

《般若摄颂》第7课辅导

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再次来学习佛陀亲口宣讲的殊胜的经典——《般若摄颂》。

《般若摄颂》属于佛陀第二转法轮的意义。佛陀三转法轮当中，初转法轮主要是抉择四谛教法，叫做四谛法轮；二转法轮主要是抉择一切万法空性，所以叫无相般若法轮；第三转法轮主要是抉择以如来藏为主的光明显现，所以叫善辨别、善分别法轮。

三转法轮可以说是根据众生不同的根机由浅至深如是安立的：一般的众生无始以来流转轮回当中，实执心特别重，所以告诉他们要解脱，要厌离轮回，通过宣讲四谛、无我空性的方式让众生暂时获得解脱；到了二转法轮的时候，佛陀针对一些根机相对已经成熟的有情，给他宣讲一切诸法无自性，从心法到色法，乃至至于佛陀的果位之间的任何法，其实都是无自性，都是空性的实相；了知了空性的实相，三转法轮佛陀又在空性的基础上，宣讲和空性双运、无二无别的如来藏光明。

所以三转法轮就是从浅至深，从下根到上根如是安立。从我们修行者来讲，怎么样逐渐趋入到心的本性——佛性的状态当中，所以对于三转法轮的意义要有清晰的认知，在修行的时候才成为殊胜的指引。

二转法轮主要是讲般若波罗蜜，即智慧到彼岸，其实能到彼岸的就是修行，修持空性，修持大乘的六度。所到的彼岸是什么呢？完全安住在殊胜的实相空性当中，就是所到彼岸的自体。我们如果想通过能到彼岸的修法，真正到达所到的彼岸，最初通过闻思来了知般若空性是非常重要、非常关键的。因为般若空性是我们自己和所有众生，乃至整个轮回的究竟实相，而且般若波罗蜜多也是我们流转轮回的染污法、客尘法的真实对治。

比如说，我们有了人我、人我执之后，就生起了烦恼障；有了法我、法我执之后，就产生了所知障。烦恼障和所知障的真正对治就是空性，因为烦恼障的因就是人我执

，所知障的因是法我执，那么要消尽烦恼障、所知障，必须要消尽人我执和法我执。而怎么样才能消尽人我执和法我执呢？通过修人无我来消尽人我执，通过修持法无我来消尽法我执。因为在众生相续当中，人我是存在的，以为我是实有的，也认为法是实有的，要对治人我，当然是修无我空性，修人无我；要对治法我实有，最好的方法就是修法我空。

般若空性当中，既讲到了人无自性，是空性的，也讲到了法我是空性、无自性的。一切我们所执著的法，或者说我们自己的烦恼，因为有烦恼障让众生没有办法从轮回解脱，因为有所知障没有办法成佛，这两种障碍的因就是人执和法执，所以如果能够把这两种障碍通过人无我和法无我的空性断掉——断掉了烦恼障，就可以获得解脱；断掉了所知障，就可以成佛。所以从这个角度来讲，般若空性对修行者来讲非常重要、关键，它也是一切万法究竟的本体，究竟实相就是如是的。

有了空性的见解，在平时的修行、生活过程当中，很多问题都能够看得破，放得下。平常我们讲要看破、放下、自在，其实真正来讲，如果内心当中没有般若空性，要看破，也不能够完全看破，要完全放下也比较困难，但是如果有了空性见，知道一切万法的本体就没有自性，一切万法的显现本身也是空性的，这样就能彻底地看破了。如果没有空性见，比如我们缘杯子、缘房子等等产生执著，我们会认为：它是无常的，如果耽著它，会让我产生痛苦，所以要放下。这样通过思维过患的方式能够放下一部分执著，但是还是会认为柱子、瓶子或者房屋等等这些都是实有存在的，因为没有彻底看破的缘故，没办法彻底放下。

因此，如果通过空性来观察，在我面前所显现的、我自己所耽著的柱子、瓶子或者房屋等等这些法，其实观察的时候，本性完全是空性的。不单单是缘无常、缘痛苦，能够让我们产生执著的角度来讲，而是说它的本性的的确确是没有丝毫的本体、自性，只不过暂时在我们的根识面前显现，在我们的身识面前好象可以接触，摸得到，似乎它是存在的，但是真实观察的时候，它的本性是空性的。在胜义谛当中，一法都不立，这就是彻底地了知了所知法的本体，真正地看破了法的自性，看破之后就可以彻底放下，彻底放下之后就可以彻底地自在。

般若空性对调伏众生烦恼的力量特别大，所有调伏众生的法当中，般若空性的法要是最殊胜的。但是因为它太深了，一般的众生难以了知，难以驾驭。有些众生认为观修出离心、菩提心，或者观修过患容易相应，通过空性来对治，有时感觉用不上力。这个方面只是因为我们对于空性的教法还不熟悉，我们分别心的状态使用得多，安住在分别心的状态当中去观出离心、观利他或者观过患，就觉得收获大一点，观空性好象感觉用不上力。

但是我们要知道，我们对空性只不过是没熟悉而已，其实越熟悉越能够使用，越能够修行，它的力量就可以慢慢显现出来，最后它显示出来的对治烦恼的强大的对治力，不是一般的法要能够比拟的。所以我们要像习惯我们内心当中的贪嗔痴一样，来习惯空性的观点，要反复地学般若空性，学究竟实相的能诠的经典和论典，等到非常熟悉之后，我们所思、所想都可以通过空性见来摄持。学习空性有很多的功德，很多的必要，我们可以慢慢了解。

前面我们讲到菩萨修道的时候，道的本体不可得，所行方面就是在不可得当中去行持。

寅二、所止：

所止就是究竟来讲不能够依止、依靠的。当然这里面的层次比较高，我们不要看到所止，就觉得是不是完全不需要对众生发菩提心了？不是这个意思，下面我们还会介绍。颂词当中就讲到：

若起众生痛苦想，思利众生除痛苦，
执我众生之菩萨，此非行持胜般若。

“此非行持胜般若”就是所止，作为一个真实修持了义实相的菩萨来讲，这种带有实有的作意，是应该被佛陀制止的，佛陀说，你这样去修了义的教法是不对的，应该抛弃这样的想法。其实这样的想法和前面所行的想法是相反的，前面一切都是无执著，在无执著当中如是去行持，此处就是带着执著性、有所缘的方式来实行。

颂词当中讲，“若起众生痛苦想”，他认为众生是存在的，众生的痛苦也是存在的，生起了这样的想法。“思利众生除痛苦”，他想：我一定要利益众生，一定要遣除众生的

痛苦。“执我众生之菩萨”，如是执我存在、执众生存在的菩萨，“此非行持胜般若”，他这样行持并不是在行持最为殊胜的般若般罗蜜多。

菩萨修行的时候缘什么对境产生了实有的想法？首先“若起众生想”，就认为众生是实有存在的。有情众生内心当中造了不同的业，如果有漏的善业多一点，就会转生到三善趣，相应于众生自己福报的深浅，有些是转生到天界，有些转生在阿修罗界、有些转生在人界；通过自己相续当中的罪业相应于转生于三恶趣当中，罪业最重的转生地狱，中等罪业有的转生旁生，有的转生饿鬼，下等罪业转生旁生或者饿鬼。这些就是六道众生，有的时候我们认为六道轮回的确存在，而且是实有存在的，这时候就起了一个众生想。

众生有各种各样的，前面我们是从整个六道的角度来讲的。从人道的角度来讲，有男女、中国人、外国人或者古人、现代人等等，有很多很多不同的安立。在旁生当中有：没有脚的、两只脚的、四只脚的、很多只脚的，也有很多分类。众生的种类很多，按照产生的方式来分：有卵生、胎生、湿生、化生；按照它们的居所不同：分别住在大海、虚空、陆地、山中的洞穴等等；众生的喜好也不一样：有些是肉食动物，有些是素食动物，有些众生不是以我们现在所认为的饮食来为生，是通过他自己的求生方式。众生有很多很多种，总而言之不同的业造就了不同形式的众生，在世俗谛当中，众生的的确确周遍存在于虚空法界当中，随着自己的业在流转。这首先是众生想。

其次是“痛苦想”。有了众生，如果没有解脱，内心当中有我执，有业惑烦恼，就会相应地投生在六道的各趣。六道各趣当中都有各式各样的痛苦，变苦、行苦、苦苦三大苦所有的众生都是有的。

比如天人主要是放逸的痛苦，但是也是安住在变苦当中，除了变苦之外，天人也具有坏苦，有时候天人和阿修罗作战，天人也会受伤，有的时候头被砍断之后也会死亡等等，这些痛苦天人也是有的；人道有生老病死、爱别离、怨憎会等等痛苦；阿修罗的痛苦主要是嫉妒心，嫉妒心非常难忍，而且在他们内部当中经常争斗，有些时候和天人作战也有被打伤的、打死的，也会有这些痛苦。

三恶趣当中的痛苦就更强烈了，旁生有互相啖食的痛苦、被人奴役的痛苦等等，

痛苦很多；饿鬼找不到饮食，有的饿鬼经常产生害心去伤害别人，被降魔师降服等等，痛苦也非常多，还有白天夜晚是颠倒的，所有的境界都是颠倒的状态；地狱当中有八热地狱、八寒地狱等等，地狱非常非常多。所以说，有众生就有业惑，有业惑就一定有痛苦，在显现上面痛苦也是存在的。

“思利众生除痛苦”，菩萨由于观察到了众生的痛苦而生起了悲心。众生的痛苦，有些时候是通过自己的肉眼直接看到的，有些时候是间接了知的。比如，现在我们通过一些媒体知道众生的痛苦，有的时候通过佛经论典的描述知道不是我们眼识对境的有情的种种痛苦，比如天人、饿鬼、地狱的痛苦等等。

首先我们要知道众生有这么多的种类，有这么多的痛苦，然后一定要救度他们，从这个角度来讲是缘众生产生了悲心。一般众生也有悲心，比如豺狼虎豹对它自己的子女也有一定意义上的悲悯心，世间人对于自己的亲友或者对比自己可怜的有情也会产生悲心，阿罗汉也是会缘众生修持慈悲喜舍，他们也有一定意义上的悲心。菩萨会缘一切的众生产生大悲心。

悲心有很多种，在大恩上师的讲记当中引用《往生论注》讲了三种悲心，其实在《入中论》当中也讲到了这三类悲心。

第一种是缘众生的悲心。缘众生的悲心主要是缘众生的痛苦，知道了众生在轮回当中不断地流转，在流转过程当中他们痛苦的种类很多很多。其实《前行》《广论》当中所提到的众生的痛苦只是扼要，是在所有痛苦当中把一些比较容易了知的痛苦总结起来安立的。在《瑜伽师地论》等经论当中所讲的痛苦种类还有很多，有些经论专门讲众生各式各样的痛苦。

我们要生悲心，首先要缘众生的痛苦生悲心，首先缘的是最明显的苦——苦苦，然后还要缘众生的变苦——缘众生的乐受生悲心，还有缘众生的舍受生悲心等等，总之是缘众生的苦。有些时候缘众生的悲心主要是从苦苦的角度来讲的。缘众生的悲心叫做小的悲心。

第二种是缘法的悲心。法如何理解？在《入中论》当中讲，众生的五蕴就是法，五蕴是不住的，是刹那生灭的。缘众生刹那不住的自性，如是产生悲心，菩萨了知无

常的道理也能够缘众生生起悲心。

众生虽然外表看起来好像是一个整体，不怎么变化，你盯着一个众生看，看不出他的变化，但是你过一段时间再看，变化就很大了，过十年、二十年再看，变化就特别大。其实大的变化来自于小的变化，小的变化来自于刹那生灭的变化，所以一切有情的五蕴——从色蕴乃至识蕴之间都是在不停地转变、不停地生灭。

但是众生不了知自己在不停生灭，把自己执为恒常，觉得自己是常有的自性，把自己执为实有，没有安住在刹那生灭的状态当中。菩萨缘众生的生灭生起了悲心，这叫缘法悲心，是中等意义上的悲心。

第三种是无缘的悲心。无缘的悲心称之为大悲心。什么是无缘？众生正在显现的时候，本性是空性的。前面缘法的悲心是刹那生灭，主要是从无常的角度来讲，从细无常安立刹那生灭。无缘的悲心比刹那生灭的无常还要细，已经到了空性的状态，空性的状态就是无缘，无缘就是无所缘，没有任何所缘的自性，因为众生的本体正在显现的当下就是远离四边八戏的，是空性的。菩萨内心当中有这种境界，他缘众生本来也是离戏的，虽然是离戏的，但众生不了知，众生自己没办法安住在离戏的空性当中，这方面称之为大的悲心，也称为无缘的悲心，即无所缘的悲心。

有些地方讲三种悲心当中，一般的凡夫有缘众生的悲心，声闻缘觉有缘法的悲心，菩萨有无缘的悲心。这样的悲心在世俗当中要不要修呢？世俗当中当然要修，我们要知道众生有众生的痛苦。菩萨看到众生痛苦之后发愿救度众生。必须要发愿为了利益众生发誓成佛，这在菩萨道修行当中也是非常重要的，这种修法占的比重也是非常大的，这方面我们要了解。

“执我众生之菩萨”，但是菩萨发悲心，想要解除众生的痛苦，然后开始发菩提心，积累各种各样的资粮，发愿：愿以我现在所积的资粮能救度一切众生，将众生安置在究竟的无苦之地当中。他这样发愿，从缘众生的角度来讲很善妙，因为普通的世间凡夫缘众生，要不然生起贪心，要不然生起嗔恨心，要不然产生愚痴心或者嫉妒、傲慢等等。有没有缘众生发誓成佛？有没有缘众生消除痛苦？没有的。所以如前面所讲的，菩萨修悲心的所缘，是缘众生的所缘当中最为殊胜的所缘。

但是此处讲“执我众生之菩萨”，他如果认为发心者我是实有存在的，发心救度的有情众生是实有的，众生的痛苦也是实有的，他如果安住在这样状态当中去修持菩萨道，佛陀就说了“此非行持胜般若”，这不是在行持最为殊胜的般若波罗蜜多。因为他执著我和众生都是实有存在，他有三轮执著的缘故，所以说这种修法还没有契合于真实的般若空性，没办法进入到快车道当中，他还在缘这些法是实有的见解在慢慢修行。

小乘的修法、大乘显宗的修法、密乘的修法都是不一样的。小乘的修法基本上是安住在循规蹈矩的状态当中，有些大德讲，小乘的道相当于坐上一辆没倒档的车，坐上一辆没倒档的车，非常慢但是很保险；大乘的道相当于一辆好车在高速公路上行驶，开好了也很快，但是危险性也大。是从这个方面来比喻的。

修道基本上有两个阶段，第一个阶段是入门，是入道的方便。入道的方便有很多，比如说让我们知道轮回的痛苦、众生的痛苦，让我们发起利益众生的菩提心等等，在这个状态当中，基本上没有讲要以无我的思想来摄受。因为这个阶段主要是入道，只要让你的心安住在道当中，不单单让你愿意修道，而且愿意为了众生而修道，这就是第一个阶段。这个阶段当中都是让我们入道的方便，就是让我们怎么样入道，这一层次的修法，基本上都是和世俗谛的修法相关联。

第二个阶段，就是入道之后要修持契合于实相的修法，这个时候就不能说：有实有的道可修，修道者我是存在的，所修的道是存在的，众生也是存在的，不会这样讲。因为已经到了比较高的层次，如果你要修持殊胜的菩萨道，一切都是空性的，一切都是无所缘的。刚开始的时候有道，这个时候无道，或者说第一阶段修道，第二阶段道如梦如幻，你不要再执著道。

刚开始的时候没有说不要执著，如果刚开始的时候让我们什么都不要执著——你不要执著道，度众生不要执著，修道不要执著，如果这样讲我们就无所适从。因为我们就是想要利益众生才发菩提心，就是要解脱才修道的，你现在居然说道没有，不要执著道，不要执著度化众生？因为内心当中本来就没有打好基础，直接跟初学者讲无众生可度，他就无所适从，没办法真正的入道了。

我们自己在入道的时候也是一样的，告诉我们发菩提心的功德特别大，众生很多痛苦，特别可怜，非常需要我们去帮助，这个时候我们就要发起很强烈的心，即便这个时候产生很强烈的实执也不要紧。因为第一个阶段的重点不是在去除实执上面，而是让我们的心进入到道上面，就是要发起这个道，自己就是想要解脱，想要度化众生。这个时候不强调实执不实执的问题，是强调你成佛的心、度化众生的心能够生起来，这就够了，不管是不是有实执，是不是安住如梦如幻、三轮体空，这方面基本上不强调。

但是当我们度化众生的心、想要成佛的心、修道的心很稳固了，到了第二阶段了，这个时候佛菩萨们就告诉我们，其实道无自性，道也是如梦如幻的，因为众生是如梦如幻的，究竟观察时众生不可得的缘故，没有实有众生可得可度，既然众生如梦如幻，我们所修的道，或者说我们引导众生的道也是如梦如幻的，假立的。在第一阶段的基础上他就不会产生疑惑，就会进一步思维道三轮体空，和究竟实相相应的殊胜的正道。

两个阶段都是正道，只不过第二个阶段的正道更殊胜，更加靠近于究竟实相，靠近于迅速得果的道，就相当于前面讲的进入到了快车道当中。第一个阶段也是道，但是相当于慢车道，现在是快车道，如果你了知了万法无自性，了知了佛果不可得、无所缘，安住在这个当中，反而会很快得果，得到更大的利益众生的能力。

我们要得果要成佛，是什么做障碍？其实就是实执做障碍。现在道已经寻找到了，要让障碍迅速消除，就是不执著它，知道这个障碍是假立的，不存在的，这样修道的力量就很强大，成佛的速度也很快。要度化众生，但是我们现在没有度化众生的能力，是什么在做障碍？还是实执在做障碍，所以我们在修道、度化众生的过程当中，不安住在实执当中，而是安住在空性当中，度化众生的能力很快就会显发出来，安住在如梦如幻的境界当中度化众生很自在，而且不需要很费力就可以度化众生了。

这就是真实的道，从自己修行的角度来讲是胜般若；从利益众生的角度来讲也是胜般若。所以佛陀在这里讲，“执我众生之菩萨，此非行持胜般若。”执著我存在，执著有所度众生存在的菩萨，内心当中的这种道还不是胜般若。但是是不是一个邪道

呢？不是邪道，是入门的方便。

我们不要把入门的方便当成究竟的道，刚开始的时候，如果根性没成熟都需要经历入门的方便——实执的道，但是到了后期，真正想要取证菩萨果的时候，要让自己所修的菩萨行有质量，能够高质量的修行，必须要安住在相应于殊胜般若波罗蜜多的道当中。否则，如果你还是认为我存在、众生存在，相对来讲就是比较笨拙的作意了。后面的修道，一方面目标很明确，一方面就把所有的障碍、包袱完全抛弃了，通过很善巧的殊胜方便，以很快的速度修持菩萨道。

所以，我们学习这些教法的时候要知道，有些时候鼓励我们去观察众生的痛苦，鼓励我们发菩提心；有的时候说如果你这样想，不是行持胜般若，必须要把层次分清楚。前面主要是引导我们的心进入道当中，后面是让我们很快取证果位的修持方法，所以二者之间不一样。如果我们在前期当中，已经通过观察众生的种类、众生的痛苦，很想利益众生，大悲心生起来了，那么我们就要考虑怎么样以无缘的大悲来度化众生，通过无缘的空性来寂灭一切烦恼。

以上就是所止，佛陀说，执我众生之菩萨，就不是真正的般若波罗蜜多。

子二、彼之摄义：

前面的意义归摄起来，摄义如何理解呢？

知诸有情与我同，知一切法如众生，
无生与生不分别，此即行持胜般若。

“知诸有情与我同”，我们要了知一切有情和我实际上是一样的，什么一样呢？其实都是平等不存在，我不存在，众生也不存在的。“知一切法如众生”，就像我和众生不存在一样，我们要在这个基础上进一步了知一切法也是不存在的。“无生与生不分别”，世俗谛当中的生和胜义谛当中的无生其实也没有什么可分别的，没有任何差别，了知这个之后就是在行持胜般若，所修的就是不缘实执的殊胜道，这就是殊胜的般若波罗蜜多。所以，宣说行者和道无自性就是它的摄义，要了知行者无自性、道无自性，就必须很清楚的抉择我为什么是无自性的，所行的道为什么是无自性的。

如果我们学习了前面的内容之后不是很清楚，后面还会展开讲。比如《金刚经》

等经典当中，同样一个意义，佛陀前面讲过一次了，后面又讲一次，有的时候讲很多遍。有些大德在注释当中讲，因为在法会当中，有的听法者来得晚一点，佛陀前面一轮已经讲完了，又来一些人，佛陀就针对后面来的人再把前面所讲的内容通过归摄的方式再讲一遍，或者前面讲的时候没听懂，后面佛陀会通过其他方式再强调所诠义。这方面也有很多。

我们学空性，不管是学经典还是论典，前面一些推理、道理没听懂的，后面还会反复讲，这样讲了之后也许在哪一个时间段当中就能够听懂，能够趋入空性。有的时候内心当中对空性突然之间有一种感觉是很重要的，我们学空性之初不知道在讲什么，为什么要这样讲？在这儿讲这句话是干什么？老是没有一个突破，不知道词句在表达什么，讲这么多的比喻是干什么，讲到的辩论是干什么？内心当中对空性一点感觉也没有。

直到有一天，不管是通过比喻、例子、理证、推理，突然之间有一点点相应，觉得听懂一点，这其实就是突破。内心当中对空性有点感觉是很重要的，依靠这一点点的感觉为突破口，就可以逐渐加深对空性方面的认知，如果开始懂了一点点意义，就会感觉学空性有点意思了。

其实我自己也是有这样的过程，很多道友也是同样，刚开始听的时候不知道讲什么，所有的词句都和自己无关，后来突然通过一个因缘知道了一点点。我自己对空性方面有一点点感觉，有一点突破还不是从中观当中得来的，大恩上师一九九三年讲《虚幻休息》的时候，那里面讲现而无自性、无二显现，觉得好像是这样的，然后再回头去看中观，就从那个时候开始慢慢懂得了很多道理。

每个人的情况不一样，我是从大圆满的密法当中得到一点点启发，有些道友可能是从某个故事当中得到启发，有些可能是从某个推理得到启发，打开一个突破口之后，慢慢就知道空性是怎样的，和我们之间的关系是怎样的，这样抉择得到结果之后，再应用于修行，慢慢理解就越来越深，越来越广了。

所以说，学习空性如果得到一点感觉还是很重要，虽然究竟来讲执著这个感觉也是不对的，但它是我们趣入空性的一扇门，如果没有生起感觉，还是不知道空性到底

在讲什么意义。慢慢学习之后这种感觉可能就会出现，有感觉之后通过不断地修学空性，对空性的认知就会越来越深广，最后真正可以触证般若波罗蜜多。

“知诸有情与我同”，首先观察我是空性的，观察的方法主要是通过观察五蕴来抉择无我，我和五蕴是一体还是他体的？如果我是实有的，我的所依靠处是什么？真正分析观察，就是在我们的身心——五蕴上面安立一个所谓的我的概念。在五蕴之外有没有安立我呢？凭着众生自己的感觉（我们主要破的是俱生我），离开了自己的身体和思想之外，有没有一个我存在？没有一个众生会认为离开了五蕴之外有一个我。

我们知道众生的俱生我执的基础就是在五蕴上面，既然在五蕴上面安立了一个我，我们就观察我和五蕴到底是一体还是他体的？他体当然不能成立了，前面刚刚讲了，如果我和五蕴是他体的，五蕴之外有一个我，这是不可能存在的，所以首先否定我和五蕴是他体的状况。

我和五蕴是他体的不成立，那我和五蕴是不是一体的？当然在我们不观察不分析的时候，会认为我和五蕴是一体的，有的时候指着自己的身体说：“这个就是我！”好像身体就是我的本体；有的时候说：“我想什么什么”，好像想法就变成我了；有的时候说“我很痛”，这个时候受就变成我了。好像五蕴就是我，五蕴就是我的本体、我的自性，就是一体的。

但是所谓的我和五蕴是不是一体的？我们分析的时候，它根本经不起观察，一观察之后就要露马脚，出问题。五蕴不是我，为什么五蕴不是我呢？因为我的行相和五蕴的行相不一样。众生认为的我的行相是恒常的、唯一的，我只有一个，而且所谓的我——小时候的我和现在的我乃至到老年的我，还有在下一世的我或者上一世的我都是一个我，我只有一个，我是恒常不变的。既然我是恒常的、唯一的行相，那么依止的五蕴是不是一体的？恒常的？一观察的时候就出问题了，因为所谓的五蕴是多体的。

蕴的意思就是很多很多法集聚在一起，五蕴就是色受想行识五个法集聚在一起，即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴这五个蕴组成了我们的身心。其中色蕴就是身体，它是色法，受想行识是心识，受想行是心所，识是心王，所以五蕴就是色法和心法的

组合体。但是，五个法组成在一起的五蕴，它是不是一呢？绝对不是一，是把这五个法组成在一起假立为一。

就好像把很多颗珠子串在一起叫一串念珠，其实一串念珠是由108颗单独的珠子组成的，其实真正分析，它是不是实有的一？绝对不是实有的一。只不过我们在不观察的情况之下，说这是一个相续，这是一个五蕴，是我们自己的五蕴，把它安立一个我。其实真正分析的时候，它是五个法，其中的色蕴就有很多种，我们的身体由很多的分支组成的，头、双手双脚、躯干、内脏很多很多法组成的，头上面也有很多法：眼睛、耳朵、鼻子，还有头发、表皮、脑髓，一个头也是由很多东西组成的。所以所谓的一哪里找？没有实有的一。受蕴也是这样的，受想行识都是多体的法，没有一。

然后是不是恒常的呢？绝对不是恒常的，最早在母亲刚刚开始怀孕的时候，那时我们的身体是很小很小的一个受精卵，然后逐渐在母胎里面发育，长成一个胎儿的形状，生下来之后有三四斤重，有的是五六斤重，有些早产儿可能只有一二斤重，慢慢长成现在一百多斤重的身体，怎么可能是恒常不变的呢？受想行识四蕴也是随着因缘不停的变化。

所谓的我是常有的、一体的，但是我所依靠的五蕴是多体的、无常的，所以我和五蕴不是一体的。我和五蕴是一体的关系是成立不了的，是他体的关系也成立不了，一体不成立、他体也不成立，到底是什么关系？严格意义上来讲，除了一体和他体之外，再没有办法找到第三种关系了——不管是能依所依也好，还是具有也好，要不然就是一体，要不然就是他体。所以从这个角度来讲，如果不是一体的也不是他体的，就没办法找到一个合理的关系。

最后得出什么结论呢？只有说我是假立的，我没有实有。如果我是实有的，只存在两种情况：我和安立我的设施处也就是基础的五蕴，要不然是一体，我和五蕴完全是一体的，但这种关系已经不存在了；要么就是他体的，五蕴是五蕴，我是我，五蕴之外还有一个单独的我。但是五蕴之外单独的我在哪里？根本就不可能存在。不是一体也不是他体，实有的我根本就找不到，所以说实有的我在二谛当中都不存在，只不过在名言谛当中勉强的把五蕴假立为我，因为五蕴是安立我的基础，把五蕴假名为我

，就是一个假我而已，经不起分析的一个假我。所以说我是根本不存在的。

这里我们只是通过一异的方式大概这样分析。在《入中论》《中论》当中还要分析能依所依的关系、具有的关系，其实能依所依和具有也是一体和他体上面安立的，如果没有一体没有他体，能依所依和具有也没办法真实的安立。

如果我不存在，那么众生有情与我同，有情和我一样，虽然我们的相续不一样，但是每个众生的构成部分是一样的，都是五蕴组成的，所以说如果我不存在，一切有情也是不存在的。

“知一切法如众生”，如果我和有情不存在，一切法也犹如众生一样不存在，其他的山河大地、房子车子等等所有我们所耽著的法，全都如众生一样不存在的。

“无生与生不分别”，在世俗谛当中有一个生，胜义当中有一个无生，众生平常认为法是有产生的。比如说这个产品以前没有，现在生产出来了；小孩子以前没有，现在生产出来了。显现上面有一个生的现象，在我们观察的时候到底有没有生呢？通过胜义理论观察的时候，所谓的生是不存在实有的，它是无生的，所以缘生就得到无生的观点。暂时来讲生和无生都是可以有自己的显现或者安立的方式，但是究竟来讲不管是世俗谛当中生也好，还是胜义谛当中无生也好，都不分别，没有什么差别——因为有生，才有无生。如果生不存在了，就不可能有无生，因为无生是观待生才能够安立的，首先有一个生我们才说生不存在，所以叫无生，有生才有无生，如果生不存在了，生都没有了，无生是谁的无生呢？

就好像平时我们讲空性，有显现才会有空性，没有显现就没有空性。比如说瓶子在我面前，显现是存在的，观察的时候瓶子是空性的，空性是谁的空性呢？空性是瓶子的空性，有了瓶子才会有瓶子的空性，如果没有瓶子，这个空性是谁的空性？瓶子就是代表一切法，换成柱子，观察的道理也是一样的。

所以有了这个法的显现，才有这个法的空性，如果没有这个法的显现，空性是谁的空性？就没办法安立它的空性了。意思就是这二者是观待的，显现和显现的空性——显和空二者之间是相互观待的；生和无生二者之间也是相互观待的。如果有了生就会有无生；如果有了显现就会有空性；如果显现没有空性也没有；如果生没有，无生

也就没有。

所以说，在究竟的胜义当中，无生和生不分别，没什么分别的，全都是空性的。我们不能说生是假的，无生应该是真的，空性应该是真实存在的，在佛经论典当中说，如果生不存在，无生也是不存在的，它也是假的。只不过无生是为了打破认为有生的分别念，而有的另外一种安立的方式，是另外一种分别而已，是用一种分别念来颠覆另一种分别念。所以真正来讲生和无生没有分别，都是空性的。

如果能够了知这个道理，“此即行持胜般若”，知道我和有情不存在，一切法不存在；生和无生不分别，也都是不存在的，都是平等的，这样就是行持最为殊胜的般若波罗蜜多。

有些道友可能现在还没办法从道理上了解；有些道友可能了解了一点点，但还没有很深入的了解；有些道友可能从道理上了知了，但是没有通过观修的方式去串习，处在不同的阶段。不管怎么样，如果不了解，一定要反复的缘般若的经论去学习，了解为什么是空性的；有一点点了解的道友还要深入；如果已经产生定解了，那么在一切的时间当中、一切状况之下都要训练空性，吃饭、走路、说话等等都知道是无自性的。

修行的层次、境界有深有浅，刚开始的时候可能只是在不需要思维、分心的时候去训练空性，比如单纯走路的时候，不需要做其他的事情，也不需要思考其他的事情，就观察现在的能走者、所走者、来去都是不存在的，都是空性的。然后做比较机械的事情的时候也可以去观察。但是有些事情需要和别人讲话，需要思维，或者需要很专注的做一些事情的时候，可能就没办法思维空性了。刚开始的时候是这样，后面自己空性的观点、空性的修行比较深入的时候，其实只要稍微作意“这是空性的”，就可以安住在空性当中做事情，这个正念就不会离开了。

很多大德可以全天候安住在本性当中，他也可以和别人说话，做其他的事情，但是不会离开空性的觉知，为什么呢？因为他很纯熟，很纯熟的情况之下他也不会丢失。就像很多骑自行车、开车很娴熟的人一样，即便是不思考，随便怎么骑、怎么开也不会摔倒、翻车。所以当空性的思想特别纯熟了，在做其他事情的时候，只要稍微

带一点点正念就不会忘失，就会安住在正念当中。

但是初级阶段的修行者可能还不行，要不然必须要通过打坐的方式来修，要不然在做一些比较简单事情的时候观察安住空性，比如走路，就可以安住在空性当中走路。很多大德有不同的训练方式，有些大德在走路时可以训练禅修，乔美仁波切的传记当中讲，他在朝胜的路上（以前朝胜是走路去），对自己说，我从这个地方到前面的石头之间，要安住在禅定当中，有时候的确在这个中间不起分别念。如果是比较平坦的地方他就容易安住，如果走到比较危险或者狭窄的地方，就没办法了，他老人家是这样述说的。所以说在做比较简单、机械的动作时也可以安住在修行当中。

其实安住空性也是一样，比如有些道友转坛城的时候，因为是很简单的行为，不需要想什么，就是转着走，可以安住在能转所转都是空性的、无自性当中转绕。吃饭、走路也是很简单的行为，在这个当中都可以去训练我们内心当中空性的正念，训练得越多就越熟悉，越熟悉就越容易驾驭，力量就会越来越大。如果能这样做就是行持殊胜的般若波罗蜜多。

所谓的我是不存在的，通过我而延伸出来的我爱也是不存在的。我们平时讲的认为我存在的我执有两种，一种我执是讲我爱执，就是平常我们在发菩提心的时候对治的，只是考虑到我自己的利益，我要解脱，我要...，这方面只是贪爱我、喜欢我、和我有关的我就愿意去做，这叫做我爱执。通过菩提心就可以打破我爱执，因为菩提心是他爱执，当把他爱执的菩提心修好之后，只是耽著自己的我爱执就可以打破了。还有一种我执是俱生我执，俱生的我执通过世俗菩提心还不能打破，必须要胜义菩提心，通过修无我空性，才能够真正断除认为我存在的观点。

总之，我爱执就是喜欢我、耽著我，什么事情都是以我为中心去做，做对自己有利的事情就叫我爱，然后通过修他爱就可以断除；俱生的我执通过修他爱还不行，因为俱生的我执和他爱执可以并存。怎么样才能够真实的把俱生我执断掉呢？就是修和它没办法并存的无我，直接修无我才能够把它连根断掉。

我执有这两种，而且我也是一切痛苦的根本，如果有了我，所有的痛苦、烦恼、不如意，就开始纷纷在我们相续当中生起；如果修无我，这些烦恼痛苦等所有状况慢

慢就没有了。所以佛陀，还有大德们在经论当中也是再再的高度赞叹无我空性，一方面空性是万法的实相，一方面在修道过程当中，空性修法是强而有力的殊胜的对治，像利刃、宝剑一样能够斩断实执，这方面就是殊胜的般若空性。

以上讲了摄义。

壬三、宣说彼果：

前面所依、所修的道讲完了，现在宣说彼果，修持空性的果是什么，这个果到底怎么理解？

世说尽其有名法，普皆离生真实灭，
唯得无死妙本智，故名般若波罗蜜。

修了无分别智慧之后，到底会得到什么果？此处说如果我们修空性就会获得佛智，获得殊妙的本智，这就是所得的果，这个果是很善妙的。

我们在世间当中，比如要参与一项计划，或者准备去做某件事情，都要考虑：做了之后能够得到什么？能够带来什么好处？如果觉得可以带来很大好处，我们就愿意做；如果觉得不能给自己带来好处，当然就不愿意去做。

我们在学佛法的时候也是一样的，所以宣说果的必要有很多：第一，本身从客观的事实角度来讲，你如是修行，的确可以让我们得到佛果。第二，为了让我们这些初学空性的人产生很大的兴趣，能够很欢喜的趋入到空性的修持当中。这个果是非常善妙的，如果你修行空性最后就能成佛，获得断证圆满的佛果，自己内心当中没有丝毫的烦恼、痛苦，然后可以把这种境界给别人开示，让别人也能够得到这种快乐，得到这样殊胜的证悟，这是很快乐的事情，既然果这么善妙，我们就应该去追求，从这个角度讲也有必要宣说果。

第三，还有一个宣说果的必要性，就是要检验自己，相当于是一种印证。有些时候修行者安住在增上慢当中，他觉得自己证悟空性了，那么我们就把佛经论典当中所说的证悟空性的果的行相摆出来，看你有没有这样行相。比如说在《入中论》《十地经》当中，讲了一地到十地菩萨的功德，证悟空性之后一地菩萨有什么功德？他在出定位的时候一刹那当中有十二类百功德，一刹那当中往诣一百个刹土，一刹那当

中可以震动一百个世界...，这方面都是初地菩萨应该有的果。如果你是初地菩萨，你对照一下有没有这些功德，不可能到达了初地，证悟了空性这些功德不显现了，这是没有的。

讲果有些时候我们会有疑惑，现在我还是一个凡夫，给我讲这么多果干什么？其实必要性很大，一方面让我们生起欢喜希求的心，一方面的确有这样的功德果，一方面就是验证。如果你已经证悟了，这些功德你有没有？如果没有这些功德就说明你还没有证悟，只是增上慢而已。所以讲果有这样的必要性。

“世说尽其有名法”，世间当中尽其所有安立了很多很多法。这些法到底有什么呢？世间当中的名字太多了，像瓶子、柱子、草、树，还有天空、白云、雨、雪等等。在佛法当中的表达是从色法到一切智智之间的所有法。

“从色法”当然是从色开始，首先是讲五蕴——色、受、想、行、识；其次讲十二处，就是眼、耳、鼻、舌、身、意、色、声、香、味、触、法；然后再讲十八界，就是眼界、耳界乃至意识界，对境有色界、声界乃至法界，通过六根和六境产生眼识界、耳识界、乃至意识界，这就是十八界；有的时候还会讲四谛苦集灭道；有的时候会讲十二因缘；有的时候会讲三十七道品——讲身受心法四念住，然后讲四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道分，一个一个给我们讲。

讲完之后再讲菩萨的十地，从极喜地到法云地之间的十地的名称，然后再讲佛的一切智智，他的如所有智、尽所有智、十力、四无畏、十八不共法，讲很多很多。这些就是从色法到一切智智之间，这么多名称，表达了这么多的意义，就叫做“世说尽其有名法”，讲了很多很多不同的差别法。

“普皆离生真实灭”，深入讲了这么多，但是普皆离生，它们的本性都是周遍的离开实有的生，没有实有的生的存在。“真实灭”，也没有实有的灭，因为如果有实有的生就会有实有的灭，但没有实有的生也不可能有实有的灭。所以这里讲从色法到一切智智之间，连佛智也是离生离灭的，胜义当中也是没有生灭的。

为什么要把佛智拿进来呢？我们分两个方面来分析：第一，所谓的佛智是佛陀自己相续当中，他自己现证的、安立的，如果佛陀已经安住在这样殊胜的佛智，他会不

会有实执呢？他不可能有实执，就是因为没有实执，他才现证了佛果。所以在佛陀相续当中的佛智绝对是没有戏论的。第二，如果是我们凡夫相续当中的佛智，就不是真实的佛智，而是我们自己的意识面前安立的所谓的佛智，这是个概念。

因为我们凡夫相续面前怎么可能现前佛智呢？只是在我们的意识面前现前了一个佛智的概念而已，它是个影像，这个影像很有可能被我们的分别念染污，我们说佛智是有的或者是无的，通过我们自己的分别念就把空性的佛智认为是有无是非，所以我们要抉择这种佛智。

其实很多时候，般若当中所讲到的佛智也是自性空，一方面来讲它的本性的确是自性空，而且在佛陀自己的相续当中现前这个功德的时候，完全是没有戏论的，从这个角度讲是自性空。一方面凡夫人在学习成佛的法的时候，我们要提到佛的智慧，在我们凡夫人的相续当中，佛智很有可能就被我们的实有分别念所染污了，我们会认为佛智是实有的。

为了打破我们内心当中对佛智的错误认知，所以要抉择佛智是空性的、离戏的，在抉择的时候也是说，佛智如果是实有的，它是怎么生的？是自生还是他生？等等，或者说它是依缘而产生的缘故，它是无自性的。

其实这些抉择方法都是针对我们分别念面前的对境，否则，佛智如来藏是无为法，能够用缘起因来抉择吗？佛智如果是从佛相续中无为法的侧面来讲，我们不能够用缘起因来抉择它的空性，但是它是在我们相续当中出现的，当然就可以用。这个方面我们要分析一下。

这里面讲从色法乃至于一切智智之间，全部都是“普皆离生真实灭”，没有实有的生，当然也不可能有实有的灭。

“唯得无死妙本智”，所以只是得到了远离了死亡的微妙本智，本智是根本的智慧，或者说是佛的智慧。这种本智当然也是简别了众生的分别念。菩萨在入根本慧定时，他会安住在这种殊胜的智慧当中，佛陀现前佛智的时候也会安住这样最为殊胜的智慧当中，所以说唯得无死。

此处讲无生无死，因为众生轮回的显现是有生有死，有出生一定有死亡，有情有

生没有死的情况是根本找不到的。佛陀他老人家在世间当中也是显现有生，然后显现有死亡。所以，从这个方面讲有生就有死。

有一些特殊的大德，比如莲花生大士，有人说莲花生大士他没有死啊？现在还没有涅槃，还存在世间当中。莲花生大士他是获得了无死果位。想起来一个故事：宗喀巴大师是格鲁派的创始者，藏历的10月25号好像是他的涅槃日，整个格鲁派的寺庙10月25号晚上都要供灯。

有一个宁玛派的大德，他就开玩笑说，“你们教派是很殊胜的，我很羡慕你们，你们在祖师涅槃日的时候有供灯法会，我们都没有涅槃法会。”因为莲花生大士还没有入灭嘛，没涅槃怎么做供灯法会呢？他好像在说自己没有福报，没办法做供灯法会，换个角度来讲，我们的祖师现在还在，他是带着很自豪的感觉，只不过是表达的方式不一样。

莲花生大士他是无死的，没有入灭。那么莲花生大士是不是一个有生无死的例子？不算。因为莲花生大士的生，本来也不是真实的生，他没有真实的生，也不是真实的死，他示现的方式不是胎生，莲花生大士是阿弥陀佛从心间幻化的种子字，投射到邬金达那够夏大海的莲花上，然后在莲花当中显现的这样一种存在而已。

所以从这个方面讲，他是无生，也没有死亡的自性。在有法当中，有生就有死，这是世间的自然规律，但在法性当中，是属于无生无死的状态，无生无死其实就没有流转轮回了。

在佛法当中讲到两种生死，一种叫分段生死，是比较粗大的，有情通过业流转，一段一段的投生，这叫做分段；另外一种圣者的死亡，叫做变易生死，是很细微的，很自在的，一般众生根本没办法分辨的。在《入行论·智慧品》当中也讲过变易生死，通过无明习气地、无漏业，无漏业当中有意生身，有意生身就有不可思议的死亡。不可思议的死亡是非常非常微细的。

但是为什么会有不可思议的死亡呢？因为有意生身，通过意识而产生身体。产生意生身的因是什么？缘是什么？它的因就是无明习气地，它的缘就是无漏业，所以有无明习气地、有无漏业的因缘，就产生了意生身，意生身是很微细的身，有了意生

身就相当于出生，有了生，就有死，这是不可思议的死。其实安住这种不可思议的死亡，还是因为有无明，它是无明习气地，是因为有实执，所以有微细的死亡。

众生是很粗大的，众生的因主要是烦恼障，缘是有漏业，生是粗大的投生，死亡是可思议的死亡。所以众生的死亡是通过烦恼障、有漏业等等因缘产生的，圣者不可思议的死亡是通过无明习气地和无漏业产生的。不管怎么样，都还会有生死，要不然是粗大的生死，要不然是细微的生死。

只有在彻证空性的时候无生无死，不管是粗大的分段生死，还是细微的变易生死，都不存在了。所以说唯得无死妙本智，这个时候就得到很微妙的殊胜的本智——佛的智慧，这就是究竟的果。暂时的果有一地到十地的菩萨地，究竟的果就是殊胜的佛果。

“故名般若波罗蜜”，这个方面就叫做般若波罗蜜，也可以解释为本性，也可以解释为道，也可以解释为果。此处是说“无死妙本智，故名般若波罗蜜”，是从果的方面安立了般若波罗蜜。

般若波罗蜜多到底是讲什么？有的时候讲般若波罗蜜就是一切万法的本性、实相般若，不管你证悟与不证它就是如是安住的；有些时候般若波罗蜜是属于经典，比如说我们现在学的《般若摄颂》；有的时候般若波罗蜜是属于道，抉择道就是空性等等；有的时候般若波罗蜜是属于果。在此处这个科判当中，主要是从果的侧面讲的。

辛二、此品摄义：

菩萨无虑如此行，知具妙慧住等性，

彻了诸法无自性，此即行持胜般若。

“菩萨无虑如此行”，菩萨如果了达了空性之后，他就没有任何的怀疑、顾虑，他有很坚定的定解、信心，在此基础上如是不断地行持空性的法门和广大的六度。因为菩萨如果有定解了，他在行持六度的时候也不会有实执，在空性当中可以行持。“知具妙慧住等性”，他如果能够无虑如此行，我们就可以知道菩萨是具有妙慧者，他具有很善妙的智慧。“住等性”，他自己也是安住在一切万法等性的状态当中。

等性有很多种：从等基的角度来讲，一切众生都是平等空性的，这也是一种等

性。然后菩萨在修行过程当中也修持平等性，比如说我们在修四无量心的时候，“愿诸众生永离贪瞋之心住平等舍”，这方面也是平等的，主要是把亲人和怨敌处在平等的状态，平等的饶益，这方面也是等性。

菩提心、大悲心其实也是平等心，因为平等饶益的缘故，比如在修愿菩提心的时候，修自他平等也是平等心的体现，自己愿意得到什么，他人也愿意得到什么；自己不愿意得到什么，他人也不愿意得到什么。所以我们在修菩提心、大悲心的时候，要看看自己有没有这种等性的观念，如果我们在修菩提心的时候还是有所偏重，老是偏重于自己的亲人、与自己关系好的人，这样还不是真正的菩提心。因为菩提心就是平等心，它是对于亲人、对于怨敌、对于不认识人都平等饶益的心态。还有在修般若波罗蜜的时候，也是平等的，一切万法在胜义中平等。

既然一切万法一切众生在胜义中平等，那么菩萨在出定位，在修行的时候也不会分别——这是我的事业，现在我在做我自己的念诵，我在做自己的打座、自己的修行，起定之后我现在要去做众生的事情了。这是不是平等？还不是平等，因为他还分别这个是我的事情，那个是众生的事情。

《经庄严论》当中讲：真正的菩萨在修行的时候，不会认为这个是我的事情，他在打座、念诵的时候也没有想这是我的事情，为什么呢？他根本没有分别我和众生，自己做的所有的事情都是为了众生，做众生的事情也是我的事情，他没有把我和众生全然地打成两段——这个是我的事情，那个是众生的事情。

其实，我们在修行的时候观察自己的心，的确还是有这种分别的：现在在做我自利的事情，等一会我要去帮助众生，做众生的事情。这说明对平等心这个理念还不是那么纯熟。真正的菩萨他根本不会想，这个是我的事情还是众生的事情，他所做的所有事情都是一样的，做自己的事情也是众生的事情，没有任何差别。反过来讲他在为众生做事情的时候他自己得到最大利益，那是不是给自己做事情？也是，所以，最关键的问题就是我们在做事情的时候不要想——这是给我做事情，这是在给众生做事情。

我们在听法之前要发菩提心，为了利益一切众生我要听法。其实表面上看是我听

法，我得到佛法的见解，得到法喜，但其实为什么要听法呢？还是为了利他，所以我现在听法其实也是为了众生的利益在听法。如果有这样观念我们在修持平等心、利他的时候，就不会有很多分别：这个是在给我做，我没有很多时间做利他了；我没有很多时间给自己修行了，因为我所有时间都在做发心，做其他的事情。把我的事情和众生的事情完全分开就会有这样的想法。

如果你想：反正都是给众生做事情，自己在给众生发心的时候其实也是在给自己做，自己在听法、念诵的时候也是在给众生做，如果这样我们就不会认为时间不够用了。如果认为：我要修自利我就没办法利他，我要一心利他我就没办法修自利，这样当然就会觉得时间不够用，老是觉得这二者之间难以取舍。但是如果我们有平等心，很大程度上就可以减弱这方面的执著，在修行的时候也不会分别这是我的事情、他的事情，是平等做的，以前我自己想要什么，现在也为众生修持这样正法，这方面就是平等。

当然，在最后成佛的时候也是平等的。还有很多种平等心。

其实所谓的平等也是观待了不平等，如果没有不平等也不会有平等。平等和不平等到底怎么来的呢？弥勒菩萨在《辨法法性论》当中有一个比喻讲得特别殊胜，对我们理解平等也是有帮助的（不是原颂，是注释当中的意思）：好象我们看一幅画，现在的油画也好或者照片也好，比如说画上面有一个老年人，他的皱纹特别的深，我们看到他的皱纹这样凸出来、凹进去；或者看一幅山水画，它的层次感很强烈，这个是高山那个是狭谷。

我们在看画的时候感觉老人的皱纹、高山狭谷很明显，但是真正分析的时候，在画上面有没有凸凹？没有，是平的，它就是一张平面的纸，只不过画师的技巧让我们感觉有凹凸不平，其实凹凸不平和平等就是一个本体，在世俗当中如果没有仔细分析，看画的时候就觉得画里面有这么多层次。尤其现在摄像器材非常高档，拍的照片层次感很强，有些山地的照片看起来好像身临其境的感觉。但是经过观察，它的确就是平面的，没有不平的东西。

所以，如果不仔细观察就有不平，仔细观察的时候就是平的，就像画一样，。同样

的道理，在现世当中好像有很多很多都是不平等的，你、我、他的差别；佛陀和我的差别——佛陀很高，我很低，佛陀功德很多我很下劣等等。有贤劣的差别、上下的差别、高低的差别、六道众生的差别等等，有很多很多差别。但是这么多的差别就相当于画上面的皱纹一样，你说有没有？有，看到了，实际上有没有？观察一切万法的本性，实际上全都是平等的。

所谓不平等其实就是假相，是我们众生的分别心增益出来的，平等其实就是实相，本来就是平等的，没有这么多的差别。只不过有了不平等就安立了平等，如果没有不平等哪来平等呢？最后连平等这个概念也要打破，因为平等的概念也是假立的，它观待了不平等安立了平等。

但是不管怎么样没有不平等这一点就算是一种等性，或者究竟来讲超越了不平等和平等之后这种状态我们安立大平等，加个“大”字，大平等的意思就不是观待的。如果是观待的，前面我们讲无为法的时候也讲过，如果观待有为的无为法是小无为法，如果超越了有为和观待有为的无为，这个无为叫大无为。大等性是什么意思？就不是首先有个不平等，然后观待这个不平等安立一个平等，不是这样的，它是超越了不平等和平等之后，这种本来的状态取个名字叫大平等。

住等性其实是很重要的，在密乘的大等净见当中，第一个就是大平等见，第二个是大清净见。如果我们把大平等见学好了，以后再学如来藏的观点，大清净的一部分的内容知道了之后，再学密乘《幻化网》当中的大等净见就比较容易理解。

“知具妙慧住等性，彻了诸法无自性”，就是说彻底地了知一切诸法都是没有自性没有本体的，安住在这样修行的境界当中，此即行持胜般若，这个菩萨就在行持最殊胜的般若波罗蜜多。

这里面所讲到的都是让我们抛弃掉一切的实执，其实如果长时间学习空性，我们内心当中慢慢就会真正认同空性，觉得的确就是无自性的，尽管现在我没有证悟，我也很确信它是空性的。这来自于反复的学习这样具有加持力的经典和论典，还要一定得多祈祷传承上师、大恩上师加持我们的相续，再加上平时多忏悔，守持清净的戒律，积累资粮，像这样除了自己的精进之外再加上上师诸佛的加持力，这样多管齐下内

心当中就很容易产生空性的境界。

第一品“略说”的这个科判已经讲完了,下堂课我们要学第二品“广说”的内容。

今天我们就学习到这个地方。

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