

辩中边论释讲解

弥勒菩萨·造颂
麦彭仁波切·注释

法王如意宝·传讲
索达吉堪布·口译

译作
93



南无本师释迦牟尼佛

DISTINGUISHING THE MIDDLE
FROM THE EXTREMES

辩中边论释讲解

弥勒菩萨·造颂

麦彭仁波切·注释

法王如意宝·传讲

索达吉堪布·口译

版本：2025年8月

目 录

辨相品第一

第1课	001
第2课	016
第3课	031
第4课	055

辨障品第二

第5课	072
第6课	095
第7课	105
第8课	117

辨真实品第三

第9课	132
第10课	158
第11课	175

第12课 197

第13课 223

辨修对治品第四

第14课 238

辨修分位品第五

第15课 257

辨得果品第六 辨无上品第七

第16课 276

第17课 286

第18课 303

第19课 319

第20课 332

第21课 341

第22课 368

第23课 386

辩中边论释讲解

弥勒菩萨·造颂

麦彭仁波切·注释

法王如意宝·传讲

索达吉堪布·口译

第1课

今天开始讲《辩中边论》。

三世诸佛之本性，一切坛城怙主的根本上师，在您面前恭恭敬敬地顶礼、皈依并祈求加持；以大悲心摄受浊世众生，发了五百大愿，在如莲花般的释迦牟尼佛面前顶礼；以大悲心之火摧毁烦恼的森林，于佛

陀的补处弥勒菩萨面前顶礼；在集聚文殊菩萨之智慧和普贤菩萨之发愿于一体的麦彭仁波切面前顶礼。

我以清净心宣说佛法，请文殊菩萨赐予加持；三界的痛苦犹如烈火焚烧，我发愿利益众生，请上师诸佛立即赐予我加持。我现在传授佛法，请于十方所有的世界中，所有愿意听法的有情全部前来。

在正式讲闻之前，宣说这些顶礼句是非常有必要的。龙猛菩萨说过，讲法之初宣说顶礼句，能够让我们对佛法和佛陀生起恭敬心。同样，在听闻佛法的开端，恭敬顶礼上师和佛陀也很重要。

以前的高僧大德和传承上师们也是这样的。比如堪布根华、堪布达沃、喇嘛罗珠，他们每天讲经时，都有很长的顶礼句；而托嘎如意宝住世的时候，除了特殊情况以外，平时不会说顶礼句；我本来也比较懒惰，再加上担心每天讲课的时间太长了，因此每次传一个法的开头，对顶礼句会讲得比较广。你们以后在

讲经时，如果能够在前面先说这些顶礼句，那是最好的。

另外，每天讲法之初“为众生发菩提心”，是以前华智仁波切规定的，他说：“传法的时候一定要吹海螺，当听到海螺的声音时，就要为利益众生而发菩提心；如果没有做到这一点，那么在上师要求大家发菩提心时，在自己的相续当中，必须要想着为众生的利益发菩提心。”所以，我每天都提醒大家发菩提心的这句话。同样，你们无论是辅导还是讲经前，都没有什么不好意思的，每天也要让大家发菩提心。

为了天边无际的一切众生，获得无上圆满如来正等觉果位，请四众弟子先发无上殊胜的菩提心。发完菩提心以后，应如理如法地听受佛法。所听受的法是《辩中边论释·日光鬘》。

“日光鬘”是一种比喻，把光芒比喻成珠串，即光芒的珠串。无垢光尊者有时候也讲，所谓的“光”

是事业周遍于一切的意思。

**以遍虚空慈光明，开显众生智慧者，
佛陀日亲及佛子，弥勒文殊前顶礼。**

顶礼者是作者全知麦彭仁波切，顶礼的对境是“佛陀日亲”——释迦牟尼佛以及“佛子”，佛子是指甚深见派的文殊菩萨和广大行派的弥勒菩萨。他们的慈悲遍于一切众生，具有能开显遣除众生无明的智慧。在这样的佛陀日亲、佛子弥勒菩萨和文殊菩萨面前恭恭敬敬地顶礼。

**能表有无常断边，不住真圣妙道门，
如是辩中边论颂，善解句义而宣说。**

既不住有边和无边，也不住常边和断边，远离有、无、常、断之边，这就是真正的圣道。如是辨别什么是边，什么是远离边的中，这就是弥勒菩萨的论典——《辩中边论》。麦彭仁波切说，我以善解句义

的方式宣说《辩中边论》。这是立誓句。

宣说大小乘一切道之殊胜关要——远离二边真实性的补处十地大士殊胜五论之一——《辩中边论颂》，

我们前面也讲了，弥勒菩萨是十地菩萨，在兜率天亲自宣讲了《弥勒五论》，后来由无著菩萨带到人间继续弘扬。

释迦牟尼佛来到人间示现十二相成道，在天界转法轮时说：“将来我的教法隐没时，请你来到南赡部洲弘扬佛法。”因此，弥勒菩萨被称为补处十地菩萨。弥勒菩萨宣说了大乘和小乘一切道的殊胜关要——远离二边的真实性，这就是弥勒菩萨殊胜五论之一的《辩中边论》。

《辩中边论》的直接意义，与他空论典所阐述的内容比较相同。当然，它的究竟密意与中观的观点无

有任何差别。有、无、常、断是边，远离有边和无边等，而显露出如来藏的本面叫“中”。所以，在这里分析了中和边。

此处解释其义分四：名义，译礼，正义，末义。

甲一、名义：

梵语云：曼爹大布别嘎嘎日嘎

藏语云：卫塔南巴结巴策累俄雪巴

汉语云：辩中边论颂

“曼爹大”意为中边，“布别嘎”意为辨，“嘎日嘎”意为颂。所谓中是离一切边之真实性，边是常断诸边，于此中边能无误辨别且全论以偈颂显示，故名辩中边论颂。

全论以偈颂的方式宣讲了什么是边，什么是中。所以叫做《辩中边论》。

甲二、译礼：

顶礼文殊师利菩萨！

这是译师在翻译之初所作的顶礼句。

麦彭仁波切在《智者入门》的开头说：“出有六坏四”，是以赞叹其他功德的方式顶礼文殊菩萨的。

辨相品第一

甲三（正义论体）分二：一、总标略说；二、其义广说。

乙一、总标略说：

《辩中边论》由七个论题来宣说。

**唯相障真实，及修诸对治，
即此修分位，得果无上乘。**

全论从始至终的所有内容可无余摄于七种之中。

首先需要了知轮涅的体相，故说相；

什么叫做轮回？什么叫做涅槃呢？即能取所取的轮回，以及远离能取所取的涅槃，这是法相。

此后涅槃唯有断障方能获得，故说障；

颂词中说“障”。所谓的涅槃，是远离障碍才能得到的。

障缘真实将会断除，故说真实；

断除障碍以后，才能真正现前真如，这叫做真实。

如是缘真实后修诸对治，

这是讲对治。

此修对治在补特伽罗相续中生起时其分位如何，
及修对治法后获得何种果，

这以上是总说。

如是六者总说之后，获得佛果的不共道即是无上
大乘，为说明此大乘的不共特性而宣说无上乘。

最后，“无上”是大乘不共的特点。

如是共有七相。

《辩中边论》的所有内容都包括在七相当中。下
面广说这七个问题。

乙二（其义广说）分二：一、所知共相；二、大
乘不共之相。

丙一（所知共相）分三：一、所知之境；二、能
修之道；三、彼道之果。

丁一（所知之境）分三：一、所知体相；二、所断障碍；三、所证真实。

戊一（所知体相）分二：一、杂染之相；二、清净之相。

己一（杂染之相）分二：一、杂染之相；二、如何杂染。

庚一（杂染之相）分三：一、按实相宣说；二、按现相宣说；三、入彼等义之理。

辛一、按实相宣说：

依照实相而宣说的话，一切能取所取都是没有的；依照现相而宣说的话，虽然这些不成立，但却可以显现。下面首先依照实相而宣说。

虚妄分别有，于此二都无，

此中唯有空，于彼亦有此。

故说一切法，非空非不空，

有无及有故，是则契中道。

在似现不清净轮回时，唯一诸法现基——虚妄分别心是实有的，因为如是的轮回显现无欺而现，谁也遮止不了，

我们现在，在现似不清净的轮回时，唯一诸法现基的分别念是实有的。因为轮回显现无欺而存在，谁也没办法遮止。如今我们这个轮回，在显现上应该是实有的。地、水、火、风的存在是谁也无法否定的，因此从显现方面来讲是存在的。

而显现的生起源于自己的虚妄分别，离分别心的显现法毫无成立，故为不损减名言，轮回的体性须以虚妄分别心安立为有。此虚妄分别心亦名不净依他起。

如果我们说，虚妄分别心面前所安立的法一点也不存在，那已经完全损坏了名言，所以不能承认所有

的法都是不存在的，虚妄分别心是有的，这个虚妄分别心也叫做不清净的依他起识。

于此依他起识或虚妄分别心中，如显现般的能取所取二者并非真实如是成立，如画面现似高低及石垛现为人像等，除遍计假立外没有自体。

那么，现在我们的依他起识或分别念面前的显现，是不是真正存在呢？能取所取并不是真实成立的，就像非常精通绘画的人所作的画，表面上看来画得栩栩如生，有高有低；还有在黄昏的时候，看到石头堆成的人的形象，就像真的人一样。然而实际上，除了遍计以外没有真正的自体。

因此，以二取空的空性在依他起识或虚妄分别心中是以法性方式有或是圆成实，于彼空性中虚妄分别心也是以有法方式有，

他空宗是这样认为的：本来二取是不成立的，但

在名言当中，从虚妄分别念的角度来讲，以二取空的空性是以法性的方式存在的，这种存在，如来的智慧也可以照见。比如如来报身的所有圆满以及眷属等，在佛陀面前也应该是有显现的，只不过他们是以法性的方式存在的。所以，所谓的“中”，在有和无以外，以自明自知的方式存在。

彼二者决定是自性与具自性者的关系，是故未证悟时亦如火与火的热性般从未分离，

从本性的角度来讲，即便在没有认识的时候，圆成实和不清净依他起识，就像火和火的热性一样，从来没有分离过。

证悟时即生唯见法性自性的智慧。

真正见道的时候没有不清净的法，全部是清净的智慧。

是故，以虚妄分别心有质或名言中无欺有故，不是唯空；

如果全部是空的话，那在名言当中也不存在了，然而虚妄分别念在名言中是无欺而存在的。因此，假如一点也不存在，那在名言面前是说不过去的。

彼虽是有然无如显现般的能取所取故，亦非不空。正由此理之密意，《般若经》等经典中宣说“一切法非空非不空”乃是以遮一切边的如实法句而说，并不只偏于一方，

因为既不是完全空，也不是完全不空，所以佛经中说：“非空非不空。”

表面上看来弥勒菩萨《辩中边论》的宣讲方式接近于他空，因此，与现在觉囊派和噶举派的有些教言比较相同，并没有抉择万法全部是空的，而是在如来藏本体不空这方面，着重进行了宣说。

所以，藏传佛教很多教派在辩论的时候，比如觉囊派和格鲁派最主要的冲突焦点也集中在这个地方。嘎单派¹的有些大德说，觉囊派无法获得解脱，因为他们不承认自明自知的如来藏本体是空性的，所以不能证悟无我空性，如果不能证悟无我空性，就难以获得佛果。

然而如果我们能通达他们之间辩论的要点，就会知道所有的宗派实际上都没有什么差别。以前一位大德在道歌中说，觉囊派和嘎单派应该和睦相处，其密意也是这样的。

是不是今天讲的很少？今天可能讲得少一点吧，就讲到这里。

1 “嘎单”是一处地名，宗喀巴大师于嘎单地方建立一座寺院，后来人们即将其所属教派称之为嘎单派，现在人们熟称格鲁派。

第 2 课

“《般若经》等经典中宣说‘一切法非空非不空’乃是以遮一切边的如实法句而说，并不只偏于一方”，这段词句的意思，有时候可以从他空方面来解释，有时候从自空方面来解释也可以。

从直接的意义上来讲，本论对他空阐述得非常清楚。按照弥勒菩萨的说法，表面上看来比较强调他空；而依照龙猛与月称论师的观点而言，则更着重强调自空。

有些觉囊派的大德说：龙猛菩萨是他空派的创始者。但是从龙猛菩萨的有些论典来看，对他空讲得并不是非常广。有些持龙猛菩萨观点的人认为：无著菩萨的观点不太合理；广行派的人则认为：龙猛菩萨父

子的观点不太究竟。荣敦班智达在《宝性论》的讲义当中，对龙猛菩萨的观点进行了遮破，这种现象也是有的。但麦彭仁波切在《定解宝灯论》的后面说：“实际上，龙猛菩萨和慈氏弥勒的观点，就像甘蔗糖和蜂蜜般圆融一味，如果认为两种观点相违，那么在以教证和理证的手术刀开刀时将会非常可怕²。”麦彭仁波切这句话的含义非常深奥，对于世尊的教言，如果我们能通达他空和自空两派是圆融一体的，这一点非常重要。麦彭仁波切的意思是说，抉择龙猛和弥勒的观点根本没有相违，这是我们宁玛巴的一个特点，《定解宝灯论》的自宗就是这样的，大家不能放弃这个要点。如果懂得这个要义，藏地各宗派之间的很多矛盾和冲突，自然会销声匿迹。

因此，我们作为学习或研究佛经的人，在辩论的过程当中一定要注意。华智仁波切曾说：“如果人

2 《定解宝灯论》：“是故此理若通达，龙树观点弥勒论，犹如蔗糖与蜂蜜，互为圆融易消化。否则如吞禁忌食，腹内不造成肿瘤，成百教理手术刀，同时刺入深畏惧。”

比较聪明，很容易经常毁谤其他的高僧大德和一些殊胜的教言。如果说不好，毁谤了其他的高僧大德和圣者，则很有可能趣入恶趣，自己的广闻多学反而成为魔障，这是非常可怕的。”

如今，真正的高僧大德们都在讲，所有的教派都是圆融一体的。前段时间在印度举行“时轮金刚”灌顶的时候，高僧大德们也作了各教派互不相违的发愿文，这种发心非常好，这才是真正的高僧大德。他们本身有一定的能力，语言也有一定的份量，这样做对各个宗派也有很大的利益，我们也应该这样随学他们。实际上，对我们佛教徒来讲，通达各教派互不相违，这一点是非常重要的。

以前在藏地雪域有这种说法：“佛教徒互相争论是非常不吉祥的，如果出现这样的现象，那么在念莲花生大士心咒前必须要漱口，否则会着魔。”所以，目前在藏地雪域的多康地区，萨迦、噶举、格鲁、宁

玛各派都能和睦相处。

苯波教比较特殊。一般来说，以前在新龙³苯教和佛教之间的冲突非常严重，后来法王通过各种方法，宣讲很多道理进行了调解，新龙的人也比较听话，如今在新龙各大寺院中，苯教和佛教之间已经没有了矛盾；阿坝州⁴也有苯波教，但是他们跟佛教之间的关系比较好。苯波教有黑苯教和白苯教，白苯教会念莲花生大士心咒，黑苯教不念莲花生大士心咒，也有这种说法。

总之，不管是佛教中的哪个教派，甚至世界上所有的宗教都一定要和合，这一点非常重要。

如世亲注释云：“若于此非有，由彼观为空；所余非无故，如实知为有。若如是者，则能无倒显

3 新龙县，四川省甘孜藏族自治州辖县，位于甘孜藏族自治州中部，青藏高原东南边缘，属川西山原和横断山脉地接触带，东与炉霍县、道孚县相连，南与雅江县、理塘县接壤，西与白玉县毗邻，北与甘孜县分界，西北与德格县相接。

4 阿坝藏族羌族自治州，简称阿坝州，又名阿坝，四川省辖自治州，位于四川省西北部。

示空相。”

此处宣说了他空的观点，虚妄分别心中不成立二取，由彼观为空性。也就是说，一切法并不是实有存在的——外境不存在，而外境不存在是依靠心识来辨别的。所以，虚妄分别心和二取空的法性是有的⁵。

月称论师通过七种教证和三种理证，阐述了声闻缘觉也要证悟空性。实际上，龙猛菩萨和弥勒菩萨的观点是一致的，这些道理在《如来藏狮吼论》⁶和《智慧宝剑》当中有广说。此处的意思是，我们必须清楚空和非空之间的差别。

以辨别妙慧善辨有与无时，譬如正将花绳误认为蛇时亦于花绳以真蛇空，如是真实义中无有而显现

5 颂义：如果在此法上非有彼法，就由彼法观为空，也就是此法由彼法空。而余留的法并不是无有，因此要如实地知为有。

6 《如来藏狮吼论》中云：“佛及诸大佛子的传承轨道：佛陀传承轨道即二、三转法轮的传承轨道，大佛子传承轨道即文殊菩萨与弥勒菩萨的传承轨道，或为龙树菩萨与无著菩萨的传承轨道。”

能取所取的虚妄分别心正有之时，所无者即是能所二取，虽现而如是不成立故，应知虚妄分别心是以能所二取空。虽然无蛇而不否认绳在名言中有，

比如把一个花绳看成是蛇的时候，花绳以真蛇空。同样，在真实义中，虽然能取所取全部是假的或虚妄的，但它的根源应该存在。

且绳亦有无蛇存在的特性，如是排除遍计二取的所余有者——名言中的虚妄分别心实有及于彼者空性以法性方式圆成或具有，彼二者承许是有或必许为有，

在名言当中，应该承认有遍计的迷乱显现，它的来源依他起作为根源也要承许是有的。

因为：倘若承许没有虚妄分别心，则应成轮回毕竟无故，对名言有损减之过；倘若空性在有法上不以肯定方式安立为有而对其否定，则能所二取应成实有

故，应成对胜义有增益之过，因为名言中不论否定的破除或肯定的安立，应知决定是有承认的，所以非正即反，若不承认正面即须成立反面，二者必立其一。

此处讲了十六种空性，这十六空是在自明自知的心识存在的基础上安立的。因此，龙猛菩萨的观点跟《辩中边论》的说法，在本质上稍微有点差别。

因此，转生轮回时，唯生虚妄分别心或唯有显现二取之识并现量显现是心前无欺有故，如能取所取的异体显现般实际无故，

“有无及有故，是则契中道。”在这里对“中道”的解释方法是：虚妄分别念存在，但由虚妄分别念所显现的能取和所取的实体是不存在的。以上即是对“有故”和“无故”的解释。

在有法虚妄分别中以能所二取空的空性以法性方式有故，由此确定虽现而不成立自体或者现空双融

的自性。如是证悟此理，即是远离有无增损的中观之道，以诸法法性如实证悟故。

从直接的意义来讲，二取是不存在的，但二取的根源依他起识存在，因此不堕于有和无两边，这就是所谓的中观道。这是《弥勒五论》当中的一种说法。

辛二、按现相宣说：

识生变似义，有情我及了，
此境实非有，境无故识无。
虚妄分别性，由此义得成，
非实有全无，许灭解脱故。

于彼，所谓虚妄分别是何者呢？则唯一阿赖耶识显现种种法，即似色等外境义显现、似具眼根等有情显现、我——染污末那识显现以及了——其余六识显现，这一切都是以虚妄分别串习坚固所幻生的如梦现

般的种种能取所取现相。

现在我们名言中的各种外境、根、识所摄的二取现相，全部是由虚妄分别显现的。这里所讲到的遍计所执、依他起和圆成实，在学《辩中边论》的时候，是比较关键的问题。依靠其他因缘而显现的叫依他起，依他起的分类有清净依他起和不清净依他起。我们面前二取所摄的一切现相，全部是由依他起而显现的。

虽然如是显现，但若以理善观六识的所境义，则无独体外境存在，如于一水饿鬼与人等分别看见脓与水等般，仅是自心的习气显现为境，除内识外的异体义毫无成立故，称为外境义不成立。如是所境无故，相待的能境识也不可能有，以二者是观待安立、不可能不观待而独立有故。

如果外境不存在，则观待它的有境也不存在，因

为看待的缘故。

如是虽有能所二取显现然不成立二取故，虚妄分别心有事或有之义是如此，因为：倘若具二取之识如兔角般本无，本无应成毕竟无，而毕竟无者谁也无法安立其有；

现在轮回中的一切显现，不应该如兔角一样本来没有，不然谁也不可能把它变为有。因此，在不观察的时候应该是存在的。

倘若如显现般实有二取，也不能安立为虚妄分别。

像显现存在那样，二取到底存在还是不存在呢？并不是真正实有存在的。如果真正实有存在，那众生将无法从轮回中解脱。

虽如是然以能所二取如显现般不成立故，称为虚

妄分别心，

实际上，二取如显现般是不存在的。阿赖耶识上显现的各种各样的二取，真正去观察的时候是不成立的，因此叫虚妄分别心。最终二取全部清净的话，是圆成实。

而且虽不成立二取然有二取显现故，也非如本来无有的石女儿般对谁亦无显现。因此，安立虚妄分别心为轮回的施設基或有质乃是无垢之宗，并且谁也不可驳无此事。

所以，任何人也不能驳斥现在轮回的显现，这是无垢的宗派。

一旦如是的虚妄分别心或迷乱彻底灭尽而获得以无二取所安立的法性，则承许彼为解脱，因为除此迷乱分别心之外的单独轮回极微尘许也无有故。

除了轮回以外，再没有所谓的涅槃或者解脱。也就是说，除了迷乱分别心以外，所谓的轮回丝毫许也是不存在的，而息灭虚妄分别心即是解脱，也就现前了圆成实。

如是承许虚妄分别心在名言中如有故，彼有则安立杂染清净及束缚解脱一切合理，彼无则一切都成非理。

辛三（入彼等义之理）分二：一、说三自性义；二、入彼之理。

壬一、说三自性义：

唯所执依他，及圆成实性，
境故分别故，及二空故说。

对于虚妄分别心可安立三自性的分类，何者为三自性？即遍计所执自性、依他起自性与圆成实自性。

三自性是遍计所执自性、依他起自性和圆成实自性。万法全部都可以包括在三自性当中，我们一定要懂得遍计所执、依他起和圆成实。

如何理解三自性的意义呢？现外境义而有二取显现故，外境虽无然现彼义，从这一角度安立为迷乱或遍计所执；如是显现者除此唯一虚妄分别心之外别无其他故，从其现基分别心的自性的角度安立为依他起；

外境本来没有而妄现，所以是从能取所取的角度安立为迷乱或遍计所执的。实际上，虽然二取显现一点也不成立，但依然有显现并且有根源，它的根源叫做依他起。

能取所取本来在真实义中不成立故，以彼自性之中无二的本性宣说圆成实。

当二取消于法界的时候，则真正现前圆成实。那

时没有任何障碍，它自己的本体自然自明，这就是所谓的圆成实。

壬二、入彼之理：

依识有所得，境无所得生，

依境无所得，识无所得生。

由识有得性，亦成无所得，

故知二有得，无得性平等。

以三自性所摄的虚妄分别心，于彼自性趣入之理者，依于“外境显现实际仅是内习气成熟的自性”有所得或者了知而修持，则能生起外境无所得之心。

我们要知道，一切都是心的习气成熟所显现的，外境并没有独立的存在。

如是以所取外境无所得，悟入能取识也无所得。由于不成立外境义如梦境般内识体性有得，即是外境

义不得或不成而成立唯识的自性，

首先是外境如梦一样不成立，然后心识也不成立。因为不成立外境义如梦境般内识体性有得，即是成立唯识自性。如果外境不成立，自己的心识也不成立，无有所取则无有能取。

在《入中论》当中，遮破唯识宗的时候，他们的观点也是这样建立的。

故应了知一切显现仅是虚妄分别心体性有得或唯识体性有得与外境无得二者平等或者同义，因为无论如何分别从肯定与否定角度所说的这二者实际中是一个关要的缘故。

不存在外境和心识有得，实际上这二者观点是一致的，只不过分别是从肯定和否定方面来讲的。

第 3 课

庚二（如何杂染）分二：一、以谁作杂染；二、由彼如何杂染。

众生在轮回中受到杂染，首先讲杂染者。

辛一、以谁作杂染：

三界心心所，是虚妄分别，
唯了境名心，亦别名心所。
一则名缘识，第二名受者，
此中能受用，分别推心所。

在此三界轮回，一切杂染的作者是谁呢？唯一是自己的虚妄分别心，此外毫无其他作者。

在三界轮回当中，杂染者是谁呢？就是我们相续中的虚妄分别心。所谓的虚妄分别心，是没有如理如实现证悟真如，以无明产生的心和心所，这样的识聚是轮回的因。三界轮回的根本就是心和心所，此外我们不承认外道所说的，万物的创造者是外面的遍入天和自在天等。这样的造作者并不存在，唯由自己的虚妄分别心所造。

所谓的虚妄分别心是何者呢？它是具有二取性以三界所摄的一切心王与心所，以此排除无漏的心王心所。

这里已经排除了无漏法，无有烦恼的心和心所并不是杂染的根本或因，有漏的心和心所才是轮回的根本或因。

心王与眷属心所的差别如何分辨呢？从唯能了知所境总相的角度称为心王或识，从唯能了知其差别法

的角度则称为心所。

比如我们看见柱子，对柱子总相的执著是心王；了知柱子白色、红色、好的、长的、短的等差别的是心所。心王就是我们经常说的八识聚或六识聚；心所是五十一种心所等。

就心王而言，可分八识，其中第一阿赖耶识名为缘识或藏识，

阿赖耶识是一切习气的根源或一切习气的隐藏者。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：阿赖耶识是心的明分，与此处所讲的这个道理是相同的。除此之外，阿赖耶识并没有单独的实体⁷。

因为它是其余七识之基；第二由阿赖耶识所生的

7 《中观庄严论释》：“唯识宗，对此不偏堕于转识各自一方、自明自知的这一识，立名谓习气依处之阿赖耶的识（阿赖耶识）……明觉是识的法相，如果分类，则有八识聚，依赖于增上缘眼根而生起的觉知等即是眼识等的法相。种种习气之依处的明知分以及执识相续为我二者分别是阿赖耶与染污意的法相。”

七识通称受识，因为七者都是领受各自对境的自性。

比如眼识领受色法，耳识领受声音……眼耳鼻舌身等识分别领受色声香味触，意识的对境是法。

在《俱舍论》颂词当中讲，六识灭尽之后生起意根。因明当中也讲了，第六意识和第七识之间的一些差别，以及意分为有分别的意和无分别的意等道理。意有一般的意和染污意，染污意是我和我所的执著⁸。

心所也分为：受者，受用苦、乐、舍三者；

在心上面能接纳的叫做受蕴。虽然受蕴和想蕴都是心所，但是在《俱舍论》当中讲五蕴时，受蕴和想蕴⁹是分开单独安立的。因为受、想是在家人和出家人争论的因和轮回的因。在家人因贪图体验乐受而争

8 《俱舍论讲解》：“缘阿赖耶识执著我与我所的染污意识。”在麦彭仁波切的《智者入门》中说：“对五蕴有我和我所的执著，称为染污意识。”

9 《俱舍论讲解》：“受和想，在讲五蕴时已经讲过，受是领纳性，想是辨别外境的一种心所。”

论，出家人以想和各种宗派而辩论；而且受、想是轮回之因，以及从粗细等方面，是按顺序这样进行宣说的，所以在《俱舍论》当中把受和想单独安立为蕴，实际上受和想都包括在心所当中¹⁰。“受”是我们的苦乐感受，比如身体遭到刀子砍杀时的痛苦。

想者，取境分齐之相；

想是取外境的相，比如“这个是白色或红色的”。在分别念产生之前，取白色的现量或红色的现量，是五蕴当中取境的想¹¹。

此外的心所——思、胜解等诸相应行者，具有能推动诸识趣向所缘境的作用，

10 《俱舍论》：“成为争论之根源，轮回之因次第因，是故一切心所中，受想单独立为蕴。”

11 《俱舍论讲解》：“想蕴的法相：心毫不混杂执著自之对境蓝、黄等相。事相：若从所依的角度来分，则为六想聚。这里面的执著，也包括无分别的执著。比如眼睛见到外境，在因明中，眼识不会有真正的执著，但是它可以取外境白色、红色、蓝色等，第二刹那通过分别念进行区分，那在第一刹那的眼识中是否存在差别呢？应该存在。所以，这里的想也是执著外境的差别，外境原原本本的白红蓝等所有相，在自己的范围内已经执取了。”

除了想和受以外，还有思、胜解等其他的心所。

我们并不承认心所是除了心以外单独存在的本体，因为只是执著外境的角度不同。比如于对境产生动摇安立为思；对境和心接触的过程中产生意乐¹²。由于它们的角度或反体不同，故安立为五十一种心所。

在《弥勒五论》的其他论典以及《大乘阿毗达磨》当中，安立了五十一种心所；《俱舍论》当中安立了四十六种心所。但实际上这两种观点并不相违，因为只是执著对境的角度不同而如是安立的。

例如从缘所缘境心识动摇并趣入的角度安立为思心所，或者从安住的角度安立为定心所等。如是以受、想、相应行三者所摄的一切都称为心所。

12 《俱舍论讲解》：“‘胜解’就是对外境的功德已经认可，自己也愿意获得的一种心所。”

“行”分为相应行和不相应行。

辛二、由彼如何杂染：

覆障及安立，将导摄圆满，
三分别受用，引起并连缚，
现前苦果故，唯此恼世间，
三二七杂染，由虚妄分别。

以虚妄分别心如何在轮回中辗转受生并以何种方式杂染呢？

虚妄分别心是怎样成为轮回之因的呢？众生是如何杂染的呢？

即由十二缘起各支相互关连、环环相扣而不断流转于轮回中。

十二缘起各支环环相扣，就像铁链一环扣一环。

大圆满《心滴》当中所讲到的幻化心就是环环相扣的，所谓的幻化心即是不断的意思。因为众生没有懂得实相，所以环环相扣就会接连不断，不间断地流转。就像从无明到老死之间的十二缘起互相起作用，这就是染污的方式。

各支杂染如何呢？以无明逼恼众生，

无明是无我智慧的违品，没有证悟无我的心所称之为无明，《释量论》当中也宣说了无明的法相。一般而言它是一种心所，虽然地水火风也有不明的特征，但是它们不属于心所，只有光明智慧反方面的心所才称之为无明。

无明可以分为相应无明¹³和不共无明¹⁴，有些论典里面把我执称为无明。这里的无明是轮回的因，也就

13 《佛学大辞典》：“‘不共无明’之对称。又作共无明。即与贪等诸惑相应而生起之无明。”

14 《佛学大辞典》：“‘相应无明’之对称。又作独头无明。即与其他贪等之本惑不相应而起之无明。”

是说遮障真如的违品叫做无明，与《俱舍论》当中所安立的十二缘起的说法比较相同。

由无明障碍见真实义故，亦即依于障碍见真实义的无明——我执与我所执将会生起行等后后缘起之法。

我执和我所执也属于无明，依靠这样的我执和我所执积累各种各样的业，然后生起后后缘起之法。就像月称论师在《入中论》前面讲的一样，首先众生生起我执和我所执，依靠无明会生起行等后后缘起之法，从而使轮回得以出现¹⁵。

如是以行逼恼众生，在识中以行种下转生后世的种子故。以下对于以识等逼恼众生都应如是了知。

那以什么样的方式杂染呢？以行在识的田地中

15 《入中论》：“最初说我而执我，次言我所则著法，如水车转无自在，缘生兴悲我敬礼。”

种下转生后世的种子，剩下的十种缘起都可以依此类推。

由习气熏习之识导引众生转生六道故，

这个是业习气熏习之识。如果是胎生，则由意识牵引，因为如果没有意识，是不可能投胎的，所以由业习气熏习的识牵引众生去六道。

由名色摄持三有身故，

“名色”是在形成肉体的时候，有凝酪、鱼形等住胎七位，这个阶段只有名和色，名是受想行识四蕴，色是色蕴。

由内六处能令名色分位圆满故，

在住胎期间，经历如鱼形和龟形等阶段，身体逐渐开始形成，这个叫六处。眼耳鼻舌身等内六处全部

现前了。

由触依根境识三者聚合后分别所境故，

所谓的触是有接触的感觉，依靠外境、根、识聚合后了别所境。

由受能受用苦乐之果故，

受是对快乐和痛苦能领受。比如在住胎的时候，最初孩子接触的是母亲的身体，以前不知道母亲和自己身体的感受，但有了受之后就会感知到母亲身体的感受。我们讲生苦的时候说，母亲吃得多，孩子有被山压着的感觉；母亲身体寒冷，胎儿也如同感受寒地狱的痛苦；母亲遭受酷热的时候，他自己也感受热地狱的痛苦。所以，即使在胎中也有这种受。

有了受以后产生爱。

由爱能引起后有故，

一旦有了受就会马上产生爱，对快乐产生爱乐之心并愿意接受，而对痛苦则想抛弃，这时候基本上就像常人一样了。“爱”是产生来世最主要的因。

由取直接连缚后世故，

依靠贪心、嗔心生取，由取接连后世。前面是异熟，而这是真正的取。

由有令后有现前故，

有是能牵引后世，令后有现前。

由生能作老等痛苦的依处而老死是痛苦自体故，
以彼二逼恼六道众生，

老是相续的改变，死是最后相续灭尽。这是杂染的六道给众生造作痛苦的过程。

即令众生痛苦，由此十二缘起以前前渐生后后的连续不断的方式使世间众生恼乱，亦即从有漏业惑因中出生之生，任一生成熟衰变之老，老相续坏灭之死……如是以彼等表示产生痛苦、哀嚎等的纯大苦蕴。

佛经当中也是这样讲的，众生依靠无明而有十二缘起，由于十二缘起接连不断，在轮回中产生各种各样的痛苦、哀嚎等的纯大苦蕴。所以，轮回就像旋转的火轮一样，佛经中所说的“大苦蕴”也是这个意思。

以有漏蕴而言，从每个刹那自性是苦或显现似乐终归变易以及无论乐苦复成苦因的角度，

现在有漏的这些法，不管是五蕴中的哪一个，全部是痛苦的本性，每个刹那自性就是痛苦。

依次是苦苦、变苦与行苦，如应与三苦相连故，

有漏诸蕴成为痛苦的依处。

有漏的蕴全部是痛苦的依处。痛苦有三种，依次是苦苦：一个痛苦还没有中断，另一个痛苦便开始出现；变苦：我们现在的五蕴，所作所为刹那都在变化，表面上看起来是快乐，但实际上是痛苦，比如高者会堕落，集聚会离散；行苦：不管是生住灭，从表象上看来，痛苦不是很明显，但实际上这是后后痛苦的根本因，所以由行苦产生后面的痛苦。这三苦是轮回的底色。

三苦周遍于欲界乃至有顶之间，这是从粗大的角度来讲的。以前五世达赖有一个偈文，意思是变苦、苦苦、行苦，分别安立为人间是变苦，恶趣是苦苦，色界是行苦。

如是十二缘起也可摄于三杂染中，即无明、爱、取三支称为烦恼杂染，

十二缘起中，无明、爱 and 取是烦恼杂染。龙猛菩萨也是这样说的：第一、第八、第九分别是无明、爱、取三者，为烦恼杂染；第二和第十是业杂染；其余是生杂染。

不仅如此，行、有二支也称为业杂染，

十二缘起中除了业和烦恼之外，还有异熟。所以，十二缘起可归纳为业、烦恼和异熟三个方面。

此五支外的识等七种痛苦之处则称为生杂染或命杂染，彼等一切也是由根本——虚妄分别心产生的缘故，以彼等使得六道众生在轮回中辗转受生而杂染，由此安立如是之名。

“缘起”的名字也是这样安立的，最主要的原因是以我执产生无明为主的一切相。

以上是从十二缘起的角度，讲了谁作杂染和如何

杂染，下面讲清净的解脱。

己二（清净之相）分二：一、略标；二、广释。

庚一、略标：

诸相及异门，义差别成立，

应知二空性，略说唯由此。

彼亦，远离以因业惑与果痛苦所摄之轮回的清净，其源泉的自性空性之义，略说应知以空性之相、空性异名、空性异名之义、空性分类、对空性成立有垢无垢之理如是五种差别的方式抉择了空性的体相。

在这里用五种方式抉择空性的道理，或者说用五种方式讲清净之相——空性的相、空性的异名等。

这个问题可以从自空和他空两方面来分析。从直接的意义来说，《辩中边论》是以他空的观点进行宣说的，但我们用自空的方式解释也可以。堪布根华在

《定解宝灯论释》当中说：“自空他空人人都会辩论，但无论是谁堕入一边，都会有过失。”就像《定解宝灯论》的总结偈文所讲的一样¹⁶。

关于自空他空，本来在藏地雪域的其他宗派当中也有一些大的辩论。比如格鲁派认为自空很重要，但如果认为自空仅仅是单空的话，这也不是究竟的意趣，属于断见派。麦彭仁波切在对绕萨格西的辩论书里面也讲了，认为先前存在，而现在不存在的这种观点，属于断见，不是真正的断见；而如果觉囊派的行者说，如来藏的本体稳固，永远也是不能空的，这是一般凡夫分别念的对境，属于常见派。

真正的正道是，既不堕于“显现”的边，也不堕于“空性”的边，现空双运平等，无论是谁承认，这就是究竟的观点。

16 《定解宝灯论》“以灭四边定解道，达到实相入定于，离思光明本法界，文殊大圆满境界。离边见王广境界，现见入定真谛中，自灭四边劣意暗，显现光明之日轮。”

关于自空和他空之间的辩论，在我们宁玛巴当中，不知道目前在这方面的争论多不多？以前我在石渠江玛求学的时候，关于这方面的辩论相当尖锐。当时协庆寺有一个人叫协庆阿琼，他提倡他空派的观点，而沃巴活佛丹碧尼玛，还有我们江玛学校的降措和拉智，着重提倡自空的观点，每天他们之间的辩论都非常精彩。但实际上，最究竟的意义就是麦彭仁波切所讲的这个观点，大家都要追随麦彭仁波切的究竟意趣。

有些人，比如协庆派和果仓，以及敏朗派的高僧大德认为，麦彭仁波切的究竟观点是他空，以前敏朗大译师也是对他空派的观点抉择得比较多，他们主要提倡他空。而其他人则认为，麦彭仁波切的究竟观点应该是自空。麦彭仁波切在《遣除单秋疑惑论》当中说：“我是为了观察你的智慧而这样宣说的，实际上荣索班智达、全知无垢光尊者与龙猛菩萨的观点相同。”但这个也不好分析。

事实上，如果通达麦彭仁波切《定解宝灯论》的真正密意，就会知道自空和他空并没有矛盾之处，都是融会贯通的。在《他空狮吼论》和《如来藏狮吼论》等这些论典当中，对自空也宣讲得非常殊胜。因此，如果我们懂得要点，则自空和他空并不相违。

有些人认为，《他空狮吼论》不是麦彭仁波切所著，而是协庆嘉察根据麦彭仁波切的有些教言所造的。这种说法不太合理，因为我们对麦彭仁波切的文笔及其语言的用法非常清楚。麦彭仁波切主要是对实相和现相，用名言量和胜义量进行观察，因为二量是不同的，如来有如所有智和尽所有智，从如所有智的角度来讲，没有照见现在轮涅的显现法；从尽所有智的角度来讲，一切法全部都能照见。所以，角度不同，我们也不得不承认如来有两种智慧，佛陀就是量士夫。

因此，两种量的角度不同，我们通过两种量可以

懂得麦彭仁波切的究竟密意。在《解义慧剑》当中，关于这方面也讲得非常清楚。如果自己没有精进闻思修行，则不一定能通达这些要点。我们应该知道，自空和他空的解释圆融无违，这就是麦彭仁波切的究竟观点。但是很多人却堕于一边，有些人认为他空是最究竟的，有些人认为自空是最究竟的。

以前在宗喀巴大师时代，宗喀巴大师和他的两大弟子，以及后来他传承中的三大弟子，与觉囊派的辩论非常精彩。有些论师说：觉囊派没有解脱道，因为实执没有破，觉囊派的杰准巴等大德对此也作了诸多答复。所以，在这方面不断出现过很多精彩的辩论。实际上，麦彭仁波切的究竟观点是，他们的差别仅在于抉择显现和空性的角度不同。

以后最好印一下《如来藏狮吼论》和《他空狮吼论》的藏文书，如果没有出现大的违缘，我们必须讲这些。另外，如果有很多觉囊派的弟子请求讲《宝

性论》，就讲觉囊朵洛瓦的《宝性论释》；如果觉囊派请法的人不多，我们就讲麦彭仁波切的注释。

麦彭仁波切的这个注释我一定要讲，因为在我非常年轻、智慧还不错的时候，我认为《麦彭仁波切全集》中的部分注释并非麦彭仁波切亲自所作，而是后来的弟子写的，也有这样的一些分别念。因为麦彭仁波切的弟子当中，像堪布根华、协庆嘉察、噶陀斯德、香琼喇嘛等，整理了麦彭仁波切的一些注释，虽然科判是麦彭仁波切作的，但中间有些不是麦彭仁波切的观点。我认为如果他们对麦彭仁波切的各个论典都能作单独的注释就很好，而他们整理的这些注释没有很大的意义，当时在说辞方面可能造了一些谤法罪。

因此现在想来，在麦彭仁波切的这些注释当中，既有他们的文字，也有真正麦彭仁波切的语言，如果我们仔细观察的话，也能分辨出来。因为麦彭仁波切

的语句确实有殊胜的加持，一般来说，在一部大的经函里面，哪怕只有麦彭仁波切的一句话，我基本上都会了知。

无论如何，我以前不太承认麦彭仁波切的这些注释，后来回到色达讲得也不多。因此，这次想一定要依照麦彭仁波切的注释宣讲，好像也不得不讲，就是因为以前对麦彭仁波切的注释产生了一些不良的分别念。所以，你们方便的时候，最好还是把麦彭仁波切的注释印成书，有机会的话，我们还是要给大家讲一下麦彭仁波切的《宝性论》注释。

秋扬尼玛要把《如来藏狮吼论》，还有《宝性论》的书准备好，再过一个多月，《辩中边论释》讲完了以后，我准备讲这些法。我们计划《辩中边论释》讲 32 天，这期间地藏王菩萨的法会有 8 天，再把十五号和二十五号¹⁷ 除开，中间还要念一些经的

17 法王如意宝住世时，学院每月藏历初十、十五、二十五、三十号是休息日。

话，可能一个多月就过去了，之后我们讲这些法。

庚二（广释（依略说次第））分五：一、空性之相；二、空性异名；三、空性异名之义；四、空性分类；五、于空性成立有垢无垢之理。

辛一、空性之相：

无二有无故，非有亦非无，
非异亦非一，是说为空相。

无能所二取的有事，有无二取的实相，即是空性之相，

所谓的空性是什么呢？没有能取所取的有事，有无能取所取的实相，即是空性之相。所以，这里的内容与他空派非常相似。

以否定有能取所取则应以肯定方式成立无二取的空性是真如故。如是能所二取非有自性，二取空的空

性亦非无有，并且有法虚妄分别心与法性二取空的自性这二者是非一非异之相，依次：否定二取故成立二取空，若无二取空则能所二取应成有，以遮否定是肯定故，

能取所取不存在的有事和无能取所取的实相是有的，这两个即是空性之相。所以，麦彭仁波切在和扎嘎格西辩论的时候说：有不存在无，无不存在有，这样就像大象沐浴一样，这也是唯识宗对空性的一种抉择方法，用肯定的方式来这样安立的。

二取空与虚妄分别二者不是一体；以观现世量可感受虚妄分别心然彼不成立故，也非异体，以法性的方式安住故。

第4课

辛二、空性异名：

空性有不同的异名。《般若经》中也宣讲了十六种空性，二十种空性，四种空性等。在《入中论》里面所讲的是中观派所抉择的空性，而《辩中边论》中所讲的是唯识宗所抉择的空性。

略说空异门，谓真如实际，

无相胜义性，法界等应知。

略说空性异名，应知真如、实际、无相、胜义、法界彼等是空性的异名。

辛三、空性异名之义：

由无变无倒，相灭圣智境，
及诸圣法因，异门义如次。

上述五种异名之义解释如下：无变易故，先前如是后亦如是，故名真如；

一切诸法的本性以前是什么样，最后也是这样；以前凡夫的本性是什么样，到后来远离一切客尘的佛位，如来藏的本性也没有丝毫变化，因此叫做真如空性。

如是，空性是诸法实相无倒真实，故名实际；

实际上，空性是一切诸法真正无倒的实相，所以叫做实际。

空性是一切戏论相寂灭的自性，故名无相；

空性能息灭有无、是非等一切戏论和一切执著，

所以叫做无有体相。

从直接的意义上来看，弥勒菩萨和龙猛菩萨的观点，似乎有所不同。比如从他空的角度而言，如来藏的本体没有烦恼，因此并不是不空；又因为它自己的本体没有的缘故也并不是实有，是以这种方式来阐述的。

彼实相是圣者殊胜智慧的行境义，故名胜义；

“实相”是圣者智慧能见到的殊胜之法，故名胜义。

缘空性后能生一切道功德故，是出生一切圣者功德法之因或界，故名法界。

比如我们要想种出庄稼，田很重要，因此，从产生一切圣者功德的角度来讲叫法界。

这些是上述异名的别别之义，应当如是次第对应。

辛四（空性分类）分二：一、分二空；二、分十六空。

壬一、分二空：

此杂染清净，由有垢无垢，
如水界金空，净故许为净。

空性可分两类，即具有轮回杂染的有垢真如空性与二障清净的无垢真如空性。

凡夫人的相续当中所安住的真如或者如来藏，是具有杂染的有垢真如空性；二障清净以后是无垢真如空性。在佛位，所有的烦恼障和所知障全部得以清净，因此这时的本体叫做无垢真如空性。

若想：既有障垢，为何自性是清净？

既然有垢染，为什么自性是清净呢？

此无不合理处，犹如水界、黄金、虚空自性为清净般，如是承许真如空性自性本来清净，实相之中无有不净。

就像水无论变得多么浑浊，它的本体始终是清净的；黄金即使暂时被埋在泥土里，但它的本性依然是纯净的，经过锤炼以后，会显现出黄金真实的本体，垢染只是暂时的；虚空也是如此，虽然暂时被云雾遮障，但云是垢染，虚空的本体从来都没有改变。

同样的道理，真如如来藏本来是清净的，只是暂时被不清净的烦恼障和所知障所覆盖，但这并不能代表它的本性不清净，实际上暂时不清净也是合理的。

壬二、分十六空：

能食及所食，此依身所住，

能见此如理，所求二净空。
为常益有情，为不舍生死，
为善无穷尽，故观此为空。
为种性清静，为得诸相好，
为净诸佛法，故菩萨观空。
补特伽罗法，实性俱非有，
此无性有性，故别立二空。

虽然空性的自性本无分类，但由看待空基有法等可分类故，宣说了十六空。

《现观庄严论释》当中也是这样讲的，法界本来是没有分类的，但是看待有情的角度，空性可以分类。也就是说从有法的角度来讲，有瓶子的空性、轮回的空性、柱子的空性等，但这并不是从法界的角度来分的。

何等为十六空？从能受用外境者或能食的眼等内

六处自性本不成立的角度，称为内空。

能受用者的眼耳鼻舌身意六根享受外境，它们的本体是空性的，因此叫做内空。能受用外境者，也就是我们经常所说的内六处，如果眼等空，那么眼识等也是空的。

如是，从所食或所受用的外六处自性本不成立的角度，称为外空。

所受用，即所享用的对境色声香味触法，这六处的本体也不成立，叫外空。

于彼等内外法的所依或身一切处安立的空性，称为内外空。

根、境的所依或内外法的所依是空性的，这个是内外空。

以十方所摄之处——外境器世间的自性空性，称为大空。

十方所摄的器世间，东方是空性，北方是空性，南方是空性，西方是空性，四方四隅上下所摄的一切器世间是自性空性的，因此叫大空。

由观待有法的分类而宣说此等彼等的空性。如是以内外情器所摄的一切法本来安住于空性，对于能见此空性的智慧取所境之名，称之为空，以此能境智慧也本不成立故，称为空空。

不仅内外器情所摄的一切诸法本来都是空性的，实际上能见的智慧也是空性的。器情世间万法非常广大，它的能境——从智慧方面来观察，观察者他自己的本体也是空性的，因此叫做空空。

以智慧如是见的空性是诸法实相、无欺惑的缘故，称为胜义，彼胜义本性也不成立故，称为胜

义空。

刚才讲能照见一切诸法空性的智慧是空性的。此处说，以智慧所照见的空性是诸法实相，无欺惑的缘故，称为胜义，胜义也是本自空性的，因此叫胜义空。这里跟中观的讲法有点差别，我们必须分清楚这个差别¹⁸。

为何修习空性呢？为了获得有为道与无为涅槃果的功德而修习，彼等也自性空，这是略说。“于道果功德为何修习空性”由以下至“故菩萨观空”之间的两颂广作宣说。有为法空与无为法空二者是为了获得当生的有为法道与无为法涅槃或者有寂功德的二种善根清净而修习的，因为若对这二种善根取相而执著则善根不清净，相反若能了知彼等自性本空以无自满的方式修持则彼等善根获得清净故。

18 《入中论》：“由是胜所为，涅槃名胜义，彼由彼性空，是名胜义空，为除执法者，执涅槃实有，故知胜义者，宣说胜义空。”

所谓的有为法空性和无为法空性，是说菩萨为了获得有为道和无为法涅槃——佛陀的智慧而修习有为法空和无为法空，因为如果对这二种善根有执著，则不算真正的清净修持。而如果能了知有为法和无为法本体都是空性的，以无自满的方式修持则能使这些善根获得清净，因此叫做“所求二净空”。

超越轮涅的大涅槃也自性空故，称为毕竟空。它是为了恒常利益众生而修习，不住轮涅的大涅槃现前后乃至虚空未尽之间恒时对一切众生作利益，若对彼耽著则真实清净不会现前，相反若能以不耽著的善巧修行则可成办利乐有情的事业故。

如果对大涅槃有执著，那么利益众生也是不清净的；而如果对大涅槃没有执著，则能真正成办利益众生的事业。

无前后际是指轮回，彼等无自性故，称为无

际空。

轮回是无前际无后际的。轮回没有前际是共称的，虽然从总体的角度来讲，轮回是没有后际的，但是对于个别众生而言，一旦获得解脱，他自己的后际是存在的。

所以，从别相的角度来讲，可以说个别的补特伽罗无前际有后际；但从总的轮回角度来讲，无前际无后际，这叫做无际，它的本性不成立的缘故，称为无际空。

如是观修轮回空性是为了不舍弃轮回，因为若不了知轮回本体无自性则见轮回过患后将会舍弃。

如果没有懂得轮回本体不存在，就会一直执著，因为不了知它本无自性，就会在见到轮回的过患和痛苦后舍弃轮回。但如果知道轮回本体是空性的，则即便见轮回有过患也不会舍弃，因此了知轮回无自性极

为重要，为此佛陀宣说了无际空。下面讲无散空。

在无余涅槃界中一切善根无尽者称为无散，彼自性空也叫无散空。

获得无余涅槃的时候，一切善根无有穷尽，在众生面前这些法或功德自然现前，称为无散。而这样无穷尽、无散的善根也是自性空性，因此叫无散空。

为获得如是无余涅槃时善根也无尽，故修无散空¹⁹。以此修力对于无尽善根也能清净二取障垢并获得法身后，能令彼等善根乃至虚空未尽之间相续不断。自性住种性称为本性，彼空称为本性空，

如果对如来藏种性有执著，这也不是真正的实相，所以对此必须要观为空性。《涅槃经》当中说：“一切法全部如幻如梦，如来藏的本体也是空性

¹⁹ 为了令善根无有穷尽。不执著无尽善根，无取无著，反而能令善根永续不断。

的。”因此，我们不得不承认，他空派所承许的最究竟的如来藏的本体也如幻如梦。但从自性的角度来讲，所有的智慧也是自然增长，本自具足的。

所以，对于名言当中存在和不存在的道理，我们必须清楚。如果在名言当中一切都不成立，那就像无垢光尊者在《如意宝藏论》当中所讲的一样，跟木曜派²⁰的观点没有什么差别了，这在佛教当中是不能承认的。如果对空基如来藏没有如实了达，说一切都是空的话，这种说法实际上是木曜派的观点，不属于我们无上佛教的观点，这种人甚至连解脱也得不到。因此，我们必须研究如来藏的本体，如果说它根本不存在或不成立，那是非常不合理的。

以前觉囊派多罗瓦喜绕降参的上师是大成就者尤莫巴，有人认为觉囊派是尤莫巴大师创立的。他说：

²⁰ 又被称为现世美、无有派、太阳派、月亮派等。木曜派与顺世外道相似，主张无有前后世等七种教义，以虚无的理念自欺欺人，危害世间。木曜派不承认前世后世的存在，还不承认因果，也不承认解脱和成佛，他们还主张，未曾见过的众生是不存在的，木曜派只承认现量，不承认比量。

如果因为显宗当中没有宣说，就认为不存在的话，那密宗所讲的三身和五种智慧，在佛的自现当中有没有？如果有，佛的智慧是最究竟的正量，最究竟的正量所见到的真实义，为什么不能承认为有？当然，凡夫人安立的成实的东西是不成立的。因此，有些人在理解宗派观点的时候，始终认为如来藏的本体实有的话，是不合理的。因为分别念面前假立的任何法，无论如何抉择都不是真实的。然而，有些人经常自己把自己推进邪见——断见或常见的粪坑里。

在宁玛巴一些大的续部教典中讲到，在自性受用身的自现中有见修直定、智慧直定等。所以，自性报身佛所见到的清净殊胜相，应该是佛陀的最究竟所见。有关这方面在《大幻化网》当中也有宣说。

有些续部中说，如来与如来之间能够互相照见，那就说明有身和智慧的显现。如果没有身和智慧的显现，那佛陀的智慧难道不也成了颠倒识吗？当然，这

也是不可能的事情。

因此，在究竟的智慧所见中，如来藏的本体以恒常不变的方式存在，就像《宝性论》当中所说，清净、常有、大乐的本性永远具足。但这个清净、大乐和常有，也并不是外道所承认的那样。对此，我们佛教自宗麦彭仁波切在《智者入门论》中有详细的解释。所以，对于如来藏的常有、不变、大乐本体方面的认识，大家应该好好研究。

它是为了种性清净而修习，因为以清净耽著种性的障垢后将会现前种性。佛陀相好此处称为自相，彼自性空性者，称为自相空。它是为了获得微妙三十二相八十种好的清净而修习，以清净耽著相好的障垢后将圆满成就故。力、无畏、不共法等佛陀功德法此处称为一切法，彼由彼自性空者，称为一切法空。

佛陀有十力、四无畏和十八不共法等色身方面

最殊胜的功德，这些本体也是空性的，因此叫做一切法空。

它是为了清净耽著佛陀一切功德法的障垢后圆满获得而修习。如是缘彼等空性后，诸菩萨修习如是之道。如是所说的十四空可摄于二空之中，即是：补特伽罗我与其余一切法我无自性，此处称之为无性空，以所破二我否定方面已遮遣故；

法我和人我是空性的，称为无性空。一般普通人执著自己的五蕴叫做人我；执著除了自己五蕴以外的法是法我，这些本体都是空性的，因为二我从否定方面而言均是所破。

对此二我无自性的有性或空性从肯定方面成立有，则是上述之外的空性，称为无性自性空。

法我和人我无自性的空性，从肯定方面来讲成立有，即是除了上述之外的空性，称为无性自性空；从

否定的角度来讲是无性空。

其中，前者为遣除二我增益及后者为遣除于空性无而损减的缘故，分别如是宣说。

第 5 课

辛五、于空性成立有垢无垢之理：

此若无杂染，一切应自脱；

此若无清净，功用应无果。

非染非不染，非净非不净，

心性本净故，由客尘所染。

虽然从空性自性的角度或实相中没有净与不净的差别，但在诸有情现相中安立有垢与无垢的分位则为合理。

本来从空性的角度来讲，就像虚空一样，不存在清净和不清净的差别，但是观待现相而言，从凡夫、有学菩萨到佛陀，如来藏存在有垢染和无有垢染的阶

段是非常合理的，为什么有这样的分位呢？

倘若客尘诸烦恼位时诸法空性未生对治也清净客尘，则应成本无杂染故，一切有情无勤作而解脱；

如果客尘诸烦恼位，没有通过对治方法也能遣除客尘，则应该成了一切众生不需要功用，最初就成为如来，那就没有必要修道了。所以，从本性的角度来讲，如来藏本自清净，一直是常有的；但从显现的角度来讲，是有障碍的。

倘若以修习对治后清净自性空性或清净显现尚不现前，则应成修道无果故，谁也不应于道精进。

如果无法清净罪障，那不管任何众生再怎么样修行，都会变成徒劳无益，或者任何补特伽罗也不会入道修行。然而事实是，没有修行的话，还是会有障碍的；如果修行，则可以通过修道的方式清净自己的罪障。

因此，真如本体以自性光明故，以实相非杂染，以有客尘障垢显现的现相而言，非不杂染，是故法界不能一向说为清净或不净。

从本性的角度来讲，如来藏和一切法的本体是大光明的、是清净的；但从现相的角度而言，具有客尘。因此，不能一概而论地说，法界或如来藏清净抑或不清净，否则是不合理的。

当然，这样的教义在显宗当中说得不是非常明显。比如虽然种子有生芽的妙力或能力，但我们不能承认在种子上有果；如果说种子上没有果，那即使具足因缘也不能产生果。因此，在种子上应该有生芽的力量，只是这种力量暂时没有显现。

显宗应成派认为，虽然我们现在的心并不是智慧，但通过修道可以成佛，它是生起智慧的因，依靠这样的心可以获得佛果。如果按照密宗金刚乘来说，从实相上而言，众生就是佛陀，我们的心，即使

有垢染之时也是清净的。就像《定解宝灯论》中所讲的一样，所遣除的罪障，它的本体也是清净的，只不过所净的本体现前的时候称为佛陀。

在续部中也讲到，应成派承许众生是成佛的因，而密宗承认众生就是佛陀。尤其是在密宗无上大圆满当中，无论是清净或不清净的显现，本来都是清净的，只不过是认识和不认识的区别而已。认识的时候是佛陀，不认识的时候是众生。因此，大乘显宗和密乘之间有很大的差别——前者认为众生与佛是因果关系，后者认为是悟与不悟的差别。在大圆满当中还说，一切具有束缚的凡夫众生，如来藏或自然觉性本来即如理如实地具足，只要现前它就可以了。所以，显宗和密宗在这些方面有不同之处。

辩中边论颂辨染净相品第一释竟

前面已经讲了辨别清净和不清净。也就是说，第

一品所宣讲的内容是辨别轮回和涅槃的相，并对此阐述得非常清楚。

辨障品第二

戊二、所断障碍分三：一、总说；二、别说；三、摄义。

对于障碍，我们可以从现相方面宣讲，也可以从实相方面宣讲。

己一、总说：

具分及一分，增盛与平等，
于生死取舍，说障二种性。

于自性清净法性能障的诸客尘障垢的种类可归纳如下：以补特伽罗的相续而言，大乘种性者相续中具

有的障碍称为周遍障，

障碍有大乘众生的障碍和小乘众生的障碍，以及一般其他众生相续当中的障碍等，各种各样的。大乘种性者相续中具有障碍叫做周遍障，周遍障也可以叫做具分障。那为什么叫周遍障呢？

以此障对大乘人成办自他二利的修行之相障碍，由此对广大的一切利益障碍，故称广大障或周遍障（具分障）；

大乘主要是成办自他二利，利益无边无际的众生，如果对利益众生的事业作障碍，这个就称为广大障或周遍障。

小乘声缘种性者相续中的障碍称为少分障（一分障），乃至未断彼障之间少许自利的解脱果作彼不得故。

声闻种性者相续当中的障碍叫做少分障，它是渺小的障碍，因为乃至未断除彼障之前，是获得自利解脱阿罗汉果位的障碍，因此属于自利的障碍。以上是从两方面这样分类的。

其次，以生起烦恼自身而言，不论何种补特伽罗，于仅少分所境也生粗大贪等，称为增盛障，

无论任何事情，在所境很微小的情况下，也生起极为强大的烦恼。比如只是对一个人这样微小的所境也生起极为强烈的贪心、嗔心等烦恼。就像难陀对自己的妻子生贪心，或者指鬘王因为追随恶知识，而对微小的对境生起极大的嗔恨心，这个叫增胜障。

于所境相应产生，称为平等障。

自己相续中烦恼的大小和对境的大小基本上相同，这个是平等障。

或者，所谓增盛与平等，即是贪等任一粗大及于三毒等分，也可这样解释。

有些人相续当中的贪心特别大，但嗔心和嫉妒烦恼不是很强大。一般来讲，人在年轻的时候贪心的烦恼非常重，尤其是对众生的贪心，对人的贪心，男人对女人的贪心，女人对男人的贪心，这些都属于增盛障。虽然他们也有嗔恨心，但贪心很难以对治。因为嗔恨心时而出现，时而不一定出现，而贪心就像河流的相续一样经常出现。

老年人风脉明点逐渐衰损，所以贪心并不是很增盛，但因为人老的时候，看不惯的事情和现象非常多，所以作为老年人嗔恨心比较严重。

有些人嫉妒心非常强，但其他烦恼比较弱；有些人特别傲慢，这些都是特别粗猛的烦恼。总之，这样解释的话，便可称作“增胜障”。

无论如何，这是以烦恼生起之相分为两类。再者，以愚痴取轮回之因和以心舍弃轮回二者是从障碍道之精华——智慧与方便二者的角度安立的。

以上两种障碍与我执和贪嗔痴有关。以愚痴取轮回的因和以心舍弃轮回，分别是智慧的障碍和方便的障碍。以愚痴心执著轮回是智慧的障碍；舍弃广大的发心是方便的障碍。

有些人天天念观音心咒，只是为自己的利益，为自私自利而回向，这种发愿和回向并不清净。应该以智慧断除轮回的根本，以方便不住寂灭边，不能沉溺于自私自利之心，务必要把这种心断除。

所以，就像《现观庄严论》里面所讲的一样，智慧不住于轮回，大悲不住于寂灭²¹。也就是说，以大悲灭尽寂灭的边，以智慧灭尽三有世间的边。因此，

21 《现观庄严论》：“智不住诸有，悲不滞涅槃，非方便则远，方便即非遥，所治能治品，加行平等性，声闻等见道，一切智如是。”

取生死障和舍生死障是智慧和方便的两种障碍。

如是宣说六障异门。其中，第一与末二三者是菩萨道的违品，

以上所讲的第一个障碍和最后两个——智慧和方便的障碍，这三个障碍是大乘的违品。

第二是声缘道的违品，其余二者则是大小乘共同的道障。

在这里对六种障碍是这样分析的，大家应该清楚。

己二（别说）分三：一、解脱障；二、善等十法障；三、三对治障。

庚一（解脱障）分二：一、正说障碍；二、由彼如何障碍之相。

辛一、正说障碍：

九种烦恼相，谓爱等九结。

对获得解脱果障碍的是无明等九种能持烦恼之相。

令修行者不能证悟无我的障碍，称为解脱障。有了我执和我所执，便属于轮回的众生，断除我执则能获得解脱。获得一地菩萨以上的境界是真正的解脱，因为从此以后再不会堕入轮回。

由于缘觉能在一座上圆满现前五道，因此得果比较快；声闻则需要从见道直至获得阿罗汉果时，才能完全断除烦恼。一来果和无来果虽然都获得了见道，但无来果只是不再转生于欲界，而阿罗汉断除了整个三界轮回的烦恼，所以不会转生于三界。为什么不再转生呢？因为他们证悟了人无我和法无我当中人无我为主的无我空性。因此，只证悟人无我也可以断除解

脱的障碍。

如是具有烦恼相的无明等称为结，

对解脱作障碍的，是具有烦恼相的无明等九种结。也就是说，智慧的违品无明等九种烦恼，称为解脱的障碍。《俱舍论》当中也讲到结有九种²²。

以结缚众生于三有中故，如是之结彼等为障。九结是无明、贪、嗔、慢、疑等非见的五种，

所谓的无明，即是对我和我所的执著，它是智慧的违品。对欢喜的对境生起取受之心是贪爱；对不悦意的外境想要远离，叫做嗔恨心；傲慢是认为自己很了不起。慢分为七种，即过慢、傲慢、我慢、慢过慢、增上慢、卑慢、邪慢。

22 《俱舍论讲解》：“贪心、嗔心、慢心、无明、见和疑惑六种根本烦恼，在此基础上加上取结——这里的取不是十二缘起当中的取，而是指五种见当中的见取见和戒禁取见，再加上嫉妒和吝嗇，共有九种结。”

萨迦耶见、邪见、边见三者算一称为见，

萨迦耶见也叫做坏聚见；邪见是对因果等不承认的见解；边执见是认为，自己的我和我所或者前世后世全部是常有的或是断灭的。就像外道所承认的各种常见和断见，这些称为边执见²³。实际上，凡是任何人相续当中，与实相不相合的见解，都可以称为邪见和边执见。

见取见、戒禁取见二者算一称为取殊胜，以及嫉妒、悭吝，如是共有九结。

见取见是指，将以上所说的三种见解视为殊胜，认为持邪见或持边执见的人很好。

23 《俱舍论讲解》：“视近取蕴为常有或断灭，即是边执见。什么叫做边执见呢？将五蕴认为是我，按照数论外道的观点，认为我和五蕴常有；或者像顺世外道那样，认为我和五蕴为断灭。不论执为断灭还是常有，这两种执著都属于边执见，它是在坏聚见的基础上产生的。从广义来讲，将万法执为常有和断灭也包括在边执见当中，比如认为柱子常有或者断灭。这里则是指众生自认为自己死后不存在，或者认为像大自在那样常有不变，这就叫做边执见，它是在坏聚见的基础上安立的。”

戒禁取见是指，将本来不是殊胜的戒律认为是殊胜的戒律，例如认为外道依靠五火焚身是功德。或者把不是真正的禁行认为是禁行，不是功德的看作是有功德的，比如杀害众生供养帝释天。总而言之，将这些行为、见解和戒律视为正确的戒律等，这就是戒禁取见²⁴。见取见、戒禁取见二者算一称为取殊胜，再加上嫉妒心和吝啬二者，吝和嗇有时候是分开讲的。

上述全部加起来总共有九种结。以下是分析以九种结如何障碍的相。

辛二、由彼如何障碍之相：

初二障厌舍，余七障真见，

24 《俱舍论讲解》：“什么叫戒禁取见？本来万物的因不是大自在，但是认为他就是万物之因；本来不是正道，但你认为是真正的道；本来依靠五火来焚烧自己不是功德，但你认为这是功德；绝食、杀生等，本来不是清净的戒律，但你认为是很清净的戒律，这些都属于戒禁取见。”

《佛学大辞典》：“五见之一。俱舍论十九曰：‘于非因道，谓因道见，一切总说，名戒禁取。（中略）理实应立戒禁等取名，略去等言，但名戒禁取。’大乘义章六曰：‘言戒取者，于有漏法，取为能净，故云戒取。’智度论二十二曰：‘外道戒者，牛戒鹿戒狗戒罗刹鬼戒哑戒聋戒，如是等戒智所不赞，唐苦无善报。’”

谓能障身见，彼事灭道宝，
利养恭敬等，远离遍知故。

以贪能障厌离轮回之心，于有漏法观为功德后以此贪心令轮回过患不见故。

如果我们觉得轮回中的万事万物，或者形形色色的这些法是有功德的、是非常美好的，便不会生起厌离心。

有些世人由于贪著自己的财产，贪著自己的家人、亲属或任何亲友，因而对轮回和世间无法生起厌离心。所以，于有漏法贪著，观为有功德后以贪爱心根本见不到轮回的过患。

如是以嗔能障心住舍故。

如果生嗔恨心，自己的心则无法安住，就像得了很严重的病一样，不能长期处于一种平等的状态当

中。当人生起极大的嗔恨心时，甚至舍弃自己的生命也在所不惜。所以，怀有嗔恨心的人，自己是不会获得快乐的。

以其余七者共同障碍见真如，分别是：以慢能障了知萨迦耶见的过患，即牢执我慢见之义故；

以傲慢能障碍了知坏聚见的过患。即对我和我所根本不了知，自认为很了不起，特别执著自我，以至于见不到它的过患。

以无明能障了知萨迦耶见的施設基——恶取处五蕴的实相而作不知彼等如实自性；

以无明能障碍了知萨迦耶见的施設基——五蕴的实相。由于认为一切法是实有的，所以产生无明。

以见能障现前灭谛，如何障碍呢？即以执我萨迦耶见，当现前灭谛时，以疑我断灭等心生怖畏而不入

解脱，

因为不笃信灭谛，当现前灭谛的时候，他认为是不是“我”要断灭了，而生起极大的恐怖之心，从此以后再也不入解脱道，这样的见结非常可怕。因此，如果大乘修行人担心自己要断灭了，主要是以这样的见结生起的障碍。

以常断边见无有得灭，以邪见谤无灭等，以彼等障碍得灭故；以取殊胜能障相续中生起道谛，即取劣见与非解脱因的邪戒为殊胜，以此欺诳后不入真实道故；以疑于了知三宝功德以犹豫障碍而不生定解故；

因为有了疑惑，对三宝的功德会产生怀疑，心里想：“我现在皈依三宝到底有没有功德？”内心犹豫不定。

作为修行人，断除心中的疑惑非常重要。比如有些人上半生依止观世音菩萨，把观世音菩萨当作自己

的本尊，下半生却认为观世音菩萨不是很殊胜，应该依止阿弥陀佛，对观世音菩萨产生疑惑心，最后换了一位本尊，这就是疑惑的过患。

所以，疑惑会导致我们无法了知三宝的功德，从而在自己的相续当中也不能生起功德。就像《长寿经》里面所说，念某一个咒语的功德如何如何，这是我们凡夫人无法想象的，但是如果在自己的相续中对这个功德产生疑惑，那于所得之果也会成为障碍。

有些经典中说，念某个咒语能长命百岁，这个时候我们也很容易生起邪见。当然，无论什么咒语或经典，它本体上的功德在佛经当中已经宣讲了，比如能遣除一切罪障或者能获得何种功德，这是从咒语或经典它自身的功能方面来讲的。但是从补特伽罗——人的角度来讲，还要观待我们自己前世的业障轻重，以及当时念诵的心是否清净、有没有疑惑等，也是需要具足很多条件的。

有些人说：“《闻解脱》中讲，只要听一下《闻解脱》就不会堕入恶趣，但是某某人已经听过《闻解脱》，后来还魂师却说他堕入恶趣了，那是《闻解脱》说得不合理，还是这个还魂师说了大妄语，到底什么才是真实的呢？”

这可能是由于他们自己没有精通经典和论部的原因，所以才会产生这样的疑惑，这种人是非常可怜的众生，他们相续当中的智慧是邪慧。真正的智慧，只有具足正见的人才能掌握，而没有正见的人是没办法触及的。

实际上，佛经里讲咒语的功德，或者善法的功德和恶趣的过患，都是从本性上来讲的。比如经中说，不管是什么样的众生，即便是造了五无间罪的人，如果在耳边听闻了一百位本尊的名号，也不会堕入恶趣，这是从咒语或本尊名号的功德来讲的，就算造了五无间罪也能得以清净。但是从这个人的角度来讲，

他前世的业障如果还没有清净，即生当中又造了五无间罪的话，这种过患并没有宣说。

在《俱舍论》的“因果品”当中，对前世后世业方面的分析讲得非常清楚。只有佛陀的境界才能了知，有些业是先现前的，有些业是后面才现前的。意思就是说，虽然先现前了一部分业障，但过去所造的善根还没有耗尽，那恶业的果暂时便不会成熟。如果没有考虑成熟的时间、前世后世以及因缘聚合等种种问题的话，我们是没办法断定的。比如把一粒青稞放在地水火风因缘具足的良田里面，它肯定会成熟的。但是把青稞放在火里面或者其他地方，它就无法成熟。所以，希望大家对佛陀经典中宣说的功德不要心存疑惑。

曾经有一次，目犍连预言第七天会降大雨，外道有神通的人认为不会下雨。结果从表面上来看，目犍连没有预测准确，而外道的那个人说得很准确。后来

弟子问释迦牟尼佛这是什么原因，释迦牟尼佛说：“阿罗汉必须要入定以后才可以说神通，如果没有入定，是不能随随便便说神通的，有些阿罗汉没有入定观察就随口说了。”实际上，本来当时目犍连确实观察到一定会降下雨水，但是他没有再仔细观察，后面紧接着热地狱的热气马上会把雨水全部都烧干，他只看到七天的状况，却没有观察到后来热地狱的热气把雨全部烧干了，因此才没有降雨。所以，即便是目犍连，也应该入定专注以后才说神通。同样，现在的有些还魂师说神通还是应该要注意。

如果对业和果产生怀疑，于修行人来讲是很严重的过患，有了怀疑，很多人的修行是不会成功的。因此，在自己相续当中，对业和果要做详细的观察。另外，很多经论里面也讲到念咒语的功德，在讲功德的时候，大家应该相信佛陀甚深金刚语的密意。

以嫉能障了知耽著利养恭敬的过患，因为自于

利养恭敬耽著且不忍他人一切圆满而生嫉妒，如是乃至有嫉妒之间为其所障不能如理思维耽著利养恭敬的过患；

有了嫉妒心的话，在别人得到恭敬利养和名声时，自己会因耽著而生起难忍的嫉妒心。

以慳能障了知不蓄财少欲，以此如何积财也无满足而能作牢执故。如是乃至九结未断之间，于三有中系缚而不得解脱。

庚二（善等十法障）分二：一、略说；二、广说。

辛一、略说：

余障善等十。

在上述障碍之外，还有对所障善等十法的其余能障。

下面讲，对十种善法有三十种能障，每一种善法都有三种障碍，是这样分析的，这个我们大家应该了知。

关于这些善法的障碍，在《闻解脱》里面专门有一个偈颂进行宣说。

第6课

辛二、广说分三：一、三十能障；二、十种所障；三、彼等对应。

壬一、三十能障：

无加行非处，不如理不生，
不起正思惟，资粮未圆满，
缺种性善友，心极疲厌性，
及缺于正行，鄙恶者同居，
倒粗重三余，般若未成熟，
及本性粗重，懈怠放逸性，
著有著资财，及心性下劣，
不信无胜解，如言而思义，
轻法重名利，于有情无悲，

匱聞及少聞，不修治妙定。

什么是对善等十法障碍的能障之法呢？以放逸与懈怠对行持善法无加行；如果已入行持善法，而令善根辗转生长的方便即是真实的善说经等，不具此方便善根无法生长，因为若耽着非成就菩提方便的邪论等，以此一切善法都不会辗转生长；

能障方面有懈怠和放逸。以懈怠和放逸不能趣入行持善法的加行；还有耽著一些邪论，则不能趣入真正的善法。

对于真实经等虽作闻思而不具足缘彼义如理作意的瑜伽，或者由非理作意不是断烦恼的方便，即称为不如理瑜伽，

首先是没有好好地闻思修行，即使闻思修行，也没有如理作意，没有想办法于断除烦恼方面去修持，或者虽然有时稍微作意，但是不能经常如理作意、不

能趣入正道，这就是不如理瑜伽。

如是由非真实的修行不如理瑜伽所生。以这三者障碍菩提之因的善根，因为根本不入善法或虽入而不具足其增长因——真实闻思以及虽作闻思而不具足无倒修行关要，由此不会获得成就菩提的真实善根。

这三个障碍分别是不趣入善法；即使趣入善法，但却不能如理闻思；虽然闻思修行，但不具足修行的关要。所以，对获得成就菩提的真实善根作障碍。

如是，不具信心精进故，不会生起菩提之因的善法；以懈怠对菩提及菩提的行持之道不作数数如理作意故，善根不增上；菩提之因的二种资粮非极具足或不圆满即未双运，以这三者对于了知菩提果或不舍弃思惟障碍，因为不积累成就菩提的善根、不作如理思惟、不圆满资粮则于无上大菩提不能发心故。

不具足信心、资粮和精进的这些人，首先不希求

菩提，不能圆满资粮，也不能发起菩提心。

复次，不具大乘种性、虽具大乘种性而不具宣说大乘的善知识以及纵具善知识而自于大乘道苦行心极疲厌，以这三者对于以加行真实摄受菩提障碍，由此不实修大乘法。

不具足大乘种性；虽然具足种性，但上师没有摄受；虽然上师摄受了，但是自己对大乘修法生起厌烦心，这三种对摄受菩提作障碍。

按唯识宗以上的观点，不承许真正不具足大乘种性之说。而有些人认为，就像《经庄严论》里面所讲的一样，不具足如来藏种性的情况是存在的。但是麦彭仁波切的究竟密意是，所谓“不具足大乘种性”，是指很长时间内不能成熟大乘种性，实际上根本不可能存在不具足大乘种性的众生，因为如来藏遍于所有的众生。因此，这种说法的密意应该这样来解释。

此处说“不具足大乘种性”，也是从时间久远的角度而言的。按照《辩中边论》的观点，也不会承认真正不具足大乘种性的众生。总而言之，这里的意思是说，不具足大乘种性；虽然具足大乘种性，但是没有善知识摄受；虽然有善知识摄受，但是自己不愿意在大乘道当中苦行，这三种对真实摄受菩提作障碍。

不具足六度的正行，与若接触将令自己菩提心退失的鄙者同居，与对大乘法及大乘人有嗔恨并寻过失的恶者同居，以这三者障碍成为具慧菩萨，此处是指胜解行位菩萨。

不具足六度的修行；接触令菩提道退失的鄙者；与对大乘行者经常生嗔恨心并说过患的人接触，障碍成为具慧菩萨。也就是说，不具足六度的正行，与恶友——根本不是佛教徒，像外道一样的人接触；或者虽然不是外道，但是与增长贪心、增长痴心、增长嗔恨心这样烦恼深重、放逸的人接触；还有些人经常对

大乘作毁谤，与这些人接触，以这三种能障碍成为具慧菩萨。此处是针对胜解行菩萨而言的。

自己三门多行恶取处，烦恼、业、报三障具一，未成熟闻思智慧，以这三者障碍获得现见真谛的无错乱见道。

自己的三门经常行持恶业，具足三障其中之一，闻思的智慧没有成熟，以这三者障碍获得见道。

所谓本性粗重，即是俱生恶取处，彼与不勇悍行善的懈怠以及自心对有漏业不防护的放逸，以这三者对能断障碍的修道障碍，以其过患不会增长修道功德故。

具足俱生习气，对行持善法懈怠，以及放逸这三者障碍增长修道功德。

执著三有的五蕴，贪著色等受用之法，于广大行

善心性怯弱，以这三者障碍以善巧方便回向，以愿狭小并于三有贪著故。

贪著三有的五蕴，贪著色等外面的受用，对广大行善——菩提心方面的善法不能苦行、怯弱，这三者对菩萨以善巧方便回向作障碍。因为他们心胸非常狭窄，对三有很执著，根本不愿意超离三有。

对护持大乘法之人或大乘道果无信心，对大乘教法无胜解，不了知大乘经的密意仅如言持表面之义的错误，以这三者障碍对大乘经典的深广义无畏或胜解。

对大乘没有信心，对大乘教法没有信心，不能解释大乘的了义密意，这三者能障碍对大乘经典的深广教义无畏。

对正法无珍惜之心，对圣法不殷重或努力行持，

对佛法没有信心。

于获取资财重视即特别耽著，对有情没有说法利益的发心或无悲，

对财物耽著，没有以悲心对别人说法，即便对别人宣说佛法，也不是出于利益他人之心，而是为了贪图名闻利养。

以这三者对不求名闻利养而无恠说法障碍。

以染污心宣说佛法是无恠说法的障碍。

以积累舍法罪远离听闻圣法而阙闻，由此不知如何作瑜伽的缘与相，

因为自相续舍弃了佛法，所以缺乏听闻佛法。

以稍闻而无力受持大论故，不能彻底了知广泛的取舍之处而少闻，

上面说的是没有听闻的舍法者。这里是稍微有一

点听闻，但没有广闻究竟。也就是说，对大的论典少闻，当然精通五部大论就更不用说了。虽然现在末法时代，对五部大论全部精通有一定的困难，但是一部论典也不精通，对大小所有论典的意义不能彻底了解，即是少闻者。

以及虽已听闻但未以实修欲勤等净修三摩地，以这三者障碍获得十自在。

虽然听闻过一些佛法，但实际上自己根本没有兴趣。表面上说听过，可是对佛法没有精进、信心以及行持三摩地，因此不能获得十种自在。

壬二、十种所障：

善菩提摄受，有慧无乱障，
回向不怖慳，自在名善等。

以能障三十种过失对何者障碍呢？即菩提之

因——善根的最初发起，缘菩提的发心，以加行趣入菩提或真实摄受，以此成为具慧菩萨，以此获得无错乱的见道，

从善根最开始的发起，到愿行菩提心，再到资粮道，直至加行道、见道、修道等。

以此获得无障碍的修道，增上道之因——善巧方便的回向、对大乘道果不怖畏而生胜解、对所化众生无怪说法三者，以及获得十种自在即成就究竟佛果。以上是善等十法，它是道从始至终的十个分位，了知这十法的能障后以对治如理断除，则能成就道果的一切功德。

上面所讲的，首先能障有三十种，所障有十种。如果把能障全部断除，道果的功德就会无余现前。所以，在行持善法的过程中，大家要学会将上面所讲的功德与十地相对应。

第 7 课

壬三、彼等对应：

如是善等十，各有前三障。

能作有十种，谓生住持照，

变分离转变，信解显至得。

如识因食地，灯火镰工巧。

烟因圣道等，于识等所作。

善等十法的违品是三十能障，所障十法中的每一法各有三种能障，应知其对应如上文所述。

所障总共有十个法，能障有三十个法。

以下“能作有十种”等两颂虽非本论颂词，但在大阿阇梨世亲的该颂注释中具有，依靠彼等可开显善

等十法之义，故解释其义如下：

下面的这两个颂词，本来在弥勒菩萨的原文当中并没有出现，但是在阿阇梨世亲论师的注释当中具有，如果依靠这两颂来开显，大家能进一步了解有关善法方面的很多含义，所以麦彭仁波切在这里对十种能作作了解释。

“能作有十种”等一颂宣说十因，后一颂宣说其喻，此处以喻义对应而解释。何等为能作十种？即是所谓生起能作，如以眼根能生眼识；安住能作，如以四食身能安住；

安住能作，比如在欲界当中是依靠断食、触食、思食、识食这四食维生的。

任持能作，如以大地能任持能依诸有情；照了能作，如以油灯能照了暗中隐蔽色法；变坏能作，如能烧煮之火；分离能作，如能割草之镰；转变能作，如

以擅工巧或打造的工匠能转变黄金成镯等；

转变能作，比如工匠把一块黄金做成耳饰、项链等。

信解能作，如以烟能推知有火；

依靠烟可以推知那里有火，这是因明当中的一种推理。信解大乘，也可以同样推知²⁵。

显了能作，如以所谓因即根据对意义能生定解；至得能作，如以圣道能得涅槃。生起能作等十种与眼根等十喻对应，应当如是了知。如是了知后，再与此处之义——善等十法对应而言，善者是生起能作，以此能生菩提故；如是，菩提是安住能作，善根能相续安住；摄受是任持能作，以安住者不坏任持故；有慧是照了能作，以能无误了知菩提因果之体相故；无乱

²⁵ 意为：如果对于大乘深广之义心不怖畏，就能信受大乘法，因此不怖是大乘法的信解能作。

之见道者，以能超世间故，是变坏能作；无障之修道者，以能离障故，是分离能作；回向者，以能变善根故，是转变能作；不怖，于大乘法能信受故，是信解能作；无慳法施是显了能作；自在者，是至得能作，以能得一切功德故。如是了知后，由明了以诸能障对彼等的能生与能住等障碍，复应通达彼等的能治与所治，亦即彼彼能障的反面是善根加行、处加行、如理加行三者善根生起能作，同理，生善法等三者是菩提安住能作等，其余都应依此类推而了知。

庚三（三对治障）分二：一、略说；二、广说。

辛一、略说：

于觉分度地，有别障应知。

应知对于三十七菩提分、十波罗蜜多及十地还有上述障碍之外的诸种障碍。

前面能作方面和十种善法是可以对应的。而对于三十七道品、十波罗蜜多、十地等这些，还有其他不同的障碍。

辛二、广说分三：一、菩提分障；二、波罗蜜多障；三、地障。

壬一、菩提分障：

于事不善巧，懈怠定减二，
不植羸劣性，见粗重过失。

对于观察而抉择之基——身受心法四者依次执着为清静、安乐、我与我所而于彼等自性是不净等不善巧，以此对四念住障碍；

四念住是观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。然而凡夫人却把这些执著为清静、安乐、我和我所。所以，没有依靠四种抉择，而障碍了四念住。

以懈怠对四正断障碍；以具有违缘沉掉等及不具顺缘欲勤等二者从三摩地得中坏减者，对四神足障碍；以自相续中不发起信等善根对五根障碍；信等虽生而力羸劣故，以违品能害，对五力障碍；具有萨迦耶见等见道所断是七觉支的障碍；具有三门所生的俱生恶取处过失是八圣道支的障碍。

壬二、波罗蜜多障：

障富贵善趣，不舍诸有情，
于失德减增，令趣入解脱。
障施等诸善，无尽亦无间，
所作善决定，受用法成熟。

以悭吝障碍布施，以此障碍其果资财丰裕的富贵。

以悭吝障碍将来获得丰裕富贵的果。

如是对应，以破戒障碍因之持戒及其果获得人天善趣，以嗔恚障碍安忍及不舍众生，以懈怠障碍由精进减过增德，以散乱障碍成就静虑及依静虑发神通而随机遣除众生邪见令人圣法，以邪慧障碍以般若宣说圣法令所化众生心相续解脱，以离方便障碍以善巧方便令善根无尽，以不入愿障碍以大愿令修持一切善根相续不间断，以胜伏波罗蜜多违品力弱障碍力及其作用——全然决定善根的一切果不空耗，以不了知圣教甚深密意而依文解义等障碍智与彼果——对大乘诸法自得圆满受用以及为他无误显示法门成熟有情。

有关密意方面分为八种²⁶，比如不能依文解义，有些佛经中讲应当“杀父亲和杀母亲”，但这里的“杀父亲和母亲”并不是真正要杀害自己的父亲和母

26 《大圆满心性休息讲解》：“还有一把钥匙是四种意趣和四种秘密，这也很重要。佛陀在不同的环境当中，对不同的人、为了不同的目标，会宣说不同的法，但有些并非佛陀究竟意图的体现。比如说，意趣当中就有平等意趣、别一意趣、别时意趣和补特伽罗意乐意趣这四种。此外还有四种秘密，即令入秘密、相秘密、转变秘密和对治秘密。”

亲²⁷。所以，大乘经典中的很多文字，不能从表面上直接解释。

壬三、地障：

对于烦恼障和所知障，各宗派的解释是不相同的。宗喀巴大师和格鲁派的一些大德们认为，第八地以上所断除的障碍叫做所知障，不清净七地的这些障碍称为烦恼障，所知障从八地才开始断。也有很多宗派认为，从一地开始断除所知障和烦恼障。

麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中说，一地时断除二障的遍计部分，之后开始断俱生的部分²⁸，到了

27 《大圆满心性休息讲解》：“转变秘密：比如，佛陀会讲父母、国王都应该杀掉，但实际上，是不是真正要杀掉父母和国王呢？不是这个意思。杀父母是说，我们要断除爱和取；杀国王的意思是，到佛地时，阿赖耶要得以清净。（《大圆满心性休息大车疏》：如《因缘品》中云：“父母为所杀，国王二所净，境眷皆摧毁，彼人得清净。”）”

28 全知麦彭仁波切于《澄清宝珠论》中云：“大乘见道中断除的是二障的遍计种子，再逐渐同时断除于二障的俱生种子，至第八地时灭尽我执相续，故此三清净地无有烦恼障，其后唯有断除所知障。在十地末尾，以金刚喻定的智慧摧毁二取迷乱之细微习气后，无间获得善逝如来出有坏之智慧金刚身。此乃与圣境诸大车轨之密意相合，不应混合于后学之分别念，若能了知此理，自然就能解开诸论之难处，并密意江河融入智慧之海故。”

七地的时候，将所有的烦恼障全部断除。对于这种说法，萨迦派的高僧大德们也是这样承认的。

如果按照格鲁派部分大德的观点来说，假如以前是学小乘者，在尚未入大乘的时候，烦恼障便已经全部断除了，如果一地到七地没有断所知障，那么他在不清净七地中就没有什么所断了。因此，许多高僧大德也给格鲁派发很多太过。

所以，自宗认为十地有十种障碍，为什么这样讲呢？因为三轮执著的分别是所知障；悭吝等分别执著是烦恼障，对此弥勒菩萨在《宝性论》²⁹当中讲得非常清楚。那怎么知道在十地当中有所知障呢？当然，十地入定的智慧是无法衡量的，如同在虚空当中无法寻觅飞禽的脚印一样。但是在出定的时候，与他的定解相关的也有十种不同的境界。就像从初一到十五的月亮逐渐圆满一样，入定者的智慧也是逐渐圆满的。

29 《宝性论》：“分别三轮者，彼许所知障，分别悭吝等，彼许烦恼障。”

关于这方面，龙猛菩萨也讲了十种不同的层次。最主要的依据是，在大乘佛教中，菩萨于后得时对法性有十种不同的定解，与之相应的要断除十种所断，十种所断指的就是十种所知障，此处也是这样宣讲的。

遍行与最胜，胜流及无摄，
相续无差别，无杂染清净，
种种法无别，及不增不减，
并无分别等，四自在依义。
于斯十法界，有不染无明，
障十地功德，故说为十障。

所证法界自体本无不同种类，

法界的本体没有任何分类。

其能证有境诸十地分位的人定中有见愈上愈净的差别，然以二取隐没的方式入定于离戏法界中则无差

别，故如虚空鸟迹无法分析差别般从入定的角度不能分别上下诸地，

这里与佛经当中所讲的一样，从入定的角度来讲，第一地和第二地等的智慧无法衡量。

因此，此处是从“由入定殊胜智慧上上升进时断除彼彼地的所断后，以彼力在出定中于法界会生起相应殊胜定解”的角度而宣说断除所断的。其义如何呢？

所断是什么样的呢？下面是按照一地到十地之间，后得方面的遍行和殊胜等方面来宣说的。

初地入定现量见法界时，其后得位中生起通达法界周遍一切而遍行的自性，如是实际是以入定成为引起后得位的如是定解，以依彼得此故，或者通达法界具有遍行义等也可以。

后得位也有证悟的一种定解，通达法界具有遍行义。接下来要宣讲第二地，今天讲到这里也可以吧。

第 8 课

因此，法界遍行义如是证悟的障碍即是此地障碍，以生起初地智慧断除彼障故，后得位自然会生起如是定解，彼亦，现量见法界时由一切诸法成为法界的自性而证得自他平等法性故。下面同样都应如是了知。

现量见到法界的时候，一切均是法界的自性，此时所有的法都是平等的，在后得位自然会生起定解。以前资粮道和加行道前所未有的境界，在一地时可以现前。

第二地的人定智慧者，即成为对法界的证悟更加超越增上或最胜增上之义。何以故？以所获第二地智慧能较此前增胜大精进而净修故。

在第三地，证悟法界等流——听闻圣教法是最胜所求后，为求一偈可以越过量等三千大千世界的火坑。

在三地菩萨后得的时候，听闻教法是最殊胜的所求。他认为法界是最殊胜的，要想证悟法界就必须求法，证悟法界的来源是教法，而教法是通过听闻获得的。因此，三地菩萨甚至为了求一个偈子，也可以越过量等三千大千世界的火坑。

真正寻求法的第三地菩萨，就像长啼菩萨依止法胜菩萨一样。华智仁波切在一个教言中说：“第六地菩萨也越过三千大千世界的火坑求法。”后来的人认为，“六地”可能是错别字，应该是三地。《辩中边论》里面讲，到了第四地以上对法也没有贪执，而三地菩萨只是为了一个偈子，也会越过三千大千世界的火坑希求佛法。

在《辩中边论》当中，关于十种所知障讲得比较

细致，其他的经部和论典中讲述得比较少。所以，十地有十种所知障需要断，关于这一点在此阐述得非常清楚，以此可以遮破有些人认为，一地和二地等没有断所知障的观点。

彼亦，在一切所证中具有大义并无勤的殊胜者即是法界，而对证悟法界见闻圣教法外没有更殊胜之因故。

正法为什么这么重要呢？因为只有听闻了圣教以后才能证悟法界，因此我们在上师面前听闻佛法是非常重要的。第三地菩萨为了佛法都是这样去寻求的，那作为凡夫人应该怎样做就更不用说了，大家对听闻佛法应该极为重视。

我等大师释迦牟尼佛曾经于因地时，在身上钉一千个钉子求法，或在身上挖肉洞做灯盏求法，即便三千大千世界遍满火坑，仅仅为了一个四句偈颂，也

要越过火坑如是希求佛法。《大圆满前行》当中讲到：超越三千大千世界，在临死之前求正法，其含义也与此相同。因此，我们每一个弟子都应该希求正法。

在第四地，对任何法也无我所执等，总之证悟无有可执取者，以法爱尚无何况非法故。

到了四地以上，对法也没有什么贪执了，何况是非法？在第四地，不要说对贪嗔痴方面的事情根本没有兴趣，甚至连第三地菩萨对法方面的希求也会断除。

在第五地，证悟自他相续所摄的一切法无有差别之义，以三世一切诸佛菩萨与自己见为无二平等之义故。

在第五地时，证悟自他相续所摄的一切法无有差别，因为见到自己与三世诸佛菩萨无二平等之义故。“我是金刚萨埵，金刚萨埵与诸佛菩萨无二无

别。”“我和您无二无别，极乐世界也有悦耳的乐器，还有如意树。”在《闻解脱》当中，这些是以偈颂的方式来宣说的。

以前念经的时候念《闻解脱》，那时的生活还是很有趣的，现在人老了以后，这些都已经消失了。

佛和自己没有什么差别。“佛陀我，世间我和器世间我……”与经文中所讲的道理也是一样的，这时候证悟了平等。

彼亦，以十种意乐平等净心得入五地，

自己的心和智慧有十种清净相。

即是对过去佛的诸法意乐平等清净，如是现在佛，未来佛，戒净，心净，除见疑悔净，道非道智净，行断智净，思量一切菩提分上上净，化度一切众生净，经中如是宣说十种意乐平等净心。依于彼等证

悟一切诸佛在法身中无有相续差别之义。

在第六地，以现见殊胜缘起法之义故，证悟前之杂染与后之清净任何无有之义。

在第七地，以证悟无相故，了知一切法一味无差别之义。

这个时候法与法界无余一体。

在第八地，以得无生法忍故，证悟一切法平等无增无减之义。

利根者在加行道时获得无生法忍；中根者在一地时获得无生法忍；钝根者在八地时获得无生法忍。

乔美仁波切在《极乐愿文》里面讲，阿弥陀佛对往生者说：“未来你会变成某某佛……”这个时候获得授记³⁰。授记有直接授记和间接授记两种。直接授

30 《极乐愿文》：“尔时愿如来，展右手摸顶，得菩提授记。”

记是指，比如“未来你在娑婆世界当中成为释迦牟尼佛，父亲名叫净饭王，母亲名叫摩耶夫人，以十二种相示现成佛，你的寿命八十岁，佛法住世五千年。”间接授记是对未来在某时某处成佛等这些没有直接授记。获得八地菩萨的时候真正得到授记，也获得了真正的无生法忍。在《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中讲，释迦牟尼佛在燃灯佛面前获得了授记，这时获得真正的无生法忍，也从根本上超离了声闻缘觉地。

以三清净地智慧证悟法界是四种自在的所依，四种自在是法界无分别自在、净土自在、智自在及业自在。彼亦，在第八地获得两种，以入于法界一味无二的方式无戏论相故，于无分别自在，

八地时得第一个自在和第二个自在。

以及可现佛刹与眷属之坛城的无量显现而显示故，净土自在；

在八地菩萨的时候，获得无分别自在和净土自在这两者。一般来说，即使七地菩萨也看不出来八地菩萨和佛陀之间明显的差别，以佛陀或上地菩萨的智慧来观察，才可以看得出来他们的差别。

在第九地入定中修法界，后得位以四无碍解善说法义故，获得智自在；

第九地的时候具有词无碍解、义无碍解等四种无碍解。

在第十地入定中修法界，后得位随欲度化有情故，获得业自在。如是三清净地的人定智慧是彼等四种自在之因或生处。彼亦，是以智慧缘法界之力故，当知法界是彼等功德的来源。

如是彼等菩萨以现见法界而能抉择，其余凡夫则如是比量后了知。

对于这些境界，凡夫人可以通过教证和语言比量后了知，但是菩萨则是以现见法界而抉择的。

如是于法界遍行及不增不减等义，虽然仅生定解在胜解行地也有，但需要了知此处是在以彼等地地智慧如是现量衡量清净法界的后得位以觉受力无勤获得断除增益的定解后，以具有见法界自性之证悟越来越清净差别的地地升进的分位所摄的定解，应当如是了知。

本来上面所讲的这些道理，一些利根的胜解行者也应该会大概了知。但我们必须知道的是，真正地的智慧和功德，是入定以后后得当中才亲自现前的。因此，越来越上去，觉受和智慧也越来越增上。

在密法当中也是这样讲的，首先是了知，然后是体会，最后是证悟。比如一般性的了解，大多数只要对上师和佛法有恭敬心的人都能够具有，而比量的了

知，就像中观应成派破四边的道理，我们是从理论上知道的；体会则不仅仅是比量，而是在自己的亲身感受中，对大圆满的觉性有一种体会，这是觉受到的；而真正的证悟，通常而言是第一地菩萨以上的境界，在他自己的现量境界中现见。因此，了知和体会，以及证悟是不同的。

所以，如果有些人认为，自己已经证悟了大圆满的境界，那可能只是在理解层面，或者是体会上的一种证悟。如果有些人对上师和佛法有真正的信心，就会有比较深刻的体会。只要对上师有清净的信心，一心一意地祈祷，自己也精进修持，那么真正的体会也接近于证悟，因此，对于修大圆满的人来讲，这也属于一种证悟的加行。

如是障碍如实见法界自性的无明，即是极为痴心或所知障，其自性是二障中的不染无明——十种所知障，彼等是十地智慧的违品，其对治法分别是相应的

此地彼地，以获得此地彼地根断彼等故。

现见法界自性有十种障碍。

己三、摄义：

已说诸烦恼，及诸所知障，
许此二尽故，一切障解脱。

如是以上述障碍为例宣说了无量障碍，其义归纳而言，则于解脱障碍并成为轮回之因者，是烦恼障，于获得一切种智障碍并令堕入戏论境界者，是所知障，

总而言之，烦恼非常深重，对解脱有障碍，并成为轮回之因，所以称为烦恼障。

《宝性论》当中安立了三种障碍：入定障、烦恼

障和所知障³¹。《辩中边论》当中，前面讲了很多障碍，但是如果把所有的障碍真正归纳起来，都可以包括在烦恼障和所知障二障当中。

关于这些内容，前辈的高僧大德们也有一些辩论。一般来说，《宝性论》里面所讲的三种障碍，也可以包括在《辩中边论》所说的两种障碍中。其实，如果从本体上来讲，所有的障碍都可以包括在两种障碍中。

当然，障碍也有不同的法相，比如有遣除其他边的法相和大概的法相两种。大概的法相，就像《入中论》安立色的法相时，也有一些论述。所以，《辩中边论》里面所讲的法相，也可以说是远离三种过患的法相，就像法称论师在因明当中所讲的法相那样。因此，此处是从作用方面安立烦恼障和所知障法相的。

31 《宝性论》：“‘无为无分割，断除二种边，解脱烦恼障，所知等至障。’《宝性论讲解》：‘解脱烦恼障，所知等至障’，这样的本性身远离了障碍解脱的贪心、痴心等烦恼障，也远离了障碍成佛的所知障，以及作为所知障所属的习气障——这里叫做等持障，如沉掉等障碍使我们不能随心所欲地入于禅定。”

什么是入定障呢？《俱舍论大疏》中说，按照大乘的观点来说，应该承认其为所知障，因此入定障可以包括在烦恼障和所知障当中。之所以属于烦恼障，是因为入定障有懈怠、昏沉等五种过患，这些自然应该包括在烦恼障当中，只不过分类的时候有三种障碍，关于这方面，麦彭仁波切在其他论典中也有阐述。所以，这里所谓烦恼障的法相是这样安立的。

此二之中摄尽所有一切障碍。其合理者，实际所求除解脱与一切种智二者之外更无第三种果，

在这个世间上，除了解脱和一切智智以外，我们再没有第三种所求了。

而从主要对彼二障碍的角度安立烦恼障与所知障，

此处说“主要”，烦恼障主要是对解脱作障碍，

并不是对一切智智不作障碍；所知障也主要是障碍一切智智，当然它对解脱也会作障碍。因为第一地和第二地菩萨等也需要断除所知障，所以“主要”两个字包含了重要的涵义。

以及彼等二障的起因是人我执与法我执，而二我执的能治则是证悟二无我，以所证二无我之外别无其他胜义所证故，也是二障数量决定而遮止多少之边。

《入中论自释》当中也说，烦恼障的起因是人我执，所知障的起因是法我执。也就是说，证悟法无我的时候要断除所知障（法我执），证悟人无我的时候要断除烦恼障（人我执）。麦彭仁波切和华瓦罗桑绕萨，他们两位在精彩的辩论书中还是辨析得非常细致，在这里没有必要跟大家啰嗦了。

因此，以二障断尽后再无他障故，承许于一切障碍中解脱，否则若不如是承许则断除一切障碍的究竟

解脱及能断障碍的对治等将无法如理通达，由此应成宣说道相没有安立之基。

辩中边论颂辨障品第二释竟

第 9 课

辨真实品第三

戊三、所证真实分二：一、略说；二、广说。

己一、略说：

真实唯有十，谓根本及相，
无颠倒因果，及粗细真实，
极成净所行，摄受并差别，
十善巧真实，皆为除我见。

应知一切所知以遍计所执、依他起与圆成实三法统摄，并且无倒真实抉择这三者之相便能显示真实性。如何显示真实性呢？统摄一切法之处的根本三自性是根本真实，能显示三自性的体相是相真实，于三

自性安立无常等无颠倒的真实谛义是无颠倒真实，于三自性安立轮涅因果的真实性是因果真实，于三自性安立粗细的真实性是粗细真实，于三自性安立极成的真实性是极成真实，于三自性安立是非清净所缘境是净所行真实，于三自性中摄受五法是摄受真实，从三自性中分出流转、安立等七种真实性是差别真实，于三自性善巧十处真实性是善巧真实，如是以十种真实之相可从三自性展开而了知一切诸法。其中善巧真实又有十种，彼等成为十种不同所断我执之相的对治。

己二（广说）分三：一、所表三自性根本真实；二、宣说彼三之相；三、彼等之相以八相宣说。

庚一、所表三自性根本真实：

许于三自性，唯一常非有，
一有而不真，一有无真实。

一切所知法以三自性可以彻底统摄故，三自性

称为根本真实，以其余九种真实抉择的也是三自性。其义如何呢？三自性是所谓的遍计所执、依他起与圆成实三者，虽然由凡夫迷乱心执取二我而以自性二我恒时无有即从未有过，称之为遍计所执；虚妄分别心前虽有二取显现而无如显现般异体的心识，称为依他起，是生起遍计迷乱之基故；有二取空的自性及无能所二取的真实性的，则是圆成实或实相。如是承许遍计所执等三自性。

庚二、宣说彼三之相：

于法数取趣，及所取能取，
有非有性中，增益损减见，
知此故不转，是名真实相。

三自性的各自体相如何呢？应由能境状态相应真实义而了知，也就是按照于所缘境自性没有增损而如实悟入的心如何取那样，所缘境体相也需要如是存

在，故由能境状态显示所缘境的体相。其义如何呢？
 无误了知遍计所执自性，则对法与补特伽罗不会产生
 有实质的增益见及名言谛中无有的损减见，此义称为
 遍计所执真实相。虽然这是彼所缘境体相的能境，而
 对它安立所缘境真实相之名，其必要是：依于能境，
 此所表体相是如此存在才能安立并了知，若不观待能
 境，单独的所境体相何时也不可能成立，以及为了表
 示了知没有单独所谓外境有事的体相成立而仅以分别
 心假立的甚深义而如是宣说，即不存在二我的同时仅
 在遍计所执前有，彼为遍计所执真实相，以及如是了
 知是于彼遍计所执相无颠倒趣入之心。

如是，若无误了知依他起自性，则不会产生能所
 二者异体有的增益见及名言中亦无的损减见，彼为依
 他起真实相，其必要应知与上述相同。若无误了知圆
 成实自性，则不会产生二取有的增益见及空性无的损
 减见，彼为圆成实真实相。

如是对于三自性如实抉择其体相，则于三自性不

会转入增益与损减见。应知以远离增损之心如何确定之义，即是所缘境三自性的真实相。

庚三（彼等之相以八相宣说）分八：一、安立无颠倒真实；二、安立因果真实；三、安立粗细真实；四、安立极成真实；五、安立是否净所行真实；六、安立摄受真实；七、安立差别真实；八、安立善巧真实。

辛一、安立无颠倒真实：

无性与生灭，垢净三无常，
所取及事相，和合共三种，
空亦有三种，谓无异自性，
无相及异相，自相三无我，
如次四三种，依根本真实。

有漏轮回诸法以自性无有常等故，于彼取常、乐、我、我所都属于颠倒识，以彼所取境真实中无有

故，称为颠倒。相反的无常、苦、空、无我四者则是无颠倒真实谛义。彼亦，对三自性根本真实如何安立无常等义呢？无常义者如是安立，遍计所执是无实质性之义故，常法恒时需有，彼无者仅从恒有的相反角度对遍计所执也可安立无常之名，因为常与无常直接相违之中没有第三品，而遍计所执从不是常的角度如是假立；依他起识以刹那生而灭的自性相故，是无常性；圆成实者，由先有垢与后无垢的阶段之义，从显现角度由与他法关连故，仅从具有无常的阶段可立无常之名。是故安立无常名的三种根据应与三自性根本真实依次对应而了知。

如是苦相也以对遍计法取为有事后取种种痛苦故，称为所取苦；依他起者，具种种三苦相故，称为事相苦；圆成实与痛苦则从以法性与有法的方式相连的角度，称为和合苦，这是在承许前二者之外对圆成实安立苦义。

如是遍计所执者，本无有事性故，称为无性空；

依他起者，虽有然如显现般不是彼之有事或如遍计所执不是彼之有事故，称为异性空；圆成实者，承许自性空，对空的自性假立圆成实故。

如是遍计所执者，本无自相故，称为无相无我；依他起者，于如何显现或遍计所执之相，与彼异相故，称为异相无我；圆成实者，以自性相宣说自相无我，是空性的自性故。

辛二、安立因果真实：

苦三相已说，集亦有三种，

谓习气等起，及相未离系。

自性二不生，垢寂二三灭，

遍知及永断，证得三道谛。

以染净两重因果四者所摄的一切四谛之义在三根本真实义中圆满具足。如上已说无常等义是如是故，承许在其上安立苦谛。

如是于遍计所执耽著则积累轮回习气故，称为习气集；以依他起能转生轮回故，称为等起集；圆成实者，未离彼集即成为彼法性故，称为未离系集。如是对三自性安立集谛。

遍计所执自性不生故，称为自性灭；依他起中能所二者不成立或不生故，称为二取灭；圆成实者，障垢本来寂灭故，称为垢寂灭。如是于三自性安立灭谛之义。对于后者圆成实，从离垢之基与离垢择灭的角度承许有两种，其中后者择灭分是真实之灭。

于三自性是道谛真实宣说，其义如何呢？遍计所执是以正道所知，以了知无有事故，于彼所境假立能境道之名而说遍知道；依他起是以正道所断，以断尽具有二取的虚妄分别心方得菩提故，如上云：“许此二尽故，一切障解脱。”故对彼假立道名是于所断假立能断之名；圆成实是现量所证之果，以此根据说道则是于果假立因名。

辛三（安立粗细真实）分二：一、说粗世俗；
二、说细胜义。

壬一、说粗世俗：

应知世俗谛，差别有三种，
谓假行显了，如次依本三。

对于根本三自性如何安立世俗谛与胜义谛的差别呢？应知世俗谛的差别有三种，其中有假世俗遍计所执、识世俗依他起，同样还有显了世俗圆成实，即是彼法性仅以总相义的方式显了。如是以世俗所摄的彼三者是粗，以彼等都属未入定及二取心识的境界故。

壬二（说细胜义）分二：一、正义；二、分类。

癸一、真实义：

胜义谛……

胜义或第一义者，唯一是三自性中的圆成实，不是其余二者，以无二取境界超越平凡的语言思维或实相现相相同者唯一是此故。

癸二、分类：

……亦三，谓义得正行，
依本一无变，无倒二圆实。

以胜义所摄的分类者，所谓胜义即是真如，以真如是出世间圣智行境故，称为义胜义；得胜义者，即大涅槃，是一切所求中的最殊胜者故；依于圣道能修殊胜解脱果故，正行胜义即是道。如是于基果道三者安立胜义的三种分类。或者，以无变圆成实真如无为法与无倒圆成实彼真如能境智慧这两种圆成实可以统摄一切胜义，其中对前者从基与果的角度分为两种，对后者则以道谛有为法安立为正行胜义，故与上述三种分类的关要一致，由此对实相现相相同的一切能境

所境安立胜义之名。是故在《摄抉择分》中有道谛也摄于圆成实中的说法。对此，他处安立为清净依他起，但应知两者实际是以不同密意安立，并不相违。

辛四、安立极成真实：

世极成依一，理极成依三。

所有假立法的名相，彼等是以世间极成或者以理极成，二者须以其一才能安立。彼亦，宣说两种极成的差别者，柱瓶等以仅随假立之名言的方式而共称者，称为以世间名言极成，通达道理的诸智者以现量、比量、教量三量或作用道理、观待道理、法性道理三者的方式安立某义并如是极成，称为理极成，例如对撑梁的有事安立柱名是以世间名言极成，而安立柱子为空性则是以理极成。此处的所诠义三自性是以何种方式极成呢？仅从唯一遍计所执的角度安立世间极成，对如何显现之法取种种世间之中假立而取的彼

彼名称，依他起与圆成实则是以三量方式理极成。或者，世间极成仅从遍计所执安立，而论典中所成立者，从三自性各自也可安立众多，即其以现量等方式的种种安立是论中诸极成。

辛五、安立净所行真实：

净所行有二，依一圆成实。

宣说净智所行的种类有二种，即烦恼障清净净智所行与所知障清净净智所行。如是的净智所境并非遍计所执与依他起二者，仅说唯一是圆成实，以彼为净智所行时现相实相相同故。

为什么圆成实是净智的对境呢？因为实相和现相完全相同的缘故。实相和现相不相同的是世俗谛。真正的胜义谛或圆成实，实相和现相是相同的，实相是什么样，现相也应该是这样，这就是所谓的圆成实，

也叫做胜义谛。

一般唯识宗对二谛的认识是这样的，对圆成实也是这样承认的。因此，觉囊派说“如来藏本体不空”，所谓的“本体不空”并不是我们分别念对境的不空，实际上它是清净智慧的对境。在阐述实相和现相相同即为胜义谛的教典，比如《宝性论》中所说的“成实”“实有”也是智慧的对境，这里所说的“成实”，并不是我们心中所想的那样。

因此，在藏地有各种教派——我们经常说的四大派：宁玛巴、格鲁派、噶举派和萨迦派，以及其他教派。其中，觉囊派有很多论述圆成实的观点，而托嘎秋吉多吉对觉囊派的辩论也比较多。但实际上，觉囊派认为圆成实是智慧的对境。

现在很多人也在学习觉囊派的教义，像壤塘寺院不但学习觉囊派的经论，还要学习格鲁派的经论。以前菩提金刚授记说：“藏巴拉黄帽出现……”意思

是说，现在觉囊派很多人在闻思的时候，学习嘎单派教典的现象比较多，但应该也不用担心失坏自宗。因为如果真正有智慧的话，按照《时轮金刚》和《宝性论》的观点，承许如来藏成实或实有也没有什么问题；用胜义理来观察的话，所谓的成实和不成实都不存在，佛经中说：一切法都如幻如梦，甚至涅槃之法也如幻如梦。因此，我们应该这样建立自宗。

释迦牟尼佛在第三转法轮时，已经宣说了十大如来藏经，弥勒菩萨有关这方面的论典也比较多。因此，觉囊派建立这样的自宗没有什么困难，而且是非常合理的。以前主要是由觉摩纽罗巴和朵罗瓦喜绕坚赞、多罗那他那样的大智者，开创并建立了觉囊派的自宗。

辛六、安立摄受真实：

名遍计所执，相分别依他，

真如及正智，圆成实所摄。

统摄一切大乘义的纲要者，宣说是五事或五法。

中观当中也经常讲，所有的大乘法都可以包括在五种法当中。

何等五法？即名、相、分别、正智、真如五者。其中，名是仅以柱瓶等名假立，

什么叫做名呢？比如说这个是“瓶子”，这个是“牦牛”，这个是“山羊”等等，这些都是所谓的名字。

相是名的施設处，

所谓的相是，比如来了一群牦牛，这不叫羊，羊有羊的施設处，牦牛有牦牛的施設处，瓶子有瓶子的施設处。同样，相是名字的施設处，是它的所依。

如具撑梁等作用或鼓腹等的显现，分别是八识聚，正智是真如能境，真如是道谛缘境的法界。如是五法可摄于三自性中，此义如何？即相、分别、名三法可摄于依他起与遍计所执二者之中，因为八识聚自性者与对二取显现安立种种名的施設处或相这二者摄于依他起中，名则摄于遍计所执中；正智与成为一切诸法中第一义或胜义的真如这两者唯以圆成实所摄，如上述所境与能境的两种圆成实。

名是遍计所执；各种显现法和八种识包括在依他起当中；正智和真如包括在圆成实里面，圆成实有两种³²。

辛七、安立差别真实：

流转与安立，邪行依初二，

实相唯识净，正行依后一。

³² 即无倒圆成实和无变圆成实。

如《大乘庄严经论》云：“真如七种相，依之安立谛。”

真如分七种，这是根据《经庄严论》中的七种真如来宣说的。

流转真如是以十二缘起顺逆二门不净依他起与清净依他起所摄，实相真如是三自性的三空，即遍计所执无性空、依他起异性空与圆成实自性空，

三自性的三空叫做实相真如。

唯识真如是八识，安立真如是苦谛并有苦、空、无常、无我四种差别行相，邪行真如是集谛并有因、集、生、缘四种差别行相，清净真如是灭谛并有灭、静、妙、离四种差别行相，正行真如是道谛并有道、如、行、出四种差别行相，对此七种称为七种真如。

这是我们经常所说的十六行相，是从四谛当中分

出来的，每一谛分为四种。以上是《经庄严论》中所讲的七种真如。

又按经典与《辩中边论》而言，流转真实是以轮回无始以来不断流转，实相真实是二无我，唯识真实是一切所作性通达唯识，其余四者与四谛对应如上文所述。

前面是按照《经庄严论》的观点来说的。按照经典和本论而言，流转真实指的是以轮回无始以来不断流转，唯识真实是一切所作性通达唯识，其余四者与四谛对应。

从三根本自性分出七种差别真实，即是流转真实以遍计所执与依他起二者分出，

七种差别真实当中，流转真实以遍计所执和依他起而分出。

因为是对遍计所执执著而以依他起转入轮回故。安立真实与邪行真实二者也同样以遍计所执与依他起分出，因为彼等轮回因果也是对遍计所执执著后以依他起转入轮回，如上述般。实相、唯识、清淨、正行四种仅摄于圆成实，当知以圆成实分出四种真实的差别，

实相、唯识、清淨、正行这四种归摄于圆成实。

因为实相二无我义与清淨灭谛二者是从无变圆成实分出，而通达诸法唯识与正行道二者是无倒入于所知实际义故，是从无倒圆成实分出。

它们是由无倒圆成实和无变圆成实分出的。其中前两者是从无变圆成实分出的，后两者是从无倒圆成实分出的。

辛八（安立善巧真实）分二：一、宣说所断十种

恶见；二、宣说能断十处善巧。

壬一、宣说所断十种恶见：

麦彭仁波切在《智者入门论》当中，也讲了这个道理。《智者入门论》所讲的精通十种学处，与这里面所讲的基本上相同³³。因此，麦彭仁波切根据这个偈颂，宣说了《智者入门论》，阐述了在自相续中如何精通甚深广大法门的道理。我们大家应该都学过《智者入门论》，精通《智者入门论》对修学者来说，是非常重要的。如果通达了此处所说的这个道理，那么学习《智者入门论》也比较容易。

首先，宣讲所断十种恶见和能断十种善巧，通达一种善巧，就能断除一种恶见，《智者入门论》的颂词中也有“断除执受者性，断除执作者性，断除执自

33 《智者入门论》：“希求获得无误抉择所知理的智慧之人，就要学修依据大经大论中所说当精通的十处。何为十处？即蕴、界、处、缘起、处非处、根、时、谛、乘、有为无为法。通过抉择这十处，自然能从十种所断我见等一切恶见的愚昧中解脱出来，并增长如所有、尽所有妙慧。”

在转性等。”所以，《智者入门论》基本上是在讲如何断除这十种恶见。《智者入门论》非常重要。

于蕴等我见，执一因受者，
作者自在转，增上义及常，
杂染清净依，观缚解者性。

若能抉择所通达十处善巧，其中已摄尽一切所知法，以真实善巧十处自性的智力即能断除不同的十种恶见所断，自然会获得如是结果。何等十处善巧？即蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、处非处善巧、根善巧、世善巧、谛善巧、乘善巧及有为无为法善巧。

“善巧”是通达的意思，十种善巧的意思即是，我们要通达根、界、蕴、处、缘起等。

何等十种我见？即执一性、执因性等十种。

首先，通过蕴善巧断除执我是一体性的我见。如果我们通达了蕴是多体的，以及蕴的分类后，就能断除执一性我见。

彼亦，以蕴善巧断除执一性我见。其根据为：我的施設处唯是五蕴，在五蕴上无任何无分一体的成立，然而有五蕴分类且每蕴也有多类故，于摄集多法后的积聚义安立为蕴，对此蕴相通达后能通达没有所谓的一性之我。

如果我们通达了蕴的本性，则能通达没有一性之我。蕴分为五种，首先是色蕴³⁴，包括五根、五境、无表色。五根中的眼根如胡麻花，还有鼻根和舌根，舌根是半圆形的，身根如同柔软的鸡皮肤³⁵。眼根的

34 《俱舍论讲解》：“所谓色蕴的事相，即是五根、五境、无表色。”

35 《俱舍论讲解》：“眼根就像胡麻花一样，有颜色有形状。也就是说，现在的眼珠不是眼根，眼珠属于身体，是眼根的来源，从外向内观察，眼睛里有一个透明的眼根，是一种色法，像胡麻花一样存在，遍于整个眼珠，依靠它可以见到色法。耳根就像卓嘎树的树瘿疤一样，在耳朵里存在一种能够听到声音的色法。鼻根像平行的铜针，专门享受气味的色法。在舌头的中间，存在着半月形的舌根。身根就像鸡身体的皮肤一样，遍满整个身体。”

对境是色法，色有显色和形色³⁶，显色又分为四种根本显色和八种支分显色³⁷，形色有八种³⁸，这是按照《俱舍论》的观点来讲的。声音也分为八种，比如有四大所摄受的声音，悦耳的声音和不悦耳的声音等³⁹。香有恶香和妙香等⁴⁰。味也分六种——甜、酸、辣、咸、涩、苦。所触有因所触和果所触，因所触是四大，果所触有七种⁴¹，总共十一种，这些是五蕴的分类。我们经常认为“我”的施設处是五蕴，但对五蕴这样分析之后，可以断除对五蕴一性的执著。

36 《俱舍论讲解》：“人们普遍说的颜色，就叫做显色；经常所谓的形状，因为属于色境当中，所以后面加‘色’而称其为形色。若详细分析，色法可分为十二种显色与八种形色。”

37 《俱舍论讲解》：“种显色又分蓝、黄、白、红四种根本显色，以及影、光、明、暗、云、烟、尘、雾八种支分显色。”

38 《俱舍论讲解》：“八种形色包括长、短、高、低、方、圆、正、歪。”

39 《俱舍论讲解》：“所有的声音，可以包括在八种声音当中，即有执受大种声与无执受大种声。有执受大种声分有记别声与无记别声两类，有记别指能表示出一种内容，如人说话过程中可以表达内容；若不能表达任何内容，就叫做无记别。有记别声又分为如说法那样的悦耳声与粗语那样的刺耳声两种。无执受大种声也分有记别与无记别两种，无执受大种声没有被众生相续所摄持，这种声音也分有内容和无内容、悦耳和刺耳的区别。”

40 《俱舍论讲解》：“香有四类：妙香、恶香、平等香与不平等香。”

41 《俱舍论讲解》：“果所触有柔软、粗糙、轻、重、冷、饥、渴。”

执器情因性我见以界善巧断除，即外内一切法可摄于十八界中，

十八界是眼根等六根、六境和六识。依靠六根和六境可以产生六识。

以彼等各自具有能作各自作业的功能或取其种子的功能故，通达从彼等各因中出生外内器情世间，我丝毫也不是因。

通达从彼等各因中出生器情世间，能断除以某个实有的“我”为因而产生器情世间的执著。

执所境受用者或能食者性我见，以处善巧断除，

有些人认为“我”是受用者。

即一切法可摄于十二生处，此外没有他法，而通达于所受用外六处唯以内六处能受用，此外没有任何

能食者。

外六处是色声香味触法，内六处是眼耳鼻舌身意，此外根本不存在任何能食者或享用者。十二处可以包括在十八界当中，十八界中的识和根、境是分开的。实际上，能受用者唯是内六处，并不可能有像常有的大自在天那样的受用者。

执诸法作者性我见，以缘起善巧断除，即见一切诸法如果各自因缘缘起集聚则不得生，而不积聚则何时也不生后，通达以我一法也未生。

有些人认为，“我”是一个真正常有的法。然而，我们对无明乃至最后死亡之间的十二缘起进行观察，就会发现因缘具足则不得生，比如具足无明，后面的行就会产生；如果无明灭，其他的全部也会灭尽。因此，轮回的根本就是无明，并不存在一切法之作者的“我”。如果通达缘起，就不会承认像外道所

说那样的“我”。

今天讲到这里，接下来念《普贤行愿品》。

第 10 课

执于一切自在转性我见，以处非处善巧断除，

前面已经讲了，如果我们精通十种所学，则能断除十种我见。第五个是由处非处善巧断除执自在转性我见。

即此等一切法唯以各自的处与非处之力而如是现前种种有无是非等，通达以我丝毫也作不了自在转。

所谓的处和非处是指，松树的种子不可能长出柏树，行持善法必然会带来快乐，而造恶业则不可能获得快乐。万事万物全部是由处和非处的力量而如是显现的，并不是所谓的“我”来产生一切法，所以不可能自在转。

执于一切法中增上义或根本性我见，以根善巧断除，即于染净一切法作根本者仅是此二十二根，此外不需任何其他根本而且不得故。

如果认为，染净一切法由常有自在的“我”产生，这种说法是不成立的，应该是由二十二根产生的。轮回涅槃的一切法根本的作者是二十二根，除此之外无需再多，而且也没有其他的根本。

在《俱舍论》第二品当中讲了男根、女根、无漏根等二十二根⁴²。轮涅所摄的法全部是由二十二根起作用而产生的，除此之外不需要其他的根。

执前后不迁不变的常性我见，以世善巧断除，即依于有事的生灭安立三世且彼三分位各异故，不能安立为一体，于有有事不可能无生灭及三世变易而成

42 《俱舍论讲解》：“对以下这些，结尾都加上‘根’字，眼、耳、鼻、舌、身、意、男、女、命、乐受、苦受、意乐受、意苦受、舍受、信、精进、念、定、慧、未知当知、已知、具知，共有二十二根。”

立故。

如果认为“我”是常有的，过去、未来、现在是存在的，这完全是颠倒的执著。

执染净所依或基性我见，以谛善巧断除，即以了知染净的四谛两重因果之理，通达此外的染净之基或染净受用者任何也不成立故。

他已经通达了，除染净的四谛两重因果之外，其他的受用者不成立的道理。

执观行者性我见以乘善巧断除，即除以如理修持三乘正道而现前各道彼彼的功德外，不得任何观行者或具修行的有事。

修行者通达三乘就可以现前各道功德，除此以外，瑜伽士和他所修的实法，在这个世界上是不存在的。

不管是声闻、缘觉，还是大乘的瑜伽士，这些瑜伽士，正如各自论典中所讲的一样，除了如理如法地修持各自的乘，而获得各道的功德以外，不可能突然从天上掉下或者地上生长出功德来。同样，一切轮回的显现也不可能无缘无故产生，因此，不存在所谓自在的“我”。

执先未解脱而后解脱者性我见，以有为无为法善巧断除，即对灭尽有为法诸有漏的抉择灭无为法称为所谓的涅槃，此外以正量不见不净与清净之我，若有如是则以应成无解脱之理有损害故。

无论是有为法还是无为法，如果不了知它们的自性，而认为有为法和无为法是常和有我的本性，这是不合理的。实际上，灭尽有为法诸有漏的抉择灭即是涅槃，除了这些之外，并没有所谓清净和不清净的我。

灭法有抉择灭和非抉择灭。什么叫做抉择灭呢？

通过智慧观察抉择所得到的灭法，叫做抉择灭⁴³。非抉择灭是因缘不具足而不产生的法，比如雪山上没有绿草，就像麦彭仁波切在《智者入门论》中所讲的一样⁴⁴。

有些人认为，麦彭仁波切在《智者入门论》里面这段话的说法是不对的，因为麦彭仁波切说，所有因缘不具足而无法产生的法都是非抉择灭，但它们不属于相续所摄，可是《阿毗达磨》中说两种灭法都是相续所摄的。比如某个人看见绿色的时候，当时他没有执著白色的这一点，才是非抉择灭，他们是这样认为的⁴⁵。

43 《俱舍论自释》：“择力所得灭名为择灭。”

44 《智者入门论》：“非抉择灭：并不是以分别思择来阻止，而是由于因缘尚未具全使某种法上不存在某法，如马头上无角。诸如在某方位无瓶之类一切不存在的类别都包括在这里。”

45 《俱舍论讲解》：“非抉择灭并不是通过各种观察得到的，很多《俱舍论》讲义中都安立在一个人的相续上来比喻说明。麦彭仁波切在《智者入门》里说，冈底斯神山不长草、兔角、龟毛等等，这些都属于非抉择灭。有些人认为麦彭仁波切的说法不太合理，《俱舍论》的有关讲义中，全部说非抉择灭属于相续所摄，麦彭仁波切为什么说所有不存在的法都属于非抉择灭呢？其实结合起来

他们的这种辩论，就像根本没有看到靶子，却想射箭一样。《俱舍论》虽然是这样讲的，但是他们可能没有见过《大乘阿毗达磨》，《大乘阿毗达磨》当中说，凡是因缘不具足而不产生的这些法，全部称为非抉择灭⁴⁶。因此，麦彭仁波切并不是像你一样不通达《俱舍论》，这些人可能是由于自己见识太狭窄，才认为麦彭仁波切的说法不对，这种理解太狭隘了。

这是抉择灭和非抉择灭之间的差别。

如是缘蕴等十处后，众生愚痴妄计有常、一、自在等我而产生十种我见，若能对彼等我见依处的自性

很容易了知，上面的比喻虽然是用在相续上，但其他因缘尚未具足的法也可以是非抉择灭，为什么呢？比如兔子头上不长角，如果问有部论师：‘原因是什么？’他们说：‘这属于未生法，兔子头上永远不会长角。’那是不是现在已经得到了灭法，有没有非抉择灭呢？有部论师不得不承认，应该有非抉择灭，以非抉择灭的力量断除未来的未生法。噶玛巴在《俱舍论》讲义中也讲到两种比喻，一种是种子和种子的芽，未来不产生的种芽应该非抉择灭；另一种是以相续所摄的法。从这方面来观察，凡是因缘不具足、未来无法产生的法，全部可以称为非抉择灭。比如眼睛专注蓝色物体心不散乱，此时已获得非抉择灭，也就制止了现今存在的其他色、味、香等于意识中产生。”

46 《俱舍论讲解》：“《小乘阿毗达磨》中说，永远制止未来的未生法，称为非抉择灭。即让未来法不产生的一种法，就像挡水的水坝一样一直把它们隔开。而经部宗以上则认为：非抉择灭，只是一个法不具足产生因缘，比如兔角，兔子头上没有生角的因缘，所以称为非抉择灭。”

如实以抉择智慧抉择，则将于一切恶见中自然解脱。

意思是说，如果精通十处，则上述恶见全部可以断除。

壬二（宣说能断十处善巧）分二：一、所善巧十处摄于三自性中；二、广说十处善巧。

所善巧十处可以包括在三自性当中。

癸一、所善巧十处摄于三自性中：

此所执分别，法性义在彼。

蕴等十处，从显现二取而执著并以虚妄分别假立彼彼的角度，摄为遍计所执义；从彼等一切仅成为唯识的体性的角度，摄为依他起义；

从虚妄分别念的角度来说是依他起。

从彼等一切具有二取空的法性的角度，摄为圆成实义。

从能取所取全部都不成立的角度，安立为圆成实。

如是五蕴等摄于三自性之中。例如，于色蕴计外境义而言说，是色蕴的遍计所执义；由虚妄分别心显现假立之色，是色蕴的依他起义；色蕴法性为二取空，是色蕴的圆成实义。是故以彼遍计所执等简别的色蕴可以分类。如是其余受想行识四蕴及界处等也全部对应而了知。

（堪布说：“我又读快了。”喝一口茶。）

癸二（广说十处善巧）分十：一、蕴善巧；二、界善巧；三、处善巧；四、缘起善巧；五、处非处善巧；六、根善巧；七、世善巧；八、谛善巧；九、乘

善巧；十、有为无为法善巧。

子一、蕴善巧：

非一及总略，分段义名蕴。

十处善巧中的初者所谓蕴的意义如何呢？有为法所摄之法的自相有异体多个，彼等多法以同类方式摄集以及两个以上的法聚于一处，称之为蕴。

什么叫做蕴呢？众多法聚集于一处叫做蕴。蕴有五种，其中色蕴包括五根、五境，按照《俱舍论》的观点，还要加上无表色⁴⁷，共有十一种；按照《大乘阿毗达磨》的观点，则加上法处所摄色，共十一种，法处所摄色又包括五种⁴⁸。这以上是色蕴。

还有受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。这五者都是很多

47 《俱舍论讲解》：“小乘认为：戒律虽然看不见也摸不着，语言上也难以表达，但有这样一种色法存在，那就是无表色。”

48 《智者入门论》：“法处所摄色：成为意处对境之色，如极微尘及梦中所见色，包括极略色、极迥色、受所引色、遍计所起色和定所生自在色五种。”

的法聚集于一处，因此称为蕴。

应知，蕴中有五种不同的义或相，以此而安立五蕴。是哪些呢？即是色受想行识五蕴。

色蕴是有变碍、微尘性的。有变碍指的是，比如用刀子可以插入。受蕴是体会或体验，有苦、乐、舍三种。行蕴有与心相应和与心不相应两类，按照《大乘阿毗达磨》的观点，安立了五十一种心所，而《俱舍论》则分为四十六种。想蕴指的是对各种相的执著。识蕴是了知性的，有六种识。这是色受想行识五蕴。

色蕴包括五根五义十种，彼等均为微尘自性故，是有变碍共性的同类，故将十方三世所摄的种种如是之法摄为一类，称为色蕴。

除了以上这些，无表色虽然没有真正的微尘自

性，但也可以包括在色法当中，这是麦彭仁波切的观点⁴⁹。

同理，凡属自他相续的一切苦乐舍受心所统摄为受蕴。

所有的受全部包括在苦、乐、舍当中。比如身体的安乐，意的安乐等等，乐受也可以分很多种。

如是取相的种种想统摄为想蕴，

如是取白色、红色等不同相的想称为想蕴。

推动心王趣向所境的心所等即四蕴之外的一切有为法统摄为行蕴，

行蕴有与心相应和与心不相应两种，其中相应行

49 《智者入门论》：“无表色也是身语特殊的业，这一点与有表色是相同的，所不同的是，无表色由动机引发的身语分，是自己的因，他众并不能了知。八种无为法在《阿毗达磨杂集论》中承许善真如、不善真如、无记三真如、无想、灭尽定时的二无心位，再加上上述的三种（抉择灭、非抉择灭、虚空），合计有八无为法。”

有四十六种或五十一种。

当然，在《俱舍论》中，受蕴和想蕴是分开安立的，因为它们是轮回的因和争论的因。除了这两个以外，所有的心所都是与心相应的。按照《俱舍论》的观点，与心不相应的有十四种不相应行，《大乘阿毗达磨》当中则安立了二十四种不相应行⁵⁰。

按照有部宗的观点，承许不相应行是成实的；经部宗的很多论师则认为，不相应行是由身体和心的分位而假立的⁵¹。麦彭仁波切在《智者入门论》中说，如果认为承许不相应行的存在，以及承许有表色和无表色都是色法的观点，全部是有部宗的邪见，这种说法肯定是不合理的⁵²。

50 《智者入门论》：“《阿毗达磨杂集论》在前十四种上又加上异生性、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合性，共二十四种。”

51 《智者入门论》：“他们认为（经部宗）不相应行及无为法不成立实体，仅是遍记所执性。不相应行只是对无情、心识的阶段假立的，而并没有另行独立自主存在的自本体。”

52 《智者入门论》：“所有不相应行虽然是假立的，但符合名言，因此需要承认是在有实法上存在的法。要知道，如果有部宗的观点完全是遍计所执，那么就在了有实法上不具备无常。同样，需要承认虚空等无为法也是在名言中存在。”

所有八识或六识的自性统摄为识蕴。

一般唯识宗以上，会加上阿赖耶识和染污意识，这样就是八识。而有部宗则承许六识⁵³。

在因明中，对意识和阿赖耶识进行区分时，意识深细难知，在《量理宝藏论》当中也比较难以辨别其差别。按照全知无垢光在《大圆满心性休息大车疏》中的说法，所谓的意识，无分别的这部分叫做意根⁵⁴，有分别的部分叫染污意识⁵⁵。《大圆满心性休息大车疏》跟《俱舍论》的说法有点不同。

总之，八识或者六识属于识蕴。

53 《智者入门论》：六识聚在小乘经典中讲得比较明显，八识聚在唯识宗的经论当中也是成立的。一般在讲中观的时候，以宗喀巴大师为主的很多中观派承认为六识聚，麦彭仁波切等很多论师说是八识聚，承认阿赖耶识和染污意识也没有不合理。

54 《大圆满心性休息讲解》：“眼识、耳识、鼻识等五根识和意识这六种识中的任何一识灭了以后，无间阶段的心识叫做意根，意根中产生的识叫做意识。《俱舍论》中说，六识灭尽无间产生意根。”

55 《大圆满心性休息讲解》：“在五根识等产生以后，意识在认知对境的过程中刹那刹那现起，这种刹那性的意识分为两种：一种是六识灭尽之后产生的识，还没有执著、辨别对境，这是无分别的意识；二是缘五蕴而显现我和我所有的识，可以辨别、执著对境，这叫做染污意识。”

子二、界善巧：

能所取彼取，种子义名界。

所谓界者，即是因、基或种子等义，彼有十八种分类。

六根、六境和六识共十八种。

彼亦，从眼根至意根的眼界等六内界具有能取种子义，以六根各有能取其相应所境的功能或功德，不依六根则不能见等故，

比如眼根如胡麻花，耳根像卓嘎树的疥疤，还有鼻根、舌根、身根和意根。关于意根，在《俱舍论》第一品当中讲到，前面的六根识已经灭尽了，刚刚灭尽的部分称为意根。

对此有两种解释方法——第六识灭尽和六识全

部灭尽⁵⁶，因为有部宗和经部宗以上有不同的说法。然而我们观察时会发现，所谓的“意根”显得有点难懂。有些人说意根是一种灭法，但这种说法肯定是不合理的，实际上，它是前面意识的一种相续，我们应该这样认识它。

因此，在名言中彼等自性即有如是的功能，如火具热性般，故彼等假立为能取六内界，如对具有生芽功能者说为种子界一般。因此，不说有依根接触境界时，即使相应根时也非远离能持外境的功能，如箱中之种般在根上其能持之力不离而有故。

在《俱舍论》当中讲，有部宗认为有有依根和相应根两种。做自己的事情叫做有依根⁵⁷；相应根是

56 《俱舍论讲解》：“虽然也有第六意识灭尽为意根的说法，但《俱舍论》和因明当中都说：六识聚灭尽时的反体称为意根，依靠意根产生的识，称之为意识。”

57 《俱舍论讲解》：“有依，可以叫有依根、有依界，或者也可以称为有依处。正在做自己事情的法，就称为‘有依’。比如眼根正在做自己事情的时候，叫有依眼根。”

指，比如我们正在看喇荣的山时，依靠这个根看到了喇荣的山，但没有见到札玛_尔山⁵⁸，这个时候的根叫做相应根⁵⁹。所以，相应根和有依根是根据它们是否在做自己的事情来区分的。

如是，从色界至法界的六外界是能境六根与六识所取的基或种子义。

刚才是从根方面讲的。眼根的对境是色界，乃至声香味触一直到法界。法界有共同和不共同之分，在《俱舍论》中讲到法界有七种⁶⁰，《大乘阿毗达磨》中则有十六种法界⁶¹，仅仅意识的对境叫法界。

六外界也具有种子之义。

58 桑耶青朴的山顶有一个很有名的，莲师曾经修行过的山洞名叫札玛_尔。

59 《俱舍论讲解》：“眼睛正在见色法时，其他的色法或者其他根未起作用，因为没有做自己的事情，这时的根称为相应根，色称为相应色。”

60 《俱舍论讲解》：“前面讲的受蕴、想蕴、行蕴三法，再加上无表色，以及三种无为法，在讲十二处时就叫做七法处，在讲十八界的时候就称为七法界。”

61 《智者入门论》：“法处的五色，受、想、行三蕴以及八种无为法，这十六种合称为法界。”

根境识三者和合才能生起的眼识界至意识界的六识界者，具有于色等境了别而取的种子义，即以明了识对于所境自性是如实彼彼了别故，具有彼取种子义。（所谓“余许”，仅是上述第一善巧之外承许的界善巧。以下各处都应如是了知。）

也可以说，从生起识的角度来讲，它也有种子的含义。

大家都应该了解六根、六境和六识。还有“余许”，仅是上述第一善巧之外承许的界善巧。下面以此类推。

第 11 课

子三、处善巧：

能受所了境，用门义名处。

十二生处中，从眼处至意处的内六生处者，是能受受用门，

眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处，这叫做内六处。为什么叫处呢？因为依靠这些可以受用外境的显现。

以眼等内六生处受用六境自性后领受苦乐等故；从色处至法处的外六生处者，是所了境受用门，以有色等六境方能生起对彼等的了知而产生所了境受

用故。

以色声香味触法这些外境为因，依靠眼根等六根而产生六识。

所谓生处，即是生识之门，以彼等门使心流趣于境的缘故，称为生门。

门也可以叫处。

因此，色等是所受用门，眼等六者是依于所受用门产生的能受用者，由于境与能境聚合时产生识而对彼彼法能受用故，称为能受受用，而彼生门是此外内所摄之法——十二处故。

眼等六者也可以叫能受受用，因为依靠这些而受用外境。

在《大乘阿毗达磨》当中讲十六种法处。一般来

说，成为意识对境的所有法即是法处。那为什么把意识的对境称为法处呢？这个原因在《俱舍论》的颂词当中也有明确的说明⁶²。

彼亦，所安立的一切法都需现于心中，以彼如是安立名言，从彼所生的苦乐一切分也是心识领受外无有成立故，心识成为能安立的作者，而所安立的一切法中唯有识最为根本，因此，以如是成为生识之门故，宣说十二生门。

前面讲了十二处，接下来讲缘起善巧，也就是通达缘起道理的意思。

子四、缘起善巧：

缘起义于因，果用无增减。

62 《俱舍论》：“为分别境与主要，故唯眼境称色处，为摄众多殊胜法，故唯意境名为法。”

所谓缘起生的意义如何呢？即一切法都依因缘缘起而生，其中内的一切有情是以无明乃至老死之间的十二缘起的方式出生，

缘起有内缘起和外缘起两种。内缘起——一切内有情的根本是无明，以无明、行直到最后老死之间十二缘起的方式接连不断地出生。

外的一切诸法如依种子生芽等在因缘集聚后方能产生，不可能以无因或非因的时间、自在天等产生。

外面的一切法，比如种子生芽，长出叶和茎，开花结果，前前作为因，后后作为果，是这样产生的。绝对不可能是以无因或者非因的时间、大自在天等产生。

这样了知后，对诸法的能生因、各各的所生果以及因能生相应果的功能或作用，远离增损而如实抉择，即是善巧缘起之义。

如果通达缘起法——只要因缘具足就可以产生，因缘不具足则不会产生，就能远离一切增益和损减的邪见而无误抉择，即是善巧缘起之义。我们要对治三毒当中的痴心，修缘起法是极为重要的。

于彼，非因增益为因者，譬如承许时间或自在天等是创造一切有情的作者。

本来不是因反而认为是因，比如承许一切器情世界是由大自在天所造的，或者一切世界是常有的时间当中出现的。很多外道认为万物是由大自在天、梵天、帝释天、常有自在的我产生的，或时间产生的，或微尘产生的，有各种各样的邪见，都是将本来非因的法认为是因。

因损减为非因者，譬如承许今生之蕴不是从前生之蕴产生，或者业惑不是产生众生之因。

本来是因却损减为非因者，比如承许今生当中所

有的蕴不一定全部是从前世的蕴产生的。此处并不是指粗大的色蕴，而是指名色里面有细微习气的蕴。所以，认为现在的五蕴和前世的蕴不是因果，这种说法是不合理的。

还有，认为业和烦恼不是产生众生的因，这也是损减。因为本来是因，反而认为不是因，是一种毁谤。

非果增益为果者，譬如承许情器世间是自在天所造之果，或者不依因缘自然所生。

本来不是果反而增益为果，比如承许一切情器世间是由大自在天所造的，在《入菩萨行论》“智慧品”里面专门破斥了这个观点。还有很多人认为，常有自在的我能创造整个万事万物，这种说法是不合理的。这些即是本来不是果，反而认为是果的增益。

还有些人认为，就像地上冒出菌子一样，众生

是自然而然产生的；如同孔雀的羽毛有五彩缤纷的色泽，一切都是自然而产生的，这种说法也完全是把非果增益为果。

外道有六十种邪见，都属于大的邪见。其实，这些邪见全部可以包括在常见和断见当中。常见派——本来不是果认为是果；断见派——本来是因但不承认是真正的因。

果损减为非果者，譬如宣说没有业的异熟果或无后世、无灭谛等，一切于有之果损减。

宣说没有后世，灭谛、业因果及异熟果也没有，这是把果损减为非果，这也是一种断见，是能断除一切善根的邪见。因此，不承认因果的见解是非常可怕的。

如今在这个世界上，很多地方都有这样不承认因果的见解，而且非常兴盛，各位应当注意，他们根本

不承认有解脱。而其他的有些常见派还是承认暂时的一种善趣果位，相比较而言，他们的见解稍微殊胜一点。世间上最低劣的，就是不承认前世后世，不承认因果道理的宗派，所以应该摒弃这种见解。

于因能生果之功能增益者，譬如承许以种子生芽、以无明生行是依靠作者设想以此因生彼果后产生，或者以自在天等令彼因出生彼果，执著自在等。

有些人认为，种子生芽或者无明生行，是种子想“我要产生这个果”。实际上，这种说法非常不合理。因为种子根本没有执著，只要因缘具足，果自然而然会产生；而如果这些因缘不具足，即使有种子也不可能产生芽。因此，这也是一种邪见。

同样的道理，有些人认为世间的大自在天想“我要创造一切世间”，这也是对于因能生果之功能的增益。

于功能损减者，譬如说“以因不能生果，以果位因已灭等故”，执著因中没有能生果的功能，如此而损减。

对功能损减者，认为因不能生果，因为在果位时因已经不存在了。比如在秋天结果时，春天的种子已经不存在了。所以，如果认为果存在的时候因不存在；因存在的时候果不存在的缘故，而执著因中没有能生果的功能，则是对功能作损减和毁谤。

他们认为，如同人对人做饶益之事，必须要具足两个人，但这种说法也是不合理的。实际上，从种子毁灭和不毁灭方面进行观察，都是不能成立的。同样，对世俗谛的一切法，以因毁灭和不毁灭的方式进行观察，也是根本不可能成立的。

实际上，因缘聚合的时候，果一定会产生；如果因缘不具足，则不会产生果，这就是所谓的缘起性。在世俗当中，不用真正详细去观察，一旦详细观察的

话，这些都是不成立的。

总之，一切因果都是刹那性，前一刹那在最后一刹那时已无，虽然在因生未灭的一刹那中，没有任何其他所谓能生果的功能或作用，但因缘集聚时果也不得不生，仅以此安立因果。在因的刹那没有生果的思维勤作，但并非无功能，因为一切有为法在无单独作者的同时依缘起力仍会产生，例如以种子与无明虽不产生我想生芽与行的分别念，芽、行也没有我是以彼等种子、无明所生的分别念，同时以缘起力仍会无欺产生。如是一切法都与此相同，以一切有为法都是刹那性且因果生灭之相无差别故。

因根本不会想“我要生这个果”，而这个果也不可能想“我是依靠这个因而产生的”，但实际上，因为一切法是空性的缘故，只要因缘具足，就一定会生果。比如入睡的时候，临睡时的心识产生梦，如果我们去观察临睡时的心识和梦，梦境也是无而显现的。

所以，因缘具足的时候，虽然不会有实有的产生，但是在显现当中却可以产生。

就像在一个小小的镜子当中，可以显现外面的山河大地、树林等等，然而真正去观察，在这么小的一个镜子里面，不可能显现外境的相，因为它无法容纳之故。但只要因缘具足，在世俗当中却可以显现，这也是一种缘起。

所以，如果我们通达缘起法，就会了知万事万物的显现是可以出现的。如果真正对业和果观察，并不是我们的分别念能抉择的，真正因和果的缘起法，唯一是如来的智慧境界。因此，一切智智的如来，由智慧所抉择的全部是真理。

那是不是既然是佛陀所抉择的，就立即要接受呢？关于这一点，释迦牟尼佛在有关的佛经当中讲到，我们应该像锤炼黄金一样，对佛语经过观察以后再接受，对此也有详细的记载。金子要通过反反复复

的锤炼以后，才能现出本来的纯洁之性。同样的道理，我们也应该通过四种道理进行观察，最后生起定解之后认可佛语。

释迦牟尼佛承认因果是存在的，这一点没有任何能否定的理由，佛陀和诸菩萨所讲到的这些因果的道理，无欺而存在。释迦牟尼佛和莲花生大士，在关于未来的授记当中，对整个世间上出现的战争，以及所发生的各种各样的事情，全部记载得非常清楚。并且莲花生大士对藏地有关历史的预言和未来的授记，也都一一得到应验。

因此，有智慧的人会了知，他们对未来的授记，我们以分别念是根本没办法观察的。如果以接触或者不接触的方式，真正去观察当时莲花生大士的智慧和现在所发生的这些现象，始终也不会得出一个成实的结论。

因此，只要我们对佛陀有虔诚的信心，佛陀所说

的根本不会欺骗我们。释迦牟尼佛在有些经典当中也这样讲过：“只要相信我的语言，你们便不会迷惑。”所以，对佛陀的教言有信心是极为重要的。当然，要想有信心必须要闻思，如果自己没有清净的闻思，也不可能对佛陀的正见生起定解。莲花生大士对未来授记的这些教言，根本没有任何欺惑之语。同样的道理，可以依此类推，如来的教言也是无有欺惑的。

因此，如某人内心打算后去成办衣食敷具等，尔后他自己受用，对此从相续的角度假立作者等，实际没有作者的存在。例如一人心中预想秋天受用果实，到春季他生起想播种的发心，于是会集聚成熟果实的种种因缘的间接因，既然如此，则此发心也是由前因产生，仅一发心不能自在转成果实，而是发心后仍需积聚一切因缘最后才生果实。

比如某人预想春天播种，然后秋天享用果实。有些人认为他想播种的发心就是所谓的作者，但这实

际上，播种时候的发心并不是果实的作者，他只不过是把其中的一种因缘假立为作者而已，在一切因缘当中，播种的发心只是因缘当中不可缺少的一种而已。

果产生时一切因已灭故，此生果的作者实体任何也不存在，以果是由种种因缘集聚而生，而能生的彼等因缘是刹那生灭的自性故，不见作者存在。然而，如说此树是某人所栽而执着有作者般，是对前面集聚因缘者的五蕴相续仅假立作者而已，应知一切世间之名都如是假立而住。

比如一个人种树，人们都认为他是树的作者，但实际上只是对这个补特伽罗的相续这样称谓而已，在名言当中，可以假立说他是这棵树的作者或者种树者。因此，我们通达中观当中所讲的缘起，是非常有必要的。

以前我们对这些缘起理讲得非常清楚，所以今天

在这里没有跟大家广说，大家都已经学过中观了。如果以前没有学过中观，不一定能马上通达上面所讲的有些道理。龙猛菩萨所造的有关中观的论典，实际上阐述的全部是缘起的道理，大家对于缘起的道理应该这样理解。

子五、处非处善巧：

于非爱爱净，俱生及胜主，
得行不自在，是处非处义。

一般来说，所谓处非处善巧的范围极其广大，例如由某因生与不生某果，某果观待或不观待某因，以这种方式如理成立与不能成立或者处与非处之义，了达此理后推知轮涅所摄的一切粗细作业而取舍。

处和非处的范围是非常广大的，比如青稞的因产生青稞的果，这叫做处；青稞的因产生稻的果是不

可能的，这叫做非处。造善业产生安乐是处，出现痛苦是非处；还有，造不善业得苦是处，产生快乐是非处。因此，处和非处涵盖了整个万事万物。

此处，以七种不得自在为例，进而需善巧一切处与非处之相。

如果仔细观察，则会了知轮涅所摄的一切法，在处和非处当中全部都可以包括。此处列举了七种不自在的例子。

何等为七种不得自在？于非爱不得自在，譬如虽不欲往恶趣然由恶业力不得不堕落；

虽然不喜欢这样，但是不得自在，比如只要造恶业，就一定要堕入恶趣。

于可爱不得自在，譬如由行持善业得生可爱处善趣；

造善业也不得自在，一定会直接转生善趣。

于清净不得自在，譬如修道未除障则不得清净；
于俱生不得自在者，譬如由须积无比善业故，于一世界不能有二如来、二转轮王同时出世；

俱生不得自在，比如在一个世界中不可能有两位如来同时出世。整个三千大千世界，也就是说一个娑婆世界中⁶³，就像释迦牟尼佛一样的化身，只有一位如来出世，在他的佛法住世期间，不会有另一位如来出世。

63 《佛光大辞典》：“（界名）Saha^，又作沙河，娑河楼陀。新云索诃。堪忍之义，因而译曰忍土。此界众生安忍于十界而不肯出离，故名为忍。又诸菩萨行利乐时，堪受诸苦恼之义。又此界众生有贪嗔痴等烦恼之过，众生忍之，故名。又作杂恶。杂会。以是为三恶五趣杂会故也。此为三千大千世界之总名。一佛摄化之境土也。法华文句二曰：‘娑婆，此翻忍，其土众生安于十恶，不肯出离，从人名土，故称为忍。悲华经云：云何名娑婆？是诸众生忍受三毒及诸烦恼故名忍土，亦名杂会，九道共居故。’法华玄赞二曰：‘梵云索诃，此云堪忍。诸菩萨等行利乐时，多诸怨嫉众苦区恼，堪耐劳倦而忍受故，因以为名。娑婆者訛也。（中略）是三千大千世界，号为娑婆世界。’探玄记四曰：‘娑婆者此云堪忍，悲华经云：此中众生贪嗔痴等过，梵王忍之，故为名也。’西域记一曰：‘索诃世界三千大千国土，为一佛化摄也，旧曰娑婆，又曰沙河，皆訛。’玄应音义三曰：‘沙河，又云娑诃楼陀，或云娑婆，皆訛也。正言索诃，此云能忍，或云堪忍，一言杂会世界。’”

那为什么佛经中说，在这个世间，释迦牟尼佛住世的时候，其他如来也在广严城集聚，宣说《药师经》等，这是什么道理呢？麦彭仁波切在《释迦牟尼佛广传》当中讲到，这个意思是说，所有的佛都是同一位如来的幻化⁶⁴。

还有宗喀巴大师、莲花生大士、觉囊派祖师等，也可以说是一位如来的幻化，或者都是莲花生大士的转世，莲花生大士也是释迦牟尼佛的转世。而这里是说获得佛陀果位，从法尔的角度来说，是指一个刹土不会有两位如来同时出世。

另外，转轮王的福德也是无与伦比的。比如释迦牟尼佛降生的时候，看相的婆罗门说，如果他在家会成为转轮王，如果出家会成为如来。还有一种说法是，其他有些相师观察之后说，浊世时不会有转轮王

64 《释迦牟尼佛广传·白莲花论》：“我们理应知晓：一切诸佛于法性平等性中可谓无二无别，释迦牟尼佛只是以不同身相显现种种不同本尊而已，从而成为我等浊时众生之怙主、皈依处。”

出世，因此，“释迦牟尼佛会成为转轮王”的这一说法是不准确的，因为人寿一百岁的时候转轮王不可能出世。一般来说，人寿八万岁以上，转轮王也不会出世⁶⁵，而且不会同时有两位转轮王出世⁶⁶。所以，大家应该懂得这些佛经的密意。

另外，《莲花生大士广传》当中有一种说法是，在一个地方不会同时出现两位伏藏大师，如果出现这种情况，也与经教所说之义相违。

因此，有很多道理和密意不能直接解释。这里说不能有两位如来出世，并不是指在一位佛的刹土中不

65 《俱舍论讲解》：“转轮王出现在世间，不会超过人寿无量岁至八万岁之间，原因是在这之后众生不能堪为他的圆满法器。”

66 《俱舍论讲解》：“转轮王共有四种，即金转轮王、银转轮王、铜转轮王、铁转轮王。他们统辖几洲呢？依次统辖四洲、三洲、二洲与一洲，即铁转轮王统辖一洲等。一洲之中，不可能同时有两位转轮王等出世，为什么呢？他们是具有无与伦比的福报者之故，就像佛陀一样。《俱舍论大疏》中也有阐述，在一个娑婆世界当中，为什么不能同时有两位具有相好的佛陀出现呢？一般来说，在佛陀教法当中，可以有很多人成佛，但是像释迦牟尼佛那样具有三十二相、八十随好的佛陀，也即所谓的殊胜化身，在同一娑婆世界、同一时间中不能出现。比如《三戒论》中说，国王恩扎布德获得灌顶的同时获得佛果，而且，贤劫有千佛出世，除此之外还有世间七大佛等，但具有三十二相或者示现十二相成道的佛陀，不会同时出现两位甚至以上，应该这样来理解。”

能出现两位如来，大家应该懂得这个密意。所以，对于莲花生大士和佛经当中所宣说的这些教理，我们通过四种密意和四种意趣来解释，是非常重要的。

于胜主不得自在，譬如女身于轮宝等七宝不能自在转；于证得不得自在，譬如女身不证独觉及如来；

女身不能享用七轮宝、成为转轮王；女身不能证得独觉和无上正等觉这两种果位。

当然，这也并不是说女人不能获得成就，此处的密意在《妙法莲华经·提婆达多品》当中也有宣说，比如智积菩萨问文殊菩萨：“有没有众生马上发心，而获得无上菩提的？”文殊菩萨说：“在下方的龙宫当中有八岁的龙女，她发起菩提心，马上获得了如来正等觉的果位⁶⁷。”然后文殊菩萨心间发光，龙

67 《法华经》：“文殊师利言：‘有婆竭罗龙王女，年始八岁，智慧利根，善知众生诸根行业，得陀罗尼，诸佛所说甚深秘藏，悉能受持，深入禅定，了达诸法，于刹那顷发菩提心，得不退转，辩才无碍，慈念众生犹如赤子，功德具足，心念口演，微妙广大，慈悲仁让，志意和雅，能至菩提。’”

王的龙女便带着如意宝来到人间，对佛陀供养了如意宝。佛陀接受这个如意宝的时候，龙女说：“我供养如来的过程非常快，我发菩提心获得佛果也如是快速⁶⁸。”当下龙女马上发心，之后变成男身获得佛果⁶⁹。

因此，有些佛经中说，龙女是以男身的形象获得佛果的。佛经当中的内容有很多密意，因为在人身中女身比较低劣⁷⁰，所以她是转变成男身以后获得佛果的。

于现行不得自在，譬如圣者不作杀生等。

于现行不得自在，是指获得圣者果位时，不会造

68 《法华经》：“尔时，龙女有一宝珠，价值三千大千世界，持以上佛，佛即受之。龙女谓智积菩萨、尊者舍利弗言：‘我献宝珠，世尊纳受，是事疾不？’答言：‘甚疾。’女言：‘以汝神力观我成佛，复速于此。’”

69 《法华经》：“当时众会皆见龙女，忽然之间变成男子，具菩萨行，即往南方无垢世界，坐宝莲华成正觉，三十二相八十种好，普为十方一切众生演说妙法。”

70 女身有五种障碍：一、不能得梵天果位；二、不能获得帝释天果位；三、不能成为魔王；四、不能成为转轮圣王；五、不能作佛。

杀生等恶业。一般来说，得地以后便不会造身和语的七种恶业了。不要说得地菩萨，就算获得声闻和缘觉果位后，也不会亲自造杀生等恶业。

第 12 课

如是以业、烦恼及分位所摄的七种，即是不得自在。例如，以不善业堕恶趣是如理之处，相反以彼转生善趣则是不如理的非处，

造恶业必定会趣入恶趣，这是应理之事；相反，造恶业趣入善趣，是不可能的事情。

于彼称为于非爱不得自在，因为谁也不愿生恶趣，但以种下不善业因而不得自在，以自欲无法遮止。

为什么叫于非爱不得自在呢？因为谁也不愿意自己转入三恶趣当中，在这个世界上根本不会有人想受苦，但是如果造下了不善业，那就一定要去，甚至

一千位佛来到人间也没办法遮止。而如果造了善业，也一定会趣入善趣。所以，如果造了趣入三恶趣的恶业，必须要通过忏悔清净，为了往生极乐世界等清净刹土，应该净除自己的罪障。

关于净除罪障，在显宗和密宗当中有不同的方法，但最好的方法是修金刚萨埵所依对治力。因为金刚萨埵以前发菩提心的时候说：“愿我将来显现于破誓言以及破戒律的众生面前清净他们的罪障。”发了这样的愿。现在金刚萨埵的誓愿已经成就，因此祈祷和依止他为本尊的人，应该能从恶趣和轮回当中获得解脱。尤其我们在忏悔的过程中，对于自己以前所造的罪业理应像服过毒药一样，用极猛厉的悔心来忏悔，发誓以后纵遇命难也不造恶业，然后再观想金刚萨埵，这是所依对治力。如果能把自己的身体观想为金刚萨埵，这也算是生起次第。之后依靠金刚萨埵的仪轨念诵，这叫做现行对治力。

阿里班智达在《三戒论》当中也说，所有的忏悔在四对治力当中都已经具足了，所以最好的忏悔方法就是念修百字明或者“嗡班匝_儿萨埵吽”。这个咒语如果念得特别快，则“嗡”和“吽”字的发音不一定非常清楚，因此应该用适度的方式来念诵。如果念十万或四十万遍，一定会清净所有的罪障，这个道理在《善调伏续》中讲得非常明确。如来始终不会欺惑我们，如果我们清净罪障，就不会转生于恶趣。

当然，如果观察每一个众生过去的相续，便会发现他们可能造了无量无边的罪业。有些人自己认为“我是非常清净的”，实际上，这也只不过是自己对自我的执著，没有观察自相续而已，如果真正去观察自相续，我们造的善业的力量不一定非常强大。比如自己所造的善业，常常会因为向他人宣扬和炫耀，或生起傲慢心等诸多烦恼染污，很难始终保持善法完好无损。也就是人们经常所说的，善法的力量非常微弱的意义。当然，做善法时，尽管所有的条件全部具足

是非常困难的，但这并不代表造善业没有善果。

比如有些居士想到这里来求法，最初他的发心很清净，为了利益所有的众生来到这里每天都听法，在佛经当中讲到，为了听闻佛法，哪怕迈出七步的功德也是无量的。意思是说，为了听法向法师或者寂静的地方迈出七步，这样的功德远远超越供养如来的功德。因此，我们下面⁷¹的藏族居士，每天从藏族居士林到大经堂之间上来下去，这也是为了利益众生，也是行持菩萨行为的一种表现，这个功德是非常大的。

但是我们在造善业的同时，也造了很多恶业。有时候对别人生嫉妒心、傲慢心或者起贪心、嗔心等等，有很多烦恼已经把善根耗尽了，而造恶业的力量比较强，因为造恶业的基、意乐、加行、究竟等所有条件都很容易具足。比如晚上老鼠打扰某个人的时候，杀害它的基、意乐、加行、究竟往往很容易具

71 居士林位置处于学院的下方。

足，这样杀生的罪过必须要依靠四对治力忏悔，但是对这个人来说却不一定具有四对治力。因此，造恶业的条件很容易具备，而造善业的所有条件却很难具足。

例如我们以嗔恨心杀了一个小虫或者身上的虱子，这个小旁生也会想尽一切办法保护自己的生命，但我们却不理不睬，杀害了它。同样的道理，不管是什么样的，大大小小的每一个众生，都有不同程度的感受。有些人认为，杀这些小的旁生不会有大的罪过，但实际上杀小的旁生也会产生很大的罪业。

现在城市里的有些人经常洗衣服，可能身上的虱子稍微少一点。以前在牧区或者农区，一个人身上都有成千上万的小虱子在爬，即使杀这样的小含生也有很大的过患。因此，我们作为修行人，对这些事情应该注意。可能我们认为杀害一个小众生没有什么关系，但所杀害的任何众生，不管躯体大小，只要杀害

它就必须偿还五百次生命，因为每一个众生都有苦和乐的感受。虽然有些人认为，在佛经上没有详细阐述杀这些小旁生的过失，但实际上佛陀早就明确地宣说过。

在我们学院，修行人即便从衣服上抓到小虱子，也仍然会继续穿这件衣服。当然，一方面按照古代的传统这样做也无可厚非，但另一方面，旧皮袄里如果有很多虱子，也不一定继续沿用这种传统，现在如果我们经常清洗衣物，注意清洁卫生，身上就不会生小虫。对我来说，把身体和衣服彻底清洁确实有点儿困难。尤其在汉地酷暑时节，如果不洗脸，自己都觉得特别臭。但你们不应该向我这样的老年人学习，而应该按照戒律里面所讲的那样，搞好自己身体和衣服的卫生，这样做是释迦牟尼佛所开许的戒律。

虽然佛陀不准出家弟子做非梵行，但对有些行为是开许的，比如十七事中所讲的大多数行为，都是开

许并必须要做的。因此，我们作为修行人，自己的威仪如法、保持清洁，这一点不仅很重要，更是务必要做到的。定期做沐浴或者经常把身体和衣服洗干净，这一点对大家来说非常重要。

以前舍利子和遍行外道共同居住的时候，当时来了很多既非外道也非内道的众生，准备趣入外道或佛道，他们商量道：“谁的弟子讲究卫生，我们就趣入谁的教法。”本来在天气比较热的地方卫生状况非常差，外道没有神通，而舍利子有神通，他用神通观察到他们的想法，在外面如厕之后，用水把自己的身体冲洗了七次。

当然，现在有各种各样的卫生纸，以及洗澡的香皂肥皂等，跟古代有所不同，但当时没有这样的条件。释迦牟尼佛在讲戒律的时候说，用新鲜的牛粪，能使身体上的很多染污得以清净，一般来说，洗脚、

洗手、洗澡都可以用牛粪⁷²。现在我们学院的卫生比较差，希望每一个四众弟子，不管是上厕所或者做任何事情都应该如法。

当时舍利子把身体冲洗了七次，因为舍利子有神通，在摄受弟子的时候，知道他们重视清洁，所以当天特意这样做了。后来这些人没有进入外道，他们认为释迦牟尼佛的教法更注重卫生，于是趣入了佛教。

释迦牟尼佛在别解脱戒当中，也讲了外卫生和内卫生。也就是说，作为一个修行人，不仅应该注意外面的清洁卫生，同时还要对内在做清洁，即遣除我们内心的罪障和染污，这一点佛陀在佛经里面讲得非常清楚。

虽然有些人认为自己是成就者，但无论是老年人

72 《沙弥五十颂讲解》：“小牛的粪与土混合抟成丸子，这是以前的肥皂或香皂。湿牛粪洗衣服特别好，以前不要说印度，我很小的时候藏地也没有肥皂香皂，夏天时也是将湿牛粪蘸在衣服上洗涤，虽然小牛的粪特别臭，但洗涤效果还不错，所以上师要洗脸的时候给他准备一点牛粪……可能现在的人难以接受，认为它不是能洗而是所洗之物，但戒律中常这样提到。”

还是年轻人，觉姆还是喇嘛，洗脸是佛陀开许的，如果你每天洗脸，别人也会认为你这个人喜欢干净。以前有些人说，格鲁派的人很喜欢洗脸，宁玛巴的人不太喜欢洗脸；还有些人说依靠水能获得成就，但这些都是愚者的说法。如今按照戒律的传统，希望大家里里外外所穿的衣服要保持干净。如果衣服上散发出很难闻的臭味，给旁边的人也会带来不好的感受，听说在我们学院，有些人穿的皮袄就特别臭。

作为出家人，应该随顺现代人们的生活，不管到哪里一定要搞好卫生，从摄受众生的角度而言，这样做也非常有必要。但不能做的最好也不要做，以前我们也讲过，比如涂香或者在脸上化妆等等，使身体发出芬芳的香味，这些是释迦牟尼佛在戒律当中明显遮止的。守八关斋戒的时候，不能歌舞花鬘，在沙弥十戒中对花鬘装饰等三种也是严厉遮止的。与之相同的，比如装金牙，或者把眼睛、眉毛和嘴巴涂上颜色，这些也是不允许的，否则，跟魔女没有什么差别

了。如果真正去观察，感觉这个人是不是红面罗刹啊？心里面自然而然产生这样的念头。因此，作为修行人，绝对不允许做这样的事情，以前我们在这方面对觉姆也作过要求。

《三戒论》里面讲，除了开许无罪的十三条以外，沙弥也必须要守持比丘戒，比丘尼有二十个僧残罪，每一个戒条都非常难懂，还有一百一十二条恶作罪，宣说了吃饭、走路、穿衣时该怎么做，每一个出家人都必须要通达四根本戒和一百一十二条恶作罪。因此，大家务必要注意自己的行为，作为释迦牟尼佛的追随者，我们自己的行为一定要如法，不能到处乱跑乱跳，否则称不上是佛陀的追随者。

《入菩萨行论》当中说，我们的行为要静悄悄的。释迦牟尼佛后学者的行为应该是什么样的呢？就像水鸟杀害水虫的时候，行为是静悄悄的；猫准备杀害老鼠的时候，它的行为也是静悄悄的。同样，释迦

牟尼佛后学者的行为也应该是寂静的，寂静调柔的行为是每一个修行人的根本⁷³。当然，如果遇到生命或戒律的违缘，行为稍微有点特殊，这一点也是可以开许的，但平时的行为应该比较温和。

在说话方面，大家也不要吵闹。在学院内尽量避免经常发出很大的声音，平时自己的行为应该保持寂静，寂静是我们修行人应当遵守的行为准则。现在我们学院越来越吵，可能主要源于前段时间来了一些施主供养酸奶、米饭，我当时想也许是这些在家人吵，但是他们来到学院时，行为是比较寂静的，对出家人也很尊重，反而学院的有些觉姆和喇嘛不太守规矩。因此，希望大家以后一定要保持清净、寂静。

以前我在石渠求学的时候，如果要喊人，必须以弹指或者拍手的方式来通知对方，从来没有大声喊别人的规矩。比如“喂，你现在过来啊，我准备下去吃

73 《入行论》：“水鸥猫盗贼，无声行隐蔽，故成所欲事，能仁如是行。”

糍粑，你尽快来吧”，或者“你快来吧，我马上要下去，你知道了没有？”“知道了，知道了，我马上要下来，吃了糍粑就回来”。有些没有正知正念的人经常表现出这种行为。

尤其是我们旁边的有些人在闻思，有些人在背诵，有些人在寂静禅修，如果这样吵闹，会破坏他们的善根，特别是觉姆在这方面做得相对比较欠缺。我以前专门去观察并强调过很多次，我到下面觉姆经堂的时候，要求她们不要发出很大的声音，我在那边时暂时还可以，但是我从经堂出来之后，又恢复成原来的状态了。

有时候我的耳根不是很好，听得不是很清楚，但女众这边确实比较喧闹，喇嘛这边虽然也有一些声音，但相比来说女众的声音特别尖锐，别人听起来非常刺耳。

我希望大家平时的行为一定要寂静，但如果你听

课有点迟到了，这个时候就需要动作稍微快一点，假如那时还一直缓慢地行动是不行的，你要尽快进入经堂，这一点释迦牟尼佛在有关律藏当中也提到过。比如我们十点钟讲经，差一分钟就要迟到的话，那你的动作快一点也是可以的。僧众以吹海螺等方式作为传法的标志，吹海螺结束时，你应该动作快一些，这些是平时的行为。

总而言之，每一个出家人都应该观察自己的身心。也就是说，作为修行人应该观自己，释迦牟尼佛在佛经当中也是这样讲的：“自己是自己的怙主，自己是自己的证人，自己是自己的老师，自己可以调伏自己。”如果其他的管家和负责人来提醒你，你心里不一定能接受，即使能接受，也不一定会保持很长时间。

因此，修行人必须要注意平时的行为和所发出的声音。有些八岁到十六岁之间的小孩子就像中阴身

一样，他们有不同的特点，让他们像老年人那样老老实实在地坐在屋里是很困难的。但是老师们也应该管好自己的学生，因为如果他们造恶业，对自己也是不利的。造恶业的话，即使不愿意也要受果报。

如是，以善业转生善趣为处，以彼堕恶趣为非处，故转生可爱善趣也依往昔所造善业而不得自在，以非能随欲而成办故。

比如我们想要往生到极乐世界或转生其他善妙的地方，需要依靠善业。如果没有依靠善业，自然而然前往极乐世界是不可能的事情。释迦牟尼佛在佛经当中也是这样讲的，除了造五无间罪和谤法罪以外，只要具足四种因缘⁷⁴——对阿弥陀佛有信心，愿意往生极乐世界，积累福德资粮等等，都可以往生极乐世界。如果四种因缘具足，果一定会现前，这也是理自在法称论师的因明推理——因具足，果一定会现前。

74 往生净土四因：明观福田、发菩提心、积资净障、发清净愿。

我们如果没有造谤法罪和舍法罪，只要一心一意地祈祷，凭借自己的善业，即使不愿意，也一定会往生极乐世界，这一点没有任何困难。这也不是随心所欲的，就算你不愿意去，只要具足这些因缘，就一定会去。当然，不愿意往生极乐世界的人可能没有，但即使不愿意也会成办。

如是依此类推，断障可得清净、

不管是获得阿罗汉果位还是佛陀果位，这些也是于清净不得自在。

不断障不得等其余五者也应了知各各的如理之处与不如理的非处，尔后以彼等为代表进应通达一切诸法有事的法性自性是如实的，对此绝不以补特伽罗的自欲而转移，明白此理后，对于某法某物如理成立之处及无法成立之非处的破立之相应当善巧。

子六、根善巧：

根于取住续，用二净增上。

依照《婆罗门自性闻请问经》宣说根有二十二种，

这是根据众生的意乐而宣说的定数。一般来说，定数是通过抉择法的本性和根据众生的根基而宣说的数量。有些数目不能多也不能少，但二十二根既可以多，也可以少。只是因为有一个叫自性闻的婆罗门，在请问释迦牟尼佛的时候，佛陀根据他的根基，为了调伏他而宣说了二十二根，实际上多也可以，少也可以。

即眼根等有色五根、意根、命根、男根、女根，并身乐受、身苦受、意乐受、意苦受、舍受五根，信根等五根，以及未知当知根、已知根、具知根三者，如是二十二种。

有部宗承许，眼根、耳根、鼻根、舌根到身根这五根都是色法，舌根是半月形的，眼根如胡麻花等，正如前面所讲的一样。再加上意根和命根，意识灭尽之后所产生的法叫做意根。众生同类存在的生命叫做命根，比如“我们是否有生命”就是所谓的命根。男根如木枝，诸如此类，有部宗对男根女根等根依都有形状性的描述。

比如眼根是外面的眼睛中一种透明有碍的色法，在《俱舍论》第二品当中，对这些方面作了详细的宣说，有部宗认为有四种类别，即有碍有见的法，无碍有见的法等⁷⁵。其中有色根是有碍的色法，还有男根和女根，以及身乐受、身苦受、意乐受、意苦受、舍受五根是五种受用根。信等五根是信、进、念、定、

75 《俱舍论讲解》：“如经中宣说了‘有见有对色、无见有对色、无见无对色’三种，其中的无见无对色不外乎是指无表色。有部宗认为，佛经本来说三种色，一个是有见有对色，眼睛可以见到，也有阻碍的法，像柱子、瓶子等；还有无见有对色，见是见不到，但是有阻碍，如耳边的声音；第三种是无见无对的法，见也见不到，也无有阻碍，比如戒律就是无见无对的色法。以上是颂词所说的三种，还有第四种，即有见无对的法，可以见到但无有障碍，如镜中影像。”

慧。对此不用一一解释，大家也都应该清楚，对于学过《俱舍论》的人而言，这些都很简单，除了新来的居士以外可能都懂。

三无漏根是未知当知根、已知根和具知根，分别是见道、修道、无学道相续当中的根。总共有二十二根。

其中，未知当知根是见道位圣者相续中具有的意识根、信等五根以及乐、喜、舍三种能受用根，如是九根共称未知当知根；

见道圣者相续当中的九种受用根，叫做未知当知根。

如是，修道位圣者相续中具有此九根称为已知根，无学道圣者相续中具有此九根则称为具知根。

大家应该明白吧？三种圣者相续当中的九根分别

称为未知当知根、已知根和具知根⁷⁶。有些圣者具足九根，一般来说七根以上应该是具足的。

以彼等对于何者自在转呢？以眼根至意根的六根于取各自所境色等六法自在而转，

其他译文当中说起功用或起作用，这里说的是自在而转。

以命根于住持一期生命相续自在而转，

无论众生的生命能住持多长时间，直到死亡之间，令同类的相续得以存在，命根起到了这样的作用。

以男女二根于胎生相续不断自在而转，

76 《俱舍论讲解》：“未知当知根，是见道者相续的信心等五种、乐受、意乐受、舍受根及意根九种；修道者相续的这九种称为已知根；无学道者相续中的这九种叫作具知根。”

男根和女根起到什么样的作用呢？首先入胎结生，最后不断流转轮回。

以乐等五受用根于能受用善恶业之果自在而转，

因为这些受用根对善业和恶业起作用，所以自在而转。

以信等五根及未知当知根等三者于二种清净自在而转，此义如何？

上面讲的信等五根和无漏三根，于二种清净自在而转。

即以信等五根于世间清净自在而转，以未知当知等善根于出世间清净自在而转。

信等五根对世间清净起到作用，能生起世间清净。未知当知根等不但对世间，还对出世间清净自在

而转。当然，里面包含了信等五根，因为见道以上是无漏法，所以于出世间清净获得自在转。

如是自在转故，对此二十二法说名为根。

子七、世善巧：

因果已未用，是世义应知。

所谓时间，是从某有事的生灭角度而假立的，其义如何呢？

根已经讲完了，现在讲世。看待事物产生和毁灭的阶段称为时间，时间有过去、未来和现在。如果说简单的话，也很简单，为什么呢？因为过去是过去的事情，今天是现在，明天以后是未来。但是如果给它下一个定义，比如未来和过去到底存不存在？现在的得法存不存在？在这方面分析的话，也有一些困难。以前格鲁派的蒋扬夏巴，对于三时在这些问题上也做

过一些观察，但这些道理比较难懂。

其义如何理解呢？首先是讲“过去”的含义。

诸有事具因故，若某法之果已受用，则名过去，

因为它的果和因全部已经用完了，所以叫做过去。

因为已受用或自己成立后现在已灭，且显然若果已受用则其因此前已灭。因此，某实有法前面是依彼因成立而现在无有者，称为过去。诸因已受用而果尚未受用者，称为现在。何以故？以前面因缘积聚后灭亡故，果现在是有，而果有时因有不合理故，从果未灭的角度称为现在。如是因果二者未受用即尚未现前者，称为未来。虽然某果法的能生因缘未来会有，但因缘现在未集聚且无无间能生之力故，此是因未受用，

因还没有得到受用，就像今年秋天的果实一样，称为未来。

因为若因已受用则无间须有果，若因未受用则果未受用更不待言故。故依上理，应知在细刹那及粗相续上的三世名言无论如何都是如此。

时间有粗大相续的时间和细微刹那的时间。过去就是过去，现在就是现在，未来就是未来，这是粗大的概念，叫粗相续时间，比较容易懂。细微刹那的时间概念，按照《俱舍论》的观点，一弹指有六十五刹那⁷⁷，称为一时际刹那，这样分下去，一百二十个时际刹那是一个彼之刹那，六十个彼之刹那是一顷刻，三十顷刻称为一须臾⁷⁸。按照《智者入门论》⁷⁹当中所

77 《俱舍论讲解》：“《俱舍论自释》中说：对法藏中，一般士夫一弹指为六十五刹那，其中的一个刹那即为最短的时间单位。”

78 《俱舍论讲解》：“《俱舍论自释》说：一弹指有六十五个刹那，称为一时际刹那。一百二十个时际刹那是一个彼之刹那。六十个彼之刹那是一顷刻，三十顷刻称为一须臾，三十须臾为一日，三十天是一个月。”

79 《智者入门论》：“‘下面解说其时间以过去、现在、未来的方式刹那串联次第产生的道理：不可分割为前后部分、极其细微的时际叫时际刹那，一百二十

分析的那样，现在的年、月、日、时、分、秒，这叫做细微的时间概念。

萨迦班智达在《量理宝藏论自释》当中已经宣讲了，对一百个刹那再进行分析，第九十九个刹那和第二个刹那有没有差别？如果它们是一体，那第九十九刹那应该在第二刹那就应该灭尽；如果是异体，那在第九十九刹那时还要再待九十九刹那，这种观察时间刹那的方法非常好，我们必须通过这种方式来了知，但是今天在这里不用讲因明的推理方法。

如是以三相所摄的所谓时间，对它从最细刹那扩展到大劫之间假立故，应知虽然从时间分只是刹那的相续，但如以时间多分安立的一个现在劫等，以名言能作种种安立。

对于三世，现在的劫、过去的劫、未来的劫，三

个时际刹那是彼时刹那，六十彼时刹那是一顷刻，三十顷刻是一须臾，三十须臾是一昼夜，三十昼夜为一月，十二月为一年。’ ”

个大劫也可以分别安立为现在、过去、未来。然后从刹那方面也可以安立为现在的刹那，过去的刹那、未来的刹那。同样，对于一天也可以这样分。因此，我们应当了知名言的各种概念。

子八、谛善巧：

受及受资粮，彼所因诸行，

二寂灭对治，是谛义应知。

诸法的法性——如是在圣者智慧前的真实而无欺之义，称之为谛。

圣者见到了诸法真正的本体，这一点是不会欺惑的，因此叫做谛。当然谛可以分为二谛、四谛等很多种分类。

于彼分类，以染净因果分为四谛。其义如何呢？

不清净法方面有苦谛和集谛，清净涅槃方面有道谛和灭谛。按照《俱舍论》第六品中所讲的内容来说，所谓的集谛是业和烦恼，业和烦恼以外所有异熟方面的法叫做苦。按照《大乘阿毗达磨》，凡是所谓有漏法的因全部叫做集谛，有漏法果方面的法全部称为苦谛。苦谛和集谛是从因和果方面来分的。

以具种种三苦的有漏受及其因或根本的五蕴所摄的诸法，即是苦谛。彼痛苦之因是产生或能成立轮回后有者，彼者如何？即业与烦恼，称为集谛。苦集二者究竟寂灭，称为灭谛。具有能彻底断尽彼等有漏法的对治故，称为道谛，即是证悟无我空性的智慧及其眷属。

此处跟《俱舍论》中的说法比较相同。

第 13 课

子九、乘善巧：

由功德过失，及无分别智，
依他自出离，是乘义应知。

梵语雅那，意为乘等，即是某补特伽罗于某道人或乘，以彼自己所欲之果可乘载而至故，称之为乘。

比如我们坐船或者乘车，依靠它们能到达自己想去的那个地方。乘也有这样的作用，因此叫做乘。

其中，对彼道以能乘安立因乘之名，对以彼所得果——乘至则安立果乘之名。

乘有两种，一种是因乘，一种是果乘。比如依

靠彼道——三十七道品能到达佛地，所以叫因乘；获得如来佛陀如海的功德是所得之果，是乘要到达的地方，因此叫果乘。

萨迦班智达在《分析三戒论》中说，阿底约嘎是智慧，但不是乘，因此对于宁玛巴无上智慧是果乘的微词即由此而出。他认为，阿底约嘎不是乘，所以宁玛巴阿底约嘎是九乘之顶的说法不合理，当然他肯定是有密意的，只是在显现上作的驳斥。对此，麦彭仁波切在其他论典当中也有分析。

所以果乘也是乘，因为乘可以分为果乘和因乘，在学道的过程中，所依靠的乘叫做因乘。或者看待而言既可以称为果乘，也可以称为因乘的情况也有，比如获得了见道果位，相对于前面的果位而言也可以叫果乘，因此见道是因乘和果乘都可以说。

实际上，从见道转为道用，或者无学道转为道用的角度来说，阿底约嘎也应该可以称为乘。因为阿底

约嘎胜过其他乘，得果非常快，所以是果转为道用的一种乘，这样的乘是佛的智慧转为道用之乘，因此是一切诸乘之顶、一切教言之精华。关于这个道理，麦彭仁波切在《定解宝灯论》⁸⁰和《大幻化网总说·光明藏论》等当中已经作了宣说⁸¹。虽然论中没有直接提到萨迦班智达的名字，但间接回答了萨迦班智达在《分析三戒论》中的疑问。总之，麦彭仁波切在这里宣讲了乘有因乘和果乘两种。

虽然此乘可分世间乘与出世间乘等，有种种不同分类，

80 《定解宝灯论》：“若依四续部观点，无上句义灌顶道，虽是究竟之智慧，然未单独安立乘。譬如汝宗亦承许，着重宣说等智身，具德时轮金刚续，即是诸续之究竟。如是无上续部中，悉皆着重而宣说，四灌顶之道智慧，一切续部终密意。”

81 法王如意宝《大幻化网》讲解：“余宗萨迦班智达说：阿底约嘎者，是最究竟的智慧，但并非是乘，故汝宁玛巴许有九乘不应理。答曰：如是所许观点亦难安立。因为均说不论是道智或果智，皆称为乘。如以《宝性论》为主的总圣教经续中共称为道乘及果乘也。尤其无上密咒之究竟道智，即是一切诸乘之王，与彼详细宣说之论，成立为诸乘之顶（阿底约嘎虽是果智，但于转为道用时，有很多殊胜的窍诀）。如是安立一切诸乘，亦以所化（众生）众多意乐不同次第而宣说，虽有种种类别，但归纳摄要可分为大小二乘或小乘大乘密乘，或世间、声缘三乘等众多，因为众生根基无边，故所立乘门亦无量。”

乘是无数无边的，乃至心没有灭尽之前，乘无有穷尽，《三戒论》注释当中也引用过《楞伽经》的教证进行说明：众生的分别心没有灭尽之前，乘也是无边无尽的⁸²。比如乘有外道的乘和内教的乘，内教的乘又分世间乘和出世间乘，所以乘有各种不同的分类。

但此处只说声闻、缘觉、菩萨的解脱三乘，

这里宣讲了声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，是从三种解脱的角度来讲的，因为他们解脱的境界不同而宣说了三乘。

彼亦摄于大小乘二者之中。

声闻和缘觉自私自利的心比较强，因此叫小乘；菩萨是利益众生的，所以叫大乘。总之，声闻、缘

82 《楞伽经》中云：“乃至有心前，乘边无穷尽，一旦心灭尽，无乘无众生。”（即在心尚未灭尽之前，乘也是无边无际；一旦心已经灭尽，乘和众生全部都不存在。）

觉、菩萨乘可以归纳在大小乘二者之中。

就其差别而言，对于涅槃功德与轮回过患二者，在其他阿阇梨前听闻后了知其自性而获得寂灭轮回痛苦之果故，称为声闻乘；

下面首先讲，什么是声闻乘呢？

远离了一切轮回的痛苦叫做涅槃，而轮回没有这样的功德，在其他阿阇梨前听闻后了知其自性而获得寂灭轮回痛苦之果故，称为声闻乘。

总的来说，这三乘都是欣求涅槃，欲离苦得乐的。其中小乘有预流果、一来果、无来果和阿罗汉果，声闻希求阿罗汉果位，菩萨想获得无上圆满佛陀的果位，他们在“希求”方面没有什么不同，只不过在是否有自私自利的心方面存在差别。

《俱舍论》第六品和第七品——“分别圣道品”和“分别智品”中，宣讲了声闻乘自道。此处说，首

先声闻乘在阿阇梨上师面前听闻教言，断除自己的一切怀疑，闻思修行之后，断除轮回的痛苦，最后获得果位。他自己先在其他上师面前听闻，听闻以后让别人了知，因此叫做声闻乘，也叫做佛语生，有两种名称。

在最后生，轮涅的过失功德不观待在阿阇梨处听闻仅以自力了知而获得寂灭果，称为缘觉乘；

本来在没有上师之前，连佛陀的名字也听不到，贤劫千佛也全部是依靠上师而成就的。所以，如果没有依靠上师，缘觉仅依靠自己的力量无法获得成就。缘觉以前在一百劫中，跟小乘声闻没有什么差别，于很多生世一直修行学习，最后以加行道者的身份，在一座上圆满五道，也有说圆满四道的，有两种说法。这个时候称之为最后有者，从此以后再不会转入轮回。他到尸陀林看见这些骨架，观察骨架的来源是什么？这个骨架应该从死而来，死又从什么而来的呢？

死是以生而产生的，生又是从什么而来的呢？从取和爱而来的，取和爱从什么而来的呢？主要是从行和无明而来……一直往上逆修，由此他知道了三界轮回的根本是无明。如果无明断了，行等后面的十一缘起全部都能灭尽，因此他认为必须要学修无我道，断除自己的无明⁸³。在《现观庄严论》当中专门对这方面进行了阐述，缘觉有像麟角般的独觉和在群体当中安住的独觉两种⁸⁴。总之，对所取完全证悟了空性，但能取还没有证悟空性的，即是独觉乘。

独觉乘跟唯识宗稍微有点相似。但是唯识宗认为能取和所取的自性不成立，承认自明自知的自证心，就像《入中论》里面所讲的一样，唯识宗承许三界的

83 《现观庄严论讲解》：“按照《俱舍论》的观点，缘觉先前也要依止善知识听受解脱的教言，并发愿将来在佛不出世之时证道，然后他于一百个大劫中积累资粮，在即将成道的这一世，他来到尸陀林之类的地方，看到白骨便会思维其从何而来，于是发现白骨是从老死来的，接着一步步推上去，最后知道轮回的根本就是无明，就这样以逆式修行十二缘起，在一个坐垫上圆满五道所有功德，获得缘觉的果位。”

84 《现观庄严论讲解》：“缘觉分两种，一种叫部行独觉，一种叫麟角喻独觉。部行独觉在修行时也会与其他眷属集聚在一起，而麟角喻独觉则一直是独自安住，不愿意跟别人交往（关于‘麟角喻’，有两种说法：一说如麒麟般在山中独处，一说如麒麟头上的角一般卓然独立）。”

一切都是由自明自知的心——依他起而产生的。所以，缘觉乘和唯识宗有差别，而且唯识属于大乘。

缘觉不依靠上师而获得见道，如果他是资粮道者的身份，则后面的修道和无学道等这四道，是在一座上圆满的，这样的身份叫做缘觉。正如《量理宝藏论》中所说，麟角喻独觉一百劫后示现得果，而声闻在三生当中获得阿罗汉果位，菩萨需要三大阿僧祇劫获得佛果⁸⁵。

对于轮涅的过失功德没有异体分别而通达大平等性后，能获得不住轮涅的大涅槃，称为大乘。

所谓的大乘，是已经通达了所有轮回的痛苦和过患，以及涅槃的功德，全部是平等无二的，依靠他的大悲心不会住于涅槃的边，依靠大智慧不住轮回的边。因此，不住寂灭的边，也不住轮回的边，远离二

85 《量理宝藏论》：“三世以及一百劫，三大劫中彼究竟。”

边的是大乘。

彼亦，应知由外阿阇梨与内阿阇梨——相续中方便与智慧殊胜双运，即以彼二之力成就如是之果。

菩萨需要两种阿阇梨或两种善知识。外阿阇梨是真实具有法相的善知识，内阿阇梨是智慧和方便。智慧指的是无我的智慧，方便指的是大悲心，依靠这两种善知识而获得成就，这就是所谓的大乘道。

子十、有为无为法善巧：

有为无为义，谓若假若因，
若相若寂静，若彼所观义。

依于名、句、字假立的世俗法；所谓若因，因即阿赖耶识，于彼种种习气积累的界中显现一切法；

下面讲有为无为法。首先，从阿赖耶识上种种习

气积累的界中显现一切法。

所谓相是指安立名的施設基或相，即内外的诸法显现，其义如何呢？包括外境所摄的器世间山洲等显现、身显现——众生各各之身及色等受用显现，内能取所摄的末那识、五识聚及所谓分别意识等七识聚，如是内外的一切显现相都是成熟阿赖耶的反体。

也就是说，器世界、众生的各种身体及色等受用显现，还有心识当中的末那识、五识聚、分别意识等七识聚，如是显现的一切法都是成熟阿赖耶识的反体。

彼等一切是以因之业惑所作并是无常性故，称为有为法。

第十种善巧主要讲有为法和无为法。什么是有为法呢？有因有缘而产生的法即是有为法。

而寂静——所证之灭与所观义——以能证道所观的真如义，彼等则是无为法。

灭和道是无为法。

真如的能境道以能寂灭故也摄于寂静中，而且，虽然从非以业惑所作的角度假立无为法之名不相违，

道为什么是无为法呢？因为在自己相续当中能获得寂灭的缘故，假立无为法的名称。也就是说，所谓的道不是业和烦恼所产生的，从这个反体来讲也可以叫做无为法，所以是不相违的。

但道的自性本是生灭法故，不能安立为真实无为法。此有为无为法善巧是十善巧中的最后所说。依照如是宣说之相，所谓所观义即真如、寂静即灭是从属于果的无学道的角度而宣说的。将一切所知法摄于五法后再于其上能辨别而安立有为法与无为法，总体及特别庄严了唯识宗。一般的共同是以假、因、相所安

立，因为是遍计所执与其依处、由依他起因缘生或从因而生以及具有生灭的一切有为法故。而彼等假立和从因缘生灭的寂静以及所观之义，则是非如兔角等的毕竟无而如圆成实的真如法性，是无为法。如是宣说不见有意义相违。

辩中边论颂辨真实品第三释竟

辨修对治品第四

下面讲修道，不管是大乘和小乘都承认三十七道品。但这里所讲的是大乘不共的三十七道品。

（法王背诵一个有关三十七道品的偈颂。）

丁二（能修之道）分二：一、道之法；二、道之分位。

戊一（道之法）分三：一、于五道安立三十七

菩提分法；二、彼等分三种修治差别；三、菩萨道之差别。

在五道当中圆满三十七道品，这些全部是从三种对治和所断两方面来讲的。五道是以凡夫道和圣者道来安立的。

己一（于五道安立三十七菩提分法）分七：一、宣说下资粮道四念住；二、宣说中资粮道四正断；三、宣说上资粮道四神足；四、宣说加行道暖顶位五根；五、宣说加行道忍世第一法位五力；六、宣说见道七觉支；七、宣说修道八圣道支。

庚一、宣说下资粮道四念住：

以粗重爱因，我事无迷故，
为入四圣谛，修念住应知。

身者，是恶取处之基，为何这样说呢？有漏行业

称为恶取处故。于彼异熟痛苦自性身之义，以正念住入于苦谛。

身受心法叫做四念处⁸⁶，首先是了知身体为痛苦，唯识宗以下是这样承认的。如果是中观宗，则认为身受心法所摄的一切法，在胜义当中如虚空一样，在名言当中是如幻如梦的。就像麦彭仁波切在《澄清宝珠论》里面所抉择的一样，《澄清宝珠论》是按照中观派的观点来讲的⁸⁷。

受者，是集中首要爱之因故，以观彼入于集谛。
心者，是我见的究竟所缘事故，以观彼入于灭谛，即

86 唐玄奘翻译为“念住”，实际上念住、念处都一样。

87 《入行论讲解》：“四念处的修法，大乘和小乘是不相同的。麦彭仁波切讲过，小乘修持四念处，是为了自我解脱，而大乘是为了安住寂灭之后广利众生。至于大乘的具体修法，《集学论》中讲得非常细致，其中引用《宝髻经》等经典说，胜义中将四念处抉择为空性；而世俗中观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，以对治四种颠倒分别……这次寂天菩萨讲的窍诀，跟南传佛教的有点不同。原来我去泰国时，那里有很多四念处修法，每次开大法会，很多上师就弘扬四念处，尽管每个上师的讲法各异，但几乎都是围绕身体不净等宣讲的。当然，这种讲法在许多教典中也有，但我们要知道四念处的修法有两种——世俗中摧毁四种颠倒，胜义中将一切抉择为空性，若能如此修持，功德是不可思议的。修持四念处，可以趋入四圣谛，这种必要性在《辩中边论》中也已经讲过。”

依于通达无我唯识，没有疑我断灭的怖畏而入灭谛。
以谛观一切法于染净法无愚迷而入道谛。如是为入四
谛，最初安立修四念住观。

庚二、宣说中资粮道四正断：

已遍知障治，一切种差别，
为远离修集，勤修四正断。

如是由修四念住已遍知所断障碍及能断对治的
差别而为断除彼等违品产生四种对治的精进者，即是
已生恶令断精进、未生恶令不生精进、未生善令生精
进、已生善令增长精进四种。

这是中资粮道。

第 14 课

庚三（宣说上资粮道四神足）分二：一、略说发起四神足及其必要；二、广说彼等之义。

辛一、略说发起四神足及其必要：

依住堪能性，为一切事成，
灭除五过失，勤修八断行。

如是依于前面所修的四正断精进，心能安住所缘境，依于心得调伏、有所堪能，神通等诸多功德可以自在获得。如是心能安住有所堪能的等持也是由修习其因——能断五过失的八断行所产生。

四神足是通过修持在自相续当中获得的。真正的四神足在加行道时修持，相似的在资粮道时也有修

持。心能专注于自己的所缘境，比如在大圆满和大手印当中也有这样的修持：观佛像、观文字或者观五光明点，为了使心安住于一个所缘，首先心得以调伏，最后达到堪能的境界。所谓的心堪能，是指自己的心无论专注多长时间都可以，于专注的所缘境获得自在，如果继续修持，神通等诸多功德可以自在获得。这是通过能断除五种过失的八断行而产生的。

麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》当中，也宣讲了有关五种过失和八断行等这些道理⁸⁸。

《智者入门论》当中对此也讲得比较清楚⁸⁹。而且麦

88 《大幻化网总说·光明藏论》：“通过断除五过依止八行，凭借六力循序渐进修习具四作意的阶段之九种住心方便。按照次第，生起禅定五觉受而成就具轻安的寂止。其中，不能成就禅定的五过：懈怠、忘失教言、沉掉、不行对治、虽灭沉掉亦强行对治。懈怠与忘失教言两者障碍等持之加行、沉掉障碍等持之正行、不行对治与虽灭沉掉亦强行对治两者障碍等持增上。断除五过有八种对治：信心、欲求、精勤、轻安、正念、正知、思、舍心，前四者能断除懈怠，因为要获得等持，必须以信心希求，发起精勤方得轻安，所以它们能断除懈怠。不忘失教言的正念能对治忘失教言；观察沉掉的正知能对治昏沉、掉举；如果发生沉掉，则思维行断除的对治，能除不行对治；灭沉掉时，不作分别处于等舍中，能除强行对治。”

89 《智者入门论》：“寂止：依靠断除五过的八行之因所生。五过是指，以懈怠、忘失修行等持的教言两者遮障等持的加行，向内昏沉、向外散射掉举这两者遮障等持的正行，如果出现沉掉，则不行彼之对治，如果依靠对治而寂灭，还以两种过分行遮障增上殊胜等持。能断除这五者的八行：精进之源是希求，希求之因是信心，安住于希求精进，精进之果轻安，依靠如是信心、希求、精勤、

彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》和《智者入门论》当中是以窍诀性的方式宣说的。希望大家方便的时候能够参阅这些书籍。

辛二（广说彼等之义）分二：一、所断五过失；
二、依止八断行之对治。

壬一、所断五过失：

懈怠忘圣言，及昏沉掉举，
不作行作行，是五失应知。

能障碍三摩地成就的五过失是哪些呢？以懈怠不入精进与忘失三摩地教言二者障碍三摩地的加行；

懈怠和忘失教言，对自相续中生起三摩地成为障碍。在《入菩萨行论》中懈怠分为三种，有了懈怠，

轻安能断除懈怠。不忘失所缘而忆念，能断除忘失教言，以正知了知出现沉掉以后，依靠思维现行这两者的对治，因此凭借这两者断除不行对治的过失，依靠等舍止息沉掉时，断除行对治而趋入本位。”

人是不会精进的；忘失教言是指，将上师以前所讲的教言全部忘得一干二净。这两者对三摩地的加行有一定的障碍。

障碍三摩地正行的向内昏沉与向外种种分别掉举二者算一；

在这里昏沉和掉举这二者算为一个，是对正行的障碍。

入三摩地时，若生沉掉等需及时各自对治如理作行，但此时不如是作行者，即是障碍，若依对治已灭沉掉后复作对治则极扰动，故后二者是障碍三摩地辗转增上。如是彼懈怠等承许是五过失。

不作对治和复作对治这两个都是障碍。对禅定而言，上面所讲的懈怠、忘失教言、昏沉掉举、不作对治和复作对治，这五种都是过失。

一点也不作对治，以及即使心安住时还继续作对治，这两者都障碍三摩地辗转增上。因此，要远离这五种过失。

壬二、依止八断行之对治：

为断除懈怠，修欲勤信安，
即所依能依，及所因能果；
为除余四失，修念智思舍，
记言觉沉掉，伏行灭等流。

断除懈怠的四种对治是信、欲、正勤、轻安四者。成就轻安不生懈怠，轻安须以正勤成就，正勤须以对三摩地之欲成就，而产生欲者依于对三摩地的胜解信。

对我们来说，信心是非常重要的。要断除懈怠，必须要依靠信、欲、正勤、轻安四者。首先必须要有

轻安，轻安依靠正勤而成就，正勤依靠欲而成就，欲依靠信心而成就，它们之间有这样的关系。比如必须要有正勤才能成就身体轻安和心轻安，没有正勤则不能得到轻安，当然还需要欲和信。

故正勤的所依是寻求三摩地之欲，安住此欲者即是正勤，欲之因是信，正勤之果是轻安，故以这四种断除懈怠。如是，断除其余四过的对治依次是正念、正知、思、舍四者。以正念不忘教言境，以正知能及时觉知沉掉的产生，以思能提起断除沉掉的对治行，以舍于沉掉寂灭时不再对治而能心以自然平等而流。

以正念能断除忘失教言的过失。

庚四、宣说加行道暖顶位五根：

已种顺解脱，复修五增上，
谓欲行不忘，不散乱思择。

依于四神足心得堪能及已种顺解脱分善根后，以信根使依四谛取舍之欲自在而转，以精进根使实修加行自在而转，（此处，所谓自在而转，是在颂词中间出现，称为中之表明，当知对前后都应自在对应。）以念根使不忘境自在而转，以定根使心不散乱自在而转，以慧根使思择诸法自在而转。如是以五根能引清净功德。

在加行道，虽然还是凡夫人，但具足五根，每一根能起到这样的作用。麦彭仁波切在《大幻化网总说·光明藏论》，以及宗喀巴大师在《菩提道次第广论》当中都讲到，欲心一境⁹⁰很难以成就，因为如果心还没有得到轻安和自在，就很难专注或者安住⁹¹。

但在大圆满中所讲的资粮道和加行道，与显宗有少许差别，这些不共的特点在《大幻化网总说·光明

90 欲心一境：欲界中最细微的心。

91 《大幻化网总说·光明藏论》：“尽管空口言说自以为获得圣道的人倒是很多，可仅仅成就欲心一境的也是寥寥无几，在当今时代，如理成就密宗的微乎事业者也少之又少，这就来自于不具等持。”

藏论》当中也有明示。总之，此处所谓的根是获得自在的意思。

庚五（宣说加行道忍世第一法位五力）分二：

一、正说五力；二、加行道与根力对应而摄义。

辛一、正说五力：

五根是在加行道前面的两个分位现前的，五力是在后面的忍位和世间第一法位现前的。在五根的阶段，是可以被违品摧毁的，但到五力的阶段，就无法被违品摧毁了。

即损障名力，因果立次第。

信等五根的各自违品分别是无信、懈怠、忘失、散乱、愚痴或邪慧，能伏灭此五违品故，信等五者具力，不为彼等违品所陵杂，故说信力等。

五力不被违品摧毁，这是加行道的时候。

如是五力之中，前前是后后之因，后后是前前之果，即以信力生起精进力，以精进力生起不忘失的正念力，以正念力生起定力，以心住等持之力生起真实如实了知法性的慧力。

在五根之中是这样，在五力之中也是这样的，前前作为后后之因，后后作为前前之果。

辛二、加行道与根力对应而摄义：

顺抉择二二，在五根五力。

在五根五力之位安立顺抉择分四加行位之二二，其所指如何？应知暖顶二位具有五根，忍世第一法位具有五力。

庚六、宣说见道七觉支：

前面讲的是加行道时的五根和五力，现在讲到见

道了。

一般到了加行道时则不会堕入恶趣，按照《现观庄严论》的观点来说，是以非抉择灭的方式来断除转生恶趣之因的，因为他的相续当中还有恶趣的种子，但只是因缘不具足，而不会堕入恶趣⁹²。到了顶位则不会断善根，也不会对善法生起邪见⁹³。恶趣的根本因只有到见道时才能断除⁹⁴，在《入中论》当中讲到，如同小乘入于第八圣位时，是通过抉择灭的方式断除恶趣种子的⁹⁵。所以，得忍位以后不会堕入恶

92 《现观庄严论讲解》：“忍位虽然还属于凡夫地，但其境界已经远远胜过了资粮道和加行道的前两位。获得忍位之后，就有了不堕恶趣的把握……若把修行的违品比喻成木柴，那么加行道的发心就好像猛火，可以把障碍加行道的一切烦恼焚烧无余。当然，这种对治烦恼是粗分的，表现为令不堕三恶趣等，还达不到一地菩萨的程度。”

93 《现观庄严论讲解》：“所谓顶位，是指在防止以违品动摇善根方面已达到最顶层。以前我们讲过，产生邪见时就会摧毁相续中的善根，而当菩萨达到顶位之后，他所证悟的空性就可以保证善根不被邪见摧毁。”

94 《入中论·日光疏》：“在佛陀的经典与《阿毗达磨杂集论》等中皆如是说过，见道时已经灭尽了一切恶趣道之种子。以此为据，见道时不仅遣除遍计种子，且于俱生种子亦应遣除……以见道时获得了无漏的戒体，永无破损，灭尽了堕落恶趣之因，应该是从这方面讲述了菩萨于见道时具足‘灭彼恶趣道’之功德。（《入中论》颂词云：灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。”）”

95 《入中论》云：如第八圣此亦尔。

趣⁹⁶，这其中详细的密意我们应该会解释。

《释迦牟尼佛广传》中，从我等大师释迦牟尼佛因地时转生为嘉巴杰达和匝哦之女⁹⁷的故事来看，一般而言，还没有获得忍位之前，能够做到那样的行为是非常困难的。所以，从他们的行为等各方面来观察，好像应该已经得果了。但是如果得果了，又怎么会转生于恶趣当中呢？另外，如果说他们是以发愿力而转生的话，从故事情节来看，他们并不是以发愿而转生的。匝哦之女的母亲让他不要到南方去⁹⁸，他怒气冲冲，狠狠用脚踢母亲的头，以此果报，后来铁轮插入他的头上；还有嘉巴杰达⁹⁹在地狱里拉火马车，

96 《入中论·日光疏》：异生凡夫若以四种对治力而行真实忏悔不善业后，虽非断尽不善种子，但尔后纵遇缘时，亦定不感异熟果报，因为证得加行道顶位时无邪见、忍位时不堕恶趣故，虽非永断邪见种子及恶趣之因，但纵遇缘时亦定不起邪见及堕落恶趣。

97 《大圆满前行讲解》：世尊在因地转生为商主匝哦之女时，也是因为生起了自他相换的菩提心，立即脱离了恶趣的痛苦……世尊在因地转生为商主匝哦之女时，也是因为生起了自他相换的菩提心，立即脱离了恶趣的痛苦。

98 《大圆满前行讲解》：“匝哦之女的母亲不让他到大海去取宝，他执意要去，途中船只毁坏，漂到一个海岛上，天女多次劝告不要继续前往南方，否则会有灾难。”

99 《大圆满前行讲解》：“佛经记载：从前，我等大师释迦牟尼佛在因地时，转

也并不是他自己随心所欲去的。因此，我们将各种不同佛经的密意结合起来看，这些问题还是非常值得思考。

我们是否具足智慧，在遇到不同经典的观点或者诸如此类的难题时，能够善于抉择呢？平时学习五部大论，在字面上谁都会解释，这并不困难，但是仅仅字面上能作解释不一定是智者。所谓的智者，可以把各种不同经典的密意结合起来解释，尤其是能解释不共的大乘密要，这才是智者的行为。因此，有关这些问题，不同经典的意趣，以及上师们的窍诀是怎么说的，大家应该了知。我也不太懂，总之有关大乘经典中所抉择的大的乘轨是这样的。

觉支略有五，谓所依自性，

生于拉马车的地狱里。当时，他与同伴嘎玛热巴，一同拉地狱的马车。他们因身单力薄拉不动，遭到狱卒们用炽燃的兵器锤打、猛击，极其痛苦。这时他想：‘我俩拉马车也无法拉动，与其共同感受痛苦，还不如我独自承担，让同伴获得安乐。’于是便告诉狱卒：‘请将同伴的绳子拴在我脖子上，让我单独来拉马车。’狱卒愤怒地说：‘众生感受各自的业力，谁有办法改变？’说完用铁锤击打他的头。结果他以自己的善心力，顿时从地狱死去，生到天界。这就是佛陀利他的开端。”

出离并利益，及三无染支。

由因缘所依，自性义差别，

故轻安定舍，说为无染支。

七觉支者，即是念觉支、择法觉支、精进觉支、喜觉支、轻安觉支、定觉支、舍觉支七者。其中，择法智慧者，称为自性支，以见真实性的智慧是见道体性故，称为觉自性支；念者，是觉所依支，是一切功德依处故；

念是一切功德的根本。

第三精进者，能出离违品故，是觉出离支；第四喜者，是以彼等道所成就的功德故，称为觉利益支；其余轻安、定、舍三者，称为无染支。何故为无染支？由轻安是无染之基、定是无染所依、舍是无染自性故，轻安、定、舍称为无染支。

在见道，成为第一地菩萨的时候修七觉支。一

地菩萨有十二种百功德，比如一刹那间可以前往一百个刹土，显示一百个幻化身，成熟一百个众生，震动一百个世界等等。第二地菩萨也有增上的功德。

无垢光尊者也说过，有些修行人认为自己已经得到了大圆满第一步境界或第四步境界。但是法性现量境界必须从第一地菩萨开始对应，但如果一千二百个功德都没有，却说自己获得了这样的境界是不太合理的，其他的境界也必须与九种修道对应。

现在很多修行人说：“我现在到了大圆满第一步境界，第二步境界……”认为自己见到很多光芒和佛像等等，所以已经获得了这些境界。但实际上，是否真正具足上述这些功德呢？非常值得观察。

有些人可能是在说妄语，如果上师不太清醒，弟子又比较狡猾或狡诈的话，他会欺骗上师。有些人也许真正能见到一些光芒和圣相，但这只是因为他们的脉和明点不同而已。无垢光尊者也说了，有些根基不

同的人，最初的确能看见佛像，但即使看见佛像和明点，也并不是很高的境界，仅仅是他们的脉和明点不同。所以，凡是修行人必须要经过五道。

有些人说：“我见到一尊佛像，所以我现在获得了一地菩萨的果位或佛果”，我们千万不能以此就认为自己达到了某种境界，无垢光尊者也作过一些批评，麦彭仁波切在大圆满法《手中持佛》中也讲了同样的道理。当今正值浊世，很多人自己相续当中的烦恼跟凡夫人一模一样，然而却认为自己有很高的境界，实际上这完全是不精通经续窍诀的原因所致。因此，这些显宗和密宗的关要大家一定要了知。

有些上师对显密教典不太精通，弟子也比较迷惑，上师和弟子互相欺骗，还认为自己修得很不错的话，并没有很大的意义。因此，大家要经常观察自己，有没有前面所讲的资粮道或加行道的功德？在自己的相续当中是否有见道的功德？如果没有，那么

光是说我自己的境界如何如何，也同样没有很大的意义。

其实，在《入中论》当中，关于十地的内容也讲得比较详细。

庚七、宣说修道八圣道支：

分别及诲示，令他信有三，
对治障亦三，故道支成八。
表见戒远离，令他深信受，
对治本随惑，及自在障故。

正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，即是经中所说的八圣道支。其中，正见是对真实义能真实了知的自性亦即以见道现量见法性而后得的无垢智慧故，以产生定解对于意义能分别了知。

在见道位，真正已经现量见到了法性意义，获得了无垢智慧，这就是正见。《俱舍论》等论典当中讲到，见道是一刹那的，一刹那以后作为修道，有些说是十六刹那，也有些说是十五刹那¹⁰⁰，比如法类智、法忍智等。大乘的有些论典当中说，十六刹那只不过是各自反体有所不同，而并不是时间方面的差别¹⁰¹。

正思惟、正语二者是诲示他支，因为以自己如何通达的诸义而宣说的发心是正思惟，以此引发的语言是正语，彼亦具有无垢的真实。正语、正业、正命三者摄为令他信支，其义如何？以正语使他人了知正见

100 《俱舍论讲解》：“对于十六种刹那，有部宗也是承许的，但他们的观点并不一致，有一部分论师认为见谛是一刹那，有的论师认为见谛是四刹那，还有承认为八刹那的，大众部承认为十二刹那。关于见谛是多少的问题，不管中观、《现观庄严论》，还是《俱舍论》里面都比较复杂。《自释》里面说：一刹那的说法不太合理。其中也专门作了驳斥，世亲论师站在经部观点来讲，见谛应该是十六刹那，这是比较合理的。这一点在《自释》中专门引用佛经建立了自宗。”

101 《俱舍论讲解》：“他们认为，第十五刹那时，见道已经圆满了，第十六刹那时，并没有重新见到前所未见之真谛，因此安立在修道当中十六刹那当中，前十五刹那由于是以前未见过，而现在已经见到了真谛，所以叫见道；第十六刹那，按照小乘观点属于修道。这一点在前面也讲了，跟大乘有点不同，大乘的十六刹那全部摄于见道当中，而小乘的前十五刹那摄于见道、第十六刹那摄于修道。”

并生信解；

以正语让别人了知正见并生起定解，他人也知道这个人肯定是修道者。

正业是不作任何不善业，以法性力获得圣者欢喜之戒，

正业是纵遇命难也不会造作任何罪业，以法性力获得圣者欢喜之无漏戒，在梦中也远离一切不清净的犯戒现象。除了佛教所讲的内容以外，他身语意所做的一切根本不会有违越之事。

以此持戒清净使他人了知并生信解；正命承许是诸圣者一切时中远离谄曲等颠倒邪命，以此少欲知足使他人了知并生信解。

《宝鬘论》等有关论典当中宣讲了五种邪命，当然邪命不一定只有五种，除此之外还有很多邪行。

总之，凡是与佛法不相合的维持生活的方法都叫做邪命。

正精进、正念、正定三者摄为对治障支，其义如何？以正精进断除修道的诸根本烦恼；以正念断除昏沉、掉举等随烦恼，于寂止等诸因以念住故；以正定能对治于殊胜功德自在的违品，安住禅定后能引发神通等功德故。故八圣道支者，即是彼正见等八相。

第 15 课

己二、彼等分三种修治差别：

下面从三个方面来宣讲三十七道品——凡夫阶位，菩萨阶位，无学地。

有倒顺无倒，无倒有倒随，
无倒无倒随，是修治差别。

一切道可摄为三种修治差别，即：以资粮道与加行道修习四念住等道者，以闻思智慧能随顺法界真如衡量故，是顺无倒，而将相似无我总相计为无我自相故，也是有倒，如是安立为有倒顺无倒位。

为什么说是有倒顺无倒呢？因为还没有如理如实真正证悟法性，只是相似地证悟了，因此在资粮道和

加行道时称为有倒顺无倒位。

大圆满当中的有些认识或证悟，虽然并没有真正证悟，但是与之相同的证悟境界应该是有的。以前有一位桑岗卓巴瓦大师说：“法界是可以现量见到的，但也是以有法的方式见到。”一般来说，以总相的方式对法界有一些了解是资粮道，有体会是加行道，现量证悟安立为见道。所以，如果说“凡夫地现量见到法界”，是有相违之处的。

以前嘎多堪布尼达说，加行道也有现量见到的情况，但有些人不承认这个说法，认为是不合理的。其实他们所讲的，如果按照显宗的比量来推理的确不成立，但是在密宗当中加行道的时候，应该有直接现量见到法界明分的情况，也可以说是现量见到。当然，这是密宗的一种特殊说法。

比如有些胆小的人怀里出现毒蛇，实际上在他的显现当中应该是现量见到的。以前龙猛菩萨要求他

的一个弟子在自己头上观修牛角，经过很长时间的修行，他感觉自己头上真的长出了牛角，很多人也现量看见他头上生长着角，并且在与他接触的时候也能感受到。后来他想出洞到龙猛菩萨面前请示，但因为牛角非常长，没办法出来。于是请其他人捎口信说：本来想去龙猛菩萨面前拜见，但是现在修成这个样子，该怎么办？龙猛菩萨指示他观想牛角不存在，最后通过观修，牛角又消失了。之后他亲自到上师身边去的时候，龙猛菩萨说：“我们所谓的串习就是这样的，我是为了观察你的毅力和精进才让你这样观修的，因此你以后要精进地修持。”

所以，显现有空色的显现和世俗中习气的显现两种，清净习气的显现和不清净习气的显现都有，故而现见清净法界明分的情况是存在的。尤其是修无上大圆满的一些修行人，如果真正修自然觉性，再加上自己经常闻思，那么通过闻思的智慧，首先能生起一种体会。以前仁达瓦大师在《入中论释》的后文中这样

讲过：“即使诸佛菩萨在我面前现前，我的智慧也不会动摇。”意思就是说，即便成千上万个智者来到面前，他自己的智慧也不会转变，会生起这样的境界，这也是一种闻思的智慧。实际上，在我们无上大圆满中，真正依靠上师的加持认识心性以后，再继续修持的话，这是一种体验的证悟，不仅有闻思的体验，而且有修行的体验。当然，在这里并不是讲大圆满，但是大家应该了解。

按照显宗的观点，在资粮道和加行道时是有倒顺无倒的境界。

在见道与修道位，虽有颠倒障碍随逐，然由智慧已现量见无我法界自相对治颠倒故，

在见道位，一百一十二个见断虽然已经断了，但是还有修断，修道九地也要断除自地的所断。此时还是有一些颠倒的障碍，但是因为以智慧现量见到无我

的相，所以会断除颠倒的执著。

就像初一到十五的月亮一样，从一地到十地之间的境界也越来越增上。这也是龙猛菩萨在《赞法界颂》里面所说的：初一虽然见到月亮的一部分，但是还没有完整圆满，到了十五号才能见到整个圆月。同样的道理，最初见道的时候虽然现见了法界，但之后现见的境界会有越来越明显、圆满、完整的差别。

安立为无倒有倒随位。修道究竟无学道者，此时已无倒圆满见真如法界的自性并障垢习气亦彻底断尽故，安立为无倒无倒随位。

到了佛位，由入于金刚喻定彻底断尽所有修断最细微的障碍，所以叫做无倒无倒随位。也就是说，在无间道获得了灭尽智慧，灭尽智慧是佛地的智慧，此时再没有什么习气和障碍了，断证功德已经圆满。所以，是不随颠倒的真实智慧。

己三、菩萨道之差别：

菩萨所修习，由所缘作意，
证得殊胜故，与二乘差别。

诸菩萨所修习的正念等道由三种殊胜超胜声闻独觉。

诸菩萨所修习的正念等道，具有与声闻不同的三种殊胜。

何等三种？所缘者，菩萨以周遍自他相续所摄的一切法为所缘后见二无我的自性，因而广大，声闻独觉主要缘自相续之法后仅见人无我，因而狭小。

声闻缘觉所见到的法并不是如此广大的，菩萨所缘的法是自他相续所摄的一切法，并且见到二无我的自性，所以所缘极为广大。

作意者，声闻独觉以无常等行相作意，菩萨远离常与无常等一切增益损减而以无缘方式作意。

比如四念住，声闻缘觉以身体是不净的、受是痛苦的、心是无常的、法是无我的方式来修持。但菩萨是对四念住所摄的一切法全部远离了常和无常的增益损减，于大空性中安住而作意，所以在作意方面也有很大的差别。麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中，抉择法无我的时候宣讲了四念住。

得果也以声闻独觉只为了能速离不净身等而获得小乘涅槃，诸菩萨则不为离与不离身等二者，是为求得无住涅槃而修道。是故彼菩萨的修行如是超胜。

如果是声闻缘觉，他们把身体观为不净等，对轮回生起厌离心，而后获得预流果、一来果、无来果和阿罗汉果位。获得阿罗汉果位时入于灭尽定，五蕴全部消于法界，最后整个身、受、心所摄的一切法全

部灭尽，小乘是这样承认的。而菩萨乘则认为，按照《白莲花经》当中所讲，阿罗汉安住于灭尽定，之后诸佛如来心间发光，劝请其出定，入于大乘后再重新学道，最终圆满大乘的所有功德。他出定以后才知道，以前自己趣入声闻道不是最究竟的，于是从小资粮道开始入于大乘¹⁰²。此时，以前的烦恼障全部断除了，但是十种所知障从那个时候才开始断除。

对于宗喀巴大师的观点，后来他的一些大弟子在解释的时候说，所知障从八地开始断，不清净七地没有断所知障的现象。达仓罗匝瓦对宗喀巴大师的观点发出了十八种太过，他说：如果不清净七地不断除所知障是不合理的。比如一个阿罗汉，入于大乘后得地了，他的烦恼障早就已经断完了，而所知障要从八

102 《定解宝灯论讲解》：“阿罗汉入定一万劫后，十方诸佛心间发光融入阿罗汉，以弹指方式使其出定，并对他说：‘你虽已超越轮回、获得涅槃，但此涅槃并非究竟，故为寻求真实解脱，应入于大乘精进修持。’于是阿罗汉起定入于大乘。有关阿罗汉入于大乘的说法，宁玛巴认为，阿罗汉已灭除烦恼，出定后，从小资粮道始入大乘发菩提心、积累资粮，之后从一地到十地如理如法地修持。有个别教派说是从大资粮道始入，有说是从一地，还有说从七地开始入于大乘，各种说法不可胜数。”

地开始断，那从一地到七地之间就没有什么障碍可断了，有这种过失。因此，萨迦派的达仓罗匝瓦对宗喀巴大师发了这样的太过。我们自宗认为，从一地乃至十地之间，断所知障的现象都是存在的。

辩中边论颂辨对治品第四释竟

辨修分位品第五

戊二（道之分位）分二：一、安立九位；二、安立三位。

己一（安立九位）分二：一、正说；二、异门。

庚一、正说：

所说修对治，分位有十八，
谓因入行果，作无作殊胜，
上无上……

宣说道之分位有九种，因位，即安住种性者；

首先是住于种性的补特伽罗，也就是说具有如来藏的众生，按照《宝性论》和十种如来藏经的观点所说，每一个众生都具足如来藏的本性。《经庄严论》等有些论典当中，虽然宣说过个别众生有断种性的情况，但是有些上师后来也解释说，《经庄严论》的密意是指距离获得佛果非常遥远，实际上不可能存在不能成佛、没有种性的众生。

所以第一个，种性位是安住于种性的补特伽罗。一般来说，有种性成熟和种性不成熟两种。真正成熟种性的相，是智慧、禅定、信心这些都得以成熟，就说明是成熟种性的补特伽罗；如果具足成熟种性的四种障碍，则还没有成熟种性。一般来说，资粮道的时候才开始成熟种性。

入位，即三乘各各的已发心位；

三乘入道都以发心为界限。比如清静戒律、闻思修行、依止善知识，这是小乘安立的所谓声闻乘的入道者。大乘入道者，即是按照《宝鬘论》当中所说的，在相续中生起了真实的慈悲心和菩提心，这是入大乘道的标志。

就像《入中论》所讲到的那样，相续中自然而然对众生生起真正无伪的菩提心，对一切诸法空性无我生起定解的话，可以叫大乘的入道者。按照《善解密意疏》的观点而言，这些也是分开安立的，有些是资粮道时现前的，有些是见道时现前的，这样宣说也是比较合理的¹⁰³。

《入菩萨行论》当中说，何时真正生起菩提心，那么不仅自己的名称变成了“菩萨”，从意义上来

103 《入行论讲解》：“世俗菩提心，只要对大乘有信心，即使是凡夫人，也能够生得起来。它不像胜义菩提心那样，只是在圣者相续中才有，只有证得一地菩萨以上才能获得，《入中论》中说：只有一地菩萨以上，才得名为胜义菩提心的佛子。”

说，也已成为人天众生的顶礼对境¹⁰⁴。所以，从小资粮道开始，就可以安立为大乘菩提的入道者¹⁰⁵。

所谓加行，即从发菩提心至未得见道初地之间的分位；所谓果，即始得初地果位；所谓有所作位，即修道二至七地的分位；所谓无所作位，即无勤作或无学的第八地；

八地无所作位，不用勤作，就像河水中的物体自然而然会被水冲走一样。因此，八地菩萨对学道不用勤作。

所谓殊胜位，即具有四无碍解及神通等殊胜功德的第九地；如有上位，即有学道中的最上位——第

104 《入行论》：“生死狱系苦有情，倘若生起菩提心，即刻得名诸佛子，世间人天应礼敬。”

105 《入行论讲解》：“一旦相续中生起了菩提心，从那个时候开始，就像《金刚经》中讲的那样，这个身体就像佛塔一样成了众生的应供处，与堪为礼敬的佛身没有差别。为什么呢？因为如果真正生起了无伪的菩提心，则说明已经步入了小资粮道，按照无垢光尊者《大圆满心性休息》中的观点，从小资粮道开始，就算真正入了大乘道。正如昨天所讲，我们现在的智慧还不能超越声闻缘觉，但我们的种性从小资粮道开始已经胜过了小乘行人及一般的凡夫。”

十地，无上位，即无学道佛地。如有九种相。

在十地菩萨位，入金刚喻定遣除一切罪障，获得无上圆满的果位。

关于金刚喻定，到底是属于有学道还是无学道所摄，有很多辩论。有些人说它只是一刹那，有些人说有相续。宁玛巴、萨迦派、嘎单派的高僧大德们也有很多不同的说法。但无论如何，金刚喻定什么时候在相续当中生起，这时会断除所有的障碍。对于这样的智慧，麦彭仁波切在有些《般若经》的注疏里面也有宣说。

庚二、异门：

……解行，入出离记说，

灌顶及证得，胜利成所作。

上述之外的其他异门：以上述种性、入、加行

三位所摄的安住资粮道与加行道者，是所谓的胜解行位，直接证入出世间道，是极喜地，二至七地之间以勤作方式从所断中出离，在第八地获得授记，

即便再钝根，八地的时候一定会得到“将来你如何如何成佛”的授记。我等大师释迦牟尼佛也是在成为八地菩萨的时候，获得了燃灯佛的直接授记，以及很多佛的间接授记。这些内容在麦彭仁波切所著的《释迦牟尼佛广传·白莲花论》中都有宣说，希望你们还是要看一看。

在第九地以四无碍解对所化说法，在第十地以大光明灌顶，

十地获得大光明灌顶以后马上获得佛果。关于大光明灌顶，在《入中论自释》当中也引用了教证进行说明，如来的心间发出无量的光，光中有无量的佛陀，全部融入他的心间，这个时候，现前佛果的一切

功德。

在佛地分为证得法身、具大利报身、成办所化义事业之化身三种，如是复说九种分位。

三身是法身、报身、化身，在显宗当中是以反体方面来分的；在密宗当中分别是十一地、十二地、十三地，也即普光地、莲花地等¹⁰⁶。大圆满的有些续部当中，还有十六金刚持地等¹⁰⁷分类，但都是从不同反体而分的，实际上不用单独安立为其他位。所以，从三身的反体来讲对应最后三地。

己二、安立三位：

应知法界中，略有三分位，
不净净不净，清净随所应。

106 按无垢光尊者所说，康巴派认为化身即是普光地，报身即是莲花地，法身即是字轮大会地。按敏朗仁波切索巴派的观点对应，法身即是普光地，报身即是莲花地，化身即是字轮大会地。

107 十四大乐地、十五无上智慧地、十六金刚持地。

依前诸位中，所有差别相，
随所应建立，诸补特伽罗。

安住法界的补特伽罗有三种分位，即以障垢不净的凡夫位、障垢未一切清净而部分清净的圣者菩萨位以及极清净的佛位。以上三位是从现相角度在名言中随其所应而安立的。

也就是说，三种分位是从不清净、清净和非常清净三个方面安立的。

承许上述两类九位随其所应安立为三种补特伽罗或三位，

上面有两类九种，用三个分位来安立，也可以从三个方面来解释。

即：因、入、加行、于胜解行位安住者，是不净凡夫位；果、有所作、无所作、殊胜、有上五位与证

入、出离、授记、辨说、灌顶五位，安住此十位者，以菩萨地所摄，是净不净位；其余无上位与证得、胜利、成所作四者，以无学道佛地所摄，是极清净位。

颂词中所谓“无作”，世亲释中解释为住无学，“上”则解释为超声闻等已入菩萨地。坚慧论师再将无学解释为佛地，将“超声闻等已入菩萨地”解释为“相比于声闻等，已圆满见二我空性故，已入大乘圣者菩萨一至十地”。

主要是依照安慧和世亲论师的注疏来作解释的。所以，对“无作”和“上”的解释方法有所不同。

坚慧论师，也叫安慧论师，前世是一只鸽子。转生后，在他很小的时候便说：“我要到我上师那里去，在印度中央有世亲论师，他是我的上师。”之后他跟随世亲论师学习，最后获得了超胜的智慧，这就是坚慧论师¹⁰⁸。坚慧论师对颂词中所谓“无作”是这样解

108 《世亲论师传》：“世亲尊者当年在巴嘎布哈地方用大铁盆装满芝麻、自己

释的。

按其观点，“无上”也对应佛地，“上”没有解释为第十地，却解释为一至十地，这样解释“无作”与“上”，对第八地与第十地未作单独宣说，无作与无上有意义重复之过，前后两类九位不能依次对应，以及入菩萨十地也与诸位有意义重复等，稍有不合理处。因此，世亲注释中的“住无学”实际唯一指于道远离有学的功用，

意思是说，安慧论师的解释方法有一点点不合理之处。

不是指佛地，“超声闻等已入菩萨十地”意为：成为非但声缘等亦为有学菩萨九地之上，入于第十

坐于其中诵念诸多显密经典时，有只鸽子常在近旁聆听其音。鸽子死后，转生于边地扎玛地方一平民种姓家中。刚一出生他就问家人：‘我的上师住在哪里？’父亲惊诧不已地反问他：‘你的上师是谁？’他则回答说：‘世亲论师。’父亲便向前往印度中央之商人打探，终得世亲论师之住址。待孩子稍稍长大一点后，即将其送至世亲阿阇黎前。世亲从元音字母开始，一直到所有共同学问都传授给了他。”

地，这样不仅意义无违且前后九位次第相应以及所有前后之义都不致于错乱，具有善说的关要故。这样解释仅是我个人所说，其他论中一直未见如是，故对此，智者应再观察。

麦彭仁波切说：“我的这种解释方法，在其他的论典当中没有见过，但这样解释是否合理也不清楚，希望你们观察。”（法王对身边的人说：你们去观察观察。）麦彭仁波切的意思是：“如果合理的话，应该这样承认，不合理的话，不接受也可以。”

辩中边论颂辨修分位品第五释竟

第 16 课

辨得果品第六

丁三（彼道之果）分二：一、总说五果；二、从道的角度别说果。

戊一、总说五果：

器说为异熟，力是彼增上，
爱乐增长净，如次即五果。

道之一切果统摄为五种，行善之果，生生世世都获得善法之器的所依，是说异熟果，

比如我们今生乃至生生世世行持善法，成为佛法的善法之器，不管是变成人还是天人，都成为行持佛

法的法器，自己也愿意行持佛法，这叫做异熟果。

即获得已成善法器、远离八无暇的暇满人身宝及自心趋入善法者，是产生诸善法之门或如器，彼是往昔行善的异熟果；由已成法器对行善具力，是增上果；

所谓的增上果，是指我们现在乃至任何时候行持善法，都有强大的力量。

内心欲数数积累善根，是等流果；由往昔善根串习的坚固力使先无善根在今生辗转而增长，是士用果；

士用果是由前世的串习力，使今生的善根辗转增上。比如我们行持善法的时候，善根没有被嗔恨心和不作回向等违缘摧毁，越来越增上。

违品清净，是离系果。如是所说即是道之果，彼

亦由前前引生后后依次而说。

上面所讲的五种果，异熟果、等流果、增上果、士用果、离系果是按照次第而说的。

戊二、从道的角度别说果：

复略说余果，后后初数习，
究竟顺障灭，离胜上无上。

后后果者，譬如依种性可产生发大心等，故前前为因后后是果。最初果者，即是见道，出世间法最初证得故。

首先具足如来藏种性，然后发菩提心，后来获得了见道的果位，在这里称为最初果。

数习果者，即是见之彼者数数串习的修行。究竟果者，即是修行究竟的无学道。如是胜解行位之道与

出世间三道，此四者中摄尽道的一切果。

前面的胜解行道是世间道，出世间道是见道、修道、无学道。这四者涵盖了一切道果。

彼亦，后后果称为随顺果，与前前因随顺或顺于真如故；见道者称为违品果，是见道所断诸烦恼的违品故；

因为断除见道的一切违品故，所以叫做违品果。

数习与究竟二者称为离系果，远离各地所断障碍故。复次，获得神通等殊胜功德称为殊胜果；

一般有学道的时候虽然也有五眼六通，但最究竟的在佛的果位时才有。六通：天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通、漏尽通。五眼：肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼，这样的五眼六通叫做殊胜果。

菩萨地称为有上果，成为彼声缘之上故；佛地称

为无上果。

从一地到十地叫有上果，因为已经超越了声闻和缘觉。佛地叫无上果。

如是所说是上述“成法器”等种类之外的果之异门。以前后所说的彼等果之异门摄尽道的一切果，是作一般总说，三乘之果若作广分则有无量。

菩萨和佛果所摄的道果，如果略说可以这样归摄，如果再广说，则无量无边。因此，这里只是对道和果作了简单的总说。小乘有预流向、预流果、一来向、一来果、无来向、无来果、阿罗汉向、阿罗汉果，如此一来，又可以分很多圣者的果，但是这些在此处没有广说。如果想了知广说的内容，可以参阅《俱舍论》和《现观庄严论》。

辨无上品第七

丙二（宣说不共大乘道相）分二：一、略说；二、广说。

丁一、略说：

总由三无上，说为无上乘，
谓正行所缘，及修证无上。

总由三种无上义故，宣说大乘为无上乘。三种无上义是正行无上、所缘无上及修证无上。

由三种无上义故，大乘胜过小乘。

丁二（广说）分三：一、正行无上；二、所缘无上；三、修证无上。

戊一（正行无上）分二：一、略说；二、广说。

己一、略说：

正行有六种，谓最胜作意，
随法离二边，差别无差别。

正行无上有六种，彼亦，所修者是彼等六波罗蜜多或十波罗蜜多。何等为六种正行？即是最胜正行、作意正行、随法正行、离二边正行、差别正行与无差别正行。

正行无上总共有六种。

己二（广说（依略说次第））分五：一、最胜正行；二、作意正行；三、随法正行；四、离二边正行；五、差别正行与无差别正行。

庚一（最胜正行）分二：一、十二最胜正行；二、所修十度。

辛一、十二最胜正行：

最胜有十二，谓广大长时，

依处及无尽，无间无难性，
自在摄受起，得等流究竟。

彼亦，菩萨道入波罗蜜多而正行者，即以最胜正行等超胜声闻道。所谓最胜正行，其相如何？即是十二种正行。何等十二？广大最胜者，即不求世间圆满而趣入出世间广大功德。长时最胜者，即于三大阿僧祇劫长时熏习精进。依处或所为最胜者，即为无量无边一切有情而修行。无尽最胜者，即回向无上正等菩提故，无余涅槃时亦善根无尽。无间最胜者，即已得自他平等胜解故，令善根相续无间而圆满。无难最胜者，即以随喜等善巧能圆满布施等。自在最胜者，即以虚空藏等三摩地之力令所修布施等随欲圆满。摄受最胜者，即以无分别智摄受布施等。依于上述八种最胜以深广的方式修习般若，即是超胜的最胜正行。具有如是不共的彼等正行，若以地道划分而言，则有发起最胜者，即于资粮道及加行道时对空性的法忍有

能辗转增上；至得最胜者，即初地有始得出世间道；等流最胜者，即二至九地之间六波罗蜜多的等流渐次出生；究竟最胜者，承许于第十地菩萨学道究竟及第十一善逝地成就如来。

辛二（所修十度）分二：一、略说；二、广说。

壬一、略说：

由斯说十度，名波罗蜜多。

由具有上述十二种相故，是最胜之义，故承许为十波罗蜜多，此岸非是最胜、今超越劣地故，宣说名为波罗蜜多。

这是大乘不共的十二种殊胜正行法。一般来说，《辩中边论》文字上不是很难理解，但是意义上分类比较广。因为这里对大乘基道果方面很多法的特点讲得非常清楚，所以这部论典的内容非常广大。我希望

具有智慧的所有堪布们，应该认真地给道友们辅导。

《辨法法性论》和《辩中边论》非常重要，大家应当认真地闻思，所有的四众弟子都要思维它的本意，了达大乘的不共密意。

第 17 课

壬二（广说）分二：一、十度体性；二、十度作用。

下面讲十波罗蜜多的体性和作用。

癸一、十度体性：

十波罗蜜多，谓施戒安忍，
精进定般若，方便愿力智。

何等为十种波罗蜜多？于身财善根不耽著之布施，于取舍处如理行持而不违越之持戒，不为嗔等违品胜伏而相续不动之安忍，于善法勇悍且数数行持之精进，系心一缘而不动之禅定，拣择诸法之般若，于

自他广大利益能顺利成办之方便，于善根资粮猛利不间断而摄受之愿，善根无空耗且能胜伏违品之力，大乘密意究竟之义按如何安立通达之智，此等是十波罗蜜多。

以上是十波罗蜜多。这个比较容易理解，所以没有必要在这里作解释。一般来说，大家都有这方面的基础，应该能够懂得。

癸二、十度作用：

饶益不害受，增德能入脱，
无尽常起定，受用成熟他。

彼等十波罗蜜多之作用者，以布施能满足并摄受有情；以持戒不损害有情，即断除对他损害及其根本；以安忍他人损害时于彼忍受；以精进增长功德；以静虑发起神通及神变等，能引导有情令入正法；以

般若宣说妙法故，能令他解脱；以回向等方便能令善根无尽；以愿能摄受殊胜之身，以彼身恒时趣入施等；以力能胜伏违品令善根决定转向菩提；以智于布施等大乘道能自己无误受用且以此成熟其他有情。

大乘的修法全部包括在十波罗蜜多当中。

庚二（作意正行）分二：一、略说以三慧作意；二、广分以十法行之方式作意。

辛一（略说以三慧作意）分二：一、正说；二、其作用。

壬一、正说：

菩萨以三慧，恒思惟大乘，
如所施设法，名作意正行。

菩萨对何法作意思惟呢？即大乘中如所施设的彼等诸法。

我们经常所讲的十二部经，有些是契经（即长行），有些是重颂等，称为十二部经。

彼亦，大乘的契经与应颂等中对于诸法安立或施設者，即是三解脱门、十波罗蜜多、十地、五道、总持及三摩地等，经中宣说了诸多深广之法，

从因、体、果三个方面来抉择，全部是空性的，因此叫三解脱门。按照《入中论》当中所说，从极喜地到法云地之间有十地。总持是不忘陀罗尼。对任何一个法根本不会有散乱即是三摩地，三摩地是梵语。

经中宣说了诸多甚深广大之法。

按所说如是无误作意。如何作意？当知于大乘诸多深广法义，诸菩萨恒时以闻思修所成三慧作意。

这样的法，首先在没有善知识的情况下，根本无法获得听闻。实际上，贤劫千佛都是依靠善知识的教

言而成就的，有关经典当中在这方面也进行了阐述。总而言之，没有上师则不可能有闻，没有闻便不可能有思，没有思就不可能有修。所以，于大乘法应当以闻思修所成三慧作意。

听闻之后一定要思维，没有思维则不可能修持。经过反反复复的思维，自己遣除一切怀疑之后，应该精进修持。

壬二、其作用：

此增长善界，入义及事成。

如是大乘之义，以闻所成慧作意，种性或界的功德将会得以增长；

也就是说，这样的大乘之义，以闻所成慧作意，如来藏的功德会越来越得以增长，越来越认识到它的本性。

以思所成慧于彼义观察而入于法义；以修所成慧作意者，圆满成办大乘道所求的一切诸义，即入于大乘道渐次成就究竟之果。

辛二（广分以十法行之方式作意）分二：一、略说；二、广说。

壬一、略说：

此助伴应知，即十种法行。

应知对大乘法作意广分有十种法行。

下面讲的十种法行即是大乘菩萨的作意，这是非常重要的。我们经常所说的“修法”就是要行持十种法行，通过十种法行的方式对大乘法作意。那什么是十种法行呢？下面广说。

壬二（广说）分二：一、十法行之体相与利益；

二、别说行持大乘法之利益。

癸一、十法行之体相与利益：

谓书写供养，施他听披读，
受持正开演，讽诵及思修，
行十法行者，获福聚无量。

圣法的一切修行或行为之相可摄于上述十种法行之中。何等十法行？即书写大小乘所摄的一切圣教典，

比如无论是显宗或密宗经典里面的文字，我们自己书写、打字或者印刷——现在复印、油印等各种各样的印刷方式很多，实际上，这样做的功德非常大，我们不用很费力，在短时间内就可以快速地把佛经印出来。

有些人说，现在油印出来的这些文字，再过一百年就会字迹模糊难辨。但尽管如此，如果依靠现在的

方便方法，把佛陀的教言印刷出来，功德也非常大。我们将近三、四十年前油印的书籍，现在还显得比较清晰。有些人说，一百年以后这些根本不能显现出来了，但最终会怎么样，也不好说。

通过电脑打字也是一种方便法，这样做功德是不可思议的，我认为虽然没有真正手写，但打字也相当于手写。还有在石头上刻字，索顿管家他们准备在紫青山沟刻观音心咒，有人谣传他们用了一亿人民币，但是索顿管家说只用了三万人民币。前一段时间慈诚罗珠也随喜了，后来他们说还要还给慈诚罗珠三万块钱，慈诚罗珠说：“你们回向就可以了。在这件事情上扯来扯去，都是世间八法，有什么用啊？如果是这样，我一分钱也不给你们了。”索顿听了之后特别伤心，特别失落。现在刻石头的架子很大，但上面只刻了几块石头。在石头上刻字，基本上和书写没有什么差别。

其实，如果要在石头上刻字，刻六字真言很好，六字真言只有六个字。以前华智仁波切也讲过，有些人说可以把《大藏经》和论著刻在石头上，但华智仁波切说：“我不太放心。”因为在书写《大藏经》的文字时，漏掉的字都非常多。像德格印经院《大藏经》的校对者是慈诚仁钦，他是非常有名的智者，他们经过反反复复的校对以后，仍然会出现错行或掉字的现象，更何况刻在石头上呢？如果刻在石头上，除了刻石头的人以外，别人根本发现不了错字和漏字。因此，华智仁波切说：“我要刻石头的话，还是喜欢刻六字真言，在石头上刻六字真言这六个字的功德非常大。”索顿的贡献也是不可思议的，应该值得随喜，这个也属于书写。

我们自己书写或者赠送别人法本，或者助印经书都有很大的功德。现在人们经常出版各种各样散乱的书，这种散乱的书是用来赚钱的，邪见是无边无际的，如果对这些一一破斥的话，也没有很大的必要。

但我们还是应该尽量书写经论，即便有些人也用来赚钱，但不管怎么样，书写《入菩萨行论》和《普贤行愿品》有很大的功德。这是书写的功德。

供养圣法与说圣法者，

对法作供养；对法会供养，比如开法会时作供养；或者对说法的上师作供养。

《俱舍论》里面说，说法者虽然不是圣者，但是对他作供养的功德非常大。当然，对圣者供养功德不可思议，然而说法者虽然不是圣者，对他作供养也有很大的功德。《俱舍论》当中还说，父亲母亲虽然不是圣者，但如果对他们作供养，给他们一点好的饮食衣饰，也有很大的功德。

另外，帮助可怜的病人，尤其是经常照顾长期生病的这些人，为他端屎倒尿，与供养圣者没有什么差别，这种功德也非常大。

还有，对最后有者作供养功德也是不可思议的（法王背《俱舍论》里的颂词：“虽非圣者然而于，父母病人说法者，最后有者之菩萨，供养功德无有量。”），最后有者再不会转生于轮回。按照小乘宗的说法，我等大师释迦牟尼佛成为悉达多太子的时候并不是圣者，然而大乘经典则说释迦牟尼佛早已成就了如来果位。

总之，我们应该对说法上师等作供养。

为说法及法布施，以耳根谛听法句，

听法是十种法行之一，也有很大的功德。为了听法，仅仅听到木椎或者海螺的声音，功德都无量无边，那如果真正到了经堂里面去听的话，这个功德就更不用说了。有关经典当中说，听法具有能从恶趣中获得解脱等诸多功德。

因此，真正的善知识在宣讲佛法的时候，大家以难得和渴望之心谛听非常重要。以人间而言，最初有

发心，中间一心一意地专注，最后作回向，虽然很难做到全部听懂，但是无论自己能听懂多少都有无量的功德。

甚至一般的鸽子或蚂蚁，它们如果听到法音也有很大的功德。在世亲论师的传记中说，以前世亲论师每天在装满芝麻的大盆里，背诵九十九万部般若的时候，房子上面有一只鸽子，鸽子死后转生为人，成为了超越世亲论师并精通《俱舍论》的安慧论师。

鸽子是很吉祥的鸟，如今在国际上把鸽子称为和平鸽。每次联合国开和平会议的时候会放很多鸽子，并要求他们不能杀鸽子，有这样的规定。1990年到尼泊尔时，那里有一座香根大佛塔，前面有成千上万的鸽子。因为鸽子非常多的缘故，所以从迦叶佛到现在，佛法一直没有衰败，如今迦叶佛所加持的佛塔也还在。而且鸽子的心很稳固，与其它的飞禽不同，其它飞禽今天上去，明天下去，但是鸽子对自己的住处

有比较稳固的心。其它的小鸟雀等飞禽有一些不如法的行为，经常害小虫等其他众生，并且有损害之心，但是鸽子一般来说不损害其它众生。

我以前传法的时候，很多鸽子特别听话，我们从念发心开始，这些鸽子就一直聚精会神地在那里听着，丝毫也不会动身。等一会儿念“索南德意”回向文的时候，它们就飞回去了，这样的情形不是一天两天，你们可能每次也看得到。

一般来说，鸽子的心甚至超越了有些人类，它们基本上不损害众生，而选择吃一些清净的食物。其它的飞禽天天吃小虫，鸽子除了吃人给的食物以外，根本不会损害众生，鸽子的性情非常善良，如果人没有给它食物，它自己到外面吃一些小石子就足够了，所以它还有知足少欲之心。

按以前很多上师的说法，有些上师的弟子也是由鸽子转成人身的。有一位伏藏大师根桑尼玛说：达维

秋色上师前世是一只鸽子转世而来的，也是他的一个大弟子。

按照藏族的说法，我应该是属鸽子的。一些汉族人认为公鸡是我的属相，但相比之下，我自己认为还是鸽子最好，但愿不要转生为公鸡，因为公鸡天天吃虫，而鸽子像好人一样——如果某个人今天高兴，明天不高兴，这是坏人的行为，但是鸽子不会这样。就像鸽子的听闻方式一样，人也应该依靠这种心来听受佛法，无论听受多少佛法，获得人身都有很大的功德。这是讲听闻。

披读教典，

比如自己每天念诵《金刚经》等，念诵也具有很大的功德，哪怕其他什么生起次第和圆满次第都没有，仅仅能念诵也是非常好的。我也要求很多人念诵《系解脱》，这是即便观想不来也能成佛唯一的方

便法。

心中受持能诠句，

比如自己能背诵大小乘的能诠句即是受持。

为他开演句义，

开演句义是为他人宣讲。为别人宣说佛法的功德也非常大，一个人在寂静的地方禅修九年，不如传一次法的功德大。虽然从第一地开始，才称得上是真正的转法轮，但是一般来说，上师也应该以清净心对弟子宣讲佛法。

有些人认为光是在手上用转经轮，这也是转法轮，也可能是吧！总之，自己禅修九年，不如转一次法轮的功德大。

心中讽诵已背文句，

再再念诵即是讽诵。

心中思惟法义，以如理一心修习。

对于自己所懂得的法义继续思维。

如是十种之中含摄一切有关圣法的修行，故说十法行。行持十法行中的任何一种都能获得无量福聚，以圣法是出生一切利乐的源泉并是超出三有世间的正道故，与彼相关的一切作业都具极大意义，因此乃至书写听闻一偈，功德亦胜一切世间善根。其广赞者，如佛于诸经中所说。

癸二、别说行持大乘法之利益：

胜故无尽故，由摄他不息。

何故佛在经中唯一特赞大乘的十法行？于大乘法书写等的大乘十法行是超胜小乘的十法行。何以故？

以大乘道超胜声闻道故，以及获得无余大涅槃时具有身智等无尽功德的不可思议之果故，宣说如是道果之法也成超胜，由此对彼书写等的利益也如是超胜。此义如是：声闻道仅是求自利的修行，大乘道是以利他为主的修行，并且其果利生事业乃至众生界存在之间不息灭而相续不断转入故。

这里讲了大乘的一些功德，以及以十种法行作意大乘法具有功德的原因。

第 18 课

庚三（随法正行）分二：一、略说；二、广说。

辛一、略说：

随法行二种，谓诸无散乱，

无颠倒转变，诸菩萨应知。

**什么是随法正行？以寂止除所缘义外无散乱以及
以胜观无颠倒见诸法的自性者，称为随法正行，**

什么叫做随法正行呢？以寂止和胜观双运的方式来修持正法，叫做随法正行。

**以先如大乘法所说无误抉择其义，再随顺所抉择
义真实修行故。彼亦，以依于心不外散之等持的无垢**

智慧能无误证悟诸法自性故，以止观二者双运的方式实修法义。

正如无著菩萨在《佛子行》里面所讲的一样，依靠心不散乱的三摩定和无垢的智慧能抉择诸法的本性¹⁰⁹。当然，如果心中不具足三摩地是不行的；然而，仅仅没有执著也并不一定是好现象——山兔和旱獭也没有执著。所以，必须以心不外散之等持的无垢智慧无误抉择诸法的本性，以这样寂止和胜观双运的方式来修持正法。

辛二（广说）分二：一、无散乱之寂止；二、无颠倒之胜观。

壬一、无散乱之寂止：

出定于境流，味沉掉矫示，

¹⁰⁹ 《佛子行》：“当知止观双运理，以此摧毁诸烦恼，真实超越四无色，修习禅定佛子行。”

我执心下劣，诸智者应知。

无散乱的寂止如何？即是远离六种散乱的三摩地。何等为六种散乱？

真正的寂止要远离六种散乱。如果心不起分别念就是寂止，那有顶的心，或欲界中的山兔和旱獭在冬天也根本不起任何分别念，但这不一定是修行的境界。因此，远离六种散乱的修法，对法性生起坚定的定解，才是真正的寂止。

自性散乱者，即眼识等前五识，以彼等自性是外散故，即是出定。

现在我们的眼识、耳识、鼻识等，表面上看似没有分别心，像是处于寂止一样，但实际上它们是向外散乱的一种本性。

外散乱者，即是意识驰散或流于外境。内散乱

者，即是味著三摩地、昏沉、掉举三者。相散乱（矫示）者，即是以相信三摩地之心取相并执著。

对于修禅定的人来说，这种现象非常多。为什么叫相散乱呢？他在心安住的时候，好像出现一种明的相或空的相，于是便认为“我现在已经修得很好了，我获得了很高的境界”，由此贪执光明相或空性相。实际上，在修禅定的过程中，明、乐、无念的相很容易生起来，有些乐受明显，会显现一些神通神变，或者无念——很长时间当中不生起念头等等，这个时候最好不要执著它，如果对这些有执著，就叫做相散乱。

恶取处散乱者，即是我执引发的作意，

在不离开我和我所执著的情况下作意。

亦即以我慢所生比他殊胜的作意，或称具有我执的作意。

比如认为我现在修行很不错，我的修行境界可能谁也比不了，我可能已经到了第一步法性现量的境界，或者是觉性增上的境界，或者我现在得到了明智如量的境界，再修一年零一个月的话，肯定到法性尽地了。对自己有这样的我所执著，就是恶取处散乱。

作意散乱者，即是不离小乘下劣发心而于小乘法作意。如是六种散乱。

以自私自利的心，自己想获得一种解脱。而且获得的智慧仅仅是人无我，对无人我的空性执著，不修大乘的境界，这叫做作意散乱。

以上是《辩中边论》当中所宣讲的，对修行人而言必须要远离的六种散乱，远离这六种散乱就是大乘的寂止。

以否定方式遮止六种散乱而以肯定方式无散乱的寂止者，即是大乘殊胜寂止，彼为向内系心一缘的无

过失寂止故，彼亦，大乘寂止殊胜者，远离于内三摩地执著的见取见等相及共外道的具我执禅定，

大乘的寂止具有这些特点，它远离了对内三摩地执著的见取见等相——认为自己的相续很了不起，自己的修行很了不起的执著相、共外道的具我执禅定，以及小乘道自求解脱的作意。大乘寂止必须要远离这些作意。

因此，当我们观修禅定时，到底自己修得是否正确？荣索班智达在《入大乘论》的最后一品，也讲了有关这方面的道理。在这部论当中宣讲了很多歧途¹¹⁰，比如在入禅定的时候，甚至如果产生“我要修持”的念头，这也是其中一种。所以，大乘的寂止要远离这些作意。

不仅如此，小乘道自求解脱的作意也远离故。诸

110 《入大乘论》：“归纳而言，有二十三种歧途，七种障碍，共三十种。”

智者应当如是了知。

这就是大乘的寂止。具有智慧的人应当了知。

壬二（无颠倒之胜观）分二：一、略说；二、广说。

癸一、略说：

下面讲胜观。这其中有文字、意义、作意、不动，还有自相和共相等等，以十种方法来认识自己心的本性。胜观的意思是，我们能如理如实、无误地证悟心的本性。当然如果想要如实证悟，依靠无上密法是最殊胜不过的了。一般在显宗当中，了知内外所摄的一切诸法为空性，没有任何相，这就是究竟的胜观。

智见于文义，作意及不动，
二相染净客，无怖高无倒。

大乘胜观者，即是无误证悟尽所有与如所有之义。

尽所有是有关有法方面的意义；如所有是有关空性方面的意义，于此如理如实地证悟，即是大乘胜观。

彼亦，以摄为十相而言，即是于文、义、作意、不动、自相、共相、染净、客尘、无怖、无高之无颠倒十种。

这十种是略说，下面对每一个进行广说。

癸二（广说）分十：一、于能诠文无倒；二、于所诠义无遍计所执自性无倒；三、于二取因依他起唯识作意无倒；四、于证悟虽现二取无实如幻故二边不动无倒；五、于离二取之圆成实自相无倒；六、于了知诸法不离二取空之法性共相无倒；七、于由真如

迷悟安立染净无倒；八、自性本住清净故现染净均知为客尘之无倒；九、本来清净故于杂染损减无怖之无倒；十、清净无增故于功德增胜无高之无倒。

总共有十种无颠倒，以十种无颠倒的方式如理如实地了知胜观之义，下面对此一一解释。

子一、于能诠文无倒：

知但由相应，串习或翻此，
有义及非有，是于文无倒。

首先，由能诠文不错乱逐字相应及以文字安立之名是何义的能表于心中串习故，成为有义。

文字次第不错乱，以及通过串习才能表达文字的意思，故称为有义。也就是说先依靠文字，然后了知它的意义。

例如“嘎瓦”以先“嘎”后“瓦”相应说时，能了知是能撑梁的有事，若以先“瓦”后“嘎”相应或无关别别间断而说，则不能了知彼义。

藏文“嘎瓦”，在汉文当中是柱子的意思，“柱”和“子”是不能分开的，先是“嘎”后是“瓦”。

“无关别别间断”是没有任何关联，即如果把它们别别分开来说，则无法了知它的意义。或者说“瓦嘎”，或者分别说把“瓦”拿来，把“嘎”拿来的话，我们根本不知道它是指能支撑房梁的有事。但如果说把“嘎瓦”拿来，别人都知道是柱子。

比如以前慈准和华珠两个人，老师教她们学“萨纳布达纳”，慈准提前预习得很好，而华珠没有好好看，所以华珠在学习的时候读得不是很清楚。她发不出来“萨纳布达纳”的音，慈准就开始骂她。小孩子听了之后认为“萨纳布达纳”是不是耳朵？“萨纳布

达纳”是不是嘴巴？于是就这样问她。所以，“嘎”有“嘎”的意思，“瓦”有“瓦”的意思，“嘎瓦”是柱子的意思。

不仅如此，如以彼二字所安立是能撑梁有事之名，先有串习的藏人以此名了知彼义，

一般而言，藏人说“嘎瓦”的话，其他人都知道它的意思。但如果在汉族人面前说：“把‘嘎瓦’拿来。”他会说：“啊？什么东西？把‘嘎瓦’拿来，我不晓得是什么意思啊！”他根本不会了知。所以，要有一种对名称的串习，才能知道“嘎瓦”是柱子。

而异地人不能如是了知。故由相应与串习二者成为能表的有义，相反以无相应或无串习故，成为无义之文。

文字当中也有有义的文字和无义的文字。不相连和没有串习的文字，对我们来说是无义的文字。

如是如理通达，即是于文无颠倒，因为以诸文了知其义之理是：如是仅依补特伽罗的分别心新假立二者的对应关系，实际名与义的自性无任何关系，这样即是无倒抉择以能诠文能了知其义之相。

文字和意义之间的关系，是由我们众生的分别念而安立的，实际上，它们在自性上不可能有任何关系。但是古人对它们取了这样的名称，从此以后，不管是任何名称，人们都依此而趋入它们的意义。

虽然有名称，但是如果别人没有跟他讲，他也不会明白。比如在臧科瓦地方，有个事物叫做桑瓦南德_尔，听起来非常好听，但桑瓦南德_尔到底是什么意思呢？如果没有对它串习和了知，别人也无法知道其义。无论是自己的文字还是语言，都有表达佛法和世间法意义的作用，所以通晓自己的方言还是很重要的。

比如道孚人表达“不行”会说“莫寿”，色达人

说“莫瓦”。一般来讲，如果通达了意义，则没有什么差别。但如果没有通达意义，即使一个字也有很大的差别。所以，我们对文字要精通，因为精通文字对修持胜观有利益。

由此，诸菩萨相续中生起胜义中远离语言所诠之义的证悟。

在胜义当中，这些文字和语言所表达的“柱子”等等，无论在外境或心上都不存在，只不过是士夫以分别念而安立的，由于懂得这样的道理，菩萨就能通达或证悟法性。

子二、于所诠义无遍计所执自性无倒：

似二性显现，如现实非有，
知离有非有，是于义无倒。

如此似能取所取二者的显现者，如显现般非如是

有即显而无谛实故，如是通达者，称为于义无颠倒，是不成立二取故离有边、仅有显现故离无边的法义或自性故。由此产生离二取的证悟。

十八界所摄的轮回和涅槃，佛的十力、四无畏等，所有基道果所摄的一切法虽然有显现，但在本性当中是不存在的。最后了知现空无二，这就是通达了意义。由此会产生远离二取的证悟。

从意义上来说，如果通达轮涅所摄的万法不存在实义，则会产生远离二取的证悟。

子三、于二取因依他起唯识作意无倒：

于作意无倒，知彼言熏习，
言作意彼依，现似二因故。

以彼前前的能所分别念熏习后所生的后后境义身显现的分别作意，于彼所依如理了知者，称为于作意

无倒，于彼作意或仅是分别心的自性如实通达故。

首先，我们精通词句，然后精通意义，依靠前前的分别念熏习产生后后境义身显现的分别作意，于彼所依如理了知者，称为于作意无倒。

那么，作意的来源或依处是何者呢？于二取显现之因——阿赖耶识，了知是因，即从阿赖耶中以种种分别心熏习的因之角度，是种种习气阿赖耶；以其力显现内外种种法者，是成熟阿赖耶。如是了知阿赖耶是一切诸法之因。

种种习气阿赖耶，指一切都是由心的习气而产生的；外面显现的各种各样、万事万物的法，叫做成熟阿赖耶。所以，阿赖耶是一切法之因。

子四、于证悟虽现二取无实如幻故二边不动无倒：

于不动无倒，谓知义非有，
非无如幻等，有无不动故。

承许以能所二者所摄的诸法，彼等以自性或实际
无实有仅有显现如幻梦等，于彼称为于不动无颠倒。
何以故？于一向有及无边不偏堕或不动故。

一切法虽然有显现，但显现是无实的，如幻如
梦。这样的境界既不堕入有的边，也不偏堕于无的
边，因为在法界当中从来没有动摇的缘故。因此，我
们要通达无偏的境界，这叫做于不动无颠倒。

第 19 课

子五、于离二取之圆成实自相无倒：

于自相无倒，知一切唯名，
离一切分别，依胜义自相。

于真实义自相者，远离能取所取的一切分别，以
各别自证智境界是寂灭一切戏论故，

真正从胜义谛的角度而言，能取的心和所取的外境一切分别都不存在，因为全部是佛陀各别自证智慧的对境之故。在各别自证智慧面前，寂灭了一切有无是非戏论的缘故，能取所取的执著相也是根本不存在的。

于如是义没有种种差别，并且所现种种不同的尽所有相，彼等一切如显现般不存在别别彼彼之自相故。如是胜义之中，一切法均无自性，仅是假名，故一切法的自相即是空性。

就像《现观庄严论》里面所讲的那样，虽然法性是无有分类的，但是在显现上也有一些分类。而且显现种种不同的，不管是尽所有的相也好，还是如所有的相也好，真正来说，在智慧面前是不成立的。表面上看能支撑房梁的叫做“柱子”，能储水的容器叫做“瓶子”，但实际上每一个名称都是不成立的，只是假名而已。因此，一切法的自相即是空性。

若如是了知，称为于自相无颠倒。

这个科判讲的是于自相无颠倒，此处与因明论中所讲的自相和总相有点不相同。这里的自相是指，比如柱子的本性是什么样的呢？这个本性就是自相。也

就是说不仅是柱子，轮涅所摄的一切法，在人们面前总的显现叫做总相，而自相是它真正的本体。

彼亦，虽然世间名言中，所谓瓶柱等的自相是于彼彼显现而说，但此处是依一切诸法实相胜义的自相而说自相。

在因明当中安立的自相和总相分别是：眼睛能现量见到的是自相——瓶子的自相、柱子的自相；分别念假立的是总相。但是这里所说的自相，指的是一切诸法本来的实相，也就是说胜义当中它的体相或者本体。

子六、于了知诸法不离二取空之法性共相无倒：

以离真法界，无别有一法，
故通达此者，于共相无倒。

以离仅二空的自性法界外毫无余法，一切法成为

法界自性故，彼法界称为遍行一切法的共相。对此如是通达，称为于共相无颠倒。

为什么叫共相呢？因为除了法界以外，在整个世间上没有余法，真如遍于所有的一切法，所以叫共相。

子七、于以真如迷悟安立染净无倒：

知颠倒作意，未灭及已灭，
于法界杂染，清净无颠倒。

如此所谓的轮涅及染净也在有事上没有任何别别异体的存在，仅是从自己执著我见等的颠倒作意未灭及已灭的角度，对彼有情以此称为不净及清净。如是了知，彼亦称为于染净义无颠倒。

万法在本体上没有清净和不清净之分，但是从显现的角度来讲，我们断除颠倒作意的时候叫做清净；

没有断除这样的颠倒作意时，这样的显现叫做不清净，也就是说杂染。

前文中讲到，按照《宝性论》和本论所说，有不清净、清净和极为清净三种分位。其中，能取和所取一点也没有清净的是凡夫人，稍微清净的是菩萨，完全清净的是佛陀。

从本体上来说，没有清净和不清净之别，但是从执著的角度来讲，众生自身的迷悟、清净和不清净，这方面还是有一定的差别。本来现在我们的能取所取、清净和不清净的显现跟昨晚上的梦一样，本性上是不成立的，但是众生还没有证悟这一点。

子八、自性本住清净故现染净均知为客尘之无倒：

知法界本性，清净如虚空，
故染净非主，是于客无倒。

法界以自性清静故如虚空般何时亦无变易者，即是实相真如之义，

真正的法界就像虚空一样，从来没有改变过，如前如何，以后亦如是。正如《宝性论》¹¹¹当中所讲的那样，它的本体如同虚空，从来没有任何改变。

而先染后净二者仅以现相前忽然出生。如是了知，彼亦称为于客尘无颠倒。

在众生位有杂染，后来杂染得以清静，从显现的角度来讲，客尘具有如是的特点。显现上可以说客尘存在，但实际上客尘也是不存在的，在真正的实相当中，现在众生的执著也根本不存在。因此，显现的客尘和实相上的清静都是合理的。

第九个科判和第十个科判是合在一颂当中来解释的。

111 《宝性论》：“过失客尘性，功德性具故，如前后亦然，无变之法性。”

子九、本来清净故于杂染损减无怖之无倒：

子十、清净无增故于功德增胜无高之无倒：

九、十科判之义合于一处者：

有情法无故，染净性俱无，

知此无怖高，是于二无倒。

有情与法的自性本无杂染及彼杂染远离的清净，
以有情与法无自性故，

众生和法的清净与不清净，在自体当中是没有自性的。

于无自性的彼者，没有以烦恼束缚及从彼解脱，
犹如虚空。

当然，显现上众生被烦恼束缚，然后依靠对治遣除这样的烦恼是合理的。但是从实际意义来说，烦

恼它自己的本体也不成立，就像云雾无法遮挡虚空一样。同样的道理，束缚者不存在，能束缚的烦恼也是不存在的，全部跟虚空没有任何差别。

如是于实相中，一切法何者也无染净故，没有贪等杂染方面的增上怖畏及信等清净方面的增上高慢，

一般来讲，我们初学者认为贪嗔痴是烦恼，依靠它会堕入恶趣；而依靠信心、菩提心、大悲心等涅槃方面的法，对自己的相续是有增上作用的，初学者有这样的想法。

但从诸法实相的角度来讲，所谓清净和不清净都不存在。贪心等的本体也不存在，就像虚空中的鲜花一样，所以不用害怕。

以所怖与所高的所依不得故。

也就是说，认为“现在我相续中生起了菩提心或

者功德”，这样的高慢心本体也不存在。恐怖和高慢的本体都不存在。

于彼称为于无怖无高无颠倒。

十金刚句

总标或略说对彼等十种无颠倒安立十金刚句——
以世亲注释补充者，即是：

应知有非有，无颠倒所依，
幻等无分别，本性常清净，
及杂染清净，性净喻虚空，
无减亦无增，是十金刚句。

对于十种无颠倒或十金刚句安立正体的观点有两种，以所缘、无分别、问难、回答四个方面解释即是：

这是根据世亲论师的注释，对应十金刚句来解释的。

从所缘或所知的三自性的角度，宣说前三处——有非有、无颠倒与所依。主要以何者了知的角度宣说无分别，其中，从依何者断除分别的能境角度宣说于自相无颠倒，从于何者无分别的所境角度宣说于自性光明的共相无颠倒。其余五处是种种问答，即于显示染净的金刚句或于染净无颠倒者，若无杂染，轮回如何成为所缘的显现，若有轮回，如何成立自性清净，以及以无量佛出世，每尊佛都度脱无量众生，令其出轮回入涅槃，如是轮回为何不减，涅槃为何不增？

这里提出了四个问题。如果诸佛菩萨中的每一位都度脱了无量的众生，那为什么轮回不减、涅槃不增？从这几个方面提出问题，是以提问的方式来宣讲的。

此等问难都是从杂染与清淨的方面展开提出，因此这是如辩论之处。对此，回答有四种，先答：真实义中虽无能取所取然可显现如幻化般；

虽然能取所取在实相当中是没有的，但如幻化般的显现可以存在。第一个问题是这样回答的。

若认为自性清淨故先有杂染不合理，此问以虚空喻回答，因为虽然虚空本来清淨，但从虚空是否被客相之云障蔽的角度可以安立现相的染淨，如是本来实相的自性是清淨，但从现相中是否有惑尘障垢的角度安立杂染轮回与清淨涅槃并非不合理；若先不清淨后成清淨，则已得清淨者不再变染、不清淨者彻底断尽，为何说轮回不减、涅槃不增？对此以无怖无高回答：染淨本无自性故，有情界无边际与数量，故无减，涅槃界也无边际与数量，故无增，无边无量故，无增无减。

世亲释云：“自性故者，谓三自性，即圆成实、

遍计所执及依他起，是初三句如次应知。所缘故者，即三自性。”首先，有非有与圆成实对应者，即由以相应与串习能诠文有义的自性可了知不可言说，由此趣入以语言不可说的圆成实义。

从三自性的角度也作了回答。

或者，有些印度论师承许法界等流大乘法是颠倒的对治，具有如是之相，能无倒了知极深奥的圆成实。

有些人是这样讲的：既然无量无边的众生已经解脱了，那为什么说轮回不减、涅槃不增？就像幻化师作幻变的时候，虽然看似杀害了无量的众生，但实际上这也是幻变。同样，轮回本来都是现而无自性的，因此就像虚空无边一样，轮回也是无边的。

关于轮回有无边，以及如来藏遍于每一个众生的道理，在《现观庄严论》当中有一些辩答。《现观庄

严论》的颂词当中虽然没有详细宣说，但是诸论师，像藏地各教派的很多高僧大德也有不同的观点。有些说轮回有边，有些说轮回无边；有些说众生有灭尽的时候，有些说众生没有灭尽的时候；有些说如来藏周遍的道理等等众说纷纭。

又有论师说：以空性自体有及二取自性无的方式存在的圆成实自性，是于有无无颠倒故，以所谓“有非有”的词句也说到此义。无论如何，前两处是于遍计所执自性无颠倒趣入，故以遍计所执的空了知圆成实之相，由此二论师的关要一致。无颠倒或于义无颠倒者，即是第二处，此者虽现似二取而如是不成立，以此宣说了遍计所执。所依或于作意无颠倒者，即是依他起。是现基或因故，为所依，已现或果的角度假立依他起。复次：

对于十金刚句的解释方法稍微有点不同。

第 20 课

昨天讲到，对于十金刚句有两种解释方法，现在是第二种观点。

乱境自性因，无乱自性境，
乱无乱二果，及彼二边际。

于何者迷乱者，即于不可思议之义以文义相应显现有相的境界而迷乱。

从十个方面来进行宣说。

何者迷乱的自性者，即于无二显现二取的颠倒。以何因或依处迷乱，即源于分别心熏习的阿赖耶识。何者是无迷乱自性者，即了知实际无有而显现犹如幻

化的出定定解及入定无分别智二者是无迷乱自性或能境。于何境无迷乱者，即于自性光明或共相无颠倒，亦即于圆成实境无迷乱。

此处分析了迷乱和无迷乱，这是对十种金刚句的另一种解释方法。

迷乱果者，即是杂染，无乱等流或果者，即是清净，彼等是以杂染清净与虚空喻显示，前者是按名言角度讲，后者则按胜义角度讲。

所谓彼二边际，宣说了上述二果的究竟或最后二边。对此，印度有些智者说：杂染清净二者的边际即是涅槃，彼亦无增减故，是以实际意义中无边际而说究竟。又有论师承许：轮回无量故，具有无减，故为杂染边际；涅槃无量故，具有无增，故为清净边际。诸智者应知此处是依轮涅总的方面按名言中的边际圆满之量以及就胜义而言没有谛实取舍而究竟。

麦彭仁波切对整个轮回和涅槃是这样宣讲的。

我以前学习《辩中边论》和《辨法法性论》的时候，看到《辨法法性论》中的一句话，对我的证悟有非常大的帮助。我想，《辨法法性论》和《辩中边论》的究竟密意跟大圆满的见解没有任何差别。当时，有一位聂拉活佛，我们经常开玩笑。我说：“我在显宗上面证悟了大圆满。”他说：“那你肯定是持唯识宗的见解了，因为《辨法法性论》是唯识宗的观点。”他这样跟我开玩笑。

好像没有看见《辨法法性论》当中的这句话，我记得不是很清楚了，但以前确实看见其中的一句话，我在讲的时候好像也跟大家说过。当然，如果上师的加持入于心，虽然只是一般的文字，但是在自己的相续当中却能生起对甚深教义的定解；而有时候虽然是非常甚深的教义，但怎么读也生不起来定解的现象也有。前几天没有发现这句话，以前确实有这样的证

悟，当时可能是在我身体不好的时候直接读过去了。
也许是在《辩中边论》当中，有没有？

对于此等金刚句可以有种种不同讲法，而此处是按阿闍梨坚慧的注释开显而宣说。

关于上面所讲的十种金刚句，本来有世亲论师的讲义，而此处麦彭仁波切是依照坚慧论师的讲义宣说的。坚慧论师是世亲论师的弟子，以前是“鸽子活佛”。

如是以十种无颠倒义无倒宣说了轮涅所摄诸法的世俗与胜义的自性，即是如所有义与尽所有义的胜观。如是十种无颠倒义，此处称为十金刚句。何等十句？即与上面依次对应的有非有、无颠倒、所依、幻等、无分别、本性常清淨（光明）、杂染清淨、性净喻虚空、无减、无增。彼等以寻思心难以测知故，乃为十金刚句。

以上，对十金刚句以不同的方式宣讲了，这样对应并不是很困难。

庚四（离二边正行）分二：一、第一类七种二边；二、第二类七种二边。

辛一、第一类七种二边：

异性与一性，外道及声闻，
增益损减边，有情法各二，
所治及能治，常住与断灭，
能取所取边，染净二三种。

为何大乘道是住于离二边的中观相？彼亦，边者如何？执著色等与我异体或一体者各是一边，

我和我的身体是一体或异体的话，各是一个边。

其能断中观道者，即是经中所说的无我乃至无儒童。依于五蕴假立我，此外不见我的自性，以无

我故，

我们一直认为有“我”，但是有情、生命等六种数取趣¹¹²全部是不存在的，根据《宝积经》¹¹³的观点来说，就是所谓的“无我故”。

我的异名补特伽罗等的假义也没有，是故我与五蕴没有任何一体与异体。

因为所谓的我，与五蕴一体和异体都是不成立的。

如是，于色等执常的外道承许边，于色等执无常的声闻承许边，远离彼二的中观道者，于色等不分别常也不分别无常，修习离戏，如经云：“色非常亦非无常。”

112 《佛学大辞典》：“（术语）梵语曰补特伽罗 Pudgala，有情流转，数数取诸趣者。旧译曰人。玄应音义一曰：‘补特伽罗，此云数取趣也，言数数往来诸趣也。’”

113 《辩中边论颂讲记》：即《宝积经》所说“无我乃至无儒童”。所谓的“我”，唯是依五蕴假立的，除了假立外，并没有我的自性。

外道和声闻分别执常和非常的边。远离这二者的中观道，即是从色法到一切智智之间的一切法远离常和非常。

像外道所承认的色等法常有和声闻所承认的色等无常，实际上堕入两个边。五蕴、十二缘起每一个法既不是常有的，也不是无常的。色声香味等全部都可以如是一一对应；三十七道品当中的每一个法，比如四念住中的身念住既不是常有，也不是无常，受念住既不是常有，也不是无常等等；果法里面的十力和四无畏等等，既不是常有也不是无常的；乃至菩提果的一切智智，既不是常有也不是无常。基道果所摄的总共一百个法，全部远离常和无常的边，佛经里面是这样讲的。

有情与法自性有及名言中显现无有的增损二二边，即是有情与心等法有的二种增益以及有情与法无有的二种损减。其中，于有情增益损减能断的中观道

者，如经云：“我无我二边中智。”；于心等法增益损减能断的中观道者，如经云：“无心无思无意无识。”

执著不善与杂染所治（违品）及执著善与清净能治的二边，其能断中观道者，如经云：“于二边不许无说无言。”

于有情与法执著有是常住边，于有情与法执著非有是相续断尽或不相连的断灭边，其能断中观道者，如经云：“常断二边中智。”

能取所取二边及染净二边是总说，彼亦如何？于无明乃至老死之间的杂染执著能所以及于无明灭乃至老死灭之间的清净执著能所两种二边，其能断中观道者，如经云：“明与无明无二。”乃至广说。

杂染有烦恼杂染、业杂染、生杂染三种。其中，初者烦恼杂染有诸见、贪嗔痴相（因）、后有愿三者，

十二缘起分为业杂染、烦恼杂染和生杂染。这里

也是从所断和对治两方面来讲的。

其对治分别是空智、无相智与无愿智。

三解脱是空智、无相智与无愿智。

第二业杂染者，有所作善业与不善业，其对治是不作智。第三生杂染者，有后有生、生已至死之间诸心心所刹那刹那生起以及后有相续，即如次死有、生有、后有（中有）三种，其对治分别是无生智、无起智与无自性智。

第 21 课

如是三种杂染相远离者，即是清净。

远离三种杂染就是清净。

对清净也无彼自性的执著。总之执著法界成为杂染或成清净，彼亦“以空性等对治断除彼等所断”如是执著后，二边执著的对待如经所说：“不由空能空于诸法，诸法自性本空。”

所断不清净和能断清净，实际上自性不成立，如果对此有执著，则不是真正的证悟空性，因此不由空能空于诸法，不空的法是根本不存在的。诸法自己的本性就是空性的，就像水的波纹也是水。因此，佛经当中说：不是以空来空于诸法的，所谓的空性指的是

自性空，也就是说，诸法自己的本体是空性的。

乃至有此种所断与对治、空与不空等边际之间，必定已堕入遍计所执、世俗及名言的境界。

只要有所断的烦恼与能断的智慧，或者空和不空的法等这些边际，就必定会堕入轮回。

空性胜义自性中本不成立任何边、不可言说故，不由空能空于诸法而本来以离一切戏论的方式是空性。

轮回方面的法，不是用其他法来控制的，也不是通过修智慧而断除的，只是由修胜义的智慧认识了它的本体，而不是我们遣除了以前实有的烦恼。

比如我们生起嗔恨心时，实际上嗔恨心的本体从来没有产生过，无有可取，就像阳焰水般无而显现。不管你认识它或者不认识它，它的本体就是这样的。

按照大圆满的有些见解来抉择的话，所有的烦恼本来就是智慧的本体。按照显宗自宗来说，断除烦恼以后才现前智慧，实际上这样能断和所断分开的见解，也是一种执著。

辛二（第二类七种二边）分二：一、略说；二、广说。

壬一、略说：

分别二边性，应知复有七。

上述之外，承许还有分别二边或二边分别的七种。

以上已经宣讲了第一类七种二边。下面讲第二类七种二边，主要是依照《宝积经》的说法来解释的。

壬二、广说：

谓有非有边，所能寂怖畏，
所能取正邪，有用并无用，
不起及时等，是分别二边。

七种分别二边的对应是何者呢？分别有事是一边，分别无事也是一边故，对治彼二边的中观道者，

我们执著有事是一种边，执著没有也是一种边，远离这两者是真正的中观。

如果没有通达它的本体，认为如来藏与圣者智慧无离无合真正实有存在，这是一种边；认为一切法全部是单空，这也是一种边。所以有也是边，无也是边，远离此二边是中观道。萨迦派全知果仁巴，在有些辩论书当中也着重强调了现空双运，既不能堕入现，也不能堕入空。

我们既不能承认“有”，也不能承认“无”，对治彼二边才是所谓的双运中观。但如果认为双运的法

存在，这也是一种边，实际上在有和无之外，所谓的双运也不可能存在。《三摩地王经》当中说：“有和无是边，净和不净也是边，断除二边，智者也不住于中。”有这样的教证。

绕萨格西在辩论书中对麦彭仁波切说：“你没有懂得中观，可能在觉色的大草原上已经迷失方向了。”麦彭仁波切说：“我没有迷失方向，宣说四十种睡眠的数目我可以算得来。”同时还说：“讲述坏聚见和坏聚见的因有四十种，是蒋扬夏巴所著的《俱舍论》讲义当中所说的内容。”因此，很多人都不懂得，断除所有的边，甚至也不住于“中”，这才是真正的中观道，并不是麦彭仁波切迷失方向了。所以，在这个辩论书中，也专门针对“边”的问题进行了辩论。

如经所说：“不为灭补特伽罗方立空性，然彼空性本性自空，前际空，后际亦空。”等乃至广说。

经中宣说了前际空和后际空等内容。

分别所寂执有所断是一边，分别能寂执有能断是一边，

分别所寂灭执有所断是一边，执著能寂灭有能断也是一边。

对治彼二边的中观道者，所断自性本来不成立故，其能断对治胜义中也不成立，

比如幻化的军队摧毁另一个军队，实际上全部都是幻化的。所以，以无我的智慧断除我执，也是从显现方面来说的，实则这两者都是本体空性的。

对此宣说者，如《大宝积经》中所说：“迦叶，譬如有人怖畏虚空，悲嗥椎胸，作如是言：我舍虚空。迦叶，於意云何，是虚空者可舍离不？……”

比如一个人特别害怕虚空，非常悲伤，一直哭着敲自己的胸，佛问迦叶：“你是怎么想的？虚空本来都是不成立的，所以没有什么可怕的。”这段话的意思是说，虽然这个人虚空有执著，或者对虚空产生恐惧，但虚空是无法舍弃的。

对痛苦来源的三界轮回分别为所怖之处是一边，对此轮回产生畏惧之分别是一边，断除彼二边的能治中观道者，如经所说：“譬如画师自手画作夜叉鬼像，见已怖畏，迷闷蹙地……”

比如一个画师，就像蒋扬沃色那样的画家，画了魔鬼的像，他自己都非常害怕，最后昏厥在地。佛说：“这个时候你是怎么想的？实际上鬼像是他自己画的，不应该害怕。”

如是，以自己分别心幻化的轮回以及对自现的轮回产生畏惧，

表面上看来烦恼很可怕，但在实相当中烦恼是不存在的。

以上述比喻如是了知，即能断除彼等二边。

同样，我们对轮回的恐怖和执著也是不存在的，轮回跟画家所画的魔鬼像没有什么差别，从暂时的角度而言，我们对三界轮回会产生恐惧，但从最究竟的角度来讲，以自己的分别心幻化的轮回和画师自己所画的夜叉鬼像没有什么差别。因此，在实相当中，轮回的自体也是不成立的。

大乘显宗与密宗对空性的解释基本上相同。《宝性论》是连接显宗和密宗的一部论典。有些人还专门观察，得受《宝性论》是否需要灌顶¹¹⁴，在其他论典

114 《宝性论讲解》：“个别大德还认为，因《宝性论》特别深奥，需要提前受密法的灌顶才可听闻。《宝性论》在藏文中为‘极喇嘛’，即‘无上续’。‘无上续’区别于显宗经论，带有密宗续部的意思。这里的‘密续’不是如来所说的，而是弥勒菩萨宣说的。按藏传佛教的说法，弥勒菩萨宣说的弥勒五论中除《宝性论》外的其他四论，是显宗方面的法，《宝性论》则是密法方面的论著，为‘无上续’。”

当中，对这方面作过分析。实际上，《现观庄严论》和《辩中边论》的观点，跟密宗非常相合。总之，在这里已经宣说了释迦牟尼佛第三转法轮的究竟密意。

前者虚空喻是对诸声闻宣说，以小乘宗未通达一切诸法自性空，并认为诸法是所断、空性是能断，即以空性坏灭诸法故，为断除彼等对空性的怖畏，以喻宣说：如同虚空无法遣除般，空性于一切法以法性方式本来遍行。

前面讲的比喻是说，声闻乘对空性非常害怕，根本没有通达诸法自性空，反而认为是断灭。因为如果一切法是空性的，那万法就毁灭了，他自己也断灭了，由此会堕入断边。正是为了遣除他们对空性的怖畏，所以用虚空的比喻来宣说。如同虚空无法遣除般，你们不用害怕空性，空性能息灭一切执著，这样的空性周遍一切诸法。

以前很多声闻乘行人，因无法接受释迦牟尼佛第二转和第三转法轮的空性法门，而堕入恶趣。后来其他声闻对空性生起怖畏，便去了别的地方。

其实，小乘根基的众生没有必要这么害怕，他们对空性无法接受，我们就用虚空的比喻来说明。菩萨乘的菩萨根本戒当中也讲了，对于小乘根基者，我们不能给他宣说大乘空性法门，因为如果宣讲空性法门，这个众生会堕入恶趣。释迦牟尼佛住世的时候，也有一些声闻根基的众生不能接受空性法，所以对空性法门还是比较保密的。

当今，以我们藏地雪域来讲，很多众生是观音菩萨的种性所传承下来的，再加上是观世音菩萨亲自加持的，因此，一般藏地雪域的所化众生，大多数都是大乘根基。传说藏地雪域众生的母亲是由猿猴演化而来的，很多人喜新厌旧的性格，也被视为母亲这种特性的延续。

不管怎么样，如今宣讲空性的时候，藏地雪域的这些所化众生，通常而言不会出现无法接受的现象。因此，这些众生是空性的所化，对他们宣讲空性也是可以的。

而其他有些地方的情况可能有点不相同，也有很多对密宗的法生起邪见的现象。不要说对密宗，甚至对龙猛菩萨和月称菩萨为主的诸位大德，以及宁玛巴的莲花生大士，噶当派的阿底峡尊者，玛尔巴罗扎、米拉日巴尊者等等，也有生邪见者，这些都是堕入恶趣的因。

现在在其他地方，也存在对密宗和藏传佛教诽谤的现象。他们的言论造下了非常严重的罪业，非常可怜，大家要对他们生起悲心，而不应该生嗔恨心。佛经当中也说，即使面对世间上的外道也不能生嗔恨心，如果对他们生悲心，则是第一忍辱。因此，对佛教不能生起信心的这些人，我们理应对他们产生悲悯

之心，但愿能断除他们恶业的相续，愿他们趣入善道，要经常发这样殊胜的心。

如果自己有能力，则应当通过教证和理证来推翻他们的观点。比如对有些外道或小乘宗，我们不一定用教证来证成，但是可以用理证来说服。弘扬释迦牟尼佛的佛法，有非常大的功德，以辩论的方式遣除他们的怀疑，在释迦牟尼佛的佛经当中也是有记载的，因此这样做确实非常好。但是在这方面也需要注意，如果他们不是所化众生，你去和他们辩论，反而会让它们生起嗔恨心，也不太合理。然而，如果真正能遣除它们的怀疑，的确有很大的功德。

一方面五明佛学院也有责任，很多人也的确肩负起了这样的责任。同时，我们要经常以正知正念来祈祷上师和本尊，小心翼翼地制止它们的邪见，在对它们进行答复的过程中，应该经过详细的观察再宣说。尤其是在藏地雪域或者其他地方，凡是释迦牟尼佛佛

法传承中的教派，没有必要互相辩论，或互相破除对方的观点，这种做法不太合理。

比如在有人与你辩论时，他人的邪见是无边无际的。法称论师也说过：“邪见无边故，一一难破尽。”因此，我们要想把所有的邪见全部一一破尽，这也是不可能实现的。

即便佛教各宗派之间存在不相同之处，但只要相合释迦牟尼佛的教法，不管是小乘还是大乘，或者从传承方面来讲，不管是南传、藏传还是汉传佛教，都应该互相包容。比如南传佛教的有些人，虽然不能接受大乘或密法，但如果是真正的佛教徒，我们也没必要破除他们的观点。

虽然有时候辩论是必要之举，但对于没有任何必要的有些事情，自己也不必承担。现在我们学院当中，很多智者的名声是很不错的，所造的论典也比较多。但造论的过程中一定要注意，远离六种过失，并

具足三种功德，这才是论典的法相。世亲论师也宣讲了论典的法相，如果造论是以争论为主或者危害他宗，则没有任何必要；如果有意义的、能利益众生的论典，留在人间是很有价值的。

例如外道所作的有些论典，专门分析乌鸦的牙齿。有一则故事说，以前乌鸦弄破了一袋牛奶，后来父子俩，一个说乌鸦有牙齿，一个说乌鸦没有牙齿，由此专门造了非常大的论典来阐述。其实，不管乌鸦是否有牙齿，都没有很大的意义。现在有些人一直去研究一些世间的学问，这些也没有什么价值。为了好奇心造各种各样的论典，或者作为一个修行人，平时广弘没有任何实义的教义，同样也没有价值。现在世间上的有些内容，比如听新闻、相声等世间的语言，如果听的话，就会一直想听，但实际上，这些无论对众生的今生和来世都没有太大的益处。因此，我们应该造有意义的论典，反之造无意义的论典没有很大的价值。

所以，我们应该以修行为主，同时把对众生有利的法留在人间也很重要。假如造了很多论，但却因此在僧众与僧众之间造成矛盾，则是不合理的，以后各宗派与宗派之间经常争论的话，很有可能会出现这样的现象。以往诸多高僧大德对宗喀巴大师写过很多辩论书，像宗喀巴大师那样文殊菩萨化现的成就者，都有很多人对他辩论，那其他人就更不用说了。我们宁玛巴的全知麦彭仁波切和龙钦绕降，他们非常了不起，是文殊菩萨亲自显现为人相的大德，但他们留下来的，甚至亲自作注释的论著，也有很多人写辩论书。

现在甚至我们自宗宁玛巴的有些人，也说麦彭仁波切和全知无垢光尊者的观点不究竟，他们用分别念的染污心进行分析，也有这种现象。其实，他们根本不懂无垢光尊者和麦彭仁波切金刚语的教义，我想对他们来说，能真正通达是很困难的。因为文殊菩萨亲自显现为人的形象，具足与一切诸佛无二无别的智

慧，对于这样的智慧，一般凡夫人妄加评价的话，只有毁坏自相续，使自己着魔而已，实际上是不合理的。

因此，弥勒菩萨也说，假如我们对佛法有实在不能理解的地方，自己应该发愿对所有的宗派观清净心，最好口中不要毁谤，心里也不要生邪见，这一点是非常重要的。

关于这些问题，比如对大乘和小乘之间有些观点的差别，以及在《宝性论》的注释当中，分析显宗和密宗的很多相同点和不同点，有许多解释方法。格鲁派和萨迦派的一些大德对《宝性论》的观点用自空的方式来解释；觉囊派从他空方面来解释。因此，如果我们详细分析的话，还是比较深奥的。

但很多人对此并不是很重视，这样不太合理。我们应该用自己的智慧好好地分析研究。《辩中边论》讲完了以后，我们准备学习《宝性论》，可能要讲几

个月。《宝性论》当中所讲的内容，基本上跟密宗的见解非常相合。

宣说后者画师喻则是为使诸菩萨常住轮回而不生厌离。

后面的这个比喻，是为了使诸位菩萨住于轮回不生起厌离心而宣说的。因为就像画师自己画的罗刹像一样，轮回表面上看来有点可怕，但实际上没有什么可怕的，主要用这个比喻来说明，菩萨不应该对轮回生起厌离心的道理。

对此二喻，坚慧论师注释中还有其他种种解释。

以上这两个比喻，在坚慧论师的注释当中还有多种解释方法。

坚慧论师和世亲论师对《辩中边论》都有解释。在讲的过程中，我希望大家每天都能参考世亲论师和

坚慧论师两位大德的注释，不过马上就讲完了。

以前我们也讲过，世亲论师和无著菩萨辩论，当时无著菩萨讲得特别好，世亲论师感到非常稀奇。他说：“虽然我的智慧非常敏锐，但是您所讲的法为什么如此深奥？您说的每一句话都蕴含甚深的道理，原因是什么呢？”无著菩萨说：“你之所以有这样敏锐的智慧，是由于五百世当过班智达大智者的稳固习气所致。而我亲自见到了弥勒菩萨，本尊的智慧融入于我的心中，因此你无法与我辩论。”世亲论师说：“您可不可以想办法，让我也亲见弥勒菩萨。”之后无著菩萨前去请求弥勒菩萨，弥勒菩萨说：“这一辈子无法见到，因为世亲在这一世对大乘佛法毁谤得太多，所以今生需要好好地造很多论典，并为别人宣讲大乘佛法。如果这样做，虽然即生当中不能见到我，但是从下一辈子开始，与我生生世世不会分离。”

以前世亲论师在克什米尔众贤论师面前，接受了

有部宗的教义，对大乘佛法有点不满¹¹⁵。后来按照弥勒菩萨和圣者无著菩萨的教言依教奉行，弘扬了与弥勒菩萨有关的二十部论典，像《弥勒五论》的注释，《百品法论》，还有《瑜伽师地论》广说和《摄大乘论释》、《十地经释》等等，总共有二十种¹¹⁶。所以，无著兄弟对佛法的贡献非常大。

坚慧论师对《辩中边论》也作了讲义，虽然还有

115 《世亲论师传》：“从众贤上师那里将其所有的三藏传承一一得到后，他也成为了了不起的大智者。从此后，世亲论师开始在克什米尔无量无边之所化众生前广宣佛法，同时，其无垢理智亦日渐于当地广弘开来。其后，他动身前往印度。当其时，眼见尊者弘法事业如此广大，魔王波旬顿感无法忍受。于是，他便设法改变了许多强盗以及沿路收费者的心态，结果这些人竟把尊者随身携带的所有佛像、经书、资具等统统劫掠而去。当他把它们又重新置办起来后，这些人再次将之洗劫一空。如是情况，世亲论师总共遭遇了三次。后来他思量道：财产、法本虽说没有了，但大法却早已铭刻于我心，任谁都无法抢走！想到这里，他便决定不再随身带任何物品。下定决心后，他空手经过强盗、收费者聚集之处，并抵达那烂陀寺。之后，他开始于众多持藏法师前广讲佛法，也就在此时，他听说了哥哥无著菩萨已造下许多论典这一消息。闻听之后，他即如是说道：‘呜呼无著于森林，十二年中修等持，奈何等持未修成，徒造论典大象驮。’他如此对大乘法门及大乘行人肆意诋毁。”

116 《世亲论师传》：“此后，牢记弥勒菩萨教言的世亲论师又开始次第为大乘经典广作注疏。他陆续著有宣说菩提道次第窍诀之《经庄严论释》《辩中边论释》《辨法法性论释》《摄大乘论释》，以及将诸法宣说为唯识所现之理的《唯识三十颂》，及破除外境之《唯识二十颂》《唯识二十颂自释》。其所著者尚有《宣说三自性论》《辨五蕴论》《百品法论》《赞三宝论》《释六门总持》《说七功德论》《律仪论》《资粮论》《随念三宝经释》《说五妙欲过失》《一偈颂》《嘎亚果惹经释》《十地经讲义》《无尽慧所说经广释》《说缘起法》《十地经释》《普贤行愿品释》等众多论典。”

其他的解释方法，但是具体的内容在这里没有引用。

分别色等为所取是一边，分别眼等为能取是一边，断除彼二边的中观道者，

对瓶子等所取的执著是一边，分别眼等是能取方面的一边，断除二边是中观道。

如经所说：“迦叶，譬如幻师作幻人已，还自残食……”

意思就是说，幻化师变成一个幻化的人，他再变出一个幻化人，这个幻化人吃了另一个幻化的人，但实际上这两者都不成立。

以彼喻宣说：虽现似能取所取二者而不存在异体，仅成立唯识，彼等一者不成立，另一者也不成立故，实际之中不成立二取。

分别无漏为正性是一边，分别有漏为邪性是

一边，

对无漏法执著是一个边，对有漏法执著也是一个边。

断除彼二边的中观道者，如经所说：“迦叶，譬如两木相磨，便有火生，还烧是木……”

当两木摩擦的时候，自然而然会产生火，之后两木被点燃并最终全部烧尽。

其义为：从非火自性的柴中生火，火还烧此柴，如是不属真实或有漏的加行道位有妙慧分别如柴，从彼产生真实无漏的圣者智火，且以圣者智火烧尽妙慧分别。彼等二者是缘起生如幻化般，而所谓的正性与邪性无有偏袒，宣说其自性不成立。

于以对治智慧作断除所断的作业，分别此对治为有功用或执着智慧要先分别方能断障之有用的增益分

别是一边，不能断障之无用或智慧无用的损减分别是一边，

认为以无分别的智慧有功用地断除轮回是一种边，认为无分别智慧不能断除轮回也是一种边。这是两种边。

遣除彼二边的中观道者，如经所说：“迦叶，譬如燃灯，一切黑暗皆自无有，……而此灯明无有是念：我能灭暗，但因灯明法自无暗，明暗俱空无作无取……”宣说如油灯虽无分别而有能力灭暗，以智慧断障也与彼相同。

虽然智慧没有分别“我要遣除障碍”，但实际上智慧自然能遣除一切障碍，断除所有的无明愚痴，就像灯能遣除千年的黑暗一样。

众生相续中无始已入的障碍，彼等难遣并具大力故，不可能有生起对治智慧的机会，如是分别相续

中不起对治是一边。若生对治智慧，但彼所断不能无间灭故，所断与对治长时共俱或将成一时并存的分别者，也是一边。

认为不可能生起对治的智慧是一种边，认为即便智慧能断除所断，但所断和对治有一段时间共存，也是一种边。就像有些人认为的：利根者在上师面前听闻法以后马上获得佛果，有这种现象；而有些众生在很长的时间当中积累资粮，还得不到佛果，也有这种现象，这个道理与之相同。

对很多众生来讲，从无始以来，他们相续当中的烦恼习气特别严重，造作的不善业非常广大，时间也极为长久，以少许智慧怎么能断除障碍呢？不可能断除烦恼吧，有些人有这样的怀疑。因此，认为烦恼长久存在的执著也是一种边。假如我想：像我这样的人，从无始以来所造的业障，以能断的智慧在短暂的时间中怎么能断除呢？这是一种边。或者在一生当

中就能获得如来圆满正等觉的果位，这是不可能的事情。

关于如何才能断除这样的邪知邪念，在密法当中也说，遇到密法则不会堕入恶趣，邪见蔓延的众生，只要遇到这样的系解脱，遇到这样的闻解脱，遇到这样的触解脱，就能获得解脱。因此，我们应该念诵、受持、精通、讽诵密法。

《胜利道歌》当中也讲了，遇到此法六个月就能成就。对于甚深光明大圆满，仅仅听闻它的词句也能断除轮回，精进修持的话，六个月当中就可以成就，因此诸位弟子应该好好地修持无上密法¹¹⁷。

这并不是我们臆造的，就算让众生在耳边听一次大圆满的法，也能断除三有的根本。因此《喜金刚》说：“听到无上密法，在七世内一定会获得成就。甚

117 《胜利道歌》：“甚深光明大圆满，仅闻词句断有根，六月修要得解脱，唯此铭刻于心中。”

至不守誓言的这些人，只要在耳边听到，也能在七世以后获得解脱。如果精进修持，尤其是利根者，在六个月当中也能获得成就。”

因此，虽然我们相续中的烦恼存在的时间很长久，它的力量很强大，但是依靠这样的无分别智慧也可以遣除，就像暗室中的明灯一样。

能断彼二边的能治中观道者，如经所说：“迦叶，譬如千岁冥室未曾见明，若燃灯时，於意云何，暗宁有念：我久住此不欲去耶？……”

此处说，“迦叶，如果一千年的暗室中，突然有了一盏明灯，黑暗会不会消失？”黑暗不会说：“我在这里住了很长时间，我不想离开。”它不会有这样的想法。

同样的道理，我们的光明智慧出现的时候，虽然相续当中的无明烦恼存在的时间非常长久，但是仍然

可以把它遣除无余，这是由于光明智慧的力量非常强大，而且无明愚痴黑暗的本性是不存在的缘故。无论是千年的黑暗还是一日的黑暗，只要遇到灯光就会被遣除。同样的道理，我们不要认为相续中的无明黑暗是很不容易断除的，其实它很容易断除，只要自相续当中有无二智慧或无分别智慧，就可以遣除所有的无明愚痴黑暗。

在显宗当中有些人认为，密宗的即生成就和一生成佛是不合理的。另有些人，尤其在格鲁派的《密集金刚》和《胜乐金刚》当中说，于一世二世中获得双运果位。他们认为在中阴的时候，自己的身体已经变成了另一种形象。但是宁玛巴的无上密宗说，在一生一世当中就可以获得双运果位。特别是在我们大圆满里面讲到，早上遇到早上成就，下午遇到下午成就，如果是有缘者不修也能成就，在宁玛巴续部当中是这样宣讲的。因此，何时在自相续中生起能断的智慧，就可以遣除所断的黑暗。

当然，修持大圆满的时候，对大圆满法有信心和精进，以及对上师有恭敬心，这一点很重要，除此之外，不用做其他的很多事情，这也是佛陀的究竟密意。《宝积经》当中也是以灯火来比喻的¹¹⁸，这是很好的一个教证。

光明若生定灭黑暗，明暗二者不可能同时并存，黑暗存在再久，也可于彼燃起明灯，以此譬喻遣除彼等分别二边。

应知，如是宣说的一类七种分别二边都是与实相不相应的执著分别，堕入增益损减中的一边故，称为分别二边。于远离彼等二边的中观道义如实趣入者，称为菩萨道离二边的正行。

118 《宝积经》：“迦叶！譬如千岁冥室未曾见明，若燃灯时，于意云何，暗宁有念：我久住此，不欲去耶？”

第 22 课

庚五、差别正行与无差别正行：

差别无差别，应知于十地，
十波罗蜜多，增上等修集。

殊胜差别正行与无差别正行者，应知于十地。

这个科判是差别正行与无差别正行。

从一地到十地，相比而言，虽然一地的时候不是特别殊胜，但也有相应的波罗蜜多增上修集，因此叫差别正行¹¹⁹。每一地都修集六波罗蜜多，其他的波罗蜜多同样也有行持，这方面没有什么差别，因此是

¹¹⁹ 比如，初地增上修集布施波罗蜜多，二地增上修集持戒波罗蜜多，是差别正行。

无差别正行。对应每一地，应该圆满那一地的波罗蜜多，这一点在《入中论》当中有广说。

其义如何？即从初地增上布施正行、二地增上持戒正行等增上差别的角度，称为差别正行；从一切地中正行十波罗蜜多的角度，称为无差别正行。

如是道的正行无上依六种正行宣说完毕。

这以上，通过六波罗蜜多宣讲了道的正行无上。

戊二、所缘无上：

所缘谓安界，所能立任持，

印内持通达，增证运最胜。

有十二种所缘殊胜。

成为正行根本之境，如何缘彼后趣入呢？非如声闻等仅是少分所缘，而是以抉择深广一切义的方式为

所缘故，是所缘无上。

声闻缘觉所见到的仅仅是少许所缘，只证悟了人无我而已。菩萨乘所抉择的是甚深和广大的所缘，利益无量的众生，所以是所缘无上。

从自性四种与地之分位八种，有十二种所缘。

彼亦，于十波罗蜜多、地、道、总持、三摩地等种种安立之义——尽所有义无误所缘，

在菩萨乘中宣讲了十波罗蜜多和地道的功德、总持、三摩地等等。声闻乘中根本不存在的法门，在大乘中是有的，这是所缘无上。

于实相真如二我空的法界甚深如所有义如实所缘，

声闻缘觉仅仅抉择了自相续所摄的人无我，而在大乘当中，将自他相续所摄的所有法我和人我，还有

法界所摄的一切甚深意义，全部通达为现而无自性，在名言当中如幻如梦，于胜义当中就像虚空般。所以，在证悟空性方面有很大的差别。

此二者是于二谛所摄的广大义与甚深义以抉择方式所缘。所立所缘与能立所缘二者是由前两种所缘安立的。其义如何？广大道的一切相可摄于十波罗蜜多故，彼等实修者，即是于所立波罗蜜多所缘；

菩萨所修的是十波罗蜜多，大乘的行持全部可以归摄在十波罗蜜多当中。因此，修持波罗蜜多名为所立所缘。

由证悟殊胜法界故，彼等波罗蜜多也以证悟三轮清净的智慧摄持后成为善巧的殊胜正行者，称为能立所缘，

在菩萨乘当中，证悟了一切法三轮体空。以布施而言，所布施、布施的物品和布施者，这三者全部证

悟为空性，以这种方式来摄持的话，叫做能立所缘。

大乘在能立所缘方面也有一定的殊胜性，比如我们作布施，布施的对境乞丐、所布施的食物或物品、布施者自己，这三者全部以如虚空般的空性智慧来摄持，叫做清净的布施。如果对这三者有贪执或执著，那么自然而然会出现傲慢、嫉妒、吝啬等烦恼。因此，大乘菩萨的布施即使很微小，也有极大的功德。

以证悟三轮清净的智慧摄持的波罗蜜多将成为无漏道及出世间波罗蜜多故，如是宣说。

以这样的三轮体空智慧所摄持，不论修什么样的波罗蜜多，全部是无漏道的修法，或者出世间的波罗蜜多。

依靠具有如是四种所缘，即是无上所缘。

以上所讲的四种——能立和所立、甚深和广大，

是从四个方面来宣讲的，这叫做所缘无上。

彼亦，于诸道位以辗转增上的方式成为所缘，即是：以闻所成慧于法界及布施等所缘者，称为任持所缘；

在修道的过程当中，以闻思修的智慧越来越增上的方式成为所缘。首先，是以闻所成慧缘于法界及布施等等，这叫做任持所缘。

就像龙猛菩萨在《赞法界颂》中所讲的一样，从一地到二地，二地到三地……越来越往上会逐渐增上，于闻所成慧、思所成慧和修所成慧方面都有很大的差别。所以，境界和行持也越来越高。

以具有四种道理的思所成慧于彼二所缘后通达其义者，印持所缘；

观待道理、作用道理、法尔道理、证成道理是四

种道理。真正通达这四种道理，最殊胜的境界只有在菩萨九地的时候才现前，一般相似的境界在凡夫地的时候也有。

如是，以修所成各别自证智慧于彼等所缘以真实方式内持者，内持所缘；

修所成各别自证智慧，以没有能缘所缘的方式来了达心的本性。在我们大圆满里面，认识觉性的过程当中，通过自己的修行也会得到这种境界。也就是说，通过修行遣除一切怀疑，现见普贤佛父佛母的本体，赤裸的觉性即是普贤如来，如果证悟它，刹那间便能获得佛的果位。

心的本性是光明、一切本不成立的自性，它根本没有能缘所缘，并不是依靠能缘而证悟所缘。而是通过自己的观察和观修，自然而然证悟它的本性，远离一切怀疑，根本不会有任何执著。因此，通过自己观

修的方式来证悟，叫做各别自证。在显宗当中，“各别自证”也是经常遇到的名词。

初地时以现量通达法界所缘；以二至七地之间的六地证悟辗转增上所缘；第七地时通达经藏等诸法并于有寂之法无相分证所缘；

智慧比较广大，因此叫做分证所缘。对所有释迦佛的经典和续部全部通达，这就是七地的时候现前的境界。

《入中论》当中也说：“彼至远行慧亦胜。”到了第七地的时候，可以刹那刹那在无勤当中入定出定。下面的五地、六地等根本没有体验过的境界，在七地的时候得以享用。

第八地时远离一切勤作与加行而平等任运所缘；

第八地的时候没有任何勤作，虽然没有勤修勤

作，但是自然而然可以入定，就像水融入水一样，自然而然入于等持，这时候所有的功德任运而成。就像人被水冲走一样，不用故意拉着，水自然而然会把他冲走，到了八地菩萨的时候不用勤作勤修，自然而然入于法界真如当中。

第九地、第十地、第十一佛地时次第生起的智慧最胜、事业最胜、清净最胜所缘，

九地、十地、十一地这三地，依次现前三大殊胜。《现观庄严论》里面说，到了十地时，也可以用佛地的名字来称呼¹²⁰。当然，八地以后便无有任何勤

120 《现观庄严论讲解》：“既然十地仍然跟佛地有一定差别，我们并不能承认它完全等同于佛地，那么《般若经》中有时称之为佛地的原因是什么？这样安立又有何必要？原因有两种：一是十地与佛地相比，尽管习气种子还没有断尽，最细微的智慧还没有通达，但是差别法——这些地的断证功德已经圆满；二是十地菩萨利益众生的方式与佛陀基本相同。必要有三种：第一，总的从超胜声闻菩萨九地之果的角度来说，圆满三乘所摄的断证；第二，分别从超过菩萨九地之果的角度来说，能证悟声闻、缘觉、菩萨三地一一都有因与果；第三，尤其从圆满下地修治之果的角度来说，能使所化众生对菩萨乘产生兴趣，也令十地菩萨对修道更有欢喜心（所以说，有时候赞叹一下还是有必要的。我平常发现，如果对一些道友经常赞叹：‘你修行很好，人格很好，长得也庄严……’他们各方面的表现就会更加出色）。我们应当了知，源于这三种必要，所说的住于果位佛地的这一地实际上命名为菩萨第十地的阶段。宗喀巴大师在《金鬘论》中也引用教证说：‘虽说唯有超过九地的第十地菩萨称为佛地，然非是真实圆满佛陀。’还有一个观

作了，一般来说，到了九地获得四无碍解最胜智慧。九地、十地、十一佛地，次第生起智慧最胜、事业最胜、清净最胜三大殊胜所缘。

具体而言，第九地获得四无碍解最胜智慧故，是智慧最胜所缘；第十地获得殊胜事业故，是事业殊胜所缘；

到了第十地的时候，事业跟佛陀基本上是相同的。

第十一佛地获得烦恼障所知障无余清净最胜故，是清净最胜所缘，亦即以清净最胜智慧使尽所有与如所有所摄的一切法无余照见或所缘故。

第十地时，马上现前金刚喻定，因此以清净最胜智慧无余现见所有的法，也就是说，尽所有性的一切

点，是说十地特有的波罗蜜多智慧，从与佛陀无碍智慧相似的角度安立十地为佛地。”

法和如所有性的一切法全部都能照见。因此，从佛地的角度来讲，第十一地时现前无生智。

关于金刚喻定究竟是有学道所摄，还是无学道所摄，在这方面各宗派的高僧大德有一定的辩论。有些人认为，还没有断除一切障碍的缘故，金刚喻定属于有学道；而有些人认为，得到金刚喻定时，遣除一切障碍的缘故，应该属于无学地所摄。在学习《现观庄严论》的时候，会遇到这方面的辩论。

以前格鲁派的贾曹杰·达玛仁钦《现观庄严论》的注疏和萨迦派全知果沃绕降所著的《现观庄严论》总说或注释等，这些论典当中宣说了，金刚喻定是最后一刹那性的等持。

我们自宗麦彭仁波切的有些论著当中，对金刚喻定作过详尽的说明。实际上，这个问题应该从有学和无学两方面来解释。因为生起金刚喻定时遣除一切障碍，就像出现光明时遣除所有的黑暗一样，这种光

明是遣除黑暗以后出现，还是没有遣除的时候出现的呢？昨天提到的《宝积经》引用了灯火和黑暗的比喻阐明了这个问题。

关于金刚喻定的出现，按照萨迦班智达《量理宝藏论》的观点，如果生起对治的时候不断除所断，则属于智慧方面的相违。所以，何时在相续当中生起对治的智慧，违品的愚痴黑暗就不会产生。这样的话，从无间道的角度来讲，也可以说属于有学道。当然，这些说法不管怎么样承认，都没有很大的差别。

在十一地的时候，尽所有智和如所有智能现见尽所有和如所有所摄的万法，也即胜义谛和世俗谛所摄的一切法。按照中观自续派的观点，在一刹那间能现见一切法。

有部宗认为，佛陀的智慧是有为法所摄的，按照大乘的观点，佛陀的智慧是无为法。法称论师说，一切智智的境界是不可思议的，不应该用前刹那和后刹

那方面来作观察。所谓佛陀的智慧能现见法界，其实是指法界和智慧融为一体，这叫做一切智智的智慧。因此，除了智慧以外没有法界，除了法界以外也没有智慧。有法和法性全部融入智慧法界当中，对此人们称之为“了知”。实际上从佛陀自身的角度来讲，能知和所知都不存在，只不过在所化众生面前，佛陀显现上“了知”而已。

因此，在全知无垢光尊者的教言当中说，殊胜的化身——佛陀，表面上看来好像能了知万法，但实际上能知所知的分别是没有的。用我们的分别念来观察，佛陀的智慧到底是第一刹那还是第二刹那？这样的话不太合理，因为佛陀的智慧是不可思议的。真正现前佛陀智慧的时候，现见万法的本性，这就叫做“了知”一切法。

戊三、修证无上：

修证谓无缺，不毁动圆满，
起坚固调柔，不住无障息。

（法王背诵前面那个颂词。）

以入大乘道而暂时与究竟果较声缘所得超胜成就者，以十相宣说。彼亦，一切大乘之义摄于十种之中，如《大乘庄严经论》云：“种性信解法，如是而发心，修行布施等，趣入无过地，成熟诸有情，清淨佛国土，得无住涅槃，胜菩提示彼。”

如果我们归摄整个大乘之法，首先是从种性方面来说，具有大乘种性，然后对大乘法有信心，苏醒大乘种性以后，必须要在自相续中为了利益一切众生发无上的菩提心。

首先具有种性，对大乘法生起信心，然后发菩提心。发了菩提心以后，开始修持布施、持戒、安忍等等行持波罗蜜多。从菩萨初地一直到胜地——趣入没

有过患的地。到了九地以四无碍解来成熟众生，自己观修清净。历经九地、十地、十一地，将来自己不管在哪里现前国土，应该成熟众生，清净自己的国土。例如释迦牟尼佛摄持这样的娑婆世界，摄受难以度化的、业和烦恼非常炽盛的这些众生，就是因为原来他在八地的时候发愿摄持这样的刹土。而阿弥陀佛在成千上万的如来面前，发愿摄持像极乐世界那样清净的国土——众生也清净，佛刹也清净。从所成熟的众生方面来说，继续度化与释迦牟尼佛直接或间接有因缘的众生，这也是阿弥陀佛以前的发愿，最终波罗蜜多得以圆满。

一般来说，真正的圆满、成熟、清净是菩萨的究竟行为，这三者在三清净地的时候现前；但是我们在凡夫位的时候，也可以以发愿的方式具足圆满、成熟、清净。

之后，不住轮回和寂灭的边而趣入涅槃。也就是

说，以智慧不住轮回，以大悲心不住于寂灭，获得无住涅槃。成就菩提并为众生宣说菩提的意义——获得三身和五种智慧后，乃至尽虚空际利益一切众生。

当然，关于三身五智，在《现观庄严论》当中也宣讲了很多内容。萨迦派的全知果仁巴在建立《现观庄严论》的几种论点时，首先按照解脱部的观点宣说了三身，然后按照狮子贤的观点宣说了四身¹²¹。

《现观庄严论》有一个注释，叫做《庄严显现论》，其中也讲了有关四身和三身方面的辩论；嘉贡扬嘎的《现观庄严论》注释当中也有阐述。

实际上，解脱部也不一定不承认四身，但是大智者在辩论的时候会引述很多观点。果仁巴大师说：“我的观点与印度论师的观点不同，和藏地有些论师的观点也不同。同时，我的观点与我两位根本上师的观

121 《现观庄严论讲解》：“在印度，阐释《现观庄严论》密意最了不起的两大论师，一位是解脱部，一位是狮子贤。”

点也不相同，和印度的两位大怙主——解脱部和狮子贤的观点也不同，但是与兜率天‘老天爷’的观点相同。‘老天爷’指的是弥勒菩萨。”果仁巴说，他与自己两位上师的观点截然不同。如果连自己上师的观点也不合理，那他的观点到底合不合理呢？果仁巴遮破自己上师的观点，这样的做法不太庄严。但全知果仁巴的确说了，包括他自己上师的观点也不合理。甚至在解释荣敦班智达的意趣，宣说其观点时也说：他的观点不合理，还有其他的宗派可以建立。

但这些应该只是大智者们的说法而已。实际上，讲三身或四身的时候，通常而言即是具五种决定的报身，以及法身和化身，是否承认本性身没有很大的差别。“法身具事业。”在这里法身和事业没有分开。不管怎么样，大智者们显露他的智慧，对于这些辩论的意义，你们自己作观察。

《现观庄严论》有一个讲义叫做《明义论》，以

及解脱部的《庄严心论》，这两个观点有所不同。总之，这里说“获得菩提”，既可以说是获得三身，也可以说是获得四身。

即苏醒大乘种性，以此为助缘对大乘法生起信解，发起无上菩提心，加行修行六度，以入无过菩萨初地而位列圣地，以善巧能成熟有情，清净佛土，证悟有寂大平等故能圆满无住涅槃之法，此三者主要是清净地所摄功德，

讲三身时法界性智不存在，有这样的说法，《经庄严论》当中也是主要讲四种智慧。有关这方面的问题，在宁玛巴当中，以菩提萨埵的殊胜观点来说，安立五身五智也是比较合理的。

第 23 课

最终获得无上殊胜菩提的佛果，以及成佛后乃至轮回未空之间示现菩提或如来的相续无有间断，亦即乃至轮回未空之间以佛色身利生的事业相续不断。

昨天前面讲了十种问题，最后说到利益众生是不间断的。《大乘经庄严论》和《辩中边论》里面所讲的道理是一样的，最究竟的事业就是利益众生。

此处也与《大乘庄严经论》相同，苏醒大乘种性的顺缘——宣说大乘法的大师阿闍梨等四大轮圆满具足丝毫无缺者，是种性修证，也是一切因中的最初因。

龙猛菩萨说，安住顺境是指住在具足佛法兴盛之

顺缘的地方，亲近真实善知识——上师，对真正的佛法发起誓愿，积累福德资粮，这叫做具足四大轮。具足四轮是苏醒大乘种性的顺缘。

如是，对殊胜大乘道不舍弃者，于大乘法信解修证；

一般来说，没有福报的人对佛法生不起信心。而不会毁谤大乘，并且对大乘佛法生起信心的人，就像昙花现世一样极为难得。因此，就像《入菩萨行论》当中所讲的那样，一切诸法的根本就是信心，如果对大乘有信心是非常难得的。这叫做信解修证。

以小乘作意不扰动者，大乘发心修证；

不被小乘的发心所扰动，如果只想自己获得解脱、远离轮回，这样的小乘心也不太合理。利益众生是大乘的发心，释迦牟尼佛的眷属当中，如迦叶尊者、目犍连尊者和舍利子尊者等，虽然显现上持小乘

相，但实际上他们也是会利益众生的。一般而言，声闻乘行者自私自利之心比较强，而菩萨主要是利益众生，虽然在凡夫人当中，丝毫也没有自私自利之心的菩萨非常难得，但我们最究竟的目标就是利益众生，以利益众生的发心摄持自己的所作所为，是非常重要的，这样无论做任何事情都有无量的功德。

六波罗蜜多能极圆满者，正行修证；

从布施到智慧之间的六波罗蜜多，在六地当中修持并圆满，这也是菩萨的特点。虽然小乘也有持戒、安忍等，但是跟大乘的说法完全是不相同的，就像哲玛续的范围有广大和不广大的区别一样。

初地时生起出世间真实法的圣道无垢地，是入离生修证；

到了第一地，已经超越了世间，这时完全证悟了无我，由此遣除我执。因此，就像《入中论》里面所

讲的一样，一地时萨迦耶见全部清净无余。

果沃绕降大师说：成为一地菩萨的时候，与我见相连的见解全部得以遣除。但噶当派和宁玛巴自宗认为，在不清净七地还是有烦恼障，到了七地末尾时，就像《澄清宝珠论》里面所讲的一样，烦恼障全部清净。总之，第一地菩萨时，会断除戒禁取见等三种结¹²²。

一至七地之间善根辗转长时增上故，成熟有情修证；第八地时，以无分别智心得调柔且外散前五识转依故，净土修证，

八地菩萨完全用智慧来调柔自相续，并且外散的五识全部转为智慧。

以及以证悟有寂平等观内末那识转依而见轮涅二边不住的大涅槃义故，得诸佛不退地授记修证；

122 《入中论》：“断除一切三种结。”

到了八地菩萨的时候，现量获得不退转的授记。我等大师释迦牟尼佛以前在燃灯佛面前，发了无上菩提心的情节，在义成王子的故事中讲得非常清楚。义成王子曾转生为一婆罗门子，遇见一位卖花的婆罗门女，婆罗门子想买下鲜花供养佛陀，婆罗门女将剩余的鲜花一并送与婆罗门子并说：“这些花不需要付银币，我也跟你一起发菩提心。”他说：“在我修菩提道的过程中，当我作布施时，如果你能不制造违缘，我们便可以一起发愿……”于是婆罗门子和婆罗门女共同发心¹²³。

《释迦牟尼佛广传》里面还有一个智贤婆罗门童

123 《释迦牟尼佛广传·白莲花论》：“……义成妻子听罢顿时倒地痛哭，义成便善言劝解道：‘你勿哭泣，难道你已忘记我们前世发愿之经历？你过去于燃灯佛出世时所发誓愿尚能忆否？当时我为一婆罗门子，你为一婆罗门女，名森达日嘎。你手拿七朵莲花叫卖，我使用手上仅有之五枚银币从你手中买下五朵以供养佛陀，而你则将剩余两朵莲花也一并送与我，且在供养完佛陀后又与我一起发愿，愿生生世世做我妻子。那时我就向你表白过，要当我妻子，必定不能违背我之愿望。我素喜布施，除父母以外，我会布施掉所有财物，你不能为我布施制造任何违缘。我当时就叫你发愿，你也发下大愿，言不会为我布施制造违缘。你那时如是说过，现今我将两小孩布施，你又为何要扰乱我心？’曼德听完此番话后，自然以清净心回忆起过去发愿经历，她立即随喜，并希望王子发愿圆满。”

子的公案，也讲到婆罗门子在发心的时候，一个婆罗门女说：“只要你能发愿让我永远做你妻子，我就绝不会为你布施制造任何违缘。你欲布施何物，我皆心甘情愿随喜、奉送。”他说：“只要你不制造违缘，便可以与我一起在燃灯佛面前发心。”她说：“不管怎么样，在生生世世当中你行持菩萨行时，我都不会对你成就菩提制造违缘，我也生生世世与你分离，乃至菩提果之间。”在智慧婆罗门子供养如来之时，有一个与智贤婆罗门子一同学习吠陀的婆罗门子名叫智慧，他当时不但没有发心，还生起了嗔恨心。后来释迦牟尼佛得到燃灯佛的授记：“未来有一个娑婆世界，在五浊兴盛的时候，你成为释迦牟尼佛¹²⁴，现在这个婆罗门女会成为你的王妃。”因为他们发愿生生世世一直不分离，所以后来王妃不愿成全菩萨的布施时，义成王子说：“你难道想不起我们以前一起发

124 《释迦牟尼佛广传·白莲花论》：“……他又对智贤授记说：‘过一大阿僧祇劫后，你将于娑婆世界成为整个三界之怙主、导师、明灯、如来正等觉，号释迦牟尼佛。’”

的愿了吗？”这些在《释迦牟尼佛广传》中讲得非常清楚。

因此，亲自现量得到授记是指，无论对成佛的地方，还是成佛时的父母，全部都有授记。八地菩萨的时候是直接得到授记，如果是特别利根者在加行道时得授记，中根者在获得见道时得授记。按照密宗来讲，进入密宗的坛城上师给他取密名后会对他授记：

“你将来在某某刹土当中成佛。”因此，与显宗的授记相同，密宗也有这样特殊的授记。

断尽一切二障及习气而无障故，殊胜菩提佛地修证；

到了佛地，远离一切障碍和习气。

无上菩提三身自性之相何时也相续不断者，周遍示现菩提修证。如是乃至究竟果之间的成就之相已作善说。

以上已经讲了十种修证。从最初的发心到最后究竟果之间的修证已经圆满宣讲完毕，大乘基道果的所有内容在此作了归纳宣说。《经庄严论》和《辩中边论》当中的很多道理都比较相同。

论义已经全部圆满结束了，下面讲末义。

甲四（末义）分二：一、宣说本论难测之深密及具殊胜功德；二、论跋与译跋。

乙一、宣说本论难测之深密及具殊胜功德：

此论辩中边，深密坚实义，
广大一切义，除诸不吉祥。

此论宣说离边之中即中观道故，名为辩中边论，或名能不杂辨别中边之论。此论极深密故，以寻思心难证；以敌方不坏的精华义或成为一切乘的精华义；获得自他大利暂时与究竟的无上果；于一切三乘种性

者成为具义；尽除无义的未证、邪证、怀疑之垢，断除一切烦恼所知障——具有如是五种殊胜功德故，成为殊胜宝论！

《辩中边论》具有甚深等五种功德。

辩中边论颂辨无上品第七释竟

乙二、论跋与译跋：

论跋：辩中边论颂圣者弥勒撰造圆满。

译跋：印度阿阇梨支那摩札、希令扎波德及主校译师智军翻译、校勘并订正。

益西德即是智军译师，他非常了不起。在《莲花生大士传记》当中说，贝若扎纳也叫智军译师，这位是前译时候的译师，你们应该知道前译和后译的区别。

下面麦彭仁波切作最后的结文。

又云：

于诸边执恶见坑，自在救护中观道，
三乘种性之入门，嗣尊菩萨作善说。

如果我们想从边执恶见的坑当中得以救护，必须要依靠《辩中边论》所讲的中观道。

三乘种性的人皆可如理如实趣入的法门，就是弥勒菩萨对众生所作的这部善说。我等大师释迦牟尼佛圆寂之后，他的补处——继承人是弥勒菩萨。释迦牟尼佛的佛法教期圆满以后，弥勒菩萨会现身于人间。弥勒菩萨为无量的众生宣说了《辩中边论》。

无量妙法珍宝藏，融摄广大法之库，
明示善说之光鬘，以此愿众法充满。

这是有无量无边法宝的宝藏，非常珍贵的妙法珍

宝全部圆融无违地涵摄在这个宝藏当中。这部善说的名字叫做“日光鬘”，以此愿所有的众生法喜充满。

愿宣此论之缘起，法日普照遍赡洲，

讲修莲苑广兴盛，轮回未空恒安住。

愿我究竟圆净熟，遍空有情置胜乘，

这部论是麦彭仁波切在噶陀寺，为噶陀巴斯德仁波切传法的时候所造的。麦彭仁波切说，愿依靠宣说这部论典的缘起，讲经说法的莲花始终开放，永远都不要失坏。

麦彭仁波切他老人家发愿：愿我自己圆满一切功德，并把所有的众生安置于殊胜的佛道。我们也应该这样发心：麦彭仁波切所造的这些善根与我们的善根结合起来，愿一切众生获得殊胜道；愿乃至轮回未空之间，即便麦彭仁波切入于轮回的火焰当中，无论显现人或旁生等何种形象，我们都发愿成为他的眷属，

利益众生。大家一起这样发愿！

如今，麦彭仁波切的化身到底显现在什么地方呢？在《麦彭仁波切传记》当中讲，麦彭仁波切接近圆寂的时候说：“从现在开始，我暂时以人的形象度化众生的事业已经圆满完毕了，下一世我会以飞禽走兽等旁生的形象来利益众生¹²⁵。”还说到：“我会转生到东方清净刹土，将来时轮金刚的军队摧毁世间魔君的时候，我变成时轮金刚大军里面的一位大臣。”其他的授记中说，那时麦彭仁波切将成为森剌布大臣¹²⁶。之后麦彭仁波切示现圆寂。

125 《麦彭仁波切传》：“他在圆寂前亲口说道：‘下一世我将以飞禽走兽等旁生形象利益众生，然后在虚空未尽之前，我将以不断、恒常、周遍、任运之方式精进行持利众事业。’”

126 《麦彭仁波切传》：“摧毁烦恼魔之象征：他本人实际早已获得涅槃、投生之自在，当他最终显现圆寂相时，曾亲口说道：‘我虽为一特意来此世间弘法利生之大菩萨，怎奈五浊恶世之环境太过恶劣，故自己之行持并未达到预期目的，所有愿望实非一一获得圆满。不过我尽此一生已完成了所能行持之弘法事业，因此我现在欲舍弃此幻化之躯。汝等应告之顶果等地欲拜见我之人，言我死后当转生东方极喜刹土，乃至虚空有尽之前，将永无间断地无勤利益众生。未来时轮金刚大军降临人间后，将毁灭邪魔统领之军队，彼时我将为时轮金刚大军中名为森剌布之一将领。那时我将聚集起所有传承我教法之人，并使其均能享受到时轮金刚吉祥妙法之味。’”

我们也应该这样发愿：愿我们将来变成麦彭仁波切的眷属，利益无边无际的众生。大家一起发这样的菩提心，然后作回向。

弘法利生增吉祥，众生咸证胜菩提。

我们要依靠佛法利益众生，所谓的佛法即是教法和证法。真正的佛法当然是浩瀚无边的，但是世亲论师在《俱舍论》的后文中说，归纳而言，释迦牟尼佛的佛法就是教法和证法。所以，如果能够对教法和证法进行传讲和修行就是受持佛法¹²⁷。释迦牟尼佛的佛法，或者是三学，或者是教法，如果讲经说法就是受持教法，如果精进修持就是受持证法，这就是真正的高僧大德。所以，我们要想弘扬佛法，那对于所修的法要么是讲，要么是修。

有些人认为，转转经轮和外面的一些形象并不

127 《俱舍论》：“佛之妙法有二种，教法证法之体性，持教法者唯讲经，持证法者唯修行。”

是佛法。实际上，这些也属于佛法。比如念观音心咒一遍的功德也是不可思议的，这一点在观世音菩萨的二十一续部当中也有宣说。总之，对于真正的教法和证法，我们应该这样来认识。以此善根愿所有的高僧大德和佛法长久住世。

此文由以智、尊、妙之传记无比顶天并以毕生善立修行胜利大幢之传记于三地赐予欢喜吉祥的噶陀江拉活佛班玛恭秋圣法胜利幢吉祥贤，献吉祥哈达及第二宝白银劝请，吾铭记于心，然暂未动笔，

当时活佛用哈达和白银劝请，麦彭仁波切因此得到了一点点银子。古代生活条件非常不好，得到一点点白银，可能上师老人家很高兴。（众笑）

麦彭仁波切想：既然他这样供养和劝请，我一定要写一个讲义。只是暂时没有动笔。因为在显现上，麦彭仁波切一辈子病得非常严重，所以造论典和讲经

特别困难。有时候在少数的弟子七八个僧人中传讲佛法，也是很困难的。

传法时，一般麦彭仁波切在前面先念《文殊礼赞》，念的时候坐在法座上，讲法也根本不解释，直接念完传承以后，诵回向偈的时候马上就回去了，他有这种特点。中间如果有人对他提出问题啊，或者接见啊，这些都很困难，因为显现上麦彭仁波切一辈子病得非常严重。

以前堪布云嘎造《功德藏》注释的时候，追随宗喀巴大师的观点讲了八种难题。在遇到难点的时候，想去麦彭仁波切面前问一些问题，麦彭仁波切的侍者沃萨对上师非常关心，但脾气不太好。当堪布云嘎到上师那里去请问时，麦彭仁波切说：“这个难题我还是懂，可以给你回答。”正在这时侍者沃萨来了，他说：“上师您天天说身体不好，今天为什么对这个人开许，还讲法呢？”“云嘎你天天都打扰上师，上师

病得如此严重，你现在必须给我离开。”后来云嘎没办法请问。

麦彭仁波切也说过，当时云嘎对某个字不会解释，如果当时请麦彭仁波切讲解的话，这个难题肯定能解决。云嘎堪布也比较为难，他说：“沃萨华丹不让我问。”后来云嘎堪布对沃萨侍者非常不满。

堪布根华跟沃萨之间的关系很不错，堪布根华来的时候沃萨也会特别开许，经常让他到麦彭仁波切那里去。沃萨有时候也是不太公平。后来堪布根华说：“沃萨的恩德很大，不然，如果他没有这样发心，而让麦彭仁波切接见很多人，上师不可能住世到六十多岁，因为沃萨限制外面的客人来访。”所以，堪布云嘎对沃萨侍者很不满，而堪布根华对他却很赞叹。

因为宁玛巴和雪域众生的福报比较浅薄，所以麦彭仁波切在造论方面，很多心愿都没有实现。本来按照麦彭仁波切他自己的想法，因为对很多有关世间的

学问生起欢喜心，所以如果缘起吉祥，准备宣讲五部大论等。后来蒋扬钦则旺波跟麦彭仁波切说：“你这样的愿望不一定能实现，最好尽快作《中观庄严论》的注疏。”

当时，有一个人叫单秋，也是麦彭仁波切的弟子，他对麦彭仁波切提出了各种疑问，之所以提出这些问题，也有一种缘起。本来麦彭仁波切造论的特点，是根本不会说任何指责别人的话，但在《遣除单秋疑暗辩论书》¹²⁸中，对单秋特意作了批评。他说：“多哲单秋他自己非常傲慢，我为了摧毁他的邪见……”麦彭仁波切对一些世间学问和有些佛教内明方面的法作了详细的论述。比如造了《中观庄严论释》和《澄清宝珠论》，还有“二辨”——《辩中边论》和《辨法法性论》的注释。

因此，虽然当时江拉仁波切这样劝请，麦彭仁

¹²⁸ 另译《遣除单秋疑惑辩论书》。

波切也已经获得了八种辩才，本来不管他造论典写什么都没有困难，但是显现上，他生病的时候根本没有办法动笔，手也不能动，头也不能抬，因此暂时没有动笔。

后向噶陀巴斯德仁波切供养慈氏五论时，

给斯德仁波切传讲弥勒五论的时候。

蒙赐纸墨等作顺缘，于此康巴无比大座地——被誉为第二印度摩竭陀国的噶陀金刚座大经院，麦彭南迦于第十五胜生周末马年自八月二十三日始，

噶陀寺可以说是宁玛巴教法的来源，最初噶陀寺作为起源，佛法的精华在白玉派当中，主要讲经说法的是佐钦寺。在莲花生大士时代，据说在噶陀这个地方有一座小寺院。后来莲花生大士关于噶陀的很多授记当中说：“在这里成就者会像天上的星星那样出现。”根据佛教文献所说，在噶丹巴德夏建立噶陀寺

之后，出现过十万僧众，都是有历史记载的。

当时很多僧人显示神变，到了下午他们依靠神通飞行返回寺院。放牧的人会说：“我们应该返回去了，因为修行人已经飞回来了。”也有这种说法。

以前噶陀寺有很多虹身成就者。其中有一个人叫多敦嘉华降措，他在噶陀放牧的时候，有一个人说：“牛奶被牛犊喝了，没有牛奶。”当时，尊者已经获得了大圆满的最高境界，于是一直跟着前面的人重复他的语言说：“牛奶被牛犊喝了，没有牛奶……”因为到了法性尽地时，一句话会不断地重复，后来他示现了虹身。因此，有些授记中说，噶陀寺建立之后有十万人成就虹身，也有这样的历史记载。在历史上有一种说法是，噶陀寺被称为第二金刚座，因为与印度金刚座无有差别。

于传讲间歇中稍作著述，后月初五星曜吉祥之上午著毕。以此愿劝请者等吾之诸圆寂上师的密意圆

满，并愿未来诸补特伽罗的法眼开启以及赐予尽虚空
界诸有情成就暂时与究竟之义的善妙吉祥。沙瓦茫嘎
朗！（愿一切吉祥！）

○○ 相关阅读

▶ 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 44 译作	《宝性论释》
▶ 索达吉堪布全集 45 译作	《大乘经庄严论释》
▶ 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》
▶ 索达吉堪布全集 102 课程	《大乘经庄严论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 103 课程	《宝性论讲解》

