

《现观庄严论》

华智仁波切·造论
索达吉堪布·翻译

总义

译作
42





南无本师释迦牟尼佛

现观庄严论总义

——修行次第略说

华智仁波切·造论

索达吉堪布·翻译

版本：2024年12月

现观庄严论总义

——修行次第略说

华智仁波切·造论

索达吉堪布·翻译

顶礼佛陀！

通达所知三智之真如，

修学所修四加行之道，

获取所得法身之果位，

印藏诸位贤哲前顶礼！

各位有缘之补特伽罗现证究竟法身之果的无谬修
持方法可分为二：

全论分二：一、发心；二、加行。

甲一（发心）：

首先，如果能够了知某法，则可令菩提心在相续中如理生起的抉择所知之法可分为三：

（一）需要了解究竟所得之果〔遍智〕，如果不能通晓这一点，则不能了知愿菩提心之所缘；

（二）需要了解能获得该果的道之法相〔道智〕，如果不能通晓这一点，则不能了知行菩提心的修法；

（三）需要了解远离该道之歧途的方法〔基智〕，如果不能通晓这一点，则既不能令胜义菩提心在相续中生起，也不能使空性与大悲双运。

因此，如果首先便能一心一意地思维：无始以来，（对我）有着养育之恩的一切老母有情都挣扎于轮回苦海的汹涌波涛之中，饱受着形形色色的苦痛，

从而对他们生起大悲之心。

（并进一步思维：）我这次一定要尽心竭力、勇猛精勤，力争使这些老母有情都能从层出不穷的一切苦难中得到救护，并获得大乐果位的安抚。

如果能够如以上所说一样生起大乘之法的根本——大悲心，对受苦众生产生如同失去双臂的母亲眼见儿子被急流冲走一般急切的不可堪忍之心，则表明其大乘种性已经苏醒，并堪为该甚深妙法所谓之法器。

于是，像这样的所谓化机又会开始产生以下的心念：虽然我要成办一切众生的利益，但如今我自己仍处于轮回的痛苦之中不得解脱，甚至连出离轮回的方法都一无所知，又怎么能成办他众的利益呢？这种能无勤成办无边一切众生之利的办法究竟是什么呢？如果真有这样的办法，我一定全力以赴地去努力。

如果能够生起这样的心念，则可以对其这样说道：“嗟！善男子，这种办法是绝对存在的。首先，就是为了一切众生的利益，而以发心等的次第现证一切种智〔佛智或者遍智〕，然后将自己曾经走过的途径宣示于他众，这样一来，就可无需勤作劳顿而任运自在地成办无边众生的利益了。”

如果对方问道：像这样的一切种智又是怎样的呢？

我们应当了知，前面所说的“自己曾经走过的途径”，是以因法来表示果法。也就是说，循序渐进地修持发心等十法的究竟之果，就是所谓的“一切种智”；我们还应当了知，所谓“宣示于他众”，则是以对境来表示有境。也就是说，在如理地通达了作为对境的发心等十义之后，而为他众宣说，就是所谓的“一切种智”。

如果对方又问道：要了知一切种智，为什么不通过一切种智自身的法相来说明，却偏偏要以其因法以及对境的表示来（间接）说明呢？

如果不用（因法以及对境）二者来表示，则无法说明（一切种智本身），这就像如果要表示眼识，就只能通过“是从作为因法的眼根等等当中产生”的说法，或者通过所执著的蓝色对境等来表示。如果这二者中的任何一者都不依靠，则根本无法表示眼识一样。

如果对方又提出：一切种智难道不是通达一切所知吗？而仅仅通达这十种法，又怎么能成为所谓的“一切种智”呢？

此处是以“要无勤成办他众之利，就必须通达这十种法”作为主要之必要的角度而言的，并不是表示没有通达其他法，这就像如果能从远处看见针，就必

定能从近处见到刀子一样。既然能够通达像这样的难点〔十法〕，则了知除此之外的其他简单易懂之法就是水到渠成的事情了。

此时又有一些人认为：只要能通达十法，就能通达一切所知〔万法〕。因为在“所缘一切法”¹当中，就已经摄集了一切万法。

也不一定。譬如：在修习菩萨道之时，虽然缘于诸道，并修习了一切万法之空性等，但仅以此理也不能彻底通达一切万法。十法与一切万法之间的关系也是如此。

（再譬如：）在取舍善、不善与无记三法之时，即使必须了解此三法，而此三法本身也包含了一切万法，但仅仅了知此三法，也还是不能通达一切万法。（由此可见，仅以此理并不能通达一切万法。）

1 所缘一切法：指《现观庄严论》颂词中的“所缘一切法，此复为善等，若世间所知，及诸出世间，有漏无漏法，诸有为无为，若共弟子法，及佛不共法”。

之后，这些具缘之补特伽罗又会作如下思维：无论如何，我必须获得这样的一切种智。为了能获得这样的一切种智，我应当修学什么样的道呢？

此时，他们又进一步意识到，因为果法跟随着因法，所以就必须修学顺应果法之道，由此可知，我务必要为众生之利而努力。但众生的种性和意乐却是千差万别的，所以仅仅以一种道就不能摄受（所有的众生），而应当在以通达和得见而现证一切三乘之道以后，再为他众宣说。既然如此，就需要修学智慧与利益他众之心。

以这些心念，则可成为令其相续中生起行菩提心之因。

其后，他们又会继续思维：虽然为了达到这个目标，我要修学一切三乘之道，但我自己却只能将究竟之大乘作为追寻目标，并通过如理了达高低之道的差

别，从而避免误入低劣之道。

如此思维之后，就在不离大悲方便的境界中，以远离对蕴、界、处的三十二种增益而修持真如法性之义。这样一来，在其相续生起胜义菩提心也就是指日可待的事情了。

由此可见，三智也依次是先后的因果关系。在通过闻思来了知（三智）以及将其作为发心对境的时候，因为首先应当对所获得的究竟之果产生希求，所以首先宣讲了遍智。

而从与补特伽罗相续次第生起的修持相结合的角度而言，则因为首先是令自相续现证一切万法无我[基智]，在相续中生起超胜于（小乘）劣道的不共大悲之心[道智]，继而以针对三种种性的所调化者分别应机施教的方式来圆满、成熟和修炼，从而现前一切种智[遍智]之果位的，所以就要与该次第相结合。

（而在《现观庄严论》第三品三智宣讲完毕的）结尾处所说的“如是此及此，又此三段文，当知即显示，此三品圆满”也是先对基智进行归纳的。

为了无误地以闻思来抉择这三者〔三智〕的法相，并进而以其为发心对境，当以六种现观来总摄时，就称之为“法相”；当以三种现观来总摄时，就称之为“三种对境”。

也就是说，当以闻思来抉择诸法时，无论是以对境表示有境，还是以有境表示对境，这一切都只不过是——一切种智所量之法。

如云：“此等法亦为遍智之对境，非但如此，（彼等）亦为诸大菩萨道智之对境；此外，彼等非但为前二者〔遍智与道智〕之对境，亦为声闻与缘觉基智之对境。”能够通达这一点，就能够断除对轮、涅、道三者所摄的一切万法之法相的增益。

当以其作为发心对境时，则仅仅是以对境来表示有境，所以，在了知某种对境以及相应之理以后，思维并发誓要在自己的相续中生起三乘以及四种补特伽罗的一切证悟境界，就可以成为真正的大乘发心。

正如《经庄严论》中所云：“乘与智遍行，智者方具备。”²也就是说，首先承许乘遍行与智遍行之义，就是最殊胜的承许。

当此三者〔三智〕与发心相结合的时候，如同前面所说，则必定是愿菩提心、行菩提心以及胜义菩提心三者之因，或者是希求、意乐以及殊胜意乐三者之因，因为依照次第首先会生起对所获遍智的希求之情，然后依靠作为其因法的道智而生起利他的向往之意乐，并修学断除劣道歧途从而不住于二边之理，因为这种心念远离自利之心且极为殊胜，所以是殊胜意乐。以这样的次第，就可以趋入加行发心等等了。了

2 在《经庄严论》中未找到该偈颂，望详察。

知这一点，是轻而易举的。

此三者〔三智〕也可以与《宝性论释》³中所说的三宝在自相续中成就的方式相对应：首先，以一切种智就可以表示佛的智慧，如云：“薄伽梵现证一切法”；其次，以道智就可以表示一切三乘之道，如云：“善转法轮”；最后，以基智就可以表示上下各乘所证之差别，如云：“为无量弟众智者所围绕”，只是在说法上有所不同而已。

此时，因为以经书的正文直接宣说了基智是不住于二边的对治基智，所以就能间接证达堕于任何边的违品基智。除此之外，并没有直接宣说声闻缘觉的证悟境界，如（本论）云：“非余所能领”。

因此，在这里既将基智宣说为（所断之）歧途，

3 在汉文版《宝性论释》中未找到完全一致之文句，只有《宝性论释》中节选自《陀罗尼自在王经》的“薄伽梵平等证一切法。善转法轮。善能教化调伏无量诸弟子众”的内容与此处的三句较为相近。

又将其宣说为令自相续产生道智之方便，还将其宣说为生起胜义菩提心因法的词句，虽然存在着令浅慧之人产生稍许怀疑的可能，但是，如果能通过断除与其义相违的歧途诸边，而令相续中真正生起远离增损的对治基智，则既是大乘之道智，也是胜义菩提心，同时还精通了声缘之道，所以，（这些说法之间实际上）并不相违。

另外，在阐述道智时所宣说的声缘之道，是为了摄受声缘种性的补特伽罗，令其自相续产生与大乘之道不相违背的小乘人无我之义的证悟境界，从而为他众宣说；至于所治基智，则是指与大乘道相违的，劣乘者相续中的实执增益，以及自利寂灭的部分等，所以其二者也没有重复之嫌。

当此三者〔三智〕与后面的五种现观相结合的时候，正等加行与顶加行二者主要是基智加行；次第加行与刹那加行则（主要）是道智加行；至于果法身，

则纯粹是遍智。

由此可知，除了发心与加行的差别之外，八种现观都可以摄集于三智之内。因为在顶礼句中也宣说了三智，所以实际上在顶礼句中已经含摄了全论所有的内容。

此处将四加行与三智二者相结合所宣说的“主要”的含义，是从重要的角度而言的，这样相结合而进行宣说，可以对与道相结合、次第顺序以及通达摄受有利，却并不是普遍通行的，比如，在论述正等加行时，就宣说了三智加行。

圣者宣说智者阐释义，
以三妙智妥善而抉择。
如是三智所摄之此义，
岂非难以他法而演说？

甲二（大乘道之加行）可分为二：一、证悟自在

之正等加行；二、证悟稳固之次第加行。

（乙一、证悟自在之正等加行）：

所谓“证悟自在”的含义，是指虽然通达了以前的三智所表达的，作为所知的一切万法之法相，并将三乘的所有证悟境界作为发愿对境，但却没有自在地获得稍许的证悟功德。这就如同某个穷困的奴仆即使可以对某个财主的所有财产了如指掌并清点盘查得一清二楚，但自己却无权控制哪怕缝衣针之类的一分一文的财产一样。

因此，首先从无常之相入手，直至最后的佛相，都以二谛双运的方式进行修习，令尚未生起的证悟生起，就是所谓的“证悟自在”。

所谓“证悟稳固”的含义，是指将以前在自相续中所产生的一切修习〔证悟〕前后相联而令其依次现前，依靠闻思令尚未产生（的证悟）依次现前，并逐

渐纯熟。为了（各种证悟）能够在相续中产生，而以
 猛厉发愿、精勤修持的方式，使以前在相续中产生的
 所有证悟娴熟精纯，就是所谓的“证悟稳固”。

打一个比方，幼童在学习文字的时候，首先要依
 靠逐字拼读“ཀ（嘎）、ཁ（卡）”等字根的方式来学
 习每一个字母，这就相当于正等加行。

然后，将前面所学会的众多元音字母与辅音字母
 串连起来，学习拼读⁴诸如“སངས་བུ་སེམས་（桑吉）[佛陀]”
 之类的词语。这种以串习而令其娴熟练达的过程，就
 相当于次第加行。

至于顶加行与刹那加行二者，则是修习前面两种
 加行达至顶峰的道之标准，除此之外，并没有其他的
 修法。

正等加行达到究竟之法可分为（与顶加行相应

4 拼读：按藏文的前加、语基、后加等次序拼读语音之法。

的)四个阶段：(第一阶段,)是属于世间道的,在相续中生起成为压制能取所取四种分别念⁵对治的标志加行[暖顶加行]以及相增长加行[顶顶加行]等功德,即加行道顶加行。在世间修所生慧的证悟中,再没有更超胜于此的境界了;

在圣者道中,首先是见道所断[第二阶段],在相续中生起将能取所取四种分别念连根斩除的对治之法——见道无分别智慧,就是见道顶加行。在现见法性的根本定证悟中,再没有更超胜于此的境界了;

紧接其后[第三阶段],便是修道所断,在相续中生起将能取所取四种分别念连根斩除的对治,并依靠所有相之等持,而自在获得世间利乐他众的所有成就,就是修道顶加行。在从有学道的角度所修持的等持中,再没有更超胜于此的境界了;

5 能取所取的四分别念：包括实有与假立的两种能取分别念，以及染污与清净的两种所取分别念。

最后〔第四阶段〕，从根本上断除执著二谛的差异、贤劣或者相违的细微耽执，在相续中生起以缘、相、因三者为主的无分别智慧，便是无间顶加行。因为在（无间顶加行）与究竟所得之果——法身之间，已经不存在其他道的阻隔了。

在修习次第加行达至究竟之际，也就是刹那加行。

如果现见一种无漏之法，便能将先前所现见的所有无漏之法以无相刹那加行与无二刹那加行现前，便是加行道的究竟之际〔刹那加行〕。它与前面所讲的无间顶加行二者，只存在入定与出定反体的区别，除此之外，别无差异。

显而易见，真正的所修之法，便是正等加行与次第加行二者。虽然按照论中⁶的次第，似乎是“如果依

6 论中：指《现观庄严论》。

靠正等加行，而使顶加行在相续中产生以后，便开始修习次第加行”，但这只不过是从每一对因果相结合的角度而宣说的次第，并不是指实际修行的次第。因此，在修行之际，即使目前尚处于初学阶段的人，也可以修持两种加行。如同论中所宣说的“以闻思的方式⁷而（修习）次第加行”一样。

如果对实际修持这两种加行〔正等加行与次第加行〕的方法略加宣说，则首先是在正等加行之际，将三智的所有相摄为一百七十三相而进行修持。

以其中基智的第一相——无常之相的修持方法为例：安住于以有为法对境所含摄的一切万法都是连贯的、刹那相续的生灭自性，也就是其境相〔义相〕；对外境无常的道理，依靠教证理证之推理智慧而断除增益的修持，则为其识相。

7 以闻思的方式：一般是指初学阶段的修持方式。

对于声闻自道而言，仅仅这些就已经足够了。但因为大乘行者必须在相续中生起所有各乘的证悟境界，所以仅仅（证达）这一点是不够的，还需要将境相与识相二者都作为对境，以加行的方式来进行修持。

至于所宣说的二十种加行，因为其中有三种只不过是指三智证悟方式的分类；而有十五种，又是指界限的分类，所以真正的所修，就只有无住加行与无行加行二者。

所谓的无住修行，也就是遮止对外境耽执的修行。因为此时是以无常之相为对境〔外境〕，所以，在通达即使了知无常之理，也只是名言世俗的证悟之相，在胜义当中，无常根本无法成立为实有的道理之后，内心不住于任何耽执，也就是无住加行。

这样一来，在通达无常的空性以后，因为能修

之心也是不成立为任何边际的空性，以什么（有境）而对什么（对境）进行瑜伽修持也是了不可得的，所以，所谓的“修持”，也只不过是除了名言中的增益以外，并不存在一丝一毫的修持。如果能了知这一点，则因为通达了行持外境和有境的所谓修持并不存在，故而称之为“无行加行”。这种加行，也是遮止对有境耽执的修行。

对于这两种加行，在其他经论中也有“遮止住”与“遮止瑜伽”的提法，这里的“瑜伽”与（前面所说的）“行持”是同一个意思。

如果结合其他的佛法专用术语来进行阐述，则所谓的“无有所修”与“无有能修”也只不过是在表示这两种加行。也就是说，所谓的“无住加行”，就是“无有所修”的意思；而所谓的“无行加行”，则是“无有能修”的意思。

另外，无有任何作意即为般若之义的说法，也仅仅是指不作意于对任何外境与有境谛实的耽执。

还有，因为任何外境都不可成立，所以，内心不执著于任何法，就是“无住（加行）”的含义；不执著于任何法这种极其殊胜的瑜伽，就是所谓的“无行加行”。所谓的“无修而修”，与此也是同一个要点。

正如《经庄严论》所云：“修行不观相，许为修之最。”

由此可见，修持般若波罗蜜多之义的究竟正行，也不过如此而已，因此，我们必须以该要义彻底断除增益。

如果把此等要义视为附带之义，仅仅依靠论典的个别词句，而将毫无意义的众多冗词说得天花乱坠，则是彻头彻尾的截断甚深大义之法缘。

因此，成千上万的印度佛教、藏传佛教诸大智者与成就者的所有论典以及修行教言中，也将（所有内容）归结到“无执”这一精要之上。如果能够通达这种如同“百川归一流”的摄集之方，就不会再仅仅因佛法术语的不同而将其执为相违，进而以贪嗔之念加以破立，反而会因为对所有宗派生起了诚挚的定解与信念而感到无比欢喜。

这就是我通过闻思般若波罗蜜多所取得的收益。这样一来，再也不会说“因为一切万法皆为空性，所以不存在任何修持”，从而因堕入断见而住于平庸。

如果能够通达“在胜义中，以外境与有境所表示的一切万法之自性离戏无生、超离思维”的道理，则不会受制于对任何法的耽执。在如同幻觉的世俗名言中，以加行发心、正行无缘、结行回向三者所摄持的，下自有为法无常开始，上至佛相为止的所有诸相，都以无修的方式进行修习，并令其在自相续中生

起，便是修持般若波罗蜜多空性的无上妙法。

如（《般若摄颂》）云：“巧木匠造男女像，彼亦能做一切事，如是行慧巧菩萨，无分别智行诸事。”

此外，本论宣说基智之际也说道：以能了知的虚幻七相⁸来表示一切万法，并以四无耽执的方式修持此等诸法。

以这样的修持，暂时可以在自相续中生起无一不备的三乘修证境界，究竟可以将此等一切清净于空性离戏无执的一体法界之中。只有现空智慧方便两种资粮的双运，才是令诸佛欢喜的无上妙道，作为具慧之人，就必须通达这一点。

此时，即使当下不能真实修持佛陀唯有的（十）力、（四）无畏等任一智慧之相，但也可以将向往与

⁸ 虚幻七相：指梦境、幻术、阳焰、回响、镜影、寻香城和幻化。

发愿将来自相续中能生起这一切的方式作为修法。在登地之后，哪怕仍然不能真实修持这一切，但相似的修持却可以在自相续中生起。

乙二（证悟稳固之次第加行）：

所有的三智之相，可以含摄于一百七十三相之中。在采用二谛双运的方式，以正等加行一一进行修持之际，通过迅速快捷地依照顺序将自相续中生起的所有修持〔证悟〕前后相联而修，或者将这些修持互相归集于一相之中而修，从而使正等加行之际自相续中生起的诸等证悟稳定牢固（，就是所谓的“证悟稳固之次第加行”）。

以修持第一智的苦谛之相为例，首先缘于无常与痛苦等各相，在名言世俗中，使对一切有为法皆为无常之理的定解趋于稳固；在胜义中，因为通达了空性，所以对这一切都无有耽执。在相续中生起的将此

二者〔胜义与世俗〕双运的修持〔证悟〕，就是所谓的“正等加行之修持”。

当相应各相在相续中生起之际，以在自相续中明观的方式，而令无常、痛苦、空性、无我等相依次在每一个边际刹那⁹中再再娴熟，并将其他三相也摄集于无常之中。因为在经论中也说：“因为无常，所以痛苦。”又因为有为法是连贯的相续，所以只可能是空性以及无我等等的缘故。

以在相互的每一相中，都含摄了所有相的方式所进行的锻炼与修持（，就是次第加行的修持）。

如果有人认为：依照论中的次第，只宣说了随念佛等十三种次第加行，修持无常等相又怎么会变成次第加行了呢？

⁹ 边际刹那：即成事刹那。指某事从开始进行直至最后完成所经过的时间。

所谓十三种次第加行，只不过是次第加行的修行支分，而并不是正行修法。因为皈依三宝是一切道的所依，所以是所依支；因为随念天是修道的见证，所以是见证支；按照每一相中都包含了六波罗蜜多，以及以空性摄持的方式所进行的修持，就是后面七种次第加行¹⁰的修法；至于随念舍与随念戒次第加行，则是因为一旦能安住于此二者，则可以依靠生生世世拥有善趣身体，以及圆满受用的方式而具备修道之顺缘。这样一来，则即使在来世也可以成为修法的助缘。

由此可知，真正的所修，在中现观（“摄品”处）以“相及彼加行，彼极彼渐次”作结论时，所谓的“彼”，如果是与三智之相相关，则次第加行的所修就是三智之相；如果是以后后的“彼”来表示前前，则应该承许正等加行的顶点就是次第加行。无论

¹⁰ 后面七种次第加行：指六波罗蜜多的次第加行与无实性智次第加行。

怎样，在正等加行之际的所修之外，绝对不可能存在次第加行的所修。

如果有人认为：既然在正等加行的所修之外，并不存在次第加行的所修，为什么又要将其安立为两种现观呢？

因为在这二者之间，存在着主次等的差别——正等加行主要修持以三智之相所表示的一切万法空性离戏；而次第加行则主要修炼以大悲心所引发的一切相之等持。

另外，正等加行以入定的修持为主，而次第加行则是以出定后得的修持为主。此处针对这两种加行所说的“入定”与“后得”的意思，并不是说现在内心正处于安住等持之际，则就是“入定”；除此之外行持诸等威仪之际，则就是“后得”，而是指登地圣者安住于无分别智慧远离相状的法界之中，就是所谓的

“入定”；紧随其后的修炼一切相之等持，就是所谓的“后得”。

在现阶段，作为初学者，在修持正等加行之际，即使无常等（境界）在内心出现，也要将其抉择为空性而进行修持；在修持次第加行之际，也要在不离空性的境界中，以依次明观诸相的方式而令其娴熟。由此可见，在修持方法上，除了一一对诸相进行修持，与将众多（境界）联系起来进行修持的修持差别，以及空性与相的主次差别以外，入定与后得之间似乎并不存在什么差别。

但是，如果圣者在得道之后修持正等加行，则不需要将诸相一一抉择为空性而修习无生，而是将境与有境二者所招致的一切现象之分别妄念，如同盐融于水一般，将诸相清净于无分别智慧的一体法界之中，以智慧而现前远离一切戏论的胜义境界，这就是所谓的“入定”。

如同《华严经》中善财童子的诸大善知识示现各自之等持奇迹妙力一样，诸圣者补特伽罗即使行持布施等伟大的菩萨行为，也应_以等持力而实施。这种依靠次第加行的修持，而令有相等持现前的过程，就安立为所谓的“后得”。

虽然因为圣者的等持寂灭了一切戏论，所以不存在不同相的修持，但并不表示根本不存在一切相。比如，就像在阐释见道顶加行之际 [顶现观品第五]，以“施等一一中，彼等互摄入，一刹那忍摄，是此中见道”所表示的，“六六三十六种波罗蜜多的自性，也就是见道”的道理一样，三智的所有相，也是在根本定的无分别智慧中，以寂灭戏论的方式而圆满的。

因此，也可以将其 [正等加行] 安立为“圆满觉证一切相加行”（所谓的“大圆满”也是同一个意思）的名称。

不清净七地后得的所有如海之菩萨行为，都是依靠一切相等持而行持的，而不能在远离相状的法界中以一味的方式而修学，哪怕七地菩萨具备了远离相状的等持，但却是具有勤作的，所以其正等加行与次第加行的修行也是分别进行的。

八地以上依靠现空无别的空性等持，在无漏法界中，依次获得善逝佛陀无量且不可思议的一切功德及境界，依靠无相离勤之道使自他二利任运自成，这也是有寂平等性加行¹¹的修学阶段。

从此以后，正等加行与次第加行无二无别、彼此融合，并在最后有际无间道¹²中，究竟有漏界诸相之殊胜功德。在将执著二谛相异的十六种争议无余断除之后，入定与出定、正等加行与次第加行的修持便成了无二无别，智慧与等持也彻底平等，刹那加行的智

11 有寂平等性加行：即生死涅槃平等性加行。

12 无间道：即无碍道。断除自道应断障盖，为正对治；别无间隔，直接生起自果后智。

慧也由此而现前。

另外，虽然在《贤劫经》与《三摩地王经》等众多经籍中，列举了数不胜数的菩萨行为，并以平等、广大等等的等持方式而宣说了这一切，但这些也都是含摄于次第等持〔次第加行〕之中的。

至于修持正等加行与次第加行的必要，则是因为：如果不修习修持诸法空性的正等加行，则无法获得断除二障习气、证达诸法平等的佛果；如果不修习自在后得一切所知的次第加行，则无法获得因现前一种无漏之法，从而现前一切万法的遍智。

正如《宝性论》所云：“总摄其义而宣说，客尘烦恼得清淨，乃无分别智之果；确定无疑将获得，殊胜净妙之法身，乃为出定智之果。”¹³

13 《宝性论》云：“犹如湖泊等，净贪等客惑，摄略说彼者，无分别智果。具诸殊胜相，佛身定随得，如是说彼者，后得智慧果。”

综上所述，作为获取究竟佛果二身之因的大乘道之究竟修持，也就是正等加行与次第加行，所以，我们应当妥善地分析明辨由正等加行与次第加行所含摄的空性与大悲、智慧与方便、道与地、见道与修道、甚深与广大、智慧与等持、所断与所证、如所有智与尽所有智、法身与色身等众多之法，有些是本体为一体；有些是同类；有些只是所占份额大小的区别；有些又成了因果关系的这些道理。

在资粮道与加行道之际，因为自相续被实有的耽执，以及业与烦恼所束缚而无法解脱，所以应当以修持空性的正等加行为主；在登地之后，则因为应当以行持他众之利为重点，所以应着重修持作为遍智之因的次第加行。至于“在获得顶加行之后，便修习次第加行”，以及“彼极彼渐次”所表达的含义，也是与这些论述相符的。

有些人认为：所谓“如同虚空一般的远离戏论、超越思维的甚深空性”境界，只是属于圣者等补特伽罗的殊胜之法；而三转法轮的经典，以及阐释其密意的论典中有关行为方面的论述，才是属于初学者的法。

像这样的说法，只是颠倒地理解了诸佛菩萨自宗见解的谬论而已。比如说，对正在吃糖的人，有什么必要向其讲述糖的滋味？还有，为前一天晚上出生的婴儿，即使陈设出精心烹制的由美味珍馐组成的宴席，又会有什么价值呢？同理，对于甚深空性已经现前的圣者，又何须为其宣讲甚深之义？而作为尚未现见见道法性，尚未修持修道等持的补特伽罗，不要说获证不可思议行迹的诸大菩萨的伟大行为，哪怕仅仅修学真正的大乘道六波罗蜜多，也是无能为力的。

关于这一点，仅从“消除布施之违品，拥有无分

别之智，圆满达成一切愿，成熟众生之三相¹⁴”等描绘六度法相的言词中也可以了知。

还有一些人认为：“在证达空性之后，就不再需要修学各种伟大行为了。”

上述这种说法，也是以谎言所作的蒙蔽欺骗之说。因为只有证达了空性，才能修学各种行为；如果尚未证达空性，又怎么可能修学各种行为呢？这就像尚不能在床榻上站立的婴儿，又怎么可能在观众面前舞蹈一样。

如果又有人认为：证达空性之后，又如何行持诸行呢？因为行持布施等行为，也只不过是证悟空性而已。

14 藏译《经庄严论》云：“布施断违品，具不分别智，满足诸所愿，成熟有情三。”

（这种说法，）只是对大乘道的共义一窍不通，并将劣乘之道误执为大乘的表现而已。虽然情有可原，但事实的确是这样。因为，在该论顶礼句中“诸乐饶益众生者，道智令成世间利”一句已经表明，诸大菩萨所向往的究竟之义，应当是他利。依靠如海的布施等行为方便，去满足无边众生的愿望，才是大乘道的正行。但如果在此之前尚未现证空性，则会因为没有通达自他平等，从而无法使行为成为清静之行（，所以才会有证达空性的前提要求）。

由此可见，现证空性仅仅是诸大佛子伟大行为的前行而已，又怎么能将其作为大乘道最究竟、最主要的追寻目标呢？

正如《经庄严论》所云：“证悟诸法性，于此随学修，增上戒定慧。”另外，在宣讲菩萨分类的时候，也将不清净七地的菩萨，称为“住行者”。

如果有人就此认为：由此可见，行为只是针对修炼自心而言，才有一定的必要，但却并不是大乘道的究竟目标。因为佛在一些契经中也说过：直至未获八地之前，诸佛未予我授记，因住于诸行之故；获证八地之后，因真实超离于诸行，故方予我授记。

这些说法的内在含义是：如同前面所说，因为七地以下不存在无相离勤之道，所以无法令无分别智与利他之行并行不悖，由于还保留着一部分对行为的细微实执，因此，才会称之为“住行者”。

获证八地之后，因无相离勤的境界现前，便自然而然地远离了对行为的细微耽执，所以才会称之为“超离诸行者”。正当此时，因为担心如果入于无分别之寂灭法界，则会成为断灭的涅槃，所以才会有“诸佛再三劝请其利益他众”之说。如果行为不是最究竟的目标，（诸佛）又何必去劝请呢？

如果有人又认为：假如布施等行为不是为了证达空性而修学的，那岂不是与《入行论》中所说的“此等一切支，佛为智慧说”的意义相悖了吗？

此处所说的“慧”，是陈那论师所说的“智慧度无二，彼慧即善逝”中所指的诸佛无二之智慧。正因为如此，所以在《（入行论·）智慧品》中认定智慧本体之际，以“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭”而将智慧认定为远离戏论之法界以后，为了驳斥“这样一来，则应成不能产生利他之色身”的争辩，才紧接着又说道：“摩尼如意树，无心能满愿，因福与宿愿，诸佛亦现身。”

如果有人认为：即使这样，大乘道的主要目标，仍然应当是证悟无我的智慧。因为大乘道的追寻目标，是断除二障的佛果，所以就必须现前甚深之智慧[无我的智慧]。

你这是怎么了？难道还想死抱着将劣道误执为大乘的恶分别念不放，并因此而大肆叫嚣吗？（你要知道，）大乘道的追寻目标，并不是断除二障的佛果，在本论顶礼句中“诸佛由具种相智，宣此种种众相法”的意思，就是为了说明“诸佛补特伽罗依靠遍智之方便，其果即为转妙法轮”，如果（大乘道的）究竟追寻目标是佛果，那又何必需要什么果呢？

显而易见，无论从暂时还是究竟方面而言，大乘道的主要追求目标，都是利益他众。成办这一切的真实方便，在学道之际，是布施等菩萨行为；而在果位之际，则是佛陀的事业。因为此二者的前行或者主要能成之因是智慧，所以（在经论中）才会有“智慧最胜，智慧首要”之说。

《般若摄颂》云：“布施前行即智慧，戒忍精进禅亦尔，为善不损故摄持。”又云：“无导天盲千万亿，不晓道岂入城市？无慧无目此五度，无导不能证

菩提。”由此可知，智慧就好比盲人的引导者，所以称之为前行。

也就是说，首先令证悟空性的无分别智慧在相续中生起，然后行持由布施开始的种种如海之菩萨行为，在无量劫中，都以利益他众的行为为己任，依靠圆满、成熟、修炼的方式现前真实空性〔行苦完全寂灭的法界〕，才真正是无有错谬的道之关联。

另外，依照宣说六度次第之际所说的“无视受用则持戒，严持净戒则忍辱”则可以将（六度）视为前后的因果关系。

以“皆因以布施而成办诸受用，持戒投生善趣修持断诸惑，以慧可弃烦恼所知诸障故，此殊胜法之因即为勤听闻”等等之说，而将（六度）说成胜劣差别的意图，是针对凡夫地（所作的）布施等行为而言

的，前面所引用的《入行论·智慧品》中的教证¹⁵，也可以这样进行解释。

因此，在资粮道与加行道期间所修学的布施等修炼自心的积累资粮，只不过是令甚深见解在自相续中生起的因法，而不是在行持菩萨佛子们的广大行为，所以这一切谈不上是真正的六度。因为在此当中，既不具备无分别的智慧，也没有消除（各度分别的）违品，还没有依靠前者而圆满达成众生的愿望，更没有随应根基而（将众生）安置于三种菩提果位¹⁶中的任何一种果位¹⁷，所以连四种法相中的一种都没有具备。另外，也不具备成立四种功德¹⁸，抛弃七种贪著¹⁹

15 《入行论·智慧品》中的教证：指“此等一切支，佛为智慧说”一句。

16 三种菩提果位：指声闻、缘觉与佛果。

17 从“消除布施之违品，拥有无分别之智，圆满达成一切愿，成熟众生之三相”等描绘六度法相的偈颂可知，真正的六度应当满足上述四种法相的条件。

18 四种功德：指六度的四种利他功德，一、广大功德；二、无求功德；三、最胜功德；四、无尽功德。如《经庄严论》云：“广大及无染，大义与无尽，当知是施等，一切四功德。”

19 七种贪著：一、资财著（对应其他各度，则分别为破戒著、瞋恚著、懈怠著、乱心著以及愚痴著）；二、慢缓著；三、偏执著；四、报恩著；五、果报著；六、障碍著；七、散乱著。如《经庄严论》云：“檀离七著故不著说七种者，彼檀著有七

等条件，所以，在这一切当中，并不具备六波罗蜜多的意义。就像声闻缘觉所修持的不净观，并不是大乘的禅定波罗蜜多一样。

针对智者而言，如果能借用比喻来阐述这些道理，就能使他们心知肚明。所以我们可以在此举例说明：比如，高明的医生为了消除众生的病痛，在净化提炼水银的时候，首先通过擦拭、清洗以及炼制的方式使水银变得清淨，当毒性被祛除以后，就可以配制成各种各样的药品，从而驱除众生所患的形形色色的疾病。

同样，诸大菩萨将有寂衰损彻底清除的唯一之因，就是令菩提心宝在相续中生起。

种：一、资财著；二、慢缓著；三、偏执著；四、报恩著；五、果报著；六、障碍著；七、散乱著。此中障碍著者，谓檀所对治贪。随眠不断故。散乱著者，散乱有二种：一、下意散乱求小乘故；二、分别散乱分别三轮故。由菩萨行檀时远离此七著故说七不著。应知余五度障治七皆然者。应知戒等五波罗蜜亦各有七著，离七著故亦各说七不著。此中有差别者，翻檀波罗蜜离资财著，即是戒等五波罗蜜离第一著。所谓戒离破戒著，忍离瞋恚著，精进离懈怠著，禅定离乱心著，智慧离愚痴著。戒等离障碍著者，彼障随眠皆断除故；戒等离分别著者，随其三轮不分别故。”

但是，因为凡夫地众生具有自私之毒，所以就要通过修持甚深空性，并现前见道之法性，在以精通诸法平等而彻底远离所有自私垢染，从而获得清淨之后，才能使菩萨的一切如海之行为与三轮清淨无分别的方式相互融合，进而以自私心分崩离析的、稀罕少见的精进方式，彻底治愈众生的烦恼所知二障疾患。

《总持自在王请问经》中关于清淨摩尼宝珠的比喻，也是为了宣讲道之次第。其中前面的两个过程〔擦拭、清洗〕是很容易领会的；而后面的过程〔炼制〕，即关于不退转法轮〔第三转法轮〕的教言，则指的是大悲方便与智慧空性双运之道。关于这一点，在《经集论注疏》等论著当中都有相关的论述。

所谓的“三轮清淨”，是指菩萨的布施等行为，因为（他们是）以三轮不可得的方式行持的。

关于这一点，圣者龙树菩萨在《经集论》中引用

该教证²⁰，从而建立了究竟一乘的观点。即，首先以（修持）无常、痛苦等等而对轮回生起厌离之心，然后趋入甚深而广大的大乘之道。通过这些方式，从而建立起“声缘之道只不过是上乘之阶梯”的观点。

无著菩萨则是在《宝性论释》中引用该教证，即以所宣说的“因为菩萨相续依此次第而进行清净，所以（众生相续中）成立清净的所净²¹如来藏的存在”，从而建立起（众生相续中）成立如来藏的观点。

无论如何，这两种观点都是相同的：第一阶段，是以无常痛苦等而进行修心；第二阶段，是依靠三解脱门的教言而现前甚深见解之法性；第三阶段，是依靠不退转法轮的教言，以及三轮清净的教言修学菩萨

20 该教证：指《总持自在王请问经》中关于清净摩尼宝珠的比喻。

21 所净：现无为有的二取客尘之粗分细分，即应当净治的对象。譬如摩尼珍宝之污秽泥垢。

之伟大行为。两大轨辙师²²都认为，道之次第只能是这样的。

由此可见，这些堪为南赡部洲两大殊胜庄严的无垢论著，是毫不相违、互为一致的。如果一个人在修习之际，能够通达将其融会贯通的方法，就可以称之为“智者”。

反之，如果紧抓住以偏执的贪嗔而进行的争执不放，就会因此而积累起舍法的严重罪业，哪怕再闻思，也不能令相续获得解脱。

总而言之，大乘道的主要追求目标，就是将普天下的所有众生安置于圆满正等觉的无上果位的佛陀之事业。诸大菩萨的善根不但不会穷尽，而且还会无穷无尽。就像《普贤行愿品》所说的一样：“乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，如是一切无尽时，我愿究

22 两大轨辙师：指开创甚深见解派的龙树菩萨与开创广大行为派的无著菩萨。

竟恒无尽！”

否则，如果以为大乘道的暂时追寻目标，是证悟甚深空性之义；而究竟的追寻目标，仅仅是获得自相续解脱于二障之束缚的佛果，那么诸大菩萨的善根也只有就此而穷尽了，就像小乘道行人获得了无余涅槃一样。

上述道理是对于智者〔高僧大德〕而言的，因为他们已经彻底通达，所以没有必要再次建立。但是，对于与我相同的某些浅慧者，诸如：在初发心时，因为是了解到佛陀的功德而发心，以及在看到各乘的高低贤劣之后，便对佛地产生了向往之类的，总之并不是从大悲心根源产生的其他发心，诤为大乘之发心；或者是认为在学道时，一旦证悟空性之后，则永远不必再修学布施等行为；或者是因误解“见道之后修持修道”的词义，而认为在获得见道之后，仅仅修持无分别智慧就能获得所谓的“佛果”；或者是因为不了

知大小乘之间的差异，是以菩萨的发心以及行为来区分，而仅仅将空性见作为区分标准；或者是将没有丝毫的发心或行为，只是夸夸其谈地说一些见解修行方面似是而非的深奥法语，误以为是所谓的“大乘”；或者是将甚深见解与广大行为的两种无垢自宗执为水火不容、完全背离的观点；或者是将佛陀二转法轮与三转法轮的观点相互割裂、分别执持，并以此为满足的分裂见解者们而言，我想或许还是会有一些利益的吧！正因为如此，我才不顾啰嗦唠叨的罪名，不厌其烦地就一个意义反复进行说明。

另外，对于将来那些想要不错乱地修学大乘论义的善缘者来说，在凡夫地期间，首先要依靠《入菩萨行论》等论著所讲述的，初学者的修心方法以及道之次第，令自相续（逐步变得调柔起来，）如同通过敲捶而使皮革远离坚硬，以及通过伸直而使箭矢变得挺直一样。

之后，便依靠吉祥怙主——圣者龙树菩萨的《中观根本慧论》等论典，以甚深见解之义断除边执增益。纵然有少许实有耽著的所缘境，也将其彻底摧毁，从而抉择出离戏之见解。

然而还不能以此为满足，应在审慎观察三转甚深法轮的深奥见解，以及佛陀补处〔弥勒菩萨〕及其追随者〔无著菩萨等〕的无垢论典之后，全力以赴地投身于无上的普贤之行，而不能像（为了令其迅速干燥，）而将潮湿的皮革扔进火中（，最终必将使皮革收缩报废）一样，为了想在即生（获得成就，）而过于急躁冒进，缺乏长远的目光。

还要以听闻的方法，建立起以虚空边际以及众生边际为标准，依靠不可思议的解脱门而行持的，等同虚空、如同海洋、超离思维的菩萨之行。如同《普贤行愿品》所说的“我所修行无有量，获得无量诸功德，安住无量诸行中，了达一切神通力”一样，依靠

佛陀所宣说的，甚深而广大的（般若）佛母论义，在内心深处将佛陀以及佛子的所有无垢自宗作为向往目标，并进一步认为：如果这些发愿能够实现，那是多么的美妙啊！

甚深广大大乘道，
深广无违摄集要，
谁知深广之此理，
彼为佛母所摄持。

从论中的内容可以知道，以殊胜的发心与加行而修持道法的结果，就是法身以及事业。这既是一般的佛子们将其作为首要动机的追求目标，也是最后的结果，因此，在乃至轮回未空之间，以恒常、周遍、大自成的方式行持众生之利的利他行为，就是菩萨道的真正所修。

作为其所依，就是法身。而在法身所分成的断证两方面当中，行持利他事业的真正增上缘，就是证

悟智慧的法身，因此，在该论（《现观庄严论·序品》）中才会有“法身并事业”，以及《摄品》中的“法身事业果”之说。

由此可见，虽然现前一切种智，是指断除二障及习气的成就，但小乘道也承许声缘阿罗汉所趋入的无余涅槃，也是以无依的方式断除了二障，所以，论典中才会就此说道：大小乘果位之间的差别，是不能以所断来加以区分的，只能以所证的智慧法身与事业来加以区分。

为了无错谬地认知大乘发心的最初动机，前面已经阐述了“大乘道的追寻目标，并不是断除二障之佛果”的道理，但从令他相续成就的角度而言，（将断除二障的佛果）说成是（大乘道的）究竟追寻目标或结果也并不与此相违，虽然我们有时会分别提到佛陀与遍智二者，但它们之间的意思却是毫无差异的。

如果将八现观以基道果的方式进行安立，则在《现观庄严论·摄品》“初境有三种，因（四加行性）”中所谓的“因”，可以有向上结合与向下结合的两种宣说方式，但其内在含义却都是一样的。

在通过闻思来抉择基法三智以后，以修习四加行之道法作为修持过程，其结果，就是现前法身。

也可以按照本文所宣说的方式，从发心与加行的角度，将基道果分为两种：

其一，为了令果——一切种智现前，依靠对诸大菩萨一切道的了知，于修学利他行为之前，以远离对基——蕴界处之一切万法——的三十二种增益的方式而证达；

其二，以三无生摄持基法三智所摄的一切万法，以正等加行修持空性，并将依靠正等加行而在自相续中生起的，作为道的所有证悟智慧，以次第加行而加

以稳固，其暂时的果，是顶加行与刹那加行二者；其究竟之果，则是现前法身与事业。

因此，在乃至轮回未空之前，利他的广大事业也会以无有间断、远离勤作、任运自成的方式而实现。

追随精确无谬而宣说，
依照极难测度佛母²³意，
无与伦比阐说之圣论²⁴，
大智者²⁵之密意而撰著。
纵有稍许他释未宣义，
然于众智者之善说中，
已经间接宣说且符合，
慈氏余论之义而撰著。

23 佛母：指《般若经》。

24 圣论：此处是指圣解脱军（约六世纪）配合《般若二万五千颂》所作的《现观庄严论释》。在弥勒菩萨造了《现观庄严论》以后，将其传给无著，无著传给世亲。在世亲的弟子当中，又以解脱军为承袭般若学的集大成者。

25 大智者：此处指宗喀巴大师，因其所著的《现观庄严论金鬘疏》为本文的重要依据。

甚深大乘此法乃厉境，
 吾见经云若有于圣法，
 非分僭越臆造罪极重，
 故若有过诚心发露忏。
 然于胜乘甚深此妙道，
 至诚信奉且于众经论，
 稍有谙习修炼之缘故，
 定于其义之要未违背。
 愿以此等无量之福德，
 令诸众生永不复受生，
 三恶道及非天诸恶处，
 其后往生弥勒佛足前。

遵照至尊宗喀巴大师所解释²⁶的，在阐释《现观庄严论》密意方面，于大地上无可比肩，堪称南赡部洲日月之圣解脱军的意趣，在此对其总义略作表述。

²⁶ 指《现观庄严论金鬘疏》。

因认为自己视如心髓般疼爱之部分同门有此需要，而且似乎也符合胜妙之依怙——大恩上师的心意，老狗阿沃故于几座间撰毕于纳琼静处。

愿善妙吉祥！善哉！善哉！善哉！

○○ 五部大论相关阅读

戒律：

- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 译作 《事师五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 译作 《沙弥五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 22 | 译作 《大乘斋戒功德》
 - 《大乘斋戒功德》
 - 《斋戒功德相关公案》
- ▶ 索达吉堪布全集 23 | 译作 《赞戒论浅释》
- ▶ 索达吉堪布全集 24 | 译作 《三戒论释》
 - 《三戒论释》
 - 《建立三戒一体论》
- ▶ 索达吉堪布全集 1 | 课程 《赞戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 2 | 课程 《沙弥五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 3 | 课程 《三戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 课程 《事师五十颂讲解》

俱舍：

- ▶ 索达吉堪布全集 26 | 译作 《俱舍论释》

- ▶ 索达吉堪布全集 27 | 译作 《智者入门论》
- ▶ 索达吉堪布全集 5 | 课程 《俱舍论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 6 | 课程 《俱舍问答》

因明：

- ▶ 索达吉堪布全集 28 | 译作 《解义慧剑论释》
 - 《解义慧剑论释》
 - 《因类学》
- ▶ 索达吉堪布全集 29 | 译作 《量理宝藏论释》
- ▶ 索达吉堪布全集 30 | 译作 《释量论·成量品释》
- ▶ 索达吉堪布全集 31 | 译作 《前世今生论》
- ▶ 索达吉堪布全集 7 | 课程 《解义慧剑讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 8 | 课程 《量理宝藏论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 9 | 课程 《释量论·成量品讲解》

中观：

- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 译作 《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
- ▶ 索达吉堪布全集 32 | 译作 《定解宝灯论浅释》
- ▶ 索达吉堪布全集 33 | 译作 《中论释》
- ▶ 索达吉堪布全集 34 | 译作 《中观庄严论释》

- | | |
|-------------------|--------------------|
| ▶ 索达吉堪布全集 35 译作 | 《中观宝鬘论广释》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 36 译作 | 《中论释·显句论》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 10 课程 | 《中观四百论讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 11 课程 | 《定解宝灯论讲解（1994 年版）》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 12 课程 | 《定解宝灯论讲解（2003 年版）》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 13 课程 | 《中论讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 14 课程 | 《中观庄严论讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 15 课程 | 《缘起赞讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 17 课程 | 《中观零散教言讲解》 |

般若：

- | | |
|-------------------|-----------------|
| ▶ 索达吉堪布全集 39 译作 | 《现观庄严论释·白莲花之璎珞》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 40 译作 | 《现观庄严论疏·弥勒言教》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 41 译作 | 《现观庄严论略义》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 42 译作 | 《现观庄严论总义》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 18 课程 | 《现观略义讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 19 课程 | 《现观总义讲解》 |
| ▶ 索达吉堪布全集 20 课程 | 《现观庄严论讲解》 |

