

说明：以下法师辅导笔录，为道友个人行为。如有错漏之处，向上师三宝忏悔，请道友批评指正。

《中观宝鬘论》第四十七课

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，继续宣讲《中观宝鬘论广释》第四品国王的行为，教诫国王应该诚信大乘的教义，应该认同大乘教义是佛陀所宣讲的。

现在讲空性，主要宣讲小乘当中刹那无常灭尽智和大乘当中所讲的无生智，实际上从空性的层面是一个本体。既然是一个本体，如果你承许刹那无常的尽智，就必须承许无生智，因为二者都是一个意义。现在所讲的含义就是所谓小乘的本体，或者他们所认知的一些智慧和大乘无生的智慧是同一个意义，只不过在宣讲的时候圆满与否或者修证与否这方面有差别。尤其是小乘在证悟有余涅槃位的时候，已经证悟了涅槃，有些方面已经灭尽了痛苦等等，但实际上还没有完全从五蕴消

尽的层面安立空性的，从他内心当中不执著这方面安立成无生，此处和大乘的无生方面完全是相同的。

空性佛陀体，如是依理观，

二乘智者前，如何不等同？

所谓的空性就是佛陀的自体，佛陀的自体就是佛陀的法身。空性或者佛陀的法身都是同一个意义。在道位的时候他的所缘就是空性，这种果位圆满的时候空性的自体、或者了知空性的自体、现证空性的自体就称之为佛陀的法身，所以是“空性佛陀体”，佛陀体就是佛陀法身的意义。

“如是依理观”，通过正理观察的时候，小乘所证悟的人无我空性、大乘证悟的法无我空性有大小差别，但是自体完全是相同的，都是佛陀的自体的一部分、法身的一部分，所以我们就知道二乘当中所宣讲的意义空性方面完全一致。

大乘藏和小乘藏就叫二乘。智者前，如何不等同。小乘藏和大乘藏在有智慧的人观察时都是相同，同等都是佛说，不应该一取一舍，或认

为一个佛语，一个是非佛语，实际意义上这二乘在智者面前观察的时候都是相同的。

所谓的空性，道的所缘与佛陀在大乘中所说的大法身的本性，如果以理观察分析，则大乘与小乘法藏中所说的无我法界并无有不同之处，在诸位智者面前为何不平等呢？本是同等的。

所谓空性的教义在小乘和大乘当中都宣讲的，只不过小乘当中不讲空性，说其它的名称。这个空性是道的所缘，按照小乘道来讲，人无我空性就是它的所缘；大乘道讲二无我空性就是所缘。还有佛陀在大乘中讲到大法身的本性，实际就是圆满证悟空性的本体，从这个侧面就称之为法身智或者法身的本性。

如果通过正理进行分析观察，所谓大乘的法藏、小乘的法藏所宣讲的无我法界全都是相同的，没有什么不同之处，所以在诸位智者面前大乘的法藏和小乘法藏应该是平等的。或者从无我法界方面，不管是大乘所讲的二无我空，还是小乘所讲的人无我空，在智者面前空性的侧面完全平等的。

人(即补特伽罗)无我空性也叫做法身，

人无我空性也叫法身，这个“也”字不单是法无我空，不单是大乘当中的圆满空性，即便是人无我空性也叫做法身。只不过它观待于大乘并非圆满而已，但是人无我这个空性的本体确实也是法身的自性、法身的本体。

圣者江哦耨说：“我已见到佛陀法身，仍然想见到色身。”

我见到佛陀法身的意思就是：我已经证悟了空性，对于空性已证悟相当于已经见到了佛陀的法身，现在我还想见到佛陀的色身。进一步修持，还想要见到佛陀的色身，对佛陀的报身或者对于证悟空性之后圆满的色身，自己还想得到。见到就是得到的意思。前面讲过佛陀的法身是空性，既然这个圣者已经见到了佛陀法身，证悟空性之后，他还想进一步修行之后获得佛陀色身，有这样一层含义。

此处所讲的意义是，空性也叫法身，我已经见到了佛陀法身，已经证悟了空性，还想要进一步修持得到这种色身的本体。

《巴萨能现王请问经》中云：“我之法身如意宝，由边来敌所偷盗，藏于相之密丛中，令我仍缚漂轮回。”

“我之法身如意宝”就是说，每一个众生相续当中的法身自性就是空性。这样一种法身犹如如意宝一样，空性犹如如意宝一样，如果证悟了空性、证悟了法身，其余一切功德都可以任运获得。

本身我有这个如意宝，但是被边来敌所偷盗。“边来敌”从意义上说就是从周边来的敌人，把我的如意宝偷掉了。“边”就是边执的意思，边执见。本来我安住在空性见当中，但是因为自己现在安住在边执见当中，执著有无的缘故，所以这种法身就被偷盗了或者不现。

藏于相之密丛中，偷完之后敌人把这个如意宝藏在密丛当中。这个比喻。意义就是因为执著有边、无边而法身空性不现前，没办法认知，就着相了。现在我们着相，开始执著一切有无是非等相，这叫藏于相之密丛中。

因为失去法身如意宝的缘故，令我仍缚漂轮回，自己仍然被这些相所束缚，仍然不自在的飘流在轮回中。

此处所讲的法身如意宝就是空性的意思。

诸法的实相，命名为法身，证悟其中少许也称为法身并无相违之处

诸法的实相、诸法的本体就叫法身，在此处是空性，把它命名法身。即便只是证悟实相当中的少许也可以称为法身，实际上并无相违的。这要说明什么问题？对于诸法的实相，大乘菩萨是圆满证悟的，小乘只是少许证悟。证悟了少许实相的人无我空性，能不能安立成法身？此处讲证悟其中少许也可以安立为法身，实际并无相违之处。

就像下旬十四天的月亮也叫做月亮、小小容器内的空间也同样是虚空为此也称为虚空一样。

这是打比喻。十五的月亮当然是月亮，这时候是很圆满的。到下旬十四天，从十六开始，慢慢地月亮由盈转亏，乃至最后不现，29号或30号不现，或最后的时候它越变越小。这些越变越小的月亮本体叫不叫月亮？它也叫月亮。所以圆满的月亮叫月亮，下旬十四天的月亮还同样叫月亮。

还有下面的比喻，大虚空叫虚空，小小容器当中的空间也同样是虚空，也被称为虚空。对照大乘所证悟的实相叫做法身，小乘证悟的这种实相——人无我空性也可以被称为法身。

又如《智光庄严经》中云：“恒无生法即善逝，一切万法如善逝，凡夫执著为相状，享受世间无有法。”

在《智光庄严经》中说“恒无生法即善逝”，恒时无生的法性就是善逝。一切万法如同善逝，因一切万法都具备无生本性的缘故。凡夫执著为相状，凡夫没认知这种法性，执著外相，安住在相状当中，安住在边执有无当中。

“享受世间无有法”的意思是：如果你能够证悟这样的空性，能够了知恒时无生，他就享受世间没有的法。世间上无有的法就是指空性法身，这根本不是凡夫人所能够享受的，因为凡夫执著于相状的缘故。那么对于这种无生的法性谁能够享受？只有出世间的圣者或者了悟空性的人才能享受世间这种无有的法，从这方面可以理解。

享受世间无有法或者凡夫执著为相状，意思是他们享受世间的缘故没有正法，这样理解也可以。但是前面这种解释更好一点，圣者证悟这样的空性、享受这样的空性，完全是享受世间不存在的法性，一般凡夫人根本没法享受到，只有圣者才能享受！

如果细致分析此处的意义，则声闻部将大乘中所说的自性无生的缘起空性和他们自宗的无生二者视为不同，进而对空性及宣说空性的大乘加以诽谤，正是为了制止他们的这种诽谤才出现了这些论典。

对于前面所讲的意义都要分析，我们分析后就知道声闻乘当中所讲的空性和大乘当中所讲空性，从无生的侧面是完全相同的。抉择的方式不同，但是从无生的侧面来讲是相同的。比如说证悟人无我空，是不是真的完全要把补特伽罗所依的五蕴彻底消亡后才安立成人我空呢？并不是这样的。

在抉择时，正在显现所谓五蕴、正在显现人我的时候，小乘的这些修行者就可以通过智慧抉择所谓“这样的我”是不存在的。这和大乘的无生是一个意思，大乘的无生就是这样的：一切万法显现的时候，通过智慧抉择它没有自性、它是一种无我空。这方面完全相同。但是有些傲慢的或者不了知大乘和声闻的空性异同的修行者认为：大乘所讲自性无生的缘起空性根本不存在，就是断灭见，和他们自宗所讲的无生（前面讲比如近空性这种无生）实际上是不同的，所以对于大乘空性和宣说空性的大乘藏加以诽谤。为了制止他们的诽谤、避免造罪业的缘故才出

现了这些论典，像《宝鬘论》、《智慧品》、《庄严经论》等论典当中都宣讲大乘和小乘都是佛所宣讲的，或者说小乘和大乘的空性都是一如的，都是同等的，宣讲这些的法义论典的出现是为了制止他们诽谤。

此外，《六十正理论》中说：诸声闻部声称：有为法的蕴无常，苦及苦因灭亡，相续中断将获得灭谛涅槃。而不承认了达蕴等诸法自性无生而获得涅槃灭谛。

《六十正理论》当中有一些声闻声称：所谓的灭谛涅槃是怎么回事呢？有为法的蕴无常有这种因果：无常的蕴是通过苦因所产生的果；如果通过修道把痛苦和痛苦的因灭掉，那么五蕴的相续即将中断，五蕴的相续中断就承许获得灭谛涅槃。所以要获得灭谛涅槃必须要无常的五蕴中断之后，这时候才可以获得灭谛涅槃。这方面他们承许为真正的涅槃，不承认了达蕴等诸法自性无生，对于一切万法自性无生而获得涅槃并不承许，他认为灭谛涅槃一定要把相续中断之后才可以承许，而通过智慧了知万法本来无生这根本不是涅槃。

下面开始破斥，如果这样承许，那么你们的有余涅槃和无余涅槃都是不合理的。

如此一来，你们的两种涅槃也不合理，原因是，“谁者将现前”说明无余涅槃不应理，“了知者如何”说明有余涅槃也不应理。

这两句“谁者将现前”和“了之者如何”都是《六十正理论》当中的颂词。《六十正理论》当中的颂词针对前面那种声闻部的观点予以遮破。单单了知蕴无自性并不是涅槃，一定是蕴中断、相续中断之后才是涅槃，如果是这样，你们的有余涅槃、无余涅槃都不应理。

为什么不应理呢？首先“谁者将现前”说明无余涅槃是不应理的。有余涅槃、无余涅槃怎么理解呢？阿罗汉他自己烦恼断尽之后，五蕴或者痛苦还存在，这叫有余；无余就是趋入灭尽定之后，趋入无余涅槃之后有漏的五蕴彻底灭亡，连意识相续都中断，这样就称之为无余涅槃。这样一种无余涅槃实际是不应理的，为什么？“谁者将现前”到底谁来现前这样无余涅槃的境界？实际是无法现前的。为什么无法现前呢？因为人我或者说证悟无余涅槃的作者不存在。为什么不会存在呢？因为你们前面所承许的，他的苦和苦因相续中断之后才能安立成涅槃，如果这样的话，只有到无余涅槃位的时候，涅槃的果、涅槃的自性将现前，但是到无余涅槃位时果位虽然有了，但是能证者是不存在的，能证者必须

要在五蕴上面成立。虽然没有我，但是能证者——现证涅槃的五蕴、身体或心相续，能够获证无余涅槃的作者必须要有。但此处趋入无余涅槃的时候，你们承许整个五蕴的相续中断，能够感受无余涅槃的作者这时已完全灭尽，完全灭尽之后谁者将现前呢？到底是谁来现前无余涅槃的果位？因此，这是根本不合理的。虽然有无余涅槃的果，但是能够感受无余涅槃的作者——五蕴本身已经灭尽的缘故，所以无余涅槃不合理。

“了知者如何”，了知者如何了知呢？说明有余涅槃也不合理。第二句的意思是了知者存在，但是他的果不存在。为什么果不存在呢？有余涅槃的意思是趋入无余涅槃之前，五蕴的自体、有漏五蕴的相续还没有中断，此时还有五蕴相续，我们可以把五蕴安立成了知者。既然这个了知者，那么如何了知涅槃呢？有了知者，但是没有所了知的涅槃境界。为什么有了知者没有所了知的境界？因为你们自己承许所谓的灭谛涅槃只是相续中断之后才出现的。既然灭谛涅槃是相续中断才出现，那么在有余位的时候五蕴还没有中断，所以这时有了知者但是没有所

了知的涅槃，从这个方面观察你的无余涅槃和有余涅槃二者是完全无法安立的。

如果按照大乘中观宗的观点来看，在有余涅槃的时候就可以安立了，虽然五蕴的相续并未中断，但是因为他相续中的智慧了知了粗大的五蕴等无生的缘故也可以安立为涅槃。从这个方面讲是完全应理的。如果不承许所谓的涅槃是通过智慧可以了知蕴的无生，而只是说相续灭尽才是一种涅槃，那么按照这个观点观察你的无余涅槃、有余涅槃无论如何是安立不了的。

此论的注释中引用大乘经中说：“无余断除此苦，必定断除，得以清净，远离有漏贪，称为灭、寂静、隐没；不以他苦而结生，而此生即是寂灭等涅槃。”

此论注释是指《六十正理论》的注释，在注释当中引用大乘经，宗大师的《善解密意疏》说是在小乘经中讲的，此处说是在大乘经中宣讲的。经典中讲“无余断除此苦，必定断除”。在此生当中无余可以断掉一切痛苦，必定可以断除，得以清净，远离有漏的贪——烦恼等，这就称为灭、寂静和隐没。

“不以他苦而结生，而此生即是寂灭的涅槃。”不以他苦而结生就是指后世，因为此世他已经断掉了贪、痛苦等，所以后世也不可能因为他苦而再一次结生。而此生就是寂灭等涅槃，此生是观待他生而讲，此生就是寂灭等涅槃的自性，引用的经典中是这样讲的。

再有，“小乘经中也说：最后有时，诸阿罗汉生已穷尽，依于梵行。此有不会受生他有。”

小乘经当中说，最后有时阿罗汉生已穷尽，依于梵行，此有不会受生他有，有些地方翻译是“我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有”，通过这四句话进行观察。我生已尽是说阿罗汉的这样一种生已经穷尽了，梵行已立，所作已办，绝对不可能再感受后有。对于这些话也应该分析，下面开始对这个问题稍微加以分析。

对此，有些智者说：当时认为生已穷尽与灭亡的智慧需要解释成自性无生，否则与前面经中所说相违。

有些智者解释前后两个教证时是这样讲的：阿罗汉的生已穷尽和已经灭亡的智慧需要解释成自性无生，自性无生实际上和大乘空性是一个意义。“我生已尽”，这时我生已尽的阿罗汉，刚刚证悟阿罗汉果的时

候处于有余涅槃，但是他的生是不是像一般的小乘解释那样：相续已经灭尽之后才安立成我生已尽呢？并不是这样。实际上在有余涅槃的时候，相续的五蕴还存在时，他就开始说我生已尽了，所以这种生已穷尽就是讲自性无生的意思，否则与前面几部经中所说相违。前面经中讲此生即是寂灭等涅槃，在此生当中本身就是寂灭等涅槃，所以后面“我生已尽”也要解释成自性无生的意思，前后两个教证可以对照。

声闻部虽然否认诸法无自性，但必然承认智慧不执著我与我所，恒常与整体不成立。

在声闻部当中对于诸法无自性有错解，认为诸法无自性是没有的意思，是断灭的意思，所以词句上并不承认所谓的一切诸法空性、诸法无自性。这方面虽然不承认，但是从意义上必须要承认的。为什么意义上必须要承认？他必须要承认智慧不执著我和我所。自己的智慧对于我和我所不能够执著，而且对于这种五蕴的恒常和整体也不能执著，五蕴的恒常和五蕴的整体都不成立。我和我所，五蕴的恒常和整体完全都要打破，打破之后才可以真正地获得解脱。在这个时候打破所谓的五蕴恒常和整体，再打破我和我所，并不是抛弃了五蕴之后去观察的，而

是正在现前我、我所的时候，正在显现五蕴的时候这样观察，不管怎样这就叫做无自性，就是我和我所无自性、恒常和整体无自性。

如果不承认这一点，则认为灭尽我之生的执著自然出现，这样一来就成了我执，结果将无有解脱。

如果没有像前面这样承认我、我所等无自性，认为自己现在是有自性的，那就必须承认灭尽我之生的执著自然出现，也就是说，认为灭尽我生的执著——我将把我之生灭尽的执著将自然出现，如果这样出现就会出现我执。实际并没有把我和我所打破掉，并没有认为我和我所是无生的、我和我所是不成立的。如果我和我所是有的，他认为我要灭尽我的生，生可以认为是要灭尽的，但是“我的生”还是会出现我执，仍然没办法真正打破所有轮回的根本——我执，如果这样修持下去是没有解脱道的。

因此，务必要知道，补特伽罗无实有、蕴等之法不存在恒常、稳固的自性。

必须要知道所谓补特伽罗是无实有的，这就是一种无自性。蕴等之法稳固、恒常的自性是没有的，这也是一种无自性。不管怎么样，你虽

然否认诸法无自性的讲法，但是通过你的解脱道、真正承许有解脱道的无我中观察，你务必要承认所谓的诸法是无自性的。

《象力经》中云：“设若诸法有自性，如来声闻当了知，永恒诸法不涅槃，智者永不成无戏。”

如果一切诸法是有自性的，此处如果看待声闻乘来讲，所谓的诸法就是我和我所，是指五蕴的恒常和整体。

如来的声闻，你们也应该知道：如果你们承许诸法有自性，永恒诸法不涅槃，永远没办法真正证得涅槃的果位，智者永远没办法变成无戏论。对于小乘修行人来讲，我和我所的戏论或对于恒常整体的戏论永远没办法寂灭，没办法证悟诸法涅槃的自性，所以必须要打破所谓诸法有自性的观点。

可见，声闻如果证悟了诸法的支分人无我体性为空性，则可称为证悟法无自性，因为我是体性的异名。

声闻如果证悟了诸法的支分人无我体性是空性，就可以安立他证悟了法无自性，就可以安立他说：已经证悟了一切诸法无自性。虽然诸法、一切法并不是大乘当中所讲的诸法和一切法，但是此处看待他必须

要证悟的我、我所、恒常、整体等这一切诸法必须要打破，因为此处讲这是诸法的支分，人无我体性为空性叫证悟我、我所自性空，证悟恒常、整体体性空，证悟完之后才可以解脱，所以从这个方面观察可以称他证悟了诸法无自性，或者说证悟了一切法无自性。为什么？因为我就是体性的异名。所谓人我的“我”就是讲人有体性，所谓的人有自性或者实有的意思。如果证悟了人无我，就是证悟了人无我的体性空，证悟了人无我的体性空，就可以说证悟了法无自性。体性就是自性、实有，它是不同的异名。证悟了人、我空，证悟了人无我，实际上就是证悟了人我的自性不存在，证悟了一部分的法无我。

如果没有证悟此理，那么就成了连细微人无我也未证悟，

如果没有证悟所谓的人我、一部分的法我，就变成了细微的人无我没有证悟，如同外道、如同世间离欲者等，如果细微的人无我都没有证悟，就没办法从轮回当中获得解脱。

龙猛师徒也是考虑到这一点才说需要证悟无自性。

考虑到这一点的缘故，在此处也如是宣讲：声闻也要证悟万法的无自性。在《入中论》、《入中论自释》等很多地方都讲到声闻缘觉要证

悟诸法无自性，佛护论师的《中论释》当中也说：“声闻缘觉要证悟诸法无自性”。考虑到这一点，单单粗大的空性必须要证悟，才说他们必须要证悟诸法无自性，否则是无有解脱道的。

总的来说，声闻、缘觉的解脱也是来源于无自性的空性。

声闻缘觉的解脱道都是来源于无自性的空性，必须要证悟无自性的空性，这时才可以安立他获得解脱道。

这里，常有、稳固、永恒、不坏等梵语都是“夏秀达”，所以它们的意义是一样的。

常有、不变、稳固、永恒、不坏等等梵语都是“夏秀达”。打破常有，没有稳固、没有永恒、没有不坏等，就证悟了无常的自性，证悟了非稳固等。打破了常有执和打破了人我执，都是同一个意义，必须要证悟法无自性，证悟常有等这些都是不存在的、无自性的，只有打破这些之后才有获得解脱道的机会。

声闻部的宗派，会招致如下过失：蕴无余灭亡、相续中断时不存在现前灭谛的作者，有余涅槃时由于蕴不灭的缘故，也就不存在所了知所现前之蕴灭亡的情况。

这里对照前面的“谁者将现前，了知者如何”，又回来解释前面的问题。

声闻部宗派如果按前面他们的观点承许的时候，下面这个过失就很明显。首先没有无余涅槃，谁者将现前呢？当蕴无余灭亡的时候，当蕴相续中断的时候，虽然可以安立成灭谛，但是不存在现前灭谛的作者，在五蕴上面安立的作者、能证悟者是无法安立的，因为能证悟者必定是在五蕴上面安立，在五蕴之外是无法安立的，五蕴之外没办法安立能证悟者。所以如果要安立能证悟者，就必须在五蕴的相续上安立，所依的身体和内心当中的意识等五蕴上面虽然无我，但是可以假立他是能证悟的作者。当所有五蕴全部灭亡，五蕴的相续在无余涅槃的时候已经不存在了，相续已经中断，这时候虽然把它安立成灭谛，但是现前灭谛的作者是谁？这样就无法安立作者，这是一个无余涅槃的过失。

有余涅槃的时候，了知者如何？有余涅槃的时候，因为五蕴还没有灭亡，五蕴还存在，相续没中断，所以也就不存在所了知、所现前的蕴灭亡。所了知、所现前的蕴灭亡是什么意思？是灭谛涅槃。虽然他的蕴没有灭亡，他的作者虽然有，但是灭谛的本性并没有现前。灭谛的本性

没有现前，那么这个作者了知了什么？安住了什么？实际上也是无法安立的。所以说了知者如何？有这样的过失。

实际上与前面经中的说法并不相违，

是什么与前面经中所说不相违？就是我们给声闻派所发的过失——如果你这样承许，无余涅槃、有余涅槃都没办法安立。我们给他发的过失和前面经典当中所讲到的无余断除此苦、必定断除等等经义是不矛盾、是不相违的。

原因是，获得见道以后证得涅槃的方式虽然不明显，

这句话是什么意思？所谓的证得涅槃，没有很明显的词句说获得见道之后就已经获得涅槃了。“获得见道以后就已安立成证得了涅槃”，这样的词句、方式虽然是不明显的，但是它的意义可以引发，从入定到出定可以安立成无余涅槃和有余涅槃，从意义上安立入定位的时候就叫无余涅槃，在出定位后得叫有余涅槃，从这个方面进行观察的。

但如果“无余断除此苦”中的“此”是表示近的词，代表有余阶段，

前面经典当中说无余断除此苦中的“此”字表示接近的词。这个接近的词是什么意思？是代表有余阶段。这种词句中虽然说无余断除此

苦，似乎在讲无余涅槃的时候断除此苦，但是“此”字如果解释成近词，也可以解释为有余阶段。有余阶段就是他的相续还没有中断的时候，五蕴的相续还存在的时候，可以安立成涅槃，这就是有余涅槃。安立有余涅槃，就是说在有余涅槃位的时候五蕴虽然存在，但是他的智慧了知五蕴以上是无我的，他的智慧可以了知没有恒常、没有整体，这和大乘无生的意义是一致的，没有解释成小乘的理论。

对于前面所讲的这一部分声闻，小乘涅槃一定要解释成无余涅槃之后、相续中断之后灭谛现前。实际上从无余断除此苦的“此”字代表有余阶段的角度讲，我们说这是不一定的，当他的五蕴还没有中断的时候，就代表有余阶段。

讲解成圣者的入定为无余，后得为有余，

有余阶段可以分无余和有余。有余阶段是怎样分无余、有余呢？就是圣者入定的时候叫无余涅槃，后得的时候叫有余涅槃。从这方面观察，下面继续讲。

那么入定平等趋入无我实相时即是灭、寂，如同说现法寂灭与身现证一样。

把入定解释成无余，后得为有余，当圣者在入定的时候，入定平等趋入无我实相的时候，这就是灭和寂，是一种涅槃的状态。在入定的时候这些烦恼全部寂灭，虽然他相续还有，但是烦恼痛苦都不存在，所以也可以把它解释成无余涅槃。

把它解释无余涅槃的时候，就像前面讲的“无余断除此苦，必定断除，得以清净，远离有漏贪，称为灭、寂静、隐没；”这句话全部解释为入定位，入定位的时候也是一种无余涅槃，实际也是无生的意思，就是了解这些无生，因为他的五蕴并没有断除。在入定位的时候只是了知五蕴的实有不存在，或者五蕴的恒常不存在，或者我、我所不存在，这就称之为灭和寂。

如同说现法寂灭与身现证一样。现法寂灭和身现证和此处意义是对照的。在现法当中，虽然现法的五蕴还存在，但内心当中对这些并不执著，这叫现法寂灭，或者有些地方说这种禅定叫做现法乐住。现法乐住就是对于现法的烦恼等这一切相都不执著，安住在一种法位之快乐当中如如不动、不散乱，这就叫做现法乐住或现法寂灭。现法寂灭就是在入定的时候或者自己不执著这些烦恼或者其余分别时，现法虽然

存在，但是现法当中这些分别念、痛苦都寂灭了。这很明显和大乘无生的法是相同的。这是现法寂灭。

有些地方说所谓身现证是指很高的佛地，但此处明显不是指佛地的时候。有一种圣者叫身证，主要是第三果罗汉，他有一种身现证。身现证是什么意思？和此处意义很相似，因为三果以上可以入灭尽定，所以三果以上罗汉在入灭尽定的时候，相续当中的受想等一切分别、痛苦全灭尽了，但他是通过身来证得。他的身体安住在这个境界，身体在入灭尽定的时候并没有隐没，只不过内心当中的心心所或者受想等方面的法是寂灭的，所以这个身现证和此处所讲一样。在入定的时候，他并不存在其余的我等戏论，他趋入到无我实相当中这叫寂灭，如同说现法寂灭与身现证一样。

通达有为法刹那灭亡以及无我的一切灭，都与大乘中的无生灭自性相同，如前所述一样。

通达一切有为法刹那灭亡，就是无常的自性，还有通达无我的一切灭法，实际上和大乘当中无生灭的自性是相同的。如前所述，前面所讲的这一大段，主要是讲入定的时候五蕴虽然存在，但是他内心不执著，

内心当中熄灭了“我”的执著，熄灭了常法的执著，这就叫做涅槃，就是无生的意思。此处我们讲有为法刹那灭亡和无我方面，它是身现证或者是一种现法寂灭，通过智慧了知这一切法不存在。大乘通过智慧了知这一切法不存在，这叫无自性，现在你们不是一样的吗？通过分析的时候，安住在这样一种现法寂灭的时候，或者安住身现证的时候，通过智慧通达一切的法不存在，我、我所不存在，五蕴的常、整体不存在，这就是无生智。并不像你们解释的那样，必须要相续中断之后才安立成灭谛，从这个方面我们要建立一点核心：小乘通达有为法刹那灭尽的智慧和无我的智慧，与大乘当中无生灭尽的智慧是相同的。只不过如前面所讲的一样，在是否圆满和广大这些方面有差别，但是实际上圆满、广大从无生的智慧、空性层面说是可以相同的。

《六十正理论自释》中也是这样建立的。关于后得教诫他人得入定之寂灭的公案：舍利子尊者因为在马胜尊者面前闻受缘起无生的四句而获得见道，自己享用现法寂灭等，

当时舍利子尊者遇到马胜比丘之后，向马胜比丘询问他的导师宣讲的法。马胜比丘宣讲了缘起无生的四句，他听了之后获得见道，安住在见道位圣者果位的时候自己享用现法寂灭等。

为他人再次重复念诵而出现了此《随念经》。

后面给目犍连尊者还有其他人重复念诵这四句偈，然后出现了《随念经》，有的地方翻译成《随诵经》，随念和随诵都是同一个意义。

后来，佛陀为长爪梵志说法时，舍利子证得阿罗汉果位而不再结生到后有，正是考虑到这一点，才说“此有不会受生他有”。

当时舍利弗尊者并没有获得阿罗汉果位，他获得见道的时候，自己享用现法寂灭，知道人我不存在或者粗大的法体性空，那时已经证悟了，因此享受现法寂灭。后面当佛陀为长爪梵志讲法的时候，舍利弗尊者当时证悟了阿罗汉果位，那时已获得不再结生到后有，获得已经彻底斩断后有的无学果，考虑到这一点才说“此有不会受生他有”。现在“我”的这个有不会在后世产生，不会在“他”有受生。

在证悟阿罗汉果位的时候，五蕴的相续仍然没中断，但是他仍然获得了涅槃，这时候他说“我”的这个有，不会受生他有，因为已经获得了

涅槃的缘故，我生已尽、梵行已立等等，像这样才宣讲“此生不会受生他有”。“此有不会受生他有”和前面的“此生即是寂灭等涅槃”是完全一样的意义。这样观察的时候，还是和大乘无生的智慧一样的。大乘通达一切万法无生的智慧、通达一切万法不成立自性的智慧和小乘当中获得涅槃的果位或者获得见道果位的情况完全相同，都是通过智慧来通达一切法无生，然后安立成涅槃。这并不像傲慢声闻者所讲的那样二者空性有很大的差别，实际上二者的空性没什么差别，尽管有广狭的差别，但从所证的层面、从空性的层面来讲都是无生智。

印度中观论师桑吉根嘎说：“大乘自宗的观点，是讲诸法自性无生的涅槃，现前的智无自性也不可能使相续中断。

大乘自宗的观点是诸法自性无生，通过智慧通达一切诸法无生，并不需要把诸法中断才是涅槃。现在一切万法正在显现的时候自性无生，这是一种等性涅槃，或者我们要通达一切诸法自性无生的涅槃。

“现前的智无自性”，通过自己的智慧修持万法无自性，最后自己的智慧现前无自性的本体，虽然现前无自性本体但是相续不用中断。也就是说，自己的智慧通达一切万法无自性的时候，他的相续不用中断。前

面小乘讲相续必须要中断之后灭定现前，现在我们说智慧通达就可以了，显现可以一直存在，但是智慧通达它无自性，这时候他相续也不一定中断。比如我们通过智慧通达外境，了知一切万法是无自性的，这时外面这个法的相续会不会一下子中断、隐没？不一定的。所以现前智无自性也不可能使相续中断。

所以，入定灭谛一味也是在名言中才成立所知能知的关系，因此无有常断等任何过失。

所谓的入定和灭谛一味，所谓的入定就是灭谛，通过你的入定智通达一切万法无生——灭谛是一种入定的智慧，通达一切万法的自性本来无生，二者完全是一味的，在名言谛当中可以成立所知、能知，在入定位的时候不成立能知、所知。入定智就是通达灭谛的自性，这在名言谛中可以安立，所以没有常断的任何过失，所谓的恒常或者断灭等所有过失都不存在。

上述的舍利子仅是范例而已，一切声闻并不是都如法炮制。

前面所讲的是舍利弗尊者获得现法寂灭，最后获得涅槃，这个公案只是一种范例而已，所有的声闻是不是都是这样证悟的呢？不一定。前

面所讲的这个例子就可以说明大乘和小乘的智慧相同而已，其余声闻证悟的方式或者他们宣讲法的方式不完全相同。

一般而言，声闻、缘觉虽然也有了达法无我的，但由于所知障并没有完全灭尽的缘故，不具备圆满智慧，也就是说，并非完全了达具有无勤无相自性的法无我。”

一般来说，声闻、缘觉也有了达法无我的，《入中论自释》、《佛护论》等讲得很清楚，对于法无我也有了达，但是他这种法无我并不圆满，所以他的所知障也没有完全灭尽，相续当中的这种智慧没有圆满具备，也就是说，并不是完全了达具有无勤作、无相自性的法无我。这样无勤、无相自性的法无我只有大乘道当中才具备，小乘中的法无我只是一种很微小的法无我，这种法无我并不具备通达无相自性的法无我。

前面说声闻二乘的智慧并没有通达无相自性的法无我，下面引用龙树菩萨的一个颂词来进行争辩：

如果有人问：那么，阿闍黎龙猛菩萨不是说“未证悟无相，汝无有解脱，故汝大乘中，彼已全整说”了吗？

既然你说二乘没有证悟无相智慧，那么阿闍黎龙树菩萨不是还在《出世赞》¹当中讲“未证悟无相，汝无有解脱，故汝大乘中，彼已全整说”了吗？“未证悟无相，汝无有解脱”，如果你没有证悟无相，就没有解脱道。“故汝大乘中，彼已全整说。”彼就是佛陀。在大乘当中，佛陀已完全宣讲。

在其他译本当中讲“未证悟无相，佛说无解脱”，这里“汝”字不是很明显，如果没有证悟相，佛陀说没有解脱。“佛于大乘中，圆满已宣说”，佛陀在大乘教当中已经圆满宣讲无相的道理。这是两层意思：对于小乘行者来讲，如果没有证悟无相，你是没有解脱道的；佛陀在大乘当中圆满宣说无相。这两句话的意思就是说，小乘也必须要通达无相。为什么要把这个颂词说出来？因为前面大德的教证说他没有完全了达无勤无相、自性法无我，这时候就引出教证——如果你没有证悟无相的话，你是没有解脱道的。但是小乘有解脱道，既然小乘有解脱道肯定会通达无相的道理。下面再说“佛于大乘中，圆满宣讲彼”，佛在大乘教中对无

¹对于佛陀的大乘深广法藏，龙树菩萨造了很多论典开显大乘经典的甚深密意，其中主要有《理聚论》和《赞聚论》。《理聚论》是指《中论》、《七十空性论》、《回诤论》、《精研论》、《六十正理论》、《宝鬘论》等中观六论，以此开显了佛陀第二转法轮般若经的究竟密意。《赞聚论》是指《法界赞》、《无喻赞》、《出世赞》、《心之金刚赞》、《胜义赞》以及《三身赞》，以这六部《赞聚论》开显佛陀第三转法轮了义如来藏经的究竟密意。

相的道理圆满宣说了。实际上是两层意思。对方从字面上说如果没有证悟无相，就没有解脱道，所以他认为小乘必须要证悟无相智慧。

下面对这个问题作解释。

这是说需要通达蓝黄等一切相为无常、苦等的意思，而《十地经》中说细微无相是大乘解脱之因。

无过，我们说没过失，为什么没有过失呢？未证无相的意思是：如果小乘行者没有通达蓝黄等一切相是无常、苦等，没有通达这样的无相，你根本没有解脱道，对于粗大的相必须要通达无我。但是大乘当中所宣讲的无相是细微的、是圆满的。佛陀在《十地经》等大乘经典当中所宣讲的细微无相绝对是不共的，和小乘不共同的。但小乘也要证悟无相，小乘所证悟的无相是无有恒常相，没有其它安乐相等等，粗大的相必须要证悟空性。是不是说所有大乘当中的细微相都要证悟呢？所有细微的相是佛陀在大乘教当中才圆满宣讲的，小乘的经要中基本没有圆满宣讲，所以这方面也是没有过失的。

无漏业所引发的细微耽著是相状之戏论，如《慧海请问经》中说：善巧方便的善根假立为烦恼，对此一切有着是法的细微耽著。

无漏的业就是鉴别于烦恼等有漏业。通过无漏的业所引发的细微耽著，这是相状的戏论。比如通过发菩提心或者小乘相续当中虽然有无我智慧，有离开有漏的一种功德，但是通过无漏业，他的心相续没有中断，所以通过无漏的五蕴还会引发其余的无漏业，通过无漏业所引发细微的耽著还是相状的戏论。

在《慧海请问经》中讲：善巧方便的善根安立为烦恼，这个烦恼就是广义的烦恼，并不是一种狭义的烦恼贪嗔痴等。这里的烦恼包括所知障在里面，所知障在内都算是烦恼。以前我们学过在广义的意义当中，所有的烦恼障、所知障全叫烦恼，这种烦恼就不能够理解成烦恼障当中的烦恼了。此处善巧方便，比如说发心求佛果等这方面的善根也是烦恼，也是所知障所摄，可以称烦恼。

因为对此一切有着是法的细微耽著，对这一切善巧方便安立的善还会有分别心，他会分别：这个是法，这是一种善法，是成佛的法，还有这种细微法的耽著。单单把这种细微的耽著安立成烦恼。从这方面说真正大乘当中细微无相才是圆满宣讲的，小乘当中这么细微的无相根本没有宣讲，只要通达无常或者假立，通达无我、没有我所这方面就完

全足够。但是剩下的这些细微耽著在大乘当中都安立成相状，必须要通过细微的法我空才能够予以遣除。

因此，大乘的观点最初就具足无生缘起离戏十六空性的法相，即是一切种智的不共因，这在全论前后均有说明。

大乘的观点最初就具足无生缘起，在开始讲的时候就具备了缘起离戏十六空性，也就是在大乘经典当中才圆满宣讲了一切实相，一切万法的空性最初就宣讲了，这就成立是一切种智的不共因。而小乘最初并没有宣讲圆满的十六空性法相，所以小乘并不成为一切种智的不共因，不能安立成一切种智的不共因，但是空性方面都是相同的。它有相同之处，也有不共之处。此处大科判中所讲的，从空性的侧面相同，它的空性和此处的空性都是空性的缘故，就是相同的，所以你不能诽谤大乘的空性。但是如果严格讲，小乘的空性等不等于大乘空性呢？小乘的空性并不等于大乘空性。大乘空性十六空这些方面在小乘当中没有宣讲过，只是宣讲很少的一部分，所以大乘的空性才是一切种智，是佛智的一种不共之因，这在全论前后有说明。

可见，“上述并非声闻缘觉安立的本义，

前面所讲的十六空等并不是真正声闻缘觉所修证的对境。

有为法刹那也不住留而灭尽，灭尽以后不复产生，犹如油尽的油灯不会燃烧一样，也属于大乘所说的无生中，

小乘中所宣讲的一切有为法刹那也不住留，刹那刹那灭尽，法灭尽之后不复产生，犹如油尽的油灯不会再继续燃烧一样。像这样安立的方法也可以归属在大乘所说的无生中，这方面的理论前面已经讲了很多，它可以归属在大乘所说的无生当中。

依此而断除业惑之后引向解脱道，声闻、缘觉也有证悟法无自性的情况”，

通过这种无生空性而断除业惑，业惑断除之后就不会再轮回，会引向解脱道。此处安立声闻缘觉也有证悟法无自性的情况，要证悟法空是因为刹那灭尽的情况归属在无生当中，这种法灭尽、法无生证悟之后就证悟了法无自性。从这方面安立说声闻缘觉也有证悟一切诸法无自性者。

这是龙猛师徒的一致密意。

龙树菩萨和月称论师、佛护论师等，他们说一切声闻缘觉也有证悟万法无自性者，这是他们一致的密意。是不是完全相同呢？并不是完全相同。此处主要按照宁玛派的自宗来观察的。

宁玛派自宗说：所谓的声闻缘觉证悟诸法无自性，就是从上述我们分析的这个理由，证悟了粗大的法，必须要证悟诸法，证悟之后安立法无自性。而其余宗派说法无自性要圆满地证悟细微的相，连细微的相在内都要证悟才符合龙树菩萨的密意。《佛护论》或者《入中论注释》当中所讲到的声闻缘觉必须要证悟法无自性，是从圆满究竟法无自性上说的：声闻缘觉和菩萨的见道相同，证悟的都是圆满的法无空性。但是宁玛派并不承许，而只是粗大的法，或应该证悟的一切法的无自性证悟之后可以安立，这就是龙树菩萨的殊胜密意。

麦彭西宁上师说：“无生与刹那无有任何本质的差别。”

无生智和刹那的本体表面上看有很大的差别，但刹那也可以包括在无生当中的缘故，无生智和刹那这样一种尽智本质上都是空性的缘故，所以没有任何差别，从这个方面进行观察安立。

上面的意义有些地方牵扯到《六十正理论》当中的注释问题，还有一些辩论。今天我尽量查了一些资料——《六十正理论注释》和宗喀巴大师的《善解密意疏》等，查了之后对照前后文有一些连贯性的讲解，不敢说完全正确。今天按照这个方式讲，如果以后上师有其他教诫或者讲解，讲错的地方到时可以再改正。以上这一部分稍微有点难懂，是参考一些注释之后所做的观察。

下面讲第三个问题：

癸三、若未通达大乘之义则不破不立而不应嗔恨：

如果你没有通达大乘的意义，不要嗔恨，应该不破不立。不破不立就是以前讲的等舍，放在一边不要管。下面讲中立，就是不破不立，也不破、也不立、我不管，放在旁边就是无罪过的。

如来密意说，非易了知故，

说一乘三乘，中立护自身。

中立无成罪，嗔罪不成善，

故欲己善者，切莫嗔大乘。

如来密意所宣讲的很多法是不容易了知的。佛陀在经典当中宣讲的法义，有些地方是可以直接理解的，有些地方不能够直接理解，是用密意说的。对于佛陀在经典当中所宣讲的这些法，佛陀的密意和意趣非易了知，很难以了知。

在经典当中有说一乘的，也有说三乘的，说究竟三乘应该是不了义的，说究竟一乘是了义的。对于自己不能通达的这种法义应该中立，应该等舍，通过中立的态度来保护自身。也就是说，我不了解的缘故我诋毁他，我不了解的缘故就嗔恨他，这不是保护自身的方便。对于自己还没有通达的法尽量不要妄加评论，这时保持一个中立的态度是能够保护自身的。

中立无成罪，如果自己中立就不构成罪业。嗔罪不成善，如果不保持中立，也没有产生一个殊胜的定解，开始对这样的法嗔恨，嗔恨的罪业不是善法，必定会引发严重的过患乃至难以忍受的痛苦。

下面讲：故欲己善者，切莫嗔大乘。只要想自己善妙、想保护自己身心的人，千万不要嗔恨大乘的教义。

如来以密意所说的一切圣言，有一般与特殊、文从义顺、文义悖谬等许多情况，因此，并非智慧浅薄者轻而易举便能理解的。

在圣言或者经典当中，佛陀通过密意所宣讲很多圣言，有一般而讲的、有特殊而讲的，还有文从义顺的（可以直接从文字上面理解，文字和意思一致，叫文从义顺）。

文义悖谬就是文字和意义并不相同，有时出现了转变意趣，这时你要理解必须要转变，转变之后才能理解它的文字意思，不能直接理解。

比如说佛陀在经典当中说“父母当杀”，从字句上看应该把今生的父母杀掉才能获得成佛的果位。但是这里面有个转变意趣，不能够直接理解文字，这个“父母”的意思就是无明²，因为一切众生从无明而产生，就像我们从父母中产生一样，如果没有无明就不会产生，无明就是我们的父母，所以“父母当杀”的意思就是必须要把无明彻底消除。这只是一个例子，还有很多转变意趣都不能够直接理解，必须要转弯理解。这种转变意趣也不是故弄玄虚。

²《佛说广博严净不退转轮经》云：文殊师利言。无明能生生死。是故名母。断无明故名为害母。父名不正思惟及以喜爱。彼以永断名为害父。

以前我们学《经庄严论》³的时候讲为什么要转变意趣呢？因为有些外道、婆罗门认为佛经太浅显，太容易了解，一般老百姓都可以通达，屠夫都可以看得懂，所以对于佛法产生不了应有的信心。佛陀在经典当中故意说一些难以直接解释的，让他们知道佛语不是一下子能够完全看懂的问题，所以有这个必要。并不是要故弄玄虚一样，一定要从哪个方面去解释。

有些转变意趣有另外的表现，比如某些续部当中把前后次第颠倒，如果没有师传，你自己是看不懂的，没办法了解。有师传之后，后面一品应该放到这一品，后面意义放到这个地方理解，有这样的必要性，所以有时候把顺序颠倒。在续部当中，比如《大幻化网》里面有顺序颠倒的情况，这种顺序颠倒的情况也算是一种相似的转变意趣，你必须依止上师去听受，知道它的次序，你才能够通达它的修法。通过自己看、自己去摸索是不行的，有这样的含义在里面。所以文义悖谬并不是说佛陀忘记了，或者前后矛盾，而是有一定的必要性，在佛经当中有很多这样的情况出现。佛陀真正的圣言并不是智慧浅薄的人轻而易举能理解的，

³《大乘经庄严论》云：令入相对治，及转变秘密，于声闻本性，如是调过失，讲说甚深性，秘密此四种。

有时我们看佛经很好懂，有的时候看佛经完全不好懂，即便是大翻译家的译风非常浅显，但是我们看时都很难以理解。难理解的原因就是佛经是很深很深的，与当时对机和考虑当时情况而宣讲的。

以前大翻译家翻译的时候也有这样情况。比如以前贝若扎那大译师在翻译般若的时候，最后有六个般若的字，后译的人重译这些《般若经》时，翻译到这个地方就不知道怎么翻译了，不知道意义。把前译大德贝若扎那大师的译本拿出来看，布施到彼岸，持戒到彼岸……六个般若——对应六度，于是非常感慨地说：“以前的大译师真得像日月一样，我们现在的译师就像萤火虫一样，根本没办法和以前的译师比”。以前的翻译家是全部意义已经完全通达后才翻译下来的，后面的就不一定，而是从字句上翻译，看到这些词句都是一样的，有“六个到彼岸”，不敢删，只好翻译六个到彼岸，到彼岸……后来看以前的前译师是“布施到彼岸，持戒到彼岸……智慧到彼岸”，它的意义是这样，翻译后就非常清楚。所以有时佛经的意义非常深，我们一看到佛经的教证就头痛，不知应从哪个角度去解释或者密意到底是什么，非常难以知道。

有些论典讲得系统，看时比较容易理解的原因就是这样。为什么说“解释圣言，初地菩萨以上有资格解释，一般的人没资格解释”？因为初地菩萨的智慧很深，一般凡夫的智慧太浅了，要真正了解佛陀的意趣是很难的。给佛经注释或者讲解佛经都是很困难，所以很多大德讲解时都是参照这些大菩萨的注释。比如世亲论师有《十地经》注释，还有其他《般若八千颂》《般若十万颂》的注释等，很多大菩萨注释完后，讲得时候稍微有一点点把握，要是没有这些注释根本不敢讲这些佛经，因此，智慧浅薄的人很难轻而易举地通达。

为此，大乘的多数论典中说归根到底为一乘，而另有说究竟三乘，后面的说法是带有密意而说的，因此是不了义。

大乘的多数论典中讲归根到底是一乘，暂时三乘，究竟一乘。有些地方说究竟三乘，暂时有必要讲究竟一乘。究竟一乘和究竟三乘好像完全没办法圆融。比如《宝性论》、《妙法莲花经》、《楞伽经》等这些方面讲究竟一乘，只有一乘，说三乘是暂时的，众生暂时有三种根器，究竟都是佛的种姓，所以说究竟一乘。

有些地方也说究竟三乘，五种种姓是决定的，三乘是究竟的，绝对有不可改变的声闻乘、缘觉乘和菩萨乘，决定种姓的声闻没办法入大乘，不要说入大乘，连缘觉乘都没法入，这叫做究竟种姓。究竟声闻种姓只能够证悟到阿罗汉果，再没办法入大乘；有些是究竟缘觉种姓，只能够证缘觉；有些是究竟菩萨种姓，无论如何只是证佛果的；第四种是不定种姓，不定种性是当他证悟阿罗汉果之前，他可以转变，如果是证悟了阿罗汉果，就无法转变了，没办法入大乘；第五种种姓就是一阐提，绝对有一阐提，无论如何没办法获得解脱。这方面是究竟五种种姓。也就是说安立究竟三乘的原因就是这样。究竟三乘和究竟五种种姓是一个意义，从这方面讲究竟三乘。但是后面说究竟三乘这个说法带有密意，所以是不了义。

在学《庄严经论》的时候，这里面说究竟一乘是有必要的，是不了义的。虽然有很多理论进行阐述，但是那并不是弥勒菩萨的究竟观点，因为《庄严经论》只是把所有大乘经典的要义归摄在一个论典中宣讲，所以并不一定完全是了义的，不了义、了义的都有。弥勒菩萨在《庄严经论》当然讲究竟一乘，而且有很多理论成立，当时全知麦彭仁波切解

释的时候也是这样作观察的。所以，后面这个是有密意而讲的，是不了义。

前面的说法不含有密意，所以万万不可妄加诽谤。

究竟一乘的观点不是含有密意的，没有其余密意，完全究竟实相就是究竟一乘，所以不要对大乘进行诽谤，因为究竟是一乘的缘故，所有的二乘都要入大乘。因为暂时三乘，暂时可以证悟阿罗汉果，但后面都要回小向大，之后进入大乘。所以暂时三乘最后归入大乘当中，从这个角度说不要诽谤大乘。

按照法界而言，由于众生的自性住佛性无有差别，故而究竟只有一乘，这一点依理成立，而各自分开的三乘不合理。

为什么说究竟一乘合理呢？按照法界的自性而言，众生的自性住佛性是没有差别的。自性住佛性也叫姓种，后面叫习种。姓种、习种在《庄严经论》当中第四品种姓品讲得比较广。自性住种姓就是一切众生的本来种姓，自性住的种姓，这就叫如来藏。当然有时候讲如来藏是从空性方面安立如来藏，有些地方完全是从空性和光明双运安立如来藏。自性住种姓，究竟了义来讲是如来藏的本体；有些地方安立为空性

，一切众生的空性本体无二无别的缘故，或者一切众生都具备如来藏的缘故，一切众生自性住种姓全部是相同的。既然有如来藏，而且其余的烦恼是客尘，再加上有佛不断教化，三个根据、三个因缘的缘故，每个众生肯定会成佛的，没有一个众生不会成佛，更没有什么一阐提。一阐提只是暂时的说法而已，在长时间当中没有办法发起解脱意乐，观待于长时间来讲究竟是没办法，就是究竟一阐提。但实际上因为每个众生都有如来藏的缘故，不可能永远安住在一阐提的状态当中。《宝性论》和《如来藏狮子吼论》中对这个问题讲得很清楚，到时候可以详细分别。究竟是只有一乘，这一点通过证理成立，各自分开究竟三乘的方法是不合理的。

观待所化众生的意乐而宣说三乘这并非是真实了义的，

所谓的三乘是观待众生的意乐，而且这个观待众生的意乐暂时没法转变。有些众生苏醒种姓的时候，暂时苏醒为声闻种姓，这时候即便给他宣讲大乘佛法，他根本没办法接受、没办法修行。所以这时候佛陀根据他的根性宣讲声闻乘，让他首先获得阿罗汉果，获得阿罗汉之后再

劝他入大乘就很方便了。直接劝他入大乘，他不会入；但是如果间接让他入大乘，就会入。所以这是观待众生所化而安立三乘的。

《楞伽经》中云：“为引诸凡愚，我说乘分类，然乘无安立，我言唯一乘。”

为了引导凡愚众生的缘故，我宣讲了很多乘的分类。“然乘无安立”，但是乘究竟是安立的。“我言唯一乘”，究竟讲唯一只有一乘。在《楞严经》当中说，众生的根基无边，所以安立的乘也是无边的。但是从法界讲无乘无众生（有些地方翻译无乘无众生），没有乘，也没有众生。安立的时候，最后唯一安立究竟一乘。

根据众生积累资粮、智慧高低的不同而安立三乘。

众生积累资粮的方式以及智慧的高低不同，这时候分别众生的根基而安立乘绝对是佛陀的善巧。只有佛陀有这样的善巧方便，佛陀能观察到众生相续当中的根基不同，所以宣讲的法绝对不是完全相同的，这类众生修这类法，那类众生修那类法。佛陀在安立的时候，因为一切智观察到众生智慧高低的不同，所以随顺众生安立三乘。

比如，为了解除长途跋涉旅客的疲劳，而次第住宿、行进。

比如说这些商主去大海取宝，去大海取宝的路途非常遥远，走到半途有些商人走不动，不想走了，觉得还有这么远不想去。这时领头的商主用神变化现出幻化城，安排他们次第住宿休息，把疲劳解除之后，再往宝洲行进。佛陀度化众生也是一样的，有些众生看到要三无数劫成佛太遥远了，不想发心，这时候佛陀安立声闻乘、缘觉乘，让他们暂时在幻化城中休息，让他们暂时获得解脱轮回痛苦的涅槃安乐；让他们在幻城当中休息，把疲劳解除之后，佛陀放光弹指让他们出定，出定之后让他发菩提心，然后再继续走，这时候才有动力。这叫做次第住宿、行进的道理。

同样，轮回的路途遥遥，为了让疲惫不堪、无力勤行甚深之道的智慧低下者暂时休息而使内心不再流转，而说三乘，

轮回到佛果之间的路途是遥遥无期、非常长远的，为了让那些疲惫不堪的修行者、无力勤行甚深之道——大乘道的智慧低下的人暂时在轮回当中获得休息，获得暂时超越轮回的痛苦，让他们内心不再在轮回当中流转，宣讲了三乘之道。尤其是声闻、缘觉之道是这时候开始宣讲的。

因为《楞伽经》中说：“此外，大慧，烦恼障与业习气未断之故，于一切声闻、缘觉未说一乘。

《楞严经》当中说声闻缘觉的烦恼障的种子与业习气没有断的缘故，对于这些烦恼障还没有断、所知还没断的凡夫人，首先给他们宣讲声闻缘觉乘，断掉烦恼障，而对他们没有宣讲究竟一乘。

未证悟法无我、未断除有实之死堕故说三乘。”

因为没有证悟法无我空性、没有断除有实的执著，对于有实法的细微执著没有完全断除的缘故，而宣讲了三乘。

又云：“通达一乘非我莫属，而外道、声闻、缘觉、梵天等未得，尽断所取能取分别永不复生之故说一乘……”

通达一乘非佛莫属。其余的外道、声闻、缘觉、梵天等根本没有得到究竟一乘之道。尽断所取能取分别永不复生之缘故说一乘，最后一切能取所取全部都要断掉，佛陀已经断完之后彻底了知一切万法的自性，所以这时候宣讲究竟一乘。

另外，所有声闻、缘觉的无我本身也与法界相同，因为上行梵语中称那雅那，所以仅从是乘这一点是相同的，

声闻、缘觉的人无我的本身也和法界是相顺、相同的。上行梵语中称为那雅那，也叫做乘的意思，单从乘这一点是相同的，从此到彼就叫做乘；有些地方从因乘层面讲，乘是到达目的地的方便；有些地方从果乘侧面说已经到了目的地，这叫做果乘。单单从乘的侧面说完全是相同的。

所有声闻缘觉暂时尽管已经得到解脱，但与大乘的究竟解脱比较起来，只是相似的解脱。

声闻缘觉的罗汉暂时已经得到了解脱，但是和大乘究竟佛果的解脱比较起来，可以说还没有得到解脱，或者只是得到相似的解脱。

关于究竟一乘，《妙法白莲经》中云：“授记舍利子未来时成佛，名号莲光佛。”

这里从教证说明：究竟一乘，没有究竟三乘。如果是究竟三乘，佛陀不可能给舍利子授记成佛。因为是究竟一乘的缘故，舍利子尊者已经到了阿罗汉，如果是究竟三乘，他永远不可能回小向大，永远不可能再成佛；但是在经典当中授记舍利子等五百阿罗汉最后都可以成佛，各赐佛号，所以这就说明了暂时三乘究竟一乘。

此经中又云：“如此说涅槃，汝脱轮回苦，汝仍未涅槃，当觅佛此乘。”

如此说小乘获得了涅槃，已经脱离了轮回痛苦，但是仍然还没得到究竟涅槃。所以当觅佛此乘，为了得到究竟涅槃的缘故，应寻觅佛乘或应该寻觅获得佛果的其它乘，从这方面理解。

可见，经佛陀劝请而令诸位声闻起灭尽定。

通过佛陀劝请之后，让安住灭尽定的声闻罗汉起灭尽定，之后让他们发大菩提心，那个时候相续已经成熟，佛陀劝请后就能够发菩提心，然后开始从大乘的五道之初小资粮道开始，通过次第修习见道、修道成佛。

《三摩地王经》中云：“一切众生将成佛，此无任何非器众……”

这个教证说：所有众生全部都会成佛，在这个法会当中没有任何非法器。任何非法器都没有，这是究竟了义的方面。

《吉祥鬘狮吼经》中说：诸位声缘阿罗汉，如挥刽子手之宝剑般畏惧轮回，他们还没有灭尽生，由于未断除生而距离涅槃遥远，他们还有若干所要断除的法。其中宣说了有关的许多道理。

在这部经典当中说：声闻阿罗汉畏惧轮回，好像死囚犯对刽子手手中挥起的宝剑一样，非常恐怖。这种声闻阿罗汉他们对于轮回如对宝剑一般恐怖，他们还没有灭尽生，虽然粗大的生已经灭尽，但是细微的生还没有灭尽。因为没有断除细微生的缘故，距离大涅槃果还非常遥远，他们还有许多要断除的法——烦恼障的习气和俱生所知障，这些方面很多都没有断除，还有很多功德需要获得，所以此方面说明三乘也是暂时说，一乘是究竟说。在这些大乘经典中宣讲很多有关的道理，我们可以知道实际上就是究竟一乘。

所南德义檀嘉热巴涅

托内尼波札南潘协将

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶

哲波措利卓瓦卓瓦效