

如果声音是“有法”，那它有什么法？它上面有无常的“法”。（即此“差别法”）

所以，有法是所依、法(差别法)是能依。

缘法的大悲心缘众生时，没有看到众生是能独立实质有，而是看到众生是以五蕴安立的假有。

相对于“能独立实质有”的众生来说，这就接近看到了众生的实相。

但是他还是没有看到众生和五蕴都是施設义找不到这种彻底的空性(中观应成)。

这样他对众生的执著心就会相应减少了一些，因为他对“能独立实质有空”已经通了。

**③无缘大悲**——了知能依的众生与所依的五蕴等一切都是施設义找不到。

“无缘”就是施設义找不到的意思。对众生追到最后，就是施設义找不到，这就是究竟实相。

了解空性的具有无缘大悲心的行者缘众生的时候是缘“无缘的众生”，即施設义找不到的众生。

而我们缘的是有缘的众生。(对境是同样的众生；有境是不同的证悟。)

我们回向的时候，如果是真的认为自己有一个所作的善根在那边，就是执著了。

如果带着这种执著心去回向，那我们的所缘就不是无缘的。

如果完全不执著而回向，就像无缘大悲心缘众生时一样，那在不执著的当下，就能抓到“无缘”。

这种状态就是具有“无所缘行相”的回向修道，这时所要回向的善根就是无缘的善根。

**“无缘”**的意思就是由于施設义找不到而不执著。

如果我们对所回向的善根很执著，那回向的时候就没有无缘的善根。

众生实际上是无缘的，但是我们看他时很执著的话，就无法对他们生起无缘的大悲心。

如果要对众生生起无缘的大悲心，就要能认识到他们是施設义找不到的。

要想做到“无所缘行相”的回向，就要在所回向的善根上面一点点都不可以执著，

而且在没有执著的当下，看到一个施設义完全找不到的善根。即以无缘的善根为所缘而回向。

### (3) 具有“不颠倒性相”之名的回向修道(能回向的心)

能回向的心没有一点点错误或颠倒，种种邪见都没有染到它，非常清净。

我们回向的时候是自他一切有情的善根，包括佛菩萨的善根。

所以他的回向包括声闻独觉的四向四果、菩萨的初地到十地。

一般对这些善根觉得很殊胜，心被吸引住，容易产生“施設义可以找得到”的执著。

而菩萨的心不管想多么殊胜的善根的时候，都不会被吸引走，一吸引走就颠倒了。

宗大师的《金鬘论》对回向修道的有境的“无颠倒”就是这样描述的。

### (4) 具有“远离”之名的回向修道(回向者)

远离：没有这是“我”的善根、这是“你”的善根这种我你他的执著。不是名言的你和我。

我们的心很复杂，一想到我和你，哪里不执著啊？不然是我和你都没有；我和你有了，就执著。

要能做到既能安立我和你，又不执著我和你，非常非常难。

而这些修道者在施設义找不到的当下，还是可以安立这是佛菩萨的善根、这是我的善根。

还可以安立“这是我要回向”。

而我们到回向的时候，我执就特别强起来了，念功课后合掌：我要什么…我执就站起来了。所以我们平常回向的时候，没有我执就很难回向。此处是说，修行回向修道的行者在回向时没有“我要什么”，就是这种境界。

第(2)是讲所回向的善根、第(3)是能回向者的心、第(4)是回向者。如果这三个条件具备，就可以说是完全不执著的清净的回向。从这里可以推到第一个，意为：若第 2-4 的三个条件具备，就确实是殊胜的回向。

#### (5) 具有“忆念佛陀的福德本质”之名的回向修道(从果方面)

我们所要回向的包括自他一切善根，这些都可以回向。佛陀的善根是最大的善根，所以我们回向时马上可以抓佛陀的善根。我们要详细地想佛陀的福德，然后回向。无论什么回向，都要具备前面讲的 2-4 的三个条件。具备第 2-4 这三个条件，才会变成第 1 殊胜的回向。第 5-12 都要把前面的四个套上去。所以他忆念佛陀时不会像我们那样执著。如《金刚经》讲的：福德者，即非福德，是名福德。

#### (6) 具有“善巧方便”之名的回向修道(从因方面)

善巧方便是能成佛的因。修次三篇：成佛主要靠三个因：大悲心、菩提心、方便。那个“方便”是指菩萨行或者整个六度，是成佛的方法，不是平常说的方便。大悲心、菩提心、方便是成佛方法，这个方法由菩提心来推动，菩提心由大悲心来推动。想想佛在三大阿僧劫中修菩萨行积累了这么多的资粮，修得这么圆满、这么精进，对这些成佛的因想想之后回向，就是“具有善巧方便之名的回向修道”。这些讲的都是所缘的善根，我们要把不同的善根回向。修这个回向时也要具备第 2-4 的条件，由此变成第 1 殊胜的回向。

答：一个人用刀害我时，我对刀怎么看，我对那个人怎么看，我受到的苦怎么看。三个。同样，我们修的时候对自己本人执著，对能修的心上面更执著。比如作课时，心里已经有一些清净，有人打电话来就不舒服。这是对能修的心很执著。回向也同样，对回向者我执著，对能回向的心执著——能回向的心有时已经很清净了，被别人打乱了，心里就不舒服。

(音频八事七十义 2017HK-041)

我们造善业的目的是追求善的果报，造善业重要，回向也同样非常重要。以回向的力量把善根的果报转成一直可以用的。回向的目的是为了成佛，成佛是为了利益一切有情。回向的东西是自他一切有情累积的善根。如何回向是关键，现在就是从这十二个回向修道我们要学到如何回向。修道菩萨的回向是最高的，虽然我们做不到，但是要了解，尽量做到百分之一二。

第1是殊胜回向。修道菩萨的回向肯定胜过声闻独觉等小乘；也肯定胜过见道以下的菩萨。所有的菩萨修道回向都具备这些殊胜。

那么如何具备？要具备2-4的三个条件。第5-12则是具体地讲如何回向。

第5是以佛陀的功德回向，这是果；第6是佛陀功德的来源，这是因。第5-6是果与因。

比如《入行论》第二品开头：“为持珍宝心”。真正持珍宝心是第三品的第二十二和二十三偈。所以第二品开头到第三品的第二十一偈之间都是讲“为持珍宝心”。

“为持珍宝心”就是受愿菩提心的誓言和行菩提心的菩萨戒的意思。

往昔如来怎么样发菩提心，我也要同样发菩提心，这就是愿菩提心的誓言；

往昔如来怎么样学菩萨学处，我也同样要学这些学处，这就是行菩提心的菩萨戒。

这个部分里面就有七支供养，七支供养里面就有回向。

这里有了愿菩提心的誓言回向，也有了行菩提心的菩萨戒回向。

“具有善巧方便之名的回向修道”：方便指的是能成佛的方法，就是菩提心和菩萨行。

这两个是成佛的主要的因。我们回向的时候不仅要回向目的地，也要回向它的因。

比如：回向来世我不要堕三恶趣，同时也应该要回向临终时内心不要生起恶的念头。

因为临终生起恶的念头是来世堕三恶趣的一个因。

所以不仅为了果而回向，这个果的因也要回向，这样才会完整。

【讲记摘录】我们现在做功课回向的时候，虽然一般会说“生生世世”，但我们先要想的是来世，而想来世的时候，要回向“我今生临终的时候不会很悲惨”，例如一旦被各种病痛折磨，那是很难产生善的念头的。所以要在这方面回向，临终的时候就能够在比较平静中生起皈依、出离心、菩提心、空性等善念。如果我们天天这么回向，那么今生临终的时候肯定不一样的。所以文中这里说到如何回向，就是为了果要回向，为了因也要回向。

### （7）具有“无相”之名的回向修道

第5讲了对果要回向、第6讲了对因要回向之后，这里第7是无相回向，意为不要执著。

对佛陀的功德和这个果的因——菩提心和菩萨行想的时候，心里容易执著，

因为这是大家都喜欢的，为了强调想功德时不要执著，所以这里特意加了“无相”回向。

### （8）具有“佛陀随喜”之名的回向修道（对成佛之后所有的教法回向）

三乘道有不同的众生——声闻种姓者、独觉种姓者、大乘种姓者。

“佛陀随喜”包括小乘、大乘、显教、密教等佛教诸乘诸派。

“随”是随许的意思，就是许可；“喜”是欢喜的意思。所以这里有两个内容。

对声闻种姓者不可说大乘的法最好，所以你必须学修大乘法。

对他来说没有必要这样说，因为他是声闻种姓者。这就是不同的许可。

我们如果按照佛陀的许可去做，佛陀才会欢喜。这就是“随”和“喜”的意思。

佛陀对众生开示各种法，这些法各有各的好处，不可说这个法是最高、那个是最低。

各个法对不同的种姓者相配就是对他最好，要以这种理解来回向。

所以回向时要说：愿佛陀的所有教法都长久住世。不可说格鲁是最好的，这个要长久住世，而其它教法没有必要长久住世。这就是我们没有菩提心的代表。

要看到，不同种姓的人需要不同的教法。所以回向时不可以舍弃其它的种姓。

不可说小乘的教法有瑕疵，长久住世是不好的，所以就不回向。这就等于舍弃小乘种姓者。

所以我们平常回向：如是以我所积诸善业，利益一切圣教与众生，特与至尊洛桑扎巴之，圣教…不要认为前两句只是说一下为了好听、后两句才是重要，不是这样。

要真的在内心里想，所有的教法各有各的好处，对种种众生的帮助非常有效。

从利他的角度，确实是所有的教法必须长久住世。

如果不是这样想，就等于舍弃了一些众生，严格来说就是造下了谤法的恶业。

甚至对基督教等其它教派也要回向在地球上长久住世，因为它对各种种姓都有帮助的好处。

但是从解脱的角度，其它的教法未必会有帮助，脱离轮回唯一只有按照世尊的教法。

基督教回教等可以使他们在轮回中少造恶业，投生得好一点，这点有帮助。

这里的“佛陀随喜”有点排除基督教天主教等的样子，因为从解脱来说，确实是没有别的教法。

#### **(9) 具有“不系于三界”之名的回向修道**

我们回向的目的地里面，不可以有众生流转轮回的地方。

干干净净完完全全是为了解脱、为了成佛，没有一点点为了流转轮回方面的回向夹杂在里边。

即使是回向于来世投人身，但目的还是得到人身之后修解脱道，最后成佛。

如果只想来世得到人身，很富有、很幸福，没有想再高的目标，这是不对的。

第9和第8是对应的，第8是所有世尊的教法都完全是为了解脱，为此而回向；

第9是讲为了得到解脱而不可以回向的方面，

即回向中不可以有一点点使我们更深地陷入轮回的内容。

回向发财后面要连接解脱的法，只回向今生发财就不对了，就不是“不系于三界”的回向了。

#### **(10) 具有“小回向”之名的回向修道、(11) 具有“中回向”之名的回向修道、(12) 具有“大回向”之名的回向修道**

小回向、中回向、大回向就是下士道、中士道、上士道。

小回向：为所有的众生在轮回的阶段都一直保持增上生的果位而回向，这是下士道的目的。

中回向：回向于所有的众生都以这样增上生的果位得到四向四果，这是中士道的目的。

如果是大乘种姓，就不要对他用这种回向。如果是小乘种姓，就能从四向四果的路走上去。

大回向：回向于所有的众生都能修大乘五道，在成佛的路上一直往上走，最后成佛。

这三个回向是完整的回向，我们都应该懂得。比如为一个即将往生者回向。

这十二个就讲如何回向。宗大师的《金鬘论》中关于回向有六个科判。

第一是于何回向，就是为了成佛；第二为何回向，就是为了利益众生；

第三，回向的目的是果报永远不断；第四是如何回向，就讲这十二个回向修道；

第五，所要回向的是自他一切有情的善根；第六，回向的体性是思心所与欲心所聚在一起。二十随烦恼都是假有，假有的意思是这些随烦恼有的是六根烦恼中的两个绑在一起而生起、有的是三个绑在一起而生起，这样安立的，随烦恼没有除了六根烦恼之外它自己的东西。六根烦恼之间互相碰撞，就有一些情绪冒出来，就安立了一个随烦恼的心所。回向的欲心所是回向时的一种追求的欲望；思心所是对这个想得深入一点。也可以说，回向本身是在造业，所以思心所也有、欲心所也有，这两个聚在一起就是回向。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：

“殊胜徧回向，其作用最胜；无所得行相；不颠倒体性；远离佛福品、自性念行境；有方便无相；诸佛所随喜；不系于三界；下中及上品，是余三回向，生大福为性。”

**界限：**存在于初地至相续后际当中。

### 【第 9<sup>(19)</sup>义】随喜大乘修道（2）

**性相：**第 19 义（改为“第 9 义”更恰当）：在《现观庄严论》的“随喜，无上作意等”中，“对于自他任一善根修习欢喜的有分别——声音、意义容许混杂执持——的大乘随现观”就是“随喜大乘修道”的定义。

严格来说应该是“随喜大乘修道”，因为不可说随喜小乘修道。

而且与定义配合的话，应该是“随喜大乘有漏修道”。

因为胜解、回向、随喜这三个都是有漏修道；后面的引发修道和清净修道是无漏修道。

这里的有漏和无漏是有分别心和无分别心的意思。有时有漏无漏是指有无烦恼。

**性相**中出现“大乘随现观”，那**名相**中也要出现“大乘修道”。所以这里的名相要改一下。因为修道的定义是“随现观”；大乘修道的定义是“大乘随现观”。

性相有两个条件：第一是“对于自他任一善根修习欢喜的有分别—声音、意义容许混杂执持”。第二是“大乘随现观”。

性相有两个条件，名相也要有两个：即“随喜”和“大乘修道”，而且是“大乘有漏修道”。所以这里应该叫“随喜大乘有漏修道”。这样比较准确。名相与性相一一对应如下：

性相中的“对于自他任一善根修习欢喜”是名相中的“随喜”。

性相中的“有分别—声音、意义容许混杂执持”是名相中的“有漏”。

性相中的“大乘随现观”就是名相中的“大乘修道”。

大乘修道分为：胜解、回向、随喜是有漏大乘修道；引发、清净是无漏大乘修道。

如果仅说“随喜修道”，那声闻独觉也有随喜，当然也有随喜修道，但不具备这两个条件。

胜解、回向、随喜这三个，胜解肯定要放在前面。回向和随喜的顺序则不确定。

七支供养时，是先随喜后回向，这里是先回向后随喜。三聚经是忏悔、回向、随喜。

随喜的作用是把功德变成原来的多少倍。

看到自己或别人做善业心里非常欢喜，欢喜到自己也想再做一次。

以很想做的心态来欢喜，就等于得到相同的善根。对自己不想做的去随喜，那不叫随喜。



对随喜的善业自己心里很想做，虽然没有做，但是具有与做一样的功德。

普贤七支供：十方一切诸众生，二乘有学及无学，一切如来与菩萨，所有功德我随喜。

对随喜要多练习：对果报方面也要随喜。比如看到别人很庄严时，心里很嫉妒——

因为你没有想到，这是过去修忍辱的果报。如果对忍辱随喜，对忍辱的果报也要随喜。

别人身上有什么优点(果)，从这里可以推出他过去有什么善根(因)，应该对这些善根随喜。

对这些善根随喜，就应该对其果报也随喜，不要嫉妒。

我们平常想，他修善了，我要随喜；而现在他到了享受果报的阶段，我们却生起嫉妒心了。

我们只看到他当下的，不去推他前面的因。要学会推前面的，这样以随喜来慢慢去除嫉妒心。

如果我们一边是随喜(他以前的)善根，一边是嫉妒(他现在的)果报，这确实是矛盾啊！

看到别人有智慧、有钱、有幸福，我们要随喜，

但随喜时不要想“我变成这样多好”，这就是贪心了！要对他过去的修行和现在的果报随喜。

看到别人好的时候想“我也要”，看到别人不好时心里没有替他着想，而是想“我不要”，这是贪心。

看到他好时对他的好起贪心；看到他不好时心里就排斥，这个不好，这是瞋恨心。

广论：若起乐受，贪欲增长；若起苦受，瞋恚增长。

一点点不如意的境出现时，心里就排斥，这就是瞋恨心，不是只有生气才叫瞋恨心。

【**记读摘录**】正确的做法应该是：看到好的就往前推，并随喜；看到不好的就往前推，希望不造此恶业该有多好。这样就能避免当下出现各种不恰当的念头而造下恶业。

(音频八事七十义 2017HK-042)

**分类：**其中，若区分的话，有二种：(1) 对于自己的善根修习欢喜的随喜修道、(2) 对于他人的善根修习欢喜的随喜修道。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“由方便无得，随喜诸善根，是此中所说，修随喜作意。”

回向修道有大中小，带到增上生果位，是小回向；带到解脱道但还没有成佛，是中回向；

把众生带到佛陀果位，是大回向。小中大回向就有点像下士道、中士道、上士道。

回向时对自他善根都可以回向；随喜时对自他善根也是都可以随喜。

现观庄严论没有提到这两种随喜，主要强调随喜时要以什么心态来随喜：一是方便；二是无得。

意为：对于随喜的善根，要看到它有什么功能。“方便”的意思是它有什么功能。

比如对布施随喜，要看到布施在将来的结果。从果的角度来说，布施本身是方便，是因。

要从各个角度看到布施有多么好，“方便”就是这个意思。

另一方面，在看到布施有多么殊胜的同时，也要不执著，这就是“无得”。

这两个似乎有点矛盾。要知道：要是认为“不执著”就是“不想”的意思，是不对的。

要从无量无边的角度看到布施的殊胜(方便)，同时还要不执著(无得)。

实际上，看到它的缘起(方便)，可以帮助到在它上面不执著(无得)这块。

也可以说，在它上面不执著这块，帮助到可以看到它上面的各种各样的缘起。

如果能这样看到，就是最高的修行，大乘修道的时候才可以做到这种随喜。

十二个回向修道的第一个是殊胜回向，是总的。

只有在修道的时候才可以作到这种殊胜的回向，它胜过见道以下菩萨的回向。

随喜修道的方便和无得也是这样，修道时才可以作到这么好的随喜，见道以下作不到。

平常我们认为得到自己执著的东西的时候，就感觉很舒服。

实际上应该相反，这种舒服是有限的，是有问题的，里面包含着不舒服的东西，我们感觉不到。

如果我们觉得它非常好，而又不执著的时候，这样的時候才是舒服。

执著的时候，心里有一种压力，是与不舒服一起有的。

真正不执著的时候，是喜悦的，没有压力，是很清淨的一种舒服。

现在强调的是有空正见就会不执著，不执著会带来随喜的力量非常强。

虽然我们认为执著的时候好像随喜有点强的样子——我们平常是很喜欢才随喜，

这个喜欢当中就已经有执著了嘛！

我们认为执著就会喜欢，喜欢了就会随喜，执著的话，喜欢会多一点。

实际这种喜欢是有障碍的喜欢，执著的喜欢会有痛苦的。

不执著的喜欢是它怎么变都不会痛苦，所以不执著的喜欢才会带来真正的舒服。

还可以说，如果不执著，看到的优点是无限的界限；

而执著时看到的优点是有限制的，只能看到这些，不能看到更多。

所以如果无得(不执著)，就能有机会看到他的更多的优点。

对所有的善根随喜的时候，以有方便和无得来随喜。这两个互相协助、互相增长。

现观庄严论里的“诸”善根包括自己的善根和他人的善根。(随喜的分类就是这两种)

**界限：**存在于初地至相续后际当中。

我们现在是至尊法幢的立场：修道是初地也有。有的主张二地才开始修道，初地没开始修道。

初地里也有见道，所以不要把这个界限误解为见道也有随喜修道。

初地与见道是同时，从加行道一入见道就是初地了。(见道有四个阶段——)

见道是先进入①无间道，然后是②解脱道、③后得、④不是无间道也不是解脱道的见道。

之后进入修道的初地的无间道。

地道建立中学过，初地里面哪段是见道、哪段是修道。

加行道时还没有现证空性，一直是在入定空性当中。

一现证空性的同时，就进入无间道对治遍计的执著心，然后变成解脱道，这一直是在定中。

解脱道断除了遍计执著心之后就出定了，进入集资净障的后得阶段。

之后要面对俱生执著心。面对俱生执著心的时候，他首先要开始打坐。

俱生执著心分为从大大到小小等九品。大大分为从粗到细，要以无间道来对治。

但并不是一打坐马上就能进入无间道，要先打一阵子，定力慢慢提升，

然后自然就达到对治俱生烦恼的大大粗的能力。

从一对治起来开始就安立成修道的无间道；在进入修道的无间道之前的打坐属于见道。

胜解修道、回向修道、随喜修道都是有漏的，而且它现行的时候肯定是后得阶段。  
如果它现行是后得，那初地修道就没有后得了，因为初地的修道只有一个无间道根本定。  
那这时有没有胜解、回向、随喜修道？回答是“有，但是没有现行”。  
修道那种随喜我们做不到，但是起码要做到非常高兴的时候要注意不要太执著。  
如果太执著，后面就会有一个不舒服出来。  
要知道，不执著才会有比较清静的高兴或随喜。

### 【第 10<sup>(20)</sup>义】引发修道 (5)

**性相：**第 20 义（改为“第 10 义”更恰当）：在《现观庄严论》的“引发”中，“能够建立自己的所证——究竟证德之成就——的无漏大乘随现观”就是“引发修道”的定义。它与“清静修道”同义。

**分类：**若区分的话，有五种：（1）以体性显出差别的引发修道、（2）以殊胜果报显出差别的引发修道、（3）以作业显出差别的引发修道、（4）以暂时的功德显出差别的引发修道、（5）大义利究竟功德及果地的引发修道。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“此自性殊胜，一切无作行，立法不可得，是大义利性。”

**界限：**存在于初地至十地当中。

引发修道与清静修道是无漏修道，这里的有漏无漏是从分别心和无分别心的角度来解释。  
引发修道与清静修道实际上是同义。因为得与舍是一个。  
比如：断恶和修善本身是一个东西：离恶就等于是修善；修善就等于是离恶。  
东西是一个，从恶的角度就是舍或离、从善的角度就是取或得。  
比如十善业中的第一个是以远离杀来安立不杀生这个善。善与远离杀是一个。  
引发修道与清静修道也是这样，从一个角度来说引发修道，从另一个角度来说清静修道。  
宗大师讲四力时把对治力放在最后，因为所有的善都是对治力。  
任何一个善肯定能损害到相对应的一个恶，所以并不是只有持百字明或三十五佛忏才是对治力。  
比如对于热，肯定有一个与它对抗的冷存在，因为它之所以成为热，是由于有相对应的冷。  
理解引发修道与清静修道同义的关键就在这里。（法性理）  
引发就是得到，或者新的出现；清静是远离一个东西。这是从不同的角度来说一件事。  
没有是引发修道而不是清静修道的；也没有是清静修道而不是引发修道的。

引发修道和清静修道都是无漏的修道，只有无漏才可以解释。有漏修道里面没有引发和清静。  
意为：在十地中一定是以现证空性的力量来往上走的，没有依菩提心来往上走的。  
心经：依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。  
所以，只有无漏修道或者说现证空性才可以引发、才可以清静。有漏修道则不可以。  
有漏修道只能在一个位置上积累资粮更丰富，不能使这个位置再上升。

性相中，引发修道是“究竟证德”；清静修道是“究竟断德”。得到一个所证；去除一个所断。  
佛的法身有两个：证德是一个法身、断德是一个法身。

这两个法身实际是从一个东西上得到的，或者叫引发修道、或者叫清净修道。

分开一下好理解：引发修道得智慧法身(证德)；清净修道得自性法身(断德)。

自性法身分为自性清净自性法身与客尘清净自性法身。客尘清净自性法身是究竟断德。

修的时候是以灭谛和道谛来说。谁有灭谛？道谛上面就有灭谛、灭谛上面就有道谛。

见道上面有灭谛、也有道谛；修道上面有灭谛、也有道谛。灭谛和道谛是在一个上面存在的。

自性法身和智慧法身也是在一个上面存在，不可以分开。

修道是无学道的因。无学道有究竟断德和究竟证德，是由引发修道和清净修道来成就的。

这就是定义中的“能够建立自己的所证(所断)——究竟证德(断德)之成就”。

成就者的心必须是现证空性，所以就是“无漏大乘随现观”，或者说“修道阶段的现证空性”。

意为：修道阶段的现证空性的证量，才可以成就后面的究竟证德和究竟断德。

严格来说，无漏不一定是现证空性，根本定和后得都有无漏。

▲根本定阶段的无漏是现证空性这块；后得阶段的无漏是现证如幻化这块。

因为在根本定中，现证空性的量一直现行，其结果是在后得时也会现证如幻化。

比如“色即是空”是根本定中对空性的现证；“空即是色”就是后得时现证的如幻化。

无论是根本定还是后得，讲的都是现量，都是无分别心。无漏是无分别心的意思。

而且这两种，不管是现证空性还是现证如幻化，都是对成就究竟证德和究竟断德有帮助的。

(音频八事七十义 2017HK-043)

引发修道分为五种：体性、殊胜果报、作业、暂时功德、究竟功德及果地。

大乘修道完全靠现证空性的现量，应该要引发的证量都是以这个力量来引发，故叫引发修道。

五种分类显出引发修道的五种特质，即这五个方面有什么与其它不一样的。

这里一直用“显出差别”，意为我们认它时，它的特质或它的差别是什么。

实际上这五个讲的是一个东西，都是入定空性的现量，我们要从不同的角度来把它认出来。

主要要认的就是现证空性的这一块。

### (1) 以体性显出差别的引发修道

不漏掉任一个法，对任一法上都没有执著，也可以说诸法上的空性都现证出来。

心经里边的这段就是讲修道——

“空中无色，无受想行识…无苦集灭道”是对境。

“无智亦无得”是有境，对有境的智也不执著。

以这个智在诸法上面修空性的时候，心里有想舍或想得的追求，对这个也不执著。

这就叫“无智亦无得”。敦煌法本叫“无得无不得”。

无得：对所要得到的方面没有执著；无不得：对所要舍弃的方面也不执著，如烦恼障所知障。

这就是三轮：对对境不执著、对有境的智不执著、对所作(断除二障、证得智慧)方面不执著。

“以无所得故，菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍…”

意为：所得没有自性的缘故，菩萨们能够得到所得。

对三轮不执著,而且这种不执著是以现证空性的力量,对诸法施設义找不到,完全是现证的。而且不仅现证,现证的后面是随现观,就是现证后在修道中继续串习。

### (2) 以殊胜果报显出差别的引发修道

这么殊胜的现证空性的般若摄持到布施持戒忍辱等所有的修行,所以能够到达彼岸。

入中论第六品说,布施等波罗蜜好像没有眼睛,要由般若波罗蜜来带到彼岸。

如果没有空正见,布施无法圆满,菩提心也无法圆满,所有的方便或缘起的法都无法圆满。缘起和空性最开始的阶段,若没有“色即是空”,就无法安立“空即是色”。

“空即是色”就是缘起,在那个时候了解色法是最好的,最清净的。

所以前面先要有空正见,即“色即是空”的道理,以这个来认色法,会认得非常精准。

理智的阶段是这样,修的时候也是这样——

修菩提心或布施等时,内心若有空正见摄持,菩提心会修得最清净、最有力、功德最大。

这就是在果报上显出差别,它会影响或帮助到其它所有的修行。空正见就有这个作用。

有了空正见,无量无边的智慧门会开启,可以无限地发展。没有空正见,所有的修行都受限制。这就是空正见给我们带来的最殊胜的果报。

### (3) 以作业显出差别的引发修道

现观庄严论:“此自性殊胜,一切无作行”。

“自性”指第一体性显出差别;“殊胜”指第二果报显出差别;“一切无作行”是作业显出差别。

“作业”就是不作业的作业,就是一切无作行的作业。

真的会修空正见的人,心里不执著作得特别好,所以就好像没有作的样子。

我们做任何事情都有执著,执著才有“作”的感觉。

在好像没有作的当下在作,这是太妙了!完全不累的样子,好像没有作,但他作的是最好的!

不执著的时候,心里好像没有事,所以是“一切无作行”的作业,但他作的是最伟大的。很难。

我们如果一切无作行,就变成落断边了;而菩萨一切无作行时,是作得最大最好的。

达到这种程度时,修行应该是不会累的,因为他在什么都不执著的当下是不会累的。

### (4) 以暂时的功德显出差别的引发修道

现观庄严论:“立法不可得。”在得到所有功德的当下,他不会生起执著心。

一般人得一个东西,马上就生起一个执著心;得两个东西,会生起两个执著心。

心里面想:哦!我得到了!好像我抓到了一个东西,取到了。

法王举例:比如买车,一出了钱就是“我的”,那就不一样了,碰一点点心里就不舒服。

当车子还不是“我的”的时候就无所谓,别人碰一下就没有关系。

“立法”是得到一个法;“不可得”就是不执著。藏文是“无缘”,也是不执著的意思。

一般得到一个东西,新的执著心马上就来了,这是“得到”的副作用。

而菩萨得到多少法,一点点都没有负面的伴随而来的执著心。这就是暂时的功德。



### (5) 大义利究竟功德及果地的引发修道

自利利他都圆满的大义利的果报就出现了。对他人对自己都是最究竟的义利。

这就是心经里的“依般若波罗蜜多故，心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖…究竟涅槃”。

这个就是“于大义利究竟功德具备的果地殊胜的引发修道”的意思，就是究竟果报显出差别。

佛的果位是法身，法身是以空正见来证得。有了空正见，才能证得大义利究竟功德的佛果。

从这里可以理解空正见的作用，以及怎样修。比如这里讲——

第一体性显出差别，就是完全不执著的状态。

第二殊胜果报显出差别是空正见可以摄持任一法直到彼岸。

第三作业显出差别，在不执著的当下，作业是最大的最好的。

第四和第五是会带来暂时功德和究竟功德的显出差别。

### 【第 11<sup>(21)</sup> 义】清净修道 (9)

**性相：**第 21 义（改为“第 11 义”更恰当）：在《现观庄严论》的“『最清净』，是名为修道，诸聪智菩萨，如是说道智”中，“能够建立自己的所证——究竟断德之成就——的无漏大乘随现观”就是“清净修道”的定义。

**分类：**若区分的话，有现前通达空性之九地的九种清净修道。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：“对治九地中，上上等诸垢，谓由下下等，诸道能清净。”

**界限：**存在于初地至第十地当中。

引发修道与清净修道的性相在前面我们作过对比，这两个实际上是同义。

引发修道是从证德的角度；清净修道是从断德的角度。

“有现前通达空性之九地的九种清净修道”是这个意思——

九地指欲界地、四静虑地、四无色地，这里是讲他在九地要去除的东西。

现在是修道，修道要对治的是俱生的烦恼，不是遍计的烦恼。俱生烦恼分为大大至小小九种。

九个地中，每个地各有这大大至小小等九种俱生烦恼。这样总共有八十一烦恼。

修道时，整个三界九地的俱生烦恼都要清净，每个烦恼都是用现证空性的证量来对治断除。

现观庄严论是狮子贤菩萨的随瑜伽行的中观自续派。他承许：烦恼障与所知障是同时对治的。而唯识、中观应成、随经部行中观自续派认为烦恼断除与入八地是同时，八地以后只剩所知障。

**【讲记摘录】**既然断除烦恼障与进入八地是同时的，那么九个俱生烦恼就不可能是逐个逐个依次断的，最后三个小的烦恼（小大、小中、小小）是一起断的，因为断除俱生烦恼的只有七个地而已，而且初地还大部分是见道，那么从二地到七地，就只有六个地而已啊。

三界九地中的每个地都有从上上(大大)到小小等九个俱生烦恼。

能对治是从下下开始，所对治是从上上开始。即以下下的能对治来对治上上的所对治。

比如我们的力量很小(下下)时，只能对治粗的烦恼(上上)，细的烦恼没有办法对治。

我们能对治的力量强大了，变成上上的时候，所对治的就是下下了。

从这里看得出来，能对治也是分为从下下到上上九种。

所以，按照唯识、中观应成、经部行中观自续的观点，对现观庄严论的这句话就难以解释。而按照瑜伽行中观自续派，这个是很容易解释的，因为他主张烦恼障与所知障是同时断。如果是同时断，那就是这样断的——

法我执的执著心是所知障，所知障的执著心有遍计的、也有俱生的。俱生执著心也有九种。所知障断的同时，烦恼障也一样断的。所知障上上断，同时烦恼障也是上上断。

另外，刚才说的八十一个烦恼从功能的角度是这样说，实际上只有九个，没有八十一。对于大乘来说，欲界的烦恼断与四禅四无色地的烦恼断是同时的，不是先断欲界、再初禅…  
即：欲界的上上烦恼及初禅到有顶等八地的上上烦恼是同时断的。故没有九个，只有一个。同样，断欲界的上中烦恼时，从初禅到有顶的上中烦恼也同时断。所以也只有一个。所以不管断什么烦恼，都是只有一个入定的空正见来断的。所以只有九个，没有八十一。八十一是从它的作用和功能的角度来说的。道智的十一个义我们已经讲完了。

### 3. 第三事 基智九义

(音频八事七十义 2017HK-044)

#### 3.解说能诠「基智」的九义

道智的十一个义已经讲完了，现在开始讲基智。先讲一下道智与基智之间的关系。

道智是菩萨所要修的；相智是佛的心续中的智慧；基智是声闻独觉所要修的。这是基本的理解。但是我们还要了解，整个《现观庄严论》都是菩萨所要修的。

所以菩萨所修的是三智；能修的方法是四加行；修的结果是果法身。八事就是这样安立的。

《现观庄严论》的礼赞藏文只有四句：第一句是讲基智、第二句是道智、第三句是相智。第四句是讲大小乘的一切圣者都是由这三智出生，所以三智太殊胜了！所以要礼赞。

为什么菩萨三智都要修？因为菩萨将来要成佛，所以要修佛的相智。

菩萨成佛之后也要度声闻和独觉，所以他也要修基智。

不仅如此，菩萨要修大乘的法，必须先修小乘的法，否则大乘的法修不起来。

此与道次第的道理一样，如果下中士道没有修好，上士道就修不起。所以菩萨必须要修基智。

基智的“基”是什么？道智的“道”是什么？相智的“相”是什么？

基智：轮回有苦谛和集谛的道理、涅槃有灭谛和道谛的道理，但是凡夫不知道这些道理。凡夫不知道轮回是苦，也不知道烦恼是苦的因。

轮回的果没有一个是好的。所有这一切的来源都是烦恼和业。对这个，凡夫也没有看清楚。这就是轮回的实际状况，苦谛和集谛的谛就是“实际”的意思。

它主要表达在我们凡夫的眼光中，对实际的真相没有认识清楚的意思。

所以世尊给我们开示实际的状况是什么的时候，就用“谛”，即苦谛和集谛的真相

同样，在凡夫的眼光里，涅槃的东西也不存在，而且不觉得它是灭静妙离。

对道如行出也看不到是真正可靠的。这条真理的路在我们的眼光中不存在。

因为灭和道确实是有存在，所以称为灭谛和道谛。

基智：轮回有苦谛和集谛的道理；涅槃有灭谛和道谛的道理，了解这些的智慧就叫做基智。

所以可以理解为：基智的“基”就是四圣谛十六行相。

声闻独觉主要修的就是四圣谛，因为他追求的是从轮回中解脱，所以他也要修基智。

道智：道智就是了解声闻道、独觉道、大乘道的智慧。

因为菩萨要做利他的事，利益的方式肯定是究竟的利益，有两种或三种。

若说决定胜有两种，就是解脱的果位和佛陀的果位。

若说决定胜有三种，就是声闻的解脱果位、独觉的解脱果位、佛陀的果位。

把众生带到决定胜的果位，才叫究竟利益众生。

所以菩萨要究竟利益众生，就要把众生带到这三种决定胜的果位，没有别的方法。

菩萨要引导他人，首先自己要学修得特别好，所以他也要学声闻道、独觉道、大乘道。

首先要确立：菩萨修行不是为自己，完全是为他人，而且要把他人带到三种果位。

**相智**：相是一切法的意思。它是**表相的相**，不是**实相的相**。意思是法有多少，佛不可能不知道。法的究竟实相就是空性，只有一个。

有时也称作“一切遍智”，与“一切相智”是一样的，就是遍知一切法的智慧。

所有的法不可能不知道，这就是相智，这样的智只有佛才有，菩萨不可能有。

“菩提”有时解释成“觉悟”，就是**醒过来**。意为心本身就有一种本性，可以看见一切法。但无始以来被**执著心和执著心的习气**(二障)所障碍，一旦障碍断除，就自然一切都能看见。对佛来说，能看到一切的心本性已经显现了，这种显现就是觉悟或觉醒。只有佛才有相智，就是这个意思。

菩萨要修基智、也要修道智。基智里面有四圣谛，道智里面的声闻道和独觉道也有四圣谛。所以可以说，菩萨修的四圣谛有两种。

比如修道次第的菩提心时，也有修四圣谛，也可以说有两种——

菩提心的前面是下中士道，从这样的角度有修四圣谛；

另外自己内心里面已经生起菩提心了，为了利益别人，我也要修四圣谛。

再如平时尊者自己有修无我和四圣谛等法，但是如果下个礼拜要为我们开示四圣谛——

为了让我们能更好地理解，他的脑子里就先要(从我们的角度)思维和修习四圣谛。

这两个的目的不同：一个是为了自己发菩提心而修；一个是为了利益众生而修。

所以不要误解：奇怪！道智已经讲了菩萨要修四圣谛了，现在基智又说菩萨要修四圣谛。

关于道智与基智的连接，就是广论中说的：没有下中士道，就不可能修上士道。

因为道智是以菩提心来利益别人的做法；基智是自己要修四圣谛。

为什么这里要讲基智？从前面看到菩提心来修道智这么重要、这么好，现在这里说——要做到这个，你自己先要从基础上修好四圣谛或者下中士道。

现观庄严论就是倒过来讲，先讲最高的相智：相智这么好，你要想得到相智，先要修道智；道智这么好，你要得到道智，那就先要修基智。

基智有九个义。前面的两个讲基智的体性；之后的两个讲为什么基智与佛陀果位有远近之分。

第五不顺品与第六对治品是讲哪一个是菩萨要修的、哪一个是菩萨不要修的。

第七菩萨加行与第八菩萨加行平等性是讲菩萨如何修。第九大乘见道是讲菩萨修行的结果。

### 【第 1<sup>(22)</sup>义】智不住诸有的道智 (3)

**性相**：第 22 义(改为“第 1 义”更恰当)：在《现观庄严论》的“智不住诸有”中，“看待世俗的对象，而住于能断除三有边之证悟种类的大乘圣者之智”就是“智不住诸有的道智”的定义，它与“了知声闻道的道智”同义。

“智不住诸有的道智”与“了知声闻道的道智”同义。

现在是要讲菩萨要修的基智，菩萨要修基智，就等于菩萨要修四圣谛。

菩萨修四圣谛与小乘不一样，一是要有空正见摄持、二是大悲心要摄持。两个摄持。

为什么讲智不住诸有、悲不住寂灭?菩萨在修基智时有空正见和菩提心摄持,与声闻独觉不同。

**智**不住诸有的道智就是有**空正见**摄持;**悲**不住涅槃的道智就是有**菩提心**摄持。这是**能摄持**。

**记住:** 见道以上的大乘圣者无论修什么法,肯定有菩提心和空正见摄持。

刚进入资粮道没有具备空正见的大乘圣者还是有,资粮道中品以上人人都具备空正见。

能摄持的菩提心这块也是一个法,有时大悲心、有时菩提心…各种累积福德资粮的菩萨行。

福德资粮有太多种,所以这里用“种类”,这属于方便类型的福德资粮,即“**方便之证悟种类**”。

本品的第二义中有“具有特殊方便之证悟种类的大乘圣者智”。

其中的“大乘圣者智”是总,它里面有两种:一种是方便类、一种是智慧类。

智慧类的也可以分出不同的,比如四圣谛、十二缘起、空正见等,都是空正见方面的。

智不住诸有的道智与了知声闻道的道智同义,而声闻要修四圣谛。

这里是把四圣谛这块抓出来讲,没有谈十二缘起。

现在学的《现观庄严论》是瑜伽行中观自续派,他解释成——

**三种智慧:** 独觉修能取所取二空、菩萨修的是空性、声闻修的是补特伽罗无我。

瑜伽行中观自续派是中观,所以比能取所取二空更高的空性他是承认的,菩萨也要修这个。

他认可唯识的一些概念,所以他把唯识讲的能取所取二空放在独觉要修的。

我们平常讲的补特伽罗无我是声闻要修的。这些都是瑜伽行中观自续派的认可。

智慧有好多种,所有的这些智慧菩萨都是要修的,这里主要说声闻、独觉、大乘的三种智慧。

**智不住诸有的道智**是补特伽罗无我和四圣谛这块,这里是把这块拿出来。

**中观应成的观念:** 智不住诸有的智必须是空正见,不可能仅凭四圣谛就能证“智不住诸有”。

**中观自续的瑜伽行**认为不需要空正见,仅修四圣谛就可以做到“智不住诸有”。

**智不住诸有的智:** 菩萨心续中有各种智慧,声闻有的那种智慧就可以了,不需要独觉的智慧。

所以这里有讲到,它跟“了知声闻道的道智”是同义。意为——

菩萨心续中了知声闻道的智慧就是智不住诸有的道智,其它的那些智慧没有放在这里。

因为现在说的是基智,基智的最基本要求就是声闻的这块。

**我们要这样理解:** 如果有修独觉的智慧,那声闻的智慧是肯定有修的。

如果有修十二缘起,肯定有修四圣谛;如果有修四圣谛,未必有修十二缘起。类似这种道理。

对基智总的解释的时候,是按照声闻的要求来解释的,它里面可以包含独觉的智慧。

比如若问,菩萨有没有了知独觉道的道智?有。那这个是不是了知声闻道的道智?当然是。

因为声闻道的道智涵盖独觉道的道智;独觉道的道智没有涵盖声闻道的道智。

意为: 如果有独觉,肯定有声闻;有声闻,不一定有独觉。“有声闻”的范围比较大。

你们不要认为: 独觉是高,应该是独觉的范围比较大,不是。这个是相反的道理。

**§** 所以要以了知声闻道的道智来解释基智,不可以以了知独觉道的道智来解释基智。

所以,这里虽然是讲了知声闻道的道智,但是这里面涵盖了知独觉道的道智,

但是不可以涵盖了知大乘道的道智。

因为现在我们讲的是基智,前面讲过基智是“住于**小乘证悟种类**的圣智”,



所以基智实际上是声闻和独觉两个都涵盖的。

而菩萨心续中的空性方面的证悟不是小乘的证悟种类，是大乘的证悟种类。

菩萨的心续中，声闻的智慧也有、独觉的智慧也有、大乘的智慧也有，

但大乘的智慧不属于基智，小乘的两个智慧即声闻的智慧和独觉的智慧都属于基智。

(音频八事七十义 2017HK-045)

基智总共有九个义。基智是所表，九个义是能表。这九个义是讲从菩萨的立场如何修基智。

第1-2义：前面两个义“智不住诸有”和“悲不住寂灭”是菩萨的特点，是声闻独觉所没有。

现在我们是讲从菩萨的立场来讲如何修三智，修行者是菩萨。菩萨要以智慧和方便摄持修基智。

所摄持的是基智，能摄持的是智与悲。这两个特点是小乘的声闻和独觉都没有的。。

那么从菩萨的立场，如何修基智？智与悲就是菩萨修基智时能摄持的智慧和方便。

第3-6义：声闻独觉(远离果佛母)与菩萨(接近果佛母)修基智的差别。

菩萨把远离果佛母的基智作为不顺品的基智；把接近果佛母的基智作为应修的顺品的基智。

菩萨变成圣者时才会现证四圣谛、现证补特伽罗无我。

第7-8义：菩萨与声闻独觉不一样的基智是见道以上才有的，但是从资粮道开始就要有准备。

从资粮道开始如何修行才能在见道时得到与声闻独觉不一样的基智？

这就需要修菩萨加行和加行平等性。

第9义：这些修行的结果是得到大乘见道(此品当中直接说明的大乘见道)。

**定义解释：**

“大乘圣者智”：大乘见道以上的补特伽罗叫大乘圣者，他们心续中的智慧叫大乘圣者智。

“断除三有边的证悟”：三有指三界六道轮回。(生有、死有、中有)

“边”：菩萨既不堕三有边、也不堕寂灭边。他不住两边，就住在中间。意为——

菩萨不象凡夫一样被业和烦恼所牵而流转轮回，也不象声闻独觉罗汉脱离轮回而享受。

这两个问题菩萨都要解决：要断除三有边、又要断除寂灭边。这是菩萨的特质。

所以“智不住诸有”就是断除三有边的证悟；“悲不住寂灭”就是断除寂灭边的证悟。

以什么来断除三有边？轮回的根就是补特伽罗我执或萨迦耶见，或者说对四圣谛不了解。

对怎么样脱离轮回不了解，就等于对苦谛和集谛不了解；

对怎么样证得解脱果位不了解，就等于对灭谛和道谛不了解。

我们为什么落在三有边，因为不懂得四圣谛，也可以说不懂补特伽罗无我。

因此断除三有，就要了解四圣谛，要证悟补特伽罗无我，这就是“能断除三有边的证悟”。

“证悟种类”：证悟有太多种，比如四圣谛虽然说四个，但是实际上内容很广。

“住于”：属于这个种类范围的。这个种类指“能断除三有边之证悟种类”。

大乘圣者心续中有各种证量，其中属于“能断除三有边之证悟种类”的证量就是智不住诸有的道智。

“观待世俗的对象”：三有边也不好、寂灭边也不好。下面有三有边、上面有寂灭边。

我们常说“有寂一味”，对空性就是这样解释：证悟空性之后，空性没有好坏上下，全部一味。

所以从空性的立场来说，没有一个轮回是不好、也没有一个涅槃是好，三有与寂灭一味。

一边是说菩萨要从三有边和寂灭边远离，一边是说三有与寂灭一味，这种解释好像怪怪的。

实际上从名言的角度是有差别的，轮回确实是轮回、涅槃确实是涅槃。

“看待世俗的对象”意为从名言的角度，确实是下面有不好的三有边、上面有寂灭边。智不住诸有的道智和悲不住涅槃的道智都有“看待世俗的对象”，意为不是从空性的角度解释。从空性的立场是没有、从名言中是有，两个是一样的。不可说从空性来说是真的，名言中是假的。这两个都叫“谛”，世俗谛和胜义谛。名言量也是量，胜义量也是量，不可说只有胜义量才是量，名言量就不是量。但是我们的心续中只有一种量，就是名言量。

中观应成与中观自续以下对四圣谛的解释很不相同。中观应成认为，要断除三有边，就需要空性，没有空性就无法断除萨迦耶见。自续派以下认为不需要空性，断除萨迦耶见，能做到补特伽罗能独立实质有空就可以了。所以自续派以下是从补特伽罗能独立实质有空的层面来解释四圣谛。这是粗的四圣谛。中观应成来说，做到补特伽罗能独立实质有空还不行，从这个层面解释四圣谛也不行，而是需要自性空的空性，而且要从自性空的立场来解释四圣谛。这是细的四圣谛。

所谓的四圣谛就是流转轮回与还灭轮回的道理。流转轮回是苦谛集谛；还灭轮回是灭谛道谛。流转轮回的关键是萨迦耶见，由无明来流转轮回；断除无明就是还灭轮回。怎样安立无明、怎样安立断除无明，中观应成认为只有空性才能断除无明，不了解空性就是无明。中观自续派以下则认为，补特伽罗与空性没有关系——执补特伽罗能独立实质有，就是无明；了解补特伽罗能独立实质有空，就是断除无明。中观自续派以下是以补特伽罗能独立实质有空来解释流转轮回和还灭轮回。中观应成则认为自续派以下的这种解释不透彻——必须要从诸法自性空或诸法施設义完全找不到的层面来解释流转轮回和还灭轮回。所以对四圣谛的解释有两种，有粗细之分。现在这里是讲自续以下的。

所以这里的“能断除三有边之证悟”，中观应成肯定要以自性空的空性的层面来解释四圣谛。中观自续对此解释时，与空性没有关系，他是从补特伽罗能独立实质有空的层面解释四圣谛。他认为有对四圣谛的这种证悟就可以断除三有轮回。所以这两个差别很大。中观应成认为声闻独觉必须要证悟空性，只修补特伽罗能独立实质有空不能断除无明。因为无明就是认为诸法有自性的那个执著心，只有空性才能断除这种执著心。

这里是按照狮子贤菩萨的瑜伽行中观自续来学习。他也认同空性，但与中观应成的不一样。他觉得这个空性与断除轮回没有关系，断除轮回只要有补特伽罗能独立实质有空就可以了。所以这里的“能断除三有边之证悟”指的是补特伽罗能独立实质有空及这个层面的四圣谛。狮子贤：补特伽罗能独立实质有空是声闻要修；能取所取二空是独觉要修；空性是大乘要修。可见“能断除三有边之证悟”是声闻的证悟，所以这里讲它“与了知声闻道的道智是同义”。

大乘圣者的心续中有两类法：方便的法（福德）、智慧的法（智慧）。其中智慧的法可以分为三种：有他自己的智慧、也有声闻的智慧、也有独觉的智慧。

其中声闻智慧部分的，就是属于“了知声闻道的道智”，或智“不住诸有的道智”。

不要误解，智不住诸有的道智：到底菩萨是住在轮回还是不住在轮回？

菩萨是住在轮回，但是他没有流转轮回，这两个要分开。

因为他不像我们凡夫一样是以业的力量来住的，他是以大悲愿的力量来住的。

所以严格来说，“智不住诸有”应该是“智不流转轮回”。

入行论第九品讲到：以空正见，菩萨能住轮回。修空性的好处是菩萨能住轮回。

他不像凡夫一样被烦恼干扰，因为他证悟了空性，不会起烦恼，遇到烦恼境时他内心会调整。

如果怕烦恼境，虽然以大悲心和菩提心想住轮回，但是被烦恼干扰，也住不起的。

从这个角度来说，好像是“智能住轮回”，而不是“智不住轮回”。

入行论最后的结论是好好修空性，理由就是上边这个。

大悲心是使他想住，空正见是帮忙使他能住。

没有空正见，被烦恼干扰，想住也不能住的。就是这个道理

中观应成来说，需要空正见才可以对治烦恼，即空正见与烦恼是直接对立的。

中观自续以下：空性与对治烦恼没有什么特别关系，空性与所知障有关系。

他们认为，补特伽罗能独立实质有空，才是与烦恼对立的。

所以可以理解为：中观自续以下认为，补特伽罗能独立实质有空的智慧可以使菩萨住在轮回。

因为他们认为证悟了补特伽罗能独立实质有空，面对烦恼境时就生不起烦恼。

这里的重点是：“智不住诸有”的意思不是菩萨不要住于轮回，

菩萨是要住轮回，不然怎么样在三大阿僧劫中累积资粮啊，三大阿僧劫是要在轮回里面修的。

**分类：**其中，若予以区分，有三种如下：住于声闻证悟种类的大乘(1)见道、(2)修道、(3)无学道。

**界限：**存在于大乘见道至佛地当中。

见道、修道、无学道都有“智不住诸有的道智”，或者“了知声闻道的道智”。

前面也讲过“了知声闻道的道智”与“住于声闻证悟种类的大乘圣者之智”同义。

如果说“小乘”，那就是基智。基智分两种：声闻证悟种类的、独觉证悟种类的。

其中“声闻证悟种类的”才叫“了知声闻道的道智”。独觉证悟种类的不叫了知声闻道的道智。

## 【第 2<sup>(23)</sup> 义】悲不住涅槃的道智<sup>(3)</sup>

**性相：**第 23 义(改为“第 2 义”更恰当)：在《现观庄严论》的“悲不滞涅槃”中，“看待世俗的对象，而住于能断除寂灭边之证悟种类的大乘圣者之智”就是“悲不住涅槃的道智”的定义。它与“住于具有特殊方便之证悟种类的大乘圣者之智”同义。

大乘圣者心续中所有的证量分两大类：福德和智慧。

把智慧的部分去掉，只拿出福德这块，就是“悲不住寂灭”的道智。

定义中的“具有特殊方便的证悟种类”指的就是这块。福德就是方便。

“特殊”指比声闻独觉更殊胜，大乘圣者所有的方便确实是特殊。

条件：“住于能断除寂灭边之证悟种类的大乘圣者之智”才叫“悲不住寂灭”的道智。

“断除寂灭边”就是不想自己的究竟乐。

佛教是说，轮回里面没有寂灭或没有真正的乐，都是苦。涅槃里面才有寂灭乐。

有一种寂灭是“寂灭边”，声闻独觉的无余涅槃就叫寂灭边。这是非常自私的。

能断除寂灭边指的就是慈心、悲心、菩提心，也可以说“方便”，也可以说“福德”。

佛陀的色身的因，就叫方便、也叫福德。

佛陀的色身完全是依众生而存在的，如果众生不需要，那他就不出现。

所以肯定与慈心、悲心、菩提心有关的善根，才叫福德。

我们不要认为自己享受就叫福德，不可以这么想。

佛的色身的因叫福德、佛的法身的因叫智慧。

严格来说，我们连“福德”这个词都无法用，因为我们连佛的色身的因都没有。

要有菩提心，才会有佛的色身的因。

我们没有色身的因、也没有法身的因，从这个角度来说，我们福德和智慧都没有。

(音频八事七十七 2017HK-046)

《现观庄严论》的第一品讲相智、第二品讲道智，第三品讲基智。

第二品已经讲了道智，现在第三品要讲基智，但在第三品开头又讲了两个道智。为什么——第三品的基智由谁来修？当然声闻独觉也有修，但《现观庄严论》讲的都是菩萨行者所要修的。这里讲的大乘菩萨圣者所修的基智与小乘声闻独觉修的基智是不一样的。

基智九义中的第3-6讲的是真正的基智：远离果佛母、接近果佛母、不顺品、对治品的基智。

在此之前讲的是两个道智：智不住诸有的道智、悲不住寂灭的道智。为什么要讲这两个——这两个道智是讲菩萨修的基智与声闻独觉不同，菩萨修的基智远远超越声闻独觉的基智。

超越的意思是菩萨修基智的后面会有一个究竟的无住涅槃的殊胜果位。

无住涅槃的意思没有堕在轮回的有边，也没有堕在涅槃的寂灭。

声闻独觉修基智时没有这两个道智的帮助，所以他们修基智的结果不是无住涅槃的果位，而是得到声闻独觉的有余涅槃或无余涅槃的罗汉果位而已。

结：菩萨由智不住诸有、悲不住寂灭的两个道智摄持而修基智，故其果位远超胜于声闻独觉。

悲不住寂灭的道智是菩萨心续中的悲心、慈心、菩提心等对一切如母有情想利益的心摄持而修。就是要把菩萨修基智时其后面能摄持的慈心、悲心、菩提心认出来。

智不住诸有的道智是把菩萨修基智时能摄持超越声闻独觉的无我慧(认出来)。

中观应成：声闻独觉和大乘都修空性，但大乘要胜过很多，因为他以无边正理的空正见来修。

大乘无边正理的空正见不仅能断除烦恼障，也能断除所知障。

小乘虽然有修空性，也有空正见，但他不具备无边正理，所以他的空正见很弱，无法断除所知障。

这里虽然是瑜伽行中观自续派，但是“无边正理”的道理肯定我们都可以理解——

无我慧就是补特伽罗能独立实质有空或四圣谛十六行相等，这些声闻独觉大乘都有修，



但是三者修的时候肯定有差别，大乘是以无边正理的角度修，所以胜过声闻独觉很多。  
由于大乘行者能以无边正理思维四圣谛十二缘起，所以在远离烦恼的染污方面也胜过很多。  
所以智不住诸有的道智使大乘行者在远离烦恼的染污方面比声闻独觉强大很多。

**结：**两个“能摄持”反映了菩萨修的基智远远超胜于声闻独觉——

智不住诸有的道智表达菩萨以无边正理的**空正见**摄持而修四圣谛十二缘起。

悲不住涅槃的道智表达菩萨以慈心悲心**菩提心**摄持而修基智的四圣谛十二缘起。

**分类：**其中，若予以区分，有三种如下：

住于(具有特殊方便的——仁波切所加)大乘证悟种类的大乘 (1) 见道、(2) 修道、(3) 无学道。

**界限：**存在于大乘见道至佛地当中。

悲不住涅槃的分类与智不住诸有的分类一样，从见道修道无学道把悲不住涅槃的道智认出来。

这里只说“大乘证悟种类”不周遍，因为大乘的证悟分两个：方便和智慧。

这里我们要把慈心、悲心、菩提心等方便的这块认出来，

所以应该是“住于具有**特殊方便**之大乘证悟种类”。

如果只说“证悟”，不说“特殊方便”，那大乘证悟的两种就都包含在内了。

### 【第3<sup>(24)</sup>义】远离果佛母的基智

能摄持的两个道智已经讲完了，下面是所摄持的四个基智。我们为什么要讲四个呢？

真正来说，大乘菩萨所修的基智只有两个：第四接近果佛母的基智、第六对治品的基智。

而第三远离果佛母的基智和第五不顺品的基智是声闻独觉修的。

这四个基智中，以智不住诸有的道智和悲不住涅槃的道智摄持，与不以这两种摄持进行对比。

第3义是讲“非方便则远”，修基智时若没有方便摄持，基智就与果佛母远离了。

果佛母就是一切相智，也就是佛的智慧法身，因为佛的报身和化身都是从智慧法身生出来的。

经庄严论：如果让菩萨在堕入地狱和得罗汉果之间选择，他会选择前者。

因为成佛会利益一切有情，成佛与利益一切如母有情是等同的，这是菩萨心里最想做的。

菩萨认为堕地狱只是在痛苦中把一个过去的业结束，

而得罗汉果会使心里的**我爱执更坚固起来，使生起爱他的心变得更难。**

生起大悲心、菩提心更难的话，就离菩萨行更遥远，成佛也会更遥远。

有时修修修，会有过去的习气冒出来，想入寂灭定，成佛就不会那么快。

我们现在的凡夫阶段虽然内心有我爱执，但与声闻独觉罗汉相比，我们的我爱执更弱一点。

因为我们的我爱执没有方向、没有计划，只是喜欢自己、在乎自己。

而声闻独觉的修行者甚至到了罗汉果，他们的我爱执非常有计划，

而且真的是利益到了自己，所以**对利益自己更有信心、更有成就感。**

这样我爱执就变得非常坚固稳定。所以一走上小乘的路，确实会远离果佛母。

菩萨虽然修的是基智，但是他离成佛不会远，只会近。而声闻独觉会远，原因就在这里。

声闻独觉修基智，他的我爱执的目的就能达到；

菩萨修基智没有用在利益自己上面，他是用悲心摄持来修基智。有很大的差别。



所以我们看到这里用的“接近”和“远离”这两个词的时候，确实心里面会有点害怕——修小乘的法会让我们离成佛更遥远。

结论：修小乘的基智会远离果佛母。(因为修没有菩提心和空正见摄持的小乘基智会更加**增强我爱执**)

**性相：**第24义(改为「第3义」更恰当)：在《现观庄严论》的「**非方便则远**」中，「已离大悲心，而且被**实执**所束缚的基智」就是「**远离果佛母的基智**」的定义。它与「**不顺品的基智**」同义。

**界限：**存在于小乘见道至小乘无学道当中。

一边是远离大悲心、一边是被实执所束缚，这也是从中观自续的角度说的。

若以中观应成来说，实执就是**烦恼障**，所以声闻独觉没有实执所束缚。

中观自续的立场来说，实执就是所知障。定义中的“实执所束缚的基智”就是**所知障**的意思。

我们常说，补特伽罗我执是烦恼障、法我执是所知障。

空性就是法无我，那空正见的相反就是实执。实执与空正见是对立的——

认为诸法是实实在在地在那里的执著，就是**实执**；认为诸法在真实义上不存在，就是**空性**。

中观自续和中观应成对所知障的承许是共同的。

比如声闻和独觉没有断除所知障，这点是自续和应成共认的。

如果用“实执”，自续以下认为声独没有断实执(所知障)；中观就认为实执是烦恼，他们有断。

我们有时把障碍分三个：**烦恼障、所知障、我爱执的障**。我爱执的障不叫烦恼障和所知障。

在这三个障中，小乘已经断了烦恼障，另外两个都没有断。大乘三个都会断。

小乘不会面对所知障和我爱执的障，所以他们远离大悲心，并被所知障绑得紧紧的。

所以定义中说：远离大悲心、被实执所束缚的基智，就是声闻独觉心续中的基智。。

不顺品的基智与远离果佛母的基智是同义；对治品的基智与接近果佛母的基智是同义。

一个是从与成佛的远(远离果佛母的基智)近(接近果佛母的基智)的差别来分的；

另一个是从菩萨应该修的(对治品的基智)与不应该修的(不顺品的基智)的角度来分的。

**界限：**声闻在声闻的见道以上有远离果佛母的基智；独觉在独觉的见道以上有远离果佛母的基智。

但是这种说法在辩论的时候会有些不方便——

比如声闻到了见道或修道，他没有一直走声闻的无学道，他跳到了独觉。

这时他在独觉的资粮道加行道有没有远离果佛母的基智？有，因为在声闻见道时已有这个智。

他在声闻时已经是圣者了，所以他进入独觉的资粮道之后还是圣者。

此时他虽然没有**独觉的见道**，但是他有**声闻的见道**。所以这个界限是有辩论的余地的。

你说远离果佛母的基智存在于小乘见道到小乘无学道——

那小乘(声闻)见道之后没有进入修道，而是进入了独觉的资粮道加行道。(还没进独觉见道)

那他的心续中有没有远离果佛母的基智？有。但是这个界限没有包括上面这种特殊情况。

(从声闻见道转入独觉资粮道的补特伽罗，有声闻的远离果佛母的基智；但没有独觉的远离果佛母的基智。)

#### 【第 4<sup>(25)</sup> 义】接近果佛母的基智

**性相：**第 25 义（改为「第 4 义」更恰当）：在《现观庄严论》的「方便即非遥」中，「为大悲心及现观空性的般若所摄持、住于小乘证悟种类的大乘圣者心相续当中之智」就是「接近果佛母的基智」的定义。它与「对治品的基智」同义。

**界限：**存在于大乘见道至佛地当中。

远离果佛母基智远离大悲心、被实执所束缚；接近果佛母基智被大悲心及现证空性的般若所摄持。

“住于小乘证悟种类”与基智是同义，可参照基智的定义。

第一个条件：“住于小乘证悟种类的大乘圣者心相续当中之智”意为大乘圣者心续中的基智。

第二个条件：“为大悲心及现观空性的般若所摄持”。具备这两个条件就是接近果佛母基智。

也可以说，菩萨不仅对治烦恼障，而且所知障和我爱执的障也都会对治。

以大悲心来对治我爱执的障、以空正见来对治所知障。这就是接近果佛母的基智。

如果修基智时只对治烦恼障，对我爱执和所知障不在意，这样走下去就是罗汉，远离果佛母。

#### 【第 5<sup>(26)</sup> 义】不顺品的基智

**性相：**第 26 义（改为「第 5 义」更恰当）：在《现观庄严论》的「所治」中，「已离殊胜的方便及般若二者的基智」就是「不顺品的基智」的定义。它与「小乘圣者心相续中为实执所束缚的基智」同义。

**界限：**存在于小乘见道至小乘无学道当中。

“远离殊胜的方便及般若二者”与远离果佛母基智的定义是一样的。

中观应成认为声闻、独觉、大乘都要修空性，都要有空正见。即所有的圣者都一定要有空正见。

瑜伽行中观自续派的说法是分三种：声闻是修补特伽罗无我，与空正见没有关系。

独觉虽然修补特伽罗无我，但不是主要的，他主要修能取所取二空。

大乘虽然也修声闻独觉所修的，但不是主修，他主要修空性。

有的小乘刚接触大乘，又堕入小乘，所以小乘懂空性的也有，修空性的也有，但主修不是空性。

所以不可说所有小乘都没有修空正见，但修者是少数，大部分修基智时都没有空正见摄持。

小乘当然是远离大悲心，完全没有大悲心，但空正见不是完全没有。这是瑜伽行自续的说法。

有大悲心和空正见两个摄持，叫接近果佛母；大悲心和空正见两个远离，叫远离果佛母。

两个都远离，当然是远离果佛母的基智，但不可以说所有的小乘基智都是两个远离。

有的小乘行者有空正见，不可说两个都远离，他只远离大悲心，但是没有远离空正见。

所以没有空正见的小乘基智，才是两个都远离。（这里的定义指的是这种）

「小乘圣者心相续中为实执所束缚的基智」是没有了悟空性的小乘的意思。

“实执所缚”是有执著心所束缚，没有空正见的意义。

(音频八事七十义 2017HK-047)

#### 【第 6<sup>(27)</sup> 义】对治品的基智

**性相：**第 27 义（改为「第 6 义」更恰当）：在《现观庄严论》的「能治品」中，「为殊胜的方便及般若二者所摄持、住于小乘证悟种类的大乘圣者心相续当中之智」就是「对治品的基智」

的定义。它与「大乘圣者心相续当中的基智」同义。

**界限：**存在于大乘见道至佛地当中。

基智分为不顺品的基智和对治品的基智，或者分为远离果佛母的基智和接近果佛母的基智。远离果佛母的基智与不顺品的基智同义；接近果佛母的基智与对治品的基智同义。

若问：凡是基智必定是此二种之一吗？答：未必。

因为远离果佛母的基智或不顺品的基智都是指没有证悟空性的小乘圣者心续中的基智。

**基智的界限：**凡是**圣者**，其心续中一定有基智。声闻独觉大乘只要一入各自的见道，都是圣者。

圣者要有现证四圣谛的证量，一个圣者，他没有现证四圣谛是不可能的。

小乘圣者有证悟空性的，但是大部分都没有证悟空性。这是按照瑜伽行中观自续来说。

因为瑜伽行中观自续派认许——

声闻修补特伽罗能独立实质有空；独觉主要修能取所取二空；大乘主要修空性。

所以声闻独觉要成就罗汉，与空性没有关系。

声闻修习补特伽罗能独立实质有空，就能成就声闻阿罗汉。

独觉修习能取所取二空，就能成就独觉阿罗汉。

但不是小乘不可以学或不可以修空性，从大乘退到小乘的行者曾经接触一些空性的法。

另外小乘阶段广泛闻思者，也可以接触一些空性的法。

前面说到不顺品的基智“与「小乘圣者心相续中为实执所束缚的基智」同义”。

**意为：**并不是所有的小乘圣者的基智都是不顺品基智，只有他们心续中的基智是为实执所束缚的基智，才叫不顺品基智。被实执所束缚就是没有证悟空性的意思。

所以，只有没有证悟空性的小乘圣者的基智，才叫“不顺品的基智”。

反之，如果小乘圣者有证悟空性的话，那他的基智就不是“不顺品的基智”，

也不是远离果佛母的基智。那他是不是接近果佛母的基智？更不是。

接近果佛母的基智或对治品的基智必须是大乘圣者。

**结论：**现在认出来了：是基智，未必是这两个中的一个。

“住于小乘证悟种类的”就是基智的条件。

“大乘圣者心相续中之智”是指大乘圣者心相续中的基智。

“对治品”就是菩萨要修的；“不顺品”是指菩萨不要修的。

### 【第7<sup>(28)</sup>义】在基智这一品所说的菩萨加行（10）

**性相：**第28义（改为「第7义」更恰当）：在《现观庄严论》的「加行」中，「修习对治『颠倒执着世俗对象的存在体性及差别，以及颠倒执着胜义对象的存在体性及差别』的任何一个」的菩萨瑜伽」就是「在基智这一品所说的菩萨加行」的定义。

每一阶段都有不同的菩萨加行，现在是基智这品中与基智有关的菩萨加行。加行就是修行。有时把佛当作果，为了成就佛果而作的努力就叫加行。

**加行**有两个意思：一是**前行**，前行的后面有果；二是意乐加行，就是努力的意思，也就是**正行**。

基道果的关系：基智就是二谛；道有智慧和方便；果有法身和色身。

果的法身和色身是靠道的方便和智慧；道的方便和智慧依赖基的二谛。

基的世俗谛修好，就等于方便修好；基的胜义谛修好，就等于智慧修好。

现在讲的是菩萨为了成佛而修的道，果还没有出现。

道要从基上修，没有与基的道理相违，就是修了。与基的道理相符合而走，就是道。

“菩萨瑜伽”就是菩萨的修行。菩萨的瑜伽只有两个，即方便和智慧。

“任何一个”指不单单智慧、不单单方便，就是要有两个——

一个是“「修习对治『颠倒执着世俗对象的存在体性及差别」”；

一个是修习对治“颠倒执着胜义对象的存在体性及差别”。

方便指世俗的道理，我们非常合理地符合世俗的道理走，所要对治的是不符合世俗道理的。

比如我爱执，按照世俗的道理它是不符合的，因为如果真的要对自己好，就不要太自私。

所以我爱执是颠倒执著，所以要修习对治“颠倒执著世俗对象的存在体性及差别”。

“颠倒执著胜义对象”即从究竟来说，任何法都是找不到的，不管是轮回的法还是涅槃的法。

我们要对治的就是这两种颠倒执著。如果这两个没有对治到，就等于你没怎么修。

所谓修就是要改变，一是改变与世俗道理相违的颠倒执著，二是对治从胜义角度的颠倒执著。

可以说，不管是修方便还是修智慧，都要有智慧。

因为修方便也要对治颠倒执，要对治颠倒执，脑子中就要有理由，

要以非常准确的缘起道理，来对治缘起方面不合理的颠倒执，这样你就修到方便了。

所以不管方便广行的法也好、智慧的法也好，都要以闻慧、思慧、修慧来修，否则修不起来。

**分类：**其中，若区分的话，有十种如下：

(1) 断除「执色等差别事（主体）为实有」的加行、

(2) 断除「执无常等差别法（特质）为实有」的加行、

修基智的时候，肯定是从苦谛开始下手修，以色受想行识等五蕴来修四圣谛。

轮回是所缘，我们先看这个所缘境，然后在其上面认出无常、苦、空、无我，深入认识体性。

不仅对所看到的所缘境本身不执著，它上面的苦、无常等差别法也要以空正见摄持来认。

差别事(主体)是所缘境；差别法(特质)就是其上的差别的意思。差别事是差别法的所依。

比如：杯子是无常。“杯子”是差别事；“是无常”是其差别法。

此二句意为对差别事和差别法都不可以执著，如果执著，就等于跟小乘没有什么区别。

菩萨修四圣谛时与小乘的差别是他是以空正见摄持来修。

(3) 断除「执未圆满及极圆满的功德所依为实有」的加行、

(4) 断除「执〔佛的〕（此二字用得不对）『无贪的状态』为实有的实执行」的加行、

对无常苦空无我及集谛灭谛道谛认的时候，心里会结论：轮回不好、涅槃好，这又是执著。

所以要断除对“未圆满”及“极圆满”的执著。

另外自己不执著的时候，又执著—“我没有执著，我多好！”这就是对“无贪的状态”的执著。

这有点像“空空”的意思，本身已经空了，但是又把空当成了实有，把不执著又当成了执著。



在对境上面把“空”当成了实有；在有境上面对“我不执著”又执著出来了。

第 1-2 是对所缘境及所缘境上认出的差别法不执著；第 3-4 是对有境的“不执著”不执著。由这四个，好像完全不执著的感觉就出来了。这里“断除”是对治的意思。

**(5) 断除「执所作业、作者、所作果三者为实有」的不变（即：胜义中不增不减）的断除加行、**  
所作业指已经到了彼岸的圆满的般若，胜义中不增不减。要区别“能到彼岸”和“所到彼岸”。意为真正成佛的时候，他对空性的了解状态是完全不变的。

我们现在是在努力了解诸法，对诸法的了解程度在不断提升，有时也有退步。

成佛后对诸法的了解无增无减，也没有什么新的需要再了解。

法是什么样，他了解的就是什么样，佛的心与空性中间没有差别，完全是不变的状态。

了解了之后不可以执著，所以这里加了“胜义中”，意为虽然是不增不减——

但是我们不可以把它认为是“恒时”或者“它是那边成立的”，这是很难的！

对“空性是实有”还有点感觉，但对“空性也没有自性”则难以理解，因为感觉空性恒时存在。

实际上时间和空间都是可分的，若细分下去，时间和空间最后都是找不到的。

而且，如果空性的所依本身就是空（没有自性）的话，那空性怎么会有自性呢！

所以佛陀的智慧法身和自性法身都是不变的状态，我们要认出胜义中它没有自性，即“无”。

**【讲记摘录】**菩萨追求不增不减的完全任运的境界（从初地开始一直努力地入于空性定中，目的是使自己的心和空性有一天达到没有差别），不存在「没有新鲜的是不是会无聊」的困惑，如果完全任运，那根本不用付出努力就什么都自然而有啊，法是如何，知道的就是如何。这里就是说，菩萨追求这种境界（亦即其「所作」）的时候不可以执着。

“执所作业、作者、所作果三者”是对第 5-7 的描述，第 5 是作业、第 6 是作者、第 7 是所作果。此处的第 5 就是不变断除的加行，就是断除所作为实有。

不变断除加行就是破除对不变的果位的执著。

#### **(6) 胜义中无作者的断除加行、**

对不增不减的果位断除实有的执著，同样，追求这个果位的作者也是找不到的。

我们认为：我要成佛，佛的果位在那里；要成佛者我在这里。都是施設义可以找得到的执著。

要了解：胜义中作者是无，所以在作者上面不要执著，这就是修习断除对作者执著的加行。

(音频八事七十义 2017HK-048)

菩萨修基智与小乘不同，“菩萨加行”就专门是菩萨修基智时与小乘不同的殊胜方法。

菩萨为了成佛要修很多法，他所要修的对境是三智、能修的有境是四加行、修行的结果是法身。

第三品是透过九个义来讲菩萨所修的基智，主要讲菩萨修基智时在哪些方面超越小乘。

这里第七义是讲菩萨加行。什么样的菩萨加行？是在基智这一品所说的菩萨加行，共十种。

菩萨断除执著分为断除所作业方的执著、断除作者方的执著、断除所作果的执著。即第 5-7。第五是断除所作业方面的执著，这里把三个绑在一起了，实际上应该是分开的。翻译有误。



第五加行所作业是指菩萨的目的是证得一切遍智，这是他修行的对境，不要以执著来修行。现在是道智阶段，菩萨要以修道智而成佛；相智是菩萨修行将得到的果。

第六加行是说菩萨在修道智的时候，对修者自己也不执著，即“胜义中无作者”。

菩萨是道智修行者，但他对自己没有“我是修行者”“我是将成佛者”的执著，因为作者——他自己是胜义中无，对“将成佛者”没有什么可执著的，因为施设义找不到。

#### (7) 断除「执所为难行、加行难行、所作业难行三者为实有」的加行、

第七菩萨加行是对所作的果不执著。

菩萨修基智的目的是要度整个声闻独觉，但是他对这个果也不执著。

第五叫“所为难行”，第六叫“加行难行”，第七叫“所作业难行”。

前面用的“所作果”与后面用的“所作业”实际上是一个东西。

因为成佛之后小乘的众生我也要利益，从这个角度就变成所作果。

从度声闻独觉的角度，这也是佛的事业，所以也是所作业。但与前面第五的所作业不同。

前面第五的“所作业”指的是相智，是对境的意思；此处第七的“所作业”是指做的事情。

第五的相智是所为难行，即得到佛的果位相智非常难；

第六的道智是加行难行，确实菩萨行不是那么容易修的，非常难修；

第七的基智是所作业难行，因为度声闻独觉是非常难的事情。

因为声闻独觉已经清清楚楚地选择了自己的路，他说：我不要成佛，我要自己解脱。

他走的路确实可以解脱，确实可以得到快乐，所以度他不是那么容易的事情。

贾曹杰大师的心要庄严论里解释：菩萨的加行从体性的角度分为第五、第六、第七这三个：

作者——道智；目的——相智(成佛)；事业——基智(得到之后度众生)。

#### (8) 断除「依据福分证得果报之执果报存在为实有」的加行、

菩萨将来可以利益一切有情，众生有福报，佛肯定会帮，不可能不帮。

菩萨修行时很有信心，众生有福报，无论有多少众生，我肯定可以利益到。心里充满自信。

因为修到这里，“我可以做到”的感觉就出来了，因为这时他的能力开始出现并提升。

这时就容易执著，不执著是很难的，但是这个执著又是不对的。

#### (9) 断除「执不依赖他(护法)为实有」的加行、

自己修得越来越好，护法本尊等都来找我们，不是我们要找他。

当初凡夫时一直求也找不到，现在修行功夫很高时，不用找，他们自然就来围绕我们。

要有这种不需要依赖他的状态，并且对自己拥有的“不依赖他”的功夫也不可以有执著。

不要误解：“不依赖他”不是形容“实有”，而是把“不依赖他”的功夫当成实有的执著。

利他与自利：第八是利他时不执著；第九是自己成佛或者自己功夫很高时也不执著。

#### (10) 从能知(因)及比喻(喻)的角度，断除「执[心识当中]七种显现为实有」的加行。

第一到第九一直有说不执著，怎么样会不执著？因为他会从各种角度运用成立空性的逻辑。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「色等无常等，未圆满圆满，及于无贪性，破实行加行，不变无造者，三难行加行，如根性得果，故许为有果，不依仗于他，证知七现事。」

**界限：**存在于大乘资粮道至相续后际当中。

〔在上述的（7）中，〕

**所为难行**（第五）：一切相智果这个所为，在胜义中虽无法缘得，但在名言中，却〔可以缘得这个〕所为，要了解这点是困难的。

这里讲“了解这点是困难”，实际上不仅是了解，而是从心里对此完全不执著，这个很难做到。即心里对将要得到的相智想的时候，从心里真正认可“仅名言中有、而胜义中无”是很难的。

**加行难行**（第六）：道智这个因，在胜义中虽无法缘得，但在名言中，却〔可以缘得〕一切相智之因（即：道智）的加行，要了解这点是困难的。

这里把“加行”当作因，因为它是为了得到相智的果位而在前面做的努力。

**所作业难行**（第七）：在胜义中虽无法缘得基智，但在名言中，却具有随顺摄受其他所化机之方便的作用，要了解这点是困难的。

非常难做到的事情做到的话，心里非常欢喜，这时执著心会生起。不生起执著心而认可很难。

〔在上述的（10）中，〕安立七种显现的能知及比喻，就是：

这里是以七个比喻来讲理，有法是“有漏的缘起”。

▲（1）「这些有漏的缘起」有法（有法），事实上是不存在的（所立法），因为它们仅仅是执着的习气变异之后的显现而已（正因），犹如「梦境」一般（比喻）；同样地，（轮回是由习气变异而显现）

梦境的比喻用在很多地方，比如金刚经：如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。

藏文是九个比喻，中文少了几个。金刚经的另外一个版本与藏文能够对得起来。

金刚经里面的梦、电、云分别比喻过去、现在、未来的法。（过去如梦、现在如电、未来如云）

龙树的中论里面解释生、住、灭时，讲到如梦的生、如幻化的住、如寻香城的灭。

如果理解为生住灭是先有生，然后依次是住和灭，那么就是生是过去、住是现在、灭是未来。

从另一角度理解，灭是已经结束了，即灭是过去。这两种角度都可以理解。

这里关键要了解，这些比喻各个表达不同的意义，不可以把所有的比喻混在一起去理解。

**轮回如同梦幻**：轮回的有漏的缘起法，如幻觉，是错误的想法累积多了之后暴出来的东西。如梦的意思是习气的显现而已，想多了梦就出来了。

轮回的法：前面是业，业的前面是很多烦恼，烦恼前面是执著心。烦恼强的时候就是造业。

从执著心开始，后面整个都是幻觉的想法，错误的想法。

§ 这些错误的想法一个一个暴出来，轮回就出现了。像梦一样，想多了，一个故事就出来了。

金刚经的比喻：佛的眼前没有不好的东西，而在我们凡夫的眼前就有。同样——

**轮回如同星星**：星星是黑的时候才有，太阳出来就没有了。

这个比喻说：轮回如星一样，执著很强的补特伽罗眼前就有，没有执著的补特伽罗眼前没有。

（意为：轮回是由我们的执著心而显现，而执著心本身就是颠倒的，所以轮回的显现如梦幻）

**轮回如同翳障**：眼睛有问题的人才觉得翳障存在，凡夫都是有翳障的。

眼睛没有翳障的人无法理解什么叫翳障，空性就是这个意思。

米拉日巴很奇怪：你们为什么就穿不过墙呢？我们也觉得很奇怪：为什么你就能穿墙呢？

（意为：我们是透过自己的执著心所造成的翳障在看轮回，所以错误地把它执为实有。）

这两个比喻也是说轮回有点是幻觉的意思。

这里“轮回如梦”的比喻表达的是：执著的习气转变显现。

这里没有说轮回是假的，以梦为比喻表达的是：轮回是习气转变结果的显现。

（音频八事七十义 2017HK-049）

菩萨修基智与小乘修基智之所以不同，关键在于他是以无边正理的空正见来修基智。

即无边正理的空正见的摄持下修四圣谛，而小乘则没有无边正理的空正见。

无边正理的空正见的意思是，从无量无边的角度证悟空性，或者说从无量无边的角度破执著。

他对所有的执著都不执著，或者说从任何角度都不执著，或者说对任何角度的执著心都破除。

基智的菩萨加行分十个，是说从各个角度都不可以执著。不管是什么对境、什么状况都不执著。

前面九个加行是所立法，是破执著的重点；第十个是讲破执著的正因逻辑，并且有七个比喻。

七个比喻只是代表，实际上无量无边。（第十是以七个正因和七个比喻来成立前面的九个加行）

**「这些有漏的缘起」有法（有法），事实上是不存在的（所立法），因为它们仅仅是执著的习气变异之后的显现而已（正因），犹如「梦境」一般（比喻）；**

菩萨修基智，等于面对的就是四圣谛，实际上主要面对的是苦谛。苦谛引出集谛灭谛道谛。

因为苦谛的因是集谛；苦谛灭就是灭谛；灭除苦谛的方法就是道谛。

所以三转法轮经里讲：苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、顺苦灭道圣谛。都是与苦谛结合。

所以苦谛是关键的对境。面对苦谛时，声闻独觉虽然修苦，但是没有无边正理的空正见摄持。

我们也能感觉到：修行比较好的人修行时不会那么执著，心胸很广，好像什么都可以容纳。

初级修行者则非常执著，这个不可以、那个不可以，好像比没有修行的人更糟糕。有这种差别。

这只是一点点比喻。同样，声闻修四圣谛很执著，菩萨修四圣谛思想很宽广，不执著。

不执著头脑中肯定有理由，因为他看到没有什么可执著的，一切不真实，事实上什么都不存在。

“有漏的缘起”就是把苦谛为主的法当作有法，修的时候没有什么可以执著的。

“事实上（谛实中）是不存在的”就是追究时是找不到的，这是所立法。

“因为它们仅仅是执著的习气变异之后的显现而已”，这是正因。显现实有是执著心习气影响的。

显现的实有并不代表是真正的实有，所以不能把显现的实有当作理由而说它是真实存在。

比如我们会说有理由：它明明有显现、明明在那里。

这样破除：所谓的“明明在那里”完全是执著心的习气的影响。

比如梦里的东西不可说真实存在，那为什么还有梦啊？是过去心里的习气的影响。

**在「有法」（即：这些有漏的缘起）及「后陈」（即：事实上是不存在的）相同的情况下，**

后面的六个有法与所立法与第一个都是一样的，但是正因和比喻一直在变——

我们上星期讲了中论和金刚经的一些比喻，但是要理解，不同的比喻表达的意义是不同的。

从这里可以看出，正因和比喻在变，说明他要表达的内容在变。（用不同的正因成立同一所立法）

▲ (2) 因为是因缘二者聚合的显现，犹如「幻术」(魔术)一般；(轮回是由因缘而显现)

所谓的魔术就是显现，它依赖道具和方法，所以是依因缘而存在的。没有因缘聚合，它就消失。

以此比喻来表达：苦谛等四圣谛完全是依赖于因缘而显现。

宗大师在三主要道里讲到显现与空：显分依缘生起不欺诳，以及离许空分之了解。

我们需要显分与空分聚在一起，即世俗谛(显分)和胜义谛(空分)结合在一起。

第七世法王的教授讲到，为什么这么多的法可以出现呢？

法的实相中存在显分(世俗谛)与空分(胜义谛)，所以法就可以有因缘变动。

只有空分而无显分，法就不会存在(断边)；只有显分而无空分，法就是固定不变的(常边)。

所以法虽然没有自己，但并不是完全不存在。由于显分与空分的结合，法就可以变动而存在。

可以说，法之所以可以依因缘而变化，关键是法的实相中有空分与显分。

以因缘来可以出现，也可以没有。比如魔术，可以依因缘而有，也可以依因缘而无。多或少。

比喻是幻术，意为它完全是依因缘而存在，它自己实际上不存在，即没有它自己。

追究起来没有，就是它自己没有，这就是事实上不存在(所立法)或谛实中不存在。

不要理解为“事实上不存在”就是真的没有，它的意思是要追究的话，找不到。(究竟意义上没有)

“事实上不存在”的理由是它完全是因缘的显现而已，“显现”是被动的意思。

▲ (3) 因为是和实有相违的显现，犹如「阳焰」一般；(轮回虽然有显现，但其显现是不真实的)

有显现不是真实存在的理由，不仅如此，甚至与实际情况完全相违的显现也是有的。

所以不可说，所有的法有实有的显现，所以应该是有实有。显现不是真实有的理由。

苦谛等四圣谛也有“它在那里”的实有的显现，这些都是与实际相违的显现，例如阳焰。

阳焰虽然有显现，似乎那边有水，但不是真的有水。

▲ (4) 因为是观待于外缘的显现，犹如「谷响」(回音)一般；(轮回实有的显现是因为我们的心有问题)

谷响的回音是从外面来理解的，但是所有的法的实有的显现是内的影响，不是外的影响。

所以加“外”不可以，藏文里面没有“外”字。外缘：比喻上可以用，但意义上不可以用。

举例应该是在比喻和意义上两边都是共通的道理，这样才可以用。

这个比喻的意思是：不是它那边真的有自性，而是另外因素的影响使我们有实有的感觉。

比如声音本身没有三四个回音，但是外面因素(山谷)的影响，感觉有三四个声音在响。

所以不是法本身是实有，而是我们自己的心在影响，感觉好像法是实有。

“缘”这个词有点“别”意思，意为法本身没有自性。

比如我看见这个杯子有自性，实际上不是杯子有自性，是另外的因素显现杯子有自性。

是我们内心有问题，不是法那边有自性。所以“缘”是显现这块不是杯子有问题。

比如释迦牟尼佛吃马麦时觉得很香，我们吃时不好吃。实际上不是马麦的问题，是我的问题。

所以是以“缘”来显现，如果我这边干净了，马麦就香得不得了。

实有的显现是我这边影响的，不是法那边的力量。法本身并不是实有。

所以“观待于缘”是说：法自己没有问题，由于我有问题，所以就变成那边有实有的显现。

平常说的“缘”有点是外面的影响，“因”是自己的意思。



▲(5) 因为是不会从能安立[所知为影像]的习气种类当中转移(超越)的显现,犹如「影像」一般;

(轮回是实有的显现完全是由我们的习气造成,乃至习气未断,这个实有的显现就一直会存在)

宗大师在这里用的是眼翳的比喻,不是影像。别的祖师也有用影像的。

我们身体的疾病也可以说是过去的习气,过去习气的影响还没有结束,所以眼翳一直会出现。

表达这个道理:我们乃至习气断了,才会没有实有的显现;只要习气在,一直会有实有的显现。

谛实有的执著心是从种子那边生起;谛实有的显现是从习气那边生起。这两个的因不同。

执著与显现不同。我的眼睛看到杯子时,我的眼根识看到杯子。

眼根识看到杯子时,有“杯子是实有”是显现,但不可以说我对“杯子是实有”这方面执著。

因为我抓的是杯子,“杯子是实有”这块我没有抓,这块只是显现而已,我没有抓它。

眼睛看到杯子时,杯子是眼识的执取境,也可以说是趣入境。“杯子是实有”这块是显现境。

“趣入”是主动;“显现”是被动。执著的“执”是抓的意思。

“杯子实有”不是我主动抓的,它只是被动地显现而已,我主动抓的是杯子。

如果我的眼根识看到杯子的时候,抓“杯子是实有”这块,那眼根识就是执著心。

如果我的眼根识是执著心,那我的眼根识就是颠倒识。

如果我的眼根识是颠倒识,那连杯子都不可以看见,因为颠倒识不会了解那些东西。

所以“杯子是实有”的显现(被动)与我的心对“杯子是实有”的执著(主动),这两个是不同的。

执著的话就变成执著心,就是心主动去抓取实有这块,这时整个心就不对了(颠倒了)。

实有的显现是心是在对的当中,即趣入境是合理的,但实有的显现是不合理的。

我们说,所有的比量显现有问题(显现境是义共相),但不可以说比量是有问题(趣入境合理)。

比量是分别心,它的显现肯定是有问题,但是不可说它不对。

执著心肯定是不对(因为是颠倒识,趣入境不存在)。

显现跟习气绑在一起,从习气那边生起显现;执著心跟种子绑在一起,从种子那边生起执著心。

这里是说:显现是以习气来存在的,只要习气没有转移,则显现肯定存在。

习气没有断,肯定有显。其比喻是眼翳,有能够显现的眼翳,这个没有转移,就一定会显现。

眼翳完全不是对境的问题,是眼睛自己的问题,它在,显现就在;它转移,显现就不存在。

所以苦谛等四圣谛有实有的显现,完全是由于我们实有的习气没有断。

乃至这个习气未断,一直会有实有的显现,并不是四圣谛那边本身是实有。

▲(6) 因为是无真实成立之所依的显现,犹如「干闥婆城」(=寻香城=海市蜃楼)一般;

(轮回作为有情的所依处,也是非真实的显现,再大也不代表它是坚固、是实有,例如寻香城)

寻香城是表面上好像有一个可住的房子,实际上没有。轮回中实有的感觉有很多不同的角度:

有时认为轮回有因果存在,有一个功能存在,所以是实有。

有时认为这么大的世界,这么大的所依处,明明我就住在这里,从所依处有一种实有的感觉。

实有的感觉来自于我们认为可以依靠它,因为它有一个力量,所以它就是真实存在。

如果它不是真实存在,我们怎么可以依靠它?而这里是说,我们不可以把依靠它当作实有的理由。

描述中寻香城是很漂亮很好的城市,可以依靠它,但是城市再大也不代表它是坚固、是实有。



▲(7) 因为是非真实成立之作者的显现,犹如「变化」(幻化)一般。(轮回中的作者也是非真实的显现)

从作者的角度,我们也会有一种实有的感觉,认为他有自性。

比如我们自己也好、别人也好,轮回中有一个作者,生生死死我们在造业,后面会有一个果。所以感觉作者也是有自性。这里是说,你有作者的感觉,也并不代表是实有。例如“变化”。这里说“化身”更好一点。释迦牟尼佛是化身,但我们没觉得他是化身,而是真正的释迦佛。如果用“幻化身”就会有一点感觉,幻化身看起来是真的样子。

【讲记摘录】小乘佛教徒就认为释迦牟尼佛所做的全部是真的,但大乘认为只是示现而已,不是真的。既然不是真的,那就等于释迦牟尼佛的背后会被其他所控制,虽然我们感觉似乎是他做的,但实际上根本不是他自己,亦即作者本身也是假的。换言之,看起来有作者的感觉,但实际上根本没有一个真正的作者。

(音频八事七十义 2017HK-050)

#### 【第 8<sup>(29)</sup> 义】在基智这一品当中所说的菩萨加行之平等性 (4)

第七义是菩萨加行;第八义是加行平等性。前者是具体地讲;后者是讲体性或性相。

加行平等性,就是修加行时怎样做到不执著。不平等就是执著:一执著,心就不平等了。

菩萨修四圣谛与小乘的声闻独觉不同,他是以无边正理的空正见摄持而修四圣谛。

所以他修四圣谛时,没有一个角落会被执著心造成不平等而动摇。

这里的“平等性”主要指前面第七义讲的的菩萨加行的体性是什么。

**性相:** 第 29 义 (改为「第 8 义」更恰当): 在《现观庄严论》的「平等性」中,「以断除『执事物的 (这里漏了「体性、」) 分类、定义及名相、对境 (客体) 及有境 (主体) 为实有』的般若所摄持的菩萨瑜伽」就是「在基智这一品当中所说的菩萨加行 (藏文此处加「之」字) 平等性」的定义。

**分类:** 若区分的话,有四种: (1) 于色等体性不执为实有的加行平等性、(2) 于色等的定义及名相不执为实有的加行平等性、(3) 于色等的分类不执为实有的加行平等性、(4) 于色等的对境及有境不执为实有的加行平等性。

**根本颂:** 因为《现观庄严论》有云:「不执着色等, 四种平等性。」

**界限:** 存在于大乘资粮道至相续后际当中。

这里是讲要断除执著心,即“事物”上的执著心。“事”指的是基,四圣谛就是基。

就是断除四圣谛上面的执著。四圣谛上面的执著有各种可能性,这里初步列出四个——

一种是对体性执著、一种是对分类执著、一种是对定义和名相执著、一种是对对境和有境执著。

(3) 分类是具体地认出,什么是苦谛、什么是轮回。

(1) 体性是指总的轮回本身,体性与分类是总与别。

(2) 定义及名相: 不是平常我们讲的性相与名相,此处的意思是能表和所表。

能表是理由,所表是所要成立的。比如——

有时能够把它作为理由推出另一个东西,那么它就是能表。(能成立)

有时它的后面有理由来成立它，那么它就是所表。(所成立)

我们确实有这种执著：因为它什么，所以它什么，对它就有一个存在感。

把它当作因为的角度，会有存在感；把它当作所以的角度，也会有存在感。这就是能表和所表。

(4) 对境与有境：比如我有对境的众生、众生有对境的我、我的对境是世界，世界上有什么地方…互相一个依靠一个，都有对境和有境。这是对对境和有境的执著。

这里分的四种只是初步分的，实际上是无边正理的空正见摄持，断除一切执著心。

所以从无量无边的角度可以成立空性，同样，从无量无边的角度也会有执著心生起的可能性。

要以无量无边正理的空正见，才可以使无量无边的任何一个角度执著心都没有机会生起！

这样来修四圣谛，才是菩萨以平等性来修四圣谛的标准。

【**记读摘录**】文中这里说的「在基智这一品当中所说的菩萨加行」，菩萨加行有很多，现在说的是针对基智阶段所修的，也就是针对四圣谛（即定义中的「事物」所指）的修行，**能断除四圣谛上的任一个执着心**（文中列出了断除四种执为实有的执着），做到完全不执着，以此般若（或智慧）摄持的菩萨瑜伽（即止观双运）即称为「**菩萨加行平等性**」。

此处分类与平常的不同，好像第一种不是第二种…，是整个聚在一起，任一执著心都不生起。

界限：菩萨修四圣谛能够做到完全不执著的修行是从资粮道开始的。

因为菩萨无边正理的空正见是从资粮道开始有的，不是要等到见道和修道。

心经：无苦集灭道…，能够在没有执著的当下修一切法，只有菩萨。这就是平等性。

### 【第 9<sup>(30)</sup> 义】此品当中直接说明的大乘见道 (16)

**性相：**第 30 义（改为「第 9 义」更恰当）：在《现观庄严论》的「**声闻等见道，一切智如是。**」中，「此品当中直接说明的现观〔四谛十六行相〕已离戏论的大乘谛现观」就是「此品当中直接说明的大乘见道」的定义。

这个大乘见道是“此品当中直接说明的”大乘见道。

意为：这是在第三品基智中讲的大乘见道，这个大乘见道与一般的大乘见道有不同之处。

这里的大乘见道是与小乘的见道对比而讲的。

小乘是修了四圣谛，但是他的身体还是苦蕴。我们修四圣谛是要离开五取蕴，脱离生死轮回。

声闻已经到了见道了肉体还在，还是要生死轮回，还是以业力来投生。

菩萨到了见道五取蕴就没有了，就变成了意生身，他的投生是自由的，不是以业力来投生。

所以菩萨与小乘修四圣谛的差别是特别明显可以看到的。

怎样脱离轮回？要以四圣谛来脱离轮回。怎样脱离肉体？要以四圣谛的法来脱离。别无他法。

修四圣谛力度的强弱，会影响脱离五取蕴的快慢。

所以菩萨一到见道就脱离了五取蕴，说明他修四圣谛比小乘强的效果在见道时就可以看到。

这个果，因是菩萨从资粮道和加行道开始，他修的四圣谛就与小乘不同。

所以第七义和第八义说“在这一品当中所说的菩萨加行”，加行是因的意思，从资粮道开始。

这些加行的第一个结果就是五取蕴离开，在第九义见道时就出现了。

整个烦恼断除是在第八地出来，结果一个一个就会出现。

菩萨在资粮道时修四圣谛就与小乘不一样，他是以不让任一执著心生起来修四圣谛。

他以无边正理的空正见修四圣谛的结果，见道时五取蕴就消失了。这是大乘见道的重点。

“声闻等见道，一切智如是”，直接说大乘见道；间接说的是小乘见道，作为对比的对象。名字是“声闻等见道”，但是认出来还是大乘见道，因为要认出菩萨在前面修的加行的结果。所以定义中说“此品当中直接说明的大乘见道”。

“现观”是指现证；“已离戏论”指的是空性；“谛现观”是见道。就是现证空性的大乘见道。

“现观”有时指现证，有时指证量。比如菩提心的证量、空性的证量。

**分类：**其中，若区分的话，有此品直接说明的大乘见道的忍、智十六刹那，亦即在四谛的每一谛当中，均有法智忍、法智、类智忍及类智四者。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「苦等诸圣谛，法智及类智，忍智刹那性，一切智见道。」

**界限：**唯存在于大乘见道。

欲界与上二界有不同的烦恼，都需要修四圣谛。有忍、智十六刹那。

法智忍、法智有八个，是对治欲界烦恼；类智忍、类智也有八个，是对治上界烦恼。

对治烦恼的结果，轮回中绑我们的肉体就会离开，见道时就有意生身了。

我们先是生起烦恼、然后造业、然后轮回。烦恼分为两种：下界烦恼与上界烦恼。

欲界烦恼是对色声香味触等外面对境生起的执著；上界烦恼是对内心世界的执著。

有苦谛集谛，那肯定有灭谛道谛。苦谛结束就是灭谛；集谛的对治是道谛。是绑在一起的。

欲界有苦谛集谛、也有灭谛道谛；上界也有苦谛集谛、也有灭谛道谛。

面对欲界的烦恼，用欲界的四圣谛来对治；面对上界的烦恼，用上界的四圣谛来对治。

见道时以法忍法智和类忍类智修四圣谛，而修道时没有说以四圣谛来修，为什么——

见道时所面对的是遍计烦恼，遍计烦恼是颠倒的认知，是在脱离轮回方面的颠倒认知。

现在是对烦恼障进行解释，不是对所知障，所知障更是与四圣谛没有关系。

解脱的障碍是烦恼障；成佛的障碍是所知障。

对解脱有帮助的是四圣谛。所以对解脱方面的认知有障碍的话，肯定是四圣谛认知有问题。

只有现证四圣谛才可以去除解脱方面的障碍。有两个层面：欲界的四圣谛、上界的四圣谛。

欲界的四圣谛要通过四法忍和四法智来修；上界的四圣谛要通过四类忍和四类智来修。

这样对四圣谛的颠倒认知就完全去除了，遍计烦恼就断了。

见道时修四圣谛、修道时没提这个，原因就是这样的。障碍解脱的遍计烦恼要以四圣谛来去除。

**§**另外大小乘修四圣谛下手的地方不一样：小乘直接修四圣谛，大乘不是直接修四圣谛。

大乘是在空性上面修四圣谛，就等于修了四圣谛。

金刚经说，你布施修得不对，是因为你空性修得不对，要从去除修布施时的执著心开始修。

大乘修四圣谛也是从根那里开始修，从去除对四圣谛的执著心开始修，肯定四圣谛修得最好。

从前面也可以看出，第七义第八义虽然是讲加行，但一直在讲空性，因为菩萨是从空性上修。但是要了解，空性不是不想的意思，它是帮助我们想得更多，会把四圣谛修得更好。如果修习空性什么都不想，这样对修四圣谛不可能会有帮助。空性会帮助我们打开更多的门，执著心在角落里，根本就想不开，修空性会把整个门都打开。

§ 另外，修空性有不同的方便。比如什么样的空性对修苦谛有帮助，什么样的空性对集谛…并不是修所有的法都用同样的道理。有不同道理的空性，比如二十空性。有的空性是帮助我们更能认清轮回，有的空性是帮助我们更有力对治烦恼。修四圣谛的每个阶段有不同的缘起，要把执著的门打开，就会从更多的可能性看到缘起。这样可以从无量无边的角度思维，心里对四谛体悟的力量会不可思议地发挥出来！大中小般若从头到尾都是讲空性，但是这些空性都不一样。为什么——般若的隐义是讲广行的道次第，不同次第的证量一直在提升，这些就讲出来。怎么讲出来的？以空性的力量，内心里面广行的法怎么样提升、提升。所要改变的广行的法就是隐义的，以什么来提升的空性的法是显义的。所以般若经虽然从头到尾讲的都是空性，但这些空性肯定都是从头到尾有不同的作用。从空性那边现证四圣谛的话，就现证得更彻底。大乘见道时断遍计烦恼，苦见所断、集见所断…所有不正确的认知以空性彻底断除。正在对治叫法忍、类忍，这时叫无间道；已经断除叫法智、类智，这时叫解脱道。大乘的八忍和八智可以以一个代替其余的。即八个忍是一个忍；八个智是一个智。比如一个忍，可以干八个忍的事情；一个智，可以干八个智的事情。

答疑：第一与第五的差别：第一个比喻是梦，第五个是影像（眼翳）。梦是白天想什么，晚上就会梦起来。同样，我们过去执著心的缘故，就有真实有的感觉。不是真的是真实有，只是过去长期习气的影响，比如有人初证空性时就会恐惧。因为无始以来实有的感觉很强，现在看到不是真实有，心里就不能接受，有点怕。米拉日巴觉得你们不能穿过墙是真奇怪，而我们觉得墙是真的在那里，穿不过。从菩萨的感觉真的是没有什么可以找得到的，我们对可以找得到已经习惯了，把它执为真相。如果找不到了，我们心里就不能接受！第一个比喻表达的是：梦境完全是过去执著习气变异之后的显现而已。第五个比喻，宗大师没有用“影像”，而是用“眼翳”来比喻。它表达的是：你现在正在病的当中，没有离开这个病，所以会有这种显现。意思是这种显现完全是由于你自身的问题，不是过去的结果。从能安立的习气当中没有转移，“能安立的习气”意为眼翳出现是你有病，你正在病中。病一离开，（你就没有眼翳所带来的各种显现了，）乃至病没有离开，你一直会有这种显现。狮子贤对《现观庄严论》和《般若经》的对照解释有两个：一是《明义释》、一是《大疏》。在《大疏》中，他把经典里面的“影像”改成了“眼翳”，所以宗大师说应该解释成“眼翳”。

第三品竟



## 4. 第四事 圆满一切相现观十一义

(音频八事七十义 2017HK-051)

### 4. 解说能诠「圆满众相加行」的十一义

这个“义”有点像平常讲的“定义”，定义的作用是表达，七十义就具有能表达的作用。

八事是透过七十义来了解；因为七十义是用来表达八事。

八事是我们真正要学的，当然先要懂七十义，然后才会懂八事。

所修的对境是三智；能修的有境是四加行；修行的结果是果法身。从现在开始学能修的有境。

佛教的特点是，不仅要了解修行的对境，有境的内心的成长也有很多层次。

比如：心类学中讲到十一个善心所，为了理解不同层次的好的心所，就讲了十一个善心所。

再如：四圣谛是说对境的整个轮回和涅槃是什么样、它们的因果法则是什么样。

能修四圣谛的心所要生起，而且各个心所怎样培养和增长，这就是三十七道品。

四圣谛是修行的对境，三十七道品是有境的心所修四圣谛时的内心体悟。三十七道品都是心所。

比如五根和五力心所的量是一样的，但是品质不同。闻思修的修就是内心的成长。

从现在开始学习四加行，就是要了解菩萨能修的有境这块是什么样。

圆满一切相加行、顶加行、渐次加行、刹那加行就是能修的有境的依次成长。

圆满一切相加行与顶加行是第一组；渐次加行与刹那加行是第二组。这是两类不同的法。

第一组是菩萨要成佛的整体过程，“相”的意思是头脑中所有的都要容纳，要守护。

虽然你是在家里生活，但你要考虑好你的生活与整个宇宙有什么关联，不可以对整体有损害。

所以“圆满一切相”的意思是所有的方面都没有违背，都能够帮助到。

第二组的渐次加行是说修行成佛的一步一步的过程，每一步都要踏踏实实地彻底做好。

这两组是说，你要考虑总体的做法圆满及当下你正做的具体的每件事要特别细、特别圆满。

圆满一切相加行是从总体上来说佛法的修行，是一个大乘行者必须要学的。

三大寺的课程很多，其中有些课是必修课，现观第四品圆满一切相加行就是必须要学的课程。

第四品是非常重要的，因为它是从总体上讲菩萨内心里面的修行。

这里的八事七十义不是那么详细，只是数出来而已。我想详细一点讲，这样比较好。

所以我们要结合讲《现观庄严论》的第四品和狮子贤菩萨《明义释》对第四品的解释。

圆满一切相加行是透过十一个义来讲，第一个义是对治品的智相。

### 【第1<sup>(31)</sup>义】此品所说之对治品的智相（173）

**性相：**第31义（改为「第1义」更恰当）：在《现观庄严论》的「行相」中，「能摧坏〔此品所说之对治品的智相〕自身的不顺品之智」就是「此品所说之对治品的智相」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有三种如下：（1）基智的智相、（2）道智的智相、（3）一切相智的智相。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「一切智差别，行相为能相，由三种智故，许行相为三（按藏文应是「许能相唯三」）。」



### (1) 智相是有境的行相（两种行相：对境的行相、有境的行相）

如果我们要对治执著心和去除无明，合掌在佛面前供养并祈求，这样能去除无明吗？不能。无明是执著心，必须以与无明相违的法来对治它，才能去除。这是自然法则。去除热需要冷。与执著心相违的是什么？这个相违必须是行相相违。行相相违是什么意思——比如：“桌子是真实”是执著心。“桌子”是所缘境；“是真实”是它的行相。如果说“桌子不真实”，那“不真实”就是它的行相；“桌子”是所缘境。执著心执的行相是“真实”，那就要用相反的“不真实”的行相才能去除这个执著心。行相是两边都会用的词：有时说成对境，有时说成是有境。

▲【讲记摘录】行相可分为对境的（这个对境是指趣入境而非所缘境）和有境的，也就是说，有时候是对趣入境而言，有时候是对具有这个趣入境的有境而言。例如说「桌子是真实的」，有一个「桌子是真实的」的趣入境，有一个执「桌子是真实的」的有境执著心，在趣入境上可以说行相，在有境上亦可以说行相。二者是并在一起的，有对境的行相，就有相应的有境的行相，有「桌子是真实的」的趣入境，就肯定有相应的执著心；反过来，有这个执著心，就肯定有相应的趣入境。（有境的执著心与对境上这个执著心执持的趣入境，二者都可以说是行相）现在这里讲的是有境这块。“智相”就是有境的行相。“智”是心法。有境要去除的是不顺品。

### (2) 智相就是对治品，其作用是摧坏与之相违的不顺品(所治品)

要以与不顺品矛盾的行相来对治不顺品，所以智相要对治的就是不顺品这块。不顺品是说“诸法有自相”，那就要以智相的“诸法没有真实”的智慧来对治它。比如执著心的对治，空正见就是这里讲的对治品的智相，它所要摧坏的就是执著心。怎样摧坏执著心？合掌没有用，必须要把与执著心相反的行相在心中生起，利用矛盾的力量。所以这里说的“对治品的智相”就是要以与不顺品矛盾的“相”的力量来对治。空正见和执著心是举例。若从广的角度来说，修无常对治常法的执著心、大悲心对治我爱执...对于所要摧坏的不顺品，各有各的对治法，必须取出与不顺品相违的法才能对治。

这里是从总体上讲智相是什么，及了解透过相来对治的道理。详细分类有很多，即 173 行相。基智的智相有 27；道智的智相有 36；相智的智相有 110。菩萨要修三智 173 行相。修这些行相的时候，有对治到就是修好；没有对治到就是没有修好。就像我们佛教平常说的，你有没有修行，就是看你有没有调心。所以解释总的智相时说，必须以相矛盾的法来对治不顺品，而且必须是能摧坏，不能摧坏不算。就是说，如果没有做到能摧坏不顺品，就是还没有修到。能修的心基本就是调心，要对治到不顺品，透过相违的行相或执取境来摧坏，所有的修行都是如此。比如说我们自己认为我有修菩提心，但没有对治我爱执，那你的菩提心肯定修得不对，有问题。再如我有修空性，但还是执著得不得了，甚至比一般人更执著，那根本就没有修到空性。你有没有修的智慧(标准)就是，你必须能要对治到不顺品，才叫做“修”。

### (3) 菩萨所要修的有境的智相确定只有三种，因为他所修的对境的三智只有三种。

这里是讲菩萨总体上的修行，分开来详细地说，就是菩萨所要修的只有三智(对境)，没有别的。

所以菩萨所要修的智相(有境)确定只有三种，即基智的智相、道智的智相、相智的智相。

现观庄严论说：由三种智故，许行相为三（按藏文应是「许能相唯三」）。

修这三种智相，必须要达到能摧坏不顺品。

就是说，修基智时要修基智的智相；修道智时要修道智的智相；修相智时要修相智的智相。

如果你认为你有修基智，但是你没有基智的智相，那等于你没有修好。

你认为你有修菩提心，但是没有调到我爱执，等于你没有修到菩提心。

你要修菩提心，就应该修能对治我爱执的对治品的智相，这样才是修菩提心。

所要修的只有三个，即三智，所以对治品的智相也只有三个，即三个智相。

完整地说应该是：基智的对治品的智相、道智的对治品的智相、一切相智的对治品的智相。

#### （4）解释《现观庄严论》

“许行相为三”：所谓的行相是分别出来的东西。桌子是…，“是”后面就是分辨出差别。

行相是差别的意思，分辨的阶段就是一个行相，趣入境就是行相，所缘境的时候还没有分。

“桌子”是所缘境；“是无常”是趣入境。先有所缘境，后面的判断就是趣入境。

“一切智差别，行相为能相”，“一切”就是诸法。诸法上面的差别我们是透过行相来了解。没有行相就不能了解，只有所缘境没有趣入境就没有判断，是用趣入境来判断。

“差别”：行相本身就有差别的功能。诸法是以各自的行相区分开来。“能相”就是智相。

我们真正地知道诸法的行相是什么，这就是智相。

这里是要讲“此品所说的对治品的智相”，那对治品的智相是什么？就是一切智差别行相。

应该是“一切智差别行相为智相”，这里的“能相”就是前面讲的“智相”。

智相就是它知道什么，它知道一切法上面的真的行相。所以知道一切智的差别，就是智相。

“许行相为三”：智相只有三种。“有三种智故”：因为他所要修的只有三种智。

这首偈颂里的“一切智”与基智没有关系。现观庄严论里有的地方“一切智”是基智的意思。

这里的“一切”是对境，行相的作用是会差别、会分辨，即透过了解行相来分辨一切法。

我们能把对境的法的差别认出来，才算我们有智慧。

智慧就是它能够分辨出一个东西，它是通过知道行相来分辨。

(音频八事七十义 2017HK-052)

#### （5）解释“智相”与“对治品”

我们正在学习般若八事七十义的对治品的智相，对治品就是修行的意思。

如果真的要了解菩萨的修行是什么样，那就要学习第四品，就是这里说的“对治品”。

道智十一义中的第一义的名字就叫“对治品的智相”。

实际上这里主要是要了解“对治品”，那为什么要加“智相”呢？

因为现观庄严论讲第四品第一义时就是“智相”这个词。

现观：“一切智差别，行相为能相”，这个“能相”按照前面翻译的词来说应该是“智相”。

所以现观庄严论里虽然用“能相”或“智相”，但是如果抓它的意义，就是“对治品”。

所以定义中用的是“对治品的智相”，这里真正有意义的是“对治品”。

“刹那灭的无常”，实际上“刹那”就是“无常”的意思。“对治品的智相”也是这个意思(同位语)

我们的修行就是要对治我们的烦恼、要调伏我们的心，没有什么别的可做的。

“对治品的智相”并不是“对治品”在形容“智相”，不是的。（这两个是同位语）

因为“**智相**”是现观庄严论里面已经固定的词，它的意义就是“**对治品**”。

对治品或者**对治品的智相**的定义：“能摧坏自身的不顺品之智。”

意为必须以矛盾的力量来对治。比如修无常对治常法的执著；修空性对治执著心。别无他法。

所有要调的常法的执著、各种执著心、各种非理作意、各种烦恼都是颠倒识。

既然是颠倒识，那肯定有与之相对立的明了合理的智慧，只有这种智慧才会摧坏不顺品。

就是说，必须要以与之矛盾的力量来对治不顺品。

所以，能摧坏自身不顺品的智慧，就是所谓的对治品，这就是对治品的定义。

这是总的菩萨修行。其实所有的修行都是这样，要以矛盾的力量来对治不顺品，这是基本道理。

“此品所说的对治品”就是现观庄严论的第四品里面讲的，就是菩萨的对治品的修行。

分类有三：基智的智相摧坏基智的不顺品；道智的智相摧坏道智的不顺品；相智也同样。

“智相”指的就是对治品，所以基智的智相就是基智的对治品，道智、相智与此相同。

#### （6）解释“智”与“相”（即智相）

▲【讲记摘录】为什么《现观庄严论》里面用「智相」一词呢？「**智**」是指有境，「**相**」是指有境上面的「**相**」。我们上个星期提过，当讲「杯子是无常」，或「杯子是色法」，或「杯子不是色法」等，后面「是」、「不是」的这个分辨就是它的相，这个相既有**对境**上的（亦即趣入境），也有**有境**上的（亦即有**分辨**这个趣入境的力量那个有境），当有境上这个分辨的力量出现的时候，就称为「**有境的智相**」。也就是说，有境必须有分辨法的实相的一个合理的智慧，以这个力量来「摧坏」不顺品的不合理的「相」。就像我们修持无常，内心一直出现无常的「智相」，以此来「摧坏」常法的执著心。

广论中说**修所缘、修行相**，这两种都是包含在这里说的“智相”里面——

一种是**从对境那边要明白**，它是苦、它是空，为了这种智慧的生起而努力**观**，这是①**修所缘**。

一种是已经明白，但是有境的心要不断成长，要培养各种心所。

比如**对境**是四圣谛；**有境**是三十七菩提分。

四正念、四神足等三十七菩提分的对境都是四圣谛，但为什么有境有这么多的层次呢？

因为在对境四圣谛的上面内心会有不同的感悟，要一直提升，原来没有的心所要培养。

对境是没有变，但是有境的认知要**不断提升**，这就是②**修行相**。

修行中，修所缘、修行相这两种都需要。

比如对于四圣谛，刚开始是比量，后来是现量，这就是修行相提升了。

从次第来说，应该是先修所缘、然后修行相。

这里讲“智相”时，我们感觉似乎是修所缘，了解那个是无常、那个是苦…的时候——

有境就有一个相就出来了，即摧坏不顺品的常、乐、我、净。

不管修所缘的阶段也好、后面修行相的阶段也好，都一直有智相，有境的智慧的相必须要有。

有时可能我们会误解：广论里讲修所缘、修行相，（那么与这里的“智相”对照起来）——

从词上来讲，这里的“相智”应该是修行相，修所缘应该不是这里。  
从意义上可能会从另外一个角度想：“智相”应该是修所缘，不是修行相。  
实际上这里讲的智相是总的，所以它里面既包含修所缘、也包含修行相。

## 一、基智的智相 (27)

【八事】「**基智的智相**」若予以区分，有二十七种：因为从〔《般若经》当中的〕「无边相」至「无动相」之间，前三谛（即：苦谛、集谛、灭谛）各有四种行相，而依于道谛之基智的智相则有十五个之故。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「始从无边相，乃至无动相，三谛各有四，道中说十五。」

这是基智的二十七种相。苦谛集谛灭谛各有四个智相，道谛有十五个智相。

【明】了知三智，又由总摄一切相智、道智及一切智之门，能修三智，为得自在故，乃宣说圆满众相现观。

第四品讲圆满一切相加行，就是这里说的“圆满众相现观”。

为什么要说**圆满**一切相加行？因为菩萨要修“**总摄**一切相智、道智及一切智之门”的修行。菩萨修一个法时会关联到其它一切法，都绑在一起，如四方大道，并且互相都不会违背。比如他修基智时，道智和相智都要含摄；修道智时，基智和相智也都要含摄。修基智的一个行相就含摄整个 27 个；修一个道智含摄 36 个道智行相；修一个相智含摄 110。不仅如此，修 173 行相中的任一行相的时候，就包含了整个三智 173 个行相，而且互不违背。这种修行就是圆满一切相的加行。**“圆满”的意思是含摄一切相。**

比如做一件事的时候，脑子中就把其它的事都考虑进去，而且会帮助到。

修的目的是“为得自在故”。“自在”的意思是——

刚开始修时有些难度，有一个努力的阶段；后来就任运了，就不用特别辛苦。

不辛苦的意思是，止和观都得到奢摩他和毗钵舍那的量，这种量就叫“自在”。

修行的法各有不同，但修时都是用止和观来修，总摄而修时也是用止和观来修。别无他法。修止得到**奢摩他**，身心会轻安，远离不堪能，此时止得到自在。

修观达到**毗钵舍那**时，会越观越舒服，越观身心轻安越提升，此时观得到自在。

应该这样理解“为得自在故”——

四加行中，圆满一切相加行与顶加行是因果关系；渐次加行与刹那加行也是因果关系。

顶加行的界限是从加行道暖位开始，到相续后际当中。

从这里可以理解，“自在”是加行道暖位开始得到。

从总体上说，总摄 173 相而修时，要想在止和观方面都得自在，就需要奢摩他和毗钵舍那。

如果奢摩他和毗钵舍那达到量，那就是已经自在了。这个自在叫“顶”，“顶”就是自在的意思。

但是不要误解：已经自在了，所以可以不修了，不是这个意思。

圆满一切相加行在资粮道刚开始时还没有自在，要为获得自在而努力。

加行道虽然已得自在了，但是总摄的修行要一直修，直到成佛。

**结：**173 相总摄而修时，为获得自在，需要奢摩他和毗钵舍那的量，这两个量加行道时得到。



“了知三智”就是修三智。修三智有两种修行，即两个门：

圆满一切相加行和顶加行是一个门、渐次加行和刹那加行是另一个门。

前者是总摄一切而修行；后者是一个一个要详细彻底地修到。

了知三智，又由总摄一切相智、道智及一切智之门，能修三智，为得自在故，乃宣说圆满众相现观。

圆满一切相加行是由总摄门来修三智，修的目的是获得自在。在这里是说总摄 173 相而修的方法。

【明】知一切差别，行相为能相，彼由三智故，许行相为三。

如是云者，执为常等，彼违逆品之对治法之自性，是缘无常等之智的诸差别，安立为行相，是彼能相，彼等亦以三智之差别，而许为唯三行相。宣说总行相后，将说其差别相。

前面说摧坏不顺品，修无常就是要摧坏不顺品常法的执著。每个修行都有它能摧坏的不顺品。

### 1.初三谛行相 (12)

【明】始从无边相，乃至无动相，三谛各有四，道中说十五。

如是云者，彼中，依一切智，谓无边，不生，远离，难屈伏；无足迹，如虚空，不可说，无名；无转，不可引夺，无尽，无生等十二行相，依次是苦等三谛之无常等性相。

基智苦谛的这四个就是平常我们讲的无常、苦、空、无我。

这里的“无边”藏文是“无”。下面我就直接按照藏文来解释。

#### 苦谛四行相：

首先修苦谛时必须要有自相，自相就是分辨清楚怎样是苦，从内心里整个把它摧坏。

苦谛不只讲无常，后边还讲苦、空、无我，目的是把苦的相更清楚地认出来，感受要更强。

感受强，就要明白得更清楚，明白有顺品和逆品。逆品也有四种，要彻底去除。

①无(无边)就是无常，感觉没有常有，看左边看右边，大家都会死的，没有一个长久的存在。

②不生(苦)：胜义中不生。《瑜伽师地论》里边用缘起来解释无常解释苦，生老病死的苦。缘起是依赖的意思，依赖的意思是我们没有权力，完全是被动的，不想生却生、不想死却死。轮回里面真正认苦的话，就是完全没有自主、完全被业烦恼捆绑，有这种感觉是真正了解苦。所以这个“不生”是胜义不生，也可以说是被动生。不是真正不生的意思，是自己没有自主。真正了解苦谛，要了解行苦，苦苦和坏苦还没有真正达到苦的意思。

行苦的真正解释是由业和烦恼而被动。“行”是造作的意思，由业和烦恼作出来的苦就是行苦。同样，由业和烦恼控制，就是所谓的“不生”。

③远离(空)：我们有时修无常和苦是在自己的五蕴上修，但后面有一个“除了蕴之外的我”存在。如果能作到除了五蕴之外没有一个我，那就是远离。那个我也是不存在的，即常一自在空。

④难屈服(无我)：藏文是“没有屈服”。“能独立实质有的我”好像有权力，屈服是压的意思。难屈服就是没有屈服者，就是我不被“能独立实质有的我”所屈服，即能独立实质有的我空。

#### 集谛四行相：

这四个就是因集生缘，有时叫因集缘生。不差多少，这两种心里都有感受。

但是这里贾曹杰大师的解释，是先讲“生”、后讲“缘”。一般是“因集缘生”。



①无足迹(因)：修集谛的因时，如果修得好，应该是没有因当中把因认出来。

就像在空的当中你能认出色法，那你就是把色法认对了，“空即是色”。(即如幻的色法)

如果认色法的时候，真的觉得色法可以找得到，那认的就不对了。

足迹就是因。现在是反过来，无足迹就是没有因，就是要把“胜义中因不存在”认出来。

②如虚空(集)：集指很多因集在一起。这里说，这么多因集在一起，实际上是完全找不到的。

也可以说，这么大的虚空，实际上是完全没有阻碍的。

③不可说(生)：解释因果时，果前面要有近取因和俱生缘，即生一个果需要因和缘。

现在是解释因的方面，生是因、缘是因缘的缘。

“不可说”解释成因方面的近取因，近取因肯定是第六识的执著心，执著心很强才会当成因。

这里的“可说”是执著心的意思。因为声音与分别心是一样的作用。现量的对境是“不可说”。

“可说”是分别心很强的因这块；“不可说”的意思是胜义中这样的因不存在。因方面的解释。

④无名(缘)：声音会帮助生起执著心，即：用名来帮助生起执著心。

比如：这是什么什么，跟着声音走肯定会生起执著，声音不会产生无分别心。

声音后面不会有无分别心，肯定是生起分别心，所以“名”是“缘”的意思。

这个缘在胜义中没有，这就叫“无名”。

集谛的四个行相都是从空性的角度来解释的，都是胜义中没有。

**重点**是轮回中我们修的时候，对于因心里会更不舒服，而对果方面不会讨厌。

当然对于不修的人来说，对果方面讨厌，对因方面不怎么讨厌，对因方面甚至很喜欢。

因此如果对因方面我们不执著，认清因在胜义中也没有，这是修行比较高的层次。

所以集谛整个作为因，这里在因方面解释的时候一直在说胜义中无，蛮有趣的。

虽然我们离菩萨的修行还很遥远，但是这些读一读还是蛮有帮助的。

(音频八事七十义 2017HK-053)

我们以四圣谛来修基智。“基”就是大自然原来一直有的基础的东西。

轮回有大自然的因果道理存在；涅槃也有因果道理存在。这两个大自然的因果道理就是“基”。

轮回有它的真相，就是苦及苦因；涅槃也有它的真相。如实了解这些基的真相就是“基智”。

“谛”在有境和对境上都有解释：对境上是有有一个真相存在；有境是没有增减地如实了知。

谁会真正认真地修基智？声闻和独觉，所以这里讲基智时是按照声闻独觉来解释的。

声闻独觉修基智时，菩萨会不会帮忙？会，因为菩萨不会舍弃任何一个有情，所以菩萨也修基智。

**灭谛四行相：**

平常讲的灭是苦谛的果没有；静是苦谛的因烦恼断除。这两个是讲果与因远离，就是舍。

妙是正面得到的胜于世间的殊胜果位；离是坚固的意思，永远离开轮回，不会退转。

①无转(天)：灭谛的果位不是师父传给弟子，是个人用功对治烦恼断除烦恼而得到的结果。

所以“无转”的解释是以自己闻思修的力量得到，不是师父传给弟子的。

也可以说人人心续中原有的东西把它显示出来而已，不是从另外的地方传到了我们的心续中。

比如佛性，我们成佛时佛性就显现出来了，就叫成佛，实际上如来本性是我们无始来一直有的。

②不可引夺(静): 这是从空性上来解释, 就是无法抓到它, 因为它是无遮的, 不是成立法。它是无遮的, 所以不可以引夺。这是宗大师的解释。

贾曹杰大师的解释与此有点不一样: “不可引夺” 就是无法改变它。

我们平常解释“静”是说内心的烦恼净除。

贾曹杰大师说“不能改变”, 是因为我们得到的灭谛是从苦的因那边断除, 所以不会变。

如果我们仅是压服一下, 不是从根那边解决, 那就会变的。

③无尽(妙): 宗大师还是从空性的角度解释: 由于是法界体性的缘故, 所以它永远不会结束。

贾曹杰大师: 这么殊胜的果位会永远有一个享受或舒服, 永远用不完, 永远没有终结。

轮回中所有的舒服最后都会结束的, 有生有灭, 有聚有散, 有增有减。涅槃则与之相反。

④无生(离): 宗大师还是从空性的角度解释: 灭谛的果位不是因缘而生, 它是心的本性。

贾曹杰大师: 灭谛是无为法, 所以是无生。

这里的十二个行相是从菩萨要修的立场来解释四圣谛的。

比如修四念处, 菩萨修的四念处与小乘修的就不同。

菩萨是与空性结合来修四念处, 如金刚经里边讲, 菩萨是以与空性结合来修布施。

菩萨修四圣谛也是结合空性来修的, 而我们根本不怎么想四圣谛怎样结合空性来修。

## 2. 道谛行相 (15)

【明】对治烦恼障之无漏见道之一道, 又以一切智亦摄独觉, 由是之故, 彼等之所知障之对治, 是有漏及无漏修道 (藏文是指「独觉的无漏见道和有漏修道」) 之二道;

道谛分三个: 一是对治烦恼障的无漏声闻见道; 二是独觉的有漏修道、三是独觉的无漏见道。

声闻与独觉相比, 声闻的见道和修道时间比较短, 独觉比较长, 所以把独觉的见道和修道都讲。

### 1. 声闻的对治烦恼障的无漏见道四个:

【明】初者是无作者, 无知者, 无舍转者, 无调伏者等四行相, 依次是道等之诸相。

无作者(道): 平常解释道如行出的“道”是已经走上了解脱的路。

道谛的道如行出与灭谛的灭静妙离分别为一一对应的因果关系, 道谛是因、灭谛是果。

道是因、灭是果: 走上了解脱的道, 所有的苦都消失了, 都灭了。这就是灭的果位。

如是因、静是果: 静是烦恼断除, 内心平静, 即静息烦恼。

三大事祈请“从不恭敬善知识起, 乃至明增近得之微细二显之间所有颠倒心”, 烦恼都是颠倒心。

了解与断除烦恼颠倒非常合的道理, 就叫“如”, 即完全合理的意思, 无颠倒心的意思。

对治烦恼需要生起合理的无颠倒心的智慧来对治烦恼, 所以如是因、静是果。

行是因、妙是果: 妙指最殊胜最妙的果位, 要得到这个果位, 行是因。没有行, 不会有妙的果位。

要得到多殊胜的果位, 前面就要付出多精进的努力。

出是因、离是果。

无作者(道)、无知者(如)、无舍转者(行)、无调伏者(出)——

我们走上解脱路的当下(①无作者)、我们智者开智慧的当下(②无知者)、修行时转变的当下(③无舍转者)、从我们原来的状态一直调伏一直改变的当下(④无调伏者), 一定要做到不执著。

比如得到预流果时认为“我已经得到了预流果”，那就是没有得到。

同样，我们在修道如行出的每一个的当下，不可以有“我正在修”的执著，这个心就不对了。

所以这里说无作者、无知者、无舍转者、无调伏者，就是需要与空性结合来修。

无作者：实际上走上解脱路的时候我们有作一事情。

无知者：如就是一个无颠倒的合理的智慧生起了，但此时不可以有“我生起智慧”的想法。

无舍转者：我们精进修行一直改变自己，这时要做到不执著。

无调伏者：从内心不好的状态离开，一直出来、出来，就是调伏，但不可以想“我是调伏者”。

菩萨修道如行出的时候是空正见摄持，我们对这个虽然详细的了解——

但起码要想狮子贤在《明义释》讲到的无作者、无知者、无舍转者、无调伏者这样的空性道理。

能做到这样也很不错了！

## 2. 独觉对治所知障的有漏修道五个

独觉的修行时间很长，声闻需要三世、独觉要百劫、大乘是三大阿僧劫。

大乘初地到七地是第二大阿僧劫；后三地是第三大阿僧劫。即三大阿僧劫中两大阿僧劫是修道。

独觉的修道时间就更长了，百劫中大部分是用在修道上。

此处有漏无漏指分别心无分别心。修道中的后得就是有漏修道；以根本定为主就是无漏修道。

因为根本定的当下显现的只有无分别心，比量那些分别心不显现，所以叫无漏。

三乘行者在入根本定修补特伽罗能独立实质有空的时候，瑜伽现量显现，分别心没有显现。

下座之后都是分别心，比如修菩提心都是以分别心来修，因为想利益众生是第六识的想法。

后得都是显现分别心的状态，所以叫有漏。

修道与见道对比，修道的后得是常常出现的，所以修道分为有漏修道和无漏修道两个。

见道后得时间很短，几乎都在根本定中，故讲见道时以无漏为主，但不等于见道里面没有有漏。

**【明】次者是如梦，如响，如像，如阳焰，如幻等五行相，**

**依次是无自性，无生，无灭，本来寂静，自性涅槃之性相，总的是所知障之诸对治。**

**关键：**这里虽然说无自性、无生、无灭、本来寂静、自性涅槃，但要从能所取二空的角度理解。

就是说，要从唯识的空性来理解，不要从中观的空性来理解。因为现在讲的是独觉。

现在我们的立场是狮子贤的瑜伽行中观自续派，他对独觉的安立是主要修唯识的能所取二空。

瑜伽行中观自续派是这样说的：声闻修补特伽罗无我；独觉与菩萨修不同的法无我——

唯识讲的法无我（能取所取二空）是独觉修；中观讲的法无我是菩萨们修。

所以这里的无自性、无生、无灭、本来寂静、自性涅槃讲的是唯识的空性。

▲【讲记摘录】但是，这里讲的并非无遮的那一块。当空的（真相、去除不真实的）亦有，法的实际的显现（假的显现）亦有，二者兼具的时候就称为「如幻化」，这样的「如幻化」是通过根本定里面用功，然后从根本定中出来才有，在根本定之前是不会有。

宗大师讲两个条件：一是胜义中完全无；二是有名言的显现，这两个并在一起就叫如幻化。

这里的如梦、如响、如像、如阳焰、如幻等五个比喻表达的是——

虽然后面的无自性、无生、无灭、本来寂静、自性涅槃是从无遮来讲的样子，

但是其意不是只有否定的一块，也有显现的一块。若只有否定这块，就不是后得的境界。后得必须是两个都具备：否定真实有的这种真相也要；成立的显现也要。后得虽然这里说是对治所知障，但是不是真正的对治，只是对不生起执著心相当有帮助。只有根本定的无间道和解脱道才可以真正对治到，后得如幻化的想法不能真正对治到执著心。后得能做到的是可以让执著心没有办法显现。这里说的所对治的“所知障”是粗品的所知障，因为这里能对治的法无我也是粗品的法无我。独觉修的是粗的法无我；大乘修的是细的法无我。独觉对治的是粗的所知障；大乘对治的是细的。所以现在要对治的是粗品的所知障，粗品的所知障就是唯识所谓的法我执。瑜伽行中观自续派认为唯识所讲的细品法我执，就是瑜伽行自续派讲的粗品法我执。独觉要修粗品的法无我来对治粗品的法我执，真正的对治是根本定，但后得时不显现执著心。

(音频八事七十义 2017HK-054)

### 3.独觉对治所知障的无漏修道六个

道谛分为声闻的无漏见道和独觉的有漏修道、独觉的无漏修道，共三个。此处是无漏。

**【明】第三者是无染，无净，无涂染，无戏论，无慢执，无动转等六行相，依次是所知障之杂染，清净，烦恼习气，色等戏论，自觉，退转，是如是诸分别之别别确定之对治。**

前面的六个是能对治，要对治的是“诸分别”，即后面的六个所对治，都是所知障。

①杂染(无染)、②清净(无净)：杂染的意思是苦谛和集谛；清净的意思是灭谛和道谛。

“所知障之杂染”：杂染指苦谛和集谛上的所知障。

对境有杂染和清净，它的上面都有所知障(有境)。

对轮回和涅槃不了解都是所知障。所以有苦谛集谛上面的所知障、灭谛道谛上面的所知障。

这个所知障不是中观讲的执著心和执著心的习气，而是能取所取二的执著，不是实有的执著。

瑜伽行中观自续派：声闻要对治补特伽罗我执；独觉对治粗品法我执；菩萨对治细品法我执。

能取所取二的执著就是粗品的法我执；实有的执著是细品的法我执。

独觉要对治的是粗品的所知障。苦谛集谛和灭谛道谛上面都有能取所取二的执著心。

“诸分别”指苦谛集谛上的能取所取二的分别心，这就是所知障，是杂染。其对治是无染。

苦谛集谛上面的能取所取二的执著心的所知障能对治到，就叫“无染”。

灭谛道谛上面的能取所取二的执著心的所知障能对治到，就是“无净”。

③烦恼习气(无涂染)：独觉对烦恼习气的对治。烦恼的习气不可说分别心，它是所知障。

烦恼习气有两种：一种与能取所取二的执著心有关系；一种是更细的，与实有的执著心有关系。

烦恼指的是补特伽罗我执，不是法我执。断除了烦恼之后，烦恼的习气还会在。

即，断除了补特伽罗我执之后，烦恼的习气还在，这个烦恼的习气会跟着能所取二的执著心。

能取所取二的执著心是粗品所知障；实有的执著心是细品所知障。两个是所知障。

烦恼的习气也是所知障，所以它也会跟着上面说的两个所知障一起走。

这里讲的烦恼习气不是跟着实有的执著心走的那块，那块大乘才能断，独觉不能断。

独觉需要对治的是跟着能取所取二的执著心一起走的这种烦恼习气，无涂染就是这个意思。



涂染就是习气的意思，烦恼的时间长，所以熏染到我们。习气是断除烦恼之后留下来的。声闻有断烦恼，但是不能断烦恼的习气；独觉能断烦恼习气中的一块。苦谛集谛上能取所取二的执著心是所知障，苦谛集谛上的实有的执著心也是所知障。有二种。苦谛集谛上的这两种所知障中的一个(即前者)，是独觉所能对治的，不是所有的都能对治。同样，烦恼的习气也不是所有的他都能对治，他只能对治其中的一块。

④色等戏论(无戏论)：指能取所取二的执著，即：色声香味触好像都在那里。

这个戏论不是指中观说的，中观说的戏论就是执为实有的执著心。

有两种执著心：一种就像唯识说的，在我们的心之外生起的，这就是能取所取二的执著心。这种执著心认为在能取的心之外所取的色法在那边，实际上都是心的体性。这也是色法上的戏论。另一种就是中观自续和中观应成说的实有，他们各有各的对法我的解释。

中观能超越唯识，把唯识认不出的一些很细的执著心认出来。

他们认的色法上的执著心是不同的，不只是心的体性。

在中观应成的角度，唯识认的心的体性还是执著，即对心的执著，还是有一个可以找出来的。

所以中观应成认为唯识的认识还是有问题的，还是不够究竟。

中观应成又认出另外一个细的执著心，也是色等戏论可以解释。

中观自续说的也是色法上面的执著心，也是一种戏论。

此处讲的戏论是唯识那种程度的，因为它是独觉能对治的。

这里“色等戏论”指的是唯识认为心对色声香味触法有散乱或有执著，即能所取二的执著心。

如果能对治这种执著心，就是此处所说的“无戏论”。

唯识的观念对我们也会有帮助，比如我们有时想东想西，心很散乱的时候，想一想——实际上没什么可想的，这些都是我的心，都是我的心的体性的显现，都是在我的心上存在的。

这样想，心就容易收回来，不会一直追外面的东西。

“色等戏论”应该可以说就是分别心；“烦恼习气”不是分别心。

⑤自觉(无慢执)：要对治的是慢执。什么样的慢执——

对自己已经证悟了能取所取二空，我没有戏论，我不会执著，此时会有“我觉悟”的慢心。

“自觉”指“我自己已经觉悟”的慢心，对治这个慢心就叫“无慢执”。

⑥退转(无动转)：这里没有说什么的执著心，退转本身就是所要对治的。

由是因缘，道谛有十五行相。

道谛有十五个行相，包括声闻无漏见道四个行相、独觉有漏修道的五个、独觉无漏修道六个。

总之，一切智有二十七行相。彼后是道相智(这里应为「道智」)之行相。

## 二、道智的智相(36)

【明】因道及苦灭，彼中如次第，说彼有八七，五及十六相。

“因”指集谛，次第是集、道、苦、灭。以这四个来解释道智的三十六个行相。

集谛是八、道谛是七、苦谛是五、灭谛是十六相。



“圆满一切相”意为菩萨的修行非常圆满，修一个行相时，173个行相都没有违背，总摄而修。广论中说“四方大道”，即修下士道时要把中上士道连在一起，修中上士道时也同样连在一起。这就是圆满一切相加行的道理。圆满一切相加行就是修四方大道。菩提道次第广论开头说，菩提道次第广论是现观庄严论的教授。“教授”就是现观庄严论里面的一些诀窍，都是从菩提道次第广论里面显示出来。而不是透过菩提道次第广论才能了解现观庄严论。不是这样。这里是说，菩萨修基智时，要与道智连在一起；修道智时，要与相智连在一起。整个连在一起。圆满一切相现观的定义中有“总摄三智行相而修”，就是整个绑在一起修。圆满一切相现观与菩萨智是同义：凡是菩萨智都是圆满一切相加行，意为——菩萨的修行肯定是圆满一切相的修行，他修时没有漏掉什么，都是完整的。

**如是云者，依杂染及清净分，是因谛之集谛与道谛，是果谛之苦谛与灭谛，是明事门，当知如集谛、道谛、苦谛与灭谛之行相数，依次是所云之八等。**

讲基智时是以苦、集、灭、道的方式讲的，道智是以集、道、苦、灭的顺序讲的。因为基智时刚开始修苦集灭道，比喻是先认自己有病，再认病的源头集谛，治病是灭谛道谛。瑜伽师地论讲到，四圣谛的次第有两种：因果次第和修行次第。基智时是开始修，所以必须要讲修的次第；基智修了之后，道智就讲真正的因果次第。这里的“杂染分”是集谛；“清净分”是道谛，这两个是因谛；苦谛与灭谛是果谛。这些都是狮子贤菩萨从佛经里面拿出来的，八、七、五、十六在般若经中都有对应的原文。现观庄严论中数出来的173行相都是佛经里面的，然后狮子贤在《明义释》中对此进行解读。否则我们根本就不知道八、七、五、十六是指什么。

## 1.集谛行相（8）

**【明】彼中，离染著，不住，寂静，无贪，无瞋，无痴，无烦恼，无有情，如是等行相，依次是：因者是欲，贪，喜爱；集者是贪，瞋，痴；生者是诸分别；缘者是执有情，如是等之对治是三三一，由是因缘，是因之谛的八行相。**

“离染著，不住，寂静，无贪，无瞋，无痴，无烦恼，无有情”，这八个词是从佛经里边拿出来的。这八个是能对治，是什么的对治？下面的八个就是所对治。此八又分为“三三一”，即因三、集三、生一、缘一。

**因——①欲(离染著)、②贪(不住)、③喜爱(寂静)**

欲是受用上没有而想要；贪是有了不想离开；喜爱是对自己的身体非常执著，爱自己。离染著：贪心也会用“染”字，因为贪心是很毒的烦恼，有了贪心，其它什么事都会做出来。离开“想要”的贪心就是离染著，所以“离染著”是“欲”的对治。贪是有了就不想离开，永远拥有，这样想住的心就叫贪；对治这样想住的贪心就叫“不住”。对自己的执著心叫“喜爱”；把这种执著心对治掉，就叫“寂静”。对自己有多执著，就会有多不舒服。对自己的名和自己的利不管什么都要越来越多，

为得不到而担心，恐惧也越来越多，所以心就不寂静。把这些执著去掉，肯定会舒服寂静。这里对“因”完全是以贪心来解释的。如果把十二缘起的爱取对治掉，就脱离轮回了。所以四十六罪中关于布施方面就有七个，第二个罪是“随贪心而走”。比如今天想吃火锅，马上去。这样随贪心走，实际上是让贪心成长，犯了第二罪。我们有时想干什么就干什么，随着贪心走，没有想刹车。不要随心所欲，不要随着喜欢不喜欢来。我们的欲望从小就在不断提升、提升，好像不会停的。这就太苦了！这个“因”就是轮回的因。六度中的第一个就是布施要修好，否则其它的都修不起来。布施就是对治贪心的一种做法，修四圣谛和六度都要对治贪心。

### 集——④贪(无贪)、⑤嗔(无嗔)、⑥痴(无痴)

用无贪、无嗔、无痴来对治贪、嗔、痴，对治的方式就是看到贪嗔痴的对境不存在、不合理。三大事祈求：从不恭敬善知识起，乃至明增近得三之微细二显之间所有颠倒心，唯愿…就是所有不对想法的都是颠倒识，贪嗔痴当然也是颠倒识。颠倒识的趣入境是不存在的。所以宗大师解释，要对治贪嗔痴，就要了解它的趣入境不合理。集的意思是很多贪嗔痴的烦恼聚在一起。比如有了贪之后，就能把其它的烦恼都拉起来，烦恼的力量就聚在一起。这就是“集”。因的时候没有把很多力量认出来，集的时候要把这很多的力量认出来。

### 生——⑦诸分别(无烦恼)

先要了解“分别”就是增益。“诸分别”就是非理作意的力量而到处都会增益。比如我们对一个人有了非理作意，之后的一切就都不对了。诸分别就是增益起来了，就起烦恼。“非理作意”就是：一有了之后，两个三个四个…就都非理作意出来了。由于非理作意的力量太强，所以肯定会“生”。比如贪心嗔心等烦恼就是从非理作意来的；非理作意是从执著心来的。执著心生起而没有非理作意，这个中间可能有一个距离。但是非理作意来了之后，不生起贪嗔是不可能的，非理作意百分之百会生起烦恼。集谛的四个行相中，“生”(非理作意)是近取因，“缘”(执著心)是俱生缘。近取因的力量非常强；俱生缘就是旁边的一个助缘。非理作意肯定会生起烦恼，没有非理作意就不会生起烦恼，所以是“无烦恼”

### 缘——⑧执有情(无有情)

“执有情”就是执著心，就是我执。我执是最源头。

【讲记摘录】虽然我执是最初源头，但有了我执之后未必马上就会生起非理作意。我们的补特伽罗我执是时时刻刻都有，恒时没有停过的；但非理作意并非一直都有，而是执著心强的时候，与对境结合起来才会产生的。所以相对而言，执著心并非像非理作意一样后面必定会生起烦恼和造业，所以它是「缘」。但也不可以说「缘」就不重要，如果没有无明，那就什么都断除了啊。只是相对马上生起的角度而言，确实非理作意比较强。那么，执有情的对治，就是「无有情」，亦即了解执有情的执著心的对境（即有情）是完全不存在的。

先讲集谛后讲苦灭：因为集谛是杂染的因、道谛是清净的因；杂染的果是苦谛、清净的果是灭谛。

**【明】如是云者，依杂染及清净分，是因谛之集谛与道谛，是果谛之苦谛与灭谛，是明事门，当知如集谛、道谛、苦谛与灭谛之行相数，依次是所云之八等。**

次序是先讲杂染与清净方面的因，后讲杂染与清净方面的果，所以与一般的次序不同。

集谛的八个行相是以能治和所治来解释。集谛主要是业与烦恼，其中以烦恼为主要。

修集谛叫“应断”，就是修集谛是以断烦恼来修，所以是以能治的八个和所治的八个来解释。

**能对治：**〔**因**-离染著、不住、寂静〕；〔**集**-无贪、无瞋、无痴〕；〔**生**-无烦恼〕；〔**缘**-无有情〕。

**所对治：**〔**因**者是欲、贪、喜爱〕；〔**集**者是贪、瞋、痴〕；〔**生**者是诸分别〕；〔**缘**者是执有情〕。

这里为什么要讲八个？因为集谛本身是以因集生缘这四个行相而存在的。

所以我们因三、集三、生一、缘一都要对治。

“如是等之对治是三三一，由是因缘，是因之谛的八行相”，集谛有八个行相的理由就在这里。

#### **因——①欲(离染著)、②贪(不住)、③喜爱(寂静)**

因的欲、贪、喜爱：喜爱是轮回中对自己的五取蕴的喜爱，自己很喜欢自己或自己很执著自己。

欲和贪是自己的受用：欲：没有的我要有；贪：有了的我不想舍弃。

通过这三个，就从整体上把轮回的因或者苦谛的因认出来了。

寂静对治喜爱、不住对治贪、离染著对治欲。

离染著：对未来的欲望没有，即想得到的心就没有。

不住：我们虽然有住，就是我们在受用当中，但是没有执著这个受用，没有舍不得离开受用。

寂静：对五蕴的执著就是喜爱，现在是对自己的五蕴执著的时候心不舒服，被住而不轻松。

寂静就是自己心里什么压的都没有，很轻松，所以是以寂静来对治喜爱。

#### **集——④贪(无贪)、⑤瞋(无瞋)、⑥痴(无痴)**

集就是很多烦恼聚在一起。烦恼不是独立出现，来一个会带出其它的，好像手拉手一起出现。

这里讲的只是贪瞋痴，实际上所有的烦恼都是从贪瞋痴扩展出来的。

它的对治当然是无贪、无瞋、无痴。

#### **生——⑦诸分别(无烦恼)**

生与缘是对比的。这里生是近取因、缘是俱生缘，生比缘更强。有点这个意思。

所以“诸分别”是非常执著的意思。中文用“诸”是所有的意思，藏文是“遍满”的意思。

就是执著的时候是全面执著，比如对一个人执著的时候，对他的相貌、行为等什么都执著。

并不是分别心有很多种，各种分别心放在一起就叫“诸分别”，不是这样。

“诸分别”是指一个东西，不是很多的意思。(是遍满的意思)

烦恼的意思是非常烦，特别执著。一个东西不会烦，好多执著或者执著心很强，就会烦。

所以“无烦恼”就是对治“诸分别”。这里的“烦恼”不是很多烦恼，而是指很强的烦恼。

## 缘——⑧执有情(无有情)

众生最后死亡的时候就会爱取生起，以此把过去的业成熟，变成有，之后就带到来世而出生。

爱 and 取是缘。爱取就是对自己舍不得，放不下自己。临命终时特别执著心会出来，这就是爱取。

“执有情”就是对自己放不下。修行好的人对亲戚和财产也许会放下，因为这是一定要舍弃的。

但是对自己舍弃不是那么容易，需要断除执著心。如果真的对自己舍弃，那就不会再投生了！

只有罗汉才能把自己放下、把自己舍弃。只要没有断除我执，修行再高的人也放不下自己。

所以“执有情”确实是缘。所以这里讲“缘者是执有情”。

其对治就是“无有情”，就是实执有的有情不存在。

答：因集生缘的“因”是总体上说，不是因里的近取因俱生缘。比如：所有的有为法都是有因。

先是为了讲轮回的苦谛不是无因的，就讲了因；再讲不仅有因，而且因很多，就是集；

不仅因很多，而且是有规律的，其中近取因的这块就是生；俱生缘这块就是缘。

这四个特质讲出来，集谛就完整了。为什么集谛有四个行相，原因就是这样的。

## 2.道谛行相 (7)

【明】无量，无二边，无异，无执最胜，无分别，无分限，无滞碍；依次是开启一切有情之道（此二字可去掉），及云何开启一切有情；是如相及云何是如相；是行相及云何是行相；是出相体性，彼等之自性依次是二二二一，由是因缘，是道谛之七行相。

道谛的四个行相中，道二、如二、行二、出一。道如行各有二，此二是能立与所立的关系。

即：是道，云何道；是如，云何如；是行，云何行。出没有讲理由，因为是与前三一样的道理。

对于道谛，为什么要讲所立和能立？因为修行这条路需要心里有不退转的力量。

而不退转的力量来自于（对空正见）确定无疑。

比如心里若对空正见有一点点怀疑，那肯定有退转的可能性；疑完全断除，那肯定不会退的。

经典里说，若修行者对空正见的疑没有断的话，我们不可以拜他，因为他自己都不稳定。

意为我们皈依的对象里面，不可以有对空正见有怀疑的，不可以有。

道谛是从见道开始，见道是现证，若是现证，那肯定疑是会断的，因为是赤裸裸的亲身感受。

所以只有入了见道的圣者才是我们可以拜的对象。

皈依境里面必须是出世间的，不可以有世间的，意为必须要现证空性的补特伽罗才可以拜。

所以道谛讲所立能立是特别确定的意思，不确定就不叫道谛。有退转的可能性就不叫道谛。

## 道——①开启一切有情之道(无量)、②云何开启一切有情(无二边)

大乘的道谛是菩萨见道以上；声闻独觉的道谛是声闻独觉的见道以上。

大乘见道与声闻独觉的见道不一样在于，他是让一切有情走上成佛的道路。

一切有情都会成佛，都要走大乘五道。心经：揭谛，揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆訶。

大乘五道是所有的有情都要走的，声闻独觉的五道不是所有的有情都要走的。

有情在大乘成佛的道路上会不会继续走上去，关键是见道的界限。一进见道，就真的进来了。

资粮道和加行道虽然也叫大乘道，但是没有真正达到道谛的标准。

资粮道加行道等于已经到了轨道上，但速度不快，见道之后力量就特别强、速度特别快。

“开启一切有情之道”就是很快地把有情带到佛的果位。“无量”指一切有情。

若问怎样开启这个路，答复就是“无二边”。

这里的“二边”不是中观解释的断边和常边，而是有边(轮回)和寂边(涅槃)。

中观宝鬘论讲到轮回的因果苦谛集谛是，流转(杂染)的十二缘起，了解这个会去除断边。

了解还灭(清静)的十二缘起，即无明尽到老死尽，就可以断除或远离常边。

所以，了解苦谛集谛，远离断边；了解灭谛道谛，远离常边。

这样解释只是从脱离轮回方面，没有说成佛方面。

现在这里的“无二边”是讲到要成佛，就是不是轮回一边，也不是自己解脱的寂静的一边。

这就需空正见的力量，也需要菩提心的力量。

有空正见的力量才不会堕轮回边，有菩提心的力量才不会落寂静边。

最近讲到另外一个道理——

如果否定业果而落断边，则会堕三恶趣；如果执著业果而落有边，则会得到增上生果位。

所以必须要以中观见才能脱离轮回。脱离轮回必须要有中观的见解，必须要空正见。

若离开罗汉的寂静边，需要菩提心和大悲心的力量。

这里要了解：大乘见道的时候，他的菩提心和空正见的力量特别强。

空正见的力量强到烦恼的力量衰弱、业的力量衰弱，连自己的五蕴也变成意生身了。

小乘的声闻独觉无论怎样修，修到罗汉，五蕴还是在。大乘见道时五取蕴就不在了。

极喜地就是他到了见道就已经感受到“我肯定成佛！”不用逻辑推，所以他的菩提心肯定强。

没有亲身感受，对成佛就没有那么强的渴望，自己也不是那么有信心。

菩提心也强、空正见也强，所以大乘见道时的“无二边”就有这个力量，所以不可能落二边。

这两边都没有走的话，就只有一条路，就是肯定成佛。

前边讲会带到成佛的道路，后边讲因为其他的二条路不会带，这就是理由“无二边”。

(音频八事七十义 2017HK-056)

如——③如相(无异)、④云何如相(无执最胜)

“如”指如理、如何。我们了解法的究竟实相空性，就是如理的了解。

“无异”指的是空性。为什么说空性是“无异”？因为空性中诸法都是一个体性。

诸法体性为一是从空性的立场来理解；诸法有很多是名言中的存在感。

也可以说现证空性的时候，对境的空性是什么样，有境的心就是什么样。

就是说，现证空性时二显消失，没有“异”就是二显没有。

所以，现证空性时的对境的空性可以说“无异”；现证空性时的有境的现量也是“无异”。

真正现证法的究竟实相，就是“如”。如就是如所有性。

云何如相，就是“无执最胜”，就是没有最胜方面的执著心。

大乘的现证空性没有我爱执的染著，如果有我爱执的染著，就变成执著最胜。



小乘落在寂边，把涅槃寂静当成最殊胜，这种执著就叫执著最胜，这就是我爱执。

因为小乘对自己非常会照顾、非常会关心，所以才变成解脱的罗汉果。

如果真的利益到自己就是要解脱；对他人利益就是要成佛。

小乘是有智慧的我执。我们的我爱执是没有计划的，没有真正照顾到自己。

执著最胜，就是最胜里面不应该执著的我们去执著。

比如解脱与成佛，二个都是殊胜，但是如果把小乘的果位当作最胜来执著，就不对了。

这样的执著会染到空正见，空正见就会变得狭隘；大悲心摄持的空正见才可以成佛。

空正见被我爱执摄持，就没有无边正理，所以只能断除烦恼障，无法断除所知障。

菩萨的道智修行也有四圣谛，要与小乘修的四圣谛作出区别。

“无量”和“无二边”已经与小乘作出区别了，现在这里如行相也要与小乘区别——

大乘现证空性的现量没有被我爱执所染到，“无执最胜”就是没有我爱执。

所以，“云何如相”就是没有被我爱执所染的缘故，所以“无执最胜”。

### **行——⑤行相(无分别)、⑥云何是行相(无分限)**

灭谛的灭静妙离，与道谛的道如行出要对照，二者是因果关系。

道是因、灭是果；如是因、静是果；行是因、妙是果；出是因、离是果。

灭：不清净轮回的苦谛已经灭；道：能够到达离苦境界的道路。

静：果苦谛的来源是业，业的来源是烦恼。把烦恼净除就是静，静指把烦恼缠断除内心平静。

如：烦恼的源头是无明，要以明来断无明。如强调的是法的究竟实相明了。

以现证法的究竟实相的力量来断除无明，一切烦恼的根就断了，所以如的结果就是静。

妙和行：要以行来达到妙。意为：果位这么殊胜，必须要付出很多行动，要努力修行。

要通过修行达到不执著，这很难啊！这里的“无分别”就是这个意思。

云何行就是无分限，意为所有的一切法上面都不可以执著，没有界限。

无分别就是不执著，就是不要把诸法当作有自性，不要把它当作真实有。

理由是真实中看不到。如果真的把诸法当作有自性去追寻的话，找不到有自性。

所以把无分限当作理由：由于无分限的缘故，没有什么可以执著的。（有自性才可以执著）

六个同义：所知、有、所量、成事、境、法。

藏文中“所量”的量的相反就是“不可量”，但是这里翻译的是“无分限”。

上边讲的“无分别”就是不执著，其理由就是“不可量”，即在量的当中找不到。

意为：你执著的那个真的是事吗？你所执著的是没有办法用量成立的啊！

### **出——⑦出相(无障碍)**

会不会出离轮回，主要以断除贪心为主，因为是贪心把我们捆绑于轮回。

贪心是很奇怪的，比如我们的感官接触色声香味触，这是眼前明明有的，很难舍弃它，不贪很难。

感官的享受是今世明明有的东西，所以对今世不执著很难做到，下士道修不起的原因就在这里。

放弃今世而希求来世，说是这样说，做却很难做到。这就是贪心的作用。

对整个轮回来说，连自己内心世界的享受也要放弃，若对内心有执著，色界无色界就出现了。若贪，就完了，就离不开轮回；若不贪，明明名言中的我在这里啊！我有感受，我有内心世界。不贪我的感受，不贪我的内心世界，但这些明明是在自己身上存在的，所以不贪很难做到。要解脱、要成佛，就要做到完全超越我们平常的感受。

修行很难的原因就在这里，我明明有感受，怎么能不贪、怎么能不执著啊！太难了！

如果想离开轮回，那就处处都不可以贪，不管是对外还是对内。（要做到彻底干净）

无障碍就是出。虽然没有讲云何出，但是前面已经讲了，可以用逻辑推出来。

另外实际上怎么出，离开贪就能做到出。若问：云何出？答曰：处处都不贪，就能离开轮回。

### 3.苦谛行相 (5)

**无常，苦，空，无我，第五者是无相之行相，由是因缘，是苦谛之五行相。**

无常、苦、空、无我是我们平常知道的苦谛四行相，这里加了一个“无相”的行相。

这里加的“无相”就是没有实有或者不真实的意思。

我们平常讲的“相”就是执著的意思。无相就是不执著或者不真实有，所以等同于空性。

所以大乘行者修苦谛时，不仅修四个行相，还要加上空性。

因为平常我们讲的无常、苦、空(常一自在空)、无我(能独立实质有空)里面没有空性。

无常和苦是描述轮回不好，空和无我是可怜的意思，完全没有自由——

常一自在也没有、能独立实质有也没有，自己一点点都没有。

这样知道了之后会想：我们执著轮回的时候，追求它、需要它、依靠它，有这种感觉。

而现在又是无常、又是苦、又是空、又是无我、没有自性，

它自己都没有办法成立自己，那我们寻找它、需要它、依靠它，根本就没有意思！

所以空性(无相)可以从另外一面帮助我们修行。

空性可以用在不同地方：比如用在开智慧上面：完全没有自己，所以我什么都可以创造、可以想。

无常也是这样：有时用无常描述轮回中的我们很可怜，有时表达暇满难得的人身要珍惜。

大小乘不同，大乘智慧高，他修苦谛集谛比小乘更透彻，因为他是以空性的道理来修。

### 4.灭谛行相 (16)

此处灭谛是透过十六个空性来讲。

唯识和中观应成派的观点比较容易理解，因为他们认为灭谛本身就是空性。

中观自续的观点可能比较难理解，他们解释灭谛不是空性，灭谛是心上面的证量。

比如无间道和解脱道，无间道对治烦恼；烦恼断除的解脱道得到灭谛。

每个解脱道的后面都会得到一个灭谛，所以所谓的灭谛是解脱道的定得到的东西。

中观应成和唯识认为，解脱道上面灭谛生起的时候，其实就是心上面本来有的空性转成而已。

所以灭谛并不是一个新的东西生起。

【讲记摘录】但中观自续派不主张空性转成灭谛，认为灭谛不是胜义谛（空性），而是新的一个东西，是世俗谛上的一个无遮的东西。例如「没有杯子」、「虚空」（没有质碍）等都是无遮，一样的，心上面没有烦恼就是无遮，但不是胜义谛，而是世俗谛上的一个无遮。

那这样的世俗谛跟胜义谛有没有关系？有关系。

佛性有随增种姓和自性住种姓，自性住种姓就是空性。

自性住种姓没有什么可变的，保持它原来的本性；随增种姓是不断变化、不断增长。

随增种姓与自性住种姓是有关系的。心上的胜义谛叫自性住种姓；心上的世俗谛叫能增种姓。

比如瓶子与瓶子上的空性有关系，瓶子是世俗谛；瓶子上面的空性是胜义谛。一法上有二谛。

现在是说，得到的天谛虽然是世俗谛，但是与胜义谛有关系，即与心上面的空性有关系。

如果心上面的空性不存在，那心就不能变。原因是——

心如果是自己成立的，那它就不能变了，应该有的早就有了，不需要依赖其他，也不会增长。

宗大师的缘起赞和龙树的中论里面讲到：不依赖不造作，即如果是自性成立，就是不可变的。

心上面得到灭谛，就等于心变了，所以心上面的灭谛与心上面的空性是有关系的。

自续派也讲佛性就是自性住种姓和能增种姓，心上面的灭谛也同样要依赖心上面的空性。

心上面为什么能够得到灭谛，那就与心上面的空性有关系。

心上面的空性就是心的胜利，意为还好心上面有空性，所以我们的心的心可以变，可以得到灭谛。

我们会有疑问：既然灭谛是世俗谛，那为什么在灭谛时讲十六个空性？

▲心上面的空性不可以说是灭谛，但是可以理解成它是天谛的胜利。（中观自续）

所以为什么能得到这么好的灭谛，是由于空性的缘故。

所以为什么能透过十六个空性来讲灭谛，是因为它们两个有依赖关系，其中最主要的是空性。

比如佛的四身：自性法身、智慧法身、报身、化身，其中最源头的是自性法身。

前面讲过大乘正行所依自性住种姓，意为自性住种姓是大乘行者修行的所依。

所以在佛的四身里面，自性法身是所依；其他都是能依。

成佛之前的五道为什么可以修行？依靠的是自性住种姓。

依靠自性住种姓的意思是：依靠的是没有自性，所以我们可以修；若有自性，就没什么可改变的。

意为：由于是没有自性或空性的体性，所以我们可以发展、可以成长。

而且我们真正的发展是灭谛的发展，道谛是发展的过程。

修行是透过道谛来改变，改变的时候就叫灭谛。灭谛是已改变；道谛是正改变。

为什么能改变，就是因为有空性。为什么透过空性来讲灭谛，原因就是这样。

大乘行者为什么对灭谛这么追求，因为他彻底看到没有自性，所以我可以改变！特别有信心。

有很多人没有信心：这是我的个性，就把个性看作我的自性，那你就不会想改变。

如果你想：这不是我的个性、那不是我的个性，把不好的都挡掉，就觉得我是可以改变的。

这里讲，大乘行者是透过空性来看灭谛，这样为了灭谛，他会付出一切力量。

如果心里有一点点“有自性”的想法，他就不会付出。

如果完全没有“它是自己成立”的想法，那想彻底改变、想充分付出的想法就会出现。

空性的分法一种是：法无我、人无我。再分四个、八个、十六、十八、二十。有几种分法。

空性的分类最广是二十，但是二十中的后面四个是对前面十六个的总摄，所以具体的是十六。

所以这里为什么提十六个空性？就是把空性最广的分类中的具体的认出来。

**灭的行相(3个空)**

【明】灭之行相，以无(「无」字改为「灭除」更合适)内、外及内外二者之诸法，即内空、外空及内外空等三行相。

①内空、②外空、③内外空三个空性。灭与静是讲苦谛和集谛。

苦谛是讲内外的不清净的情器世界要远离，这与情器世界的本性无自性有关系。

如果情器世界的本性是有自性，那我们就无法改变。

比如加持内供和八供时，要观想凡夫眼前的供品净化，生起体性是乐空无别的智慧。

空中净化：净化是以空性的力量来净化。因为它本身没有自性，所以它可以改变、可以净化。

同样，我们先自己空中净化，然后再生起大威德等本尊。

空中净化是以空性的力量来净化，所以内空、外空、内外空等情器世界就净化了。

灭静妙离的灭主要是指轮回的果报苦谛这块。静是指因，不平静就是烦恼；烦恼去除就是静。

为什么能灭除内？内空的力量；为什么能灭除外？外空的力量；为什么能灭除内外？内外空…。

虽然这里讲的是显教，但是密教的道理有一点点出来了。

比如我们的心上面的空性成佛时才能显现出来，成佛时叫自性法身，成佛之前叫自性住种姓。

同样内外世界不清净时，其上的空性还没有显现；内外世界清净了，其上的空性就显现出来。

【讲记摘录】因为成佛的时候，其究竟的实相(即没有自性，一直可以变的、不坚固的行相)已经显现出来。但可变的行相完全爆出来之后，其改变就完整了，没有一个最后可变的。有时候问：「我们(众生)的心为什么可以变呢？」因为我们的心是自性空啊。另外一个道理而言，佛的心会不会变呢？不会变，因为其自性空已经显现出来了。那么，一个是可以变，一个是不可变，二者的理由都讲的是空性，但用的角度不一样。为什么佛的心不会变呢？因为可以变的那个体性(空性)完全爆发出来，那就变好了、变完了，没有可以再变的了。那么，我们为什么可以变呢？就是自性空的道理啊，空性与「会变化」是绑在一起的。

有时用空性来成立可以变，有时又用空性作为理由来成立不会变，用空性的角度不一样。

我主要是讲心的空性与心会变化是绑在一起的。

所以这里以内空外空内外空三个空的行相来解释内、外、内外三个不清净的那块会完全灭。

**静的行相(8个空)**

【明】静之行相，以灭除执著遍计之我空，器世间，胜义，有为，无为，(这里应加「无」字)断常边，轮回无始无终，无弃舍所通达法，此等即是空空，大空，胜义空，有为空，无为空，毕竟空，无际空，无散(藏文是「无舍」)空等之八行相。

这里是讲以八种空性灭除八种执著心。

**④灭除执著遍计之我空(空空)**

前面三个空性内空外空内外空，空空是把这三个空性拿出来，其上面的空性就是空空。

要坚固地去除苦谛，就要把它的所依去除。

如果连内空、外空、内外空的空性也是空的话，那这三个空就是彻底空了。

【讲记摘录】意思就是说：去除这三个空上面的执著心。其中包含内、外、内外三个遍计之我，例如内是「我」、外是「我所」，内外是「所有的我」。这三个的空就是内空、外空、内外空。这三个空上面的执著就称为「执著遍计之我空」，灭除这个执著，就是「灭除执著遍计之我空」，亦即空空。

空空是讲灭除空性上面的执著心，那为什么空性上面的执著心能够灭除呢？

因为诸法本身就是空，本身就是没有自性，所以没有道理可以执著。空是不必要执著的理由。如果我们真的灭除了执著心，那我们内心对空性的理解就可以显现出来。

▲现观庄严论第五品：此中无所遣，亦无少可立，于正性正观，正见而解脱。

我们平常要成立空性、破除所应破，心里会有一个所应破的在那里、要成立的空性在那里。这个想法完全不对，因为在对境那边本来就没有什么所应破，所应破是我们内心里边有的。

“此中”指对境那边没有什么应该要破的，也没有原来没有、透过破除所应破而成立的空性。

“亦”对境那边应该减的也没有，应该成立的也没有。我们要破的是自己心里的，不是外面的。广论说到破太过和破太狭的问题：「此当为释说一切法皆无自性，非由此语令一切法成无自性。然说诸法皆无自性，是令了解破无自性。」意为：令了解而已，不是令一切法皆无自性。因为诸法本来就是无自性，没有必要你来成立无自性，我们只是透过这个逻辑来了解而已。我们说的成立空性是在内心里面看出来诸法本无自性，不是外面的成立。

同样，内心里面出来空空，这就是空性。在内心里面把对空性的执著心破除，这就是空空。就是说，我们自己内心里面对空性不执著的时候，空空就出现了。

从空空乃至无散空等八个是对灭谛静行相的形容。这八空是在我们的内心里面出现。

空空出来的时候，对空不执著；大空出来的时候，对大不执著…。

我们修空性是自己内心里有生起空性，外面没有什么可减的和可立的。

此处的“灭除执著遍计之我空”是以空空来形容，是指自己内心对空不执著，空空就会出现。下面的七个与此大同小异。

⑤器世间(大空)：大指十方世界或三千大千世界。心里大空出现时，对器世间的执著心就灭除了。

⑥胜义(胜义空)：涅槃是究竟，是胜义。心里对涅槃了解是空的时候，就会去除涅槃上的执著心。

⑦有为(有为空)与⑧无为(无为空)同上。

⑨断常边(毕竟空)：毕竟是指离开常边和断边，就是中观说的没有落入常边和断边。

毕竟空是指断除“离开常边”和“离开断边”的执著心。

这个也是对空性上面的执著心或者对中观见的执著心。所以应该是“无断常边”。

⑩轮回无始无终(无际空)：轮回肯定有终，因为众生都会解脱。

对“终”的解释：如果没有对治，让他一直走下去，那轮回肯定没有结束，而且越来越可怕。阿底峡尊者说，轮回自己是永远不会灭的，而且越来越猛，所以从它自己的角度就是无终。内心里无际空出现时，就可以灭除对轮回的执著心。(灭除了对轮回的执著心，内心就生起无际空)

⑪无弃舍所通达法(无散空)：我们通达法上面，有一些是要舍弃的，有一些是不可以舍弃的。比如小乘法是可以舍弃的，大乘的法是永远不可以舍弃的，所以大乘法叫不可舍弃的通达法。



这样我们对大乘的法就会有一种执著：它是永远不可舍弃的，我要永远抱着它。  
为了修大乘法，前面小乘法也要练习；达到大乘法的境界时，小乘的法就没有必要特别…  
比如声闻独觉刚开始时我爱执是要修的，但是到了大乘时就要把我爱执舍弃。

“通达法”藏文是证量，“无舍弃通达法”就是永远不可舍弃的证量。有些证量是可舍弃的。  
对不可舍弃的通达法我们会喜欢、会执著。它的空性在我们内心生起，这个执著就去除了。

#### 妙的行相（1个空）

#### (12)天除有他遍计之作者(本性空)

【明】妙之行相，由灭除有他遍计之作者，即本性空一相。

这里没有讲执著心。前面的灭和静是从否定的角度去除执著；这里的妙是从正面讲功德。  
本性空就是指空性。我们得到解脱是空性显现的境界，这是自然的，不是造作出来的。  
我们的分别心和执著心就是离开了大自然的本性；如果没有执著，就是进入了大自然的本性。  
但是大自然的本性并不是随意进的意思，而是以智慧进入的。  
得到灭谛而解脱的时候，所有的执著心都不会染到，进入非常客观的大自然的本性里面。  
入行论第八品讲到自他交换时说，先要修自他平等，非常客观，没有我和你的区别。  
“灭除有他遍计之作者，即本性空”是说没有作者。没有作者时就特别舒服，谁都没有绑我。  
妙行相是说，真的进入法的本性空性之后，谁都没有绑你，很舒服自在的境界，这确实是妙！

(音频八事七十义 2017HK-058)

明义释第一品里讲智慧资粮有三个偈颂：诸内与外者，二者与空事，方与涅槃道，缘生与反面。  
最好把这些背起来，否则内空、外空、内外空、大空…就背不下去了。

#### 离的行相（4个空）

【明】离之行相，由灭除迷惑于境之体性，谓迷惑于施設，性相，三时，即一切法空，自相空，不可得空等三行相；

#### (13)施設(一切法空)、(14)性相(自相空)、(15)三时(不可得空)

这里的“离”不单单是离，而且是彻底离、永远离的意思，从藏文中可以看得出来。  
四圣谛十六行相是与外道分辨，因为四圣谛是佛教与外道中间的一个界限。  
我们佛教苦集是要远离的，灭道是要证得的，就是取舍的问题。  
外道也讲取舍，也讲四圣谛，也有远离，也有追求的果位。他们的离不是永远离，是会掉下来的。  
四圣谛十六行相的每一个都是与外道对立的，都有各自的解释。  
这里的关键是灭谛的第四个行相“离”必须是永远离，才能与外道分辨出来。

【讲记摘录】这里说迷惑的对境有三种可能性：一种是「施設」，指法本身（那边有一个对境，法在那里）；一种是法的「性相」（后面「自相空」的「自相」，是指「名相和性相」中的「性相」，例如火的燃烧的功能）；一种是法的「三时」，即过去、现在、未来（后面的「不可得」就是指三时）。

金刚经里面也有这个词，就是三时不可得。辨了不了义中也有对三时不可得的解释——  
过去不会再回来；未来不会自性而成立；现在第二刹那不会存在。从各个角度都抓不到三时。

现在是讲“不可得空”。“不可得”是存在的，“空”是讲它上面的空性。

比如“一切法空”的一切法存在，在它上面讲空性。“自相空”的自相存在，它上面的空性。

“不可得”是存在的，它是空性的所依。“内空”的内存在，才可能在所依的六根上解释空。

比如：瓶子作为一个法，瓶子的上面、瓶子的相上面、瓶子的三时上面都有迷惑的可能性。

所有迷惑的根就是执著心，有三个角度：对瓶子执著、对瓶子的相执著、对瓶子的三时执著。

推到诸法：对诸法本身执著、对诸法的性相执著、对诸法的三时执著。

▲如果对这三个都不执著，那就彻底不会执著了！再也没有什么可执著的了！

中论第 22 品观如来品：“我”的续流未来会变成如来，对这个不可以执著，即对未来不执著。

这是跟我们的我执有关系的，要破除“我的如来是存在的”，对自己的未来不执著。

我们一般是这样：对我的过去我不执著；对我的现在执著一点；对我的未来执著得更多。

现在是对不可得也不执著，对我本身不执著；对我的性相不执著；对我的三时也不执著。

这样对“我”的执著心就永远离开了。

此三空性是表达对法的这三个方面都不执著，这样可以永远离开轮回，因为轮回的根是执著心。

一切法空破对法的执著心；自相空破法的性相方面的执著心；不可得空破对法的三时的执著心。

“境之体性”就是法本身，在它上面我们会迷惑，认为“法在那里”。

不仅对法执著，对法的功能我们也会执著。比如对火执著，对它的燃烧功能也执著。

对法的执著是对对境的法本身执著；对法的功能执著是对法的性相执著；还有对三时的执著。

这三种空性表达的是对这三种迷惑要永远灭除。

**唯是离相者，由离自性故，即无性自性空一相。由是因缘，是灭谛之十六行相。**

**16 无性自性空**：“无性自性”指的是涅槃的果位。有时也叫“非有性空”。

“无性”指空性；“自性”指空性的体性。意为：涅槃是无为法，涅槃是空性的体性。

也可以说涅槃是“非有性的体性”或者无为法的体性，它上面的空性就是无性自性空。

前三空性是讲涅槃的果位是多坚固，或者永远远离，现在是讲这个永远远离的果位也是空！

金刚经：真正得到预流果、一来果、不来果、罗汉果时没有得到的感觉，不会执著“我有得到”。

如果你对得到果位有执著，就等于你没有得到。

离行相是一个果位，只有在完全不执著的当下才会得到。若觉得“我已得到”，肯定没有得到。

因为这个果位本身的体性完全是空的体性，如果真的到了这个境界，肯定不会执著。

所以前面讲了灭、静、妙，最后讲到离时，又讲到这个也是离自性。

所以第十六个空性表达的是修行到最高的境界不会有执著，心里非常平静。

离共有四个相：前面三个表达永远离；后面这个表达这样永远离的果位也是空。

### 三、相智的智相（110）

**【八事】「一切相智的智相」若予以区分，有一百一十种如下：因为随顺声闻之一切相智的智相有三十七种、随顺菩萨之一切相智的智相有三十四种、不共〔声闻、菩萨〕之一切相智的智相有三十九种。**

**根本颂：**《现观庄严论》有云：「始从四念住，究竟诸佛相，道谛随顺中，由三智分别，弟子及菩萨，诸佛如次第，许为三十七，卅四三十九。」

相智的一百一十个行相中，第一个是“四念住”；最后一个是“诸佛相”。  
这里讲的一切相智是菩萨要修的，因为圆满一切相加行是菩萨从资粮道到相续后际要修的。  
所以这里的一切相智肯定是随顺修，不是真正的一切相智在内心里面生起。即“道谛随顺中”。  
佛的一切相智是非常完整的圆满的，我们要随顺来修佛的一切相智。  
这样圆满的一切相智可以分为三段：弟子的证量 37、菩萨的证量 34、佛的证量 39，共 110。  
因为佛的相智对声闻的修行了解、对菩萨的修行也了解、对自己的证量也了解，所以分三。

你们肯定会有疑问：前面讲了基智和道智，现在要讲相智，这里声闻又有 37、菩萨又有 34，那么这里相智中的弟子 37 和菩萨 34 的部分，与前面的基智 27 和道智 36 有重复吗？  
讲基智时出现了四圣谛，讲道智时也出现了四圣谛，现在讲相智时的 37 菩提分也讲四圣谛。  
意为一个人修法的不同阶段，他对法的理解的角度和深度广度都是不一样的。  
菩萨多么伟大啊！他什么法类都要修，而且对一个法从整体的角度和不同的角度，他都会修。  
所以说不是重复的，是从不同的角度来呈现一个法的深度和广度。

**【明】如是云者，从四念住相，乃至究竟诸佛相，是三智所摄之道，是一切相智总摄一切圣补特伽罗之故，如其数者，许为诸声闻之三十七相，诸菩萨之三十四相，诸佛之三十九相。**  
佛的一切相智包括小乘和大乘的所有的修行证量，没有一个证量是佛没有的。  
这就是“一切相智总摄一切圣补特伽罗之故”。  
比如用密集码什么都可以修，为了发财可以修，为了长寿可以修，为了开智慧也可以修。  
同样，佛的一切相智总摄一切证量，那就是什么都可以修得起。  
我们平常解释二谛的时候说，所知只分为二谛。  
其道理就是引用《父子相遇经》，其中讲到佛的智慧的境界就只有二谛。  
其理由也是引用前经：佛在三大阿僧劫修的都是二谛，所以他了解的只有二谛，没有别的。  
意为佛把缘起与法的究竟实相空性这二个一直观修，菩提心越来越大，一直发空性智慧，  
这样在三大阿僧劫当中，他把整个二谛都通了。  
看起来很奇怪，佛只了解二谛，好像没有什么大的意义。  
实际上二谛是把法的表相和实相并在一起，了解得特别好，完全不会有错误的可能。  
如果不把这两个并在一起，那肯定是会迷惑的；这两个并在一起，一切都会通。  
此处也是一样，一切相智总摄声闻独觉菩萨佛等全部法，最后的相智通的也是全部法。

(音频八事七十义 2017HK-059)

一切相智就是得到法身，因为成佛就等于我们的心入于法界，永远不离开，这就是法身。  
金刚经：如来者，即诸法如义。意为：诸法的如所有性(法界)是什么，如来就是什么。  
成佛时我们的心完全与诸法的究竟实相融为一体，永远不会离开。佛是永远入定于空性当中。  
佛的入定指入于法界，为什么称为“法身”就是这个意思。  
“法身”的意思是能够永远入于法界的果位。“身”就是果位，得到这个果位就是得到法身。  
一切相智的意思是他已经入到法的实相里面了，所以表相自然会看得见。  
法的表相有各种相，好的坏的，轮回的涅槃的…；法的究竟实相里面就没有一个不一样的。

所以“一切相智”从佛的立场来说都是相，而对我们来说不是相，我们都是实实在在的。  
所以“一切相智”是从佛已经入于诸法的究竟实相的角度看诸法，即以佛的立场描述诸法。

### 一切相智与一切智要区分：

基智是一切智。基：法的基本的轮回和涅槃的因果法则，这个法则总摄而说就是四圣谛。  
轮回的因果法则是苦谛集谛；涅槃的因果法则是灭谛和道谛。苦集灭道是大自然的基本法则。  
一切：无论是轮回还是涅槃的整体的因果法则都看到。  
他没有一切相智那种——自己已经入定空性，从那个角度看，诸法只是从名言中分类出来而已，实际上都是一个体性——他没有这种意思。

### 1.随顺声闻之一切相智的智相（37）

【八事】「随顺声闻之一切相智的智相」有三十七种，是因为有：于佛圣者心相续中周遍观察事物之道的「四念住」、由精勤所生之道的「四正断」、圆满修习三昧之道的「四神足」、修行现观之道的「五根」、与现观有关之道的「五力」、现观之道的「七菩提分」、决定出生之道的「八圣道分」。

【明】彼中，于一切智中，初于观察诸事之道中，为趣入四谛故，于身、受、心、法，以自相与共相观察，是四念住行相。

“彼中”是现在要详细解释 37、34、39 行相中的 37，即声闻所要修的三十七菩提分。  
四念住、四正断、四神足、五根、五力、七菩提心、八圣道支，现在我们来抓一下。  
狮子贤菩萨说，①四念处是“于观察诸事之道”；②四正勤是“于精进之道”；  
③四神足是“于修习三摩地之道”；④五根是“于现观加行之道”；⑤五力是“于系属现观之道”；  
⑥七菩提分是“于现观之道”；⑦八正道是“于正出离之道”。

修三十七菩提分的对境都是四圣谛，但是修四圣谛的方法和道不一样。  
地、道、现观是同义。我们走的路是成佛之路，内心的证量不断增长，所以叫道。  
道指有境的心的证量；对境是四圣谛。修四圣谛时内心的证量不断提高。  
三十七道品的这七个道都是有境证量的等级，是内心慢慢提升的过程，最后成就八正道。

⑦八正道是“正出离之道”，修到八正道并不是到了顶尖——

到了八正道才是出离轮回的开始，因为这时才有了出离轮回的圆满的工具。  
稻杆经：见缘起就会见法，见法就会见佛。“法”是方法，是工具，指的就是八正道。  
见是得道，意为得到了法之后，你才有了成佛的工具。这时才可以说：我要为成佛做些事情。  
为什么要把八正道拿出来讲？修四念处的目的是为了四正勤；修四正勤是为了四神足…  
修七菩提分前面的六个都是为了八正道，因为有了八正道才有了完整的脱离轮回的工具。

⑥七菩提分是“现观之道”。此“现观”与地、道、现观同义的“现观”不同，是现证的意思。  
地道建立中讲的现观不是现证，因为资粮道加行道都是以比量来修的，凡夫的阶段没有现量。  
地道建立中的“观”是证量的意思。凡夫也有证量，资粮道加行道都有证量，比量也是证量。



“现”：所有众生心的本性中已经有隐藏的证量，这个证量到现在才显现出来。

众生都有佛性，有一切相智的性，当然也有修道的性、也有见道的性、也有加行道资粮道的性。比如我是一个很坏的人，今生可不可以变成好人？可以，因为我们都有变好的性。

在凡夫还没有入资粮道之前，他心中有生起资粮道的性。生起资粮道后这个性就显现出来了。

所以这个资粮道可以说是“现观”，因为又是显现出来、又是证量。

这里讲的“现观之道”的“现观”是对“观”了悟看到，是证的程度达到现量的证悟。

七菩提分是现证四圣谛，所以是“现观之道”，之前完全没有现证四圣谛。它是个界限。

⑤五力是“系属现观之道”。加行道的忍和世第一法与后面现证四圣谛的七菩提分是连接的。

五力就是达到快要现证的阶段。

以比量修四圣谛有很多层次，四念处、四正勤、四神足、五根、五力都是以比量证悟四圣谛。

通过学习这五个道品我们就知道了，比量有不同的层次，要慢慢提升。

④五根是“现观加行之道”，加行就是准备的意思，是为了现证而准备。

这就是说，在加行道之前连准备都没有。资粮道阶段对现证没有什么可以准备的。

到了加行道才可以说为了现证空性而做准备。为现证空性做准备是已经了悟空性、奢摩他了。

有的同学问怎样才能不起烦恼，就要在心里面想刚才说的那些道理——

加行道才有为见道做准备的资格，断烦恼是解脱的阶段，不是修道和见道的阶段。

我们同学肯定没有到加行道，还没有资格说我为了断烦恼要做什么准备。

我们现在还完全没有入道，就为解脱做准备，怎么能不生起烦恼？根本就没有资格断烦恼！

对五戒有没有守好这些要求一下还可以，做到连念头都没有，这还可以。

如果要求自己不起烦恼，那是太遥远的事情了。

此处加行道的暖与顶是为了现证四圣谛做准备，这个必须要有奢摩他，没有不行。

大小乘总体来说，为四圣谛有毗钵舍那，就等于入了加行道；没有毗钵舍那，就没有入加行道。

所以加行道的界限就是有没有缘四圣谛的毗钵舍那。

毗钵舍那也不是那么容易的，先要有奢摩他，这时虽然没有沉掉，生起了轻安，功夫非常好，但是对法的实相进行深入观察的时候，沉掉又会冒出来，身心也没有轻安了。

怎么观察都不出现沉掉，而且身心轻安会协助，这种境界才叫生起毗钵舍那。

有了缘四圣谛的毗钵舍那，就等于入了加行道，这时才可以说为了现证空性而做准备。

心类学中瑜伽现量的定义：「谓依成为自己增上缘止观双运禅定现证细无常及粗细补特伽罗无我任何一种之圣者相续中了别他之智。」

就是说，现证空性是以止观双运的力量来现证的。若无止观，现证免谈。

有了止观也不是一下子，要经过对加行道的暖顶忍世第一法长期修止观双运，最后才会现证。

③四神足是“修习三摩地之道”，就是止观的止的意思，生起非常清净的奢摩他。

为了五力，就要有五根；为了五根，就要有四神足。五根就是毗钵舍那；四神足就是奢摩他。

阿弥陀经里有佛在净土中开示的法就是五根五力七菩提分八正道，没有四念处四正勤四神足。



阿弥陀经的后面讲到“一心不乱”念佛，这样才能够去阿弥陀佛净土。  
这样前后对比可以看出：还没有去阿弥陀净土前要达到四神足，去了之后可以从五根开始修。  
一心不乱确实是定力蛮好的功夫，这就是四神足的功夫。  
我们不可以想一心不乱是我们俗人念的，实际上我们俗人对细的沉掉都不会分的，  
对粗的沉掉有时都认不清楚，细的沉掉就更不会认。  
所以我们俗人的一心不乱的标准太低了，用这种标准来解释一心不乱，应该是（不准确）。  
如果用经论的标准来解释一心不乱，那就是连细的沉掉都离开的那种定。  
那种定肯定是四神足的功夫啊！这只是我自己这么想的，把经对起来就是这种感觉。  
我们也是这样看的，四神足就是定，四神足有了之后五根五力就开始了。  
所以前面讲的五根五力，与后面讲的一心不乱的要求好像可以对起来的感觉。

**②四正勤**是“精进之道”，为了定就需要精进。如米拉日巴尊者说的，修禅定不是轻轻松松的。  
不是在非常享受当中定力出来，而是要经过一番苦行。  
五过失，八断行。八断行的前四个完全是为了去除懈怠。  
真正能去除懈怠的是轻安，有了轻安就彻底不会有懈怠。  
因为懈怠就是身心累了，不得不懈怠。如果身心完全不累，越来越爽，怎么会懈怠呢？  
为了轻安需要有精进；为了精进需要有欲；为了欲需要有信，即信、欲、勤、轻安。  
这四个是因果关系，从这里可以理解：要生起轻安，前面必须要有一个精进的过程。  
要付出这么多的辛苦，心里要有欲望，欲求心要强。  
要想欲求心强，就要看到奢摩他的功德，看了之后心里特别信，对奢摩他非常欢喜。  
奢摩他与轻安是绑在一起的。首先心安住，越安住心越舒服、身越舒服。  
心帮助身、身帮助心，在这样的身心的良性循环当中，就达到奢摩他了。  
身心轻安对奢摩他来说是非常关键的。所以，为了得到身心轻安就要精进，就要有很多付出。  
所以这里说，为了四神足，前面必须要有四正勤。

**①四念住**是“观察诸事之道”：精进从欲求来，欲求从信来，信从智慧来。四念住是智慧的体性。  
智慧才能带来真正的信，如果不是智慧带来，这个信就是假的，会退的，会变动的。  
比如真的看到苦谛有多坏，看到之后，你的心对它的看法就不会变。  
如果不是逻辑推来看的，只是从情绪出发的一些看法，就是不坚固的。  
所以首先需要对四圣谛有智慧，之后依次带来信、欲求、精进、轻安。这样的关系。  
信、欲求、精进并在一起，它的前提是需要智慧观察，这就是四念处。  
狮子贤菩萨对三十七菩提分的差别的解释我们要抓住哦！这七个“道”的解释非常好！

(音频八事七十义 2017HK-060)

### (1) 四念住

**【明】**彼中，于一切智中，初于观察诸事之道中，为趣入四谛故，于身、受、心、法，以自相与共相观察，是四念住行相。

三十七菩提分的七个道品中四念住是第一个，四念住是为了趣入四圣谛而修的法。

修四圣谛时，对四圣谛首先从闻思的层面了解，之后是修的层面。

进入修的层面就叫“趣入四圣谛”，从四念住开始就进入修四圣谛的阶段。

修四圣谛的最高层次就是八正道，八正道不仅是现证四圣谛，而且对四圣谛要串习串习。

到了这个阶段，就算我们手上已经有了完整的法宝，也可以说修慧完整了。

这时对四圣谛的修慧的功夫完整到可以对治烦恼障了。

八正道是正出离之道，这个出离是“能出离”，不是“已出离”。

在八正道之前不具备出离的功夫，也就是说到了八正道才能真正断除烦恼。

灭谛四行相最后是“离”；道谛四行相最后是“出”。“出”是能离的因；“离”是已离的果。

藏文中，“正出离之道”的“离”就是道如行出的“出”，所以是讲能离的离。

到了八正道，才完整地得到了脱离轮回的工具，所以八正道是一个界限。

稻秆经：见缘起就会见法；见法就会见佛。“见”是得到，得到八正道就是已经得到法了。

我们学四圣谛有没有得到法？还完全没有得到法。对四圣谛要修到八正道，才算得到了法。

见了法，才得到了能够成佛的工具，并不是到了八正道就成佛了。

怎样通过修四圣谛来得到解脱？先对四圣谛闻思，修四圣谛的工具是从四念住开始到八正道。

有了八正道，就是修四圣谛的工具完整具备了，以这个工具来修，才能得到解脱。

我们平时说以四圣谛来解脱，但是不知道怎样解脱，对四圣谛的修学过程没有一层一层分。

“趣入四圣谛”：先要了解，四念住时怎样趣入四圣谛。趣入是修的意思，不是闻思层面的。

佛经里有：观身不净(苦谛)、观受是苦(集谛)、观心无常(灭谛)、观法无我(道谛)。

身受心法都是要在我们的自己身上修，不是外面的，所以自己的亲身体悟要出来。

四正念是以智慧来修的，所以要“观”，以自相与共相来观察。

①身：比如观察我们的身体，内是我们的五根，外是看见的色法。内外各有各的性质，即自相。共相就是无常、苦、空、无我。

②受：有欲界心法的受，也有色界和无色界的受。

无论怎样，轮回中的受从共相来说，都是集谛的相，是有漏的，是会让你起烦恼的。

有了轮回里面有漏的受，不起烦恼是挡不住的。十二缘起：受-爱，即有了受就会贪心。

③心法：自相是我们的五根识及第六识，还有第六识里面有短暂的或习气带来的长期的，或者唯识分的第六识、第七识、第八识

这些心识是一直变化的，刹那刹那有念头冒出来，所以从总体的共相来说，心就是无常。

④法：法是指有作用的、有功能的。心所有好的功能的、也有不好的功能的。

好的心所比如十一善心所、不好的心所比如六根烦恼、二十随烦恼。这些是法的自相。

另外总体来说，烦恼是具有不好功能的法；善是具有好的功能的法。

把各个心所好好认出来，这就是法的自相。

观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我都是法的共相。

不管是所取的善的法还是所舍的不善的法，都是无我，都不要执著。比如轮涅无二。

以上是以自相和共相观察心、受、心、法，这就是四念住。

四念住不单单是以了解(观察)的层面，观到之后心要安住在那里，这就是“念住”。

这就是进入了修慧的层面。闻思不用“念”这个词，只是了解。四念住也要用念心所。

三大寺的课本里面讲到四念住的性相：具备正念的智慧，对境是四圣谛。

从这里可以看到，闻思阶段没有具备正念的智慧，四正念是已经开始修了，有具备正念的智慧。

之前没有重视念的这块，现在到四念住时就重视念心所，就是修的意思。

如何以四念住修行四圣谛？

①身：观身不净与苦谛要连接

于身以自相和共相观察，肉体与肉体里面的五根就是身。

共相观察：对内外身以共相观察就是苦谛的道理，所以要以无常、苦、空、无我的道理来观。

自相观察：比如修奢摩他时，所缘境讲到五蕴十二处十八界，对十八界的六根六识六境要观。

这样一直观下去，慢慢会体悟到自己的体性。

比如眼根对境的色法，透过眼根变成眼根识，这样对境、根、识三个的关系一直细心观察，会观到一些各个的特质，会看到各个的自相。所谓的自相就是这样观。

观察自相各个的特性也会帮助到观察共相，比如说它怎么样变成无常、怎么样变成苦…

观察四理中的法性理、作用理就相当于观法的自相。

在此之上观察它与其它法之间的共同特质的关系就是共相，这就是观待理。

先要有法性理和作用理，后面才可以有观待理。

比如略论中讲到：如果把所依的补特伽罗好好认出来，会很好地帮助了解补特伽罗无我。

即把所依的特质了解清楚，会对了解它上面的法有帮助的作用。

自相观察会帮助共相观察，自相没有观察到，共相是观不起来的。

所以对身体方面的自相观察了之后，会帮助共相的观察。

共相的观察就是无常、不净、苦等缺点，比如无常就是最后带不走的意思或结束的意思。

从另一个角度观无常：轮回是无常还是好啊，轮回如果是常法，就永远不会结束了！

涅槃是常法，是稳定的、永恒的。轮回没有永恒，所以永远有解脱的希望。

假如没有解脱只有轮回，一直在轮回里面很可怕。所以从解脱的立场看轮回不是永恒，蛮舒服的。

可怜的是我们现在还走不到那里，所以想到轮回无常的时候就更可怜！

因为涅槃是永恒，但是追不到，轮回这里又没有永恒，那就很可怜。

所以把轮回和涅槃并在一起来看时，轮回无常是好事。从我们的立场看轮回无常，真是可怜！

此处轮回无常是与解脱对比来讲：轮回是苦，因为是无常。

这时讲的无常不取刹那刹那变化的意思，而是讲它是以因果来生的，所以一直变化。

在解释苦谛的时候，这个道理没有太大的作用。

涅槃也是，包括佛的心一切遍智，是有为法，它是刹那变化，但不是苦谛。

如果我们说是苦谛，因为是无常，则不对，不可以用这个道理。

【讲记摘录】苦谛的四个行相里面讲的「无常」，不是刹那变化的意思，而是说：完全结束，完全断掉，连续流都没有永恒。而且往连续流都断掉的方面一直走，例如我们往死亡那边刹

那刹那一直走，（今世的）身体在来世完全带不走，这就是所谓轮回的无常。

所以这里的“无常”是指后面结束。另外，在轮回中也没有一个好的，就是“不净”。

“苦”就是在业与烦恼的掌控之中，所以完全没有自主，完全没有自在，这就是空和无我。空和无我是讲在轮回中没有一点点自在，所以我所安立的五蕴完全是不自在，最后它会结束，就是无常。它在的时候也是在业和烦恼的控制当中，这些都是描述轮回是苦。

无常、苦、空、无我是说：轮回中没有一个可依赖的。“轮回圆满实无可依赖”（功德之本颂）

**结：**观身不净，实际上不仅是不净，在身体上要观到自相、要观到共相。

观共相就是观苦谛的四个特质。先观自相、后观共相。

观了之后感觉我的五蕴，虽然我这么执著，实际上完全没有可依赖的，这就是观身不净。

所以观身不净不仅是观到不净，要从整体上看到五蕴，这就是修苦谛了。

所以观身不净，或者于身上面观察自相与共相，就是修苦谛。

## **②受：观受是苦与修集谛要连接**

首先要了解，我们要观察的集谛是什么。集谛是苦谛的因，比如身是苦谛，它的因是业烦恼。

业与烦恼中，烦恼是主要的。有了烦恼，后面就有业；有了业，后面才会有五取蕴。

所以，苦谛的五取蕴的真正可以察得到的因就是烦恼。

再观察烦恼怎么起的，它的对境主要是有漏的受。十二缘起中烦恼就是爱取，爱取来自于受。

有了有漏的受而后面没有烦恼是非常非常难的，因为对乐受已经亲自体验了，怎么挡得住啊！

受是现证，它直接让我们生起贪著的心，所以受真的是很毒的东西。

现在我们的受都是有漏的受，无漏的受是现证空性以后才有的。

有漏的受不是好的东西，它会马上让你起烦恼。受是让我们执著的非常关键的东西。

要想对受不贪著，要特别认识它是什么样，有漏受与无漏受之间有什么差别，有漏受多么恶。

所以“观受是苦”，苦的意思是没有可以贪著的，因为完全是苦的体性当中。

比如坏苦，轮回里面没有一个是真正的乐。能够这样认识，才可以阻挡后面的贪著。

也可以看到受本身是这么差，所以对它的贪心是完全不合理的。

像破执著心一样，贪心的执著心也能够破除，这样就不会随贪心等烦恼走，业也不会那么恶。

修集谛时，要看到烦恼的过患和不合理，远离烦恼的心要出现，这就是集谛的“应断”。

修苦谛是对轮回中无论什么好的圆满的受用，都要看到实际上它没有一点点好的。

它没有不是苦的层面，完全都是苦，没有一个不是苦，这就是苦谛的“应知”。

贪著是不合理的，它的后面有这么大的过失，心里无法接受，观受时这种心要出现。

所以观受是苦就是应断烦恼，这样就是修集谛。

## **③心：观心无常与天谛结合**

把第六意识或阿赖耶识慢慢提升，用在修行上。

无常的意思：显教也用“光明心”这个词，比如宝性论和如来藏经都讲光明心。

所以对这些要用显教来解释，不是完全要用密教来解释。

显教的解释是，我们内心里面所有的烦恼都是客尘，没有进入心的本性里面。

心的本性是不能被烦恼染到的。从这个角度解释“光明心”。  
刹那刹那变化的意思是，我们现在想的各种念头都是一直变化，心的本性里面它进不去的。  
观心无常主要是教我们：所有内心的烦恼都是客尘，心的本性是清净。  
如果心的本性是清净，那就可以得到灭谛，因为心的清净本性与灭谛是体性一。  
心上的客尘是进不去的，所以有一天它是可以远离的，远离了就是灭谛。  
障碍与心的本性是不合的，与心的本性合的是相反的无障碍，即与灭静妙离是合的。  
观心无常会对这些看得非常清楚。  
把观心无常修好，可以看见我们的心将会变成灭静妙离的无障碍的境界，这就是修灭谛。

#### ④法：观法无我与道谛结合

修道谛就比较具体。刚才说远离客尘，未来会有一个灭静妙离的非常清净的果位。  
但是具体怎样远离客尘？我们的心上面有很多心所，有好的，也有坏的。  
坏的慢慢可以远离；好的慢慢可以提升。  
观法无我的“法”就是我们的心所中有应该取的和应该舍的两块，这就是法。  
修道就是要好好取舍。把这个法认出来，就是修道的“道”。  
要认出来，我们要培养的好的心所是哪一块；不好的应该舍的心所是哪一块。  
如果觉得这个是好，就执著，那个是不好，就远离。如果这种心还在，就是没有修好。  
真的修好是对好坏没有感觉，就是轮涅无二。  
修道谛就是这样：前面是好坏取舍的过程；后面是没有好坏，即无二的过程。

趣入四圣谛就是这样：观身、受、心、法。这是从总的大小乘共的角度来解释。  
解释大乘的时候，大乘修四念住是以十四种特质超胜于小乘，辨中边论和庄严经论中有讲。

(音频八事七十义 2017HK-061)

#### (2) 四正勤

【八事】有四正断，是因为有：未生不善令不生的正断、已生〔不善令〕断除的正断、未生善令生的正断、已生〔善令〕增长的正断。

【明】住于彼后者中，出生精进，于精勤之道中，不善法与善法，彼生与不生，依次是精勤于正断、不生、增长与令生之因，是四正断行相。

四正勤是从四念处来的(由修习四念处了知四圣谛的真相，从而发起四正勤)。

“于彼后者”的“彼”是指四念处。四念处的本性就是慧，“念”指修行。  
四念处是对四圣谛不仅是理智方面，而且是亲身体味层面的修的智慧，这种智慧会带来精进。  
阿毗达磨集论中，十一善心所中的信根据对境的不同分为三种：

**有**(对有没有**业果-认可信**)、**德**(对**三宝**功德-**清净信**)、**能**(对修**四圣谛**能不能解脱-**希望信**)。

四圣谛不是有没有的认可信，也不是清净信，是对能不能脱离轮回得到解脱果位的答案。  
比如轮回的苦谛是由业和烦恼来的，它有它的解决方法，所以苦谛之后讲集谛，就是“能”。  
灭谛讲的是解脱，解脱的方法是道谛。四圣谛表达的是人人都“能”出离轮回，“能”得到解脱。



所以要生起四圣谛修的层面的智慧。这里不能用“修慧”，因为修慧是有毗钵舍那的加行道。修慧是修的后面生起的智慧，叫“修所成慧”。修的阶段的慧与修所成慧是不同的。闻思时修的层面的慧更有力量，所以它会带来精进，因为对境的四圣谛本身就是“能”的道理。

四种精进：不善法分为生与不生；善法也分为生与不生。“不生”意为还没有生，将生。

不善法：已生的要断除；将生的不让他生，就是“正断不生”。

善法：“增长”是已经生的善法让它增长；“令生”是没有生的善法让它生起来。

四种精进的作用，“因”是对四种来讲的——

正断已生的不善法的因；断将生的不善法的因；增长已生善法的因；令生将生的善法的因。

身念处和受念处是修苦谛和集谛，由此带来四正勤前面的两个：正断已生和将生的不善法。

心念处和法念处带来后面的两个：增长已生和将生的善法的正勤。

因为舍的方面是苦谛和集谛带来；取的方面是灭谛和道谛带来。

比如修苦谛集谛，不善的苦因怎样远离，就是要修四正勤前面的两个。

修四圣谛能让我们看到苦和苦因的真相，心里就远离它。

已经生起的烦恼要把它断除；没有生起的烦恼不让他生起。会带来真谛力的力量。

因为我们认出苦谛集谛过患的真相时，正断精进的心就会提升，就更强。

以前尊者不太讲菩提心，主要讲四圣谛。他常说，没有得到解脱，睡也睡不安。

就是对四圣谛真正体味出来之后，脱离苦谛集谛、想得到解脱的心就特别强，由此带来精进。

### （3）四神足

**【明】若具此精进，以能令心堪能而于修习三摩地之道中，依欲，勤，心，观之三摩地，是具断行之四神足行相。**

精进之后，身心堪能，定就会出来，但是堪能前面需要有辛苦。

广论有三个科判：「心住所缘前应如何行」、「心住所缘时应如何行」、「心住所缘后应如何行」。

**【讲记摘录】**意思是说，心住所缘之前应怎么做呢？要思维有了定（奢摩他）的功夫之后，可以生起毗婆舍那，也可以修各种神通，也可以修利益众生，也可以修接触佛菩萨（有了神通之后能够跟佛菩萨沟通），累积资粮的道路就打通了。因此心里面对奢摩他非常欢喜，因为欢喜而继续努力。

但是也会想，我这样打坐，会不会很苦啊？

所以要想，不会一直苦，这只是一个过程，后面一定会有堪能，堪能之后就不会累了。

所以在打坐之前要想这些，这是心住所缘之前要修的。

这里是告诉我们要想：精进之后会有堪能。广论在讲奢摩他时也有讲到这个道理。

这样前面有什么苦，我们都能扛得住。实际上也是这样，前面有苦，后面的结果肯定是有堪能。

“若具此精进，以能令心堪能”，这个堪能就是奢摩他了。

三摩地讲到四种：依靠欲的、依靠勤的、依靠心的、依靠观的。三摩地的另外名称是“神足”。

足就是脚，依靠自己的脚站起来，不要靠别人。

有了三摩地之后会有各种神通，三摩地是神通的来源处，所以叫“神足”。

“具断行之四神足”：具备八断行的定。这四个神足都具备八断行。

四神足所依靠的不同，分别为依靠欲、勤、心、观。“心”应该是“思”，就是串习的意思。

前二种有长期与短暂之别：**欲**是短暂的精进，非常猛；**勤**是长期不断的精进。

欲是做的当下非常用心、全心全意地投入；勤是续流长期不间断。

第一种不是长期培养的功夫，他时间短暂但非常猛，以这种力量定就出来了。

第二种不是短时间内很猛地蹦出定力，而是长期培养的功夫。

后二种有宿世与后天之别：由宿世串习的结果有三摩地；另一种是后天修习的结果有三摩地。

**心**在藏文中是思，即过去宿世串习的结果；**观**是今世付出的力量，指今世学习、思维、打坐。

心是不用拜很多师父或看很多书，他自己常常打坐，很快就有一些定力出来了，宿世带来的。

这很有道理，有的人宿世带来的习气就是心很散乱，有的则很平静。先天和后天确实有区别。

所以前二与后二分的角度不同。定出现的时候就有这样的四种。

这四种三摩地也是修四圣谛，即修的对境也是四圣谛。四念处时修四圣谛，带来四正勤。

四念处和四正勤的所缘都是四圣谛，刚开始时有辛苦。后来堪能了，堪能之后定力就出来了。

定力会不会出来，要依靠全心全意猛力地付出(**欲**)；还有续流长期作用的力量(**勤**)；

还有宿世与今生串习的力量(**心**)；还需要新的付出和过去的付出的力量(**观**)。

我们平常修行要注意，前面修过的要继续保留，比如不要背了新的忘了旧的，那没什么作用。

过去学过的修过的一直要继续用起来，要提升；新的也要接触要学习要修。两种都要。

修三摩地总体来说，就是具备八断行的修行。

#### (4) 五根

【八事】有五根，是因为有：信根、进根（精进根）、念根、定根（三昧根）、慧根（般若根）。

【明】于修心中，出生暖顶之加行，故于现观加行之道中，是暖顶之体性，即信，勤，念，定，慧等五根行相。

四念处、四正勤、四神足分别是资粮道的下、中、上时修；五根是加行道的暖顶时修。

四神足时修三摩地的结果，就会生起毗钵舍那。缘四圣谛的毗钵舍那生起，就进入了加行道。

五根里面的第五个“慧”就是指毗钵舍那。

就心所来讲，**慧**是靠**定**；**定**靠**念**；**念**靠**勤**；**勤**是靠**信**。这就是五根之间的关系，是修的层面。

这五个心所很重要，重点是慧：信是为了勤；勤是为了念；念为了定；定是为了慧的生起。

所以，生起五根，真正是慧要生起。所以前面修了四神足之后，后面生起的是慧。

五根五力都是这五个心所，但有不同的层面：五根是暖顶的功夫；五力是忍和世第一法的功夫。

【讲记摘录】「根」和「力」的差别在于：**五根**的状态是，信、勤、念、定、慧五个心所与其各自的相反面，虽然相互对立但没有谁赢过谁，是各自干干净净地分开（我做我的，你做你的），不掺杂在一起（若是连五根都没有，就是混杂在一起的）；**五力**的状态是：信、勤、念、定、慧五个心所的力量能够赢过其各自的相反面。

五根五力的对境也是四圣谛，整个三十七菩提分的对境都是四圣谛。

修四圣谛修到四神足时有定；修到五根时生起四圣谛方面的毗钵舍那。

但是五根时的毗钵舍那的慧的力量，不能完全胜过负面的不顺品的力量。

我们修行时，慧是主要的。信、勤、念、定、慧的最终是慧。

我们平常实修时，常常停留在信、勤、念、定的位置，而没有把实修主要放在慧的方面，不对。

从五根这里可以看到，四念处、四正勤、四神足，这些都是我们平常实修的方面。

但是后面到了五根五力的阶段，就是讲慧啊！从这里要认识：最终是慧。

另外五根五力的里面也包含慧：信、勤、念、定、慧。前四个都是慧的前提，不是主要的。

修前四个都是为了达到慧，慧才是我们要达到的目的。实修的重点是慧！

从这里可以理解，平常我们实修的时候，对哪个方向要重视。

“于现观加行之道”，目的是现观，现在五根五力的慧是毗钵舍那的阶段。

瑜伽现量是见道，它所依靠的不共增上缘是止观双运，止观双运就是指加行道的五根五力。

对四圣谛的瑜伽现量是见道时生起，在此之前的加行道要修止观双运。

对四圣谛修止观双运，就是这里讲的五根五力，其中主要强调慧这一块。

为了让慧成长，就需要现证；为了现证先要做准备，所以这里叫“现观加行”。

## (5) 五力

**【八事】有五力，是因为有：信力、进力（精进力）、念力、定力（三昧力）、慧力（般若力）。**

**【明】证得暖等，出生忍与世第一法，故于系属现观之道中，是忍与世第一法之体性，即信、勤、念、定、慧等五力行相。**

五力与五根没有什么不一样，只是力量超过五根而已。

证得暖顶修毗钵舍那的结果，信勤念定慧五个心所能胜过不顺品，就进入忍和世第一法。

“系属现观之道”就是与现观（现证）随顺的道。忍与世第一法是快要现证的阶段。

与五根一样，五个心所中，慧依靠定；定依靠念；念依靠勤；勤依靠信。

这五个心所都很重要，中间有一个没有具足，后面就无法连接。最重要的就是慧。

信勤念定慧五个心所都能达到胜过不顺品的阶段，就是五力。修五力的对境也是四圣谛。

(音频八事七十义 2017HK-062)

信勤念定慧五个心所是加行道的修行，是为了见道做准备。

就是为了现证空性，我们内心里的心所需要做什么样的准备。

五个心所有前后的依赖关系，最终的目的是慧心所，要好好培养生起。

虽然在入资粮道之前，这五种心所都是有的，但是没有达到加行道五根心所的程度。

暖与顶时的信勤念定慧五个心所叫五根；忍与世第一法时这五个心所叫五力。

这五个心所在不同的阶段，其力量不一样，所以有“根”与“力”之别。

所以在资粮道的时候，连“根”这个词都没有，尽管有五个心所。

从根到力，反映了加行道中五个心所的力量成长的过程。

宗大师的金鬘论和贾曹杰大师的心要庄严论都有讲到，这五个心所都是我们要修的。修的时候肯定有上座和下座，对这五个心所也要以上座下座来修。五个心所各有相反的，信与不信、勤与不勤、念与失念、定与散乱、慧与(染污慧)。如果是修的时候它生起、不修的时候它不生起，这就没有达到力。比如在暖与顶的阶段，上座时反面的五个不会生起，下座不修的时候就会生起。分辨根与力的差别：根是上座时反面不出现，下座时反面出现；力是上与下座反面都不出现。从名字上也可以理解，力好像是胜过根，胜过对方才叫有力。我们上座修的目的，是下座时反面也不出现。下座时烦恼境也不出现，这就是上座的功夫。如果上座时没有问题，下座时还是有问题，那就是你的力还没有胜过它。根有点是界限的意思，在它自己的范围内它可以掌握，除此之外它无法掌握。比如眼识耳识鼻识舌识身识是怎么来的？由于它的增上缘根的不同，就产生了不同的心识。眼根只能看色法，无法接触声香味触，这是因为受到根的限制。五根也是同样，上座时可以掌握，下座时就掌握不了。

#### (6) 七菩提分

【八事】有七菩提分，是因为有：正确忆念的菩提分（念觉支）、正确分辨法的菩提分（择法觉支）、正确精进的菩提分（精进觉支）、正确欢喜的菩提分（喜觉支）、正确轻安的菩提分（轻安觉支）、正确三昧的菩提分（定觉支）、正确平等舍的菩提分（舍觉支）。

【明】通达暖等四中，出生见谛之道，于现观之道中，即念，择法，精进，喜，轻安，定，舍等七菩提分。

辨中边论第四品：「觉支略有五，谓所依自性，出离并利益，及三无染支。」

这里有所依支、自性支、出离支、利益支、无染支。其中第五是把七菩提分的后三并在一起。这五个叫“支”，所以七菩提分也可以叫“五支”。

七与五对照：念-所依支；择法-自性支；精进-出离支；喜-利益支；轻安、定、舍-无染支。从这里可以理解：七菩提分的真正的体性就是智慧，即自性支择法。

择法就是对法进行分辨和决择，就是智慧的意思。

“于现观之道中”就是七菩提分是现证四圣谛的阶段，所以它的体性是智慧。

前面的五根五力最终要培养的就是慧心所。

慧心所好，要依赖前面的定心所，五心所的前前为后后的所依，前前好后后才能好，一起提升。慧心所要带来七菩提分的现证四圣谛，所以七菩提分的体性就是择法。

另外的理解：“菩提”意为：罗汉果位是声闻独觉的菩提；佛陀果位是大乘菩萨的菩提。

罗汉果位和佛陀果位的真正生起是从见道开始，从见道开始才是道谛，才真正走上菩提道。从菩提分开始才具有真正能证得菩提的功能，所以叫“菩提分”，现证的时候才出现这个词。

按照辨中边论的说法，对菩提分的七个功能容易理解。“支”是功能或者作用的意思。

①所依支-念：就是念心所，广论奢摩他讲到，修念就是修定，修定主要是修念心所。念心所就是心不散乱，心就一直粘在对境那边，相续一直安住在那里。。

念心所就等于是慧心所的一个来源，所以叫“所依”。

为什么七菩提分时有现证四圣谛这么高的智慧？主要因为前面有很好的念或定作为所依。

②**自性支-择法**：七菩提分的体性叫择法或者慧，是慧的体性。“自性支”就是慧心所。

③**出离支-精进**：出离就是脱离轮回，精进修行，不享受轮回的圆满，精进对脱离轮回有帮助。菩提分的意思是对菩提有帮助，精进是从出离轮回的角度对菩提有帮助。

④**利益支-喜**：不管是世间还是出世间，我们都是追求离苦得乐，没有利益时，不会往上带动。在离苦得乐方面有收获才会带动，没有收获带动不起来。

为什么我们不断轮回？因为眼前有好处，没有看到后面的损害，被眼前的利益一直吸引而驱动。

同样，在解脱的道上走时也要有收获，有收获才会更想往前走，否则带动不起来。

到了资粮道更想走加行道；到加行道更想走见道；见道后更想走修道，因为越来越有利益。

这种利益和收获不像轮回的那种，轮回里面的“利益”一直反复，所以流转轮回。

解脱路上的利益和收获是一直往上走的，是永恒的，而且一直会增长。

一定要获得利益，这样才能不断地往前带动到菩提果位。这是从利益的角度帮助菩提，即喜。

我们对所有的烦恼有一点点压服或远离的时候，都会有一个喜出来。

所以对无量无边的烦恼远离的时候，就会有快乐出现。

特别是到了现证空性的初地极喜地时，所获得的欢喜的程度(绝对)不一般。

这种欢喜会带动更往前走，所以到了见道就不会退转。

当然从另外的角度讲，钝根八地不会退；中根见道不会退；利根加行道忍位不会退。

有的时候我们实际上有收获，但是自己不知道有收获，所以特别要认出来收获，要观。

⑤**无染支-轻安、定、舍**：辨中边论：「由因缘所依，自性义差别，故轻安定舍，说为无染支。」

轻安是因缘、定是所依、自性是舍。无染的因缘是轻安；无染的所依是定；无染的自性是舍。

无染的意思是对染污或者烦恼进行对治。对治烦恼需要这三个帮助者，“支”是帮助。

自性角度的帮助是舍；所依角度的帮助是定；因缘角度的帮助者是轻安。

**舍**：即“行舍”，所以里边肯定有行，就是他一直有修行，但不是完全付出，所以叫“行”。

长期串习的结果，不需要太强的主动付出，是处于任运当中，所以叫“舍”。

对治烦恼染污时的自性就是这种行舍的状态，所以无染的自性就是舍。

**定**：这个不仅是止，而且是指止观双运的定，因为是以止观双运的定来对治烦恼。

对治的所依是止观双运的定；对治的体性是行舍。

**轻安**：这个止观双运的定要靠轻安，止和观都需要轻安的帮助。

依靠**轻安**的帮助来修正观双运的定，以这个**定**为所依，以行**舍**为体性，来对治烦恼，此即无染支。

总体来说七菩提分是智慧的体性：**择法**是自性支；总体是依靠**念心所**，即心不散乱的打坐状态；

有看到轮回的过患而求**出离(精进)**的状态；有在解脱路上走时感受到利益的**喜悦**状态；

同时有对治烦恼的无染状态，即依靠**轻安**和**定**的行**舍**的体性来对治烦恼。这就是七菩提分。



五根五力有五个心所：信勤念定慧。这五个心所在资粮道和加行道都有，见道修道成佛都有。五根和五力讲的是这五个心所成长过程中的一段，所以如果说五根是信勤念定慧就不准确。什么是五根、五力、七菩提分？准确的回答就是明义释中的这几句——

**五根**：严格来说应该是“于现观加行之道中，是暖顶之体性，即信、勤、念、定、慧”。

**五力**：准确地说即“于系属现观之道中，是忍与世第一法之体性，即信、勤、念、定、慧”。

**七菩提分**：“于现观之道中，即念、择法、精进、喜、轻安、定、舍等七菩提分。”

或者说“七菩提分里面的择法、七菩提分里面的念…”

## （7）八正道

**【八事】**有八圣道分，是因为有：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定之诸圣道分。

**【明】**全然了知见谛，出生修道，于正出离之道中，即正见，正思惟，正语，正业，正命，正精进，正念，正定等八圣道支之八行相。

全然了知见谛：三转法轮经说对四圣谛已知、已断、已修、已证。“全然”就是“已”的意思。

已知：不是停留在知道的阶段，而是圆满知道。其它三者亦同此理。

七菩提分时虽然已经现证四圣谛，但是不要停留，要继续串习。

所以这里的“了知”不是理智的意思，而是内心里面修得圆满。这就是修道。

俱舍认为八正道是见道、七菩提分是修道；中观则认为先是七菩提分见道、后是八正道修道。

稻杆经里面讲什么是法的时候，就是认的八正道。三十七菩提分里面最重要的是八正道。

七菩提分只讲根本定，没有后得；八正道里面有根本定和后得。有上座有下座，肯定是修道。

七菩提分是见道的阶段；八正道是修道的阶段。这个是正确的承许。

明义释讲七菩提分是“见谛之道”，就是见道，从见道里面分了七菩提分。

八正道是“全然了知见谛，出生修道”。

于正出离之道中：八正道会真正把我们带到解脱出离的果位。因为修道的后面就是无学道。

（音频八事七十义 2017HK-063）

七菩提分的念、择法、精进、喜、轻安、定、舍中，主要还是智慧，即择法，其它是助缘。辨中边论把七菩提分分为五：所依支、自性支、出离支、利益支、无染支。

**七菩提分的自性的意思是七菩提分的真正的体性就是择法的智慧。**

心经：依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。依靠般若智慧，才能真正得到菩提果位。

七菩提分是得到菩提的助缘，七个中真正认，主要还是智慧。**七菩提分是现证四圣谛的状态。**

比七菩提分更进一步的是八正道，即现证四圣谛后不要停留，要“全然了知见谛，出生修道”。

意思是通过现证来生起修道。严格来说，反复出定入定的串习是现证之后才有的。

现证之前，比如资粮道加行道，出定入定是不怎么提的；修道时才会这样提，比如十地菩萨。

**意为：只有现证了之后，才会有一个很精准的东西需要真正培养。**

比量得到的东西是模模糊糊的，或者只是以自己的立场来推断而已，不那么真实和精准。

既然不那么精准，所以也就没有什么可以串习的。

所以可以理解，修道的“修”就是整个二十四个小时以根本定和后得来串习。

这里八正道主要讲的是出定后得的阶段，不是根本定阶段。

意为现证之后，才有东西可以串习。七菩提分是前面；八正道是后面。

因为七菩提分是现证四圣谛；八正道不仅是入定现证，而且要完全按照现证的东西来生活。

所以八正道就是对于七菩提分已经现证的东西进行二十四小时的串习。

四圣谛《三转法轮经》是对四圣谛讲了三遍，每次讲的内容都不一样：

一转：此是苦圣谛、此是苦集圣谛、此是苦灭圣谛、此是顺苦灭道圣谛。[基]

二转：苦圣谛应知、苦集圣谛应断、苦灭圣谛应证、顺苦灭道圣谛应修。[道]

三转：苦圣谛已知、苦集圣谛已断、苦灭圣谛已证、顺苦灭道圣谛已修。[果]

这就是基道果。先是透过广大的闻思了解四圣谛；第二是修的层面；第三是修已成就。

三十七菩提分是修四圣谛的阶段，即第二转法的应知、应断、应证、应修。

严格来说，有了八正道，才是真正获得了完整的修行四圣谛的工具。

《稻杆经》里面说：见缘起才能见法；见法才能见佛。

“见缘起”就是对四圣谛闻思的阶段，闻思之后才可以修。这相当于第一转法轮。

“见法”相当于第二转法轮。“法”是八正道，有了八正道，才有了趣往佛陀果位的工具。。

“见佛”是三转法轮里面的第三个阶段。

这里又讲三转法轮经、又讲稻杆经，为的是强调：有了八正道，才叫“有了法”。

到了八正道，座间和座上的修行工具就都有了，这样才可以彻底断烦恼、求解脱、成佛。

“全然了知见谛，出生修道”：意为有了根本定，后面才会生起后得。

前半句指七菩提分，后半句指八正道。有了七菩提分，八正道才会生起。

七菩提分是入定修行的功夫；八正道主要是出定修行的功夫。

后得：入定修行的结果，出定的时候就有一个功夫。所以可以这样理解——

如果出定时没有什么结果，那等于前面的入定也就没有什么效果。

如果闭关后心续没有改善，那就等于这个闭关没有什么作用。

如果功课做得很认真，但与人接触时完全跟着自己的慢心嫉妒心竞争心走，那功课没有用的。

“于正出离之道中”：这里以“出(因)”为主，不是以“离(果)”为主。

因为见法才会见佛，法是指八正道。得到八正道才可以得佛，法是佛的因，八正道是解脱因。

出是因(道如行出)、离是果(灭静妙离)。从藏文可以看出，八正道是因，所以是“出”。

真正地二十四小时串习，才会有结果。仅在闭关室里认真，出来没有改变，闭关就没有结果。

八正道的“正”：以七菩提分的现证为基础，后面有改进的意思。

根本定中对四圣谛现证的结果，原来的身语意及生活等完全变得清净，这就是“正”。

不要把四圣谛的范围理解得太小，仅限于佛教或显教或中士道。

实际上四圣谛遍满一切，整个宇宙的真相就叫四圣谛，与是不是佛教是无关的。

轮回的缘起的真相，就是苦谛与集谛；涅槃的缘起的真相，就是灭谛与道谛。

也可以说，我们的一切所见所闻所思都跑不出四圣谛的范围。

但是我们想的时候没有想到真相，这就不是四圣谛了。因为只有真相才是四圣谛。

把自己脑子里面的想法都变成正确的想法，就是修四圣谛。

四圣谛是我们面对的万事万物的缘起的真相。眼见一切、所想的一切都是四圣谛的范围。

所以这里讲的菩萨二十四小时都不离开四圣谛的正念，是完全可以理解的。

不然我们会不理解：怎么会在二十四个小时都修八正道啊？

**【明】于修道位建立道支。故此道支广八略四。**

**一分别支。**谓正见。此虽是世间而出世后得。由能分别见道位中自所证故。

**二诲示他支。**谓正思惟正语一分等起。发言诲示他故。

**三令他信支。**此有三种。谓正语正业正命。

**四对治障支。**亦有三种。谓正精进正念正定。由此道支略四广八。

辨中边论：「分别及诲示，令他信有三，对治障亦三，故道支成八。」

为什么讲八正道的原因，“故”是理由，因为自己对治障碍有三；利益众生有三。

**（1）分别支有一：**

**①正见：**“分别”是自己对道理了解得很彻底；“诲示”是利他的动机非常好，没有一点不清净。正见就是有分别的功夫。由于前面在七菩提分时入定对四圣谛现证得非常清楚，出定时脑子里对整个宇宙的轮回和涅槃的缘起看得非常清楚透彻，故分别的能力十分强大。

**（2）诲示他支有一：**

**②正思：**由于是现证，所以他对四圣谛的理解不是以理智，而是以感受，他的取舍会非常合理。一点点都不会出现烦恼或害他人的念头，所以他的意乐相当清净。正思维是意乐的意思。平常我们一讲话肯定能表达各种各样心里的烦恼，太多了，意乐肯定不清净。

**（3）令他信支有三：**

**③正语：**在这种清净的正思维的状态下讲的话，就是正语。

脑子里先要有东西，就是正见；讲出来时意乐清净，就是正思维；正见讲出来就是正语。

正见、正思维、正语是有关联的，有了正见和正思维，才会有正语。

有人头脑非常清楚，但意乐不清净，讲出来就不是正语。有人意乐清净但无智慧，也不是正语。

所以真正要达到正语，前面要有正见跟正思维。

正语真正要起到作用，需要正业与正命——

**④正业：**他讲的言行是什么，就是正业。**⑤正命：**自己的生活是什么样，就是正命。

当然，这时菩萨已经到见道了，是意生身了，就不要靠邪命了，所以肯定是正命。

我们现在这种五蕴肉体，不害其它众生而活下去是很难的，所以正业很难做到。

这里的正业和正命我相信是意生身才有的，但是我们也尽量不要邪业和邪命。

虽然佛利益众生主要是靠正语，但是这个语的效果怎样是靠他本人的修行，能不能说服众生。

所以正命和正业也很重要。正业和正命好的话，正语的效果就更好。以上是利他方面。

**（4）对治障支有三：**

**⑥正精进、⑦正念、⑧正定**是自己修行方面，即“对治障亦三”。

正精进：现在是修道阶段，需要有耐心，因为路太长了，必须有精进的力量才可以修上去。  
第二品道智十一义为什么要讲到胜解修道、随喜修道、回向修道？  
因为修道的路太长，修道时需要不断地受到鼓励，自己要珍惜，要随喜。  
这里的正精进也是同样，修道的路要走，精进的力量必须很强。四圣谛现证会使精进力提升。  
因为精进靠欲、欲靠信。有(业果)、德(三宝)、能(四谛)三个信中，能的信最重要，它是四圣谛带来。  
现证四圣谛时，四圣谛能够脱离轮回、能够获得解脱的作用就更明显地出来了。  
这样，欲求心才会圆满，欲求心圆满，精进才会更好。

(音频八事七十义 2017HK-064)

真正走上能够解脱之路，就是八正道，七菩提分虽然是现证，但还是没有真正走上这条路。  
因为令我们流转轮回的是俱生烦恼，不是遍计烦恼，如果是遍计烦恼，那可以说七菩提分。  
八正道是对七菩提分所现证的以入定出定的方式进行反复串习，由此来断除俱生烦恼。  
稻秆经说，见法可以见佛，“见法”指自己得到的法，把它认出来就是八正道。  
狮子贤菩萨说，八正道是“正出离之道”，意为只有八正道才能带来真正的解脱。

八正道与七菩提分讲的时候有一个不一样的地方：

七菩提分的体性是自性支的择法，意为七菩提分是入定当中现证空性的智慧体性。

八正道是定和出定都有，而且先讲出定后讲入定。前五个是出定当中；后三个是入定当中。  
为什么八正道中先讲出定？因为前面七菩提分是定，所以接下来八正道是出定。

#### (1) 前五是出定

出定是累积资粮，即利益众生。利益众生时，语是最主要的，所以这五个里面正语是关键。  
自己心续中的智慧，即正见；给他人开示时要有愿乐动机，即正思维；讲出来，即是正语；  
讲出来的话他人能不能相信和吸收，起到说服作用，这就要靠自己的正业和正命令他人信。  
说正语的说者本人，他自己的生活是什么样，就是正命；他平常作的是什么样，就是正业。  
比如他的所作所为无论是直接还是间接，都完全没有害到任何有情的清净的业。  
他的生活也是完全没有邪命的清净的生活。

具有这样的正命和正业，才能令弟子们相信他讲的与做的完全是一体，否则不能利益他人。

#### (2) 后三是入定

辨中边论：对治障亦三。这里讲的是能对治有三，所以所对治也有三。

正精进的所对治是俱生烦恼；正念的所对治是沉掉；正定的所对治是五眼六通生起的障碍。

精进：俱生烦恼的对治需要串习，所以需要精进。

因为俱生烦恼本身是串习带来的，因此也要用串习的力量才能对治它，仅道理上明白没有大用。

比如以现证空性不能对治俱生的执著心，现证空性只能对治遍计的执著心而已。

俱生执著心需要在现证空性后，长期入定串习的力量才能断除，所以见道后需要修道。

修道对治俱生烦恼；见道对治遍计烦恼。“修”是串习的意思；“见”是赤裸裸地看见。

现证只能对治遍计这块，这个对治后就彻底不会再出现。

但是现证后，俱生烦恼还是在，它是过去的习气带来。比如明知自己不对，但还是改不了。  
修道就是一定要串习，因为要对治的是俱生烦恼。见道无法对治俱生烦恼。

整个七菩提分和八正道都是修四圣谛，不要把修四圣谛当成小块来修。

四圣谛是整个情器世界的真相，包括轮回(苦谛集谛)的真相和涅槃(灭谛道谛)的真相。

比如从果的角度深入一点看，虽然表面很美、很圆满，但是其真相还是苦谛。

果这么不好，观察果从哪里来时，肯定它的因也不好。

尊者说，贪心似乎给我们带来所有的好处，嗔心似乎帮助我们远离所有的痛苦，好像很照顾。

但是实际上这两个真是恶得不得了，所以把苦的因的真相认出来，就是集谛。

首先从果的层面认识轮回里面没有一个好的，这就是苦谛；

然后再认识从表面上看把我们保护得特别好、实际上毒得不得了集谛。

由此，不清净的世界就出现了！

把这个不清净世界的本身是什么样(苦谛)、它的源头又是什么(集谛)看透彻，就是修苦集。

所以苦谛和集谛是在我们眼前所有的事上都可以修的东西。

①正见(分别支)：七菩提分对四圣谛现证的结果，出定后分别的力量特别强，清净而无瑕疵，此即后得。

后得：修根本定的结果，出定就会有变化，此与入定之前不一样，即通过入定得到一个东西。

最近我常常想给你们念第七世法王的五个偈颂，第四讲根本定、第五讲后得。

第四根本定讲修空性，其结果即后得时出现完全是假的幻化的感受。定中如虚空；后得如幻化。

这里也是同样，入定修七菩提分时，对整个情器世界的轮回和涅槃的因果真相现证了；

出定后，对轮回的杂染因果与涅槃的清净因果都会看得正确无误，绝无瑕疵。这就是正见。

正见就是分别或见解。辨中边论把正见说为“分别”，这是指出定后，不是入定时。

不要这样想：清净的世界就是另外一个净土，不是这样。

把轮回的世界怎样天看得清清楚楚，这就是清净的世界的意思。

无明尽到老死尽，就是清净的世界，这是灭谛道谛；无明到老死，是杂染世界，是苦谛集谛。

无明到老死，顺的是苦谛；逆的是集谛。无明尽到老死尽，顺的是灭谛；逆的是道谛。

如果把清净的世界想成另外一个世界，尊者认为就有点像外道了。

我们讲的解脱是内心的烦恼断除，不是去了另外一个净土才有解脱。

如果这样想，那我们去了净土，就等于把这个净土弄脏了！

实际上也是没有这种净土存在，心清净了，就会出现一个清净的世界。

正见(分别支)是以四圣谛来讲正见。

②正思维(诲示支)：正思维指的是意乐，现证四圣谛会使我们的意乐清净。

给他人开示时，如果对四圣谛已经现证得非常清楚，眼里心里满满是四圣谛——

那么就不会有任何对名和利的追求心，名利根本就不存在，所以就会有清净的意乐出现。

所以现证四圣谛后，意乐会清净，就是不会想出不好的、不正确的。

现证四圣谛后，头脑中所有的思维和观念都是随着现证的结果走的。

对轮回和涅槃的整个因果真相清楚了解之后，想法后面会有什么样的烦恼、后面会有什么业、

再后面有什么样的果，这些清楚之后，不可能会出现负面想法，所以意乐不可能是不清净的。



③正语(令他信支):对他人的开示都是以究竟利他的引导来开示,眼前的都不把它当作一回事。律仪二十颂:「于他有情或自己,有利有乐正应作,苦而有利亦应作,乐而无利不应作。」就是什么是应该作的、什么是不应该作的,要分出来。

其界限是:从究竟的角度对我们有帮助的,就要作;从究竟的角度对我们有害的,就不要作。眼前有害、究竟有帮助的,还是要作;眼前有帮助、究竟也有帮助的,那当然要作;眼前有帮助、究竟没有帮助的,不要作;究竟没有帮助、眼前也没有帮助的,就更不要作。他分是这样分,但是真正的界限是以究竟有没有帮助为准。

现在四圣谛现证了之后,究竟的路就已经搞定了,所以对他人开示时,不可能害到究竟。四圣谛现证后,脑子里充满了这样的观念,所以引导众生的语言肯定是对众生有帮助的。他的智慧(正见)这么好、意乐(正思维)又这么清净,那他讲的话肯定是正语。正见和正思维的结果,正语就出现了。先讲正见、再讲正思维、再讲正语的原因就在这里。

④正业(令他信支)与⑤正命(令他信支):对正语的协助就是正业与正命。

由于菩萨现证四圣谛了,那肯定他已经有意生身了,意生身肯定没有邪命。所以正业和正命与菩萨现证四圣谛也有关系。即使对于声闻和独觉来说,现证四圣谛后虽然没有意生身,但是他也不可能有邪命。因为现证四圣谛了,就会以非常究竟的角度看因果,所以他不可能在这个方面有取舍的错误。所以他的事业(业)和生活(命)都会完全遵守业果的道理,非常清净。正业和正命都是与是否把因果看得清楚有关系,而四圣谛就是讲因果的。

⑥正精进(对治障支-修行四圣谛能够增强“能”的信心,从而精进提升):

辨中边论解释五过失和八断行,第一个过失就是懈怠。对治懈怠有信、欲、精进、轻安。此四是因果关系:由信生起欲;由欲生起精进;由精进生起轻安,所以信是蛮重要的。信就是了解,或定解或确定,与对境有关系。有三种信:

有体(业果-忍可信)、有德(三宝-清净信)、有能(四圣谛-希望信)。(集论)

三种信的对境不同,四圣谛作为对境时,“能”的信就出来了。比如一个果非常好,但是如果不知其因,就没有信心得到;如果知道它的因,信心就出来了。四圣谛就是这样:假设没有因,就没有希望脱离轮回;若轮回有因,就有希望脱离轮回。苦谛集谛是这样,灭谛道谛也如此:这么好的果位若无因,在虚空当中存在,那没有希望得到。苦谛后面讲集谛,意为这么恶的苦谛是有因的,所以轮回是可以脱离的。灭谛后面讲道谛,意为灭谛是可以证得的,解脱是可以得到的。所以修行四圣谛可以让我们看到“能”,即能脱离轮回、能证得涅槃。

三十七菩提分的对境都是四圣谛,其中的八正道也是这样。由于“能”的信心来自于对境的四圣谛,所以修行四圣谛的结果,精进会特别提升。

⑦正念(对治障支——四圣谛帮助念心所对治沉掉,从而具足明显分和安住分):

这里的正念是指入定时的念心所,不是指后得时的念心所,所以强调具备安住分和明显分。安住分去除掉举;明显分去除沉没。打坐时的念心所应该是在没有沉没有掉的状态中抓对境。

在心散乱时要思维苦谛无常等，心会收回；心沉没时要想灭谛道谛等欢喜事，心会离开沉。所以可以说，四圣谛刚好能令心平衡，心不太沉亦不太举，无论是打坐时还是平常都要如此。所以修四圣谛会使念心所更好，具有清淨的念，即正念。

#### ⑧正定(对治障支——去除得不到神通的障碍):

四神足是生起神通的基础。上品资粮道时已经有四神足，那时还没有现证。现在这里是对四圣谛现证后修的定，由它带来的神通。神通有很多不同的层次。比如他心通就有不同的等级，有的是看不到比自己修行高的心，资粮道下品看不到加行道的。即使等级相同，也有哪一块心能看到、哪一块心看不到的区别，不是全部会看见。这里是说修道的菩萨已经现证四圣谛后，再继续修四圣谛时，定会更提升，自然有更多神通。比如干净的水会看到底下的东西，染污的水则看不到。同样我们的心也不会为眼前杂七杂八的东西所动摇，对四圣谛的理解非常坚固，定力非常好。由于定力好，所以阿赖耶识上宿世累积的各种习气以及未来自己就会感受到，神通就出来了。就是说，心很清淨的时候，里面的东西就会看得清清楚楚。定很好的话，这些就会莫名奇妙地一直冒出来，他不是为了神通而修什么，这是定力的结果。所以这个定也是跟对境的四圣谛有很大的关系。

【讲记摘录】可见，定力与对境四圣谛也有很大的关系。刚才说了，四圣谛有助于我们离开沉掉。另外，我们眼光看得远，心就自然能平息下来。就像如果不知道明天的计划，心里就会慌，如果有了十年计划，就有相当的稳定性；五十年计划，那就更有稳定性；一百年计划就更不一样了……我们看四圣谛越深越广，定力就越牢固。所以文中说，正定能去除得不到神通的障碍。文中就说：「对治障支亦有三种：谓正精进正念正定。」

(音频八事七十义 2017HK-065)

## 2.随顺菩萨之一切相智的智相 (34)

“一切相智”或“一切遍智”指佛的智慧，一切相智的智相总共有一百一十个。如果认佛的心续中的一切相智，他自己的有 39 个智相，随顺菩萨的有 34，随顺声闻的有 37。现观庄严论：始从四念住，究竟诸佛相，道谛随顺中，由三智分别，  
弟子及菩萨，诸佛如次第，许为三十七，卅四三十九。  
三十七菩提分已经学完了，现在要学三十四，即随顺菩萨的一切相智的智相。

**智相：**有境叫智相；对境叫义相。“义”是胜义谛的义，是对境的意思。

智相都是有境的，四念住、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八正道都是有境。

三智是基智、道智、相智。基智指声闻、道智指菩萨、相智指的是佛。这里有蛮有趣的道理：一切相智是最高的，相智包含下面的道智和基智；菩萨的道智又包含下面的声闻的基智。这就像广论中说的，要修上士道，就要修中士道和下士道。没有中士道和下士道的法，上士道的法是撑不起来的，上士道的法里面一定有中士道和下士道。同样，中士道里面必须要有下士道的法，没有下士道的法，中士道的法是根本不存在的。

就是说，上士道的法里面就要有中士道和下士道；中士道的法里面就要有下士。所以，要直接修上士道的法是不可能的，要先修下士、再修中士、再修上士。这里讲的基智、道智、相智的关系与广论的三士道的道理相同。所以相智里边就包含基智和道智的内容；道智要包含基智的内容。比如，基智时只是讲四圣谛，道智时也讲四圣谛，但是内容更深了，比如灭谛时完全讲空性。相智是从佛的立场，随顺声闻这块就讲三十七菩提分，这是四圣谛讲得最透彻的层面。所以四圣谛的道理基智时也有、道智时也有、相智时也有，就这样连在一起。广论开始时讲到：菩提道次第是现观庄严论的教授。意思是大的般若的论的修行诀窍就是道次第，所以道次第就是把现观庄严论的修行方法讲出来。要从下士开始往中士、上士修，这是不得不走的。现观庄严论中最主要的就是讲菩萨如何修，即第四品。现观前三品分别讲三智，中间四品是讲透过四个加行来修三智，修的结果是第八品的果法身。所以，相智里面有道智和基智，道智里面有基智，这就相当于菩提道次第的三士道的道理。

**【八事】「随顺菩萨之一切相智的智相」有三十四种，是因为有：佛圣者心相续中的三种对治道、三种变化道、五种现法乐住道、九种出世间道、后四种能断道的同类、十种佛道。**

“随顺菩萨”的意思是菩萨那边就有修这些法，但是到了佛之后就更加圆满。这里是从佛的角度把菩萨的修行认出来，即真正讲的是佛的心相续中的东西。比如中士道就有修四圣谛，但是到了上士道时四圣谛就修得更深更究竟。不可以这样理解：我在中士道已经修完了四圣谛，到了上士道就不用修了。不是这样。比如皈依虽然是在下士道讲，但是不可说中士道和上士道甚至密乘没有皈依，不是啊！虽然下士道时修了皈依，但是中士道和上士道时要继续修，而且一层层修得更深入更高级。密乘修的是顶尖的皈依，皈依的品质越来越好，对三宝认知的准确度更提升。不要认为“随顺菩萨”就是还没有成为菩萨，而是已经超越了菩萨，即已经成佛了。“随顺”的意思是与菩萨所修的相似的佛的心续中的东西。比如皈依是入佛门的法，上士道和密乘修的皈依是随顺入佛门的法，不等于还没有入佛门。

从这里也可以理解菩萨是怎么修的。菩萨的修行有什么类的——  
三种对治道、三种变化道、五种现法乐住道、九种出世间道、四种能断道的同类、十种佛道。  
三种对治道：菩萨的修行完全是以空性的法为主。  
三种变化道：菩萨的修行是为了利益众生，所以有变化道。  
五种现法乐住道：利益众生的同时，世间的乐也会有，出世间的修行道路也走得更好。  
声闻没有世间的乐，菩萨是与众生一起长时间在轮回当中修行，但不受打击。  
九种出世间道：虽然身处轮回，但是不会被轮回染到。  
四种能断道：透过无间道与解脱道从根上断除各种障碍。  
十种佛道：为成佛而修的圆满的法，即十度。

### （1）三种对治道

【八事】有三种对治道，是因为有：〔空、无相、无愿〕三解脱门的三种〔对治道〕之故。

三种对治道就是三解脱门，即空、无相、无愿。

即对一个法的来源的因不执著、对它本身也不执著、对它的果也不执著。

因为如果执著，就会被绑住；如果不执著，就会获得解脱。

要想不执著，就需要了解空性，所以这里就讲三种空性。

怎样理解“对治”：对缘起和空很会用，比如了解空会帮助缘起；缘起会帮助空。

其中空的道理是最主要的。比如金刚经说，布施要圆满，就要不住色声香味触法来布施。

意思是，了解空性会帮助到缘起。这样做布施的时候脑子会想得更广，会无限地打开。

而如果执著，脑子就会局限在一个角落，所以空性会帮助布施的功德非常广大，以至无量无边。

空是用在一切地方，可以用在断除执著的智慧方面，也可以使布施等方便的法圆满起来。

关键是以空正见的道理修行，能够使一切都变得圆满。

用密乘更可以解释：光明心可以改变一切。“从空状中”就什么都变了。

了知声闻道的道智的定义是「由发心、回向、通达空性的般若三者所摄持，为了随顺摄受具有声闻种姓的所化机，而住于所应了知的现观种类的大乘圣者之智。」

那时我们讲过，发心是前行、通达空性的般若是正行、回向是结行。

了知声闻道的道智是菩萨修行声闻道的阶段，相当于修四圣谛，菩萨是以空正见来修四圣谛。

其实不管什么修行，空正见都是正行。

入行论的第九品完全是以空正见的立场来讲四念处。

我们平常念观心无常、观法无我时，好像跟空正见没有什么关系。

实际上菩萨修四正念时完全是与空性结合来修的——

以空性的道理来观身不净、以空性的道理来观受是苦、以空性的道理来观心是无常…

所以修任何法都要与空正见结合来修，空正见会使这些法更加圆满起来。

但是我们平常一想空正见，就脑子空了，不会结合各种法来发挥，这肯定是落断边的问题。

实际上空性不是这种意思。

龙树菩萨对空性常用“缘起”这个词，因为他了解空性不是“空”的东西。

整个很妙的缘起的道理都是从空性中生出来，从空性的道理中什么都可以发挥出来。

菩萨修了知声闻道的道谛是以空性来修四圣谛；修了知独觉道的道谛是以空性来修十二缘起。

了知独觉道的道智的定义是：「由发心、回向、通达空性的般若三者所摄持，为了随顺摄受具有独觉种姓的所化机，而住于所应了知的现观种类的大乘圣者之智。」

了知声闻道的道智的定义和了知独觉道的道智的定义都有“发心、回向、通达空性的般若”。

意为菩萨修四圣谛和十二缘起都是用空正见来修的。

所以空正见好像是治百病的样子，什么问题都可以用空正见来解决。

所以此处的三种解脱门就是对治，我认为可以把三解脱门解释为无边正理的空正见。

心经：是诸法空相、不生不灭、不垢不净、不增不减。有七个。

敦煌石刻版心经：「是故舍利子！一切法空性无相，无生无灭，无垢离垢，无减无增。」有八个。

“一切法”是有法，以八个角度来描述它是空。

八个中的“空性”指法本身是空，“无相”指它的行相或者它的性相是空。

这八个是对一个法上面从八个角度来现证空性，现证空性才会全面了解空性。

分别心是以自己主观的看法来了悟空性，不是客观的。分别心是排入，不是立入。

分别心没有从八个角度了悟空性的功能，只有现量才有全面了解的功能。

所以心经中讲的这段完全是以现证空性的层面来解释。

心经讲空性时分三段：一是资粮道加行道时怎样透过闻思来了解空性；

二是见道的时候怎样现证空性；三是修道的时候怎样修空性。这三个是不同的层次。

心经是说对一个法上面从八个角度来了悟(现证)空性。

此处同样，对一个法上面有三种不执著的角度来了解法，分别心做不到，无边正理才能做到。

就是说，无量无边的角度才能做到，只有一个角度做不到。

从三解脱门可以理解菩萨是以无边正理来了解空性的。

答疑：小乘讲三解脱门时，不是与空性结合，是以四圣谛来解释。

如果从空性的角度对四圣谛理解，那就变成三解脱门是以空性来解读，不是以四圣谛来解读。

明义释说的“道相智中，对治道者”就是三种对治道，这里就有配合四圣谛。

空-见的对治、无相-分别的对治、无愿-愿求三界的对治。此与四圣谛十六行相对应——

**空**-见的对治：相当于四圣谛中苦谛的空和无我。

**无相**-分别的对治：无相指灭谛的四个行相和道谛的四个行相，这里的“相”解释成分别心。

**无愿**-愿求三界的对治：对应于苦谛中的无常和苦，以及集谛的四个行相。

以这样的方式来修四圣谛，即以空性来修，就能把缘起那块看得更透彻。

四圣谛本身就是缘起。比如：轮回的因果缘起是苦谛集谛、涅槃的因果缘起是灭谛道谛。

(音频八事七十七义 2017HK-066)

## (2) 三种变化道

【八事】有三种 变化道，是因为有：有色观色解脱、无色观色解脱、除障净妙解脱之故。

菩萨以利益众生为主，所以需要变化的功夫，变化的功夫要圆满，就需要三个——

第一种是变化者在而变化，此即**有色**变化(有色观色解脱)；

第二种是变化者消失而变化，此即**无色**变化(无色观色解脱)；

第三种变化时，去除喜欢好的变化、不喜欢不好的障碍，把不好的变成全部都是好的。

比如把轮回也如同涅槃一样对待，这样才是最高的境界。这里是讲“妙”(除障**净妙**解脱)。

这三种变化都叫解脱，**解脱**有两种意义：

一是自己变化的时候，从不能变化的障碍那里解脱。

二是利益众生时，能够把众生带到解脱的果位。

**观色**的色指色声香味触，即所有的色法。变化是众生能感觉到的，所以要有色法。

对一个色法有掌控权，可以让它变化，比如让这个杯子变，这就需要对杯子的执著心降低。



对它的执著心降低之后，我们就有点可以掌控它。

变化道完全是修四禅的禅定的功夫，因为这些禅定是面对色法来去除烦恼。

比如初禅是对欲界的色法去除贪著；二禅是去除对初禅色法的贪著；

三禅是去除对二禅色法的贪著；四禅是去除对三禅色法的贪著。

现在重点是“禅”这块，透过修四禅对色法有掌控力，而不是无色的四静虑。

比如欲界的色法透过初禅的定力来可以掌控。

比如米拉日巴尊者可以穿墙，就是他可以掌控墙。

那时他还没有成佛，没有完全断除执著，但是他知道对墙的执著不合理，由此执著降低很多。

初禅二禅三禅四禅时对色法的贪心没有从根上断除，因为变化道是菩萨在资粮道就有的功夫。

而遍计烦恼的断除是在见道、俱生烦恼的断除是从修道才开始。

因此他只是降低而已，执著心降低很多的时候就会有这些神通力量出现。

**有色**与**无色**的差别是掌控变化时众生是否能看得见。

面对众生色法能够变化，比如杯变成桌子，叫“观色解脱”，即有色观色解脱和无色观色解脱。

**观**是对色法不执著的意思，因为他观到对这些色法的贪心完全不合理，看到了色法的真相。

观到色法的真相的结果，就是能够掌控它。

平常是这样，你对钱执著，就是被钱掌控，你不能掌控钱。

我们对某一个东西执著的时候，它就会掌控你，不是你会掌控它。

所以到了对色声香味触的执著降低或几乎没有的境界的时候，你就可以掌控它。

即：你不要它的时候，它会乖乖地听你的；你要它的时候，它就不听你的。这是大自然的状态。

**净妙**意为所有不好的变化对他来说都是好的变化，这时他变化时就更自在。

原来他也会变化，但是变化好的时候就喜欢、不好的变化的时候心里就有点不太悦意。

这种状态时还是不自主。比如对轮回和涅槃有分辨的话，就是执著心还在，还没有解脱。

如果对轮回和涅槃同样感觉的话，那就是彻底解脱。

### （3）五种现法乐住道

**【八事】有五种现法乐住，是因为有：此世乐住之道——四种无色等至——及灭解脱之故。**

这里讲的是五种此世乐住之道，下面讲的是九种出世间道。

这两个道对菩萨有好处：修行时，现前的乐也有、出世间的乐也有。

有时候我们认为一定要苦才是修行，实际上苦是修不起的，乐才会修得起。

比如密法特别讲乐空无别，显教也讲到极喜地，入行论也说骑菩提心马，越来越快乐。

意为有乐，所以修得成功，因为没有平常凡夫的各种各样的执著和痛苦。

菩提心的等级越高，乐的程度也就越高，深的广的乐就出来了，他就有一种想往前走的动力。

如果越来越苦，那谁还敢往前走啊？走不动的。

不管显教密教大乘小乘，为什么都强调修止观？

止在安住的时候能生起身心轻安，舒服；观的时候越观越身心轻安。

所以止观与我们身心的舒服有紧密的关系，由这个力量才可以带得动往前走。

因为心的本性就是追求乐，乐越来越增长时就渴望往前走。一直苦就会退步。这是心的本性。  
一切法都要以止观来修，因为修的时候心身越来越舒服，用这样的止观功夫修诸法就可以成功。  
以止观来修，一切修行都可以走得通，这也是强调乐。  
从另外的角度来说，真的很受苦的时候是不会想佛法的，吃穿都有了才会想佛法。  
这里主要是说，修行真的是由乐可以带动起来，最后成佛的时候是永恒的圆满的乐。  
从这里可以理解“现法乐住”的意思，菩萨修行时若没有现法乐住而苦得不行，那也走不动的。

现法乐住是从定的层面讲的，色界四禅都是跟色法有关系，无色四等至则远离色法。  
从定的角度说，于色法远离后舒服的程度更高，超越四禅。  
天尽等至的心比有顶天更细，差不多没有想法。这个也属于有顶天里边，有顶天是总。  
比如兜率天是总的，兜率内院是净土的那一块，有很大的差别。  
兜率天是色法，有顶天与灭尽定是无色的，灭尽定是比有顶天更高级的心法。  
菩萨练习定力的时候，最粗的是欲界心，最细的是灭尽定的心。

练习时与欲界的心配合而修，可以从初禅马上跳到欲界心，又从欲界心马上生起二禅；  
从二禅又马上生起欲界心，从欲界心又马上生起三禅…。即八个定中间穿插欲界的心。  
这是对出定和入定的培养，一入定马上心就很细，一出定马上心就很粗。  
欲界与初禅比较靠近，还可以；欲界与二禅的转换相对来说比较难。  
越往上难度越高，因为心越来越细。一下很细、一下很粗；一下更细、一下更粗…  
这种变化对心的打击很大，对心的调整能力要求很高。（超越定）  
对灭尽定来说，与有顶的等至比较靠近；灭尽定的心与无所有等至配时有点难度；  
灭尽定的心与识无边的心配的时候更难；灭尽定的心与空无边等至配的时候就更难。  
再分别与四禅、三禅、二禅、初禅配合，难度越来越高。  
灭尽定是很细很细的心，几乎是没有心法的样子。  
无色四等至和灭尽解脱都是属于菩萨现前就有舒服，因此而乐住。菩萨也追求快乐。

#### （4）九种出世间道

**【八事】**以「出世间道」这个语词能够说明的角度而言，有九种如下：圣者心相续当中的四种静虑（禅那）等至、四种无色等至及灭尽等至。

现前与出世间要分开。完全以出世间法来修，是慧解脱；以世间和出世间两种修，是俱解脱。  
预流果、一来果、不来果、罗汉果是俱解脱；慧解脱是从预流果直接跳到罗汉果。  
因为一来和不来是以世间的定力来短暂地压服欲界烦恼，所以不会来欲界或只来一次。  
慧解脱完全不用世间的法，而是直接用出世间的法来修，因此他对压服烦恼不重视。  
慧解脱的“慧”是出世间的智慧的意思。

所以我们面对烦恼的时候，世间的法和出世间的法都是可以修的。  
如果修初禅二禅三禅四禅时，没有缘空性，而是与外道一样，厌下求上，这就是用世间法。  
四禅和无色四等至都可以变成世间的法，也可以变成出世间的法，两边都可以用。  
后面讲的“出世间道”是把四禅和四等至都用于出世间道；如果用于世间，就是世间道。

世间八定里面的后边四个定-空无边、识无边、无所有天、有顶天就是这里的现法乐住。

这里没有把四禅当作现法乐住，因为相对来说，它不是那么乐。

从止观的角度说，止观最平衡的是第四禅。初禅观太强、止较弱。一点点平均过来，四禅最平衡。

从空无边开始，止的力又强了，往上越来越强。

观的部分强的时候会有点累，舒服程度不是那么高；止的部分强的时候，舒服就多一点。

天尽等至从世间和出世间两个角度都可以理解：

世间：因为它是有顶天的等至生起，所以可以说是世间道。

出世间：灭尽等至是必须要断除遍计烦恼才可以修得起，因为灭尽定是圣者修，凡夫不能修。

无想定与灭尽定这两个都是没有想法的样子。（广论：无想天者，《对法》中说，于第四静虑广果天中，处于一分，如聚落外阿兰若处。除初生时及临没时，余心心所、现行皆灭，住多大劫。）

唯识的八识解释的时候，前面的六识完全停掉的时候，无想定也有，灭尽定也有。

二者的区别：天尽定是圣者才能修，凡夫不能修；无想定是有邪见的凡夫才修，圣者不修的。

所以八种无暇中的长寿天中就涵盖有无想定，这是一个有邪见的人投生的地方。

天尽定由出离心断掉的烦恼中包含遍计烦恼；无想定不要求净除遍计烦恼，定的品质较差。。

所以这里讲现法乐住的时候也讲灭尽定；讲出世间道的时候也讲灭尽定，要分清讲的角度。

(音频八事七十义 2017HK-067)

问：这里三种变化道加上五种现法乐住道，而在佛的功德里面讲到有八解脱，为什么这三个加五个会独立出来，特别称为「八解脱」呢？

答：变化的时候菩萨由于有被捆绑的障碍，不能自主地显现神通，从这些障碍离开就是解脱。

五种现法乐住道：这里讲的“现法乐住”是今世或当下马上有一个舒服。

即修空无边、识无边、无所有、有顶天的定及灭尽定等五个等至的时候，

就到了超越肉体的与色法没有关系的境界，那就很舒服，这就是现法乐住道。

现法中的肉体对我们有捆绑的作用，离开这个捆绑就叫解脱。

这两组解脱不可以从出世间来表示，即不可以说是从烦恼解脱或从所知障解脱。

这种解脱是当下离开的，而从烦恼障和所知障解脱不是当下的，是长期的，比如十地或十度。

九种出世间道的解脱也是长期的，从根上断除九地的烦恼。

#### (5) 四种能断道

【八事】有四种能断道，是因为有：〔所缘〕行相为四谛境所摄之不具杂染特性之有境的四种法忍无间道。

四种能断道相当于见道的阶段，即面对遍计烦恼的阶段。

无间道是对治的阶段；解脱道是已经断除。法忍是对治欲界烦恼；类忍是对治上二界烦恼。

在这里就不谈上二界了，因为前面已经讲了九种出世间道，等于色界无色界就讲过了。

欲界这块四圣谛有四种法忍：苦法忍、集法忍、灭法忍、道法忍。

见道的无间道共有八个：四个法忍、四个类忍。解脱道也有八个：四个法智、四个类智。

见道时所要断的烦恼有：三界各自的苦见所断、集见所断、灭见所断、道见所断。

遍计烦恼与俱生烦恼的区别：遍计烦恼要配合四圣谛来解释，俱生烦恼不会配合四圣谛解释。

关键：四圣谛是取舍的法，苦和集是舍、灭和道是取。

真正的道叫道谛。真正的道是从见道开始，是以现证四圣谛为界限。

如果四圣谛没有现证，内心里没有真实地展现出来一定要舍苦集、取灭道，那道就没有确定。

资粮道加行道不是真正的道谛，见道才是真正的道谛。见道是界限，故见道时必须现证四圣谛。

有人问：圣者为什么必须是见道以上？为什么见道以上才可以叫僧宝？

因为解脱的道你自己都没有搞定，我们怎么会拜你呢？

意为：你自己都还没有入见道，所以你的路还没有确定，我们怎么能拜你呢？

所以对僧宝，入见道以上才可以拜，意思是还没有现证四圣谛就不能拜，现证以后才能拜。

四圣谛现证以后，对取和舍的方面非常确定，所以肯定会从这条路往上走，所以可以拜他。

现证四圣谛与遍计烦恼有关系，与俱生烦恼无关。

遍计烦恼是观念影响的，所谓的烦恼是对解脱方面有影响。

对解脱的观念没有问题的话，那么解脱的障碍就没有，而解脱的观念是受四圣谛的影响。

解脱观念的问题完全在于要解决四圣谛的遍计烦恼，即对苦集灭道的错误理解要去除。

影响解脱的障碍不是俱生的习气的东西，而是理性的观念方面的东西，这就是遍计烦恼。

### （6）十种佛道

【八事】有十种佛道，是因为有布施等六度，再加上方便、愿、力、智四度之故。

界限：唯存在于佛地。

## 3.不共之一切相智的智相（39）

【八事】「不共之一切相智的智相」有三十九种，是因为有：十力、四无畏、四无碍解、十八不共佛法、真如相、自然相、佛陀相。

这三十九个智相是唯有佛才有的。

十力：十力是每一个力都圆满的意思，只有佛才有这个力量，其他都没有。

比如我们常说：业果是非常不可思议，只有佛才能说。这也是十力中的一个。

业果不可以用逻辑推，也不可以凭猜测而讲，只有佛才知道什么业感什么果。这是第二个力。

四无畏：只有佛才没有任何恐惧。四无碍解：

十八不共法：佛的身语意的不共的功德。

真如相是佛的本性。自然相是所依，意思是不需要依靠什么，是自然任运的状态。

佛陀相就相当于菩提相，是圆满的意思，这是所为。

前四是佛的功德，这些功德的本性是真如相；功德的所依是自然相；所为是佛陀相。

后面的三个都是“相”，是对佛功德的特点的描述，即本性的特点、所依的特点、所为的特点。

### （1）十力

【八事】有十力，是因为有：处非处智力、业异熟智力、种种胜解智力、种种界智力、殊胜根

非殊胜根智力、趣一切道智力、杂染及净治智力、宿住念智力、死殁及出生智力、漏尽智力。

**①处非处智力：**是讲应该做的是什么、不应该做的是什么。

比如要得到一个什么果，它的来处的业是什么，或者说我们要种的因是什么。

反过来说，如果我们不想要那样的果，我们就要离开什么因。

**缘起咒：**诸法因缘生，诸法因缘灭，我师大沙门，常作如果说。

意为一切诸法是从因缘而生，这些因只有佛才知道，佛为我们开示，什么因可取可种。

**缘起**的意思是以什么**因缘**会发起**什么结果**：此因生此果；彼因生彼果。

由什么因缘发起什么果，只有佛清清楚楚地知道，佛就为我们开示——

你想追求这样的果，你就要争取这样的因缘；你想离开那样的果，你就要离开那样的因缘。

**处非处**是说：这个**因缘**只会出来**这样的果**、不会出来**那样的果**，**那样的果**需要**另外一种因缘**。

处非处的道理只有佛才能为我们开示，所以佛才有处非处的力量或者智慧。

**②业异熟智力：**

比如：现在我们十几个人聚在一起，这是多少年前或几百亿年前的业的结果。

再如：为什么我坐上边、你们坐下边、他坐南边、他坐西边，这些细的业只有佛能点出来。

“异熟”指各种不同的果报、不同的业。但是这里讲的主要是**果**这块，不是**业**那块。

是讲这么多的各种各样的果是怎么来的，只有佛才能解释清楚。

**③种种胜解智力**与**④种种界智力**有点像，但是二者还是有差别的——

“胜解”是喜欢，但是喜欢不代表会成功。比如有人喜欢画画，但是不一定今世会成就。

“界”是个性，“界”有会成就的本性。

这两种都需要。即：对佛法的兴趣也要、修学佛法能够成就的本性也要。

**种种胜解智力：**胜解有点他心通的意思，比如不用说出你喜欢什么，佛都是清清楚楚知道的。

无论有多少众生，佛都是完全清楚他们的各个喜好。

比如有人是鬼神或有特异功能，他只能看到与他差不多或比他差的众生的心，看不到比他高的。

而佛什么都知道，对他来说没有什么他人的心是不知道的。这个能力也是只有佛才有。

**种种界智力：**世间和出世间两个方面都可以解释，比如有世间成就的种姓、有出世间成就的种姓。

佛知道所有的众生具有今世在哪方面可以成就的种姓、出世间哪方面可以成就的种姓。

**⑤殊胜根非殊胜根智力：**根器有利根中根钝根，是智慧程度的意思。

平常我们讲的根，比如善根，好像是与种姓并在一起的样子，不是指利根中根钝根。

这里不是讲善根这种，而是讲利根中根钝根的智慧界限。

有一个道理：菩萨到了八地以上全部都是利根了，没有三根的区别。

利根菩萨加行道得到不退转；中根见道时得到不退转；钝根菩萨八地得到不退转。

三根的差别在于，利根者修时很有智慧、很有方法，**对治烦恼的时候非常有技巧**。

**在生起菩提心空正见方面思路非常丰富，从无量无边的角度思考，所以修得非常好。**

钝根者则没有那么丰富、没有那么灵活，修行力量不猛，所以菩提心空正见生起很慢。



这里的“根”是指修行的智慧方面，脑子的聪明和灵活与此无关。

**⑥趣一切道智力：**

“道”是长期走的意思。比如声闻道独觉道菩萨道是出世间道；世间道指来世去净土或欲界等。众生肯定各有不同的路，不可能所有的人走的是一条路。对每个众生的每条路，佛一清二楚。比如有的人是先得到罗汉脱离轮回，然后修大乘，这样比较好，有人是先保持在天堂比较好。当然最终大家都要成佛，但是眼前引导时哪条路对他最好，只有佛才知道，我们自己不知道。

**⑦杂染清净智力：**

除了烦恼障和所知障，还有一个“禅定障”，即先有禅定的成就，后来慢心生起，禅定就破了。这里的“杂染”就是指禅定的障碍；“清净”指禅定没有染污，会修成功。这是正反两个方面。能掌握这样的圆满之道的就只有佛。

**⑧宿住念智力：**无论时间多久的事情，佛都会知道。

比如目犍连和舍利子，一个善于神变、一个善于神通，但是他们看不到的佛都会看到。

**⑨死殁及出生智力：**什么时候死、在哪里出生，这些未来的事佛没有不知道的。

**⑩漏尽智力：**佛的智慧没有一点点染污，也没有习气。

所谓的“漏”是指烦恼，这里是讲连烦恼的习气都已经尽除了。

一点点脏都没有的那种境界的智慧，只有佛才有。

六神通里面有漏尽通，那个是罗汉都有的，而这里的漏尽指烦恼的习气也尽除了。

如果有烦恼习气染到的话，他的智慧就还是没有那么清净，没有那么清晰。

十力都是智慧的体性，因为这里是讲佛的不共的三十九个智相。

佛有很多功德，这里是从智慧的角度来解释。

这里是简单地讲十力，入中论的第六品和现观庄严论的第八品都有讲十力，你们可以参考。

(音频八事七十义 2017HK-068)

十力是佛的智慧方面的力，是从佛度众生的时候所需要的智慧方面讲的。其道理——

我们当初发菩提心的时候，为什么追求佛的一切相智？

因为为了救度无量无边的如母有情，需要了解有情的根器、兴趣、智慧、今世状态、来世…还要懂得为他们开示的法。

比如第三种种胜解智力、第四种种界智力、第五殊胜根非殊胜根智力，就是对有情的了解。这里的“界”是种姓，或者说他有没有这样的天分；“胜解”比如一个小孩对什么喜不喜欢。对这两个都要懂，只是懂他对眼前喜不喜欢或者有没有兴趣，不懂他的本性，这样不行。只懂他的本性，不懂他眼前的兴趣，也不行。

还有对他们的智慧程度也要了解。殊胜根非殊胜根就是讲他的智力的程度。

第八宿住念智力：佛利益众生的时候，知道他与各个众生之间过去有什么样的因缘。

第九死殁及出生智力：知道众生从哪里来到今世，来世有可能会到哪里。

这里的“可能”不是说未来的一切都肯定，如果未来完全是肯定的，那就不用修行了。而是说有一个可能性的状态，所以我们可以通过修行来改正，但对这种未来的可能性也要懂。第一和第二及第六和第七是对众生开示法。

第一处非处(因)智力和第二业异熟(果)智力是讲佛为众生开示的内容，众生需要离苦得乐。

佛知道什么是苦的来源、什么不是苦的来源；什么是乐的来源、什么不是乐的来源。

“处”是来源或者因的意思。“处”是因；“非处”不是因。就是对苦和乐的因非常清楚。

处非处是因的方面；业异熟是果的方面，即这是什么业的结果。

这里的“智力”前面都要加上“一切”，就是全部都知道，没有一个不知道的。

处非处(因)方面，没有一个佛不知道的；业异熟(果)方面，没有一个佛不知道的。

“力”的意思是力量非常强，没有一个他不能的，而且“力”是从智慧方面解释，即“智力”。

我们当初发菩提心时是要利益一切如母有情，而利益一切如母有情靠的是智慧，就需要一切遍智。

大乘的追求是一切遍智果位；小乘的追求是罗汉果位。利益一切如母有情时，智慧是最重要的。

大乘不仅要断除烦恼障，也需要断除所知障。

为什么要断除所知障？因为要得到一切遍智。为什么要得到一切遍智？因为要利益一切有情。

不共的一切遍智有三十九种，包括这里讲的十力，这些都是与利益众生有关系。

第六趣一切道智力和第七杂染清净智力。

第三第四第五是胜解、种姓和智慧能力。

众生有不同的种姓，要配合他的种姓来给他开示，给他引导一条道路。

可能他的种姓是这样，他的胜解是另外一个，对于这种众生应该怎样配合他。

种姓与胜解在一起的话相对来说比较容易，如果二者不一样，配合的难度就高一点。

还有根器的能力。这三个如果是一起的(即比较相顺)，带路就比较方便一些。

如果这三个不配，那么把这样的众生带到修行的道路上就不是那么容易。

所以第六“趣一切道智力”即他知道度每个众生所需要的不同的道路，没有一个他不清楚的。

第七杂染清净智力是讲，把他带到这条道路的时候，他在哪部分有障碍、以什么方法能净除。

另外的解释：杂染相当于世间、清净相当于出世间。

声闻独觉修时，慧解脱不修世间道，完全靠修出世间道得到罗汉果。

所有的菩萨世间道和出世间道两种都需要修，宗大师在讲止观时就到讲共世间道。

佛知道修世间道时怎样引导、修出世间道时怎样引导。

第十漏尽智力，这是最终的状态，就是佛的智慧没有一点点缺点。

从十力这里可以理解，佛追求智慧不是为自己，完全是为了利益一切如母有情，为了他人。

## (2) 四无畏

**【八事】有四无畏，是因为有：立誓自利断德圆满无所畏、立誓自利证德圆满无所畏、立誓利他所断无所畏、立誓利他对治无所畏。**

四无畏也是智慧，三十九种都是智慧。四无畏也是与利益众生有关系。

无畏：佛无论面对什么样的众生开示佛法的时候，都没有一点点畏惧。

四个都是“立誓”，佛面对众生救度众生的时候，他有他的主张，他有他的立场。

利他：第三和第四是对众生讲法时无所畏惧。

他一直对众生开示：不要造恶业、不要起烦恼、不要贪心、不要慢心、不要嫉妒、不要浪费生命…。

这就是第三个无所畏“立誓利他所断”。

佛这样开示的时候，没有任何一个人会对他所说的进行反驳，因为他讲的完全是真理。

如果不按照佛讲的，各种灾难和不吉祥就会在自他一切有情身上出现。

如果按照佛讲的，就会为自他一切有情带来究竟的乐。

第四个是“立誓利他对治”，佛说你们应该修菩提心、爱心、空正见、十二缘起等等。

佛这样讲完全是为了利益众生，完全不是为自己。

他讲的一切都是真相，都是真理。这些道理讲出去的时候，没有人可以反驳的。

而且他为众生带来的都是快乐，所以没有人不喜欢。

第四“利他对治”是讲你们应该做什么；第三“利他所断”是讲你们不应该做什么。两个道理。

佛讲这些的时候没有任何心虚，没有人能反驳他，这就是无所畏。

乃至众生追求真理存在，佛法就一直能够弘扬下去。

尊者说：科学与佛法完全不会有矛盾，也是这个道理。

佛法是究竟的真理，只要是真理，就会对佛教有利，不会有矛盾。

从这个角度可以说，释迦牟尼佛的法二千多年了，世界上还是有这么多人喜欢，就是这个原因。

如果释迦牟尼的法是有点自利的法，那讲起来就要心虚了。

自利：第一自利断德圆满和第二自利证德圆满是对自己。

比如佛对众生说你不应该做这个、不应该做那个，但是如果他自己有做，那就不会无所畏。

同样，如果佛对众生说你该修这个、修那个，但是如果他自己没有修，那也不会无所畏。

即：把第一自利断德和第二自利证德，与第三利他所断和第四利他对治分别对应起来。

次序：先要自己得到，然后为别人开示。所以——

第一立誓自利断德圆满无所畏与第三立誓利他所断无所畏有前后关系；

第二立誓自利证德圆满无所畏与第四立誓利他对治无所畏有前后关系。

### （3）四无碍解

【八事】有四无碍解，是因为有：法无碍解、义无碍解、词无碍解、辨才无碍解。

从前面的内容可以看出，佛的智慧完全是为了利益众生应该要具备的智慧，包括十力和四无畏。

四无碍解也是佛为众生开示佛法的时候所具备的智慧。

“无碍”就是了解得非常彻底，没有障碍，而且是完全没有染污没有瑕疵的了解。

分开两个部分：所诠和能诠。

所诠：所要讲的主题就是所诠，包括法的名字和意义，即法无碍解(名相)和义无碍解(意义)。

这里的“法”相当于百法明门论的“法”，这个“法”是不同名相的意思，有百个名相。

“法”有的时候是词、名相；“义”是名相的意义(性相)。

法无碍解和义无碍解意为：无论对法的名相还是对法的意义，佛没有不知道的。

能诠：也有两个，即词无碍解(不同语言)和辨才无碍解(略广分类)。

词无碍解就是能诠的语言，佛面对一百个众生可能有一百种语言，但佛没有一个语言是不通的。

辨才无碍解，应该是“分类”吧，佛为众生开示时，无论法有多少分类，他宣说时全无畏惧。

即他对法没有不懂的，能够把所有的法一一分辨出来，比如把五蕴十二处等一块块分辨出来。

先把五蕴分为五个，然后再分其中的色蕴有十一、受蕴有三…，先讲略、后面再广、再广。

**【明义释】知诸异门，知诸法相，知地方语，知一切品别之境中，依次是法、义、词、辨等四无碍解行相。**

法无碍解-知诸异门；义无碍解-知诸法相；词无碍解-地方语；辨无碍解-知一切品别之境。

法相：相指法的性相，法的性相就是法的意义。

异门：名字不一样，但是意义是一样。“法无碍解”就是名字很多的意思。

(音频八事七十义 2017HK-069)

#### (4) 十八佛不共法

**【八事】有十八不共佛法，是因为有：六种不共行——身行无错乱、语无喧哗、正念无退失、意无不在根本定中、无异想、无不观察之平等舍；**

十八不共佛法：行的方面有六个、证的方面有六个、事业方面有三个、智慧方面有三个。

六种不共行分为身、语、意三个。意也是行。意又分四：正念、根本定、想方面、平等舍。

身行无错乱：佛即使在很细微的方面也不造业。

比如我们走路或者做其它行为时会伤害到一些细小的众生而造业，这是很细的错乱。

语无喧哗：由于过去习气的影响，可能无意当中有些贪嗔的话出来，而佛连这些也没有。

克珠杰对宗大师的礼赞：连你的呼吸都会利益众生。

佛的语言的任何方面都是与利益众生有关系的。

正念无退失：对利益众生的任何事情，佛都不会忘记，应该做的没有做到，绝对不可能出现。

佛知道每个众生的过去和现在，依次需要什么样的法，他都在心里面规划好了。

意无不在根本定中：佛没有根本定和后得之分，他无时不在根本定中，即恒时根本定。

凡夫是上座才能处于根本定，下座就无法入根本定，佛不是这样。

无异想：想是分辨的意思。从佛的角度来说没有好与坏，所以他没有这种执著。

我们执著：我不要轮回，对轮回有反感；我要解脱，对解脱就喜欢。或者对苦反感对乐喜欢。

佛对轮回和涅槃是有净无二，所以是无异想。

讲大威德金刚时讲到，不管是外面的众生还是佛，包括宇宙，一切都是从我们的光明心造出来的。

这样按照无上密不断修，整个都变成了一个味道，都是光明心的本性。

无不观察之平等舍：有时躺在那里什么也不干，也不想要做这个做那个，就是平等舍的状态。

佛没有这种状态，他在静静中忙得不得了。他恒时观察每个众生需要怎样利益。

这样的功德只有佛才有，所以是不共的佛法。这里的“法”是佛的特质的意思。

七支供养：我昔所造诸恶业，从身语意之所生，就是身语意都会造恶业，意也是行。

兜率百尊：彼从无始以来所造作，从身语意所生诸罪恶，也是讲身语意都会造恶业，所以忏悔。

这里是讲身的行一个、语的行一个、意的行四个，这六种只有佛才有，所以叫“不共行”。

**【八事】六种不共证——无善欲退失、无精进退失、无正念退失、无三昧退失、无般若退失、无解脱退失；**

六种证与六种行就是见与行。见是内心的观念，有了这样的观念，身语意的动作出来，就是行。有时也讲见、修、行三个，比如格鲁圣教祈请文讲到见清净、修清净、行清净——

“正见清净远离断常边，观修清净驱闇复明慧，广行清净遵依佛谕修，善慧法王圣教愿增盛！”  
如果讲两个，见与修是并在一起的，这里就是并在一起的样子。  
清净的见就是如实了解法的真相，没有一点点断边或常边的增益。  
清净的行，修止和观时没有沉掉的干扰。

六种不共证是讲佛利益众生的时候，他的内心里面应该要具备的证悟。

无善欲退失：想利益众生的菩提心没有任何瑕疵，而且非常强势，大悲心非常猛力。  
上师荟供讲到，为了一个众生的解脱，在地狱里任受多少劫的苦也毫不退缩，需要这种心力：  
“纵为——有情入无间，必须滞迨火中经劫海，悲心不摇勤胜菩提心，祈请加持圆满精进度。”  
这个偈颂是形容想利益众生的悲心有多强，悲心强精进才会出来。这里的“善欲”就是悲心。

无精进退失：第一个是讲利益的心；第二是讲利益的行动没有退失。  
精进圆满得不得了，佛利益众生的时候会努力付出一切。

无正念退失：六种不共行里面有“正念无退失”，这两个有不一样的地方，不要混淆。  
这里解释的是佛自己曾经当过众生，面对业和烦恼他怎样一个一个对治，怎样一地一地修上来，对于这些修行的过程他都没有忘掉，一清二楚都记得。

“正念无退失”是讲对面的众生，他对所利益的众生的所有的事情都是清清楚楚。  
这里是讲自己的经验记得清清楚楚，这对利益众生很有帮助，也是利益众生的一种证悟。

无三昧退失：心经讲观自在菩萨入定般若波罗蜜，他所入定的般若法有“度一切苦厄”的功能。  
佛入定的般若波罗蜜多是非常圆满的能够完全远离一切烦恼障和所知障的法。  
他的定的力量非常圆满，毫无瑕疵。

无般若退失：般若就是智慧，无论是对法的世俗谛的表相还是胜义谛的实相分辨的力量非常圆满。  
佛要把众生引导到佛的果位，到达佛的果位需要修方便和智慧，即广行和深见的法。  
广行的法是法的世俗谛的表相，在这方面如理了解并如理修行；  
深见的法是法的胜义谛的实相，在这方面如理了解并如理修行。以这两个来得到佛陀果位。  
所知只分为二谛，世俗谛和胜义谛都是从所知分出来的。

为什么所知只分为二谛？因为能知的最高的佛的智慧归纳起来，只有二谛。

父子相遇经说，佛在三大阿僧劫一直修的是二谛，所以最后他所圆满了解的就是二谛。  
也可以说，二谛里面包含一切法，包括一切法中每一个法的表相和实相。

表相里面有好多层次、实相里面也有好多层次，最究竟的实相就是空性。  
佛这样如理地了解、如理地思维、如理地修行，相当于广行的法和深见的法修了，最后成佛。  
若问成佛后他懂了什么，他懂的就是二谛。我们就用这两个来形容佛的智慧。

无解脱退失：佛把他所利益的众生带到解脱果位方面的心里力量完全圆满无瑕疵。



这六个证德都是讲利益众生应该具备的功德。

第一个是想利益；第二至第五是利益众生时需要的；第六是利益的结果圆满成佛。

**【八事】三种不共事业——诸身事业行于圣智之前且随行于圣智之后、诸语事业行于圣智之前且随行于圣智之后、诸意事业行于圣智之前且随行于圣智之后；**

佛的身语意事业都达到极其圆满。

身事业、语事业、意事业是以圣智为前行，后面也有圣智跟随，所以是完全清净。

我们是烦恼为前行、烦恼为后行。我们的身语意业都是前面也烦恼、后面也烦恼。

我们不能自主，而是被烦恼带着走。烦恼让我们造身业语业意业，造完之后以烦恼来高兴。

以圣智为前行，是自己主动修而成就出来的自己的智慧。烦恼不是我们主动的，是被动的。

以圣智为前行、以圣智为后行的事业清净得不得了。

佛是智慧先来，身语意造业时智慧随行，最后把它圆满起来。

我们是烦恼先来，然后它一直跟着我们，最后把它圆满起来。

**【八事】三种不共圣智——不贪不着过去的圣智、不贪不着未来的圣智、不贪不着现在的圣智。**

佛在过去、现在、未来方面都是一切遍智。

对过去法、现在法、未来法了解的时候，烦恼障和所知障都挡不住他，所以是“不贪不著”。

“**不贪**”是没有烦恼的意思；“**不著**”是没有所知障的意思。

(音频八事七十义 2017HK-070)

佛的不共一切相智行相 39：十力、四无畏、四无碍解、十八不共法、真如相、自然性、佛陀相。

这七组中，前四是把佛陀内心的证量分为四种。

第五真如相是证量的体性；第六自然相是佛陀内心证量的所依；第七佛陀相是他的所为。

**(5) 真如相——佛陀内心证量的体性**

贾曹杰大师从两个角度来解释“真如相”。

第一是金刚经的“如来者，即诸法如义”的道理，即诸法的如所有性就是如来。

真如：诸法上面的如所有性就叫真如。或者说，真如就是空性或诸法的究竟实相。

如果问佛陀的内心是什么？他的体性与空性全无任何差异，即完全是空性或真如的相。

第二是佛陀的心永远入定在真如里面，永不出定。这是从有境的角度。

重要的道理：前面讲八事的时候讲过法身果的定义。

第八品所诠的第八事法身果，现观庄严论：及法身为八。

第六页：有四种：体性身、圣智法身、受用身(报身)、化身。前二是法身；后二是色身。

平常用的词是自性法身、智慧法身、报身、化身。

现观庄严论第八品讲到“佛是什么”，就是以这四个身来理解。要这样来理解——

化身是谁的，是报身的；报身是谁的，是智慧法身的；智慧法身是谁的，是自性法身的。

化身是报身显现出来的幻化；报身来自智慧法身；智慧法身来自于自性法身。

报身具足三十二相八十种好，是为度定地以上菩萨而显现，因为他们很清净，能看到佛的报身。

自性法身：佛陀的心上面的空性是自性法身。智慧法身：佛陀的心是智慧法身。

先要了解一个道理：瓶子的空性与瓶子，大部分人会想，瓶子是所依，瓶子上的空性是能依。这种解释是对的，确实是这样。但是在修行上，我们的心要成就，哪个是所依、哪个是能依？

▲这就需要颠倒过来：心是能依，心上面的空性是所依。

意为：心要依靠它上面的空性才能成就。那么“心要依靠它上面的空性来成就”是什么意思？

意为心与它上面的空性完全融合的时候，才会成就。

所以佛陀的心是真如相，具体地讲就是心上面的空性的相。

那么这是什么上面的空性？佛陀的心完全融入到他自己心上面的空性里了。

也可以这样理解：佛陀心上面的空性是心的究竟实相，把心的究竟实相显现出来就是成佛了。

所以心的究竟实相在心里面显现出来的话，那就是成佛了。

这里讲的“真如相”是第一种解释。

#### （6）自然相——佛陀内心证量的所依

佛陀的证量如此圆满，所依是什么？没有所依就是所依，意为并没有依靠什么。

自然的意思是不需要靠什么，完全自主。

#### （7）佛陀相——所为的特质

意思是任一个有情靠近佛陀会得到什么，越靠近他越趣向于成佛。

佛陀就是要把所有的有情都带到佛陀果位，没有别的想法。

“所为”的意思是佛陀的证量会带来什么样的结果。

佛陀的证量就如金刚经所说，我们要以法身来认佛陀，而不是以色身来认。

所谓的法身真正的是佛的智慧法身，是佛的证量，是佛的心。色身只是展现出来而已。

佛的心发出利益众生的能量，谁接近它就会被拉到佛陀的果位。这是它的特质。

像密乘常常观想，乐空无别的心放光，把一切融化。

比如我们自己是大威德金刚，心间吽字上的那达放光，光照到的地方都变成大威德金刚。

所为就是这个意思，我们靠近它、被它摄受的话，我们就都变成它了。

所以佛的所为的特质就是大家都可以得到佛陀的果位。

现在已经讲完了基智、道智、相智等共一百七十三行相。

那么这一百七十三个行相的能修的心是什么？就是有境这块，就是加行。

八事：三智是所缘、四个加行是能缘。即以四加行来修三智，其结果就是果法身。

如果把三智再进一步分，就是一百七十三个行相。

#### 【第2<sup>(32)</sup>义】此品直接说明的主要加行（19）

现在要了解有境的加行是什么。对有境和对境都有要求。

比如学习止观的时候，对境的空性是什么，是有要求的；有境的毗婆舍那是什么，也有要求。

现在就是对有境这边（即加行）进行解释。

【八事】第 32 义：在《现观庄严论》的「诸加行」中 ……

“诸加行”是现观庄严论的词。现观庄严论：“**行相诸加行**”。这是最前面的十五个偈颂里面的。其中的“行相”就是一百七十三行相。已经学完了，现在开始学“诸加行”。

先把这个解释一下，这个很重要，但是《般若八事七十义》中没有。

【明】彼中，一切智之行相者，由声闻及菩萨之差别，依次是无漏及有漏；道智之行相者，以诸菩萨未全断烦恼故，唯是有漏；一切相智道者，以正等觉断尽一切（应改为「一切时」）烦恼障及所知障之（应改为「并」字）习气，诸法任运自在转故，唯是无漏。诸行相总摄为一百七十三行相。

一百七十三相就是前面讲过的基智二十七、道智三十六、相智一百一十。

基智就是一切智。修基智的人不仅是菩萨，声闻等小乘的人也要修。

二者的差别是：一个是在无漏（声闻）当中修、一个是在有漏（菩萨）当中修。

不可以认为，有漏就是不好、无漏就是很好，不是这个意思。

应该是反过来理解：菩萨没有离开轮回，他是在有漏当中修，相当于修的功夫更高。

在无漏当中修，功夫就比较低，就是这个差别。

道智是只有菩萨修，没有声闻修。菩萨修道智时“未全断烦恼故，唯是有漏”。

菩萨修道智不是以断除烦恼为目的来修的，他是利用烦恼来修的。

所以一切智是声闻的心续中也有、菩萨的心续中也有；道智只在菩萨的心续中有。

一切相智只有佛的心续中有，烦恼障和所知障的习气已经完全断除。

这是瑜伽行中观自续派狮子贤的观念，与中观应成的观念不同。

中观应成认许所知障就等同于习气，所以如果说“所知障的习气”就有点怪。

狮子贤认为补特伽罗我执是烦恼障，法我执是所知障。

所以断除烦恼障和所知障时，连它的习气也一起断除。

这里应改为“一切时”，就是断了之后永远不会再出现的意思。

“诸法任运自在转”就是真如相、自然相、佛陀相。

三智讲完之后总摄一下。“诸行相”指基智的行相、道智的行相、相智的行相，共一百七十三。

▲行相（所修的对境）—加行者（能修的补特伽罗）—加行（有境的智慧）

现观庄严论中的“行相诸加行”的“行相”讲完了，现在讲“诸加行”。

般若八事七十义中没有讲“加行者”，但是现观庄严论第四品里面有讲。

般若八事七十义是现观庄严论的略的大纲。八事七十义详细展开就是现观庄严论的八个品。

现观庄严论前十五个偈颂是整个现观八品内容的浓缩。

所以我们所谓的读般若八事七十义就是读前面这十五个偈颂，这是总纲。

第四品的总纲只有两个偈颂，但是涵盖了整个第四品的内容。

第四品的内容中“行相”与“加行”之间讲了“加行者”。

比如一个人修慈悲心，“慈悲心者”就是修慈悲心的这个人，他用慈悲心来缘众生。

慈悲心者这个人和他内心的慈悲心都是有境，认识这个很重要；众生是对境。

一百七十三行相是对境所缘；以什么来修是有境的加行；能修的补特伽罗就是加行者。

现观庄严论十五个偈颂中讲到“行相诸加行”，但是没有讲加行者。

它从一百七十三行相马上跳到加行，但是在详细讲第四品时有讲加行者。这个非常重要。

尊者多次引这两个偈颂：**由承事诸佛，彼中种善根，善知识摄受，是此闻法器，**

**亲近佛请义，及行施戒等，是受持等器，诸圣者所许。**

这是讲跟随佛陀修行的弟子们应该要具备的，大乘修行者就应该具备这些，你们要背一下。

**【明义释】**诸殊胜加行者（这个「者」字似乎不要更好，容易与后面的「加行者」混淆），  
若当修诸行相，彼等亦若无加行者，则不可说故，乃说听等器。

这些行相（指一百七十三行相）需要以殊胜的加行来修，“殊胜的加行”指对有境的要求很高。

比如以毗婆舍那或止观（有境）来修空性（对境），对这个有境的止观的要求是很高的。

这里讲的加行就是有境，这个有境要具备一些条件才能修好一百七十三行相，即“殊胜加行”

“彼等亦若无加行者，则不可说”：加行是心法。“彼等”指这些加行。

意为：没有加行者，加行就不可能。“加行者补特伽罗”与“加行”是有区别的。

以殊胜加行来修诸行相，这些加行若没有加行者，是无法说下去的，所以必须先要认加行者。

加行者就是指大乘的修行者。所以要讲大乘修行者的标准，就讲到了这两个偈颂。

（音频八事七十义 2017HK-071）

**以下几段解释大乘佛弟子（加行者）必须具备的四个条件：**

上次讲到《明义释》里边引了《现观庄严论》的两个偈颂：

**由承事诸佛，彼中种善根，善知识摄受，是此闻法器，**

**亲近佛请义，及行施戒等，是受持等器，诸圣者所许。**

**▲解释加行与加行者：**这两个偈颂非常重要，讲的是明义释里面讲的“加行者”。

这个“加行”是指“三智、四加行、果法身”的加行，是有境。

以四加行这个有境来修对境的三智，其结果是得到果法身。

举例：空性是对境，止观是有境。以止观来修空性，得到现证空性的瑜伽现量。

中观自续派：以有境止观来修四圣谛、粗品的补特伽罗无我、细品的补特伽罗无我、粗品的法无我、细品的法无我，眼前修行的结果是生起瑜伽现量，究竟的结果是成佛。

《八事七十义》有“行相诸加行”，其中“行相”指对境的一百七十三行相；“加行”指有境。

心续中有加行的人就叫“加行者”。修行止观的补特伽罗叫“瑜伽者”或“瑜伽行者”。

《八事》中讲完行相后直接讲加行，没有讲加行者，《明义释》在行相与加行之间讲了加行者。

“加行者”是蛮重要的，这是对大乘修行者的基本要求，很多祖师都常常引这两个偈颂。

“是此闻法器”和“是受持等器”共分四：①闻法器、②受、③持、④等器。

**【明义释】**如是云者，于过去及现在诸佛所种诸善根长养德本，于如来所依身等承事供养，请诸疑惑文义，修诸布施等十波罗蜜多，承诺善知识之摄受；依次是于此具行相之般若波罗蜜多

①听闻、受持（应仅是②「受」）、不忘文义（即为③「持」）、④如理作意之法器，是诸佛之所许。

这段是解释《现观庄严论》的两个偈颂。

无论什么法，必须要闻思修。在此之前要具备能够闻的资粮、能够思的资粮、能够修的资粮。

第一是具备条件，四个中的第一个相当于条件，比如靠近上师就是条件具备了。

第二是听闻，对老师的解释要好好听，自己背或者读。

第三是思维，就是要深入思考，思维、请教、再思维、再请教。

第四是如理作意，即精准地抓到法义之后，认真地与自己的心续结合来修行。

要了解以上闻思修的四个层次。

“由承事诸佛”：首先要对佛菩萨从内心里面特别恭敬，敬重对待。

“彼中种善根”：不单单敬重，在他前面礼拜供养，种善根。

“善知识摄受”：对佛说的法要修学，要找老师，要亲近老师。

“是此闻法器”：前三句偈颂是前提，做到这些就具备了①闻法的基本条件。

“②亲近佛③请义，④及行施戒等”与“是②受③持等器(④如理作意)”分别对应。

②亲近佛-受：依止老师是要学习，接受老师开示的佛法，进行广大的听闻。

③请义-持：“请义”即不忘文义，“持”是抓到法义，自己要再再思考，再再请教。

比如我们举行摄类学研讨，讨论之后就不会忘。“持”是不会忘掉，真的会抓到手上。

④行施戒等-如理作意：大乘要修的是六度，六度涵盖大乘菩萨的所有修行。

闻的法器、受的法器、持的法器、如理作意的法器。

这四个法器是大乘修行的弟子应该具备的总体要求，可以结合到所有的法上。

第一是闻之前需要具备的条件，第二第三第四分别是闻、思、修。

比如宗喀巴大师开示空性的法，刚开始时要寻找各种老师，然后要具备资粮，即祈请及供养。

从老师那里闻法后，再再思维、再再请教，比如请教文殊菩萨。然后自己精进地闭关来修。

再如阿底峡尊者，为了修习菩提心找到金洲大师，多年在他那里用心听闻请教，然后修。

《明义释》的“承诸善知识之摄受”：分别要加到这四个上，即每个法器都要具备这个条件。

因为依师的法无论在修行的哪个阶段都是必要的，每个阶段都要有善知识摄受。

把明义释中的四个法器条件前后句对照一下，完整的意思是这样——

**第一法器**：“于过去及现在诸佛所种诸善根长养德本”是“于此具行相之般若波罗蜜多听闻”之法器。

这句是把现观庄严论偈颂的前二句并在一起，即“由承事诸佛，彼中种善根”。

比如平常功课中有加持土地与供品，也是把两个放在一起。

加持土地相当于承事诸佛；供养供品相当于种善根。

这句再加上“承诸善知识之摄受”，就是第一个听闻的法器。

**第二法器**：“于如来所依身等承事供养”即“于此具行相之般若波罗蜜多受”之法器。

是说你要亲近善知识或者佛菩萨。要亲近就要听他的法，所以是“受”。

再加上“承诸善知识之摄受”，这两个条件具备，你就能听受到很多佛法，生起闻慧。

**第三法器**：“请诸疑惑文义”即“于此具行相之般若波罗蜜多不忘文义(持)”之法器。

有很多疑惑要好好请教，意为不要留下一个怀疑的东西，全部都要清清楚楚，明明白白。

有思考一定会有问题，请教后得到答案。再思考、再有问题、再请教、再答案。



这样所有的疑惑都去除了，特别明了，达到这个，思慧就生起了。

这样法义就会深入到内心里面，就会抓到法义，明白透彻，不会忘掉。

**第四法器：**“修诸布施等十波罗蜜多”即“于此具行相之般若波罗蜜多如理作意”之法器。

对文义非常精准地明白之后，当然就很有信心，会生起欢喜，就开始修它。

如理作意的意思是，把法义精准地抓到后，与自己的身语意变成完全一体，即修慧生起。

《明义释》说这四个法器是“诸佛之所许”，即佛菩萨认为佛弟子应该具备这样的四个条件。

我们要想当他们认可的弟子，就要做到这四个。

如果这四个没有做好，就相当于佛菩萨的内心里面不会把我们认作他们的弟子。

**【明义释】宣说如是加行者后是加行。**

意为讲完了“加行者”，现在开始要讲“加行”。

**【八事】定义：第32义：在《现观庄严论》的「诸加行」中，「以此品当中直接说明之空性为所缘的止观双运的般若所摄持的菩萨瑜伽」就是「此品直接说明的主要加行」的定义。**

**▲空正见摄持一切修行：**菩萨主要要修行的是空正见。

不要误解为“现在是修菩提心，不修空正见”，好像一个是左边一个是右边，是分开的。

其实菩萨无论修什么法，都是以空性来修的，菩提心也是以空性来修的。

真正有能力的时候，修什么法都是由空正见来掌握。

入中论第六品第二偈：如有目者能引导，无量盲人到止境，如是智慧能摄取，无眼功德趣胜果。

是说只修布施持戒菩提心等方便的法，在成佛的路上好像没有眼睛的样子，完全不知道方向。

必须要以空正见来把他们带到成佛的道路上，并引导他们往前走。

金刚经也是这样，在开头讲菩提心和菩萨行的布施时，一直强调空正见。

如果没有空正见，菩提心和布施就会出问题；有了空正见，菩提心和布施才会圆满。

好像空正见变成一切的样子，所以这里加行的定义就讲到空正见。

如果了解了空正见的重要性，会深刻理解定义。

这里讲“空性为所缘的止观双运”，就是缘空性来修止观双运，即止观由空性来摄持。

菩萨所有的瑜伽修行没有一个不是被空正见所摄持的。

“此品直接说明的主要加行”指加行道以上的加行，资粮道的加行不可说“主要加行”。

虽然菩萨修资粮道时也是空正见摄持，但是没有达到止观双运的功夫，所以力量不足。

这里要求“止观双运的般若所摄持”，这样加行就特别有力量。

要有足够的加行的力量，就要有止观双运的功夫，这个要加行道以上才有。

**分类：**其中，若予以区分，有十九种如下：(1)不住于色等的加行、(2)断除安住〔于色等〕(这三字不应有)的加行、(3)甚深的加行、(4)难以测底的加行、(5)无量的加行、(6)得到授记的加行、(7)不退转的加行、(8)决定出生的加行、(9)无间的加行、(10)接近菩提的加行、(11)迅速成佛的加行、(12)利他的加行、(13)了解胜义中不增不减的加行、(14)在胜义中

法及非法等不现见的加行、(15)色等不可思议不现见的加行、(16)色等相状及其名相的体性在真实中无分别的加行、(17)施予珍贵结果的加行、(18)清净的加行、(19)界限的加行。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「不住色等故，遮彼加行故，彼真如深故，此等难测故，此等无量故，劬劳久证故，授记不退转，出离及无间，近菩提速疾，利他无增减，不见法非法，色等不思议，色等诸行相，自性无分别，能与珍宝果，清净及结界。」

**界限：**存在于大乘加行道暖位至相续后际当中。

这里《般若八事七十义》的分类有十九个，《现观庄严论》根本颂里面有二十个——不住色等故，遮彼加行故，彼真如深故，此等难测故，此等无量故，劬劳久证故……，“劬劳久证故”是资粮道的阶段，即根本颂里讲到了资粮道。不算这个就是十九个。

## 一、加行的体性 (5)

(1) 不住于色等的加行(诸法皆空)、(2) 断除安住〔于色等〕的加行(对空也不执著)、

对加行的行相(体性)的要求分为两组：第一组是(1-2)，第二组是(3-5)。

**第一：**平时打坐时就想：我及世界等一切诸法都完全找不到，这就是第一个，是修三轮空。修时又生起执著：我在修空性、我修的空性在那里、我修的行动在那里，这是又一个三轮。这两个三轮都打破，才会修到比较清净的空性。

“不住于色等”是先对整个色法都不执著，即诸法都是空。

“安住于色等”就是在前面的“不住于色等”那里安住。应该是“断除安住的加行”。

**第二个**是断除“对色法不执著”的执著，即断除安住上面的执著。

入行论第九品：若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘**最寂灭**。

就是达到最寂灭，完全没有一个所缘，没有任何执著的境界。

如果认为诸法是没有，但是想诸法没有的人(我)在这里，这是不对的。

现观庄严论：不住色等故，遮彼加行故。

就是遮掉加行，意为前面有对诸法不执著的加行(不住于色等)，现在要遮掉对加行的执著。

以这两个来达到最寂灭，入行论的“**无缘**”就是没有一个缘，而且连“无缘”本身也没有。

“若实无实法，悉不住心前”：我们的心前有为法无为法等什么都没有。

“彼时无余相，无缘最寂灭”：前面没有任何行相出来。修时就需要这种境界。

(音频八事七十义 2017HK-072)

按照明义释总共二十个加行，至尊法幢的八事七十义是十九个，因为资粮道的加行没算在内。

现观庄严论有四个偈颂，其中的“劬劳久证”加行就是资粮道的加行，加上就是二十。

这十九或二十个加行分为四组：加行的**体性**有五(1-5)、加行**所依**的补特伽罗有七(6-12)、圆满修行加行的**方法**有四(13-16)、加行的**果**有二(17-18)、**界限**的角度有二(19-20)。

体性这部分非常重要，因为这是从总体周遍的角度来解释，有时也叫“性相”。

上次讲的“不住于色等的加行(1)”和“断除安住的加行(2)”特别特别重要！

入行论第九品：若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。

意为首先对包括自己的一切法完全不执著，完全三轮空，什么都找不到。这是第一不住色等。

第二是修三轮空时，又对这个空有一个新的三轮，对这个三轮也不执著，也是三轮空。

**新的三轮：**三轮空在那里(对境)、修三轮空者我在这里(有境)、我正在修(造作)都存在。

这里“安住”意为对前面的“不住色等”安住，即对前面的“不住”的执著。

原来是一切空，不执著；后来对这个“不执著”又产生执著，又安住在“不住”里面。

在“不住”里面安住，又不对了，这个安住也要断除，所以第二叫“断除安住加行”。

此与二十空性里的第四个空空的道理相同。空空是讲之前的内空、外空、内外空等三也是空。

第六个胜义空及第八个无为空也是这样。

第五个大空本身是殊胜，空性的本性是胜义谛，但它也是空，所以在空性的后面强调胜义空。

首先讲诸法是空，然后讲这个空也是空，就是提醒对空性也不要执著。就这样一层一层地破。

从这里可以理解，我们修空性时，不仅要达到诸法上不执著，而且对不执著也不可以执著。

### (3) 甚深的加行(基)、(4) 难以测底的加行(道)、(5) 无量的加行(相)。

所了解的轮回的实相是对境-基；能了解的心是有境-道；基在行相上有很多变化，就是相。

有境的心对对境了解得越来越多的时候，相看得就越多。

原来看行相是模糊一团，了解分析得越多的时候，行相会看到得越来越多、越来越细。

佛有一切遍智，他对法的究竟实相看得太清楚，这样他就会看到法所有的相。

实相看不到的话，对相的分析就不会那么多。

所以佛对空性修得最圆满的结果，一切相智就出来了。

“相”就是外面各种各样的行相，这些行相原来不会分析，一团在那里。

**第三个甚深的加行**就是基，比如了解空性很深很深，一直可以挖的，所以不要停留。

比如整个中论二十七品都是一直往前追究，又是空、又是空，一直看到空。

比如观察来去品，是去者、还是所去。是所去的话，是过去的、未来的、还是正在的。

无论怎么看，都是空，都是找不到。找到的就是没有的。越追越看到更深的空性的东西。

所以甚深加行的意思是在对境上面我们要继续察、继续察，不要停留。

**第四是难以测底的加行**，有境的修行。有境的修行是心的本性提升的过程。

这种提升是没有止境、没有界限的。

所以有境的心是一直可以往上提升的，不要满足，不要停留，因为它的底线是难以测度的。

**第五是行相方面的。**这就相当于缘起，空是实相，表相的因缘变化是缘起。

因缘变化的缘起也是不可数的，没有限量，没有界限，无量无穷。

对表相的变化也要修，所以自己不要限制自己，因为加行是无量的。

## 二、加行的所依 (7)

(6) 得到授记的加行(加行道的暖位)、(7) 不退转的加行(顶位)、(8) 决定出生的加行(忍位)、

(9) 无间的加行(世第一法位)、(10) 接近菩提的加行(见道)、(11) 迅速成佛的加行(二地至七地)、

(12) 利他的加行(八地至十地)、

界限是从菩萨加行道到相续后际，因为加行是在努力之中，不可以包括佛地。

**第六**，菩萨得到加行道的暖位时，刚得到缘空性的毗钵舍那，也可以说得到缘空性的止观双运。利根者在暖位时得到缘空性的止观双运的当下，会得到佛的授记。

授记的内容是将来什么时候会成佛、有多少国土、度多少众生等等。

缘空性的止观双运出现时，即了悟空性的毗钵舍那的胜观一得到的时候，

心永远入于空性的果位(佛果)什么时候会实现就可以有点确定了，所以是得到授记的加行。

**第七**不退转的加行，不单单是从外面佛授记，自己也有一个力量往前走，这就是**顶加行**。

**第八**决定出生的加行就是忍，忍不堕恶趣，“出生”就是不可能堕恶趣。

刚刚讲顶时已经是不退转了，现在讲忍时不堕三恶趣，那顶时堕三恶趣吗？不是这个意思。应该是达到忍的时候，不堕三恶趣的确定性才出现；顶时虽然不堕恶趣，但肯定性没有出现。

**第九**是无间的加行，世第一法与见道之间没有隔，所以是无间。

**第十**精进菩提加行，从见道才是道谛，因为真正道的功能是从见道开始，五道不完全是道谛。声闻的道谛从声闻的见道开始，然后是修道和无学道；独觉的道谛从独觉的见道开始。

“道谛”的意思是真实的道。“苦谛”意为真正的苦。“谛”是真实的意思。

所以声闻独觉菩萨一进入**各自的见道**，才真正进入了道，会走得很快，就像上了高速公路。资粮道和加行道没有道谛的功能，见道才有，所以说见道是接近菩提的加行。

**第十一**是迅速成佛的加行，即二地到七地。

**第十二**是利他的加行，八地到十地，因为从八地开始要准备成佛之后怎样利他。

我们现在不会想我成佛了之后要干嘛，没有准备的心。八地以后才会做这个加行。

后面有“严净佛土加行”，其界限是三净地，即三净地时才讲严净佛土的加行。

严净佛土加行意为：成佛以后要度多少众生，国土是什么样。比如阿弥陀佛在八地时发的愿。

第六到第十二是修行者的不同层次，加行道的暖顶忍世第一法、见道、二地到七地，八地到十地。

### 三、加行的方法（4）

**(13)了解胜义中不增不减的加行(对取与舍不执著)、(14)在胜义中法及非法等不现见的加行(对法与非法不执著)、(15)色等不可思议不现见的加行(在缘起方面不执著)、(16)色等相状及其名相的体性在真实中无分别的加行(对逻辑也不可以执著)、**

**第十三**是了解胜义中不增不减的加行：

我们修行的时候常常面对这样的问题：有的要争取、得到；有的要断除、舍弃。

这种心是一直在的，所以不小心就会执著，而执著就又不对了，就还是在烦恼当中，轮回当中。

所以我们要得到佛陀的果位，在分辨好坏时就不可以执著，有分辨，但是不可以执著。

了解胜义中不增不减的加行，意为增与减是有，但是此时特别要注意不执著。

这个方法要掌握，若没有掌握，就容易掉到执著里面。

**第十四**是对法与非法不执著，对不如法需要有辨别，但是同时不可以执著。

如果执著，又会落入轮回里面。因为内心里面一生起执著，就变成轮回的因了，就无法解脱。

所以这里讲，在胜义中法与非法都一样不存在，都一样找不到，就是“不现见加行”。

我们平常讲“轮涅无二”。这个是烦恼、这个是菩提心，这种辨别是要有，但是不要执著。因为追究的话，这两个都是完全找不到。金刚经和心经都是这样讲。

从无明到老死都是非法，烦恼和恶业都是非法；从无明尽到老死尽是法。

这两个方面不可以执著。无明到老死是无；无明尽到老死尽也是无。对法与非法都不执著。

不增不减：法要把它增长，非法要把它断除。

这个方面要追求，但同时要特别小心，你不可以执著，所以就是不增不减。

所以心经里面讲的不增不减就是修这第十三个加行。

心经里的从无明到老死是无、从无明尽到老死尽也是无、苦谛集谛也是无、灭谛道谛也是无，这些都是相当于第十四个加行，即胜义中法及非法等不现见的加行。

**第十五**是色等不可思议不现见的加行，这应该是说在缘起方面不执著。

“色等”指整个诸法的缘起，从“色”开始的一切法，即五蕴十二处十八界等。

我们常说业果不可思议，其实广泛来说不仅是业果，诸法整个的缘起都是不可思议。

对这些不可思议的缘起我们需要了解，因为我们要修缘起，但是了解的同时不可以执著。

对业果的道理要重视、要取舍，要非常严格地遵守业果的法则，但是同时不可以执著。

“不现见”的意思是找不到。对这些不可思议的法必须要修到不现见，不可落入执著。

**第十六：**色等相状及其名相的体性在真实中无分别的加行。这个讲的是逻辑。

对逻辑要重视，因为我们都是观察修，观察修头脑要动，头脑动就是要思考“因为…所以…”。

逻辑就是有法、所立法、能立因。我们要用这个论式，但是要注意同时不可以执著。

“色等”是有法；“相状”是能立因；“及其名相”是所立法。

例：瓶子作为有法，是无常，因为刹那灭故。也可以说，“刹那灭”是性相；“无常”是名相。

也可以说，“色等”是相依(有法)；“相状”是性相(能立因)；“及其名相”是名相(所立法)。

所以这个讲出来实际上是论式的意思，是逻辑的意思。

逻辑非常重要，因为所有的法都是用慧来修，闻慧、思慧、修慧，但是对逻辑不要执著。

“体性在真实中无分别”意为对它不要分别，因为在真实中它什么都没有。

这四个加行相当于方法：增与减、法与非法、缘起、逻辑。

这些都是我们修行时必须修的，心里面必须非常重视，但重视的同时要特别注意不要执著。

不要认为，如果我不执著就会往后退几步，不是这样。

应该是不执著的时候你就可以无限地更猛地往前发展，执著的时候你的力量就被限制住了。

或者你的力有一天就会爆炸，你就完全没有力了，是有这个可能性的。

而不执著的时候，你的力量就会恢复，比如精神会恢复，不会损耗，会得到休息。

(音频八事七十义 2017HK-073)

#### 四、加行的果 (2)

(17) 施予珍贵结果的加行(证果-善慧地)、(18) 清净的加行(断果-法云地)、

**第十七：**有了这样的加行体性、这样圆满的加行方法，得到的结果肯定是珍贵的。



意思是第 13 到第 16 这样的加行方法，在证量上会给我们带来珍贵的结果。  
也有把第十七解释成第九地(善慧地)；第十八清净的加行解释成第十地(法云地)。  
第九地获得四无碍解的证量，叫善慧地，所以这里“珍贵结果”也可以解释成四无碍解的功德。

**第十八**是清净的加行。加行的果有两个：第 17 是证的角度、第 18 是断的角度。  
1-5 是讲加行的体性；13-16 是讲把加行变成圆满的四种方法；17-18 是获得断果和证果。  
清净加行是第十地的菩萨。法云地与佛很接近，可以传法利益众生，所以叫法云地。  
清净加行是指菩萨对自己所传的法的证量修行得非常好。  
界限是从加行道的暖位到相续后际当中。从第六加行暖开始到第十八加行刚好到十地。

## 五、界限的加行 (1)

(19) 界限的加行(修行的时间)。

**第十九**：界限的加行指加行的时段。年月周天时等没有一个不修行的时段，时时精进。  
比如每年新年初一时都要鼓励自己：今年我一定好好修。每天早上起来下决心今天好好用功。  
如果没有特别的所缘做的话，就没有那么有力。

【明义释】[能立：]如是云者，(1) 色等无自性故不住，(2) 不行于彼等即是行，(3) 彼诸色等是真如自性故甚深、(4) 难测度、(5) 无量，

[所立：]依次是：(1) 色等不住，(2) 不行，(3) 甚深，(4) 难测，(5) 无量之加行之五相。

这里似乎重复说了两遍，其实一个是所要解释的，一个是能解释。前五是能立；后五是所立。  
后五是名相或称呼，这样称呼的理由就是前五。

比如第一，为什么叫“色等不住”的加行，因为“色等无自性故不住”。

解释：为什么菩萨对色等诸法不执著？因为它没有自性的缘故，所以没有什么可执著的。

第二，为什么叫“不行”的加行？因为“不行于彼等即是行”。

“不行”是不执著；“彼等”是指前面有境的修行，前面已经证了色等无自性的空正见。  
对前面修的空正见不执著，把这个修起来。“不行”就是“行”或者修。

第三第四第五是基、道、相，它们分别是基智的对境、道智的对境、相智的对境。

对基道相等一切法都证悟空性，对基道相都不执著。“色等”涵盖基道相等一切法——  
基方面证悟空性叫甚深加行、道方面证悟空性叫难测加行、相方面证悟空性叫无量加行。

三个殊胜：基方面证悟空性的殊胜叫甚深；道方面证悟空性的殊胜是难测；相方面的殊胜是无量。

为什么明义释解释得这么复杂？因为现观庄严论也是这个意思。

现观庄严论里有很多“故”，就是它没有讲二十加行的名字，而是讲它的理由。

现观庄严论：“不住色等故，遮彼加行故，彼真如深故，此等难测故，此等无量故。”

这里讲的是五个能立，所立没有讲出来。或者说只讲了加行的解释，没有讲名字。

【明义释】[能立:] (1) 于般若波罗蜜多起惊恐, (2) 不起惊恐, (3) 真实受持, (4) 远障碍法, (5) 恒修深法, (6) 新无漏法之所依, (7) 现证果法身, (8) 转妙法轮, (9) 不见增减, (10) 不缘欲界, (11) 不执色等不可思议, (12) 不分别色及彼之相与彼之自性, (13) 见预流果, (14) 色清净, (15) 经年累月精勤不舍, 具如是等之修行,

[所立:] 依次是 (1) 于大劬劳经长时乃能成正觉, (2) 得授记, (3) 不退转, (4) 出离, (5) 无间, (6) 近正等菩提, (7) 速证大菩提, (8) 度有情众, (9) 无增减, (10) 不见是法是非法, (11) 不起色等不可思议, (12) 于色等相不起分别, (13) 能与果宝, (14) 清净, (15) 结界中加行, 如是十五行相, 即是二十种加行。

此与前面一样, 前面的十五个是能立的理由; 后面的十五是所立的加行的名称。

“于大劬劳经长时乃能成正觉”是资粮道, 至尊法幢没有把它放在二十加行里面, 故为十九。

现观庄严论没有讲十五个加行的名称, 只讲了之所以有这个名称的理由。

但是明义释把名称和理由都讲了, 所以要前后对起来看。

能立的理由-所立的名称:

(1) 于般若波罗蜜多起惊恐-于大劬劳经长时乃能成正觉加行(资粮道)。

对空性的法非常恐惧的缘故, 当然精进不强, 就会走一步退几步, 所以得到空正见要很长时间。

(2) 不起惊恐-得授记加行(暖位): 缘空性的毗钵舍那生起与得暖位是同时, 也可以说得授记。

他了悟空性时不起惊恐, 相反有身心轻安, 奢摩他和毗钵舍那都是以身心轻安为界限。

以听闻力、思维力、忆念力、正知力、精进力、串习力等六力的修行到达第九住心。

但第九住心时还没有得到奢摩他, 要生起身心轻安乐才可以说得到奢摩他, 这是界限。

毗钵舍那也是同样, 虽然没有明显地分为九住心, 但是也差不多。

因为修毗钵舍那时也要重新面对沉掉, 所以也需要忆念力、正知力、精进力、串习力。

然后依次生起心轻安、身轻安、身轻安乐、心轻安乐, 这样才可以说得到了毗钵舍那。

所以缘空性的毗钵舍那生起后, 身心非常舒服, 身心轻安乐的境界, 所以“不起惊恐”。

这就是得到佛的授记的加行。

(3) 真实受持-不退转加行(顶位): 比暖更能抓空性, 有点靠近现证空性了。

真实受持就是有点真的抓到了, 所以叫不退转的加行。

(4) 远障碍法-出离加行(忍位): 远离障碍的法就相当于对空性的法越来越靠近。

越靠近空性的法越舒服, 不可能有惊恐。确定的缘故就是远离障碍法。

由于远离障碍法的缘故, 所以叫出离加行。

(5) 恒修深法-无间加行(世第一法): 世第一法靠近现证空性的见道。

快要现证的时候, 需要长期入定, 后面就会冒出来现量。

瑜伽现量的定义中说, 不共增上缘的止观双运, “增上缘”即为主要的因。

瑜伽现量的不共增上缘就是瑜伽, 瑜伽就是长期的止观双运。

所以快要现证的时候要特别加强止观双运, 这就是“恒修深法”。

“无间”意为中间没有隔, 直接现证。因为恒修深法的缘故, 所以是无间加行。

(6)新无漏法之所依-近正等菩提加行(见道)：刚现证进入见道，刚得到无漏法，所以是新。初地叫极喜地，因为初地时特别喜悦，因为亲身感受到自己肯定会成佛。成佛的境界是心完全入在空性里面，无二无别，永远不分开。刚现证空性时虽然没有达到永远，但是水入水的那种感受在短时间内还是体会到了。见道的时候，有境的心与对境的空性完全没有一点点距离，如水入水，无二无别。这个时候他对“像佛一样永远不离开空性”的信心就生起了。“近正等菩提”就是靠近佛陀的果位，这种感受就有了，因为他已经现证的缘故。

(7)现证果法身-速证大菩提的加行(二地到七地)

宗大师在《金鬘论》中解释为什么八地以上叫清净地的理由时说——第二地到第七地有一种障碍，这种障碍已经清净了，所以第八地以上叫清净地。这个障碍类似婴儿在母胎里面时的染污，这种障碍很快就会远离，因为快要生了。或者说，第二地到第七地有习气的障碍存在。习气改一下很快就会成佛，意为时间不会很久。因为很多真正的障碍已经没有了，只剩下一些习惯性的东西留下来而已。所以第二地到第七地能够迅速地证得大菩提。“现证果法身”的翻译有点怪，“现”有时不是现在的意思，而是“将要”或者“很快”。入中论第六品：现前住于正定心，正等觉法皆现前，现见缘起真实性，由住般若得灭定。第六地叫现前地，“现前”是还没有现现、快要出现的意思，不是已经现证的意思。这里也同样，是快要证得果法身的意思。快要证得果法身的缘故，称为“速证大菩提的加行”。

(8)转妙法轮-度有情众的加行(第八地)。

到了第八地时才会考虑将来成佛后，要选择的净土是什么样，怎么度众生，做这些准备。“转妙法轮”就是他现在开始要在救度众生方面做准备，为这方面累积资粮。

(9)不见增减-无增减的加行。不见增减的缘故，就叫无增减的加行。

(10)不缘欲界-不见是法非法的加行。

(11)不执色等不可思议-不起色等不可思议的加行。

(12)不分别色及彼之相与彼之自性-于色等相不起分别的加行。

(13)见预流果-能与果宝的加行(第九地)。

(14)色清净-清净的加行(第十地)。

(15)经年累月精勤不舍-结界中加行。

这些看上去很复杂，实际上懂一点点就会有很多帮助。

因为广论开始时讲到，道次第是现观庄严论的教授，道次第里有很多现观庄严论修行的关键。所以要把现观庄严论读一读，虽然没有读整个现观庄严论，但是起码要读一读八事七十义，抓到一些关键，对我们修行非常有帮助，会帮助开发很多思路，这很重要。这样才会成为大乘修行者，因为大乘修行者思路要很广，要从各种角度思维。

学习八事七十义的时候，重点是定义或行相，还有界限。

加行的定义中，“缘空性的止观双运”是加行道暖位才有的，资粮道的时候还没有生起。

根本颂中“劬劳久证故”是资粮道，所以是二十。这里讲的加行不包括资粮道，所以是十九。

圆满一切相加行的十一个义中第一义是行相，第二义是加行，第三义是功德；第四义是过失。

明义释中二十加行的第六个说资粮道是“于大劬劳经长时乃能成正觉”（劬劳久证故）。

而第四义的四十六个过失里第一个就是劬劳，即「藉由极大辛劳乃能证得」。

所以资粮道所谓的“大劬劳”实际上是过失。

第四十六过失是“对于非如实的对境，产生欢喜。”

所以根本颂里虽然有二十加行，但是至尊法幢数作十九加行，把“劬劳久证”去掉了。

因为资粮道的大劬劳属于一种过失，尽管这个过失也是属于加行的阶段当中。

“乃能证得”是大劬劳后面的结果，如果按这个结果来算，那就是加行道，不是资粮道。

明义释明确地说：如是十五行相，即是二十种加行。

如果是二十加行，界限就不是从加行道暖位开始，应该说“从资粮道乃至相续后际当中”。

（至尊法幢说十九加行的原因：一是定义中的缘空性的止观双运资粮道中没有；二是资粮道的“大劬劳”是过失。）

还有一个很重要。这里讲的是加行，加行就是努力修行的意思。

**重点**是要求不可以离开缘空性的止观双运。

所以修慈心悲心布施等方便的法的时候，必须要以空正见摄持来修，才会成为能成佛的加行。

如果没有被空正见摄持，就对成佛没有帮助。表面是能成佛的法，实际上功能不具备。

比如愿菩提心是想成佛，但是没有付出行动。

行菩提心主要是修般若智慧的行动，有了这个行动，成佛的功能才会出来。

所以加行的定义中讲到“空性为所缘的止观双运的般若所摄持的菩萨瑜伽”。

所以要重视空正见，要下功夫修空正见，连修方便的法都必须要有空正见摄持。

可以说若没有空正见摄持，就没有加行，即没有成佛的行动。空正见摄持是有没有加行的界限！

所以金刚经等很多般若经讲到，如果菩萨对菩提心的所缘众生执著、对菩提心的所为佛陀果位执著、对菩提心本身执著，那就不能称为菩萨，因为能成佛方面的努力没有做到。

虽然修了菩提心，但还是执著，只是执著不一样而已。解脱和成佛的障碍还没有去除。

**关键：**要把定义中的**空正见**抓起来，有空正见，就有加行；没有空正见，就没有加行！

### 【第3<sup>(33)</sup>义】大乘加行的功德（14）

**定义：**第33义（改为「第3义」更恰当）：在《现观庄严论》的「德」中，「藉由修习能证得〔大乘加行道（此「道」字应去掉）的功德〕自身的方便——大乘加行——之力，所获得的利益功德」就是「大乘加行道（此「道」字应去掉）的功德」的定义。

第3义是讲如是修道的话对我们有什么好处，第4义讲修空正见时要远离什么过失。

思维功德对自己心里是一种鼓励，更会往前走。

如果没有生起这些功德，等于修行不如法，后面不会有好的功德，可以衡量自己修行是否正确。

现观庄严论的前十五个偈颂中，有两个偈颂表达圆满一切相加行——

行相诸加行，德失及性相，顺解脱诀择，有学不退众，

有寂静平等，无上清净刹，满证一切相，此具善方便。

第一偈的第二句的“德”，就是指大乘加行的功德。

界限是大乘资粮道到佛地，所以这个“功德”不只是加行道的功德，应该把“道”去掉。

注意至尊法幢的用词：第二义时说“此品直接说明的主要”，然后才说“加行”。

意为不是一般的大乘加行，而是这里说的主要加行。这个主要加行就是从暖位开始，不算资粮道。

“主要加行”需要缘空性的止观双运，资粮道时还没有生起，所以要从暖位开始。

如果说一般的大乘加行，就可以从资粮道开始算起。

所以不能说一般的大乘加行是从暖位开始有，应该是从资粮道开始。

注意三点：[1]第2义的界限没有从大乘资粮道开始，第3义讲功德时从资粮道开始。

因为前者说的是“此品直接说明的主要加行”，后者说的是一般大乘加行。

[2]把加行道与加行分开：加行道是五道中的第二道；加行是为成佛而作的修行，故包括资粮道。

[3]为什么功德中有“佛地”？因为佛地是修行的结果，故也是功德。

各种功德的来源不一样，比如今生得到人身与前世持戒有关；今生的财富与前世修布施有关。

加行的功德：加行是前面的付出；功德是后面得到的结果。

**分类：**其中，若予以区分，有十四种如下：(1) 透过修习加行之力而摧毁魔力的功德（应该直接讲「摧毁魔力的功德」）、(2) 为佛陀所护念并了知的功德、(3) 佛陀现前（即：亲见佛陀）的功德、(4) 将接近圆满菩提的功德、(5) 义大、果大、利益功德大、异熟大的功德、(6) 受用对境的功德、(7) 圆满一切无漏功德的功德、(8) 将成为宣说者的功德、(9) 不被不顺品破坏的功德、(10) 产生不共善根的功德、(11) 如实成就立誓之义的功德、(12) 完全摄持广大果的功德、(13) 成就众生意利的功德、(14) 决定证得佛母的功德。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「摧伏魔力等，十四种功德。」

**界限：**存在于大乘资粮道至佛地当中。

“透过修习加行之力而”要加到后面十四个的每一个的前面。

**【明义释】****【功德：**如是云者，(1) 谓摧伏魔力，(2) 诸佛护念识知（「识知」二字应去掉），(3) 如来佛眼观见，(4) 近正等菩提，(5) 大义利等，(6) 观境，(7) 圆满一切无漏功德，(8) 说法士夫，(9) 不能坏离，(10) 引生不共善根，(11) 成就如所发誓愿之义，(12) 执受广大果，(13) 饶益有情义，(14) 一切时必得。

**【理由：**如是诸功德依次是，(1) 诸佛之护念（这相当于第二个功德的名称，不太对，藏文是「诸佛加持」），(2) 识知（应为「了知」），(3) 智慧观见，(4) 趣近，(5) 大利益，(6) 能作事业，(7) 圆满对治法，(8) 说一切相智之法，(9) 为善友，(10) 心得广大妙法喜乐，(11) 于彼誓愿深生随喜，(12) 欲求甚深法，(13) 作有情事，(14) 得圆满般若波罗蜜多，于彼诸无倒之加行中，由欢喜出生获得，是十四种功德。

前面的十四个是功德；后面的十四个是为什么具有这种功德的理由。

般若八事七十义中只讲了十四个功德，后面的理由它没有提。



**(1) 谓摧伏魔力-诸佛之加持：**为什么能摧伏魔力，因为能得到如来加持或者护念。

大家有一个传统的说法：宗大师的缘起赞每天念的话，阎魔法王天天会跟着我们。

因为宗大师把空性的法讲得这么好，过去的祖师都没有讲这么清晰。

密集玛有“雪域智者顶严宗喀巴”，意为宗大师是西藏所有祖师中最顶尖的。

普及来说对空性解释得太清晰了，其他的各种殊胜太多了，包括密法方面也很多。

比如广论毗钵舍那、辨了义不了义、正理海、略论毗钵舍那、入中论善显密意疏等五部空性论。

缘起赞是宗大师通过对空性的圆满感悟，从心里赞美释迦牟尼佛。

所以缘起赞是宗大师来这个世界的心里愿望达成的表达，我们每天念也是跟着这个目的来走。

我从十五六岁开始就每天念缘起赞，几乎没有断过。有时每天念两次三次。

我们格鲁就有这样的说法：念缘起赞，阎魔法王就会跟着你。

诸佛最希望的就是众生都能修习空性。

三主要道：“凡事不贪著于三有乐（出离心），为使暇满有义故精进（菩提心），

彼等相信诸佛所喜道（空正见），有缘众以净意善谛听。”“诸佛所喜道”就是空正见。

三主要道讲空正见有五个偈颂。第一个偈颂是若没有空正见，解脱和成佛都不行。

第二个是“若谁于诸一切轮涅法，观见业果绝对不欺诳，息灭一切所缘诸意向，彼乃趣入诸佛所喜道。”“诸佛所喜道”就是空正见。所以空正见的名字就叫“佛喜道”。

这里是说，由于佛护念的缘故，所以魔无法靠近我们。“摧伏魔力”就是这样的道理。

**(2) 诸佛护念-了知：**意为佛从内心特别关照我们。

“了知”是佛从内心特别会看到会知道的意思。

佛陀一直会特别重视地看着我们，所以我们会得到佛陀护念我们的功德。

**(3) 如来佛眼观见-智慧观见：**佛陀常常会亲自显现，我们的修行会提升。

这里主要是讲空正见提升，比如宗大师靠近文殊菩萨的结果，他的空正见一直提升。

“智慧观见”是靠近佛陀的意思；“如来佛眼观见”是结果-我们会提升。

**(4) 近正等菩提-趣近：**跟如来越来越靠近的缘故，我们自己与成佛的果位也会越来越靠近。

因为已经得到佛陀果位的佛会常常跟我们互动，所以我们很快就会跟他们一样。

**(5) 大义利等-大利益：**明义释没有讲四种，只讲“大义利等”。般若八事七十义里面有提。

四种：义大、果大、利益大、异熟大。“大义利等”的理由就是“大利益”。

修空正见会带来四种好处。按照般若八事七十义的四重解释——

义大：跟佛陀互动，我们就不会离开佛菩萨。

果大：我们也会跟他们一样得到佛的果位。

利益大：未来的生生死死都会得到好的修学佛法的环境，跟佛菩萨在一起。

异熟大：我们会帮助别人。大乘行者唯一想的是利益有情，所以他的异熟果就是利益众生。

这些都是修空正见的功德。如果把次序改变一下，就是这个意思——

一是生生世世会有暇满的人身（利益大）；二是不会离开佛菩萨（义大）；

三是会很快成佛（果大）；四是成佛之后会利益一切如母有情（异熟大）。

**(6) 观境-能作事业：**“观境”指佛会帮助我们观对境(规划事业)。

比如宗大师后期常与文殊菩萨互动，他的所作所为等一切都是文殊菩萨规划。

比如这个人可不可以接触、到哪里去、去的时间的长短、要做什么事，都是文殊帮他规划。

包括来世要去哪里，都是请教佛菩萨来指定。

能作事业：意思是你的事业佛能来帮忙，所以我们去哪里都是佛来看。

**(7) 圆满一切无漏功德-圆满对治法：**空正见修好的话，会得到各种无漏的功德。

理由是各种执著都可以圆满对治，对治到执著就会得到无漏的功德。

修空正见的时候，不要把它当作单独个别的法来修，空正见就是一切。

空正见把布施持戒忍辱菩提心四圣谛皈依等一切法都整个绑起来、连贯起来。

空性也不是一个，有太多种的空性。因为执著心有太多种，所以同样空性也有太多种。

**▲所以空性是处处都可以修的，而且修一个法时用空性修，最能发挥这个法的功能。**

比如对布施的缘起越懂，布施就会做得越好。有空正见摄持，布施才会圆满。

怎么样会最懂缘起呢？就是不执著，以空正见来摄持，整个路就打开了。

空正见有太多种，所以这里讲“一切无漏功德”。

**(8) 说法士夫-说一切相智之法：**无上的说法者是佛，我们也可以做到这样。

原因是“说一切相智之法”，意思是佛具备一切相智，他常常为我们说法。

所以我说出来的肯定在世间也可以变成易了，因为佛一直为我开示的。

具备一切相智的佛，他是用一切相智的智慧为我们说法，我们也可以成为这样的说法士夫。

**(9) 不能坏离-为善友：**“离”是跟法离开；“坏”是魔的意思。

魔想让我们离开佛法，但是我们不可能离开，因为佛一直帮助我们修行佛法。

佛菩萨是我们的善友，围绕着我们帮助我们，无论魔怎样想让我离开佛法，他也做不到。

(音频八事七十义 2017HK-075)

**(10) 引生不共善根-心得广大妙法喜乐：**“不共”指与声闻独觉不共。

能够引生不共善根的功德，因为内心对广大妙法深生喜乐。

与小乘不共的功德为什么出现？理由是心得广大妙法喜乐。即以空正见修时，喜悦特别广大。

广论里面讲菩提心时说，一是利他的欲求心、二是自利的欲求心，需要具备这两种心所。

自利的欲求是想证得佛陀的果位，要利益众生是利他的欲求。

生起自利的欲求，首先要认识到佛陀的果位对自己最好，这样的认知非常重要。

自利欲求的意思：佛陀的果位对自己的好处比阿罗汉果要胜过无量倍。

没有佛陀的果位就没有办法利益自己，要有这种认知。

如果认识到，只有佛陀的果位才能真正满足自己对自利的欲求，

这种欲求越强，越不可能堕入小乘，在这方面会防护。

所以跟小乘完全分开，是对自利的认知的作用——

只有佛陀的果位才对自己真正有帮助，其它小乘的法根本帮助不了！

心里对这种认知很深刻的话，就不会被小乘的功德所吸引。

怎样能变成与小乘不共？主要是大乘的空正见的法对自己内心带来的喜悦特别大，  
这种内心对大乘法的满足和欢喜使自己与小乘的法更加远离。

#### **(11) 成就如所发誓愿之义—于彼誓愿深生随喜：**

当时有“我要利益一切如母有情”等各种发誓。“成就”就是会做到这些誓言的意思。

过去所发的誓愿肯定会成就，因为佛菩萨对我们所发的誓和做的行动一直会支持和随喜。

#### **(12) 完全摄持广大果的功德—欲求甚深法：**

修行者未来的生生世世修行的果报会越来越广大，摄持就是抓，他会得到非常广大的成就。  
理由是“欲求甚深法”，即他有深入修习大乘甚深法的心。

比如修菩提心和空正见时，他很想修法里面的更深层次的不可思议的精华，想把它挖出来。  
这很有道理，大乘的法越修感受越强，就越想怎样能让菩提心和空正见发挥出更大的力量。  
比如显教的菩提心和空正见到密乘的时候就更强，对境的道理更妙，有境心的品质越来越好。  
越修菩提心和空正见的效果就越发挥出来，所以越修越想修，想深入的欲求心越来越强。  
所以来世的果报比现在的更广大。

#### **(13) 饶益有情义—作有情事：**

这个也是讲来世，未来的生生世世具备饶益有情的能力。

理由是因为现在他就一直努力地做利益众生的事。

造作等流果就是今世做什么，来世就会往那个方面发展。

#### **(14) 一切时必得—得圆满般若波罗蜜多：**

这个也是讲今生与未来的生生世世。

“一切时”就是生生世世；“必得”指得到佛母。即生生世世必定会得般若波罗蜜多佛母。

声闻独觉修基智；菩萨修道智；佛修相智。

或者说基智是声闻独觉的佛母；道智是菩萨的佛母；相智是佛的母。

母是满足的意思，比如小孩要什么是由母亲来成办。

基智会满足声闻独觉的希望；道智会满足菩萨心中的希望；一切相智会满足诸佛的愿望。

现观庄严论的所有内容都来自般若经，是般若经的隐义。般若经的隐义和显义就是佛母。

有了般若经中隐义的道次第的法和显义的空正见的法，菩萨的所有愿望就可以达成。

这里讲菩萨未来的生生世世必定得到隐义和显义的证量，因为今世他对般若经有完整的闻思修。

也可以说造作等流果，也可以说领受等流果。

萨迦班智达说，我们学习佛法，不可以说年龄大了就不学了。

要想来世修得好，必须要把今世的因种下去。发愿和祈求不是真正的因，要打开书真正地学习。

比如安慧菩萨在阿毗达摩方面比世亲更伟大，因为这是前世他当鸽子时听世亲讲法的结果。

萨迦班智达的名句：如果明天死，最好的准备就是听闻和学习佛法，这是真的能掌握的。

这里也是这个意思，未来的生生世世必定会得到，因为今世你已经有了圆满的闻思。

为什么讲这十四个功德，因为如果我们常常思维这些加行的功德，心里对十九加行会更加欢喜。

“于彼诸无倒之加行中，由欢喜出生获得十四种功德”，欢喜的作用是更加努力地修加行。

界限：大乘资粮道乃至佛地当中。为什么是从资粮道开始，因为这是指一般的大乘加行。如果是此品直接主要说的加行功德的界限，那就应该从加行道暖位开始。

#### 【第4<sup>(34)</sup>义】加行的过失（46）

**定义：**第4义（改为「第4义」更恰当）：在《现观庄严论》的「失」中，「对于加行的产生、安住及加行圆满〔三者当中〕的任何一个造作障碍的魔业」就是「加行的过失」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有从「〔加行须〕藉由广大辛劳乃能证得〔，由此疲厌〕」至「对于非如实的对境，产生欢喜」的四十六种，亦即有：依于自身的二十种加行违缘、依于自他任一二十三种顺缘不具足、依于他人的三种〔加行〕违缘。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「当知诸过失，有四十六种。」

**界限：**存在于未入道至第七地当中。

加行就是菩萨的修行，菩萨的修行最终还是空正见，这些是在菩萨空正见修行中的一些障碍。有的是不让我们产生空正见，空正见有各种各样的，有的不能生起，即产生方面的障碍。有的是已经生起，但是无法在内心当中继续保持，很快就消失，即保持方面的障碍。有的是有保持继续，但是没有办法增长，不能变成圆满，即增长方面的障碍。

“魔业”不是指外面的，一切魔都是自己内心的东西，比如烦恼魔、蕴魔、死亡魔、天子魔。至尊法幢的八事七十义中加行有十九，现观庄严论和明义释中都是二十。因为现观庄严论的第六加行“劬劳久证（资粮道）”是过失，即四十六过失中的第一个过失。但是也可以说“藉由广大辛劳乃能证得”是时间长和需要付出努力的问题，不是得到的问题。如果从后面得到的角度说，这个加行还是一个好的东西。

#### 一、依于自身的二十种加行违缘（20）

【明义释】如是云者，辨久乃生，辨乃卒生，身躁扰，心躁扰，非理所生之读诵等，执着取舍之因，退失应取之因，退享妙味，退失一切时受持最胜乘，退失恒常之所为，是初十相。退失因与果之系属，退失无上，于种种境中众辨卒起，贪着文字书写，执着无事，执着文字，执着无文字，作意于境等，味着利养恭敬称誉诗颂，善巧于寻求非道之方便，是次十相。

[1]从快慢的角度有两种：

(1)辨久乃生，(2)辨乃卒生：读书时不马上结论，而是特别明白时才结论，时间太久不敢分辨。有些人是还没有明白马上就敲定了。一个是太慢的问题；一个是太快的的问题。太快肯定不对，因为佛法是蛮有深度的东西，需要时间才能判断。但是时间太久也有问题。

[2]从身语意的角度有三种：

(1)身躁扰：以不恭敬的身体姿势读书或作功课。  
(2)心躁扰：作功课的时候不专心，心散乱，心里有各种恶的念头。  
(3)非理所生之读诵等：这是意乐方面的，是从出家众的角度，比如读诵时以供养多少为意乐。应该是以利他的心来念诵。这三个是身语意的粗重习气。



**[3]从大乘退步的角度有七种：**

**(1) 执着弃舍之因：**有人跟我们讲，大乘的菩提心和空正见的法太难了，这就是舍弃之因。他讲这样的理由时我们应该马上反驳他，心不要跟着他，不要接受他，不要认可他的理由。如果接受了他的这些理由，就会从大乘退出来。

**(2) 退失应取之因：**我们不应该退失成佛的信心，因为对成佛所作的努力就来自于这个信心。所以这个信心就是应取之因。“我能成佛”的信心要不断加强，不可以退。我们学习或看书的时候，要找出一些理由把这个信心建立起来，不要退失。

**(3) 退享妙味：**妙味就是前边说的喜悦，菩提心和空正见的修行会带来舒服，要认出来。如果你没有认出或没有享受这种舒服，就等于退失享受。这种享受人人都有，如果有一点观想菩提心和空正见，确实有一种舒服。不要从这种享受中退出来，要让它越来越增长。

所有的佛法都是这个道理，大小乘及世出世间的一切证量都来源于止观双运。

其中的道理是，无论修什么样的法，都是以定与慧来修。

修定的时候就会有身心轻安，修慧的时候身心轻安更高级。

为什么强调以止观双运修才能成就，其中一个原因是身心的舒服并在一起，这样才会走上去。

**(4) 退失一切时受持最胜乘：**大乘是最殊胜的，胜过小乘多少倍，这种认知完全不可以退。

**(5) 退失恒常之所为：**上面是讲自己得一切相智的果位是最殊胜的。

这里是讲要得到一切相智的果位，一定要选择大乘，永远不可以选择小乘。

**(6) 退失因与果之系属：**用小乘法得到一切相智的追求是因果不对，有这种认知是违背因果。对这个因果的认知一定要清楚，要得到一切相智必须要以大乘法，对此认知不可有一点点退失。

**(7) 退失无上：**“大乘小乘差不多”，这种认知不可以在脑子里出现。

必须明确：大乘法是最顶尖的，小乘法是下面的，这种认知不可以退失。

**(音频八事七十义 2017HK-076)**

明义释确实很重要，要学现观庄严论，必须要背明义释，这里有好多现观庄严论没有提出来的。比如十四功德，根本颂里只提了第一个，四十六过失也只提一句“当知诸过失，有四十六种”。所以如果不读明义释，根本就不会知道什么是十四功德、什么是四十六过失。

**[4]修时不精进、心散乱有八种：**

**(1) 于种种境中众辩卒起：**对世间的色声香味触的享受非常重视的心态，心里就有散乱。虽然是学佛者，但是对装饰等物质执著，也是散乱。

**(2) 贪着文字书写：**重视学的方面，不重视修的方面。把一生的主要精力放在文字方面，不重视与心的结合。

**(3) 执着无事：**就是落断边。应该是修空性时打开智慧，而不是停掉想法或者否定想法。修空性不是心掉在一个角落而执著，那就无法打开眼界，因为这样做与修空性相反。真正修空性是破除落在一个角落的执著，打开眼界，打开思路，对各种各样的缘起以无量无边的连贯的角度来辨别。



如果修空性时像把电源断了一样，那是不对的，修空性不是什么都不想。

**(4) 执着文字：**文字不是般若经，真正的法要在内心里面生起。

佛写的经和菩萨写的论是世俗谛的法宝，胜义谛的法宝是书里讲的法，比如菩提心与空正见。

真正的法在我们的内心生起的话，它真的会救我们，这才是法宝。

三宝里面真正能够救我们的是法宝，所以皈依法是真正的皈依。

房子里有满满的大藏经，不见得它会救你。书里面讲的要变成证量才是法宝。

所以法宝分为世俗谛的法宝和胜义谛的法宝。

世俗谛的法宝就是表面上是这么分的；胜义谛的法宝是真正的法宝。

同样，我们真正重视的不是般若经这部书，而是书里面的内容。

文字本身不是真正有价值的东西，所以不要有了般若经就满足，我们需要有的是心里面有。

**(5) 执着无文字：**这个与“执著无事”有点像。（即落断边）

真正修空性的时候不需要文字，但是完全否定文字也不对，因为修空性需要很多学习。

世尊当时有授记：我们必须跟随龙树才可以了解空性。

意思是必须要学习，而且学的时候要找很棒的老师和正确的书，才可以学到空性。

没有学就可以抓到空性的法，这是不可能的，所以认为无文字就可以抓到般若经是不对的。

第（4）和第（5）是从两个方面说：

把文字当作般若经，家里有了，这是不对的；什么都不用读就可以学到空性，这个也不对。

▲好好读祖师大德说的修大乘的时候会出现什么过失，对自己学习佛法有很大的帮助。

**(6) 作意于境等(应该是“作意于般若等”)：**如果以学者的方式对般若经想看想听，是过失。

比如有些人对学很重视，对修不怎么重视，因为他在学的过程中有一种舒服——

他会听到一些没有听过的道理，学到一些不曾了解的新的东西，他就一直学、一直学。

实际上他一生只是在读而已，没有调伏到自己的心。

喜欢读书的人有一个共同的特点：

懂的多了是一种享受，他喜欢这种享受，就以这种追求来读书。

实际上你了解的东西是带不走的，

心的续流提升才真的可以带到来世，所以心的品质要一直改变。

**(7) 味着利养恭敬称誉诗颂：**以得到供养和赞扬为享受而去追求。

不是以懂为享受，而是懂了之后人家会供养赞扬，他的心里就追求这种享受。

**(8) 善巧于寻求非道之方便：**有的人自认为对各个宗教和佛教的各个教派很懂，混在一起解释。

当然所有的宗教都会有帮助，但并不是处于上下都一样的位置，各个方面都有很大的区别。

“非道”就是不合理的，其它的宗教和佛教内部的其它宗派都有一些问题。

但把这些混在一起以非道来解释，从中找出一个所谓的“真理”或方法，这是根本找不出的。

而你却装作智慧很高，越解释越糊涂，路越歪，这样的寻求是不对的。

“善巧”：自认为我很厉害，认为自己在这方面有各种诀窍，以各种方法混在一起乱解释。

有的学者把佛道儒放在一起糊里糊涂地解释，也有人把这些放在一起供，完全不对。

兜率百尊仪轨：戒律清净并且多听闻，谄菩提心见行清净等，

善慧第二胜者之教法，无有混杂传记愿延续。

这首偈颂是第五世法王的祈愿文，意为宗大师的教法不可以与其它教法混杂来抓，

不可以从大圆满的角度、从大手印的角度等其它的名字来解释宗大师的教法，不可以啊！

宗大师教法有严格的定义和用词标准，不可以以广博学者的姿态与其它混杂在一起解释。

第五世法王不分教派，红教等都接触，写了各个教派的书。

但是他写的时候很严格，写格鲁的书完全用格鲁的词，写宁玛派的用宁玛的词。

名相的后面肯定有性相，所以不要混杂。

有的人以外道来解释成佛的方法，完全不对的。“方便”指能成佛的方法。

## 二、依于自他任一的二十三种顺缘不具足 (23)

【明义释】如其数，诸听者与说者，随属前者与后者，由欲乐与懈怠而退失，由欲求之境互异而退失，由少欲与恶欲而退失，具不具杜多功德，善与非善之法，好施与悭吝，乐施与不乐受，略说与广说之智，知不知十二分教法义，具不具六波罗蜜多，是第三组十相。如彼结合，善巧于方便与非方便，已得与未得陀罗尼，欲不欲书写文字，离未离贪欲等之四相。

第一类是跟自己有关的(20)；第二类是与自己和他人都有关的(23)；第三类唯与他人有关(3)。

[1]依师方面的有十四种(听者与说者中，偏向于说者有问题)：

(1) 诸听者与说者，随属前者与后者，由欲乐与懈怠而退失：

听者是欲乐；说者是不欲乐。就是老师不对，学生很精进、老师不精进。

当然遇到不精进的老师是自己的问题，但是关系到老师。但是这里没有说老师不对。

(2) 由欲求之境互异而退失：虽然听者和说者都有欲乐，但是欲乐的对境不一样。

意为虽然两个都精进，但是精进的方向不一样。

(3) 由少欲与恶欲而退失：自己很喜欢生活简朴少欲，但是老师喜欢吃好的、住好的。

这也是自己的问题。“恶欲”是说法者，欲望很高。

(4) 具不具杜多功德：有人修苦行，一生不躺着睡觉，住山洞或树下。有十二种头陀行。

自己是具杜多功德；老师不具杜多功德。老师跟学生没有配得上，这就是一个问题。

(5) 善与非善之法：自己在累积善根方面非常精进，老师则不是那么用功。

(6) 好施与悭吝：自己很喜欢布施，老师则很悭吝。

(7) 乐施与不乐受：自己很想供养老师，老师却不喜欢接受。

(8) 略说与广说之智：自己很聪明，讲一点就懂了，但是老师把我当作没有懂，一直解释。

(9) 知不知十二分教法义：自己懂得广泛的经论，但是说法者没有那么广泛地懂经教的法义。

(10) 具不具六波罗蜜多：说法者不具备六波罗蜜多。

(音频八事七十义 2017HK-077)

(11) 如彼结合，善巧于方便与非方便：听者弟子善巧于方便；说者老师则非善巧于方便。

就是没有找到一个好的老师的意思。

应该是老师说法很善巧；弟子学的时候也能够随着老师走并且吸收，需要这样配合起来。

**(12) 已得与未得陀罗尼：**这个“陀罗尼”指不忘陀罗尼。

陀罗尼是咒语的意思，另外也有不可思议的特异功能的意思。

比如心经说“是大神咒”，意为空正见的加持力是无法解释的，太神了。

这里重点是讲不忘陀罗尼，就是记忆力特别强，读了多少书，全部都是一字不漏地记得。

有这种功夫当然是好，但也不一定是那么了不起，比如提婆达多就有这种不忘陀罗尼的功能。

这里是说，弟子有这种功夫，老师的记忆力就没有这么强。

**(13) 欲不欲书写文字：**弟子造论的功夫比较好；老师对此根本无兴趣。

实际上是也要写论的意思，“不欲”是一种障碍。

六种智慧或七种智慧里有讲、辩、写，这三个就等同于甚深智慧，详细列出来就是七个智慧。

因为进行讲、辩、写的时候，智慧越来越深入。

讲时需要有深的智慧；辩论时智慧就更深入了；再整理成论文写出来就最深入了。

所以写很重要，所以同学们把自己的笔记整理出来，了解得更透彻。

所以学习时也要讲、也要辩、也要写，这些是很重要的。

**(14) 离未离贪欲：**五欲方面的贪心、脾气不好的嗔心、不能进行逻辑区分的疑、昏沉和睡眠的懈怠、修行时处于沉掉状态，共五个障碍。（五盖）

弟子没有这五种障碍，比较清净；老师则有其中一个或几个障碍。

## **[2]唯自己方面的两种过失**

以上是初组十相、次组十相、第三组十相、四相，下面是唯自己方面的，讲到两个。

**【明义释】**(1) 不往恶趣，(2) 乐往善趣等之二相。

这是下士道的问题，为了自己而不喜欢堕三恶趣，或者说不愿意为了他人而留在三恶趣。

菩萨是利益众生的心态，哪里的众生苦就要去哪里，菩萨就需要有这种勇气。

如果有哪里的众生苦就要去哪里的心态的话，那么对增上生的地方就没有想去。

所以，以自私的心态对三恶趣不想去、对增上生的享受很喜欢，这是两种障碍。

## **[3]七种过失(说者与听者中，偏向于听者弟子有问题)：**

**【明义释】**说者与听者之前者与后者随一系属者，喜独处与乐众眷属，无随行机会与乐随行者，欲少许财物与不喜施彼，往有或无命难处，是第四组十相。

同理之结合，往不往饥馑处，往不往盗贼等乱处，乐不乐施主数相追随等之三相。

**(1)喜独处与乐众眷属：**说者老师喜欢清净独处；听者弟子喜欢热闹。这是弟子身上的问题。这是两个不配的问题。两个中间主要是偏向于听者有问题。

**(2) 无随行机会与乐随行者：**听者弟子喜欢多人随行，就是喜欢跟着老师的人多一点。

说者老师不喜欢多人跟，所以他不给跟着他的机会。这两种是不配的。

人多了肯定会品质不好，而品质是最重要的，多与少没什么重要。

当然如果为了品质好，需要一定的数量来保证，但还是品质最重要。

比如龙树菩萨只培养了一两个人，就弘扬了几千年的教法。

**(3) 欲少许财物与不喜施彼：**老师需要少许财物，这是应该要的，否则吃住不行。

但是弟子一点点都不给，或者特别吝啬。

**(4) 往有或无命难处：**老师到有命难的地方去弘扬佛法，弟子则非常不愿意去，不跟随。

**(5) 往不往饥馑处：**老师到吃不到东西的地方去弘扬佛法，弟子不愿意跟随。

**(6) 往不往盗贼等乱处：**老师到强盗多的地方去弘扬佛法，弟子不愿意去。

**(7) 乐不乐施主数相追随：**老师想帮助功德主，弟子不想帮助功德主。

功德主对我们有帮助，所以我们应该照顾功德主，不帮助就是有问题。

### 三、依于他人的三种加行违缘 (3)

**【明义释】魔作离间，伪说，令生贪爱非如实境等之余三相。如是有四十六种过失。**

**(1) 魔作离间：**修行比较好的时候魔来障碍，他喜欢世界很乱，他希望教法毁灭。

他喜欢修行好的人少一点，修行人多的时候他就不高兴，魔的本性就是这样。

你精进修行时，他有时会现作佛的样子或本尊的样子，或者是个精进的修行者或者学者。

“作离间”就是使僧团不和谐或挑起教派之间的矛盾。

因为他自己现作修行者，所以就搞得更乱。(混淆是非)

所以我们说，教法的毁灭是从里面的问题来毁灭的，不是从外面。

**(2) 伪说：**把邪见的法变成了正法，就是伪装成很有道理很好听的样子，把法搞乱。

现在世界上那些怪的教法好像很兴盛。

**(3) 令生贪爱非如实境：**用“贪”有点不太对，应该是“欢喜”。

意为不应该欢喜的地方让我们生起欢喜心。“非如实境”就是不应该欢喜的地方。

比如一些修行人有时遇到障碍，魔化作阿弥陀佛或释迦牟尼佛或观音菩萨在他面前出现，让修行者对他生起恭敬心或欢喜心，实际上这是不应该欢喜、不应该跟随的地方。

这三个是魔从外面干扰我们：第三个相当于化作佛、第二个是化作法、第一个是化作僧。

我们皈依的对象是佛、法、僧，魔就化作这些来骗我们。

般若八事七十义实际有两种分法：一种是看待自己(20)、看待自他(23)、看待他人的分法(3)。

另一种是从违缘和不具备顺缘的两种角度的分法。虽然没有这样分，但是可以这样理解出来。

因为我们的障碍有两种：违缘是障碍、顺缘不具足也是障碍。

第一依于自身的二十种加行违缘和第三依于他人的三种违缘都是违缘；第二种是顺缘不具足。

般若八事七十义与明义释对照：明义释把第一种细分为四、把第二种细分为三、再加第三种。

违缘与顺缘不具足是两码事，中间的二十三个顺缘不具足是不圆满，就是没有那么严重。

所以四十六个过失中，刚好一半是违缘、一半是顺缘不具足。

**【讲记】**学习这些对自己修行以及平常观察都有帮助。《现观庄严论》的第一和第四品很重要，以前不管大昭寺还是上下密院，虽然没有详细阅读整个五部大论，但《现观庄严论》的第一和第四品是不得不读的。所以有可能的话，这两品是需要读的，并且读的时候要结合《明义释》。



界限是存在于未入道至第七地当中，意为第八地以上就没有这些加行过失了。

瑜伽行中观自续派说八地以上烦恼障或实有执著、法我执和补特伽罗我执是有，但没有现行。

中观应成说八地以上连不现行的烦恼障都断了，只剩下执著心的习气或者所知障。

中观瑜伽自续派认为大乘行者成佛时，烦恼障和所知障是同时断的。

这两个派有差别。但无论如何，二者共认八地以上现行是没有的。所谓的这些过失都是指现行。

### 【第 5<sup>(35)</sup>义】道般若波罗蜜多的瑜伽（加行性相）(91)

**定义：**第 5 义（改为「第 5 义」更恰当）：在《现观庄严论》的「及性相」中，「以能证得〔道般若波罗蜜多的瑜伽〕自身的所证——果般若波罗蜜多——之方便——止观双运——所摄持的菩萨瑜伽」就是「道般若波罗蜜多的瑜伽」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有四种如下：(1) 智相、(2) 胜相、(3) 作用相、(4) 自性相。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「由何相当知，即性相分三，谓智胜作用，自性亦所相。」

**界限：**存在于大乘资粮道至相续后际当中。

加行的过失学完了，现以我们要学习性相，性相是表达名相的功能。

大乘所要修的是道般若波罗蜜多，果般若波罗蜜多是所要证得的结果。

“道般若波罗蜜多”是**名相**，它的**性相**是——「以能证得〔道般若波罗蜜多的瑜伽〕自身的所证——果般若波罗蜜多——之方便——止观双运——所摄持的菩萨瑜伽」。

道：能到达彼岸的方法。道般若波罗蜜多：能够证得果般若波罗蜜多的修行方法。

止观双运所摄持的菩萨瑜伽：这里没有讲到“缘空性的止观双运”，这个要加行道以上才有。

世出世间一切法的证量都要靠止观双运来获得，包括大悲心和菩提心：

无造作的菩提心生起需要止观双运来摄持。当然三大寺的六个札仓有不同的说法。

其它札仓的书我也看过，但是我觉得色拉杰的至尊法幢说的比较有道理。为什么——

**广论**在讲止观时引**解深密经**来成立：所有大小乘的证量以及世间的证量，都是靠止观获得。

**菩提心**是出世间法中非常重要的证量，所以肯定要以**止观双运**来修行。

所以这里至尊法幢讲到，修道般若波罗蜜多需要止观双运。

**变成证量**的意思是与我们的**心续**完全结合，如果是偶尔出现菩提心，那就不叫证量。

偶尔出现不等于自己的心真的改变了。我们要入大乘，心就要改变，菩提心应该时时刻刻保持。

**菩提心应该与我们的身心结合**，修菩提心时身心很舒服，离开了菩提心就受不了，非常不舒服。

在这种情况下，我们的心就完全转变了。（以止观双运的证量，才能真正改变心）

大悲心也是如此，如果以止观双运修大悲心，就身心舒服得不行，没有修大悲心时就身心低落。

为什么强调所有的证量要由止观来生起？

我们的心完全专心于法的功夫就叫**止**；专心之后对这个法**深入地体悟**就叫**观**。

这两个阶段都需要与身心的舒服结合，所以止的时候也有**身心轻安**；观的时候也有**身心轻安**。

其结果，止和观的状态都离不开。可不可以举吸毒的例子啊？就像他离开了毒品就非常不舒服。

如果结合止观双运来修大悲心和菩提心的话，那真的就离不开这些法。



这里讲的止观双运就是这个意思。

从这里要了解，不管什么样的证量，都是非常明了的法理，不是不清不白的，也不是情绪化的。像透过菩提心可以证得佛陀的果位，在止观双运中是清清楚楚地看到，“观”就是真的看到。如果不是这样在止观中真正清楚地看到法理，那就只是在情绪当中，根本就达不到量。要了解，所有的证量都不是情绪的状态，它完全是在清清楚楚的明亮当中观而生起的。所有的法都必须以闻思修来生起，即闻慧、思慧、修慧。

所谓的止观的“观”就是修慧那个层面的慧，是在体悟当中非常清楚地看到法理。

观需要非常强的专注力，所以观的前面需要有止。

止也好、观也好，都需要深入到我们的身心，即身心轻安。

越安住身心越舒服，这是止的身心轻安；法理观得越清楚身心越舒服，这是观的身心轻安。

以这两个阶段的身心轻安生起一种证量，这个证量是非常稳定的，这样才叫真正的证量。

要有稳定的证量才叫入大乘资粮道，所以入资粮道必须要有止观双运所摄持的菩提心。

如果不稳定，这几天像米拉日巴一样精进，过几天又散乱放逸，那前面的精进就是假的。真正的精进是整个人的性质变了的那种状态。

这里我主要强调的是道般若波罗蜜多需要止观双运，这是至尊法幢特别强调的。

当然除洛沙林和\*\*两个之外，其它的札仓都认许入资粮道需要止观双运。

我们平常说的“瑜伽”是把两个并在一起或者结合的意思。

比如密乘里面讲的上师瑜伽，意为我们可以证得上师的果位，而且上师是本尊的体性。

把上师和本尊并在一起，我们跟上师也是体性一。

显教中讲的瑜伽是指止观双运，把止和观并在一起。

道般若波罗蜜多的瑜伽分为四种：智相、胜相、作用相、自性相。

▲《现观庄严论》里面对这个部分用的是“性相”这个词。

现在是要把道般若波罗蜜多这个部分好好了解，这个部分叫“性相”——

即智的性相—智相、胜的性相—胜相、作用的性相—作用相、自性的名相—自性相。

四相之间的关系：前三是能表相、后一是所表相。“性相”就是能表，“名相”是所表。

现观庄严论：由何相当知，即性相分三，谓智胜作用，自性亦所相。有法是“道般若波罗蜜多”。

①智相：对道般若波罗蜜多智慧方面的解释；②胜相：对道般若波罗蜜殊胜特质的解释；

③作用相：道般若波罗蜜多有什么作用；④自性相：对道般若波罗蜜多本性的解释。

智相、胜相、作用相要有一个有法，这就是它的本性，即自性相，或者叫所相，或者叫相依。

“相依”是有法，比如瓶子是相依，无常是名相，刹那是性相。瓶子有法，是无常，刹那性故。

相依：用性相来表达名相时的所依，即有法就是相依。

“亦”的意思是不仅要把三个能相列出来，所相也要列出来，所以共有四个。

**【明义释】由应取功德与应舍过失，当修诸加行，而了知性相是彼之前导，（故）过失之后乃说彼等性相。**

“了知性相是彼之前导”：要修加行，首先对所要修的加行的性相要非常清楚，所以讲性相。

这里用的是“加行”；般若八事七十义里面用的是“道般若波罗蜜多的瑜伽”，一样的。明义释与般若八事七十义翻译的似乎不一样。

【明义释】如是云者，(第一段：)依能成就之能作（表述为「依成就能作」更恰当，对应后面的「依成就作业」），以由此能相诸加行，即智相、胜相与作用相；

(第二段：)依成就作业，以彼等是所相，是自性相之性相，性相者当知有四行相。

这里讲到“能作”和“作业”，“作业”这个词你们理解有点难度，实际上就是能作和所作。分为两段：智相、胜相、作用相是第一段能表；自性相是第二段所表或者相依，就是对境。自性相是从对境的角度加了一个“相”字；前三是真的能表或者行相，所以有“相”字。所以前三的“相”与第四个的“相”，有不同的原因。

前三成立的是从能作方面的，后一成立的是作业方面的，实际上翻译成所作就可以了，即相依。意为：具备这样特质的对境，它上面的智慧有什么不同、殊胜有什么不同、作用有什么不同。现观庄严论的“能相性相”表达的角度不一样：前三是能作的角度、后一是所作的角度表达。这四个都是表达，所以这四个都可以叫“性相”。现观庄严论：行相诸加行，德失及性相。

## 一、智相（48）

**修基智的智相（16）**彼中，智相以有三智之差别，初说一切智门之智相。

这里讲道智般若波罗蜜多，前面讲了知声闻道的道智、了知独觉道的道智、了知大乘道的道智。菩萨修行道的阶段，小乘的法也修、菩萨的法也修、佛的法也修，基智道智相智他都要具备。智相分三：基智（一切智）方面有智相、道智方面有智相、相智方面也有智相。就是从三智等各个角度了解菩萨的智慧。第一个智相中的基智相有四首偈颂，共十六种。

【明】如是云者，了知如来出现世间，世间无坏，众生心行，心摄，心散，心无尽相，心具贪等，等所摄是心离贪等，广心，大心，无量心，识无见无对，不可见心，出心等，出等之真如相，如来证真如并为他显示，由如是十六智相，能如理如实相诸一切智之加行，是一切智所摄之智相。P68

知如来出现，世界无坏性，有情诸心行，心略及外散。

知无尽行相，有贪等及无，广大无量心，识无见无对。

及心不可见，了知心出等，除此等所余，知真如行相。

能仁证真如，复为他开示，是摄一切智，品中诸智相。

什么叫基智：这是菩萨在基智方面的智慧。“基”指四圣谛或者轮回与涅槃的基本的本性。

“谛”指本性，因的阶段是集谛的本性；果的阶段是苦谛的本性。这是轮回的因与果。

果的阶段是灭静妙离的本性；因的阶段是道如行出的本性。这是涅槃的因与果。

大自然的本质就是这样，它因果的法则就是这样。有道谛才有灭谛；没有道谛就不会有灭谛。

轮回也是一样，有烦恼和业肯定有苦，不想苦也还是有苦，轮回的本质就是苦。

这是大自然的法则，没有办法逃避的。了解这些基本的本性的智慧，就叫基智。

一切智的“一切”的意思：轮回方面也懂、涅槃方面也懂。

这样的基智是声闻独觉修的，他们通过修基智来脱离轮回，得到罗汉果。

菩萨也修基智，而且他修得比声闻独觉更厉害。

**(1) 了知如来出现世间, (2) 世间无坏:** 意思是轮回和涅槃他都懂得。

即名言中怎么安立怎么存在，他特别懂；胜义中怎么不存在，也特别懂。

“如来出现世间”意思是名言中怎么存在；“世间无坏”意为胜义中怎么不存在。

就是对世间和出世间都是彻底地懂的意思。

(音频八事七十义 2017HK-079)

菩萨在修道般若波罗蜜多之前，首先要好好了解道般若波罗蜜多瑜伽。

菩萨要修一切智、道智、相智。菩萨透过道般若波罗蜜多瑜伽修一切智时有十六个表达。

“是一切智所摄之智相”，智相就是道般若波罗蜜多瑜伽在智慧方面有什么特质。

“智”指智慧；“相”是让我们了解，比如性相(能表)是让我们了解法的功能。

道般若波罗蜜多的特质有三：一切智方面智慧的特质、道智方面的特质、相智方面的特质。

因为道般若波罗蜜多瑜伽所修的对境就是三智。“智”指觉悟，是透过十六个形容来了解。

“了知”要加到十六个智相中每一个的前面，是对智慧或者觉悟的形容。

谁来了知？道般若波罗蜜多瑜伽来了知。

了知什么？以道般若波罗蜜多瑜伽修基智的智相时有十六个特质。

前两个讲过了，现在从第三开始讲心的状态。

菩萨修一切智的时候，主要修的是四圣谛，也可以说修补特伽罗无我。

因为一切智主要是讲轮回与涅槃的基本因果法则，即法的本性，这方面的道理就是四圣谛。

或者说，有我执，就有轮回；有无我，就有涅槃。

对四圣谛修得圆满的话，对我执会把我们害到什么程度、

无我对我们会有多大的帮助，对这些会有透彻的体悟。

对于内心的执著怎样生起、之后又怎样变化、后来又怎样越来越恶化、有什么样的恶果，

以及无我的心怎样生起、怎样消灭我执、怎样在无挂碍当中涅槃，内心会有透彻的觉悟。

下面就是对这些方面的解释——

**(3) 了知众生心行:** 众生无量无边，每个众生起心动念的各种情绪波动都了解得特别清楚。

修基智的道般若波罗蜜多瑜伽有法，了知众生的心行，这也是菩萨修基智的特质。

**(4) 了知心摄、(5) 心散:** 此二是对比。心摄是无分别不执著的状态；心散是执著的状态。

菩萨自己修无我修得好的结果，对心不执著的状态和心有一点点执著的变化都会透彻了知。

**(6) 了知心无尽相:** 了知心续永远不会断。自杀的人认为死后心续会断。

相信有前后世的人不敢自杀，因为来世会去哪里不知道，不如先活在这个世界里，有点怕死。

只相信有今世、不相信有来世的人反而不怕死。

我们佛教认为心的续流是一直有的，无始无终。即使轮回结束了，心续也还是在。

对心的这种本性能够透彻地体悟也不是那么容易的。“相”在这里是本质的意思。

有法是“修基智的道般若波罗蜜多瑜伽”，所立是“了知心无尽相”。

**(7)了知心具贪等、(8)了知等所摄是心离贪等：**

对生起贪心是什么状态、离开贪心是什么状态了知得特别清楚。

因为菩萨自己亲身走过这条路，心里了解贪心是什么样，然后对治并远离。

“具”的意思是贪等烦恼都是客尘，不是心的本性。

**(9)了知心广、(10)了知心变大，“大心”应该是心变大。**

这两个讲的是心的胜义谛和世俗谛。

胜义谛为什么要用“广”，因为空很庞大，比如密乘说“从空状中”一切都出现了。

整个宇宙从空中出来，所以空可以容纳一切。“心广”就是心的空间特别大，胜义谛的角度。

“心变大”是指从世俗的表面来说，心一直在变，一执著之后，变得不断庞大。

比如有了我，就有我的、你的、他的，然后从那边又变出好多，越增益越多。

对心的世俗谛体性和心的胜义谛体性，菩萨了知得特别透彻。

**(11)了知心无量：心依赖缘起，它依赖前面、前面依赖更前面，没有量的限制，永远在依赖当中。**

如果有不依赖的情况，那就变成不是缘起了。

菩萨看到心一直处于对缘起的依赖中，完全没有界限，他对这个了知得很透彻。

**(12)了知心无见无对：就是没有办法把心显示出来给你看，因为它不是色法。**

如果认为心就是神经之类的，那就不对了。菩萨对这方面了解得非常透彻。

**(13)了知不可见心：刚才是讲没有办法以根识来看见心。**

“不可见心”意为以第六意识或五神通也没有办法看见心。

这个看不见的意思是胜义中看不见或者找不到，施設义找不到，不是真的看不见。

**(14)了知出心等、(15)了知出等之真如相：“等”里包含心的真如相。**

此与前面的第七和第八相似，“具贪等”，“等”里包含离贪。具贪与离贪是对立的。

这里是从出心和真如这两个方面解释。

“出心”指的是十四个无授记的见解，中论的第二十七品叫观邪见品，讲到这十四个见。

出心指不了解心的本性，就增益出各种见解，其中比较糟糕的就是佛都不理的十四无授记。

“无授记”就是佛不会给我们开示的意思。

因为请教的时候，佛回答“是”也会害我们；佛回答“不是”也会害我们，故佛没有办法答复。

这十四个是非常坏的见，我们常说要远离十四个见，这是很好的意思。

“出心”就是不认识内心的本性，增益执著，这种状态严重的时候，佛就不理我们。

十四见：常与无常方面四个；有尽无尽四个；如来涅槃之后存不存在四个；我与五蕴一与异。

体性一也不对、体性异也不对，因为“我”本身就不存在。

心的本性是真如相，意为心的本性是自性空，即完全没有什么可增益的、可执著的。

**(16)了知如来证真如并为他显示：佛对心的本性真如圆满觉悟之后，为众生开示。**

心的本性就是如来，把心的空性显现出来就是成佛。

你们有可能想，我们现在已经有了心上面的空性，是不是我们就已经显现了心上面的空性了？

比如杯子在这里，那杯子上面的空性也在这里，杯子与杯子上的空性是俱生的。

所以我们的心与其上的空性也是俱生的，那是不是显现了呢？不是。

佛性指的是心上面的空性，不可以说我们的佛性已经显现了。如果佛性显现出来，那就成佛了。

佛性的意思是将来成佛时会显现出来的体性，这种“性”是现在就有的。

所以必须在将来成佛的时候才可以说，佛性显现出来了。

佛性有两种：自性住种姓、随增种姓。二者中，自性住种姓是主要的；随增种姓不是主要的。

所以我们说的“佛性”真正指的是自性住种姓。

七十要义的第四义是大乘正行所依的自性住种姓，是说菩萨是依靠自性住种姓才成佛的。

所谓的自性住种姓认出来就是心上面的空性。这个时候讲的“自性”是就空性的意思。

不可以说我们心上面的空性现在就显现了，因为自性住种姓没有显现，佛性也没有显现。

我们的自性住种姓被各种烦恼和业障盖起来了，成佛时才会显现出来。

“如来证真如”：心的本性是真如。谁来证这个真如？如来成佛的时候才证悟它。

意思是成佛的时候才挖出来真如，即成佛的时候才把心的本性挖出来。挖出来就等同成佛了。

这样挖出来之后他给众生开示：我真正证得了心上面的空性。

这里是说，菩萨清楚了知如来怎样证真如以及证真如之后怎样为众生显示。

这里共是十六个，从第三“众生心行”开始，全部都是心方面的表述。

这十六个表达菩萨修基智时，一切轮回和涅槃都是从内心变化，而且心续不会断，一直存在。

众生是以心的变化来轮回、以心的变化来结束轮回、出现涅槃，菩萨对此特别清楚。

对这些清楚，就相当于他修基智的觉悟特别高。基智的智相就是他修基智时智慧的特质。

“能如理如实相诸一切智之加行，是一切智所摄之智相”：

为什么说这十六个“是一切智所摄之智相？理由是“能如理如实相诸一切智之加行”。

“加行”指道般若波罗蜜多瑜伽，以它来修基智、道智、相智，这里指以它来修基智。

★修道智的智相（16）如是云者，谓（第一组：）空，无相，无愿，（第二组：）无生，无灭，等字所摄

者谓无染，无净，无性，自性，无依，虚空性相等六种，（第三组：）法性不能破坏相，非所作，

无分别相，诸法相，无性相，由如是十六智相，能如实相道智之诸加行，是道智所摄之智相。

这十六个（3+8+5）是“道智所摄之智相”，因为“能如实相道智之诸加行”。

意思是这十六个能表达菩萨修道智的诸加行，前面应该加“了知”，因为是智相。

“智相”不是脑子中理智的阶段，它是觉悟非常高的阶段的修慧，表达他修道智时觉悟多高。

答疑：十四无授记讲的是胜义上不了解的时候是怎么不好。

如果对心的真正本性不了解，就会增益，增益之后连佛都不理我们。

可以说“出心”有两种意思——

三大寺经常辩论十四无授记的见解，祖师们有不同的说法，有一些复杂的东西是可以辩论的。

有些人通过这些辩论来表现我有多厉害，人们就叫他“出心”。

所以“出心”是无授记的见解的名字，是不好的名字。这是对见解方面解释出心的意思。



另一个意思是没有抓到心的胜义空的本性，离开了这个心在本性。

“出心等”指十四见解分为四组：四四四二。这个“等”里面包含的是真如。

“出心”本身只有三个。这些有点复杂，你们没有太大的必要全部理解，重要的抓到就可以。

(音频八事七十义 2017HK-080)

菩萨修道般若波罗蜜多瑜伽要从四个角度来了解：智慧方面有什么特质、殊胜、作用、本性。所以这里分为智相、胜相、作用相、自性相。

智相：这个菩萨瑜伽在智慧方面有什么特质；殊胜相：在胜过小乘方面有什么特质；

作用相：它有什么功能；自性相：它的本性是什么。

智相：菩萨的瑜伽(加行)是有境，对境是基智、道智、相智。

其中智相分三：基智所摄持的智相；道智所摄持的智相；相智所摄持的智相。各有十六。

(第一组：)(1)空,(2)无相,(3)无愿：三解脱门代表破执著非常彻底，没有一个角度有执著。比如“我去台北”在头脑中冒出来时，我、台北、去都不存在，就确实干干净净地破了执著。有时从一个法的过去、未来、现在等三时的角度来解释三解脱门。

即：过去无相、未来无愿、本身是空。在这个法的任何时段都没有施设义可以找得到。

【讲记摘录】这里有时也有一些争论，例如《摄类学》里面讲「三时」的时候有一些奇怪的解释，把有一个时间或范围的具体的东西拿出来，然后讲它的现在、它的过去、它的未来，那么，当说「今天的未来」时，是放在明天还是昨天呢？有说「昨天是今天的未来」，因为从昨天的立场而言，今天是未来。当说「今天的未来」时，以今天自己的角度而言它还没有显示啊，所以说「昨天是今天的未来」。当说「今天的过去」时，今天自己已经过去了，那就变成明天了，亦即「明天是今天的过去」。就有这种相反的说法。以今天自己的角度解释其过去、未来、现在，确实有点感觉像上面说的：昨天变成今天的未来，明天变成今天的过去。不论如何，每个法的上面肯定有其现在、过去、未来。

从三解脱门开始，菩萨的瑜伽修道智时，其智慧的特质是全部都是从空性的角度。

所以道智的这十六都是空性。从总体来了解，菩萨修道智时是以空性的力量把智慧发展起来。怎么样从空性发展起来，要抓重点，不要有误解。

有人误解：修空就是不执著，不执著就等于什么都不想，脑子里一片空白。这完全不对。

原因是空性修的是智慧，智慧应该是看得更多、想得更透彻，不是缩回来什么都不想。

修空性是智慧要发展，要看得更多，如果不与这个方面结合，那空性肯定就不是智慧了。

如果承认空性是智慧，但是修空性时又什么都不想，这两个就是矛盾的。

入中论第六品：「如有目者能引导，无量盲人到止境，如是智慧能摄取，无量功德趣圣果。」意为布施等六度由谁来把它变得圆满？由空正见的摄持才能真正圆满到彼岸。

对布施者我、布施的对象、布施这件事不执著，就可以做到在无限的空间无限地发展。

心里一执著就会受到限制，没有发展的空间，所以布施肯定不会圆满。

道智分为声闻独觉道、菩萨道、佛道，由空正见摄持修此三道，会发展得不可思议。

所以这十六个强调菩萨修空性修得多么好，百分之百确定他有智慧方面的殊胜能力。

最开始基础的时候对三解脱门这样思维比较好(过、未、现；体、因、果)——

**空**—法的**本性**是空，找不到。

**无相**—相就是法出现**之前**的征兆，就相当于法的**因**，所以无相就是无因，即因也找不到。

**无愿**—愿指**未来**成就的**果**，对果方面也是找不到。

所以这三个也相当于三时，即过去未来现在任何阶段都没有什么可以执著的，因为都找不到。

▲(第二组：)(4) 无生，(5) 无灭，(6) 等字所摄者谓无染，(7) 无净，(8) 无性，(9) 自性，(10) 无依，(11) 虚空性相等六种，

这八个与《心经》里的“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减”相似。

敦煌版本空分为“空性”和“无相”两个。藏文是“性空”和“相空”，或“无性”和“无相”。

心经里面的这八个是现证空性的阶段，就是**见道**。“见”是现证的意思，以现量来证悟。

“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”是描述**资粮道**和**加行道**阶段如何精准地了悟空性。

见道时现证空性是全面了解空性，是以无分别心对对境法的实相全部清楚地看见。

这里讲的八个与心经里的八个都是**全面描述证悟空性**，所以说二者“等同”。

**无生、无灭**：有为法上面破执著很重要，**有为法**上的执著破掉了，**无为法**的执著会顺势破除。

我们对有为法中的生和灭比较执著，比如生死对我们来说很重要，谁都不想死。

所以我们对有为法破执著时，生和灭是关键。这里讲生的角度也不执著、灭的角度也不执著。

入中论讲空性主要是第六品，就是第六地菩萨修的智慧度，以此来表达空性道理，以十地经。

**十地经**讲到十个空性，其中有两个无生。一个是**未来的生**，一个是**过去的生**。

龙树菩萨在**中论**一开始就否定生，那这个是十地经中两个无生的哪一个？

摄类学中“所作性”的定义就是“所生”，就是已经生，就是过去的生。

现在我们要抓的是**未来的生**。未来的生肯定是从因那边，\*因为从**因**的角度它是**未来**。

就像刚才说的，今天的未来应该是昨天，昨天就是今天的未来，因为昨天是今天的因。

所以从昨天怎么生出今天，分析这个关系的时候，施設义可不可以找得到——

这就是分析未来的生方面有没有自性而生。

宗大师指出，龙树菩萨**中论**第一品中的无生，是十地经里两个无生中的**未来的生**。

★因为刚开始在**因的阶段**生的时候没有自性的话，那后面肯定没有自性。

所以前面开始生的时候(即未来的生)有没有自性，这是关键。前面有自性，后面就肯定有自性。

所以“无生”的生指**未生的生**，不要把它当作**已生的生**，然后讨论施設义找得到找不到，不是。

**等字所摄者**：空性及无相，诸愿并舍弃，无生无灭等，法性无破坏，

非作无分别，诸法相无相，**道相智品**中，许为诸智相。

“无生无灭等”：现观庄严论没有说后六，狮子贤菩萨把这六个加上来了，由“等”字代表。

**无染、无净**：即杂染的法与清净的法。

轮回的杂染的法也不存在，也是施設义找不到；清净的涅槃的法，也是施設义找不到。

我们的执著有各种各样，“它是染污”，所以非常排斥，这也是一种执著。

★**执著与不执著**：对清净的法要精进地争取，这是要的，但是同时不要执著。

比如不执著而布施，即空正见摄持的布施，这种布施会修得更好。

同样，空正见摄持的话，会排斥得更好，争取得更好。可以无限地争取，无限地排斥。

但是这不等于执著，你一执著等于受到限制，你的排斥和争取就被限定了，被障碍了。

对于应该排斥的恶业和烦恼不执著的话，你会把它的过失看得更广，舍弃会做得更好。

执著时就受到限制，你原来看到多少也就看到多少，不能无限地看到它的过失。

所以舍弃的力量就会减下来，而且同时也会发脾气，这个烦恼对治了，另外的烦恼又出来了。

因为你不能无限地看到它的过失，被一个界限给限制住了。

**无性、自性**：“性”是事物，有为法与事物同义。

【讲记摘录】「**无性**」指的是这些功能胜义中找不到施設义，仅名言中有而已。接着的「**自性**」就是描述其施設义找不到（没有）的那一块就是其本性（「自性」的「自」，有一个意思指本来）。连接起来就是「无性自性」。就像轮回是幻觉，其本性而言是不应该有轮回的（若是没有颠倒错乱，完全以法的实相来对待，那就没有轮回了），是我们执著的结果才有轮回的。也就是说，法的本性而言就是涅槃。

有时称空性为“自性涅槃”或“自性般若”。**四般若**：自性般若、教般若、道般若、果般若。

自性般若的意思是法的真正的实相就是空性。

我们看不到法的实相，就以很多增益去对待，结果就是没有涅槃。

如果按照实相去对待，那就肯定有涅槃，所以叫自性涅槃。

法表面上的这种轮回实际上是施設义找不到的，“施設义找不到”才是它真正的本性。

这个本性就等同于涅槃的本性，所以是自性涅槃。

“施設义找不到”是法自己本来有的东西。“没有轮回”才真正是法的本性。

这里的“自性”就是指本来有的，是法真正它自己的性，即找不到的那一块。

**无依**：前面讲的是空性，如果认为空性是我们可以依靠的，这种对空性的执著也不可以。

无性、自性、无依这三个可以放在一起：

无性是它的自性，虽然它是自性，但是也不可以认为它是可以依靠的，有一个存在感。

**虚空性相**：前面是讲连空性都不可以依靠，那就像虚空一样，什么都抓不到。（上梯子）

完全没有任何一个像山一样的可靠的所依。入定如虚空、后得如幻化。

这八个是讲全面地看到没有自性，现证得非常圆满。

▲（第三组：）（12）**法性不能破坏相**，（13）**非所作**，（14）**无分别相**，（15）**诸法相**，（16）**无性相**，

**法性不能破坏相**：佛来不来这个世界与空性没有关系，空性是一直在的，不是佛来创造的。

与此道理一样，法性不是谁造出来，也不是谁能破坏的，谁也改变不了它。

【讲记摘录】修持空性很好的时候，对空性在很深的体悟当中认识，就不会感觉空性似乎是拥有的一个东西，是佛来才会给我的，或者我有一天会离开空性等等。

**非所作**：有人认为是上天创造了宇宙，他先是脑子中有了想法，然后宇宙才产生。

对空性体悟很深的时候就会看到，空性不是谁想出来才出现的，与此无关。

无分别相：辨了义不了讲到，依他起是有分别，即依他起是让我们生起执著。

对空性了解深刻后，从感受中就能体会到，空性一在心里出现，所有的执著就都破坏了。

想世俗谛的法就让我们生起执著；空性的法在脑子中出现时，所有的分别就无法存在。

诸法相应译为善分别相：意为原来我们对表面的法分别的时候，不会是善的分别。

因为一分别马上就执著。现在是虽然分，但是善的分别。这里重点是“善”，不是“分”。

意思是有了空正见之后，在不执著当中分得刚刚好，不会增益，也不会减损，即中观的立场。

比如心经里讲的“空即是色”是真的认出色法的意思，而我们平常没有认出色法。

因为平常无论我们怎样认，都是以增益来认。干干净净认色法的话，那就是“空才是色”。

意为，如果前面有“空”-“色即是空”，然后“空即是色”，这才是真正认出了色法。

所以如果前面没有空正见，那后面无论怎样分，都是增益。(以空正见才能真正认出色法)

无性相：每个法各有它的性相，法是以性相来分的，比如地水火风各有特质或性相。

虽然以性相把每个法分得特别好，但是从所分的表相往深里追的话，施設义完全找不到。

这五个讲的是对空性很高的体悟。

修道智方面的瑜伽就是透过这十六个来表达，所以这十六个是道智所摄持的智相。

(音频八事七十义 2017HK-081)

《现观庄严论》第四品圆满一切相加行是大家特别重视的一门课程。

为什么重要？因为圆满一切相加行是从资粮道到成佛前的相续后际之间的完整的菩萨修行。

宗大师在广论中说修所缘行相，圆满一切相的“相”也可以说是对境所缘的相、有境的行相。

两个方面都可以用“相”这个词，这就是真正的修行，真正的修行就是修所缘行相。

广论中说到，过去的祖师带弟子时有三个结合：三是修所缘行相；二是持戒；一是集资净障。

广论：“於所缘行相淨修其心及律儀戒、積集資糧三法。”

其中修所缘行相是真正的修行，其它两个仅是助缘。

广论前面六加行中的第五加行，就有讲到近取因是修所缘行相，俱生缘是集资净障。

广论：“又自相续中，若无能生道之顺缘积集资粮，及除逆缘净治业障二助缘者，唯励力修所缘行相之正因亦难生起……。”这里的“正因”藏文是“近取因”。

从这里可以理解，所谓的“修”就是修所缘行相才叫修。

圆满一切相加行可以从两个角度——所缘(对境•相)的角度和能缘(有境•行相)的角度。

所以圆满一切相，从所缘的方面要了解、从能缘的方面也要了解，这两个都是相。

这两个都要修，而且修得要完整，不可以漏掉一个东西，所以叫圆满一切相加行。特别重要！

现在讲到道般若波罗蜜多瑜伽，分为智相、胜相、作用相、自性相等四种。

波罗蜜多意为能到彼岸。能到彼岸是道波罗蜜多；所到彼岸是果波罗蜜多。

什么是道般若波罗蜜多？圆满一切相加行本身就是道波罗蜜多。

此四相是具体描述圆满一切相加行怎样具有能到彼岸的作用，为什么它是道波罗蜜多的瑜伽。

智相描述圆满一切相加行在智慧方面的特点；胜相描述它在殊胜方面的特点；作用相…

菩萨所修的是基智、道智、相智，所以圆满一切相简略地分，可以分为三智。



即修**基智相**的圆满一切相加行、修**道智相**的圆满一切相加行、修**相智相**的圆满一切相加行。这三个分别具有智相、胜相、作用相、自性相，对这些相我们都要了解。

比如菩萨修基智就是修四圣谛，肯定跟小乘修的不同，我们需要准确地了解，免得混于小乘。

所以我们要认出菩萨修基智时智相方面的特点、胜相方面的特点、作用方面的特点…

所以必须要透过四相来了解菩萨修的每一个加行：修基智(道智、相智)的圆满一切相加行。

**修相智的智相 (16)** 如是云者，(第一段：)(1) 如来依彼法真实住，(第二段：)(2) 恭敬，(3) 尊重，(4) 赞叹，(5) 供养，(6) 无作用，(第三段：)(7) 一切智转，(8) 示不见义，(9) 世间空相，(10) 说世间空性，(11) 知世间空性，(12) 见世间空性，(13) 示不可思议，(14) 示寂静，(15) 世间灭，(16) 想灭，

彼依法而住，恭敬与尊重，赞叹及供养，彼无实作用。

及一切智转，能示不见义，显世间空相，说知及现见。

不思議寂静，世间灭想灭，一切相智中，是说诸智相。

菩萨修三智时的智慧方面的殊胜怎样理解？主要是要了解佛的智慧是什么样子。

比如修四圣谛，菩萨要了解佛的四圣谛的智慧是什么程度，以此为标准，菩萨就一步步往上走。

所以讲菩萨智慧的殊胜，都是描述佛的三智的特点，我们就以此来了解菩萨修的是是什么样子。

比如我们要入资粮道，就要先看已经入资粮道的人是怎么修的，要向他们学习才能入。

现在这里是讲菩萨修相智相的时候，他的智慧的特点是什么，但是是从佛的立场描述。

上面的分段是按照宗大师的《金鬘论》，分为三段。

第一段是依佛母而获安乐。第二段是佛对佛母如何报恩。第三段佛对世间如何对待。

(第一段：)(1) 如来依彼法真实住

“法”指一切相智或佛内心的法宝。“彼法”指佛经过修行内心得到的证量。

“真实住”：佛的一切相智的本性已经显现出来。众生都有一切相智的本性，但没有显现出来。

(第二段：)(2) 恭敬，(3) 尊重，(4) 赞叹，(5) 供养，(6) 无作用，

智慧是佛母；方便是佛父。佛享受智慧波罗蜜圆满的缘故而报恩。

**恭敬**：佛传法时会亲自整理法座，把法场布置得非常庄严。

这是对法的尊重，也是对法的内容空正见的尊重。因为法对他的恩德非常大，他以此来报恩。

**尊重**：对里面的内容如理地取舍，一点点都不会有违背。

**赞叹、供养**：法对他有这么大的恩德，所以他一直会赞扬并供养。

**无作用**：作恭敬、尊重、赞叹、供养时，一点点也没有执著心，三解脱门(三轮体空)。

恭敬者-恭敬-所恭敬；尊重者-尊重-所尊重；赞叹者-赞叹-所赞叹；供养者-供养-所供养，佛作这些的时候没有任何执著，连实有的显现都没有。

我们也有这样的体会，我们修什么法，修得好的时候心里很舒服，很享受。

这时我们心里会生起“我要回报他的恩”的想法，便作恭敬、尊重、赞叹、供养。

之后再修的时候就会更精进，精进之后得到的享受更好，就又会恭敬、尊重、赞叹、供养…

这样就进入了良性循环。



(第三段:)(7)一切智转,(8)示不见义,(9)世间空相,(10)说世间空性,(11)知世间空性,(12)见世间空性,(13)示不可思议,(14)示寂静,(15)世间灭,(16)想灭,这十个是佛对世间怎么对待。这里宗大师又分为四段,即二、四、二、二。

(7-8)二谛:佛怎样看待世间,即以二谛。

在讲菩萨修相智相的时候他的智慧方面有什么特点,就是讲佛的一切相智的特点。

首先讲佛对一切相智享受得不得了(第一段);然后讲他的报恩心特别强(第二段)。

此处(第三段)讲佛对待世俗谛是“一切智转”;对待胜义谛是“示不见义”。

胜义谛的角度就是佛看不到,看不到就是法的究竟实相。

佛依靠一切相智的智慧,把这个道理讲给众生听,就是“示不见义”。

基道果最终好像是零的样子,什么都没有。“不见义”就是什么都找不到,即空性的道理。

佛开示不见义是依靠佛的智慧,即前面讲的“如来依彼法”,指一切相智。

“一切智转”是世俗谛。世俗谛是从表相看,法特别多。无论怎样多,佛都是无余了知。入行论第九品:有情若非有,于谁起悲悯?立誓成佛者,因痴虚设有。

无人谁得果?许由痴心得。为息众生苦,不应除此痴。

意为:未成佛前为了成佛,需要用因果累积资粮,即造这个因、取那个果。

成佛以后,心已经进入了法的究竟本性,所以表面上没有什么要注意的。

“不应除此痴”:我要造这个因、我要得那个果,这种想法在成佛之后不需要,相当于愚痴。但是在众生还没有去除痛苦之前,还没有成佛之前不应该去除这样的愚痴。

佛通达一切众生的因果,所以他能给我们作引导——

一个是空性方面的引导、一个是世俗谛方面的引导。

(9-12)世间。“世间空相”的“世间”指具五蕴的补特伽罗。

后三的“世间”指外面的世间,有三个层面,宗大师对此有两种解释。

后三是说、知、见:先是闻思层面的开示空性(说);“知”指修慧的层面;“见”指现证。

佛先引导众生从闻思层面对空性了解;再引导到修慧层面对空性理解;再引导到现证空性。

第一“世间空相”是讲佛性,即众生(五蕴)是空。

空的意思是永远可以改变,没有一个稳固的状态。因为完全没有自己,故依赖因缘可以改变。

“世间空相”意为众生看起来是很恶的,救不了,但实际上是完全可以救的,永远可以改变。怎样改变?那就是后面的三个:对众生说世间空性、让众生知世间空性、让众生见世间空性。

(音频八事七十义 2017HK-082)

道波般若罗蜜多是能到达果般若波罗蜜多的功能,这就是道般若波罗蜜多瑜伽。

第四品讲的智相、胜相、作用相、自性相,主要是让我们全面了解菩萨的道般若波罗蜜多是什么。

现在讲到从智相的角度了解。“相”的意思是特质,四相即四个特质。

智相里又分为基智的智相、道智的智相、相智的智相,各有十六细分。现在讲到相智的智相。

(13-14)对境与有境。这两个讲到五蕴或一切轮回,从空性的角度是不可思议,无法解释。

从对境的空性的角度，这些都是一个体性，没有什么不同的，空性一味。

从有境的角度：如果以空性的角度看待对境，有境才会离开戏论，离开戏论的结果就是寂静。

这是从佛的智慧面对情世间和器世间这个对境时是什么看法、有境的状态是什么样子。

佛在开示：轮回虽然有上上下下，但是你们不要执著，因为空性一味。

并且开示，如果能够这样面对世界，你们的内心才能离开一切戏论，得到寂静。

菩萨修相智，先要了解佛心续中的相智是什么特点，佛的有境有什么特点、对境有什么特点。

修相智时我在这些方面要注意什么，从而在修行时改进。

**(15-16) 所破与如何破：**前边讲到所有的戏论离开，所以得到寂静。

世间灭的意思佛完全去除了执著心，所以所有的有漏的五蕴都灭了。

世间指有漏的五蕴，世间灭就是有漏的五蕴是所破。

想灭：有漏的五蕴灭的时候，没有“我是灭者、有漏的五蕴是所灭”的想法。

如何灭指修三轮体空来灭。

第一段讲佛证得一切相智，舒适而住；第二段讲佛因此而报恩；第三段佛如何以相智面对世间。

为什么这十六智相是一切相智的智相，其理由——

**由如是十六智相，能如实相一切相智之诸加行，是一切相智所摄之智相。**

十六智相有法，是一切相智的智相，因为能如实相一切相智的诸加行故。

意为菩萨相续中有修一切相智的加行。所修的对境是三智；能修的有境是菩萨的四加行。

所修的对境有三，所以能修的加行也有三：修基智的加行、修道智的加行、修一切相智的加行。

其中修一切相智的加行就是透过此十六智相来了解。

能如实相：此十六智相能让我们明白菩萨相续中的一切相智的加行是什么。

由于具有这样的功能的缘故，它就是一切相智的智相。前面也有这样的表达——

「由如是十六智相，能如实相道智之诸加行，是道智所摄之智相。」

此句意为，此十六智相能让我们明白菩萨心续中修道智的加行是什么，所以是道智的智相。

「由如是十六智相，能如理如实相诸一切智之加行，是一切智所摄之智相」

此句意为，此十六相能如理地让我们明白菩萨心续中修一切智的加行是什么，故为一切智智相。

## 二、胜相 (16)

**【明义释】如是以彼中九颂宣说智相之总自性(即特质)后，当了知由智相所决了之殊胜，智相之后，此中偈颂宣说胜相。**

现在已经讲完基智的 16 智相、道智的 16 智相、一切相智的 16 智相，共九个偈颂。

智相与胜相的特点不同。智相是讲智慧方面有什么特点；胜相讲殊胜方面有什么特点。

“总”：上面虽然讲了智相的特质，但是从总的角度讲的，不是从殊胜的角度讲的。

“当了知由智相所决了之殊胜”：现在要了解这 48 个智相有什么殊胜特质，共四个偈颂。

**由难思等别，殊胜谛行境，十六刹那心，说名殊胜相。**

这一首是从略的角度讲殊胜；下面三首是从详细的角度讲。

以下两段讲：为什么殊胜相没有点基智，只点道智和相智；为什么只讲见道，没有讲其它四道。

前面透过 48 个智相了解了 48 个瑜伽，即菩萨修基智、道智、相智时分别要注意什么，这里是讲这 48 个的殊胜相，但《明义释》只点了道智 16 和相智 16，没点基智 16 的殊胜。并不是基智的 16 智相不具备殊胜，因为菩萨的心续中基智就是道智，这个我们学过了。道智与大乘圣者心续中的证量同义，那么大乘圣者心续中的基智也是证量。所以，凡是大乘圣者心续中的基智皆是道智，但是大乘圣者心续中的道智未必是基智。我没有说基智跟道智是总别关系，而大乘圣者心续中的基智跟他心续中的道智有总别关系。即：大乘圣者心续中的基智是别；大乘圣者心续中的道智是总。凡是大乘圣者心续中的基智，必定是大乘圣者心续中的道智。凡是大乘圣者心续中的道智，未必是大乘圣者心续中的基智。例：大乘圣者心续中的菩提心。

**如是云者，由不可思议及无等等之差别，而为殊胜之苦等谛之智，谓以法智忍、类智忍、法智及类智之十六相，能相道智等之诸加行，是彼殊胜之相。**

“十六相，能相道智等诸加行”：“能相”的意思是表达，表达道智等诸加行。

此十六相指殊胜相的十六个，其表达与三个智相类同(见上面译文)。

意为：这十六相能表达道智和相智的诸加行，所以就叫殊胜相。

此处殊胜相只讲见道，没有讲修道，也没有讲无学道，也没有讲前面随顺的资粮道和加行道。

因为见道很关键，真正的道智是从见道开始，资粮道和加行道只是随顺的道智。

见道十六刹那：苦法忍、苦法智、苦类忍、苦类智…，八忍八智，就是这里的十六个殊胜相。

这样表达的原因是：说明了见道的殊胜，就可以理解前面也是殊胜、后面当然也是殊胜。

菩萨的殊胜主要是跟小乘作对比，所以这里表达的是菩萨修四圣谛肯定是胜过小乘。

为什么这里点出来八忍八智，原因是在这里。

**解释：“类”**是在后面跟着他的意思。“法”：苦法、集法、灭法、道法，指四圣谛的法。

苦集不同，灭道肯定不同。苦谛灭时(离开苦谛)就叫灭谛；集谛灭时(离开集谛)就叫道谛。

十二缘起顺(杂染)的时候，苦和集就有了；逆(清净)的时候，灭和道就有了。

欲界的苦谛集谛跟色界无色界的苦谛集谛不同，所以灭谛道谛肯定也就不同。

即：欲界有欲界的苦集灭道；色界无色界也有它的苦集灭道。

我们欲界追求色声香味触，在这方面烦恼。

色界无色界没有这方面的烦恼，他追求内心世界，对定力很执著。

由于有这方面的执著，另外的一个世界就出现了。

先要把欲界的问题解决，然后才能面对后面更深一层的问题，这就是“类”的意思。

即：欲界的苦谛方面的问题解决了，马上就会出来色界无色界苦谛的问题，你必须面对。

欲界的集谛已经面对好了，马上要面对更深一层的色界无色界的集谛的问题。

就是说，色界无色界的问题必须是欲界的问题已经处理完了之后才可以面对。

“类”就是这个意思，苦法忍和苦法智之后，苦类忍和苦类智才能出来。

【明】又云何是不可思议等差别，乃以三颂宣说：

不思議无等，不称量无数，摄圣脱者知，证知诸不共，  
速证无增减，修行及正行，所缘与所依，一切并摄受，  
无贪味差别，知十六胜性，由此胜余道，故名殊胜道。

《上阿毗达磨集论》与《下阿毗达磨俱舍论》对十六刹那的生起顺序有不同的看法。

**集论：**苦法忍与苦法智、集法忍与集法智…苦类忍与苦类智、集类忍与集类智…。

集论是先修欲界苦集灭道的四个法忍法智，然后再修上界苦集灭道的四个类忍类智。

即先把整个欲界四圣谛的遍计烦恼断除，然后再断除上界的四圣谛的遍计烦恼。

**俱舍论：**苦法忍与苦法智(欲界)、苦类忍与苦类智(上界)。集法忍与集法智(欲界)…

俱舍是先修欲界苦谛的法忍法智，再修上界苦谛的类忍类智，再修欲界集谛的法忍法智…

四个宗义里面，中观是最正确的。上下阿毗达磨中，上阿毗达磨是正确的。中观认同集论。

为什么认同：四圣谛整个是连贯的，比如欲界的苦谛与欲界的集谛、灭谛是连贯的，道理是通的。

(像下阿毗达磨说的那样)又下来、又跳上去、又下来…没有道理。

根本颂的顺序像是下阿毗达磨的样子，但这不是生起的顺序，生起的顺序要按照集论。

“类”是后面的意思。意为：上界与欲界是内心的细与粗的差别，不是外面特质上的差别。

比如：欲界的行者修四禅八定，心越来越细的时候，另外一个层面的烦恼就出来了。

所以并不是欲界的人不会生起初禅的烦恼、二禅的烦恼…，会生起的。

欲界的烦恼是粗的，上界的烦恼被它压住了。欲界的烦恼结束了，上界的烦恼就出来了。

所以欲界的四圣谛与上界的四圣谛是并在一起，心细的时候，上界的四圣谛就出现了。

欲界有欲界的痛苦和痛苦的来源，这个没有了之后，会有更细层面的痛苦和痛苦的来源。

欲界与上界的苦谛集谛不同，当然灭谛与道谛肯定也有不同。

比如很穷的地方，有一个痛苦和脱离痛苦的标准；发达国家也有他的痛苦和脱离痛苦的标准。

没有不等于结束，又会有另一层面的痛苦出来，一层一层的。

从欲界的苦谛集谛的不同，可以推它有它的灭谛道谛。上界也同样。四圣谛的深度有差别。

对这些我们都要了解，了解这些是为了对治遍计烦恼。

对治遍计烦恼的道理：皈依法与皈依僧的界限在哪里？界限是见道以上。

比如菩提心跟空正见都是法，但是见道以上的菩提心和空正见才是法宝。

同样，资粮道与加行道的许多伟大修行者，我们不会把他放在僧宝的位置，见道以上才叫僧宝。

为什么这样安立？因为见道才能对治遍计烦恼，从而完全确定他肯定能成就罗汉果或佛果。

确定真的往上走的界限就是对治遍计烦恼。遍计烦恼没有对治，就不会确定真的会往上走。

意为：如果你自己都没有确定真的往上走，那怎么可以皈依你啊？

所以见道以后的僧伽才是我们可以皈依的对象，我们为了解脱、为了成佛而皈依他。

见道叫极喜地，因为他确定我会成佛而非常欢喜，在此之前他还没有确定。

为什么见道以上才是皈依处？因为在见道之前没有确定，见道之后才确定。

为什么会确定？因为见道时已经对治了遍计烦恼。

什么是遍计烦恼？是观念影响的：真的会不会脱离轮回？真的会不会往解脱走？



解决这两个问题，必须对治苦谛集谛方面的不正确的认知、灭谛道谛方面的不正确的认知。如果这两个方面没有认知和对治，就还是没有确定你会脱离轮回、你会得到解脱。这很关键！大乘和小乘见道的时候所要对治的遍计烦恼都是以四圣谛来说的。

**苦谛(4)**如是云者，由诸佛等所摄受的智慧之力故，<sup>(1 苦法忍：)</sup>不可思议，<sup>(2 苦法智：)</sup>无等等，<sup>(3 苦类忍：)</sup>不可称量，<sup>(4 苦类智：)</sup>无数量。

这四个是讲，由于佛的摄受，所以他的智慧非常有力量。这是大乘。

大乘是佛怎样开示，他就如理地修学。小乘是按照自己的喜欢来选择自己的路。

“由诸佛等所摄受”，小乘就没有。确实是这样，大乘的依师法修得好，完全跟着上师走。

“不可思议”和“无等等”是描述大乘菩萨对苦谛的空性的了解，肯定胜过小乘。

狮子贤是瑜伽行中观自续的立场，小乘的见道跟大乘的见道有很大的差别——

小乘的见道完全不会修空性；大乘的见道必须要修空性。

小乘见道是在补特伽罗能独立实质有空上入定；大乘见道是在空性中入定。

小乘是在苦谛的表相上入定；大乘是在苦谛的究竟实相上入定。

“不可思议”和“无等等”是对苦谛的究竟实相现证的时候的描述。

“不可称量”和“无数量”是说上二界的苦谛比欲界的苦谛更多，因为心的世界比外面更广。

我们平常对特质很执著，有跟没有及有多少是以特质来衡量，实际上内心的世界比外面更多。

“不可称量”和“无数量”是从世俗谛描述的。对胜义谛了解得越深，对世俗谛了解得越广。

▲对空性了解得越深，对缘起了解得就越广；对缘起了解得越广，对空性了解得也就越深。

**集谛(4)**<sup>(5 集法忍：)</sup>总摄诸圣者，<sup>(6 集法智：)</sup>聪慧者了知，<sup>(7 集类忍：)</sup>了知非声闻等所行境之事，<sup>(8 集类智：)</sup>了知观待自宗之现证最速疾（表述为「最速疾了知自宗之现证」更恰当）。

5.集法忍：“总摄诸圣者”也是智慧超胜的意思。

大乘圣者不仅了解大乘的圣者，连小乘圣者的心他也能了解。

小乘圣者虽然也是圣者，但是他没有办法了解大乘圣者心里面的想法。

为什么在讲集法忍时讲到这个问题？因为所谓的集谛就是业跟烦恼，而且以烦恼为主。

烦恼是内心负面的各种情绪，集谛与内心世界非常有密切的关系。

修集法忍的智慧，就讲他在了解其他人的心态方面的殊胜，所以是“总摄诸圣者”。

6.集法智：“聪慧者了知”，上面是讲内心世界，现在是讲对境方面的二谛。

比如“我了解聪慧者所了知的东西”，这里是指集法智了解聪慧者所了知的东西。即——聪慧者能把法的表相和实相分得清清楚楚，不会以表相来误解实相；也不会以实相来误解表相。

7.集类忍：“了知非声闻等所行境之事”：见道的集类忍知道声闻没有办法知道的事情。

8.集类智：“最速疾了知自宗之现证”：见道的集类智能以最快的速度了解大乘内心的证量。

这些都是讲内心的世界，他对这个方面了解得有多殊胜。

集谛等于就是心的世界，所以集法忍等四都是从心的角度来解释。

第二“聪慧者了知”看上去不是心的世界，但还是心的世界。

因为重点不是说他了解法的表相和实相，而主要是说能分辨这个，说明他的心很有智慧。

这还是对他内心功夫的描述，多么聪明、多么有智慧。



**灭谛 (4)** (9 灭法忍:) 依世俗及胜义谛诸法无增无减 (藏文版本是「无减无增」), (10 灭法智:) 由三轮清净而修行布施等六波罗蜜多, (11 灭类忍:) 由真实之修行而真实成就无量劫所修福智, (12 灭类智:) 于不分别中缘一切法。

9.灭法忍: 这里是讲世俗谛和胜义谛。藏文是“无减无增”, 即世俗谛减、胜义谛增。

修灭谛相当于把法的不好的东西灭、把法的好的东西增。

把我们佛性上面脏的东西减, 把原来就有的好的东西显露出来。

如果对灭谛修得很好, 减和增的时候就不会执著; 修得不好, 在减和增的时候都会执著。

小乘不修空性, 所以他修灭谛时执著; 大乘以空性来修灭谛, 在减和增时都不执著。(瑜伽行自续)

10.灭法智: 由于不执著, 所以他透过三轮清净来修六波罗蜜会圆满到达彼岸。

所谓的灭谛是心上面的空性, 从烦恼垢染去除的角度把它认作灭谛。

灭谛是很有价值的空性, 与瓶子上的空性的道理是不一样的。

从这个层面来说, 心自己是空, 那三轮当然是空了。

内心生起灭谛的体悟或对灭谛特别认识的时候, 三轮空就出现了。以三轮清净心来修六度。

11.灭类忍: 精进有二: 一是长期的不断的; 二是认真的非常重视的。

“真实之修行”: 不仅不执著三轮体空, 还长时不断地修, 而且非常殷重地修。

这样经过三大阿僧劫的修行, 就能够把福德资粮和智慧资粮圆满。

灭谛主要是认识佛性, 认识佛性会带来精进。懈怠是自己没有信心影响的。

12.灭类智: 虽然法很多, 但如果自己对内心本性或佛性有认识的话, 好像全部的法都进来了, 好像全部的法没有多少的概念, 就有都是一味的感觉。

“于无分别中缘一切法”他觉得没有那么多法, 缘得容易。意为于分别中缘不到一切法。

比如有人说这个派、那个派, 那是学不到全部的。如果能理解全部法是一味, 就能学到东西。

(音频八事七十义 2017HK-084)

▲**道谛 (4)** (13 道法忍:) 法界之自性是菩萨之所依, (14 道法智:) 圆满愿等十波罗蜜多之因资粮, (15 道类忍:) 善知识之方便所摄受, (16 道类智:) 无贪着爱味。

这十六个是殊胜相, 要表达的是肯定胜过小乘。这段是讲大乘和小乘的道谛之间有何差异。

这四个都是**蛮有趣**的。这四个是对圆满道谛修行的表达。

13-15 是讲整个道谛修行的架构; 16 是讲这样圆满修的时候完全不执著。

一般的情况是越圆满越执著, 比如我们学佛的人好像比没有学佛的人更执著。

有时讲越爱越恨, 越是喜欢他, 对他的执著越是严重。修得圆满时不执著是很难做到的。

13-15 是讲修得很圆满; 16 是说做不到的事(指对圆满的不贪著)已经做到了, 太了不起了!

13.道法忍: 是讲七十要义中的第四义大乘正行所依自性住种姓, 实际上就是佛性。

修大乘正行者之所以能够成就, 主要是依靠他有佛性, 即他自己内心上面的空性。

比如我们修菩提心, 为什么会进步呢? 因为我们的心上面有菩提心的种姓。

或者说我们心上一一直有一个没有自性的本性。

心上的空性没有固定的性质, 所以可以改变、可以提升, 故说心上的空性是大乘正行的所依。

心上的佛性分二：自性住种姓(心上的空性)、能增种姓(有为法)。

自性住种姓的功能就是大乘正行所依，“法界之自性是菩萨之所依”讲的就是这块。

准确地说，并不是所有的大乘道，必须是见道以上的道谛，它的依靠是心上面的空性。

小乘虽然有修道谛，但是他没有把佛性挖起来，佛性还是隐藏在那里。

没有说“小乘正行所依的自性住种姓”，小乘也有他的正行，也有他的心上面的空性。

大乘正行修的时候，他心上面的空性有变化；而小乘修时，他心上面的空性完全没有变化。

再如：菩提心摄持的善会变成成佛的因；没有菩提心摄持的善没有办法变成成佛的因。

**▲以菩提心而修行，心上面的本性就与将来佛的自性清净的自性法身连接起来了。**

没有修菩提心，我们心上面的空性就硬邦邦在那里，与将来的自性清净的自性法身无法连接。

所以只有大乘的修行，他心上面的空性才会有变动。

有变动才可以说，他们两个有能依所依的作用。

所以“小乘正行所依自性住种姓”没有道理；“大乘正行所依自性住种姓”有道理。

人人都有佛性，但这个佛性会不会慢慢起来发挥功能？没有修菩提心就不会现行，就丢在那里。

14.道法智：有了这个正行的所依，修行就能够圆满。“圆满愿等十波罗蜜多之因资粮”。

修十波罗蜜多可以圆满，因为他已经依到大乘正行所依的自性住种姓。

波罗蜜多的意思是到彼岸，即能成佛。大乘可以圆满修行十波罗蜜多而达到彼岸。

小乘所修的布施持戒忍辱都等没有能到彼岸的功能，圆满就更谈不上。

15.道类忍：“善知识之方便所摄受”，这里指的是内善知识，即菩提心跟空正见。

大乘行者能够在这两个老师的善巧引导下精进修行，小乘行者则没有这样的好老师。

16.道类智：前三个已经是非常圆满了，一般圆满的时候，肯定是不得不执著。

所以“无贪着爱味”，这就更了不起了。

**如是十六种体性，依次是苦等谛诸刹那之差别，以彼较之声闻等之诸道，菩萨等之道智等二，是为殊胜道，有所差别故，由是之故，诸声闻者，无有上述所说之差别，以生执着故，易了解故不宣说。**

答：“刹那”有很多意思，不一定是指时间很短，有时一个小时结束也叫刹那。

比如无常是刹那坏灭，一生一死也可以叫刹那，最细微的变化也可以叫刹那。

藏文就是指时间的意思，没有别的意思，不是时间短的意思。

大乘的十六刹那是同时，八忍是一个体性，八智也是一个体性。

这里主要表达的是八忍有什么差别，八智的功能有什么差别，与时间长短无关。

上阿毗达磨是自宗认可的，下阿毗达磨是自宗不认可的。

上阿毗达磨讲大乘菩萨完全是顿断的，小乘则是顿断和渐断都有。

### 三、作用相 (11)

**云何是由胜相所决了之作用，以中间二颂宣说作用相。**

(基智 3 个：) **作 (1) 利 (2) 乐 (3) 拔济**，

(道智 7 个：) **诸人 (4) 归依处**，(5) **宅舍** (6) **示究竟**，(7) **洲渚及 (8) 导师**，(9) **并任运所作**，(10) **不证三乘果**，

(相智 1 个：) (11) 最后作所趣，此即作用相。

修基智有三个作用相、修道智有七个作用相、修相智有一个作用相。

菩萨所要修的道般若波罗蜜多是三智：基智、道智、相智。

道般若波罗蜜多以四相来了解：智相、胜相、作用相、自性相。

修基智的道般若波罗蜜多瑜伽、修道智的道般若波罗蜜多瑜伽、修相智的道般若波罗蜜多瑜伽，此三的作用各不相同，现在是把这三个的作用点出来。

**修基智的作用相 (3)** 如是云者，(1) 由作未来利益，(2) 此生之安乐，(3) 无苦无异熟之法性，是一切智之利益等之三种作用。

这里是讲菩萨修一切智的时候，他的作用相是什么。

《现观庄严论》礼赞：诸乐饶益众生者，道智令成世间利。

“道”指基智、道智、相智这三个，也可以说声闻道、独觉道、大乘道。

尊者引用这句的重点是菩萨要修声闻道和独觉道，目的是要饶益众生。

尊者常常引用这句礼赞文，念这句的时候是哭着念。

几十年前有一个人非常强烈地期待尊者给自己传授大圆满的觉受。

尊者当时还没有读过，因此他无法满足那人的要求。他心里非常难过，觉得没有作到菩萨。

“由作未来利益，此生之安乐”，菩萨修基智是为了利益众生，令众生今世快乐，来世也快乐。

修基智等于是修对治烦恼的方法。他为众生开示这些之后，众生的烦恼会减少，会有快乐。

同时也会减少造恶业，因此对来世也有帮助。

前二句是说，假设投生，不会让你受三恶趣的苦。

第三句是从究竟的角度讲，没有轮回，“无苦”就是没有轮回。

异熟果是由业绑的果，“无异熟”意为不是业绑的果。业(黑业白业)的果报就叫异熟果。

虽然你脱离轮回之后有很多好的果报，但这些果报都不是异熟的果报。会给你这种快乐。

这有点像无余涅槃，没有异熟果。有余涅槃时异熟果还在。声闻独觉的最终追求是无余涅槃。

“无苦无异熟之法性”意为把他带到究竟的解脱，即无余涅槃的果位。

菩萨修基智来帮助别人的时候有三个方面：今世、来世、究竟。

(音频八事七十义 2017HK-085)

**修道智的作用相 (7)** (1) 永恒之利益，(2) 灭除苦因，(3) 通达此岸及彼岸平等性，(4) 通达自他利益之所依的自性，(5) 成办他利，(6) 任运转有情义，(7) 不现证由三乘所出离之果，如是等如彼时中，所成就之义，是道智时之七种作用。

(1) **永恒之利益**：菩萨修的道智是他自己的东西，修的基智不是他自己的东西。

所以菩萨修道智完全是按照他的立场来决定怎么帮助众生，这种帮助和利益是永恒的。

永恒就是直接把众生带到大乘，不是考虑是不是暂时需要引导到小乘，而是考虑到究竟。

永恒的意思是不会再返回到过去的状态，比如把我们救出轮回后就不会再流转轮回。

(2) **灭除苦因**：菩萨帮助众生的时候，他要观察根的来源是什么，从根上开始断。

比如烦恼障和所知障，所知障是根，烦恼障是比较浅的，断所知障是比较重要的。

第一是讲苦，不单单是轮回苦，我们修行的时候也有苦，往涅槃的路走的时候也有苦。

不管是怎样的苦，解脱以后都不会再反复，菩萨是以这种方式来解决苦。  
第二是远离苦因，这不仅是集谛(轮回的因)这块，他解决所有的苦都是从最源头处理的。

**(3)通达此岸彼岸之平等性：**苦跟苦的因这边也好、没有苦跟没有苦的因那边也好，轮涅平等。  
“示究竟”：藏文这里不是究竟的意思，是协助者，是朋友或者帮忙的。“宅舍”就是涅槃。  
走涅槃路很累，但有时想一想轮涅平等，涅槃就在轮回里面存在，不是很远，就感觉对心有帮助。  
“轮涅平等”的说法是大乘里面才有，是菩萨对众生帮助或者安慰的话。  
以上三个是菩萨让众生来通达，给他永恒的利益，给他灭除苦及苦因。

**(4)通达自他利益之所依的自性：**宗大师从两种角度解释。  
大乘讲不落常边也不落断边：不堕常边意为不要被轮回染到，也不可以不做利益众生的事情。  
意为：做利益众生的事情的同时不要染到轮回的脏东西。  
也可以说，不堕常边等于是自利；不堕断边等于是利他。宗大师有这么解释。  
菩萨引导众生，不让他们堕常边、也不让他们堕断边。“通达”指这个方面的证量要生起。

**(5)成办他利：**所有对众生有利的事情菩萨都会去成办。  
第三(轮涅平等)和第四(不落断常)是引导所化机怎样去利益众生。  
第五(成办他利)是讲菩萨自己修道智的时候，所有利益众生的事他都会做。

**(6)任运转有情义：**第六讲菩萨修道智的结果对他自己有什么作用：利益众生时会任运而转。  
◆宗大师讲到为什么菩萨能任运转的理由：佛法是大自然的本性，它不是谁创造的新的东西。  
比如修菩提心是(随顺)大自然而应该做的事情，不是另外要付出的东西。  
修证悟空性也是(随顺)大自然而应该作的，心的本性就是成佛，这是心的本能。  
菩萨利益众生也是自然的，应该的，要把为这个付出努力的观念转变，从而做到任运转。  
宗大师的这个说法是蛮有道理的。  
我们在做利益有情的事情感到累的时候，也可以这样任运转一下。

**(7)不现证由三乘所出离之果：**按照藏文直译应该是“三乘所出离不现证果”。  
意为：菩萨虽然有三乘的出离心，但是不想现证果。  
道理是这样：所谓的出离心就是“从轮回那边离开”。  
如果准确度高一点，那么“我要得到解脱”就不是出离，而是进入解脱的果位。  
宗大师的“不现证果”跟“从那里离开”的意思不同，一个是出来，一个是进去。  
讲四圣谛时讲到，思维三苦六苦八苦，生起厌离轮回的心，对轮回的因的业和烦恼也会厌离。  
这可不可以叫生起出离心？后面还需不需要思维灭谛道谛？这些道理以前讲过。  
严格说，思维灭谛道谛是让我们生起想证得解脱果位的心，不是想从轮回出来的心，两码事情。  
声闻独觉要生起无造作的想证得解脱果位的心，才可以说入小乘。  
生起想证得佛陀果位的任运的无造作的菩提心，是进入大乘的界限。  
声闻独觉入小乘道时，仅思维苦谛集谛不够，还应该思维灭谛跟道谛来认识罗汉的果位是什么样。  
我能不能证得解脱果位，也要靠思维道谛。

这里宗大师解释，菩萨有点不想证的样子，他要一直跟众生在一起。



即：菩萨出离三乘的想法是有，但是证果的想法是没有。

几百年前的一位格西修得非常好，他写我永远不要成佛，我要跟众生在一起，尊者感动极了。

“三乘所出离”：他有出离心，他该远离的都远离了，但在得到方面他不要，即“不现证果”。前者是对自己自利，他没有染到轮回；后者是为了他利，他还是愿意在轮回中跟有情在一起。他不想离开轮回中的有情，所以不想证果报。

实际上“永远不要成佛”才会成佛，这是很大的勇气。

比如想投生净土，实际上喜不喜欢跟想不想没有大的关系，投生是以业力的善与不善决定。

菩萨真是太伟大了！他不想现证三乘的任何一个果，但是他该远离的都远离了。

所以这句话的意思是：从三乘所出离，但是不现证三乘的任何一个果。

**修相智的作用相 (1)** 由成就宣说一切相智之诸法，是一切相智之一种作用，由是因缘，如是诸作用相，如其能相三智之诸加行，是为作用相。

“一切相智诸法”指七十义中的发心等十个义。

修一切相智内心肯定会重视菩提心，之后所有的法都会一步步地完整地成就起来。

#### 四、自性相 (16)

云何是诸作用相所了知之自性，此中三颂宣说自性相。

自性相就是认出具体的本质；智相、胜相、作用相是特质。

比如：声音有法，是无常(法)。这是有法跟法的关系，法是有法上面的特点。

自性相就相当于有法，智相、胜相、作用相这三个相当于法。

自性相本身也是一个相，它也有本质，要透过自性相来认识自性。

“相”是能表达的意思：“智相”能表达智；“胜相”能表达殊胜；“作用相”能表达作用。

“自性相”能表达自性。菩萨修基智、道智、相智本身的性质是什么，要透过自性相来了解。按理说应该先了解有法(自性相)，然后再了解有法的特质(智相、胜相、作用相)。

(基智 4 个：) 离烦恼状貌，诸所治能治；

(道智 5 个：) 难事与决定，所为无所得，破一切执着；

(相智 7 个：) 及名有所缘，所治无所碍，无迹无去生，真如不可得，

此十六自性，由如所相相，许为第四相。

**修基智的自性相 (4)** 如是云者，(1)贪等烦恼，(2)彼之状是身粗重，(3)彼之貌是非理作意，(4)贪等所治品与无贪等之能治品，由如是等空，是一切智之四种远离自性。

菩萨修基智的时候，基智本身有四种性质，前三是讲烦恼、烦恼的因、烦恼的果要远离。

第四是他对烦恼没有什么特别反感，对没有烦恼也没有什么特别执著，如前所说“轮涅平等”。

这就太伟大了，这样才会有很高的修行，基智才会修得好。

就像金刚经中所说，得到预流果、罗汉果，不认为我得到，这才是真正的得到。

真的修到的话，贪跟无贪没有分别，嗔与无嗔没有分别，没有那么执著。

“贪等所治品与无贪等之能治品，由如是等空”就是完全平等的意思，即远离不平等。



菩萨修基智时的性质就是这样，这就叫基智的自性相。

(音频八事七十义 2017HK-086)

**修道智的自性相 (5)** (1) 胜义中无有情令般若涅槃是为难事, (2) 由不堕他乘故究竟决定, (3) 长时修行最胜所为, (4) 所修法及能修者不可得, (5) 断尽诸执着, 如是等是道智之五自性。

菩萨心续中能修的加行从三个角度来认：

从所修对境的**基智**角度的能修的加行；从所修对境的**道智**角度的能修的加行；

从所修对境的**相智**的角度的能修的加行。

每一个(所修对境的)能修方面都有四个相：智相、胜相、作用相、自性相。

**解释自性相**：摄类学中有个词叫“相依”，透过什么来认识它，这个“什么”就是自性相。

所谓的“自性相”就是透过这个相来认识自性。

**智相**是透过这些相来认识它的智慧；**胜相**是透过这些相来认识它的殊胜；

**作用相**是透过这些相来认识它的作用；**自性相**就是透过这些相来认识它的自性。

先要有个有法，菩萨心续中能修的加行有法，怎么认识它，这种功能叫自性相。

这个有法认识之后，它的智慧方面的特质就叫智相，殊胜方面的特质叫胜相…

所谓的自性相就是认识有法，**自性**指的是有法本身，**为了认识这个而讲自性相**。

修道智的加行本身是什么样子，就是透过这五个(自性相)来认识。

菩萨内心的加行分三块：道智这块几乎都是利益众生的，这是菩萨自己主要要修的。

我们心里也是有三块：自己的一块、自己欣赏和追求的一块、自己跟周围配合的一块。

**(1) 胜义中无有情令般若涅槃是为难事**，意为这么难的事他也会做到。

我们说胜义中找不到，如幻化，但在如幻化中又要生起慈心悲心，由它来带动，这是相当难的。

我们一讲到如幻化，整个人就好像退出来了，没有办法很激情地(修行)。

菩萨对菩提心喜欢得不得了，但同时又说在胜义中菩提心是无。这是特别难做到的。

一切如母有情在胜义中是无，但同时一切如母有情在轮回中这么受苦，

看到这种情况，菩萨在心中一直想着怎样帮助他们，比我们要“执著”多了。

又不执著，又做得这么认真，真是太妙了！这么难的事菩萨就会做到。这是对菩萨的赞美。

**(2) 由不堕他乘故究竟决定**，

声闻、独觉、大乘各有自己的无学道，但是菩萨肯定最后把众生都带到佛陀的果位。

不会把众生扔在声闻独觉的涅槃果位而不管。

**(3) 长时修行最胜所为**，

八事七十义的第六义是大乘修行的三大所为：心大、断大、证大。

菩萨的心胸特别广大，他要帮助一切众生；让众生所有的苦都远离；让众生获得所有的证德。

他为了众生，在三大阿僧劫中就想这三个方面，拼命地做这三个所为。

**(4) 所修法及能修者不可得**，

对于前面所说的这么伟大的修行，所修和能修都这么殊胜厉害，但是菩萨完全不执著。

**(5) 断尽诸执着**，

上面是讲他在自己能修所修的对境上不执著，这里讲不仅是这样，他在任一法上面都不执著。这五个相主要讲菩萨在利益众生的同时不执著，即菩提心和空正见。

**修相智的自性相 (7)** (1) 缘一切智及道相智所摄诸事之差别，(2) 由显示除遣世间之执着等故名所治，(3) 知色等无所碍，(4) 所知及能知不可得故名无足迹，(5) 真如故无所去，(6) 色等无自性故名无生，(7) 有性及无性等三之自性真如不可得，如是等是一切相智之七自性。透过这七个方面认识菩萨是如何追随佛来修佛的一切相智的。

#### (1) 缘一切智及道相智所摄诸事之差别，

菩萨心续中修一切相智的时候，他也会缘到一切相智所包含的的基智和道智。

#### (2) 由显示除遣世间之执着等故名所治，“所治”的意思是从世间角度的不和。

比如用空正见(能治)对治执著心(所治)，所以空正见跟执著心不和，执著心就是所治。

“除遣世间执著”：比如世间人觉得米拉日巴是神经病；从米拉日巴的角度，世间是神经病。所以世间的看法与往成佛这条路走的看法是相反的。

“显示”：菩萨修相智时，他对众生开示是从与世间相反的角度来开示，世间执著就是“所治”。他自己欣赏佛陀果位，也要把众生带到佛陀果位。他修相智的结果就有这个作用。

#### (3) 知色等无所碍，菩萨追求佛陀果位时，什么都要学。

庄严经论第十二品说，五明等菩萨都要学习，如果不学习，还是成不了佛的。

当然并不是所有的都要学，但是如果对学习不欢喜，怎么可能会出现一切相智呢！

追求一切相智的时候，对其它的事情也要有所了解。

菩萨为什么追求一切相智？因为他要利益一切如母有情。

为利益一切如母有情，他对众生的过去百亿世及现在什么样、未来有什么可能都要一清二楚。所以菩萨为了利益一切众生，就不得不了解一切法，这样他就能恰到好处地利益到。

“无所碍”即在学习上面他不会排斥，像尊者那样什么都想学，应该有这种心态。

#### (4) 所知及能知不可得故名无足迹：

上面讲的是“我要知道”，这里是能知所知都不可得，也要有这种心态。

意为心没有落在一个界限内，没有任何执著，遍满一切法，这样才是一切相智。

如果有我是学习的人、我要学、我现在已经学到什么、我再要学什么等执著心，就不会证得相智。

所以既要有追求，在能知与所知上又一点都不可执著，这样才会有一切相智的境界。

补充：我们成佛要有一个能知所知的东西，后面才会得到一切相智。

“无足迹”意为能知所知的踪迹都没有了。

#### ▲ (5) 真如故无所去：这也是一个蛮特别的道理。

自性：首先“真如”要理解为自性清净自性法身。

从自性清净的角度，他从来也没有变，原来也是这样，成佛了之后也没有变，即“无所去”。菩萨追求佛陀果位的时候也有这种认知：自己心的本性中原来就有佛，成佛之后还是他。

时间：也可以说，过去、现在、未来这些时间只是名言中存在而已，实际上是找不到的。所以从真如的角度，没有过去、没有现在、没有未来。

也没有“以前我在轮回、未来我会成佛”，原来就是已经成佛的样子，成佛与轮回分不开的。从空性的角度就是从来没有变过，一直在那里。

这种认知我们必须有要，有了这种认知就有一种力量，即认识到自己有佛性，信心会生起。所以菩萨修一切相智时，他认知到自己是“无所去”，就有点自己已经成佛的样子，满满的信心。

处所：佛在真如里面存在，一直在那个范围。从哪里来？那里。到哪里去？也是那里。（没有动过）他没有另外一个地方可去，完全是在那个位置里面，完全没有办法逃出真如的本质。

#### （6）色等无自性故名无生：

佛也好、菩萨也好，都具备五蕴。佛的五蕴是无漏的五方佛的体性，菩萨的五蕴还没那么清净。上面是讲从心的本性的角度无来无去。

现在是讲外面的色蕴等看起来是生，实际上没有什么生的，所以色等也是无生，因为无自性。

#### （7）有性及无性等三之自性真如不可得：

事物、非事物、事物非事物，都是没有真实。有为法、无为法、有为法无为法一起，都无可得。菩萨追求佛的果位的时候，心跟他很靠近，差不多就已经在这里了。第七就是描述这个。我们也要向菩萨学习，我们追求佛陀果位的时候就需要这种心态。

七世法王的中观正见教授说：乐的当中就有坛城，坛城就在这里，没有别的地方。

佛也不是在什么别的地方，就在自己的五蕴这里。法身报身化身都在这里，不要找别的地方。

心里充满这种自信，然后就可以认真地修行。

如果觉得成佛太遥远，就是没有自信的状态，有点舍弃了，这是不可以的。

（音频八事七十义 2017HK-087）

**结：如是由十六自性，如其能相具其性相之三智之诸加行，由是之故，许第四种之自性相。**

先了解摄类学中的能表、所表、相依之间的关系。

具有作用者是性相（能表）；事物是名相（所表）；相依是以性相表达名相的所依（具体例子）。

智相等四相是从道波罗蜜多瑜伽中分的。其中——

智相表达道波罗蜜多瑜伽在智慧方面的特点；胜相表达道波罗蜜多瑜伽在殊胜方面的特质；

作用相表达道波罗蜜多瑜伽的作用的特点；自性相表达的是道般若波罗蜜多的自性。

“三智之诸加行”：“加行”指道般若波罗蜜多的瑜伽。其中可以分为——

修基智的道般若波罗蜜多瑜伽；修道智的道般若波罗蜜多瑜伽；修相智的道般若波罗蜜多瑜伽。

这十六个自性相让我们明白：修基智的道般若波罗蜜多瑜伽的本性是什么样、修道智的…

“具其性相”的“其”指修基智、道智、相智等三智的道般若波罗蜜多瑜伽的性相有具备。

“能相”是让我们明白。明白上述性相是否都有具备。

以修基智的四个自性相作为标准，来了解基智的道般若波罗蜜多瑜伽有没有修到。

以修道智的五个自性相作为标准，来了解道智的道般若波罗蜜多瑜伽有没有修到。

修相智的道般若波罗蜜多瑜伽的标准，就要透过七个相智的自性相来让我们明白。

为什么我们要明白这些？因为我们也要作菩萨，所以我们要具备。

**由是因缘，总共有九十一一种性相。**

第四品圆满一切相加行在八品中非常非常重要，它表达的是菩萨的整体修行。  
所以我们没有只读《八事七十义》里的那块，而是把《明义释》拿出来一起读。  
有时专门把第四品拿出来读，因为它非常重要。

### 【第6<sup>(36)</sup>义】大乘顺解脱分(3)

**定义：**第36义：在《现观庄严论》的「顺解脱」中，「善于在自己心相续中修习相智的菩萨心相续当中的法现观」就是「此品直接说明的大乘顺解脱分」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有此品直接说明的大乘顺解脱分的下、中、上三品。

**界限：**界限：唯存在于大乘资粮道。

八事七十义讲的是《现观庄严论》的大纲，就是最前面的十五个偈颂。

▲八事的第四品圆满一切相加行由十一个义来表达——

①**所修的法**就是前面讲的智相(第1义)、加行(第2义)、功德(第3义)、过失(第4义)、性相(第5义)。

第5义是讲要透过加行到佛陀果位，就要有能修的道般若波罗蜜多瑜伽，因为它能完整地修三智。

②**能修的补特伽罗**有三个：顺解脱资粮道(第6义)、加行道(第7义)、不退转(第8义)。

③**三净地所要修的**：有寂平等性加行(第9义)、严净佛土加行(第10义)、方便善巧加行(第11义)。

此三是修行的基本次第：第一是面对轮回和涅槃；第二是对未来发愿；第三是度众生时善巧。

此十一义完整地讲了菩萨从资粮道直至成佛前的修行。

了解顺解脱资粮道对初级者来说更重要，因为我们跟顺解脱更靠近。

我们中的一些精进修行者在此生中会变成大乘资粮道的修行者。

所以了解大乘资粮道是什么样、修行者是什么样，这个很重要。

### 【明】唯有具足顺解脱分之善根，出生如所说之加行，乃宣说顺解脱分。

前边讲了法有很多殊胜特点，但是人也要有改变。人的第一步改变就是具足顺解脱分的善根。

“唯有”是起码的意思，意为起码要先进入大乘资粮道，以此为基础才能进入加行道、见道。

内心具备资粮道，就是资粮道者或者顺解脱者。要想成为顺解脱者，就要了解顺解脱。

**根本颂：**无相善施等，善巧于正行，圆满相品中，许顺解脱分。

如是云者，由缘无相之智，从布施波罗蜜多乃至一切相智等，于心续中善巧生起，许为圆满众相现观之顺解脱分。

解脱可以分为多种，比如声闻的解脱、独觉的解脱、大乘的解脱。

大乘的解脱就是圆满一切相现观。“顺”是因的意思。“顺大乘解脱”就是大乘解脱的因。

大乘解脱分的目标是断除所知障，证得圆满一切相智。小乘解脱分的目标是断除烦恼障。

在成佛方面很善巧，肯定会种下成佛的因；没有善巧则种不下去这个因，就不算顺解脱。

菩萨从最初的布施开始直至成佛为止，都要内心生起善巧，这样才算大乘顺解脱分。

“由缘无相之智”：意为以空正见的力量来摄持善巧。

入中论第六品第二偈：如有目者能引导，无量盲人到止境，如是智慧能摄取，无眼功德趣胜果。

意为：如果没有空正见摄持而修布施持戒等，就不可能到达佛陀的果位。



就像盲人没有人引导就不会到达他想要去的地方。

眼睛代表空正见，以空正见摄持来修布施等，可以像带盲人一样把众生带到佛陀果位。

所以平常我们讲波罗蜜，实际上布施持戒忍辱精进波罗蜜本身没有波罗蜜的作用，

要以空正见来摄持才能到达彼岸。“波罗蜜”就是到彼岸的意思。

所以要以缘空性的智慧（“由缘无相之智”）才能把布施等波罗蜜善巧地修起来。

“善巧”的意思是，布施若以空正见摄，就很有善巧；若没有空正见摄持，就没有善巧。

如果再详细地解释善巧，那就不仅是空性，还要有信勤念定慧等五个，这个也很重要。

资粮道修行者对这五个要特别重视。

**根本颂：**缘佛等净信，施等行境勤，意乐圆满念，无分别之定，

知诸法相慧，善巧五行相，利易证菩提，许钝根难证。

对于我们的心相续中生起相智，这五个是非常重要的，是善巧方面最基本的。

怎样理解这个“基本”？比如说菩提心是入大乘道之门，

实际上不单是门，发心后的五道十地直至成佛，都要以菩提心来修。信等五个也是同样的道理。

利根者心续中的这五个跟钝根者心续中的这五个是不一样的。

比如：利根的信是很深的，很明的；钝根的信是不深的，模模糊糊的，不明。

利根的这五个都是特别强，所以他比钝根证得菩提要快。

(音频八事七十义 2017HK-088)

**根本颂：**无相善施等，善巧于正行，圆满相品中，许顺解脱分。

“善巧于正行”是关键句。资粮道是大乘顺解脱分。顺解脱分意为他可以帮助证得大乘解脱。

为了证得佛陀果位而如何修行方面很有智慧、特别善巧，这样才能许为大乘顺解脱分。

许为大乘顺解脱分的标准是“善巧于正行”。具体怎样善巧就是前面两偈中的信勤念定慧等五。

先看贾曹杰大师的解释：这五个要作为完整的菩提道次第来理解。

缘佛等净信是下中士道的法。意乐圆满念是上士道的意乐即菩提心。

施等行境勤相当于总的菩萨行。无分别之定，知诸法相慧即菩提道次第广论中的止观。

这是大乘最基本的修行，在资粮道的时候要把这五个掌握到。

缘佛等净信是对三宝的信心。平常我们念皈依发心，皈依等于是下士道；发心等于中士道。

真正的皈依是了解四圣谛，对四圣谛已经有了体悟，有相当坚固的定解。

由此生起对法宝的信心，然后生起对三宝的信心。要到中士道时皈依的心才会达到标准。

下士道时还没有完整的皈依，因为此时对法理还没有多少理解，所以皈依没有达到标准。

所以贾曹杰大师解释“缘佛等净信”涵盖下中士道的法是蛮有道理的。

意乐圆满念，这里的“念”是指长期的心态。“意乐”：最圆满的心就是菩提心，指这种意乐。

为什么长期的心态就是圆满？这就相当于无造作的菩提心。

造作的菩提心与无造作的菩提心差不了多少，只是造不造作而已，品质是一样的。

我们一般品质没有那么好，差一点的菩提心、慈心、悲心也会在心里生起，心就很善。

虽然心善的程度有一点点变成无造作了，但真正的菩提心是很有智慧的那种心善。



尊者常念两个偈颂，意思是：以大悲缘众生，以智慧缘菩提，然后生起菩提心。

“为利众生愿成佛”的“为利众生”是以大悲心缘众生；“愿成佛”是以智慧缘菩提果位。

真正的菩提心就是这样生起的，这种生起不是那么容易的。

造作的菩提心生起之前的劣的菩提心不叫菩提心，但心已经很善了，我们应该达到这种程度。

如果这种程度达不到，那佛法中说的更高的菩提心就更生不起了。

“念”就是离不开，心里随时都有这样的想法。这里是说念念不忘菩提心，心不离开爱众生。

这就是一个很好的菩提心，相当于无造作的菩提心。

**施等行境勤**：这是讲修福德资粮。虽然是总的菩萨行，但还是以布施持戒忍辱等为主。

“勤”与福德资粮有直接关系。

入行论第七精进品：忍已需精进，精进证菩提，若无风不动，无勤福不生。

意为若没有精勤，就没有办法累积福德资粮，就特别讲到福德资粮。这个很有道理。

因为布施等都是从行为上做出来的，智慧资粮是要用脑子思维分辨。

所以累积福德资粮需要勤劳，懒惰就没有办法累积很多福德资粮。

菩萨行分为两种：累积智慧资粮、累积福德资粮。

累积智慧资粮需要止观，即：**无分别之定**，**知诸法相慧**。

**利易证菩提，许钝根难证。**

如是云者，**非根自性之信、勤、念、定、慧**，如其数是善巧于佛、布施、意乐圆满、无分别、了知诸法行相等五境；虽则如是，并非诸机皆易证得无上菩提，彼诸于信等五（藏文这里有加「大」字）之明利根者，易证无上正等菩提，彼等钝根者，则难证得，此是法性。引申诸中根（藏文这里没有「根」字）者证独觉菩提，诸钝根（应该是「小」字）者证声闻菩提。

有了信勤念定慧，肯定可以证得无上菩提果位吗？不是这样。

这五个里面先要分大、中、小，大可以证得菩提果位，中跟小则没有办法证得菩提果位。

所以解释《现观庄严论》时，应该加上“大”：大信、大勤、大念、大定、大慧。

中的五个能证得独觉菩提；小的五个能证得声闻菩提。

大的里面要分利根和钝根。利根的五个不仅是大，而且很锐，所以他容易证得无上菩提。

钝根虽然也是大，但是很钝，所以证得佛陀果位就比较难。

现观庄严论在讲信勤念定慧时，“大”是在含义里面的。比如——

“施等行境(大)勤”，这样的精进肯定是大的精进，因为利益众生需要努力作广大的布施。

如果不是跟众生有关系，仅是在房间里或山洞里修行，那只是小范围的精进。

“意乐圆满(大)念”：心很广泛的很善很圆满，也是大的意思。

“知诸法相(大)慧”指大乘有面对所知障的智慧。小乘则不考虑利益众生，自己快乐就行了。

所以这五个完全是讲大的方面。明义释是先讲“大”，然后才讲利根者，再讲钝根者。

到“此是法性”就把现观庄严论解释完了，之后是现观庄严论引申出来的道理——

信等五个中的证得独觉菩提；信等五个小的证得声闻菩提。

问：大小乘的定有没有差别？

答：有很大的差别。首先慧肯定不一样，定对慧是有影响的，因为戒定慧的关系。

最近讲的奢摩他中讲到七作意等世间的慧，出世间的慧指声闻独觉菩萨的戒定慧的慧。

慧可以分好多种，有世间的慧、出世间的慧。戒定慧也分为世间的戒定慧和出世间的戒定慧。

慧是从戒定而生起的。入行论第八品虽然是静虑品，但是里面都是讲自他交换的法。

从这里可以理解，菩萨对定的要求是很高的，心有没有动摇，有一点点我爱执出来，心就已经乱了。

而对小乘来说，有我爱执没有什么不好的，甚至需要用我爱执来促进自己早日证得果位。

所以小乘定的时候，好像没有动摇，但由于心底有我爱执，所以心还是不那么稳定，有恐惧。

比如很大的须弥山跟一个小小的东西的稳定程度肯定是不一样的。

虽然当下看上去都没有动摇，但是稳定的力度还是不一样。

同样，菩萨的定与小乘的定虽然看上去都没有动，不散乱，但是维持不散乱的力度还是不同。

现观庄严论先要表达一个道理，然后从那里才能引申出来两个道理。

它直接表达的是大的信勤念定慧，透过这个才能证得佛菩提，这是现观庄严论非常强调的。

从这里引申出中的信等五个可以证独觉菩提；小的信等五个可以证得声闻菩提。

以前讲过，阿弥陀佛的净土里面能不能入大乘资粮道、加行道、见道？

宗大师的金鬘论里面确定地说没有，只有在不清净的世界里面才有。

金鬘论中讲到生起大乘资粮道所依的身体是什么样、所依的心(定力的程度)是什么样。

按照毗婆沙宗的说法，身体必须是人。

其他大乘宗义的说法是色界及欲界的天道、龙等也可以生起无造作的菩提心而入资粮道。

(音频八事七十义 2017HK-089)

顺解脱分很重要，再重复一下。因为大乘行者要修什么样的加行，就是从顺解脱开始。

八事的四加行中的圆满一切相加行就是讲菩萨的整个修行，界限是从资粮道到相续后际。

第四品是透过十一个义来讲，其中前五义是所修；从第6义开始讲修行者菩萨的标准。

这里是讲修大乘资粮道的菩萨的标准——

有境是信、勤、念、定、慧，此五是有境。

对境是：信的对境是佛；勤的对境是布施等；念的对境是意乐圆满；

定的对境是无分别；慧的对境是了知诸法行相。

“善巧”：信是对佛善巧；勤是对布施等善巧；念要对意乐圆满善巧；定对无分别善巧；慧…

“非根自性”：这五个不是五根五力，那是加行道才有的，资粮道时还没有，所以叫非根自性。

资粮道的信勤念定慧不像加行道五根的层次那么高，它是对修行人的基本要求，小乘也要有。

大乘对这五个方面以利根更善巧，所以才变成大乘修行者。

如果不说利根善巧这个条件，就是对一般修行者的要求。

从这里要了解，修行是从什么时候开始？从内心里具备信勤念定慧开始。

最近有人问我，怎样作一个修行者？

道次第中说，修行者的所依是暇满人身，有些论典在暇满人身上会加上具备内心的信。

我们要想，我们虽然今生有所依的暇满人身，但就修行的标准来讲，还不够，还要具备内心的信。

如果再进一步要求，就要具备信勤念定慧等五个，这才是修行的所依。

这样加上去会有好处：我要修行，那修行的所依有没有具备？必须要身心具备，才会修得好。

宗大师的菩提道摄颂：「若無獲得眾德身，欲修聖道亦難達。」

意为如果所依没有圆满，那么无论你怎么努力修道次第，也不会有效果。

因为如果只讲身，不讲语和意，那整个就是脏的，具备所依就要把脏的去除。

所以身语意的改变就是修行的所依。

有时我们有个缺点，就是认为暇满人身有了就什么都具备了，修不出来就怀疑佛法是否有效。

实际上是自己的身语意都没有调好，那怎么修都不会有效果。

所以不要认为只要有外在的八暇十满就有了完整的修行所依，也要注意内心的信勤念定慧。

贾曹杰解释信就是整个下中士道；解释念时就说修菩提心；勤是菩萨的六度；定慧就是止观。

修信勤念定慧就相当于把整个菩提道次第好好认真地抓住，是这种描述。

我们现在也是处于喜欢菩提道次第而想为此付出的状态，这也是在接近大乘资粮道。

那么大乘资粮道是什么样子？弥勒佛说信勤念定慧具备，就是大乘资粮道。

配合这个的修行就是菩提道次第。尊者在讲大乘修行者怎样修行时常常引这段。

一般的信勤念定慧未必会成佛，大乘利根的信勤念定慧的修行者才会证得无上菩提果位。

所以这里说“并非诸机皆易证得无上菩提，彼诸于信等五之明利根者，易证无上正等菩提”。

次序应该是信、念、勤、定、慧。

但是勤放在前面也有一定道理，入行论第二品说发菩提心或受菩萨戒之前先作了布施。

因为有福报的人容易发菩提心。第二品讲广大的集资净障、广大的供养、广泛的忏悔，

第三品讲广大的布施，然后才发菩提心。第 21-22 是愿菩提心的誓言跟行菩提心的菩萨戒。

入行论是说为了发菩提心，前边要积累很多的福德资粮。

所以大乘来说，勤放在前面就有这个意思。

不管小乘大乘，基本要求就是这五个。首先要从信开始注意，十一善心所第一就是信。

修行主要是内心的改变，不是对外面有多了解，对经论有多通达，跟这个没有关系。

所以这里对修行的要求没有说你懂得多少，第一个要求是你的信有没有生起。

善也是这样，懂得多少与有没有善没有太大的关系。

内心有正面的变化就叫善，这个变化是从信开始，所以我们的修行要从信开始，最终是定慧。

这里讲利根者易证得，钝根者难证得。

意为如果你的信勤念定慧一直停留在钝根的层面，就永远也成不了佛。

为什么利根易证、钝根修这么久还不会成佛？就是因为法性。比如——

有菩提心和空正见就会成佛，没有菩提心和空正见，仅以出离心来修四圣谛就不会成佛。

如果问为什么？答案：只是法性。因果的本性就是这样，没有什么其它好答的。

钝根相当于声闻；利根相当于大乘菩萨。

从这里引申出中根独觉不像声闻那么差，也不像大乘那么好，但是他们有自己的菩提果位。

这里有两种解释，第二种解释比较对——

一种是钝根者不当作声闻，也要当作菩萨，即有钝根和利根两种菩萨。一种是钝根是声闻。藏文的分法是先分为小(声闻)、中(独觉)、大(菩萨)，大的里面再分利根和钝根。

菩萨的智慧大, 因为菩提心带来大智慧, 或者说菩提心本身就很有智慧, 有智慧才能发菩提心。

我们修菩提心时要用七因果和自他交换来成立悦意慈，需要一直用逻辑推理。

修菩提心从平等舍开始，要从很高很广很远的角度分析，这就需要很有智慧才修得起来。

修悦意慈的人无论面对什么对境，心很柔软，很会平衡，不会因为小小的事情就发脾气。

因为他的思维太丰富了，头脑灵活得不得了，这都是智慧的力量！

因为他会从各个角度想问题，心就一直会改变，一直可以调整。

如果没有智慧根本就修不起，连前面的慈心悲心都修不起来。

【讲记】有不少人将修菩提心、慈心、悲心的人简单当成是比较傻、比较善良的人，这种看法是完全不了解（或者说没有真正了解）七因果和自他交换的法，不懂得菩萨是善根和大智慧（结合）的修行。这是我们很多人的问题。我们的认知需要改变，必须是我们一想慈心、悲心、菩提心的时候，就感觉菩萨太有智慧了！没有必要以为空正见才有智慧、菩提心没有智慧，如果那样就是没有认识真正的菩提心，或者说没有认识到这里是以菩提心而非空正见来分小、中、大根的。祖师大德们的书里面描述的，就是一讲菩萨的时候，马上就讲这是大的智慧，就是这么认的。我们现在没到这种程度的认知，所以必须改变，如果学习这么久都没有改变，那就太丢脸了！总之就是说，我们需要有以菩提心来评判智慧的那种认知才行。应该这样想：一想到菩提心，马上就觉得“这是有智慧！”

不要认为空正见才有智慧，菩提心没有智慧。这样想还是没有真正认识菩提心。

声闻独觉大乘分为小中大是以菩提心来分的，不是以空正见来分的。

答：法现观、义现观、谛现观、随现观，先要了解“现观”是证量的意思，不是指现证。

“法”指文字方面的。“法现观”指对经论的广大闻思方面有证量。

在闻思的后面抓意义，加行道是超越闻思进入修的层面，这就是加行道的“义现观”。

在修的后面真正悟到法的究竟实相，赤裸裸地看到法的究竟实相，就是见道的“谛现观”。

跟着法的实相继续串习，这个层次的证量就是修道的“随现观”。

信勤念定慧在修行的每一个阶段都要有，只是层次不同。

比如三十七菩提分的前三个-四念住、四正断、四神足是最基础的，相当于工具。

在这个基础上培养心所，就是五根五力。五根五力培养到更高级，就是七菩提分。

再以根本定和后得继续修下去，就是八正道。

信勤念定慧在五根、五力、七菩提分、八正道里面都有，所以是一直有的。



### 【第7<sup>(37)</sup>义】加行道(4)

**定义：**第37义(应为第7义)：在《现观庄严论》的「抉择」中，「主要以方便法显出差别的此品当中直接说明的大乘义现观」就是「此品直接说明的大乘顺抉择分」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有此处所说的大乘加行道暖位等四种。

**根本颂：**此暖等所缘，赞一切有情，(暖位：)缘彼心平等，说十种行相，  
(顶位：)自灭除诸恶，安住布施等，亦令他住彼，赞称扬为顶，  
(忍位：)如是当知忍，自他依圣谛，如是第一法，成熟有情等。

加行道主要讲后得时的修行。根本定修行真正的结果展现出来，就是后得的阶段。

第一偈是对暖位十相的解释——

**暖加行：**如是云者，于此圆满众相现观中，(暖下：)修平等心，大慈心，(暖中：)利益心，无瞋恚心，无恼害心之五相，(暖上：)又起父母心，兄弟姊妹心，子女心，朋友心，亲族心之余五相，许为缘一切有情之暖相。

“此暖等”指暖等四加行都是后得修福德资粮时如何利益众生，这是他们的所缘。

“缘彼心平等，说十种行相”是说暖位时以什么样的意乐对待众生。…

顶、忍、世第一法是从行为上怎样利益众生。

暖位十相描述菩萨怎样从不同的层面一直利益众生。

贾曹杰大师对明义释没有特别分，宗大师则分为二、三、五，分别对应暖位的下、中、上。

**下品二**是眼前帮助众生的心；**中品三**是来世利益众生的心；**上品五**是全面利益众生的心态。

【讲记】上品阶段主要提升的是全面(不管现在还是未来)都想帮忙的那个心态。上品这五个心描述的是我们有的时候对亲人很执着，不管今世或来世，想帮忙的心都特别强，把对方当成父母、兄弟姊妹、子女、朋友、亲族等各种不同角度的亲切感想去利益。

有时候我就想，我们刚认识时是一般的朋友，跟学佛没有什么关系。我们就这样互相对待。然后就成了法友，然后就成了师徒关系。师徒关系中，有人对我有10%的信心，有的20%…  
不可说你不信佛我们就不来往，我对你不利益，不是这样。要有从各种角度利益他人的心。

**顶加行：**总括而言，(顶下：)不善业之应舍及(顶中：)善业之应取，是断除与自住之体性，并以此门，安立诸他有情断恶修善之二相，有情自能如理如应安住者，当欢喜赞叹及称扬之二相，(顶上：)以法相无量而缘一切有情，是顶加行。

贾曹杰大师与宗大师解释不一样。贾曹杰大师的解释比较略，配合明义释容易理解。

顶加行时有点像修下士道，自己**对善业恶业的取舍**非常精进，同时把**众生**也带到这个果位上。

贾曹杰大师把这二相当作一个。

第二个是当有情精进修持时，我们要特别赞美他，不要批评他，不要忌妒他。

第三是我们自己或别人精进修行时，身边有协助的，我们要特别随喜赞扬他。

贾曹杰大师解释了三个，是比较略的，但是这三个比较重要。

在暖顶忍世第一法阶段利益众生的心和行为，完全是后得阶段的修行。

顶的这三个都是讲利益。先是自己直接利益众生，另外对别人利益众生的行为赞美。



另外当我们或别人利益众生时旁边帮忙的人，我们要配合。这些是下士道的利益。

宗大师解释明义释时，把其内容细分为顶位的下中上品。

“不善业之应舍”为顶位下品；“善业之应取”为顶位中品；于取舍不执著，为顶位上品。此三都是利益众生。先是自己做得很好，然后度周围其他的众生。

“以法相无量而缘一切有情”就是不执著。贾曹杰大师没有把这句解释成不执著。他没有把“法相”解释成空性，而是解释为取舍的法有很多。

**忍加行：于顶位中，以自他所依之差别，如诸所缘及行相而住立者，由赞叹称扬之诸行相，而缘自他所依之苦等谛，是忍加行。**

顶位要从三个方面利益众生：自己精进修行、把别人也带到这个位置、对助缘要随喜赞扬。利益时有不同的层次：以下士道的法利益众生、以中士道的法利益众生、以上士道的法…

忍加行讲的是中士道的法，即四圣谛。

忍加行时，利益众生的三个方面与顶加行是一样的，但是法不同，是用四圣谛的法利益众生。贾曹杰大师没有分下中上，宗大师有分下中上。

宗大师对忍位的解释：

误解：顶位是讲下士道的法，下士道是进入资粮道之前应该修好的，为什么这里顶位还要修？不要这样误解。因为法是四方大道，一直要轮转来修，不是前面修完了，后面就不用修了。比如：道次第学的次第是从后面学；修的次第是从前面修。

学到一定程度的时候，对上面的法的认知会更提升。先学决定胜的法，后学增上生的法。即先学空性跟菩提心，然后修对空性和菩提心的信心、对法宝的信心，即修皈依。

确实是这样，对法的了解有点深入的时候，对它的信心就容易修。

对法的了解越来越深，皈依的层次也越来越提升。同样，暇满、业果等所有的层次都会变。透过修广论上士道的的空性止观等，对它的了解就更深，

这时再闻，就了解得更深，反过来又会帮助到下士道的修行。

原来当然已经有皈依，但是把皈依修得更好时会对皈依理解得更深，对修下士道影响更大。

忍位下品是对四圣谛进行闻思修的层面。

忍位中品时自己修的层次高一点了，得到的声闻四果和独觉果的功夫有了，但是他不会追求。他身边的人也跟他一样有证这五个果的能力，但是他不让他们证得。

但是如果只有有小乘种姓的，他会把他带到小乘果位，这样的也是有的。

忍位上品时，他对即将证得见道极喜地有特别的确定，所以他对大乘修行会加倍努力地付出。同时他也会把自己周围的人努力地带动起来。

**世第一法加行：如前所缘行相，唯以自他之所依，由能成熟及解脱之诸行相，而缘一切有情，是世第一法加行；如是等是顺解脱分。(顺抉择分?)**

贾曹杰大师解释的不多，与字面意思差不多，也没有分下中上。宗大师有分下中上——忍位上品时他努力地把众生带到大乘成佛的这条路，其结果是众生的佛性成熟了。

有的不仅是成熟，还真的成就了，有证量出来了。

下品是成熟及解脱。中品是讲菩萨的神通，他自己也有，让周围的人也证得神通。

世第一法上品时对证得见道获得肯定，因为世第一法上品直接连接见道，与见道中间没有隔。

见道的极喜就是对肯定成佛的欢喜。上品时他得到这种证量，也把他人带到这个位置。

今天讲的这些蛮有趣的，平常我们应该怎样修学从这里就可以看出来。

菩萨的详细修行现观庄严论有讲解，虽然复杂，但是里面有很多东西是我们要学的。

(音频八事七十义 2017HK-091)

一切相智等三现观中，由修习诸行相、道及所依事之行相差别，依次是（这里按藏文应改为「依次是一切相智等三现观」）由通达世间顺决择分为前导，而后是通达出世间之见道及修道中，这段是去除他宗关于现观庄严论的主题八事方面的疑问。

现观庄严论总共有八品：三智、四加行、果法身。

他宗认为此八品是修行次第的描述，即三智分别是资粮道、加行道、见道的修行。

比如第一品是配合资粮道来讲一切相智，是为了让初入者对佛陀果位了解并生起欢喜。

第二品道智的对象是加行道修行者；第三品基智是为见道行者讲四圣谛的现证。

第四品圆满一切相加行是初地到七地；第五品顶加行是八地到十地；

第六品渐次加行是十地中的前段；第七品刹那加行是十地中的最后阶段。

他宗的这种解读是没有详细地读现观庄严论，是一种大略的描述。

这样分就等于一切相智品只有资粮道，没有其它的道；修道智的人也只有加行道，没有别的。

这样分是不对的。实际的状况是三智把什么都包括了。

资粮道只是广大的闻思，真正的修行是从加行道开始，加行道、见道、修道是真正的修行。

这里要表达的是：三智中都有加行道、见道、修道。修三道的每个道时都要修三智。

三智名称中的“一切相”“道”“基”分别指三种智的对境——

一切相智知道一切相；道智知道道；基智知道基。“知道”可以解释为“现观”，即三现观。

一切相智现观所要修的是诸行相；道智现观所要修的是道；基智现观所要修的是所依事。

“由通达世间顺决择分为前导，而后是通达出世间之见道及修道中”：

修三现观从加行道开始就要努力。“通达”按照藏文应该是证量的意思，不是动词。

意为加行道的证量中，需要修一切相智、道智、基智。见道和修道的证量也需要修三智。

（这些都是对他宗对现观庄严论误解的驳斥。）

刹那加行是十地的后际阶段，所以没有办法说加行道见道及修道前段都有。

所以他宗对刹那加行的想法是对的，不用再解释。而他对前三个加行的想法是有问题的。

比如他说修圆满一切相加行是从初地到七地；顶加行是三净地；渐次加行是十地前段。

而我们学过，圆满一切相加行的界限是从资粮道开始直到相续后际。

顶加行从加行暖位开始到相续后际；渐次加行从资粮道到相续后际之前。这是自宗的看法。

即：加行道时圆满一切相加行、顶加行、渐次加行这三个都有，见道和修道也都有这三个加行。

所以他宗的看法是不对的。

修习圆满众相等三之加行，以逐渐增长之阶段差别，于诸相中，依殊胜之道所摄之无漏智，由下中上依次生起，当知是遮除是同时生起故，乃宣说顺决择分等之名言。

修三个加行的时候，修行的力量是下中上依次生起、逐渐增长的，遮除同时生起。

这里表达的是加行的这三个阶段都有加行道、见道、修道。这三个道的意思是——

加行道是努力准备付出，然后见道证悟，证悟之后要继续串习修道。

前段表达的是修一切相智时，加行道、见道、修道都有，修道智和基智时也是这三个都有。

后段说修圆满一切相加行本身时，加行道、见道、修道都要有，修顶加行和渐次加行也同样。

这两段都讲到“修”，但后段的修的意思是圆满一切相加行要增长，为此要修圆满一切相加行。

最终这里要讲的是圆满一切相加行在哪里。前段与后段的差别就在这儿。

因为前面讲了加行道，所以狮子贤菩萨就想到外面人有什么误解，为此而做了这些解释。

### 【第8<sup>(38)</sup>义】不退转僧（44）

利根者从加行道开始就不退；中根者从见道时才不退；钝根者到第八地时才变成不退菩萨。

可以这样说：见道之前成为不退菩萨的是利根；八地之前不退的是中根；八地时不退是钝根。

八地时肯定会成为不退菩萨的关键是什么？这是蛮有意思的，需要了解我执跟我爱执的关系。

有我执肯定有我爱执；有我爱执未必有我执。例如声闻独觉罗汉，他们轮回的根已经断了。

八地时断除了我执，所以在我爱执的后面，我执的支持就没有了，菩提心的力量就很强。

此时我爱执完全没有办法生起，所以他百分之百会走成佛的路，不会走小乘的路。

所以到了八地，所有的菩萨我爱执背后的我执断除了，我爱执也就消失了，所以肯定是不退。

我们是我爱执的后面有我执在支持，所以我爱执就更强。

**定义：**不退转之菩萨僧中，由生起如所说之顺决择分，乃宣说不退转菩萨僧之性相。

加行道顺决择分讲完之后，顺决择分中就有不退菩萨，所以接着讲不退菩萨。

**根本颂：**从顺决择分，见修诸道中，住彼诸菩萨，是此不退众。

广论中受菩萨戒前面有受皈依戒，其中就有皈依不退菩萨僧，现在就要讲不退菩萨的性相。

不退菩萨从加行道开始就有，也有从见道或修道开始的。

(音频八事七十义 2017HK-092)

**定义：**第38义（应为「第8义」）：在《现观庄严论》的「有学不退众」中，「①于色等已证得遮遣实执现前（应改为「已证得遮遣现前于色等实执」）等②四十四种征相的任何一种的菩萨」就是「已证得不退转征相的菩萨僧伽」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有三种：（1）已证得不退转征相的加行道位僧伽、（2）已证得不退转征相的见道位僧伽、（3）已证得不退转征相的修道位僧伽。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「从顺决择分，见修诸道中，所住诸菩萨，是此不退众。」

**界限：**存在于大乘加行道暖位至相续后际当中。

不退转的征相有四十四种，得到其中的一种就是得到不退转。

不退转的定义：第一条件是菩萨；第二条件是已证得四十四种征相中的任何一种。

第一个征相就是遮遣现前的于色等的执著心。“现前”指不是睡眠的。

利根在加行道得到不退转；中根从见道到七地之间得到不退转；钝根八地得到。

**【明】如是云者，凡诸勇士，于将说之四顺决择分，及见道修道中，依彼及彼证理而住者，是菩萨有学不退转僧。**

对方便的菩提心和智慧的空正见充满信心，对自己很自信，这就是征相。

由于这两个力量的缘故，可以三大阿僧祇劫住于轮回，而且修得特别好，所以是勇士。

由于有这些功夫，他会往前走而不退，与佛越来越靠近。

所有的征相都是内心里面的方便和智慧非常坚固，菩提心和空正见变成超强的良性循环。

## 一、加行道不退转相（20）

**定义：**云何是彼等无杂之性相，初以中间一颂宣说诸住于顺决择分者之性相。

**根本颂：**（性相：）由说于色等，转等二十相，（名相：）即住决择分，所有不退相。

加行道不退转菩萨的征相有二十，“于色等转”是第一相。

“于色等转”即从色等那边反转过来，就是不执著的意思。即“已证得遮遣现前于色等实执”。

**如是云者，谓由色等转及无疑惑等，当知以如是二十行相，即是住于顺决择分者之不退转相。**

这是对上面偈颂的解释。下面以六偈详细解释此二十相。

**又云何是彼等退转之性相，为明彼故宣说中间六颂。**

（暖：）①由于色等转，②尽疑惑③无暇，④自安住善法，亦令他安住，

⑤于他行施等，⑥深义无犹豫，⑦身等修慈行，⑧不共五盖住，

⑨摧伏诸随眠，⑩住正念正知，⑪衣等恒洁净；（顶：）⑫身不生诸虫，

⑬心无曲⑭杜多，⑮及无恚吝等，⑯会入法性行，⑰利他求地狱；

（忍：）⑱非他能牵引，⑲开显似道魔，了知彼是魔；（世第一法：）⑳诸佛欢喜行。

由此二十相，诸住暖顶忍，世第一法众，不退大菩提。

最终成立的是自己内心里特别确认：我百分之百能成佛！充满信心。

信心怎么来，就有一些征兆。涅槃这条道路本身就是越走越好的，不可能是退的。

比如从资粮道百分之百会进入加行道；从加行道百分之百会进入见道…直至成佛。

没有可能佛就变成修道了，修道就变成见道了，见道没有上去就变成加行道了…不可能的。

从道本身来说是不可能退的，现在是从自己内心不退的信心的角度来说的。

那么自己内心不退肯定要有征兆，这里讲的证得不退转征相就是这个意思。

“我百分之百会成佛”的信心后面肯定会有理由，其理由就是在自己身上看到一些不退的征兆。

“征兆（相）”等词带有一些不确定的成分，有点不符合这里的意思。

这里是非常确定的意思。（有的同学说此处用“相状”比较合适一点。）

**暖位 11：**如是云者，①由无自性故色等法转，②由知而生信故尽疑惑，③由成就大愿故断尽



邪见、生地狱、饿鬼、傍生、不闻佛法、边地、诸根不全之愚哑者、长寿天等之八无暇，④由大悲而立自他于善行，⑤由自他相换而回向他有情心续之布施等，⑥由正达诸法故于甚深义不起犹豫，⑦由安住唯利他故起慈愍之身口意行，⑧由圆满加行故不住贪欲、瞋恚、睡眠、昏沉、掉举恶作、疑等五盖，⑨由修习对治行相故摧伏一切无明等之随眠，⑩由恒常等持故具足正知正念，⑪由恒常受用洁净故衣服等受用洁净，如是之十一行相。

①**由于色等转。由无自性故色等法转。**遮遣现前的执著心，(本来)是八地菩萨才有的。

八事七十义中讲到有寂平等性加行(第39义)，其界限是存在于三净地当中。

其定义：「…在后得位的阶段，尽除**实执现前**产生之机会的净地瑜伽」。

意思是八地的菩萨现前实执完全尽除，即现前实执产生的机会是不可能出现的。

这里说**利根菩萨**在加行道暖位时就能做到这种净除，但并不是所有的加行道菩萨都能做到。

“由无自性故色等法转”就是对诸法不执著，原来是一直往前执著，现在是从这里退转出来。

“退”的意思是他的空正见非常高，现前的执著心完全遮掉了。这是一个征兆。

注：二十个征兆中都有“故”，是指证量。由证量(无自性)把现前执著心(色等法转)遮掉了。

②**尽疑惑：由知而生信故尽疑惑。**贾曹杰大师的解释是对三宝的疑惑完全断了。

一般的疑属于见所断，是见道时要断的，但是利根菩萨在加行道暖位时就断了。

由于他智慧的力量强，所以信心的力量强。由于他信心的力量强，疑惑就完全尽除了。

(音频八事七十义 2017HK-093)

不退转主要指他心里的菩提心和空正见一直往上增长的征兆，不停不退，百分之百能成佛。

“不退转”强调的是百分之百能成佛的自信，这种信心来自于了知自己心续中的变化。

不是我们平常了解的“不会退步”。(这种理解远远不到位)

③**无暇：由成就大愿故断尽邪见、生地狱、饿鬼、傍生、不闻佛法、边地、诸根不全之愚哑者、长寿天等之八无暇。**

即断尽八无暇。狮子贤菩萨解释为成就大愿，菩提心的愿力特别强，这样就不被业力所影响。

于哪里投生，他以自己的愿力就可以掌握，受业力影响而投生到八无暇之处的情况不会发生。

第三征兆主要是讲透过菩提心的修行而得到的结果。

④**自安住善法，亦令他安住：由大悲而立自他于善行。**

看到众生的痛苦，所以大悲心的力量非常强，所以他修善行完全不会停。

因为他心里特别着急，所以他自己修得特别猛，对他人的修善也会非常猛力地推动。

所有的修行都可以涵盖在菩提心和空正见里面，第四就属于菩提心方面。

看到众生苦的时候可以修菩提心；看到众生乐的时候也可以修菩提心。

以愿一切有情具乐及乐因的慈心的力量可以带动菩提心；

以愿一切有情离苦及苦因的大悲心的力量也可以带动菩提心。这里是讲大悲心的力量很强。

“立自他于善行”是看得到的结果(**所立**)，“由大悲”即后面推动的是大悲心的力量(**能立**)。



▲**逻辑**：不退转这个部分的二十个都是以征相(能立)来成立不退转(所立)。

加行道菩萨有不退转的信心，信心的来源就是二十个征相。

§ 第四：因为有大悲，所以不退转，所以“立自他于善行”。

§ 第一：我自己不退转，因为“由无自性故”，因为“色等法转”。

§ 第二：我不退转，因为“由知而生信”，因为“尽疑惑”的缘故。

§ 第三：我不退转，因为“由成就大愿”，因为八无暇已经断尽的缘故。

#### ⑤**于他行施等**：由自他相换而回向他有情心续之布施等。(菩提心方面)

凡夫修布施时心里常常会有一种期待：我修布施将来能得到什么样的果报？即期待回报。

而菩萨在修所有的菩萨行时心里没有任何所求，布施之后得到的果报也要全部给他人享受。

不可以想在我的身上会得到什么(好处)。

藏文的意思是完全回向于他人，不只是(一般的)回向，意为不能期待为自己去行布施。

我们修的菩萨戒还净仪轨中就有这句：“行布施等六度时未以利他心摄持。”

我们常想：我要修菩提心，我要修利他的心。但是修菩提心的时候，(内心深处)还是为自己。

同样，布施等菩萨行表面上是利他，但修时还是会为自己而修。这就不对了！

受八关斋戒时也是这样，先要说“为饶益有情故”，然后才能受戒。

大乘八关斋戒是修菩萨行或者练习菩提心的法，但是修时心里就会想为自己——

我要累积福报，我要得到持戒的功德，所以我要修菩提心。

菩提心本身是为了利益众生，但是为什么修菩提心？我们的目的里就有为自己的想法。

这样受的菩萨戒就不是菩萨戒、受的大乘菩萨律仪也不是大乘菩萨律仪。

要想真正受大乘菩萨律仪，后面的目的不可以(丝毫)有为自己(的成份)，要完全为利他而受。

藏文的意思是仅仅(唯)为他人的利益而修布施等菩萨行。

如果我们修布施持戒等菩萨行时，一点点都没有染到为自己的心，而是完全为他人修，能做到这样，那真是太不简单了！

这就是不退转的一个征兆，是最后的结果。自他相换当然也是结果，以它来成立不退转。

自他相换就是全部换完了，没有一个自己的位置。这是理由。

相反：我们没有自他相换，因为我们修布施等菩萨行时，没有完全以利他心而修，是为自己。所以肯定没有这个征兆。因为这个征兆是自他相换的力量带来的。

#### ⑥**深义无犹豫**：由正达诸法故于甚深义不起犹豫。(空正见方面)

**逻辑**：以“于甚深义不起犹豫”为理由成立“正达诸法”；再以“正达诸法”成立暖位菩萨不退转。最终成立是：我不可能退转，我百分之百能成佛。

“正达诸法”：由修慧带来对空性的悟。一入加行道就有缘空性的毗钵舍那(修慧)了。

这里不是讲一般的对空性的修慧的程度，而是讲修慧层面的特别的一种悟。这个悟是理由。

为什么会有这种悟？透过什么征兆来看到它？即“于甚深见不起犹豫”。

对空性的比量生起的时候，就不会有犹豫了。邪见与犹豫要以应成的正理来解决。

但是这里说的“不起犹豫”不要理解成没有犹豫，因为没有犹豫在生起比量时就已经解决了。这里说的是能生起犹豫的来源没有了。

一般来说，能起犹豫的来源没有是见道时才出现，而利根者在暖位时就出现了。  
同样，对甚深空性的疑惑的断尽一般是在见道，而利根者在加行道暖位就出现了。  
不要仅从字面来理解，如果从字面来理解，正达诸法就是了解空性，而这里是说——  
“正达诸法”是指通达能断犹豫来源的修慧，对空性的体悟特别深，不是指一般的修慧层次。

**⑦身等修慈行：由安住唯利他故起慈愍之身口意行。**

**逻辑：**利根菩萨不退转信心生起，因为由安住唯利他故(理由)，因为起慈愍之身口意行(理由之理由)。

“利他”这个词可以用于慈心，也可以用于悲心。四无量心都是以利他修心的。

而这里专门用于慈心。慈心是众生需要快乐时修的；悲心是众生受到损害时修的。

“安住唯利他”就是完完全全让众生具备乐、具备利的心态，慈心修得特别猛。

**逻辑：**暖位利根修行者不退转，因为他的慈心特别猛，因为他的身语意任何行动充满了慈愍。

利根菩萨是不是慈愍，从他身语意的行动就能看得到。

我们也是这样，我们内心有没有我爱执，有没有贪心，从我们的身语意就能看得到。

心里没有慈心，而是害众生，舍弃众生，或者特别自私，在自己身上可以看到无数这样的征兆。

**⑧不共五盖住：圆满加行故不住贪欲、瞋恚、睡眠昏沉、掉举恶作、疑等五盖，**

修止观的障碍就叫“盖”。这里的“加行”也是指修止观这个行动。“圆满”指没有瑕疵。

**五盖：**贪欲和瞋恚是与止观一起的盖；观的盖是睡眠昏沉和疑；止的盖的掉举恶作。

睡眠和昏沉并在一起，因为都是观的障碍；掉举跟恶作并在一起，因为都是止的障碍。

止的时候贪欲、瞋恚、掉举、恶作都不出现，就等于止修得很好，没有瑕疵。

观的时候贪欲、瞋恚、睡眠、昏沉、疑不出现，就等于观修得很好，没有瑕疵。

从字面上好像是“圆满加行故”是理由，但认识的时候应该是把后面当理由。

比如：有火的缘故，出现烟。但是我们心里面认识的时候是：有火，因为有烟。

**§字面上看：**由于圆满加行，所以没有五盖出现。**实际上是：**菩萨圆满加行，因为不住五盖。

第八对菩提心方面也可以连接，对空正见方面就更不用说了，因为修菩提心也需要止观。

因为修菩提心也要闻思修，也要有修慧，而修慧就等于毗钵舍那，毗钵舍那的前提是奢摩他。

**⑨摧伏诸随眠：由修习对治行相故摧伏一切无明等之随眠。**

摧伏一切无明等之随眠，其来源是对治行相修得特别好。

菩萨空正见的功夫达到了能够对治。

先对空性闻思达到比量的层次，再达到修慧的层次，再达到现量的层次。

闻思时是脑子认知的阶段，跟心没有什么结合，所以心没有什么改变，所以谈不上对治。

**【讲记】**因此，了解空性的空正见有必要达到对治的程度，当达到之后，这个对治的空正见一直修下去，就是这里所说的「修习对治行相」，这是形容空正见的体性一直变化，当达到对治的层次这样高的空正见时，就是「修习」。

看这种修习的结果好不好，就是要看他所对治的所治品有没有消灭。

**逻辑：**连随眠层面的一切无明都能摧伏，从这里可以看出他用空正见对治的修习非常好。

从用空正见对治修得特别好这里，就可以推到他已经是不退转。(注意二步推理)

⑩住正念正知：由恒常等持故具足正知正念。

连座间的时候也一直具足正知正念，这是他恒常打坐的结果，即“恒常等持故”。

由于他恒常打坐，所以连不打坐的时候也是跟打坐差不多的状态。

正知跟正念与止和观都有关系。等持也是止和观都可以涵盖的。

从他完全没有不正知和不正念，可以看出他修行付出的努力。

逻辑：由于具足正知正念的缘故，他的等持功夫很高；由于他等持的功夫很高，所以他不退转。

⑪衣等恒洁净：由恒常受用洁净故衣服等受用洁净。

这个有点像显教阶段，密乘中五肉五甘露没有什么不干净，显教行者对干净很在意。

他的心干不干净从他的衣物等方面可以看得到。

贾曹杰大师解释：心很干净，远离颠倒，这种修行使他在生活中不接受脏和乱。

内心的简单和干净影响到他的生活也是简单干净，一点点都看不到脏乱。

(音频八事七十七义 2017HK-094)

顶位6：⑫由善根出过世间故身中无八万户虫，⑬由清净善根故心无谄曲，⑭由不观望利养故受持粪扫衣等杜多行，⑮由修行布施等之殊胜故不起与彼相违之悭贪破戒等过，⑯由正摄诸法故不出法性会入般若波罗蜜多(这里应表述为「由正摄诸法故会入不出法性般若波罗蜜多」)，⑰由为利有情故愿往地狱，如是之六行相。

⑫身不生诸虫：由善根出过世间故身中无八万户虫。有点接近意生身，不是血肉之躯。

菩萨入见道或出世间时才会有意生身，小乘有余涅槃的罗汉还是血肉的身体。

这里是讲利根菩萨在顶位时就有胜过世间的修行，差不多是出世间的层次了。

因为他的修行很靠近圣者，所以身体就慢慢向意生身转变。

身体中的各种所谓的细胞可能就变了，逐渐不靠细胞活着，身体跟细胞没有关系了。

这个时间是很长的，资粮道和加行道的修行要一大阿僧劫，要经过多少世的生生死死一直修。

中根菩萨和钝根菩萨在顶位时不会有这种身体改变的状况，他们还是肉身。

§ “身中无八万户虫”是所立法，“由善根出过世间故”是理由(因)。

所有的菩萨不管是什么根器，到见道时就成为意生身。

而小乘到了见道不可能是意生身，即使到了修道也不可能，连有余涅槃的罗汉也还是肉体。

菩萨的身体之所以有这种转变，是因为修四圣谛。

我们的肉体是以修四圣谛来变化的，因为脱离轮回的法是跟四圣谛并在一起的。

菩萨在资粮道和加行道时修的四圣谛，就已经胜过小乘见道和修道修的四圣谛。

菩萨修四圣谛之所以比小乘好，是因为背后有空正见的摄持，而空正见的背后是菩提心在摄持。

就是说，为什么菩萨修四圣谛的力量这么强？因为有空正见摄持。

比如金刚经讲，布施的功德会不会变成不可思议的那种功德？

以空正见来摄持，布施的功德才会不可思议。因为背后有空正见，所以布施的力量才能发挥。  
同样，菩萨以空正见摄持来修四圣谛，四圣谛的功能才能发挥出来。  
那么空正见为什么会这么强？因为它的背后有菩提心的力量。  
这里的“善根”主要是讲四圣谛，但是它的背后是空正见和菩提心。

▲**逻辑**：最终成立的是：不退转，因为身中没有八万户虫**(果)**，因为善根出过世间的缘故**(因)**。  
我们讲过把果当作理由来成立因，比如：有烟，所以就有火。  
现在是以结果当作理由，但是这个句子里不是从理由的角度，而是从因跟果的角度——  
“善根出过世间的缘故”是因；“身中无八万户虫”是结果。  
但是我们脑子中认识的时候是透过果来认识因，透过这个因来认识不退转。  
透过身体出现的相状成立他内心有这种修行的功夫，透过修行的功夫来成立他不退转。  
也可以并在一起：不退转，因为善根出过世间所以身中没有八万户虫的缘故。  
这两个中，果是能立；因是所立。当然把它们并在一起也可以。

⑬**心无谄**：由清静善根故心无谄曲。上面说的是身体方面的，下面讲内心方面的。  
“无谄曲”的意思是没有我爱执。有了我爱执，就会有各种各样想保护自己的想法。  
没有我爱执的理由就是菩提心修得非常棒。“善根”指菩提心。  
菩提心非常清静的缘故，内心里面为保护自己而欺骗或损害他人的想法完全不会出现。  
“清静善根”是因；“心无谄曲”是果。  
**逻辑**：是不退转，因为清静善根的缘故**(因)**，为什么是清静善根？因为心无谄曲**(果)**。  
并在一起：是不退转，因为清静善根故心无谄曲。

⑭**杜多**：由不观望利养故受持粪扫衣等杜多行。  
穿坟墓里面死人的衣服。很想今生解脱，就在出离心、无常方面训练，有十二种杜多行。  
比如住在树下、坟墓或山洞。  
我们对吃穿住很执著，所以绑在轮回里面。要把这种贪心强势去除。  
“受持粪扫衣等杜多行”是结果，原因是“不观望利养”。  
菩萨是为自己的利养不可以有，但是对利养完全防止是小乘的作法。  
就是说，不要把利养绑在出离心上，要绑在菩提心上。  
像第七世法王和第十三世法王，虽然他们是当国王，生活看上去非常奢华，  
但他们心里根本就没有把这些当作一回事，就跟什么都没有一样，为了众生，他有无都没有关系。  
要从这个角度理解，否则就有点像小乘的征兆的感觉。  
“不观望利养”就是为他人什么都不要，而且什么苦都接受，就有这种心力。  
由于有这种心力，所以能受持粪扫衣等杜多行。

⑮**无恚吝等**：由修行布施等之殊胜故不起与彼相违之恚贪破戒等过。  
宗大师讲了一个道理：菩提心有没有修好，从哪里看？从负面的角度看。  
你在众生身上会不会生起“那个人”的想法？如果有这种远离的想法，你的菩提心就没有修好。



因为你心里想“那个人”的时候，这种远离的念头一出现，就你说明没有把他当作自己。

菩提心有没有修好是以负面的角度来衡量的。

同样，你的出离心有没有修好，你看钱、看房子、看车子的时候眼睛亮了，出离心就没修好。

同样，如果你只对今世的名跟利很追求，那就是下士道的法没有修好。

下士道、中士道、上士道、菩提心、空正见等等的法有没有修好，

就要看它的反面的东西是不是在你的心里存在，若存在，就是没有修好。

如果修好了，这些反面的东西都完全不会在心里出现，这是长期修行培养的结果。

“修行布施等之殊胜”修好的缘故，内心完全不会生起与它相反的东西。

布施等修得很好的结果，就是其相违品完全不出现，以此为标准。

我有没有修好无常？有没有修好业果？就要看自己心里反面的东西有没有生起，以此来衡量。

逻辑：菩萨不退转，因为布施等修得非常好(理由)，因为它的相违品不生起故(理由的理由)。

**①⑥会入法性行**：由正摄诸法故不出法性会入般若波罗蜜多(这里应表述为「由正摄诸法故会入不出法性般若波罗蜜多」)。

“般若波罗蜜多”即到彼岸的智慧。“不出法性”是对智慧圆满般若的形容。

智慧有没有圆满？它跟法性完全没有出入就是圆满，若跟法的本性有出入就是有问题。

顶位的利根菩萨修般若非常圆满，完全跟法性没有出入。

其原因是“正摄诸法”，即他修的所有的法都摄在空性里面，完全没有离开空性。

像我们修密法，一切都是从乐空无别的光明心展现出来的，又收摄回到乐空无别的光明心。

没有一个不是从乐空无别的光明心出来的；也没有一个不是收摄回到乐空无别的光明心的。

我们念仪轨的时候，一直都是这么观想的。

现在不是讲密法，是讲诸法都是在空性的本质里面，没有一个法的本质不是空性。

这就是说他修空性的时候，所有的法的本质已经修了。

这样修的话，他智慧圆满的时候，与任何法的本性都不会有出入。

这里是说，由正摄诸法而修的结果，不会出入任何法的本性，这种智慧就会圆满。

逻辑：菩萨不退转，因为他修空正见时诸法收摄特别好，因为他的智慧与任何法的本质无出入。

答疑：他修空性时，任何一法都已经涵盖在里面了，色受等的本质都涵盖在里面。

“无色”意为他在入定当中，色法的本质也看到了，受的本质也看到了。“空中无色…”。

**①⑦利他求地狱**：由为利有情故愿往地狱。

这个翻译漏了。原意：把众生完全当自己的缘故，为了众生而愿往地狱。

他的内心里面有“为了众生去地狱是毫无疑问的”想法。这个成果。

这个想法的来源是把众生完全当作自己的心生起了，跟众生没有任何距离。

逻辑：不退转，因为他内心里众生与自己完全没有区别，没有众生“是他”的立场。

利他的心或自他交换的心百分之百圆满。

因为他看地狱的时候，没有“这是地狱，我不敢去”的想法，因为众生在那里，众生就是自己。

虽然这是很大的一部论，比如明义释，但是我们读的时候能读到很多菩萨的修行，蛮好的！

我们心里会觉得菩萨们是这么伟大，我真的要加油！



(音频八事七十义 2017HK-095)

**忍位 2:** ⑱由信解悟智之法性故不随他教, ⑲由善巧於了知成佛之方便, (此逗號可去掉) 故於宣說相似道之魔了知为魔, 如是之二相。

这是描述两个能够引导我们成佛的法, 即广行的法方便跟深见的法智慧。

我们修学这两个法时心续中发生各种变化, 从此可以推我百分之百能成佛, 会生起这种信心。

征兆主要表现在空正见和菩提心方面很有信心——

我的空正见永远不会退! 我的菩提心永远不会退! 一直会往上走!

**⑱非他能牵引: 由信解悟智之法性故不随他教, (空正见)**

利根修行者有的在暖位时得到不退转的征相, 有的是顶位时, 有的是忍位或世第一法位。

忍位时得到不退转征兆的就是空正见和菩提心的这两种描述。

“不随他教”指完全不会走小乘的路, 即使面对很厉害的小乘引导者, 也不会被说服, 毫不动摇。

如果我们信心不强, 就很容易被吸走。

原因是“信解悟智”, 指对自己的大乘的空正见特别有信心。

修大乘空正见相当有难度, 如果信心不足, 就也会有去修小乘空正见的危险。

最近讲正理海时有宗大师引显句论: 会不会变成大小乘共同的论? 因为里面也有讲空性?

月称答复: 不会变成小乘, 因为这里讲的空正见是从无边正理的角度讲, 小乘无法吸收。

对于空性, 在闻思修的各个阶段及讲的方式, 大乘跟小乘完全不一样。

**逻辑: 不退转, 因为**对大乘空正见有坚定信解(信解悟智之法性), **因为**对小乘引导不会动摇(不随他教)。

**⑲开显似道魔, 了知彼是魔;**

**由善巧於了知成佛之方便, (此逗號可去掉) 故於宣說相似道之魔了知为魔, (菩提心)**

这里也是讲不被其它宗派导师的引导所动摇。

比如其它宗派的导师宣说相似道, 实际上他是魔, 走火入魔之类的引导。

菩萨对成佛方便的广行的法特别有智慧, 特别懂, 所以他很容易认出那些魔类的相似道。

修心以修世俗菩提心为主。修心七义中的第三个是把所有的逆缘转成顺缘。

菩萨无论面对什么样的对境都会有修行的方法, 都可以把它转为顺缘。

所以修世俗菩提心需要很有方法, 才能够在面对任何逆缘的时候修菩提心。

一切逆缘转成顺缘主要是就世俗菩提心讲的, 当然也胜义菩提心方面也有讲。

世俗菩提心非常广, 无论何时何地面对何种对境都可以修。

但是怎么样修, 也是很复杂的, 不是那么容易懂的。真的很懂的话, 才会修得起来。

所以这里讲的“善巧於了知成佛之方便”, 不是那么容易了知的。

有没有这种善巧功夫怎么能看出来? 就是遇到相似道时能不能分辨出来, 不会分辨就会走错路。

这里讲的是无论怎样相似, 他还是会认出来, 表示他有“善巧於了知成佛之方便”的功夫。

所以我们要了解, 修菩提心也需要智慧。如果很会修, 那任何时间任何对境都可以修。

尊者常说: 以大悲缘众生; 以智慧缘菩提。这样才可以具备利他的欲求心和自利的欲求心。

这两个欲求心具备了, 菩提心就能生起。

先不要说面对各种对境修菩提心时要不要智慧,连总体的菩提心本身,没有智慧也是修不起的。何况面对各种对境的时候,要修无量无边的菩提心,就更需要智慧了!所以修菩提心的人不用担心菩提心会不会退,因为时时刻刻在在处处都有修菩提心的环境。如果时时处处都能做到,那菩提心会不会退是不担心的。

这里讲的是不退转的征相,即以这个征相来表达不退转。那么哪种征相是不退转的征相?

§第(18)的“由信解悟智之法性故”是不退转的理由。

从“不随他教”可以看出他“信解悟智之法性”,就是这么推的。

成立不退转有两种角度:一是对自己、二是对他人。

从自己的角度要认出我不会退转、从他人的角度来判断我会不会退转,这些都需要有理由。

逻辑:不退转,因为他善巧于了知成佛之方便,因为能够认出宣说相似道之魔为魔。

世第一法位1: ⑳诸佛欢喜行: 由三轮清净故诸佛欢喜一切所行之一相。

“三轮”: 必须从主词、动词、受词来认。修菩萨行(六度)的时候要三轮清净,有个行动。

行动的时候,他没有染到执著。比如三轮清净的布施——

金刚经讲到菩萨修布施的时候,他对布施者我、布施的对象、布施的行动没有一点执著心。

“三轮清净”就是描述菩萨修六度菩萨行时有多么清净,包括广行的法、深见的法。

来源: 由三轮清净故。征兆: 世第一法菩萨修六度的所有修行,诸佛都会欢喜。

从征兆可以推出来他的三轮(包括广行法和深见法)非常清净。

逻辑: 世第一法的利根修行者在成佛的道路上不退转,因为三轮清净。

为什么三轮清净? 因为从“诸佛欢喜一切所行”就可看得出来。

看上去三轮清净是诸佛欢喜的理由,实际上不是理由,应该把“故”看成来源,后面是征兆。

如是依次是安住暖顶忍世第一法之菩萨,不退转于无上正等菩提之二十种不退转相。

## 二、见道不退转相(16)

顺决择分之不退转相之后,一颂宣说见道不退转相。

基础认知: “决择”是见道;“顺决择”是加行道,即随顺见道的意思。加行道的付出是为了见道。

修次三篇主要讲为了成佛所要修的大悲心、菩提心、方便。

方便指能够成佛的真正的方法;大悲心和菩提心是欲求成佛的意乐。

行为方面主要是六度,但最终还是智慧度。见道以上的智慧度才能对治烦恼障和所知障。

见道现证空性的前提是长期修止观双运。

瑜伽现量的定义讲到,它的不共增上缘是止观双运,以止观双运的长期修行而现证。

止观双运的修行与现证是因果关系。止观双运的前提是大量的闻思。

“决择”是现证;“顺决择”是现证的前提修行,即止观双运的修行。

对空性止观双运的功夫出现,就是进入了加行道。这是以大乘来说。

根本颂: 见道中忍智,十六刹那心,当知此即是,菩萨不退相。

见道的真正征相不是十六刹那,十六刹那指的是征相的来源。

声闻独觉大乘的见道十六刹那就是用四圣谛来描述，即苦集灭道的八忍八智。

▲要抓到关键：修道时不讲四圣谛，见道时讲四圣谛。为什么？

另外，从苦法忍到最后的道类智都是一个定走的，中间不休息的。

“一个定”的意思不是一直在座上，修完苦法忍接着修苦法智，这样实际上心已经出定了。

这里说的“一个定”是指从苦法忍到道类智之间，心完全不出定。

所以从这里要了解，四圣谛本身是连贯的。

另外，十六刹那中，“法(欲界)”与“类(上界)”是上界与下界的区别。

修金刚瑜伽母的时候，整个三界都收摄到“旁”字里面。

意为我们自己跟三界是并在一起的，不可说我是欲界，跟色界无色界没有关系。

实际上我们内心的本质还是跟色界无色界有关系的，我们跟三界是绑在一起的。

比如有些人以前非常穷，吃不饱，那时对精神层面没有追求，肚子饱了就满足了。

后来能吃饱了，就要看心理医生了。实际上心里的追求一直是有的，只是看不出来。

同样，我们的色界无色界的本质还是有的，只是现在被五欲迷惑而不出现而已。

有人觉得我已经很善了，但实际上恶的本质还是有，因为还没有到见道，不能断除。

所以不管是哪界的人，他在本质上都是跟三界绑在一起的。

所以修四圣谛时，三个界中的苦集灭道不正确的认知都要处理。

因为一个阶段的问题处理了之后，另一个阶段的问题就会出现，

因为本质上三个界的问题是连在一起的，一层一层地在一个心续上存在。

所以，法跟类是一条线上的；苦集灭道也是一条线上的。

所以在一个定里面完全不用出定，他的心就可以一直转、一直转。

我们以前学习奢摩他时读过四圣谛，观呼吸的当下，他慢慢就转到四圣谛了。

自己观身受心法时也是连贯的，观身时就慢慢连贯到观法，观法时又慢慢连贯到观心…

好像是一条线走的，一个定当中就把它连在一起观了。这里的道理与此是一样的。

答疑：一条线的意思是没有出定。大乘的观是很复杂的，一是四圣谛，二是四圣谛的空性。

四圣谛与四圣谛的空性是并在一起，像我们刚才说的，六度跟三轮清净是并在一起。

三轮清净对六度的帮助是大得不得了了。同样，四圣谛的空性对修四圣谛的帮助是不得了了。

同样，就像四圣谛可以这样转一样，四圣谛各个的空性也可以并在一起，也是连贯的。

你的问题是我们的心有没有转，肯定有转，但是没有出定。

这样理解：所谓的禅定或奢摩他并不是完全要一个对境。

尊者在美国华盛顿传授时轮金刚的时候说，好像没有多久，但实际上两三个小时已经过了。

从仪轨一开始他就入定，入定不是只有一个对境，观想整个坛城的情况时心是一直走的。

他觉得我的奢摩他的功夫还可以，他就这样对大众说。

我们可以这样理解：心在奢摩他里面一直没出来，一直在这条路上，也可以说是奢摩他。

并不是奢摩他只可以有一个对境。这里讲的入定也是这个道理。

(音频八事七十义 2017HK-096)

忍智十六刹那不是不退转的征相，实际上它只是不退转的征相的来源。

真正不退转的征相是后得的阶段。十六刹那是根本定的阶段，是来源。

如是云者，是苦等谛之法智与类智之忍及智的十六刹那，是诸菩萨住见道之不退转相。

云何是诸刹那行相之性相，中间五颂宣说诸行相。

(苦法忍：)退转色等想，(苦法智：)心坚(苦类忍：)小乘退，(苦类智：)永尽静虑等，所有诸支分，  
(集法忍：)身心轻利性，(集法智：)善巧行诸欲，(集类忍：)常修净梵行，(集类智：)善清净正命，  
(灭法忍等四：)蕴等诸留难，资粮及根等，战事(道法忍：)慳吝等，(共：)加行及随行，  
别破住彼，(道法智：)不得尘许法，(道类忍：)于自地决定，安住三地中，  
(道类智：)为法舍身命，此十六刹那，智者住见道，是诸不退相。

灭法忍、灭法智、灭类忍、灭类智，加上道法忍，这五个都要加“加行及随行，别破住彼”。

即：这五个都要破住加行和破住随行。

“此十六刹那”应理解为此十六刹那带来的不退转的征相，意为十六刹那本身不是征相。

**苦谛：**(1.苦法忍：)退转色等想：如是云者，由自相空故于分别色等诸法退转，

**▲逻辑：**此与加行道的讲说方法是一样的，即“故”后面的是理由。

一般是由什么什么故，所以结果是什么什么。后面讲的是结果。这是由因推果。

此处征相是由果推因：看上去是由于有“自相空”的因，所以后面有“于分别色等诸法退转”的结果。

实际上理由不是前面，而是后面。理由“于分别色等诸法退转”代表他有“自相空”的功夫。

有自相空的功夫就是真正的不退转的征相。也可以把整句并在一起作为不退转的征相。

他判断自己也好、别人对他判断也好，他是不是在成佛的路上确定不会退，其理由就是征相。

不退转征相就是用这个征相来成立不退转、或证明不退转、或让自己生起信心不退转。

贾曹杰大师：“于分别色等诸法退转”：于色法上面的遍计的执著心连其种子都拔掉，这是结果。

所谓的成佛是我们的心入于诸法的实相，“如来”就是已经到达如所有性。

诸法的表相骗我们，让我们生起执著心，如果不从色等诸法中退出来，就不能成佛。

只有从色等诸法当中退出来才能进入诸法的实相，所以这是一个关键，这说明他肯定会成佛。

也可以说，他有这样的退转说明他修空性的证量特别高-自相空故。

(2.苦法智：)心坚：由诸佛等之加持故于无上菩提之心坚稳，

贾曹杰大师解释：“无上菩提之心”包含空正见，即世俗菩提心和胜义菩提心。

回向时有念：殊胜菩提心妙宝，诸未生者令生起，诸已生者勿退失，祈愿辗转得增上。

我们没有特意念“殊胜空正见妙宝”，因为“殊胜菩提心妙宝”可以涵盖胜义菩提心。

利他的心非常猛力，为此要成佛，为成佛要修菩萨行六度，菩提心和菩萨行都非常坚稳。

坚稳的来源是诸佛菩萨的加持。

见道初地极喜地就是诸佛菩萨为他们授记将来会成佛，所以他们特别欢喜。此处也同样。

我们每念一点点都会有加持，但是这里是讲授记等加持，所以菩提心和菩萨行特别坚稳。

(3.苦类忍：)小乘退：由修大乘胜法故令心退舍声闻独觉乘，

“退舍声闻独觉乘”指自己解脱的这种心彻底没有了，这是结果。



其原因是“由修大乘胜法”，大乘胜法就是修完全没有为自己、完全利他的心。由于大乘胜法—利他的心修得特别好，所以想证得声闻独觉果位的心完全不可能生起。我们虽然是修大乘，但有时觉得太难，众生这么麻烦，不如自己赶快修罗汉果。佛在世时很多修行者几个月或几年就变成罗汉果了。我们看典故时也会有这种心出现。

**(4.苦类智：)永尽静虑等，所有诸支分：由善辨诸法之力故永尽生静虑及无色定之支分，**小乘修四静虑和四无色定后，来世会投生在那里。修八定与投生在哪里是绑在一起的。见道的不退转征相是中根菩萨，这些菩萨修八定与投生八个地方完全没有关系。

“支分”：修初禅会得到投生初禅的支分；修二禅会得到投生二禅的支分。

“永尽”是完全断的意思，意为他虽然有修，但是他修八定与投生在那里是无关的。

这种功夫是从哪里来：由善辨别诸法之力故，即现证空性的力量达到很强。

修空正见的力量非常强的话，业力就会减少。

三聚经中讲过胜义忏悔(大忏悔)和世俗忏悔(小忏悔)。

所有的四力忏悔都是小忏悔；直接修空性是大忏悔。

因为修空性时业一下子就减轻了，直接把业给吹走了，与四力没有关系。

因为空正见出现时业就没有办法出现。这里用的就是这个道理——

空正见特别强的缘故，修静虑所带来的投生的业会被带走，所以对中根菩萨的投生不会有影响。

**集谛：(5.集法忍：)身心轻利性：由远离不善业故身心轻安，**

第102任甘丹赤巴法王日宗仁波切在台湾办法会时我曾经接触过他。

入行论第七精进品：做什么事要立刻起来做，很轻松地做，不可以有不想做而拖拖拉拉的心：

为令堪众善，应于行事前，忆教不放逸，振奋欢喜行。

如絮极轻盈，随风任来去，身心若振奋，众善皆易成。

那时我就想有可能日宗仁波切身上就有这两个功夫。

一是精进的功夫；二是恶业消了之后，身心特别轻利，连走路都是轻的。

那时他一百多岁，走起路来脚步像飞的那种样子，轻得不得了。尊者也是这样。

我们自己有时也有这样，忏悔闭关时业消得特别厉害时，会有身心很轻的感受出来。

这是我自己想的，你们可以参考——

三界里面最高的是无色界，业最轻的也是无色界，身心就像没有的样子，当然不可能是没有。

天不用吃不用住，物质东西想什么就有什么，不用像我们还要种地等，他有点意生身的样子。

动物身体大，没有那么灵活，这代表业很重。这些结果都是看得到的。

那么因上面就是业，业很重时身体也重，心也重。这里轻重指感觉，不是称体重的数量。

这里的身心轻不是指奢摩他和毗钵舍那的轻安，是指我们平常生活时的感觉。

身心轻的来源是恶业都远离了。堕三恶道的业就叫恶业，三恶道众生的身心重得不得了。

同样，我们也有业，我们的身心也是重的，只是没有像果的阶段的三恶道的那种重。

我们平常自己静静地忏悔修心的时候，有一个征兆可以看出来，那就是身心是否轻了。



问：这里的身心轻安是否指意生身？因为初地菩萨都得到意生身了？

答：不可说因为是意生身就完全没有重和轻。

意生身不是指完全没有色法，而是不是业力绑的，色法还是存在，色法存在就有轻重的感觉。比如钝根菩萨没有身心轻的状态，八地的时候才有。不要把意生身理解为像影子一样。

(6.集法智：) **善巧行诸欲：由善巧于调伏有情之方便力故无执着受用诸欲，**

“欲”指欲界色声香味触的享受。

这里讲菩萨对欲界的享受非常受用，但是在无执著的状态下受用。

我们是越受用就越执著。有些菩萨国王，享受所有世间的受用，但是不执著。

来源是“由善巧于调伏有情之方便力”，他在救度众生方法上善巧的功夫很高。

这里主要讲的不是强调无执著，而是讲受用“诸欲”这块。

一切受用他都有受用，因为他善巧的功夫很高。

(7.集类忍：) **常修净梵行：由现见诸境之过故恒常梵行，**

“梵行”指出家或事情很少，非常清净。此处指菩萨身上恒时有梵行。

此与第六讲的受用似乎有点矛盾。但贾曹杰大师说：为自己而恒时梵行；为他人而受用。

意为受用诸欲完全是为他人，对救度众生有关系，没有一点是为自己。

第几世尊者虽然是国王，但是他自己内心里面根本没有感觉这个房子和东西是我的。

他有受用，但他是为了众生而受用。

他为什么会这样？因为他对花花世界受用的过患心里非常清楚，所以他一点都没有兴趣。

(8.集类智：) **善清净正命：由胜士夫之法性故善清净正命资具，**

“胜士夫”指心里有满满的利他心的菩萨，他没有一点邪命，非常清净。

“邪命”指为了自己的享受而追求人家的供养和恭敬。

五邪命就是内心的我爱执，我要这个我要那个，为此而进行欺骗或做出假的。

如果心里有满满的菩提心，完全是利他，心里就不可能有邪命的想法。

(音频八事七十义 2017HK-097)

**灭谛：(9.灭法忍：)由安住空性故于蕴处界等不乐加行及随行，谓别别破除住于彼之加行及随行；**

“破除住”即破除执著。执著有二：加行即刚开始时执著；随行是后面继续执著。

**讲记：**「不乐加行及随行」是形容不愿意，或者内心没有对五蕴、十二处、十八界有兴趣或执著的想法，后面的「破除住于彼之加行及随行」是真正破除执著，实际上前后的意思是一样的。

这是征兆，是结果。其来源就是“由安住(空性)故”。

宗大师和贾曹杰大师的解释相同：

在诸法上面已经现证任一法都找不到(这是理由)，心像水入水一样安住于空性(这是来源)。

前面苦谛跟集谛时对上界也…，到灭谛时对三界的本性-空性都现证了，此即“安住空性故”。

“破除”是指对蕴处界等等所有的法上面破除执著。

(10.灭法智：)由去除相违方故于悟智作障之诸法，如前别破破除住于彼之加行及随行；

“悟智”指灭法智。见道的见所断有苦见所断、集见所断、灭见所断、道见所断。

苦见所断中，欲界的苦见所断有无间道(苦法忍)、解脱道(苦法智)。

上界的苦见所断有无间道(苦类忍)解脱道(苦类智)。集谛、灭谛、道谛都是这样。

灭法忍和灭法智的无间道和解脱道所要断的是欲界的灭见所断，这就是这里所说的“障”。

有这样的道理：要想得到解脱，对轮回就不要反感，这样才会脱离轮回。

金刚经：得到解脱果位的罗汉对罗汉果不可以执著，同样，想得到解脱就要对解脱不执著。

如果对轮回反感或者对解脱执著，就等于没有得到解脱的果位。

同样，我们真正解离轮回的时候，对轮回不会反感，视轮回与涅槃为一。

如果我们心里轮回与涅槃有一个距离，就永远不会脱离轮回。

此处的道理也是这样：对欲界的灭见所断没有反感，你才可以远离欲界的灭见所断。

或者反过来：你远离欲界的灭见所断的缘故，你才可以对欲界的灭见断不会反感。

比如有人说我不喜欢钱，实际上说不喜欢钱时，把钱当作不好的东西的心对钱还是有执著。

你说我不要名，实际上你的内心里面对名还是有执著。

你对名根本没有什么味道，有跟没有没有什么差别，这样才是对名不执著。

对名不执著的表现是把有跟没有完全看作一个味道。

有时别人说“我不在意”，我心里会想，他是不是心里更在意，所以他才会说出来这句话。

“去除相违方”就是去除欲界的灭见所断。

由于去除了欲界的灭见所断的缘故，所以对它完全不会反感，反感是表相或结果。

“悟智作障之诸法”即对灭法智障碍的诸法完全不会有执著。

(11.灭类忍：)由全然了知分别心之过故于菩提资粮之布施等，如前别破破除住于彼之观察论说之加行及随行；

“于菩提资粮之布施等”：指布施持戒等福德资粮。对这些广行的法的开示有执著。

即对布施持戒等行为有执著，对这些法的开示也有执著。

“加行及随行”就是二种执著。“彼之观察论说”指布施等福德资粮的开示及行为。

第二句是说对这些的执著都破除了。破除的理由是——

他对所有的分别心的过失都有现证，对修六度时的每个分别心的过失都看得清楚，故不执著。

(12.灭类智：)由断除诸所取能取故于诸根及所依城邑等之战事中，如前别破破除住于彼加行及随行。

“城邑”：邑比城大。比喻眼根跟眼根的处，根处比较大，根比较小。“战事”指破执著。

这两个跟外面的色法互动时产生执著，破这个执著就相当于打仗。

▲中观正见教授：我们的六根和六识面对六境的时候热闹得不得了，就像城跟邑。

诸相六聚十字路口中，得见离根二法之纷繁，彼中即具诱骗之幻戏，莫念为实观其体性空。

自心当莫放任住现空，系念不忘现空中受持。

从证悟空性的人的角度看，这些都是幻化的假的表演，他就不会执著。

凡夫在六根面对对境时，就如同显现一样(真实)，执著得不得了，根本就不会去破这个想法。

修得很好的人在六根面对对境时，就好像打仗一样：我不能执著！

诸相六聚十字路口中：各种境就像在十字路口一样来来去去。六聚：六根六识面对六境。比如我们看到一朵花，看到颜色，就执著了；闻闻香味，又执著了；手摸一下，又执著了。所以我们的六根接触这朵花时，热闹得不得了。得见离根二法之纷繁：实际上根完全找不到，只是显现而已。彼中即具诱骗之幻戏：它只是想欺骗我们的幻戏而已。莫念为实观其体性空：我们必须认出，它不是实有，它是体性空，完全没有真实。

这些是讲后得时怎么修。此处讲的城跟邑也是同样的道理。

“于诸根及所依城邑等”：把根当作城；把所依当作邑。

“等”包括六根六识及面对的六境，热闹得不得了。

“战事”：我们修行人面对境时要打仗，因为很多执著心一直往外冒，我们都要对治。

这些是讲修行的做法。但是做时又不要执著，从刚开始到后面一直都不可以执著。

这就是“于诸根及所依城邑等之战事中，如前别别破除住于彼加行及随行”的意思。

为什么能做到这个，其来源就是“由断除诸所取能取”。

“所取能取”：比如修行人一直对治执著心，此时能取是能修的有境的量；所取是所修的法。

七十义的第三是顺抉择分，其中讲到暖顶是压服所取的执著，忍和世第一法是压服能取的执著。轮回的苦谛集谛是所取；涅槃的灭谛道谛也是所取。

能取讲到世俗谛广行的法及胜义谛空性修行的量。所取上的执著和能取上的执著都不可以有。

这里讲，虽然他修的是空性对治执著心，对境是空性，有境是修空性时的很高的证量。

但是这两个方面他都不会执著，因为他对能取上有什么问题、所取上有什么问题非常清楚。

▲有两种：我们和六根、六识面对六境时有一个能取和所取，这是一种对能取所取的不执著。

还有一种更高级的，对不执著本身也有一个能取和所取，即在不执著的当下也不执著。

这就有点像空空，内空、外空、内外空，空空是把这三个空也空了。

在两个阶段都要观察能取所取：在根、境、识结合时观察，显现是有，但是找不到。

现在这里讲的是后面的阶段，就是比较究竟的阶段。

**道谛：(13.道法忍：) 慳吝等：由通达（应该是「得到」）布施等之殊胜，（这里要加「故」）别别破除安住于慳贪及犯戒等之加行及随行；**

他布施持戒等修得非常殊胜，所以与布施持戒相反的加行和随行完全不会出现。

贾曹杰大师的解释是与布施持戒相违的加行和随行连梦里面都不会出现。

比如在梦里面面对布施的对境，他马上会认真地作布施，不会有负面的想法。

应该守护的对境在梦里面显现的时候，他完全能清净地守护。这就是对“殊胜”的解释。

**(14.道法智：) 不得尘许法：由诸法是三解脱门之自性故所通达之法丝毫不可得；**

三解脱门：体性、因、果。有时解释为过去、当下、未来。

这里是讲过去、当下和未来全部自性空，任一地方都不会有执著。

诸法过去不可得、现在不可得、未来不可得，把诸法都包含在三解脱门里面。

因为他对诸法本质空已经现证了。

“通达”指证量，包含道跟果，即见道修行者对自己所修的道及将证圆满的佛陀果位很通达。所以他对现在所修的道及将来的佛陀果位很认真地修，好像很执著的样子，但是实际上他对这些一点点都不会执著，因为他对一切法从过去、现在、未来的角度观察，完全没有自性，丝毫不可得。有的同学问：这么认真，很难说不执著。实际上就是像上边说的那样子。

**(15.道类忍:)于自地决定,安住三地中:由证得净信故于三智体性之自三地法如实决定无疑而住;**

“三智”：一个要修行成佛的人所要修的就是基智、道智、相智，没有别的。

“由证得净信故”：利根者到了见道已经对三智有了很好的证量，信心非常强。

这些证量就能证明他走的路对不对，证量提升了，他就更有信心了。

如果证量没有提升，他就会有怀疑。

“证得净信”的解释是，他先分别对三智获得了很好的证量，由此心里生起非常好的信心。

谁都没有办法动摇他的信心，即“无疑而住”，就是绝对不会舍弃的。

**(16.道类智:) 为法舍身命: 由专缘一注(应把「故」放在这里)为一切相智等法故能不惜身命。**

他对大乘能成佛的法毫无疑问不能舍弃，不惜身命。

来源是“专缘一注”：所谓的成佛就是我们的心完全入于空性，这就是法身或法性。

他在修空性上面信心强得不得了：我的心要永远入于诸法的法性里面，这是最圆满的！

我在这条路上走得越来越好，对这个道理他已经完全现证了。

因为从资粮道加行道一路走来，他的心逐渐靠近并进入空性，感觉越来越好：肯定可以成佛！

他在入于法性里面的道跟上非常专一，从自己的**亲验**中已经确定了。

在这种情况下，为了法而舍弃生命实在是小事情，是毫不吝惜的。

这些虽然我们不能完全懂，但是里面的一些意思是蛮有道理的。

(音频八事七十义 2017HK-098)

由是因缘，①若真实**证得**由忍智等十六刹那所摄之诸相，(按藏文应该将后面的「生起」放在这里，所以这里应有「则生起」)②**清净世间者**，不执所取能取者，以后得之心所摄，**生起**(此二字应放在前面)与已相应果之色等想之退转故，是菩萨安住见道之不退转相。

十六刹那各个都有各个刹那应该做的事情。“刹那”不是时间短的意思，是指一个时段。

小乘声闻独觉的见道确实有不同的十六个刹那。

大乘实际是**两个刹那**：**八忍**是一个**无间道**；**八智**是一个**解脱道**，这两个都是一个根本定。

这里讲的不退转的征相是一直讲根本定当中，实际上不是根本定当中。

**§ 根本定是得到不退转的征兆的因，真正的征兆是在见道的后得位才会出现的。**

因为征兆是看得出来的，是内心自然出来的状况，以此判断我的证量达到了什么程度。

比如真正有没有功夫是在面对烦恼境的时候才能表现出来。

比如几年前面对什么烦恼境时完全无法对治，现在面对烦恼境时相当有提升。



征兆是从平常生活中可以表现出来，所以征兆必须讲后得阶段，不可以讲根本定当中。

有人问：为什么不从根本定的角度讲呢？

这里说，因为“生起与己相应果之色等想之退转故，是菩萨安住见道之不退转相。”

意为，根本定是因，它来生这些征兆，所以这里从根本定来讲，实际上根本定本身不是征兆。

**基本道理：**为什么十六刹那是菩萨安住见道之不退转相？因为由它来生起这些不退转相。

①“**真实证得**”：不是一般的十六刹那，见道得到不退转是中根菩萨，他们得到的十六刹那更殊胜。

②“**生起**”：如果根本定得到的十六刹那是这么殊胜，那么在后得的阶段则有一——

A-“**清净世间者**”：他不会执著世间的能取所取上的执著，在这方面是清净的。指后得。

B-“**与己相应果**”：根本定修得怎么样，后得时也会得到与此相应的果。

因为根本定一直入定，欲界色界无色界各个四圣谛的实相看得清清楚楚，故后得时完全不执著。

“色等想之退转”：诸法上面的执著心退转了。“想”指执著心。“色等”指诸法。

根本定时他在诸法上修空，其相应的果是诸法上的执著心完全退转。这句是主要的。

“**生起**”：指后得(的征相)是由根本定生起。

这里两个动词是对应的，意为：①是**若真实证得**(指根本定)……，②是**则生起**(指后得位)……。

根本定时他得到非常殊胜的证量的话，那么在后得时就有这么殊胜的结果。

要注意**动词**与**受词**之间的关系。

重点是“色等想之退转”。对它的形容是“与己相应果”跟“清净世间者”，即后得心所摄。

以这段为理由，成立十六不退转的征相是以十六刹那来说的，不退转的征相不是根本定。

**诸瑜伽师之名言，是仅仅为调伏有情，一切时唯与悟智相应，是为令如是了知而名言假说，若非尔者，诸瑜伽师心续中，别别内证之诸刹那，云何能是他人起信之相。**

菩萨在人家来拜访或为别人开示时会配合对方心里的想法。

除这个时间之外，他的**言行**完全是跟他自己**心的本质**一样，不会像我们一样放逸。

“与悟智相应”：他的言行跟他自己内心的证量一模一样。

从果的阶段：佛实际上是只有法身，报身和化身完全是为众生而展现的，不是佛的本质。

从这里可以理解，如果与度众生没有关系的话，那法身才是佛的本质，即悟智才是他的本质。

从道的阶段：现在讲的是修菩萨行的阶段，主要是见道的圣者。

既然佛是这样，那我们在成佛的道路所修的也应是与此同样的道理。

“一切时唯与悟智相应”：菩萨的所作所为完完全全与他自己内心的证量一样。

为什么般若经中见道不退转的征兆用十六刹那的根本定来讲？

因为菩萨的言行(即征兆)与根本定(所得到的证量)是相应的，除了度众生的需要之外。

这里是让我们了解这个道理：菩萨的一切言行完全与他自己的悟智相应，没有放逸。

“**名言假说**”：不退转的征兆是从根本定的角度讲的，实际上不是根本定而是后得。

“若非尔者”：如果认为不退转的征兆就是十六刹那根本定，那是不可以的。

因为根本定是自己内心的东西，其他人是没有办法认的，那就不是不退转的征兆。



而不退转的征相是需要大家都能认的。

“他人起信”：不退转的征相是让他人生起信心。如果征相是定的本质，那谁也看不见。

“别别内证”：打坐的人的根本定是唯有自己能证，别人无法了知。

所以把根本定当作不退转相是不可能的。（起不到让他人生起信心的作用）

### 三、修道不退转相（8）

彼后是住修道之不退转相，宗说若不知彼殊胜，不生具彼殊胜之心，且说修道之差别。

讲修道不退转征相之前先要了解什么是修道。要了解修道，首先要了解什么是深奥的修道。

深奥的修道，要先讲深奥、再了解修道，也是并在一起的。

“宗说”是陈那和法称逻辑分析时用一些规矩。“若不知彼殊胜，不生具彼殊胜之心。”

比如：以金子做的瓶子来比喻深奥在修道。

要了解金子做出来的瓶子，首先要了解金子。不了解金子，金子做的瓶子怎么了解？

同样，要了解深奥的修道，首先要了解“深奥”。

金子是“殊胜”，金子做的瓶子是“具彼殊胜”。殊胜是它的特质，即差别法。

**根本颂：**修道谓甚深，甚深空性等，甚深离增益，及损减边际。

▲了解修道要抓住两点（修道甚深，因为空性甚深；空性甚深，因为远离增益损减）：

①修道为什么殊胜？因为空性殊胜。

②空性为什么殊胜？因为空性远离增益跟损减的边际。

①修道是有境跟对境的空性完全是一个体性。在这个基础上才可以讲——

修道为什么殊胜？因为修道的对境空性殊胜，所以修道殊胜。

▲“修”的意思是我们（有境的）心对（对境的）空性长期串习，一直离不开。

五道完全是以空性来安立的：空性的资粮道、空性的加行道、空性的见道…最后以空性成佛。

资粮、加行、见道时没有达到有境的心跟空性二十四小时并在一起的程度，修道时才达到。

所以讲修道为什么殊胜的时候，就讲空性是殊胜，所以修道是殊胜。

②空性为什么殊胜？论式：空性很深，因为远离增益跟损减的边际。

增益跟损减两个都同时远离非常难做到，所以很深。

**讲记：**法的究竟实相而言，是缘起和空似乎并在一起的那种本质。这种本质太深了，在初步没有那么深的时候，空是这里，缘起是那里，看到缘起的时候没有空，看到空的时候没有看到缘起。当进去很深的时候，像成佛的时候是同时看见二谛的，没有距离，这是真正的法的本质，是成佛之后看到的真实状况，缘起和空似乎并在一起，差不多是非遮的那种感觉，但实际也不是，因为空的意思不是完全没有，一定有一个存在的。

**前二句：**修道是甚深，因为空无相无愿等那些空性也是甚深。

**后二句：**空性是甚深，这些空性为什么甚深？因为远离增益及损减的边际。

如是云者，空性等中亦无色，空性等亦不异色，依次是于空性等，离增益及减损边之法性，彼即是甚深，是空性等中，具甚深故，修道名甚深。

这是后二句的解释。心经：空中无色、空不异色。

远离增益(空中无色):世俗的法在根本定当中找不到,比如苗芽在空性的根本定中是看不到的。真正最会观察苗芽的是理智或者根本定,它找不到苗芽。这就是“空中无色”。

所以“空中无色”的意思是,真正会观察的“人”他没有观察到。

远离损减(空不异色):虽然苗芽找不到,但实际上它没有离开苗芽的本质,它没有离开苗芽。它没有诽谤苗芽,它只是透彻地观察苗芽而已。这就是“空不异色”。

这种远离增益和损减太妙了,所以空性太甚深了。(第②个)

修道具备这种甚深的空性,所以修道也是甚深。(第①个)

**明彼差别后是彼差别之所依处。**

修道的差别法(即甚深)讲完了,现在是要讲修道本身,即差别事。

尊者和许多祖师常常引这句。这是对修道的描述——

**根本颂:**于顺决择分,见道修道中,数思惟筹量,谛察是修道。

这里讲到几个步骤:首先很深入地思维;经过思维后看见了;看见之后悟了,这就是修道。虽然“谛察是修道”,但其前提是“筹量”;“筹量”的前提是“思维”;思维的前提是闻慧。但是这里的思维是修的层面,因为加行道阶段的思维的意思是分别心来修。

“筹量”是分别心修修修之后,无分别心了解。之后再再串习的结果就悟了,就是“谛察”。这首偈颂说,在加行道、见道、修道的各个中,数思维-加行道、筹量-见道、谛察-修道。修道怎么修?他没有直接讲谛察是修道,而是讲整个过程,这样讲才能了解得比较精准。后面说“此常相续故”,这种修道实际上是他的心跟这个并在一起,谛察时他的心就悟了。我们的心续就长期一起的,“此常相续”。修道就是这个意思。

(音频八事七十义 2017HK-099)

▲修行四道时的所依身与所依心

资粮道、加行道、见道、修道这四个道是有学道,这是为了成佛而修行的过程。

弥勒菩萨在现观庄严论中讲了这条修行的道路是什么样子。

对现观庄严论的解释有很多,比如狮子贤、圣解脱军、世亲等等。

印度的祖师有把现观庄严论跟佛经结合解释的,单独解释的也有许多。

格鲁派把印度祖师的论典读了之后又进行了解释,如宗大师的金鬘论、贾曹杰的心要庄严疏。

透过这些论典我们要学习广大行的修行次第。

三界里面的哪一界能进入并修行资粮道、哪一个能修加行道、见道、修道?

了解资粮道要学习现观庄严论的第四品,它透过十一个义来讲圆满一切相加行。

其中第六义就是顺解脱分资粮道。这里讲到修行资粮道所依的身体、所依的心。

六道中的哪一道具备入资粮道和加行道的条件,这就是所依的身。

所依的心是指哪一种心可以成就资粮道的证量、哪一种心可成就加行道的证量。

**§1 资粮道:**金鬘论说,资粮道的所依身是欲界六道中的天、人、畜生道中的龙,还有色界。还有些祖师比如贾曹杰大师等则认为六道众生都可以入大乘资粮道。

可以这样确定：三界中最高的无色界以及净土都不行，只有比较苦的地方的众生才行。

但是宗大师认为地狱道、饿鬼道的有情也不行。

所以太受苦的地方也不行、太快乐的地方也不行，比如北俱卢洲的人不行。

从这里理解出初级修行的阶段需要受苦，但是太受苦也不行。

要想了解修行的所依的情况，可以看看金鬘论和心要庄严疏。

资粮道的所依心即能够听闻和思考正理的心，这就是①欲界的心。

另外要有修出来的平静心，即禅定心，无色定的心在资粮加行见道时都不行，修道时才可以。

因为无色定的心太细太沉，无法用到修行上面。修道时才有足够的功夫把这种心用起来。

这跟身体是不是欲界没有关系，可以从心的角度讲他是欲界的心、色界的心、无色界的心。

比如一个欲界的人，打坐之前他的心是欲界心；但打坐进入某禅之后，他就是某禅的心。

资粮道修行的心就是初禅近分定、初禅、初禅殊胜定、二禅、三禅、四禅等②静虑六地。

所以资粮道的心所依总共有欲界的闻慧、思慧及色界的静虑六地，总共有八个。

除了这些之外，没有其它的心可以成为资粮道。这是确定的。

**§2 加行道**的所依身及所依心。第一品十义中的第三个就是加行道，可以从那里了解。

加行道的所依身只有欲界，不像资粮道时还有色界。而且只有欲界中的人跟天，没有其它道。

而且人里面没有北俱卢洲，只有其它的三洲。

所以加行道的身所依比资粮道的身所依的范围更小。

贾曹杰大师说连地狱饿鬼都可以生起资粮道，因为资粮道主要是闻跟思，不需要定力很高。

加行道主要是内心的修行，需要有定力，而三恶趣的众生没有这个条件。

色界也没有加行道，因为加行道是见道的前提，见道不能在色界生起。

因为见道所要现证的是四圣谛，其中主要是现证苦谛。现证了苦谛才可以现证其它三谛。

三界中只有欲界才能现证苦谛。

所依心，闻跟思层面的心没有办法成为加行道。加行道必须是定的层面、修的层面。

瑜伽现量是透过止观双运的瑜伽的修行而现证。止观双运的努力是加行道；现证是见道。

加行道的努力不是广大闻思的努力，那种努力是不够的，而是修的层面的努力。

所以加行道中没有闻跟思，如果闻跟思可以成为加行道，那三恶趣也可以修加行道了。

意为：闻跟思层面的那种心没有办法成为加行道。加行道必须是定的层面，修的层面。

所以凡是加行道的证量，不可能是欲界的心，因为欲界的心是往外跑的。

加行道的心必须是色界的心，即静虑六地。

**§3 见道**与加行道的所依身及所依心是一模一样的，但是更殊胜。

了解见道的所依要看现观庄严论的第二品道智，十一个义中的第四个义是见道。共三个偈颂。

**§4 修道**：了解修道的所依身和所依心也要看第二品。

修道所要求的身体与见道一样，只有欲界中的人跟天。因为修道与见道没有隔多少。

简单地说，所依身，加行道、见道、修道都是一样，都是欲界的人跟天。

因为见道跟修道之间没有隔多少。见道无间道、解脱道、后得，后得之后再入定就是修道。所依心修道与前二道不一样，因为修道功夫高了，粗的心和细的心他都会用，三界心都可以用。比如一个修得很好的人，聊天时他的粗的心也可以用于修行。身与心要分开，以欲界的身体可以生起色界的心(色界四禅)和无色界的心(四无色定)。

(音频八事七十义 2017HK-100)

关于修道不退转的真相有些争论，我们在这里了解两个，整个讲就太多了。一是修道的所应断数量为什么分出来九个，应该不只是九个，而是无量无边。二是修道的功能方面，修道成长时，所应断一直会减少；所应证一直会增长。就像我们发愿那样：殊胜菩提心妙宝，诸未生者令生起，诸已生者勿退失，祈愿辗转得增上。修道十地的过程中，世俗菩提心和胜义菩提心，新的证量会生起，过去的证量会增长。

## 第一、证量的数量方面的诤难

**根本颂：**(因：)此常相续故，(所立：)诸下中上品，由下下等别，许为九种相。

自宗主张修道分为粗细九品，其理由就是“此常相续故”。

“相续”是长期的意思，长期串习的缘故，心续会慢慢地改变和提升，不会一下子有大的结果。所以就会有从九品的下下逐渐到上上的过程。

他宗提的问题在现观庄严论中是隐藏的，答案是有的。明义释中有这个诤论——

依彼《般若波罗蜜多经》及彼中，一一行相，皆说出生无数无量无边福德(此中包含智慧)之故，行相岂非甚多，云何彼等是九。

是说修道中所得到的证量和功德是无量无边的，不可以数出来的。

地道中讲到各地所得的功德，初地有多少、二地有多少…最后十地时是无量无边，无法想像。所以他宗说修道的证量有多少没有界限，应该不可以数出来，所以不可说只有九个。

**根本颂：**(答复：)经说无数等，胜义非可忍，世俗诸等流，大悲能仁许。

现观庄严论中有对这个问题的答复，但是没有直接讲九个的问题。

自宗答复：为了让众生感觉他自己的心在成长，所以佛在经中开示有这样的功德那样的功德。名言中虽然是这样说，但是胜义上是没的。

“大悲能仁许”：佛对众生生起大悲心，看到如果只讲胜义层面而不讲世俗层面，众生就无法生起希求心，精神就不会提升。

所有的法都有世俗的层面跟胜义的层面，胜义的层面没有得到多少的问题，世俗才有。不仅是无量无边的功德，即使是这九个，也只是名言中说的。当然名言量也是真实存在。修空性的时候，我得到多少功德的感觉根本就不存在，名言量出现这个感觉才会出来。

## 第二、功能方面的诤难

**根本颂：**(诤论：)不可说性中，不容有增减，有所云修道，由断复何得。

心经中从“空中无色”开始是修道。“空中”是常常入定于空性的意思。

这样自己的心常与空性结合，处于不执著当中，所以不会有取舍增减的认知。

他宗：如果是处于不执著的空性定当中，那怎么能说修道当中有增减取舍呢？

前二句是他宗的理由，后二句是他的所立：所以修道中不可以安立断什么证什么。

入行论第九品：“摩尼如意树，无心能满愿；因福与宿愿，诸佛亦现身。”

入行论中也有这个争论，这首偈颂就是对这个争论的答复。

意为佛于定中，没有想我要利益谁谁，因缘成熟时他自然应众生的要求而出现，不需要想法。

如果有想法，那就等于他也需要努力，即他利益众生的因还没有圆满。

就像如意树完全没有想帮忙的想法，但是它自然就会帮忙。

**根本颂：**(答复：)如所说菩提，此办所欲事，菩提真如相，许亦为彼相。

佛陀果位时无需想法，但其功能是自然存在的。

修道已接近佛陀的果位，入定空性时他虽然没有想法我要断这个证那个，但是功能是存在的。

这里字面上是这样回答的，实际上应该可以这样想：

心的本性是把障碍去掉的话，它的功能自然就能发挥出来。

比如佛陀要得到一切遍智，他要把整个诸法一个一个学习吗？没有必要。

心本身就有能看到诸法的本性，所以把覆盖它的障碍去掉，(它的本性自然会显露出来)

比如生起慈心、悲心等任何内心的圆满的力量，(心本来就有，)心的本性就是这样。

而修道中常常入定空性就是在断烦恼障(七地以下)和所知障(八地以上)。

断了以后，心的功能自然就能发挥出来，没有必要有想法。

**根本颂：**生灭与真如，所知及能知，正行并无二，巧便皆甚深。

此偈讲修道不退转的征相，这个了解就可以了。

最钝根的菩萨在八地时也会得到不退转征相。

修道的修是指入定于空性，修道的不退转征相也是跟空性绑在一起。

空性修得特别好，其结果发挥出来就是不退转的征相。修得特别好的描述就是**巧便皆甚深**。

**八甚深：**生甚深、灭甚深、真如甚深、所知甚深、能知甚深、正行甚深、无二甚深、巧便甚深。

八甚深是对修空性的功夫的描述，由此得到不退转的征相。

不退转的征相都是后得阶段，入定是它的因，后得阶段是其结果，即征相出来了。

**①生甚深、②灭甚深：**入定对生的空性和灭的空性修的结果，后得时一点都没有实有的感觉。

我们平常对生灭是实有的显现，他对生灭是如幻化的显现。

**【讲记】**这里所谓生和灭，是指修菩提心、修慈心、修悲心等，内心里面一直有各种新的菩提心、慈心、悲心涌现；一样的，行动方面一直有无量无边的新的各种布施、持戒等菩萨行出现。原来没有的，现在有了，这就是「生」的感觉。一般而言，**内心**里面对那种好的该生起的，自然就很重视。脑子里面出现的生、灭都在这里。

我们在修行的初级阶段肯定都是很执著，不可能不执著，很执著就代表修行很好。

修得很好但是又不执著，这在初级阶段是不可能的事情。

修道阶段的人则相反，有点执著出现就说明退步了，修得很好是如幻化。如幻化帮助不执著。



③真如甚深：菩萨到了八地还是没有得到解脱的果位。解脱果位相当于空性现证的一个层次。毗钵舍那讲到科判“入真实性之次第”，真实性是所应现证的实性涅槃。

真正的①佛陀的果位是空性现证，得到②解脱的果位也有一种层次的空性现证。（两种不同层次）这里讲的现证不是现量是现证、比量不是现证而是义共相这块，不是讲这个。

而是展现出来的现证，就是心入于空性或得到空性的层次。这个层次中最高的就是成佛。

解脱也有一个层次，解脱就是以空正见断除执著心，所以也是入于空性的层次。

八地菩萨对于应该现证还是不应该现证非常清楚，从这个角度叫真如甚深。

他修空性，但是对于不应该得的声闻独觉的解脱果位他不会住，他在这方面有相当的技巧。证得解脱和证得涅槃都是以空正见来作标准，他对空正见的力量用得特别有技巧。

（声闻独觉解脱与大乘菩萨成佛都需要入于空性，但是是不同的层次，八地菩萨对此掌握得恰如其分。）

④所知甚深、⑤能知甚深：所知指菩萨修行的布施持戒等所有的菩萨行；能知指能修的心。所知甚深修得很好的结果是，他面对的所知无论多么广，在后得时都不会有任何实有的显现。即：由于他在施設义完全找不到的空性道理中入定得特别殊胜，所以后得时会有这样的结果。

能知甚深：见不到就是见到了最殊胜的。所以他对自己的要求是——

我不执著，这就是我最好的修行。后得时他一直保持这样的想法，对什么修行都保持不执著。因为他透过入定修行知道，根本定时修行者的心本身也是找不到，是这种修行带来的结果。他在自己的心上面入定，在修的当下我自己的心是没有的，他这样提醒自己。

⑥正行甚深、⑦无二甚深：正行指布施持戒等行动。正行甚深指这些行动时也不执著。

无二指非有想跟非无想。我们知道非想非非想，即想也没有、无想也没有。

灭尽定的心是最细的，此时四禅四无色等所有粗的心都停了，但又不是完全没有想。

这里讲的无二就有点像这个道理，但不是这个道理。

应该叫“无二相”，即有的增益的执著也没有（常边）、完全无的损减的执著也没有（断边）。

这两个一个是加行、一个是意乐。正行是加行；无二是意乐或认知。

这个认知是最好的认知，既不落常也不落断，对此不执著就是无二甚深。

我们有时用见跟行，见上不执著、行上也不执著。不只是不执著，后得时连显现都没有。

行的时候没有实有的显现，见上也没有实有的显现。

因为入定时行见完全找不到，在这个道理上入定得特别好，所以后得时见行都没有实有显现。

⑧巧便甚深：巧便指方法。怎样争取得到佛的法身的因、怎样争取得到佛的色身的因的方法。

主要是对这个方法上面的缘起和空要非常会并，这样才会抓到这个方法。

对于福德资粮和智慧资粮他看到了它们的缘起和空性是并在一起的，所以他很会修。

空跟名言并在一起就是如幻化。重点是不可以不空，不可以实有，这样才是这两个并在一起。

这种后得是怎么来的？入定时他看到了证得佛的色身和法身的本质。

对施設义找不到的道理长期修行，实有的显现完全消失，这个消失后缘起和空就并在一起。

所以在后得时对累积福德资粮和智慧资粮的方法很（精通），所以叫巧便甚深。

实际上不只是这八种甚深，对所有的法他都做得特别好，毫无瑕疵，这一切都是根本定带来的。

后得时有这八种甚深就是修道不退转的征相。

(音频八事七十义 2017HK-101)

得到修道的不退转相就已经是八地菩萨了，还有一大阿僧劫就成佛了。

最后这一大阿僧劫就是准备成佛。佛陀的果位是什么？具体就是佛的三身：法身、报身、化身。

为了成就佛三身，要有三个准备(加行就是准备)——

有寂平等加行是为法身作准备；严净佛土加行是为报身作准备；方便善巧加行为化身作准备。

三身中要从法身开始修，比如密乘中修三身为道用就是从法身开始。

在果的方面也是依赖的：先要有法身；有法身才可以有报身；有报身才可以有化身。

### 【第9<sup>(39)</sup>义】有寂平等性的加行 (3)

**定义：**第39义(应为第9义)：在《现观庄严论》的「有寂静平等」中，「①以现证三有(轮回)及寂静(涅槃)谛实空(无实有)的般若摄持，(将「尽除」二字放在此处比较合适)在后得位的阶段，尽除(移至前面)实执现前产生之机会的②净地瑜伽」就是「有寂平等性的加行」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有现观空性之三净地的三种圣智。

**界限：**存在于三净地当中。

有寂平等性的加行的定义分为两段。其中第②“净地瑜伽”是三个加行的共同条件。

“净地瑜伽”指八地以上菩萨的证量。七地以下是不净地；八地以上是净地。

菩萨到了八地离成佛就不会很久了，所以要为成佛作准备。这三个加行就是这个意思。

八地之后才有资格为成佛作准备；七地以下离成佛还很遥远，没有必要急于准备。

名相与性相是对应的关系。性相为分两段，名相也与其相应地分为两段。

比如“有寂平等性加行”是名相，与性相对应，也分为两段：①有寂平等性+②加行。

三个加行定义的第①条件是表达不同的加行内容，即对成佛在不同方面的准备。

第②条件：“加行”(名相)对应“净地瑜伽”(性相)。意为八地以后为成佛作准备。

有寂平等加行是为成就法身而作准备，就等于为佛心续中的空正见作准备。

怎样准备？修空性要特别认真，认真到连后得时也不可以有执著心现前。他会精进地挡住。

自续认为执著心在成佛时才能断除，执著心断就等于成佛了。应成认为执著心断才能入八地。

现在是讲瑜伽行中观自续派狮子贤菩萨的，所以执著心是成佛的时候才会断除。

要想执著心完全不现前就必须特别精进，任何一个机会都不可以给它，包括后得。

我们平常是根本定时精进修行，后得时就处于放松的状态。

所以这里说“尽除实执现前产生之机会”，应译为“尽除后得位实执现前产生之机会”。

以什么力量不让它现前？“以现证三有及寂静谛实空的般若摄持”，即以现证空性的现量来摄持。

这个对于七地以下的菩萨有点难度，现量的空正见现前时，就变成入定了。

所以任何时以现证空性的现量摄持必须要功夫很高，必须是八地以上的菩萨。

有这种摄持才可以在后得时执著心完全不现前。(八地现证空性的空正见在后得位可以现前)

“以现证三有及寂静谛实空的般若摄持”，以这个力量来尽除，完全不让执著心现前。

这就需要在修空性方面特别精进。

对境的空性有很多，诸法的每一法上都有空性。

此处所现证的对境的空性是“三有及寂静谛实空”，即轮回和涅槃谛实空。怎样理解——

(A) 四圣谛有两个方面——

第一、四圣谛可以涵盖轮回(不清净)和涅槃(清净)的一切法。

第二、基道果中的任一阶段都跟四圣谛有关系。

四圣谛有三个层面：初是好好了解；中是对此修行；后是修得圆满。

三转法轮经说，基是对四圣谛了解；道是对四圣谛修行；果是对四圣谛修行圆满。

**基**：是苦、是集、是灭、是道；**道**：应知、应断、应证、应修；**果**：已知、已断、已证、已修。

对基也不执著、对道也不执著、对果也不执著。基道果都是在四圣谛里面。

(B) 所以对四圣谛不执著也有两个意思——

第一、对四圣谛不执著就等于对任一法都不执著。

第二、对四圣谛不执著就等于对基的层面、道的层面、果的层面都不执著。

(C) 这里的对三有和寂静不执著也是有两个意思——

第一、对任一法上都不执著。

第二、对基道果的任一层面都不执著。

对三有和寂静不执著有很多深广的道理，这里没有说一般的不执著和一般的空性，

而是特别拿出对三有和寂静不执著，以及对三有和寂静上面的空性的现证。

这就是“现证三有及寂静谛实空”，他现证的是这两个上面的空性。

总之“有寂平等性”就是对三有轮回和寂静涅槃这两个不执著。

答：刚才讲到八地以后实有的执著不现前，那么实有的显现有没有？

实有的显现肯定是有，但是实有的显现跟实有的执著要分开。

**应成**来说，实有的执著断除了之后，实有的显现还一直是有的，而且这个时间很长。

比如声闻独觉罗汉实有的执著都已经断除了，后面他们为了成佛而进入大乘资粮道。

从资粮道开始一样也需要三大阿僧劫的修行才能成佛。

在这么长的时间当中，实有的执著心是不会有，但实有的显现是一直会有的。

实有的显现是所知障；实有的执著是烦恼障。这两个差别很大。

在一般人的认知中，好像实有的显现就是心里把什么东西当作实有，这种认知太粗了。

★**实有的显现**：在成佛之前，对世俗谛的法与胜义谛的法不会有并在一起的看法。

所以世俗谛的法一出现就有点离开胜义谛的层面，即世俗谛的法产生的本身就有实有的味道。

**执著心**的意思是，实有的显现之后，另外一个心出来抓实有的显现：显现如此，确实是实有。

我们的心很粗，没有好好分析。好好分析时会发现确实像经论里面说的——

在还没有生起执著心之前，世俗谛的法显现的时候，实有的显现就一起来了。

之后另外的第六意识的心来抓前面的这个(显现实有的)心，这时执著心就生起了。

**证得有学众之法，当勤为证佛果，乃宣说成佛之因的生死涅槃平等性。**

这段是连接文。前面已经讲完了得到不退转征相的菩萨瑜伽，

这就是“证得有学众之法”，就是已经得到了八地。

前二句意为没到八地时还没有必要为证佛果做准备，到了八地之后就要做准备了。这是界限。

第三句是说首先要为法身的果位做准备，即修生死涅槃平等性。

**根本颂：**(理由：)诸法如梦故，(所立：)不分别有寂，

无业等问难，如经已尽答。

前二句：有寂平等性的修行主要是后得的时候不执著，这就是要他内心的后得无幻化为主。

他对诸法不执著，因为他内心有把诸法看作如梦的力量。(有空正见摄持)

后二句：现观庄严论没有对这个的答复，但是狮子贤有讲他宗的诤难和自宗的答复。蛮有趣。

难：诸法都变成如梦一样，那就变成轮回也没有真正的因果，那业果也就不存在了。

**第一句：**如是云者，由通达轮回之所治，与清净之能治，彼等唯是影像之自性故唯如梦故，

**第二句：**由是之故，若不分别生死与涅槃有异，是平等性。

**第三句：**(问难：)若唯如梦，由无十不善业及布施等，则未醒时岂非亦如醒时。

难：既然都是如梦，梦里不会造业，那真正的造业也就不是造业了。

即：如果醒时造的业都是与睡时造的一样，那真正圆满的业就无法存在了。

**第四句：**(答第一诤难：)如是诤难之答：如是于说实有之宗中，①以唯是刹那故是无因而坏，以宗派之论(俱舍论)亦云：「世别由业生。」②胜义中无谁杀，亦无杀谁，亦无杀业，亦非不杀，亦无谁取谁物，亦非不取，③如是说之宗中，是生起与趣入相续而相违之事，以思惟杀等，由具非理作意等，相似于不善业，而安立杀生等行相；④同理，诸法如梦，亦于一切颠倒之缚未坏时，由执着与彼相应义之事，⑤如是等之彼与彼答，当知是他宗之所说。

(音频八事七十义 2017HK-102)

这个答复中，有一个有趣的道理大家应该了解一下。

“如是”开始是以比喻来答复；“同理”开始是真正的答复。

意为：正如你们说实宗有这样的说法，那么同样，我也有一个相似的说法。

**基本事例：**比如甲杀了乙，乙过去肯定有杀过众生，所以这个恶业今世报了出来。

所以“杀”上有两种：一是乙已经造了这个业；二是乙本身是无常，其本性是也会死的。

还可以加上第三，甲杀人也是过去的一个果报，比如心里生起烦恼，无法控制，不得不杀。

总之杀者和被杀者两方都是被动的。如果两方都是被动，那好像这个杀业是不存在的样子。

所以他说胜义中没有杀，杀者没有、被杀者也没有。因为都是被动的，主动的不存在。

而杀应该是主动造出来的业。如果不是主动的话，就没有造出来的业。

所以胜义中没有杀者和杀业，世俗中才有杀者和杀业。

以下是对上段的解释，标号与译文一一对应。

①这里讲到两个道理：一个是一切都是业，即杀者和被杀者都是由于业，这样就都是被动的。

二是其本身的本性就是会灭的，也许要由别人杀来灭，也许要由自己生病来死掉。



观察当中，这两种都是被动的，没有主动的杀者。以此为理由——

②所以胜义中有没有造业是很难解释的，只有佛才能讲。说事实宗对业果就是这样解释的。那么对杀生怎么安立，胜义中不存在吗？说事实宗的答复是胜义中不存在——

③与乙的相续相违的事情发生了，由此就安立了乙被杀。

另外杀业的前面先会有嗔恨心等烦恼，这些前面有非理作意，非理作意的前面是执著心。

所以，杀生和偷盗等业的行相是在世俗中安立，而不要在胜义中安立。

意为如果是详细地分，就无法安立；不是那么详细的分的话，就可以安立。

中观是说诸法是名言中安立，真正观察的时候找不到，这是法的本质。

说事实宗也说，杀业在胜义中无法安立，在世俗中可以安立。

④你们说事实宗的说法作为举例，同样，我这里也有相似的另外一种说法。

是说，业果也是如梦一样，胜义中没有，但是世俗中还是可以安立。

从只有名言量、没有胜义量的层面看的时候，会比较清楚。

所以从名言量安立的时候，常常以凡夫的眼光举例，但并不是必须要名言量安立哦！

“颠倒之缚未坏”指凡夫。凡夫的眼光中名言量是存在。

⑤这是解释现观庄严论中的如经已尽答，其它的经论中关于这个诤难的答复也是很多的。

宗大师的金鬘论中有四个诤难的答复，此处就不多说了。

重点是记住：胜义中没有杀业，世俗中有杀业。

以此道理，这里表达的是：业是在世俗中安立，胜义中业是没有的，轮回也没有。

他宗有什么想法，自宗怎样答复，自己看这些经论就会知道。弥勒也是这个意思。

他宗有两个诤难：第一个诤难是业在胜义中不存在的话，就等于不存在了。对此前面已答。

第二个诤难，如果是如梦，那梦中不会造业，那醒的时候也是一样，就不会造业了。

**(答第二诤难：)亦有云：①「心由睡眠坏，梦觉果不同(释量论)。」此喻不成；②同理，梦中所造善与不善，觉时若忆念欢喜嚟已作，善巧所作，由后时之心，所持之增益而增益，由是之故，亦由喻不成，故生死与涅槃平等性。**

①他不是不造业，还是有造业，但果跟醒时不同。睡眠会把力量减少，但不等于没有果。

你把这个比喻解释为梦中没有造业，这个比喻是不对的，即“此喻不同”。

你把梦时没有造业当作理由，成立醒时也不会有造业，这个理由不成立。

②对梦中的善与不善醒时再随喜，那么业的力量就会增加，业就会成熟。

由于这个缘故，你的比喻还是不成立。

前者是以释量论来说，你的比喻不成；后者是以道理来说，你的比喻不成。

▲两种答复：一是因不成的答复；一是不周遍的答复。

第一诤难的答复是不周遍：胜义中不存在，不等于不存在。

第二诤难的答复是因不成：你认为梦中根本不造业，这是因不成。

以上说明轮回与涅槃都是无自性，故生死与涅槃具有平等性，这就是有寂平等性加行。



### 【第 10<sup>(40)</sup>义】严净佛土加行 (3)

(连接文:) **修习二平等性，于成佛后自身之佛土（按藏文应为：于自身之佛土中成佛故）**

为什么要修严净佛土加行？因为成佛需要清淨的地方。报身住在密严淨土。

显教来说，所有的佛都是在密严淨土里成佛，所以所有的佛都有他自己的密严淨土。

准备密严淨土的修行，就是严净佛土加行，意为他要为将来的密严淨土累积资粮。

菩萨虽然修了有寂平等性加行，但他必须在他自己的佛土中才能成佛，现在是要准备佛土。

像我们这个娑婆世界，情器世间两个都不清淨。密严淨土是两个都清淨。

所以现在是要准备情世间和器世间两个都清淨的地方，所以他要修严净佛土加行。

修曼达也有这个意思-“观如佛土我乐淨供养，愿诸有情共享此淨土”。

就是把情世间和器世间都观想成佛土一样，像密严淨土，然后才供养。

其果报是我和一切有情也有这样好的环境能够享受。

八地以上菩萨有无量无边的化身出去，对佛进行广大的供养。这就是严净佛土的加行。

**定义：**第 40 义（应为第 10 义）：在《现观庄严论》的「无上清淨刹」中，「发愿自己将来成佛所在之特殊国土能成就的种种善根，在自己心相续当中能力增强的淨地瑜伽」就是「严净佛土加行」的定义。

**分类：**若予以区分，有现观空性之三淨地的三种圣智。

**界限：**存在于三淨地当中。

**根本颂：**如有情世间，器世未清淨，由彼中淨治，即严净佛土。

现在我们面对这两个都是非常麻烦的地方，情世间不清淨更麻烦，器世间不清淨也是麻烦。成佛要在情器世间都清淨的地方，所以要为自己成佛准备清淨的佛土，这就是严净佛土加行。

如是云者，由有情及器世间之差别，佛土有二相，依次是饥渴与块石荆棘等之不清淨，彼之对治是生起天之受用与黄金大地之门而清淨者，即是佛土清淨。

佛土也是一样，情世间清淨方面要修；器世间清淨方面也要修。

密乘比较具体，显教色身方面没有那么具体，法身方面还可以。显密主要是色身方面的差别。

佛陀的身体可以遍满一切，“于一尘中尘数佛”。但佛的色身的近取因是什么，显教指不出来。

密教会指出，这是永不坏的气或能量及跟它一起的光明心，这样可以解释“遍满一切”。

虽然法身没有差别，但是点出来还是有差别的。

所以这里说修报身的严净佛土的加行就说得不清楚了。

显教说佛法身的因是深见法、色身的因是广行法，但仔细分析近取因和俱生缘时，还是不清不楚。

修时要像供养曼达那样观想成天人的有情，生起天之受用及黄金大地之门。不能观想恶劣的。

### 【第 11<sup>(41)</sup>义】方便善巧加行 (10)

(连接文:) **成就佛土清淨，由善巧方便而如其福德因缘，作诸佛行，乃说善巧方便。**

化身与报身有前后关系，比如释迦牟尼佛得到报身之后，来到娑婆世界，透过十二行度化众生。

从密严淨土到兜率天，是生化身；再从兜率天来到这个世界，是胜化身。

“诸佛行”即十二行等等，是殊胜化身，还包括其它的行，比如水和房子等都可以是化身。“如其福德因缘”就是众生有什么因缘就配合什么。在这方面准备，就是善巧方便加行。

**定义：**第 41 义（应为第 11 义）：在《现观庄严论》的「〔满证一切相，〕此具善方便」中，「在止息粗分之精勤的情况下，事业任运成就的净地瑜伽」就是「方便善巧加行」的定义。

**分类：**若予以区分，有十种如下：（1）战胜四魔的方便善巧加行、（2）胜义中无住而名言中安住的方便善巧加行、（3）由于往昔发愿之力而引发利他的方便善巧加行、（4）不共的方便善巧加行、（5）于一切法无谛实、〔无〕自性的方便善巧加行、（6）真实无所缘（空）的方便善巧加行、（7）无相的方便善巧加行、（8）无愿的方便善巧加行、（9）不退转征相的方便善巧加行、（10）无量的方便善巧加行。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「境及此加行，超过诸魔怨，无住如愿力，及不共行相，无着无所得，无相尽诸愿，相状与无量，十方便善巧。」

**界限：**存在于三净地当中。

**【明】**如是云者，（1）正逾诸障法故超诸天魔（此处加「等」字）之善巧，（2）修习诸法平等性故无住而住，（3）由成就大愿力依前引力引发利他，（4）由勤修诸难行故不共于他，（5）由清净诸白法故不执着诸法，（6）由空解脱门故无所得，（7）由无相解脱门故无相，（8）由无愿解脱门故无愿，（9）由前宣说所问之不退转法故不退转相，（10）由了知诸境故无量，

#### （1）正逾诸障法故超诸天魔（此处加「等」字）之善巧—超过诸魔怨

宗大师在金鬘论中引声闻地时讲到了对魔是怎么安立的，是以死亡来安立。

即于何处死、以何因死、死的本质是什么，以及超越此三的障碍，此四安立为四魔。

死的本质，安立为死亡魔；死在哪里存在，安立为五蕴魔；以什么力量来死，安立为烦恼魔。

我们想超越此三，但超越时遇到障碍，这个障碍就是天魔。

死亡魔（死的本质）有粗的和细的，罗汉脱离生死轮回，粗的死亡没有，但是细的死亡还是存在。

细的死亡：无余涅槃的罗汉有意生身，即无漏身，登地菩萨也是意生身，意生身跟佛身不同。

他们虽然是无漏的意生身，但是细的死亡还是在。

五蕴魔（何处存在）：登地菩萨的蕴就变成无漏的蕴；登地之前他的身体还是有漏的。

同样，无余涅槃之前的罗汉果是有漏的蕴；无余涅槃之后，他的身体就成为无漏的蕴。

但是他这个无漏的蕴跟佛陀的五蕴相比，还是不清净。所以还是有蕴魔，这个是细的蕴魔。

粗的蕴魔就是我们平时说的有漏的五蕴，即业跟烦恼。

烦恼魔（以何因死）也有粗和细，烦恼的习气所知障是细的烦恼魔，现前的烦恼是粗的烦恼魔。

先把这三个方面的粗细认出来。

天魔（超越的障碍）即超越这三个魔的障碍。

粗的天魔：超越这三个粗的死亡魔、五蕴魔、烦恼魔的障碍就是粗的天魔。

细的天魔：超越这三个的细的障碍就是细的天魔。

我们常说佛陀已经摧灭四魔，是指粗细的一切四魔都已经摧灭。

**(2) 修习诸法平等性故无住而住(的方便善巧加行)-无住**

“无住而住”是方便善巧，是结果，其来源是八地之前长期“修习诸法平等性故”。

三清净地的三种加行是为成就佛陀果位而作的特别准备。

佛陀果位要展现法身的功德、报身的功德、化身的功德。

方便善巧加行是为化身作准备，它是没有界限的，对任一有情的因缘都可以配合而幻化。

第一超出天魔之善巧就是超出所有的魔，意为在利益众生时没有任何障碍。

“无住而住”可以从两个角度理解：一是从不执著的角度；二是处处都有它，无处不住。

比如修空性，空性在哪里，它就会在哪里。

无住而住是化身来源的主要的因，即他的心遍满一切。

密乘中加持各种供养时，主要是以法身的空，以空的力量就一切都可以变。

**(3) 由成就大愿力依前引力引发利他(的方便善巧加行)-愿力**

这里有一个来源和一个结果。来源是成就大愿力；结果是利他。过去的愿望成就的缘故——从资粮道开始就一直为菩提心发大愿，经过二大阿僧劫，愿就渐渐成熟了。

所以现在他开始要利它的时候，以一种看不到的力量就会成功。

我们现在不可以说是愿，只能说是业——

不知不觉就有一些好或坏的结果，这些都是过去的业成熟的缘故，不是我们现在努力的缘故。

与此相似，修行者由于过去发愿的缘故(依前引力)，现在利他很成功。

他看到了利他时发愿的重要(指结果)，所以他更会加强修愿力。利益众生的前提现在就要准备。

比如宗大师在三主要道中发的愿：将来我成佛之后，第一个要摄受的行者就是你！

成佛之前的发愿在成佛之后就会有果出来，现在是要为成佛之后以化身利益众生作发愿的准备。

**(4) 由勤修诸难行故不共于他(的方便善巧加行)-及不共行相**

他的修行必须要胜过小乘。大小乘的主要差别是利他，利他主要是以化身为重。

所以他在这个阶段在大乘特点的利他修行方面要加强。

要修为了利他而舍弃自己这种难度非常高的难行。这是为化身作准备。

“不共于他”指从资粮道到七地的以前修过的以及现在正在修的胜过小乘的修行。

**(5) 由清静诸白法故不执着诸法(的方便善巧加行)-无着**

不管修什么样的法都不执著。“清静诸白法”指任何法时都不被执著心所染。

比如以三轮体空修布施就是清静布施。

前面的“清静”是指对不执著付出的努力；后面的“不执著”是结果。是因果关系。

“诸法”：报身只传大乘的法，而且是大乘中登地以上的菩萨所要修的很高的法。

化身传的法没有界限，对上中下各种层次的有情都可以接受的法，所以叫“诸法”。

此处是说八地以上菩萨为了在化身时对各种有情传清静的诸法而作准备。

就像菩萨为了利益声闻和独觉而自己要修了悟声闻道的道智、了悟独觉道的道智。

“诸法”有两个道理：一个是善和恶的法；一个是凡是存在都叫法。此处是指前者。

(6) 由空解脱门故无所得(的方便善巧加行)-无所得, (7) 由无相解脱门故无相(的方便善巧加行)-无相, (8) 由无愿解脱门故无愿(的方便善巧加行)-尽诸愿,

这三个就是三解脱门。三解脱门是从三个角度来认识空性, 从不同的对境安立三解脱门。

三解脱门是在什么地方都可以用的。比如: 我去台北: “我”是主词, 是去者(空);

“台北”是受词, 是果(无愿), 是所到达; “去”是动作, 是因, 是能到达(无相)。

如果在一个很大的范围用, 可以说“我跟我的世界”是空。

我跟我的世界在未来有什么希望, 这也是空。未来有一个因, 也是空。

三轮空就是一切。“空”就是正在; “无愿”指未来的一切; “无相”指未来一切的因或来源。

对此三都不执著, 就是空、无相、无愿, 这就是三轮空。

每一个补特伽罗, 从他的角度的过去现在未来整个一切的变化, 都可以涵盖在“三”里面。

八地以上菩萨对三解脱门的修行也是属于方便善巧的修行。

原因与前面讲的“无住而住”的道理有点像——

修空性就等于修法身, 修法身就是心入于如所有性、尽所有性方面的努力。

如果你的心入于空性里面, 那么空性在哪里, 你的心就会在哪里。

有了这个结果, 你就可以幻化。无量无边的幻化的功夫就是从这里产生的。

密乘中的幻身的来源就是清净化身, 化身又来源于光明心。

从喻光明来的是不净幻身, 从义光明来的是清净幻身。幻身可以为利益一切有情而变化。

所以关键就是光明心, 关键就是法身。

法身修好, 你的心就可以遍满一切, 这个有了, 化身就可以从这里出来。

所以第六到第八讲的就是修空性, 而且是讲修空性修得圆满的代表。

三解脱门的“三”就是圆满修道的代表, 就是不执著做得特别圆满的意思。

(9) 由前宣说所问之不退转法故不退转相(的方便善巧加行)-相状

不退转有度众生的作用。比如我们遇到一个非常好的修行人, 我们自己就会有改变。

因为我们对他信心生起, 对他信心生起的来源就是看到他的征相。

他的不退转的征相对他自己和对别人都有增强信心的作用。

不退转的征相反映了他心里的一些变化, 他的观念和思想跟别人不同, 而且很有道理。

他肯定会很坚固, 不会往后退, 不退转的征相就是这样安立的。

不退转的征相在度众生方面有很大的作用, 所以不退转的征相也是为化身作准备的加行。

“所问”: 不退转征相也是答复别人的问题, 比如别人想的这个人修得怎么样这种疑问。

不退转征相就是一个方便善巧加行。

(10) 由了知诸境故无量(的方便善巧加行)-无量

化身的时候要度化引导各种不同的有情, 所以他需要各种学习, 比如五明等, 没有界限。

庄严经论说, 如果没有学习, 连圣者也不会成佛。

能够利益任何不同的众生才叫化身, 如果没有这种能力就不叫化身。



我们现在学习不同的行业时，如果有菩提心摄持，那多多少少都会连接到化身的因上面。

“了知诸境”就是没有一个学习的界限。

**谓现证般若波罗蜜多之十种境中，了知时非时之加行者，即是善巧加行。**

十个善巧加行的对境都是为了化身而做准备，是八地、九地、十地时修的。

“时非时”指现证般若波罗蜜多的时间。应该现证的叫“时”；不应该现证的叫“非时”。

对这个方面特别懂，就叫“善巧”。这里的“现证”就是修的意思。

修这十种加行要面对众生，对哪一种众生作哪一种利益，他特别懂。

“善巧”解释为修这十个加行的时候，什么时候利益众生、怎么样利益众生，对此特别清楚。

另外一个解释，化身的因就是方便善巧。

因为有寂平等性加行是法身的因；清净佛土加行是报身的因。

(音频八事七十义 2017HK-104)

## 5.解说能诠「至顶加行」的八义

现在我们要讲现观庄严论第五品的内容，就是八事里面的顶加行，要透过八个义来讲。

所谓的八事就是所要修学的三智；能修的有境的四加行；修行的结果就是果法身。

加行中的第一个就是第四品圆满一切相加行，已经学完了。

关于顶加行，我们在刚开始讲八事七十义的时候讲过——

圆满一切相加行跟顶加行是因果关系；渐次加行跟刹那加行也是因果关系。

意为圆满一切相加行修行的结果就是顶加行；渐次加行修的结果就是刹那加行。

①圆满证一切相加行的定义是：“以总摄三智行相而修习的般若所摄持的菩萨瑜伽。”

②至顶加行的定义是：“以总修三智（行相）、超越大乘资粮道的般若所摄持的菩萨瑜伽。”

从定义看出，这两个加行都是同一个系列的，所修的都是总摄三智(173)行相而修。

比如菩提道次第，虽然修的可能是下士道，但实际上是与整个四方大道都有连贯。

道次第不管修到哪个阶段，前面的道总建立都很重要，它是三道总的建立。

所以前面念功德之本颂的目的就在这里。

此处也同样，菩萨从资粮道开始修，但这个修与未来的所有修行都要连接起来，不可以违背。

所以总摄三智行相的修行非常重要。圆满一切相加行跟至顶加行都是一个系列的。

下面的渐次加行跟刹那加行也是一个系列的。

③渐次加行定义：为了对于三智行相获得坚固，而以依次修习三智行相的般若所摄持的菩萨瑜伽。

④刹那加行的定义为：对于三智行相已得坚固的究竟菩萨瑜伽。

“依次修行”意为不是抓大纲的总体的，不是“总摄而修”，而是针对一个一个的依次修习。

所以四个加行分为两个系列，这两个系列都是从一开始就都需要的。

因为圆满一切相加行的界限是“存在于大乘资粮道至相续后际当中”。

渐次加行的界限是“存在于大乘资粮道至相续后际当中”。所以这两个的界限是一样的。

这两个加行都是从资粮道就开始修，整个修行方法就是透过这两个来抓到。



至顶加行从资粮道就开始修，到后来就很熟练并有点自在了，但还要继续修。至顶是到顶尖。总摄三智而修不是只有一个层次，而是越来越深，难度越来越高。同样，至顶加行也有不同的阶段结果，第一个结果是加行道就有。加行道的四个位都会有总摄修行的不同的结果，见修道及相续后际时也是这样。故有加行道的至顶加行、见道的至顶加行、修道的至顶加行、无间道（相续后际）的至顶加行。加行道的四个位也都分别有熟练程度不同的至顶加行。再加上后面它所去除的障碍一个，所以至顶加行总共有八个。第五品就是透过这八个义来表达顶加行。

### 【第 1<sup>(42)</sup>义】暖顶加行（12）

**定义：**第 42 义（应改为「第 1 义」）：在《现观庄严论的「此相及」中，「已证得顶加行的十二种征相当中之任何一种的大乘第一顺决择分」就是「暖顶加行」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有暖顶加行的下、中、上三品。

**界限：**唯存在于大乘加行道暖位。

从资粮道开始修总摄三智的加行，修到暖位时会有十二种征相，这是熟练的结果。

“大乘第一顺决择分”指加行道的暖位。“顺决择分”指加行道。“暖顶加行”是名相。

“已证得顶加行的十二种征相当中之任何一种的”是描述暖位时所得到的顶加行。

**根本颂：**梦中亦观知，诸法如梦等，至顶加行相，许彼有十二。

如是云者，①极其修习故虽于梦中亦能观诸法如梦等，②心不起爱乐声闻等地，③见如来等，④见如来神通示变，⑤生起宣说正法之心，⑥由前见地狱等有情而随念我佛土无诸恶趣，⑦成就息灭焚烧城邑等之火的诚谛言，⑧成就无有药叉等非人之害的诚谛言，⑨由自觉而亲近映蔽他之善知识，⑩一切时修学般若波罗蜜多，⑪不执诸法，⑫近佛之菩提。如是十二相，是证得顶加行现观之殊胜相。

①极其修习故虽于梦中亦能观诸法如梦等，

②(极其修习故虽于梦中亦能)心不起爱乐声闻等地，

此二指菩提心跟空正见。“极其修习故虽于梦中亦”要配合于前八个相。因为后四不是梦中。

“梦中亦”意为连梦中心里面都是这个状况，那醒的时候就更不用说了。

他在梦中都能看到诸法如梦，但是不执著，这是空性方面。

第二个是连梦中心里也不起爱乐声闻等地。

声闻独觉罗汉脱离了轮回，非常舒服，完全没有轮回的苦。我们是凡夫，我们会非常欣赏。

但是菩萨不会欣赏这些，他为了利益众生，非常喜欢在轮回中跟众生在一起。

菩萨的智慧和福报比声闻强很多，他只要自私一下，很快就可以得罗汉果。但是——

菩萨修慈心悲心菩提心的结果，即使在梦中也不会欣赏声闻独觉那种贪图自己舒服的境界。就更不用说醒的时候了！原因是他已经对菩提心和空正见修得特别好。

“极其修习故”是他梦中修得好的来源，因为他付出了一直串习的修行。此二是十二中最重要的。想想我们自己，在醒的时候有可能不会对声闻独觉有兴趣，

但是对色声香味触兴趣得不得了，太俗了，俗得不行了，根本就没有远的眼界，连声闻独觉的眼界都没有，就更不用说菩萨的眼界了，跟猪一样什么都会分别。醒的时候都不会分别，梦的时候就更不行了！

③(极其修习故虽于梦中亦能)见如来等，

④(极其修习故虽于梦中亦能)见如来神通示变，

此二表达菩萨对如来皈依修行的结果，对如来一直修净信心，常常串习思维如来的功德。

这样修行的结果，连梦里也会显示诸佛菩萨，也会常常显现诸佛的神通示变。

这就相当于他的心与诸佛时时刻刻离不开，所以佛二十四小时一直保佑他。

这与修总摄三智行相有关系，因为菩萨对佛的追求不是迷信的那种，

因为他实际地看到了佛是多么殊胜，所以想我们也要跟随他。

我们怎样成佛，或者说佛希望我们怎样做，这就是修三智。

所以不违背三智，把三智总摄而修起来，这就等于他欣赏佛的果位，并且有实际的修行。

其结果就是佛会保佑他，或者佛在他的梦中显现。

就像宗大师在梦中见到释迦牟尼佛、文殊菩萨等诸佛和本尊。不是仅仅那种观佛。

因为他心中非常重视，而且为此多有付出。

⑤(极其修习故虽于梦中亦能)生起宣说正法之心，

宗大师的解释比较复杂一点，但是很有意思。

是说梦中梦到世间毁灭，但他是不怕的，因为他平常对世间没有执著。

不仅不怕，而且他会想，三界诸法都是如梦，我必须把这个道理讲给众生听，他在梦中发愿。

首先是梦中梦到什么；其次是他的心是什么样子；然后是以这种心他在梦里又想到什么。

他在梦里梦到世间毁灭，他的心态是不怕，因为他知道世界就是如梦，从来就没有什么拥有。

然后他想我应该把三界如梦的道理讲给有情听。这种发心会生起。

“正法”指三界上的空性，他在梦中生起想为众生宣说整个三界都是不真实的心。

我们是对世间特别执著，所以世界灭的时候就有恐惧。

⑥(极其修习故虽于梦中亦能)由前见地狱等有情而随念我佛土无诸恶趣，

第⑥跟⑦是在梦跟醒两边都可以用，其它的几个也可以这样用。

因为“虽于梦中亦”，意为醒时当然是这样，梦中也是这样。

此句是说菩萨对地狱众生修慈悲的结果，连梦中都会想我不要让众生留在地狱里边，

我要把他们带到将来我的很清净很舒服的佛土。有这种承担的心。

而我们不用说承担，自己会非恐惧：我会不会留在地狱里啊？

⑦(极其修习故虽于梦中亦能)成就息灭焚烧城邑等之火的诚谛言，

⑧(极其修习故虽于梦中亦能)成就无有药叉等非人之害的诚谛言，

“成就…诚谛言”：他修得特别好，心有正面的福德和智慧的力量来支持，佛菩萨也支持他。

他所讲出来的话就很有力量。“诚谛言”意为他的话上面有真谛的力量出现。

“真谛的力量”意为所有的修行都是真实的，福德资粮和智慧资粮都与道理相合，全无违背。即他的修行毫无欺诳，与大自然的本质道理完全相合，这条路就是真谛。像这些本尊佛菩萨护法等对我们往真谛的方向走特别支持，他们自己也是修真谛的成就者。这一切都是真谛的力量。这个真谛的力量会在话语中出现。比如我们会说，很有福报的人骂我们是好可怕的，如果他们持咒的话会很惨的。因为他们的话很有力量，他们所说的话很会展现出来。现在主要不是讲“诚谛言”，而是讲菩萨的诚谛言用在哪里。比如众生遇到自然灾害或非人的灾难时，菩萨的诚谛言就可以用在这个地方。菩萨的诚谛言一讲出来就很有用，但是他不会随使用。成就诚谛言的“诚谛言”是结果，它可以用于大自然的灾难。但是现在讲的是梦里面，不仅醒时有作用，梦里也会有作用。他在梦中一讲，灾难就结束了。修行很好的人，他说话和呼吸的气就变了，很有加持力，与这种道理相似。

**⑨由自觉而亲近映蔽他之善知识,⑩一切时修学般若波罗蜜多,⑪不执诸法,⑫近佛之菩提。**

宗大师把这四个并在一起，依次是修学依靠、所修学、如何修、修学结果。是非常顶尖的加行。

**修学依靠：**首先是他有神通，这个神通就能帮助到，他依止的老师不单单能帮助自己，也会把恶友去除。因为平常老师帮助学生的时候，学生常被恶友往那边拉走，所以老师有时没有办法帮助到学生。而现在他能够遇到能映蔽恶友的老师。因为他有神通，所以他能看到老师跟他的法友之间的因缘。

所以他所依止的老师对他帮助的时候特别顺，连他旁边的法友都会改变。

**所修学：**这里是讲“一切时”，但宗大师不是讲时间方面，而是讲般若可以用于所有的地方。布施要用般若，持戒也要用般若…没有一个地方没有修般若的，所有的法都跟空性并在一起。意为他很会修般若，时时处处都在修般若。以前可能他不会用，现在他会用了。

我们同学都有感觉，读八事七十义的时候，一直有讲菩萨不同的修行层次。

这样学了之后我们在自己修行上也要想，这个方面要注意、那个方面也要注意。很有帮助。

**如何修：**修的时候任一个执著心都不出现，或者说对任一法都不执著。

以前修行的时候，会有一些执著心同时出现，现在他不会给执著心的出现以任何机会。

**修学结果：**修空性的结果肯定是会靠近法身。依般若波罗蜜多故得阿耨多罗三藐三菩提。

法身菩提果位就是空性。菩萨一直抓空性而修，其结果肯定是靠近法身。

像尊者最近常常念的，他感觉很快就有一个灭谛。

此处的意思是，修空性的时候有很快就可以得到佛的法身的感觉。

(音频八事七十义 2017HK-105)

## 【第2<sup>(43)</sup>义】顶顶加行(16)

**定义：**第43义(应改为「至顶加行第2义」):在《现观庄严论》的「增长」中,「已证得较供养等同三千大千世界之有情数量的佛更超胜等等的十六种增长福德的大乘第二顺抉择分」就是「顶顶加行」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有顶顶加行的下、中、上三品。

**界限：**唯存在于〔大乘加行道〕顶位。

第一个“顶”是暖顶忍的顶；第二个顶是圆满一切相加行等四个加行中的第二个顶加行。

顶加行的界限是从加行道开始，到修道最后的相续后际当中。

所以加行道的暖顶忍世第一法这四个中的每一个阶段都有顶加行。

“顶”是相对的词，顶加行是总摄三智行相而修的圆满一切相加行已经到达顶尖的意思。

加行道的顶位是另外的意思：加行道是为现证空性作准备，从这个角度来说暖顶忍世第一法。

了解定义首先要了解名相与性相的关系。把**名相**中的标准和意义讲出来就是**定义**。

名相分为两个部分：顶(加行道中的第二个)、顶加行(圆满一切相等四加行中的第二个)。

所以定义中也要有两个部分来分别表达名相中的两个部分。

名相中“顶”的定义即加行道顶位的定义：“大乘第二顺抉择分。”

名相中“顶加行”的定义：“已证得较供养等同三千大千世界之有情数量的佛更超胜等等的十六种增长福德”。即“已证得…十六种增长福德”。**在增长福德方面突出**。

顶是表达所修结果的突出程度，比如加行道的顶加行、见道的顶加行、修道的顶加行。

**根本颂：**尽瞻部有情，供佛善根等，众多善为喻，十六增长相。

**强调：**定义中的“十六种增长福德”的福德不单是智慧资粮和福德资粮两个中的福德资粮，这个“福德”还包含智慧资粮，就是所有功德的意思。

如是云者，胜于供养如南瞻部洲等三千大千世界有情数之如来，更殊胜者是作意般若波罗蜜多，证得无生法忍，所证菩提与能证菩提之法皆不可得，超胜于成就十善业与无色定，诸天等来至其所，映蔽诸魔，与如同世尊之士夫相应而住，如是**八种福德**；又一切中善巧方便故清净诸学处，成为佛种性，证得佛果之因，终不发起与波罗蜜多相违之心，亦不发起通达色等相应俱行之心，知含摄一切波罗蜜多，证得诸圆满，近正等菩提，是**余他八种福德**，由以花等供养诸如来之诸多善根等喻，彼逐渐增长之殊胜，如是阶段之十六自性，是增长行相。前八是从外面能看见的角度的功德增长(以**外**为主)；后八是**内**方面的功德增长。

宗大师在《金鬘论》里面是这样分的，贾曹杰大师也是这样分的。

**以外为主的八个增长福德：(1) 胜于供养如南瞻部洲等三千大千世界有情数之如来，**

第一个所说的福德纯粹是福德资粮和智慧资粮中的福德资粮。

即藏文中的 suonamgi 有时是单指二资粮中的福德资粮，有时包含智慧资粮，即所有的功德。

入行论第七品：忍已需精进，精进证菩提。若无风不动，无勤福不生。

这个“福”就包含智慧资粮。因为精进的后面就是静虑度和智慧度。

静虑度和智慧度需要精进度来支持，所以先有精进，后面才有静虑和智慧。

所以无勤福不生的“福”一定要包含静虑和智慧，智慧资粮必须要讲出来。范围很广。

所以尊者近年来建议皈依发心偈中用 cuonamgi, 是“资粮”的意思，其中包含福德和智慧。

大千世界有三个，第一个大千世界是须弥山及大小洲等；

第二大千世界是第一大千的千倍；第三大千世界是第二大千世界的千倍。

藏文是用“一百个千万世界”来表达三千大千世界。



此句意为顶顶加行的福德胜过这些世界里面所住的所有有情供养如来所得的福德。

**(2) 更殊胜者是作意般若波罗蜜多，**

第二个殊胜是他永远不会离开认真地读诵和思考般若，即二十四小时闻思般若。

**(3) 证得无生法忍，**

“忍”就是有对治的功夫，不会被任何烦恼所障碍，不会被执著心干扰。“无生法”即空性。法界赞讲到，不是佛来到这个世界才有空性、佛不来这个世界就不会有空性，不是这样。空性不是从什么时候开始产生的，不是谁生的，它是本来就一直有的，所以叫“无生法”。

**(4) 所证菩提与能证菩提之法皆不可得，**

修行的目的虽然是我要证得菩提果位，我是能证者，但若有这样的执著心，功夫就低。如果修空性的功夫高，对所证和能证就没有执著。

★因为如果不执著，你才会真的认出来所证的菩提；不执著，你的能证的功能才能出来。

对所证执著，就是没有真正地认识菩提的果位。

因为真正的菩提果位是我们的心进入如虚空般的空性里面，没有什么能抓到的。

如我们的执著心的想法一样的菩提果位是不存在的。

能证的也是这样，如果这样执著，那么你能证的功能就不存在了，就不能证得。

不执著是特别难做到的。所以这里表达的突出的意思是对所证和能证都完全不能执著。

**(5) 超胜于成就十善业与无色定，**

欲界的人跟天修的是十善；初禅的众生修的是初禅定…其它三禅和四无色定都是一样——三界众生都有各自所要修的善，他们修得非常认真。

修顶加行的这位补特伽罗的功德远远胜过所有三界众生修十善业、四禅、无色定的修行。

**(6) 诸天等来至其所，**

这里讲到所有的天都来到顶加行的修行者的周围来保护他，因为这些天人都喜欢修行的人。

有典故说，以前求佛菩萨，他们都不出现。现在不想找他们，他们也天天来找他。

所以自己修行很好的时候，菩萨和天人常常会出现。

这就是因果，自己清净时佛菩萨就会显现出来；自己没有清净时，佛菩萨想显现我们也看不到。

**(7) 映蔽诸魔，**

刚才讲到天一直会在修顶加行的行者周围出现，所以魔一直会远离他，远远就跑了。

**(8) 与如同世尊之士夫相应而住，**

佛陀会配合众生的根器而利益他，所有的众生跟他在一起就很舒服，同时会受到他的引导。

这与恶友不同。跟恶友在一起虽然相应，但是会被他拉下去。现在是拉上去的意思。

这里不是讲跟有些人相应、跟有些人不相应，而是说跟什么人相应得不得了，而且一直会引导。

从这个角度来讲，（顶加行的修行者）就“如同世尊”。

以前说过收音机可以调频道，此处说修顶加行者功夫很高，像佛陀一样，对任一众生可以调，让对方众生感到舒服，然后把他引导上来。对这点我们都要学习。

顶顶加行的以外为主的八个增长福德讲完了。



**以内为主的八个增长福德：(1) 又一切中善巧方便故清净诸学处，**

这里没有说到慧学，但是宗大师和贾曹杰大师都说是“清净诸慧学处”。

“一切中善巧方便故”指的是为了智慧度清净，他时时刻刻都会累积福德资粮和智慧资粮。

“一切中”指不管是时间上还是空间上都很会累积，这就是这里说的“善巧方便”。

累积资粮的目的是为了很好地发挥智慧，最终目的是般若非常清净。

**(2) 成为佛种性，**

菩萨得到顶加行的缘故，在能成佛方面就会特别确定，所以说“成为佛种姓故”。

**(3) 证得佛果之因，**

“佛果之因”就是菩提心。前三都可以连接。第(1)是说他的证量非常清净；

所以第(2)是他能成佛的结果特别确定；所以第(3)是他发的菩提心更强。

菩提心的目的是为了众生愿成佛，对将成佛特别肯定的时候，心里的发展就更猛。

菩提心和空正见是互相摄持：菩提心帮助空正见；空正见帮助菩提心。从两个角度理解——

**第一：菩提心怎么摄持空正见——**

空正见是菩萨行，菩提心是来推动菩萨行。菩提心是意乐；空正见是加行，即以意乐来推加行。

还有修空正见的同时，为利众生的心常常要提一下，对空正见要摄持。

**第二：空正见怎么摄持菩提心——**

菩提心具备两种欲求心：一利他的欲求心、二自利的欲求心。以自利缘菩提；以大悲缘利他。

利他的心跟空正见没有特别的关系，但是自利的缘菩提的果位需要空正见来摄持。

最近尊者念的两个偈颂，一个是皈依、一个是发心。

他常解释：以自利缘菩提；以大悲缘利他。然后生起菩提心。这个就是空正见摄持菩提心。

这些道理是我们常常听到的。另外还有些不常听到的——

**第一，菩提心怎样摄持空正见。比如说，若空正见没有菩提心摄持，只能变成声闻独修的空性。**

这种空性就没有无边正理的力量，所以就没有办法对治所知障。

若空正见有菩提心摄持，就能变成无边正理的空正见，不仅能对治烦恼障，也能对治所知障。

**第二，空正见怎样摄持菩提心。空正见成长的时候，心里就更会确定我会成佛。**

此时所发的誓愿就更真实、更强大，很有信心。

所以菩提心与空正见的互相摄持从几个角度都可以理解。

一般菩提心是从大乘资粮道开始有，这里讲的“证得佛果之因”是特别强大的菩提心。

**(4) 终不发起与波罗蜜多(即六度)相违之心，**

般若跟菩提心中间的协助，特别是从般若那边协助菩提心，这是第(1)到第(3)讲的。

现在第(4)是讲由于般若帮助菩提心的缘故，后边所有的菩萨行会变得更清净。

所以所有与菩萨行相违的那方面完全不会发起，即不会发起与波罗蜜多相违之心。

菩萨的修行是很妙的，他很会修。我们的烦恼也是很妙的，很会互相支持。

我们没怎么修，好像心续的状况都是烦恼，内心里数不清的烦恼互相协助，越来越猛。

菩萨修的空正见和菩提心是互相帮助的，辗转增长，是很妙的。

宗大师和贾曹杰大师没有清楚地说“六度”，而是说“与布施等等波罗蜜多相违之心”。

第(5)是讲智慧度。前面没有讲智慧度，而是把智慧度放在第(5)。

所以第(4)中只讲布施、持戒、忍辱、精进、静虑。

这两句意为：由于菩提心清净的缘故(即第3证得佛果之因)，

所以从布施到静虑阶段的相违之心完全不会发起(即第4终不发起与波罗蜜多相违之因)。

**(5) 亦不发起通达色等相应俱行之心，**

上边讲从布施到静虑阶段的与波罗蜜多相违之心不会发起，所以智慧度的相违也不会发起。

我们修行的时候会生起菩提心，同时也会有执著心，“相应”就是这个意思。

“通达”就是证量的意思。“色等”是指对色等诸法上面的执著心。

“通达”是对后面的“心”的形容，指通达的心或证量的心。即跟色等执著心聚在一起的证量心。

从翻译的字面上看，好像是所要通达色等…的心。(有关翻译的问题略)

此句意为顶顶加行修行者的心续中，完全不会发起不应该发起的(伴有)执著心的证量。

这就是智慧度。或者也可以说第(4)的般若波罗蜜多包含智慧度，第(5)是更特别的智慧度。

宗大师和贾曹杰大师关于第(4)里面有没有智慧度没有说，表面上看是有。

**(6) 了知含摄一切(般若)波罗蜜多，**

菩萨所有的修行都是跟空性结合，所有的修行都变成修般若。

**(7) 证得诸圆满，**

“诸圆满”指声闻、独觉、大乘等三乘追求的证量都能够得到。

即声闻独觉的证量大乘菩萨也能得到，而且证得的是顶尖的所有圆满的证量，此与第(6)有关。

三智中的道智是菩萨要修的，包括了知声闻道的道智、了知独觉道的道智、了知大乘道的道智。

所谓的“道智”的“道”是声闻道、独觉道、大乘道都要涵盖的。三乘所有的道菩萨都要修。

所以第(6)讲的“一切”就有包含声闻道、独觉道、大乘道。

声闻道含摄在波罗蜜多、独觉道也含摄在波罗蜜多，菩萨修的所有的道都含摄在波罗蜜多。

菩萨修各种道时都结合般若波罗蜜多，所以一切都会修得圆满。

**(8) 近正等菩提，**

这样修的缘故，就离圆满的菩提果位很接近。

**【第3<sup>(44)</sup>义】忍顶加行(3)**

**如是增长行相，诸增长所成之究竟自在之性相者，即是坚稳，乃说坚稳加行。**

顶阶段的顶加行跟忍阶段的顶加行有关系，这句主要是讲这个关系。

“即是坚稳”：前面顶顶加行时已经得到福德增长，其结果就是坚稳。

加行道的四加行：暖位加行、顶位加行、忍位加行、世第一法位加行。

八事中的四加行：圆满一切相加行、顶加行、渐次加行、刹那加行。要注意区别。

加行道的暖位也得到顶加行(即暖顶加行)、顶位也得到顶加行(顶顶加行)、忍位(忍顶加行)。

各个阶段得到的顶加行是不同的。“福德增长”是顶顶加行时得到的十六个福德增长。

忍顶加行得到的是“坚稳”，必须要在前面得到顶顶加行，后面才能得到忍顶加行。  
即在前面的顶顶加行时得到“十六个福德增长”，才会出现后面的忍顶加行的“坚稳”。

**定义：**第 44 义（应改为「至顶加行」第 3 义）：在《现观庄严论》的「坚稳」中，「已证得圆满随顺之三智的般若及对于利他〔已证得〕不坏之坚固的大乘第三顺抉择分」就是「忍顶加行」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有忍顶加行的下、中、上三品。

**界限：**唯存在于〔大乘加行道〕忍位。

**根本颂：**由三智诸法，圆满得无上，不舍利有情，说名为坚稳。

这里重点是讲两个，即菩提心（方便）和空正见（智慧）。菩提心坚稳、空正见坚稳就叫坚稳。  
根本颂中，前二句是智慧方面的坚稳；第三句是菩提心方面的坚稳。  
智慧方面的坚稳：菩萨修的整体智慧就是三智的智慧，这里指三智的智慧坚稳。

如是云者，**方便坚稳：**由如是善巧于正方便之力，通达无分别时，由大悲现行之自性（这里有「故」字），是于有情义，永不舍之性相，**智慧坚稳：**于一切相智等所说三智之诸法，即先前所说之发心等圆满而得无上者，是为坚稳。

**方便坚稳：**菩萨很会修利他的修行，所以连精进地入定修智慧的时候，大悲心也会一直出现。等于他的心完全没有离开过众生，心里满满地热热地利益众生没有停。  
这里的“不舍”不是不管众生的意思，这就太低了，而是指想利益众生的心永远不会离开。  
**智慧坚稳：**相智怎样修透过发心等十义、道智支分等道智十一义、基智九义等来表达。  
修行这三十义使智慧坚稳，意为在证得无上佛陀的果位这条路上已经走得很稳定了。

### 【第 4<sup>(45)</sup> 义】世第一法顶加行（3）

由如是坚稳行，而坚稳所成之性相者，即是心遍住，乃说心遍住。

第一个“心遍住”是动词；第二个“心遍住”是名词。

忍位的顶加行能带来世第一法的顶加行。“心遍住”指世第一法的顶加行。

即：忍位的顶加行是方便和智慧的正稳，它会带来世第一法时的心遍住的顶加行。

“心遍住”指的是定力。世第一法的后面是见道现证空性，现证空性主要靠瑜伽现量。

瑜伽现量的定义中讲到，它的不共增上缘是止观双运，这样才能现证。

所以为了见道现证空性，世第一法的止观双运的修行要达到顶尖。这就是心遍住。

从加行道开始就有缘空性的止观双运，到世第一法时达到最高，然后它发挥出来现证空性。

**定义：**第 45 义（应改为「至顶加行」第 4 义）：在《现观庄严论》的「心遍住」中，「就产生〔大乘加行道世第一法〕自身之果——大乘见道——的能力成熟这方面而言，对于无边三昧，心已得遍住的大乘第四顺抉择分」就是「世第一法顶加行」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有世第一法顶加行的下、中、上三品。

**界限：**唯存在于〔大乘加行道〕世第一法。

(音频八事七十义 2017HK-107)

**根本颂：**四洲及大千，中大千为喻，由无量福德，是说三摩地。

这里的“福德”包含方便和智慧。福德非常大，所以止观双运三摩地的功夫非常高-顶尖。如是云者，可量者，由所说能以量秤量其量之理，一一喻为以四大洲等三千大千世界，是一切波罗蜜多等之自性，是三摩地之福德与智慧，由超胜于彼等不可称量之诸多福德，说是三摩地之性相者，即是心偏住。

为什么此时止观双运的三摩地达到顶尖？

心类学讲到，以止观双运的瑜伽来现证，就是瑜伽现量。

比如透过根来现证就是根现量；透过意来现证就是意现量；透过瑜伽来现证就是瑜伽现量。这里讲加行道世第一法的止观双运三摩地就是快要现证空性的前面的那个阶段，是最顶尖的。所以这里描述它为“超胜于彼等不可称量之诸多福德”。

暖顶加行有十二征相、顶顶加行有十六个福德增长、忍顶加行的重点是菩提心和空正见等。世第一法顶加行没有什么分，而是描述他的三摩地的功夫有多高。

### 【第5<sup>(46)</sup>义】见道顶加行（36）

如是诸相等，当知依次是暖等四顺决择分之自性。(连接：)顺决择分之后是见道，以彼中具四种对治违逆品，且说违逆品之二种所取分别。

“诸相等”指暖顶加行的十二个、顶顶加行的十六个以及忍顶加行和世第一法顶加行。

见道也有顶加行，“顶”指修行突出来的功夫，从暖开始就一直有顶加行。

大乘现证空性的见道的顶加行能够对治四种违逆品，具有这种突出的功夫。

四种违逆品指四种分别心：二种所取分别、二种能取分别。这里的“分别”是执著心的意思。分别心也有正面的：了悟空性的比量以及成佛之前所有的大悲心、慈心、菩提心都是分别心。

**四种分别：**趣入所取分别、退转所取分别、执实能取分别、执假能取分别。

**定义：**第46义（应改为「至顶加行」第5义）：在《现观庄严论》的「『见道』〔中，各有四分别，四种能对治。〕」中，「住于见所断分别之种子的正对治种类当中的大乘谛现观」就是「见道顶加行」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有大乘见道的根本位及后得位二种。

**界限：**唯存在于大乘见道。

▲所取：**根本颂：**趣入及退转，彼所取分别，当知各九相，非如其境性。（略）

“趣入及退转”：所趣入的和所退转的都是所取。

“取”不是指取舍的取，它是指对境的意思，比如生气你和喜欢你都是有对境的。

“趣入”：比如对灭谛和道谛我要修、我要证得，就是趣入，肯定是所取。连“退转”也是所取。

二种所取分别就是趣入所取分别、退转所取分别。

意为：以趣入来所取分别；在退转来所取分别。

▲能取：**根本颂：**由异生圣别，分有情实假，是能取分别，彼各有九性，

若无如所取，许谁之执着，如是诸执着，自性空为相。(略)

能取分别是在能取上面的执着。能取就是我们的心。所有的有境的心分为两种：

一种是执着心，这是不好的心，所有的烦恼就是执着心，这种心叫“执实”。

一种是好的心，如菩提心、了悟空性的不执着的心，就是心是打开的，这种心叫“执假”。

“执”的意思是执取境，或趣入境，或耽著境。即执取或趣入对境的意思。

执实能取分别就是把对境执为实有；执假能取分别就是对境不是实有，是假或空。

#### ①所取分别与能取分别中，能取分别较难对治

先讲所取上面的执着心，再讲能取上面的执着心。

因为我们先能够对治的是所取上面的执着心，然后对治能取上面的执着心。

因为此二之中，能取上面的执着心较难去除；所取上面的执着心相对来说较易去除。

比如唯识似乎把对境的法上面的执着去除了，但是有境的心上面他还是抓。

中观把有境的心上面的执着也能够去除。

入中论中月称菩萨说，先破所知，能知才可以破。

所以佛从智慧的角度，先讲唯识的层次，就是先破所知上面的执着，然后破能知上面的执着。

所以我们要先学习唯识，然后再学习中观，就是按照这个层次走的。

平常也是这样，我们对自己执着、对自己受用的东西也执着。

但是在最关键的时刻，我们还是会舍弃受用的，还是以自己的命为主。

所以所取与能取来比，能取上面的执着心我们是不会放的，所取相对来说还是可以放的。

这些都是平常我们的话里面讲的，不是真正的执着心的意思。

以上是说所取执着心与能取执着心中，能取上面的执着心比较难对治。要懂得这两个的顺序。

#### ②执实能取分别与执假能取分别中，执假能取分别较难对治

在执实和执假两种能取执着心中，相对来说——

修行人肯定是喜欢菩提心、空正见这些执假的心，对贪嗔无明等烦恼心不喜欢。

所以对不好的执着心相对来讲比较容易对治(执实)；对好的心上面的执着心比较难对治(执假)。

#### ③趣入所取分别与退转所取分别中，退转所取分别较难对治

修依师法时有如理依师的功德和不如理依师的过患。此二之中，先要修前者；其次才修后者。

因为先要让心里生起想依师的心，然后才会有好好依师的行动。

透过思维依师的功德，原来不想依师的心改变，想依师的心生起，而且也会有实际的行动。

透过思维不如理依师的过患，就更加清静，不如理依师的行为就不会出现，要求更高。

这里也同样，菩萨要修无量无边的菩提心、无量无边的菩萨行，他的心开始要往这边趣入。

他虽然这样修，但心里还有小乘那种为了自己的解脱、先摆脱自己的烦恼的心冒出来。

即：虽然已经入了大乘这么广、这么深的广行和深见，

但是实际生活里面有很多自私的心一直会冒出来。这些也要退，这些退了就更上一层。

所以这里“退转”的意思就是像上面所说的，依师之后，要把不如理依师的部分清掉。

就是趣入了之后，怎样把里面的一些自私的心退掉，这就是退转。



所以趣入和退转是有前后次序的，先趣入，然后退转。此二之中退转更殊胜。  
所以趣入和退转这两个执著心，因为退转的层次更殊胜，所以对这方面的执著心更强。  
所以对退转方面的执著心比较难对治；对趣入方面的执著心比较容易对治。

▲所取：**根本颂：**趣入及退转，彼所取分别，当知各九相，非如其境性。

“当知各九相”：趣入所取分别与退转所取分别各有九相。

“非如其境性”指这两个九相都是颠倒识。

如是云者，于趣入不可得及退转可得之自性中，依次是执取应趣菩萨之法，及应舍声闻等之法，以所取分别等同是烦恼，是为违逆品，由境之分类，各有九种行相，以趣入非系属之事，而颠倒显现故，当知非有如彼境之自性。

“趣入”是菩萨身上应该有的；“退转”是声闻独觉有的，这是两种自性。

作为大乘修行者来说，菩萨身上所具有的，就是他所要趣入的对境(即趣入不可得的自性)；

菩萨不应该有的、声闻独觉所具有的，就是他所要退转的对境(即退转可得的自性)。

趣入不可得是菩萨之法；退转可得是声闻等之法。

见道顶加行的修行者会对菩萨应该有的趣入不可得跟菩萨不应该有的退转可得产生执著。

他对趣入不可得方面执为“我要”；对退转可得方面执为“我不要”。

对这两个方面执著就是所取分别。“同是烦恼，是为违逆品”。以对境来分，各有九种。

这些都是颠倒识，因为他的想法与实际不合——

“以趣入非系属之事，而颠倒显现故，当知非有如彼境之自性。”即他的对境完全不符合事实。

【讲记】修行的时候能以菩提心和空正见摄持的，就称为「不可得」；如果很执着很自私的（我执和我爱执都满满的），就称为「可得」。像声闻修行的时候带着很强的自私心，中观应成可能没有，中观自续则法我执蛮强的，以我们在这里讲的中观自续（例如《明义释》的作者狮子贤菩萨）的立场而言，声闻和独觉是我爱执和法我执两种都很强，所以是「可得」；菩萨则是我爱执和法我执两种都没有，所以是「不可得」。这就是「退转可得」和「趣入不可得」的意思。

文中这里的「依次是执取应趣菩萨之法，及应舍声闻等之法」翻译得不对，实际上，「执取」和「应趣」是分别指两种执着方式。

此处翻译有误，对所取的执著应该是这两个：一是执取、一是应趣。

“执取应趣”不是菩萨跟声闻的角度，菩萨的法跟声闻的法已经列出来了，现在是要对治。

见道顶加行的修行者他原来执著，他对菩萨之法上有执著、对声闻等之法上也有执著。

菩萨之法是“趣入不可得”，他对这个是从“执取”的角度来执著。这是所取的执著。

声闻等之法是“退转可得”，他对这个是从“应趣”的角度来执著。这也是所取的执著。

比如对某人生气，我们不会说是对他执著，但是按照佛典来说是执著，不执著不会对他生气。

这里说的不是“对他有多爱，就有多恨”，而是对完全不喜欢的人生气。

因为对“他是实有”的看法非常重，所以就对他生气。即对他不喜欢也是一种执著。

**对境**：“趣入不可得”是菩萨之法、“退转可得”是声闻之法，这两个是对境。

**有境**：对菩萨之法**执取**、对声闻等之法**应趣**，这两个都是所取分别，都是有境。

即透过执取的方式来所取分别、透过应趣的方式来所取分别。透过**动词**认出有境的所取分别。

对这两个所取分别的称呼是“违逆品”，因为它与烦恼相同。

这两种所取分别各有九种，完全是颠倒识，不是事实，它的对境完全不存在。

现观第一品讲顺抉择分时讲到**压服**四种分别——加行道时不可说对治，只能说压服。

那时也用过两种所取分别、两种能取分别这样的词。

那时的两种能取分别跟这里用的一样，即执实的能取分别跟执假的能取分别。

但那时的两种所取分别，即杂染的所取分别和清净的所取分别，跟这里的趣入和退转不一样。

因为前面没有必要讲顶加行，即菩萨修行突出的功夫，而现在是要讲顶加行。

要讲菩萨突出的地方，就必须讲跟声闻不一样的，所以要讲退转所取分别。

四顺抉择分的杂染所取分别是苦谛和集谛上的所取分别；清净所取分别是灭谛和道谛上的。

加行道时，所压服的执著都是与四圣谛有关系，或者跟自己的修行有关系。

见道顶加行时，四种分别心也都是跟修行有关系。为什么——

★修行要非常精进，与**空正见**有非常大的关系。

有空正见，什么修行都会精进；没有空正见，什么问题就都会出来。

意为：有执著，就什么问题都会出来；没有执著，什么修行都会正面发展。**这是关键！**

所以布施、忍辱等任何修行一由空正见来摄持，就会越来越发展，不可思议的功德会增长。

没有空正见摄持，一执著，整个门就关上了，整个路就不通了，修行就不会有发展。

所以菩萨面对四圣谛也好、面对菩提心等菩萨行也好，每一个阶段都要会用空性。

如果会用空性，所有的修行都会发展得非常好。这是**重点**。

抓到了这个重点，我们就可以理解心里面讲的“无苦集灭道”，这就是讲四圣谛是空。

为什么讲四圣谛是空？四圣谛上面的空性你了解了，才会修得特别棒、特别好。

同样，从无明到老死也是空，从无明尽到老死尽也是空。

因为不管是杂染的十二缘起还是清净的十二缘起，若能以空正见摄持而修，就会修得特别好。

所以说，处处都要用空性，就是这个道理。这很**重要！**

懂了这个道理，那么对这里讲的趣入退转不执著、强调必须好好对治执著心，就可以理解了。

(音频八事七十义 2017HK-108)

(略的所取：)**趣入及退转，彼所取分别，当知各九相，非如其境性。**

(略的能取：)**由异生圣别，分有情实假，是能取分别，彼各有九性，**

**若无如所取，许谁之执着，如是诸执着，自性空为相。**

这只是简略地介绍一下，所取分别有两种、能取分别有两种。

真正地开示所取分别是说，趣入所取分别有九个、退转所取分别有九个。

**云何是初所取分别趣入为依者之九行相。**接着是引根本颂说明趣入所取分别(偈颂见后面详解)。

你们觉得有点难，那我慢慢解释。

所谓的分别是指执著心，执著心首先分两个：所取分别和能取分别。

所取和能取指执著心的所缘境。比如补特伽罗我执和法我执都是执著心。

▲这两种执著心的趣入境没有差别，但是他们的所缘境不同——

补特伽罗我执的所缘境是补特伽罗，不是法；法我执的所缘境是法，不是补特伽罗。

以中观应成来说，这两种我执完全是以所缘境来分，不是以趣入境来分。

意为：补特伽罗我执就是觉得补特伽罗是有自性的执著；法我执是认为法是有自性的。

这两种都是执(对境)为自性有，其趣入境是同样的。所缘境不同，一是补特伽罗、一是法。

▲这里的所取分别和能取分别也是同样，所取和能取是把两种执著心的不同的所缘境认出来。

比如对执著于外面我学的、看的、听的，这种对对境的执著就是所取分别。

如果是对于自己执著，就相当于能取分别。这是举例。详细的以后会讲。

从菩萨的立场，见道顶加行的修行者要对治两种执著心一所取分别和能取分别。

见道顶加行的行者有突出的功夫来对治执著心。总共有九乘四共三十六种执著心。

三十六中，前十八是所取分别；后十八是能取分别。

十八所取分别中，前九是趣入所取分别；后九是退转所取分别。

“所取”是执著心的所缘境：一个是从趣入的角度来说所取；一个是从退转的角度来说所取。

## 一、见道趣入所取分别（9）

①自性及②种性，③正修行诸道，④智所缘无倒，⑤所治能治品，

⑥自内证⑦作用，⑧彼业之⑨果中，是趣入为依，分别许为九。

所取是从两个角度来理解，一个是趣入角度的所取；一个是退转角度的所取。

比如所证和所断，所证是趣入的角度；所断是退转的角度。两个都是所取。

是修行者来趣入和退转，他趣入的时候会执著；退转的时候也会执著。两个方面都会有执著。

这些执著心在没有见道之前，他还没有能力对治，现在到了见道就有能力对治了。

这些都是把所缘境认出来，执著心就不用说了。

因为只是所缘境不一样，趣入境是一样的，都是执著心。（关于这点有些辩论，比较复杂）

执著心的所缘境有两种：一种是所取的所缘境(所取分别)；一种是能取的所缘境(能取分别)。

如是云者，①由毕竟离故而于未证得毕竟离之自性中起分别（按藏文应删去），②由趣入不动地等故而于佛种性决定中起分别（按藏文应删去），③由通达诸法如幻故，而于正修见等道中，④由尽如影像故而于智之所缘不颠倒中，⑤由先见功德应取过失应舍故而于能治所治品中，⑥由远离诸垢故而于自内证中，⑦由劣与非妙故而于远离声闻等地中，⑧由幻化如其意乐故而于作有情事业中，⑨由善巧于正方便之力故而于安立诸有情于涅槃果中，由无过故而如是所取中当应趣入，如是初所取分别趣入为依者之九行相，许为见道加行阶段之所应断。

关于趣入所取分别九个，贾曹杰大师和宗大师有一个架构。有总和别两个角度。

①自性-自性：由毕竟离故而于未证得毕竟离之自性中起分别（按藏文应删去），

自性指的是总的趣入。此句有两个“毕竟离”，意思是不同的。  
比如尊者有讲过，“我以所行施等善，为利有情愿成佛”，是说我以布施等所有的善根来成佛。  
如果深入地理解，其含义是我成佛完全是依赖因缘，不是自性成立的。  
即在三大阿僧劫累积施等诸资粮，依靠这个，才有后面成佛的果位。意为成佛也是没有自性。  
所证的菩提果位也好、能证的布施等善也好，都是观待，都是在缘起当中存在。  
虽然我很喜欢修止观或修密乘的法等等，但是如果看到能证的法也是空，这才不会执著。  
这才是菩萨真正的修行，他修得非常好的时候，是在不执著的当下修的。  
同样，在所证的法上面也不执著。

第一个“毕竟离”就是对能证得佛陀果位的法完全不执著的修行。

第二个“毕竟离”是用这种法得到所追求的所证的佛陀果位也不执著的修行。

“未证得”是空性的道理，也是不执著的意思，就是对（能证和所证）不执著也不执著。  
就是说，在能证的施等善法上不执著；对所证的菩提果位也不执著；对不执著也不执著。  
以能证的善法，他能证得所证的菩提果位，他这样追求时也不执著。“未证得”就是不执著。  
这里有点像三轮空——能证得上面不执著；所证得上面也不执著；对不执著的动作也不执著。  
先有两个“毕竟离”，是说对能证和所证两个方面不执著。  
再用不执著的法在追求佛陀的果位上也不执著，即对这样追求的行动也不执著，即“未证得”。  
这样的不执著即这里讲的菩萨修行的“自性”，这就是菩萨整体修行的本质。是很深的道理。

现在是认明所取。这种修行已经很殊胜了，对这种殊胜的修行又执著，那就变成所取分别。  
意为：前面已经讲了好几层不执著，如果对这么圆满的不执著又产生执著，就是所取分别。  
所取分别有十八个，现在是讲九个趣入所取分别中的第一个。  
它肯定是分别心，此分别心的对境是所取，是趣入角度的所取，是菩萨非常喜欢投入的。  
趣入角度的所取从整体上描述就是“自性”。(如上面明义释中狮子贤所说。)这是菩萨总体修的本质。  
所取分别的十八个都是讲执著心的所缘境，趣入境根本不讲。

第一个是把菩萨趣入所取分别从整体上认出来，即“自性”。

宗大师和贾曹杰大师把别的一部分分为道的因、道的体性、道的果。

②种性一道的因：由趣入不动地等故而于佛种性决定中起分别（按藏文应删去），

菩萨从资粮道加行道一步步往上走的时候，他心里“我会成佛”的信念越来越肯定。

“不动地”：最高的是第八地，下面的可能是初地，再下面的可能是加行道也会有。

所有的众生都有佛的种姓，菩萨在这些道上趣入的时候，更加肯定“我会成佛”。

在成佛的道路上种姓肯定的时候，他会修得更好。

因是种姓决定，种姓决定是修行上面的一个因。菩萨对种姓决定特别重视。这也是一个趣入。

菩萨对种姓非常重视，所以肯定会执著，这就是菩萨的趣入。

道的体性分三：一是道的体性真实；二是道的体性所缘；三是道的功能。

③正修行诸道一道的体性(真实)：由通达诸法如幻故，而于正修见等道中，



道的体性完全是空正见的体性。由于空正见的缘故，他就不断地往上走。

心经：依般若波罗蜜多故…揭谛，揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

菩萨完全是依靠般若波罗蜜多，资粮道变成加行道、加行道变成见道…初地变成二地、三地…

“正修”是动词，修的是见道等所有的道。

修道的理由是“通达诸法如幻故”，即他往上走的路的本质是空正见的本质。

把道的体性真实地讲出来就是第三个。

**④智所缘无倒一道的体性(所缘)：由尽如影像故而于智之所缘不颠倒中，**

所缘不颠倒，不颠倒的原因是他看到了法的实相，显现完全是假的，所以他一点点都不执著。

所以他完全不会有错误。如果有一点点真实的感觉，那他就会有错误了。

“尽如影像”就是完全是影像，除了假的之外没有别的。

表达的是他不执著。所以他对于所缘不颠倒。由于完全不执著，所以他不会错。

第三道的体性和第四道的所缘都是好像很圆满的感觉，这些都是菩萨的趣入。

**⑤所治能治品一道的体性(功能)：由先见功德应取过失应舍故而于能治所治品中，**

他对能治能够争取、对所治能够舍弃，这是道的功能。

因为他先看得清清楚楚，能治有什么功德、所治有什么过失。

这句话应该这样讲：由先见功德，应取能治品；由先见过失；应舍所治品。

确实是这样，若我们确实看见能治的功德，就能取它；真的看见所治品的过失，就会舍弃它。

这就是道的功能。第五个也是菩萨的趣入。

道的果有二：自利方面的果和他利方面的果。

**⑥自内证一道的果(自利)：由远离诸垢故而于自内证中，**

佛的法身是自利圆满；佛的色身是他利圆满。

佛的法身有自性法身和智慧法身。二者的关系：有自性法身才有智慧法身。

或者说断除烦恼障和所知障(离垢)，智慧才能发出来。

这里也是这样，虽然没有成佛，但菩萨在修行的道路中还是有断(离垢)跟证(证量)，这是自利。

“由远离诸垢故而于自内证中”是断和证，像佛的自性法身和智慧法身一样，是自利方面的结果。

菩萨在修行中，自利方面有好的结果，利他方面也有好的结果。

自利方面就是先离垢、后内证。这也是菩萨很欣赏的，要趣入的。这是第六个菩萨趣入的对境。

利他分三：第七是利他的能力；第八是利他的事业；第九是利他最终利到什么。

**⑦作用一道的果(利他能力)：由劣与非妙故而于远离声闻等地中，**

第七表达的是菩萨完全不会有自利的心态，他心里充满了利他的心。

“远离声闻等地”意为远离自私的心。真正会自利的不是我们，而是声闻独觉。

菩萨觉得自利太不好了，太没有意义了，即“劣与非妙”，指声闻独觉的自利行为。

这也是一个果，菩萨修得越好的时候，他的利他的精神和能力就越来越提升。



⑧彼业一道的果(利他事业)：由幻化如其意乐故而于作有情事业中，

他很会配合众生的心，菩萨利他的事业或行为的本质就是这样。

他对有情的事业是众生需要什么，他就配合什么。

他的讲话或神通等等完全是配合众生，这样才会帮助到众生。没有配合就帮助不到。

比如我们修依师法时，佛菩萨示现为我们的上师，我们会怀疑：是真的吗？

实际上有时能展现一下他是佛的样子，但是我们根本就没有这个福报。

所以佛只能配合我们的福报、我们的根器来展现，所以完全是凡夫的样子，不会有时不是凡夫。

⑨果一道的果(利他果)：由善巧于正方便之力故而于安立诸有情于涅槃果中，

最终菩萨还是会把众生带到究竟涅槃的果位，而不只是当下配合众生。

这是要有方法的，当下配合一下，然后慢慢转，这需要非常善巧的方法。

由无过故于如是所取中当应趣入，

小结：为什么菩萨要趣入这九个呢？因为菩萨觉得这九个完全没有过失，所以“我要趣入”。

如果对这九个各各方面执著，就叫“趣入所取分别”。

如是初所取分别趣入为依者之九行相，许为见道加行阶段之所应断。

(音频八事七十义 2017HK-109)

## 二、见道退转所取分别(9)

①堕有寂边故，智德唯下劣，②无有摄持者，③道相不圆满，

④由他缘而趣，⑤所为义颠倒，⑥少分及⑦种种，⑧于去住愚蒙，

⑨及于随行之中，九分别体性，是所退转品，声闻等心起。

所取分别从总体来讲是执著心的名字，这个执著心有它的所缘境，也有它的趣入境。

▲“所取”认出来是所缘境；“分别”认出来是趣入境。

任何一个心法怎样认？阿毗达磨是从三个角度来认心法——

一是从对境的角度来认；二是从体性的角度来认；三是这个心法有什么功能。

这三个里面对境是更重要的。对境分为所缘境和趣入境。

所取分别又分为趣入所取分别和退转所取分别，即从趣入的角度所取和从退转的角度所取。

如果更明确地认识所缘境，就是把它分为两种——趣入和退转。

比如对于一个修自他交换的人来说，利他的心是他的趣入，自利的心是他的退转。

对于修菩萨行的人来说，小乘的法是他的退转。

退转的意思是众生的心原来都是很自私，所以从自私的心那边要退出来，要趣入利他的心。

这里的退转是指声闻独觉等小乘的那种修行，他们很自私地对自己努力付出，从这里退。

九个退转所取分别讲的就是这个。贾曹杰大师和宗大师对这九个都是一样的解释。

这九个是讲道方面、果方面、修行时有什么缺点。把这九个分类时有五个科判：

如是云者，①随堕生死与涅槃故而于智德下劣中，②由远离善知识善巧方便故而于无摄持中，

③由非一切所知障之对治故而于修行（应改为「成办」）之道未圆满中，④由观待如来等之教授故而于依他缘而趣入者中，⑤由不趣入为一切有情上首之心大等故而于颠倒所为中，⑥由仅仅是烦恼障之对治故而于行少分道中，⑦由有所得故而于预流果等所证差别中，⑧由未断一切无明习气故而于不了知住与行中，⑨由总摄一切大乘故而于随行趣入一切相智一切涅槃中，彼等由但具过失故非应取，当应退转，是次所取分别退转为依，是声闻与独觉心续之所取，如是九行相，许为是诸菩萨见道之心心所，正趣阶段之所应断。

**科判一：①堕有寂边故，智德唯下劣：随堕生死与涅槃故而于智德下劣中，**

小乘证量和修行是下劣的。他的修行会落在两个里面的一个：或落入轮回或落入涅槃。

他的心有时对轮回生起贪心，就落在那里；有时心又会非常精进，以自私的心追求涅槃。

所以他在修行的路上，不然是这边、不然是那边。即随时落入这两个。

不精进的时候就落入对轮回圆满的贪心；精进的时候就很有自私。

从菩萨的眼光看，小乘的智德修行就是这么下劣，所以从菩萨的立场就是“这是我要退的”。

退转的心生起的时候，菩萨又会有执著，这个执著就是“退转所取分别”。

比如我对某人生气或非常不喜欢某人时，也叫“我很执著”。

这个“执著”的意思是，在我们内心里面把他所有的缺点全部放大，而且全是从那边成立的。

由此非常讨厌他、非常不喜欢他。我不喜欢和讨厌的前面是我有执著。

菩萨的这种退转所取分别的执著心是不应该有的，所以要治。

把小乘劣等的修行当所缘境，然后生起“他是非常不好”这样的执著心就是这里所要对治的。

这里是从所缘境认的。这九个执著心的趣入境是一样的，但是有九种不同的所缘境。

**科判二：②无有摄持者：由远离善知识善巧方便故而于无摄持中，**

小乘修行者没有得到很好的引导，“远离善知识善巧方便故”，处于“无摄持中”。

善知识善巧方便就是指菩提心和空正见，这两个是真正的善知识。

因为外面的善知识不是真正地会引导我们。

如果自己心里有菩提心和空正见，它天天都会看着我们，天天都会引导我们。

因为我们自己最懂自己，外面的老师不会懂我们自己的状况。

第一品顺抉择分时讲到善知识，有内的善知识和外的善知识。

自己心里面的菩提心和空正见就是内的善知识，他真的会引导我们。

比如我们的言行和起心动念哪个正确、哪个不正确，菩提心和空正见会给我们纠正。

所以菩提心和空正见是真正的善知识，有了这样的善知识，我们的修行就有协助者，容易成功。

小乘修行者就没有这样内在的老师。

从这个角度，菩萨看到小乘没有摄持者，很惨的，所以不愿意走这条路，就有想退转的心。

**科判三：宗大师和贾曹杰大师把第三到第五放在一个科判里，即“成办二利的方法很弱”。**

小乘的修行不管成办自利也好、成办他利也好，其方法是很弱的。

第三是成办利他的方面很弱；第四是成办自利的方面很弱；第五是成办自他二利的方面很弱。

③**道相不圆满**(利他弱)：由非一切所知障之对治故而于修行(应改为「成办」)之道未圆满中，这里翻译有误。成办的道路这里没有特殊指出来利他，但其意思是利他的道路上不圆满。因为前面讲理由时是说没有所知障的能对治。所知障有没有对治跟利他有关系。比如我们说，为利众生我要证得圆满一切相智的果位。为什么这么说？因为利他时，我们对要利益的这个众生的宿世因缘都要清楚，对现在他内心的状况也要清楚。即对他过去的业和他现在的层次我们都要清楚，包括他的智慧、他的付出、他的胜解等。对这些都清楚了之后，才可以真正地帮助他。如果不清楚，就像庸医在不了解病人的情况下就给他一个药，不知道对他有没有帮助。所以如果没有去除所知障或没有一切相智是帮助不到众生的，没有什么帮助的力量。小乘的修行根本就没有对治到所知障，一点点都没有对治到。所以根本就没有什么可利他的，利他的力量弱得不行。所以菩萨对此是非常不愿意的。

④**由他缘而趣**(自利弱)：由观待如来等之教授故而于依他缘而趣入者中，资粮道入加行道、加行道入见道、见道入修道…每一个阶段往上走的时候，他全部要靠佛来引导，因为他自己修行的力量很弱，要完全依赖外在的老师。他自己修行的力量弱得不行，要“依他缘而趣入”，理由是他需要“观待如来等之教授”。从“声闻”这个词可以理解，他需要外面的佛来一直照顾他，因为自己力量很弱。虽然是他自己要解脱，完全是自利，但是成办这个方面的力量很弱。从菩萨的角度看，他连自己帮助自己的力量都弱得不行，所以菩萨非常不愿意走这条路。

⑤**所为义颠倒**(二利弱)：由不趣入为一切有情上首之心大等故而于颠倒所为中，前面讲过大乘正行之所为(第一品第6义)有三：大心(心力大)、大断(能断大)、大证(能证大)。能断大和能证大是佛的自性法身和智慧法身；心力大是佛的报身和化身。心力大是说我要永远利益一切有情。“于颠倒所为中”：小乘的所为是不正确的，是颠倒的，他没有以这三个大的所为为目标。原因是“由不趣入为一切有情上首之心大等故”。“等”包括能断大和能证大。他心里没有把这三个当作他的趣入，所以他的成果就没有这三个，所以成果方面就颠倒了。

**科判四**：贾曹杰大师把第六和第七放在一个科判里面：断也是劣等、证也是劣等。

⑥**少分**(断劣等)：由仅仅是烦恼障之对治故而于行少分道中，意为仅仅是对治烦恼而已，就是仅仅自己不烦恼，众生有没有烦恼他不管。所以他的所应断就只有一块，没有全面。“行少分道”就是修行的道不是圆满的，只是一小块。

⑦**种种**(证劣等)：由有所得故而于预流果等所证差别中，预流果、一来果、不来果、罗汉果等四果是小乘中说的，大乘没有这些。每果又可以分好多。小乘修行得到证量时是一步一步的，很麻烦，不会一下子修到很高。有渐断和顿断。大乘都是顿断，没有渐断。比如大乘的见道，一个忍就有八个忍的功能，一个智等于八个智。

大乘见道没有真正的八个忍和八个智。他修的力量特别大，一次性就全部搞定了。所以他得到的果位也没有像小乘那样一个一个分得那么多。

预流果等是什么意思？前三果都是面对欲界的烦恼依次断，而大乘是三界同时断。因为他的心看得非常透彻，整个轮回的问题都看到了，不会先看到欲界的问题，再看色无色界。然后面对的时候，就把所有的烦恼一次对治了。

“差别”就是一步一步的意思，即预流、一来、不来这些果渐次得到。

为什么他是渐次得到？原因是他没有空正见（这是中观自续的立场）。

“有所得”就是执著的意思。“不可得”就是不执著。有执著就等于没有空正见。由于没有空正见，所以他修行的力度不够，所以他要一步一步地才能得到果位。

**科判五：**第八和第九是道跟果方面劣等。

**⑧于去住愚蒙(道劣等)：**由未断一切无明习气故而于不了知住与行中，

“行”指趣入，即趣入大乘的道路。“住”指对大乘的道路可以住，可以修。先入后住。对这个方面，小乘不了解。比如他不了解菩提心这条路是可以入的、我也可以修的。原因是他的无明习气非常强——“未断一切无明习气故”。

这个无明是指：他已经入了小乘的道路，由此非常喜欢小乘的道路和证量，很有成就感。所以无明挡住他进入大乘。大乘能去吗？他不觉得；大乘该去吗？也不觉得。他认为没有必要去，去了也修不成。比如我们接触南传佛教时多多少少会有些感觉——他们对菩提心没有特别的兴趣，没有把它当作真正要修的。

因为他们对小乘的路更肯定：我走的路多么好啊！由此自己就迷惑了。

这里的“无明”就是从这个方面讲的，不是一般讲的无明。

贾曹杰大师说：由于小乘的道路住久的缘故，就变成无明的习气没有办法断除。

我们现在还好，我们没有什么小乘的成就，所以迷惑不起来。

由于迷惑，他就不知道大乘这道路是可以住（即长期修得起来的），也可以行（即能入进来）。他认为这是佛的事情或别人的事情，自己没有这个能力。他心里就有这种看法。

所以他一直走在不好的道上，大乘的道他永远不会碰。所以说他走的是很劣等的道。

**⑨及于随行中(果劣等)：**由总摄一切大乘故而于随行趣入一切相智一切涅槃中，

小乘得到自己所追求的涅槃果位之后，还要重新追求大乘一切相智的果位。“随行”指后面。有一个道理：我们现在还没有入声闻独觉大乘，那应该选择入哪一个呢？应该选择入大乘。因为入了声闻独觉之后，在那条路修行五道之后，还是要重新入大乘资粮道。

那还不如一开始就入大乘资粮道，因为大乘是大家都必须要走的。

“一切涅槃”意为无论是其它什么果位，最后都是要趣入大乘的。所以小乘的果位是劣等。理由是“由总摄一切大乘故”，即最终大家都是要走大乘的，都要成佛，因为只有究竟一乘。

**小结：**这九个都是描述小乘哪里不圆满，菩萨看到小乘不圆满的结果，就想退转。他想退转的时候，内心里就会生起执著心——这是不应该趣入的，我要退转。这个执著心就叫退转所取分别。这种执著心需要对治。



菩萨原来没有能力对治，现在到了见道的时候他就有能力对治了。  
这就是见道的顶加行，是说他有了突出的功夫。功夫突出出来，就叫顶加行。

**彼等由但具过失故非应取，当应退转，是次所取分别退转为依，是声闻与独觉心续中之所取，如是九行相，许为是诸菩萨见道之心心所，正趣阶段之所应断。**

菩萨看到这九个都有过失，所以他要退转。他想退转的时候，执著心就出来了。  
从声闻独觉的角度是趣入(所应取)；从菩萨的角度是退转(所应断)。

(音频八事七十义 2017HK-110)

两个所取分别讲完了，现在要讲两个能取分别。前面讲过略的能取分别的两个偈颂(见后面)。  
能取分别与所取分别在哪里不一样——能取与所取都是分别心的所缘境。  
即：能取是能取分别心的所缘境；所取是所取分别心的所缘境。  
比如自证识的对境是心法，同样，能取分别的所缘境也是心法，所取分别的所缘境就不是心法。  
可以理解，能取指的就是心法。所以能取分别的所缘境是能取的话，那就是心法。  
所取分别的所缘境是所取，所取就是对境。  
所以这两种执著心的所缘境一个是心法(能取)、一个不是心法(所取)。  
这样就有一个比较复杂的问题：这个心法的所缘境是什么？  
就是说，能取分别的所缘境是能取，那么能取的所缘境又是什么？  
所取分别的所缘境是所取，所取已经是对境了，就不用再问它的对境是什么了，  
因为不是心法就没有对境。(没有有境就没有对境)

能取分别有两种：实有(执实)能取分别、假有(执假)能取分别。

能取分别的所缘境的是能取，意为它缘到的是能取。

能取分别缘的对境也是一个心法，这个心法肯定也有一个缘的地方。所以要讲两层。

◆实有能取分别缘到实有能取，实有能取缘实有；假有能取分别缘假有能取，假有能取缘假有。

比较：趣入所取分别缘趣入所取，但不可以说“趣入所取缘趣入”。

因为趣入所取的“趣入”和“所取”是一个，不是有境跟对境的关系。

同理，也不可以说：退转所取分别缘退转所取；退转所取缘退转。因为退转和所取是一个法。

所取分别跟能取分别不一样，因为所取分别的所缘境不是心法，能取分别的所缘境是心法，  
而心法也有自己的所缘境。(所以等于是缘两层，因为有两个有境。)

★实有能取分别：比如我们内心里的我执和我爱执是有境，是能取。

又因为它们是属于比较执著这类的，不是宽广那类的，所以我执和我爱执属于实有能取。

【讲记】我执和我爱执是能取，并且其对境是实有，所以属于「实有能取」。那么，我们对自己的我执和我爱执(所缘境)上面执着(内心认为我执和我爱执是对的)，那就变成「实有能取分别」。为什么是实有能取？因为它是能取，而这个能取的对境是实有。所以叫实有能取。

有两层：①我执跟我爱执上面的执著心缘的是我执跟我爱执；②我执跟我爱执缘的是什么——我执缘的是补特伽罗我，我爱执缘的是“我是最重要的，其他一切有情可以舍弃”。



**★假有能取分别：**比如我们内心的空正见跟菩提心，这两个上面的执著心就是假有能取分别。因为这两种执著心的所缘是空正见跟菩提心，而空正见跟菩提心属于假有能取。在假有能取上面执著，就叫假有能取分别。空正见跟菩提心缘的是假有，假有的意思是他不执著，他对法我不执著，对空正见不执著。对菩提心不执著——我不重要，他人才最重要。把“我重要”完全舍弃，所以他的对境是假有。即：空正见跟菩提心的对境是**假有(所缘境)**，所以这两个心就变成**假有能取(心法一)**。因为这两个心是假有能取，所以这两个上面生起执著心的时候，就叫**假有能取分别(心法二)**。

首先把实有能取和假有能取认出来了，在这两种能取上面生起执著心的时候，就叫实有能取分别跟假有能取分别。

这样就认出实有能取是不好的心，假有能取是好的心。

**分辨：**①能取分别的两种执著心，哪一种较容易舍弃？

肯定是不好的心上面的执著心比较容易舍弃；好的心上面的执著心不容易舍弃。

即实有能取分别比较容易对付；假有能取分别最难对付。所以实有放在前面，假有放在后面。

②所取上面的执著容易去除还是能取上面的执著容易去除？

所取上面的执著容易去除，所以放在前面；能取上面的执著比较难去除，所以放在后面。

③所取分别中的两个，趣入所取分别比较容易；退转比较难。趣入放在前面，退转放在后面。

(略的能取：)**由异生圣别，分有情实假，是能取分别，彼各有九性，若无如所取，许谁之执着，如是诸执着，自性空为相。**

“实假”即实有能取分别跟假有能取分别。

实有能取分别缘的是实有能取；假有能取分别缘的是假有能取。

实有能取是非常执著的心，即凡夫心；假有能取是不执著的心，是圣者那种非常宽广的心。

补特伽罗有两类——凡夫和圣者；心也有两种——实有能取和假有能取。

从执著心的角度来讲，能取也是对境。能取分别缘能取；能取缘实有或假有。

对境有两个，这两个方面各有执著。“是能取分别”：实有上有分别心，假有上也有分别心。这样的执著心都是颠倒识，是不合理的。

“如是诸执著，自性空为相”意为：如是诸执著自性空是它的真正的本相。

无论实有能取分别还是假有能取分别的执著心对其所缘境执著时，都是把所缘境当作真实有。

实际上对境是像这些分别心想像的那样是真实有的吗？不是。空才是对境的本相。

即：不是如它的想象，这才是它的本相。

“若无如所取”：实际上他执著的境不是(像他执著的)那样子，但是他还是执著。

“许谁之执著”：实际上对境并没有如理地存在，但是他还是执著。

此二句：如前面讲的所取分别的所取及执著心，实际上还是空，但还是有人对此执著。

意为他只是执著而已，实际上他所执著的是不是如它(所缘境的法)的本相呢？不是。

第二首偈颂是说明这个执著心完全是颠倒识。

### 三、见道实有能取分别（9）

云何是凡夫异生初能取分别，士夫实有为依之九行相。

下面认的不是九个执著心，认的是九个执著心的所缘境。

为什么不说对境？因为对境是对趣入境的称呼。所缘境跟趣入境是不一样的。

这九个是由于所缘境不同而分为九个，他的趣入境没有什么不一样，都是真实有的执著心

①能取与能舍，②思惟与③诸界，系着诸三界，④安住与⑤执着，

⑥诸法唯施設，⑦贪着及⑧对治，⑨失坏如欲行，当知初能取。

这九个不是执著心，而是九个执著心的所缘境，但这些所缘境也是有境，是九个实有能取。

“当知初能取”即实有能取。实有能取分别的所缘境是实有能取，实有能取分九个。

如是云者，①于世俗如幻中取舍者，②不思惟诸法真实而作意者，③由法性而系着三界者，④不住空性中而住者，⑤不执着实事而执一切者，⑥由无实有故诸法唯施設者，⑦由不贪着了知彼真实而于无所执着为前导起著者，⑧以修习平等性之对治而执能对治者，⑨由不正了知般若波罗蜜多则如所欲往而碍着，如是等中，以执着胜义之实事，是初能取分别之九行相，许为是见道之加行阶段之所应断。

这九个都是实有能取，实有能取相当于我执和我爱执等不好的心。

那么是从什么角度不好？前八是没有能力成为一切相智的因；第九是无法感出佛的果位。

贾曹杰大师把前八又分三：修行上的执著有三；学习上的执著有三；取舍上的执著有二。

修又分三：意乐、正行、过失。即意乐不对、正行不对、后面出来的结果也不对。初中后。

①能取与能舍—修(意乐)：于世俗如幻中取舍者，

在意乐取舍方面他会有对如幻化的不执著的在意。

因为我们意乐的时候肯定会想未来我要争取什么、舍弃什么。

此时修行人会很重视——我不要执著，我要如幻地…这种心态。

但是对这种心态很在意，执著心就出来了，这种执著心也是缺点。这是意乐上的执著。

②思惟—修(正行)：不思惟诸法真实而作意者，

在修正行的时候，那种空或不真实的作意一直要有。

如果没有一直保持这种作意，就是正行的一个缺点。

③诸界，系着诸三界—修(结果)：由法性而系着三界者，

没有放下执著的结果是跟三界绑在一起，不能离开三界。

我们要把这些执著心认出来并舍弃。虽然它是不好的心，但是舍弃的同时对它又不可以执著。

这就有点像执著心上的执著。

“实有能取”本身就是执著心，“实有能取分别”又是实有能取上面的执著。这就更不对了。

第四到第六是一组：诸法上面有二谛，即每一个法上面都有二谛，比如瓶、柱等。

对瓶执著不对；对瓶的胜义谛上面执著不对；对瓶的世俗谛上面执著也不对。这里讲三个方面。

④**安住**—学(诸法)：**不住空性中而住者，**

这是我们对诸法执著的意思，没有从空的角度看。

⑤**执着**—学(胜义谛)：**不执着实事而执一切者，**

我们对瓶柱等诸法上面想：我必须要修空性、我必须要不执著，这种就叫不执著而执著。

这就是对诸法的胜义谛上执著。

⑥**诸法唯施設**—学(世俗谛)：**由无实有故诸法唯施設者，**

这是假有上面的执著。“诸法唯施設者”就是名言有或假有，或诸法上面唯名言有的世俗谛。

像“空即是色”还有“庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”就是对世俗谛上名言有那块的执著。

这三个方面的执著就是了解或者认知上的缺点。

第七和第八这两个是取舍方面的执著，我要争取什么、我要舍弃什么，对此执著。

⑦**贪着**—舍的方面：**由不贪着了知彼真实而于无所执着为前导起著者，**

我们想“我不要贪心”的时候，实际上是对贪心有执著，有反感。这是舍弃上的执著。

⑧**对治**—取的方面：**以修习平等性之对治而执能对治者，**

想“我要好好修习”时，修习就是能对治。这是对能对治上面的一种执著。

⑨**失坏如欲行**—果的方面：**由不正了知般若波罗蜜多则如所欲往而碍着，**

因为般若没有修好，所以一切遍智不能出来。就是自己的欲望是想成佛，但是有障碍。

这九个是认出实有能取，对这九个实有能取上面生起的执著心有九个，故实有能取分别有九。

**如是等中，以执着胜义之实事，是初能取分别之九行相，许为是见道之加行阶段之所应断。**

见道的顶加行就是见道的时候突出来的功夫，所以见道时可以对付这九个实有能取分别。

(音频八事七十义 2017HK-111)

#### 四、见道假有能取分别(9)

**云何是次能取分别，士夫假有为依之九行相。**

前面讲过，这里列出来的四种分别心的各个九种都是分别心的所缘境。

这些分别心的趣入境都是执法为真实有的执著心。所以是趣入境相同，所缘境不同。

“假有能取”是执著心的所缘境；“分别”就是执著心的意思。这就是“假有能取分别”。

这里列出的九种是把假有能取认出来了。

“能取”是有境心法；“假有”的意思是这个心法的对境是假有。

假有能取的意思是对境是假有的心法有九个，这九个是假有能取分别的所缘境。

①**不生如所为，②执道为非道，③俱有灭之生，④法相不相应，**

**⑤安住⑥坏种性，⑦无欲求⑧无因，⑨诸敌可得中，是余取分别。**

对这九个所缘境执著，就是九个能取分别。

宗大师和贾曹杰大师对这九个是一样的分段法：①、②-⑤、⑥-⑨。

**如是云者，①由出生声闻等而不生如所为，②由无有所欲求之道而执余道为非道，③因与果是世俗自性之生灭，④由不暂舍及暂舍所现故诸法相应不相应，⑤如空中飞鸟之住而住色等，**

⑥由菩提心发起等故失坏声闻等种性，⑦由无有胜出真如之法而无欲求，⑧依于胜义谛故无因，⑨由重习愆吝之法性而有天魔等伏难之敌可得者，如是等中，以执着假有之实事，是次能取分别之九行相，许为是见道心心所，正趣阶段之所应断。

首先说一个道理：假有能取分别不代表都是好的心，从负面的角度也可以解释。

前面讲过实有能取是凡夫异生的心态；假有能取是圣者的心态。“由异生圣别，分有情实假”。

总之是这样说，但是并不代表所有的都是这样解释。比如在现观第一品中讲到——

“由实假有依，能取亦分二，自在我等性，蕴等依亦尔。”

所取：所取分别有杂染所取分别九个和对治所取分别九个。前者是所对治；后者是能对治。

明义释中“杂染事为依者”，从这里开始讲杂染的九个分别。

下面有“以对治为依者”，这是对治所取分别的九个。杂染是所对治。

能取：明义释的“补特伽罗实有为依者”是实有能取，也是九个，其中讲到见道和修道。

“士夫假有所依者”是假有能取，也是九个，也讲到见道和修道，还有胜进道及无学道。

所以你们不要想，实有能取肯定是凡夫的，肯定是不好的。

也不要认为假有能取肯定是圣者的，百分之百是好的。不见得。

实有能取分别和假有能取分别两边都有好的和不好的。

成佛了之后当然百分之百是好的，成佛之前的见道和修道阶段，心里肯定好的坏的都有。

并不是完全清净，一点都没有染的，这是不可能的。

有人说，你们不是学佛的吗，怎么会有这种事？我们会答复：我们是不好才学佛嘛。

就有点类似这种情况，我们是正在学的阶段，在还没有成佛之前肯定是有问题的。

从这里可以看出，胜进道和无学道是在假有能取那里。

实有能取那里没有胜进道和无学道，只有见道和修道。

以上是说，从总体上来讲，实有能取和假有能取可以分出好的和不好的。

就像第一品说的一样，总体上分为凡夫和圣者的样子，（但是不一定是绝对的）

比如实有能取的心不一定要在凡夫的心中才有。像这里说的，见道修道的心中都有。

同样，假有能取的心也不一定要在圣者的心中才有。

总体来说，有一点点执著的状态就叫异生的心，但不等于这个修行者是凡夫，不一定。

比如我们虽然是欲界的人，但我们心里面可以有色界的心、无色界的心。

同样，色界的众生也可以有欲界的心。

再如我们佛教徒虽然是人类，但我们的心都是动物的心，但我们不是动物。

我们的心里有时是天一样的心，有时是动物一样的心。懂了这些，下面的才会懂。

假有能取的九个是对小乘修行者内心里面的一些心的描述，从菩萨来讲这些不是好的心。

①：从小乘的追求来说，他对成就佛的果位是没有兴趣的。

这个对佛没有兴趣的心的本身就是假有能取，

因为他对佛陀的果位有点放弃，不是那么执著，所以不是实有能取，是假有能取。

如果从他对成就自己解脱的果位抓得紧紧的角度，就是实有能取。

所以实有能取和假有能取是相对的词。

前面讲过声闻对自己的我爱执是实有能取。

②-⑤：这四个也是从声闻的角度来舍弃。

他对修行和学习都会有些舍弃。比如对于六度，他就变成颠倒了，所以就舍弃。

⑥-⑨：成佛的路上有许多相违品出现，有四个。

① **不生如所为**—取舍颠倒：由出生声闻等而不生如所为，

声闻独觉等小乘修行者自己脱离轮回的心特别强。“出生”就是出离心。

由于有这样的我爱执，所以对于佛陀的果位一点也没有生起追求的心。“所为”指佛陀果位。

讲地道建立的时候有三乘十五道，道的性相讲到“无造作的出离心生起”。

我们想想，声闻道和独觉道的无造作的出离心可以理解，但是——

大乘道的无造作的出离心怎么理解啊？不是无造作的菩提心生起才叫大乘道吗？

我以前讲过，大乘的出离心就是菩提心。这就有点不一样了。

我们平常说三主要道是出离心、菩提心、空正见，但经论在严格的情况下是把出离心分三个：

声闻的出离、独觉的出离心、大乘的出离心。大乘的出离心就等同于菩提心。为什么？

因为“出离”就是要离开一个地方，然后有自己追求的一个目标。

大乘的离开就是他不要当众生，他要追求当佛。

我是要利益众生，所以我不可以是众生，如果我是众生，那怎么利益众生啊？

我必须要跟众生是不同的等级才能利益众生，所以他的远离与声闻独觉是不一样的。

所以藏文这里“出生”和“不生”都是用“出离心”这个词。

但是前面的出离心确实是小乘内心中的我爱执这个出离心；后面的出离心是大乘的出离心。

现在是说，大乘的出离心不生起，意为他对成就佛的果位舍弃。

按照藏文翻译：声闻等由于出离心而不生起菩提心，舍弃佛陀的果位。这种心叫假有能取。

这里感觉有点怪怪的，因为假有能取这个词有赞美的意思，因为假有能取是圣者的心的意思。

② **执道为非道**—修学颠倒：由无有所欲求之道而执余道为非道，

修和学方面的颠倒，好的舍弃，不好的他就抓住。舍弃的是六度。

“余道”指六度，他认为六度不是我应该走的路，因为这条路上没有我喜欢的东西。对此执著。

无始以来我们的我爱执特别强，所以我们的骨子里面就有它的习气。

每天做功课只是嘴巴念“为利有情愿成佛”，骨子里并没有想的这种感觉，而且“没有想”很深。

许多人喜欢菩萨，但是自己当菩萨就不愿意当，自己也不愿意修六度。

这种心舍弃六度的修行，从这个角度说假有能取。

③ **俱有灭之生**—了悟颠倒：因与果是世俗自性之生灭，

第三到第五是了悟方面。生灭是名言中有的，而且名言中有的确实是有作用。

“名言中有”这个想法是假有能取。因为他认为是名言中生、名言中灭，对生灭不是那么执著。

对这种心执著，就好像对后得修行的执著（后得都是唯名言有、假有），这种看法是假有能取。

这个很容易理解，这是一种好的心，所以可以说是假有能取。

第一和第二假有能取是从某个角度来了解，（没有体现出）假有能取属于一种好的心的意思。



**④法相不相应：由不暂舍及暂舍所现故诸法相应不相应，**

我们内心的空正见一直继续就叫不暂舍；如果空正见或有或没有，就是暂舍。但是藏文是有障碍和无障碍这两种出现的缘故，就有空正见相应和不相应。空正见一直有，就是相应，等于是没有障碍；空正见没有一直具备，就是不相应。修行者有时很精进，没有障碍；有时不是那么精进，有障碍。有两种状态。如果我们认为这都是正常，这也是一种执著。虽然它是不好，但还是能接受。从能接受的角度来说，他的心胸比较宽，所以可以说是假有能取。这是他的认知当中，对自己修行方面有无障碍都能接受，把它当作正常。我们修行中有时遇到一些问题，老师会安慰我们，这是正常，实际上只是安慰而已。所以从自己能接受的角度，这也是假有能取，对此执著就是假有能取分别。

**⑤安住：如空中飞鸟之住而住色等，**

我们了解色法是空之后，对空的色法我们还是执著，还是住在那里。即色法是空了，但是心还是住在上面。对色法不执著的心是假有能取，在这个上面执著就是假有能取分别。“住色”指住在没有自性的色法上。意为我们的心开始是在色法上执著，对色法了解空性之后，又在色法空上面执著。所以这里是指在色法空的状态下，又对它产生执著。这是对色法不执著上的执著。“住”应该不叫执著，应该是把根本定认出来。根本定住在色法空当中，如飞鸟住在空中。然后我们对这个根本定执著，就是假有能取分别。

③-⑤是认知方面的，③是名言有，是世俗谛的；⑤是胜义谛方面的；④是修行时对自己的认知方面的。对修行时有障碍或没障碍、精进或懈怠都能接受。但是贾曹杰大师分的时候，把这三个都列为颠倒。颠倒的意思是，声闻独觉只有修空性或只有修二谛，从这个角度来说是颠倒。像我们常说的，没有慈悲的智慧是不对的；没有智慧的慈悲也是不对的。这三个都是单一的，没有菩提心的缘故，就变成了颠倒。第④是修行道路上的颠倒。

后面的四个是与正道相违。

**⑥坏种性：由菩提心发起等故失坏声闻等种性，**

小乘修行者怕菩提心，怕的是会破坏他的小乘种姓，所以对菩提心舍弃，此与正确的道路相违。因为声闻和独觉认为他们有很好的种姓，今生就可以解脱，今生就可以得到罗汉果。而这种种姓可以被菩提心破坏，所以他们对菩提心排斥。

**⑦无欲求：由无有胜出真如之法而无欲求，**

他们认为法里面，没有比空性的法更高级的，空性已经足够了，他自己修的空性是最殊胜的。因为没有比空性更胜出的法，所以他们对其它任何法都不感兴趣。这种心态与成佛相违。他把其它的法都舍弃了，当然也是假有能取。这也是把他带到与正确道路相违的路上。

⑧无因：依于胜义谛故无因，

只有靠胜义谛是不能成佛的。“依于胜义谛”就是完全靠胜义谛来成佛的那种心。

“无因”的意思是成佛的因就没有了。

确实是这样，虽然说“三世诸佛依般若波罗蜜多故…”，但这种空正见必须要菩提心来摄持。若没有菩提心摄持，智慧就不够利，没有无边正理的空正见，所以无法断除所知障而成佛。佛经里有讲，没有大悲心的智慧是魔；没有智慧的大悲心也是魔。魔是障碍我们成佛的意思。

⑨诸敌可得中：由重习慳吝之法性而有天魔等伏难之敌可得者，

“敌可得”即有很多障碍的意思。为什么有很多障碍？因为他太自私了。

声闻独觉虽然有修四无量心，慈悲喜舍都有修——

但是在自己与他人之间真正选择的时候，他还是舍弃他人。“慳吝”就是舍弃。

他就是这种个性(性质)。由于他有这种性质，所以外面的很多障碍会出现。

如果我们对魔鬼有真正的慈悲——不是那种小乘的慈悲，而是像菩萨的那种慈悲，

他们看到我们对他们的爱比我们对自我的爱更强大时，就无法障碍我们，完全被折服了。

没有这种大的爱的话，很多障碍就出来了。

由是因缘，由此中九颂宣说四种分别，一一是见道违逆品之九行相，当知为断彼等之四种对治，亦有如是不同分类。

第五品里面还有一些重要的内容，还是要读一下。

入中论提过“狮子奋迅三摩地”，如果真正想懂这个三摩地，那就是第五品里讲的。

这也是第五品里面关键的要学的内容。

(音频八事七十义 2017HK-112)

见道的顶加行有能够对治两个所取分别和两个能取分别的功夫。

这种功夫很高的缘故，就叫见道的时候得到顶加行。

今天我们要了解三个方面：第一，我们要想得到见道顶加行，需要具备什么因；

第二，见道顶加行得到之后，会有什么样的果，此即菩提的果位，有一首偈颂。

第三，讲由见道顶加行带来菩提果位的时候，顺便破除说事实派的一些观念。

▲第一、得到见道顶加行的因是什么。

为他示菩提，其因为付嘱，证彼无间因，具多福德相。(★第 17 偈)

前二句是俱生缘，第三句是近取因。这两个都具备，就是资粮圆满。

此处“福德”是指证得见道顶加行的福德资粮，其中包括福德资粮和智慧资粮。

如是云者，于即将宣说的性相之菩提中，由为他宣示见道等，是第一因；菩提之唯一之因，于彼等有情中，依真实文义，一一正付嘱般若波罗蜜多，是第二因；能得菩提之无间因，是于般若波罗蜜多，能自修学等之无量福德，是第三因。

这三个虽然都是因，但是要分的话，第一和第二是俱生缘；第三是近取因。

刚才讲得到见道顶加行，现在我们不是要得到见道顶加行，是要得到菩提心和空正见。

想得到菩提心和空正见，就需要这里讲的三个因。就是相似的，那我们怎么认呢？

**第一因：**自己精进地修，同时要让周围的人也能跟我一样修菩提心和空正见，并且得到证量。当然没有因缘和善根的也没有办法，对于有因缘有善根的我们就要尽量努力给他们。

实际上这也是我们自己得到菩提心和空正见证量方面的主要资粮。

如果没有这样做，只是自己精进，那还是资粮不够。帮助别人，自己更会提升。

**第二因：“付嘱”：**我们自己学到什么要交给旁边的人，像阿底峡尊者交待给仲敦巴一样。刚才是修行方面，这个是学习方面。不要像有些世间执著的人，死了之后，他懂的就都断掉了。我们应该把自己懂的干干净净全部交给下一代，这也是一个主要的因。

金刚经中，佛陀离开这个世界的时候向菩萨交待付嘱，以金刚经代表他的话。

所以我们不可以悭吝：我的这个法多珍贵，舍不得分享于旁边的人，这种人生不起证量。

**第三因：**这个因是说自己。自己非常精进地闻思修，这个是近取因。

这三个都要做，包括我自己、包括我们同学带领研讨、写书等帮助的人。

这三个是为证得见道的顶加行，我们也是一样。

我们想证得菩提心的证量、想证得见道的证量，就要像这里说的这样做，道理是一样的。

比如我们想证得菩提心的证量，从近取因来说，自己就要好好地努力闻思修。

从俱生缘来说，也要让周围的人努力修。

另外他们修之前也要懂，所以我们也尽量为他们开示或写东西，要努力付出。

这样修，就有希望得到菩提心的证量。

这里讲的是见道顶加行的因，但是道理都是一样的。这个蛮重要。

**▲第二、**见道顶加行得到之后会有什么样的果——见道顶加行是证得大菩提的因。

**于彼义中，云何是具如是因之见道所许之大菩提，此中偈颂宣说大菩提。**

意为：见道具有证得大菩提的因的作用。

确实，资粮道加行道的时候，他还没有真正地开始对治和断除。

见道才对治遍计烦恼、修道时对治俱生烦恼，然后成佛。

意为见道时开始真正的行动。所以严格地说道谛是从见道开始，资粮道加行道不叫道谛。

见道后第一个地是极喜地，因为他确定自己能成佛，心里特别珍惜。

虽然平常我们说资粮道加行道都是大菩提的因，但是真正的大菩提的因是从见道才开始。

所以修行者在见道时才会有大菩提的因的感觉。那么它所带来的大菩提是什么？

**垢尽无生智，说为大菩提，无尽无生故，彼次第当知。**（★第18偈）

这首偈颂是讲透过见道的顶加行会带来什么样的果位，就是大菩提果位。

**第一道理：**心的本性里面不会染到烦恼和障碍，但心上面还是有染污，把染污断除就是成佛。

“垢尽”就是把现在有的垢染干干净净地尽除。

断除之后就会达到“无生”，即垢染将来永远不会再生起。做到这些，心就会变成一切遍智。

**第二道理：**先了解“垢尽无生”的道理，然后再深入地了解另外的道理。

应成来说，心的本性是没有自性，同样，染污的生与不生存在与不存在也不是在自性中成立。

第三句“无尽无生故”意为自性中没有，即生与无生也不是在自性中成立。

这个道理跟染污能不能尽除、将来能不能永远不生是有关系的。

因为假设有自性，则染污没有办法尽除、也没有办法无生。

即：如果有自性，“垢尽”就不会出现；“无生”也不会出现。

意为烦恼障和所知障的尽与不尽是在无自性中存在，生与不生也是在自性中完全没有成立。

所以他可以做到尽跟无生。这是有关系的。

★**第三道理**：成佛时心的本性当中，自性的染污的尽与不尽不存在、生与不生不存在，

这不仅是理智了解，而是在感觉当中现行，是在成佛的时候才会在感受当中现行。

了解了这些才会了解，大菩提是什么？感受当中的这种证悟才叫大菩提。

所以第一句的“智”就是智慧，他知道一种现证，现证的是——

心的本性上面垢染存不存在在自性中完全没有、垢染将来会不会生起在自性中完全不成立。

这个道理是成佛时才现证的。

平常我们说见道时现证空性，所有的空性都现证，但现在讲的这种空性是成佛时才可以现证。

★这种空性的现证必须要与自己心上面的所有垢染尽除并永远不生的感受结合才会现证。

这种(与感受结合的)现证才是大菩提，这里的“智”就是这个意思。

如是云者，诸观察烦恼与所知障垢生不生者，应无生灭，以法界之自性故，如虚空，以所云：

「以离真法界，无别有一法。」亦由一异之自性、因、果等之正量，以无所许之法，犹如空华，无生灭故，依次是垢尽智与无生智，以无颠倒通达诸法之性相，如法身等之体性者，说为**大菩提**。

“无颠倒通达”就是垢尽和无生的感受与心的本性相结合来现证空性。

在心的本性上面，自性中所有垢染的尽与不尽不存在、自性中所有垢染的生与不生不存在。

这样的空性现证的时候，要跟自己内心的垢染尽除及垢染将不生的感受结合，才能现证。

第一句讲“垢尽”；第三句讲“无尽”，前者讲“尽”是存在；后者讲“尽”是不存在。

金刚经中有“庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”，意为非庄严的缘故，才可以安立庄严。

心经中有“空即是色”，即由于空的缘故，才可以安立色法。

此处道理是一样的：“尽”没有自性的缘故，所以“垢尽”才可以出现。

同样，“生”跟“无生”没有自性的缘故，“无生”才可以出现。所以说“无生故”（第三句）。

★对佛怎样理解？应该讲“垢尽智”、“垢无生智”。

简单理解：佛的心是垢尽，所以是垢尽智；佛的心上所有的垢染不会将生，所以是垢无生智。

如果再问：为什么他能够做到这样？根本颂的表达是——无尽无生故，彼次第当知。

“无尽故”，对佛可以说是垢尽智；“无生故”，对佛可以说是无生智。

把后面这句当理由来了解为什么佛是垢尽智、为什么佛是无生智。

**垢尽智**：“垢尽”是怎么出现的？了解到“尽”没有自性，对此觉悟时，垢尽就出现了。

我们看到自己心的本性时，就成佛了——这有点成佛很容易的感觉。

意为：我们真正看到自己心的干净的本性的时候，烦恼障和所知障就没有了，就成佛了。

心的本质上，有没有垢染在自性当中完全不存在，所以一看到心的本性时，无尽智就出现了。

这些垢染(在自性中不存在)我们都没有看见,不仅我们没有看见,连见道时都没有现证。  
见道的时候一般的空性有没有现证?有现证。  
但在自己心续中,烦恼障跟所知障的尽与不尽在自性中完全不存在的那种空性还没有现证。  
如果那种空性有现证,那见道也变成垢尽智了。  
垢无生智:无生智也是这样,从佛他自己的立场,他心续中垢染未来生与不生一点点都无自性。  
从心的本质来看,他是干净得不得了,而且永远干净,垢染永远不会出现。  
所以自性中的生与不生是完全不存在的,  
对此现证的缘故,所有的垢染生的那块就停了。原来是一直有生,我们就是一直生、一直生。  
佛为什么是无生?原因是心的本质上生与不生自性中完全不存在。  
在这种特别的觉受当中看见(生与不生在自性中完全不存在)的缘故,  
他的心就永远不会生垢染,所以是无生,此即无生智。  
我们应该知道佛为什么是垢尽智、为什么是垢无生智。因为佛现证无尽跟无生的缘故。

▲**第三**、见道顶加行带来菩提果位,顺便破除说事实派的一些观念。

**无灭自性中,以所说见道,何尽分别种,何得无生相。**(★第19偈)

这三首偈颂很重要,特别是后边的这首,是常常引用的。

“无灭自性中”是与说事实派之间的一个争论。

刚才说过,尽与无尽、生与无生都没有自性。

修行者在见道时能尽除遍计烦恼,修道时尽除俱生烦恼。假设有自性,就无法尽除。

“何尽分别种”,“分别种”就是执著心。“何得无生相”:指烦恼障和所知障等垢染将不会生。  
什么上面垢染不会生?自己心续中的道或证量上面不会生。尽也无法出现;无生也无法出现。  
即如果尽跟无生有自性的话,就没有办法出现。

因为如果是有自性,那就是它已经确定了,它自己有自己的位置,谁也改不了它。

对于我们这些没有得到尽的天谛、没有得到无生的道谛的修行者来说,

将没有办法净除烦恼障和所知障,没有办法得到灭谛和道谛的智慧。就会有这种情况。

**如是云者,于生与未生中,无有作障性相令尽与令生之灭,胜义若是真如自性之本性,由倒执实事,以汝所见之道之力,云何断已生之分别等之自性,未生之法未生云何生,以丝毫亦无有故,由是因缘,当唯许吾宗,是如是思之意趣。**

“无灭”是在尽跟无生上面说的。那尽跟无生上面为什么叫“无灭”?

尽还没有出现之前的状态就是生,这里有解释——

“于生与未生中,无有作障性相令尽与令生之灭,胜义若是真如自性之本性”——

“尽”的意思是已经有的东西把它尽除。比如说我现在有很多烦恼,我要断除。

“无生”是将来不生;“未生”是说比如我们的贪心等烦恼还没有生、将来要生。

“天”是障碍的意思。这里有解释——“作障性相”。“障”指“令尽与令生”方面的障碍。

所谓的障碍就是:已生的障碍是尽;未生的障碍是无生。

▲意为尽与无生是生与未生的障碍,所以把尽与无生称为天。

没有障碍就是生与未生。比如尽没有障碍,就是生;无生没有障碍,就是未生。



▼所以，**天**就是**尽**与**无生**；**无天**就是**生**与**未生**（即尽与无生没有）。（注意这六个词之间的关系）  
这就是假设未生与生有自性的话。（——）

“无灭自性中”指我们心续中一大堆烦恼已经生了，这个有自性。未来生的烦恼也有自性。如果是这样，那修行者就无法透过见道和修道尽除烦恼障和所知障，无法得到“无生相”。

亦有他诸法，说佛于所知，诸障亦永尽，吾以彼为奇。（第20偈）

说实事派一面说这些有自性，一面又说烦恼障所知障可以断除，这就太奇怪了。

第一句：他人说诸法有自性；第二三句：佛断除了一切障碍。第四句：弥勒佛说这很奇怪。

此中无所遣，亦无少可立，于正性正观，正见而解脱。（第21偈）

说实事派以下说诸法有自性，这种道理是完全不对的。

因为在基的道理上，诸法从来就没有有过自性。

诸法上的空性或胜义谛也不是原来没有、我们安立出来的，法的本性就是这样，一直是这样。所以你们说的完全不对，诸法没有自性是大自然原来的本质，基的这个道理你必须要了解。因为有了基，才有道的“于正性正观”，有这样的道，才有解脱的果。

你们连基都没有搞清楚，那么就不可能有道，更不可能得果。

前二句是基；第三句是道；第四句是果。

第一句：心在本质上从来就没有染过烦恼，染烦恼的那块从来就没有自性。

所以说“此中无所遣”，意为没有必要净除，因为应该要净的垢染不存在，完全没有自性。

第二句：了解空性就相当于无生，就是上边说的“何得无生相”。

把“无生”当作有境时，就是证量。心的本性里面，这个证量是已经有的，不需要再另外安立。

这有点像红教或禅宗的说法。但是我们是说，这种本性是有，不可说直接有。

这里是说垢染未来生与无生都没有自性的道理。

“此中无所遣”是说垢染没有自性；“亦无少可立”是垢染未来生与不生没有自性。

这是说基的道理。这个道理你们说实事派以下没有办法认同的话，那道的安立也没有办法。

后二句：“于正性正观”：心的本性就是这样，我们就要这样来观，长期这样观就会得到解脱。

观念改变就是修行，一个正确的观念出来，就是修行。透过正见，我们就会解脱。

（音频八事七十义 2017HK-113）

前面讲的现观庄严论的第21偈是常用的，你们要记住。

前二句：心的本质是自性清净，不需要对外面有任何安立，比如诸法是自性空不用心特别去安立。

对于对境上面原来已经有的诸法自性空，我们的心去接受就可以了。所以讲“无少可立”。

第一句“此中无所遣”也是这个意思。

诸法上面的补特伽罗我和法我本来就没有，所以心上染的这些要努力把它遣除。

自性清净的意思是，心的本质是本来它就没有自性，自性清净就是这个道理。

前二句相当于基；第三句是讲我们怎么样修，是道。第四句是解脱的果。

施等一一中，彼等互摄入，一刹那忍摄，是此中见道。

次由入师子，频申等持后，随顺及还逆，观察诸缘起。

第一偈是见道的根本定的修行；第二偈是见道后得位的修行。我们主要了解一下见道的后得。

后得修十二缘起，就是出关以后面对这个世界的复杂的生活，也就是面对轮回。

修十二缘起的功夫要达到这样的程度，比如修第一个无明的时候，要想到第十二个老死。。

或者倒过来，看到死亡的时候就看到无明。

得到这种功夫的前提是从第一到第十二的顺和逆的修行，要把这些都连贯起来。

即面对一个的时候要把整个都连贯到一起。整个十二缘起是对四圣谛很深入的认识。

有了这种很深入的认识，心就不可能被轮回表面的圆满吸引走。这就是见道后得阶段的修行。

### 【第6<sup>(47)</sup>义】修道顶加行（36）

**定义：**第47义（应改为「至顶加行」第6义）：在《现观庄严论》的「『修道』」中，各有四分别，四种能对治。〕中，「住于修所断分别之种子的正对治种类当中的大乘随现观」就是「修道顶加行」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有下下〔、下中、下上、中下、中中、中上、上下、上中、上上〕等九种。

**界限：**唯存在于大乘修道。

**根本颂：**灭尽等九定，修顺逆二相，后于欲界中，不定心为界，  
超越入诸定，超一二三四，及五六七八，至灭定有别。

见道之后进入修道，修道要面对俱生烦恼障和俱生所知障，这就需要更高级的定，即超越定。

定的功夫高了之后，可以对治很细的烦恼，像八地九地十地才可以对治的烦恼。

烦恼障分为从大大到小小等九类烦恼。

按照狮子贤菩萨来说，所知障也分为遍计跟俱生，俱生里面也分为这样的九类。

对于细的小大、小中、小小，一般的现证空性的根本定没有办法对治。

必须是定的功夫非常高的那种层次的现证空性的根本定才能对治。

见道时虽然有如水入水那种根本定，但是定的功夫还没有培养到，

所以没有能力面对细的烦恼障和所知障。培养定的功夫就需要超越定。

超越定的前边是“超越前行定”。有超越前行定和超越正行定。超越正行定就真正培养定力。

第一句的“九定”指色界四定及无色界四定，再加上灭尽定。在这九个上面修顺跟逆。

第二句“修顺逆二相”指修超越定前行。后面的六句讲的是正行。看明义释解释——

如是云者，①诸菩萨从初静虑顺入灭想受定（指顺九定），彼后是从灭想受定还逆入初静虑（指逆九定），②由如是顺入与还逆二门，于四静虑，四无色定及灭想受定之九次第中，顺入又还逆之后，③顺超越定：又入初静虑，从彼起而入灭想受定，同理，乃至入非想非非想处定，从彼起而入灭想受定，④顺逆转接：从此起而缘彼适才所住之定，住欲界行之心为界之自性，由方便善巧之力而起定，生起如是不定心，⑤逆超越定：彼后是入灭想受定，从此起而入不定心，彼后舍灭想受定一处，入非想非非想处定，从此起而入不定心，从不定心起舍二处，入无所有处定，从此起而入不定心，同理，乃至舍八处，入初静虑，从此起而入不定心，如是舍一

处等，乃至灭想受定，若如是不同而入者，不同而入于入超越定中，自在现行者，即是修道。宣说如是修道后，为断彼修道断，当说违逆品四相，初说所取初分别。

对《明义释》的解释——

①是对偈颂初二句的解释，顺是从初静虑一直走到灭想受定，逆是从灭想受定到初静虑。

②是把刚刚那句再说一遍，以上都是前行。在打坐中上去又下来，顺与逆。

③顺超越定：开始正行：初静虑-灭想受定；二静虑-灭想受定…八定之间都要插入灭想受定。即从每一个定出来都要入于灭想受定。这个是从初静虑往上走。

(初静虑-灭想受定-二静虑-灭想受定-三静虑-灭想受定-四静虑-灭想受定-空无边处定-灭想受定-识无边处定-灭想受定-无所有处定-灭想受定-非想非非想处定-灭想受定。)

⑤逆超越定：这是往下走。“不定心”从品质来说是欲界的心，但这里是打坐，所以还是定心。九个定之间都要插入欲界的心：灭想受定-不定心；非想非非想-不定心…初静虑-不定心。这样往下走也是正行的超越定，最后一个为欲界心。

([不定心]-灭想受定-不定心-非想非非想处定-不定心-无所有处定-不定心-识无边处定-不定心-空无边处定-不定心-四静虑-不定心-三静虑-不定心-二静虑-不定心-初静虑-不定心)下面带横线的八个即“舍八定”

舍八定：从灭想受定入了不定心之后，不要从不定心退回灭想受定，

要舍弃灭想受定，下到非想非非想，即“彼后舍灭想受定一处，入非想非非想处定”。

然后从非想非非想处定又进入欲界心，即“从此起而入不定心”。

从非想非非想处入了不定心，从不定心出来之后不要回到非想非非想，要舍弃。

舍弃了两个：原来已经舍弃了灭想受定，现在又舍弃了非想非非想定，“从不定心起舍二处”。

根本颂的“超越入诸定，超一二三四，及五六七八，至灭定有别”就是这个意思。

舍(超越)八定：灭想受定、非想非非想处定、无所有处定、识无边处定、空无边处定、四静虑、三静虑、二静虑，这八个舍掉，最后入初静虑，起定之后再入不定心。

④顺逆转接：顺超越定与逆超越定两者中，前者是先；后者是后。那么这中间怎么连接？顺超越定的最后是灭想受定；逆超越定的最开始也是灭想受定。

“住欲界行之心为界之自性”：顺超越定正行和逆超越定正行的边界之间需要有欲界心。

这是一个方法，是方便善巧。没有这个欲界心，就没有办法把两个连接起来。

所以不定心生起的目的，是在两种正行超越定中间起连接的作用。

这个不定心不属于第一种顺超越定，也不属于第二种逆超越定，它是此二者的边界。

第⑤句的“彼后”意为中间边界的不定心生起(并出定)之后，逆超越定正行才开始。

重点一：修习空性先要在资粮道透过广大的闻思来了解空性，加行道修止观是为了现证空性。现证空性就是见道。见道现证空性的定中，自己的心跟对境的空性中间如水入水，毫无差异。但是，有境的心的定力还需要培养。

比如密乘来说，在显教阶段现证空性仅是用第六识而已，还没有达到光明心。

第六识是粗的心，后边还有明、增、得、光明心，这些比第六识更细，最细的是光明心。

所以在显教所说的现证空性的心的后面，还要培养达到光明心，密乘是这样要求的。

现在讲的是显教，虽然没有说到光明心，但是说定力还要培养，这就是要透过超越定来培养。

这样培养了之后，才能够对治那些细的烦恼障和所知障，否则无法对治。

那么定的培养是什么样子呢？我们要完全能够掌握自己的心。

面对热闹的对境，虽然心是散乱，但是心同时有一个平静。具备了这种功夫，就不是一般人。闭关时在山洞里好像很平静，但平常面对非常复杂的事情时，心还是无法平静，心的功夫不行。所以这里说，连欲界的心也可以用来修行，比如上面讲到的“入不定心”。

“不定心”就是欲界的很乱的那种心，连那些心都不会影响他，而且可以把它用起来。所以对他来说，不定心有定心的作用。

**重点二：**这里有九个定，我们不要认为这九个定是初禅等那些天人的修行，不是哦！

这里是讲欲界的修行者菩萨，虽然是欲界身，但是他内心里四静虑等什么定的功夫都有。心的粗跟细之间有很多层次，初禅、二禅等我们心的本质里都有，只是没有显现和发挥出来。比如念金刚瑜伽母的时候，我们要把整个三界都收摄到我们这里。

还有，我们的身体也要分欲界、色界、无色界三个层次来想，就是这个意思。

所有众生的心都有粗跟细的层次，虽然我们是欲界，但是我们心的本质里什么粗细的心都有。如果我们都会用的话，那我们可以用的东西就太丰富了，有太多的东西可以用了。

不是只有一种东西可以用，其它的都用不上。

这里讲的是所有的心都可以用，而且几乎没有什么差别。

比如欲界的心，可以用到像灭想定一样细；灭想定，也可以把它粗到欲界心一样。

原来是九个各有各的界限，这个用不到那个上而；那个用不到这个上面。现在是全部可以用。这里的练习就是这个意思。这九个之间最粗的也插，最细的也插，由此磨练我们的心。

这就太有趣了！灭想定是最细的心，不定心是最粗的心，把这两个插入到九个定中间。磨练到互相什么都可以用，这样就做到了互相协助，什么功都有。

用这样的定来修空性，那修空性的力量就不可思议了！所以他可以对治细的执著心。

(音频八事七十义 2017HK-114)

上节课讲的超越定主要是定的功夫的培养。

一个人的心里有粗细深浅很多层次，把所有层次的心都变成修行，这就是培养的意思。

一般修行的时候用色界四静虑，无色界的四定没有办法用在修行上面。用得最顺的是四静虑。实际上每个人三界的心都有。虽然我们现在是欲界身，但三界心都有，但是偏向欲界的心多。深一层的色界、再深一层的无色界的心本质都有。

如果把这些不同层次的心都用在修行上面，那工具就太丰富了，所以为此要练习。

第一种练习是初静虑二静虑三静虑一直走，从初静虑直接跳到二静虑、二静虑跳到三静虑…然后再倒过来，从有顶天的定跳到无所有处、空无边处…初静虑，这些也是培养。这样练习之后，初静虑与二静虑之间就没有障碍，关系就接得更顺。这样，初静虑可以做到二静虑的功用，二静虑可以做到初静虑的功用。

第二种练习是超越定，这是更高级的练习。根本颂里有——

超越入诸定，超一二三四，及五六七八，至灭定有别。

超越(舍)的意思是：从灭想受定入不定心，不定心之后应该退回灭想受定，但是他没有回到灭想受定，而是舍弃灭想受定跳到有顶天。

从有顶天又入不定心，从不定心没有回有顶天，把灭想受定跟有顶天都舍弃，入无所有处定。此即明义释所说：“彼后是入灭想受定，从此起而入不定心，彼后舍(超越)灭想受定一处，”“从不定心起舍二处”：二处指灭想受定和非想非非想处定，舍弃此二而入无所有处定。逆超越阶段的每两个之间都插有不定心，所以插队事有九个；插队法都是不定心(最粗)。顺超越阶段每两个之间都插入灭想受定，所以插队事有八个；插队法都是灭想受定(最细)。这种插队的超越定的练习比起第一种(普通定)的练习，是一种非常高的练习。

★因为超越定是把最细的心和最粗的心拿出来对八个定插队，对定的刺激特别大。这样练习了之后，定的功夫就高得不得了。有了这样的定，他修空性的力量就特别强。

**宣说如是修道后，为断彼修道断，当说违逆品四相，初说所取初分别。**

见道顶加行时要对治两个所取分别和两个能取分别，修道顶加行也要对治这四种分别。

“初所取分别”是指趣入所取分别。所取分别与能取分别前面已经解释过了，一模一样。

所取分别与能取分别都是执著心，即所取的执著心和能取的执著心。

所取分别的对境是所取；能取分别的对境是能取。

即：一种执著心是在所取上面执著；一种执著心是在能取上面执著。

能取是有境，所以它也有它的对境；所取本身就是对境，它没有对境。

即：所取分别缘所取，这个所取已经是最后的所缘了；能取分别缘能取，能取自有它的所缘境。

能取分别分两个：执实(实有)能取分别、执假(假有)能取分别。

执实能取分别缘执实能取，执实能取缘实有。执假能取分别缘执假能取，执假能取缘假有。

能取分别有三层，两个有境、一个对境；所取分别就不是这样，一个有境、一个对境，两层。

所取分两个：趣入所取和退转所取。即进入的时候叫所取，退转的时候也叫所取。

比如四圣谛是所取，苦谛集谛是我们要退转的，但还叫所取；灭谛道谛是要趣入的，也是所取。

所以不要把所取真的当成“取”。这个词很奇怪，舍的时候也叫“取”，比如苦谛集谛。

把这个“取”当成对境就可以了。比如“我不喜欢”是一个对境；“我喜欢”也是一个对境。

## 一、修道趣入所取分别(9)

九个所取的趣入境是一个，就是真实有，所缘境就是九个所取。

从这里可以知道菩萨对对境有什么执著，我们当然就更有，把各种执著心认出来对我们有好处。

我们还没有到见道修道，但是讲到这些状况的时候，我们也可以看到自己身上的一些东西。

**根本颂：**由①略摄②广宣，③佛所不护念，④⑤⑥无三世功德，及⑦⑧⑨三妙道中，

所取初分别，加行相行境。

在对境所取趣入上会生起这九种执著心，所以叫九个趣入所取分别，九分别要由修道来对治。

“加行相行境”意为以修道的努力来面对。“行境”指他来面对行动。



如是云者，①为摄受爱乐略说有情略说法要，②为摄受爱乐广说有情广说法要，③由不如所宣殷勤修习故佛不摄受，④生者已灭故无加行道功德，⑤由不具正生之因而无见道之功德，⑥由无未来故无修道功德，⑦寂灭颠倒等故于涅槃加行之道，⑧正见空性故于见道，⑨能修无自性故于修道，于如是等中所取之初分别，是此阶段之应断，故是修道之加行阶段之九种具境。

①略摄②广宣：①为摄受爱乐略说有情略说法要，②为摄受爱乐广说有情广说法要，

菩萨主要是以开示佛法来利益众生，开示的方式有两种：一种是略摄，一种是广宣说。

因为有两种不同的有情，要根据他们的根器、胜解、种姓来开示。

菩萨有九种趣入所取分别，即执著心的对境有九个，这是菩萨在做他要争取的事情上的分别。

比如他在利益众生的时候想：这样的众生我要以略说来摄受；那样的众生我要以广宣说摄受。

在做这些事情的时候他也会执著。

对略摄执著：虽然讲的很短，但是内容要精彩，帮助众生的功夫要特别好。

他对这件事情要不要重视？当然要重视，但是同时不可以执著。

意为：菩萨在做这件事时容易执著，这个执著是要对治的。做的事虽然很好，但是执著不对。

我们也要了解，帮助别人的时候，不是只有广说，也要有略说；不是只有略说，也要有广说。

但是做的同时要注意，不要有执著心。

“略说法要”与“广说法要”是重点，是这里的趣入所取，就是在这个上面执著。

为什么菩萨会在这个上执著？因为他感觉到这样做真的对众生有帮助，对有情真的会摄受到。

但是这个执著还是不对的，所以要对治这个执著心。

③佛所不护念：③由不如所宣殷勤修习故佛不摄受，

对境是勤修行，因为他心里想：不勤修行佛不摄受，故我要勤修行。他在“我要勤修行”上执著。

前面第一和第二是利他，这个是利自己。他在自己非常精进地修行上面执著。

这第三个有点特别，不要把“佛不摄受”变成趣入所取，也不要把不勤修行当成趣入所取。

那么哪个是趣入所取？“殷勤修习”才是趣入所取。

因为他想：我们没有如佛所开示的一模一样地好好修习的话，佛不会摄受——

所以我要于佛所开示的一模一样地勤修习。这个心就出来了。

这里没有直接把趣入所取说出来，只是把趣入所取后面的理由讲出来了。与前面二个不同。

④⑤⑥无三世功德：④生者已灭故无加行道功德，⑤由不具正生之因而无见道之功德，⑥由无未来故无修道功德，

“三世”指加行道、见道、修道。这里讲加行道、见道、修道的功德都是无。这里比较神奇。

§先要了解功德、再了解功德无、再了解怎么做到在此上面不执著，了解这几层才能抓到意义。

倒过来说，这里必须要认出菩萨执著的对象，即菩萨趣入所取分别心的对境趣入所取。

趣入所取有三个：加行道功德是无、见道的功德是无、修道的功德是无。即对“无”执著。

这就很奇怪，因为“无”的时候怎么会执著呢？首先要了解菩萨对这三个道的功德怎么执著。

对于加行道的功德，他是先想到无自性，然后对此执著。

那他对加行道功德的无是怎么想的？理由是“生者已灭故”。

见道功德无的理由是“不具正生之因”；修道功德无的理由是“无未来故”。

就是说，对这三个功德无的理由不同。

先把这三个道当作三世：加行道是过去；见道是现在；修道是未来。

见道是菩萨正在开智慧，看到一些新的东西，故把它看成当下，这样加行道修道就好理解了。

以见道正在看见的观念来看过去，一定在前面付出很多努力，所以把加行道当作过去。

见道见到的是法的真相，未来必须要把它串习，改变自己的心续，所以修道是未来。

过去努力修行的加行道有它的功德；见道也有它的功德；未来肯定也有功德。

仔细观察，这些实际上都是不真实有。因为——

加行道：过去的努力是不真实，因为已经过去了。这里的“生者”按照藏文是已经生的意思。

“生者”现在已经没有了，所以是过去。虽然努力有很多好处，但是都过去了。

如果深入一点了解，灭肯定有待于缘起，如果有自性则不可能灭，所以没有自性，不真实。

所以“已灭故”，加行道的功德是无，就是这样成立的。

见道与四无边的正理有点像：“由不具正生之因”，即自生他生共生无因生什么都不是。

所以见道的功德也是无。

修道：应该是“未来者无故”，即未来是无的缘故，也不真实。

假如是真实的话，那肯定在现在中存在。而它没有现在当下的显示，所以它是无。

它没有现在当下存在，所以不可说它是真实有。所以，未来无故，修道的功德也是无。

先把加行道、见道、修道当作三世来理解，它不真实有的理由就是前面那些。

▲了解加行道见道修道不真实(空性)的时候，加行道见道修道的本质就会在心续中有了。

举例：佛性就是内心的空性，内心的空性可以解释为佛性。

将来可以成为佛与心上面的空性实际上是一个东西。

同样，我们“心上面将有佛”跟“佛的心上面的空性”实际上是通的。这个道理是一条线。

从我们心上面有空性可以了解我们的心续中有佛性，

同样，佛的心是空性，从这里可以理解众生的心上面有佛性。

佛的心是空性，可以解释为佛的心是人人可以有的，因为佛的心不是固定的一个地方。

自性清净的意思是，原来就一直有的，所有的众生都有的。

佛的心的空性就是佛的法身，法身分二：自性法身、智慧法身。

自性法身又分二：自性清净自性法身、客尘清净自性法身。

自性清净自性法身就是佛的心上面的空性。这是本来就有的、所有的众生都会有的。

所以，佛的心是自性空或者真实无，意为佛的心人人可以有。

同样，加行道是自性无、见道是自性无、修道是自性无，

意思是所有的众生心续中都可以有加行道、都可以有见道、都可以有修道。

所以加行道的功德是自性无、见道的功德是自性无、修道的功德是自性无，

是说人的心的本质里面都可以生起的。

修得相当高的时候才会有这种感觉，我们现在不可能会有这种感觉。

我觉得尊者像是有这种感觉，他常常说，人的本质里面就有大悲心，大爱是人的本性。这是自己修大悲心修得很好的时候，就会感觉到心的本质里面就有大悲心。同样，加行道见道修道修得很好的时候，才会感觉到这是心的本质里就有的，不是从外面…当然我们现在也要靠外面，慢慢觉悟后就感觉到，自己心的本质里面就什么都已经有了。这种感觉也可以说是执著，对这三个道的功德与心续结合而知道是真实无的时候，就了解到自己的心续本身就已经有了，这时就不得不执著。对加行道见道修道的“功德无”的执著就是这个意思。

⑦⑧⑨三妙道中：⑦寂灭颠倒等故于涅槃加行之道，⑧正见空性故于见道，⑨能修无自性故于修道，上面讲的是三道的功德；此三讲的是三道的功能。对这些功能执著也是趣入所取分别。加行道功能是“寂灭颠倒”；见道的功能是“正见空性”；修道的功能是“能修无自性”。加行道会远离颠倒，就是压服，他得到了止观，但是没有现证，对四圣谛和空性都没有现证。加行道得到了止观之后，他的心就已经正了，就是不会颠倒了。功德之本颂里边有“于颠倒境散乱作止息，于真实义如理作观察”。这里的“寂灭”就是这个意思，不是完全断除的意思。见道的功能是“正见空性”，就是现证空性。修道的功能就是经过串习，整个习气改变。这三个功能太好了，所以菩萨对这三个功能会执著，这就是趣入所取。

(音频八事七十义 2017HK-115)

见道和修道的阶段都要去除两种分别，即所取分别和能取分别，分别的意思是执著心。像六座瑜伽里面供曼达时，我们的受用供养出去了，连自己的整个身语意也供养出去了。就把所取的执著减下来，能取的执著也要减下来，等于把所取和能取都供养了。这些都是帮助我们练习的意思。当然真正的对治就是现观庄严论第五品特别讲的顶加行。所谓的顶加行，就是加行的功夫要突出且达到顶尖的意思。见道时修行的功夫达到顶尖，就是面对执著心。同样，修道阶段的顶加行就是修道时的突出功夫也是在面对执著心方面达到顶尖。见道时的修行功夫有没有突出的界限，就是看他有没有能力面对执著心。修道阶段的修行功夫有没有突出的界限，也是看他在面对执著心的时候是什么样子。虽然我们还没有到见道和修道，但是我们平常也要注意，我有没有修行——是要看执著心有没有容易放下，不会那么抓得太紧，你的修行达到什么程度以这个来表现。所以如果感到自己非常放不下、执著心很强的时候，就说明自己的修行还要提升，要注意。见道的顶加行和修道的顶加行以什么来界限，我们要知道。如果没有能力对治执著心，就说明你的修行功夫不高或者没有进步。以这个来衡量自己。

所取上面的执著心容易对治、还是能取上面的执著容易对治？  
比如，你的命重要还是钱重要？我们马上会说，我不要钱，我要命。选择放弃受用而活下去。

说明对自己的执著心放下是最难的；对受用的执著心放下相对容易一点。

所以见道和修道都是先面对所取分别，然后面对能取分别。

所取分别又分两个：趣入所取分别和退转所取分别。后者比较难以对治。

## 二、修道退转所取分别（9）

**根本颂：**次于心所，许趣入具境，①不发菩提心，②不作意胜义，③④作意小乘法，

⑤不思大菩提，⑥修习及⑦无修，与⑧彼等回异，⑨非如义分别，当知是修道。

第七句的“分别”要加在每一个的上面。

**【明义释】**如是云者，①由远离善知识等故不生菩提之心，②由无有缘佛之殊胜福德故不作意胜菩提，③是声闻种性故作意彼乘法，④是独觉种性故证彼乘法，⑤未修般若波罗蜜多故不作意正等菩提，⑥由有所得而修习，⑦由无所得而无修，⑧由无所得亦无不得故无修亦无不修，⑨由颠倒执而于非如实义，于如是等中所取次分别，是此阶段之应断，是修道之心所，正趣阶段之九种具境。

这九个讲的是退转所取的执著心，从菩萨的立场退转，等于就是小乘的立场进入。

这九个都是小乘的法。从菩萨的立场来说，小乘的修行是不可以进入的，菩萨要退转。

所以这九个所取对境都是小乘的法里面的。

**①不发菩提心：**由远离善知识等故不生菩提之心。

小乘的修行者有一个问题：他们自己没有利益到的时候，就不会选择修大乘的法。

即：对于自己没有得到究竟的利益（指解脱的果位）的法，他不会选择。

自己已经解脱的话，他才会修利益众生的大乘的法。他就有这样的个性，即“不生菩提之心”

他具有这样的个性，是因为他没有好的善知识来引导（因）。

因为我们每个人的心续中都有大乘的佛性，但是需要很好的善知识来（帮助）发挥。

因为无始以来我们的我爱执很强，“先自己脱离轮回，然后再说”这种心思很强。

（在这种情况下）没有好的善知识引导，这就是小乘的很大的缺点。

对于大乘菩萨来说：我成为他那样的话，我就特别不能接受。

从这里要了解，我们平常要多多亲近像尊者一样的天天讲大悲心慈心菩提心这样的善知识。

虽然人人心中都有佛性，但是要把它发挥出来，则需要接触好的大乘善知识。

**②不作意胜义：**由无有缘佛之殊胜福德故不作意胜菩提，（小乘资粮道）

“菩提”分为几个：声闻的罗汉果是声闻的菩提、独觉的罗汉果是独觉的菩提、大乘的罗汉果是大乘的菩提。其中最殊胜的菩提是大乘的菩提。

“不作意菩提”就是心里没有看上或没有想成就佛的果位，因为“无有缘佛之殊胜福德故”。想成佛的心跟福报有关系，所以这里用“殊胜福德”，即不只是一般的福德。

没有殊胜福德，心里不会想要成佛。

比如我们受愿菩提心的誓言和行菩提心的菩萨戒，前面必须分别念普贤七支供，要念两次。



受皈依戒和五戒别解脱戒的前面不用念七支供养。

说明修愿菩提心和行菩提心必须要累积很大的福德资粮。

所以必须要作普贤菩萨那种观想广大的七支供养。

同样，寂天菩萨的入行论第二品开头有“为此珍宝心”，然后观想各种广大的供养，为什么？

因为我们内心里面发菩提心跟自己的福报有很大的关系。

如果福报没有，就有点像是看不到，很难描述。福报好，心就善良；福报不够，心就不善良。

我就想，自己受用不错或自己有点享受时，他才会有能力可以关心别人。

自己穷巴巴地很受苦时，就没有能力想别人。嘴里虽然说，但是从内心关心不起来。

所以没有福报的人关心他人的心很难生起。

而想成佛是要服务于一切如母有情，这与自己善良的心有福报非常有关系。

没有福报就很惨，心怎么善也善不起来。所以修菩提心要累积福德。

“缘佛”意为有殊胜福德将可以缘到佛陀的果位。有了福报之后他就会关心别人。

“缘佛”是指未来，是对“殊胜福德”的形容。

这种福德没有的缘故，不会发菩提心，即“不作意胜菩提”。小乘会有这种。

比如现在学佛的人里边也有，不想多做功课、多拜佛、多供养，这样就不会累积福德。

其结果是个性比较自私，不关心旁边的人，发不起菩提心，从我们周围的人也可以看出来。

我们要注意，菩提心在内心里生起，与福报有很大的关系。

但是我们人还是有这种个性，学习学习，多拜和供养没什么意思。这就是小乘的想法。

等于是看的书都是大乘的经论，但实际上自己的程度完全是小乘的状态。要检讨自己的问题。

加一点贾曹杰大师的解释：

第一“由远离善知识等故不生菩提之心”指小乘修行者还没有到无学道-解脱的果位。

刚才虽然有讲，但是没有说到“无学道”。

小乘在没有到无学道之前不会想入大乘。对“不生菩提之心”要这么理解。

意为他一入小乘之后，他一定要达到自己的目的地，没达到解脱果位之前不会走别的路。

第二“由无有缘佛之殊胜福德故不作意胜菩提”指小乘的资粮道阶段。

小乘资粮道会累积资粮，但他累积的资粮不会像大乘资粮道那样有殊胜福德。这是二者差别。

**③④作意小乘法：是声闻种性故作意彼乘法，是独觉种性故证彼乘法，**（声、独加行道）

这两个分别是声闻和独觉的加行道阶段。加行道阶段各自的种姓都会确定。

声闻的加行是为声闻的见道做准备；独觉的加行是为独觉的见道做准备。

既然是做准备，那就是这条路肯定开始要抓了。这里是用“作意”和“证”。

资粮道时还没有开始。比如煮饭之前买菜等是资粮道；洗和切就相当于加行道；炒是见道。

加行道时就不是准备阶段了，是开始行动了。“作意”和“证”就是开始面对了。

**⑤不思大菩提：未修般若波罗蜜多故不作意正等菩提，**（小乘见道）

大乘见道是极喜地，真正能成佛的工具是现证空性的现量，是大乘见道时出现。



此时内心里面能成佛的工具已经出现了，佛会给他授记将何时成佛。

心经说：“依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。”

修次三篇虽然讲到缘空性的奢摩他和毗钵舍那怎么修，但真正的“修”是在止观上面讲的。

莲花戒论师以静命的…一样，他要纠正支那堪布的修行方面不正确的观念，把它去除。

为此他写了这三本书。这三本书讲修的关键就是止观，而且是缘空性的止观。

虽然是止观，但开始时他没有马上讲止观，他前面的脉络出来我们要注意——

我们修行人的目的是要成佛，成佛主要靠三件事：大悲心、菩提心、方法。他就讲这三个。

大悲心和菩提心是内心的意乐；方法指行动，即能成佛的真正的方法。

所谓的方法真正指的是“现证空性的现量”，他没有指别的，他没有说空正见。

所以就是刚才讲的：小乘见道时没有般若波罗蜜多，所以他没有成佛的授记；大乘见道则有。

这里的有和没有指的就是现证空性的现量。所以成佛的方法真的具备就是“有”那个时候。

修次三篇把缘空性的止观是怎样列出来的？

真正成佛的方法就是现证空性的那个现量，为此先要有缘空性的止观作为前提。

瑜伽现量是依靠止观，而且要经过长期止观修行的结果才会现证。

同样，长期修缘空性的止观双运的结果，才会生起现证空性的现量。

现证空性的现量生起时，修次三篇开始时所说的“方法”才达到，能成佛的方法才抓到。

所以能成佛的方法就是现证空性，修次三篇就是讲这个。

现证空性的前提就是止观双运，其中先要止，然后观，然后是止观双运。他的脉络就是这样。

这里第五个就讲到大小乘见道的差别。

大乘见道时会欢喜：我会成佛。他自己心里对成佛很确定，由此而欢喜，故叫极喜地。

小乘见道时则没有这个，因为他没有能成佛的方法——现证空性。即“未修般若波罗蜜多故”。

#### ⑥修习及：由有所得而修习，(小乘修道)

小乘修道时有执著心，即“有所得”。执著心的缘故，后边的修习就是假像的修习。

贾曹杰大师的解释是 songnianba，即看起来是修习，实际上没有修习。

意为：跟大乘修道相比，大乘修道是真正修到法的究竟实相(空性)；

小乘修道看起来是修的样子，实际上没有修道。原因是他们还有执著，所以是相似的修行。

也可以说，小乘的修道不是真正的修道，因为“有所得故”。

#### ⑦无修：由无所得而无修，(小乘无学道)

这里的“无所得”不是没有执著的意思，而是他没有抓到空性的意思。

这是完全相反的：前面的“所得”是执著的意思；这里的“所得”是抓到空性的意思。

由于他没有抓到空性，所以无学道圆满是不可能的，此即“无修”。

#### ⑧彼等回异：由无所得亦无不得故无修亦无不修，(小乘无学道)

从空性的角度来说他是没有修；从无常等四圣谛十六行相的角度来说是有修。

意为大乘对小乘的无学道没有什么看得起。从一个角度来说有修；从严格的角度根本没有修。

“无所得”对应后面的“无修”；“无不得”对应后面的“无不修”。

“无所得故，无修”：意为他没有抓到空性的缘故，他就没有办法修空性。即“无所得”。修次三篇讲，首先要了解空性，然后才能修缘空性的奢摩他毗钵舍那。不了解空性，缘什么？先要透过广大闻思来了悟空性，之后为了更深入地了悟，就要透过止观。所以无所得故无修。

“无不得故，无不修”：对无常和四圣谛来说他还是有了悟，所以是“无不得”。

所以不可说他对四圣谛十六行相没有修，这就是“无不修”。

把这两个结合起来，菩萨对小乘是非常看不起，意为不圆满——

从空性的角度你根本没有修，那问题就大了；从无常的角度你有修，但也修不到哪里，很浅。

刚刚讲加行道时，我就特别分出来声闻的加行道、独觉的加行道，其它没有这样分，只说小乘。这些你们都要注意。现在第九个也是没有把声闻独觉分开，是作为一个整体。

⑨**非如实义分别：由颠倒执而于非如实义，（小乘）**

“非如实义：声闻独觉对法的真实义没有抓到，从狮子贤菩萨的立场，他们对空性完全没有修。即：他们只有修补特伽罗无我，对法无我完全没有修，对空性完全没有修。

他们被所知障遮得不得了，所以对诸法的真实义根本没有看清楚。原因是他们执著得不得了。这是声闻独觉整个小乘的（特质）。

答疑：这个讲的不是从宗义的角度，而是从平常我们修行的角度讲。

声闻乘、独觉乘、大乘，这样分时肯定是从修行的角度，不是从小乘宗义、大乘宗义的角度。这里是从狮子贤菩萨的立场来解释声闻乘、独觉乘、大乘是什么样子，狮子贤菩萨不是应成。你的问题是有没有应成的宗义者入于声闻？应该这样理解——

从狮子贤菩萨的立场来说，应成派是落断边的，你认为是修空性，实际上根本不是修空性。按照他的严格的标准，他说的空性才是真正的空性。他认为声闻独觉跟空性是没有关系的。空性面对的是所知障，所证的是佛陀的果位。

面对的是所知障，配的就是空性；面对的是烦恼，则跟空性配不起来。这就是狮子贤的立场。从应成的立场，对治烦恼障必须要空性，对治所知障就更不用说了。

（音频八事七义 2017HK-116）

### 三、修道执实能取分别（9）

修道的顶加行就是修行的功夫突出来，主要是以能对治什么样的执著心为标准。

修心七义十八个誓言中有一句，另外我们整个修行归纳起来重点大纲就是五力。

五力在修心七义中有讲，在上师荟供中也有讲。

一生修行归纳起来重点有五个，一个叫追悔力，自己修行的每个过程的问题要认出来并对治。五力和十八个誓言你们要记住。修心七义里面第六个叫誓言，第七个叫学处。

誓言就是必须要遵守的；学处是建议要学习的。

十八个誓言，长文里面有十个；颂文里面有八个。

修行时要点出自己的问题，然后一直要对治，这是**非常重要的**！

所以讲从见道的顶加行一直要对治的四种分别：两个所取分别、两个能取分别。修道也一样。

两个修道的所取分别讲完了，现在讲两个能取分别：执实能取分别九个、执假能取分别九个。

执实能取分别：首先了解能取分别：“分别”意为执著，是趣入境；“能取”即所缘境。

把能取当所缘境，然后把它执为真实中有，这种执著就叫能取分别。

所取分别也同样：“分别”是执著心的趣入境认出来，执著就是把对境当作真实中有。

“真实中有”是趣入境；什么是真实中有的“什么”就是所缘境。

所取分别和能取分别的“所取”和“能取”是分别的所依，即所缘境。

执为真实中有的所依是所取，就是所取分别；所依是能取，就是能取分别。

能取是有境的心，有两种：一种是比较执著、一种是比较不执著。

比较执著的心法叫“执实能取分别”，即有境的心把对境抓得很紧。

比较不执著的心法叫“执假能取分别”，是有境的心对对境不是抓得那么紧，是放松的。

所以所谓的“执实”和“执假”是把两个不同的能取分出来了。

无论是所取分别还是能取分别，趣入境都是一样的，都是执为实有的执著心，这是毫无疑问。

所以趣入境就不用讲了，现在要讲的是所缘境。

所缘境就是“执著的地方”在哪里，即：他觉得是实有，那他是执“什么”为实有？

所以要把不同的执著地方(对象)认出来。

执实能取和执假能取都是执著心的所缘境，各有九个。

**根本颂：**①施设有情境 ②施设法③非空 ④贪著⑤决择性 ⑥行有事⑦三乘。

⑧供养不清净 ⑨颠倒所行 中 能取初分别 当知是所宜。

“中”是把这九个当作对境，这九个都是执实能取，它上面的分别心就是执实能取分别。

现在按照贾曹杰大师的分法分三段：①②③是以所知而分。

④⑤是见。佛教说，我们的见解是缘起；我们的行为是无害。以见分二。

⑥⑦是以行来分两个。⑧⑨是声闻资粮道时的见行状况，这是点到小乘资粮道的问题。

★①施设有情境(所知)：如是云者，由不生实有故施设有情；

对有情(补特伽罗)是一种所知、法是一种所知。

前面讲过，三智是对境；四加行是有境；由四加行修三智得果法身。所以三智是对境(所知)。

这里有趣的地方是，我们现在要认三种心法。这九个都是能取，所以都是心法。

此处第一个心法面对的是有情；第二个心法面对的是法；第三个心法面对的是三智。

不单单是这样，而且面对的是什么样的心法？

第一个面对有情的心法是这么简单地面对吗？不是。他看有情时是“名言有”这么看的。

就是有“有”的这一块。从这个角度我们就说他是“执实”，即执实的能取。

他面对有情时不可以说是执著，但他有名言有的想法，所以不是无遮，是成立。

所以把这个归纳为执实的能取。第一个了解了，第二和第三也就容易了解了。

“施设有情”意为有情是唯名言有，这种心就安立为第一个能取。

★②**施設法** (所知): **仅是所现故施設法;**

第二个心法是在诸法上面看，它是唯名言有，或者完全是施設而有。

“仅是所现”就是仅仅是显示而已，意为施設义根本找不到，所以完全是名言有。

所以第二个心法就是对法上面怎么看：它是施設哦！因为仅仅是所现故。

对比的话，见道时他也是面对两个所取分别、两个能取分别。即执实和执假的能取分别各九。

但是修道时的能取分别更深、更有趣。修道时他面对的执著心更细。

就是我们自己没有感觉它是执实能取，他就已经认出来它是执实能取了。即——

我们对补特伽罗已经认了他是唯名言有，那怎么可以说这是执实能取呢？所以很细，蛮有趣。

★③**非空** (所知): **遍行故一切相智等法非空;**

“非空”的意思是它不是完全没有，“不是完全没有”的意思就是名言有。

这个词很有意思，他不是“没有”，而是说“不是完全没有”。

从这里可以感觉：先已经否定了真实有这块，否定了真实有以后剩下来的这块，就是要表达的。

“不是完全没有”要表达的是，否定了“真实有”以后好像还有一点点“有”的一块。

“空”是完全没有的意思；“非空”意为不是完全没有。

为什么不是完全没有？因为三智处处都有功能，“遍行故”。

现观庄严论的礼赞讲到，基智在所有的声闻跟独觉的心续中遍行；道智遍行于菩萨的心续中；

一切相智遍行于佛的心续中。所以三智是处处都遍行，故三智叫三佛母。母的意思是——

修行人是从哪里生出来：基智生出声闻独觉；菩萨从道智生出来；佛从一切相智生出来。

所以三智确实是遍行，三智的功能是存在的，不可说完全没有。

[论式：]一切相智等法(有法)，不可说完全没有，因为它有遍行故。

这种想法的心就是第三个心，他对三智上面看到唯名言有。这是第三个执实能取。

④**贪著** (见): **未断执著诸相故贪著诸法;** ⑤**决择性** (见): **通达无自性故决择诸法;**

第④是凡夫的见解；第⑤是圣者的见解。

这两个见解非常有趣，凡夫的见解是没有决择，所以完全贪著诸法；圣者是决择诸法。

所以凡夫的见解是没有什么智慧，完全是以自己喜不喜欢为准。

前几天听尊者开示时，他答复问者的请教时我觉得蛮有趣。

一位女众师父问：我们常常讨论甚至辩论佛法，结果就吵起来了，这样的時候怎么办？

尊者答复到：现在这个地球上应该没有真正的辩论，为什么？

就是这里讲的，凡夫都是我喜欢你喜欢，以喜不喜欢为主，以客观的智慧来分辨的极少。

现在地球上不像以前佛在世或龙树在世时，内道各派及外道的辩论完全是客观的。

真的看到自己有问题，就会改变，不会执著我是什么派。

我们现在没有客观的理智的辩论，他就开玩笑地说，所以那就直接用拳头来打。

意思是没有脑子以智慧来分辨，直接用手打是最好的，没有什么可选择的。

这里讲，凡夫的见解是贪著，就是喜欢，没有智慧；圣者的见解是决择，即智慧的见解。

那凡夫的见解为什么是贪著？“未断执著诸相”，就是各种执著一点都没有断。

所以他的见解就完全是情绪或者无明的见解，后面根本就没有理由。

圣者的见解是抉择诸法，原因是什么？“通达无自性”就是不执著，所以他可以客观地分辨。

不论是凡夫心续中的贪著的见解、还是圣者心续中的抉择的见解，两种都是执实能取。

⑥行有事(行)：不行所为故行有事之所为；⑦三乘(行)：色等不可得故三乘出离；

行有两种：一种是小乘(声闻跟独觉)圣者的行；一种是菩萨的行(包括圣者和凡夫)。

“有事”指灭尽定，就是解脱时的那种灭尽的享受，即自己脱离轮回的享受。

他们以这种享受作为目的来修行，所以叫“行有事之所为”。

为什么他有这种行？因为他无法接受大乘的三大所为(一切相智十义中的第六义)。

因为三大所为的责任太大了，他无法承担。

“不行所为”：所以面对三大所为时，他的心就退了。这就是理由。

由于这样的缘故，他就选择自己解脱。

大乘菩萨们的行就是“三乘出离”，就是三乘最后各有自己的解脱。

菩萨把这三个解脱都当作是他的所为，最后三种解脱他都可以得到。因为——

他的目标非常大，什么好的他都要，没有什么大的目标他不能争取，这就是菩萨的勇气！

所以三乘所为就是指菩萨这么有勇气，什么都要证。三乘出离就是指这个。

▲原因就是“色等不可得故”，其中的道理是——

三乘行者修的时候面对的都是自己的心，要调自己的心。

调心跟心对对境了悟得有多深、多广、多全面有关系。

圆满地了悟对境，就是大乘的修行；声闻独觉虽有了悟，但没有那么深广。

所以声闻独觉虽然对自己的心也有调，但是没有调得这么圆满，因为他了悟对境不圆满。

所以不管对境是有情还是无情，心了悟对境时若不深广透彻，调心也无法圆满。这是关键！

“色等”指面对一切有情无情，修得最圆满的就是空性——不可得。

而且修空性时，是以菩提心大悲心大慈心来摄持，并且是从无边正理的角度来修。

如果是这样修，就可以深广透彻全面圆满地了悟对境，这样心也就调得最圆满。

要了解，声闻独觉没有“色等不可得”，菩萨才有。

应成认为声闻独觉要了悟空性，虽然有了悟，但不够深广圆满。

所以“色等不可得”应该理解为圆满地了悟空性。

⑧供养不清净：未正住故供养不清净，⑨颠倒所行：修习施等可得故颠倒所行相。

这两个是声闻跟独觉资粮道的阶段，即凡夫的阶段，在这个阶段他们有什么问题。

我们对他们供养时，他们不是清净的供养对境。

因为他们对供养的物资上还是会执著，这样就变成我们供养的功德就减少了。

从供养的角度来说，他们没有资格作为供养的对境来接受供养。

原因是他们只有懂补特伽罗无我，不懂法无我。

意思是供养的对境是法，他们对法上执著。

虽然他对自己不执著，但是在法上面执著，就变成不清净了。



“未正住”：了解法无我，就是正住；未了解法无我，就是未正住。

由于他们对法执著，所以造成(我们的)供养不清净。

刚刚是我们把他当作供养的对境，现在是他们自己修布施时也会变成执著。

“修习施等可得故颠倒所行相”：意为修布施等善行时，他做不到不执著的布施。

以上都是讲声闻独觉资粮道的行的方面，当然做这些行为的时候也有心法。

把以上各各的心法认出来作为对境，就是九个执实的能取。

**如是等中，能取分别如前，是修道之加行阶段之九中具境。**

面对这九个对境而执著，就是第一个执实能取分别。“具境”就是有境。

(音频八事七十义 2017HK-117)

#### 四、修道执假能取分别 (9)

**根本颂：**设有情及因，由彼所摧害，故是属修道，余他九违品。

“分别”就是执著心，这个执著心的对境就是执著心的所缘境，这个所缘境即“能取”。

这个能取有两种：执实的能取、执假的能取。因为——

能取本身肯定是有境，它抓对境：对境是假有的就是执假的能取；对境是实有就是执实能取。

有境包括能诠的声音、心法、补特伽罗等三类。心类学中学过。

我们平常讲的身语意也是有境，因为由身语意来造业的时候有一个对境。

当然有境的这三个里面主要还是心法；身语意三个里面主要是意。

能取是有境，所以对于能取，有时可以说心法，有时也可以说跟着心法的声音和补特伽罗。

执假能取的对境是假有，什么样的假有？“有情及因”意为怎样了悟补特伽罗是假有——

补特伽罗是以五蕴来安立，这样的道理了解了，就等于是了解补特伽罗是假有。

即：补特伽罗不是蕴上可以找得到，或说蕴不是补特伽罗，补特伽罗完全是依五蕴来安立而已。

“设有情”就是安立有情，是施設法(安立法)与施設依(施設处)的关系。“因”是施設依。

补特伽罗或有情是施設法；五蕴是补特伽罗的施設依。所以补特伽罗是假有(施設有)。

“设有情及因”等于执假的能取的总的定义就讲出来了。

执假能取的对境需要是假有，就是像上面讲的这样的假有。

要认清楚：这个是施設依、那个是施設法。依靠什么样的施設依安立出施設法，这就是假有。

施設义是另外的意思，即寻找中最后可以找得到。现在不是讲这个。

他的有境对施設法与施設处之间的关系了解了，就等于是他的对境是假有。

如果他对什么是假有不了解，怎么可以说他的对境是假有呢？

“由彼所摧害”：施設处与施設法的有境是执著心。

第一句“设有情及因”讲的是执假能取；第二句“由彼所摧害”讲分别。

第一句表面上看起来好像是讲执假能取的对境，实际上讲的是有境本身。

刚刚讲过，“执实能取”和“执假能取”是对境(或所缘境)；“分别”是有境执著心(趣入境)。

如是云者，违逆品能取次分别，有情施設，及于彼安立之因，唯是显现之具境者，是由修道正摧故，是与彼相属之九种具境（藏文这里似乎没有此二字）。

①“违逆品”和②“能取次分别”这两个都指的是执假能取分别。

③“有情施設，及于彼安立之因，唯是显现之具境者”，这三个都是说执假能取分别。

④“是由修道正摧故”：修道阶段所要正摧灭的，就是执假能取分别。

“是与彼相属之九种具境”：把它详细列出来的话有九种。

“之…具境”是指“…的有境”。藏文的根本颂里有“之”：“设有情及因”之“由彼所摧害”。

“由彼所摧害”的“彼”指修道，即明义释中所说的“是由修道正摧故”。

所以，修道摧灭的不单单是执实的有境的分别心，还有执假的分别心。

执假的分别心很细，比如修空性的时候还执著，那就是很细的执著。

所以执假分别心生起的时候，已经是不执著的状态的样子。那时还执著，就是执假能取分别。

在不执著的样子中还执著，这是很难认出来的，所以是很细的。

执假分别比执实分别要细，在修道时连这种很细的执假分别也能摧灭。

“是于彼相属”：“相属”指与它同类的，有好多，略分有九种。

执实能取分别和执假能取分别的分别心都是一样的，都是执著心。

分别心执著怎么执著（趣入境）是一样的，但是执著心的所缘境不一样。

所以能所取四种分别心各分九，是指这些执著心各有九个不同的所缘境，不是执著心本身分类。

云何是九行相，中间二颂宣说。

**根本颂：**①②③如彼之体性，三智之障三，④静道⑤真如等，相应不相应，

⑥无等及⑦苦等，⑧诸烦恼自性，⑨无二中迷惑，许为次分别。

贾曹杰大师把这九个分六段：以道的障碍分三；第二是道的体性；第三是道的所缘分二；

第四是道的差异；第五是道的所断；第六是行相来分。

这九个都是执假能取，他肯定有一个对境。

“执假”的“假”是假有，菩萨修行时会特别一直有观：所有的补特伽罗都是假有。

观的同时自己执著——对自己观假有的心也会执著。

比如，我们很喜欢菩提心，认真地修菩提心，同时也会对菩提心执著。

同样，很喜欢修空性，同时对空性也会执著。

这里也是，对假有一直观，同时也会执著。应该说不是对假有执著，而是对想假有的心执著。

比如喜欢修空性时，应该说不是对空性喜欢，而是对空正见喜欢、对空正见执著。

现在要认出来，假有的想法是执著心的所缘境。假有的想法有不同的九个，要分出来。

如是云者，①未全然了知一切相故迷惑于一切相智之障，②未全然了知一切道故迷惑于道相智之障，③未全然了知一切故迷惑于一切智之障，④未全然了知般若波罗蜜多故迷惑于一切寂靜之道，⑤未全然了知色等所知及真如故迷惑于与真如相应不相应，⑥未全然了知魔等之自性故迷惑于无平等性，⑦如言执义故迷惑于苦等谛，⑧未全然了知贪等之自性故迷惑于烦恼本性，⑨未全然了知所取能取之性相故迷惑于无二，如是等中，如前是能取次分别，许为

修道之心心所，正趣阶段之九种具境。

①②③如彼之体性，三智之障三(道的障碍分三)：①未全然了知一切相故迷惑于一切相智之障，②未全然了知一切道故迷惑于道相智之障，③未全然了知一切故迷惑于一切智之障，

①和②是声闻独觉的资粮道修行者；③是凡夫们。

“三智之障性”：三智是智慧，三智的相反是盖障。

道智跟一切相智的盖障是声闻跟独觉资粮道的那些修行者，他们对佛的一切相智果位看不到。所以他们对一切相智相反的盖障是满满的。

同样，他们也看不到菩萨的修行有多殊胜，所以在道智这方面的盖障也是满满的。

从菩萨修行者的立场来说，对一切相智和道智满满的盖障是非常在意的：不可以有盖障！

所以他们心里对具有相智和道智障碍的补特伽罗非常反感。

但是这样的修行人会尽量修假有：对于有这样盖障的补特伽罗我不可以反感，他是假有。

他对这个特别重视，如果不重视，就会执著，会更讨厌。

比如学佛的人在没学佛之前，对造恶业的众生不会那么反感，学佛之后对那些众生就开始烦。那怎么样能不烦呢？就是要多重视那样造恶业不学佛的众生是假有，一直这样观就不会反感。所以菩萨对不修道智不修相智的人一直观假有，如果不这样观他就会非常烦。

他这样观假有的时候，对观假有的心上面就会执著，这就是“执假能取分别”。

即：观假有的心本身是执假能取；对它执著就叫“执假能取分别”。这有点复杂。

不修道智和相智的人是谁？当然可以说整个声闻独觉，但是从开始来说就是资粮道们。

连基智都不修、或连四圣谛十二缘起都不碰的，就是轮回中执著得不得了了凡夫。

对基智的盖障满满的就是凡夫，在轮回中越来越陷入得越深。

菩萨对此刚开始时会烦，怎么样能不烦？就是观假有。

但是这样观时，对观假有的心又会执著，于是执假能取分别就出来了。

认执假能取分别首先要认对境“假有”，即第①第②的声闻独觉的资粮道行者及第③凡夫们。

补充解释①②③：有法是声闻和独觉的资粮道行者——

①未全然了知一切相故迷惑于一切相智之障，(小乘资粮道行者的障碍)

由未全了知一切相，其结果就是对一切相智迷惑，对一切相智的障碍就出来了。

这些资粮道们对修一切相智方面根本就不会想，更不会付出修。

在这个方面有很大的障碍，这个障碍就是“迷惑于一切相智之障”。

障碍特别大的原因是，他心里完全不了解我们的心有了解一切相的本质。

★我们的心就有一切相智的本质，心的本性是非常清静，它本能地可以展现一切诸法。

他对这个心的特别本能不能了解，所以他不会追求证得一切相智。

如果他把暂时盖住的执著心和执著心的习气去掉，诸法都会马上显现出来。

“一切相”有这个意思：好像心上面能够显现诸法，有这种本质。“相”是能够显现。

他对此完全不了解，所以他不相信。所以佛对小乘要专门开示佛性。

像《如来藏经》，主要针对的是小乘的行者，因为他们完全不相信我们能成佛。

同样的道理，他们不相信我们的心有诸法可以显现的这种本能。

“一切相”的“相”在心法上面解释时有这种意思：心法上面它可以显现性质清净。

小乘对此不了解，所以他对修一切相智方面完全迷惑，于是障碍就出现了。

### ②未全然了知一切道故迷惑于道相智之障，(小乘资粮道行者的障碍)

声闻道、独觉道、大乘道是一条线，比如显教、密教。显教里有小乘、大乘，都是一条线。

而且一个可以帮助另外一个，比如修三主要道——

要修好空正见，则菩提心要掌握；要修好菩提心，则出离心要掌握。

所以空正见是否修得有力，要靠菩提心；菩提心正不正确，要从出离心来看。

就是这样互相绑在一起，互相之间有一种很深的关系。

小乘对此不懂，认为小乘和大乘是不同的道路。

“未全然了知一切道”就是对于三个道之间怎样互相辅助不了解。

所以修道智方面他们出现很大的障碍，根本就修不起来，即“迷惑于道相智之障”。

第①和②就相当于小乘的资粮道。

### ③未全然了知一切故迷惑于一切智之障，(凡夫的障碍)

基智方面不可说小乘的资粮道，小乘的资粮道行者在基智方面是蛮强的。

这个是针对完全不想学佛的凡夫说的。

“一切”指我们轮回和涅槃的宇宙清净和不清净的世界，归纳起来就是四圣谛，就是基。

轮回的整个宇宙归纳起来就是苦谛集谛；涅槃的整个宇宙归纳起来就是灭谛道谛。

凡夫不了解整个大自然的清净和不清净的宇宙的本质——四圣谛。

了解了这个就等于了解了四圣谛，了解了四圣谛就等于修基智上面没有障碍。

凡夫不了解大自然的本质，所以他修基智方面的障碍就出来了，即“迷惑于一切智之障”。

“一切智”也叫“基智”，都是指整个清净和不清净的情器世界。

在这个方面觉悟了，就是“一切智”，有时叫“基智”。

小乘在修一切智方面没有障碍，凡夫就有这个障碍。

### ④静道(道的体性)：未全然了知般若波罗蜜多故迷惑于一切寂静之道，(凡夫的障碍)

前三是智的障碍。这个是道的体性的角度，也是凡夫。

凡夫迷惑的地方就是一切寂静之道，一切寂静之道就是成佛的道路。“一切寂静”是佛。

大乘的五道就不用说了，连声闻独觉的道间接来说也是对成佛方面有帮助的道。

对这个方面有迷惑的，就是不想学佛的众生。

成佛这条道路的真正名字就是“寂静之道”。

因为我们修行就是调心，最后成佛时调到最寂静，这种寂静实际上就是执著心要对治。

执著心要以空正见来一直慢慢调伏或去除，越来越寂静，最后就是一切寂静。

★还有一个重点需要了解，缘起赞：了解缘起空之后，才可以把世尊的整个教法变成一条线。

修次中篇把整个世尊的教法分成三个等级：一是完全不讲空性之前的业因果的层面；

二是讲空性时的一些比较粗的道理；三是然后再讲真正的空性。  
所以我们了解空性之后，才可以看到世尊的整个教法是一条线。  
所以这里讲，你不了解空性，那么你就看不到世尊的整个教法是一条线。  
所以了解空性之后，可以把世尊的整个教法排列出来；不了解空性则排列不出来。  
同样，了解空性之后，可以把整个小乘大乘都连接起来。  
缘起赞说，了解了空性之后，对世尊开示的其它的法也能够相信。  
意为了解空性的法之后，对于世尊教法的整个架构就能够认识。

“未全然了知般若波罗蜜多故迷惑于一切寂静之道”，  
这里讲的是菩萨对这个刚开始时非常反感，为了不反感，他就修假有。  
修假有时，他又会对假有的认知上执著。这是蛮复杂的。（即执假能取分别）

(音频八事七十义 2017HK-118)

执假能取分别的九个分六组，这九个都是所缘境。

“执假能取分别”的所缘境是“执假能取”；执假能取的所缘境就是这九个。

⑤真如等(道的所缘-空性)：未全然了知色等所知及真如故迷惑于与真如相应不相应，  
小乘的道的所缘是四圣谛；大乘的道的所缘是空性。

第⑤迷惑的对象是“色等所知于与真如相应不相应”，这等于是对空性的迷惑。

★“相应不相应”是蛮有趣的，我们要了解一下。

“色不异空,空不异色”是很深的道理,是对前面的“色即是空,空即是色”了解之后再要悟的。  
这当然是相应的，不是不相应，要相应到“色不异空，空不异色”的程度。

相应是很深的道理，所以对这个悟就非常难。怎么理解——

中观应成来说，执著心是烦恼障，“执著”指诸法是真实中有或诸法是自性有的想法。

所知障是指诸法有自性有的显现，但是没有自性有的执著。

“自性有的显现”意为是与自性空不一样的状态，与自性空有一个距离。即色异空、空异色。

色不异空、空不异色是对治所知障的道理；色即是空、空即是色是对治烦恼障的道理。

比如诸法对我们显现的时候，没有自性空的显现，所以等于是跟自性空有一个距离。

因为有距离，所以叫色异于空、空异于色。都认可了，但还是有距离。

色即是空、空即是色不是完全地认可，它是在成立的当中。

成立的是：是色，所以是空。比如：庄严佛净土者，即非庄严，是名庄严。

是在成立当中，不是已经认可了。

这里说的是：色不异空、空不异色，与色即是空、空即是色，这两句之间的道理有差异哦！

前者是对色法跟空这两个都是认可的，都已经了解了；后者是还没有了解的层面。

色即是空、空即是色，是用色法来成立空性；用空性来成立色法。是正在成立，不是已经成立。

色不异空、空不异色，是两个都已经成立了——

即色即是空应该成立的空、以及空即是色应该成立的色，这两个都已经成立了。

虽然这两个都已经成立了，但还是有点距离感，处理这个距离，就是色不异空、空不异色。



这个距离感不是烦恼障，是所知障。

以中观应成来说，对治所知障需要达到色不异空、空不异色的力量。

这里是迷惑于“色等所知于真如相应不相应”，意为面对所知障时，所缘没有清除。

其原因是没有了解，所以迷惑。所以理由是“未全然了知色等所知及真如故”。

“全然了知”就是对这四个了解得非常圆满。

即对色即是空、空即是色；色不异空、空不异色全面了解，这里特别是指后面的两个。

中文与藏文顺序相反：色不异空、空不异色；色即是空、空即是色。差异很大。次序很关键。

“全然了知色等及真如”：把它改成心经的句子，即——

全面了解色等所知即是空、空即是色等所了；色等所知不异于空、空不异于色等所知。

“全然了知”的重点是后两句，这两句是更深的道理。后两句没有了知，等于前两句未全了知。

就是说，有没有全然了知，要以后面两句为标准。

“未全然了知色等所知及真如故”等于全然了知的要求是这四个完整，特别是后两句。

这四个是面对所知障时的所缘境，或说：为得到一切遍智而断除所知障的所缘境。

⑦**苦等**（道的所缘—四圣谛）：**如言执义故迷惑于苦等谛，**

为了得到解脱而修的所缘是四圣谛；要得到相智的所缘就是色不异空等四句的道理。

对四圣谛真的会修的是菩萨们。声闻独觉虽然有修四圣谛，但是不如菩萨。

菩萨对此没有迷惑，从菩萨的立场来说，小乘有迷惑。

迷惑的对境这里讲的是“苦等谛”，但实际上是小乘没有了解到四圣谛上面的空性。

对四圣谛和四圣谛上面的空性都了解，才可以对四圣谛了解透彻。

四圣谛上面的空性是在第二转法轮时才讲的，第一转时有讲四圣谛，但未讲其究竟实相空性。

“如言执义”就是小乘对四圣谛就像第一转法轮表面上讲的，非常重视，把它当成究竟状况。

实际上四圣谛的究竟状况是更深一层的，是空性的层面。

而不是苦谛是怎样苦、集谛是其怎样的因、灭谛是怎样灭除苦、道谛是怎样得到灭谛的果位。

这些都是四圣谛的表面的层面。小乘对此执著，就是把它当成了究竟。

“如言”即小乘就是像第一转法轮讲的那样从表相上去理解四圣谛，没有透彻了悟，故迷惑。

⑥**无平等**（道的差异）：**未全然了知魔等之自性故迷惑于无平等性，**

“无平等”就是道的差异，指小乘跟大乘中间有非常大的差别。

当然大乘胜过小乘很多，但从小乘立场，他觉得在对自己的帮助方面（小乘不考虑对别人帮助），大乘跟小乘差不了多少，甚至可能有些地方还不如小乘。

所以他非常迷惑，他不知道有这么大的差异。

广论中讲菩提心时有讲到两个欲求心要具备：一个是自利的欲求心、一个是利他的欲求心。

利他的欲求心大家都知道，很重要，菩提心生起要靠大悲心，要自他交换。

★那自利的欲求心怎么重要呢？也很重要，关键是菩提心会坚固起来。

如果菩提心生起时，自利的欲求心不是那么完整的话，菩提心就不会那么坚固。为什么？

因为对成佛这条道路，他不觉得会对自己有帮助，这个认知就没有那么完整。

如果这个认知不完整，他就会认为走小乘的路可能对自己的帮助会更大。  
这种想法出来，很快就会落入小乘，菩提心不会坚固。  
所以自利的欲求心对菩提心也是非常关键的。  
像我们平常说，菩提心多好对我有多重要，对他人好就不用说了。“对我好”的认知很重要。  
所以我跟你们讲的是，生起菩提心为什么需要有自利的欲求心，这很重要。

这里是讲小乘的迷惑在哪里，他们的迷惑是认为大乘这条路对自己帮助不大，不如小乘的法。  
“迷惑于无平等性”：大乘法对我们的帮助和小乘法对我们的帮助是完全不可比的。  
小乘的法对我们的帮助是百分之一分的一部分；大乘的法对我们的帮助是百分之百。  
这种认知是很重要的，没有这种认知是落入小乘的主要原因。  
这是在道的差异上的迷惑。这个差异是存在，小乘由于没有了解而迷惑。  
迷惑的原因是，对修行时对自己有伤害的烦恼魔的本质没有那么了解。

★比如说面对烦恼的力量，用小乘的出离心对治，跟用大乘的菩提心对治相比——  
后者相当于从四面八方来打它，所以烦恼魔无论从四面八方什么角度都无法存在。  
比如有菩提心的人，没有我爱执，对他人满满的爱，在这种情况下烦恼起不来。  
小乘行者面对烦恼时，只是用没有独立实质有的我的道理来对治。  
他对有情没有可爱亲切的心，所以他面对烦恼的时候很辛苦。  
而大乘行者有了菩提心之后面对烦恼时，烦恼根本没有落脚的地方。  
所以烦恼根本没有生起的地方。即使有了烦恼，以菩提心的力量，从四面八方各种角度对治它。  
小乘看不到这些，不知道有这些角度可以对治，他只会从一个角度对治烦恼。  
比如说我们打仗，从这里也可以打、从那里也可以打，而小乘看不到，只从一个地方打。  
“未全然了知魔等之自性”，就是不知道魔的全体性。  
全面的体性指从菩提心对治可以有很多的角度，这些角度他没有看清楚。  
这个看不清楚，所以他肯定看不到菩提心的优点，即大乘法的优点，“故迷惑于无平等性”。

⑧诸烦恼自性（道的所断）：未全然了知贪等之自性故迷惑于烦恼本性，

这也是对小乘说的。小乘和大乘同样都是把烦恼当作所断，但是怎么对治差别很大。  
一个是完全了解烦恼的本质；一个是没有完全了解烦恼的本质。  
完全了解从两个角度说：大乘把佛的果位分为法身跟色身。法身分为自性法身跟智慧法身。  
自性法身又分为客尘清净的自性法身和自性清净的自性法身，这两个都是在心上面讲的。  
智慧法身就是心的本质。客尘清净和自性清净都是在心上面讲的。  
比如客尘清净和自性清净都是讲眼前看的时候有烦恼这样的心，但本质上有清净的地方。  
这个清净的地方有两个角度解释：一个叫客尘清净、一个叫自性清净。  
烦恼的心是很烦，实际上它的本质有两种清净，即客尘清净和自性清净。  
如果自己当下能这样认识，那对将能够得到客尘清净自性法身和自性清净自性法身就有帮助。  
客尘清净是要认它是客尘，完全是外面短暂来的而已，不会成为本质。要认出来这点。  
自性清净意为原来一直有的状态，这个认出来就是自性清净。  
菩萨对两种清净都有认，所以他将能够证得自性清净的自性法身和客尘清净的自性法身果位。

小乘虽然有修行，但是他对客尘清净和自性清净都没有认出来。  
所以虽然他也有对治烦恼，但是对于心在烦恼时候的真正的心的本质没有认清楚。  
所以无论他怎样修行，也不会得到自性清净的自性法身和客尘清净的自性法身，肯定得不到。  
“迷惑于烦恼的本性”指的就是他没有了解我们的心在烦恼的时候的这两种本性。  
为什么迷惑？因为没有了解。此与前面的几个是一样的。  
不管没有了解也好、还是迷惑也好，对境有两个——  
我们的心很烦的当下就有客尘清净和自性清净的本性，这个本性是一直有的。  
面对所断的时候大小乘就有这么大的差异：一个是认识所应断的本质；一个是没有好好认识。

⑨**无二中迷惑**(道的行相)：**未全然了知所取能取之性相故迷惑于无二，**

对此有两种说法：一个是宗大师的说法；一个是贾曹杰大师的说法。  
贾曹杰大师是说对粗的法无我迷惑；宗大师是说在道的行相方面的迷惑。两种都可以解释。  
因为对能取所取无二方面的迷惑，可以说是行相方面的迷惑，也可以说对粗品法无我的迷惑。  
因为粗品的法无我是可以看得到的；道的行相是能取的道本身跟所取的所缘之间有体性异的想法。  
“迷惑于无二”：能取所取是体性一，不是体性异，所以不是二。  
对这个方面迷惑，修的时候就对能修的道与所修的对境执著：一个在这里、一个在那里。  
对这个行相也可以这样理解：我们修的真正目的是对境跟有境最终要变成一个，并为一体。  
比如成佛后叫“如来”，意为心完全到达如所有性里面，永不分离。  
所以修的时候分开来修，就是修的行相的障碍。  
“迷惑于无二”即能取所取没有并在一起修。这也是对小乘说的。

小乘修到无学道得到自己的果位时，有时打坐，有时他就休息一下，  
大乘则不是这样，大乘到无学道后是恒时修，乃至有虚空，佛恒时存在。  
而且一直是入定当中，心与对境永不分离。  
大乘跟小乘达到各自的果位时，一个是对境跟有境永不分开；一个是没有达到永不分的。  
原因是：小乘在刚开始时就没有这种认知，他没有那种“乃至有虚空”的**勇气**，  
也没有**认识**心的本质就有这种功能，所以他修行时不会像大乘那样付出，所以对无二有迷惑。  
我是觉得宗大师的解释比较究竟。贾曹杰大师为什么讲这是粗品的法无我，不太清楚。

**如是等中，如前是能取次分别，许为修道之心心所，正趣阶段之九种具境。**

所缘境有九种，具境(即有境)也有九种。  
前面讲过，为了认明执假能取分别，首先要认其所缘境执假能取的九个。  
执假能取有九个，那么执假能取的境也有九个，这个也要认。  
现在是执假能取的对境九个认了之后，它的有境也有九个，即再上面的有境就是分别。  
**断除修道违逆品诸四种分别，当知彼对治之四行相亦有彼分类之不同。**  
面对违逆品(所对治)有四个不同；能对治也有四个不同。  
执假能取分别是所对治，(相应的)能对治的修入定空性也有九个。  
同样，执实能取分别、退转所取分别、趣入所取分别各各都有九个对治。

### 【第7<sup>(48)</sup>义】无间顶加行

**定义：**第48义（应改为「至顶加行」第7义）：在《现观庄严论》的「无间三摩地」中，「以总修三智、超越大乘资粮道的般若所摄持，并能直接产生〔无间顶加行〕自身之果——相智——的究竟菩萨瑜伽」就是「无间顶加行」的定义。它与「相续后际的圣智」同义。

无间顶加行就是快要成佛了。从无间三摩地一入定就直接成佛。无间就是与成佛之间没有隔。

如前，唯断除一百零八种分别行相之同时，断除彼等所摄之一百零八种烦恼，而圆满一切功德胜利，是菩萨住于修道之能依，以中间偈颂宣说。

趣入所取分别、退转所取分别、执实能取分别、执假能取分别各有九个，共三十六。

欲界、色界、无色界等三界各有此四种分别心，所以共有一百零八种分别心。（这是修道）我们内心的执著心有粗细的差别，对境也有差别。

“如前”：以前学过见道所要治的也有四种分别心，三界共一百零八种，即下面所说——「彼若生起，由欲界、色界、无色界等之差别，由四分别各有九行相，断除所取能取分别之一百零八种行相，由断除彼等所摄能生分别之一百零八种烦恼习气，证得缘起法性。为于彼中得自在故，当于彼数数修习，此中偈颂：『次由入师子，频申等持后，随顺及还逆，观察诸缘起。』」（《明义释》P96）

这是见道的时候，也有讲三界共有一百零八种分别心，带来一百零八种烦恼。

菩萨对治所知障的时候是连烦恼障一起对治，这是中观自续派狮子贤菩萨的立场。

应成派主张先要断除烦恼障，然后断除所知障，必须要有次第的。

因为应成派认为，烦恼障跟所知障是一条线，只是粗跟细或强跟弱的差别。

比如，执著是烦恼障；显现是所知障。都是关于有自性方面的。

烦恼就是抓执著，所知障只是显现，没有这么强，但还是在实有这方面解释。

按照中观应成的这种解释，首先必须要面对强的粗的这块，然后再去除弱的细的那块。

自续派认为法我执是所知障；补特伽罗我执是烦恼障。不是按粗和细、强跟轻说的。

这两个是不同的性质，不是一条线的样子。但是它的生起是有关系的——

所知障法我执生起，所以才能够生起补特伽罗我执。

所以补特伽罗我执与法我执，或烦恼障跟所知障有因果的关系。

菩萨是从根——法我执那边对治，同时它生出来的烦恼障或补特伽罗我执也会断除。

这里就讲修道顶加行时，他有断除百零八种所知障，同时百零八种烦恼障也有断除。

所以这里说“断除一百零八种分别行相之同时，断除彼等所摄之一百零八种烦恼”。

这个道理在前边见道的顶加行时讲过，“如前”就是这个意思。

见道的时候是遍计的；这里修道的时候是俱生的。

见道的时候遍计的百零八种所知障或法我执对治的同时，百零八种烦恼障也有对治。

菩萨没有必要专门对治烦恼障，他在对治所知障的同时对治烦恼障。

修道的时候对于俱生的烦恼障和所知障也是一样，同时断除。



断除的结果，就是得到圆满的功德。即“而圆满一切功德胜利”。

因为有情心的本性就是清净，或者说有佛性，能看到诸法清净的本质。

“清净”的意思是诸法能够在(心)上面显现，并且(心)对诸法可以了别，此即唯明唯知。

“唯明”意为心是清净，能够显现。清净就是像镜子一样，所有的东西都可以在上面显现。

“唯知”是能了别的意思，心对是非有无能够分辨出来。

心具有了悟诸法的本能，只是它被烦恼障和所知障盖住了，把盖障去掉，自然可以全部看到。

见道顶加行时已经断除了遍计的，修道是断除俱生的，俱生的断除就等于全部断除了。

这里说，断除了一切烦恼障和所知障等盖障的缘故，心的了悟诸法的本质就会出现。

所以说“圆满一切功德胜利”。这是靠菩萨的修道，故“是菩萨住于修道之能依”。

三界烦恼：欲界对色声香味触执著；色界对内心的禅乐执著；无色界对接近愚钝的舍受执著。

这就是我们通常说的欲界、色界、无色界各有各的执著或烦恼。

但是我们没有分三界烦恼的来源我执，三界烦恼的来源分别是各自的我执。

实际上是有的，从明义释这里可以看出来，从逻辑推也是要有的。

不仅是补特伽罗我执，三界的法我执也各有不同的。

欲界的色声香味触的烦恼的来源，就是欲界的补特伽罗我执；

欲界的补特伽罗我执的来源，就是欲界的法我执。

上二界也各有不同的烦恼；烦恼来源于不同的补特伽罗我执；补特伽罗我执来源于不同的法我执。

比如：出家人有出家人的补特伽罗我执；在家人有在家人的补特伽罗我执。

先生有先生的补特伽罗我执；太太有太太的补特伽罗我执。分多一点的话，就是这些道理。

他们各有各的补特伽罗我执，同样也各有各的法我执。

中论第二十二品的第一偈讲到如来的补特伽罗无我。

讲这个的目的不是如来自己不要执著，因为他早就断除了执著。

讲如来上面的补特伽罗无我的原因是，

我们现在是欲界的补特伽罗我执在，我们的补特伽罗我执有好多层次。

比如我有先生的位置、有老师的位置、对于我的老师来说我是弟子的位置…各种不同的位置。

在每个不同位置上都有不同的补特伽罗我执。

所以仅从今世的角度，我的补特伽罗我执就有好多。

如果超越今世从来世的角度，我要投生什么地方、什么家庭，或者我要解脱、成佛。

这样就把补特伽罗我执扩展到来世或很远。我的补特伽罗我执又有好多层次。

不同的补特伽罗我执的来源就有不同的法我执。

★我要说的是，中论第二十二品时，虽然前面已经讲了补特伽罗无我，

但是最彻底的补特伽罗无我，是连我们将来要成佛的最究竟的补特伽罗上面的执著也要破除，

对这个也要了解为无我，这才是彻底地破除补特伽罗我执。

因为对将来我们要成就的佛的执著，相对来说是“最值得的执著”，是最难破除的。

第二十二品对如来上面讲无我，原因就是这样的。



所以我们的补特伽罗我执的破除有好多层次，不是只有一种补特伽罗我执。  
我的意思是我们现在这边讲的，在一个执著心上面，  
欲界、色界、无色界各有各的趣入所取分别、退转所取分别、执实所取分别、执假所取分别。  
同样，三界各有各的补特伽罗我执、各有各的法我执。这个道理要懂，也很重要。

如常时诸病，痊愈获安稳，恒修众生乐，圆满诸功德，  
如大海河流，胜果所庄严，大菩萨彼中，恒时为依附。

有的病很难治，要慢慢治才能治好，俱生的烦恼障所知障也是需要长期才能治好。  
所以修道要长期对治，即“恒时为依附”，要长期依靠能对治的修道顶加行。  
显教来说，两大阿僧劫都在修道阶段，所以要耐心地修，不是只吃几付药就可以解决的。

立三千士夫，声闻麟喻德，菩萨正离生，众善为譬喻，  
由无量福德，唯佛陀无间，无间三摩地，彼一切相智。

暖、顶、忍、世第一法、见道、修道等六个顶加行已经讲完了。顶加行就是对治所对治的。  
修这些顶加行的结果就是得到无间三摩地，再之后就是成佛。  
这里是解释无间三摩地。首先是解释佛的功德。  
然后说，跟这么殊胜的佛中间没有距离，就是跟佛差不多了的意思，一入定就成佛了。  
所以要讲这个无间三摩地有多殊胜，讲佛多殊胜就可以了。  
这里讲佛陀多伟大：把三千大千世界里所有的众生带到不同的道路。  
即把声闻种姓者带到声闻资粮道；把独觉种姓者带到独觉资粮道；把大乘种姓者带到…  
这样的功德就太大了！“立”就是安置在道路上的意思。  
把种的善根当作比喻，比这个更无量无边功德的就是佛陀。  
先讲佛陀多殊胜，与这个殊胜的佛陀中间没有隔，就叫无间三摩地。

所缘为无性，许增上正念，行相寂静中，爱说者常难。

这里讲四个：成佛之前最后的无间三摩的所缘、增上、行相、深奥。  
无间三摩跟后续三摩地是等同，即第十地最后的无间道。现在是解释这个无间三摩地。  
“所缘为无性”就是修空性的意思。“增上正念”就是菩提心。  
“行相寂静”就是所有的障碍都没有，连所知障都没有，但是不可说所知障断除。  
无间道和解脱道的差别：无间道是没有；解脱道是“将不会有”肯定起来了。  
即快要成佛的阶段，所有的障碍都没有了，连所知障都没有了，烦恼障当然没有。  
但是不可说：所知障没有，是不是一切相智出现了？还没有。  
一切相智是在后面的解脱道才出现，这时才肯定断除。  
“爱说者常难”：它太深奥，所以很多众生很难理解，所以很多诤难就会出现。

①“所缘为无性”：“如来者，即诸法如义”，如所有性是什么，就是如来，对如来就这解释。  
意为：空性是什么，佛就是什么；佛是什么，空性就是什么。就是这种答案。  
“佛是什么”其实就是“佛的心是什么”，因为佛最终就是心。答案：佛的心就是空性。

所以“如来者，即诸法如义”就是“佛的心是什么”或“空性是什么”的答复。

如果是这样，佛的心就是跟空性一体，完全不分开，永远入定。

如果再问：从什么时候开始入定？从十地最后的无间道的无间三摩地开始入定。

然后就在这个缘空性定的三摩地中直接成佛了。

所以“所缘为无性”意为佛缘空性是什么时候缘的？是无间三摩地的时候缘的。

②“**增上正念**”：“正念”指菩提心。它缘空性时候的增上缘就是菩提心。

以菩提心为增上缘而入定。“增上缘”就是主要的缘的意思，即影响最大的缘。

他入定时最主要的影响动机就是菩提心，即他是以菩提心的力量来入定。

所以我们不要这么想：佛是想享受而入定空性，不是的。凡夫是以心想平静来入定。

佛不是为自己享受，他的目的是利益一切如母有情，为此，心的一切力量要爆发出来。

★而他的心是必须要结合空性，心的力量才能爆发出来。

所以他的心结合空性的目的是把心的能量爆发出来，能量爆发的目的是利益一切如母有情。

所以是谁推动他让他**入定空性**？就是**菩提心**！这很重要。

《入菩萨行论》第九品：「摩尼如意树，无心能满愿，因福与宿愿，诸佛亦现身。」

意为：佛陀是前面有菩提心的力量，成佛之后根本不需要想，众生若有因缘，佛时时会出现。

没有分时间、空间、对境等，什么都没有分，他利益众生的力量恒时存在。

原因是：他在前面修行的时候一直是以菩提心的意乐而修的。

★比如说每一次入定空性都是以菩提心的意乐：为了利益一切如母有情，我才入定空性。

特别是在最后快要成佛时，他以非常强的利益一切如母有情的心一入空性，就永远入在那里。

所以在中间他不会想，要利益的时候完全没有必要想。即“无心能满愿”。“如意树”是比喻。

意为：佛不需要想，但是还是可以满足所有众生的愿望。

所以快要成佛的时候，他的意乐很重要。

他的意乐是：为了利益一切如母有情，我的心的能量要爆发，为此我的心要入于空性里面。

这样的意乐的结果，就是后面不需要想，自然就有的。

比如念六字大明咒时，心里想我要念一百零八遍或一口气念多少遍，

这个意乐就会带来后面自然会念，不用想就把后面整个推动起来。

当然这个仅仅是个非常小的比喻，与所喻成佛的事差得非常远。

(音频八事七十义 2017HK-120)

这里讲无间三摩地的所缘是什么、修的是什么、修的时候心主要是以什么力量推动起来。

「**嗡 索巴瓦旭哇 萨瓦哇嘛 梭巴瓦旭多杭！ 嗡 修 耶 涅達賈納 班雜娑巴瓦 唉嘛郭杭！**」

像大威德金刚的两个咒语就是法身为道用的修行，前面必须要结合发四无量心。

发四无量心之后马上接着修空性，即入定空性之前必须要发菩提心。

★因为入定之后，自然配合众生根器、众生因缘的色身就展现出来了，色身是从法身来的。

从法身出来的原因是，入定法身的前面是以菩提心为动机来入定的。

“为利众生要成佛”就等于为利众生我证得法身的果位。真正的利益者是报身跟化身。

报身跟化身是从法身来。那为什么能够从法身来？

★因为在修之前，是以心里有非常猛非常强大的想利益众生的意乐来入定空性。

大威德金刚的长轨里有“三身为道用修法”。先修法身为道用，再修报身、化身为道用。

修法身为道用主要就是上面的两个咒语，一个是对境的空性、一个是有境的光明心。

在修法身为道用之前要发四无量心——「惟願一切眾生具足安樂！惟願一切眾生遠離痛苦！惟願一切眾生不離安樂！一切眾生令皆安住於不為世間八法及二取分別所動搖之平等舍！」

法身为道用就是用光明心来缘空性，所以在它之前必须要发大的愿，要有这样的勇气。

主要是法身后面要有任运的报身跟化身出现，为此，修法身之前要发菩提心。

显教这里也是一样，“许增上正念”：明义释没有直接说“念”，

但宗大师贾曹杰大师对“念”的解释是把想成佛的心回忆起来，即从资粮道开始发的菩提心。

等于是再重新发一次菩提心的愿。这里对菩提心进行“念”就是回忆的意思。这非常重要！

③“行相寂静中”：行相在这里就是体性的意思。

有时行相在对境上讲，有时在表相上讲，但这里讲的是它的本性。

体性是完全没有不平静。什么是不平静？执著心就是不平静，会有波动。

完全平静就是远离一切戏论。

所以修空性，就是在心的本质上面，没有任何可以撞到我们、压我们、令我们不舒服的感觉。

灭静妙离的静也是寂静，也是断除执著心的意思，灭就是苦结束后得到的果。

如何结束？苦的因是业，业追踪的话是烦恼；烦恼追踪的话是执著心。执著心去除就是寂静。

寂静就是去除执著心的意思。就是很舒服，心里面非常平静。

菩提心会使我们有精神；空正见使我们同时不会有压力。

心法就需要两种：一种是很有精神；一种是永远不要累，不要有压力。此二是心舒服的来源。

所以有了菩提心和空正见，我们的心就充满了乐。

有时说，根本定像虚空一样。虚空没有任何遮挡，修空性时感觉心没有任何遮挡，很舒服。

④“爱说者常难”：无间三摩地的修行太深奥，深奥到有些人没有办法理解，所以会有诤难。

“爱说”：那些人只是想说然后就说出来而已，实际上没有诤难或矛盾，没有什么不对的。

### 【第8<sup>(49)</sup>义】此处所说应断的邪行（16）

**定义：**第49义（应改为「至顶加行」第8义）：在《现观庄严论》的「并诸邪执着，是为顶现观」中，「为此处所说的『不许二谛摄为同一体性之执着』的一切种子及现行所摄的〔修行〕」就是「此处所说应断的邪行」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有十六种如下：（1）对于合理的所缘起邪解、（2）对于决定应执持的所缘体性起邪解、（3）对于一切相智性的圣智起邪解、（4）对于二谛起邪解、（5）对于加行起邪解、（6）-（8）对于三宝起邪解、（9）对于方便善巧起邪解、（10）对于能仁的现观起邪解、（11）对于〔常、乐、我、净的四〕颠倒起邪解、（12）对于道起邪解、（13）对于不顺品起邪解、（14）对于对治〔品〕起邪解、（15）对于法的定义起邪解、（16）对于修习起邪解。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「于所缘证成，及明所缘性，一切相智智，胜义世俗谛，

加行与三宝，巧便佛现观，颠倒及道性，能治所治品，性相并修习，说者邪分别，依一切相智，说为十六种。」

**界限：**存在于未入道至第七地当中。

【明义释】如是云者，此无间三摩地之所缘者，是缘诸法无性，增上缘为正念，行相为本性寂静以此是甚深难测故，颇有爱说者，诸未通达善巧方便者，常相诘难，诸善巧者，当能除彼诸难，由此宣说此之甚深，是彼如是思之意趣。

诸具利慧者，由除何种邪分别而生三摩地；三摩地后乃说邪分别。

前面讲的第④个是甚深难测，这里就讲到他宗的诤难：由甚深难故，由爱说者诸未通达善巧方便者，常想诤难。诸善巧者当能除彼诸难。

要修无间三摩地，首先心里要认同无间三摩的修行，没有认同或有疑惑，就有这些诤难出来。有疑惑的话就不可能会修无间三摩地。这里用的是“邪分别”。邪分别应该是我们都有的。我们看到的内外一切诸法用理智去追踪的话找不到——

在找不到的当下它怎么存在？好像很难理解。只是心里相信唯名言有，完全没有别的选择。不能说这种想法不对，但在内心底下还是有疑惑：到底缘起怎么还存在？怎么还会有作用？同样，佛在法身入定空性的同时，还是有报身化身一直出现，也是有怀疑。

基道果是一条线，在基的阶段安立胜义谛时对世俗谛有怀疑；安立世俗谛时对胜义谛也怀疑。在果的阶段，二谛修得圆满得到法身的同时，色身一直出现，这个方面也有很大的怀疑。法身是入定，报身化身是忙得不得了，怎么会同时存在呢？（很难没有怀疑）

我们说是这样说，但是内心里面还是会有怀疑。

二谛而言，果是法身跟色身；道是缘起跟空性同时修。

所以在基、道、果的各个阶段，二谛是在互相协助当中存在，但是我们很难理解，故有怀疑。

如果有怀疑，就没有办法修。所以在修之前，这些邪分别要去除。

所以这里说：「诸未通达善巧方便者，常相诘难，诸善巧者，当能除彼诸难。」

不善巧者就头痛，有很多怀疑；善巧者就会理解，理解后会欢喜付出，努力而修。

这些邪分别分类出来有十六种。这些邪见我们要认，认了之后要去除。

去除之后可以没有疑惑，非常信心当中修空性。在疑惑当中就不太想修，心里不是那么相信。一般也是这样，从内心真正相信的话，才会打动我们的心，才会真正想付出用功。

没有发自内心的信心，只是听别人说了觉得好玩就试一下，就不会付出。

只是为了打发时间不是真正的修行，这种人也不少。

问题是我们从内心里没有信心，没有看到它的优点，没有看到空正见和菩提心是这么珍贵。我们有时会怀疑，对菩提心怀疑，对空正见也怀疑，

对菩提心会帮助空正见、空正见会帮助菩提心更怀疑。

如果真正对这些没有怀疑，充满信心，自己主动就会付出，会很用功，不需要被老师同学推。

所以去除这些疑惑**非常重要**。这里关键的是“由除何种邪分别而生三摩地”，意为——

这些邪分别去除之后，才会真正地付出，我们内心里面的证量才开始生起。这些邪是蛮恶的。



**根本颂：**①于所缘证成，及②明彼自性，③一切相智智，④胜义及⑤世俗，

⑥修行与⑦⑧⑨三宝，⑩巧便⑪佛现观，⑫颠倒及⑬道性，⑭能治所治品，

⑮性相⑯修习中，说者邪分别，一切相智依，许为十六相。

以这十六个为对境而有邪分别，跟佛的一切相智相反。“依”是邪分别是跟什么对比来说的。

确实是这样，佛的法身很难理解，他是跟色身同时存在。

修道的道的时候，根本定与后得是分开的，这个不是那么深奥，不是那么难理解。

成佛时是太深奥了，又是座间又是座中，又是根本定又是后得。这些都是同时，故很难理解。

对果的阶段，我们的怀疑更大。基时也会有怀疑，像缘起跟空是体性一，这很难理解。

道的时候，虽然根本定是根本定、后得是后得，但根本定帮助后得、后得帮助根本定，也难理解。

“一切相智依”意为因为(众生)对佛的智慧很难理解，所以邪分别就出来了。

**【明义释】**如是云者，①诸有为无为界无性故而许有所缘中，②诸法皆无自性故而定解所缘（这里应改为「了悟」）之自性，③有性无性不可得故而于一切相智之智，④⑤真如之自性故而于世俗与胜义二谛，⑥施等不可得故而于彼行中，⑦无所证故而于佛宝中，⑧尽是唯名假立故而于法宝，⑨遮除色等可得故而于僧宝，⑩施等不可得故而于善巧方便，⑪由遮除通达有性无性及二者之自性故而于如来之现观，⑫仅是戏论所立之无常等故而于颠倒常等，⑬不现证所修之道之果故而于道中，⑭应舍应取无故故而于所治与能治品，⑮有法无故故而于彼之性相，⑯不许自相共相故而于修习中，于如是等中，不知菩萨善巧方便而乐净之一切士夫，起诸邪执，由不许成立互违义，故是犹豫之自性，依所说之具境，是于一切相智之所依者，起十六种邪分别。

这十六个是怎么列出来的，跟二谛有关系。以佛的一切相智来看，二谛完全是一体两面。

众生对二谛一体两面的认识不是那么完整，只是从道理上认可而已，没有真正的觉悟。

佛对二谛的一体两面完全是觉悟，对此我们很难理解，所以往那个方向走的路上都会有怀疑。

**①于所缘证成：**诸有为无为界无性故而许有所缘中，（所缘境上的怀疑）

“定解了悟之自性”是趣入境。第①是所缘境、第②是趣入境。因为了解就是趣入境。

比如对于“五蕴是无自性”，真正了解的是“是无自性”，这就是趣入境。“五蕴”是所缘境。

诸法都是施設义找不到或胜义中没有，这样解释时，我们修行的所缘境和趣入境都是假的。

理由是“诸有为无为界无性故”，所缘承许方面我有怀疑，“许有所缘中”我有怀疑。

严格来说，对下面所有的都要接“中”字，因为根本颂里也有“性相修习中”。

“中”意为：这十六个中的各各都是邪分别的对境，他怀疑的对境就是这十六个。

“许有所缘”是他怀疑的对象，他怀疑所缘境，因为所缘境就是所依。

诸法是他的所缘，若分类就是有为法跟无为法。有为法跟无为法等一切法都是真实中无。

如果都是真实中无，那所缘在哪里啊？怀疑的就是这个。

诸有为无为皆无性的缘故，他觉得所缘境就无法安立。



②**明彼自性**：诸法皆无自性故而定解了悟之自性，(趣入境上的怀疑)

第二个所谓的真实中没有，不是有的地方是真实中有、有的地方是真实中没有，不是这样。

“真实中没有”是指不管从什么角度，都是真实中没有。“皆”指任何时处中。

自性在真实中是不可以有的，连空性本身也不可以有。

怀疑：入定空性的根本定时，入定在哪里啊？因为空性本身是真实中无啊！那他在哪里入定？

这种怀疑不是所缘境上怀疑，是在趣入境上怀疑。

入定是他的趣入境；入定空性的时候，这个空性所依的地方就是所缘境。

所以第一个邪分别是所缘境的上怀疑；第二个邪分别是趣入境上的怀疑。

趣入境是空性，趣入境上的怀疑是怎么来的？

真实中无指不管世俗谛的法还是胜义谛的法，什么样的法都是真实中无。故说“皆无自性”。

如果胜义谛的法也是真实中无，那趣入境怎么安立啊？他所入定的地方怎么安立啊？

第一与第二要放在一起理解。

③**一切相智智**：有性无性不可得故而于一切相智之智，(对一切相智的智慧方面的怀疑)

“有性无性”指事物跟非事物。

怀疑：如果一切相智什么都知道，而事物跟非事物都是不可得，那一切相智知道什么？

这是对果一切相智智慧方面的怀疑。

④**胜义**及⑤**世俗**：真如之自性故而于世俗与胜义二谛，施等不可得故而于彼行中，(对二谛的怀疑)

这是对二谛的怀疑：比如世俗谛哪里有谛啊？什么都是不真实，即什么都是不谛实。

真实没有，那世俗谛也不可以没有；真实没有，那胜义谛也不可以有。

相反我们说，不管世俗谛的法还是胜义谛的法，诸法都不真实。

如果说世俗谛的法不真实，那世俗谛的“谛”怎么存在啊？胜义谛的法不真实，它怎么存在啊？

“真如之自性故”：诸法是真实的本性，或者说诸法是真实中无的自性。

世俗谛的法本性是不真实，由于这个缘故，对世俗谛的法就有怀疑，他没办法安立。

同样，胜义谛的法本性是不真实，从这里生起怀疑，认为胜义谛也不怎么存在。

“于世俗与胜义二谛”即是怀疑的对象，怀疑的理由就是“真如之自性故”。

⑥**修行**：施等不可得故而于彼行中，(修行方面的怀疑)

布施持戒等这些行，我们不可说它有一个功德，因为它也是真实中无。

真实中无就是没有的感觉。如果真正的它没有，那我们怎么安立啊？布施没有功能怎么安立？

“于彼行中”意为如果施等不可得，那菩萨三大阿僧劫的修行就没有作用。

实际上行为本身完全是不可得的，所以对这个行有怀疑，这个行怎么安立。

(音频八事七十义 2017HK-121)

打开《八事七十义》，看一下邪行的定义。

现观庄严论：“并诸邪执着，是为顶现观”

现在讲的是八事中的第五个顶加行，顶加行是透过八个义来讲，第八个义是邪执著。

“并”指前面已经讲了七个义了，加上第八义邪执著，顶加行就完整了—“是为顶现观”以前跟你们要求过，现观庄严论前面(略义的)十五个偈颂要背，这是整个现观庄严论的大纲。现在我们学的八事七十义就是解释这十五个偈颂。所以把《般若八事七十义》中的“《现观庄严论》的…”拼起来，就是这十五个偈颂。

这里是讲“诸邪执着”，就是讲邪行。邪行的定义：

「并诸邪执着，是为顶现观」中，「为此处所说的『不许二谛摄为同一性之执着』的一切种子及现行所摄的〔修行〕」就是「此处所说应断的邪行」的定义。

就是说所谓的二谛没有办法统一的执著。

上礼拜讲过色不异空、空不异色的道理。先讲色即是空、空即是色，再讲色不异空、空不异色。

讲色不异空、空不异色，要去除的是没有办法接受“二谛是同一性”的执著。

这种执著的心现行也好、随眠也好，只要有其中的一种，就是这里所说的“邪行”。

这个定义里就讲到两种——不然是种子、不然是现行。藏文里没有“一切”。

显教阶段讲的二谛与密乘阶段讲的二谛是不一样的。

显教中修菩提心跟空正见就是修二谛，也可以说修空(空正见)跟缘起(菩提心)。

修到最后这两个就慢慢变成一体，成为一体之后密乘的智慧就出现了——

★也就是密乘的胜义谛出现了，但是密乘的世俗谛没有出现。

密乘讲的二谛是：胜义谛是光明，这是母续；世俗谛是修幻身，这是父续。

如果是这样，达到显教里的色不异空、空不异色的修行时，胜义谛(智慧)就相当于具备了。

但是世俗谛幻身却完全没有接触。

所以密教跟显教的差异，主要是修佛的色身的因这个方面的差异，没有讲修法身的因的差异。

所以显教的“二谛皆成一体”是密教的前提。

修密教时菩提心跟空正见恒时并在一起，没有分开的道理，不是某时修菩提心、某时修空正见。

无间三摩地是显教中最顶尖的，显教的修行最顶尖是十地，十地的最后就是无间三摩地。

在无间三摩地时他已达到二谛完全是一个体性的程度，这时就必须接触密乘。

像释迦牟尼佛，到了十地菩萨之后没有办法成佛，必须要接触密乘才可以成佛。

所以这里特别讲出来，十地的最后要去除二谛没有统一的问题，意为要达到二谛统一的层面。

其含义是：为了接触密乘，菩提心(世俗谛)和空正见(胜义谛)同时修的功夫要具备。

像我们常念的上师荟供中的“由大乐中自成上师天”，

还有做荟供之前念的第七世法王的中观正见引导中，生起次第的偈颂——

“自心莫放任住深明，繫念不忘深明中受持”，其中“**深**”指空正见；“**明**”指菩提心。

修生起次第的时候，深跟明是同时存在的，是一起修的。

入定空性的空中或大乐中，就是“深”；对彼成本尊观想得非常清晰，就是“明”。

比如“我为利益众生而要成为本尊”，所以观想本尊时的明就是菩提心。

所以密乘里面一个心同时也有修空性、也有修菩提心。显教不会提这个道理。

不只是讲道理，密乘就是这么修的，菩提心跟空正见恒时在一个体性当中，不可以分开。

修显教的现观庄严论的十地的法，到了十地时就要解决二谛没有一体的问题。  
所以这里讲的邪行就是二谛没有办法成为一个体性，这个问题需要去除。  
当然如果完全讲显教、不讲密教，就不讲这个道理，因为显教根本就不认同密乘。  
但从全面认识整个佛教的角度应该这样理解。从认可密乘的立场，对显教就应该是这么理解。

密乘的二谛就是光明心和幻身。光明心和幻身体性一是成佛时才有。  
密乘里面讲的双运金刚持果位的“双运”就是光明心和幻身聚在一起。  
显教对“幻身”根本不提；“光明心”这个词也不提。  
但是从意义的角度来说，这个方面的东西也有不少，起码光明心的对境是完全认可的。  
光明心的对境-空性也好、光明心的对境-世俗谛的明也好，显教都是认可的。

**⑦⑧⑨三宝：无所证故而于佛宝中，尽是唯名假立故而于法宝，遮除色等可得故而于僧宝，**  
把第四跟第五当成见跟行的“见”，第六、第七、第八、第九、第十是“行”，即见跟行的执著。  
第四五是见方面的邪行；第六是行的体性方面；第七至九是行的所依方面；第十是行的殊胜方面。  
修行有不同分法：座中修行、座间修行；内心的见解、外面的身语意行为；前行、正行、结行。  
从不同的角度有不同的分法，这里是从见跟行的角度来说。贾曹杰大师所分。

第七、第八、第九是所依方面的邪行，所依就是三宝。为什么修行的所依是三宝——  
修行的目的是要得到所追求的果位，以因果法则来说，要靠近取因和俱生缘。

近取因就是法宝；俱生缘就是佛宝跟僧宝。

成佛的因是三大阿僧劫中累积的二资粮，即菩提心和空正见在三大阿僧劫中要修。

我们对此努力精进地修学就等于法宝，这是真正的近取因。所以要依靠法宝。

修这个时周围要有帮助，即同学一起，一个拉一个互相协助。（此即僧宝）

另外上面要有清净的传承，释迦牟尼佛来到这个世界，把清净的教法传下来，此即佛宝。

所以佛宝跟僧宝是协助，这就是助缘。我们要依靠这个助缘。

只有依靠三宝，我们的目的才能达成，想成佛也好，想今世入资粮道、加行道、登地等等。

我们追求成佛的一切梦想都需要靠这三个来实现：

近取因是法宝；俱生缘是佛宝跟僧宝。所以行的所依就叫三宝。

这里讲的是邪行，就是依三宝的时候内心里有很多不太确定的疑问。

比如说，修空性时入空性定是最重要的，成佛就是永远入定空性。

空性是最究竟的实相，空性的道理肯定是最真实最究竟的状态。

如果是这样，就会疑问：佛有吗？法有吗？僧宝有吗？

比如：所谓的佛就是一切遍智，一切遍智的意思就是一切都会知道。

而现在讲空性时，是什么都没有的感觉，那一切遍智怎么来啊？

什么都没有，而现在又说一切都会知道，那一切遍智怎么安立啊？疑问就出来了。

“无所证故”意为一切遍智没有所要证的，因为都是空。

如果没有所要证的，那佛在哪里啊？因为一切遍智不就是称为佛吗？

“所证”的意思就是一切遍智可以悟诸法。这句就是对佛宝的疑问。

“尽是唯名假立故而于法宝”：法的功能是近取因。

是近取因，就好像很有功能的样子，真的能把果生出来，因为它是真正的因。

而现在讲空性的道理，法仅仅是名言安立，这样的话，它好像只在名字当中存在，没有功能。

他的疑问是“尽是唯名假立”，意为除了唯名假立之外没有，“尽”是唯有这个、没有别的。

如果是这样的话，法的近取因的功能就没有了，这种疑惑就出来了，这就是邪行。

“遮除色等可得故而于僧宝”：僧宝也是补特伽罗。

从空性的角度来说，不用说补特伽罗，连他所依的五蕴都是施設义找不到。

“色等”指色受想行识等五蕴。

连补特伽罗所依的五蕴都是施設义找不到，那能依的补特伽罗怎么安立啊？

所以对“于僧宝”能依的补特伽罗也有疑惑。这三个是对三宝方面的疑惑。

#### ⑩巧便：施等不可得故而于善巧方便，(行的殊胜方面的疑惑)

这是对行的殊胜方面的疑惑。所谓的殊胜就是善巧，菩萨三轮空的修行就叫善巧。

为什么三轮空的修行叫善巧？因为我们修行的所有问题都是因为有著心，所以无法成就。

入中论第六品第二偈：“如有目者能引导，无量盲人到止境，如是智慧能摄取，无眼功德趣胜果。”

布施持戒忍辱等非常精进的修行，保护自己的身语意不要让它染到烦恼等，

这些修行看上去非常精进，但是会不会成就，必须要由三轮空来协助。

★若没有三轮空的协助就不会往上走，还是绕来绕去，一阵子停留一下下，最后还是退步了。

入中论这首偈颂意为：一群盲人，由一个有眼睛的人来带，一切都是靠他。

同样，三轮空的智慧会把精进地修布施持戒忍辱但又进退退不会提升的人(带到正确的路上)。

有眼人就是三轮空。修的时候没有善巧，就永远不会往上走；修时有善巧，就可以圆满。

像金刚经的道理一样：空正见摄持，布施的功德才会圆满，才会变成不可思议。

反之以执著心而修，有可能会增加执著。

所谓的善巧就是在三轮空的帮助下，就抓到了修行能提升(的关键)。

意为：三轮空有，就可以往上走；三轮空没有，就不能往上走。三轮空是非常关键的善巧方便。

他宗的问题是：如果三轮是空的，那怎么会帮助修得更好呢？

比如布施者也找不到、布施的对象也找不到、布施的行为也找不到，三轮都是施設义找不到。

不管布施者的力量也好、所布施的对象能帮助到这个对境也好、布施的行为也好——

以这三轮来安立修行。这三个一直发展，然后才可以说布施做得好，那现在施設义都找不到。

一边是施設义找不到，一边是它又会发展得更好，疑问就出来了，道理上好像讲不通，矛盾。

“殊胜”指透过三轮，布施能够无限地做，没有执著作为界限，这就是三轮空的功能。

“施等”：“施”就是做；“等”里含施者跟所施的对象，这就是三轮。三轮不可得。

布施持戒忍辱的三轮都不可得，那它殊胜的善巧方便怎么会发展呢？疑惑出来了。

⑪**佛现观**，由遮除通达有性无性及二者之自性故而于如来之现观，(对现观方面的怀疑)

⑫**颠倒**：仅是戏论所立之无常等故而于颠倒常等，(对所应断方面的怀疑)

这两个放在一起讲。贾曹杰大师对此二有个名称：一是现观方面的怀疑；一是所应断的疑惑。

“于如来之现观”及“于颠倒常等”：“于”是指邪行或疑惑的对境。

第十一的对境是指现观；第十二的对境指常乐我净这种颠倒的心，对这两个方面的怀疑。

现观：如来现证诸法，包括有为法和无为法。讲空性时，这两个都是施設义找不到。

所以有为法与无为法好像最终都没有，这样就对佛现证有为法和无为法产生疑问。

“有性无性”指有为法与无为法。“通达”是施設义找到，即找到有为法和无为法的自性。

“遮除”是遮除施設义找到。等于是有为法的自性没有了、无为法的自性没有了。

第十二是对如来所应断的疑问。这句话翻译有点问题。

这句话的意思是去除颠倒的无常的智慧或者是无颠倒的心是不合理的。

“不合理”也是施設义找不到的意思，就是最终没有。

就像金刚经说的，我没有得到罗汉，最终没有罗汉、预流、一来、不来，连佛也没有。

最终连无常的那种智慧也没有。

如果最终没有无常的智慧，那你怎么可以说常乐我净是颠倒呢？

意为：如果无颠倒是最终没有，那就不可以说颠倒是不对的。

或说：无颠倒最终找不到的话，那颠倒也找不到，也不可以安立。**重点**是这个意思。

藏文的意思是：仅仅戏论所清静的那种无常的智慧、苦的智慧、不净的智慧、无我的智慧，那种智慧不合理或找不到，最终无法安立。(无常、苦、不净、无我是常乐我净的相反)

所以我们对颠倒这么反感是没有必要的，因为无颠倒最终找不到。

十三到十六这四个可以并在一起。第十三：道的体性方面的疑惑。

第十四：能治所治方面的疑惑。因为道是取舍：所治要舍弃；能治要取。

第十五：道要以智慧来修，要分析对境法的总相跟别相。第十六是分辨总别后修方面的疑惑。

⑬**道性**：不现证所修之道之果故而于道中，(道的体性方面的疑惑)

理由是“不现证所修之道之果”，所以是对道上面有疑惑。

比如说这条道是去台北，但如果到不了台北，就会有疑问：怎么可以说它是去台北的道呢？

比如金刚经说，他得到罗汉果，但不觉得我是罗汉果，等于是他到了结果，但好像没有结果。

“不现证所修之道之果”：到了果的时候，没有自己觉得我已经现证了这个果。

修的目的是要解脱，到了解脱时，不觉得我已经到了解脱，那可不可说这是解脱道呢？

意为：得到果时，不现证这个果，那对这个道就有疑问。

⑭**能治所治品**，应舍应取无故而于所治与能治品，(能治所治方面的疑惑)

应舍应取都是无，所以对能治所治方面就有疑问。

一般说所治要对治、能治要修。同时说真正修行好时，心里不可以有舍和取，应舍应取皆无。



(15)性相：有法无故而于彼之性相，(分辨对境总别方面的疑惑)

总别相：比如四大种，整体来说这四个都是有为法，即事物，这是总相。

每一大种都以自己的特质区别于其他大种，这就是别相。所有的法都有总相和别相。

要以智慧区分总相和别相：它自己的特质是什么，它跟其它的法共同的特质是什么。

总相别相就是所要分的法。性相要分两个：总的性相、别的性相。智慧要对它分辨。

但是这里讲：总的性相和别的性相最终的所依是没有的，即有法本身是没有的。

“法”与“有法”要分开：比如地是有法，它上面的总相和别相是法。

意为：所分辨的地方-有法(所依)最终没有的话，那它上面的法(能依)怎么可以存在呢？

(16)修习中：不许自相共相故而于修习中，(分辨之后修方面的疑惑)

这是接着第十五说的：相本身没有了，那修这个相的修怎么会有呢？

自相指刚刚说的别相；共相指总相。自相跟共相没有的话，怎么可以说修那些呢？

因为我们是要修智慧，修智慧就是要分辨自相和共相。若没有自相共相，怎么分辨呢？

(音频八事七十七义 2017HK-122)

【明义释】……于如是等中，不知菩萨善巧方便而乐诤之一切士夫，起诸邪执，由不许成立互违义，故是犹豫之自性，依所说之具境，是于一切相智之所依者，起十六种邪分别。由是之故，于世俗与胜义之门的诤难中，依次当依胜义与世俗之门而答，诸欲求善法之菩萨，依二谛之善巧，以去除百千行相为前导之定解，正生一切后，当生无间三摩地。

十六个邪行讲了之后明义释中有一段话，主要是讲对二谛没有矛盾的认知。

对这方面要有特别强的信心，不可以有怀疑，

这样才可以全心全意地投入到法身跟色身同时具备的法的修行中。

否则心里会有怀疑：二谛没有办法结合，根本定与后得无法结合，法身与色身无法同时存在。

“于一尘中尘数佛”指佛的心遍满一切诸法，同样，佛的身体也是遍满诸法。

比如说于一尘中尘数的宗大师、于一尘中尘数的释迦牟尼佛。

我们觉得宗大师是一个宗大师、释迦牟尼佛是一个释迦牟尼佛，不会想到尘数的宗大师。

实际上是宗大师的心遍满诸法，宗大师的色身也遍满诸法，法身跟色身是一起的。

如果没有彻底去除怀疑，自己没有信心，那我们怎么可能会修呢？

现在这里主要是修无间三摩地，修无间三摩就是一入定就永远入定，不会再出定。

“无间”是指它跟成佛之间没有隔。

虽然无间不是指永远入定，但是无间三摩是指成佛前的入定，入定之后就成佛，永不出定。

在完全不出定的当中，色身一直可以跑出来。

在修这样的法之前，他内心里面一点点瑕疵的疑问都不可以有。若有，他怎么会全心投入？

如果说，你入定的时候后得的事情可以做，他就会放心地去(入定)。

有可能他想闭关，家里又有很多事情，心里就放不下，对能不能做到就会有怀疑。

如果闭关的同时家里的事也可以处理，那就可以全心全意地闭关。  
同样，无间三摩地入定之后要做很多事情，这些事情还继续可以做吗？  
所以法身的同时，色身要具备，对这个方面要信心满满的，以这个基础才可以修无间三摩地。

所以这里说：“以去除百千行相为前导之定解，正生一切后，当生无间三摩地。”

“前导”意为在生起无间三摩地之前，先要去除。

多少没有疑惑，就有多少坚固、多少定解。没有一丝一毫的疑惑，定解就坚固。

所以“去除”与“定解”是一个东西，即以定解来去除。负面是去除疑惑；正面是生起定解。

去除疑惑也好、生起定解也好，都是修无间三摩地的前导。

“正生一切后”即所有的疑惑都去除、所有的定解都已经生起，之后才可以修无间三摩地。

生起定解和去除疑惑都非常需要善巧，所以——

“依二谛之善巧”，依二谛善巧的智慧去除疑惑、生起定解，之后才可以投入修无间三摩地。

所以无间三摩地后面为什么讲疑惑，因为无间三摩地不是那么容易修的，要对二谛充满信心。

第五品顶加行的八个义就讲完了。

## 6.解说能诠「渐次加行」的十三义【第50-62义】

**定义：**在《现观庄严论》的“渐次”当中，“为了对于三智行相获得坚固，而以依次修习三智行相的般若所摄持的菩萨瑜伽”就是“渐次加行”的定义。《八事七十义》P5

**分类：**若予以区分，有十三种：六波罗蜜多的六种渐次加行、六随念的六种渐次加行及一种体性无实有之渐次加行（无性自性之渐次加行）。

**界限：**界限：存在于大乘资粮道至相续后际（这里漏了“之前”二字）当中。（此段出自前面讲的八事）

从这个定义中可以看出所为：修行渐次加行的目的是为了获得坚固。

坚固就需要详细。比如学一个法，详细深入地懂就不会忘掉，就会坚固。理解浅就容易忘掉。

为了对三智一百七十三行相的修行坚固起来，也是需要深入而详细，一个一个地修。

不同：前面的圆满一切相加行不是为了坚固；现在的渐次加行是为了坚固。

**定义：**在《现观庄严论》的“一切相现观”中，“以总摄三智行相而修习的般若所摄持的菩萨瑜伽”就是“圆满证一切相加行”的定义。它与“菩萨智”同义。

**界限：**存在于大乘资粮道至相续后际当中。（此段出自前面讲的八事）

修圆满一切加行的目的是全部掌握，没有漏掉，好像从高高的山上把全部景色都收入我的眼界。

为了这个目的而修圆满一切相加行。这就相当于**摄义**，把整个部分都涵盖起来。

修的时候要这样子；学的时候也要这样子。

**广义**是详细地一个一个来，也是这样，学的时候也需要；修的时候也需要。

圆满一切相加行的定义里没有讲目的，只是讲了为达到那个目的怎么修。渐次加行讲了目的。

但是圆满一切相加行跟渐次加行是对应的，这两种修习都是必要的。

即：对三智一百七十三行相一种是依次修习；一种是总摄修习。

这两种修习达到的目的不一样，**依次修习**的目的是坚固；**总摄修习**是不可以漏掉和违背。

比如一个资粮道的菩提心修行者，这两种都要掌握。

他修菩提心和菩萨行同时，十八根本堕、四十六罪要全部收摄在这里面，互相之间不可违背。

另外他修时也要注意跟其它的法结合起来完整地修。

而且菩提心本身要深入，不是只有在架构上存在。

如果这两种都做到，那么他的菩提心就是圆满一切相加行，同时也是渐次加行。

凡是渐次加行，皆是圆满一切相加行，实际上这两个是同义，但对于界限祖师们的说法不同。

实际上是，从资粮道开始，所有的菩萨修行的时候这两种都要修到。

不可以修到圆满一切相加行而没有修到渐次加行，那就没有资格当菩萨。

实际上这两个是同义，但是至尊法幢认为是总别的关系——

凡是渐次加行，皆是圆满一切相加行；圆满一切相加行，未必是渐次加行。这是按照界限说。

圆满一切相加行的界限是从资粮道到相续后际，

意为此间菩萨修行者内心所有的修行都是圆满一切相加行，没有一个不是圆满一切相加行。

意思是他的任一个修行，肯定是由总摄三智一切行相的般若摄持而修的。

所以圆满一切相加行的定义中有“它与菩萨智是同义”。

意思是从资粮道到相续后际就是菩萨，“智”的意思是证量，这个证量与圆满一切相加行同义。

同义就是有周遍：凡是圆满一切相加行皆是菩萨智；凡是菩萨智皆是圆满一切相加行。

凡是菩萨智皆是圆满一切相加行，就等于菩萨的任一证量都是总摄三智行相的般若所摄持。

所修的都是三智行相，修的方式不同：总摄修习（圆满一切相加行）、依次修习（渐次加行）。

“般若”就是智慧的意思：总摄三智行相而修的智慧、依次三智行相而修的智慧。

**分类：**第 50～62 义：在《现观庄严论》的「渐次现观中，有十三种法」中，能表示渐次加行的法有十三种如下：从布施波罗蜜多的渐次加行至般若波罗蜜多的渐次加行的六种、佛随念的渐次加行、法随念的渐次加行、僧随念的渐次加行、戒随念的渐次加行、施随念的渐次加行、天随念的渐次加行、体性无实的渐次加行。

**根本颂：**因为《现观庄严论》有云：「布施至般若，随念于佛等，法无性自性，许为渐次行。」

**界限：**存在于大乘资粮道至相续后际之前（不含相续后际）。

般若是智慧，就是懂得渐次加行怎么修，此处说是要懂得这十三个怎么修。

前面六个是行；后面的六个是意乐；再后面就是它本身。

所有的修行本身都是三轮空，这就是第十三个。

内心的意乐需要具备随念，以六随念来意乐圆满；以六度来行为圆满；三轮空本身就是深入。

**六度**就是为了成佛所要付出的完整的行动。

比如布施的完整的话需要六个：布施的布施、布施的持戒、布施的忍辱、布施的精进、布施的静虑、布施的智慧，以这六个使布施的行为完全圆满。在甲铠正行时也有讲过。

以六度使行变成完整，所以行方面以六度的力来强大。若六度没有完成，行就会弱。

**六随念**使他的观念非常强大、完整。

比如我们内心里一直有佛、一直有法、一直有僧，就是随念佛、随念法、随念僧。

还需要随念戒、随念施、随念天。

随念戒：就是心里面要一直保持“这个我不可以、那个我不可以”的正念。

随念施：就是一一直保持“我该做什么”的正念。

随念天：我们修善或造恶的时候，龙天护法和佛菩萨一直会看着我们，要有这样的观念。

不可以有“我做坏事谁都看不见”的想法，有这种想法就不会精进。

随念天时，对坏事就不敢做，会害怕。因为龙天护法在看着我们。

修心七义有讲到，我们遇到灾难时对龙天护法祈求：给我多的灾难。

很会修的人确实是这样，越多的逆缘越好，所以他就祈求护法或神帮忙多召逆缘。

具备这种六随念，我们的观念就会很圆满，我们的心和行为都会做得不错。

**三轮空**：“体性无实的渐次加行”就是三轮空的修行。修任何法都需要三轮空。

现在讲的是渐次加行，修的是一百七十三行相，修的方式是依次深入。

如何深入，就是以这十三个加行的力量来深入。

如果会用这十三个力量，就是会修渐次加行，或者说可以深入地修。

平常我们修的随念三宝，从这六个中的随念三宝就可以讲得出来。

随念三宝不是我们平常想的随念佛宝就是释迦牟尼佛、法宝就是大藏经、僧宝就是罗汉们。

①**随念佛宝**的意思是我要好好学习，我要好好跟着一个老师。佛就是导师，导师给我们开示。

虽然现在没有佛，但是有给我们开示佛经的老师，要好好跟老师读佛的书。

有这种观念，就是随念佛宝。

②**随念法宝**的意思是，我要修学什么，我不要被不修学，而且修是最重要。

所谓的法就是使自己一直改进的方法，或者能成佛的方法，这就叫法。

比如菩提心和空正见会让我进步，所以我要好好争取；我执我爱执会让我退步，故我要舍弃。

对取舍方面真正重视，我会往上还是往下，关键就是它(法)，这种认知就是随念法宝。

随念法宝不是法与我们修学没有关系，把佛的大藏经和八万四千法门放得高高的。

③**随念僧宝**也不是观想十八个罗汉，应该是我要跟同学在善的方面好好互动，共同进步。

对这方面很重视、很在意，这就叫随念僧宝。

佛法僧是我们所要依的，跟我们有关系才能依到，跟我们远远的高高在上，没有办法依的。

现在随念佛宝、随念法宝、随念僧宝也是这个道理。

④随念佛、法、僧是总的，对这个方面我现在不应该做的是什么，这就是**戒随念**。

⑤对现在我应该做的是什么常常想，就是**施随念**。“施”代表应该做的善法。

⑥在我们做应该做的和不应该做的时，龙天护法一直瞪着我们，有这个观念就是**天随念**。

这六个随念是蛮重要的。所谓的随念就是内心里面一直保持这样的想法。

渐次加行应该是相续后也是有的，不可以说没有，因为相续后他没有深入地修吗？肯定有啊。但是他的结果是相续后际出来。

深入修的结果，他会变得非常熟悉，熟悉到极致，所以很快。快到刹那间就能修到——所以说“渐次加行在相续后际时没有”的意思就是这个，此时他的最顶尖的结果就出现了。所以说界限是“存在于大乘资粮道至相续后际之前”当中。就是这个意思。那相续后际是什么样子，就是第七品刹那加行要说的。

(音频八事七十义 2017HK-123)

## 7.解说能诠「刹那加行」的四义【第63-66义】

**定义：**第63~66义（应改为：「刹那加行」第1~4义）：在《现观庄严论》的「**刹那证菩提，由相分四种。**」中，(1)「当在一个最短的成事刹那中，现证一个「无漏非异熟法」时，与彼「无漏非异熟法」同类者也能以现证的般若摄持，而成为所知障之正对治的菩萨瑜伽」就是「非异熟的刹那加行」的定义。(2)「当在一个最短的成事刹那中，现证一个「无漏异熟法」时，与彼「无漏异熟法」同类者也能以现证的般若摄持，而成为所知障之正对治的菩萨瑜伽」就是「异熟的刹那加行」的定义。(3)「由现观『空性』的般若所摄持，而成为所知障之正对治的菩萨瑜伽」就是「无相的刹那加行」的定义。(4)「由现观『所取及能取异质空』的般若所摄持，而成为所知障之正对治的菩萨瑜伽」就是「无二的刹那加行」的定义。以上四者为「是等遍」。

**界限：**唯存在于相续后际。

第六品讲渐次加行、第七品讲刹那加行。所要修的是三智；能修的是四加行。

所谓的“加行”是指能修行，指努力修行，不是指修行的对境。

能修的修行者需要有一些方法，有两种：圆满一切相加行跟顶加行、渐次加行跟刹那加行。前组是以总摄而修；后组是以依次而修。

今天上午讲金刚经时，世亲菩萨在释轨论中说到：解释佛经时，必须摄义和广义都要。

讲时要这样；学时也要这样；修时也要这样。这个规矩大同小异，都需要。

依次修习的目的，定义中说“为了对于三智行相获得坚固，而以依次修习…”

那得到坚固是什么时候，就是现在讲的刹那加行。所以讲刹那加行必须连接渐次加行。

同样，讲顶加行必须要结合圆满一切相加行来了解。因为二者是并在一起的。

所以现在讲刹那加行时，必须以渐次加行来了解它。因为一个是因、一个是果。

**定义：**在《现观庄严论》的“**刹那证菩提**”中，“对于三智行相已得坚固的究竟菩萨瑜伽”就是“刹那加行”的定义。它与“相续后际的圣智”同义。

**分类：**若予以区分，有四种：(1) 异熟的刹那加行、(2) 非异熟的刹那加行、(3) 无相的刹那加行及(4) 无二的刹那加行。

**界限：**唯存在于相续后际。(此段摘自前面讲的八事的笔记)



渐次加行的定义是“为了对三智行相获得坚固”；这里刹那加行是“对于三智行相已得坚固”。

“究竟菩萨瑜伽”的意思是已经坚固了，到了最后的阶段。

“坚固”与“刹那”之间有什么差别？

先要了解“依次”跟“坚固”之间的关系，因为是为了得到坚固而依次修习。

依次修习就是一个一个非常详细地很深入地修习。

越来越详细、越来越深入的同时，就坚固起来，不会因为疑而动摇。（没有疑）

修就不是一次，是好多多次详细的串习修习。每一次都很深入详细地思考，

这样止观修行的结果，就不需要付出很多的辛苦，一下子就抓到法的重点。

即法的最终最后的结论一下子就抓到了，不需要想半天才抓到，速度很快。

刹那就是这个意思：原来是对法的深度要时间很长才能抓到，渐次加行的结果，短时间抓到。

这里要了解依次修习跟坚固的关系，（由渐次而坚固、由坚固而刹那——）

依次修习坚固的同时，时间不需要很多，在很短的时间内整个一系列的法马上就能抓出来。

比如我们学道次第、空性、菩萨戒、密乘戒，刚开始要有大量的时间付出，

经过常常串习深入思考，熟练之后很快就掌握到。刹那就是这个意思。

刹那加行分为异熟刹那加行、非异熟刹那加行、无相刹那加行、无二刹那加行，四者同义。

那为什么要讲四个？分四个是把刹那加行的能力形容起来，不是各有各的意义的意思。

不是像所知分为常法和无常，而常法和无常各有自己的意义，不是这样。

这里有说“四等遍”，意为凡是其中的任一个，皆是其余的三个。即四个互相有周遍。

这四个是从不同的角度对刹那加行的认知。

比如摄类学开始时讲胜义谛等八个是同义，是经部宗对有为法从不同角度的形容。

实际上这八个是名字不同而已，是互相周遍的。凡是事物，皆是其中的每一个。

那为什么还是用不同的名称？因为是对一个法从不同的角度来看它的功能。

刹那加行也是以四个名称来表达它的功能，从定义里可以看出来。

这四个定义中，后面这段是共同的：“而成为所知障之正对治的菩萨瑜伽。”

刹那加行就是相续后际的根本定无间道，这个定中不出定，就是解脱道的根本定，就成佛了。

初地到二地、二地到三地…每两地之间都是无间道解脱道这样上去的。

从十地到佛地也如此，无间道到解脱道。十地最后的根本定就是无间道，刹那加行就是这个。

刹那加行的定义中有讲“究竟菩萨瑜伽”，究竟菩萨瑜伽就是相续后际的意思。

相续后际的根本定一入定，这四个刹那加行指的都是它，就是十地最后的根本定无间道。

无间道的“无间”的解释有两种：

第一种意为跟解脱道中间没有隔。

比如初地最后的根本定，一入定直接就得到二地，中间没有隔，不要出定。

第二种“无间”的解释是对治障碍的意思，因为“有间”指的是障碍的意思。

所有的无间道肯定是对治一个所应断。

第十地最后的无间道根本定对治的肯定是所知障，所知障一断就叫成佛。

所以这四个都是“成为所知障正对治的菩萨瑜伽”，在刹那加行之前无法正对治所知障。

“正”：指直接对治。有的对治没有直接，只是批评它。

比如凡夫对任何烦恼都无法对治，真正的对治是见道(遍计烦恼)和修道(俱生烦恼)。

忏悔中的对治力就是批评，比如嗔心和贪心有多少过患，这不是直接对治。

直接面对烦恼的时候我们就输了，没有办法赢过它，所以只能是知道不对，(令其衰损)。

这四个刹那加行的定义中，后半部是一样的，前半部各不相同。

现在把这个四个分两组：非异熟和异熟的刹那加行为一组：无相和无二的刹那加行为一组。

这四个都是解释相续后际的无间道的功能，这个功能分两种：

第一组是解释现证什么；第二组是对能证的有境的本质进行解释。

### 第一组：非异熟的刹那加行与异熟的刹那加行（注意定义中有三个关键词）

①第一和第二的定义中都有“能以现证”这个关键词。

意为：现证一个的时候，其它同类都“能以现证的般若摄持”。

“当在一个最短的成事刹那中，现证一个「无漏非异熟法」时，与彼（无漏非异熟法）同类者也能以现证的般若摄持”。

“能以现证”就是它的功能。能以现证的对境有两个：异熟(果的阶段)、非异熟(因的阶段)。

“非异熟”是还没有成熟，就是因；“异熟”是已经成熟，就是果。即已出现与没出现之别。

十地中还没有出现的就是佛的功德(非异熟)；已经出现的就是他心续中已经有的证量(异熟)。

这两种都是无漏，所以前面说“无漏异熟法”、“无漏非异熟法”。

登地以上没有有漏。所以十地都是无漏，佛更是无漏。

这里的异熟不是摄类学讲的异熟果报，异熟不一定是坏的东西，佛的功德也有异熟这种称呼。

所谓的“现证”是同类的才能够现证。

比如渐次加行是依次详细地修，其结果是已经一个一个连起来了，而且是每一个真的抓到了。

这样修行的结果，就是在刹那加行时得到坚固。

就像对十二缘起透彻修行后，一想到无明，在短时间内就把其它的都深入地挖出来全部现证。

所以没有必要付出很多时间。

②定义中的另一个关键词是“最短的成事刹那”，这是指时间上。

“最短成事刹那”指一件事情能够成办的时间里面最短。

佛经中讲的最小的一件事情就是击掌，这样击一下事情就已经成了。

比如一百七十三行相中的同类，比如三十七菩提分深入想时，一下子把它全部挖起来，全部现证。

因为这些都是有关系的，是连贯的，这个功夫就是前面的渐次加行带来的。

③但是同类的法才可以，不同类的则不行。比如佛心续的法与众生心续的法是不同类。

非异熟指佛的(功德)；异熟指菩萨心续中的(证量)。同类的法在一刹那中可以都抓到。

这是定义中的“成为所知障之正对治的菩萨瑜伽”。

几个要点：定义前半部的了解：异熟的刹那加行和非异熟的刹那加行共同的都是“能以现证”。

而且能以现证与时间有关系，“当在最短的成事刹那中”是时间上的关键。

所要现证的是“同类”跟不同类。比如非异熟的是同类；异熟的是又一种同类。

所以这里讲“无漏非异熟法”和“无漏异熟法”，这是不同的同类。

以不同的同类来形容第十地相续后际的无间道根本定的功夫。

“能以现证”不是所有的，是同类的。即同类的在最短时间内全部抓起来，不会漏掉一个。

这种功夫的来源，就是前面修了渐次加行的缘故。

### 第二组：无相的刹那加行与无二的刹那加行（瑜伽行中观自续派认同的两种法无我）

这两个主要讲的是不执著，不是讲能现证什么，是讲能修的有境的本质。

第一组是讲有境的能现证；第二组是讲根本定的本质是两种执著都没有。

两种执著：这里是弥勒的现观庄严论的立场，是瑜伽行中观自续派。

他跟中观应成不一样的地方是：他认同唯识的法无我——能取所取二空，即无外境；

中观自己说的法无我他也讲，所以他认二种法无我。

“无相”指中观自己讲的法我执没有；“无二”指唯识讲的法我执也没有。

瑜伽行中观自续派有两种法我执，这里是这两种法我执都没有的意思。

第三个定义中的“现观空性”就是法我执没有的意思。

“现观空性的般若所摄持”就是细的法我执没有。

第四个定义中的“由现观所取及能取异质空”是粗品的法无我，等于粗品的法我执也没有。

即两种智慧摄持：空性的智慧摄持(细)、能取所取二空的智慧(粗)。(瑜伽行自续)

这等于是把他修行时完全不执著的本质认出来。

只是从这个不同的角度认而已，实际上指的还是第十地相续后际的无间道根本定。

“以上四者为是等遍”：即这四个刹那加行是同义。界限是存在于相续后际。

第七品今天算是讲完了。第八品时明义释要不要接呢？不是那么重要，下次一堂课可能讲完。

(音频八事七十义 2017HK-124)

## 8.解说能诠「果法身」的四义

### 【第1<sup>(67)</sup>义】自性法身(2)

**定义：**第67义（应改为：「果法身」第1义）：在《现观庄严论》的「**体性**」中，「具有二种清净的究竟法界」就是「体性身」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有二种：(1)属于「本质清净」这个部分的体性身及(2)属于「客尘清净」（离垢清净）这个部分的体性身。

**界限：**唯存在于佛地。

今天讲现观庄严论的第八品果法身，果法身就是佛，我们要透过学习认识“佛”。

刚开始的时候跟你们要求十五个偈颂要背。其中最后一偈就讲第八品的四个义——

自性法身、智慧法身、报身、化身。以这四个义来讲第八品的内容。

怎么样正确认识佛？要以四身来认，才能把佛的果位认得准确。

透过这个会讲到智慧法身、报身、化身完全是依赖自性法身，从名字就可以看出这个道理。

“自性”就是讲它自己本来的体性。“智慧”就是如自己心原来的本性一模一样地显现出来。

在没有成佛之前，我们心的本性没有展现出来。显现出来这个心就会变成智慧法身了。

有了智慧法身，它会再显现出来，对不共的众生救度的时候，就变成报身。

意思是，对于那些能够看见真正的佛有多圆满的众生，就是以报身来利益。

大量的众生是没有福报的，为度他们展现出来的就是化身。

后边的三个依靠自性法身。所以自性法身是所依；其他三个是能依。四身表达的是这个道理。

我们认佛时有两种(错误)认知：

①我们会想佛是完全不遵守任何因果，他神通无边，为所欲为。

②也许我们会想，佛很辛苦，他一直在利益众生，我不想当佛，连菩萨也不想当。

①实际上佛真正是以自性法身为主，自性法身是一切法的最究竟的本性，跟这个结合才叫成佛。

所以佛必须要遵守(法的本性)，或者说跟着法的本质，他才会成佛。

因为跟法的本质没有分开的时候才叫成佛。所以讲四身可以去除第一个错误观念。

②跟法的本性走的时候，完全没有主观的。如果有主观的动作就会有辛苦。

以四身来解释佛时，佛完全没有主观的东西，佛完全是跟法的本性一体的，客观的。

所以认为佛很辛苦的想法也会去除。

我是猜的，好像我们平常对佛认的时候有这两种认知。

除了这两种认知以外，也有认为佛是像我们人一样有身体，有头有手脚等。

我们以四身来解释时，法身是主要的，报身跟化身只是为度众生展现出来而已，不是真正的。

所以佛长什么样子是没有规定的，众生需要什么，他就会变什么。

比如有人说，阿弥陀佛必须是什么什么样，如果以四身来了解，阿弥陀佛不是固定的。

典故里有，宗喀巴大师见的文殊菩萨与他的老师见的文殊菩萨是不一样的。

未来我们有可能见到阿弥陀佛的话，每个人见到的阿弥陀佛根本就不一样。

阿弥陀佛也不一定要有头、有脚，未必定。

如果透过四身来解释，对佛像我们人一样比如有头有脚的认知就会被打破。

这里有一个**关键**：自性法身是所依；其他三个身是能依。这个解释要结合第一品的内容。

现观第一品透过十义讲一切相智，其中第四义是大乘正行所依自性住种姓。

自性住种姓在成佛时就变成自性法身。成佛之前叫大乘正行所依自性住种姓。

自性住种姓指心的本性或空性，心的究竟本性就是空性。

大乘正行所依自性住种姓的定义：“既是菩萨心相续当中的法性，亦是大乘正行的直接所依及基础”就是“大乘正行的所依——自性住种姓——”的定义。

在这个定义中，首先要认出，自性住种姓是菩萨心上面的空性，即心的究竟实相。

其次要认出，它对菩萨的修行有帮助，即“亦是大乘正行的直接所依及基础”。

★“直接所依”的意思是：与大乘行者心上面的空性慢慢显现出来有直接关系。

心上面的空性显现多少，他就成长多少。

成长是透过心的现证，当然先要以比量了悟，然后慢慢现证。

所以我们要认识自己心的本性，认识得越来越清楚，就越来越会去除执著。

★虽然其它的空性我们都要观，但心上面的空性是最重要的，所以心上面的空性是直接所依。

“直接所依”是从两个角度来解释：

一是它的成长与显现是完全并在一起的，中间没有隔。

二是要观它、现证它，我们才会远离执著心。

所谓的执著就是我们的心跟对境中间有“施設义可以找得到”（的隔）。

如果连我们自己的心都找不到，就把对境这个法也找不到都涵盖了。

所以自己的心是施設义找不到的修行是最主要的。

“直接所依”的意思就是这样的，就是比其它的空性更重要。

比如修空性时，我的房子是空，我的什么是空，与此比起来，我自己的心是空是最重要的。

★“大乘正行”指菩萨的心，比如菩萨心续中的菩提心、空正见都是大乘正行。

“大乘正行所依”是菩提心、空正见上面的空性。

菩提心成长与菩提心上面的空性有关系；空正见成长与空正见上面的空性有关系。

一般感觉是菩提心是菩提心上面的空性的所依；菩提心上的空性是能依。但现在是相反——

成佛之前：菩提心上面的空性是所依；菩提心是能依。空正见的空性是所依；空正见是能依。

以上讲的大乘正行阶段是还没有成佛之前的道理。

成佛之后：大乘正行就成为智慧法身；大乘正行的所依成为自性法身。

即：智慧法身以前是大乘正行，成佛后就变成智慧法身。

自性法身以前是大乘正行的所依自性住种姓，成佛后就成为自性法身。

★分类：自性法身分为自性清净自性法身、客尘清净自性法身。

菩萨阶段的大乘正行（菩提心和空正见），成佛之后就成为智慧法身；

菩萨阶段的大乘正行所依自性住种姓，成佛之后就成为自性法身里面的自性清净自性法身。

成佛之后，自性清净自性法身是所依；智慧法身是能依。

但是智慧法身不是直接依靠自性清净自性法身，二者之间还有客尘清净自性法身。因为——我们心本身的染污没有真正进入心本性里，故心本性还是清净的，只是暂时被染而已。（唯明）

从另外的角度说，心的本质有了悟诸法的能力，一切都是可以知道的。（唯知）

但是它这个本性暂时被烦恼障和所知障遮起来了，把二障去掉就可以知道诸法。

它知不知道诸法与有没有去掉二障有关系——

知道的阶段就是智慧法身；知道之前的去掉（染污）就是客尘清净自性法身。 ?

所以，去除就相当于所依；透过去除展现出智慧，就是智慧法身。

所以智慧法身是依靠心上面的染污的去除——

没有去除就无法看到诸法；去掉之后就能看到诸法。

这就是客尘清净自性法身与智慧法身中间的关系。



★不管把心上面的客尘去掉也好、它成长也好，本身它是可以变化的，原因是它完全没有自性。

所以心没有自性是最主要的所依，所以自性清净自性法身是最终的所依。

有了这个它就可以变：它的客尘也可原来有、现在可去除；原来无智慧，后面可变成有智慧。

这就等于断跟证。客尘清净就等于断；智慧法身就等于证。

从四圣谛的角度就是灭谛跟道谛：客尘清净自性法身是灭谛；智慧法身就相当于道谛。

灭谛一直成长，再灭、再灭…一直提升，证方面一直成长，能成长的原因就是没有自性。

这一切最终找的话，就是心没有自性，所以自性清净自性法身是最主要的。

现在清楚了：智慧法身依靠客尘清净自性法身，这两个都是依靠自性清净自性法身。

### ★解释“果法身”：

所谓的“法身”，法指的是法性、空性，这个空性就是自性清净…

菩萨阶段的大乘正行所依自性住种姓就是这个，这就是心上面的空性。它显现出来就成佛了。

所谓的“果法身”就是这个意思。“法”指的是法性，我们心的本性是空性。

空性的本性就叫法，它显现出来的时候就叫“果法身”，显现出来就成佛了。

前面解释八事的时候就有解释果法身，那里讲“果法身”与“佛陀”同义。

“佛陀”有点补特伽罗的感觉，应该说跟“佛”同义更好一点。

等于说四身里面两个法身和两个色身都是佛，不可说都是佛陀。

就是说，自性法身也是佛、智慧法身也是佛、报身也是佛、化身也是佛。此四都叫果法身。

我们在三大阿僧劫努力修行，最终的结果是我们原来就有的本性显现出来，所以叫果法身。

从这里我们要了解，果法身的“法”是指我们原来就有的心的性质显现出来。

比如说，我们得到报身、化身、智慧法身、自性法身，这些都是我们本来就有的本质的性。

这个本质最终的法就是法性。这个法性或空性就是它最终的本质。

若问：报身和化身是不是法身？不是，它是色身。

再问：报身和化身是不是果法身？是。

所以，“果法身的法”与“法身跟色身的法”是不一样的。

四身的本质最终都是空性，它展现出来就有报身、化身、智慧法身、自性法身。

对自性法身和智慧法身就讲法身；对报身和化身不讲法身，叫色身。

分为法身跟色身的意思是：佛真正的是法身；佛为了度众生显现的是色身。

自性清净是什么意思？客尘清净是什么意思？这两个解释有点不一样——

客尘清净所要清净的是客尘；自性清净所要清净的则不是本质，而是本来清净的意思。

“本来清净”的意思是：从来就没有过“有自性”，本来就是没有自性，但我们不了解这点。

“本来”是用来形容“清净”的，不是所要清净的东西。“本来清净”是对空性的形容。

色拉寺供护法马头明王时开头就用“嘎达”，就是空性的意思，即本来清净。

## 【第2<sup>(68)</sup>义】报身

**定义：**第68义（应改为：「果法身」第2义）：在《现观庄严论》的「圆满报」中，「具有『五种决定』的究竟色身」就是「受用身」的定义。

「五种决定」就是（1）处决定：只住于密严净土、（2）身决定：唯是〔三十二大丈夫〕、相〔、八十随〕好圆明庄严之身、（3）众决定：所围绕者全是菩萨圣者、（4）法决定：唯说大乘法、（5）时决定：乃至轮回未空而住。

**界限：**唯存在于佛地。

“受用身”：佛的真正的果报展现出来就是这么完美的身体，化身表现出来没有这么圆满。

（1）处决定：按照显教，必须要在密严净土成佛。因为成佛时五蕴非常清净，圆满的身体展现。这就是报身或受用身。这个报身是固定的，不是欲界里会有的。

密严净土是色界的四禅里面的第五个。四禅有八个处：前三是凡夫地；后五是圣者地。

报身住的密严净土跟一般的密严净土不一样，还是有上下差别的，但是属于那个里面的。

（2）身决定就是三十二相八十种随形好。

（3）众决定就是周围完全都是圣者菩萨，凡夫菩萨没有在那里的。

受用身也是分两个：十地菩萨才能看见的受用身；初地以上菩萨都能看见的受用身。

（4）法决定：唯说大乘法。当然啦，这些弟子都是快要成佛的，没有一个修小乘的。所谓的大乘法就是为了成佛的法。而且是很快就要成佛的弟子围绕着他，所以他唯说大乘法。

（5）时决定：乃至轮回未空而住。

这些显教的说法跟密乘不一样。显教中的毗婆沙宗和经部宗又没有办法认同这些说法。

所以宗义建立里就有说，他们不认同受用身，他们觉得释迦牟尼佛是来到这个世界才成佛的。

按照大乘显教的解释，释迦牟尼佛、阿弥陀佛、弥勒日巴必须是在密严净土成佛。

他们各有自己的密严净土，在那里成佛后去…比如先去兜率天，从那里来到娑婆世界。

如果问密严净土有多少，佛有多少，密严净土就有多少。所有的佛成佛的地方都是密严净土。

（音频八事七十义 2017HK-125）

## 【第3<sup>(69)</sup>义】化身（3）

**定义：**第69义（应改为：「果法身」第3义）：在《现观庄严论》的「如是余化身」中，「不具有『五种决定』所显的究竟色身」就是「化身」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有三种如下：（1）工巧化身、（2）生化身、（3）殊胜化身。

**界限：**唯存在于佛地。

前面是报身，具有五种决定。现在是相反：不具有五种决定所显的究竟色身就是化身的定义。

化身首先肯定是有个化者，这个化者就是报身。

像大威德金刚仪轨中，先是文殊菩萨，然后就变成大威德金刚。

文殊菩萨是报身，他展现出来就是大威德金刚，是化身。化者是报身；他所化出来的是化身。

报身需要具备五种决定，这是真正的果报。

佛在成佛之前经三大阿僧劫修行的结果报出来,就是报身,果报是非常圆满的,故有五种决定。化身不是真正的果报,但是真正利益众生的就是化身。

因为化身才是众生能接触到的,报身要登地以上菩萨才能接触,甚至真正接触要到十地。在大威德金刚的观想中,持咒做事业,从咒轮加持内外世界使其转变,化身才能利益众生。化身虽然不是佛的真正的果报的样子,但是(对众生)起帮助作用的还是他。

所以念“为利众生愿成佛”时,应该想一下报身和化身。

在大威德金刚仪轨中快要修三身为道用之前,首先要修四无量心。

三身里面最主要的是化身;为了化身,需要有报身;为了报身,需要有法身。

所以修四无量心时,心里马上想出来的就是化身为道用;为了化身为道用,要修报身为道用…所以下面就有修法身为道用,有两个咒语。

「嗡 娑巴瓦修達 薩瓦達瑪 娑巴瓦修多杭! 嗡 修涅達嘉哪 班雜娑巴瓦 唉瑪郭杭!」

**(3)殊胜化身:**像释迦牟尼佛,未来是弥勒佛。娑婆世界贤劫千佛会出现,千佛都是殊胜化身。

“殊胜”指的是透过十二行来度化众生,比如对释迦牟尼佛有十二行赞。

工巧化身和生化身就不是透过十二行来度化众生,不是殊胜化身。

要了解:每个众生成佛时有对应的两个:一个是真正成佛的;一个是为众生示现成佛的。

真正成佛是在密严净土,就是报身的体性中成佛。这只是登地以上菩萨才能看见的。

一般众生看见的像释迦牟尼佛,二千六百年前来到这个世界,大家都看见,在大家眼前成佛。

小乘的毗婆沙宗经部宗及南传佛教,他们所认的不叫示现,释迦牟尼佛就是在菩提迦耶成佛。所以报身和化身以成佛的展现来说是不同的:一个是真实成佛;一个是示现成佛(胜化身)。

示现成佛也是属于他的地方,释迦牟尼佛是在五浊末法时来,此时的众生就是他的所化机。因为当时他就有这样的发愿,这就是与他有缘的众生的地方。这是他的化身的地方。

所有佛的报身的地方就是密严净土;所有佛化身的土就是他发愿要去的地方。

阿弥陀佛的净土不是报身的土,是他的化身的土。

从这个角度来说释迦牟尼佛很伟大,他化身的土是非常可怜的众生的地方,他展现殊胜化身来度。

阿弥陀佛虽然是殊胜化身来展现,但是他展现的地方要求蛮高的,

一般的众生较难去,但还是不需要登地以上。

化身里面主要要了解的是殊胜化身,这是化身里面最主要的。

**(1)工巧化身、(2)生化身:**与殊胜化身对比,这两个就不是殊胜化身,是一般的化身。

“一般”的意思是他救度众生是短暂的,不是像十二行那样以整个的一套事业来传法。

比如入菩萨行论第十回向品就讲到,人家要什么我们就能成为什么。

人家要吃的,我就变成吃的;人家要用的,我就变成用的…这种短暂地帮助众生,即工巧化身。

生化身比工巧化身时间更长,从父母那边出生等等,但是没有十二行。

举例:释迦牟尼佛来这个世界之前在兜率天时,就是生化身。但没有十二行。

弥勒佛现在在那里,是生化身;将来他来到地球上时,就是殊胜化身。

佛像牛羊等动物或人一样从母胎生出来就是生化身;如果佛是短暂当羊,就是工巧化身。

工巧化身与生化身的差异：工巧化身是一下子变出来；生化身是胎生但是没有十二行。生化身与殊胜化身都是胎生，（但殊胜化身有十二行，生化身没有十二行。）

界限是唯存在于佛地，意为这样的三种化身的功夫是成佛才有，这些都是报身做出来的。意思是必须要自己成佛才可以做出来。

并不是这三种化身一直在佛的净土，那里就叫佛地。

化身是处处都在，凡是众生在哪里，化身就会在哪里出现，只是众生不认识而已。

## 【第 4<sup>(70)</sup> 义】智慧法身

### 一、佛的二十一种无漏智

**定义：**第 70 义（应改为：「果法身」第 4 义）：在《现观庄严论》的「法身并事业，四相正宣说」中，「观待并究竟现见如所有性及尽所有性之智」就是「圣智法身」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有二十一类佛地的无漏圣智。

**界限：**唯存在于佛地。

入中论自释中讲到：“为利众生愿成佛”的“佛”指的是智慧法身，不是指报身和化身。

其道理是：利根菩萨要生起菩提心，需要空正见；钝根菩萨生起菩提心，不需空正见。

因为心里发誓愿成佛的佛的果位自己不知道的话，利根菩萨不会发誓。他不是随信行。

随信行的人对法理有没有明白不是重点，他信心特别强，跟着感觉走。以信为主，不以理为主。

所以他对“我要成佛”的发誓的道理虽然不是那么清楚，他还是敢发，所以能生起菩提心。

利根不能生起菩提心。为什么？首先要了解，菩提心就是“为利众生愿成佛”。

“佛”就是智慧法身。所以要知道什么是智慧法身，而色身跟要不要了解空正见没有关系。

所以他所发誓成佛的佛果位如果是色身，就无必要了悟空性；如果是法身，就需要了悟空性。

我的意思是要认出来“为利众生愿成佛”佛果位是佛的法身。

此道理与利根发菩提心必须要了悟空性的道理是连在一起的。

应该这样理解：色身也有，但法身是必须要有。没有法身，色身就是空的。

也有分为对尽所有性了解的究竟的智慧、对如所有性了解的究竟的智慧。

显教讲的佛的智慧法身跟密乘讲的佛的智慧法身是不一样的。

**显教**讲的智慧法身以显教来说是已经是最高，即缘起跟空完全能够并在一起。

**密教**的角度来说，这两个并在一起是密教的基础课程。

第七世法王的中观正见引导中的生起次第那段讲到深跟明。

深和明是完全并在一起的，了悟空性的同时就观想本尊，等于缘起和空是一个心都可以修的。

这是密教里说的，显教直到成佛之前都没有这个能力，成佛之后才有这个能力。

等于是这两个并在一起，对显教来说就是成佛了。

即显教对成佛时佛的心的表达就是二谛能够同时现证，是这样的道理。这是显教的立场。

所以，显教有显教的表达；密教有密教的表达，要分。

分类为二十一类无漏圣智。这也需要了解一下，因为是常常出现的。现观庄严论有五个偈颂：

①顺菩提分法，②无量及③解脱，④九次第定性，⑤十遍处体性，  
⑥诸殊胜处者，差别有八种，⑦无诤与⑧愿智，⑨神通⑩无碍解，  
⑪四一切清净，⑫十自在⑬十力，⑭四种无所畏，⑮及三种不护，  
⑯并三种念住，⑰无忘失法性，⑱永害诸随眠，⑲大悲诸众生，  
⑳唯佛不共法，彼有十八种，(21)及一切相智，说名为法身。

前面六句是成佛之前要修的，比如最究竟的三十七菩提分是成佛时才有的。

同理，佛心续中的菩提心是最顶尖的菩提心，佛心续中的悲心慈心是最顶尖的。

佛的智慧法身分出二十一无漏智，是以佛心续中的卅七菩提分是顶尖的卅七菩提分来表达。

不是三十七菩提心只有佛才有，不是这个意思。

佛心续中的功德有两种：有些是从众生时慢慢提升而来，有些是突然爆发出来的证量结果。

贾曹大师把二十一分三组：前面的七类是从菩萨慢慢修来的；后面的十三是果阶段爆发出来；最后的一种是与因跟果两个阶段都有关系的。

第一组是根本偈中的前六句，即佛心续中的智是从菩萨带来的，最后变成圆满。(道的阶段)

第二组是其次的十二句，总共有十三类，是在果的阶段才出现的。

第三组是“一切相智”，第二十一类，与道的阶段和果的阶段都有关系。

①顺菩提分法：三十七菩提分算是一个。②无量即四无量心。③解脱

④九次第定性：色界四静虑、四无色定，加上灭尽定，就是九个。

⑤十遍处体性：【讲记：】「地、水、火、风、青（蓝）、黄、赤（红）、白（以上四种根本色）可自在变化；空（空中可走路等）、识（可看见其他人的心识）等之十遍处。」

十遍处是可以自在掌握的意思，也是属于神通一类的。

(音频八事七十义 2017HK-126)

有同学准备了明义释的智慧法身这块，有中藏对照。P110

【明】宣说如是第一身之后，第二身，法身，是离戏论之智之体性，是无漏四念住等之自性。

先讲第一身自性法身，然后是第二身智慧法身，接着下面是报身和化身。

智慧法身我们一定要了解，因为天天念“为利众生愿成佛”，

当然最后是以报身和化身来利益众生，但是报身和化身是从智慧法身那里出现。

所以入中论自释讲到，“为利众生愿成佛”的发愿要成佛的佛陀果位是智慧法身。

“为利众生”就是两个色身(报身和化身)出来了；“愿成佛”就是两个法身出来了。

所以发菩提心的时候，佛的四身已经在心里想好了。要透过第八品来了解这四身。

智慧法身在现观第八品这里讲得比较详细，所以我们还是要读一下。

不然我们天天念“愿成佛”时的智慧法身还是空空的。

我们一般简单地讲是“无漏智”，这里是详细说“是离戏论之智之体性，是无漏…”



即“离戏论之智慧”，然后加上“无漏”，两个形容。  
一般大家说无漏智是二十一块，明义释这里有明确地说。

【明】如是云者，①是从念住等乃至八圣道之一切菩提分；②如前所说慈等无量诸梵住者；③内有色及无色想而观外色之二种，净色解脱身现证圆满而住之一种，空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处等之四种，灭想受之一种，即八解脱；④色界之四静虑、四无色定及灭想受定等之九次第定；⑤地水火风青黄赤白空识等之十偏处；⑥由内有色想及无色想而一一观诸外色少胜处及多胜处，胜伏彼等名四胜知，唯内无色想，胜伏青黄赤白等，名四胜见，即如是八胜处行相；⑦根本拔除有情心续中烦恼魔流之三摩地者是无诤；⑧由正成就远离诸相及破贪除疑之愿，故趣入直至轮回乃至解脱之愿智；⑨前所说之六神通；⑩四无碍解；⑪所依、所缘、心及智慧清净之四清净；⑫寿、心、资具、事业、生、胜解、愿、神通、智慧及法自在之十自在；⑬前所说之十力；⑭四无所畏；⑮如来身语意行毕竟清净，故于彼中不具唯恐他知邪行而覆藏之护念，名三不护；⑯说法时远离于欲闻者起贪，不欲闻者起瞋，于二间杂者起二心，唯平等舍具念而住，名三念住；⑰利益有情不逾时，名无忘失法性；⑱尽断烦恼及所知障之随眠种子，名永害诸随眠；⑲唯思利诸有情，名大悲诸众生；⑳十八不共法；㉑及一切相智，「及」字并摄道相智等先前诸说亦是，以菩提分等，是离戏论之智慧之体性，由转依故一切所转者，亦名法身，有人如是许。

▲第一组：以道的角度有七个：道的体性有一个，即三十七菩提分；道的殊胜有六个。

①顺菩提分法：是从念住等乃至八圣道之一切菩提分；

道的体性就是三十七菩提分。“能清净”就叫做。苦集是杂染；灭道是清净。

“能清净”就是道本身；“清净的果”就是灭谛。“能清净”跟“道”是一样的意思。

道的体性分三：能清净的道的对境、正式的能清净的因（道的因）、正式的能清净（正式的道）。

A. 四念处、四正勤、四神足是以抓道的对境而分，此三强调对境四圣谛要好好抓。

B. 五根、五力是正式道的因，即正式的能清净的因。

C. 七菩提分、八正道是正式的道，是正式的能清净。因为——

所谓的道谛是见道以上才开始，七菩提分和八正道都是见道以上，是正式的能清净。

信、进、念、定、慧成长的过程就是五根五力，成长之后就发出来七菩提分跟八正道。

所以五根五力相当于因；七菩提分跟八正道相当于果。这是内心里因阶段和果阶段的变化。

这些内心变化的前提是首先要接触四神足，获得定力的基础。

定力前面要有付出勤劳的四正勤的修行。四正勤的前面需要四念处的智慧。

以四念处的慧的力量看清楚之后他取舍得很精进，该努力的方向他会选好，四正勤就出来了。

取舍精进的结果是内心的定力出来；以定力而修，五根五力就出来；其结果是七菩提八正道。

贾曹杰大师把三十七菩提分法分为三段的分法很重要。

A 组是道的所缘，意为四念处、四正勤、四神足对它的对境四圣谛更明白更深入地理解。

比如对四念处观身是对苦谛的深入理解、观受是对集谛的深入理解、

观心是对灭谛深入的理解、观法是对道谛深入的理解。

四正勤是对苦谛集谛远离，即舍方面的精进；灭谛道谛是取方面的精进。取舍的方向找到了。在这种努力当中就培养了一种定力。所谓的四圣谛是大自然的因果法则。当然最究竟的是空性，但是以世俗的层面来说，它也有它的究竟，这就是它的真相。看到这个真相之后心就能安住，这个定力培养就是四神足。这个定力培养了之后，内心才可以有一些变化出来，就是五根五力，但还没有到达真实的道。五根五力的结果出来，就是七菩提分和八正道。

**道的殊胜**有六个：②无量及③解脱，④九次第定性，⑤十偏处体性，⑥诸殊胜处者，⑨神通。资粮加行不算道，从名字就可以理解。真正的道是见道以上，见道以上的道谛有很多殊胜点。道的殊胜的意思是具备了那种功夫，对他修行就有更殊胜的作用，比如六神通。

②无量：如前所说慈等无量诸梵住者。

四无量心相当于一种定力，有时叫“四梵天处”。

愿一切有情具乐及乐因，这是初禅的定力；愿一切有情离苦及苦因，是二禅；

愿一切有情不离无苦之乐，是三禅；愿一切有情远离爱恶亲疏住平等舍，这是四禅。

所以真的四无量心是以定力来说的，不是我们说的慈悲、菩提心那种心里面情绪层面的。

当然那也是好东西，但是四无量心不是这样，四无量心的本质是内心的平静的定力。

这么说吧，四无量心是小乘有、大乘没有。

如果是情绪很大的带动，小乘就没有办法。比如愿一切有情离苦及苦因，心里太不能接受，以这种心来了解悲无量心的话，那小乘就没有。小乘对他人不会那么关心。

所以所谓的四无量心不是像我们大悲心这种大的(情绪)上面的东西，

但好处是他的心具有平静的品质，这对修行是有帮助的。

③解脱：内有色及无色想而观外色之二种，净色解脱身现证圆满而住之一种，空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处等之四种，灭想受之一种，即八解脱；

八解脱就是自己被人家看见的、自己被人家看不见的神通。内有色、内无色。

还有自己的身体非常完美、庄严的神通，但是他对这三个方面不执著，所以叫解脱，有三个。

空无边、识无边、无所有、非想非非想，都是他自己把它当成解脱，还有灭尽定，有五个。

这些都是定力的功夫，而且他没有染。“解脱”是以离开什么样的障碍来描述的。

各各定都有离开各各定的障碍，(从中解脱)对修行有帮助，所以这八种解脱也是道的殊胜。

④九次第定性：色界之四静虑、四无色定及灭想受定等之九次第定；

九次第定就是从初禅依次直接从下面的定到灭想定，这也是定的特别的功夫。

刚刚讲的是各各定的功夫，现在讲的是依次的定，一打坐就直接从初禅到灭想受定。

这九个定都是直接(升上去的)。自己内心的控制从粗到细…到最细。

显教里面最细的心就是灭想定，显教不讲光明心。

这是从粗的心到最细的心完全可以由自己控制掌握的功夫。

这种功夫对他的修行道路也会有很大的帮助，所以也是属于道的殊胜。

⑤**十徧处体性**：地水火风青黄赤白空识等之十徧处；

“地水火风”是色法的最源头四大种，是因的层面；“青黄赤白”是它变出来的果的层面的色法。“空”是没有色法；“识”是心法。

这些方面它可以变，变成无量无边，或者是一个可以徧满一切，所以叫“徧处”。

比如全部变成满满的水、全部变成满满的火，四大种的因的层面和果的层面都可以变出一切。或者是什么都没有，即风；或者心法上面用神通力来可以控制他人的心。

⑥**诸殊胜处者**：由内有色想及无色想而一一观诸外色少胜处及多胜处，胜伏彼等名四胜知，唯内无色想，胜伏青黄赤白等，名四胜见，即如是八胜处行相；

殊胜处跟徧处实际上是并在一起的。在十徧处的基础上自己完全自在，这就是殊胜。

十徧处和八殊胜处都是讲外面的神通，想变什么就可以自在地变什么。定义和分类是蛮细的。

⑨**神通**：前所说之六神通；

六个神通我们以前讲过。

以上六个是以道的殊胜来分，加上道的体性卅七菩提分，所以从道的角度分的七个已经认出来了。

▲**第二组**：道的果的角度有十三个。分为两组：自利究竟的角度分七；利他的角度分六。

“⑬前所说之十力”意为在前面讲一百七十三行相时已经讲过十力。

**自利圆满**的七个又分为两个：证的角度是前五；断的角度是后二。

§断(分二)：⑱**永害诸随眠**：尽断烦恼及所知障之随眠种子，名永害诸随眠；

永害诸随眠就是所有的烦恼障和所知障的随眠种子都断尽了。这是中观自续派的立场。

补特伽罗我执和法我执的种子永远断。烦恼障和所知障各有随眠种子，种子就是随眠。

⑮**及三种不护**：如来身语意行毕竟清淨，故于彼中不具唯恐他知邪行而覆藏之护念，名三不护；

三不护即他没有秘密，不需要隐藏。因为他身语意所有一切行都是合理的，没有不对的。

没有人可以指出来他有问题。“三不护”意为他(的身语意毕竟清淨)完全没有必要保护起来。

§证(分三)：证方面的五个分三：遍智一个；不共一个；功德三个。

⑬**十力**(遍智)：前所说之十力；

十力一直讲佛知道什么，佛的智慧多厉害要通过十力来想。这是以遍智来讲。

⑳**唯佛不共法**(不共)：十八佛不共法；

这也是前面所说过的。

⑭**四种无所畏**(功德)：四无所畏；

这三个是证的功德。比如无所畏就是其他没有办法跟他比，从这个角度他是无畏的状态。

⑫**十自在**(功德)：寿、心、资具、事业、生、胜解、愿、神通、智慧及法自在之十自在；

十自在就是没有障碍，谁都遮挡不住他。

⑪**四一切清淨**(功德)：所依、所缘、心及智慧清淨之四清淨；

四清淨：所依是他的身体，他的所缘以及他的内心及智慧都是清淨，这也是证的功德。

以上就是自利圆满的七个。

**利他圆满**有六个。

①**大悲诸众生：唯思利诸有情，名大悲诸众生；**

想利他的意乐，就是大悲心。想利他的心达到最顶尖，这就是“大悲诸众生”。

一般大悲心在资粮道之前快要入大乘时要具备。这里是佛才有的大悲心，即最圆满的大悲心。

②**无忘失法性：利益有情不逾时，名无忘失法性；**

利益的时间完全不会错过。什么时候利益什么，什么是最关键的利益时间，佛对此特别清楚。

“无忘失”就是他不可能错过(最佳)时间，就是“不逾时”的意思。

做事情时间很重要，比如身体健康方面，什么时候吃、什么时候睡…有一定的时间顺序。

佛掌握利他的时间刚刚好，一点也不会错过。

③**无诤：根本拔除有情心续中烦恼魔流之三摩地者是无诤；**

刚刚是说时间上面他知道(恰当的利他时间)，现在是行动上没有一点点不舒服，此即“无诤”。

我们帮助别人的时候心里会烦，对方不听话时心里就更烦，而佛没有一点点不舒服。

④**愿智：由正成就远离诸相及破贪除疑之愿，故趣入直至轮回乃至解脱之愿智；**

过去佛为利益众生各种发愿的结果，现在果报出来的时候，他会不执著地如实知道。

众生在流转轮回里面需要什么快乐、怎么带到究竟解脱这条路，在这方面他过去一直有发愿。

现在结果出来，他会知道，而且在知道的当下，他会不执著地接受这个愿的成就。

像药师七佛、阿弥陀佛、地藏王菩萨等佛菩萨过去一直有发愿。

他们成佛时这些就愿成就了，成就时愿的果他们会享受。

“愿智”就是他当下会知道这是过去什么愿成就的果，而且他在完全不执著的当下享受。

⑤**无碍解：四无碍解；**

真正的利益是以说法而利益。四无碍解就是说法时没有障碍，完全清净。

法、义、词、辩。法跟义是所诠；词跟辩是能诠。这四个方面完全没有瑕疵，非常清净合理。

⑥**并三种念住：说法时远离于欲闻者起贪，不欲闻者起瞋，于二间杂者起二心，唯平等舍具念而住，名三念住；**

“远离”要与后面连接：于欲闻者的贪要远离；于不欲闻者的瞋要远离。

有些老师比较执著，听众多的时候他就贪，不听他的法他心里就不舒服，这些要远离。

从显教的角度，这些有点是低档的感觉，老师本身好像就没有什么本事。

前面两个是远离，后句是具备平等舍。在心里保持不贪、不瞋、平等舍的状态，共三个。

四无碍解是当下说法的状态，这是利益说法众生之后心里没有贪、没有瞋，住于平等舍。

上次开始时讲到道的角度七个(1+6)、果的角度十三个(7+6)、道跟果结合的角度一个。

▲**第三组：道跟果结合的第21个。**

(21)**及一切相智：及一切相智，「及」字并摄道相智等先前诸说亦是，以菩提分等，是离戏论之智慧之体性，由转依故一切所转者，亦名法身，有人如是许。**

虽然没有说基智和相智，只有讲一切相智，但是“及”可以含摄基智和道智。“等”指基智。

佛的心相续中三智都有，一切相智是果，基智和道智是道。这里是道跟果结合的角度来说的。



二十一个无漏大概初步地了解了。

三十二相八十种随形好在讲中观宝鬘论时念过了，不用在现观庄严论这里再重复念，没必要。所以我们直接跳到明义释的下面，即佛的二十七个事业。

二十七个佛的事业也是蛮好的，佛对众生帮助时，初级的众生怎么帮助，然后入资粮道、加行道、见道、二地、三地…不同层次的众生怎么帮助，二十七事业就描述。

(音频八事七十义 2017HK-128)

## 二、佛的二十七种事业

**定义：**「以〔圣智法身的事业〕自身之因——圣智法身——作为增上缘，而出生的净白功德」就是「圣智法身的事业」的定义。

**分类：**其中，若予以区分，有二种：(1) 存在于所作对境的事业及(2) 存在于作者的事业。第一、例如所化机心相续当中的善行，第二、例如佛圣者自心相续当中所摄的善行。其中，若详细区分，有二十七种事业。

**界限：**存在於未入道至佛地当中。

如是尽生死，许事业无断，(1)安立诸有情，寂灭业(2)四摄，(3)通达诸杂染，并诸清净分，(4)如诸有情义，(5)六波罗蜜多，(6)佛道(7)自性空，(8)尽灭二戏论，(9)假名(10)无所得，(11)成熟诸有情，(12)及立菩萨道，(13)遣除诸执着，(14)得菩提(15)佛土，严净及(16)决定，(17)无量有情义，(18)亲近佛等德，(19)菩提分诸业，(20)不失坏(21)见谛，(22)远离诸颠倒，(23)无彼所依理，(24)清净之(25)资粮，(26)有为与无为，悉不知有异，(27)安立于涅槃，法身之事业，许有二十七。

“如是尽生死，许事业无断”：只要轮回没有结束，佛的事业一直不会断。下面一个个讲事业。佛的事业分二：众生身上有一个；佛的身上也有一个。与说法者和受法者双方都有关系。但是带头来说是佛，所以说“佛的事业”。

二十七佛事业表达的是佛把众生带到跟他一样的果位的功德。从资粮道到成佛。

像金刚经所说，令佛种不断，佛把整个果位交待给第十地菩萨，最后他得到跟佛一样的果位。

二十七个事业表达从资粮道到成佛之间，佛如何引导我们。

对二十七的分段，圣解脱者跟狮子贤菩萨的看法不同，现在我们看的是狮子贤菩萨的明义释。所以此处按照狮子贤菩萨的分段来了解，共有六个。

(1)–(6)讲佛如何把我们带到资粮道的事业。(7)佛如何把我们带到加行道。(8)是带到见道。

(1)安立诸有情，寂灭业：初于善趣与非善趣者，安立有情住于无着之性相，皆趣寂静之事业后。这个就是对六道轮回不执著的意思，“于善趣与非善趣”就是对境的六道。

对六道不执著是什么意思？这是蛮有趣的一个道理。

比如，谁都不喜欢当畜生道，但是对当畜生道的因的角度我们很喜欢。



因为一般愚痴生畜生道；贪心生饿鬼道；嗔恨心生地狱。

我们喜不喜欢愚痴？我们什么都不分辨，就浪费时间放逸，这种愚痴我们很喜欢。

我们喜欢地狱道的因，好像它对我们有帮助的感觉，好像嗔恨心来救我们。

我们对畜生道、饿鬼道、地狱道的因很喜欢，所以不贪著六道的意思是蛮有趣的。

我们最基本要守的是五戒，也是这个意思。

作为一个人基本应该要做的，就是五戒应该要做的。这个没有做好，就等于做了畜生道的行。

做了之后，就得当畜生道，就等于我们喜欢畜生道的行为，所以结果就当了畜生道。

这也是因果法则嘛，脑子有点是相应的，就变成他贪著这种喜欢的，所以就带到那里。

如果喜欢增上生的道比如天，喜欢打坐、执著内心的定力，就可以变成色界无色界等天道。

所以我们的贪著就把我们与整个六道绑在一起。

“安立有情住于无著”，但是六道上面的执著这个意思了解的时候是蛮有趣的。

佛把我们带到对六道不执著的道上，就是让我们生起出离心。第一个门就是认识轮回。

佛把我们带到资粮道的时候，第一个就是这个(认识轮回、生起出离心)

修心七义的第一义前行，就是暇满难得、无常、业果、轮回的过患这四个，等于是下中士道。

与此相似，佛第一个给我们开示的就是出离心，

## (2) (安立) 四摄(资粮道)：安立布施等四摄事。

这就是四摄法，这就是佛跟我们这些弟子相处的事。

(根据我们的根器)配合我们，同时也给我们开示，就是这样的互动，感觉蛮贴心、蛮亲切。

## (3) 通达诸杂染，并诸清净分(资粮道)：令由闻等所成慧通达所治品之应舍，及能治品之应取。

让我们明白四圣谛的法。所治品指苦谛和集谛，是应舍的；能治品指灭谛和道谛，是应取的。

先从闻慧的层面通达，再从思慧的层面通达，再从修慧的层面通达。通达四圣谛。

第(3)个就是让我们深入地了解四圣谛，四圣谛是整个世尊教法的大纲。

## (4) 如诸有情义(资粮道)：其后安立犹如幻师由远离贪等而行有情义，利他如其慈等之体性。

第(4)是透过自己对四圣谛的闻思修，让他们生起大悲心。“慈等”是大乘的悦意慈、大悲心。

这个要求就更高，像无缘大悲心，虽然对众生有生起大悲心，但是不执著，

不管是对自己还是对有情，都是如幻化般，生起无缘大悲心和悦意慈，带到这样的证量。

这里不仅是大悲心，也有菩提心，本身就是利他的心。

## (5) 六波罗蜜多(资粮道)：彼后是于自利，修习三轮清净所显之六波罗蜜多。

第(5)不仅是利他的心，实际的行动方面就是六度。

佛把我们带到六度，而且六度修的时候要以三轮空的空正见来摄持。

一讲到六度，必须要有空正见摄持。没有空正见摄持就无法成为“度”。

“度”意为能到彼岸。必须要有空正见摄持才能到达彼岸。“三轮清净”就是空正见摄持而修。

前面说的菩提心也是说在不执著的当下，是空正见摄持的菩提心及慈心悲心。

(6) **佛道**(资粮道)：**其后是于自他利之性相，是佛道，即十善业道。**

这个十善业不要从下士道来理解，因为十善业有不同的层次，要求各不相同。

比如以怕堕三恶趣的心来修十善业；不仅怕堕三恶趣，连善趣也怕，以这种心来修十善业；这两个都不怕，怕损害到众生，以这种心来修十善业。(这是三个层次)

所以常常是这里也提十善业、那里也提十善业，但是完全不一样。

比如不杀生，你是为他人来不杀生，还是为你自己来不杀生？

比如密乘的根本堕里面也会讲到一些。

不同的地方出来的时候，层次越高就越严格，所以一提到十善业就认为是下士道是不对的。

另外，修十善业是非常精进的，把三门绑起来，清净得不得了，哪里还会不清净呢？

或者说，十善业的功能是把整个自己造业的门清净得不得了。这是比六度更高一层的道理。

所以现在说六度修的后面——“其后是于自他利之性相”，这与修心八偈有点像。

修心八偈第三偈：“一举一动观自心，正当烦恼初萌生，危害自与他人时，愿疾呵斥令消除。”

当我们的身语意三门的意乐有一点点烦恼的话，会损害自他的一切，所以要马上从根对治掉。

与这个道理一样，修十善业身语意的任何一个行的时候，要看会不会对自他造成损害或利益。

对自他能利益的身语意的行一直要保持；对自他有损害的身语意的行要断除。

所以这里非常严格的一种修行。

(音频八事七十义 2017HK-129)

佛的二十七事业中，前面六个是资粮道，讲完了。相对来说，加行道和见道的内容不多。

可以理解，资粮道需要准备很多，所以佛从这个角度对众生的引导就要多一点。

(7) **自性空**(加行道)：**彼后是令修习诸法自性空；**

按照贾曹杰大师的解释，是以世间智慧来修，即以分别心的智慧来修，没有达到现量的智慧。

心类学中有瑜伽现量，即透过瑜伽生起现量。瑜伽就是加行道时认真的止观修行。

瑜伽现量第一个生起的就是见道。加行道的“加行”就是认真的止观修行，以此来称呼。

“彼后”指资粮道之后。“令”是把众生带到对空性认真修习的位置，就是加行道。

“瑜伽现量”就是透过瑜伽现证，现证的是见道。“瑜伽”是加行道时修的。

资粮道之后，把众生带到加行道的止观的修行，但是这个止观是以世间的智慧来修的。

(8) **尽灭二戏论**(见道)：**其后是依于布施波罗蜜多，证悟初地法界遍行之性相，无二之法；**

有两种解释。“法界遍行”的“法界”指的是空性。法是指特质；界是指最本性。

有时也叫“法性”。比如瓶子上的法性就是瓶子上的空性。为什么瓶上的空性叫“法性”？

★**法性**：瓶是**有法**，瓶有各种本质，比如瓶是无常、瓶是苦谛、瓶是金做的…都是瓶的本质。

这些各种本质都是属于有法瓶子上的**法**，或者瓶子的特质。

瓶子作为有法，是无常，因为所作性故。无常和所作性都是瓶子上的法。

瓶子上的法里面最究竟的法，就是叫“**法性**”。

但是法无我的法是有法的法，不是有法上面所要有的那个法。

现在法性的法不是有法的法，而是有法上面所要有的那个法。

瓶子是有法，瓶子上面所有的特法中最终最终的本质，就叫“性”或“界”。

瓶上面最究竟的本质就是空性那块。瓶是无常、瓶是苦谛等还不是瓶的究竟本质。

★空性里面有一种是可以跟所有的法结合的空性，这就是自己心上面的空性。

自己心上面的空性是跟什么法都可以有关系的。

因为空性是跟破到执著有关系的。如果我们心里执著还在，就是没有证悟空性。

我们的执著心生起的时候，跟自己的心一直有绑在一起。

比如说我执著这个房子、执著这个车子…，都是跟我的心绑在一起，即执著跟心绑在一起。

所以心上面的空性就是遍行的一种法界。“法界通行”就是把心上面的空性拿出来。

对心上面的空性我们的了悟程度要达到什么样子呢？达到现证的程度。（心上面的空性是对境）

现证的程度即对境的状况跟我的心的想法中间没有隔，完全变成一，如水入水，此即无二之法。

心上面的空性要怎么悟？要悟到对境的心上面的空性与悟者中间完全没有差异，无二之法。

无二之法讲的是现量，是讲对境与有境中间没有隔，是对现证的描述，不是能取所取二空那种。

无二之法就是描述见道。“见”是赤裸裸地看见，没有透过分别心的想像来了解。

对“证悟初地法界遍行”怎么证悟的形容，就是“无二之法”。

这样的现证依靠的是布施波罗蜜多，其意为——

以菩提心和菩萨行摄持来证悟空性，即以布施等菩萨行来帮助他现证空性。

所以见道时他现证空性与他背后的修菩萨行有关系。

这里只讲布施波罗蜜多，就像最近我们讲金刚经时莲花戒大师解释说：

虽然金刚经只有提布施，但是布施含摄整个六度，所以财布施、法布施、无畏布施含摄六度。

所以虽然这里说以布施来摄持现证空性，实际上是以整个菩萨行来摄持他的现证空性。

**(9)假名(二到五地)：彼后是安立于能为圆满资粮之因，了知第二地等，持戒等波罗蜜多之诸法唯名言假立；**

入菩萨行论第九品说，一切都是为了智慧。所以第二地到第五地的修行都是为了第六地。

首先佛把众生安立到二地到五地，主要修持戒、忍辱、精进、静虑等四个波罗蜜多。

第一句的翻译有点怪怪的，应该是安立第二地持戒等波罗蜜多…

为什么这样引导？因为第六地要修智慧波罗蜜多，为此要准备资粮，没有办法直接修第六地。

“圆满资粮”意为我们要准备好，持戒到静虑这四个是主要的准备的东西。

意为有了这四个才能够准备完整。准备完整的主要的因或来源就是要修这四个。

这里应该这样讲：“它(指四度)是能为圆满资粮之因的缘故”，佛就把众生先带到这四个地方。

第三句应该是“了知诸法唯名言假立”，这是对修四个度的形容。

因为第六地才会真正抓到法的究竟意义，前面都是尽所有性方面的、法的表面的。

“唯名言假立”指名字上面或者表面上法的了悟的层面。

(10) **无所得**(第六地): **同理,依次是安立依般若波罗蜜多,于第六地中,不执所知能知,诸法无所得;**十度跟十地是一一对应的。第六地就是修圆满的第六度,是对诸法不执著或无所得的状态。对“无所得”的形容就是“不执所知能知”,就是对对境和有境的哪一方面都不执著。这样的对诸法不执著依靠的是第六度般若波罗蜜多圆满的力量,从而得到无所得的证量。“安立”的意思是佛把众生带到哪里,就是放在诸法无所得的位置。诸法无所得是第六地时有的,因为第六地时他有了般若波罗蜜多(第六度)。第六度圆满的缘故,他可以(证得)不执能知所知的诸法无所得的证量。

(11) **成熟诸有情**(第七地): **彼后是(安立)于第七地中,由方便波罗蜜多之力,而能成熟有情;**成熟诸有情主要讲的是方便波罗蜜多。十度就是六度后边加方便、力、愿、智。平常我们讲的方便的意思是很会从各种角度利用时间、环境等累积资粮,而且小小的资粮会变成功德增长无限广大,在这些方面他很会做,方便就是善巧。方便、愿、力、智是协助第六度变得更完整、更圆满。有时只讲六度,不讲十度,因为后面的四个是协助第六度成长的阶段。这里讲的方便是累积福德方面的,在怎么发菩提心、怎么发愿这些方面特别有诀窍。透过这个,菩提心和菩萨行会特别增长,以此又会帮助到智慧。所以就是以方便来协助第六度般若波罗蜜多。成熟有情也是他修菩萨行,修福德资粮,在福德资粮方面利益众生,成熟有情。第七地重点。

(12) **及立菩萨道**(第八地证): **彼后依力波罗蜜多之力,于第八地中,不共声闻等之菩萨道;**

(13) **遣除诸执着**(第八地断): **彼后又于彼地中,断除执着诸法;**

前面是证,后面是断,两个都是依力波罗蜜多的力量。

这里也应该用“安立”,就是佛再把众生带到第八地。

第八地有两个层面,证的层面是跟声闻有一个不共的证;断的层面是断除执著心。

关于断除执著心,要了解中观应成的解释跟自续派是不一样的。

**自续派:**烦恼障是补特伽罗我执,法我执不是烦恼障,所以空性跟补特伽罗执没有关系。

**应成派:**补特伽罗我执跟法我执都是一样的我执烦恼,这两个都需要以空性来解决。

还有一个道理:**中观自续**是大乘的,他主张直接对治法我执,补特伽罗我执顺便就停掉。

比如对治遍计的法我执时,遍计的补特伽罗我执自然就断了。

俱生法我执的从大到小小对治时,俱生的补特伽罗我执顺便就对治了。

就是这么解释的,即对补特伽罗我执根本就不用碰的。

所以按照自续派来说,刚好第八地时对治大跟中的俱生执著就结束了,只剩下小的。

所以这里说的“断除执著诸法”是指大跟中的执著没有来解释的。

**中观应成:**你们认的补特伽罗我执太粗了,法我执跟补特伽罗我执根本没有什么区别,

都是必须要以空性来对治的。小乘也要修空性,大乘当然要修空性。

补特伽罗我执和法我执都是烦恼。(自续派:法我执不是烦恼)

执著心的习气及执著习气带来的显现,才叫所知障,执著心不是所知障。

所以按中观应成来说,刚好八地的时候已经断除烦恼了。



所以“断除执著诸法”应成就解释为完全没有烦恼了，只剩下实有的显现。

“不共声闻等之菩萨道”：虽然看起来第八地时菩萨跟声闻断除烦恼障是相似的，但菩萨走的是为利众生愿成佛的道路，有许多不共的地方，声闻证的则完全没有办法跟他比。这两个都是依靠力般若波罗蜜多，力是在哪一方面形容——执著心完全没有了，所以他的修行很有力；或说他很有力，所以执著心不会出现。可互相推力的意思，就是它可以压住不顺品，不仅仅是远离。力波罗蜜多对所治品完全能对治到。

**(14) 得菩提**(第九地)：彼后之第九地中，由愿波罗蜜多之力而得菩提；

第九地叫善慧地，善慧就是对众生开示佛法的智慧，在法、义、词、辩等四无碍解方面。

“得菩提”不是他自己得菩提，九地时他能把很多有情带到菩提果位，很有智慧，非常会引导。他有这样的功夫。这就是第九地的功德。

这里应该是“安立于第九地”，即众生到第八地之后，佛把他们带到第九地或带到“得菩提”。

第九地为什么有“得菩提”的那种功夫？因为他第九度愿波罗蜜多修得圆满了。

初地时布施圆满、二地时持戒圆满…。

第九地愿波罗蜜多圆满的缘故，他想利益众生的事业都容易成办。

这里是形容，为什么得菩提？因为愿波罗蜜多的力量而来。

(音频八事七十义 2017HK-130)

第十地分三：一是刚得到十地的；二是为了成佛还要投生一次；三是此世是最后一世而成佛。我们常说的相续后际就是指最后的根本定无间道，那一世就叫最后世，即那世就会成佛。

A. 刚得到十地的：佛把众生带到九地之后再带到第十地中的第一个果位。

**(15) 佛土严净**(第十地)：彼后依智波罗蜜多之力，于第十地中，安立严净种种佛土；

佛土严净是把菩萨带到十地中的第一个。这里详细地讲就是密乘的“大光灌顶”。

因为到了第十地之后，就等于显教修得完整了，要接密乘。

“安立严净种种佛土”就是把菩萨带到坛城里面，给他灌顶，接触密乘。真正是这样。

但是显教这里不可以说接触密乘的灌顶，但是“灌顶”这个词还是用的。

“大光”即佛光普照。佛把九地菩萨刚带到第十地时，就以佛光来给他灌顶、以供养来灌顶。

所以真正的“佛光普照”是第十地菩萨才会吸收到。

首先他会看到整个内外情器世界都变成清静了，像我们灌顶时进到坛城里面，看到很多本尊。然后本尊来给我们灌顶。在这样的环境里，光照到刚得到十地的菩萨。

就是接触密乘，差不多可以说是修义光明的那个阶段吧。

释迦牟尼佛到十地之后，不需修生起次第及圆满次第的身远离、语远离、心远离、不净幻身。

而是直接进入义光明。为了接触义光明，就要直接接触智慧灌顶，宝瓶灌与密灌顶就不用了。

实际上就是这个意思，显教里没有这样讲，但是应该是这种含义。

然后再给灌顶的菩萨，透过八吉祥等，让他更生起内心的欢喜，这也是一种灌顶。

这就是大光灌顶，佛对刚到第十地的修行者就做这样的利益事业。



B. 十地中的第二个，就是为了成佛需要再投生一次的十地菩萨。佛对他的利益分三。

(16) **决定**(第十地)：**彼后又于彼地中，安立一生补处之自性，正行菩提别决定；**

决定就是时间特别确定：来世你一定会成佛。就是佛对这个菩萨成佛的时间特别肯定。

(17) **无量有情义**(第十地)：**十方世界诸有情之义利；**

第二个是任运利益众生的能力。在能利益方面佛来给他教导。

佛以自己利益无量众生的经验来给菩萨开示。

(18) **亲近佛等德**(第十地)：**及于一切世间界，于诸佛前亲近等功德；**

第三是讲除了利益众生之外佛要做什么：佛要去不同的宇宙或不同的净土，也是要利益众生。

这些应该做的事情，佛也会教给菩萨。他现在还不是佛，他要亲近佛，跟随佛来做什么事。

佛在这个方面对他引导。“等”包含“于诸佛亲近”为代表的所有的。

“德”是神通或功德。“亲近佛”是他可以去不同的净土。

C. 十地中的第三个，就是不需要再投生，此世就能成佛。佛对这样菩萨的开示有八——

**能立**的殊胜方面的引导分二；**智慧**方面引导分二；**断除**方面引导分二；**清净**方面的引导分二。

第四“清净”：佛的四身中，有后后依赖前前的关系：化身依赖报身；报身依赖智慧法身；

智慧法身依赖**清净法身**(客尘清净和自性清净)，所以刚成佛时是从清净法身这里接的。

所以佛对相续后际的菩萨做这四个引导时，把“清净”放在最后，也是有这个含义。

(19) **菩提分诸业**(第十地)：**由如是次第，亦于彼地中，胜进道之自性，能引生一切菩提之法，安立菩提分法；**

[能立 1]这是能立方面的第一个。一切菩提之法安立为…就是转的意思啦。

比如我们心续中有许多修行的功夫，为了今世成佛怎么把它用起来。

根本颂的“菩提分”是能引生菩提之意。把自己心续中的“一切菩提之法”用于今世可以成佛。

明义释中的“菩提分法”指三十七菩提分。“一切菩提之法”是对三十七菩提分的形容。

可以说三十七菩提分里面含摄所有一切能成佛的修行。

意为：心续当中的所有证量都用于今世可以成佛这个方面。

(20) **不失坏见谛**(第十地)：**业果系性绝不失坏；**

[能立 2]能立的第二个就是业果不失坏。第一个能立是自己成佛；第二个是利益众生方面的。

佛对菩萨开示：你将利益众生的时候，众生的业果或因缘你要看到。

平常有这种说法：业果是不可思议，唯有佛才可以了解业果。

其他众生，比如罗汉等被所知障盖住，根本就看不到。

现在菩萨快要成佛了，所以他将跟佛一样了。

佛的特质是看业果清清楚楚，佛看到我们众生的因缘，他完全不会错过恰当的时间来利益我们。

当然首先也要有个前提，就是我们要具备福报。自己没有福报，佛怎么想利益也利益不到。

如果我们因缘具备，佛不可能会错过(利益我们的机会)。

“失坏”意为因缘没有掌握，没有掌握的原因是没有看到。

第十地的菩萨需要佛来给他这方面的经验引导，怎样才不会错过任何一个利益众生的因缘。

利益的时间是最重要的，这个时间没有掌握，就完了。

所以无论世间的什么事情，比如作生意、投资等，错过了时间就没有办法追回来。

现在讲的是佛的经验，对业果怎么理解，他在这个方面引导菩萨。

这个“失坏”不是指业果，业果是绝对不会失坏的。业果的四个道理之一是“已造不失坏”。

即如果没有透过忏悔去改变，无论时间多久，业还是在那里，还是会报出来。

现在讲的“失坏”是因缘错过了，没有掌握而浪费了。即明明有机会，但是错过了。

**(21) 见谛(第十地): 如实通达诸法;**

智慧方面有两个：如所有性跟尽所有性。

[智慧 1] 见谛是尽所有性。因为谛是四圣谛，从中观自续派的立场，四圣谛就是尽所有性。

因为四圣谛指的就是整个轮回的因果法和涅槃的因果法，把这些展开就是尽所有性。

**(26) 有为与无为, 悉不知有异(第十地): 安立于了知由空性之自性故有为法及无为法非异;**

[智慧 2] 这个如所有性方面的，就是空性。这里有为法是轮回；无为法是涅槃。

意为整个轮回的世界和涅槃的世界都是在空性的体性当中，从空性的角度一切都是一味。

这是从两个智方面佛对菩萨的引导。

**(22) 远离诸颠倒(第十地): 断除诸颠倒;**

**(23) 无彼所依理(第十地): 断除诸颠倒是无所依之智;**

[断除 1] “颠倒”指常乐我净这样烦恼心的颠倒，

[断除 2] 其来源是所知障这个执著心的颠倒。

这两种都远离，这就是断方面的。

第二个应该是“断除诸颠倒的所依”，现观庄严论是蛮清楚的——“无彼所依”。

“彼”指前面的颠倒；“无”是断除。意为前面的颠倒的所依也没有。

这里的“无”和“断除”是重复的，只用无就可以了。藏文中两个都有，断除是对无的形容。

**(24) 清净之(25) 资粮(第十地): 自性清净相之菩萨的清净; 远离诸垢的清净之因资粮;**

清净方面有两个：[清净 1] 自性清净跟[清净 2] 客尘清净。

真正的清净是佛才有，这里是自性清净和客尘清净的前提，就是清净快要出现的前行。

包含两个资粮：自性清净的资粮；客尘清净的资粮。

资粮的意思是前提，他应该具备的已经具备好了的意思。这两个要并一起来理解。

这两个都是前提，即自性清净和客尘清净都还没有出现。

**(27) 安立于涅槃: 其后安立于如来地之涅槃;**

这是道的果，就是把菩萨直接引导成佛了。

佛的二十七个事业就已经念完了。总的来说是这样——

我们是修大乘的行者，不论到什么层次，佛都一直会引导我们。资粮道…十地。

所以佛对我们的利益是非常圆满的，透过二十七个佛事业就要了解这样的道理。

现观庄严论的总框八事七十义就学完了。

我们同学们有时间就看一看，八事七十义也是蛮重要的。

因为里面讲了很多菩萨修行方面的，了解这些，对我们自己怎样修会有很大的帮助。

我以前常常给你们讲，我们是要往上看，要看上面那些好的修行者是怎么修的。

不要看周围是什么样子，更不可以看下面那些差的人是怎么做的。

我们要往上看修行很高的人怎么做，要学习要跟，跟跟跟，以后就变成跟他们一样了。

不可以这么想：我们是凡夫，不用看菩萨。那你看着凡夫，就越来越凡夫了，更惨。

八事七十义虽然有点长，但是我们学习时都有很多感触吧——

菩萨是这么修的啊！菩萨是这么想的啊！我们哪些方面要注意，都有一些提醒作用。

而且这些提醒不是乱说的，而是真正大的经论里面的道理，所以是蛮可靠的。

好，这就圆满了！谢谢大家！共 130 堂课。(2022 年 3 月 1 日星期二完稿)

**无比感恩雪歌仁波切慈心说法！祈愿一切有情皆得闻此妙法而入心受益！**

回向：

如是以我所集諸善業，利益一切聖教與眾生，

特於至尊洛桑札巴之，聖教心要恆常令顯揚。

願消三障諸煩惱，願得智慧真明了，

普願罪障悉消除，世世常行菩薩道。

**吉祥圓滿！**