

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》第五十一课

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，现在继续宣讲《中观宝鬘论广释》。

现在讲到第五品僧俗学处。这部分内容是教诫在家和出家共同的修学之处。现在在宣讲十七种细微过患中第一大类，分为两个科判，其中第一个科判已讲完，今天讲第二个科判“宣说慢”。“慢”分为七种，前面已经宣讲了慢、过慢、慢过慢和我慢。今天开始讲：

未得果思得，即名增上慢。

称赞造罪业，智慧知邪慢。

这里讲增上慢和邪慢两种。

什么是增上慢？“未得果思得”叫增上慢，自己本来没有获得禅定，或者本来没有获得果，却自认为已经获得了果，这叫增上慢。这与妄语不一样，大妄语是指未得言得的体相。上人法妄语是指明明知道自己没有获得果而故意说自己获得果。而增上慢是本来没有得到，却认为已经得到了，这是和大妄语的差别。大妄语是明明知道没有得而故意说自己已得，增上慢只是认为自己获得了，而实际上根本没有获得，所以增上慢并不是妄语。

律藏中也有公案可以说明增上慢和妄语之间的差别。上师在讲上人法妄语的时候曾讲过一个公案：有位比丘在深山修持禅定，渐次获得了一禅、二禅、三禅，四禅，他认为获得了一果、二果、三果和四果。获得四禅之后，他认为自己已获得阿罗汉果，并且当时相续中也没有烦恼，于是他自己宣称获得了阿罗汉果。后来他在城市里遇到对境时又产生了贪瞋，他知道自己还没有获得阿罗汉果。于是他在佛前忏悔犯了上人法妄语。佛陀说：“你是自己明明知道没得而说得，还是自己以为得到了？”他说：“是我认为自己获得了。”佛陀说：“这叫增上慢，不叫妄语。”由此可知增上慢和妄语之间的差别。

下面讲邪慢。“称赞造罪业，智慧知邪慢”，对于罪业，洋洋自得地去宣讲；对自己以前造过的罪业，自以为是地加以称赞；对马上要造的罪业也进行称赞。造罪业的慢称为邪慢。“智慧知邪慢”，意思是具有智者应该了知这种慢就叫邪慢。邪主要是指造罪方面，自认为造罪很了不起的心态称之为邪慢。

（五）凡是本来并未获得预流果等果位，却自认为已经证得者，即是增上慢。

本来自己确实没有获得预流果的果位，但是自己认为已经获得了，这叫增上慢。

并不是明明知道尚未获得，而是本未获得却误解为已经获得。

这里讲到二者之间的差别。明明知道尚未获得，却说自己获得，这种体相叫上人法妄语。自己本未获得，却误认为已经获得了，这种体相叫增上慢。

（六）认为我已造或当造罪业这种自以为是的称赞，明晓取舍的智者应当知道这属于邪慢。

认为我曾经造过罪业，或者以后还要造这样的罪业，这种自以为是的内心赞许，经明知取舍的智者观察后，应该知道这属于邪慢。有些时候我们对以前所造的罪业当成一种功德进行夸耀，以前我偷盗怎么厉害，我杀生怎么厉害，没有认为这是过失，反而以洋洋自得的方式进行称赞，这就是邪慢。或者自己对即将行持造罪业的行动，进行自以为是的称赞，这也称之为邪慢。

下面是讲第七种，卑慢：

谓无所作为，轻毁自己者，

称之为卑慢。简略说七种。

“谓无所作为，轻毁自己者”，认为自己没什么所做的，无所作为，或者自己活着也无关紧要，这样一种轻毁自己的心态称之为卑慢。

“简略说七种”，佛经中所宣讲的慢简略宣讲有七种。

（七）所谓“我无所作为，活着也无关紧要”，以我慢的姿态而自我嘲讽，其实这也是自满的一种表现，因此称为卑慢。

平时认为自己是一个无所作为的人，活在这个世界上也没什么意义。

实际上这样讲或想的时候，表面上是自我嘲讽的姿态，深入分析时，它

实际上也是自满的表现。自己说自己无所作为或无关紧要，认为我无所作为或者活着也无关紧要等等，还不如死了好。从所说的侧面观察好像是谦卑的口吻，是一种卑下，但实际上他在宣讲时，这种心态是自满的表现，是卑慢。这是必须要了知和断除的。

虽然经中宣说了二十七种慢等，但这里是将这些完全概括，归纳为七种来说明的。

佛经中宣讲了二十七种慢，这里将二十七种慢归纳成七种进行宣讲。

《经庄严论》中云：“视师种姓相，我之精进胜，菩萨具我慢，谓离菩提远。”

这个颂词出自于第十品，是讲完了佛果之后，讲得佛果的因，其中有一种因叫做能净因，即能够遣除障碍烦恼等修法。此处讲如果菩萨具有我慢，他离菩提道就非常遥远了。

“视师种姓相，我之精进胜”。首先看“视师种姓相”。按照麦彭仁波切讲义中所讲的“视师种姓相”，我们应该这样理解，它不是字面上的意义，不是从上师的种姓相来讲的。麦彭仁波切的讲义中讲到“格热”是上

师或尊重的意思，这里也有“师”的意思。麦彭仁波切是怎么解释这句话的呢？他说尊重是指对如来的种种法产生一种执著相。“视师”的“师”字是尊重之意。“种姓相”是指尊重如来，对如来的法产生一种执著。把如来的种种法执为实有，并长时间去观修。唐译为“尊重及长时¹”，对于如来的种种法长时间去观修。

“我之精进胜”是什么意思呢？认为通过三个无数劫修持如来的证道法，我是非常精进的，这样精进下去，我将很快得到佛果，而其他菩萨没有我这么精进，这叫“我之精进胜”。认为其他菩萨没有我这么精进：第一，我现在发愿在三个无数劫中修持菩萨道；第二，我现在是缘如来的法，再再地观想、思维。

这就是“视师种姓相，我之精进胜”的意思。

“菩萨具我慢”，如果菩萨具有我慢，“谓离菩提远”，则菩萨离菩提道很远。为什么？因为虽然是缘如来的法在修持，但有两个重大的障碍，第一个障碍就是对如来的法有一种执相，有一种执著，第二个障碍是认为自己超胜其他菩萨的我慢相，也就是说，第一个是有所缘，第二

¹ 《大乘庄严经论》十三卷：无著菩萨造，唐天竺三藏波罗颇迦罗蜜多罗译。尊重及长时，观佛希有法，缘此速得佛，去佛菩提远。释曰。若有菩萨于佛世尊极生尊重及长时正勤观佛未曾有法。缘此观心及长时精进。而谓我当速得无上菩提。应知如是菩萨去佛菩提则为甚远。何以故。彼有慢故。偈曰。

个是具有认为自己超胜其他菩萨的我慢。因为具备了有所缘和超胜其他菩萨的我慢这两种因素的缘故，这个人自认为将很快成佛，但实际上这样修下去，他离菩提道将是非常遥远的。

所以颂词下面紧接着就讲，实际在修持的时候，对如来的法应该无所缘，然后消除我慢，这样修持就能迅速得佛果。此处主要是讲能净因，此处引用主要是讲菩萨具有我慢就离菩提道非常远。因为这七种慢都是一种慢，都是烦恼，如果菩萨具备这七种慢，同等的道理他离菩提道还是非常遥远的，没办法迅速获得佛果。如果想要迅速获得佛果，必须打破傲慢，真实处于卑位，然后通过无缘的方式修持一些佛法，就可以迅速成佛。

庚二、宣说诈现威仪至不死分别之间：

这是第二大类，从诈现威仪开始乃至于不死分别。不死分别就是认为自己不会很快死亡的常执，认为自己不会死亡的执著。

诈现威仪者，护根为利敬。

谄媚奉承者，柔语为利敬。

旁敲侧击者，为得赞他财。

巧取讹索者，为利面讽他。

赠微薄厚者，图利赞前得。

这些都是在讲五邪命。以前在《山法》中以及《宝鬘论》的第一品中都讲过五邪命。此处以颂词的方式，对五种邪命的相，详细地予以分别。

首先是“诈现威仪”。什么叫诈现威胁？“护根为利敬”。所谓的诈现威仪是指经常保护自己的五根，守护自己的五根，但是保护自己的五根是为了什么？是为了得到利养。让别人知道自己是个好修行者，然后对方发起供养的心。实际上自己显得很调柔的这种威仪是诈现威仪，其目的是为了获得利敬。这是第一种邪命。

第二种邪命是“谄媚奉承者，柔语为利敬”。在获得利敬之前，首先对施主或其他对境，宣讲很多柔和的语言，奉承施主，让施主飘飘然，让施主很舒服，然后获得利敬供养，这就是谄媚奉承。

第三种是“旁敲侧击”。其意思是不正面说自己想要得到什么财物，而是通过旁敲侧击的方式，让别人懂得你需要的财物，从而供养你。如果直接说或实际宣讲，也许怕对方不愿意给，所以用其他方式旁敲侧击

，让别人听懂你需要什么东西，这就叫旁敲侧击。旁敲侧击的相是什么？

“为得赞他财。”“为得”是意乐，自己为了得到他人的财产而赞叹他人财产，这叫“为得赞他财”。比如，别人有一尊很好的佛像，自己看到后很想要，于是再再赞叹这尊佛像非常好，做工非常精致，拿到手上反复复地看。别人看到你这么喜欢，干脆就送给你了。这就是为了得到别人财物再再赞叹别人。如果你只赞叹一两次，别人也许听不懂，不知道你要不要。但你再再地拿在手上，爱不释手地翻过来倒过去地看，嘴上也开始赞叹，这样别人就知道你很喜欢。这种为了得到别人财产而赞叹别人财产，就叫旁敲侧击。

第四种“巧取讹索者，为利面讽他”。发心是为利，也是为了得到利养。使用的方式就是“面讽他”，当面讽刺他人，让别人脸上挂不住，于是不得不供养。这叫做“为利面讽他”。也就是使用一些呵斥的方式巧取勒索，或说一些难听的话，让别人不好意思，不得不给你供养高档的东西，这都叫做为利的缘故面讽他。“为利”是意乐，“面讽他”是使用的方法。

第五种是“赠微博厚者，图利赞前得”。“赠微博厚”有两种解释，从“赠微”和“博厚”两个方面讲。“赠微”的意思是施主第一次赠送了你很少的东西，比较微少的东西，你在第二次想要得到更多的东西，于是再再赞叹施主第一次赠送的行为或物品，声称对方第一次的供养对自己帮助特别大。通过第一次的赠微，博厚就是想要得到第二次、第三次、第四次更丰厚的供养。赠微博厚，第一种解释方式就是通过施主的第一次微量的供养而想要博取以后更广大的供养；第二种解释方式，赠微是自己赠给对方一些微少利益，博厚就是想要对方回报更大的利益，这也叫做赠微博厚。“图利赞前得”，在这里主要是第一种解释。图利是心态，就是想要获得利益。“赞前得”是方法。通过赞叹别人第一次给自己供养的财物，而想要得到后面更加丰厚的供养，这叫赠微博厚。

下面是注释。

十六、诈现威仪：为了谋求利养恭敬而装模作样地防护根门，以此迎得他人的心。

此处的发心一定要搞清楚，是为了谋求利养恭敬，行为是装模作样地防护根门。如果自己是为了谋求别人利养恭敬的发心，心态刚开始

就错了，在这种错误的心态上再装模作样地保护根门，行为又错了。从这方面来讲，这样做是彻头彻尾的恶业。

有的时候虽然自己内心有烦恼，但是我自己并不是想要谋求利养恭敬，有的时候是为了维护佛门的尊严，或者作为修行者或出家人，应该有自己的准则，有自己的标准。虽然内心没有做到像阿罗汉那样调伏诸根，但是为了维护别人的信心，或是为了维护身相的清净等等，而来保护根门，当然不算是诈现威仪，因为没有谋求利养恭敬的心态。此处是为了谋求利养恭敬而装模作样地防护根门，以此迎得他人的心，其最终目的还是为了得到利养恭敬。

十七、谄媚奉承：为了利养恭敬，首先说许多温和柔软之语。

作为菩萨来讲，对一切众生都应该说温和柔软之语。《庄严经论》中讲过，菩萨脸上应恒时带着笑容，见到别人的时候应首先问候别人“你好”或“从哪里来”等等。这些都是菩萨为了调化众生或为了修行自己的心，必须放下自己的架子，首先问候或身体上对众生很好。

但此处并不是这样的。此处说很多温和柔软之语是为了获得利养恭敬。从对方来讲，如果你不说温和柔软之语，也许对方就会产生反感

，或者即便不反感，但是对你不感兴趣，从而不愿意给你做很多利养恭敬。所以假修行人也会首先说很多温和柔软之语，以得到别人的利养恭敬。这都是不好的发心而导致不好的行为。

十八、旁敲侧击：为了得到朝思暮想的东西、他人的财产，而以“我都没有这样的东西等”来假惺惺地赞叹他人的财物实在妙不可言。

发心是为了得到朝思暮想的东西，得到别人的财产，得到很善妙的财物等等，或者有时候虽然不是很善妙，但是自己非常想得到一些东西，此时说：“这样的东西太好了，我都没有。”通过此类假惺惺的话赞叹别人的财产很妙，让人懂得你喜欢这个东西，最终得到他们的财产，这称之为旁敲侧击。

这些邪命，有时候通过发心和行为之后，确实获得了，这当然是一种邪命。但即便是没有获得，这还是一种邪命。比如你诈现威仪，被别人看穿了，识破你是假装的，于是没有供养你。你装了半天，最后没有得到财富，这是不是邪命？还是一种邪命。虽然最后没有成办，没有得到供养，但已经有了不好的发心、不好的行为。

从这个角度来讲，我们要从根本上断除谋求利养的意乐。如果断掉了这种意乐，我们就不可能再以这种意乐去假装诈现威仪、谄媚奉承等等，也不需要看别人的面子，该说的话不敢说等等。如果内心希求利养恭敬，此处讲了五种，实际上如果你有想得到利养恭敬的心，估计要超出五种，肯定还有一些新的情况出现，也就是会用很多方法得到这些利养恭敬。所以如果发心不正，所有的身语行为全部成为恶业。因此作为修行者，无论是出家人，还是在家人，都必须了知过患并断除。

十九、巧取讹索：依靠上师与官员等的权势而收税，为了牟取暴利，而当面指责别人说“你太吝啬了……”，口中这般冷嘲热讽来威胁对方。

此处讲依靠上师和官员的权力进行收税的时候，自己为了牟取暴利，当面指责别人供养太少了，太吝啬。通过口中的冷嘲热讽来威胁对方，如前面所讲让对方脸上挂不住，不得不给你供养一些好的东西。还有一种情况，在《山法宝鬘论》中提到，有些施主的经济收入或条件有限，只能给师父供养不多的钱，比如十块钱或五十块钱，或供养一般的食物，自己当时看到这么少的钱或东西太差了，就讽刺施主：“你太吝啬

了，你这样做供养是饿鬼的因。”意思是如果施主这么吝啬，不给修行者供养高档的东西，通过这样的行为和发心，他就会堕饿鬼，你也根本不需要施主这样的发心或东西，还有很多对自己很好的施主，会供养好的东西。这样通过直接的冷嘲热讽来威胁对方，让别人心里很难过，不得不违心地供养你很多东西，这就叫做巧取讹索。

我们内心如果有利养的心，什么事情都做得出来。我们想一想，如果你当面这样喝斥别人，别人当初给你供养时肯定是很清净的发心，不管钱多少。但是你这样说的时候，他的内心非常难过，一方面他肯定认为自己没有福报，或者认为现在的修行者不像以前那样知足少欲，而是喜欢一些高档的东西，这样会对佛法退失信心。所以这些不单单是自己的问题，还关系到佛法的问题。

二十、赠微薄厚：凭着先前所得之利而贪得无厌一再寻求的人在求得物品的施主面前竭力赞叹说：“那件东西对我的帮助实在是非同小可……”

凭着先前所得，比如一位施主先给你供养一些微小的东西，但是自己对利养等等贪得无厌，一再寻求，想要得到更好的东西，自己便在施

主面前竭力赞叹前段时间对方供养的东西对我的帮助确实太大了，并将帮助、利益和功德一一列举，令对方认为我的供养确实有意义，带给师父这么大的帮助，甚至通过供养都增进证悟，我应该再供养更好的东西，可能功德更大。他的发心主要是让别人产生一种想供养的意乐，但这种方式是不对的。发心是错的，方法也完全错误，这称做赠微薄厚。

还有地方讲，把别人的东西或者自己花钱买个东西，自己花钱做件衣服，然后在施主面前说这是某某大施主供养我的或某某国王供养我的，别人一看国王都供养他，肯定是有功德的人，自己也要供养，这也是一种赠微薄厚。或者他得到这个东西之后，说其他施主不但供养东西还供养钱，还供养电脑等，施主想既然他们都供养这些东西，我也要供养。有些时候施主也有攀比，我听了很多师父回来说他已经不敢收供养，为什么？因为很多居士都有一种攀比的心理，他供养一百我就不能供养五十，或者他供养三百我就不能供养二百。用攀比的心供养，实际上不是真心发自内心的供养，是不是清净意乐的供养都不好说，所以那位师父最后跑掉了，这样下去对他们都不好，这倒是一个很好的发心。所

以我在前面讲到他为什么在施主面讲别人供养这个，还供养那个，主要是一般的人有攀比心，因此不得不花更多的钱买东西，这叫赠微博厚。

通过以上五种方式而赢得利益即是邪命，这五种邪命每一种都算为一法。

通过上面五种方式而赢得利益，这就称为邪命。此处是从赢得利益的层面讲，称为邪命。从不清净的发心导致不清净的行为，即便没有获得利益，这也包括在邪命中。

前面七种慢算为一种法，而此处的五种邪命，每一种都单独算一个，此处做了交代。

尽管邪命的后患无穷，但略而言之，如《念住经》中所说：“何者稍依凭，邪命而维生，彼沉粪池已，复为昆虫食。”

邪命过患非常多，如果广大宣讲的话，一个人有邪命，可以肯定地说绝对没有解脱道，不可能有解脱道的，不管修什么法，都没有解脱道。为什么？它是通过利养心而引发的一种状态或行为，利养心实际是一种贪欲，是一种贪执心。如果对利养心有强烈贪执的话，绝对不可能

有厌离心、出离心。如果没有出离心，修什么法都不可能变成出世间的正道，所以说这是我们的最大过患。

经典没有从断除解脱道方面来宣讲，而主要是从堕恶趣来讲的。如果连善趣的人身都得不到，你的解脱道和证悟就更不要讲了。所以此处上虽然讲有无穷过患，但略而言之，应该从这部经典所说中了知。

“何者稍依凭，邪命而维生”，稍微依靠邪命而维生的话，还不是很严重的依凭，只说稍微依凭邪命而维生。

下面讲其过患：“彼沉粪池已，复为昆虫食。”意思是会沉溺在肮脏的粪池中，同时被很多很多昆虫伺食身体。这就是它的过患，堕到恶趣中感受难以忍受的痛苦，失去了善趣的身份，失去了人身，更加没办法听闻正法，没办法取舍因果，通过邪命引发，最后得到很严重的恶业。即便后面发起了解脱意乐，以前行持邪命的愚习，即便后面复得人身，又要出家时，这样的念头还会缠绕我们，令我们没办法解脱。现在我们内心如果还有一些名闻利养的念头，或者还有五种邪命的念头，这绝对是以前的习气，以前的愚习。如果不遣除愚习，虽然我们现在知道了取舍之道，知道要生起出离心，知道要发菩提心，但因为这些障碍，这些

心很难生起来，这就是很大的痛苦。对真正上进的人来讲，这个痛苦是最严重的、最大的。

所以，不如现在就开始了对治它的过患，现在就努力修对治。如果现在能够努力修对治，在经典中讲不会再引发这种过患。而且还有好处是什么？如果能够努力地修对治，实际上对治什么？表面上对治的是五邪命，实际上核心对治的就是谋求利养恭敬的发心和不好的行为。如果能够将谋求利养心彻底泯灭，我们就会舍弃今生现世，从而能够顺利地引发出离心或道心，之后我们的一切善根全部都会变成随解脱分。

所以，对我们来讲，今生中也没有什么比邪命更严重的重担，即便这辈子不能解脱，因为今生我励力地修持，来世一出生就会变成知足少欲的人，天性知足少欲。天性知足少欲实际上是四圣种，也是圣者种姓。如果有这样的圣者种姓，修持佛法会很容易相应，这样我们就会获得解脱而度化众生。所以，有多少过患，反过来功德也会有这么多。

说过即他错，再三而重复。

无悦不观察，内起忧愁心。

第二十一一种名称叫做说过——说过失。什么是说过失？对于他人的过失、他人的错误再三重复，这叫说过。别人有一个很小的错误，或者有一个很明显的错误，你再再去重复，这就叫说过。

这也是比较容易犯的一种过失。一般的修行者或一般凡夫的习性，很难认知别人的功德，即便认知也很难由衷地赞叹，更何况是再再赞叹，这很困难。但反过来讲，很容易发现别人的过失，发现之后很愿意讲，并且再再去讲，这就是一般人易犯的过失。如果有这样的心态，有这样的过失，这是一种障碍。这是“说过即他错，再三而重复。”

第二十二种，“无悦不观察，内起忧愁心。”无悦，有些地方翻译成无勤、无精进的意思，无精进无勤做。无悦是什么意思？就是不观察，内起忧愁心。因为没有观察各种各样的情况，得不到别人的欢喜，这叫无悦。因得不到别人的欢喜的缘故，而导致内心产生忧愁、忧虑。

我们对说过失方面已经比较理解了。为什么说“无悦，内起忧愁心”就变成一种过失？实际上它是过失的因。是什么过失的因？如果内心总是处在忧愁的状态中，就会导致自己懈怠善法，不会精进地修持善法。所以无悦是产生其余烦恼的一种近因或方便，所以说无悦是过失。

下面第二十三种过失还要讲由于说过和无悦两种因而导致的一种懈怠。通过说过失，自己不会精进行持善法从而导致懈怠。无悦，内起忧愁心的缘故会导致一种懈怠。所以主要是从懈怠方面讲的。当然前面讲过，你在说的时候本身就有过失，而且通过说过，并再三重复之后，导致生起对善法的懈怠心，这就是最终结果。无悦就是通过内起忧愁心而导致对善法懈怠，所以说它是懈怠的近因。

二十一、说过：对于他者三门的某某缺点毛病，一而再、再而三地说个没完。

对于其他的人，有些人属于世间人，有些人是道友，对他们三门的身体或语言有什么缺点，他的内心有什么毛病或烦恼，对于别人的三门的缺点一而再、再而三地说个没完。

二十二、所谓的无悦，虽然有人用在誓言方面来解释，但似乎该解释为没有欢悦心，

无悦，有些人把它用在誓言方面。如果用在誓言方面，我们该怎么样观察？不观察无悦这句，把重点放在誓言方面，也就是他在起誓之前

没有观察，轻易地发誓愿，之后又做不到或违背了誓言，从而产生忧愁心，这也叫无悦。

所以有些人在誓言方面解释无悦。但尊者说此处该解释为没有欢悦心，直接从欢悦心方面进行解释。

这种人不作各方面的观察，而不能取悦别人，所以由内在的妄念所导致郁郁寡欢。

有些人对于方方面面不做观察，所以常常得罪别人，因为得罪别人的缘故，由于内在的妄念导致郁郁寡欢，意思是在处事的时候应该从各方面进行观察。虽然说做人要心地正直，但并不是你想说什么就说什么，这不是真正的心地正直。《格言宝藏论》中也讲过，有时说话做事太直会损自他。比如，很笔直的弓箭，箭很笔直，射出去后，要么自损，比如射在岩石上自损，或者损他，把别人射死了。所以太直不利做功德，而弯弯曲曲的就会变成功德。比如右旋海螺成吉祥，右旋海螺是不是弯曲的？是弯曲的。由于弯曲的缘故，右旋的海螺变成吉祥。

所以我们在做事情的时候，还是应该方方面面做观察，什么事情该做，什么话该说、什么话不该说，观察对方的情况，观察场合，之后再

尽量取悦别人，尽量让别人欢喜。别人欢喜，实际上你自己也欢喜，这在修道方面也符合菩萨道的精神，符合人规精神。因此，自己做事情的时候，不进行方方面面的仔细观察，就不能够取悦别人，一开口就令人很不舒服，最后令人生起很大的讨厌心。这就是不能取悦别人的缘故。因为自己不能取悦别人，总认为自己是正确的，自己方方面面都没有错，是别人错了，这样由内在的妄念导致郁郁寡欢。所以内在有很多妄念的缘故而郁郁寡欢，之后对修法产生懈怠心，从这个角度解释成没有欢悦心，也就是无悦。

遍贪自劣具，劣贪即懈怠。

异想自他想，贪瞋暗遮障。

二十三讲遍贪。遍贪是什么？自劣具，劣贪即懈怠。实际还是落到懈怠上，通过自己下劣的资具而产生下劣的贪欲。本来自己的资具很少、很微薄，但是对自己微薄的资具还是产生了下劣的贪欲，这就叫做懈怠。注释中讲，加上前面两种产生懈怠的原因，总共有三种因。遍贪实际是一种懈怠心。

二十四讲异想。异想是什么？是自他想，认为自己是自己，别人是和自己无关的他人。通过自他分别的缘故而产生贪嗔痴，即贪嗔暗遮障。通过贪嗔痴遮障自己的相续，这叫做异想。

二十三、遍贪：是由前两种因加上对自己的菲薄资具挂碍耽著三种因所引起的一种懈怠。

前两种因就是前面讲过的二十二“说过失”和二十一“无悦”。为什么要加上前两种因呢？因为前面两种因都可以生起懈怠，说过失可以引发懈怠，无悦也可以引发懈怠。遍贪是通过前面两种因，再加上对自己菲薄资具的挂碍、耽著，这三种因所引起的一种懈怠，所以最终落在懈怠上。前两种可以作为懈怠的因，对于自己的劣资具产生贪著，也是一种懈怠的因。什么叫遍贪？通过这三种因而引发的懈怠状态，对正法没兴趣、懈怠，这叫做遍贪。

或者也可以解释成，所谓的无悦是指，具有贪欲的心不求进取，一味耽著。这两种过失（即无悦与遍贪）是一体。

或者也可以解释，“所谓的无悦”就是指具有贪欲的心，因而不求进取、一味耽著，有些地方翻译成“无勤”，就是没有精进的意思。如果具有

贪欲，心不求进取，也就没办法精进，对正法没有兴趣、一味耽著，这样更容易理解有些地方翻译成“无勤”的意义了。无悦和遍贪这两种过失是一个本体，都是不求进取的一种耽著和懈怠。无勤是一种懈怠，遍贪也是一种懈怠，所以二者是一个本体。

二十四、自他之异想，由于认为自己是自己、他方是他方的想法导致一门心思只是追求一己私利，而被贪嗔痴的黑暗所遮障蒙蔽。

所谓“自他的异想”是很大的过失，是追求“我爱执”的根本因。认为“自己”就是自己，追求自己的安乐是天经地义的，同时想方设法地摆脱自己的痛苦。除了自己之外，对于我所——自己的亲属、自己的朋友，这些当然是属于自方的，所以他们的痛苦就是我的痛苦，他们的安乐就是我的安乐。

“他方”就是中等者，还有怨敌等等。自己认为他方的痛苦应该再增加，他方的安乐应一再减少。自己是自己、他人是他人的想法，导致一门心思地只追求一己私利，发不起利他心。追求一己私利的缘故，内心被贪嗔痴的黑暗所蒙蔽。对修大乘而言，没有比这更严重的过患。所以现在很多大乘的第一个修法就是自他平等，之后修自他相换，再修自

轻他重。如此修完后，就能彻底泯灭这样一种过失，顺利生起真正一心利他的菩提心。所以自他异想实际上就是产生严重过患的因。

以前上师在讲这五十七个法时，曾教诫这五十七个法中，有些法是直接的过患，直接的烦恼，有些法是烦恼的因缘，比如此处自他的异想，自他异想就会导致谋求一己私利，或者产生我爱执，是产生贪嗔痴的重要根源，从这个方面讲自他异想就变成了烦恼的根本，变成了烦恼的近取因。

凡是不作意，说心无见解。

第二十五种，心无见解。什么叫心无见解？凡是不作意，说心无见解。不论是贪嗔痴任何一个法也好，还是对于善和恶，心里都不作意，这叫做心无见解。

二十五、凡是对于心中贪嗔痴萌生与否不作观察之人心里不会有能说、所说的概念，即称为心无见解。

有些人安住在心无见解中，比较容易说明的问题就是安住在一般的不作意的状态，认为是修殊胜的禅定。这样的禅定对于贪嗔痴萌生与否都不作观察，因此内心也没有能说、所说的概念，这叫心无见解。这

是一种禅定的修法，如果执它为殊胜的修法，虽然内心暂时没有能说、所说的概念，好像泯灭了粗大的分别，但是你没有观察贪瞋痴是否萌生或观察产生贪瞋痴之因的妄念，从究竟来讲，从长久来看，这种修法实际上起不到很大的作用。所以要观察或要真正地修法，还是应该知道贪瞋痴是否萌生，观察自己内心中贪瞋痴的兴旺程度，观察自己相续当中是否具备产生贪瞋痴的因缘，然后一一予以对治。一旦它的因产生，马上压服。这虽然是一种分别，但它是善分别，通过这样的善分别能消除恶分别。恶分别消除了，善分别增长，自己也就和佛、佛法相应。如果对贪瞋痴萌生与否一概不观察，内心中虽然没有能说、所说的概念，这不算是真正的修法。而且因为没有细致观察善分别和恶分别，在起定之后还会一遇到外境就产生贪瞋痴，所以这是过患的因。

《念住经》中云：“妄念生贪心，由贪起瞋恨。”不具备正知正念之人就会产生这些烦恼。

《念住经》的教证是针对前面“心无见解”的过患而进行宣讲的。前面讲对生起贪瞋痴与否或对善法、恶法都不观察，内心中虽然暂时泯灭能说、所说的概念，但没有真正通过妙观察慧去观察贪瞋痴的因和贪

嗔痴的自体，因此起定之后，内心还会产生妄念，妄念一产生就会引发贪心，通过贪心就会引发嗔恨心。一个人修行时不具备正知正见，就会产生这些烦恼——通过妄念生成贪心，通过贪心起嗔恨，虽然可以暂时压制妄念不生，但不是毕竟之道，因缘聚合时还会产生贪心，贪心增盛，就会生起强烈的嗔恨心。贪嗔生起的根本是什么？就是愚痴心，实际上三毒都具备了。从这方面观察的时候，我们就知道为什么把“心无见解”作为一种细微的过失，和前面讲的一样，它主要是一种细微过失的因，或者说是生贪嗔痴的因的缘故，因此把“心无见解”作为过失之一来进行观察。

于诸如法事，懈怠失恭敬。

师不作佛想，许为恶劣士。

这是讲二十六、二十七两种。二十六是失恭敬，即失去恭敬。“于诸如法事，懈怠”，对如理如法的事业或者事情懈怠不做，这就会失去应有的恭敬。

第二十七叫恶劣士。什么叫恶劣士？师不作佛想，是恶劣士。对本来具备佛陀功德的真正标准的善知识，你没有把他作为佛去观想，这种人叫做恶劣士。

关于上师是不是佛陀的问题，在前段时间讲《广论》中依止善知识时，对这个问题有所辨析。有些上师确实不是佛，就是凡夫，但有些上师就是佛。到底是不是佛，一般人是很难辨别的。但不管怎么样，真正来讲，名副其实的上师，标准的上师，或者符合法相的上师，都应该作为佛想，否则就是恶劣士。

二十六、符合正法的一切所为，必须以最大的努力而奉行。

符合正法所有的行为，必须以最大的努力奉行，即于诸如法事。

相反，由于懒惰而不加恭敬，就是过失。

（请道友观察：法师念的版本是“相反，由于懈怠而不加恭敬，就是过失。”）

因为自己懈怠的缘故，对如法的行为或事业不加恭敬，不以恭敬去行持，这叫失恭敬，也是一种过失。

或者解释成，具足毕恭毕敬就是如来的行为，因为与对一切如来恭敬相同之故，这是印度注释中解说的，所以解释成与下文类似的含义。

或者这样解释，你能够对这样一种对境毕恭毕敬，这就是如来的行为。为什么？因为和对一切如来恭敬相同之故，就是如来的行为，或者说你越恭敬，实际上内心就会越清净，也就越能和如来和对境相应，这里也有这个含义，印度注释当中有这样的讲解。所以失恭敬和下面的恶劣士是以类似的含义解释的。

二十七、认为名副其实的上师不具备佛陀法相的这种上师，被认为是恶劣之师。

第二十七种的名称叫恶劣之师。恶劣士是怎样的呢？上师确实确实具备一切佛陀的功德，或确实是名副其实的上师，但是他认为名副其实的上师不具备佛陀法相。这样的人被称为恶劣之师。

下面讲第二十八和第二十九种。

耽著小缠缚，彼由欲贪生。

遍耽即由欲，所生大缠缚。

第一个是耽著，它实际上是一种小缠缚。缠缚是烦恼的意思，小缠缚就是小烦恼。因为单单是一种耽著而已，这种耽著由欲贪而产生，通过对五境的贪心、欲贪而产生的。

遍耽即由欲，所生大缠缚。所谓遍耽是指通过欲而产生的大烦恼，是很严重的一种爱恋，故称为大缠缚。

二十八、耽著是一种小缠缚，是由耽著色等五境的贪心所生。

它的因就是对色声香味触五境的贪心而产生耽著。耽著的状态是小烦恼，是小缠缚。

二十九、遍耽是指由前面的欲望中所生起的爱恋，这是一种大缠缚。

遍耽是通过前面的欲望产生一种强烈的爱恋不舍心。前面是耽著，这里是强烈的爱恋，所以它是大的缠缚。

贪即于己物，具有贪欲意。

耽著他之物，名谓非理贪。

这里讲贪和非理贪两种。

首先讲贪。对自己的物品具有贪欲，叫做贪。贪和其余的非理贪、非法贪分门别类地宣讲。有时候我们把对自己或他人的资具，甚至其它的女色的贪欲，总称为贪。而此处的贪是对自己的物品具有贪欲的欲望，这叫做贪。

非理贪是怎么样的？耽著他之物，名谓非理贪，意思是除了自己的物品之外，对其他人的物品进行耽著，叫非理贪。

三十、贪是指对于自己的财物极其难以割舍的贪爱。

所谓的贪是指对自己拥有的财物、房屋或钱财用具等等，有极其难以割舍的贪爱，就称之贪。

三十一、极度耽著他者的财物，属于贪心的范畴，即称为非理贪。

对他者的财物极度耽著，其对境是除了自己财物之外的他者的财物，而且极度耽著。本身属于贪心，此处讲的主要是极度耽著他者的财物，所以安立名称称之为非理贪。

以前面的词句作为能说，后面是所说。

这里主要是以非理贪为例而进行宣讲。实际上这样一种顺序不是在非理贪开始出现的，前面已经出现了。以前面的词语作为能说，后面是所说。能说就是能解释，所说就是所解释。比如，前面的“耽著他之物”叫能释，后面的“非理贪”是所释。什么叫非理贪？就是耽著他之物。前面的次序是所释在前，能释在后。而现在是能释在前，所释在后，有这两种讲解方式。

这些都是由痴心所生。

“这些”是指贪和遍耽、耽著等等，它们都是通过痴心产生的。为什么是痴心产生的呢？因为这些法并不是真正难以割舍或产生很大的爱恋，实际上从对境来讲并不是这样。为什么会对这些法产生极度难以割舍的状态？实际就是愚痴。不了知所贪的对境，并不是我们真正贪著的对境，就是这样的一种法。如果我们真正打破愚痴，就知道这样的法是无常的自性，刹那坏灭的自性，或者说耽著这些法能产生很多烦恼，能障碍自己解脱。如果通过智慧观察，了知到所贪这些法的自性后，自己的贪欲就会熄灭。但现在我们贪心炽盛，不管是贪还是非理贪，贪心炽盛主要是因为愚痴，不了知无常的对境、不净的对境或变化的对境，因此才会去贪，所以其根本就是痴心。

如云：“痴暗而不知，凡夫以欲痴。欲敌似友故，智者莫习欲。”

痴暗而不知，一般的凡夫为愚痴黑暗蒙蔽，不了知所贪的外境不是所贪的自体。

凡夫以欲痴，凡夫通过欲而痴，通过享用欲或追求欲而再次引发欲痴，本来通过欲痴产生欲，又通过享用欲再次发生欲痴，所以凡夫以欲痴。

欲敌似友故，实际上五妙欲是怨敌的自性，但表面上显现似乎是友人的自性，是朋友的自性，所以蒙蔽了我们的心，也就不知道取舍了，认敌做友。本来敌人是应该远离、抛弃或打压的，如果把敌人认为友人，就会亲近、信任他，最后被他所欺骗。欲本是怨敌的自性，显现上是朋友的自性，一般的愚者看不到自性的缘故，开始产生欲痴。

智者莫习欲，有智慧的人不要习欲，不要串习五欲。不要串习五欲的因，就是要了知五欲实际是怨敌的自性或无常的本性，不了知贪欲的对境，必须通过观察生起智慧，有了正见，渐渐对五妙欲就不会有兴趣了。尤其在学习佛法的时候，必须再再学习大经大论，我也再再地讲过，这是以前益西彭措上师给我的教诫。他曾对我讲：“真正要压住烦恼，远离妙欲，就必须要多学大经大论。大经大论中讲了很多很广、很深的道理，很系统的抉择，所以能够广泛地学习、理解大经大论的意思，对

不能贪欲的理由、根据，内心都能够接受，这样自己自然而然就能泯灭粗大的爱执。”

我有时观察上师的话，真的感觉非常非常正确！如果我们学得很少，对妙欲的过患或其熄灭的方式，这些方面的作意会很狭窄。如果自己对治的智慧很狭窄，那么反方面的欲贪等等是难以压制的。如果真正能够再再地、长时间地学习大经大论所讲的含义，实际上内心对粗大五欲的贪执确实是会逐渐减少的。

大家好好思考一下为什么上师一再强调必须观察大的经论？有时学习大经论很困难，但经论里的道理很深很广，自己对深广之理通达后，智慧就会变得很深很广，内心的愚痴就会减少，也就不会再贪这些不该贪的东西了。因为如这里所讲，这些都是痴心产生的，为什么会产生这么严重的痴心？就是不了知、不通达这些法的自性，所以痴心增盛，对不该看的東西就会产生颠倒贪。因为没有学习大经大论，智慧非常狭窄，由此就会产生非理作意。

《因缘品》云：“愚者受用毁，切莫寻觅他，摧心爱欲望，祸殃自与他。”

《因缘品》中是这样讲的：愚者受用毁。愚者是被受用而毁掉的，为什么？因为愚者对受用的自性不了知，贪执受用，于是毁在受用上面了。智者知道受用的自性，所以智者不会被受用所毁。

切莫寻觅他，“他”指受用。既然愚者被受用所毁，为什么还千方百计地寻觅受用呢？寻觅到了，这也是毁灭自己的利刃，是毁灭自己的因，因此千方百计地寻找受用是愚者的做法。我们再观察一下，世间很多人不学习佛法，不修行佛法，他们在千方百计地寻找受用。寻找到受用后做什么？就是毁坏自己，成为彻底毁坏自己的因。

摧心爱欲望，我们了知此理后，应该做智者的行为，应该摧毁心爱的欲望。对很心爱的东西或对五妙欲的欲望，都应该摧毁。为什么要摧毁呢？祸殃自与他故。这样的欲望或受用能祸殃自己，也能祸殃他人，所以我们应在了知自性之后，彻底抛弃心爱的东西或欲望的东西。抛弃其实不是很容易的，我们应该按照经论中所讲的道理观察抉择，慢慢减弱对这些东西的耽执，慢慢也就不愿意为了得到受用而千方百计去寻找，这样的心态和行为就不会有了。如果减少了这个大障碍，自己的心会很清净，很容易和禅定相应，很容易和智慧相应。

所以修学佛法第一关就是受用关，就是怎样抛弃受用。如果受用关过不去的话，我们修行一辈子，出家一辈子，最后还是会失毁在受用上，也就没办法发起往生极乐世界的强大心愿。受用关过不了，说到底对娑婆世界、对欲望、对欲妙还是有欲望的。如果能彻底了知娑婆世界的所有都是生烦恼、生痛苦的因，我们就会对极乐世界产生强烈的信心。如果对人间的幸福、种种受用，内心还有牵扯还有瓜葛，我们往生的心必定不切，下的功夫也就绝对不会真实，这样一来，临终时凭什么往生？没办法往生！

另外，修行正法时真正要和正法相应，欲望、受用还是一个很大的关。如果能打破受用关，出离心就能顺利生起，菩提心能顺利生起，空性慧能顺利生起，今生还有可能真正获得证悟。反之，如果一边对受用的耽执非常强烈，一边修持正法，华智仁波切讲得很清楚，“两尖针缝纫”，两个尖尖的针头，根本没办法缝纫；或者你骑着两匹马，一匹马往东一匹马往西，根本没有办法行走。

所以一个是世间道，一个是出世间道。贪图受用、极度贪图受用是世间道。抛弃受用、生起出离意乐是出世间道。这两种心态怎么可能在

我们的同一个相续中并行？想成就世间受用的同时，又想成就出世间的善法，这是完全不可能的。即便佛陀也没办法，在当时佛陀也是示现全部抛弃王位、妻儿等受用之后出家而成就的。实际上佛陀示现得很清楚，有身教的意义在里面。从佛陀自己的能力来讲，完全可以不舍受用而成佛的。为什么还要这样示现呢？如果佛陀不舍受用而成佛，成佛后给我们宣讲离贪的道理，此时我们会疑惑：佛陀老人家都没有这样做，现在怎么给我们教导这样的问题？佛陀并不是不懂这个问题，也不是没有能力，佛陀当时示现的就是十地菩萨，十地菩萨绝对不可能还被欲望所束缚。为什么佛陀十地菩萨的身份，还要示现出家？因为他所度化的众生不全是十地菩萨，还有很多凡夫。以凡夫的意乐行持十地菩萨的行为，这是绝对做不到的，所以佛陀示现抛弃受用而出家苦行证道。这对我们来讲，身教的意义太大了。

以上我们了知了受用的过患。但上师在讲《广论》的时候，也曾开示个别的人，如恩扎菩提就是不舍受用而成佛。这样的人内心早已成熟，虽然他示现受用五欲，但内心对五欲的贪著是丝毫没有的，这就是我们和他最大的差别。我们认为恩扎菩提可以不舍弃妻子、王位而成就，

我们也应该可以。那么观察你在受用的时候有没有贪心，恩扎菩提在受用时是没有贪心的，他示现受用五欲，但内心对五欲的贪执丝毫也不存在。我们在受用时，不是丝毫的贪执也不存在，而是再再地增长。不要说示现抛弃王位、妻儿，仅观察我们现在对房屋、衣服等的贪著，就知道实际上我们一遇到这些境时，内心自然生起愚痴、贪心。所以，青蛙就不要做老虎的行为，老虎可以从这个山涧跳到那个山涧，青蛙不可能做到。

所以，我们要观察自己是什么相续。如果我们彻头彻尾是凡夫的相续，就必须按照共同乘的讲法，采用摧毁、远离受用的方式，这是必须要修道的。摧毁，一方面内心离贪；另一方面在必要的情况下，行为上有选择性地远离一些法。这里也讲到了为什么要摧毁欲望呢？因为这些是祸殃自与他的法的缘故。

贪爱所断女，赞即非法贪。

欲罪无功德，诈现具功德。

这里讲两种，第一种是非法贪，五十七种中的第三十二种。下面“欲罪无功德，诈现具功德”的名称没有讲，但是在甲曹杰大师的讲义中，它的名称叫狡诈。

第三十二种“非法贪”，就是“贪爱所断女，赞”。什么叫非法贪？对应该断除的、应该远离的女人产生贪爱，不单单产生贪爱，而且口里赞叹女人的自性，或者赞叹和女人接触的功德，这叫非法贪的自性。

什么叫狡诈？狡诈是“欲罪无功德，诈现具功德”。欲罪，就是想要造罪的人，比如再再生起贪欲心，再再想造罪业，这是欲罪。欲罪的这些士夫本身没有功德，但是诈现具功德，这是一种狡诈。这个“狡诈”和前面邪命中的“诈现威仪”不同。这里是诈现具功德而已，本来没有功德，但是自己诈现具有功德，这叫狡诈的自性。

三十二、由非理作意的妄念驱使，而贪著非应赞叹、当予远离的女人后赞不绝口，这是非法之贪。

非理作意实际就是愚痴的自性，如前面所讲，贪心的本体就是愚痴，所以这样的非理作意就是愚痴。通过非理作意的妄念所驱使，而贪著

不应赞叹、本应远离的女人后，对这个女人赞不绝口，这就称之为非法之贪。

经中云：“欲望汝根本，知由妄念生，汝无分别念，是故我不生。”

《因缘品》中是这样讲的：“欲望汝根本，知由妄念生。”词句看上去好像是问答的方式，通过我和欲望之间的问答。欲望汝根本，知由妄念生，意思是我知道你这个欲望的根本是什么，欲望就是从妄念而产生的。好像是我给欲望讲，我了知你的根本，你的根本是妄念。下面是欲望本身来回答的。欲望本身就讲：“汝无分别念，是故我不生。”“我”是指欲望。欲望说：“如果你没有分别念的话，没有妄念的话，那么我就不会产生。”所谓的欲望，就是通过分别念产生的。

在汉译的《因缘品》中，后面两句次序稍微不同。后面这个地方讲的是：汝无分别念，是故我不生。这个“我”是指欲望。在汉译中讲：我不生分别，是故汝不生。实际上意义是一样的，我不生分别念的缘故，欲望你就产生不了。所以，汝无分别念，是站在欲望的侧面，从欲望的角度来讲，如果你没有分别念了，欲望我是不会产生的。

前面两句的意思是我知道欲望你的根本就是分别念。欲望说如果你没有分别念，我就不会产生。所以这个地方讲的时候还是非理作意，还是通过妄念而产生的欲望，妄念多的话，贪欲等等就会层出不穷。

三十三、欲求罪恶的补特伽罗自然无有功德可言，与之同时，身体语言却装腔作势显出一副有功德的样子，这与前面的诈现威仪并不重复。

欲求罪恶就是前面的欲罪。欲求罪恶的补特伽罗，他本身就欲求罪恶的话，哪有什么功德可言？没什么功德可言。但他在没有功德可言的同时，身体和语言装腔作势地装出一副有功德的样子，这就叫做狡诈。这与前面的“诈现威仪”不是重复，“诈现威仪”是由求利养的心态而引发。此处主要是装出一副有功德的样子而已，求利养的意图不明显，所以这与前面的诈现威仪不重复。

大欲极贪婪，反之为知足。

得欲自尽力，令他知己德。

此处讲大欲和得欲两种。大欲是什么？大欲就是极贪婪，与大欲相反的是知足少欲的功德。一个是极度的凡夫法，一个是圣者法，所以大欲是极其贪婪的自性，与大欲相反就是知足少欲的自性。

得欲是什么？得欲就是“自尽力，令他知己德”。自己想方设法地让别人知道自己的功德，此处的功德不是假装的功德，自己确实具备某种功德。他自己具备这种功德，还要让别人知道才行。于是想方设法让别人能够知道自己具备这样的功德，这叫得欲。

三十四、大欲是指对财物贪得无厌，取悦圣者的知足功德则与之恰恰相反。

所谓大欲，就是对财物等贪得无厌的一种状态。知足或少欲是什么样的？取悦圣者的知足功德。知足的功德能够取悦圣者，因为这是圣者之道，是圣者种姓。作为圣者来讲，他乐于见到后代的修行者具备自己家族的种姓。因为具备了知足的种姓，他就堪能修持圣法，这样才能获得圣道。这种道是圣者乐于见到的，也具有能够取悦圣者的一种功德，所以取悦圣者的功德就是知足的功德。如果一个人能够知足，圣者就

欢喜，甚至一看到知足的人，他就会尽力地加持他。知足的功德和大欲的过失恰恰相反。

如云：“知足乃为圣者财。”

知足就是圣者财，《亲友书》中也有这个教证。所谓的知足就是圣者的财富，凡夫人难以体会。

《因缘品》中说：“无病利之圣，知足财之宝，信任亲之最，涅槃乐之顶。”

汉译是这样的：无病第一利，知足第一财，信任第一亲，涅槃第一乐。两种译文的意思都是一样的。

“无病利之圣”，汉文中讲无病第一利，第一个利就是无病，如果能够无病的话，就是第一个利益。利之圣就是利益当中的圣，也就是第一利的意思。“知足财之宝”，知足是第一财或者财之宝，就是财宝当中的宝物，这就叫知足。“信任亲之最”，是指所有的亲人中，第一个亲人是什么？或者说最好的亲人是什么？就是信任。只要能够信任的话，就是第一亲。“涅槃乐之顶”，是涅槃第一乐。在所有的乐当中，涅槃的快乐是属于顶峰的快乐，是第一种快乐。这是经典当中宣讲的。

而大贪欲不具备这些。

如果一个人贪欲很大，不可能具备知足利益等等的功德。

关于对欲妙无有满足是今生与来世一切痛苦之因，一切过患之本的教证极其丰富。

所谓的欲妙，贪著欲妙、没有满足是今生的衰损的因，也是来世一起衰损的因，是一切过患的根本，这样的教证极其丰富，在经典中佛陀再再地呵斥欲妙。在《开启修心门修》的论典中也有非常丰富的教证，呵斥对欲妙的贪执。在《山法》《心性休息》《广论》和其他的大论典中，对欲妙是一切过患的根本这个问题，都有很多的教证予以说明。

《方广庄严经》中云：“一切欲妙一人得，然彼不足仍寻觅。”

一个人获得所有的欲妙之后，他不会满足的，仍然还要寻觅其他的妙欲，这就是贪欲心的自性，所以根本不可能有休息的机会。

三十五、得欲是指自己尽心尽力想让对方知晓自己具足身语的真实功德。

得欲是什么意思？自己通过一切方法，尽心尽力想让对方了知自己的身体具备这样的功德，语言具有这样的功德。这些功德都是真实的

，但他是一种显露的心态，让我们看起来好像是一种显露，想要把自己具足的身语功德显露出去。

如果是一个菩萨或者有必要的时候，讲讲自己身体、语言或意乐的功德，在有必要的情况下讲，不是此处所讲的过失。而此处是想显露，想要让别人知道自己的功德，也没有度化别人，或没办法让他变成欢喜的状态，这种情况下让别人知道自己身语的功德就是得欲。有时也可能是好事在人群中不经意露出来了，但“得欲”不是不经意漏出来，而是精心准备过的，好像是不经意露出来，这就是得欲的状态。或者通过其他方式，借他人之口说出你具备身语的功德，让其他人知道，也可能是这样的自性。所以这个叫做得欲，它也属于过失。

对于功德应该隐藏，前面我们已经讲过了。如果你不隐藏功德，这种功德法很快就会漏掉。如果你隐藏的话，这个功德就会得到很好地保存。功德保存得越多，那么你修证或修法就越容易相应。如果经常说经常说，有时候说一次漏掉一次，说一次漏掉一次，这样说了很多次之后，很多功德都从你的嘴里漏出去了。实际上修习功德并不容易。我们即便能够具备身语的功德，都是不容易的，这都是前世的习气、因缘才导

致今天能够具备身语的功德。但现在我们得到之后没有好好保护它，随随便便地说出去。让别人知道又怎么样呢？也许赞叹两句，也许不赞叹还挖苦几句。魔对暴露自己功德的人非常欢喜。所以，如果这样的话，佛陀不会欢喜，其他的魔众会欢喜，而且对自己的修行没有什么真正意义可言。

不忍即不堪，作害及痛苦。

无规即不敬，阿阇黎师事。

这里讲不忍和无规。所谓的不忍是不堪作害和不堪痛苦，是痛苦的因和它的果。

不忍是不忍受，无规是不恭敬阿阇黎。师是上师，对于阿阇黎和上师的事情不恭敬，这叫做无规。

三十六、不忍也就是对于他者的加害与自身遭受的痛苦，都因为耐力微弱而无法忍受。

所谓的不忍是对别人的加害无法忍受，对自身遭受的痛苦无法忍受，原因就是耐力微弱，这叫不忍。对于修道来讲，不忍是一种障碍。比如，别人加害的时候自己不忍，就会产生很大的愤怒打击、谩骂对方，

自己是造痛苦的因。对自己遭受的痛苦不堪忍的话，比如，在修道时面对苦行忍等三种忍的苦行，如果你没有办法在修道时忍受苦行，你的功德如何增长？全部都在顺境当中成佛，这是很困难的。所以当面临逆境时，如果能忍受，就能转为道用。如果对遭受的痛苦不堪忍受，那么对自己的修法来讲，应该会成为障碍。

三十七、所谓的无规，是指对阿阇黎、上师的一切事情大为不敬，背离如法的行为。

对阿阇黎和上师的一切事情不恭敬、不以为然，背离如法的行为，这就是无规。如果对于上师、阿阇黎的事情大为不敬，对视师法方面也不合法，自己在上师做事情的时候不恭敬、不去参与，这也有很大的过患。

所以，如果自己有能力和上师做什么事情，自己就随喜，内心随喜或身语随喜去做，跟随上师的事情去做。前行中讲，上师在做事情的时候，不管做的是什，在这个当中自己能够参与那么一点点的事情，实际上通过上师加持的缘故，所有整个事情的功德，自己都能够获得。

反方面来讲，如果对上师的事情不以为然，甚至搞些破坏的事情，其过失也是非常大的。因为菩萨以菩提心摄受的善法能利益很多众生，在此过程中自己去做一些破坏的行为，过失非常严重，这就是无规，我们应了知并断除。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