

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》第六十一课

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》。现在在讲第五品僧俗学处中发愿之后的内容。发愿乃至只有一个众生存在，自己已经获得涅槃果位之后，也誓愿安住在轮回当中，对众生做救度。针对这个颂词也有一些辩论，现在在讲的主要是佛陀的智慧到底显现还是不显现？

如果说佛陀智慧显现的话，应该成了无而显现。为什么是无而显现呢？应该胜义当中不存在，在世俗谛当中存在的缘故，这叫无而显现。如果是无而显现，就应该是一种迷乱，一种无明。如此，佛陀就应该具备迷乱和无明。对方有这样一种观点。

我们在回答的时候，主要是说胜义中虽然没法安立这些可见不可见等等名称，因为胜义谛超离一切言说，佛陀的智慧也根本不是我们的境界，但是看待众生，在名言谛当中可以说佛陀有如所有智和尽所有智。

前面对于无明当中的无而显现，比如说眼翳的毛发，和佛陀面前无自性的显现，二者之间是完全不相同的。昨天讲到这个内容，今天继续对这个观点进行观察。

一般来说，无而明现，虽然存在无明的因素，但佛陀所照见的境界中，不可能有，

就一般的情况来看，无而明现，比如前面所讲到的毛发，还有幻变等等，这些实际上都是在没有当中明现有的，幻化八喻，很多都是从没有当中如是显现进行观察。

所以说无而明现，就一般情况来讲，虽然存在无明的因素在里面，但是佛陀所照见的境界当中不可能有无明的因素。

原因是：由无明而显现是属于二取及实有显现等范畴，但佛陀不存在这些。

通过无而显现，或者通过无明而显现有，这些属于二取和实有显现的范围，但是佛陀二取不存在，所谓的显现实有也不存在。

显现实有的意思主要是观待于有境：在法界当中，不管观不观察，或者证不证悟，在法界的自性当中，绝对不可能有实有的显现。所以二取也好，实有的显现也好，实际上都要观待有境。

从佛陀的层面来讲，会不会还有一个实有的执著呢？不可能有实有的执著，所以说佛前实有的显现不存在。

一切圣者虽然能断除烦恼，但并不是以善巧方便来断除（而转为道用）。

一切圣者就是指小乘的圣者。小乘的一切圣者能够断除烦恼，但是是不是通过善巧方便而断除的？并不是通过善巧方便。

什么叫善巧方便？下面讲义当中还要观察善巧方便。菩萨具备善巧方便。善巧方便就是能够将一切法转为道用，都能够安住在无实当中，不需要刻意地断除，这是通过善巧方便断除的。

为什么说一切圣者不具备善巧方便断除？他们在修道的时候，把烦恼制造一个实有的对境，智慧也是一个实有的能对治，对于轮回和涅槃来讲，都具备二取或者实有显现的成分。从这个方面来讲，一切圣者虽然断除了烦

恼，但是他们断除的方式基本上是通过一种抛弃的方式，小乘断烦恼的方式主要是犹如毒药一样抛弃，所以他对这个问题应该是有二取的，应该有实有显现等等因素在里面。此处所讲的意思，一切小乘圣者也能够断除烦恼，但是与大乘的方便和佛的智慧比较，绝对是不相同的。

此处突然讲了一切圣者断除烦恼的方式，主要是说小乘的圣者多多少少还是具备二取的，还存在所知障和法执，对于实有的部分，比如实有的智慧等等还具有执著。

这样观察的时候，当然是有无明的成分。但是佛陀断除烦恼的方式，实际上主要体现在菩萨道的时候，菩萨道在断障的时候，认知到没有真实实有的烦恼、能对治的智慧，或者实有的轮回、涅槃。实际上菩萨在修持的时候，都是安住在万法的自性，以转为道用的方式断除烦恼的。

下面接着讲菩萨的善巧方便。

同样是断除，

“同样是断除”意思就是说，菩萨也断除了烦恼，或者说佛陀也断除了烦恼。

同样是断除，但是因为菩萨、佛有善巧方便的缘故，菩萨住在轮回当中，或者说一切转为道用的方式，不会变成染污性。

所以不会变成染污性，并成大义之因的方便，诸大菩萨尚且具有，更何况说诸佛呢？

所以不会变成染污性，而且能够变成大义之因。

什么没办法变成染污性呢？就是指见闻忆触的一切法，或者烦恼、不善等等，因为菩萨具备善巧方便的缘故，他们不会变成真正的染污性，而且把这一切都能够转成大义之因。

对于这些不会成烦恼性，还能变成大义之因的方便，在菩萨地的时候就已经具备了，更何况说诸佛呢？诸佛肯定会具备善巧方便的，或者更加不会变成染污性的。此处的意思主要就是说，虽然在佛前有显现，但这些显现是永远不可能变成迷乱的，永远不可能变成无明的。

因为不会变成染污，而且能够成为大义的方便，菩萨地就已经具备，而佛陀是果地，佛陀是果位，所以这一切的显现更加不可能变成无明，更加不可能变成迷乱。所以这一段话和前面连接起来的时候，要说明一个这样的问题。

经中云：“烦恼之自性外无有其他智慧，故烦恼自性即智慧，譬如指尖不能接触指尖，同理，智慧不能遣除智慧本身。

实际上烦恼的自性，除了烦恼的自性之外，没有其他智慧，所以说烦恼的自性就是智慧。此处说烦恼的自性和它的智慧，二者之间如果分析的话，应该是一种有法和法性的关系。

并不是说烦恼自性的显现就是智慧，而是说烦恼显现的本体，烦恼显现的法性，这个烦恼本身是一种有法，这种有法的自性是智慧的自性，所以说烦恼的自性就是智慧。

在修道的时候，如果你认为烦恼是烦恼，智慧是智慧，就会执著二取，认为有一个实有的烦恼，被一个实有的智慧所遣除。但是如果菩萨懂得善巧方便，当烦恼生起来的时候，不需要刻意遣除它，因为已经知道烦恼的本性就是一种智慧的缘故，所以当生起烦恼的时候，安住在烦恼的本体当中，安住在烦恼的法性当中，这就是生起智慧的方便。所以如果生起一次烦恼就能够现见一次法性，阿底峡尊者也是这样讲的，如果产生一百次分别念就能够现见一百次法身。这主要是指菩萨懂得善巧方便，懂得了义的观点，所以烦

恼对菩萨来讲，成不成一个自性的所断？绝对不成自性的所断，这就属于一种善巧方便。

现在我们学习这个教法，主要是在抉择见解的时候，知道一切显现全部都是清净的。或者说我们平时觉得很烦恼的这些烦恼，贪嗔痴等等，觉得很障碍我们修行，如果能够懂得这些窍诀，对此能够产生定解的话，当我们真正产生烦恼的时候，就能够去安住它的本性，观察烦恼，除了烦恼的自性之外，哪里有什么智慧呢？因为烦恼的自体是一种心的自性，比如生贪的时候、生嗔的时候、生愚痴的时候，都是心的自性，心的自性的本性就是智慧。

尤其对大乘来讲，这就是了义。《庄严经论》第十四品《随修品》当中讲，除了贪心之外，没有一个法界，所以以贪除贪就是一种善巧方便，烦恼即菩提也是讲得很清楚的，通过贪心来除贪心，就是菩萨最不共的一种遣除烦恼的方式。

当然这样一种不共的方式，必须要掌握一种不共的智慧才能驾驭它。否则，我们没有通达这么甚深的见解，产生烦恼的时候说这就是智慧，那么根本不可能真正修持这么高的见解。

下面讲“譬如指尖不能接触指尖，智慧不能遣除智慧本身”。安住在智慧本体的时候，烦恼或者它的有法能够被消失，安住智慧本体的时候有法不可能再显现了；但是安住智慧的时候，智慧能不能遣除智慧呢？智慧是不可能遣除智慧的。所以说当烦恼隐没的时候，智慧的本性绝对会显现，智慧的本身绝对不可能通过烦恼的消失而消失，这叫做智慧不能遣除智慧本身，也就是说在名言谛中观察的时候，智慧的本体应该是存在的，

文殊，是故当证悟一切不善为等持。”

所以说应该证悟一切的不善都是一种清净的等持，应该修持这个、应该证悟这个。

所有的不善就是贪嗔痴等等，或者外境中的这些不善等等，应该知道它的自性，知道了自性之后就应该证悟一切不善全部都是大清净的等持，这叫做善巧方便。

通达等性者的特法与方便不可思议，依靠其余正理无法分析。

相对于小乘圣者的修持方法，此处大乘的修行方法叫做通达等性者的特法。



菩萨通达等性，知道一切万法有法与法性之间的巧妙关系之后，他有一种不共的方便，他的方便不可思议，所以这样修道是很迅速的。如果不知道这种修道，执著于有一个能修所修或者二取的方式去修道，则是迂回之道。菩萨通达一切万法的等性和善巧方便之后，实际上就是捷径之道。

依靠其余正理，是无法分析的。对于根器没有成熟的人来观察的时候，说除了烦恼的自性之外没有其他智慧，他是根本无法接受的，即便是小乘的圣者也没有这样修持过。所以这种修持的方式，用其余的正理是无法分析的。

如果智慧不具备合理性，那么悲心也不应显现，结果会变成断灭。

此处主要是观察智慧。智慧是佛陀相续当中所具备的，我们说佛成佛之后到底有没有智慧呢？佛成佛之后肯定有智慧。通过前面的理论观察下来的时候，我们知道佛陀具备不可思议的智慧。如果智慧不具备合理性的话，认为智慧不显现，或者没办法显现智慧，一旦显现，就成了无而显现，无而显现就成了迷乱。

如果说智慧不具合理性，那悲心也不应该显现，这样会变成彻头彻尾的断灭见。为什么呢？因为佛相续中具备智悲藏，智慧和大悲在佛的相续当

中已经彻底圆满。此处观察来观察去，说智慧不存在，智慧不存在悲心也不可能显现，所以佛相续中根本没有智慧、根本没有悲心，以此观察就完全变成了断灭。

此处承许佛陀没有智慧及承许佛有平凡心([请注意：智诚堪布此处念的是：自续派承许佛有智慧](#))的观点只不过是肯定和让人理解的异名，而佛陀的自体不可思议，超离一切有无戏论，因此谁也无法通晓。

有些人承许佛陀没有智慧。或者自宗在观察的时候，在胜义谛中没办法承许一个能知所知的智慧，而自续派承许说佛有智慧。这方面有很多辩论，前面讲过，有些宗派用很多教理说明佛陀成佛之后没有智慧，有些说佛有智慧。但是不管承许佛有智慧还是没有智慧，只不过是肯定和让人理解的异名。

否定是什么意思呢？就是否定实有。有些宗派是有必要的，因为在讲空的时候，在讲万法无自性的时候，如果最终承许佛陀有一个智慧，这种智慧对一般的人来讲，对于初学者来讲，他就会执著这种智慧是实有存在的。所以有些宗派为了打破众生相续中乃至对佛果的执著，安立一个无自性究竟见的缘故，说在佛地的时候没有智慧。

但是这个没有智慧，我们必须善巧地去辨别，“只不过是否定”，否定的意思，从它的本体来讲没有自性，就是在胜义谛没有一个能知所知的智慧的本体，在胜义谛当中观察的时候，从否定我们实执的角度，是可以安立的。

自续派认为佛有智慧，这是在名言谛中观察的，所以实际上二者之间是一个异名而已。

但是这都是分别，是让我们理解的一种异名。真正要让我们去通达佛陀的本体的话，佛陀的本体，谁能够观察呢？佛陀的本体是不可思议的，超离一切有无戏论，因此谁也无法通晓。即便现在我们在观察、在学中观的时候，说涅槃不存在，佛陀的智慧也不存在等等，是不是缘到了佛陀的本体去观察的？根本不是缘到佛陀的本体观察的。而是我们相续中对佛陀的概念，认为是有的、是无的、亦有亦无、非有非无的，主要破的就是我们相续当中的这种实执。

通过我们分别心要去破佛的智慧，那可能吗？绝对不可能的事情。如果通过我们分别心，最后把佛陀的智慧破掉了，把如来藏破掉了，所有智者都会笑的，都会认为是可笑之处。

实际上我们对佛果的这种认识是错误的。我们现在认为佛是实有的，不对；我们现在认为佛是没有的，不对；我们认为亦有亦无非有非无都不对。继续把有无是非所有的认识消灭之后，我们就说佛陀的自体从离戏的角度来讲是这样的，打破了我们对于佛陀的有无是非的概念，所以要破掉的还是我们内心当中对佛陀的一种错误的认识。

佛陀的境界到底是怎么样的？十地菩萨无法衡量的，此处讲得很清楚，“谁也无法通晓”。作为十地菩萨都没有办法完全通晓佛的境界，那么作为一般初学者来讲，作为一般的具有分别心的凡夫来讲，怎么可能轻而易举就通达佛陀的境界呢？这是根本不可能的事情。

所以最后还是落到佛陀的智慧自体不可思议方面。现在我们观察、破掉的，实际上不是破佛的自体，是在破我们内心当中对佛的认识。平时我们破山河大地这些法，并不是外在当中有这些法，而是我们对这些法的错误认识。所有的中观都是破执著的，破我们对这些有情世界、器世界，对于法界实相的一种颠倒认识，把这些颠倒认识破掉之后，把所有的妄执破掉之后，清净的智慧才能浮现出来。

为什么中观当中破得干干净净，从色法到一切智智我们都要破？这种破实际上是破我们对这些法的一种错误认知而已。我们内心有执著，要打破我们内心中执著的缘故进行破斥，这也是学中观很关要的地方。否则我们学完之后就对外境去破，破完之后就觉得外境怎么怎么样，但实际上对于打破内心当中的执著，不要说真正地破掉这些实执，连目标都没找对，目标都没找对就不对了。

中观实际主要就是破实执，《般若经》的体系主要也是破实执。这个实执是谁的实执？这个实执不是外境当中的实执。外境当中是不可能有实执的，这个实执就是我们内心当中一种执著的状态而已。当我们把一切破完之后，我们内心当中的见解基本上就达到了一个很高的高度了。如果再这样修持下去的话，就可以真正地遣除内心中这些粗粗细细的执著而现证空性。

《宝性论》中云：“无为任运成，不依他缘证，具足智悲力，具二利佛陀。”

颂词主要是在讲佛陀的功德、佛陀的自体。佛陀的自体有八个特点：

第一个“无为”。无为是八个特点中的第一个特点。无为的意思是说真正佛陀的自性是无为法，不是通过因缘造作的。不是因缘重新显现的，叫无为；

如果是因缘生成，就叫有为。在《宝性论》当中说，如果是有为法，绝对不可能作为究竟的皈依处，因为有为法变异的缘故，还要不断圆满的缘故，所以佛陀的智慧绝对不能安立成有为，非因缘所成的缘故是无为。

第二个特点是“任运成”。任运成的意思是不观待勤作就可以显现，或者说佛陀的智慧是不观待勤作的，这是第二个特点。

第三个特点是“不依他缘证”。不依他缘证的意思，主要是凸显在各别自证方面。真正证悟的时候，虽然要依靠善知识等等这些因缘，但是各别自证，就是因每个人体会而异，你自己的体会是不可能依靠他缘来证的，这叫做各别自证。。

第四、第五、第六就是讲“具足智悲力”。第四是智，第五是悲，第六是力。

什么叫智呢？所谓的智，就是具备前面三个特点的一切种智。无为、任运成、不依他缘证，具备这三个特点，就叫做具足智慧，这种智慧叫做一切种智。

什么叫悲呢？佛陀能够让众生也证悟这种智慧，佛陀的悲心是引导众生证悟前面所讲的三种智，或者说一切种智，这叫悲。

什么叫力呢？佛陀能够遣除有情众生相续中的苦果和苦因。佛陀具备这种能力，所以叫智悲力。

第七和第八是后面所讲的“具二利”。是从不同的反体来讲的。第七是具自利，第八是具他利。

实际上所谓的具二利，也没有离开前面六种特点的宣讲，只不过把前面的六种特点，分成自利和他利圆满两个角度。

所以具备这八个特点或者六个特点，就叫做佛陀。

此外，如果承认尽所有智，那么无有分别念相而显现相状又岂有相违？如同镜中影像一般，只不过是由实空无分别本智的妙力中出现无实的显相而已，所以与无明的分别中出现实有迷乱显现截然不同。

现在还在说佛陀是不可能具有迷乱的。

我们承不承认佛陀有尽所有智？肯定承许的。尤其大乘的这些修行都承许佛陀具备尽所有智，如果承认佛陀的尽所有智的话，那么无有分别念相的同时而显现相状是根本不相违的。佛陀对于一切法根本没有任何的分别念，在没有分别念、如所有智的自体当中，显现能够了知一切万法，这不相违。否则，尽所有智怎么安立？尽所有智，就是对于尽所有法了知的智慧。

尽所有法就是这些显现，就是山河大地的显现，众生内心中分别的显现，或者一切因缘的显现，因果合理性等等，都叫尽所有法。这些尽所有法实际上都是一种显现，佛陀的尽所有智能够如理如实地照见一切尽所有法，所以是在无分念同时能够了知一切尽所有法的相状，这样显现是根本不相违的。

就像镜中影像一般。镜中的影像，从无自性的角度和能够显现的角度，二者是根本不相违的。镜中的影像，怎么观察，它也没有任何的实有，但是正在没有实有的同时，影像可以明明清清地显现出来。

佛陀的智慧在无分别念相的同时，能够了知万法，这又有什么相违呢？根本不相违。只不过是由实空无分别本智的妙力当中，出现一种无实的显现而已，这就是一种了知的能力。这个了知的能力，就是实空无分别的本智。实空的意思，并不是实有的空，而是真实空、实相空的意思。我们要观察其出现的场合，这里实空就是实相空或者真实的空性。在实相空性当中无分别本智的妙力中出现一种无实的显相，他能够了知无实的显相而已。

所以了知无自性的显现和无明的分别心中所出现的实有迷乱，是截然不同的。现在我们众生面前的这些迷乱显现，就可以认定是无明的分别中出现的实有迷乱。我们面前出现的这些山河大地的显现，是纯粹无明的迷乱，



以无明为因，而显现出迷乱的现象。佛陀的尽所有智完全是通过实空无分别本智妙力中所了知、所显现的。所以二者之间怎么可能相同呢？二者之间绝对不可能划等号。佛陀是彻底消尽了无明和迷乱，众生由于无明分别心出现了迷乱，二者之间有巨大的差别。

缘起性空就像所说的“色即是空，空即是色”，

所谓的缘起性空就是现空无二。现空无二就是“色即是空，空即是色”，主要是在讲本基的时候，一切的色，现在我们所见到的色声香味触五境，都包括在色当中，色就是空性的。当我们正在见到这个色，它的本性在显现的当下是无自性的，没有一个实有的自性。不管我们认不认知，反正色显现的当下，它就是无自性的；空即是色，正在无自性的同时就有它的显现。因为二者之间是双运的关系，如果证悟了空的时候，就是证悟了色的空，了知色的时候就了知是空的色，所以色和空、空和色二者之间是一个本体的两个侧面。从显现的层面叫世俗谛，从它无自性的角度叫胜义谛，二者之间是永远没有离开过的。

空也就是色的空，为什么叫做空即是色呢？因为没有离开色之外再谈空，所以空就是色本身。比如说柱子的空，柱子就是空，这个好像容易理解，

我们要观察柱子无自性；空即是色，觉得不好理解，这时候主要是把空和色分开了，反而觉得不好理解，但是我们说色就是空的缘故，柱子的空，空性就是柱子本身的空。空的时候，这个空是什么？谁的空？这个空就是色本身，没有离开色来谈空。所以说二者之间是无二一味的缘故，“色即是空，空即是色”。这就是缘起性空。

实际上万法的自性到佛地的时候，安立在佛地的时候也是永远不可能远离的。佛陀在证悟万法无自性的时候，从佛陀自身的功德法角度来讲，那么肯定是有显现的。还有佛陀在如所有智，了知一切万法的时候，一切万法尽所有本体的显现也是同时照见的。

此处通过“色即是空，空即是色”这个教证来证成前面的问题。下面这个教证，主要讲凡夫的显现和佛的显现不一样。

《中观根本慧论》中云：“则为是痴妄，而见有生灭。”

“而见有生灭”，就是一种痴妄，通过痴妄这个意乐出发，见到有生灭的显现。

下面就是对本颂做解释。

这其中的密意是指下面圣者的后得与众生平常见到生灭自性成立。可见，绝不能妄执佛陀与众生的现相一模一样。

“则为是痴妄，而见生有灭”，这两句话的密意是指下乘的圣者在后得时候，在出定的时候，能够见到生灭自性成立，还有众生平常可以见到生灭自性成立。能够见到生灭自性成立，对于众生来讲，就是一种比较粗大的迷乱，比较粗大的无明而显现，了知很粗大的生灭自性；圣者的后得就是一种细微的无明，由细微的无明引发的一种细微的迷乱。

佛陀在如所有智当中能够照见一切显现，这是佛陀的一种特法。而小乘的后得位，还有众生见到粗大的生灭自性，则是由于粗粗细细的无明所引发的一种迷乱，所以不能够妄执所谓佛陀的现相和众生的现相一模一样，是绝对不能这样认知的。

根登群佩大师在中观当中也讲得很清楚。认为现在我们的显现到佛地的时候不会泯灭，根登群佩大师说这是绝对不可能的事情。不要说佛地的显现，即便是你现在换一个身份，以一头驴来打比喻讲，当一头驴的心识在看见青草的时候，就会觉得青草吃起来很香。一旦它的心识离开了驴子的身体，还能不能感受到青草的芳香呢？一旦它的神识离开了这个身体之后，就再也感

觉不到了。还有公鸡的报晓能力，当神识离开公鸡的身体之后，它这种报晓的能力就不会显现了，就不会有了。迷乱轮回当中的这种显现不可能是实有的，以现在这个身份，觉得理所当然的事情，换一个身份之后，比如说驴投生为人之后，显现是不是变化了？完全变化了。变成人的时候，就不会再感觉到草很香，而觉得面或者米饭很香。所以，这些实际都不是恒常不变的，尤其是如果真正要讲的时候，在六道众生见水的比喻当中就很清楚得知道，一个众生的身份转变之后，以前认为实实在在的显现，那时就完全转变了。

既然如此，众生和佛是什么样的一种差别？在六道当中我们稍微变一个身份，业力一转马上就会变得不相同，以前我们执著的这些全部都变化了，何况说佛陀已把一切无明迷乱全部消尽。说现在我们的显现和佛面前的显现一模一样，这是绝不可能安立的。

从打破实执的方面来讲，根登群佩大师在一些论典当中讲得很透彻。

此处也是说，绝对不可能妄执佛陀的现相和众生的现相一模一样。

如果对方说，佛陀不会断灭，因为安住于法身中之故。

驳：难道佛智不是法身吗？

有些人这样讲，他说佛陀是不会断灭的。如果说佛陀断灭，他自己不敢说出口的，不敢说佛陀一证悟佛果之后就断灭了。他说佛陀不会断灭，为什么呢？因为安住于法身当中的缘故。所谓法身就是空性或者不生不灭的自性，在不生不灭的自性当中，也没办法安立所谓的佛陀断灭。但他还是不敢承认佛陀的智慧有显现，所以下面就驳斥：“难道佛智不是法身吗？”

前面就讲佛陀不会断灭，因为佛陀安住法身当中的缘故。我们说佛智是不是法身？佛陀的智慧是不是法身的本体呢？实际我们还是要说，佛陀的智慧是一种显现，佛陀的智慧有显现。对方不敢说这个问题，他就说不会断灭因为安住法身当中的缘故，那我们就问佛智是不是法身？

如果对方说：尽管是，但与空性一味一体，所以不显现。

他说佛智虽然是法身，但是因为和空性无二无别的缘故，一味一体的缘故，所以说佛陀的智慧还是不会显现的。

下面再进行驳斥：

驳：那么，请问你们是说有而不现还是无而不现？

所谓的佛智不显现，我们就要问，到底是有而不显现，还是根本没有而不显现？对这个问题再从两个方面进行完成。

如果对方不承认后一种情况，

不敢承认后面一种情况。为什么呢？因为是佛陀没有智慧的缘故而不显现，对方是不敢这样承许的。所以如果对方不承认后一种情况，而是承认有而不现。

但承认有而不现，那么再请问你们，智慧到底领受还是不领受空性，如果领受，则需要了知，如果了知，则需要显现。

如果说有而不现的话，我们就再进一步观察，所谓佛陀的智慧能不能够领受法界的空性？如果佛陀的智慧能够领受法界的空性，那就需要了知，如果了知就需要显现，佛陀的智慧了知空性，所以说佛陀的智慧必须要显现。

如果无有显现却能领受，那么虚空中莲花的芳香也成了能被领受。

如果说能领受，但是没有显现，没有显现也能够领受的话，虚空中莲花的芳香是没有显现的，没有显现的也能够被我们领受的话，现在我们的鼻识也应能够领受到虚空中不存在的莲花的芳香，也就是说，虚空中莲花的芳香也应能成为被领受的对境。

如果智慧不领受空性，则应成如同兔角般一无所有，或者应成虽有却不领受的隐蔽事，或者应成由无明所障，这些过失必然会落到你们自己头上。

如果有智慧，但是不能够领受空性，就会出现下面三种情况。这三种情况中，无论承许哪一种都是不合理的。

第一，应该变成犹如兔角一样一无所有。什么像兔角一样一无所有？一方面空性本身犹如兔角一样，根本不存在。智慧领受不到空性的原因，就是因为空性犹如兔角一样，根本没有。敢不敢承许说空性像兔角一样不存在呢？对方恰恰是不敢承许的。对方认为空性在胜义当中应该是存在的。

如果不领受，要么变成兔角一样根本不存在，所以无法领受。

第二，应成虽有却不领受的隐蔽事。要不然空性就变成一个隐蔽事，变成隐蔽分一样的。隐蔽事虽然存在，但是没办法领受它。是不是空性的本体像隐蔽分一样、像隐蔽事一样，虽然有，但是我们根本领受不到？这也是对方不敢承许的。因为圣者的智慧现见空性，所以空性不可能变成谁也没办法领受的隐蔽事。

第三，或者应成由无明所障。空性有是有，但是没办法领受。没办法领受的原因是什么呢？是不是由于无明所障而领受不了空性？这个时候，谁还敢承许佛陀的智慧还有无明？

虽说有是有，但是领受不了，我们就说第三个问题：只有说是因为有无明的缘故，领受不了空性。比如像我们凡夫一样，空性本来是存在的，但是为什么我们领受不了空性呢？因为我们相续中有无明的缘故，所以领受不了空性。但是放在佛地来讲，这是绝对不可能的事情。

所以说智慧肯定要领受空性，如果不领受空性的话，这些过失都会落在自己头上。要领受空性的意思，就是说在名言谛当中，我们可以观察佛陀能够了知空性，空性作为所境，作为法界的实相，佛陀的智慧就能了知，能够领受，在名言当中我们可以承许，没有什么不能承许的。对方觉得如果要承许显现，各种无而显现，如果无而显现就变成无明，变成迷乱，所以干脆就说根本没有智慧，根本没办法领受。

如果对方问：那么，佛智究竟是有为法还是无为法？

这个问题也是一个大问题，佛陀的智慧到底是有为法呢？还是无为法？这方面看待不同的经教、不同的层次，有不同的安立。比如我们学习的因明等，在这当中佛陀的智慧就变成有为法的自性。

有为法，主要是通过因缘所产生的缘故，佛陀的智慧是通过修持空性和修持福德二资粮的缘故，最后证得空性，所以说佛陀的智慧也是刹那刹那生



灭的，这就能够调伏很多有实执的外道众生。很多外道众生进入佛门之后，他的相续当中本来就有实执，在学了这样一种智慧之后，觉得连佛智都是有为法，是刹那刹那生灭的，对于帮助他打破以前所谓的天尊实有恒常不变等等有很大的作用和必要性。对于这些根性来讲，安立佛陀智慧是有为法，有很大的必要性，所以在这个层次的经典当中，基本上讲佛陀的智慧是有为法。

而从了义的方面来讲时，佛陀的智慧是无为法。

虽然观待尽所有的无量所知而言，安立由因缘所生的智慧是有为法的名言，但实际上与法界无二无别的智慧无生本体，根本不应该有数量刹那的类别，在所化众生前并不显现，因此承许是无为法，不承认是有为法，

此处分两个观点。第一，如果观待尽所有的无量所知，从这个方面观察的时候，佛陀的智慧是因缘所生，所以因缘所生的智慧就是有为法的名言。

可以了知尽所有的无量所知，并且佛陀的智慧是通过二资粮所产生的，只要是通过因缘产生的本体，不管是什么本体，都是有为法。从这个角度来讲，因缘产生的智慧是有为法的名言，实际上与法界无二无别的智慧，究竟来讲，智慧和法界作为能知所知已完全泯灭了，所以智慧和法界是无二无别

的。无二无别的智慧无生本体，根本不应该有数量刹那的类别。无生本体的智慧可不可能有数量、刹那上面的差别？这些类别是不可能有的。这样一种智慧在所化众生面前并不显现，所以观待佛的角度来讲，承许是一种无为法的自性，不承许是有为法。

否则就像一切菩萨圣者与阿罗汉的意生身一样，将成为具有无明，而不会成为究竟的皈依处，因为具有生灭而是欺惑的有法之故。

如果把佛陀的智慧承许是一种有为法，从了义的观点，从究竟的侧面观察的时候，如果佛陀的智慧是有为法的话，就会像一切菩萨圣者和阿罗汉的意生身。阿罗汉的意生身和菩萨圣者的意生身，是通过因缘产生的，是一种有为法的自性。以前我们讲过，无明习气地作为主因，无漏业作为助缘，无明习气地和无漏业因缘和合之后就会产生意生身，有了意生身就会有不可思议的死亡，所以就称为变异生死，还有很微细的生死存在。

如果真正是有为法的话，就会像意生身一样成为具有无明的自性，不会成为究竟的皈依处，因为还具有微细的无明，还是生灭欺惑性的缘故，没办法安立成究竟的皈依处。

佛陀的智慧，不应该是通过无明习气地作为因和其它缘等等，因缘具备的自体是绝对不可能有的。所以从这方面观察的时候，佛陀的智慧是无为法。这种观点主要是在《宝性论》当中讲的，僧宝不可能是一个究竟的皈依处，法宝不可能是一个究竟的皈依处，在《宝性论》第一品当中讲得很清楚，将来学的时候也可以学习到这个颂词。

《智光庄严经》中云：“文殊，所谓无生无灭即是善逝阿罗汉真实圆满正等觉之异名。”

所谓的无生无灭就是善逝阿罗汉，此处的阿罗汉是指佛陀，并不是小乘阿罗汉。善逝阿罗汉真实圆满正等觉的异名，就是无生无灭的自性，不可能是有生有灭，有生有灭就是有为法了，所以无生无灭，是一种无为法的自性。

有些人声称：本智是缘起刹那性。

有些人还观察所谓的佛陀的本智应该是缘起性的，应该是刹那生灭性的。

下面观察本智绝对不可能是缘起性的、刹那性的一个法。

本智解脱三时而转依恒常安住的缘故，转依恒常真如的法相就是本智的依处，故而得名。

“本智解脱三时而转依恒常安住”，所转是什么呢？所转就是三时：过去、现在、未来，叫转依。有些地方讲“转依”是转识和转得，也有所谓的真如性转依或其余法的转依，以前学习《辩法法性论》的时候，讲转依讲得比较清楚，讲得很透彻。

实际上获得转依需要无分别智慧，依靠无分别智慧来转。能转和所转是什么呢？能转是无分别智，所转就是一切凡夫的身、语、意，或者连八识在内的一切无明心识、不清净的山河大地、一切语言思维等所有的不清净法，都是所转。这在《辩法法性论》中讲得非常清楚。这些全部转变之后，就得到一个很清净的自体，叫做法性。实际上所转是什么？所转就是有为法。最后转完之后安住法性当中。

此处所谓的本智不可能是缘起刹那性的，因为此处解脱三时，三时变成所转，三时又是转依，“解脱三时而转依恒常安住的缘故，转依恒常真如的法相是本智的依处”。所谓转依、恒常、真如，它的法相就是本智的依靠处，从这方面得名本智。它是一种恒常、真如，是一种不变化的，不可能是缘起刹

那性的。真正转掉的或者转依的这些法，就是不清净的有为法或者三时刹那性生灭的法，这些都是所转，将其转掉、舍掉之后，才能够得到一个清净的自性，清净的自体，而本智就是在解脱三时之后而安立的。本智是舍弃或者转依了三时之后安立的缘故，它自己的自性就是一种非刹那性的。

实际是对有超离三时之处而称为解脱三时的，这种说法是日成等论师解说的。

实际上是对于有超离三时之处，而称为解脱三时。有超离三时之处，有些讲得高的地方，叫作本境时或者第四时。实际上本境时也好，第四时也好，都是超离了三时之处，超离了三时之处之后就称为解脱三时，根本不在三时当中。三时很明显是有为，是很明显的一种缘起刹那性，超越了三时之后，解脱了三时之后，安立成本智，可以称之为解脱三时，这种说法是日成等论师解说的。

真如转依是不合理的，

“真如转依是不合理的”意思是，如果把真如本智作为所转，这是不合理的。如果把它作为所转，就说明其自性不是恒常不灭的。真如转依或真如性

转依，是把真如之外的客尘转掉，而安立真如的自性，阿赖耶转依就是把阿赖耶作为所转，然后安立成转依。

这句话的意思是，将真如本身做为转依的法，这是不能安立的，是不合理的。

所以有为法之识转依的本智慧是恒常无为法的意义。

所以，我们只有安立有为法，有为法的识作为所转，它是应该被转变的法。依靠无分别智而转变它的自性变成无分别的本体，这叫转依。所以，有为法的心识、有为法的自性，被转掉之后安立本来智慧是恒常无为法的意义，无法安立所谓的缘起刹那性。

今天没有广讲转依，《辩法法性轮》中很大一部分内容都在讲转依的因、转依的本体、转依的功德、没转依的过失。以前讲过几次这部论，有空的时候，可以翻一下麦彭仁波切的注释，益西彭措堪布也有讲记，看了之后，对无分别智慧的因和转依的功德、因等等，都可以很清晰地了知。这部论典讲得非常深，对于有法和法性之间修行的方式，都讲得非常透彻，当年在印度基本上是像密法一样不公开的，不弘扬的。后来阿达梅芝巴大师看到佛塔放光之后，取出来这个法本，才开始翻译流通，但翻译的时候也是班智达一

张一张交付，郑重地嘱咐：千万不要遗失这个法本，这个法本遗失了，如同弥勒菩萨在南赡部洲圆寂一模一样。阿达梅芝巴大师对于这个法本非常非常重视。

《辨法法性论》中对于无分别智慧讲了很多，讲得很深，此处大概地讲了一下转依的意义。

假设对方说：如果以佛智本身来了知，那么自己对自己做事显然相违。

以佛智本身来了知的话，那么自己对自己做事就显得相违了。自己不能够对自己做事，像以前学习过的破唯识宗的理论，如《宝积经》中讲指尖不自触、刀锋不自割等，说明自己对自己无法做事。但这只能够对一般凡夫的心识来衡量，不应以这个标准来衡量佛智。

驳：佛陀自身的各别自证智慧不可思议，远离覆障之光明在自前毫不隐蔽而存在、照见，

佛陀自身获得最圆满各别自证的智慧是不可思议的，不能按照现在我们具有无明的分别心识去观察，佛陀到底能不能了知自己，如果了知自己怎么怎么样，这样的过失是不能安立的。因为佛陀的各别自证智慧不可思议，而且佛陀的智慧远离了障蔽，远离障蔽的光明在自前毫不隐蔽而存在。自前

的意思，并不是说一个能知一个所知的自前，不是柱子在我们面前的这个自前，而是他自己相续当中的意思，他在自己的本体当中毫不隐蔽而存在、照见。

针对他者而安立名言，原因是，由于是所知的缘故，虽然远离二取，但若不存在无二智慧，就成了断空，这一点是不可否认的。

佛陀的智慧能够照见自己的本体是不可思议的，我们怎么样了知远离二取中有个无二智慧？“针对他者而安立名言”，比如说针对我们，针对佛智以外的他者，具有分别心的他者，而安立名言时，我们就应该这样了解。原因是怎么样呢？“由于是所知的缘故”，谁是所知的缘故？看待我们的分别心来看的时候，佛陀的智慧就是一种所知。它是一种所知的缘故，我们就可以这样观察。

远离二取的佛陀智慧已经远离了二取法，已经彻底没有能取所取，但是远离二取之后，有一个无二取的智慧本体是肯定会存在的。如果没有这种无二智慧，就成了断灭、断空，所以这一点不可否认。远离二取之后，要安立无二智，如果不安立无二智会变成断灭，这一点绝对必须要承认，不可否认。



所以，针对佛陀以外的他者安立名言，而佛陀有无二智，这种无二智对于一切显现法和他自己的智慧本身，都可以如实了知、如实照见，这完全都是合理的。

如果所断轮回的一切心与心所转依或者已经泯灭而具二清净的离系果智慧不存在，那么大悲也成为无有。

如果所断轮回的一切心心所转依之后，没有一个离系果，或已经泯灭之后，具二清净的离系果智慧不存在的话，那么大悲也变得没有了。

因为智慧和大悲这两种法是一个自性，是一个法的两个侧面而已，智慧也是大悲的自性，大悲也是智慧的自性。轮回的心心所作为所断，当生起无分别智之后，轮回的一切心心所都要转依。当然，一地到十地，乃至到佛地之间的无分别智慧有深浅差别，所以转依的程度也有不同。

此处讲所有轮回的心心所转依或者泯灭之后，肯定有具二清净的离系果，具有本来清净和离垢清净的离系果智慧应该是存在的。

在三转法轮中或者讲了义的时候，所讲的果基本上都是离系果，不讲异熟果。异熟果，是通过因缘而产生的本体，也就应该成了有为法的自性，应该成为依缘而生。所以在三转法轮当中主要是讲离系果，这样一种本来清净

的自性，在每一个众生相续当中都是如是如是以无为法方式存在的，不现前的原因是障碍、客尘，必须要修持能净因——能够清净的因。能够清净的因是什么呢？能够清净障碍的因，就是无分别智慧或者资粮，所积累的福德资粮、智慧资粮全部都变成能净因，不是异熟因。能净因就能够遣除如来藏上面的客尘。福德资粮和智慧资粮都是有为法，这些有为法能够遣除如来藏上面客尘的有为法，通过忏悔或积累资粮的方式，把本来清净的本体上面的客尘遣除掉之后，得到的果就叫离系果，即离开了系缚之后显现的本体。

在三转法轮当中使用最多的应该就是离系果。离系果的智慧应该是存在的，如果不存在的话，那么和智慧无二的大悲心也变成无有了。

可见，如果按照你们所说，将会中断利他。

如果按照你们所说没有智慧也没有大悲了，那么佛陀也就没有事业了，如此利他就会中断，所以绝对是不可能这样安立的。

如果对方说：由往昔的引业与所化众生的善业所感，以二色身利益有情。

对方又这样讲，通过以前的引业和所化众生的善业所感之后，就通过佛陀的报身和化身两种身来利益有情。一个是以前的引业，从佛陀的角度来讲，修持了很多善业，以及所化众生的善业所感，就可以通过二身利益有情。

下面也要分情况观察这个问题，因为实际上对方在提这个问题的时候，他的内心中有另外一种观点，所以此处也要详细地分别。因为对方还是不承许所谓的智慧有显现，认为名言中如果有的话，就应该变成无而明现，也应该成为迷乱。

对我们来讲，这个不成问题，实际上佛陀的法身、佛陀的智慧身，观待于众生的业，和合而显现二身，在胜义谛当中不可思议，在名言谛当中，报身化身等色身和利益有情的事业都可以显现。

驳：尽管如此，但由于愿力的牵引而使智慧悲心不中断的缘故，佛陀到底是否了知色身，

现在我们还是要回到主要问题上面。尽管你说可以通过二身来利益有情，但是实际上按照你们的观点来看的话，是不可能实现的。为什么呢？由于佛陀发愿的愿力牵引而使智慧悲心不中断，就可以显现智慧与悲心。智慧

悲心不中断的缘故，佛陀到底是否了知色身？佛陀能不能了解自己示现了色身呢？

如果了知，则需要显现，如若显现，就成了无明的显现，因此推理你们自己承认之故。

佛陀如果了知了自己现前的色身，了知自己色身的缘故，就必须显现这样的色身，如果显现色身就成了无明的显现，就成了无而明现，就应该成为一种无明，因为这就是你们的推理。前面你们的推理就是这样的，所以如果你们不放弃这个观点，还说佛陀可以二身利益有情的话，这样的显现根本是不可能的事情，因为按照你们的推理，这种显现就会变成无明的显现，佛陀面前不可能有无明的显现，所以这也是不可能实现的。

如果不了知，那么佛就成了非遍知。

如果佛陀不能了知自己示现的色身，就应该成非遍知了，为什么呢？因为对自己所现前的色身不了知的缘故；如果了知，那就变成了无而明现，就成了无明。

这样的观察方式，实际上是将对方置于两难的境地，让他们放弃这样一种暂时的观点或者不了义的观点，按照实际情况来承许那是非常好的。

如果认为色身唯是所化众生的显现所摄，那么就需要承认它是众生的显现，但不能承认这一点，否则具有在相续后际（即十地末际）的菩萨的后得位显现大报身也应成了无明显现的过失。

如果对方在陈述当中说，所谓的“色身唯是所化众生的显现所摄”，这是什么意思呢？对佛来讲，这个色身和佛是没关系的，这个色身唯一是所化众生自己的显现所摄。所以他认为这样可以避免两种过失，一个是佛陀在名言谛当中有显现，有了知色身或者自己有色身显现的这种过失，而且也可以利益众生。他认为把这个色身安立成唯一是所化众生，比如对于菩萨来讲，报身就是地藏菩萨他自己的显现，对化身来讲，就是声闻缘觉、一般的凡夫外道等面前唯一的化身显现。如果这样，就需要承认他是众生的显现，而不是佛陀的显现，但是不能够承认这一点。为什么呢？如果承认是众生显现，那么相续后际菩萨在十地末尾的时候，他的后得位会显现大报身，这个报身也应该成为无明显现，根本不是真正清净的显现，而有无明显现的过失。

因此，如果是在他前显现则不需要是他的显现。

所以说，如果是在众生面前显现色身，不需要是他的显现，从这方面观察。如果是他的显现，和前面的观点连接起来的时候，这种显现唯一是所化的显现，就不是佛显现的。

实际上我们前面已经观察过，对于佛陀来讲，他的三身是无二的，三身是一体的，三身是一本体异反体的关系。除了主要示现受用法身，佛陀的法身为因，然后显现报身。实际上此处所讲的意思是，对方为什么这样承许是不合理的呢？色身唯是所化众生，单单是所化众生的显现是不合理的。真正显现二种色身的话，一方面有佛陀的法身作为因缘，而且通过佛陀本身和众生的福报二者合起来之后，就有一个色身——报身和化身，实际上色身也没有离开佛陀的法身之外，不是唯一的众生显现。此处对方想要把这个色身安立成唯一众生自己的显现，如果安立唯一众生的显现，似乎与佛陀无关了，从这个方面是无法承许的，没办法成立，所以在他面前显现不需要是他自己唯一的显现。

这是佛陀自己与众生二者合起来之后才有这样一种显现，佛陀的三身是无二的，三个本体进行安立。实际上我们自己可以安立佛陀有色身，或者佛陀有报身和化身，在名言谛当中完全可以这样安立实现。

假设对方说：如果智慧本身最初自性存在，则后来不存在，是一种断见，但由于最初自性就不存在而不会断灭。

对方讲，智慧的本身在最开始的时候，如果它的自性是存在的话，那么后面不存在的时候就变成断见了。但是因为最初的时候，智慧本身就不存在自性，所以不会断灭，是这样一种安立方式。

实际上他提这个问题的时候，所谓的智慧本身最初自性存在，后来不存在，它是断灭。也就是说，如果最初的时候存在，比如按照三转法轮有些观点来讲，智慧的本体在最初的时候是存在的，后面不存在，有些人自己认为在成佛之后智慧不存在。如果把这两个观点合起来之后，就会变成一种断见的过失，因为最初是有自性的，是实有的，后面成佛之后没有了，这就是一个很纯粹的断见。

要避免这个问题，说最初就没有自性，所以后面不显现的时候也不会断灭，因为它本身就不存在。最初的时候就没有自性的缘故，所以后面它不显现、不存在的时候也不会断灭。对方是从此处来进行观察的。

驳：说自性有无虽然具有常断的过失，但如果承认智慧本身并不是以心识衡量，只是以能安立世俗的识来安立，在名言中存在，那就必然在名言中显现。

说自性有或者自性无，肯定会具备常断的过失。

此处所讲的自性有和自性无，是纯粹看待凡夫人相续当中，或者说我们所认知的自性有和无来观察的。至于在三转法轮当中所讲到的智慧本身有自性，或者智慧本身存在，这是完全超离了凡夫的有无而安立的一种不可思议的自体。

如果在凡夫面前承许有自性有无的话，绝对会变成常断的过失。要不然就是常，要么就是断。以前有、现在有、未来还有，这叫做常有，叫常见；如果以前有而现在没有，就会变成断灭见。如果按照凡夫的分别安立自性有无，绝对会变成常断的过失。

但是如果承许智慧的本身并不是凡夫的分别心识可以衡量的，不是分别心识安立的，就不可能用我们现在的凡夫心识去衡量智慧的本身是有是无等等，只是以能安立名言的识来安立。通过能安立的识来安立的时候，我



们说名言谛中智慧的本体或智慧的自性存在，都是可以的，名言中是存在的，那么必然在名言中显现。

对方担心名言中显现是无明的显现与自己的观点相违，于是承许名言中也不显现。

前面很多辩论都是在这一句当中辩，对方都是在这个方面辩论的。

对方担心名言中如果一旦显现，就变成无明的显现，如果变成无明的显现，就与自己的观点相违，所以他承认名言中也不显现。

佛陀的色身或者佛陀的智慧，名言中都不显现，他认为这符合自己的观点。所以认为有这样的过失，但是我们说没有过失，名言中可以显现，这不是一般的分别心能衡量的，在以安立世俗的识来安立时，在名言中可以显现色身和智慧。

这样一来，就成了地地道道的断见。

如果名言谛中也不显现的话，就会变成地地道道的断见。

这些观点并不一定能够代表某一个宗派的观点，在喇拉秋智仁波切在后跋中也讲得很清楚，有些人对他发嗔心，对他说过失，针对这些人他说了很多辩论，前面有一些辩论，现在也有一些辩论。这些辩论并不能代表哪个

宗派或者哪个大师的观点，实际上是有些人怀有伤害的心或者一些不好的看法，对他说了很多过失，是针对这些人所说的辩论。

考虑大义要点而造成了篇幅稍有繁冗。虽然还有许多要探讨的，但不再啰唆，回到颂词上。

实际上还有很多殊胜的意义需要探讨，但是此处不再讲，回到颂词中去解释。

辛三、福德无法定量：

如是所说福，设若具形色，

尽恒河沙数，世界不能容。

这样的福德是无法衡量的。

前面已经讲过了要积累福德的问题，佛果无法定量，它的因也是无法定量的。前面已经讲了二十个发愿，二十颂发愿之后，“如是所说福，设若具形色”，前面所发愿的福德，如果有形色的话，那么“尽恒河沙数，世界不能容”，所有恒河沙数的世界都没办法容纳前面所讲的发愿等福德，因为这些发愿全部是关系到利益众生，或者全部关系到大乘的菩提心，所以，这样发愿的功德利益是无法衡量的。

上述的积福发愿这一切，以修行自己菩提心的方式所说的福德，假设有形有色，那么尽恒河沙数世界也无法容纳，有过之而无不及，

前面说能够通过发愿的方式积福，如果是通过修行自己菩提心的方式来宣讲，福德如果有形色的话，所有恒河沙世界都无法容纳。

犹如说愿行菩提心的利益无量一样。

就好像修持愿菩提心和行菩提心的利益是无量无边一样，所以通过愿行菩提心摄受的发愿的利益决定是无量的。

所以，以无量有情作为对境的无量福德资粮，其果佛陀的功德也无有限量，对此也会更加诚信不移。

以无量有情作为发愿的对境，而且发愿的这些内容都是关系到菩提心方面的，都是怎么样利益众生，都是怎么样发愿成佛之后度化众生，所以它的所缘是无量有情，所发愿的内容也是这么殊胜，能够积累无量的资粮，而且通过这样资粮所成就的果——佛陀的功德，也绝对无有限量，对此也会更加诚信不移。

辛四、安立合理性：

彼是世尊说，理由此亦明，

有情界无量，利彼亦复然。

合理性主要是以教和理两个方面安立的。

所谓的教就是第一句：“彼是世尊说”，这里通过教证来安立，这就是世尊所宣讲的，有这么大的功德。而且不单是教证，理证也可以成立：“理由此亦明”，它的理由在此处也可以明示。这个理证简单来看，归纳起来就是讲：“有情界无量，利彼亦复然”。因为所利益的有情界，是无量无边的缘故。

到底是什么样一种概念呢？绝对是我们的分别心无法衡量的。我们认为这个无量无边，好像就是几千人、几万人、几十万人，但实际上根本不是这样，有情界无量无边，根本就是无法衡量的。我们要饶益的对象，就是这么无量，如果所饶益的有情界无量，那么为了利益众生而获得的福报、福德，绝对也是无量的。就好像利益一个众生有很大的功德，那么利益无量的众生，也同样有这么大无量的功德，这在《入行论》中也有所观察。

因果无量这一点有教证、理证可依，

这个因果无量不是其他的因果无量，此处专指利益众生所获得的福德和果。因果无量这一点有教证、理证可依。

无量是一切智智佛尊所说,《吉祥施请问经》中广说了菩提心的福德,《三摩地王经》中宣说了慈心的功德,《无尽慧经》中详细说明了波罗蜜多等,无法一一引用这些教证。

实际上佛陀在经典当中,要么宣讲菩提心的功德,要么宣讲慈心的功德,要么宣讲波罗蜜多的功德,有很多很多的教证,尊者在此处没办法一一引用这些教证。

理证或依据的推理也可以在此明示,所缘境众生界不可限量,想饶益这一切有情的福德无量,也绝对与众生无量相同。

理证就是讲所缘境的众生是不可限量的,如果我们要想要饶益这一切有情,那么所产生的福德也无量,绝对是与众生无量相同的,它可以产生无量无边的福德。

必须这样承认,否则就要承认饶益一个有情不生福德。

我们必须要承许饶益一切有情的福德是无量的。我们必须要这样承认,如果不这样承认的话,就要承认饶益一个有情不生福德。如果我们对一个众生做饶益,无法产生福德,那么对于无量众生饶益也无法产生福德,但是我

们承认饶益一个有情会生福德，如此的话，那么饶益一切众生的福德无量，那绝对可以承许的。

如果不承认这一点，

如果不承认饶益一个有情不生福德，就必须要承认下面的。

那么利益无量有情的福德也无量以切实的理证可成立，与四种道理不相违而足能证明，

如果我们不承认“饶益一个众生不生福德”这一点，那么必须要承认饶益一个众生乃至饶益无量众生，都可以产生无量的福德，这以切实的理证可以证明。

“与四种道理不相违”，四种道理是：证成道理，观待道理，法尔理，作用理。通过四种道理不相违是足能证明的。

然而这是不可思议的，主要还是应当依教证而诚信。

但是还是不可思议的，因为在因果方面的问题，通过推理有时候是难以去抉择的。

所以对于不可思议的福德和它所产生的果的因果问题，还是应该要用教证来诚信，佛陀是照见了一切因缘、因果法的遍智，对于佛陀照见之后在经典中所宣讲的这一切，都必须要诚信。

如云：“圣教乃为可信句，灭尽过咎不可说，虚妄之词因无故，尽过当知即圣教。”

这个颂词主要是宣讲经典的可信性，必须要诚信教证。

圣教主要是讲佛经，圣教乃是可信的词句。“灭尽过咎不可说”，已经灭尽了一切的过咎，不可言说它的过咎。“虚妄之词因无故”，佛陀宣讲虚妄词语的因，已经彻底断掉了，所以佛陀所宣讲的词句完全超过了一切过失，完全消尽一切过失，当知即是圣教。

所以应该知道，圣教是绝对的可信之处，此处尊者教导我们，还是应该依靠圣教来对这个问题予以诚信。

下面开始讲第三个科判：宣说结行。

论义分为前行的内容、正行论义和宣说结行，以上基本上讲完了本论的主要论义，现在讲第三个大科判宣说结行。

乙三(宣说结行)分五：一、以命喻教诲生起法喜并行持；二、教诲依止善知识；三、教诲见行圆满成就胜果；四、此法不仅于国王亦教诫他众；五、劝勉国王身体力行。

丙一、(以命喻教诲生起法喜并行持)分二：一、教诫生起欢喜；二、教诫依四法因果之理；

丁一、教诫生起欢喜：

如是我为汝，简要所说法，

你如恒惜身，当以珍爱之。

何者重彼法，实为爱自身，

若需利所爱，彼成法作用。

如是，龙树菩萨我已经为了国王你，简要宣讲了经典中的这些正法，你应该犹如恒时珍惜自己的身体一样，当以珍惜自己身体的态度来珍惜、珍爱正法。

“何者重彼法，实为爱自身”，任何一个智者，如果能够敬重正法，实际上和珍爱自身是一模一样的。



或者按注释中所讲的，为了珍惜正法而珍惜自身，才是有利益的；如果不珍惜正法而珍惜自身，这是一个造罪之处。按照甲曹杰大师的解释：“何者重彼法，实为爱自身”，任何一个人如果敬重正法的话，实际上就是真正能够爱惜自身的体现。我们是不是对自身很爱惜？这也有真假两种。如果是假的爱惜自身，就会造很多罪业，对于佛法方面就不会诚信。不会诚信佛法，不去取舍佛法，实际上就是把自己的身体扔到地狱当中的一种表现，一种行为，是自己往火坑里跳的行为，这就是假的爱自己，不是真的爱自己。如果是真的爱自己，必须要爱法，对法当中所讲的取舍的道理真正去取舍之后，通过修持取舍正法，可以辗转地获得善趣的安乐，最后获得解脱的果位，实际上这就是一种真正爱自己的方式，所以说爱法就是爱自己。

“若需利所爱，彼成法作用”。如果有些人讲，既然对自己的身体要爱惜的话，就要利益所爱，就要去找利益所爱的因，对于身体能够安乐的因，必须要去追求等等，这就有想要进入世间八法的意思了。实际上“若需利所爱，彼成法作用”，我们要利益所爱，实际上“彼”字就是利益这个身体，必须要成为法的作用，必须要修法才行，如果你不是为了修法去利益自己所爱的身体，那就不是一个真正的智者应该做的事情。此处就是要重法，我们重视身体

，也是因为重法的缘故才重视身体，千万不要离开法之外单独去重视一个身体，如果离开法之外单独重视身体，很有可能造下罪业了。

龙猛我从浩瀚如海的经典中撷取出的精华，简明扼要地为国王你宣说了如意宝般的正法，大王你要像世界上最珍爱的生身性命倍加爱惜一样，珍惜爱重这些教言。

经典的内容浩如烟海，龙树菩萨此处只是从经典当中取出了很多必须要修持的精要，然后简明扼要地对国王宣讲了像如意宝一样的正法。国王要像爱自己的身体一样，对于正法也非常爱惜，要珍惜爱重这些教法，不能够随随便便产生轻视心，或者随随便便为了得到利益开始犯法等等，这些都是不对的。

我们对于正法应该是非常珍惜，第一个应珍惜的原因是正法稀有难得，因为这些法是佛陀苦行三无数劫之后才宣讲的，而且流传到现在并不容易。我们想想中间出现了多少违缘，出现多少法难，这些正法经过这么多困难之后流传到现在，我们现在能够得到正法，是非常不容易的，非常难得，所以在听闻、在思考的时候，也应觉得正法是应该珍爱之处。

第二，法的珍爱之处在于它的价值太高了。世界上任何一个东西都没办法和法的价值相比，一般来讲，众生会认为如意宝的价值很昂贵，但是即便是如意宝的价值，都没办法和法的价值相比。很多大德不辞劳苦地去操劳，就是为了正法，为了将正法顺利地传下去。《西藏生死书》中讲了一位上师的事情，是他的弟子讲的，他弟子说我为什么对我的上师产生信心，她说她做了很多实验，她换了不同的角度、不同的身份去试探她的上师，但是上师都能够一次一次地面对这个问题。有的时候她是以依靠者的身份，有时是以情人的身份等等，这个女弟子用了很多方法来试探她的上师，但是她上师每次都能够真心诚意帮助她。她最后说，还有很多弟子也是这样讲的。实际上这些上师在世间当中，最后体现的一个最优秀的美德是什么呢？就是一心一意地想要把最珍贵的法保存下来，把尊贵的法流传下去，做的所有事情都是为了这个。所以我们应知道，法是非常非常珍贵的。

第三，我们依靠法义之后，懂得怎么样去看待问题，懂得取舍之处，懂得了心性的问题，懂得怎么样修行的问题，这些问题是最关键的，为什么说所有的利益都不重要，唯一是法重要，我们应该好好地想一想，佛陀当年为

了半个偈颂能够舍身，实际上对这个问题是清楚了知的，由此我们知道，法的加持力、利益、作用是非常广大的。

所以，对于法应该非常珍爱，不能够随随便便看待，也不能够作为商品来进行交换。

前段时间我看嘉样仁波切的话，他说以前他看过一个上师的传记，看样子像华智仁波切的传记，他说这个大圆满修行者的传记中讲，最初他是发愿不骑马不骑驴等等，因为觉得这样会伤害众生。后面这个上师又发愿说，每次传完法之后，如果我收供养的话，绝对就是在卖佛法，他觉得把法讲了之后就收钱收供养，好像在出卖佛法一样，所以最后就发愿传法之后绝对不收供养。嘉样仁波切看到之后，他说他看到这个的时候极其感动，他说他自己也发愿，在传完法后绝对不收供养。也就是说，要对法非常非常地重视，不应该把法作为自己获得名闻利养的手段，否则，对法绝对是一种不珍视、不珍贵的心，而且依靠这样的方式也会让自己造下很大的罪业。

从这些字里行间可以看出来，这些大德对法的体会很深。如果体会很深，他在这些行为方面就能够以身试法或者为法捐躯等等。我们内心当中如果也认为法很珍贵，也认为很多众生需要法的话，我们对于法就会倍加珍惜，

要体会它的意义，然后想方设法把正法流传下去，让众生相续当中也能够得到正法的加持。所以必须要珍爱这些教言。

如果有人想：珍视身体是理所当然的事，但怎么需要珍惜正法呢？

珍惜身体，就是在心入法之前的一种想法。我们的心如果还没有入正法，对于正法的价值还没体会的时候，我们就会认为身体的价值超过了正法的价值。在这样的基础上，就会提出这个问题，为什么对正法需要珍惜呢？

正是由于珍重正法，才需要修法的所依，自己的身体也就是所珍爱的对象，如果不珍重正法，只是爱惜身体也不会有少许的价值。

从法本身的作用和身体本身的作用观察的时候，我们需要珍重正法。

正是因为我们太珍重了，所以我们才需要一个修法所依，就是这个身体。因为我们珍重正法的缘故，我们对这个身体才能够去珍重，也就是说我们珍重身体才有一个基础，才有个出发点。

如果我们对正法不珍重，只是一味地爱惜自己身体，这种爱惜自己身体的行为，不会有稍许的价值，没有丝毫的价值。

所以如果是因为法的缘故爱惜身体，那是可以值得赞叹的，而且有很大的利益。如果不是为了法，只是单纯地珍惜自己的身体，则没有少许的价值可言。

《教王经》云：“身如地藏不知足，不净所生不净蕴，病老死等诸苦处，亡后弃身染大地。”

身体犹如地藏一样，是不知满足的，没有满足的时候。

“不净所生”，身体的因是不净所生的。不净所生，就是讲不净的父母精血、不净的种子所生。“不净蕴”的自体，就是不清净的蕴，不清净的五蕴的自性，或者说不清净色蕴的自性。

“病老死等苦楚”，这个身体也是病苦、老苦、死苦一切痛苦的依靠处，而且在死亡之后，把这个身体抛弃时，整个大地都会被染污的。

所以说，珍视不行正法的身体实在无有价值，就是在爱重痛苦之器，因为这个身体是相互敌对的四大并存聚合，唯一是痛苦的自性，如同具有四个不和睦的妻子之人永远不会得到应有的承侍与喜悦。

如果我们现在珍视不行正法的身体，是没有价值的。实际上我们珍视这样不行正法的身体，就像在爱重苦器一样，就是在保护痛苦的来源、痛苦的

器具一样。因为身体是相互敌对的四大并存聚合，相互敌对的意思就是说，地水火风这四大都是互相排斥的，互相之间没有真正和合的时候，是一种互相排斥的自性，就好像在一个口袋里面装四条毒蛇一样。在一个口袋当中装四条毒蛇，要让这四条毒蛇保持安静，那是很困难的。而现在我们这个身体是四大聚合，像四条毒蛇，要让我们的身体保持一种稳定，这种状态就叫健康无病。要做到这一点，就好像口袋里面的四条毒蛇要相互安稳一样，是非常困难的事情，因为四大的本体就是互相排斥抵抗的作用。

而唯一产生痛苦的自性，如同具有四个不和睦的妻子。好像是《四百论》的注释中讲过这个比喻，一个人有四个妻子，四个妻子互相之间都不和睦。一个人拥有这些不和睦的妻子，可想而知，他是永远不可能得到应有的承侍，永远不可能得到喜悦。

我们应当使依靠往昔的善业力而得到如今值遇正法的暇满人身具有意义而行大士道，因为极为难得之故。

现在我们应该使依靠往昔善业力得到的这个暇满人身具有意义。为了让它具有意义的缘故，行持大士道，行持菩萨道，发菩提心利益众生。因为这个所依很难得的缘故，一旦得到了，就要用这个所依的身体做最有意义的

事情。最有意义的事情是什么呢？一般世间人认为最有意义的事情就是：怎么样奋斗，怎么样得到一个好的身份，一个好的出身，很多钱等等；对小乘行者来讲，最有意义的就是：怎么样修持出离心，怎么样修持出离道而获得涅槃；大乘行者最有意义的事情：怎么样能够修法利益众生。这方面各有不同的思考。

现在我们依靠大乘的教义说，必须要修持最有意义的大士道，因为能够修持大士道菩提心是非常难得的缘故，而且获得暇满人身能够行持大乘道是非常难得的缘故，所以一旦得到之后我们还是要以这个身体来做最有意义的事情——打破我爱执，修持利他心，让利他心、利他的意乐在我们内心当中慢慢慢慢逐渐逐渐地升起来，逐渐逐渐稳固，这就是这世当中最有意义的事情。即便是在修持利他的时候死去，那么这样一种事情绝对不是空耗的，一点也不空耗，而且如果在修持利他的时候死去的话，那么后世在善趣当中也能够继续修持，而且能够得到很多安乐果报，因此我们就知道，用这个身体修持大士的意乐是何等重要。

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