

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》第五十四课

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！

发菩提心之后，现在继续宣讲《中观宝鬘论广释》的第五品“僧俗学处”。

僧俗学处当中，现在宣讲六度或者说所修菩萨道的自性。六度各自的本体前面已经讲过了，布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧。从一方面已经做了观察，而且对于智慧度、对于胜观怎么样抉择万法的空性，如何了知而修习，如何遣除无明的道理进行了宣讲。

今天是讲分类。

分类：有闻慧、思慧与修慧三种。

因为是胜观智慧的自性，所以它的分类，第一个是闻慧，也就是说以听闻为因而产生了闻慧，是闻所生慧。

第二个是思慧，通过闻慧作为因而思考之后，产生了一种定解。

第三个是修慧，主要是缘思所生慧的定解进行修持，最后产生了一种修持的禅定智慧。

所以有闻慧、思慧与修慧三种，其中闻慧属于基，属于一切智慧的前行，一方面非常重要、非常关键，另一方面也是比较肤浅的。思慧是在闻慧的基础上而获得的一种定解，所以思慧一般来讲是比较稳固的，遣除了增益损减之后而产生了一种定解。思慧主要是作为修持的所缘，修法时的所缘，通过修持，缘思维的定解开始修持，最后产生一种体悟，这种体悟就可以安立成修所生慧。有时候修所生慧安立成它的本体境界——证悟的境界，有的时候是指通过修慧而产生证悟。

《宝云经》中说：“以胜观抉择后通达无有体性即悟入无相。”

经典当中讲：通过胜观抉择通达无有体性。首先是以胜观的智慧抉择一切万法的自性，然后开始修持而通达一切万法无有自性的本体，这时候就可以悟入无相的自性。

这说明依靠观察修生起定解，修行寂止、双运而悟入无相无分别。

这说明首先要通过观察修而产生一种定解，观察修和安住修是在很多经论当中所讲到的两种修持方法。观察修是在上座的时候缘一种法，不管是暇满也好，还是菩提心也好，还是空性正见也好，缘这样一种定解反复进行观察，观察它们的理，观察它们的自性，然后进行串习，称之为观察修。此处说首先依靠观察修而产生定解，修持寂止和胜观、寂止胜观双运的道而悟入无相无分别。

对无我的定解没有达到根深蒂固之前，观察修、安住修轮番交替，当断绝观察边之后唯一安住修，并且必须要护持这种无念自然安住的境界。

对于修持无我、修持空性，应该如何了知呢？此处有一个界限，就是对于无我的定解必须要达到根深蒂固。在没有达到根深蒂固之前，人无我空性也好，法无我空性也好，如果对于无我的定解还没有真正产生，达到根深蒂固，比如我们现在通过听闻，大概了知人无我空性和法无我空性是怎么回事，再通过思维对于二无我空性产生了一定的更深入理解。我们虽然产生了一种观察之后的智慧，但在平时自然而然还会引发我执，就说明无我的定解没有达到根深蒂固。

在全知麦彭仁波切的《澄清宝珠论》中，对《智慧品》的注释也有一段很深刻的讲解：比如说一个人在黑暗当中以手摸寻蛇，怀疑自己的房子里面有一条蛇，他用自己的手到处去摸，到处摸都没有摸到，内心还是非常恐怖。为什么呢？因为毕竟没有找到，没有现量见到它没有，这个时候还是有恐怖的。同样道理，现在我们开始对于人无我——身体不是我，受不是我、想不是我、行不是我、识不是我，在五蕴上面都观察无我，就好像在黑暗中以手摸寻蛇一样，这个角落也没有、那个角落也没有，就如说身体也不是我，乃至于心识也不是我，这样观察完之后我们还是有一种我存在的感觉，对于无我还是有一种恐怖的感觉，就相当于最后把房子摸了一遍之后没有找到蛇，但是还是有恐怖一样。所以对于我们的五蕴找了一遍之后觉得无我，确确实实没有，但是为什么还要产生我执呢？麦彭仁波切说相续当中对于无我的修习没有产生定解，没有产生一个很坚固的定解。最后把灯打开，现量一看房子里面确实没有蛇的时候，完全遣除了对于蛇的怀疑，所以当我们修持无我的时候，真正达到一种证悟或者一种体会、一种觉受，这时候我们内心当中无我的定解应该算是根深蒂固的，必须要达到这样标准。这样的标准不是无因无缘得来的，必须要长时间地串习无我，长时间地修行无我，才能够达到这样的标

准。所以，我们现在千万不要满足于对于无我已经了知了，或者大概修了一下，实际上如果我们平时还在产生我执，就说明修持无我还没到量。不要说现证，就是通过分别心对于无我的空性达到一个很甚深的定解，连这个界限实际上都没有达到。

此处说对于无我的定解要达到根深蒂固，在这之前必须要采用一种正确的方式，此处就给我们介绍正确的方式：“观察修、安住修轮番交替。”如果按照全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所讲的三个次第，第一个次第就是着重观察修，这时候安住修几乎是不采用的，或者即便采用安住修也是在观察修起坐之前，稍微安住一下就可以了。在第一个阶段，尤其对于初学者，对于无我空性还没有体会的时候，主要运用观察修，反复地引用人无我空性理论，在上座的时候反复通过理论来观察，反复地观察修很多次。第一步就是观察修，唯一的观察修。

修到第二阶段的时候，因为第一阶段对于观察修用了很大功夫，花了很多时间进行修持，所以说这个功夫不会白费的。在第一个阶段经过之后，内心对于无我的定解就稍微引发了，或者通过观察修之后，内心对于无我稍微有所认知，这是第二阶段。

第二阶段就是观察修和安住修轮番交替，首先观察修引发定解，引发定解之后，有了无我定解，再不观察了，就安住在通过观察得到的无我空性正见当中，就这样安住。当我们又开始产生邪分别，又开始产生其余分别念的时候，就再开始观察，观察得到定解之后再安住；当又产生分别念的时候，又观察又安住，这样观察修和安住修轮番交替。这样一种修法是使我们内心当中对于无我的证悟，对无我的通达或者觉受进一步熟练的一种方式。观察修和安住修轮番，既不长时间的观察，也不长时间的安住，这就是第二个大窍诀。

所以我们在修持的时候第一步唯一观察，因为那个时候我们的无我空性还没有体会，或者还没有达到一种定解，经过第一个观察修，已经有了体会了，所以说首先通过观察而引发定解再安住。但是毕竟修的时间不长，所以安住一段时间之后又会起分别，这时候不管起什么分别，有的时候也许起的是恶分别，有的时候起的是善分别，必定和所修的无我空性不相同，所以当产生分别的时候，又开始引用无我的正见，或者无我的观察方式又开始观察，方方面面观察完之后，又引发一个无我空性的正见，然后安住，当又起分别的时候又去观察、又去安住，这就是第二个阶段。

第三个阶段是唯一的安住修，就是所讲的：“当断绝观察边之后为安住修。”通过第二大阶段，观察修和安住修轮番交替之后，自己的无我正见已经达到了相当纯熟的阶段，所以是唯一安住修，也就是说在安住修之前，稍微忆念一下就可以了。就是稍微忆念一下无我定解就可以了，忆念一下的正见是非常纯的，因为前面第二个大阶段经过之后，不是通过思所生慧的抉择，而是通过修习去抉择的。第二个阶段是通过修习，以观察修和安住修去抉择、去训练的，这时候无我空性是非常稳固的，所以这个时候只要稍微忆念一下，马上就可以入定，可以安住在无我空性当中，不需要再观察了，唯一就是安住修。

“并且必须要护持这种无念自然安住的境界。”修的时候还要长时间护持这种无念自然安住的境界，通过很多方式保护它。如果这样修持下去，我们相续当中对于我的分别，就会越来越薄弱，我们所认为的我执和根深蒂固的人我和法我的执著会非常的薄弱，这样分别念薄弱之后，就会和法界越来越相应，如果分别心越少，就会和法界越来越相应，这样修下去绝对会现证无我的境界。

“如果以忆念追逐忆念，结果将如雪山降雪般增长分别妄念。如果忆念自然安住，就会像雪入湖泊般寂静。”这是论中解说的。

有些窍诀论典当中是这样讲的，我们在修持的时候，如果是通过忆念去追逐忆念的话，那我们的分别念就会不断地增长。后面一个忆念追逐前面的忆念，这样的修持方式不是真正殊胜的方式，而会导致雪山降雪。雪山本来就气温很低，所以它上面本来就积了很多雪，如果在这上面再降雪的话，就会不断的累积。这就说明如果通过忆念去追逐分别念的话，我们的分别念只会增长，而不可能最终寂灭。

下面讲另外一种方式：“如果忆念自然安住，就像雪入湖泊般寂静。”我们在起分别念的时候，能够知道它的自性，在当下就能够安住它的本性的话，就是一种自然修持，就像雪入湖泊般，雪降到湖泊当中的时候，自然就融化了，就没有了。所以这个就是一种正窍诀，我们在生分别念的时候就看它的本性。当然，我们真正要在分别念产生的时候，能够看它的本性，能够安住它的本性，必须需要长时间的锻炼，长时间地训练才能达到这个境界，否则我们在生分别心的时候，是没办法去安住它自己的自性的。

《中观入慧论》中云：“无念心即自静住，无有识别无散乱，无有相状明了修。”

这是月称论师所造的一部修中观的窍诀论典。在《中观入慧论》中这样讲的：“无念心即自静住”，就是说我们在产生分别念的时候，安住在无念的自性当中，就是念而无念的问题。有的时候我们强迫性地不起分别念，有时这并不是一个真正的修法，实际上分别念你不管它，产生也好不产生也好，这是没有大问题的，当念头产生的时候，它本身无念，即念而无念，在产生分别念的时候，就安住在这个无念的心性当中，这叫“无念心即自静住”。

“无有识别无散乱”，对于所产生的分别念，不用去识别它，虽然没有识别它，但是也没有散乱。就是我们不去观察：这到底是个什么念？它的自性是什么？它的分别是什么？这叫识别。实际上我们在修持的时候，已经达到在产生的时候，就没有识别它，虽然没有识别它，也不会跟随这个分别念去散乱，就是没有识别它，但是也不散乱，主要是安住它的自性。如果能够安住它的自性，就可以做到“无有识别无散乱”的状态。

“无有相状明了修”，在修行的时候，没有任何善和恶，有的时候甚至说“我在修行，我在观心性”，这样一种念头都属于相状。这样的相状产生的时候

，在正行修法当中也是需要遣除的，所以真正修的时候没有一切修就是最深的修，在《经庄严论》当中也是讲过的。虽然没有相状，但是自己没有落在昏沉当中，没有落在什么都不知道当中，所以虽然没有相状没有执著，但是内心当中的智慧明明了了，非常明清如是地进行修持。

在证悟之前应当通过斩断心与心安立的一切执著边的方式修行。

现在给我们介绍在入道之前怎么修持，在入道的时候怎么修持。“在证悟之前，应当通过斩断心与心安立的一切执著边”，主要是通过一种分别去打断分别，或者斩断心和心安立的一切执著，我们心的自性，我们在起心动念的本性，还有心所安立的这些有无是非，主要是以斩断心和心安立的一切执著边的方式进行修持。如果详尽观察，就可以安立成四步境界。中观的四步境界，实际就是在斩断心和心安立的一切执著边，寂灭有无是非的种种相状，通过这个方式进行修持，所以说基本上还是一种分别。

获得圣道的入定中，二取、真实显现、相状、分别一切都将隐没，故称为无现，也并不是像无有五根的感受一样。

“获得圣道的入定”，已经能够入根本慧定了，在获得圣道的入定当中，除了能取所取的分别，真实显现的分别，还有相状等一切分别，全部都将隐没，

所有这一切从二取到分别之间全部隐没的缘故，这些戏论法都不现，这称之为入定无现。

入定有现和入定无现，在麦彭仁波切《辩法法性论》注释当中也讲过，实际上是没有矛盾的。有时候说入定是无现的，如果入定无现，我们就说像这样的戏论法，在入根本慧定的时候绝对不存在；如果说入定有现，也不是像无有五根的感受一样。没有五根的感受什么意思呢？比如眼根没有看到什么东西，耳根没有听到声音，这就落到了什么都不了知的境界，这叫作无有五根的感受。什么都不知道，好像是昏死过去一样，这是不是真正的入定境界呢？绝对不是。在入定的时候，虽然没有二取，没有戏论的相，但是有一种明明清清的智慧，非常明了的智慧，是现量体会的，现量觉知的。否则，我们修持入定智慧干什么呢？所以真正在入定的时候，入定时是没有戏论的，但是没有戏论的时候，它的真实就会显现。在《庄严经论》中，弥勒菩萨也讲过，如果有戏论的时候真实是不显现的，如果有真实的时候戏论是不显现的。现在戏论已经不显现了，真实义绝对会显现。这种真实义是什么真实义？这个真实义并不是说我们分别念面前的，认为它有和没有等等，这在入定的时候已经彻底泯灭了，但是在泯灭一切戏论的当下，圣者各别自证的智慧是非

常清晰的，非常明了的，所以就称之为“并不是像无有五根的感受一样”，并不是什么都不知道。虽然没有戏论，虽然没有心、心所等等自性状态，但是他的无分别智慧是非常清楚的，所以他能够完全体会到一切万法的的实相，完全安住在一切万法的实相当中。如果现在我们以分别心去观察他的智慧，所安住的就算是一种离戏的实相法界，能安住的就是菩萨入根本慧定的无分别智慧。

从我们现在的凡夫分别去观察，去了知入定智慧的时候，就有一个能知所知，但是从菩萨自己的境界来讲，像我们这样分别能知所知的情况是不存在的，但是在没有能知所知当中，他对法界的自性完全现量通达，现量安住在其中，而且非常清晰地能够感受到，这叫做有现。入定有现，就是有光明的显现，有智慧的显现；入定的无现，就是讲没有戏论地显现。所以麦彭仁波切说，实际上说有现也好，入定无现也好，这二者不过是从两个侧面安立的。有些地方侧重于安立离戏，所以说入定是无现的；有的时候着重安立为菩萨入定时有一种对法界自相的认知，有一种亲证的证悟，有这种智慧的缘故安立为有现。

所以，止观二者可涵盖所有等持，道梯的一切功德也归宿于此。为此一定要将定慧二者融合一起而实修。

所以说所谓的止观可以涵盖所有的等持，实际上世间的等持、出世间的等持，也没办法真正超过究竟的止观，殊胜的止观二道绝对可以涵盖所有的等持，而且它是最殊胜的等持。道梯的一切功德也可以归属在止观当中。在二十二种发心当中，止观二者就像共道一样，如果离开止观二者也无法证悟。

所以说一定要将定慧二者融合一起而实修，不能够偏重于寂止，如果偏重于寂止，就会落入一般的世间禅定；也不能够偏重于分别念的妙慧当中，如果这样则没办法现证法界；如果能够定慧二者融合实修，就可以获得殊胜的证悟。一般我们在抉择的时候，可以首先抉择胜观智慧，再去学习入定方式；在实修的时候，首先是生起禅定，生起寂止，然后再把自己的胜观见融合到里面修持，随后逐渐达到止观双运，二者融合一起，成为一种真正的现证之方便。

六度之中，智慧最为殊胜，而智慧中，如果没有闻慧的前提，思慧与修慧也就无法成就，所以首先要力求多闻。

“六度之中，智慧最为殊胜”，实际上从二资粮的角度，哪一个都不能偏离，但是六度当中智慧最为殊胜，有其根据和原因，因为此处的智慧既有世间慧也有出世间慧。为什么说它最为殊胜？是从主要侧面讲的。智慧是最为主要的，因为如果没有智慧，就没有办法辨别布施、持戒、安忍、精进、禅定的自性，连它们的本体、怎么样修持都无法辩认的；如果在修持五度的时候，缺少了无分别智慧的话，五度的修法没办法达到波罗蜜多的状态，没办法得到度的名称，所以到彼岸必须要智慧摄受，智慧摄受之后才能到彼岸，从这个角度来讲智慧是主要的，所以说六度之中智慧最为殊胜。

在智慧之中，此处着重强调了闻慧。如果没有听闻的智慧，没有闻慧为前提的话，以闻慧为因而产生的思慧和修慧也就无法成就了，“所以首先要力求多闻”。多闻之后干什么？实际上多闻要产生闻慧，多闻或者听闻和闻慧这二者之间是有一定差别的，有时候我们听了之后没听懂，没听懂这个闻慧就没有了。听了之后，必须要对于所听的法义有一定的认知，或者听了之后知道这句话是什么意思，或经论中所讲的含义是怎么样的。所以听的时候还是要力求能够得到闻所生慧，通过听闻得到智慧。从这方面讲，首先有闻慧，闻慧之后才有思慧和修慧，所以首先要力求多闻。

《无爱子请问经》中说：“布施持戒与多闻福德何者大？”

为了激励后代学者对于多闻，对于闻法产生意乐，所以引用经典当中的教证来予以证明，否则喇拉秋智仁波切在这个地方说“要多闻，多闻的功德很大”，到底是你自己想出来的？还是佛经当中的问题？所以在讲完之后引用教证说，实际上是佛经当中的观点。“布施持戒与多闻福德何者大？”布施的善根和持戒的善根，这两个善根和多闻的福德比较起来，哪个更大？

答言：善男子，布施、持戒之资粮犹如须弥山王之前有一芝麻，虚空中鸟之足迹般，

这就是前面布施持戒的善根，第一个比喻就是一个很大的须弥山面前，有一颗芝麻是非常非常小的，意思就是说布施持戒的善根犹如芝麻一样。而第二个比喻是“虚空中鸟之足迹般”，虚空有多大？鸟的足迹有多大？虚空是无量无边的，虚空当中鸟的足迹是非常非常小的。这是第二个比喻。

而听闻之资粮则如无边虚空。

通过听闻所得到的资粮犹如无边虚空一样广大无边，非常非常的广大，这是佛经当中所讲到的听闻功德。平时我们说布施有很大的功德，也是通过佛语，通过其他论典知道布施的功德非常巨大，所以很多人愿意去布施；还有

说守持清净戒律的功德很大，我们很多人愿意去持戒，但是就不知道听闻的福德有这么大，而且听闻的福德，从这个教证或者比喻观察起来的时候，那将是远远超胜于布施和持戒的功德。所以有时候我们认为听闻浪费时间，听闻是没有什么意义的，但如果我们在听闻的时候，有一个贤善的发心，比较清净的发心，有一个比较如法行为，按照这样一种意乐和行为来摄受听法的话，我们如果诚信佛语，就可以知道它的功德是非常大的。

为什么说要有清净的意乐和清净的行为呢？如果没有清净的意乐，自己发心不正，以贪嗔痴或者其他很不厌烦的心来听闻，功德到底有多大？是不是像佛经当中所讲的那么大？自己都不想听的话，那么肯定没有什么功德。

如果在听闻时行为不如法，交头接耳也好，或者以其他方式不清净听闻也好，能够得到多大的功德也不好说。如果意乐清净、加行也清净的话，可以获得很殊胜的功德。此处所讲犹如虚空一样，布施持戒的功德犹如虚空中的鸟迹一样。如果按照这个比喻，听闻就像前面的须弥山王一样，布施持戒的功德就如须弥山王前的芝麻一样，有这么大的差别。

现在如果能够了知这个功德之后进行听闻，实际上绝对是在积累资粮，而且是绝对在积累无量无边的资粮，下面还说这种资粮是属于智慧资粮分支

，属于智慧资粮。有时候我们会认为听闻是没什么意义的，打坐的功德很大，或者实修的功德更大，确确实实也有这样的差别。我们真正能够安住定解当中，去观心、观心性，这样修法的功德非常大，但也不能完全说听闻就是完全浪费时间，一点意义都没有。有时候我们在观察，如果有清净的意乐和加行，听完之后，能够如理如是善巧地使用这个善根，能回向这个善根，也可以成为证悟的因缘，也可以成为往生极乐世界的因缘。

实际上我们现在也在积累资粮，只不过有的时候我们觉得念佛是一个真正积累资粮的方式，打坐是一个方式，听闻就不是，如果我们知道听闻的功德有这么巨大，每天下课的时候把善根回向极乐世界，为什么不能成为往生极乐世界的因呢？为什么不能变成往生的资粮？绝对会变成的。所以，从这个方面讲，如果能够好好多听闻，一方面如前面所讲一样，对于我们自己了知取舍，或者通过广大的智慧来修行，都会成为一个殊胜的因。还有本身有这么大的功德、这么大的福德，在回向发愿的时候，要成熟出离心、成熟菩提心，或者成熟往生的资粮、成熟证悟的助缘，有这个因有这个福德，这样回向加持的时候，就能够在这方面成熟。如果没有这些因缘摄受的话，实际上是很难成熟的。

有时候实在没办法听懂，没办法相应，但如果知道听闻有很大的福德，通过大的意乐去听闻，即便我是为了贪这个功德去听闻，实际上也有很大的意义。看待这个角度来讲，认为听闻佛法是浪费时间，而认为自己在干其他的琐事时就觉得有意义，上师也讲过很多次，有的时候我们觉得学习这些论典是增加分别念的，然后就不学习，但是不学习的时候又在做什么呢？不学习的时候，也就在做很多很多其它轮回的琐事，或许在和道友谈天说地，这方面就觉得有时间了。

以前上师写过一本书叫《小甘露丸》，《小甘露丸》中也是针对这个问题做了观察：对于佛菩萨的金刚语就认为没有意义，增加分别念。难道依靠其他庸俗世间上的语言会是证悟的因缘吗？或者其余的事情是一种资粮积累的方式吗？这是根本不可能的。我们学习的是佛菩萨证悟境界流露出来的一种智慧，如果能够好好地听闻，绝对是一个积累资粮的殊胜方便。如果不了知这个问题，也许自己在抉择过程当中，或者和别人在抉择过程当中，有可能偏离经典的意义。我们的智慧不可能比佛陀的智慧还大，我们的智慧不可能超过《无爱子请问经》当中所讲的这样一种智慧，如果说是的话，肯定是一种增上慢，或者在胡言乱语。佛陀的智慧是整个世间当中无与伦比的，大菩萨的

智慧也是我们根本无法企及的。有时候我们认为自己的分别念是对的：经典当中或者说好一点的，就觉得是不了义的说法，或者认为这是对下根者、钝根者的说法，我是一个利根者，或者我是一个学了义的人，所以这些佛经、论典的意义我可以弃之不顾，我可以随便去诋毁。实际上，我们根本没有这样的能力。不管怎么样，如果自己实在没有这些听闻的意乐，也必须要尊重佛陀佛语，不能够信口开河，不能够去影响别人的听闻资粮。

布施之资粮能行二事，即解除贫穷与得大受用，即成此二事；

现在对于布施、持戒和听闻三种因所感到的果做比较。首先布施的资粮能够行二事，或者能够得到两种事，第一个就是能够解除贫穷，第二个就是能得大受用，能够成办这两个事情。

如是持戒可除恶趣成善趣；

持戒的修法、持戒的资粮可以遣除恶趣，可以获得善趣的人生。

依智慧之资粮能除一切见，成就智慧。

通过多闻而成办的智慧资粮，“依智慧之资粮能除一切见，成就智慧。”所以智慧的资粮能够遣除一切见——通过分别安立的这些所有的见解，一切见当中有邪见，也有分别念所安立的暂时的正见。

比如说我们有智慧之后，认为没有前后世因果的邪见能够予以遣除，还有其余的萨迦耶见等等可以遣除，还有认为佛实有存在、道谛存在的二取戏论的见也可以遣除。所以智慧的资粮能够遣除一切见，能够成就殊胜智慧。

布施、持戒成熟有漏与蕴。善男子，闻慧之资粮为无漏而非异熟。

下面再比较布施和持戒的善根成熟有漏与蕴。善男子应该知道闻慧的资粮是无漏的，它所成熟的果是“无漏，而非异熟”，不是世间当中的异熟果，二者之间的差别也就这么大。为什么能够听闻佛法的善根和功德远远超胜于布施持戒呢？就是因为布施和持戒的善根是成熟有漏与蕴方面的，而听闻的资粮是成熟无漏和非异熟方面的。

善男子，是故，诸精进之菩萨大菩萨，当勤积闻慧资粮。”

所以，精进的菩萨和大菩萨应该精进于积累智慧资粮，或者在此处讲的，应该通过多闻的方式，或者积累智慧资粮的方式来进行修持。

其中宣说了闻慧的许多功德。《般若摄颂》云：“寡闻天盲不知修，无彼成何当慎思，是故精勤闻彼因，思维修行妙慧生。”

《般若摄颂》中是这样讲的：“寡闻天盲不知修”，此处把寡闻比喻成天盲一样的。天盲，是指生下来就是盲人。寡闻佛法的人就像天盲，不知道色法一

样。寡闻的人根本不知道真正的修持，根本不知道如何去观想、如何去修持这方面的问题。

“无彼成何当慎思”，“彼”就是听闻的意思。如果没有听闻，或者说没有通过听闻而得到智慧，这样修下去会变成什么？“当慎思”，应该好好地思考。如果听闻有了智慧之后，以智慧作为所缘去修持。如果没有智慧的话，就像麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所讲的一样，就会成为“修俗妄念”。修庸俗的妄念、修庸俗的分别念有何用？修持庸俗分别有什么用？实际上是没有什麼用的。本来庸俗分别念我们的内心就有，但是在修的时候，你再再去产生庸俗，再再去串习庸俗分别念，根本没有必要。所以如果没有智慧，修下去会变成什么样境界，应该好好地思考。

“是故精勤闻彼因”，应该精进地听闻，应该精进于听闻的这种因。“思维修行妙慧生”，如果首先有了精进的听闻，以精进的听闻的彼因，或者说通过它的因可以产生思维，通过妙思维可以产生修行，所以说“思维修行妙慧生”。此处首先是听闻，然后是思维，最后是修，闻思修的次第此处很明显地宣讲了，所以首先我们要精进地听闻。

再者，在没有以智慧解脱自相续之前，则无法做到为他人讲说而使其相续解脱。

这是进一步宣讲。前面是高度赞叹听闻，作者害怕如果高度赞叹听闻，把一门心思全部放在听闻上面，有可能又产生另外一种歧途。“再者”，如果真正要让别人相续成熟的话，就必须首先要以智慧来成熟自相续，我们自己的自相续首先要成熟。如果我们的自相续没有成熟，就无法做到为他人讲经说法而使其相续成熟，让别人的相续也这样成熟是困难的。因为前提是自相续首先成熟之后再成熟他相续，在经典、论典当中都这样讲的，《庄严经论》第九品成熟品当中讲到首先要自成熟，首先把自成熟的方式一条一条讲得很清楚，然后当你的自相续成熟之后，就可以用以下的方式来成熟他相续。所以说首先是自成熟，然后是他成熟。

我们要知道，听闻并不是一种究竟的，听闻的功德很大，完全通过听闻能不能够真实地悟道呢？除了个别人之外，除了善根很深的人，他在听佛讲法的时候就可以证悟，一些大德听闻的时候就证悟大圆满，这也是有的，但是对绝大多数的众生来讲，单单听闻绝对不可能证悟。

听闻只是三种智慧的前因、前方便，所以我们不能够满足于听闻。我们现在多闻实际上是为了相续当中，以多闻的基础而产生广大的思所生慧。产生广大的思所生慧又做什么呢？是为了广大的修行做方便。最后还要落到修行当中去，还要通过修行来成熟自己的相续。除此之外，一般的众生根本是没办法解脱的。

此处就是讲，在没有以智慧解脱自相续之前，无法通过讲闻的方式让别人相续成熟。首先我们知道这一点，就能够确定我们修行的道路。我们修行的道路是什么？我们发展的方向到底怎么样？如果把这一问题不清楚，我们的发展方向有可能就错了，发展的方向一错误，再这样走下去，很多年之后，回头一看早就错完了：方向不对。还不如现在通过学习的方式，把方向定好，没有听闻一味地修是不对的，光听闻不修那也是不对的。尊者从前面的次第、现在的次第、后面的次第这样讲的原因是什么？帮助我们通过智慧的抉择，来定一个好的方向：首先你不要着急去修行，要多听闻，然后产生定解；有了定解之后不要满足于多闻或者定解当中，必须要再再地串习，达到使自己的相续成熟的阶段；自相续成熟之后，作为一个菩萨来讲，作为一个

大乘行者来讲，必须要做弘法利生的事业，那个时候就可以通过讲经说法的方式，让众生的相续得以成熟，可以引导众生趋向解脱道。

此处讲的标准是很高的，如果真正要让众生的相续成熟，自己的相续不成熟是根本做不到的。关于这一点以前我们也分析过，如果我们自己真正要想让别人的相续成熟，或者将别人安置在解脱道，那么我们非解脱不可，我们自己非要登地不可。但是我们要帮助众生的话，就不需要这么高的标准，真正对众生有意义的，比如前面我们讲的，我们现在对于法义真正有所通达，然后通过利他心去讲解佛法、弘扬佛法，对众生有没有利益呢？对众生利益非常大。如果满足于只是想要利益众生，跟随自己的能力尽量去利益众生的话，我们内心有两个条件：一是发心纯正，一是对于法义的认识很清楚，没有错误，利益众生有这两个条件就足够了。如果你要成熟众生的相续，那标准就要提高，你必须要有证悟或自相续要成熟，才能够让别人成熟。这两个实际上不矛盾，一方面如果要想让众生相续成熟，我们自己必须要努力修持，我们成熟之后可以将众生安置在解脱道当中；如果要利益众生，通过清净的意乐和对于正法的正确了解，可以去讲法，这就可以利益众生。这两者实际上都是可以的，或者说在两个阶段都是可以去实行的。

《宝积经》中云：“未度不能度他众，未解无法令他解，盲人无法示正道，解脱方可救度他，明目能为盲指路。”

正如《宝积经》当中讲的，如果自己没有度，不能度他众。自己还沉在水中，没办法自救，还说要救另外一个沉在水中的人，是不可能的事情，所以说“未度不能度他众”。“未解无法令他解”，如果自己没有解脱，也没办法让别人如是如是地获得解脱道。“盲人无法示正道”，一个没有眼睛的盲人，也根本没办法给其他的人指示正道，因为他自己都看不到的缘故。“解脱方可救度他”，自己解脱之后，就可以将众生予以解脱，解脱方可救度他人。“明目能为盲指路”，就是说自己有很明亮的眼睛，可以看到道和非道，也可以为其他的盲人指引道路，帮助他们也到达解脱之地。

远离六度各自的违品——悭吝等烦恼，发心、回向以三轮无分别智慧摄持，而成为所知障的对治，否则不能纳入波罗蜜多之列。

首先我们要远离六度各自的违品而趋入六度，就像昨天所讲的一样，实际上真正要趋入六度，必须要远离六度各自的违品，布施度的违品是悭吝，持戒度的违品是破戒，安忍度的违品是嗔恨，精进度的违品是懈怠，禅定度

的违品是散乱，智慧度的违品是邪慧或者无知。我们要离开这六个违品才能够趋入六度当中，所以必须要远离悭吝等烦恼。

下面讲“发心、回向以三轮无分别智慧摄持”。修六度的时候，为了让六度清净、圆满，所以在发心和回向的时候，必须要以三轮无分别的智慧摄持，这叫三轮体空。以无二取的智慧摄持，如果这样就会成为所知障的对治。有二取三轮见的摄受，这叫做所知障。如果能够以三轮无分别的智慧摄持进行发心、回向等一系列修法，它就会变成无二慧，或成为三轮体空的修法，就会变成所知障的对治，能够让六度彻底清净圆满。

否则，如果没有做到这样，就不能纳入波罗蜜多的行列。比如布施度，要达到布施波罗蜜多，没有三轮体空摄受是没办法到彼岸的，连名字都没办法安立成布施度。如果没办法安立成布施度叫什么呢？那只能叫一种布施的修法。只能说你这是在修布施，但是能不能叫布施度呢？不能叫布施度。为什么？因为有三轮执著的缘故。或者说因为没有以发大菩提心摄受的缘故，没有回向的缘故，连暂时的布施度都没有办法得到。

如果我们能够通过菩提心摄受，把善根回向于大菩提，以及通过三轮体空的智慧摄受回向，二者之间前者是间接的度，通过菩提心摄受把布施的功

德全部回向于菩提，通过再再的回向，它会间接变成度。后者以三轮体空摄受，直接成为度。所以，如果没有通过智慧摄受的话，其余五度都没办法安立成度的名称。

所经过的道以抵达的果来取名，达到三有、寂灭彼岸，称为波罗蜜多。

那么什么叫度呢？什么叫波罗蜜多？就是到彼岸的意思。如果说已经到达彼岸才能真正安立波罗蜜多，那在修道的时候就不能叫波罗蜜多了，因为它还没有到彼岸的缘故。此处说“所经过的道以抵达的果来取名”，把这个果放在因上面，就到彼岸或者波罗蜜多本身来讲的话，已经到达了果、已经到达了彼岸才能称之为波罗蜜多，但是把布施的修法、持戒的修法也叫布施度、持戒度，是因取果名，把果的名字放到因上面去安立的，所以说“所经过的道以抵达的果来取名”。

“达到三有、寂灭彼岸”，众生是落在三有当中，声缘是落在寂灭当中，菩萨能够超越三有和寂灭，到达三有寂灭的彼岸，这才称之为“波罗蜜多”。小乘的修法能不能叫做波罗蜜多？能不能叫度？可以叫布施的修法、持戒的修法，但是不能真正安立成度。

不舍弃众生的因大悲心是指缘一切有情于心不忍，愿他们远离轮回与恶趣之苦的悲悯一味一体的妙慧。

这是解释颂词当中的后两句“悲于诸有情，哀悯一味慧。”前面的六度讲完之后，再回来讲大悲。这并不突然，实际颂词当中的次第就是这样的：首先讲六度，然后再讲大悲心。

什么叫大悲呢？不舍弃众生的因就是大悲心。大悲心是指缘一切有情于心不忍。对于众生有三种所缘，通过三种所缘安立悲心，三种悲心的体相。比如在《入中论》当中也是讲缘有情的大悲、缘法的大悲和缘无缘的大悲，实际上都是在有情的侧面安立的，但是是从不同的所缘：从整个有情的层面来讲是缘有情；缘有情刹那生灭的角度来讲，菩萨了知有情是刹那生灭，而众生不知道，这叫缘法的大悲；有情本来是无缘的，本来是空性的，但是却生起实执，菩萨了知有情的本性是无缘，所以产生无缘大悲心。这叫做以所缘而安立的三种大悲心。此处说缘一切有情实际就是总称，缘一切有情的痛苦，或者生灭不知道的愚痴，或者安住在空性当中而产生实执的愚昧，所以说“缘一切有情于心不忍，愿他们远离轮回与恶趣之苦的悲悯一味一体的妙慧。”

总的来讲愿众生能够远离轮回，分别来讲，愿一切众生远离恶趣之苦，这样悲悯一味的妙慧就称之为大悲。

也可以解释成，与修习之心一味或者证悟诸法无生的智慧不离大悲的滋润之义。

或者也可以这样解释，什么叫悲悯一味慧？就是修习的心一味，或者证悟诸法无生的智慧没有离开大悲心的滋润，这叫做大悲心。一般的就叫做普通悲心或者相似悲心，没办法安立大悲心的“大”字，要安立“大”字绝对要缘一切众生，而且是通过空性摄持的。

辛三、各自之果：

就是六度和悲心和各自的果。

施财戒安乐，忍美精进威，

定寂慧解脱，悲成一切利。

这是对于六度各自安立。

首先是讲布施，布施它自己的果是财，就是说如果能够做布施的话，就可以获得广大的财富。“戒安乐”，如果能够守持戒律，让戒律不犯不坏的话，就可以获得善趣安乐。“忍美”，如果能够修持安忍的话，自己的身相美貌，就

可以获得很庄严的身相。“精进威”，如果能够好好地修持精进，在后世或者在生生世世当中，修善法方面都有大威力。因为精进直接就可以引发大威力，所以说“精进威”。“定寂”的意思是说，如果能够修持禅定的话，在生生世世当中其实都很容易寂静，很容易和禅定、神通相应，所以叫“定寂”。“慧解脱”，如果能够长时间地串习智慧，就可能解脱二取，或者解脱轮回。“悲生一切利”，如果能够恒时地修持大悲心，或者说此处和六度合修，就能够成就一切利乐。这就是各自的果。

六度各自的功德归纳而言，以布施可以感得无勤之中获得受用；

如果经常布施，布施修法修得很好的话，可以感得生生世世当中无勤获得受用，根本不需要什么勤作，但是自己就是可以获得很多受用，而且因为此处是缘众生修持的，修的时候它的因是很清净的，所以通过今世当中修持清净的布施，在后世当中可以获得大受用。在获得大受用的时候，等流的习气不灭，所以他自己在获得大受用的时候，还愿意布施，仍然愿意把广大财富布施，然后通过广大布施又获得大财富，又以等流的习气又愿意布施，这样修下去，他的福报是越来越广大，满足众生愿望的能力是越来越大，这样成为一个良性循环。

依靠持戒可转生善趣；

守持戒律，主要是断绝一切的恶心、恶行。如果能够通过持戒断除一切恶心恶行，断除了罪业，必定生善趣，这是因果之间的联系。

以安忍感得神采奕奕，庄严无比；

如果在受到怨敌伤害的时候能够安忍，内心能够如如不动，非常安静，就可以感得神采奕奕、庄严无比的果。

精进的法相就是行善的力量势不可挡，具有威严；

有些地方讲，精进的法相就是喜于善。通过修持精进，生生世世当中行善的力量也是势不可挡，而且具有威严，能够很容易地成办一切修行。行善的力量如果势不可挡，那么恶业恶心等等就根本没有力量，而且非常精进的话，度化众生的时候极其有能力，稍微一宣讲、一号召的时候很多众生就能够相感而入道。

以禅定感得寂灭掉举等一切分别念而成就无碍解与神通等；

如果能够修持禅定，能够感得寂灭，昏沉掉举等一切分别都能够寂灭，成就无碍解和神通。无碍解就是四无碍解，是法、义、词、辩四种：对于名称，对于意义，对于语言，对于辩才智慧都是无碍的。有些地方讲四无碍解的时

候，所谓的法无碍解就是对于一切名称很通达，所有名称都叫法，菩萨对于这样一种法，对名称非常通达，就称之为法无碍解；义无碍解就是对法所表的意义也是极其通达的；词无碍解主要是语言方面，比如《庄严经论》当中的解释，人的语言当中，美国人的语言、英国人的语言、中国人的语言，或旁生的语言、罗刹的语言，种种语言全通达。词主要是落在语言当中的，他能够通达很多很多众生的语言分类；然后辩无碍解主要是说他的智慧非常深邃。如果要对一个意义展开宣讲，一个大劫都无法穷尽的。比如说此处讲悲，菩萨如果要把这个悲心展开宣讲，一个劫都说不完大悲心的自性，叫辩无碍解，他的智慧是非常非常深广的。

所以禅定可以成就无碍解，还有成就神通，这比较容易理解。

以甚深智慧而感得解脱所取、能取。

因为修持六度当中的智慧度，所以通过甚深智慧感得清净的解脱，从所取能取这二取的分别当中解脱出来。

以慈悲一切有情可感得，轻易成办自他眼前与长久的一切利益。

下面讲“悲成一切利”。修慈悲心有什么利益呢？长久修持慈悲心的话，通过慈悲一切有情，可以轻易成办自己和他人眼前暂时和长久的一切利益。

《华严经》中云：“吉祥天女如是言：吾之悲心海无量，由此三世佛现世，彼能遣除众生苦，坚稳善财当知此。”

吉祥天女是这样讲的：我的悲心有如大海一样无量无边，悲心无量。“由此”的“此”就是大悲。因为有大悲的缘故，三世诸佛乃能现世，也就是说如果没有大悲心，根本不可能出现三世佛。三世佛都是以大悲为因而产生的，所以说有大悲心存在或者圆满的缘故，三世诸佛才可以显现在世间当中，三世诸佛都是因为大悲心而显现在世间的，所以叫“由此三世佛现世”。“彼能遣除众生苦”，“彼”也是讲大悲，大悲心能够遣除众生的痛苦。“坚稳善财当知此”，“坚稳”是对于善财的一种称呼、一种赞叹，因为坚稳、坚固是菩萨的一种名称，菩萨的异名，所以说“坚稳善财”应该了知大悲心的功德。

《慧海请问经》中云：“持圆菩提心与法，修法悲悯诸含生，此等四法德无边，佛亦难说此等边。”

此处讲四种法具有无边的功德。第一种法是“持圆菩提心”，就是守持圆满的菩提心；第二个法是守持“法”，守持佛法；第三个功德是“修法”，功德无边；第四个功德是“悲悯诸含生”。如果能够了知能够修持这四种法，功德是无量

无边的，即使是佛陀也难以宣讲这些功德的边际。此处主要是“悲悯诸含生”和大悲心相对应作为教证。

辛四、共同之果：

前面是各自不共的果，现在是共同的果。

无余此七法，同依波罗蜜，

获不可思智，世间之怙主。

“无余”，如果能够了知前面所说的七法修持，“同依波罗蜜”，实际上依靠波罗蜜的功德，或不可思议的智慧，成为世间的怙主，这是共同之果。

在学道的阶段无一遗漏同时修习以上所说的七种功德，依靠方便智慧波罗蜜多，而获得不住二边、不可思议的智慧行境——三世怙主真实圆满正等觉果位。

这是以因和果的方式来进行宣讲。首先是因的时候，在学道的阶段，如果对前面的七种法无余修持或者以无一遗漏的方式同时修持的话，依靠方便智慧波罗蜜多双运摄受的缘故，就可以获得不住二边的果法。二边就是有寂二边。有的地方讲二边是有边无边，此处的二边是三有的边和寂灭的边，只

有佛陀圆满正等觉的果位，才是真正的解脱二边，“获得不住二边、不可思议的智慧行境——三世怙主真实圆满正等觉果位。”

这也是来源于通过布施等全力以赴断绝害他、唯行饶益后回向圆满菩提果。

这样一种果的来源是通过布施等，以布施为例还有其余六种修法，从布施到大悲之间的七种修法，来源也是在修法的时候，通过布施等全力以赴地，断绝害他、唯行饶益他众，然后回向圆满菩提的后果。

《菩提心释》中云：“利害出生果，如是分析已，彼等一刹那，岂贪自利益？”我们要依照此中所说而身体力行。

龙树菩萨在《菩提心释》当中这样讲的，“利害所生果，如是分析已”，就是分析了利和害所产生的果之后，什么是利呢？“利”，从前面的意义来讲的时候，就是利益众生，前面分析了利益众生的因和产生的果是怎么样。然后“害”是伤害众生，它的因、本体和产生的果怎么样。对于利、害所出生的果分析之后，“彼等一刹那”，“彼等”指菩萨，这些修道的菩萨乃至在一个刹那当中，难道会贪恋自己的利益吗？因为贪恋自己的利益必定要伤害众生。此处“岂贪自利益？”的意思就是说，前面分析了利益众生、伤害众生的结果，所以

菩萨在一个刹那当中都不能够贪自己的利益，在每个刹那当中都应该唯一饶益众生，和前面的“断绝害他，唯行饶益后回向圆满菩提果”相应，所以要按照此中所说而身体力行。

庚二(十地之安立)分三：一、如说声闻有八地般菩萨分十地；二、十地各自本体及功德；三、摄义。

辛一、如所说声闻八地般菩萨分十地：

声闻有八地，并不是说有八种果位，此处讲的八地比八果还要广一点。

声闻乘中说，声闻有八地，

如是大乘中，菩萨之十地。

声闻乘当中宣讲声闻八地，如是大乘中当中宣讲了菩萨十地，是对照的方式进行宣说。下面解释八地安立方式。

声闻乘中宣说了声闻有八地，到底是哪八地呢？

下面一个一个观察声闻八地。

种姓地是加行道的决定种姓；

八地当中第一地叫做种姓地，种姓地在声闻的加行道当中成熟为决定种姓，成熟为决定的声闻种姓，称之为种姓地。

第二地的名称叫“八地”或“第八地”。

八地，是指从下算起，预流向就成了第八，它的现观是第八地；

从下算起的意思就是说，从预流向往上算，因为声闻有八果：四向四果。

“从下算起，预流向就成了第八”。如果说从下往上算起，预流向就成第八，然后预流果成第七，这样算上去阿罗汉果就成第一果。如果从阿罗汉往下数，预流向就成为第八，也就是说，如果阿罗汉果是第一果，则第八果是预流向果。“它的现观是第八地”，它的名称也叫做第八地，是声闻八地当中的第二地。

然后第三种安立：

见道地是预流果；

“见道”，有些地方讲就是见地，因为此处是在讲八地，所以第三地的名称叫见地，此处叫见道。第三地的见地是什么呢？见地就是指预流果。

下面讲薄地，就是安立成微薄地：

薄地是指欲界烦恼减轻的一来者；

为什么叫微薄地呢？实际上就是欲界的烦恼减轻了。在九品当中，绝大部分有欲界烦恼通过修道的方式断掉了，所以他只能来欲界一次，说明他相续中的欲界烦恼非常轻微，通过这样意义安立它的名称叫微薄地或者薄地。

下面再讲离欲贪地：

离欲贪地是指不来者；

离欲贪地的意义是不来者，不来的圣果，第三个圣果，不再来欲界受生，所以说离开欲界贪，把不来者安立成离欲贪地。

证所作地是指阿罗汉果，

所谓的“证所作地”是什么呢？就是指阿罗汉果。阿罗汉对所有的所作全部已经圆满了，达到了无学，此处就把阿罗汉果安立成证所作地。

这些的所有向算为一个“声闻地”；

无垢光尊者的《心性休息大疏》当中讲声闻地，就是声缘。还有《现观庄严论》当中也有讲声闻八地。“这些的所有的向”，什么叫所有的向？意思是排除前面的预流向，因为前面的预流向已经单独算为第八地了。声闻八果有四向四果，把第一向预流向排除掉，二果向、三果向、四果向这三果向叫所有向，所有的向算为一个，它的名称叫做声闻地，也叫声缘地。

声闻八地中第八地是什么呢？

在此基础上加上缘觉地。

缘觉地就是此处的最后一个，安立的名称叫缘觉地，就是声闻八地当中的第八地。

共有八地。

对于平时的四向四果这八果和此处的八地来讲，八果要窄一些，八地的范围要宽，因为加上了种姓地和缘觉地，其余四向四果都是可以对照的。

同样，大乘中，因位作为菩萨的所有功德的所依，因此地以阿赖耶识或意的差别而有十种。

前面声闻分了八地，同样的大乘当中也分了菩萨十地。在因位的时候，作为菩萨的所有功德所依，这叫地，“地”就是所有功德所依的意思。大地是所有有情、无情的所依，所以菩萨十地当中的“地”就是菩萨所有功德的所依靠处、他的所依。“因此，地以阿赖耶识或意的差别而有十种”，这方面都是在出定的时候分别的，实际上入定的时候没有这些差别，地和地的差别都不存在，所以主要是从后得的时候安立布施增胜，持戒增胜乃至智度增胜等等，都可以安立，而这一切在出定位可以包括在阿赖耶识的自性当中或者意的分

别当中，所以此处说以阿赖耶识或意的差别而有十种。有些地方承认八识的自性，所以以阿赖耶识作为它的差别；有的不承许阿赖耶识，以六识作为它的自性，所以以意的差别分为十种。

辛二(十地各自本体及功德)分二：一、总义；二、论义。

壬一、总义：

宣讲十地各自的体性和各自的功德。

进入地道的所有学人，如果首先对道的所破——轮回的迷乱显现，众多教理的所破——内外宗派的遍计法茫然不知导致的假立之法与补特伽罗的二我增损之边和包括旁生以上无论入没入宗派者都俱生存在的愚痴。

进入地道的所有学人，应该了知所破与理所破，应该了知遍计法和俱生法的差别。如果不知道这些话，我们就没办法修持，所以首先应该了知这些。

此处讲道所破是什么？“道所破”就是修道的所破，通过修道的力量所断除的、真实远离的一切法，称为道所破。“道所破”就是讲“轮回的迷乱显现”。一切的轮回迷乱显现实际上都是一种习气显现，但是这种习气的显现比较稳固，虽然它是迷乱显现法，但是它毕竟是无始以来通过二我执增益之后显现

出来的。就像我们平时说观白骨观的相和山河大地的相，两种都是我们的意假立的，但是二者比较起来，白骨观的相就稍微薄弱一些，断掉的时候容易断，山河大地虽然也是分别念显现的，但是相对稳固得多，所以断的时候要花很长时间来了知它的自性、断它的分别习气，最后才能让它们隐没，所以这称之为道所破。

道所破的能破是什么呢？就是以人无我空性、法无我空性为主六度的修法，所以六度修法就是能破。所破就是轮回的迷乱显现，就是真正在入道之后，通过修道的力量能够遣除的，叫做道所破。

还有理所破——教理的所破，教理的所破不一定有这么严格的，主要是见解方面。比如内外宗派的遍计法，我们通过学习，能够变成我们教理的所破，或者说我们对于一切轮回迷乱显现法的本性的错误认知，可以成为理所破，比如我们知道山河大地的一切法是离戏空性的，我们知道一切万法是离戏空性的观点，就可以通过理所破来抉择，我们在抉择正理之后，一切万法的非空、实有是正理的所破、教理的所破。我们学习了能破的教理之后，对于所破——内外宗派的遍计法等等，就可以清楚地产生定解和正见。

“茫然不知导致的假立之法与补特伽罗的二我增损之边”，假立的法本来不存在，而认为它存在，比如外道的神我、外道的自性这些法主要是通过外道的观点而假立出来的，所以叫“假立之法”。“补特伽罗的二我增损之边”，对于众生来讲，“二我增损”就是遍计我执和俱生我执，遍计和俱生分人我和法我两种，所以说“补特伽罗的二我增损之边”。“包括旁生以上无论入没入宗派者都俱生存在的愚痴”，这是俱生无明、俱生的烦恼。也就是说，通过学习宗派之后得到的观点，和没有入宗派但是俱生带来的人我执等等，是所有愚痴者根本无法了知而断除的。

所以，要认清以上这两种假立的我执及对境，首先必须长期闻思修行。

因此我们要认清以上这两种假立的我执，对于人我执法我执也好，或者是对于遍计和俱生我执和它们各自的对境，要认清楚必须要长期闻思修行。否则我们说要修法，要断除烦恼，所断的是什么？所破是什么？对于所破都不知道，就好像一个人要射箭一样，要打枪一样，你的靶子在哪里？你要打什么？不知道要打什么，还想要最后能打到，得到冠军，这是不可能的事情。我们自己要破掉，或者要获得解脱，从哪个地方解脱？或者从什么事情当中解脱？实际上就是从这些遍计法和俱生法当中解脱。所以首先要学习什么是

遍计法？什么是俱生法？什么是人我执？什么法我执？把这些了解清楚之后，学习能破之后，对于所破进行观察。

我们在学习的时候，以前上师也讲过，首先我们要知道什么是所破法，把所破法直接认定了，认定所破法就是人我执、法多执，遍计、俱生的差别，把这些所破法认准之后，我们要学习能破。所破找到了，能破是什么？以什么去破它？这是能破，能破就是理论。什么理论呢？中观的理论，或者一些佛法当中的理论，这叫能破。五大因也好，四大因也好，通过这些理论就能破掉所破法，所以第二步必须要掌握能破，必须要把推理的方式掌握得清清楚楚。

第三步就是必须要运用。运用能破去破所破。我们要怎么样使用能破把所破破掉，这叫第三步用能破破所破。第四步，通过能破破掉所破之后得到一个正见，得到一个见解。然后第五步就是必须要去长期串习了。这个次序搞清楚之后，我们就知道到底怎么办：首先把所破认定了，再把能破学习好，把理论学习好，然后用能破破所破，得到正见，之后再再串习这个正见，一般人就是这样的次第，必须要长期修行。

在资粮道与加行道时作为异生要通过实地修行前文中所说的悲心等三因，从中生起一地见道。

在资粮道和加行道时，即胜解行地时，作为凡夫来讲，要实地修持前面所讲的大悲心、无二慧、菩提心佛子三因，然后从三因当中生起一地见道，这是总说。后面安立菩萨名称，有两种观点，第一个就是证悟胜义菩提心之后安立成菩萨。

当时，由于首次获得胜义发心而成为名副其实的菩萨并转生于如来种姓之中等，这种说法是《入中论》与《宝性论》等的密意。

按照《入中论》和《宝性论》的观点来讲，菩萨或者菩萨的名称是在获得胜义发心的时候，就是登初地的时候，名副其实的方式得到了菩萨的名义，而且转生在如来家族当中。这是按《入中论》和《宝性论》的观点来诠释的。

第二种就是凡夫位也可以得到菩萨的名称，是按照《入菩萨行》的意趣抉择的。

大悲与世俗发心最初从资粮道开始获得，并以总相的方式修无二智慧，从而稍稍生起明现境界，

通过大悲心和世俗的发心，发世俗菩提心，最初从小资粮道开始获得。

真正要进入菩萨道，菩萨有五道十地，菩萨的五道当中第一道就是资粮道，资粮道分三个：小资粮道、中资粮道、大资粮道。真正要趣入资粮道，最初就是从菩萨的小资粮道开始趣入，怎么样获得小资粮道呢？它有一个标准，有些地方讲，什么时候你拥有一种无有造作的、无伪的世俗菩提心，这时候进入小资粮道。还有一些大德在此标准上面加一个标准，就是获得法无我空性的正见。小资粮道修什么呢？小资粮道修四念住。四念住是智慧的本体，身、受、心、法四念住，你必须要知道是空性的，也就是说如果要进入小资粮道，第一个条件是发起无有造作的世俗菩提心；第二个条件，通达身、受、心、法四种法无自性。如果这两个条件具备了，就是小资粮道的菩萨，这是标准，如果没有达到就不是小资粮道。

“从资粮道开始获得，以总相的方式修无二智慧”。比如说在小资粮道的时候修四念处，叫作以总相的方式修持无二智慧，身、受、心、法可以包括一切法，所以修持身、受、心、法四念住相当于修持无二智慧。在这个时候稍稍产生明现境界。

在顺抉择分四加行道的阶段，与前相比，证悟更有进展，

这里讲到“顺抉择分”的安立。在资粮道的时候，它的名称叫做顺解脱分，相续中有清净的出离心、菩提心，所修持的善根都能够随顺解脱道，所以叫做顺解脱分的善根，顺解脱分的菩萨。

在加行道的时候叫顺抉择分，随顺抉择分。抉择是什么意思？抉择就是见道，抉择就是初地。加行道的修法能够随顺初地的本体，暖、顶、忍、世第一法位，这四种修法都能够随顺见道，所以叫顺抉择分的修行，是四加行道的阶段。和前面的资粮道阶段相比，“证悟更有进展”，主要是通过修定，就是安住的方式去体验的。

转为菩萨种姓的名称是《入行论》中所说的。

这是前面两个的总说。凡夫地可以转为菩萨的种姓，可以获得菩萨的名称是《入菩萨行论》中讲到的。获得菩提心的一刹那，虽然自己还陷在轮回监狱当中，但名称转变为菩萨，是在《入行论》第一品当中所抉择到的：“生死狱系苦有情，若生刹那菩提心，即刻得名诸佛子，世间人天应礼敬。”此处是从凡夫位安立成菩萨名义转变的。

这里讲了两个观点：第一个是从《入中论》说法，安立成胜义菩提心才获得菩萨的名义；第二个是按照《入行论》的观点，在凡夫地的时候也可以安立成菩萨的名义。

我们应当清楚的是，三因也像六度等一样，仅以胜劣的差异才有了诸地的分别。

实际上菩提三因和六度的方式一样，是通过胜劣的差异才有了诸地的分别。下下是比较下劣的，上上是比较超胜的，通过是否胜劣的差别安立诸地的分别。

所有地均分为根本或依处、以净信欲乐希求彼地、修行能清净十地之净法与果位之功德四种。

所有地可以分四种，第一个是它的根本，或者它的依处是什么；第二个是通过“净信欲乐希求彼地”，希求上上地的意思，通过净信的欲乐希求上上地，比如初地菩萨对获得二地有很大的兴趣，希求非常大。我们会想，他都已经证悟空性了，还有这么大的兴趣吗？证悟空性之后，对于上地的功德的希求更大，更想要尽快地获得上地的功德，这是证悟空性之后发起的一种功用。现在我们很希求佛果，很希求菩萨地，但是没有证悟空性的缘故，我们

的希求是间歇性的，有时候希求是虚假的，但是菩萨的希求是非常真实的，所以通过净信希求获得上地的功德。

“修行能清净十地之净法”，第三个是修行能够清净十地的净法，能够让十地得以清净的正法，比如一地布施度清净，二地持戒度清净，对于每一地当中能够清净的法，在下下位都要修持，都要串习。

第四个是果位的功德。共有这四种。

其中，堪能的功德如同纯金的比喻，

菩萨有一种堪能的功德，对于修持堪能这种功德犹如纯金一样。纯金就具备一种堪能的自性，不管金匠怎么样去捶打它，要把黄金变成一个耳环或戒指的形象，它都能堪能，黄金很柔软，非常的柔软，所以随便让金匠去改变成一个金佛像也好，什么都可以。具有柔软的自性，才能堪能。此处为什么叫堪能的功德呢？菩萨的相续非常柔软，所以他堪能一切功德的生起，犹如纯金一样。

地地升迁，直至佛地的功德，以精明商主的比喻来说明，

从地上地，地地升迁乃至至于佛地的功德都可以获得，都可以有条不紊地获得，犹如精明的商主一样。精明的商主做生意的时候，在累积财富的时候

，也是有条不紊的。从刚开始发迹到最后成为大富翁之间，他都能够一步一步地去顺利操纵，所以说犹如精明的商主一样。

异熟引摄的功德本性广大，故而特意转入瞻部洲的君主等。

异熟引摄的功德本性是广大的，前面讲过，菩萨的功德是有大体的，这个大体能够转入到瞻部洲等君主等。下面在讲诸地的时候，初地菩萨的异熟是获得转轮王，乃至后面的菩萨转生到三十三天的天王、四大天王、兜率天天王、大自在天王等等，称之为异熟的功德。这种异熟引摄的功德本性是非常广大的，“故而特意转入瞻部洲的君主等。”比如说他自己虽然是圣者，已经超出了三界，但是为了度化众生的缘故，特意转生在南瞻部洲，作为南瞻部洲的君主，或者作为统摄四大部洲的转轮王等。

愿智的功德，以宏愿力而真实成就百万大愿。

所谓“愿智的功德”，通过发广大愿力、通过宏愿力而真实地成就百万大愿或者是十大愿王，这是愿智的功德。

从欲乐与修行及功德三方面胜过声闻缘觉。

从他希求佛果的欲乐，或者度化众生的欲乐来讲，超胜声闻缘觉。从他所修行的本体来讲，超胜声闻缘觉。从所获得的功德方面，超胜声闻缘觉。

关于见修所断的分类、断除的方式以及生起对治的顺序等，当从有关的诸经典和论典中得知，此处恐繁而置笔。

还有一些所断的分类，断除的方式，生起对治的次序，应该从有关的经典当中和论典当中得知，《般若经》中以隐藏的方式宣讲的，《现观庄严论》以明显的方式讲到了所断，讲到了断除的方法，怎么样生起对治等等。

虽然有人说：“异生投生世间的因，就是不明以修所断的烦恼——贪瞋我慢无明、贪利等世间法这些前提，加上声闻缘觉的修断行于轮回的一切烦恼，

异生为什么投生世间呢？异生投生世间的因，就是不知道修所断的烦恼——贪瞋、我慢、无明，还有贪利等等，以世间法为前提，不了知这个，没断除，所以会投生世间。还有“声闻缘觉的修断行于轮回的一切烦恼”，还没办法彻底地断除三界行于轮回的这一切烦恼，通过这一方面所引发，投生在世间当中的。

菩萨从一地开始予以断除而不染污，但这是通过对治力压服，而凭借自己的力量无法征服才如此说的。

菩萨在一地的时候开始断除这些投生世间的染污。投生世间的染污，一地的时候已经完全断除了。一旦获得初地，绝对不可能转轮回。不像声闻地，

他在获得初果的时候，还没有完全断除三界，虽然已经是圣者，还会在欲界天、或人天当中轮转，初果还会转七次，二果还要转一次欲界等等，从阿罗汉之后才彻底断除了整个三界的投生。菩萨在初地的时候就可以断除了，但这是通过对治力压服，凭借自己的力量对于染污无法完全征服，才有如是说。

正由于需要次第清净，所以不承认仅从一地就无余断除，因为到十地这一切才得以完全清净。”

因为需要次第清净的缘故，从一地到十地之间次第地清净染污，所以不承认从一地开始就无余断除所有的染污法，因为到十地所有的染污才会清净的缘故。

这是无著菩萨兄弟所承许的，这种说法密意是染污法为习气。

这样一种说法，在十地的时候所有的染污才得以清净。

对于染污是怎么讲解的呢？这个地方讲，这种说法密意是指：所谓的染污法，是就习气而言的。所有的习气安立成染污法。如果所有的习气安立成染污法，与平时的把我执安立成染污法就不一样了。如果是我执安立成染污法的话，在七地、在八地的时候就没有，不存在了，所以说在十地的时候，怎

么可能还有染污呢？如果把染污法解释为习气的话，肯定是十地才彻底断除。所以无著菩萨兄弟解释的时候，密意是所有的染污法是指习气而言。

从一地开始进入修道，

有些时候把一地安立成见道。此处说一地开始进入修道，意思就是说，因为很多地方讲见道是一刹那的，即便获得初地的时候，这个见道是一刹那的，见道之后马上到修道了，所以有时候是把一地安立成见道，二地以上安立为修道，有的时候一地也是修道，就是因为从两个方面讲的，真正的见道是一刹那安立的，一刹那过后就开始进入修道了，所以说一地之后，一刹那后就可以安立成修道。

不贪著出世间无漏的菩提分法三十七道品等这些善根清净之后，才经历地地升迁。

从一地开始进入修道，然后不贪著出世间无漏的菩提分法，以三轮清净的方式进行修持，等三十七道品的善根清净之后，才经历地地升迁。所谓的善根清净，是观待于当时本地的所断，并不是所有的完全断掉了。每一地都有其所以断，每一地的断掉之后，就安立成这一地的善根清净，清净之后到二地、到三地、到四地……，这就叫作地地升迁。

今天讲到这里。

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