

《入菩萨行论》生西法师辅导

第一品~第六品

(第 1-94 课)

第一品 菩提心利益.....	1
《入菩萨行论》第 01 课.....	1
《入菩萨行论》第 02 课.....	7
《入菩萨行论》第 03 课.....	15
《入菩萨行论》第 04 课.....	22
《入菩萨行论》第 05 课.....	28
《入菩萨行论》第 06 课.....	35
《入菩萨行论》第 07 课.....	43
《入菩萨行论》第 08 课.....	51
《入菩萨行论》第 09 课.....	59
《入菩萨行论》第 10 课.....	68
《入菩萨行论》第 11 课.....	74
《入菩萨行论》第 12 课.....	81
《入菩萨行论》第 13 课.....	86
《入菩萨行论》第 14 课.....	93
第二品 忏悔罪业.....	101
《入菩萨行论》第 15 课.....	101
《入菩萨行论》第 16 课.....	109
《入菩萨行论》第 17 课.....	114
《入菩萨行论》第 18 课.....	122
《入菩萨行论》第 19 课.....	128
《入菩萨行论》第 20 课.....	134
《入菩萨行论》第 21 课.....	138
《入菩萨行论》第 22 课.....	143
《入菩萨行论》第 23 课.....	150
《入菩萨行论》第 24 课.....	156
《入菩萨行论》第 25 课.....	162
《入菩萨行论》第 26 课.....	168
《入菩萨行论》第 27 课.....	172
《入菩萨行论》第 28 课.....	178
第三品 受持菩提心.....	182
《入菩萨行论》第 29 课.....	182
《入菩萨行论》第 30 课.....	189
《入菩萨行论》第 31 课.....	193
《入菩萨行论》第 32 课.....	199
《入菩萨行论》第 33 课.....	203
《入菩萨行论》第 34 课.....	212

《入菩萨行论》第 35 课.....	216
第四品 不放逸.....	221
《入菩萨行论》第 36 课.....	221
《入菩萨行论》第 37 课.....	227
《入菩萨行论》第 38 课.....	234
《入菩萨行论》第 39 课.....	237
《入菩萨行论》第 40 课.....	241
《入菩萨行论》第 41 课.....	244
《入菩萨行论》第 42 课.....	251
《入菩萨行论》第 43 课.....	253
《入菩萨行论》第 44 课.....	259
《入菩萨行论》第 45 课.....	262
《入菩萨行论》第 46 课.....	267
第五品 正知正念.....	273
《入菩萨行论》第 47 课.....	273
《入菩萨行论》第 48 课.....	281
《入菩萨行论》第 49 课.....	285
《入菩萨行论》第 50 课.....	293
《入菩萨行论》第 51 课.....	298
《入菩萨行论》第 52 课.....	304
《入菩萨行论》第 53 课.....	309
《入菩萨行论》第 54 课.....	316
《入菩萨行论》第 55 课.....	321
《入菩萨行论》第 57 课.....	328
《入菩萨行论》第 58 课.....	336
《入菩萨行论》第 59 课.....	342
《入菩萨行论》第 60 课.....	349
《入菩萨行论》第 61 课.....	355
《入菩萨行论》第 62 课.....	360
《入菩萨行论》第 63 课.....	367
《入菩萨行论》第 64 课.....	378
《入菩萨行论》第 65 课.....	387
《入菩萨行论》第 66 课.....	397
《入菩萨行论》第 67 课.....	404
《入菩萨行论》第 68 课.....	412
《入菩萨行论》第 69 课.....	419
第六品 安忍.....	426
《入菩萨行论》第 70 课.....	426
《入菩萨行论》第 71 课.....	434
《入菩萨行论》第 72 课.....	442
《入菩萨行论》第 73 课.....	447
《入菩萨行论》第 74 课.....	455
《入菩萨行论》第 75 课.....	460
《入菩萨行论》第 76 课.....	468
《入菩萨行论》第 77 课.....	475
《入菩萨行论》第 78 课.....	482
《入菩萨行论》第 79 课.....	488

《入菩萨行论》第 80 课.....	496
《入菩萨行论》第 81 课.....	504
《入菩萨行论》第 82 课.....	512
《入菩萨行论》第 83 课.....	519
《入菩萨行论》第 84 课.....	526
《入菩萨行论》第 85 课.....	532
《入菩萨行论》第 86 课.....	543
《入菩萨行论》第 87 课.....	551
《入菩萨行论》第 88 课.....	559
《入菩萨行论》第 89 课.....	566
《入菩萨行论》第 90 课.....	576
《入菩萨行论》第 92 课.....	584
《入菩萨行论》第 91 课.....	592
《入菩萨行论》第 93 课.....	601
《入菩萨行论》第 94 课.....	610

第一品 菩提心利益

《入菩萨行论》第01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，请大家发无上殊胜的菩提心！

今天我们开始学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》，宣讲《入菩萨行论》的因缘非常殊胜。作为一个大乘的菩萨或佛子，必须要了知身为菩萨应做之事。做一个菩萨，不单是拥有一个菩萨的名衔。比如我们受了菩萨戒，拿到了菩萨戒的戒牒，就认为自己是菩萨了。实际上有了菩萨的名衔之后，如果对于菩萨应该对众生尽什么责任、菩萨应该如何修行一无所知，仅仅拥有一个虚名没有什么意义，因此我们有必要学习《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》阐述了趋入菩萨行为的修行方法，“入菩萨行”就是趋入菩萨的种种修行和行为。《入行论》非常清楚地讲了一系列的修法：怎么做正确的取舍；内心如何作意；行为上如何度化众生；世俗中和胜义中如何修行等等。我们必须认识清楚，然后认认真真学习，要为了利益自他而进行修持，这样的发心相当重要、相当关键。

佛经中讲过“人身难得，佛法难闻”。人身是特别难以获得的，获得人身之后，尤其困难的是值遇殊胜的佛法。只有以殊胜的人身作为基础和所依，才能修持殊胜的法义。真正的法义，是能彻底救度自己和所有众生的殊胜法要。我们只有经由实践殊胜的法义，才可以引导自他趣向于涅槃的彼岸。佛法特别难闻，殊胜的上师、善知识更难以值遇，他们通过正确的传承和传讲方式让我们理解佛法，这是更为稀有的。

有时我们虽然值遇了佛法——比如我们在寺庙流通处看到过很多经典、论典，但是，如果没有殊胜的上师为我们解释和传授，通过自力，即便花很多时间，也很难正确理解其中的殊胜含义。

而殊胜的上师、善知识通过正确的传讲方式和传承给我们宣讲，相当于把最正确的理解方法直接交到了我们手上，直接让我们理解并进行修持。遇到殊胜的上师传讲《入行论》是非常稀有的，现在我们拥有了这个因缘，应该无比欢喜而精进。第一是获得了人身应欢喜；第二是值遇了佛法应欢喜；第三是值遇了殊胜的上师，上师[1]开许我们通过光碟等善巧方便学习殊胜的大乘法要，更应欢喜。

闻法的因缘绝对不是无因无缘而来的。有时我们觉得好像是很随便、很偶然的一个因缘，就获得了听闻正法的机会，所以对闻法不一定感觉非常稀奇。但依据佛陀教授的果和因之间的缘起关系可知：既然佛法这么难闻，值遇善知识的讲解就更为困难。果这么难得，我们由果推因，就知道因一定非常难遇。

现在我们能值遇这么殊胜的听法因缘，并不是因为运气好，而一定是因为以前曾经种下过闻法的习气种子，曾经接触过殊胜佛法，所以现在才有了进一步理解佛法、真正趋入修行菩萨行的机会。这样思维才会了知其殊胜之处。

修行佛法是循序渐进的。最初我们可能只是和佛法结了一点缘，后来因缘的种子不断发展变化，我们才有了依止上师、听闻佛法的因缘，这个因缘在我们的相续中、人身中逐渐得以圆满，才有了深入理解最殊胜法要（从世俗谛到胜义谛，逐渐接近实相）的因缘。我们有了这种机会之后，以此为基础，可以进一步令心趋入正法，然后精进修行，最后证悟正法。这是非常重要的一件事情，我们在值遇这个法要的时候应该欢喜。

现在我们开始辅导《入行论》。

因为上师在第一和第二堂课中没有涉及到《入行论》的颂词和注释，所以我们在前两堂课的辅导中，就把上师在法本、光盘中所讲的比较重要的意义作一个归摄，知道哪些内容是需要强调和比较重要的。第三堂课以后，进入到了颂词、注释，我们就按照讲解颂词和注释的方式进行辅导。

作为佛弟子我们有一种责任。如前所讲，既然我们拥有菩萨的名称，就应该努力和这个名称相应，完全符合这个名称的含义。既然我们说自己是皈依了三宝的佛弟子，那么作为佛弟子，了解佛的教义到底是如何宣讲的、

讲了什么教义，应是自己的责任和义务。如果不了知佛到底讲了什么，佛教的教义到底在哪方面进行了阐释，说自己是佛弟子就徒有虚名。

殊胜的上师、善知识对我们的恩德非常大，他们把佛教的教义原原本本地告诉我们，告诉我们怎样趋入佛法，让我们成为名实相符的佛弟子。我们在学习佛法的过程中，能够逐渐了知佛法中取舍的意义，逐渐了知诸法的实相，看清一切万法的究竟真相，这些全都来自殊胜善知识的恩德，我们必须知道这一点。

这次我们有机会通过光盘听闻上师讲解的《入行论》，一方面因缘很殊胜，一方面我们也应该对殊胜的上师怀有感恩之心。上师赐予我们殊胜的法要，相当于赐给了我们法身慧命，让我们的法身得以延续和现前。实际上，在所有的获得当中，这是最殊胜、最稀有的获得，它的意义远远超过在世间获得钱财、名声、欲妙等世间八法的快乐。即使我们在轮回中无数次拥有过这些，但是全都不可靠，一一都抛弃了，现在我们努力追求的东西，也是同样的命运。

法义是开启我们内心真如实相的一种殊胜方便，如果能够值遇、了知这种殊胜法义，就是打开了我们殊胜的佛性之门，能逐渐让我们内心永无变化的殊胜佛性部分乃至圆满现前，我们要知道这一切都来自殊胜上师的恩德。由于前世的因缘，我们今生有了依止上师学习佛法的机会，这是非常重要的事情。索甲仁波切在《西藏生死书》中讲过，今生能够值遇大恩上师，是我们无始以来的一个重大转折。以前我们全都以不间断的、不由自主的方式漂流在轮回中，做轮回的事情。遇到殊胜的大恩上师之后，我们的命运从此改变了。因为上师告诉我们出离轮回的方法、修菩萨道的方法，对我们的恩德非常大。

平时我们在依止上师过程中也有很深的感触。上师给我们讲解《入菩萨行论》，实际上《入行论》所讲的利他心、利他的行为等大乘菩萨所需要具足的智慧、大悲心等功德，在上师身上完全能够体现。所以我们可以知道，上师就是活生生的菩萨，完全能够实践菩萨行，而且把实践菩萨行的种种体验、法要、窍诀，通过传讲的方式传递给我们，让我们也能接过菩萨行的接力棒，继续实践菩萨行，这对我们非常重要。

在学习《入行论》的过程中我们会发现：通过《入行论》词句意义的加持，我们的心会发生转变，思考问题的方式、对待一切众生的方式也会发生转变，这是非常殊胜、非常必要的一种大转变，这种转变完全来自于学习《入行论》的利益。慢慢学习我们就可以体会到，《入行论》在调伏我们的烦恼、引导我们的心趋于殊胜的实相方面，的确是无与伦比的殊胜教言。

上师在讲课中强调了闻思和修行不能脱离。佛陀的经典相当殊胜，讲到了一切万法的实相，我们一定要闻思这些殊胜的经论。

因为佛陀的经典密意很深，以一般人的智慧很难直接领会其所诠义，所以后来大菩萨们纷纷出世解释佛经，出现了很多论著阐释佛陀的究竟意趣——佛陀经典中的这些经义应该从哪方面来解释、如何解释、以什么样的次第来解释。

按照传统，印度、西藏在讲解佛经的时候，有五部大论[2]的传讲方法。“戒律”主要讲解小乘的戒律，也讲菩萨戒、密乘戒等。在五部大论中，“戒律”主要让我们了知作为一个修行人，出离心应该怎样生起、行为应怎样符合修行的标准，为此必须受戒，按照戒律的指引进行修行，告诉我们所取所舍之处。

“俱舍论”宣讲了有情世间、器世间很多法义：五蕴的分类、作用、法相等等，也讲了种种心法、心所法，一切蕴的本性，器世界、有情世界的很多分类。它主要以四谛法门、小乘的教义为基础进行宣讲和阐释。

在此基础上还要学习“因明”。因明主要分析诸根和诸境，根是什么本体，境是什么本体，如何通过正确的方式了知根和境的关系。因明把世俗法分成起作用 and 不能起作用两类，然后对能够起作用的法做分析观察，让我们对万法有一个很准确的认知。

如果能够把这些法认识清楚，学因明最后会归摄到“万法唯识”，知道一切都是心识安立的。如果不是心识去安立，一切万法的自性都没有办法真实确立。学因明让我们的思想更加有逻辑性，能够比较客观公正地观察万法的体性。

在大乘空性方面，有“中观”的体系和“般若”的体系。中观的体系有《中论》、《四百论》、《入中论》等等，还有《入菩萨行论》的第九品“智慧品”，都属于大乘中观。般若实际上是怎样现前殊胜空性的修行方法，主要代表是《现观庄严论》。中观和《现观庄严论》是佛陀二转法轮中两个不同的侧面，一个侧面讲到了空性，另一个侧面讲到了现证。

五部大论能够尽可能地打开我们的思路，深入到很甚深的智慧中。它对于有情世间、器世间，对于现相和实相、暂时和究竟等等各个层面的各个法，做了最深入的认知，在此基础上，就能逐渐让我们的思想靠近实相。如何增加自己对实相的认知、正见，以及修行的方式，在五部大论中讲得非常细致。以上是关于闻思方面的。

还有一类是上师在光盘中提到的修心法要。修心法要实际上和修行佛法的体系没有分开，它的侧重点是如何调伏自己的心，在这方面自成体系，所以称之为修心法要。《入菩萨行论》就是这个体系中最具代表性的一个论著。《入行论》告诉我们怎样调伏心、怎样调伏六根、怎样让心趋入殊胜的菩萨行，通过有次第、有体系的方式逐渐对我们的心的引导。我们在学习的时候也是先认知，再串习。

我们一方面要对深广的论典进行闻思，一方面要对于殊胜的修心法要产生高度的兴趣。如果只是修行，没有正见为基础，修行容易进入盲修瞎练的歧途；如果只是闻思没有修行，那么闻思的结果又有什么可靠性和必要性？实际上，我们闻思就是为了修行，修行以闻思作为前行、基础，有了闻思得到的定解，缘这个定解再再串习，这个才叫“修”。

上师一再强调，我们学习佛法的时候闻思和修行不能脱离。在家修行者和出家修行者在时间、精力等方面有所不同，侧重点也不一样。作为出家人，可以有很多的时间深入闻思五部大论，对于深广理论可以很深地涉入。作为在家人，不一定有这么多的时间、精力和机会进行听闻、思考、讨论、辩论等等，但是根据自己的情况，尽量做一些理论探讨，再抽时间实践菩萨行，这是很有必要的。

我们这次学习《入菩萨行论》的一个注释《善说海》。上师在讲《善说海》的时候，第一本书、第二本书的一部分是先讲颂词再讲《善说海》的注释，后面因为出现某些因缘，只讲解《入行论》的颂词，《善说海》的注释没有再讲，但仍然使用《善说海》的科判。

为什么要宣讲《善说海》呢？上师说得很清楚：一方面是为了圆满法王如意宝的心愿；还有就是《善说海》在修心法要中、在《入菩萨行论》的注释中，具有很特殊的地位和甚深的加持。《善说海》的作者——无著菩萨在修菩萨行方面特别成功，在他的传记中可以看到，由于他的菩提心、善心非常圆满的缘故，在他修行的地方，动物全都受到他的菩提心、大悲心的感染，互为天敌的动物竟然可以在一起生活、打闹而没有丝毫的恶心，豺狼和兔子都可以很和谐地相处。这完全是因为他的菩提心、利他心非常圆满，不但自己内心充满了菩提心、善心，而且这种善心的力量已经往外散发，影响到了其他众生的相续，让它们的内心也感受到了菩提心的力量，已经全部遮止了它们相续中的野性和残忍，令它们也能够产生善心。我们就知道他的菩提心如是圆满、他的善心如是殊胜。通过他的殊胜相续所造的《入行论》注释就是《善说海》。

有这样一种共同的说法（法王如意宝以前讲过，上师也提到过）：如果能够学习《善说海》，自己的内心绝对会自然而然产生殊胜的菩提心。当然利根者或者福报比较深厚的人，生起菩提心的时间短一点，速度快一点；如果是以前没有接触过的人，通过接触《善说海》的注释，不管是接触几句话乃至几个颂词，还是只接触科判，都和《善说海》结了缘，以此因缘，自然而然会在内心产生殊胜、不造作的菩提心。对一个大乘行者而言，这是一种殊胜的外在助缘。如果内在有了想学习、生起菩提心的意乐，再加上外在这一助缘，我们的内心完全可以产生菩提心。这就是传讲《善说海》的原因所在。

《入菩萨行论》的注释有很多，《善说海》只是其中一部，其他的注释、科判也非常殊胜。但是传统中对《善说海》有这种殊胜的说法，所以我们学习无著菩萨的《善说海》很有必要。除了《善说海》，还有一些影响力比较大的短小论著和修心精华，如我们曾经接触的、流传比较广的《佛子行三十七颂》，这部论典对于修心也非常殊胜，也是学习之后能够改变我们相续的殊胜法要，它对修心方面是以一种窍诀方式进行阐释的。

在无著菩萨造《善说海》之前，曾经有一位大德请问另外一位修行非常圆满的大德：在如今的藏地，谁对《入行论》最为通达？这个上师提到了两位大德，其中一位就是无著菩萨。无著菩萨对《入菩萨行论》——不管是词句意义、隐藏意义，还是通过修行来圆满它的所诠义方面，都是公认权威，所以我们现在能够学习他造的《善说海》的确非常殊胜，可谓好上加好，殊胜上加殊胜，这是极其殊胜的因缘，我们值遇之后应该以欢喜心来学习。

因为学习这部论典的时间比较长，所以我们在最初的时候应该发起一个坚固的心，最好不要中途而废。如果有什么特殊因缘，中间不得已中断一堂课的话，也必须通过听光盘的方式重新补上，最好不要断传承。这个法对我们的利益非常大，不单是传承对我们的加持很大，而且通过听闻、学习论典的词句、意义之后，可以直接改变我们的相续。学习《入行论》的时间越长，对我们内心的震动也就越大。因为它与世间人自私自利的作意、自私自利的心完全背道而驰，能帮助我们彻底打破内心的我爱执，是一个非常殊胜的法要。

学习本论的时间会比较长，上师讲了两百多堂课，如果一个星期讲两堂，也要一两年的时间才能学完。虽然时间比较长，但是如果我们每个星期都坚持听，总有一天会圆满。而且圆满之后，我们会发现把时间花在学习《入行论》上面的确物有所值。尤其是，我们无始以来没有在学习佛法上下过真实功夫，所以导致我们在身语意的善法方面、修证方面还非常差劲。现在有了改变自己命运的机会，就应该抓住它。如果你不重视学法的机

缘，它很有可能从我们身边溜走，之后因缘不一定能马上重新聚集，现在既然遇到了这个殊胜因缘，就不要让它溜走，应该认认真真地对待这个问题。

就如上师所讲，应该把学习佛法、学习《入行论》作为我们整个生活学习中最重要事情，因为这对自己和家人以及其他人都能直接或间接产生利益。这个殊胜的法要能够转变我们根深蒂固的我执或者轮回的根本，它的作用非常大、加持力非常强。所以学习《入行论》一方面看起来时间很长，一方面它的加持力也非常大。我们应该认认真真发一个坚固心：不管怎么样，就是不能中途而退。坚持下去最后肯定会听闻圆满，听闻圆满内心当中肯定能得到殊胜的利益。通过《入行论》的加持，我们一定可以得到这种殊胜的利益。

相信随着学习本论的深入，我们会越来越发现，《入行论》就是个宝库，深入宝库我们会获得各式各样的珍宝。我们会发现，系统学习一部非常殊胜的论典是何等的快乐，这种身心的改变令我们的内心充满了法喜。所以，一方面因为时间长，首先我们要有一个坚定的决心，发愿无论如何一定要学习圆满；另一方面，在此过程中要仔细体会法义，力争对学习本论产生非常强大的欢喜心。我们做任何事情，如果有了欢喜心就不会觉得时间长。如果对一个事情没有兴趣，就会觉得时间非常漫长，没有兴趣而要长时间坚持就会有点困难。学习本论的时间会比较长，所以我们要坚持下去，好好学习《入行论》的殊胜法义。

自从寂天菩萨在印度那烂陀寺的僧众诵经大会上，把《入菩萨行论》诵出来之后，这部论典就一直广传世间。

寂天菩萨有七大稀有传记，上师在讲解《入行论》的过程中都逐渐做了阐释。

宣讲《入行论》的大概情况是：当时寂天菩萨在那烂陀寺秘密修行，表面上和一般僧人一样，也是一个出家的比丘僧。那烂陀寺其他的僧人都非常精进，不是听闻背诵就是修行，但是寂天菩萨的行为在显现上就有点出格，为什么呢？因为他除了吃饭、睡觉、大小便之外，好像对学习没有任何兴趣，所以大家叫他“三想者”。有人看不惯他，认为这样的人混在道场中是给佛教抹黑，想把他驱逐出去，不让他呆在僧团中混饭吃，但是他没犯什么大错，不好直接开除。他们就想出一个办法，知道寂天菩萨没有好好学习，肯定不能背诵，如果办一次诵经大会，让所有的僧众一个个上台把自己所学的经论背出来，背不出来就开除，一定可以赶走他。他们给寂天菩萨讲了个安排，寂天菩萨说：我不行，没学过怎么背诵呢？他们不同意并告诉了他的师父，师父也要他参加，他最后只有答应了。

我们知道，寂天菩萨虽然表面上没做什么修行，但是因为他和文殊菩萨因缘很深，秘密中经常亲自在文殊菩萨面前听法，内心记持了很多殊胜的法要，他禅定的功夫、证悟都非常深，只是没有显现出来而已，表面上只是一个很平庸的修行者。到了该他背诵那天，有人给他搭了个很高的台子但没有楼梯，想让他出丑，但是没想到寂天菩萨走到台边，不经意就上台了。这个时候有些人就有点怀疑，他是不是一个隐藏的大德？因为菩萨上台的样子非常潇洒。

那时，寂天菩萨坐在高高的法座上问下面的僧众：你们想要听曾经流传在世间的论典呢，还是要听以前没有在世流传的论典？下面的僧众有两种想法：一些人已经对他产生了信心，认为他可能是个大德，应该请他诵一部以前没有的殊胜论典；第二种人的态度是为了看热闹，说既然这样，就诵以前没有的论典吧！所以大家一致同意诵一部以前没有流传过的论典。

寂天菩萨写过的论典一共有三部：《学集论》、《经集论》、《入行论》。他想《学集论》太广了，要花很多时间，而且念出来之后对一般的修行人利益不大；《经集论》太略；《入菩萨行论》不多不少正合适。他就在法座上，从论名开始诵起来，他一直念，一直诵，背到智慧品第三十四颂[3]的时候，身体开始慢慢从法座上升起，后来身体逐渐隐入虚空不见了，但念诵的声音还在源源不断地传下来，一直到论典圆满为止，这就是《入菩萨行论》出世的稀有传记。

《入菩萨行论》最初就是寂天菩萨以这种非凡的方式诵出来的，之后由很多具有不忘智的班智达把颂词记录下来，并开始流传于世间。《入行论》在印度问世之后马上引起震动，大家纷纷学习、造论典解释，据说印度对《入行论》的注释有一百零八种之多。

《入行论》传到藏地之后，各个教派的大德对《入行论》的修行方法也高度重视，非常欢喜，大批学者也对《入行论》的讲解、注释、传承等做了很多工作，所以《入行论》在西藏也是普遍受欢迎的一个论典。它在流传过程中改变了无数人自私自利的心态，让无数人真正趋入到殊胜的大乘道、菩萨道中，真正获得了殊胜的法益和证悟。

虽然《入行论》早在宋朝时期在汉地就有翻译，但是由于因缘不具、众生福报没有现前，过去一直没有人重视这部论典，也没有人传讲，所以在汉地兴盛的时间稍晚一点。到了现代，有人把《入行论》的颂词从藏语翻译成汉语，然后有很多大德尤其是大恩上师开始广弘《入行论》。通过这几年的弘传，汉地的很多出家人、在家

人，有智慧的人、没有智慧的人，在深山修行的人、在都市里面工作的人，他们在接触、学习《入行论》之后，都非常喜欢《入行论》的法义。很多人背诵颂词，很多人发愿一辈子实修颂词，学习《入行论》的心得也写得非常非常多，这都是发自内心对《入行论》的赞叹。这几年《入行论》不仅在汉地弘扬，而且也被翻译成了英语等其他语言在全世界广弘，很多人都非常喜欢。

如果有时间的话，大家要学习《入行论》整个十品的内容，如果没有时间，也可以专门把里面的几品挑出来学。比如专门学安忍品，对治我们内心的嗔恨；专门学智慧品，让我们知道中观应成派以什么方式抉择万法实相；也可以把第一品、第二品、第三品再加上第十品，拿出来学习背诵，这叫“《入行论》四品”。对于此论可以有多种不同的传讲方法、学习方法。

有的大德如《大圆满前行》的作者华智仁波切，也非常注重《入行论》并通达《入行论》，他造过《入行论》的科判《明镜义》，现在我们还在用。他在藏地任何地方，不管是在家人中还是寺庙中，都曾广泛传讲《入行论》。《入行论》的法本从来没有离开过他的身体，一有时间就看、就学习。因为很多大德普遍重视这个传承，很多人得到了利益。

我们这次学习《入行论》，从造论方法、弘扬方法和学习者受益的情况来看，我们能遇到《入菩萨行论》真是应该欢喜，要发一个坚固的愿，一定要认真学习和实践《入行论》所讲的内容。

现在学习的道友中，有些以前可能学习过，但是听过一次、两次绝对不够。因为《入行论》是讲菩萨的行为、菩萨的修行方法，它超越了一般人庸俗的自私自利心和分别心，里面的甚深含义只有经过反复学习才能逐渐浮现出来，不要以为已经听过、学过就可以了。实际上《入行论》是讲怎样趋入菩萨行的甚深义理，需要再次地、反复地观察学习，如此，我们在相续中才可能深入地记持住它的词句和意义。

如果是第一次学习，我们更要认真对待这部殊胜的论典，尽量抽时间串习《入行论》，这样对自己、对家庭及对对自己交往的其他人都能带来殊胜的利益。如果自己学习了《入行论》，内心调和了、行为改变了，就能够影响其他人，对自他都有利益，这只是一个初步的利益。真正究竟的利益，是通过修学《入行论》生起菩提心成为菩萨，逐渐获得菩萨的智慧、神通、方便等等，得到这些功德之后就可以直接利益众生，这就是比较究竟、圆满的利益。不管怎样，这些利益都需要通过不断地学习才能获得。我们不能这样想：只要花一点时间马上就会得到效果，如果得不到效果，就说明法不好。我们要摒弃这种心态，认真对待这个问题。

为什么《入行论》这么兴盛呢？就是因为《入行论》本身很殊胜。

《入行论》分十品。

第一品主要讲菩提心的利益，即发菩提心有什么功德？有什么利益？在我们发菩提心之前，首先讲它的功德利益，这很善巧，就好像世间的商人在推销产品之前，首先会介绍商品功能的殊胜性，让大家先动心，然后才会愿意买。所以第一品讲菩提心的利益，我们学完之后就想发菩提心，一定要发菩提心，因为它的功德、利益太大了。第二品是忏悔品，主要讲发起菩提心需要遣除障碍。第三品讲受持菩提心，就是怎样通过仪轨受菩萨戒，第三品中有专门的仪轨让我们受戒。

第四、五、六品讲菩提心生起之后，怎样让它不退失。第四品不放逸，讲在修行过程中不能放逸，要小心翼翼地修持。第五品正念，讲取舍因果，保持正念，经常观察自己的三门。第六品安忍，讲不退失菩提心。退失的因缘是嗔恨心，所以让我们修安忍，保持平和的心态。

第七、八、九品讲在不退的基础上，怎样让菩提心再再增上。第七品精进，是把佛经中讲精进的内容归摄在一起。第八品静虑，讲自他平等、自他交换的修法。第九品智慧，讲一切万法的究竟实相。

第十品回向，把学习的利益、功德，或者整个菩萨的修法，通过善巧的方式，回向给一切众生，让一切众生都能够获得利益。以上简略地介绍了整个十品的大概内容。

我们真正深入学习的时候，会发现《入行论》的词句非常巧妙、理论非常圆满，能打动我们的心，让我们放弃以前的偏执。学习之后就知道，本论的智慧非常尖锐，说服我们的理论非常圆满。为了让我们了知甚深内容，论中使用了大量比喻。比喻的作用是通过我们熟悉的事物来了知比较抽象或者比较甚深难懂的道理。学习完之后，我们就知道《入行论》的确非常殊胜。

我们值遇了《入菩萨行论》，改变我们一生的论典可能就是《入菩萨行论》，因为它非常系统、善巧地针对我们内心中轮回的根本——我执、我爱执，阐述了怎样下手改变它，把它改变成利他的、慈悲的、殊胜菩提心的状态。《入行论》专门宣讲了这样的道理。

《入行论》从第一品到第十品的主线是什么呢？——就是生起利他心。有了利他心，菩提心这种修心法要的殊胜意义才可以生起来。所以我们要改变自利心、生起利他心，通过行为去利益众生、改变众生。《入行论》主

要是从打破自利、生起他利的心态和意义上让我们去转变、修学。在利他的主线中也贯穿了修行布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧六度的方法，如果认真学完之后，对六度和利他心有体会的话，一定会有一种内心的转变。在学习的过程中，这些都是很重要的问题，逐渐学习都能够了知。

上师讲的（关于无著菩萨的）一些传记，在注释中已经很清楚，我们就不再重复传记内容。以上是第一堂课上师所讲比较重要的内容，我们该发挥的稍微发挥了一下，重点方面要强调的强调了一下，实际上都没有离开上师在课堂中所讲的内容。

本课就讲到这里。

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

[1]指索达吉堪布仁波切。

[2]五部大论：戒律、俱舍、因明、中观、般若。

[3]“若实无实法，悉不住心前，此时无余相，无缘最寂灭”，意思是一切万法本性都是完全离开一切戏论的，如果我们不执著就能够趋入寂灭。

《入菩萨行论》第02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，请大家发无上殊胜的菩提心！

在第二堂课中，上师强调了几个比较重要的问题。

第一是集体学习的必要性。

我们学习的时候最好是集体学习，集体学习有它的必要性才这样安排的。如果是自己一个人学习，一方面会觉得自由一点，但是另一方面也没有什么压力。对于具有高度自觉性的人来讲，学习也许可以圆满，但是对于一般人而言，遇到一点小违缘就有可能中断学习，这是很可惜的。大家在一起学习，相互之间有一种帮助和加持力，学习的热情也比较高，依靠集体的力量更容易让自己的学习圆满。

另外，自己一个人学习不一定有相互探讨的机会，而集体学习可以互相接触、探讨，有一种增长智慧的作用。比如我们看书时觉得自己对某个问题的理解比较正确，但与别人交流时，当别人从他的角度说出他的观点，就会发现自己的观点还不圆满，有点偏颇或者欠缺，会发现这些差距。大家一起学习作用非常大，相互探讨可以增长自己的智慧、打开自己的思路，还可以进一步提高自己学习的兴趣，能够让自己保持在一种法喜的状态中，而一个人学习就很难获得上述利益。这是集体学习的一个必要性。

在集体学习过程中，一方面可以和其他道友一起学习，一方面也可以实践某些菩萨的行为。比如在一起学习更容易有布施的机会、守持戒律、守持菩萨戒的机会，凡夫人在一起难免会有冲突，还有修安忍的机会。因此，集体学习可以一边学习，一边实修《入行论》的教义，有种种殊胜的好处。

上师强调集体学习，除了以上这些必要性之外，还有其它很多的必要性，我们一边学习一边可以体会到。

在一起学习要珍惜时间，该听光盘的时候好好听，该讨论的时候把话题放在佛法上。如果不注意，集体学习很容易变成聚在一起吃吃喝喝，聊些世间无关的话题，浪费所有人的时间，这是不必要的。讨论的时候，重点是交流自己在佛法方面的观点、看法。首先不要预设自己的观点百分之百正确，然后把这个观点提出来和大家一起碰撞、探讨，看看别人对这个问题的理解是怎样的。在探讨的过程中，逐渐让自己的智慧生起来。用各种方式探讨问题、从不同的角度来看问题，对我们增长智慧、理解法义非常有必要。在学习中我们会发现，一个意义从这个方面可以解释，从其它很多方面也可以解释。我们能生起真正的智慧，对法义能有全方位的了解，集体学习有非常大的帮助作用，我们应该有这个认知。

作为初学者，我们不能离开上师、善友和正法的摄持。无始以来我们已经非常习惯于轮回的模式，不依止上师、不依止正道，我们很容易重新回到老路上。或者说，我们最初学法时，根本还没有脱离以前的思维模式，如果

不长期依止上师听法，自己学法、听法的意乐容易逐渐丧失，这是非常可惜的。我们要经常听法，听法时可以通过光盘看到上师的形象、听到上师的教言，这样也算是一种亲近上师的方式。

一般来说，科技的东西都是一种物质。我们听录音机里面的声音、看电视上的画面，似乎是在依止一个无情物。但是我们通过光盘学习《入行论》却不一样，因为上师对这种方式予以了加持，有某种非常甚深的意义，绝对不同于一般的在电视上看到画面。有人担心电视是无情物，依靠它会得不到传承、得不到法义，不是真的依止上师。实际上，上师仁波切在通过光盘授课的时候，经常引用法王如意宝的一个先例进行说明：以前法王如意宝到香港时，看到敦珠法王金刚萨埵灌顶的一个光盘，当时法王和随从一起在电视面前接受灌顶，最后法王肯定说大家得到了灌顶。当然这种情况一般是做不到的，但是有修行境界的菩萨或者证悟者完全可以。上师在许多地方开许说，通过光盘听法完全可以得到传承。从这个方面观察，通过光盘看上师的影像或者听上师的教言，与亲近上师、依止上师在意义上、功效上完全一样。只不过我们非要认为电视上是影像而已，不是真正的上师。虽然从某种角度也可以这样认为，但是如果从具证上师的特殊功德、事业的角度来讲，影像完全可以等同于本人，因为证悟的上师能做到让虚空、墙壁乃至让任何东西发音。如果我们对上师有信心，这也是一种亲近上师的方式。

我们虽然是在电视面前听闻正法，也要有一种敬畏之心，应该与在上师座下听法一模一样，通过恭敬的态度我们才能得到殊胜法益。佛法是从恭敬中获得的，有一分恭敬得一分加持，没有恭敬就得不到加持。我们要经常以这种方式来亲近上师、善知识，看看上师对我们有什么教言，看看上师对我们修行方面有哪些指导。经常亲近上师、依止上师才可以有力、有效地改变我们内心的种种非理作意和不合理的想法。亲近上师、得到上师的加持非常重要。

经常和道友、善友在一起也很关键。因为自己一个人修行，往往不能安住在如理的行为中。比如自己在家听法，很容易随便躺着、靠着，或者走来走去做很多事情，没有人监督就比较容易散乱。但是如果和道友在一起，自己行为不如法就会觉得不好意思，这种压力能让自己在听法过程中保持如理如法的行为。我们和道友在一起还可以相互提携、相互帮助，纠正不好的见解，一起行持如理如法的行为。我们要发愿：乃至获得菩提果之间一直不舍离道友的互相帮助，这方面非常关键。在学习佛法的过程中，我们不能离开：一个是殊胜的上师，一个是善友，这是在许多经论中再再提到的。

我们一起学习佛法的时候，一方面不要远离上师、善知识的教言，一方面不要远离一起修法的同行道友。如果我们不经常与修法的道友共处，却经常和不学佛法的人交往，那我们的言行和心态，就很容易以直接或间接、主动或被动的方式受影响，影响到我们的心态就没有兴趣学法，影响到我们的行为就不再取舍因果，这是很大的损失，所以应该经常性地依止上师和道友。

第二个问题是要经常性地闻法。

如果我们不闻法，我们就不知道我们的行为和心态是否正确。如果我们经常闻法，虽然不一定马上就有一种非常大的转变、一下子获得神通神变，但是法义会逐渐深入到我们内心的最深处。只听一两次开示、只学一两次不一定会有这样的效果。

法听多了之后，某些理念就会深扎到自己内心。我们在上师座下听法，上师讲得最多的是什么？就是利他心、利他行为和菩提心。在上师座下听法的人，无论是学院的道友，还是在网络上学习的道友，通过光盘听法的道友，多次听闻之后不管能不能做到，但是都知道利他心、菩提心是最重要的，经常听法自然而然产生了这种效果。在听法的基础上再经常去观察、思维、串习，对自己内心的改变更大。我们要通过经常亲近善友、亲近上师、经常听闻正法，使自己的心和法逐渐相应。

我们现在的状态是什么？就是心是心、法是法。我们的心还是轮回的心、自私自利很强的心、耽著于妙欲的心。而法呢？法是清净的、离欲的、非常圆满善妙的自性，现在二者之间是有距离的。那么怎么办呢？我们就要通过经常性地闻法、亲近道友、亲近上师的方式，让正法逐渐接近我们的心，让我们的心逐渐与法相应，最后我们的心就变成了法。只要一起心动念就是法，要达到这样一种比较圆满的目标，达到我们的心能变成法的状态。比如说，我们通过逐渐地串修菩提心——本来菩提心是菩提心，法是法，我们的内心是自私自利的心，但是通过经常观修慈心、悲心、利他心，这样不断地观修下去，心会逐渐和法相融，最后修到一定量的时候，法真正融入心，心就转变成了菩提心的状态，内心的自私自利彻底消灭，自己的心成为菩提心的本体，只要一起心、一动念就是菩提心。然后在此基础上串习空性，对于空性的无自性、实相再再串习。在现证空性的时候，空性的意义和心的本体成为无二，心就完全变成空性、智慧的形态，就是要达到这种目标。

为达到这个目标必须去创造因缘，在很多因缘中，亲近上师、善友，经常闻法、修行正法，这是最直接、最迅

捷的一个通道，经由这个通道最后我们的心会逐渐与法相应。我们不能完全按照自己的想法去做事，而应经常依止上师的殊胜教言，通过教言改变自己的心，通过不断地学习和串修，让自己的心与法相应，变成法的状态，这就叫“心入于法”或“法入于心”、“心与法相应”，这是相当重要的。

上师教导我们在修行佛法过程中，不要离开上师善友，不要离开听闻正法、串习正法，这对修行是一个很大的保证。不管是出家人还是在家人，长时间学习、长时间依止上师都同等重要。学习佛法应该是一种长期的串习，不要把学习佛法当成学习世间的某种技巧、法术一样，只学一两个月就要见到明显效果。就像八、九十年代气功盛行的时候，一练之后马上有气感，得到一种感应就觉得很灵验。我们学习佛法不要有这种期待，得到感应对某些人的修法也许有所促进，但对于多数人来讲，过度追求外在的明显效果，追求感受、感应，稍不注意就会变成引自己入歧途的因，不可能再老老实实沿着法义去修行。追求一些外表的、形象的、花花绿绿的东西，对了知内心的实相是一种障碍。

上师等很多大德在讲法时都说过，虽然佛法中也有神通、感应，但是对此并不特别重视，最重视的是对实相的了知和我执的断除。修行人无我、法无我、利他心，这些才是最重要、最根本的。如果我们把根本抓住，一旦修行到量，内心生起了菩提心、证悟了空性，神通、神变都会附带获得。抓住了根本，支分的东西也能获得；但是抓住支分，根本东西是无法获得的。如果我们把时间、精力投到追求外在的形象、神通上，我们就没有兴趣再去了知根本实相，再去发展菩提心和利他心，最后即便得到了神通、神变，但实际上已经走入了歧途。因得到神变的缘故就附带得到菩提心，这是不可能的事情，然而得到了菩提心、证悟了空性，附带就可以获得神通，这二者之间的关系不能搞颠倒。

学习佛法，我们应该有一个长期串习的决心，我们应该把学习佛法的目标定得长远一点。显宗说成佛需要三个无数劫积累资粮，就是要让我们打破短时间就想见效的妄执。虽然实际上不需要三个无数劫就可以成佛，但是我们在定目标的时候，时间要长远一点，因为时间越长，我们才更有可能面对打击，才有更多的时间去转变内心。如果我们把时间定得很短很急迫，就没有从容的心态去面对打击。如果我们把时间定得很长：我发愿在一生当中认真修行，不管遇到什么情况——好的状况也好，不好的状况也好，我就一心一意一辈子修行佛法。如果我们定了一辈子修学佛法这样长远的目标，一两天遇到一个违缘会不会改变我们长期修法的心态呢？不会改变的。因为我们已经定了很长远的目标，短时间内的违缘、障碍不会影响到我们。既然目标长远，短期得到一点受用、验相会不会执著呢？不会执著。

比如我们定了一个长期的旅行目标，目的地是在几千公里之外，准备走路、坐车或开车去，在路上遇到一些小风雨、障碍物会不会因此就倒下呢？不会的。因为我有更圆满的目标，中间这些违缘不能阻止自己；或者我们在路上遇到一些好的人、好的风景会不会永远执著呢？也不会，因为我的目标是更远的目的地。

这比喻什么呢？表示我们在修道过程中，如果目标定得远，时间定得长，目标定得大的话，即便遇到违缘也能不执著，遇到一些小受用也不会执著。假如我们把时间定得太短了，就没有时间、没有余地去面对违缘。我们不要认为，学习法义应该在短短的一两个月中就要有明显的效果，如果没有，就认为佛法或者上师是虚假的，或者认为自己学习佛法没有什么效果，不能这样想。

实际上就是如此，承办小事情需要准备的因缘就少、时间就短。比如我们自己一个人做饭吃，这个事情很小，不需要准备很多东西，所以需要的时间就很短。如果是做一件大事情，比如在世间的筹划一个很大的公司，就要考虑很多的问题，筹办的过程相应需要的时间就长；如果时间短、考虑不周全、准备不充分，就很容易发生问题而夭折，所以事情大就不能着急。有时候要筹划好几年，等方方面面的因缘具足了再去做就可以成功。这是用我们容易理解的方式，以世间做小事和大事的不同做个比喻。

修行佛法远比世间事重要无数倍，成就佛果、成就菩萨果、证悟空性等，是远远超胜一切世间法的最伟大的事情，这么大的事情想在一两个月中成办是不可能的。我们要成就这么大的果位，筹备的时间必须要长，而且准备的因素也比较多。要得到这些验相、得到这些成果，内心中必要的条件我们准备好了没有？圆满殊胜的菩提心生起来了没有？有没有生起空性的正见？对世间八法不耽著的出离心有没有生起来？即便已经有了这些因素，但是串习的时间够不够？如果串习的时间不够，虽然你已经有了空性正见，还是没办法得到果位。

这就是在学习佛法过程中要长期串习的原因。我们要从道理上把这个问题想清楚，如果我们想清楚了，在学习佛法过程中，遇到一些较大的违缘也能面对。

有些人由于智慧不够圆满，对这个问题没有正确认识，认为没学佛法之前好像没有这些障碍，学习佛法之后倒出现了障碍；有时候觉得佛法没什么利益，退失学习佛法的信心；有时候觉得学了这么长时间，还没有什么明显的效果和感应：“我学气功练一两个星期都出现了气感，为什么已经学了一两个月佛法还没有效果呢？”实际

上不应该这样看问题。

我们学佛是要了知实相，实相从菩萨的角度来看，就是一切万法本来的样子。这应该是最简单的，但是现在我们已经很复杂的缘故，想恢复简单却做不到。所以就必须要通过逐渐修习，去掉我们那些粗大的、中等的、微细的执著，把这些执著去掉之后才能显现原始本来的状态，这是需要一定时间去筹划、准备、酝酿、串修之后才能达到的。这个问题很重要，尤其是在我们刚学习佛法的时候或者在学习佛法期间，都要有这样一种观念。

修学佛法是很大的事情，不像世间的很多事情，像刀砍在身上马上就出血，这样快的因果倒不一定在学习佛法当中出现。我们应该有长期串修的决心，即使中间遇到一点小快乐、小违缘，自己也能够从容地面对。

在学习佛法的过程中，保持比较平和的心态非常适合修行。如果处在大喜大悲的状态中，就很难保持学佛的正确心态。修学佛法要有一个比较从容、平静的心态，既不受快乐情绪的干扰，也不受痛苦情绪的干扰。佛法的殊胜义理在很平静、很从容的心态中才容易被发现。所以我们要了知：要长期修学佛法，应该让自己的心保持一种平静。

要保持这种平静，我们在时间上不能够打算太短了，比如预设半年、一两年中一定要达到什么状态，如果达不到就怎么样，最好不要产生这种想法。这是一种过于着急的想法，没有考虑到自己的根性问题，没有考虑到无始以来我们相续中储存了多少不良的负面习气，只认为既然佛法很殊胜，就应在很短的时间成办什么果。佛法确实很殊胜，但是我们也要考虑到内心中无始以来负面的东西很多，会对我们修学佛法产生障碍，需要时间慢慢清洗。因此在修学佛法的时候，订立长期的目标是很重要的。

第三个问题是要抽时间努力串习法义。

上师在讲记中鼓励修行者每天观修半个小时的菩提心，如果有时间就早上观想，没有时间就在其他方便的时候串习。如果能够专门串习法义，印象会很深，作用也会很强，而只是在走路或其他散乱的时候想一下法义，力量就不会非常强。如果静下来什么事情都不管，哪怕就是十几分钟或者半个小时，专门把注意力集中在所修的法义上，高度专注地去串习力量就会很大。从这样串习的状态中出来，到了和别人交往及做其他事情的时候，就会把座上熏修的功能带到座下。如果你在座上是串修慈悲心，修得很好很相应，下座之后，这种慈悲心的力量就会发生持续的作用，就会引导你的心以慈悲的方式去和人交往，别人也能感受到你内心慈悲的力量，通过这样的方式也能够安住于菩萨行。

当然，每天只有半个小时的串习，力量能保持多久也不好说，有时能保持两三个小时，有时自己没有专注法义、烦恼很强烈的话，也许几分钟就消失了。所以我们要长期努力抽时间串习法义。一方面学，一方面多抽时间去观修，对我们在理论上的学习或实践上的修行会有很大的帮助。

第四个问题是闻法的规律。

上师在讲记当中也讲到了闻法的规律，闻法的规律是很重要的。世间做什么事情都有规矩，不论哪个地方、哪个民族、哪个单位都有各自的规矩。我们办任何事情，首先应该打听一下流程是什么、规矩是什么，哪些事该做、哪些事不能做。遮止的方面不去做，鼓励或开许的方面才去做。

听法的时候也有规律，哪些该做，哪些不该做，心态是什么，行为是什么，这些方面必须了知。每次尽量以如理如法的方式来听闻佛法，这样才能得到闻法的功德。听闻佛法本身就是一个能累积巨大资粮的方法。以前佛陀对阿难尊者说：“两个人在一起行持怎样的善法功德最大？就是一个人讲法，一个人闻法。”因为闻法的功德本来就很大，所以我们能够在上师讲法的时候认真真、如理如法地听，就能得到很多功德。如果我们诚信因果，为了得到这种巨大功德之果，我们就必须种下它的因--如理听法。从来没有听说通过非法的方式听法能够得到功德，只有通过如理听法才能得到很大的功德。

闻法有很多规律，闻法规律即闻法的规矩。听法的正确方式分为两种：一个是发心，一个是行为。发心就是听法时应该发怎样的心。

第一要断除恶心和不好的心态。如果听法是为了害别人、超胜别人；或者在听法之后以自己的所知去羞辱他人或炫耀自己；或者在听法过程中经常产生一些强烈烦恼，这些心态都属于恶心。凡是和烦恼相连的、伤害别人的或者与修法无关的恶心都要断掉。

第二发善心。善心分为三类：第一种是为自己求后世安乐的心。在《广论》[1]当中讲过三士道（下士道、中士道、上士道）的修法。下士道实际上是为了后世得到快乐，以这样的心态来听闻佛法就属于下士道。因为众生根机各异，有的就是发不起求解脱的心，只想在轮回当中获得善趣的安乐和果位就足够了。《经庄严论》中讲，针对这些众生，佛菩萨只好暂时随顺他的心愿，给他们传十善业道等人天乘的修法。这种心不能说不好。能不能这样发心呢？如果某些众生实在生不起其它的善心，还是可以发。虽然他也发善心并寻求善法、修持善法，

但目的是为了来世升天、获得大富大贵，这是善心中最下等的。

第二种中士道是为了自己解脱，他对于整个轮回中今生的快乐、后世的快乐都没有兴趣。我们学《亲友书》后知道，不管转生到哪个地方，轮回都是痛苦的自性，只有解脱轮回才能彻底远离一切痛苦。这类人发了求解脱的心，但是没有兼顾到一切众生，主要是为了自己解脱。因为他对轮回感到非常厌恶、恐怖，所以只想尽快从轮回当中获得解脱。想解脱就要知道解脱的方法是什么，修什么法才能解脱。为了自己解脱而听闻能够让自己解脱的法要，以这种心态来听法或者修法，就叫中士道的修法。中士道比下士道的修法要好，但比上士道的修法要劣，属于中等的一种善心。

第三种上士道是上等的善心，是为了利益一切众生。在求解脱的基础上，虽然知道自己解脱可以离开一切痛苦和轮回，但是一个人解脱没有意义，因为轮回当中还有这么多众生在漂泊，根本不了知解脱之道。具有大乘种姓的菩萨发起利他的心，为了利益一切众生而去听法，这就相合于上士道、相合于利他的状态，即是以利他心、菩提心去听闻正法。

三种发心中，我们鼓励的是第三种——利他的心态。每次听法我们都要发利他心，求解脱的心已经圆满地被利他心所摄。按次第来讲，首先我们要了知整个轮回都是痛苦的自性，了知清楚后，我们就不愿意再呆在轮回中，如此我们才能对其他漂流在轮回中的众生切实地产生一种愿他们解脱的心态。如果自己都不想解脱，怎么能说我愿众生解脱呢？这个心就不真实。当我们真正理解到轮回的痛苦，就会想：不但我要解脱，而且其他众生也需要解脱。只有对轮回的痛苦有非常深的认知，在一个很深的出离心基础上，发起利他的心才会很真切，因此我们要选择第三种利他的发心。

每次当我们闻法时，上师都会说：为了利益无边无际的众生请大家发起无上殊胜的菩提心！就是说，我这次闻法的发心不是为了自己解脱和后世的安乐，而是为了利益一切众生。有了这种心做基础，有了这颗利他心做种子，它就会逐渐生根、发芽、生长、开花、结果。诸佛菩萨完全利他的功德、诸佛菩萨相续当中圆满的智慧，都是从最初的一念利他心引发的。佛菩萨们犹如参天大树般的功德，最初的来源也只是一粒小小的种子，这个种子是什么？就是最初为了利他发起的菩提心。

现在我们也为了利他而发起菩提心，虽然这是颗很小的种子，但是不要小看它，不要看它力量弱。菩萨无与伦比的福慧功德，都是从这个看似微小、非常微不足道的利他心逐渐发展而圆满的。我们刚开始发心的时候，也许还没办法产生一种很圆满的、不造作的、不虚伪的利他心，但是如果有了最初这一念心为基础，逐渐去发展、圆满它，通过后来的修法它也可以逐渐变成现实。我们在听法之前，一定要为了利益一切众生而发起菩提心，即便以造作的方式也要让它发起来，这是很关键的。

下面讲听法的时候要有怎样的行为。行为分为三大类。第一大类是断除三种过失。

第一种过失是“耳不听犹如覆器之过”。我们虽然坐在听法的行列中，上师在电视里正在给我们讲法，但是我们的耳朵却没有专注于所闻的法义，这样闻法就没有任何意义。因为我们要听懂所讲的内容才能生起闻慧，要生起闻慧就必须能够收听到，收听到之后才能够去辨别所听的是什么。然而现在连耳朵都没有在听，有时是在胡思乱想——虽然听到声音但不知道在讲什么，最初连法义都没有听进去，怎么去思维、修行？这个比喻是“覆器之过”：就像把茶杯倒过来，杯口向下，然后我们再向杯中倒水，这样的话水根本倒不进去。所以耳朵不听法，就好像往覆器中倒水一样，一点都倒不进去。这是必须要断除的第一个过失，听法的时候耳朵要认真真地听。第二个过失是“心不持犹如漏器之过”。耳朵是听了，但没有记忆所讲内容，一边听一边忘。听的时候要专注、要忆持。如果听法的时候心不忆持，就“犹如漏器之过”。还是用茶杯做比喻：“覆器”就是茶杯倒覆在桌子上，我们倒不进去水；“漏器”就是这个茶杯漏了，虽然口向上，但是底部有裂痕或窟窿眼儿，你一边倒水下面一边漏水，永远装不满。这样虽有听闻的功德，但是没有忆持法义，要缘法义串习就很困难。

第三个过失是“杂烦恼犹如毒器之过”。虽然我们在听法的时候也听了、记了，但是内心掺杂了很多烦恼，发了恶心，结果所听的法义都被烦恼染污了，因此没办法成为清净的闻慧。再用杯子作比喻：杯子口向上，底也没有漏，但是里面有毒药，水倒进去之后变成毒水，没法喝了。虽然我们的耳朵在听法、心也在记，但是内心有烦恼的缘故，相续被烦恼所染污，就让所听的法义成了杂染，没办法变清净。我们在听法的时候，必须要断除这三种过失。

第二大类是要断除六种过失或六种垢染。

第一是傲慢心。听法的时候应该对上师、佛法产生恭敬心，有了恭敬心才能得到法益，没恭敬心得不到法益。如果听法的时候产生傲慢心，觉得上师讲得一般，法义很简单，不讲我也能懂；或者认为上师有很多过失，自己好像超胜了上师等等，这样就没有办法得到殊胜的功德。

第二是没有信心。听法的时候一方面要恭敬，一方面要对上师和法义有一种信心。相信上师是我们的引导者、怙主，上师能够接引我们逐渐出离轮回；如果我们去实践法义，一定能够帮助我们清除内心的染污。我们对于上师、正法，还有对于自己能够修行成功，都要有一种信心。如果没有信心就没办法趋入佛法，佛法大海、唯信能入，有信心就能进入，没信心就没办法趋入。《亲友书》对圣者七财中的“信财”也讲了很多。

第三是没有希求心。听法的心态不是非常踊跃，有一种拖沓的感觉，听一下也可以，不听也可以，对法义本身没有希求之心。没有希求心，听法就没有动力。我们对所闻的法义和听法本身应该有一种希求心，因为它能够改变我们，帮助我们趋入于法义。我们对于殊胜的证悟和所闻的法都应该要有一种希求心，有了希求心之后就能够知道以前不知道的法，证悟以前没有证悟的境界，获得以前没有的功德，这一切都是来自于希求心。《入菩萨行论》后面也有一段专门讲希求心，这方面非常重要。

第四是外散。外散是指心态，就是我们在听法的时候胡思乱想，人在电视面前听法，但是心在想家里的、工作上的或其它方面的事情。外散相当于五盖[2]中的掉举，心散于外境没有专注于法义。

第五是内收。内收是指心虽然没有外散，但收得很紧，因此容易打瞌睡、昏沉，对所听闻的法没办法去忆持、认知。还有一种情况是心过于专注、紧绷，没有以放松的心态闻法，只听到一句，其它的法都没听到，也属于内收的状态。

第六是厌倦。有时听法时间比较长就厌倦了，比如《入行论》有两百多堂课，学到后面就慢慢产生一种厌倦心，有了厌倦心动力就不足了，就会逐渐产生退失的过失，不愿意再学下去或修下去。有时天气很热，就觉得讲法时间怎么这么长，赶快结束算了；有时天很冷、肚子很饿也会出现厌倦心。厌倦一旦产生，就再也不会以专注、欢喜的心态去听法。

我们应该知道听闻佛法非常难得，远远超胜世间当中的任何事情。以前的大德，因为知道法义非常难以听闻，为了听闻一句正法可以越过刀山火海。因为他们具有强烈的希求心，所以遇到听法时间很长、出现很大的痛苦、天气很热很冷等情况完全可以忍受。我们厌倦的时候，就想一想以前大德求法的经历，想一想我们好不容易转生为人，遇到了最殊胜的法义，那么就不能厌倦。通过这样的思维来压制住自己的厌倦心。

以上讲了六种垢染。

第三大类是断除“五不持”。

第一是“持文不持义”。有些人把注意力放在文句上面，只看文句美不美，修饰的词语用得怎么样。有些人就是掉在这种过失中，经常观察大德所造的论典、讲法——文句优不优美？文法上有没有什么错误？标点符号有没有打错？如果出现这些问题，他就觉得这不是一个殊胜的论典，根本不去看意义。太过于注重文字的人，对于文字本身的意义就会忽略。实际上学习文字主要是为了趣入意义，文字只是表达意义的一种特殊符号，文字优美固然好，但关键在于它的意义。

第二是“持义不持文”。有些人又这样想：意义才重要，文字一点都不重要。当然注重意义是好的，但是从另外一个角度讲，作为凡夫人，我们趣入意义的方便就是文字。比如我们要趣入“三宝”的意义，当我们看到“佛、法僧”这三个文字的时候，自然而然就知道佛、法、僧在表达什么，如果没有“三宝”这个名称就无法趣入意义。过份认为意义重要、文字不重要，对一般人来讲也不现实。我们要依靠文字，但是不能停留在文字本身，而是应该依靠文字趣入意义，这就是二者之间的关系。了知这两方面，我们就会比较容易处理文和义之间的关系了。

第三是“上下错谬而持”，是将佛经论典当中上面的意义放到下面去理解，下面的意义放到上面去理解。因为次第已经错乱了，这样就没办法了知佛经论典当中的本意。因此在了知的时候，上和下不能够错谬。

第四是“颠倒而持”。上师在注释当中讲到，本来佛法是能够帮助我们获得解脱的，但是我们反而认为佛法能够帮助我们圆满世间道而不是出世间道。世间和出世间本来是不相同的，但是我们本来出世间的佛法理解成世间的佛法和圆满世间道的说法，这就是一种错误。

还有一种比较明显的错误，就是把佛法中的“四依四不依”[3]颠倒而持，比如把“依法不依人，依义不依句”颠倒为“依人不依法，依句不依义”。这样颠倒而持就没法真正趋入最甚深的含义，一定要断除。

第五是“不能领会”。对佛法当中所讲到的意趣、秘密、了义、不了义不能够领会。因此就把不了义执为了义，把了义执为不了义。比如佛陀讲这句话有某种密意，但是不了知这种密意而直接去实行就会错。举个例说：佛法中有一句话：“父母当杀”——杀了父母才能够获得解脱，不杀父母不能获得解脱。如果你不能领会其中的密意，直接去杀父母就会造五无间罪。佛教中这句话的密意是什么呢？这里“父母”是指十二缘起 3 当中的“爱”和“取”，它们是无明烦恼，无明烦恼就是我们轮回的父母，因为通过“爱、取”产生“有”，通过“有”产生“生、老死”。所谓“父母当杀”就是必须要把“爱”和“取”灭掉，灭掉它们才能获解脱。

佛陀为什么要这样讲呢？因为有一定的必要。当年佛是通过很简单的语句来传法，所以有些外道觉得佛教太简单了，没有吠陀、婆罗门的教典意义深奥。本来佛陀是为了利益众生，所以都是用很直白的语言讲法，有些外道就觉得佛法没有什么高深的内容。佛陀为了打破他们的傲慢，在有些地方就故意说了这些话，让他们觉得难以理解：为什么父母当杀？为什么杀了父母才能解脱？因为杀父母不但在佛法当中是无间罪，实际上在外道、婆罗门教当中也是非常严重的罪业。这样一来他们就知道实际上佛法并不是那么简单了，意义是很深的。除了这个例子，佛经当中还有很多类似的例子。在《大乘经庄严论》中有专门讲“四种密意、四种意趣”的论文，我们也可以去看。我们要领会佛教中密意的说法是什么，哪些是了义的、哪些是不了义的。比如：佛教中有些地方讲五蕴存在，有些地方讲五蕴不存在；有的地方讲“我”是有的，有的地方讲“我”是没有的，这样我们就分不清楚到底是有还是没有，到底该怎样理解？其实要区分开了义和不了义。从表面角度讲，“我”是有的，或者说五蕴是有的，都是属于不了义的讲法。在世俗层面上可以说有，但是在究竟的角度来讲，五蕴不存在，“我”也不存在。我们必须深入细致地了知了义和不了义之后，才能领会佛教中所讲的意义，如果不了知就会完全理解错误。

我们还要依止“华严四想”。在听法的时候，第一要把佛陀或者上师当成医王想，他们是医生；第二要把正法当成妙药想，法是药；第三要把自己当成病人想，虽然自己有可能这一世身体健康无病，但是从佛法的角度讲，内心有贪嗔痴等烦恼就算是病人，而且是严重的病人；第四要把听法、修法作为服药想，就像病要痊愈就必须服药，服了药病就会好。

听法的时候，就应该具足以上这些发心和合理的行为。有了正确的发心和行为，我们听闻佛法才能得到殊胜的受用。上师说闻法规律不可能每天都讲，所以最初学习时就应该深入地了知哪些是应有的行为和发心，哪些是不应有的行为和发心。在了知之后，就要通过正确的听闻方式去听闻正法，这样才能真正得到闻法的功德。一个标准的听法者应该具有正确的发心和行为。

第二课辅导到此结束。

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

[1]即《菩提道次第广论》，宗喀巴大师著。

[2]盖就是烦恼的别名，因烦恼能盖覆人们的心性，使不生善法。合贪欲、嗔恚、昏睡、掉悔、疑法，叫做五盖。

2《大方等大集经》卷29：菩萨摩訶萨有四依法亦不可尽。何等为四？依义不依语。依智不依识。依了义经不依不了义经。依法不依人。

3又作十二有支、十二因缘。指无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二支。

《入菩萨行论》第03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，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习无著菩萨所著《入菩萨行论》的注释《善说海》。在学习开始前，上师强调首先要安住于非常清净的发心，因为任何一件事情是否殊胜、是善是恶是通过发心来决定的。如果最初的发心不善妙，事情本身就会受影响而变得不善妙；如果发心很清净、强大，所做的善根不管是听法还是修行，因为发心的缘故，就会成为殊胜的资粮。因非常强大的缘故，果也会非常强大，这是佛法中因果之间的善妙缘起。因此我们在做任何善事之前（包括听法），最好都能以清净的发心来摄持，这非常重要。

上师在《讲记》中说，并不是得到一个皈依证就成了佛弟子。是不是真正的皈依，关键要看内心有没有“宁舍身命，不舍三宝”的决心，如果有了这种誓愿力，即便没有皈依证，事实上也是标准的佛弟子。皈依的自体，就是了知佛法僧功德之后产生的殊胜信心。修皈依的时候信心就是核心，我们要以修持皈依的方式，让自己的信心不断地增长、坚固。我们皈依佛，知道佛的功德产生了信心，然后皈依法、皈依僧都是如此。

修持皈依到了境界很高的时候，皈依的对境就从外在的三宝转移到内在的三宝，实际上，每个众生的相续都圆满具足了佛法僧三宝的自性，但在初学的阶段，我们并没办法真正地知这点而进行皈依。随着智慧的不断增长，我们对一切诸法的实相、对三宝的本体有所了知时，就会发现我们的内心也具足殊妙三宝的自性。了知内在的三宝并安住它，实际上就是自性的一种皈依。我们学习佛法到了后期时，肯定要经历这个阶段。所以，我们修皈依的时候，主要是具足信心。外在的三宝我们通过信心来皈依，自心的三宝也要了知而皈依。这两个方面都是非常重要、非常关键的。

大乘法在修持任何一个仪轨之前都要修持皈依，为了一切众生而修持皈依非常重要。我们对所皈依、依靠之对境的功德了知之后，自己所有的一切完全依靠三宝或三宝的指示而行非常关键，这样才能有效地制止在修法过程中自己创造一些修法，或者依靠分别念而行，修持皈依是对治这种分别念的一种很好的方式。这在上师的《讲记》中也是再再强调的。

下面我们开始进入《入行论释·善说海》的学习。“入行论释·善说海”是标题；“入行论”即《入菩萨行论》的简称；“释”：指印度和藏地有很多《入菩萨行论》的注释。《入行论》讲到了一切菩萨修行的方法、菩萨安住的境界，是一种比较高深的修法。为了让后学者、初学者能够清楚无误地趣入《入菩萨行论》的所诠义，大德们造了很多注释。

本注释是“善说海”，“善说”是指能够原原本本地解释《入行论》的词义；“海”指包含很多教证、理证，就像大海蕴藏很多的宝藏一样。我们通过“善说海”的名称，就知道其中的内容有殊胜的教理，能原原本本地解释《入行论》，让我们能够完全了知《入行论》的所诠义。有些翻译“善说”是妙解的意思，即善妙的解释，与原本的解释完全相同。

《善说海》的注释是无著菩萨所造。此处的无著菩萨不是印度的无著菩萨。印度的无著菩萨与龙树菩萨齐名，受到弥勒菩萨的加持在人间弘扬大乘法要，是印度“六庄严”之一。这里的无著菩萨是在藏地出生的，原名叫功秋桑博，“无著菩萨”是别人送给他的美名。因为有一次他很善巧地解答了一个难题，有人称赞说：你的智慧这么圆满，堪当“无著”第二！此后大家都叫他“无著菩萨”，有时也称为“无著贤”、“渥东无著”。无著菩萨的智慧非常深广、菩提心非常圆满。在当时住世的大德中，他和果仓巴尊者都非常精通《入菩萨行论》。别人劝请他造了《入菩萨行论》的注释，就是现在我们学习的《善说海》。藏地很多大德公认，如果我们能够学习《善说海》的全部或部分内容，以此缘起之力，相续中就能自然而然产生殊胜的菩提心。以上介绍了《善说海》的作者无著菩萨。

接下来讲顶礼句，这是指《善说海》的顶礼句。为什么这样讲呢？因为在一个论典中有时会多次出现顶礼句，有论典或颂词本身的顶礼句，还有注释的顶礼句。《善说海》的顶礼句与寂天菩萨造《入行论》的顶礼句有所不同。

〔顶礼圣者观自在菩萨！〕

这是无著菩萨对本尊或生起信心的对境——圣者观自在菩萨作殊胜的顶礼。观自在菩萨在显现上以菩萨形象度化众生，实际上早已圆满了佛果。观自在菩萨在十方刹土中，有以佛身得度者，就现佛身度化众生；有以菩萨身得度者，就以菩萨形象来利益众生，等等。《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》中讲了很多这方面的功德。菩萨会显现为佛、菩萨、圣者乃至一般凡夫及妙药、桥梁等一切形象，只要对众生有益，菩萨都会循机随类显示，度化一切众生，使其走上究竟证悟实相之道。

此处之所以“顶礼圣者观自在菩萨”，一是因为无著菩萨对观自在菩萨的信心非常圆满，他的本尊就是观自在菩萨；二是还有一种说法：无著菩萨本人就是观自在菩萨的化身。因有这些必要的缘故，作者在论典开头首先顶礼了观自在菩萨。通过顶礼圣者观自在菩萨加持自己的相续，能让所造论典利益众生，无著菩萨心中有这样的愿望和祈求，实际上他所造的论典对众生的相续的确起到了无与伦比的加持作用。《善说海》的确能帮助众生了解《入行论》，能让众生生起菩提心。

在无著菩萨所造的《佛子行三十七颂》中，顶礼句也是顶礼观自在菩萨，回向也是愿众生成就观自在菩萨的果位，都是在祈祷圣者观自在菩萨引导众生的心趣向于解脱。观自在菩萨是一切诸佛大悲心的总集，平时我们顶礼、念诵、祈祷观自在菩萨，现实的灾难都能够遣除，内心也会逐渐产生利益众生的大悲心。因为观自在菩萨是诸佛慈悲总集的缘故，所以经常忆念、祈祷、修持，通过缘起的无欺之力，内心一定能产生殊胜的大悲心。前面是总顶礼圣者观自在菩萨，接下来是分顶礼，分别对释迦牟尼佛、观自在菩萨、文殊菩萨、寂天菩萨做顶礼，之后是造论的立誓句。这四个颂词是对从佛陀乃至传承上师作顶礼。我们学习的佛法完全来源于释迦牟尼佛的恩德，所以最初顶礼释迦牟尼佛。顶礼句宣说了释迦牟尼佛从发心到成道之间宣讲正法、利益众生的事业，

从这几方面凸显了释迦佛的功德，以了知这些功德的方式，对佛陀作顶礼。顶礼句有时是对所顶礼对境的法、报、化三身作顶礼；有时是以名号作顶礼；有时是从不同的阶段作顶礼。现在我们从不同的阶段来顶礼释迦牟尼佛：

〔慈爱无余众生搅拌发心二资海中现，
不住涅槃自性三身妙云层层极密布，
普降离无我等四边戏论妙法甘露雨，
熄众惑火开利乐花净饭王子前顶礼。〕

此处所顶礼的是净饭王子。净饭王子是释迦牟尼佛出家之前的名字，代指本师释迦牟尼佛。这里使用了比喻和意义对照的方式进行宣讲。颂词中的比喻首先是“大海”，搅拌大海出现层层“乌云”，第一句中有搅拌海的意思。第二句中有“妙云”，通过搅拌大海出现了层层“妙云”，有了大云之后会降下瓢泼大雨，所以第三句有普降“雨”的意义。第四句“雨”降下之后，可以熄灭地上的野火或者失火房屋的大火，可以令大地盛开鲜花，让众生得到快乐。通过这几个阶段比喻佛陀教化众生的不同阶段，安立佛陀的殊妙功德。

“慈爱无余众生”：佛陀最初发心时，对一切众生生起了想要利益的心。趋入佛果的最初就是慈爱众生，为了利益众生而发心，对众生产生无余的大悲心。现在我们发誓要像释迦牟尼佛那样成就无上佛果，第一步也要发起慈爱众生的大慈大悲心。这是佛陀成佛的次第，也是我们修行成佛的次第。所以“慈爱无余众生”是趣入佛道的第一步。

“搅拌发心二资海中现”：仙人搅拌大海，然后从大海中出现密云、日月等等，这是印度诗学中的一种修辞法。从气象情况来看，大风（如龙卷风）搅拌大海时出现大浪和水汽，水汽形成云，云又降下雨。与此相似，首先佛陀发了利益众生的心，如搅拌大海一样。“发心二资海”比喻发心和二资粮（即福德资粮和智慧资粮）就像大海一样深广，然后在菩提心和福德、智慧两种资粮中出现了殊胜的果位。首先是发心，中间是积累资粮，资粮圆满之后一定会现前殊胜的佛果。

第二句“不住涅槃自性三身妙云”，因为最初发了心，中间圆满了二资粮，因缘和合之后一定会成就殊胜佛果。那么所成就的殊胜佛果是什么？即不住涅槃自性的三身。佛陀具有三身即法身、报身和化身，按照《经庄严论》和很多经论的讲法，法身是指佛陀自己受用的、种种离戏的本体智慧；报身是在登地以上菩萨面前显现的报身自性；化身是在一般的声闻缘觉、凡夫、外道等面前所显现的一种形象，比如释迦牟尼佛在南瞻部洲印度金刚座示现成佛，度化了很多声闻缘觉、凡夫和外道。显现在人间的佛是三身中的化身，因为报身是一地菩萨以上的境界，法身是佛自己的境界，所以降临在人间的是佛陀的化身。

此处讲到佛陀具足三身，三身是什么样的本体？即不住涅槃自性，一方面已经超越了小乘的涅槃，另一方面也超越了凡夫人三有的自性。因为一般众生耽著三有，声闻缘觉耽著涅槃，而佛陀既不住三有也不住涅槃。此处通过不住涅槃也间接说明了不会住三有，因为连涅槃都已经超越了，怎么可能再住于三有呢？佛陀在这种殊胜的自性中显现化身做度化有情的殊胜事业。

不住涅槃的自性是第三个阶段讲佛陀的果，通过修持佛陀的自利得以圆满。就好像搅拌大海出现了层层乌云，佛陀三身自性犹如密云一样非常深广，就像乌云中饱含着雨水，在佛陀的三身自性中也包含了一切功德法。下一个阶段是“普降离无我等四边戏论妙法甘露雨”。云很厚就会降下大雨，所以在包含一切殊胜功德法的三身自性中也会降下妙法的甘露雨。降下的妙法甘露雨，就是佛陀出现在世间宣讲的最殊妙、最精华的正法——远离一切戏论的大空性。

此处说“离无我等四边戏论”，什么是四边戏论？四边戏论就是有边、无边、亦有亦无边、非有非无边，以后我们学习智慧品会着重学习离四边戏论大空性的含义。一般来讲，学空性经常会提到要离开“我”等实有执著，但这里为什么说“离无我等”？我们在学习最了义正法的时候，不单要离开“我、有”等等有边的执著，而且像无我、空性这些无边的执著也要离开。从要离开无我也间接说明：无我都离开了，怎么可能还有我的执著存在呢？所以人我、法我有边的自性，无我这样无边的自性，亦有亦无、非有非无四边的戏论都要远离，实际上我们的分别心能够执取的也就是四边，离开四边的意思就是要我们熄灭内心中的分别念。

讲到空性方面的含义，初学者不一定能够了知得很清楚，但是随着学习佛法的深入，总会接触到殊胜大空性的观点，而且这种殊胜大空性的观点就是佛法中核心的内容，所以我们必须要发愿尽快接触、通达空性的教义，这对我们学习正法非常必要。

第二句讲到的是佛果，第三句讲到的是佛所传的殊胜妙法。第四句进一步讲“熄众惑火开利乐花”，这是传法之后的作用。

佛的事业是怎么体现的？传法之后的作用是怎样的？可以“熄众惑火”。因为众生相续中具足了各式各样的烦恼，像火一样恒常炙烤着众生，使众生无法得到安宁清凉。如果听闻正法之后息灭了贪心、嗔心、无明烦恼等，我们就可以体会到实相和清净的快乐，所以佛说的妙法具有“熄众惑火”的作用。

如前面所讲，大雨降下来后可以把野火浇灭，可以让地上的植物开花结果，同样的道理：学习甘露妙法之后，我们内心的烦恼因听闻殊胜妙法的缘故而得以熄灭，就会“开利乐花”。“利”指暂时的利益，比如得到人身、得到快乐的资具等等。“乐”指究竟的快乐，所以“利”和“乐”放在一起指暂时的利益和究竟的快乐。“开利乐花”指因为修持了妙法的缘故，众生能够得到暂时和究竟的快乐，得到善妙的结果。

这里有五个阶段：首先是佛陀最初发心慈爱众生；中间是积累资粮，“发心二资海中现”；第三个阶段是佛陀成就无上佛果，即“不住涅槃自性三身”，因为佛陀最初发心就是为了利益众生而开始修持佛道的，所以成佛之后一定要利益众生；第四个阶段是佛陀讲法，“普降离无我等四边戏论妙法甘露雨”；最后第五个阶段是成熟众生，即“熄众惑火开利乐花”。通过这五个阶段来表示释迦牟尼佛对我们的恩德非常大，而且把佛陀最初如何发心，如何究竟利益众生讲得很清楚，我们也要经由这样的修行方式，最后达到利益众生的阶段。

“净饭王子前顶礼”。净饭王子就是释迦牟尼佛，出家前称为净饭王子，成佛之后叫释迦牟尼佛。此处是以佛因地的名称来表示释迦牟尼佛，二者本体是无二无别的。还可能有一个原因，因为《入菩萨行论》是讲菩萨的行为，按照大乘的共同讲法，净饭王子在印度金刚座示现成佛之前是十地菩萨的身份，为了表示菩萨行的缘故，就在“净饭王子前顶礼”，后面顶礼的观世音、文殊、寂天也是菩萨，暗合了《入行论》中“入菩萨行”的妙意。佛果的来源是菩萨位，菩萨位修行圆满之后肯定会获得佛的果位。所以，或许是有必要契合《入菩萨行论》的意义，此处没有顶礼释迦牟尼佛而是顶礼净饭王子。

第二段颂词是顶礼观世音怙主：

〔仅以圣尊名号光，传入何者耳畔中，
亦能遣除心暗者，观音怙主前顶礼。〕

此处说“仅以圣尊名号光”顶礼观世音菩萨。观世音菩萨的名号通过菩萨的发愿力、证悟以及殊胜的大悲心在世间流传非常广，在汉地即便是很多不学习佛法的人也知道观音菩萨、观音娘娘，民间也流传着很多观世音菩萨的故事。众生即便只是听到观世音菩萨的名号，也会在内心种下究竟得度的因缘，这是因为观世音菩萨有殊胜功德的缘故。

学到《入行论》第八品时也会讲，观世音菩萨为了遣除众生的怖畏，专门加持了自己的名号救度众生脱离苦难，所以这个名号和一般人的名字完全不一样，它是通过大悲心和功德做回向、加持之后显现的。“圣者名号光”：名号也是一种光明。光明有多种体现的方式，我们理解的光明是电灯光、阳光这种形式的光，但有时智慧也称光明，此处功德也叫光明。

所以依靠圣者名号的光明，不论是“传入何者耳畔中”都有利益。不管是人或者动物，还是我们看不到的很多非人、中阴身等等，如果我们大声地念诵观世音菩萨的名号，它们听到之后都能得到很大的利益。有一种殊胜的说法：如果在旁生的耳边念诵观世音菩萨名号或者六字大明咒，通过名号功德力加持的缘故，它们就不会堕恶趣。如果旁生听闻的利益都如此大，人通过信心念诵观世音菩萨圣号更能得到强大的加持力。

“亦能遣除心暗者”：仅是听到观世音菩萨的名号也能遣除内心的痴暗。当然，遣除的层次有所不同，关键在于听者的根性。有些众生的根性即将要成熟了，听到观世音菩萨的名号一下子就获得了证悟；有些众生堕在恶趣中，听到观世音菩萨的名号马上从恶趣中解脱；有些众生正受到地震、洪水等伤害，听到或念诵观世音菩萨的名号就从灾难中解脱；有时内心很烦乱，通过念诵观世音菩萨的名号使心得以安宁；有时内心的烦恼很强盛，念诵观世音菩萨名号就让自己的烦恼熄灭。有些人即生马上得到感应，有些人在今生不一定马上感受利益，但是因为听闻观世音菩萨名号的缘故，在后世或再再后世中，听闻名号的种子一定会生根发芽，他的心逐渐会变得智慧和慈悲，开始要去修道、度化众生，慢慢地就像我们一样遇到了《入菩萨行论》，开始学习《入菩萨行论》的教义，心开始逐渐转变成菩萨的心，行为也逐渐转变成菩萨行了。我们要真正去掉凡夫的身份，变成殊胜的圣者菩萨、最后成佛，有一个远因是非常重要的，没有这个远因和根本因，我们不知道什么时候才能遇到殊胜的佛法、得到殊胜的果位。

此处主要是说观世音菩萨的名号功德，实际上听到释迦牟尼佛、阿弥陀佛和其他佛菩萨的名号都有殊胜的功用。在了知了观世音菩萨名号的功德之后，我们在怙主观世音菩萨面前恭恭敬敬地顶礼。

第三段颂词是顶礼文殊菩萨：

〔开示寂灭我与无我戏论胜义之法理，

已造积业为我所等世俗遣诸愚见暗，
善说抛弃自乐成办利他净行此法理，
究竟自他二利法王文殊菩萨前顶礼。】

文殊菩萨是诸佛菩萨智慧的显现和总集。文殊菩萨显现在世间中一方面是帮助释迦牟尼佛度化众生，另一方面其实文殊菩萨早已成佛，只不过是菩萨的形象度化有缘。

此处通过什么样的方式顶礼呢？首先是“开示寂灭我与无我戏论胜义之法理”。佛陀的正法分为二谛（世俗谛和胜义谛），通过二谛的方式趣入究竟实相。其中之一是胜义谛的法理，胜义的“胜”字就是殊胜、第一的意思，所以有时叫第一义谛，有时叫胜义谛，都是最究竟的含义，不跟随我们的所见所闻安立。眼根、耳根的境界都不是胜义，在佛法中叫做名言、世俗或者观现世量，是暂时的、表象的意思。相对于暂时的表象，还有一个究竟的实相，一切万法在显现的当下，它的本体到底是怎样的一种自性呢？通过佛陀智慧的照见，在胜义和究竟的本性中，它是寂灭一切的。

“寂灭我与无我戏论”：“戏论”有时候叫做边执、执著，种种的分别念都叫戏论，戏论是分别心不住于本来无我或究竟的实相而往外攀求。比如执著“我”是一种戏论，执著“无我”也是一种戏论。“我”和“无我”二者比较，“我”就是一切轮回的因和根本，有了我执会造很多的业；“无我”是观待于“我”来讲的，无我算是暂时的一种胜义，但是无我毕竟也是用分别心去修持的，本体是分别心的缘故，所以无我也不是究竟的实相。在究竟的实相中，必须对“我”和“无我”的执著都要息灭，息灭之后才叫究竟的胜义谛。文殊菩萨善于开示寂灭“我”和“无我”戏论的胜义法理，因为菩萨已彻见了万法的本性，因此能够教导后学者善巧安住于离开“我”和“无我”的胜义本性中。以上是文殊菩萨开示的胜义法理。

下面文殊菩萨开示世俗的法理：“已造积业为我所等世俗遣诸愚见暗”。“已造积业为我所等世俗”讲到了世俗中的本性。世俗中的本性是怎样的呢？胜义中虽然一切万法都是空性的，但是在世俗当中一切万法仍然有显现。所以在离开一切戏论的当下，如果因缘没有完全寂灭，在因缘和合的过程中仍然会显现因果法。“已造积业为我所等”的意思，就是在世俗中有因果的显现、也有因果的作用，如果我们造了业、积累了业，就会去承受果报。前面我们在学习《亲友书》的时候也讲过业的自性，讲到了“未做不遇、已做不失、业的自性增长广大”等等，这里都是可以包括的。胜义中一切万法离开戏论，世俗中因果不虚而显现，所以“已造积业为我所等”就是世俗的法理。

“遣诸愚见暗”：通过宣讲胜义和世俗的法理来遣除一切众生愚痴见解的黑暗。如果我们对于胜义谛、世俗谛的自性都能够了知，就能够遣除一切愚痴黑暗，如果不了知，我们就会处在愚痴黑暗中。对真实义有愚痴，就不知道胜义谛的法理是怎样的；对世俗谛愚痴，就会对业果产生错误的理解。所以，在离戏空性的当下，假如我们没有离开世俗的显现，当然会有世俗的作用，因此世俗中因果是存在的。虽然胜义中离开一切戏论，但世俗中因果是不欺存在的，所以我们在世俗中必须随顺因果而行。这是文殊菩萨开示的胜义和世俗两大法理，能帮助众生遣除愚痴黑暗，建立最圆满的正见。

“善说抛弃自乐成办利他净行此法理”：除了宣讲二谛自性的本体之外，也善说利他的菩萨行。善说了什么呢？“抛弃自乐”。因为《入行论》宣讲了要成为一个标准的菩萨必须抛弃自乐、自利的心，然后把执著自利的心转为成办他利的心，而且在此心态的基础上要做殊胜、清净、善妙的利他净行。文殊菩萨也善说这样的法理。

“究竟自他二利”：文殊菩萨的自利和他利都已经圆满了。“究竟自他二利法王文殊菩萨前顶礼”：一方面文殊菩萨是法王子，从另一个角度讲，文殊菩萨显现上是菩萨但实际上是佛，所以法王这个名称当之无愧，作者在文殊菩萨面前恭恭敬敬地顶礼。

从《入菩萨行论》显现的缘起来看，修菩提心有两大传统：一大传统是释迦牟尼佛传给弥勒菩萨，弥勒菩萨再传给无著菩萨、世亲菩萨，然后辗转传到金洲大师，再传到阿底峡尊者，这个修心法要叫七重因果教授；还有一支是佛陀传给文殊菩萨，文殊菩萨直接传给寂天菩萨，就是寂天菩萨在《入行论》中宣讲的“自他平等”、“自他相换”等修法。

“善说抛弃自乐成办利他净行此法理”：寂天菩萨在文殊师利菩萨面前直接听闻佛法，文殊菩萨把胜义中离戏的道理、世俗中因果的道理，以及如何修持自他平等、自他相换的道理完全传给了寂天菩萨。寂天菩萨在《入行论》第九品智慧品讲到了“寂灭我与无我戏论胜义之法理”；在其余诸品中宣讲了“已造积业为我所等世俗”的世俗中的道理；第八品中主要宣讲“善说抛弃自乐成办利他净行”的自他平等、自他相换的修法。所以《入行论》中全是文殊菩萨传给寂天菩萨的教言，寂天菩萨在《入行论》中也完全体现了这些教言，这也是传承的体现。

第四段颂词是顶礼寂天菩萨：

〔尽舍国政善开显，稀奇佛子行之理，
弘扬佛陀教法者，寂天菩萨前顶礼。〕

寂天菩萨在出家之前是一个王子，释迦牟尼佛、《中观庄严论》的作者静命论师、阿底峡尊者等很多大德以前都是王子的身份，他们为了弘扬佛法，纷纷“尽舍国政”，给后世示现必须要从极度的享受当中出离修习正法才有益，寂天菩萨也是如此。

寂天菩萨“尽舍国政”有两种说法。第一种在传记中也有，就是寂天菩萨在即将登基的前晚做了个梦，梦见上师文殊菩萨坐在他即将登基的宝座上，他觉得有点奇怪，文殊菩萨告诉他说：儿子！这是我的宝座，你和我坐在一个宝座上是不合适的。他醒来之后就想这个梦是什么意思？领悟到应该是自己不适合继承王位，应该出家。

第二种说法是他在登基之前梦见度母用热水给他灌顶，当时他就问水怎么这么烫？度母说：这个水不算烫，你登基时用来灌顶的水更烫。暗指他登上王位之后会造业堕地狱，于是他就下决心舍弃了王位。当然菩萨从小的善根和利他行都是很圆满的，所以因缘成熟之后就“尽舍国政”开始出家修行。

“善开显”是指菩萨在那烂陀寺诵经大会上善于“开显稀奇佛子行之理”。当时他坐在高座上身体越升越高，以非常传奇的方式为人们留下了《入菩萨行论》，已经善巧地开显了非常稀奇的、趣入佛子行的殊胜法理。

“弘扬佛陀教法者”，是说寂天菩萨弘扬了殊胜菩提心的修法。他对于胜义菩提心、世俗菩提心、怎么样安住菩提心等菩萨的修法，作了非常详尽的开显，所以他是弘扬佛陀教法的人。本论作者在寂天菩萨这样一位大菩萨面前恭恭敬敬地顶礼。

我们要学习、精通、实践《入菩萨行论》，对作者产生清净的信心非常重要。如果对于造论者有很清净的信心，我们就不会怀疑词句、意义有没有错误等。如果有信心，在学习过程中也可以用这个顶礼句经常顶礼寂天菩萨：“尽舍国政善开显，稀奇佛子行之理，弘扬佛陀教法者，寂天菩萨前顶礼。”在学习之前，自己念诵三遍乃至多遍祈祷寂天菩萨，通过清净的信心祈祷，寂天菩萨的加持也会逐渐融入到我们的相续中。如果寂天菩萨摄受了我们，他的加持融入我们心中，我们学《入行论》就会非常顺利，而且在实践菩萨行、生起菩提心方面也会非常顺利，这也是我们学习佛法的一种非常重要的外缘、助缘。

在学习佛法的过程中，尤其是趣入到非常深广的大乘法义的时候，内外的违缘很容易现前：有时自己生病、有时家人出事情、有时心情不好等等，仅仅依靠自己的力量很难学习圆满，或者很难获得应该获得的殊胜受用。如果我们在学习的过程中，一方面自己认认真真地学习，一方面多祈祷传承上师、寂天菩萨、莲花生大士、大恩上师等等，通过自己信心的力量和大德的加持力也可以使学习圆满。虽然大德们的加持力是恒时周遍的，但是没有信心就没办法获得加持。就如手机是可以恒时接收外界信号的，但不开机就没办法接收到信号。如果我们有信心再加上佛菩萨的智慧周遍一切，二者相合就能得到很明显的加持。

如果得到了加持，我们就会发现：在学习《入行论》的过程中，分别心的障碍、外在的障碍、疾病和烦心事都会很少，我们能够相对顺利地学习和实践菩萨行。所以经常祈祷寂天菩萨、文殊菩萨、观音菩萨、释迦牟尼佛等等，对我们来讲是非常关键的。

以上四个颂词讲了顶礼句，最后是立誓句。立誓造论在藏传佛教的论典中是非常重要的。立誓句一方面要立下誓愿，一方面要说明造这个论典的殊胜必要性。下面学习立誓句：

〔从彼教言莲苑中，畅饮善说蜂蜜已，
为利持佛子行众，我当于此释本论。〕

“彼”指《入行论》或者寂天菩萨的教言。首先，造释者无著菩萨把自己比喻成蜜蜂，从寂天菩萨所造《入行论》如莲花苑般的教言中，畅饮《入行论》所宣讲的“善说蜂蜜”之后，通达了《入行论》的含义。为了利益能够守持佛子行的后代众生，我在这里开始解释《入行论》的颂词，立誓一定把这部论造圆满。

第二，造论的必要性是什么呢？——“为利持佛子行众”。我造论不是为了名声，也不是为了钱财或者其它世间的事情，而是为了利益想守持佛子行的后学者，为了让他们通达《入菩萨行论》的缘故，我在这里开始解释本论。立誓句说明了作者造论是为了利益众生，是在菩提心、善心的推动下来造这个论典，根本不是为了世间的妙欲、名声等等。

第三课到此圆满。

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

《入菩萨行论》第04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，请大家发无上殊胜的菩提心！

现在开始学习第四课的内容，逐渐趋入《入行论》的名称和真实论义。

完整无缺、正确无误开显大乘道的这部《入菩萨行论》分二：一、论名；二、论义。

这是注释的科判。《入菩萨行论》能够完整无缺、正确无误地开显大乘道，这是非常重要的。

第一、完整无缺。论典是把散于各部佛经当中的意义归结在一起，然后整理出次第。因为《入菩萨行论》能够完整无缺地开显大乘道的殊胜意义，所以如果我们能够认认真真地学习《入菩萨行论》、实践《入菩萨行论》，相当于能够完整无缺地实践大乘道。

第二、正确无误。如果论文本身没有正确无误地指示，我们越精进可能离目标就越远，所以正确无误地开明大乘道的殊胜论典是非常重要的。《入菩萨行论》正是能够完整无缺、正确无误地开显整个大乘道的殊胜修法，这是一部最为殊胜、了义的论典。

《入菩萨行论》分两个科判，第一宣讲论名，第二论的意义。

甲一（论名）分二：一、真实论名；二、译礼。

真实论名是指《入菩萨行论》的真实名称，在寂天菩萨的《入行论》原文中是有的。第二是译礼，即翻译者在翻译《入菩萨行论》的过程中所加的顶礼句，在《入菩萨行论》的原文中是没有的。

乙一、真实论名：

梵语：菩提萨埵渣呀阿巴达绕

这是梵语的论名，如果把〔梵语的论名译成汉语〕，“菩提萨埵渣呀阿巴达绕”是这样对应的：〔即“菩提”为正觉，“萨埵”为菩萨，“渣呀”为行，“阿巴达绕”为入。〕就是“入菩萨行”。

“菩提”是正觉、觉悟的意思。有的地方是以大乘殊胜的无学道佛果来安立菩提，提到证悟菩提、获得菩提都是指获得佛果。但菩提的含义实际上包含三乘菩提，除大乘佛菩提之外，还有缘觉菩提和声闻菩提。“菩提”是正觉，“正”是没有错误，“觉”是觉悟。

“萨埵”指菩萨或者心识，有时“菩提萨埵”也指菩萨。汉地多把“菩萨”解释为“有情”，藏地则多解释为“心识”。“菩提萨埵”合起来，汉地解释为“觉悟有情”，即觉悟的有情。藏地则解释为“觉悟的心识”，尤其是圣者菩萨已经现见了诸法的法性，所以可称为觉悟的心识。有时也称为“勇猛心识”，因为菩萨经过趣入三无漏学的修持，能够度化无边众生，心识非常勇猛。

“渣呀”是指“行”，有行为和学处的意思。“菩萨行”就是指菩萨行持的方法、菩萨种种应该修学之处，所以也可以叫做菩萨学处。

“阿巴达绕”是指“入”，就是趋入的意思。如何趋入菩萨行呢？这里讲了很多趋入菩萨行的方便。比如首先在心中产生菩提心，有了菩提心之后，为了度化一切众生而受菩萨戒，之后护持菩萨戒不退失，依靠不退失的方便让它再再增长，最后可以获得真实菩萨的果位，在此基础上进一步修持就可以获得成佛的果位。以上是论名“入菩萨行”的解释。

《入菩萨行》也被称为“入菩萨行论”（论有改造、救护等含义），虽然它本身就是一部论著，“菩提萨埵渣呀阿巴达绕”直译为汉语就是“入菩萨行”，并没有“论”的意思，称其为《入行论》是从论著的角度进行安立的。

〔那么，这一论名是以什么方式而取的呢？〕

在安立论名的时候有很多讲究，《入菩萨行》这个论名是以什么为根据、通过什么方式取的，也有必要了解。

首先介绍八种取名的方式，然后再来介绍本论是通过什么方式取名的。

〔通常而言，命名的方式有所说之义、能说之量、作用、地点、眷属、时间与比喻来命名。〕

一般来讲，佛法经论命名的方式有如下几种：

第一、所说之义：所说之义就是意义，通过意义来取名。比如《入行论》就是以论著本身的含义来取名。

第二、能说之量：通过数量取名。“能说”是指文字或颂词，“能说之量”就是文字或颂词的数量。比如《般若三百颂》《六十正理论》《七十空性论》《中观四百论》都是以颂词的数量取名，这种取名方式很常见。

第三、作用：指通过论典具有的作用取名。比如《大解脱经》，就是说它能够让众生获得大解脱。生者按照经文修持逐渐能够获得解脱，念诵这个经文超度亡者，亡者也能获得解脱。

第四、地点：通过地点来取名。是指以佛陀、菩萨讲法的地点作为经的名字。比如《楞伽经》是佛陀在楞伽山宣讲的，就以《楞伽经》命名。

第五、眷属：以眷属来取名。比如《无热恼龙王请问经》是以无热恼龙王取名；《文殊请问经》是通过文殊菩萨的名字来取名；《弥勒请问经》《迦叶请问经》等很多经典都是如此。

第六、时间：通过时间来取名。比如《贤劫经》，因为在贤劫中会有千佛出现，所以就以“贤劫”这个时间作为经典的名字。

第七、比喻：通过比喻来取名。比如《妙法莲华经》《稻秆经》、《金刚经》等等都是通过比喻取名。《金刚般若波罗密多经》《稻秆经》是纯粹的比喻，《妙法莲华经》则是意义与比喻相结合而取名。

第八、作者：通过作者本身取名，如《六祖坛经》。在中观注释中有个《佛护论》，就是把佛护论师的名字作为论典的名称，这样的也很多。

本论是通过什么样的方式来取名呢？

〔此论是以其中的第一种方式来取名的。〕

也就是说，本论是通过第一种方式以意义取名的。整部《入菩萨行》讲了趋入菩萨的行为，因此本论典就取名为《入菩萨行》。

接下来讲取名的必要性。取名称究竟有没有必要？当然有必要。世间每一个法都取有名称，主要是为了相互不混淆。在交流、沟通的时候能够顺畅。比如每个人都有名字，一个姓，一个名，就是为了方便交流、沟通。虽然所取的名字不一定有意义，但取了名字大家就会把名字当作你的代表，找你办事就能直接找到。世间的物品也都各有名称，一个新产品推出马上就有名字，就是为了和其它东西不相混淆。所以，世间中每个法都有取名的必要。在佛法中也有取名的必要。

〔那么取名有何必要呢，一般来说，取名的必要就是为了解意义。〕

名字和意义之间并没有真正实有的关联。有时取名是随意的，最初的名称和意义并没有什么关联。比如为什么最初把石头称为“石头”呢？实际上没有什么意义。最初我们把能知言解义的众生称之为“人”，实际上也可以把人称为“石头”，石头称为“人”，这就说明名和义之间没有一种必然的联系。取名的必要性是在于理解意义。名称是一种代表、一种符号，为了解意义才取的。

我们了知这个道理很重要。为什么呢？因为平时我们在生活、修行中对名字很耽著，认为名字和“我”之间有一个必然的联系。比如别人点你的名说：“张三，你是个很坏的人！”我们听了就想：为什么骂我？或者有人说：“张三很好！做得不错。”我们就会觉得在表扬我。我们不了知这个道理，就会把名字执为“我”，别人赞叹你的名字就很高兴，别人辱骂你的名字就很伤心。

在加行道的修法中，要专门把名和义相混的意义分开，能取、所取也要分开，最后逐渐达到一切无所取、无所执的状态，这些意义在因明中讲得非常多。学习了名和义之间的关联后，有助于我们了知两者之间哪个方面是有联系的，自相的联系到底有没有。就会知道名称只是个假名、符号，代表某种含义而已，除此并没有更深层次的意义。

〔《楞伽经》中云：若不立名称，世间皆迷蒙，故佛巧方便，诸法立异名。〕

佛陀在《楞伽经》中讲，这么多的法如果不安立名称，我们就会混淆，整个世间就会迷蒙，没有办法顺畅地交流，所以需要在世间安立名称，因此佛陀以善巧方便为诸法安立了不同的名称。当然，是否所有的名称都是佛陀安立的呢？也不一定。因为在佛陀出世之前也有名称。佛陀出世之后，对于所讲的法都一一立了名称。不仅如此，很多经典在中间或最后的部分，就会有弟子出来请问经名，比如阿难尊者就会起来顶礼请问佛陀：怎么安立这部经典的名字？佛陀就说这部经典叫《金刚经》或者《药师经》，等等。佛陀在经典中，对于所讲的诸法都安立了不同的名称，就是为了避免大家迷蒙混淆。前面是总的必要，下面是分别的必要。

〔尤其因为此论是以所说的意义来取名的，所以诸位利根者通过论名就能够通达论中所说的大概内容。〕

尤其因为本论是通过所说的意义取名，本论是讲进入菩萨行的方便，所以利根的人通过论名，就能通达论中所说的大概内容。众生根基不一，有些是前世学过这部论典，有些是智慧非常敏锐，比如看到《入菩萨行》，就会知道里面是讲菩提心、菩萨行，讲怎样趋入菩萨的众多行为，看到名称就能大概通达论中所讲的意义。

〔首先宣说论名，其他根基者也依此也容易找到法本。〕

还有一个方便是首先宣说论名，其他根基者依靠名称找法本也比较容易。比如我们今天要上课，要在很多经书

中找到《入行论》，如果看到名字“《入行论》第一册”，就容易把它找出来。

《善说海》讲了两种命名的必要，而法王如意宝在其他的论典中分了三种必要：利根者、中根者和下根者。利根者看到名字就能完全通达所有的内容；中根者（就是《善说海》所讲的利根者）通过论名能够通达论典的大概内容；下根者看名字不能够通达内容，但是便于找书。就像药房里的人在抓药时，通过对照抽屉外面的名字，就知道装的是“芥子”或“川芎”等等，很容易找到药。同样，通过书名也很容易找到法本，对于这方面来讲，取名也是非常必要的。下面讲论名使用梵语的目的。

〔论名用梵语的目的是为了在相续中播下梵语的种子，并说明来源可靠，加之忆念译师、智者的恩德。〕

此处宣讲了在论名之前使用梵语的三个必要性。在汉地的经典中，梵语是直接翻译成汉语的，如《金刚般若波罗蜜经》等。而在藏地有一个传统：从梵语翻译成藏语的经典，前面都会保留一个梵语的名称，这种做法的目的是什么呢？

第一个必要是在相续中播下梵语的种子。贤劫千佛都是在印度金刚座示现成就大菩提的，都是以梵语讲法。因此我们念诵“菩提萨埵渣呀阿巴达绕”时，已经在相续中播下了梵语的种子，依靠此种子，以后也会有值遇佛陀、依靠梵语听受佛法的因缘。在论首使用梵语也能让我们多少学一点梵语，和播下种子的作用差不多。

第二个必要是说明论典的来源是可靠的。古印度造论，在流通世间之前必须要经过班智达的考核。比如一部外道的论典，要在外道的智者群体中讨论，观察是否符合外道宗派的教义，或对众生是否有害，如果不违背自宗教义则可流通。

佛教中也一样，如果以小乘的观点造论，所造论典必须不能违背该宗派的意义。比如有部宗论典不能违背有部宗的观点，经部宗论典不能违背经部宗的观点。如果所造是大乘论典，则必须以大乘的标准衡量，观察是否能够利益众生、是否符合中观或者唯识的观点。观察之后如果可靠，就把论典放在胜幢的宝顶上供大家供养赞叹，之后才可以流通。

判断一部论典是否符合实际情况，主要是看是否符合本派或本宗的观点。比如有部的论典，就不能通过唯识的观点或中观的观点去观察，不能认为该小乘论典不符合大乘的教义、不符合胜义谛。如果是小乘有部的论典，关键看是否符合整个小乘有部的思想。

如果不符合，就把这部论典拴在狗尾上让狗拖着跑，最后点火烧掉，因为它是邪论不能利益众生。据说如果遇到烧这种论典，就要把鼻子捂住不要吸入烟，否则会堕恶趣。还有更严格的说法是：如果所造论典会伤害众生或者不符合自宗观点，就要把论师的双手砍掉。

所以，如果在论典的名称前使用梵语，就是说明它来自于印度，来源可靠。但在分析观察的时候，也不一定全是这样，可能在某个阶段或很长一段时间中，都是通过这种很严格的方式进行流通的。

《入菩萨行》的来源是否可靠呢？当然可靠。《入菩萨行》出现于世的时候，下面坐满了班智达，虽然有些人是想看热闹、羞辱寂天菩萨，但还有很大一部分人是真正的班智达。

有一种说法是，在寂天菩萨诵完《入行论》之后，出现了三个版本：有些班智达通过不忘智，记下了七百颂；有些记下了一千多颂；有些记下的是一千颂。后来他们去问寂天菩萨哪种可靠，寂天菩萨说一千颂可靠。还有一种说法是，寂天菩萨从法座上升空时，部分有神通的班智达也跟着飞起来，记下了《入行论》的颂词。

讲这些内容有什么必要呢？说明《入行论》经过了当时在场的所有班智达的考验，大家都觉得此论非常殊胜、稀有之后才开始流通的。所以《入菩萨行论》绝对是通过可靠的来源流传下来的，论首加梵语也说明这点。

第三个必要是，在论首加梵语名字还可以忆念译师和智者的恩德。智者是指班智达，译师是指翻译论典的人。

当我们看到“菩提萨埵渣呀阿巴达绕”时，如果没有学习过《入行论》就不知道是什么意思。通过译师翻译之后，才知此论典的名字为“入菩萨行”。其中讲什么内容呢？经过译师逐一翻译颂词之后，我们才知道其中讲了生起菩提心的方法、如何不退转、如何令其增长、如何做殊胜回向等内容，所以译师对我们的恩德非常大。

智者的恩德也很大，寂天菩萨是菩萨也是智者，他造这部论典对我们的恩德是非常大的。同时佛陀也是智者，忆念佛陀的必要性也包含在其中。以上安立了为什么在论名前加上梵语的必要性。

乙二、译礼

译礼，是翻译者在翻译之前加上的顶礼句。《入菩萨行论》前后翻译过三次，最初是噶瓦巴匝翻译的，之后是仁钦桑波，后来罗登写热巴也翻译过。

〔敬礼一切佛菩萨！〕

译师加上顶礼句，一方面是为了遣除翻译过程中的违缘，同时也表示译师自己是佛弟子，因为只有佛弟子才会对佛菩萨顶礼，所以从“敬礼一切佛菩萨”可以知道译师是佛弟子，这也是有必要的。另一方面，从译师敬礼的

对象可以看出他依止的本尊是哪一位。有的是敬礼文殊菩萨，有的是敬礼观音菩萨，以此可以了知译者所依止并经常祈祷的本尊是哪一位。还有一种方式是遵照国王的规定。

〔由于此论属于经藏的范畴，因而按照国王规定的顶礼方式，在一切佛菩萨前顶礼膜拜，这是译师所做的顶礼。〕

国王指赤热巴巾，他继位之后藏地开始大量翻译经论，他认为这么多经论应该按照不同类别，以不同的顶礼句加以区别，所以作了如下规定：

第一、凡是属于经藏范畴的经典或论典，一律加上一句“敬礼一切佛菩萨”。因为经藏是由菩萨或者弟子请问，然后佛陀回答，通过佛和菩萨的共同合作才出现的。因此，最初应当使用“敬礼一切佛菩萨”来表明所翻译的内容是属于经藏的范畴。

第二、属于律藏范畴的经典或论典，翻译之前加上“敬礼一切智智尊”或“敬礼遍智”。律藏是讲因果方面的取舍和戒律的制定，如违犯某个戒律有什么过失、堕恶趣多长时间，或者犯戒、不犯戒的微细范畴等等。一般人的智慧根本无法了知，而佛陀的智慧（一切智智）能够完全了知一切因果的范畴及因果显现的方式。因此，在翻译律藏的时候，要加上“敬礼一切智智尊”。

第三、论藏所摄的经典或论典是加一句“敬礼文殊师利菩萨”。论藏是讲解诸法的自相、共相等很多很微细的问题，因而需要以智慧来辨别，而文殊师利菩萨是智慧的主尊，所以在翻译论藏时要“敬礼文殊师利菩萨”，主要是为了得到文殊师利菩萨殊胜智慧的加持。

根据国王赤热巴巾规定，在翻译之前要以不同的顶礼方式来简别所翻译的经论属于三藏中的哪一藏。本论属于经藏的范畴。“经藏”和“属于经藏的范畴”二者之间不要混淆。为什么《入行论》是一部论典，却是“敬礼一切佛菩萨”呢？“经藏”是佛陀在世的时候，佛菩萨通过问答的方式流传下来的，比如《金刚经》《法华经》都是经藏“属于经藏的范畴”是指其本身是论典，但属于经藏的范畴，它的本体和精神与经藏是一类的，《入行论》就是如此，因此将它归属于经藏的范畴，所以译礼也是“敬礼一切佛菩萨”。

《经庄严论》中也有简别三藏的内容，把三藏和三学进行了归摄。经藏属于定学，论藏属于慧学，律藏属于戒学。从这个侧面可以了知：经藏的范畴可以从定学的角度去理解。定学主要指在内心当中产生殊胜的止观智慧，以及如何去实践的种种行为。所以从定学的角度，也可以了知本论属于经藏的范围。

接下来是关于《入行论》全论的论义如何归摄的问题。

〔对于论义，阿闍黎善天认为：以初善、中善、后善可以包括整个这部论典的内容，按照顺序，初善即顶礼句，中善是从顶礼句到回向品之前，后善为回向品。〕。

阿闍黎善天是印度的一位班智达，他所造《入菩萨行论》的注释也很著名。在他的论典中认为，通过初善、中善、后善，就可以包括整个《入行论》的内容了。初善是顶礼句“法身善逝佛子伴，及诸应敬我悉礼”；中善的内容是从顶礼句之后到智慧品结束，非常广大非常多，几乎都包含了所有内容；后善的内容就是回向品。这是善天论师的观点。

〔然后那波瓦阿闍黎则认为，以造论之因、宣说六度、感念恩德而作礼这三部分可包括此论，〕

那波瓦阿闍黎也是印度的一个论师，他的《入行论》注释中，把《入行论》分成三部分：第一是造论之因，之后是宣讲六度，最后是感念恩德。

〔也就是说，造论之因是从“暇满人身极难得”开始的前三品，〕

从第一品“暇满人身极难得”开始，第一品、第二品、第三品，讲了造论之因。然后宣讲六度是这样安排的：

〔回向品宣说布施度，不放逸品与正知正念品宣说戒律度。（其余的内容在颂词中显而易见。）〕

虽然诸品中都有布施的内容，也有戒律的内容，但布施、戒律在本论的颂词中不是很明显，那如何安排六度呢？回向是法布施，讲如何把自己的功德、善根布施给众生，让众生享受，因此将回向品宣说为六度中的布施度。戒律度是第四品不放逸品和第五品正知正念品，其中宣讲了菩萨的三种戒律：禁恶行戒、摄善法戒和饶益有情戒，此三聚净戒，在第四品和第五品都有宣讲。安忍度是第六品安忍品；精进度是第七品精进度；禅定度或静虑度是第八品静虑品；智慧度是第九品智慧品。六度的内容这样一一进行了安立。最后是感念恩德而作礼：“敬礼文殊尊，恩生吾善心，亦礼善知识，恩长吾三学”，以此作为《入菩萨行论》的最后部分。

还有其他归摄论义的方式。比如宁玛派著名的华智仁波切所作的科判，主要是从四个方面对本论十品内容进行判别：第一是“菩提心胜宝，未生令生起”[1]，包括第一品、第二品、第三品；第二是“已生令不退”，包括第四品、第五品、第六品；第三是“不退而增长”，包括第七品、第八品、第九品，在不退的基础上增长菩提心；第四是“善果回向”就是最后一品第十品。

【本注释的分法如下：】

《善说海》中是如何归摄内容的，下面就可以了知。后面会宣讲“入造论之理”、“所入之自性”、“圆满结尾”，通过这样的方式划分了十品所有内容。

本课就讲到这里。

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

[1]发心仪轨：菩提心胜宝，未生令生起，已生令不退，不退而增上。

《入菩萨行论》第05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，请大家发无上殊胜的菩提心！

今天我们一起学习寂天菩萨造的《入菩萨行论》。这部大论是宣讲如何让众生产生殊胜的菩提心，然后让菩提心再再增上，最后通过菩提心圆满自他二利的殊胜教授和窍诀。这部论典所表达的意义在整个世间的所知当中是最为殊胜的，虽然我们无始以来和今生都学习了很多知识，但是对于真正能够利他、能够改变自己内心与实相相应的教授，的确接触得不多。

我们有因缘接触到《入行论》这样殊胜的教言，在学习之后应反复去观察、思维，以期在心中产生殊胜的定解，然后在此基础上再再地反复串习、实践。通过闻思修的次第串习，我们的心就可以从自私自利、虚妄分别的状态逐渐转变成菩萨心、菩提心，我们的行为也逐渐能变成菩萨行。我们现在有机缘学习《入菩萨行论》，应该要产生大的欢喜心。

一般来讲学习初期兴趣会比较大、感觉比较新鲜，但到了中后期还应尽量保持对正法的欢喜之心。如果能够趣入法义，在学法中得到法喜，欢喜心就比较容易保持，否则单凭新鲜感很难一直保持殊胜的欢喜心。学习时应尽量多思考、多探讨，这样在学法过程中自己的智慧、悲心会得到增长。对论典的殊胜含义认知得越深，实际上自己就越能受益。

论名和译礼上节课已经讲完了，今天要讲的是第二个科判：论义。《入菩萨行论·善说海》的作者无著菩萨，他对其他印度论师如何安排本论的体系都做了观察，在《善说海》中他是怎样分判这十品的含义的呢？本注释的分法如下：

甲二（论义）分三：一、入造论之理；二、所入之自性；三、圆满结尾。

论义分为：第一、趋入造论的理由和前行；第二、所入菩萨行的自性；第三、圆满的结尾。从三方面归摄了《入行论》的论义。

乙一（入造论之理）分二：一、真实宣说；二、讲述宣说之必要关联。

在这个科判中，第一是真实宣说入造论之理，第二是在宣说完造论之理的利益之后，以旁述的方式讲述所说、必要、关联等意义。在学习第二个科判时，可以知道必要等意义。

丙一（真实宣说）分三：一、礼赞句；二、立誓句；三、示现谦虚。

丁一、礼赞句：

善逝法身佛子伴，及诸应敬我悉礼。

这是《入行论》原文的顶礼句。前面我们学习过《善说海》总的顶礼句和分别顶礼句，又学习了论名后的译礼句——翻译者的顶礼，现在出现的礼赞句，是在该论典中学到的第三种顶礼句。这是寂天菩萨在造论前的顶礼，其中主要顶礼的对境是三宝，附带对其他应该恭敬之处都恭敬地顶礼。

“善逝法身佛子伴”：“善逝”指佛宝；“法身”指法宝；“佛子”指僧宝。“伴”是在一起的意思，指统一对三宝做顶礼。

除了顶礼三宝之外，“及诸应敬”即其余应该恭敬的地方，我也恭恭敬敬地顶礼。

顶礼的多种必要性前面已经分析过。顶礼是法行之一，在修持加行或其他很多修法时都有顶礼；顶礼是折服傲慢的一种殊胜对治；顶礼能够获得殊胜的资粮；顶礼可以清净罪障；顶礼可以遣除造论之前的种种违缘；顶礼

可以表明自己是佛弟子的身份等等。

寂天菩萨在造《入菩萨行论》之初顶礼三宝,说明自己的身份是三宝弟子。对其他应该恭敬之处顶礼,说明寂天菩萨没有任何傲慢心,只要是有功德的应礼之处都顶礼。如果内心有傲慢是不会愿意顶礼的,愿意顶礼就说明内心打破了傲慢。如果对什么样的对境都能够顶礼,说明相续中的修法达到了较高的阶段。或者说,通过顶礼方式也可以了知内心的烦恼是不是消除,我慢是不是消除等等。

有时我们理解法身是属于佛宝之一,因为佛宝具有法、报、化三身,但是此处的法身是指法,不是指佛。下面我们看注释中的内容:

〔关于“善逝”,普明论师认为,由于善妙逝去,因而称为善逝,比如说身相善妙、善净瘟疫、善满妙瓶。〕“善逝”指佛宝。印度的普明论师认为“善逝”两个字的含义应理解成“善妙逝去”。在其他注释中,“善”为“好”,“逝”为“去”,“善逝”就是“好去”的意思。“逝去、好去”容易被理解成去世,实际上此处不是这个意思。“逝去、好去”是去向哪里呢?——殊胜的彼岸。众生代表此岸,通过修持善妙之道就可到达解脱的彼岸,这就是“善逝”的意思。到彼岸有“暂时到彼岸”:比如菩萨地当中的“布施到彼岸”、“持戒到彼岸”;还有“随顺到彼岸”:比如修持布施的法,虽然还没有达到布施波罗蜜,但是现在掌握了修持的方法,在不断地修持,可以称之为“到彼岸之道”——是能够到彼岸的一种方法。菩萨是阶段性到达彼岸,佛陀是完全到达了大解脱善逝的彼岸,已经圆满到达了彼岸,因而称之为“善逝”。

〔比如说身相善妙、善净瘟疫、善满妙瓶。〕这些都是“善逝”的不同含义。“身相善妙”有善的含义,“善净瘟疫,善满妙瓶”都有“善逝”的意义,而且“身相善妙,善净瘟疫,善满妙瓶”与下面的含义也有对应。下面的这一段话中,不仅讲了三种善逝的不同意义,还配合这三种意义讲了三种比喻。“身相善妙,善净瘟疫,善满妙瓶”就是三种意义的三种比喻。

〔断除了烦恼障等障碍后庄严逝去,〕第一种“善逝”是庄严地“逝去”,是庄严的含义。怎样的一种庄严呢?“断除了烦恼障等障碍”。因为众生相续中具足烦恼障,“等”字表示还有其它种种障碍,但以烦恼障为主。断除了烦恼障之后,才能称之为庄严。凡夫人没办法称为庄严,为什么呢?因为凡夫人相续中充满烦恼障,不但有俱生的烦恼障,还有遍计的烦恼障。由俱生的我执产生了烦恼障,又通过学习外道的观念产生了遍计烦恼障,众生的相续充满了污秽,无法称之为庄严,佛陀已经断除了烦恼障,所以可称为庄严。

断除烦恼障可以从两个层次来理解:第一个层次是指小乘的修行者到阿罗汉果位的时候,相续中的烦恼障及其种子已经彻底灭尽了;第二个层次是从大乘菩萨角度看,修行达到七地菩萨末尾到八地时,烦恼障种子也会彻底灭尽;到佛地的时候,不但烦恼障的种子灭尽,连烦恼障的习气也完全断尽了。

真正来讲,佛陀相续中断除烦恼障的断德是以圆满的方式呈现的。因此,此处可以对应一地到七地末尾之间断除烦恼障的功德。从另外一个角度看,因为佛陀安住于佛地的殊胜功德,相续中完全没有一点烦恼障,所以佛的相续是最为庄严的,没有一点点的染污法、不净法,因此称之为“庄严逝去”。

“庄严逝去”的意义对照三个比喻中的“身相善妙”。佛陀净除烦恼障之后,相续非常清净、庄严,就如一个人的身相善妙一样,他的相续、面容没有一点点污点,清洗得非常干净。清静了烦恼障种子的佛陀,也具足了如是庄严的功德。身相善妙的庄严和佛消尽了烦恼障的庄严,从某个意义上来讲有相似之处,所以以“身相善妙”作为“庄严逝去”的比喻。

第二种“善逝”的含义是指〔遣除对真如不了知的无明等以后不退而逝去,〕“不退而逝”主要是指遣除无明等。在注释中宣讲三清净地(第八地、第九地、第十地)主要是断除了所知障。所知障是无明的自性,因为烦恼障在八地以前都已经断尽,所以八地以后菩萨相续中剩下的就是前面烦恼障种子的习气,也就是所知障。对真如没有完全了知,对于一切圆满所知法的本性不了知,这种障碍称之为所知障。所以需要遣除对真如法界、如来藏自性的不了知而达到完全了知。这里不了知不是连一分都不了知,其实菩萨在初地就已经现前了法无我和人无我的证悟,所以对真如的本性是有一分了知的。此处说对真如不了知,主要是指不了知剩余的部分、圆满的部分以及没有完全通达、现前的部分,主要是从所知障的角度讲的。

前面讲从初地到七地还有烦恼障,佛陀没有烦恼障也没有所知障。不管是初地菩萨对于所知障有一分的断除,还是佛陀对所知障完全断除,主要说明佛相续中不会再有所知障,已经完全遣除了对真如不了知的无明。遣除了这种微细的所知障之后“不退而逝”,即佛陀不会退转,不可能在了知法性之后又退失。

了解“不退”,首先要了知什么是退转,退转指某个众生在达到某种层次之后,还会失去这种身份、境界。比如世间中修禅定的外道,可以达到非想非非想天,得到四禅定等世间禅定,但是由于没有断除无明和我执的种子,没有证悟无我空性的缘故,这种禅定最终会退失,这叫做退转,它是反复的自性。而佛陀及圣者已经完全断除

了无明障碍，是完全不会退转的，尤其是到达了佛地之后，完全没有丝毫退转的可能性，所以叫“不退而逝”。“不退而逝”对照“善净瘟疫”。为什么呢？“瘟疫”指天花、麻疹等传染病，如果把这种病治好了，今生就不会再被传染上。佛陀断除了所知障之后，就不可能再生起所知障，不但今生不会产生，以后也绝对不会再产生。“善净瘟疫”就是对“不退而逝”的比喻。

第三种“善逝”指〔清除一切习气以后究竟而逝去〕。这里指净除一切习气。断习气分成三个层次：第一个层次断烦恼障；第二个层次断所知障；第三个层次断习气障（最微细的习气）。菩萨在八、九、十地也要断烦恼障的习气，因为在十地末尾的时候，还没有现前佛功德法。第三层次主要是指金刚喻定，金刚喻定是用金刚比喻力量之大，金刚是无坚不摧的。我们相续中最微细的习气，以十地以前的智慧根本没办法清净，必须要以最强大的智慧才能断除最微细的习气。

一般来讲，在断除障碍习气时，最粗大的习气是最先断的。如通过学习外道产生的粗大的遍计烦恼、障碍，到初地时就断掉了，然后逐渐从粗到细，慢慢到达金刚喻定时，断除的就是最细的习气。

这个过程在有的注释中用洗衣服作为比喻：洗衣服的时候最先洗掉的是最粗大的灰尘，但如领口、袖子等细微处，这些地方一下子洗不干净，所以要使劲用手搓，才能把很脏的地方洗净。断障也一样，粗大的烦恼最容易断，最细微的最后断，到金刚喻定时断除一切的习气，之后第二刹那无间成佛，就获得了殊胜的佛果，佛陀已经清除了所有的习气。

阿罗汉虽然也获得了一些殊胜的功德，但相续中的一些习气还没有办法断除。阿罗汉在小乘中已属于无学道，没有什么可学了，再没什么可增长的功德。可是因为没有大乘的殊胜修法和空性的缘故，阿罗汉的相续中还会残留一些习气。如在《贤愚经》及很多小乘的经典中，就描绘了一些阿罗汉习气犹存的故事。

比如有一个阿罗汉多生累世中是婆罗门、大户人家的领主，对下人常称小婢。他成就阿罗汉果位之后，有一次过恒河时水很大，他就命令恒河女神：“小婢，住流！”即你把水给我停住，我要过河。阿罗汉证悟的力量很大，恒河女神只得把水停住，然后他就过河了。恒河女神不服气跑到佛陀面前告状：“其他人都对我非常恭敬，但您的声闻弟子某阿罗汉却叫我小婢。”佛陀说：“这是因为他很多世以来都是生长在富贵之家，对下人叫小婢惯了，实际上他已经完全断掉了烦恼障及烦恼障的种子，不是不恭敬你，只不过习气未断之故所以如此。我把他叫来向你道个歉。”佛陀就把这个阿罗汉叫过来：“你这样称呼女神非常不礼貌，给她道个歉吧！”阿罗汉就说：“对不起，小婢。”他道歉时还称对方为小婢，所以佛陀说：“他的习气还是没办法断除。”所以虽然阿罗汉烦恼没有了没有伤害别人的恶心，但是习气还在。

一些阿罗汉走路时，也有踩到毒蛇被咬的情况[1]，在未专注、观察时，他们还是会有这种习气。还有一种说法：神通第一的目犍连尊者以前很多世都是做猴子，所以今生成就阿罗汉后还有蹦蹦跳跳的习气，即使一个初学比丘都不应该这样没有威仪，何况他是佛陀教下两大弟子之一？但是由于多生累世以来的习气没有断掉之故，所以他成就了阿罗汉仍然会如此。还有一些阿罗汉多生累世当过妓女，今生虽然证悟了阿罗汉果还是喜欢照镜子，还有照镜子的习气，没有烦恼但习气犹存。在《贤愚经》和其他经典中，有很多诸如此类的公案，说明虽然阿罗汉的证悟虽然在小乘道中达到究竟，但是习气还没有断。而佛陀就绝对不可能有身、语、意习气的丝毫遗留，所以清除一切习气之后，“究竟而逝去”，说明佛陀的功德非常究竟、圆满。

“究竟而逝”对照的比喻是“善满妙瓶”。“善满妙瓶”是指宝瓶装满了水和甘露，没有什么空缺就是“无余”。有时“究竟而逝”也叫做“无余而逝”，究竟和无余是一个意思，都指没有什么剩余的。此处“究竟而逝”也是达到了究竟的意思，宝瓶装满了再没办法装了，已经达到了圆满、究竟。

上师在讲《入行论》的注释和讲《释量论》第二品《成量品》“善逝”时，也是以三个意义对照三个比喻的方式介绍的。此处以前面的三种比喻与后面的意义一一对照，说明佛陀相续中的烦恼障、所知障和习气都一点不剩地断除了，赞叹了佛陀的圆满功德。

〔这是从断功德的角度而讲的。〕佛陀相续中有断德、证德。断除了烦恼障、所知障、习气障，主要是就断德而言，断德圆满了证德不可能不圆满，断、证二者之间是相辅相成的，只要断德圆满了，证德一定圆满。换个角度说，证德圆满了，断德也一定是圆满的。

〔善天尊者则认为，由于证悟了一切所证，因而称为善逝。〕普明论师从断德的角度介绍善逝，而另外一位印度论师——善天论师则认为：因为圆满证悟了一切所证，证悟了圆满的法界和一切诸法的究竟本性，以及自己相续中圆满的如来藏的自性，该证悟的全部证悟了，也可称为“善逝”——善妙地逝去，到达了圆满的彼岸。前面从断的角度来讲的，这里从证悟一切所证的角度讲，是从证德方面来讲善逝。

〔总而言之，正因为善妙圆满断证功德或者趋至最胜安乐之地，故而才称为善逝。〕总结前面的断和证两种观

点，或是断德圆满，或是证德圆满各有侧重。非常善妙圆满的断德叫善逝，非常善妙圆满的证德也叫善逝；或者趋至最胜安乐之地也叫做善逝，从善至善，从快乐至快乐。如果已经安住在菩萨道，菩萨道的过程是很安乐的，道是安乐之道，趋至最胜安乐之地、最胜安乐之果，叫做“从乐至乐”。善逝就是善妙的道趋向于最胜安乐之地。“去向、逝去”就是这个含义，所以才称之为善逝。

〔《菩萨地论》中云：“趋入殊胜处而逝，不退逝故称善逝。”〕

这个意义能在《菩萨地论》中找到教证。《瑜伽师地论》中有声闻地、缘觉地、菩萨地的说法，《菩萨地论》是《瑜伽师地论》中的一品。《瑜伽师地论·菩萨地》在讲菩萨的功德、佛的功德时，也讲了“趋入殊胜处而逝”。如前所说“趋至最胜安乐之地”，在《菩萨地论》中讲“趋入殊胜处而逝”，叫善逝、不退逝，断和证的功德完全不退转，所以称之为善逝。

〔这以上讲的是佛宝。〕以上对于佛宝功德是以“善逝”——佛陀十大名号之一，作为介绍佛宝功德的殊胜之处。了知之后，当然应该恭恭敬敬地顶礼。如果我们能够了知佛陀的殊胜功德，那么内心的信心就会更加强烈，此时再去顶礼佛陀，其意义和功德会完全不相同。

现在讲法宝。〔所谓的“法身”，如《宝性论》中云：“当知法身有二种，法界极清净本体，以及依彼之等流，宣说甚深种种法。”〕这里“法身”主要指法宝。佛的功德法中有法身、报身和化身。为什么把“法身”称为“法宝”？“法”就是种种的证法和教法；“身”有时理解成身体的身，但“身”字也有聚集的意思，很多法聚集在一起也叫“身”，有时叫“蕴”，法身就是指很多法聚集在一起。法宝主要是“灭谛”和“道谛”所摄，灭谛和道谛都有很多功德法。道谛有证法和教法两种，法身包括了证法和教法。当然法身也包括最为清净的法身和依靠法身流现出来的教法，都称之为法身。此处引用弥勒菩萨在《宝性论》中宣讲的观点，《宝性论》讲了七大金刚处、如来藏和菩提功德事业，还有佛法僧三宝的自性。在最开始时，把佛法僧三宝各自的八种功德逐一介绍得非常清楚，在讲法身时也有这样的安立。

“当知法身有二种”应该知道所谓的法身有两种，第一种是“法界极清净本体。”法界最为清净的本体就称为法身。“以及依彼之等流”：“彼”字指法身，就是“法界极清净本体”，现前证悟的法界清净本体的自性，依靠所证悟的法身，流现出来的教法，叫做“依彼之等流”。“等”指平等，“流”指流现，“等”从某个角度来讲是一种平等性。比如，教法佛经就是从佛所证悟的智慧中平等流现的，佛证悟了什么境界，就在教典中宣讲所证悟的境界、证悟的方法，与其相同流现成文字，所以它就是“以彼之等流，宣说甚深种种法”，教法中宣讲了甚深法和种种法两种，两者都属于教法。

按照《善说海》中的注释来看它的意义。〔按照此论中所说，证法的法身是与法界、具二清净无漏的智慧无二无别，〕《宝性论》中对法身分两类，第一类叫做真证法身，第二类叫假教法身，有真假的差别。

第一是真实的证法身。证法身是什么呢？“证法的法身是与法界的自性、具二清净无漏的智慧无二无别”。法界的本体具二清净，第一是具有本性清净，每个众生的本性都是清净的；第二叫做具足离垢清净，虽然一切众生本性清净，但因没有认知其本来清净而染上了烦恼障、所知障的垢染，因垢染遮蔽了本来清净的本性，就像乌云遮住了天空。之后通过发心、加行、修道的方式，把烦恼障、所知障一分分清净，这叫离垢。到了佛地时，一切垢染彻底清净，现前了离垢清净。本身具足原始的本性清净，后来通过修道具足离垢清净，就叫做“具二清净”。只有殊胜的佛果才真正圆满具足二清净，其余果位都不能称为二清净。众生只有一种清净，就是本性清净。声闻、菩萨具有部分离垢清净，但还没有圆满，真正圆满具足二清净的是佛。所以“具二清净无漏的智慧无二无别”叫做真证法身。“证”就是证悟、证法的意思，是真实的法身，叫真证法身。

第二是假教法身。〔教法的法身是指就二谛而言的一切甚深、种种教典法门，这些是法宝。〕假教法身的“假”是相对于“真”而言。“真”是和法界无二无别的，具二清净无漏智慧是和法性、究竟实相完全相合的，相对而言就是真实；“假”是通过法身流现出来的，为了度化众生而在众生的分别心面前显现的教法。如我们看到白纸黑字上的语言文字，都属于众生的分别心，是相合于众生的分别心显现出来的。虽然通过文字可以引导我们趋向究竟法界，但它的本体、自性必定是属于分别心，眼识、耳识、意识的对境都是分别心的对境，所以还不是真实的法界。此处“假”并不是说法是假的，而是针对于究竟实相来讲是属于分别心境界，所以称为假教法身。

“教法身”即教法的法身，是指二谛而言，以二谛作为分基。二谛即胜义谛和世俗谛，观察时相合于胜义谛的法就叫一切甚深法。在《宝性论》第四句中说“宣说甚深种种法”，实际上是指假教法身中的两类法：一个是甚深法，一个是种种法。从二谛而言，抉择圆满的胜义谛、与胜义谛相合的法称为“甚深法”；就世俗谛而言的法叫做“种种法”。为什么世俗谛的法叫做“种种法”？因为胜义谛只是唯一的法性，没有很多的分别。讲空性的时候，一切万法的空性圆融一味，没有种种不同差别；而讲世俗的时候，就有很多差别：有出离心修法、菩提心修法、

四禅八定的修法等等。世俗谛的种类很多，观待于世俗谛的修法也分很多种，所以此处称为“种种法”。一切甚深法和种种法是相合于胜义谛和世俗谛讲的，种种教言法门就称为法宝。

把法宝称为法身就是从这方面去理解的，而且通过学习“法身”我们也知道了，一个名词出现的时候，不一定是我们已经认知的那种意思。如果不学习法身和法宝之间的异同，我们一看到“法身”，就很容易认为这里的法身就是佛的法身，就会怀疑与之前讲的佛宝是否有重复的过失，是否有未讲到法宝的过失。实际上不是这样，此处法身就是指法宝。那么从哪个方面理解法宝？从它的真证法身和假教法身，尤其是从假教法身的角度来安立，比较相合于现在对法宝的理解。因此，不同的名词出现在不同的场合，一定有不同的意义。通过系统学习佛经我们就知道，看到一个名词时，要看它出现在什么场合，在此处表达的是什么意义。诸如此类的内容很多，随着学习的深入还会逐渐接触到，接触之后我们抉择的方式以及种种的智慧就会逐渐打开。

〔由于这些法宝对于善逝来说也是具足的，因而称“具”。〕上师在讲记中说，在藏文中有个“具”字，但是没有翻译出来。为什么叫“具”？法宝对佛来讲都是具足的，故称之为“具”。我分析时有一个怀疑，当然自己不太懂藏文，只是怀疑而已，讲出来看能不能作为一种参考。颂词“善逝法身佛子伴”中有一个“伴”字，注释《善说海》中有一个“具”字，从意义来讲，“具”和“伴”有相似之处，而在《善说海》注释中没有解释“伴”字，“善逝”、“法身”、“佛子”、“应敬”都解释了，“伴”字在注释中没有出现，而出现了一个“具”字，我怀疑“具”字就是颂词中“伴”的意思。在《善说海》注释中解释了“具”而没有“伴”，颂词中有“伴”而没有“具”，从这个角度观察，有可能“具”就是“伴”的含义，是不是具足这种含义？作为一种思路，大家可以观察一下。

以上讲了法宝的含义，接下来讲僧宝——佛子。〔关于“佛子”，《宝性论》中云：“具信胜乘之种子，生佛与法智慧母，禅乐胎处悲乳母，彼即随佛生菩萨。”〕在不同的论典中，佛子分为三类：一类佛子就叫做“身佛子”，比如以释迦牟尼佛为例，佛陀的身佛子就是罗睺罗，他是佛陀出家前的亲生子，是佛的身子，即佛之子；还有一种称为佛的“语子”，指声闻缘觉，他们通过佛陀讲法而证悟圣果，从佛的语言所生，叫语子；还有一种叫做“意子”，意子就是继承了佛陀的真实思想，对于大乘菩萨道、究竟的意趣、思想能够继承的称为佛的意子，叫做大乘菩萨。此处的佛子，主要指大乘菩萨。

《宝性论》中说，要诞生一个菩萨需要具足四个条件，四个条件中的第一就是必须对胜乘具有殊胜的信心。胜乘就是指大乘，对于大乘的整个修道果具足非常清净的信心，相信通过道修持，一定能获得殊胜的果，一定能够利益众生。对大乘道及其所表达的一切甚深、广大的含义都能完全信受，这就叫做“具信胜乘之种子”。大海般无量无边的佛法宝藏，如果没有信心则无法趋入；想要现证圆满的心性，没有信心也无法趋入。这是第一个条件：如种子一样的信心。

此处以四个比喻“种子、智慧母、胎处和乳母”，代指一个转轮王王子诞生或生存的四个必要条件。这四个条件具足了，就可以逐渐生长成人。同理，一位菩萨的诞生也需要具足四个条件：

第一个条件是“具胜乘信”，具大乘殊胜的信心就相当于种子。这个种子来自于父亲。胎生的众生，父亲的种子很重要，如果没有父亲的种子就没办法诞生。一般而言，转轮王王子需要转轮王父亲的种子，有一个很好的血统、种姓。对大乘的殊胜信心就犹如转轮王的种子一样。

第二个条件是需要一个生母。“生佛与法智慧母”，把能够产生佛陀和法的智慧作为母亲。这里的智慧是什么呢？就是般若。第一个是信心，第二个是般若空慧。很多地方把空性法门、般若比喻成诸佛之母，“三世佛母我敬礼”，三世的佛都是通过般若空性而产生的，所以把般若空性比喻成佛的母亲。有了般若空性才能够显现佛、显现法，所以必须要有般若的空性。要成为一个菩萨，除了有信心之外，还必须有了达万法空性的智慧，智慧就相当于母亲。只有种子还不行，还必须要有生母，胎生尤其如此，这是第二个条件。

第三个条件是“禅乐胎处”。父母结合之后，受精卵住于“胎处”，即母亲的子宫。子宫必须健康没有疾病，没有导致胎儿发育不良的障碍、导致流产的因素等等，安乐的胎处是第三个条件。住胎时必须要有有一个很好的环境。古代国王的太子住胎时，国王会非常小心，让人保护怀孕的妇人，有很多这样的记载，所以安乐的胎处很重要。此处的“安乐胎处”是指能够让住胎的太子安乐生长的环境。一位真正的菩萨能安住在禅定安乐的乐受中，相当于胎儿安住于发育良好的子宫一样。所以菩萨除了具足信心和智慧，还需要具足殊胜甚深的禅定和禅定的安乐，这也是非常关键的。止观双运，即禅定和无我智慧双运，所以禅定的修法也很重要。

第四个条件是“悲乳母”。出生之后，喂养小王子都是由乳母进行，印度会给新生的太子配备四位、八位或十六位、三十二位乳母，有不同的描述。乳母主要负责喂乳，也有负责清污的、怀抱的、安全的，会安排很多位乳母。同样的道理，要成为佛子，也必须要有大悲心。大悲心就相当于乳母，可以很好地照管小孩。有了大悲心之后，最初发心是为了救度众生，中间积累资粮也是为了救度众生，最后成佛说法也是为了救度众生。所以大

悲心贯穿始终，就像乳母一样，是不能缺少的。具足了这些条件之后，转轮王的王子就可以顺利地生长。同样的道理，具足了这四个条件，“彼即随佛生菩萨”，就可以跟随佛陀的教法诞生一位殊胜的菩萨，这就是《宝性论》教证的意义。

【由于生在如来种姓当中或者能够成为如来的继承者，因而佛子——诸位圣者菩萨是僧宝。】为什么把菩萨称为僧宝？因为生在如来种姓中。真正的菩萨是生于如来种姓的，什么是如来种姓、佛种姓？就是以救度一切众生实现自他二利为种姓。声闻缘觉不能够完全承担如来家业，没办法完全承担这样的种姓，所以声闻缘觉后来要重新发心入大乘。直接入大乘的就是菩萨，他们不需要经过小乘道修行之后重新发菩提心，菩萨不走迂回之道，直接发心生于如来家族、如来种姓中，能够成为如来的继承者。菩萨修到底就是成佛，而声闻的法修到底不是成佛，只得到小乘无学道的果位，要成佛必须重新开始发菩提心，修大乘的空性。从这个角度讲菩萨能够成为如来的继承者，因而“佛子诸位——圣者菩萨”就是僧宝。在《宝性论》和很多大乘经典中，大乘的僧宝就是指菩萨，而且是指登地的菩萨——圣僧，“诸位圣者菩萨”就是指僧宝。

从不太严格的角度而言，四个比丘以上都可以称为僧宝，也可以称为僧团，这是凡夫的标准。如果按照大乘的标准，真正的僧宝应该指菩萨，所以圣者菩萨以上称为真正的僧宝。在凡夫的修行团体中，四位比丘、比丘尼以上都可以称为僧宝，沙弥等都可以叫做大僧众、小僧众，有时居士的团体也可以叫做僧团、小僧众，《心性休息大车疏》是这样讲的。皈依三宝中的圣僧宝时，真正的僧宝应该是指初地以上的菩萨。

【于包括僧宝在内的三皈依处，以及虽不是大乘的皈依处，但总的来说功德超胜的声闻、缘觉、亲教师、阿阇黎等，凡是一切可堪为应礼处的对境前，作者三门恭敬作礼。】这里解释了第二句“及诸应敬我悉礼”：我要顶礼包括僧宝在内的三皈依处，以及不是大乘的皈依处的声闻缘觉阿罗汉，因为他们的功德远远超胜凡夫，对他们也应该顶礼。一方面是对他们表示尊重，另一方面可以打破我们自己的傲慢心，而且他们的确有超胜的功德，对他们顶礼我们也能够得到福德。

有些人虽然是凡夫，但是身为亲教师、阿阇黎，我们也应该顶礼。亲教师另外的名字叫堪布，堪布就是亲教师，从戒律的角度讲亲教师主要负责传戒，讲授戒律，自己依止的亲教师就叫堪布。现在堪布一方面要传戒，一方面要讲法，有法师的意思。阿阇黎就是自己的上师。“凡是一切可堪为应礼处的对境前”，有些亲教师、阿阇黎也是圣者，但因为三宝已经包括了圣者，此处意为虽然不是大乘的皈依处，或者不是圣者，但对于亲教师、阿阇黎等应礼处也应该顶礼。还有其他的应礼处：比如佛塔、佛陀的圣地（佛陀降生的地方、成道的地方、转法轮的地方、涅槃的地方）、四大圣地等。这样经常性地顶礼，我们的内心会逐渐和佛相应，逐渐产生菩提心或修道的功德。

此处作者对应该顶礼的对境三门恭敬地顶礼。顶礼分为三类：上等顶礼、中等顶礼、下等顶礼。上等顶礼是安住在殊胜的证悟中，没有能礼、所礼，这样的安住就是一种顶礼；第二种是以随顺修行的方式做顶礼；第三种就是以三门恭敬的方式来顶礼。对我们而言，三门恭敬地顶礼比较容易理解。作者外表上三门恭敬顶礼，内心安住在殊胜的证悟中，完全具足了上等顶礼。

【关于这样作礼赞的必要，正如《赞佛功德经》中说：“于本师善逝，虽作微供养，亦趋人天乐，得无死圣果。”】这样做顶礼、赞叹、供养的必要性到底是什么？就像《赞佛功德经》所讲，本师善逝和这些应该顶礼之处，都是非常殊胜的对境。我们的导师相续中具足很多圆满的功德，所以对这样的殊胜对境，即使做微少的承事供养、简短的顶礼、哪怕说一句赞叹，都能够累积无量无边的功德。因为对境太殊胜了，即便做“微供养亦趋人天乐”，也能够让顶礼者、供养者暂时获得人天的快乐，究竟得到无死的圣果。《百业经》《贤愚经》讲了很多对佛、僧众做一点点供养就得到很大安乐果报的公案。

《贤愚经》的《华天因缘品》《宝天因缘品》讲，以前有个人很穷，他只是去野地里采一些花散在僧众的行列中，对佛和僧众作供养，结果生生世世出生时都有鲜花降下，而且种种受用享之不尽，后来在释迦佛出世时出家证得阿罗汉果。因为他是以清净心给佛、僧众供养花的缘故，最后得到这样的功德，所以叫做华天比丘。还有一个人叫金天比丘，也是曾经给佛、僧众供养一点点的水和金币，最后也得到很多功德。还有一个没有很多财富的人，在野外溪水中捡到一些像珠宝一样的圆石头，他拿来供养佛和僧众，也暂时获得了人天安乐，最后获得圣果。

这样的公案在《贤愚经》中非常多。有空翻看一下《贤愚经》，对我们修行会起到很大的帮助，里面直接讲了因和果，这种因果不是一般人随便想象的，而是释迦牟尼佛通过殊胜的智慧观察之后宣说的。这一世的福报决定就是前世给僧众、佛做了一点小小的供养得到的。如果我们去看了，对因果不虚、果报成倍增长的道理，可以产生直观的认识。虽然我们也需要学习一些推理、教证，但是这些公案、故事，可以直接告诉我们此因生此

果的道理。

〔作礼赞的目的就是为了成办暂时与究竟的安乐等。〕作礼赞的目的和必要就是为了成就暂时和究竟的快乐。所以平时经常观想对佛陀、法宝、僧众做供养、顶礼，能够让我们暂时和究竟都获得快乐。

本课就讲到这里。

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

[1]为避免踩到虫蚁，一般阿罗汉走路脚不沾地。

《入菩萨行论》第06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，请大家发无上殊胜的菩提心！

现在开始讲第二个科判：立誓句。讲《善说海》的时候介绍过立誓句，此立誓句是寂天菩萨的原文。立誓句的必要是：大智者在造论之前，为了让造论善始善终，不因任何违缘而停止，所以要立誓把论典造圆满。因为前面有了立誓句，所以后面不管遇到什么情况，都不会轻易放弃对论典的写作。

丁二、立誓句：

今当依教略宣说，趋入佛子律仪法。

此句一方面立誓把论典写圆满，同时也说明了论典是什么内容。这有什么必要呢？依靠教典简略地宣说趋入佛子律仪法，即真正能够趋入佛子律仪的方法，将在这个论典中进行讲述。此法如果广说则无量无边，现在的众生也没有时间能去广泛学习。寂天菩萨考虑到末法时代众生的根性，所以用简略的方式宣讲。虽然简略，但是里面却内容完整、词句精炼，表达的意义非常圆满、殊胜。

“趋入佛子律仪法”：这部论典的必要就是为了让后代的众生趋入佛子行、菩萨行，所以依靠佛经和论典，简略宣说趋入菩萨律仪的行为、方法。接下来我们学习《善说海》注释的意义。

〔所说的内容是什么呢？即是趋入佛子律仪的方法。〕本论所讲的内容就是趋入佛子律仪的方法。佛子律仪虽然多，但归摄起来就是严禁恶行戒、摄集善法戒和饶益有情戒，学习时如果能够抓住这三个重点，就抓住了佛子律仪的核心。

佛子律仪在这里指广义的律仪，代表一切学处、行为。在这三个戒律中，具有戒律意义的是第一个严禁恶行戒，如五戒、比丘戒。摄集善法戒、饶益有情戒，都是指菩萨应该修习善法，应该做饶益有情的事情，趋入菩萨的行为。

经典中讲过“什么是佛法”？即“诸恶莫作、众善奉行、自净其意、是诸佛教”。“诸恶莫作”可以对照“严禁恶行”；“众善奉行”、“自净其意”可以对照“摄集善法”，清净自己的心；“是诸佛教”，这就是佛教。佛子行、菩萨行以利他为主，所以在三个戒律中，就有一个饶益有情戒。

〔其中“佛子律仪”是指严禁恶行戒、摄集善法戒与饶益有情戒。〕这就是平时所讲的三聚净戒，“聚”是聚集的意思。

三聚净戒第一个是严禁恶行戒。严禁恶行戒的范围比较广，包括禁止所有恶行。别解脱戒、小乘戒中遮止的内容，在菩萨行中仍要遮止。只要对自己的修行、他人的利益有害的恶行全部要遮止。不但包括小乘别解脱戒规定的内容，也包括在大乘的标准上更为严格、细微的内容，所有的恶行都禁止。

有一种情况很常见：有些行为在世间不算恶行，但在佛法中属于恶行。比如，世间基本上没有人认为杀鱼、杀鸡是不可饶恕的罪业，但在佛法中就是恶行。世间人认为只要不杀人就可以了，但在佛法中，哪怕是杀蚂蚁或杀其它众生，都属于恶行。同样的道理，有些行为在小乘中不一定是恶行，但在大乘中有可能变成恶行。小乘为了解脱，以自私自利的心修法也可以；但是在大乘中，如果为了自利而修法，这是必须要断除的。恶行的标准随着修法的深入会越来越严格，乃至在密乘中，心一刹那没有安住在坛城中也算犯戒。严禁恶行戒一方面包括了小乘的戒律，另一方面还包括小乘没有的、在小乘是善业而在大乘是恶业的内容。大乘主要是发起利他

之心，只要对利他的发心、行为有所妨害就属于恶行。

《入行论》后面还讲到，如果发了菩提心又舍弃菩提心：说我不度众生了；我要独自修持解脱之道；我要去依止小乘道修行……这样做虽然没有舍弃修行、舍弃佛法，只是不修大乘道、不修菩萨行，退大乘而修小乘，看起来还不算恶行，但是在大乘中，这样做的后果却很严重——欺骗了佛、欺骗了众生，后世将会堕入恶趣，过失相当严重。我们在理解严禁恶行戒的时候，要知道标准是很严格的。

严禁恶行戒有一些比较明确的戒条，在学习第二品的前面有一个总说，宣讲一个受了菩萨戒的菩萨，要遵守的戒律、戒条有多少种（十八种、十九种、或者二十种）。有些戒律是国王容易犯的，有些是大臣容易犯的。国王容易犯的五条，大臣容易犯的五条，一般平民老百姓容易犯的八条，后面都要讲。严禁恶行戒有比较明确的戒条和规定。

第二个戒律是摄集善法戒。摄集善法戒的要点是所有的善法都必须修持。比如发了菩提心，受了菩萨戒之后，就必须努力修持一切善法。如果把摄集善法戒的内容归纳起来，就是修六度万行，因为六度包括了所有的善法：布施、持戒……乃至后面的禅定、智慧，摄善法戒以六度作为修行的核心。

第三个戒律是饶益有情戒，主要是要饶益众生。发了菩提心之后，要想方设法去利益众生、饶益众生。有能力时直接去利益，没有能力时间接去利益。间接利益：比如发了菩提心，发愿以后要利益众生，善根回向众生；直接利益众生：比如放生、给众生讲法等等。受了菩萨戒之后，要遵守饶益有情戒，尽量去做饶益众生的事情。

《行持这些戒的方法通过十品来宣说。》在《入行论》十品中，禁止恶行戒的内容如第五品，就说了菩萨应该遮止的很多恶行，散见于各品中的也很多；摄善法戒有布施、持戒、忍辱、精进等等；饶益有情戒，就是教导佛子应该怎样利益众生、饶益众生，十品都包含了三聚净戒。

《那么，这部论典是以什么方式造的呢？“依教”，》颂词“今当依教略宣说”，就是依靠教义宣讲。《也就是说，依据经论中所说的意义来造的。》依靠经典中所述菩提心的意义、三聚戒的意义，以及前辈大德在论典中所说的菩提心、怎么样修菩提心、戒律的方式、种种行为等意义，造了这个《入菩萨行论》。

《若有人想：如果是经论中所说的内容在这里讲述，那就没有必要了吧。》有人认为，如果经论讲过的内容再讲就没有必要。论典所讲也是经典所讲，何必再重复？看经论就可以。是不是在经论中已经讲过，就没有必要单独再造一部《入行论》了呢？毕竟内容没有什么新鲜的，全在经论中。也许很多人都会有这种想法，实际上并非如此。下面讲造论典的必要性。

《实际上，这部论典是将经论中杂乱无章的内容理顺成井井有条，不清楚的内容解释得一清二楚，零零散散的内容汇集一处，并将许多典籍的内容概括起来进行阐述。由此可见并没有你们说的过失。》

虽然经典中讲过这些内容，但《入菩萨行论》是把经典中杂乱无章的内容整理出条理、安排出次第，以井井有条的方式一步一步地宣讲。

经典的内容不一定有次第，为什么呢？因为当时佛陀和弟子在一起时，弟子提问佛陀就回答，这些问题和问题之间不一定有关联。后来由很多得到不忘智的阿罗汉、菩萨把法会内容记录下来，汇集为经典。但并不是所有的经典都没有次第，而是在某些场合、讲经法会中，佛时而跟随提问者的问题作答，时而根据在场人的根基进行讲述，所以记录下的内容不一定有次第。一般人虽知经典内容很殊胜，但看的时候却理不出一个头绪，这就是没有次第性的缘故。论典把看似杂乱无章的内容整理为井井有条，这就是造论的一个必要。

“不清楚的内容解释得一清二楚。”论典的主要作用就是解释经典，尤其是解释经典中意义不清楚的地方。意义不清楚并非是佛陀讲得不清楚，而是其中有隐蔽的意义。隐义也有一定的必要性。有时佛说法是针对当时的情况而言，很多隐蔽的意义当时没有解释，后世弟子看经典时就不明白。论典的任务之一，就是把经典中隐藏的含义开显出来，把不清楚的内容解释得清清楚楚，这样众生就可以了知到佛经的真正含义。

“零零散散的内容汇集一处。”也许几十部经典都讲到相同的内容，如果让后代的众生去看，一方面经典多，一方面没有这么多时间、精力，终其一生也无法通过自力把这些内容汇集起来。大菩萨却有殊胜的智慧，能将各种经典中有关问题的零散内容汇集到一起，后人学完这个论典，相当于已经学完了所有关于这个问题的经典内容，所以造论有这种必要，能够帮助后学的弟子在短时间通达某个修行的内容。

“将许多典籍的内容概括起来，进行阐述。”把很多典籍的内容全部概括起来，让众生便于忆持。佛经中有很多广大宣讲的内容，众生智慧若不够，就不知道这些内容概括起来讲了什么，核心内容是什么，抓不住重点。而论典把很多经典的内容概括起来，比如描述空性或者修道的方法。有这种必要性的缘故，造论一定没有过失。

上师在注释说过，论典分为四种。

第一种是次第论，讲了修道的次第。比如华智仁波切作的科判“菩提心妙宝，未生令生起，已生令不坏，不退而

增长”——菩提心怎么生起，生起之后怎么不退，不退之后怎么增长，把修菩提心的次第理得很清楚。《入行论》把经论中讲菩提心的内容，整理出井井有条的次第，这就叫次第论。《善说海》讲过，这部论典是将经论中杂乱的内容理顺为井井有条，这就是次第论的意思。

“把不清楚的内容解释得一清二楚。”这是第二种解隐论。解开隐蔽的内容，把隐藏的内容开显出来叫解隐。我们前面提到，般若就是《现观庄严论》，《现观庄严论》很明显就是解隐论，它把般若经中修空性的不同次第开显出来：加行道、资粮道怎么修持，见道、修道怎么修持等等。修道次第隐藏在经典中，一般人看不出来，弥勒菩萨通过殊胜的智慧，把这些隐藏的意义，通过造《现观庄严论》的方式作了解释，让大家明白般若经中有清楚的道次第。《入菩萨行论》把怎样通过修利他来开放自己的心胸等等隐藏的意思，也解释得清清楚楚，所以《入行论》也属于解隐论。

“把零零散散的内容汇集一处”这是第三种汇集论。弥勒菩萨另外一部论典《大乘庄严经论》就是汇集论。它把整个大乘的经典内容，除《般若经》之外汇集在一起：把所有皈依的内容汇集成皈依品；把所有发心的内容汇集成发心品；把所有神通的内容汇集成神通品；把所有的六度四摄汇集成度摄品。把经典中讲皈依的放到一起，讲发心的放到一起，讲神通的放在一起，讲六度四摄的放在一起，把这些教授一个个归类，零散的内容汇集到了一处。《入菩萨行论》也是汇集论，是把各经典中讲菩提心的内容全部归摄到一起。第六品安忍品，就是把佛经中有关安忍的教义汇集到一品，这叫汇集论。

第四种叫做修行论。修行论就是“并将许多典籍的内容概括起来进行阐述。”面对这么多理论我们怎么去修行？佛经浩如烟海，我们看一下《大藏经》：《大正藏》或者《龙藏》，去里面找一个修行的关要，概括一个修行的内容，都是很困难的。大菩萨通过造论把修行的意义归纳出来，把所有关于修行的典籍内容概括起来，方便我们去修行。《入菩萨行论》一千颂，就是讲了修行的方法和修行的内容。

大乘菩萨造论是非常有必要的，还有一个重要的必要性是什么呢？佛陀讲经的时候，有时密意非常深，一般人不依靠论典，以自力去看经典很容易误解、误读，这时候就需要依靠菩萨造论来解释其中的密意。有的菩萨实际上是佛的化身，有的是真正的菩萨，他们已经圆满地见到了法界实相、获得了空性智慧，他们比凡夫具有更深广的智慧，能够理解佛的密意，为了解释佛的密意就造出论典，令我们知道佛的意思。比如龙树菩萨的“龙树六论”[1]就是解释般若经空性的意义。般若经中讲了很多空，这个空到底怎样正确理解呢？我们学习完“龙树六论”之后，就可以正确理解般若经中的空性，而不会按照我们的分别念把空性理解成其它的东西，不会有这种过失。所以造论典实际上非常重要、非常有必要。学论典，可以帮助我们理解经典中关于这类问题的比较准确的解释、答案。“由此可见，并没有你们说的过失。”

【这般若宣说立誓句的必要在于，所有正士均不会舍弃所立下的誓愿，这样立誓就是为了使造论善始善终。】宣说立誓句的必要性就是：所有正士都是比较正直的人，不会舍弃所立下的誓愿。世间的人也是这样，一旦承诺之后，就算遇到生命危险也应承办自己的诺言，何况是菩萨呢？菩萨发下誓愿更不会舍弃。宣讲立誓句的必要就是不舍弃所立誓愿，立誓就是为了使造论善始善终。

有一些大德认为，像寂天菩萨这样的大菩萨，造论绝对不可能半途而废。尤其《入行论》是菩萨坐在法座上、从心中涌现之后诵出来的，在这种情况下，更不可能舍弃。这样做的第一个目的是为了符合造论的传统；第二个是为了让后代的人了知，发了誓愿之后不要轻易放弃。比如我们现在已经听法了，没必要为了一些小事情中断听法，即便不得已中断了听法，也要通过听光盘的方式补充，这方面上师也讲过。所以我们发誓把这部论典学习圆满，对今生后世，对自己他人也都有很大的必要。我们学习到如此殊胜的教言，要善始善终才有意义。论师造论不会随便放弃，我们学习佛法也应该有一个比较殷重、比较重视的态度，不要因为一点小事情就放弃。下面讲第三个科判。

丁三、示现谦虚：

此论未宣昔所无，诗韵吾亦不善巧，
是故未敢言利他，为修自心撰此论。
循此修习善法故，吾信亦得暂增长，
善缘等我诸学人，若得见此容获益。

这是谦虚之词。寂天菩萨说“此论未宣昔所无”：这部论典没有宣讲以前没有的内容，所宣讲的内容在佛经、大德论典中都有；“诗韵吾亦不善巧”：对于写作技巧、诗韵和词藻运用方面，我不是很善巧；“是故未敢言利他”：既然内容没有什么新的，语言方面也不善巧，在这样的前提之下，就不敢说我的论典能利益他人；虽然说不敢言利他，那必要性是什么呢？“为修自心撰此论”：我是为了修自己的心，或是为了修持菩提心而撰写这部论典；

有人想：你自己修行菩提心就可以了，有什么必要写成论典呢？——“循此修习善法故，吾信亦得暂增长”。这里有两个必要：第一个是“循此修习善法”，我对修行有一些不同的理解，造论典之后可以把自己的想法写下来，有了文字就不至于忘失。因为有论典作为所依，我的信心也能够暂时得以增长；还有一个必要是什么呢？就是“善缘等我诸学人，若得见此容获益。”“善缘等我”：和我有相同因缘的——想发菩提心、想修菩萨道的后代菩萨行学人，“若得见此”的“此”就是这个论典，如果能够见到这个论典，“容获益”：也许能够获得一点利益。所以它有两个必要：一是我自己缘这个论典修习，可以让我的心性得以增长，不至于忘失；二是与我有缘的后代学人，看到了《入行论》之后也许会有利益。现在我们正在看这个论典，学这个论典，也正在从这个论典中获益，所以说是有这个必要性的。

前面一句寂天菩萨说，我不敢说有利他的想法、利他的心，只是为了方便自己修行，表现得很谦虚，但后面一句又说“若得见此容获益”，其实还是希望能利益众生。寂天菩萨是谦虚的，没有人会说寂天菩萨没有菩提心，他不但有世俗菩提心，而且胜义菩提心都已经圆满了。这样一位大圣者，只是在我们面前示现了一种谦虚的自性和功德而已。很多人没有功德，还去捏造一些功德宣扬自己，如果有一点功德，就想夸大其辞。而寂天菩萨等圣者，是为了让菩萨行的后学者保持一种谦虚的态度才这样宣说。只有谦虚才能够获得功德，傲慢就无法获得功德。寂天菩萨本来就没有傲慢，谦虚也好，不谦虚也好，对他来讲没什么，关键是对后学者有很大的示范意义，起了标杆的作用。我们如果对寂天菩萨和《入行论》有信心，那么我们对他的教言、指导也会非常有信心。寂天菩萨都这么谦虚，那么我们在学《入行论》、菩萨行的过程中也应当谦虚，不要有一点点功德就到处去宣扬，没有功德就去捏造，这是没有必要的。以上讲了寂天菩萨示现谦虚的原因，是为了让后代众生以比较谦下的心态去学习，有示现谦虚的必要。

注释中提到“此论未宣昔所无”，上师讲义中说这和寂天菩萨在法座上传《入行论》的故事有关。当时他登上法座之后问下面的僧众：你们想听以前没有的论，还是想听以前有过的论？有的人对他有信心，有的人想看热闹，都说要听一个以前没有的论，寂天菩萨就宣讲了《入行论》。从对话看，他要宣讲一个以前没有的论典，但论典中却说“此论未宣昔所无”。这两种说法是不是矛盾？其实没有矛盾。从哪个方面讲没有矛盾呢？实际上“此论未宣昔所无”是从意义上讲的，《入行论》宣讲的意义在佛经论典中都有。而当时他问：你们要听以前有的论，还是以前没有的论？大家说要听以前没有的，这是从词句的角度而言。在寂天菩萨诵出《入行论》之前，《入行论》的法本、词句在人间有没有呢？是没有的。所以《入行论》的法本是以前没有的，但它的意义是“未宣昔所无”，意义早已宣说，这就可知二者之间没有什么矛盾。寂天菩萨造这个论典有很大的必要性，《入行论》出世之后，它对众生的修行、断除众生的烦恼等等，起到了很大的作用。

〔以前佛经等之中未曾出现过的任何内容在此论中一概没有宣说，前所未有的词藻、诗歌韵律我寂天也并不精通。〕“此论未宣昔所无”：以前佛经论典中没有出现过的内容，在本论中一概没有。《入行论》先讲菩提心的功德，之后就是忏悔、怎样发愿、怎样为众生服务等等，这些内容在《华严经》及很多大乘的经典中都有。“诗韵吾亦不善巧”：诗韵、词藻、诗歌等等，我寂天菩萨也不是很精通。作为一个大菩萨，精通世间的文字、词句并不是难事，因为他已经通达了万法的实相，世间中这些词藻、诗歌的问题，对大菩萨来讲根本不存在任何困难。为什么他说我不精通呢？这也是有密意、有必要的。有什么必要呢？就是引导后学者在学习佛法的时候，不要把重点放在论典、经典的文字上——诗词怎么样？词句优不优美？应当把重点放到意义上，词句只要能点出它的意义就已经足够。

佛陀当年讲法，是最白的语言给大家宣讲最朴实的道理——世间无常、苦、空、无我，一切万法的空性。佛陀是最朴实、最简单的语言来讲法的，没有用很多词藻、诗学、诗歌来讲法，因为讲法是为了度众生，为了让众生能够理解诸法的含义，如果加上一些词藻，让众生在通达的时候产生困难，这不是佛陀的目的。寂天菩萨也一样，诗韵善不善巧、用不用都不重要，重要的是意义。尤其是利他的思想、空性的思想，这些意义是非常重要的。所以菩萨说我不精通诗韵，放弃了华丽的词藻，使用一些平实的语言。《大圆满前行》也有这种特点，作者华智仁波切是非常精通诗学的，但他写《大圆满前行》也是使用非常简单的语言，让我们学习之后，能够掌握里面很甚深的修行内容、修行关要。

〔鉴于这两种原因，我不是为了利益他众而造此论的。〕一方面说，我没有利他心，或者说不是为了利益他众而造《入菩萨行论》。〔那么是为什么呢？是为了自相续串习菩提心，我才撰写这部论典的，〕就是为了让我自己的相续能够修习菩提心、串习菩提心，所以撰写了这部《入菩萨行论》。是为了利益我自己，没有利益他人的想法。下面讲〔倘若如此，那自己了知就可以了，造论有什么必要呢？〕如果只是自己串习菩提心，自己了知就可以了，没有必要撰写论典、把它落在文字上吧？

下面就讲落成文字的必要性：『为了修习菩提心善法，根据自己平时所理解的不同而在论典中陈述，暂时也能使自己的信心越来越增长。』为了让自己修习菩提心，根据自己平时的不同理解，在论典中作一些陈述。有时我们做一些笔记和备忘录，就是怕要点忘记了没办法串习。所以通过这种方式，暂时也能使自己的信心增长，循着写下来的东西，再再去看、去观察，由于不忘失的缘故，暂时能够让信心不断地增长。

这里有个“暂时增长”，有些大德认为“暂时”的意思说明了有利他的含义：『善天尊者与普明尊者说：所谓的“暂”字说明有观待他利的意思』。暂时让我的信心得以增长，究竟是为了利他。暂时是观待利他，暂时让自己的信心增长，究竟是为了让众生能够增长善根。寂天菩萨有没有菩提心？是不是为了利益众生而造《入菩萨行论》？实际上这是很清楚、没有任何怀疑的，他一定是有利他心的，菩萨已经圆满了菩萨的学处，只是为了后代众生能够趋入菩萨行才造论典的。很多大德分析，论典中“暂时”这一句隐藏了利他的思想，是一种谦虚。有利他心可谓菩萨，而一般的人容易产生傲慢——你看我是为了利他，不是为自己。寂天论师在文字上说：我写这个论典不是为了利他，主要是为了我自己修行，是一种谦虚的示现。

『为什么这样说呢？万一与我具有同缘分即相同种姓百般寻求菩萨行、心术正直的其他诸位学人见到这些内容，也许会有增长菩提心等利益。』大乘种姓是很重要的，有了大乘种姓才可以真正趋入于大乘修行。如果大乘种姓不成熟，对大乘的教法就没有强烈的信心。在《大乘庄严经论》第四品中，弥勒菩萨专门描绘了“种姓品”，讲了大乘种姓的很多殊胜性。如果一旦大乘种姓苏醒了，即便造了五无间罪，也不会马上成熟。一般情况下，造了五无间罪没有中阴，死后马上堕入无间地狱。但是大乘种姓苏醒了的人，即便造过五无间罪，在颂词中有“迟入速出”的说法。“迟入”是什么意思？本来造了五无间罪的人死后无间堕入地狱，但是有大乘种姓的人可以“迟入”——可延缓入地狱的时间，也许是隔好几生、或者几百生才会成熟。有时间就有机会，有可能通过修行把罪业忏悔清净。“速出”就是即使果报成熟堕入地狱，也能很快出来，就像皮球落地马上弹起一样，即便在地狱中，也能对其他众生发大悲心，这就是大乘种姓的不共功德。大乘种姓一旦苏醒的功德非常了不起，种姓成熟有圆满成熟的、部分成熟的很多种，前面所讲当然是种姓很强烈成熟的那种众生。

寂天菩萨很谦虚地说：与我有缘分的人，具有同样大乘种姓的人，百般寻求菩萨行，对菩萨行很有兴趣，心术也很正直（心术正直指有一种依法不依人的品性）的人，只要论典对修行有帮助，就不会看作者如何。寂天菩萨说我这个人怎么样，但我写的这个论典，在一些心术正直的学者面前，也许会接受。第一他们对菩萨行有兴趣，另一方面心术正直，其他诸位学人看到这些内容，也许会有增长菩提心等的利益，所以造了这个论典。

『这样的谦虚之词能使大家了解作者无有我慢，』前面这些谦虚之词很容易让大家知道，作者内心没有我慢。有些大德没有我慢，但不示现谦虚之词；有些大德没有我慢，但也示现谦虚。大德已经安住在一切万法的实相中，对他们而言，需不需要示现谦虚，关键在于对众生有没有利益，如果对众生有利益，可以示现谦虚，也可以示现不谦虚。我们看藏传佛教中几个有代表性的大德，如萨迦班智达，他的智慧非常深，他在写论典、注释后跋的时候直接这样写：我是精通十明的、我精通一切佛教论典、我具有甚深的辩才、我对一切正法通达无碍。他的相续中的确具有这样的智慧，直接把自己的功德表现出来，一些众生看到也容易产生信心——这个作者的功德了不起！

全知无垢光尊者在造论的时候，也很少有这些谦虚的词句，他说：我就是精通胜乘的瑜伽士龙钦绕将！克主杰尊者是宗喀巴大师的大弟子，在论典中也没有很多的谦虚词。大德们本来具足通达万法的功德，直接讲出来是一种了义的谦虚，不用在词句上表现。如实表述并不是我慢，对一些众生有这样的必要性。诸位大德的风格不一样，对众生都是有利的。像萨迦班智达、无垢光尊者、克主杰尊者等等，因为他们的功德明摆着，谁也不会因为他们的论典中没有谦虚词，就认为他们一定有我慢，绝对不会这样想。

而有些大德的示现就很简单，如寂天菩萨百分之百没有我慢，在造论典的时候，词句上就很谦虚，有让众生趋入谦虚之道的必要。全知麦彭仁波切也相当谦虚，他在《释迦牟尼佛修法仪轨》后跋中说：我是浊世的名相说法者等等。在《定解宝灯论》中也有很多谦词。不管怎样，这些大德谦虚也好，不谦虚也好，都是从不同侧面引导众生的心趋向于实相，引导众生进入修正法之道，都有一定的必要。

所以一方面了解作者没有我慢，这是毫无疑问的，然后『也表明如果出现过失则请求宽恕之义。』当然寂天菩萨的论典中不可能出现丝毫的过失，但在词句上也表示如果有过失则请求宽恕。这是《善说海》的作者无著贤论师对颂词的理解。在他所写的《佛子行三十七颂》的最后也说：如果有什么过失，我也发露忏悔，请求圣者宽恕，也是这样的含义。以上是大德们的一些共同观点。

丙二、讲述宣说之必要关联分三：一、各自之本体；二、宣说之必要；三、如何宣说。

“宣说之必要关联”，在藏传佛教的论典当中，经常会看到这样的句子。第一是各自的本体。各自的本体是什么

意思？在宣讲论典之前，宣讲三种法或者四种法作为它的联系，是趋入讲解正论之前需要学习的。第一个本体是所说，或者叫所诠，就是这个论典所说的意义是什么；第二个本体是必要；第三个本体是必要的必要；第四个本体就是关联，即它们有什么联系。

首先我们来看注释：『此论的所说内容即以“趋入菩萨律仪法”这一句颂词为代表完整无缺的大乘之种姓、道、果，当然主要是菩萨的所有学处。』这就是讲到必要等四法、三法的时候，第一个很重要的就是所诠或所说。我们在学习论典之前都要了解所诠是什么，比如我们学《入行论》，《入行论》讲了什么内容，首先就要做个简单的介绍。此论的所说内容即以“趋入菩萨律仪法”这一句来代表，宣讲了完整无缺的大乘种姓就是修道之基，然后是修持之道，最后修道之果就是成佛果或者菩萨果。《入行论》的所说主要是菩萨的所有学处。如果是对成菩萨、成佛有兴趣的人，了解这个所说之后，就会产生兴趣：这个论典好，我一定要学这个论典。这就是必要等四法中第一个所诠或者所说的意义。

第二个就是四法当中第二法：『这些所说内容依靠此论而通达为必要，』这个必要是什么呢？学这个论典可以达到什么必要？所说的内容——菩萨的学处依靠此论而通达，通达里面的所说、通达菩萨的学处，就是它的必要，即学习这个论典的目的。

讲法时，第三、第四可以前后调整，有些先讲『通达依赖于论典是关联。』，有些先讲『实修所通达的意义从而获得果位是必要之必要』。前面讲过一个“必要”就是通达此论。通达此论有什么必要呢？通达此论就可以获得果位，修习下去就可获得殊胜的佛果，这是必要的必要、究竟的必要。前面的必要是暂时的必要，是通达本论的所说、所诠义。通达了会怎样？就要了知必要的必要，是不是通达了所诠义就圆满了？如果单是这一点我们就不愿意学下去了，只是通达所说意义还不够圆满，还缺少点儿什么，这时就要讲必要的必要：通达了论义之后，通过实修获得殊胜的佛陀果位，这个才是我们究竟的目的。获得果位之后可以真正展开利益众生的事业，必要的必要就很明显，究竟的必要是获得果位之后度化众生。所以通过三法观察之后，我们一定想学这个论典，因为它太殊胜了。

后面讲“关联”，“关联”是指联系是什么？“通达依赖于论典是关联。”我们要通达这种必要依靠于论典，论典是方便，通达这个意义是方便所生。我们要通达这个论典，必须要依靠《入行论》十品的文字，帮助我们通达所说意义，这就是关联。以上讲了四法各自的本体。

第二个科判宣说必要等四法有什么目的呢？『诸位智者通过了知论典具有必要等从而才会深入修学。』有智慧的人学习之前会观察：所做的事情是什么？做完有什么必要？必要的必要是什么？之间有什么联系？通过四法观察，觉得有投入的必要，把精力时间投下去有比较好的回报，才愿意深入学习。比如我们观察一个世间的论典是否需要学习，就要观察它的所说是什麼。所说如果是引发的贪嗔痴的文字和意义，那么通达它有什么必要呢？暂时的必要没有，必要的必要也没有，这样就不值得学。如果观察之后，了知论典的所说就是大乘的基道果，通过论典可以帮助我们通达一切所诠义，那么学习是有必要的。必要的必要就是通达后继续修学可以成佛。关联就是通过学习这个论典可以通达本论，通过能诠可以通达所诠。所以我们现在必须要学这个论典，学论典才能了知里面所诠的意义，了知里面所诠的意义才能够通达，通达之后才能够修持获得证悟，它有这样的次第性。以上宣说了“必要四法”的作用。

第三“如何宣说”。『那波瓦尊者的《入行论释难》中说：“这部论的必要等实际上通过论名就已经指明了”。』那波瓦尊者的观点是“所诠”、“必要”、“必要的必要”、“关联”这四法，通过《入菩萨行论》的论名就可以知道。所诠就是菩萨行的种种学处；“入菩萨行”的“入”就是必要，可以帮助我们趋入菩萨行；究竟的必要是什么？就是入了菩萨行之后一定会得到菩萨果或者佛果；关联就是通过学习《入菩萨行论》当中的文字，可以帮助我们了知所诠，逐渐达到“必要的必要”，所以通过论名就可以知道了。以上是那波瓦尊者的观点。

还有『阿闍黎善天说：“趋入佛子律仪法”是所说，为利益自他是必要，论典与必要是方便与方便生的关系，即是关联。』善天论师讲解这个“四法”的时候，是通过“趋入佛子律仪法”这个立誓句来观察的。“趋入佛子律仪法”是所说，也是入菩萨行的意思，趋入就是“入”，“佛子”就是菩萨，律仪法就是“行”，也是通过论名来指明“四法”的关系。“趋入佛子律仪法”是“所说”，利益自他是“必要”，论典就是“能诠”，能诠和必要是方便与方便生的关系。通过这个论典，作为方便、因，就可以产生方便生所生利益自他的必要，所以它是关联。这里没有讲必要的必要，必要的必要很明显就是最后成佛。以上就讲了必要三法或四法。总而言之，必要等四法在很多论典里都有，主要是在趋入正论之前，通过观察它的所说、必要等等，建立深入学习下去的兴趣，这是特别重要的。

本课就讲到这里。

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

[1]《根本中观论》、《精研论》、《回净论》、《七十空性论》、《六十正理论》、《中观宝鬘论》。

《入菩萨行论》第07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，请大家发无上殊胜的菩提心！

今天又和大家一起学习寂天菩萨造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》主要是让我们趣入菩萨的行为、菩萨的学处。如果没有发起菩提心、没有修菩萨行，我们的身份、名称还是一般的凡夫、世间人。只有在相续中产生菩提心并开始落实菩萨行的时候，才能称之为菩萨。菩萨必须具足某种法相、条件和标准：第一必须要发起菩提心，第二必须要修持殊胜的布施、持戒等菩萨行。

现在我们要趋入菩萨行，就要跟随寂天菩萨的指引，逐渐让我们的心从庸俗的世间人的心、追求自私自利的心，转变为开始生起菩提心，开始关心众生的利益、圣教的利益，关心和自己无关的其他人的福祉等等，这样我们的心会逐渐调柔，我们也要做利益他人的布施、持戒等行为。只有这样行持之后，我们才能真实地称自己为菩萨。如果还没有真正趋向菩萨行，通过学习《入行论》逐渐让自己有所改变，也是我们学习这部论典的殊胜必要。菩提心的教授一方面能够帮助我们获得殊胜的佛果、菩萨果，另一方面也能暂时让我们身心愉悦，通过取舍因果的方式安住在清净的正道中。这就是直接的必要和间接的必要。

学习《入菩萨行论》实际上也是我们前世修来的福报，如果没有这样的福德，则根本没有办法听闻这样殊胜的菩提心教授。虽然《入菩萨行论》的词句看起来不怎么难，但它所表达的含义非常深（因为是帮助我们从自私自利的心态中彻底转变，趋向于成佛的意乐和菩萨行的缘故），我们在学习的时候要多花一点工夫。

首先要认识我们的心和菩提心之间的差距，然后再认识我们的行为和菩萨行之间的差距，了知之后让我们的心和行为逐渐趋向殊胜的菩萨道，这是非常有裨益的。

上节课讲了《入菩萨行论》前面的一些内容，通过四法的宣说和其它方式让我们了知了顶礼句和立誓句的含义。今天我们从第一品《菩提心利益》开始学习，宣讲菩提心的利益是非常关键、重要的。按照华智仁波切的科判，第一品、第二品、第三品是“菩提心胜宝，未生令生起”。如果我们还没有产生菩提心，那么通过学习前三品就可以产生和发起菩提心，菩提心从无到有要通过殊胜的方便——学了“菩提心的利益”、“忏悔罪业”和“受持菩提心”这三品，可以帮助我们的相续从无到有产生菩提心；第四、第五、第六品是生起之后不退失；第七、第八、第九品是在不退的基础上再再增上；第十品就是将所有修学菩萨行的善根回向于众生和成佛道。

第一品《菩提心利益》通过宣讲菩提心功德、菩提心利益的方式，让我们想要发起菩提心。我们对菩提心的功德利益必须有清晰的了知，比如我们在世间做任何事情之前，都要了解能够带来什么好处——对我的团队、家人有何好处，如果做这个事情对我、我的亲朋好友、我的团队等有很大的帮助，当然就很有兴趣去做。如果通过观察，做这个事情没有什么利益反而有很多过患，我们就会放弃这件事情。

要生起菩提心，就必须了知菩提心到底有什么功德、利益。第一品宣讲了很多发菩提心的功德利益，通过学习第一品，就知道修菩提心、发菩提心能够对自己产生很大利益。从究竟的角度讲，虽然菩提心的功德侧重于利他，但是在学习菩提心之前，多少还是会考虑学这个法对自己有什么利益。因为我们现在刚刚开始接触菩提心，关心的还是与自己的利益有无关系。如果我们发现菩提心的修法对我们没有利益、功德，就不会愿意学了。但是我们学习了《菩提心利益》这一品之后，知道它能增长善根、消除罪障，在轮回中能带来很多利益，为了得到这些利益就愿意去发菩提心。虽然究竟来讲菩提心是利他的，现在学菩提心利益这一品，好像又在说能给自己带来利益，二者之间看似有个小小的矛盾。我们最初发菩提心的时候，出于自己的利益去了知它的含义和利益也不是不可以。毕竟我们是初学，对于广大无边、非常清净伟大、一心一意利他的菩提心，现在还没有办法站在那么高的位置去体会。所以最初的时候寂天菩萨告诉我们，只要我们能够发菩提心，我们就能够得到如是功德、利益，这也是相合于我们的心态、宣讲对我们有利益的法。

随着学习《入菩萨行论》的深入，我们就会发现，寂天菩萨会把我们的心从考虑自己发菩提心能得到什么利益，

逐渐转移到利益众生上面。菩提心本身就是圆满的利他之心，这个心远远超越了世间中所谓的爱心。菩提心没有任何附加条件，利益的对象不只是人，其他所有具有心识的众生都是它所利益的对象，而且最终目的是要把和自己结缘的所有众生全部安置于解脱成佛之地。我们通过观察了知菩提心的本体之后，世间中有哪种爱心能够和菩提心的本体相比？实际上根本就无法相比。菩提心是一心一意利他的，虽然我们最初的时候考虑到它能够利益自己——如果自己发了愿菩提心，能够得到什么功德，多少有点自利心。但是随着《入行论》学习的深入，自利之心通过不断地学习修炼，逐渐都会转变成利他之心。这也是“先以欲勾牵，后令入佛智”的一种方便。“先以欲勾牵”就是先告诉你发菩提心有什么好处；“后令入佛智”——学习之后，我们的自私心越来越少，利他心越来越多，逐渐真实趋入于利他的菩萨道。佛陀、菩萨讲法也是通过这个方便，逐渐让我们从当下庸俗、执著的心态中脱离出来，趋向殊胜、伟大、清净的菩提正道。这是在标题上稍微介绍一下本品的内容和含义。还有一个就是宣讲菩提心的功德利益，它本来具有这些功德，它的功德利益本来就很大，所以，第一有必要让我们对菩提心的功德利益有所了知，让我们愿意发心；第二告诉我们菩提心的功德利益就有这么大，如果我们一旦发起了利他心、发起了菩提心，就一定能够得到这里所讲的种种功德。

乙二（所入之自性）分三：一、入者所依补特伽罗；二、入者之意乐；三、趋入之方法。

所入的自性从三个方面宣讲，前面讲了一些内容，现在从所入的本体、自性来进行观察。首先是入者的所依补特伽罗，谁来入这种菩萨行？是某某众生或我们要趋入于菩萨行，即入者补特伽罗种种的身心状态；第二是入者的意乐，就是发心，入者是通过什么样的发心趋入的；第三是讲趋入的方法，通过什么方式趋入的，讲这三个含义。

丙一、（入者所依补特伽罗）分二：一、宣说身所依暇满难得；二、意乐所依福德之心稀罕。

我们要趋入菩萨行，那么补特伽罗在什么所依上生起菩提心呢？实际上不外乎身、心两方面。第一宣讲以什么样的身体作为所依才能生起菩提心，后面会讲到暇满难得的人身是最能够生起菩提心的载体、所依，这是很重要的；第二宣说意乐所依福德之心也是很稀罕的。第一是身体的所依——暇满人身很稀罕，第二是意乐的所依——具有福德的心也很稀罕。

为什么呢？因为菩提心是非常清净、深广的善妙之心，这样一种菩提心，必须要有很深厚的福德为基础才能生起来。如果我们的经常产生邪分别念、邪见，在这种污秽的非福德心态中产生不了清净的菩提心。菩提心非常清净，已经远远超胜了一般世间人为了自我利益而谋取福德之心，也超胜了为自己获得解脱的小乘出离心，它完全是为了利益一切众生。而这种非常清净的心态必须要有一个非常善妙的所依——福德之心，具有福德之心才可以产生清净的菩提心，而这样一种福德之心是非常稀少的。

暇满人身很难得，具有福德之心也很稀罕。现在我们已经获得了暇满人身，已经有了想要修持福德之心，这不是随随便便就可以获得的，而我们在获得之后，就可以作为产生菩提心的身所依和心所依，这就是最好的条件、最好的载体。最好的所依就是暇满难得的人身和想要修持福德的殊胜善心，这两个科判的意思就是这样。

丁一、宣说身所依暇满难得：

暇满人身极难得，既得能办人生利。

倘若今生利未办，后世怎得此圆满。

这个科判和颂词主要宣讲了身体的所依暇满难得。菩提心是很清净、非常伟大的一种心，这种心在什么众生的身体上最为圆满、最能够发起呢？佛菩萨告诉我们，暇满难得的人身最能引发殊胜的菩提心，在这个所依上菩提心最容易产生。为什么呢？经论中有过记述：一些大鹏、腹行的大蛇、旁生和天人，它们在听佛讲解大乘妙道之后，也会心生欢喜发起菩提心。所以发菩提心的所依不单是人身，其他众生也有发起菩提心的可能性，也能够发起菩提心。但是从能够发起的角度而言，最好的身依是什么呢？佛陀在经典中再再宣讲，最好的身所依无外乎暇满难得的人身。第一是人身，第二是暇满难得的人身，在暇满难得的人身上发起菩提心最容易。现在我们拥有了最好的身体、载体——暇满人身，既然拥有了就应该好好珍惜，以这个所依修持菩提心，产生能依的菩提心。这个机会是非常难得的，得到后我们就不能轻易放弃。

下面我们开始观察暇满人身的道理。

“暇满人身极难得”：暇满人身是非常难以获得的。在一些注释中说，获得暇满人身有三个条件，而这三个条件都不太容易具足。

第一个条件是持戒，必须要具足十善业道，或者具足五戒以上的戒律。总而言之，必须修持一种断恶的善法。

第二个条件是要修持布施、安忍等善法。第三个条件是要发清净的愿，发愿自己的善根以后获得暇满人身。

第一是持戒，虽然有时看起来持戒很容易，但是环境对修行者持戒的影响非常大。现在整个环境很污浊，世人

都在鼓吹拥有妙欲、享受人生等等，这些观点都与清净的修道之心或者持戒之心有冲突。我们要守持清净的十善业道比如五戒等，必须不杀生、不偷盗、不邪淫等等。所以深入观察的话，只有少部分人能够很顺利、圆满地持戒，其他情况就不容乐观了。这是最主要的一个条件，要得到人身就必须持戒。

第二是要行持布施、安忍等善法。得到人身之后，如果想让人身具备各种修道的顺缘和方便，就要通过布施来获得财富，通过安忍来获得不太难看的相貌等。虽然获得人身，但是如果自己不自在：比如财富缺少，为了养家糊口，每天必须把时间安排得满满地去打工挣钱，哪里还有时间修法呢？所以虽然得到了人身，但是没有通过布施、安忍等等来获得修法的机缘、财富，实际上我们也没有办法圆满修学佛法，这个条件也不太容易具足。第三是发愿。发愿我的善根为后世获得暇满人身而回向，但基本上很多人没有这样做。虽然修持了十善、布施、安忍等善法，但是如果没有发愿获得暇满人身，就无法成就能够真实修持殊胜法义的暇满人身。暇满人身和普通人身是不一样的，暇满包括闲暇和圆满，具有闲暇和圆满的人身才是能够修行佛法的人身，而其他不具足闲暇和圆满的人身，顶多是个普通人身。如现在的很多世间人，虽然具足人身但不是暇满人身，在他们身上不具足修法的机缘。暇满人身一定是能修持佛法的人身，这种人身极其难得、非常稀有。我们现在得到了暇满人身，就要好好珍惜。

“既得能办人生利”：既然已经获得了暇满人身，就要让暇满人身成办最大的利益。成办什么利益呢？人生的大义。人生的大义是什么？利用暇满人身修持出世间道、菩萨道、殊胜的佛道，这就是我们利用暇满人身成办的最大利益。而不是世间人认为的：利用人身可以挣钱、拥有很多资具、让自己的生活很幸福、美满。虽然这也是一种利益，但不是人身最大之利。暇满人身能够做其他人身根本做不了的事情，普通人身做不到的事就是修道之事。

暇满人身既能修道，也能做一些普通的事。如果用这个人身既能修道，也能成办其它利益，那是非常圆满的。利益分主要和次要。暇满人身和普通人身功效不一样。普通人身只能成办人身的暂时利益，而暇满人身除了成办暂时利益之外，还能够成办普通人身无法成办的增上生、决定胜或者菩萨道的功德。“既得”，既然已经获得了暇满人身，就要用暇满人身成办人生的大义，就要发菩提心、修持菩萨道，这是主要利益。

在《前行》等有关暇满人身的修法中，用了很多的比喻让我们了知：暇满人身第一是难得，第二是珍贵。因为珍贵所以难得，因为难得才珍贵，容易得到就不珍贵。世间中很难获得的东西如如意宝，这种东西很珍贵就是因为它很难具足获得的因缘。如果像土石一样遍地都是，那还有什么难得，也就不珍贵了。真正能够具足暇满人身的因缘非常难，人身确实非常珍贵。为什么珍贵呢？珍贵在哪个地方呢？珍贵之处在于：普通人身、旁生的身体根本做不到的事情，暇满人身就能做到。暇满人身不是一般人身，平时我们如果不好好观察，感觉人身很痛苦，天天找麻烦，又是生病，又是身体不好，又是心情不好，觉得人身没有什么价值。实际上以佛、菩萨的智慧眼光看来，愿意修持佛法的暇满人身的确非常难得，得到之后我们要善用人身，不要浪费暇满人身做普通人身能做的事情。

一般人追求妙欲、钱财、家庭幸福、过得舒适等等，都是人的本能。作为修道者，当然不能停留在本能的阶段。如果把目标定在本能阶段，这种发心、行为与旁生差不多。我们看过描绘动物世界的一些纪录片，动物对组建家庭、营造房屋是非常善巧的。如果我们的人生目标也如此，只满足本能需要，实际上和旁生差不多，已落到旁生的层次。既然生而为人就具有超胜之处，我们能够以暇满人身来追求菩萨行、抉择万法究竟的实相，这一点旁生和一般人根本做不到。既然我们得到人身，就应该把人身的利益、目标定在菩萨道和帮助众生上，这才真正能够成就大涅槃。所以成办利益要分清主要和次要目标。

成办利益的次要目标，就是作为欲界有家庭的修行者，用此人身还要成办很多世间的责任和义务。我们要把修行目标定得高一点。出世间的主要目标定在修持佛法、修持菩萨行、菩萨道上面。“倘若今生利未办，后世怎得此圆满？”如果我们今生没有以暇满人身成办最大的利益，后世怎么能够再次获得暇满人身？暇满人身不是运气好碰到的，也不是通过权力、权势来获得，得到一个暇满人身必须具足因缘。今生我们获得暇满人身，是因为前世修持了暇满人身的因缘。如果我们今生精进修道，成办了人生的大义，在成办人生大义的过程中，也具足了后世再获得暇满人身的资粮，这就是一个良性循环。今生虽然获得了暇满人身，但是依靠庸俗的心念执著世间的快乐，没有用暇满人身去修持应行的善法，就会出现两个问题：第一浪费了暇满人身，第二因为浪费了暇满人身，没有进一步修持后世继续获得暇满人身的因缘，所以后世就没办法获得暇满。未获暇满人身就很有可能堕入到恶趣身和庸俗人身中，没办法再有圆满的机会修持佛道。

最好的修持佛道的时机就是现在：我们正在听法，我们正在修道，我们正在遇到殊胜的教法，我们现在也有一种想要修道的心。

现在我们要做的事情，就是怎样让这个修道的心保持下去，逐渐增上并达到圆满。如果在这个过程中生起了它的违品、障碍，就要通过各种方式把负面心态完全遣除，让自己的心永远保持在追求菩萨道、追求佛道的殊胜意乐中。

下面讲颂词的含义。

〔如云：“地狱饿鬼与旁生，边鄙以及长寿天，邪见佛陀不出世，喑哑此等八无暇。”断除了这其中所说的八种无暇，因而称为闲暇。〕

暇满人身是具足暇满的，既然具足暇满，那什么是暇？什么是满？暇是指闲暇，以什么标准作为闲暇呢？远离了八种无暇的状态称之为闲暇。八种无暇有四种属于非人类，四种属于人类。

首先说四种非人类：地狱、饿鬼、旁生、长寿天。

第一是地狱众生。地狱众生的痛苦过于剧烈，无论寒地狱还是热地狱，一旦堕入地狱极其痛苦，根本没有机会修持佛法。

第二是饿鬼界。饿鬼界的饥饿感非常强烈，每天在饥渴中为了寻求饮食到处游走，在这种状态中是没办法修法的。饿鬼不是一两餐不吃饭，而是恒常性地得不到饮食。比如我们有一两餐没有吃饭就感觉非常饥饿，内心完全被饥渴的感觉占据了，这时让我们做什么事情都没兴趣。肚子吃饱了，心中不慌了，这时听法、做其它事情才堪能。

第三是旁生。旁生虽不像地狱众生受严酷的寒热痛苦，也不像饿鬼永远找不到东西吃，但它们总是处于一种呆笨的状态。由于没有智慧，极大多数的旁生无法修行。虽然也有具足特殊因缘的旁生在佛菩萨面前听闻佛法获得解脱的情况，但是非常稀少。旁生百分之九十九点九没办法听闻佛法获得解脱，因为愚痴的缘故。

第四是长寿天。长寿天是一种天人，他在人间时修持无想定，修持无想定的缘故，死了之后投生在长寿天中。刚开始入定时有一个想法，最后出定时有一个想法，中间很长时间都不起一念分别，不起一念分别，也就根本没有造任何善法。长寿天不能听闻佛法，不能思维佛法，也不能修持佛法，所以称之为无暇，没有空闲修习佛法。

其次说属于人道的四种无暇之处：

第一就是边鄙地，边鄙地就是边地。边地有时指很偏僻的地方，有时也指虽然很繁华，但是没有佛陀四众弟子游行之处。这些地方都是没有佛法的，生在边鄙地的众生称之为无暇。

第二是邪见。虽然出生在佛法兴盛的地方，但相续中对佛法、对修佛法的人有严重的邪见。有严重邪见的人是不能修持佛法的，断绝了修佛法的因缘。

第三是佛陀不出世，叫暗劫。如果佛陀不出世，整个世间都没有三宝名称，连三宝名称都听不到，何来修法？这也是一种无暇之处。

第四是喑哑。喑哑就是六根不具。看不见法本、听不到声音，会对学法、修法造成障碍，也是一种无暇。但有一些眼睛看不到的人，通过别人的帮助，也能念佛号，也能发愿。有的人眼睛不好但耳根还算好，可听别人讲法，也知道修持念咒的方式，这个还可以。如果眼睛看得到，耳根听不到，也可以做一些顶礼转绕的善事，还算好一些。绝大多数眼睛看不到、耳根听不到的人，都算是无暇。

断除了这八种无暇，称之为闲暇。我们看看自己，没有生在地狱、饿鬼、旁生，没有生在长寿天，没有生在边鄙地，没有生邪见，也没有生在暗劫，也没有生于喑哑之处，如此就称之为闲暇。

下面我们讲十圆满。暇满的暇是闲暇的意思，暇满的满，就是指圆满，圆满是指能有修法机缘。

〔如云：“为人根具生中土，业际无倒信佛法，佛出世间与说法，法住入教有施主。”〕前两句是指五种自圆满，后两句是指五种他圆满。注释中首先介绍五种自圆满：

第一〔身为具足男根或女根的人；〕颂词中的“为人”，是指比较正常的人。有些特殊业力的人同时具男根女根，或者男根女根都不具足(如天生的黄门)，都不堪为修道所依。此处所指的是具足男根或女根的正常人。

第二〔转生于地界中土。〕中土有两种：一个叫地界中土；一个叫佛法中土。佛法中土指佛法兴盛的地方，哪个地方佛法兴盛，这个地方就叫佛法中土；还有一个是地界中土，比如印度金刚座为中心的城市，叫地界中土。转生于佛法兴盛的地界，叫转生中土。

第三〔眼等诸根完整无缺；〕颂词中讲“根具”，“根具”就是眼根、耳根等诸根都完整无缺。可用眼根看佛像、看经书，可用耳根来听法，可用舌根和其他人讨论法义、提问或者传道。除眼、耳、舌等身根，还有一个意根，意根就是头脑很清醒，可以思维问题，这是主要的根。

第四〔断除五无间罪因而使业际无有颠倒；〕业际无倒是自己造五无间罪，没有以五无间罪为因而让自

己业际颠倒。五无间罪是比较重的业际颠倒。还有一些五无间罪以外的，如经常杀生、偷盗、做一些非法行，如此业际已经颠倒。应做的没做，不该做的做了，善恶因果互成颠倒，就成了业际颠倒。断除了五无间罪为首的很多恶业，称之为业际无倒。

第五信佛法。〔对如来的律法有信心因而称为信佛法。〕这方面是指以律法为主。佛陀的教法有经律论三藏，这里指对佛教的律藏产生信心。律法是能够调伏自心的殊胜方便，能够让自己修持善法、断除恶业。对律法有信心、对佛陀的经藏、论藏都有信心，称之为信佛法。

〔这以上是五种自圆满。〕“自”的意思就是在自身上需要具足的因缘。“圆满”就是修法的机缘在自身方面具足，这个称之为五种自圆满。

下面讲五种他圆满：看待他方所具备的修法机缘称之为他圆满，共有五种。前面颂词说过“佛出世间与说法，法住入教有施主”，就是指五种他圆满。

第一〔佛陀现身于世；〕佛陀出世，给世间带来了光明。有了佛陀出世，才出现了三宝、佛法；佛出世了，我们才具足修法的因缘。如果佛不出世，我们不可能有修法的因缘，这是看待他相续而具足的第一个圆满——佛陀现于世。

第二〔宣说佛法；〕如果佛陀已出现于世，但是未宣说佛法，对众生也没有利益。释迦牟尼佛成道后，在鹿野苑初转法轮，灵鹫山二转法轮，广严城等处三转法轮，宣说佛法、讲解佛法，现在才有三转法轮的教典住于世间。

第三是圣教住世。〔因为有见谛的补特伽罗而使佛法得以住世；〕即是有见到诸法自性的圣者让佛法得以住世，这是比较严格的标准。从不太严格的角度可指有修学佛法的方法住于世间，如世间有可以修学的经典、论典等，也可称为佛法住世，佛法还没有隐没，称为教法住世。

第四是入教。〔根据圣者的证悟而开示教言令有缘者趋入佛门；〕这叫“入教”。自己趋入佛门是依靠圣者证悟的语言，是看待了圣者证悟之后的教言令我们趋入佛门，所以称为他圆满。

第五是指〔有提供资具的施主，这是指为利他众的慈悲；〕有施主意为：对出家人来讲，自己要一心一意修持佛法的缘故，不去从事农工商等事情，需要靠施主们提供资具才可以顺利修行。这是指为利他众的慈悲心。

〔这五种是他圆满。〕这五个他圆满要看待他方才具有修法机缘，所以称为他圆满。五种自圆满和五种他圆满即十种圆满，加上前面讲过的八种闲暇之处，一共有十八个方面，称为十八暇满。〔具足十八种功德的这一身体实在是极为难得。〕因为拥有这样的人身才有修法机缘，若不具备这样的人身，修法不可能圆满，也无法顺利修行佛法。

〔《华严经·佛暖处传》中云：“遣除八种无暇亦难得，清净圆满闲暇亦难得。”〕遣除八无暇是很难得的，因为要远离八种无暇，必须要具足很多因缘。要离开地狱，就不能造粗重的业；要离开旁生、饿鬼，都不能造相应的业，这是很难的。“清净圆满闲暇亦难得”：遣除八无暇之后，获得清净、暇满的人身非常难。

有人说：我已经得到了，有什么难得的？从实际意义上分析，才知道人身是非常难得的。知道难得，就应该把它当成最珍贵的物品使用，用在最应该用的地方。什么是最应该用的地方？前面我们分析过，修行佛法是最应该使用的地方。其它的世间劳作之事，一般的人身都能做，一些旁生也会做，所以不是该用之处。最该用的地方就是修持菩提心、修持利他心、修行菩萨道，这是最应使用之处。

〔这般暇满的士夫具有成办增上生与决定胜的能力。〕这样的人身暂时可以获得人天快乐，转为人或天人，在天界中辗转增上快乐，比如从三十三天到夜摩天等辗转增上；决定胜是指涅槃或者解脱，具有这样的能力。获得暇满人身修持善法，第一能得到增上生的快乐，第二能得到决定胜的安乐，都是依靠暇满人身得到的。

〔在已经获得了暇满人身的此时此刻我们务必要勤勤恳恳、兢兢业业奉行善法。〕这是在教授我们要珍惜暇满人身。暇满人身这么难得、这么宝贵，居然被我获得了，就好像是乞丐在垃圾桶里捡到一个如意宝一般，他会想：我这样的身份居然会捡到如意宝，是不是在做梦？是不是假的？同样我们也要想：这么难得的暇满人身，具足这么多功德，现在居然被我获得了，我居然获得了修行正法的能力，应该非常高兴、欢喜。有时候想我不是在做梦？因为虽然非常难得，而现在我们确实获得了。既然获得了，我们就要利用这个暇满人身时刻精进，兢兢业业奉行善法，我们要利用这个暇满人身，获得增上生和决定胜的快乐。

〔假设在这个时候没有修持有利于自他的善法，那么后世怎么能再度得到这样清净圆满的暇满人身？〕如果此时我们没有了知暇满人身的利益重大，也许会热衷于其它非法的事情，用宝贵人身做非法的事情，没有修行有利于自他的善法，浪费了暇满人身，后世怎么可能再度得到清净圆满的人身呢？〔绝对不会得到。〕因为因缘不具足了，因缘不具足的缘故不可能再得到。〔因此，作者教诫我们，万万不可白白浪费、虚度人生。〕寂天

菩萨也同样教诫我们说，千万不要白白浪费人身，不要虚度，要依人身好好取舍，好好修持菩提心。

〔如经中说：“莫令如此闲暇无意义。”〕佛经中也说，千万不要让这样的人身无意义地空耗。〔《致弟子书》中也说：“何者得已越至生海岸，播下殊胜菩提善种子，功德亦胜如意之宝珠，如是人身谁令空无果？”〕《致弟子书》是月官论师写的一部论，他曾经在那烂陀寺和月称论师辩论了七年中观的自空他空，是一位非常著名的大证悟者，他给弟子们写了《致弟子书》，就如龙树菩萨给挚友乐行王写了《亲友书》。这是月官论师给他的弟子写的教言：“何者得已越至生海岸，播下殊胜菩提善种子，”说任何一个人得到暇满人身后，都可以借助暇满人身趋至于涅槃彼岸，完全可以超越生死大海，播下成佛的种子。“功德亦胜如意之宝珠，如是人身谁令空无果？”实际上暇满人身的功德远远超胜了如意宝的功德，因为如意宝珠只能满足世间的种种所求如意，满足吃穿、无病、照明等利益，只能满足今生的利益，而暇满人身不仅能满足今生的各种利益，而且可以成办来世的利益，所以功德远远超胜如意宝，这样的人身谁会虚耗呢？有智慧的人是绝对不会这样做的。

以上讲了第一个科判。下面讲第二个科判：

丁二、意乐所依福德之心稀罕：

上面讲的是身所依，现在讲的是心所依，就是以心作为所依产生菩提心，这种福德之心也是非常罕见、很难具足的。一旦我们具足这样的心，也应该珍惜，因为它可以让我们获得菩提心的修法。

犹如乌云暗夜中，刹那闪电极明亮，

如是因佛威德力，世人暂萌修福意。

首先打个比喻，好像是在乌云暗夜中，尤其月底二十八、九的时候，非常黑暗，看不见月亮，再加上有乌云盘踞在空中，这样的暗夜什么都见不到。“刹那闪电极明亮”，这时如果突然出现闪电，这个闪电会照亮整个大地，显得非常明亮。同样的道理：“如是因佛威德力，世人暂萌修福意。”世人的心就好像乌云暗夜什么都看不见，因为世人的心具足很多无明烦恼、罪障等，非常愚痴、黑暗。佛的威德力比喻为闪电，如闪电一下子把整个大地照亮一样，让世人突然萌生了想要修福德的想法，这不是很稀有吗？非常稀有。在这样的黑夜中，出现这样一种闪电照亮了整个大地，就如在我们的心中，突然产生了想要修福德的想法，这是非常稀有的。既然我们萌生了想要修福德的意愿，就应该以此为突破口和契机，加入到修行广大福德善根的行列中。

注释中讲〔例如：在乌云密布的漆黑夜晚，偶尔依靠闪电的外缘一瞬间能使色法昭彰显著，现得极为明显。〕和颂词的意思是一样的，在这样乌云密布的漆黑夜晚，偶然出现的闪电会让色法显现得很清楚，虽然短暂但是非常明显。〔同样，借助佛陀的威德力，有时候也能使由罪业所感处在痛苦黑暗中的所有世人偶尔萌生行善修福的智慧。〕借助佛陀的威德之力，自己相续中也有某种善根，加上外在佛陀的加持，使处在黑暗中的世人，偶尔也能产生修持善法的念头，〔而这种心态不会屡屡持久不断地生起，因而我们一定要努力生起、增上奉行善法的心念。〕实际上这种善心不会屡屡产生，有的人短暂生起就失去了。我们既然已经产生了，就应令其不断增长；就因不易产生，更要努力生起并增上。

这对修道是非常重要的，学习《入行论》也是不断增长我们的善心，学习教言也是天天修持我们的善心，最后当我们修行非常纯熟的时候，我们的起心动念就会自然变成一种利他心，显现一种菩提之心，这是通过训练，通过不断努力才可以增上的。如果只是由其发展，偶尔产生一种想要修善、想要利他的心，没有刻意去保护和发展，这样的善心终有一天会淹没在自己满是罪业无明的相续中，没办法通过自然的方式让它再再增长，所以我们要刻意发展、保持这样的善念。

〔如云：“具备闲暇圆满之双翼，亦具现见善恶功过目，然被贪图名利网所擒，岂非已入罪业之笼中？”〕颂词中这样讲：现在我们已经具足了闲暇和圆满的一双翅膀。闲暇是一只翅膀，圆满是另一只翅膀，就如大雁或老鹰一样，已经具足闲暇和圆满的双翼，也具足能现见善恶功过的眼睛——现在我们已经能够知道什么是善，什么是恶，什么是功德，什么是过失，能够区分这些的智慧眼目已经具足了。在这样的基础和条件下，“然被贪图名利网所擒”还是被今生名闻利养的网罟所束缚，“岂非已入罪业之笼中？”难道不是已经进入了充满罪业的樊笼之中吗？

意思是说，我们已经具有了闲暇圆满的翅膀，也有了能够善见功过的眼目，应该努力去修持殊胜的善法，应该翱翔在大菩提心的虚空中，不能被眼前一点点名闻小利所引诱，入于密林而被猎人的网罟所擒获是不幸的。老鹰就应该翱翔在虚空中，远离一切障碍；菩萨也具有闲暇、圆满的双翼，也有能够现见善恶功过的眼睛，也应翱翔在殊胜菩提心的虚空中，不要去贪图名闻利养，最后被名利网所擒。假如这样最后我们也会如一般的世间人一样，让已经具足的功德无法发挥其用处。这是修持菩提心、修持菩萨道的人应非常注意之处。

这里讲了“意乐所依福德之心”。菩提心是依靠强大的福德之心作为依靠的，如果没有福德之心，菩提心很难产

生。这种福德之心，在颂词中也讲很稀有、很稀罕，所以当我们产生这样的善念时，应该刻意地去保护，让它数数地增长，在这种心态下产生菩提心。

本课就讲到这里。

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

《入菩萨行论》第08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，请大家发无上殊胜的菩提心！

下面开始讲第二个科判：入者之意乐。

丙二（入者之意乐）分二：一、发心之功德；二、受持之方法。

首先是了知发心有什么功德，之后我们才愿意发心；第二是如何受持发心。

丁一（发心之功德）分三：一、真实功德；二、具功德之合理性；三、赞叹具发心之补特伽罗。

第一、真实宣讲发心之功德；第二、具有功德是非常合理的；第三、具有发心的补特伽罗值得赞叹。

戊一（真实功德）分二：一、共同功德；二、特殊功德。

此处分共同和殊胜两种功德。

己一（共同功德）分五：一、断除罪业；二、成办利乐；三、满足愿望；四、名义转移；五、以喻赞德。

我们次第学习这五类功德。首先讲第一断除罪业的功德。

以是善行恒微弱，罪恶力大极难挡，
舍此圆满菩提心，何有余善能胜彼。

颂词讲到，如果能生起菩提心，就能胜伏极为强大的罪业，否则用其他善法很难胜伏。为什么罪业极为强大呢？“以是善行恒微弱”。前面讲过身所依人身很短暂，心所依福德之心非常稀罕，再加上我们无始以来漂泊轮回，并不习惯修持殊胜的善法，串习善业的习气非常薄弱，做善行的相续性非常差，修善法的力量相当弱。例如我们听法时就非常容易打瞌睡、走神，或被其它因缘所转变。如果想做一些善行，必须要再三努力推动自己才能圆满完成。

“罪恶力大极难挡”。而造罪业就不是这样，造罪的因缘很容易具足。我们无始以来非常擅长造作恶业，相续中恶业习气的力量非常强大。如果去造作恶业，一方面容易具足因缘，一方面习气强大，要抵挡非常困难。对比一下我们相续中的善恶力量，罪恶很容易占上风。平时在没有外在因素干扰的前提下，我们还要对修善法设置很多人造的障碍，相反去造恶业却能找出很多借口，修行善法非常困难。善行修得少、力量弱，而造恶却顺缘多、力量大，怎么办呢？现在如果我们不断除恶业，后世的境遇可想而知，一定非常危险。实际上我们已处于这种危险中，虽然我们现在还是活生生的人，但是一旦丧失生命、呼吸中断，因为相续中罪恶的力量非常强大，死后很有可能直堕恶趣。如果在有生之年没有断除恶业相续，后果非常可怕。

怎样才能断除恶业相续呢？怎样才能用最短的时间断除恶业呢？断除恶业必须要用善法来对治，而一般善法力量又很小，寂天菩萨说：应该修持菩提心——“舍此圆满菩提心，何有余善能胜彼。”圆满的菩提心是纯粹利他之心，如果内心能够产生圆满利他之心，就能够胜伏一切罪业。对治、断除恶业的时候，如果舍弃了菩提心这个对治法，就再也找不到其他能够胜伏强大恶业相续的法了。

这里需要分析一下：所有恶业的来源是什么？为什么菩提心就能完全胜伏恶业呢？实际上，相续中的恶业都来自于自利，都是自私自利的我爱执所生。比如杀生、偷盗、邪淫等等，无论哪一种罪业都是从自利的角度、以自私心或在我爱执的基础上产生的。例如：有时为了保护自己而杀生；有时为了满足口腹之欲而杀生；有时为了满足自己对钱财的需求而偷盗等等，都有一个我爱执。因为执著“我”的缘故，不惜造很多罪业。所有罪业的来源都是我我爱执，如果能够断除我爱执，就能斩断恶业相续。

观察一下：为什么说圆满的菩提心能够胜伏强大的罪业相续？就是因为圆满菩提心的本体是全然利他的一种心

态。修持菩提心必须要放下自利，一个自利心很强的菩萨是根本找不到的。要真正修持菩提心，必须要一步步放弃我爱执。能够修持菩提心，内心就朝着利他的方向开始转变，慢慢就会靠近利他心。如果修持菩提心有所相应，内心中产生了圆满利他的菩提心，此时自私自利的心就能够终止。所有的恶业都因自利而造，要断除恶业，最好的方法就是修持菩提心。菩提心的利他心态和自利的我爱执是直接相违的，如果没有修持菩提心，只是从其它方面找一些能够对治的方法，当然对治不了。在我爱执的基础上，去找对治我爱执所生罪业的方法，当然不可能找到。在所有的修法中，能直接对治恶业、与恶业直接相违的，就是菩提心。菩提心是能够完全打破我爱执的一种殊胜清净的心之本体。

修持金刚萨埵忏罪法的时候，有一个所依对治力就是菩提心，菩提心作为所依对治力的原理正是如此：所有的罪业都从自利心而来，能够修持利他心，也就能瓦解、动摇罪业的根本。修持空性也能从根本上对治罪业。相续中真正开始产生圆满菩提心，就可以真正对治很强大的、难以对治的罪恶相续。所以，舍去了圆满菩提心之外，“何有余善能胜彼”？难道还有其他善法能够胜过菩提心的力量吗？没有。因为菩提心的力量最为强大。

要知道，如果想断除罪业相续，不单是忏悔就行了，忏悔只是断除罪业的一部分。除了忏悔以前的罪业，更关键的是要以后不再造罪。如果一边在修佛法，一边在造罪业，两股力量相较——造罪的力量把我们往下拉、修善的力量把我们往上拉，这样来回折腾的缘故，登地、获得成就的时间就会被延误。

要断除罪业相续就应修持圆满的菩提心。圆满、清净、广大的菩提心一旦产生，造罪的相续绝对不可能再出现，一定能有力地压伏住强烈的造罪之心。要想清净以前的罪业、斩断罪业的相续，最好的方法就是修持菩提心，它有很大的功效和力量。除非我们不想断除罪业、清净罪业相续，否则就要进入菩提心的修法。只要不断修习，到菩提心生起时，身心皆会很清净，不会为一些鸡毛蒜皮的小事和别人斤斤计较，这些烦恼不会再有。因为内心中已经充满了慈爱、利他之心，为了利他自己可以付出很多时间和精力，怎么可能再为一点小利与别人发生冲突、造作罪业呢？这是不可能的。

注释中讲：『所依人身与意乐既难得又短暂，因此善法的对治也就显得十分可怜，』前面讲过身依和心依，承接这个含义，所依人身难得而短暂。把“暇满难得”和“寿命无常”两个修法配合起来看，所依人身一方面非常难得，一方面无常的缘故，所以难得而易失——很难获得却很容易失去，不知什么时候我们会失去暇满人身。另外，无始以来我们养成了一种不好的习惯和惰性：从获得暇满人身而言，我们是有时间学佛的，虽然有部分人为了养家糊口，不得不起早摸黑去做工，但也不是人人如此，还有很多人时间充裕。可是他们却不愿意在学佛上花时间，不去学习佛法、学习《入行论》，情愿花时间上网聊天、看片子，用其它方式消磨时光、做无聊的事情。由此可见善法习气之薄弱。虽然人身难得，但我们学佛的意乐却不高，在没有进入很高层次的修行之前，修法的意乐都不会特别坚固，所以“善法的对治就显得非常可怜”了。

『换句话说，这种对治的善行时时刻刻都是力量微薄弱小而存在。』能对治恶业的善法时常力量微薄，以弱小的方式而存在——“以是善行恒微弱”。如果善业力量微薄弱小，当然无法长期对治恶业。看看我们自己的相续：对待善法的态度、在善法方面投入了多少、在闻法时是怎样一种心态、态度，就能知道自己的善业深厚与否。如果听闻佛法时特别踊跃、高兴，修持善法也觉得非常欢喜，这就是一种善妙的相，应长久保持；如果心态勉强、听课被动、觉得修行是一种压力、布置的功课不得不做，那么修行善法的力量不是很大。如果不改变，过段时间就可能被强大的恶业相续所吞没。这方面我们要反观内心，认认真真对佛法下一些真实的工夫。

下面讲罪业的力量为什么强大。『相反，一切不善业的因缘聚合起来却非常容易，致使罪恶的力量格外强大、势不可挡，难以想象，而且连接不断产生。』善法很难具足而力量弱小，相反一切恶业、不善业的因缘聚合起来却非常容易。一般来讲要成就一个强大的业道，必须具四个因缘：对境、作意、加行、圆满究竟，四缘具足就是究竟、圆满的业道，在善法方面可称殊胜，恶业方面可谓严厉。

修善法的话，我们有时意乐不强，有时加行不强，有时难得究竟——同时具足四个条件比较困难。如果要造恶业，对境却比较容易具足，造恶业的对境遍地都是；作意也比较容易，如为了口腹之欲去杀鱼，这种想法很容易出现；为了圆满恶业做一些准备工作，加行也很容易；究竟就是把鱼杀死吃了。由于造恶因缘很容易聚合、再再造很方便的缘故，“致使罪恶的力量格外强大、势不可挡，难以想象，而且会连续不断的发生。”只要我们稍微观察一下自己、观察一下周围，就很容易了知这种事实。

现在的社会对于很多清净的善法往往不配合，对于恶业则不加制止。造恶业有媒体大肆宣扬，对杀生等也是变相鼓励。造善法的人力量弱小，造恶业的人力量强大，所以恶业会连接不断发生。对比一下善业的微弱和罪业的强大，『由此可见，现在我们就必须要具备能摧毁恶业的善法，』不能让恶业再继续发展下去，如果再发展下去，我们是没有前途的。“现在我们必须具备能摧毁恶业的善法”，现在就要开始准备，不能等到临终再准备，

或者等到堕恶趣再准备，那时想准备也来不及。所以在有能力时、在学习这个教法时，就要准备摧毁恶业之善法。

在很多善法中什么善法最有效呢？此处寂天菩萨告诉我们：『对于弥天大罪，除了圆满智慧自性的菩提心以外，有什么其他善法能遣除得了？根本无法遣除。』对于力量很强的大罪，强有力的对治法就是圆满智慧自性的菩提心。菩提心既圆满了智慧的自性，也圆满了大悲的自性。菩提心有两个条件：“发心为利他，求正等菩提。”所谓的发菩提心是什么？第一是发心为利他、大悲缘众生，发心为利他就是大悲缘众生，这是大悲的自性；第二是求正等菩提，通过智慧缘菩提，为了利益众生去求佛果。求佛果是智慧缘菩提，利他大悲缘众生，具足了智慧和慈悲的自性，这就是菩提心的本体。

我们能修持这种圆满智慧自性的菩提心，就能够遣除重大的恶业，除此之外，有什么其他善法能遣除得了呢？其他善法无法真实遣除。有些善法可能和自私自利的心并存，力量不是很强大。和自私自利完全不并存的、力量很大的就是菩提心。菩提心通过大悲心、智慧，泯灭俱生的我爱执，在胜义谛中以离戏的智慧打破我执，在世俗谛中通过修利他心、大悲心来泯灭我执。无论胜义或世俗，圆满的菩提心都直接与自私自利的心相违，所以一定能够遣除其他善法难以遣除的强大恶业。

『所以我们一定要发菩提心。』这就告诉我们，现在一定要发起菩提心、想方设法要发起菩提心，发心之后还要真正生起。首先要为了利益众生发誓成佛，这样的心一定要发，每天发、做善法之前都要发。发心之后的重要问题是要生起来，从内心深处真正生起菩提心，这是非常重要的。

整个大乘道就是由菩提心引发的一个精进修道的过程。什么时候开始发了菩提心、生起了菩提心，这时候就进入了大乘。修大乘的整个过程就是让菩提心逐渐地增长、圆满——从愿菩提心到行菩提心、从世俗菩提心到胜义菩提心等等。有菩提心就可以相合于大乘，没有菩提心相合不了大乘，所以我们一定要发起菩提心。《入行论》让我们集中学习菩提心的教言，知道菩提心的重要性，然后逐渐打破我爱执，生起利他心。这样逐渐修持，一定要生起菩提心。

『《华严经》中云：“猫眼见即能震慑诸鼠，令其无法堪忍。同理，遍知之心（指菩提心）宝明目亦能制伏一切业惑之鼠，令其无法堪忍。”』这是引用教证，说明菩提心能够有效灭除大的罪业，以喻意对照的方式宣讲。比如猫就是老鼠的天敌，不要说抓住老鼠，即使是猫的眼睛看到了老鼠，也能震慑老鼠，让老鼠根本没有办法堪忍。

同理：『“遍知之心（指菩提心）宝明目”』，遍知之心就是指菩提心，因为遍知、菩提就是觉悟的意思，菩提心就是觉悟之心、遍知之心，遍知的觉悟之心就是菩提心宝，它如猫的明目能制伏一切业惑之鼠。内心中真正具足菩提心、生起菩提心时，也能够完全制伏一切业惑之鼠（业惑就像老鼠一样）。

内心如果产生了大悲、智慧，就完全能够制伏一切业惑，让业惑没办法堪忍、发展。整个大乘道就是智慧和慈悲之道，菩提心之道就是智慧慈悲之道，有了智慧、大悲，就能够顺利趋向遍知佛果。有智慧的缘故，能看清一切万法的本性；有大悲的缘故，不会坐视众生的痛苦不管。有大悲心会想方设法利益众生，有智慧能知道救度众生的方法，也能了知一切万法的实相。所以整个大乘就是发展智慧、发展菩提心的一个殊胜的过程。

现在我们有幸学习《入菩萨行论》，要知道整个《入菩萨行论》的核心、整个大乘道的核心，都不能够离开智慧和慈悲。所以学习《入行论》是发展智慧菩提心的一个殊胜过程。

这是共同的利益之一，那么是成办什么利乐呢？

庚二、成办利乐：

这是共同的利益之一，那么是成办什么利乐呢？

佛于多劫深思维，见此觉心最饶益，
无量众生依于此，顺利能获最胜乐。

菩提心能够成办利乐，“利”指暂时的利益，“乐”指究竟安乐。菩提心帮助我们成办暂时和究竟的快乐，因而是最应该依止的善妙方法。我们在轮回中依止过很多所谓的方法——有的引导众生进入痛苦的深渊，有的趋入歧途，有的仅是成办暂时利益……真实能够成办利乐的殊胜方便就是菩提心。如果我们真愿对自己负责任、对亲朋好友负责任、对一切众生负责任，最好的方法、方便就是依止菩提心、修持菩提心。

从哪些方面了知菩提心最为殊胜呢？从以下几个方面可以了知：“佛于多劫深思维”——首先，谁是观察者？是谁发现了这个深奥的问题呢？佛发现的。这里一方面可以理解为：佛在成道之后一直安住于思维的状态中。在参考很多注释之后，此处也可理解为：佛在因地时，从发心到积累资粮的三个无数劫中，以菩萨的身份做了相应的观察思维。因为菩萨要在三个无数劫中积累资粮、行持菩提心，所以可以解释为佛在因地菩萨位时所作的

甚深思维。此处的思维者，是具足大悲智慧的佛陀，或是佛在因地时的大菩萨。如果是一个世间人经过思维作出的结论——因为凡夫智慧不深、悲心不广，考虑问题就不可能很全面。而此处的思维者是佛陀、或佛陀因地时的大菩萨，他的智力、悲心、能力等都值得信任，因此思考者是具有殊胜智慧的佛或菩萨。

思考的时间多长呢？“于多劫”。多劫就是在三个无数劫、乃至更长的时间思维了这个问题。不像现在有些人拍拍脑门就决定事情，不作甚深的思维会出现很多问题。佛陀不是在一两天、一两年中，而是在三个无数劫中，一而再、再而三地思考。思维的方式是什么呢？“深思维”。甚深的思维不是表面上想一想，而是究其根源，从其作用、果等等方面都进行思考。思维什么法最能使众生获益、最能利益众生，穷尽一切法之后，最终“见此觉心最饶益”。“觉”就是觉悟之心，即菩提心，发现菩提心是最能够饶益众生的方便，唯有殊胜的菩提心有百利而无一弊，全是功德、利益，没有一点害处。所以众生只要能够接近菩提心、修持菩提心，对自己的今生后世、暂时究竟以及对他人就能产生最大的饶益。这就是佛于多劫深思维之后，得出了“见此觉心最饶益”的结论。

“无量众生依于此，顺利能获最胜乐”：“无量”一方面指数量，一方面指种类。不论什么种类、数量的众生，如果能够依止并修持菩提心，经由菩提心的大路都能够顺利获得最为殊胜的安乐即无上菩提。在追求无上菩提大乐的过程中，增上生的暂时安乐顺便就可以获得。所以在成办利乐方面，菩提心是最为殊胜的。

例如释迦牟尼佛、阿弥陀佛、药师佛等诸佛，全都是经由菩提心的大道，在实践、圆满菩提心之后，获得了最胜快乐。诸佛在经典中给众生宣讲正法时，都无一例外地提到了菩提心的殊胜，教诫众生修持菩提心。《华严经》《妙法莲华经》等很多大乘经典，都劝告后学弟子要发菩提心。

菩提心是最为殊胜的一种修法，如果自己心中能够产生殊胜的菩提心，在菩提心的牵引下，身心都会快乐。生起菩提心之后，不会再造新的恶业，也能很快清净往昔罪业。所有身苦由罪业而生，所有心苦从执著而来。菩萨能够修持广大、清净的菩提心，就不会造任何恶业，所以在轮回中不会有身苦；因其了知一切万法的究竟实相、本性，所以能够解开种种执著而不会有身苦，身心俱无苦。通过此安乐之道最后会达到安乐之果，这都是菩提心带来的殊胜利益。

我们想饶益自他，那么在众多方法中，什么方法能够帮助我们究竟利益自他呢？不是成办暂时利益而是究竟利益，佛告诉我们：菩提心最为饶益。所以我们一定要下决心修菩提心，要把菩提心作为所有修法中最殊胜、最主要的修法。其他甚深的法如中观、密法等，如果没有以菩提心摄持，就无法成为大乘的殊胜修法，只有在菩提心的基础上修持妙法，方可相应于大乘。因为是为利他而修，不是为自利而修，也不是为了获得世间的快乐而修，所以所修的法就会成为利他的方便。

菩提心的修法暂时也能帮助我们扩展心胸。没有修菩提心的时候，我们的心胸和思维方式非常狭隘，只考虑自己的利益、亲属的利益，只考虑和自己有关的人，其他的人要么不予理会，要么打压。这种非常狭隘的心胸，给自己带来了烦恼，也给其他众生带来了伤害。如果修持了菩提心，就能帮助我们有效地打开心胸——不单是对个别众生发慈悲心，而是对一切众生乃至怨敌、与自己无关的人，都平等地利益他们，这是怎样一种清净的心胸呢！在这样的心胸中，还有什么语言、行为、事物不能容忍呢？只要对自己见、闻、忆、触的所有众生，都以一颗平等心去爱护和利益。那别人说几句话，别人对自己做一点伤害的事，哪怕恩将仇报、侮辱自己、打压自己，在菩萨广阔的心中都能安忍。

如果不修菩提心、心胸非常狭隘，一句话、一个简单的行为就会容忍不了，自己生气让别人也不好受。有些人在团体中发脾气，其他人都跟着难过，对自他都没有利益。因此菩提心能有效地扩展我们的心胸，如果认真修持，一定能够帮助我们打开狭隘的心胸，进而能够容忍一切现象，也更加容易显现出究竟的实相。

菩提心这一慈悲之心、广大慈爱之心、平等之心，实际上也是接近证悟空性的最佳的法门。心胸开放，一切万法究竟的实相也是开放的，通过开放的心胸迎接开放的实相很容易相应。如果心很狭隘，有强烈的执著，以这样的心胸去接受开放的空性是很难的，因为二者不相应的缘故。开放的心胸能够容忍他人的伤害，在学习《释迦牟尼佛广传》时，为什么佛在因地时的安忍如此圆满和自然？因为他的心胸是开放的，在犹如虚空一样开放的心胸中，有什么不能容忍呢？我们看起来非常难忍的事，佛却能自然安忍。我们觉得佛非常伟大，当然佛很伟大！但是如果我们自己去修持菩提心，把心胸开放出来，也能成为圆满安忍的菩萨，在别人看来也会非常伟大。当然修法不是为了得到一个伟大与否的名称，而是修持菩提心、利他心既没有特定保护的对象，也没有特定打压的对象，而是平等发起利益众生的心，这就是修持菩提心的殊胜功用，后面学《入行论》时都会接触到这类教言。

〔诸位佛陀在三大阿僧祇劫中深深思维、再再观察利益众生的方便，结果发现这颗菩提心对众生最为有利，因为依靠这一菩提心，无量众生能轻而易举获得无上菩提的殊胜安乐。〕

诸位佛陀或佛陀的前身大菩萨，在三大阿僧祇劫中深深地思维。“阿僧祇”是无数的意思，三大阿僧祇劫就是指三大无数劫。有的经论讲，阿僧祇指已经泯灭了时间的概念。什么时候资粮圆满，什么时候可以成佛，时间是不定的。限定时间我们会产生功利心，比如必须在五天之内做什么事，我们被这个时间所限，就觉得时间紧迫，该思考的问题没时间思考，该准备的条件没时间准备，仓促之间做出的东西也不会圆满。佛道当中刻意说无数劫，一是指时间很长，二是指没有时间概念，没有说必须在什么时间具足什么标准。时间越紧压力越大，准备就不会很充分。如果有精进心，而且时间很充裕，就能方方面面考虑到。在准备修法条件时，如闻思、抉择见解等，没有时间限制就能做得很到位，所以在三个无数劫中有什么不能准备好呢？因此有些大德解释说，三个无数劫是为了打消菩萨比较冒进、急躁的心态，有时间去修行、思考，就会有效地遏制一些可能出现的违缘。三无数劫也有无边的意思，即没有边际，刻意泯灭时间概念。此外，阿僧祇也指印度的一个数字：1后面加59个0，是一个60位数，以此代表一个无数，三大阿僧祇即三个无数，三大阿僧祇劫就是三个无数劫，不用年而是以劫作单位，劫在时间中是最长的。所以诸位佛陀在三无数劫中深深思维、再再观察利益众生的方便，怎样才能利益众生？哪个方便最圆满？结果发现菩提心对众生最为有利。

菩提心具有智慧和大悲两个方面，智慧具足对众生是最为有利的。依靠菩提心，无量众生能轻而易举获得无上菩提的殊妙安乐——顺利获得最胜乐。注释中说，虽说顺利，也不是不需任何劳作和苦行，这是看待世间痛苦而言。一切众生流转轮回的时间有多长？绝对不止三个无数劫，每一世都在感受痛苦、都在劳作而得不到一点快乐，有哪一世受的苦有价值？与此相比，三个无数劫时间不算长，感受的痛苦是有限的，而且为解脱而受苦是有意义的。所以看待众生在轮回中受尽痛苦却无法获得快乐而言，修菩提心可谓大利，以一点小苦就获得了大乐。

庚三、满足愿望：

欲灭三有百般苦，及除有情众不安，
欲享百种快乐者，恒常莫舍菩提心。

很多注释讲三士道的修法都需要具足菩提心。“欲灭三有百般苦”：想自己从三界轮回的百般痛苦中解脱出来，获得涅槃的快乐，是相应于中士道而讲的；“及诸有情众不安”：相合于上士道，也叫大士道，为了遣除一切有情的众多不快乐而投入修行；“欲享百种快乐者”：想在轮回中享受快乐相合于下士道，也叫小士道。有这三种愿望的人，应“恒常莫舍菩提心”，不能舍弃菩提心。

下面分析一下含义中的难点。“恒常莫舍菩提心”可从两个方面解释：

一方面指菩萨本人不能舍弃菩提心。因为菩萨发心是为救度一切众生，三类众生都要救度，所以想要救度三类众生的菩萨不能够舍弃菩提心。对第一类具小乘意乐——“欲灭三有百般苦”的中士道众生，菩萨不能舍弃菩提心，若舍弃了菩提心，就不会有救度对方的意乐了。

对于第二类想要遣除有情众生众多不安的菩萨种姓的人来讲，菩萨本来就是要遣除有情众生的痛苦，那么如何救度菩萨种姓的人呢？为他们讲法，让他们安住在菩萨道中。要救度初发心的菩萨，对他们也不能舍弃菩提心。第三类众生暂时没有解脱意乐、只想在轮回中感受快乐。（有没有这种众生？当然有，众生的根机意乐不同。）在弥勒菩萨的《大乘经庄严论》中，讲了众生的各种种姓，其中有一种断一切善根种姓者，即一阐提人。对于这类暂时不想解脱，不想发出离心也不想发菩提心，只想享受轮回快乐的众生，菩萨为他们宣讲十善法，因为修十善法是获得增上生轮回快乐的正因。对于这类众生，菩萨要度化他们也不能舍菩提心。

菩萨对三类众生都要救度，所以必须坚持菩提心，才有救度各类众生的能力。如果只发小乘心，只能救度第一类和第三类众生，对于第二类众生则无法救度，没有发菩提心怎么去救度发了菩提心的初学菩萨呢？若只发世间心，那么无法救度第一类和第二类众生。只有发了菩提心，在坚持菩提心的基础上，才能既救度初发心菩萨，也能救度中士道和下士道众生。所以“恒常莫舍菩提心”从这个方面解释也可以。

另一方面，对三士道众生都需要菩提心这个问题，要加以简别观察。

第一类“欲灭三有百般苦”的中士道有情，只愿自己出离获得解脱，他们是否具足标准菩提心的体性呢？圆满菩提心的体性第一必须缘所有众生——小乘中士道众生不具足，第二缘佛果的心他们也没有，所以中士道的菩提心不是标准菩提心。以最严格的标准衡量，可以说他们没有菩提心，因为只求个人解脱。如果把标准放宽一点、放低一点，从利他的角度观察也可以说有。

小乘中士道的人，对和自己有关的父母亲属、弟子等是有利他心的，是愿意利益他们的，也具有慈悲喜舍四无量心。如阿罗汉在入灭前也会讲经说法，引导他人趣向阿罗汉道，这些都是利他。但从菩提心的第一个条件“发心为利他”来观察，这种利他还不能称为大悲，只有菩萨的悲心才能叫大悲，阿罗汉的悲心不能称为大悲，这是

弥勒菩萨在《经庄严论》中讲的。

第二以智慧缘佛果是否具足？前面提过，小乘阿罗汉也算是一种觉悟。佛经中讲三乘菩提，三乘菩提是指大乘佛菩提、中乘缘觉菩提、小乘声闻菩提。菩提就是觉悟的意思，阿罗汉也有觉悟的名称。所以为了自己获得涅槃、获得小乘的觉悟的心也可以称为菩提心。标准放低之后，从不圆满的角度而言小乘也有菩提心。

第二类“及除有情众不安”是上士道菩萨，菩萨的发心是缘所有众生，对一切众生不分亲疏都要利益，在利益众生方面完全具有利众的大悲，而二乘或小乘只缘有限的众生，入灭之后就不再利益众生；在求佛果方面，菩萨是直接求大乘的菩提果。上士道菩萨发了菩提心又不舍菩提心，所发之心是圆满的、标准的菩提心。

对于第三类“欲享百种快乐者”的人，标准要放得更低才能说其具有菩提心。因为从利他的角度看，他们虽没有求觉悟的心，但有利他心。从因果的角度分析：享受快乐是果，生起快乐之因就是善业，通过善业引发快乐。而善业的因就是利他心。所有善事都和利他有关，比如世间的慈善是以利他为宗旨的：把钱赠与穷人是利他；有人倒在路上去帮助是利他；老人过马路去搀扶是利他；守戒不偷别人东西也是利他；安忍还是利他……如是观察，十善业都有一个共同特质：利他心。

从这个角度观察：小士道有利他心，可以和菩提心沾边，因为菩提心以利他为主。在十善业道中，所有的善法无一不是利他的：修桥补路是利他，做慈善帮别人是利他，所有的善业都以利他为宗旨，通过善业可以感受百种快乐。因此想要享受百种快乐的人，绝对不能离开利他心，一旦离开了利他的想法，完全自私自利就和恶业相关联了，与善法相关联的都是利他的心和行为。

因此下士道众生想要享受百种快乐，也不能离开菩提心的利他部分。菩提心的利他更为广大，虽然下士道没有菩提心中缘佛果的智慧，但下士道毕竟有利他心。要感受快乐必须有利他心，有利他心也就和菩提心沾边了，所以把标准再放低一点，下士道众生也可以有菩提心。

〔想要摧毁自己在三有中的千万痛苦、想要遣除其他一切有情的所有不幸、想要使自他群生普享百千快乐的人恒时也不要舍弃菩提心，因为依靠它必定能实现这些目标。〕如果自己不想感受三有的痛苦，就不要舍弃菩提心；要遣除一切有情的所有不幸和痛苦，也不要舍弃菩提心；要使自他恒时享受百千快乐，恒时也不要舍弃菩提心。

无著菩萨的注释没有很明显区分三士道的菩提心，其他的注释中的确有。总而言之，要摧毁自己在三有中的痛苦，要救度一切众生，要让自他众生享受快乐，都不要舍弃菩提心。“因为依靠它必定能实现这些目标”，依靠菩提心能够实现三大目标，所以要实现三大目标的人，都不能舍弃菩提心的修法。

庚四、名义转移：

生死狱系苦有情，倘若生起菩提心，
即刻得名诸佛子，世间人天应礼敬。

这一科判讲名义转移，即从发了菩提心开始，名称和意义都转变了，名称变成了菩萨，意义是内心具足了菩提心。“生死狱系”：被生死轮回的牢狱所系缚的痛苦有情，尚未远离轮回，还是凡夫的身份；“倘若生起菩提心”：如果已经产生了救度自他的菩提心；“即刻得名诸佛子”：从生起菩提心的这一刹那起，他的名字就变为佛子，称为菩萨，这是名的转变；“世间人天应礼敬”：是意义上的转移，因为有了菩提心，与过去凡夫的相续完全不同，能够接受世间人天的顶礼。如果是凡夫，接受他人顶礼会产生很多过失，而现在相续中产生了伟大清净的菩提心，能够接受世间所有人的顶礼。

虽然我们还是凡夫人，倘若内心中生起了菩提心，当下名称和意义都会转变，因而利益是非常大的。通过名义转移的功德，说明菩提心的利益非常大，其他的功德无法相比。虽然菩萨修习菩提心，并不在乎名称转变与否，但此处通过名义转变的功德，来凸显发菩提心的功德非常巨大。当然，严格意义上生起菩提心并不那么容易。发菩提心比较容易，但生起菩提心就比较困难。上课前我们念诵“为了利益一切众生请发菩提心”叫发心，生起菩提心则是从内心深处真正地产生了利益众生的这样一种意乐、善心，而且一旦生起之后，一定会获得名义转变的功德。

〔在轮回的牢狱中被业与烦恼紧紧束缚的苦难众生，如果能生起菩提心，那么瞬间也就是说从此以后，名称上可以堪称一切如来之子，从意义上来说，成为人天世间的应礼处。〕在轮回的牢狱中，被业和烦恼紧紧束缚的苦难众生，如果当下生起菩提心，他的名字瞬间就变为佛子，堪称一切如来之子。从意义上讲，也成为了人天世间的应礼之处。

上师在讲记中引用了《入中论》的教义。《入中论自释》中说：世间人（拜月亮的人）礼敬初月过于满月，同样的道理，一切众生也应该礼敬菩萨过于如来。此处把菩萨比喻成初月，佛陀比喻成满月。如同世间人对初月

的恭敬超过满月，同理，世间人礼敬菩萨也应该超过礼敬佛陀。因为佛陀是从菩萨而生，菩萨是一切诸佛的正因，如果最初没有菩萨发菩提心，就不会有后面的佛陀。所以从这个角度讲菩萨的功德更为超胜，能够成为一切世间人天的应供之处。

又如：国王的太子刚出生时，虽然只是一个小婴儿，但是那些年龄高、权势重的大臣都要对其顶礼，因为太子的种姓超胜了一切大臣。一些教证中说：如果一驾马车上坐着阿罗汉，对于这辆载着阿罗汉的马车，佛陀哪怕用脚去牵引都是不应当的。如果马车上载的是一位菩萨，即便只是初发心菩萨，佛陀用头去牵引都是可以的。因为发了菩提心救度一切众生的菩萨，以后会成为救度一切世间人天的大觉佛陀。一切大觉佛陀都是从初发菩提心开始的，所以刚刚发起菩提心的菩萨，其功德利益非常巨大，能够成为世间人天的应供之处，名称也可以转变成菩萨，这就是名义转变的功德。

本课就讲到这里。

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

《入菩萨行论》第09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，请大家发无上殊胜的菩提心！

我们继续学习寂天菩萨所造的殊胜论典《入菩萨行论》，现在学习的是第一品《菩提心利益》。了解菩提心有什么利益，对于在我们相续中引发菩提心有非常大的必要。选择趋入一个法或一项事业，如果不知利益所在，就不会有人愿意付出时间和精力。所以在修学菩萨道之前，有必要了知菩提心的利益。菩提心不只是可以带来轮回中的某些安乐，最大的利益乃是能够转变我们无始以来的轮回之因，即自私自利的作意。这种作意在轮回中给我们带来无尽痛苦，伤害了无数众生。修持菩提心能将自私自利的作意完全转变成利他的意乐，转变之后起心动念都能安住在利他的意乐中，一切所作所为都是为了利他而奋发、入于殊胜的菩萨道。菩萨道是一切诸佛成佛的通衢大道，每尊佛都经由修持菩萨行而圆满功德，现在我们有幸修持菩萨道，就应了知发菩提心的殊胜功德和利益。

庚五（以喻赞德）：分六：一、以点金剂之喻说明由劣变胜；二、以如意宝之喻说明难得与珍贵；三、以妙树之喻说明果不穷尽而增上；四、以护送者之喻说明救脱罪业之果；五、以火之喻说明彻底摧毁罪业；六、经中所说其他功德之理。

以喻赞德是通过比喻赞颂菩提心的殊胜功德。这六个科判以不同的比喻、义理，宣讲了菩提心的殊胜功德。

辛一、以点金剂之喻说明由劣变胜：

用极少点金剂就可以把很多废铜烂铁变成殊胜的黄金，点金剂是非常难得、殊妙的一种金属。同样的道理，菩提心也能让充满了业惑和三十六种不净物的劣身逐渐转为殊胜的佛身。这颗小小的菩提心就好像点金剂一样，能起到转劣为胜的殊胜作用，因此我们要想尽一切办法引发相续中的殊胜菩提心。

犹如最胜冶金料，垢身得此将转成，
无价之宝佛陀身，故应坚持菩提心。

“犹如最胜冶金料”：冶金料就是点金剂。点金剂在古印度比较发达，有些大德为了弘法利生的缘故专门炼点金剂。如龙树菩萨除了证悟空性之外也有很多殊胜成就，其中就包括点金剂成就。

龙树菩萨的传记曾记载：当年龙树菩萨在那烂陀寺担任执事（管家）的时候，他的上师罗睺罗正在入定闭关。当时城外发生了很大的饥荒，龙树菩萨用点金剂变了黄金，到没有饥荒的地方换成粮食供养僧众，使僧众顺利度过了饥荒，但世间人死了很多人。上师出关后批评他：你为什么不请我出关？我有降下粮食雨的禅定，能从天空降下粮食。因为你发心太小，间接导致了很多人死亡。为了让龙树菩萨忏悔这个罪业，上师命他大量修塔建寺培养僧众，菩萨也依教奉行。

有一次菩萨看到一座很像铃杵之铃的铃形山，很想把山变成黄金，正要变时度母显现了，度母对他开示说：众

生的贪心没有穷尽，黄金山会引发众生的贪欲、争斗和罪业，菩萨就打消了这个想法。从这些故事可以知道龙树菩萨是掌握点金剂的制造方法的，并曾以此方便方法供养僧众、救度众生。

点金剂非常珍贵，一点点就可以把成千上万的铜铁变成殊胜的黄金，有这种神奇功效。与此相同，“垢身得此将转成，无价之宝佛陀身”。“垢身”指我们和众生充满三十六种不净物的身体。人和旁生都是血肉之躯，由皮肤、肌肉、血液、脂肪等不净物组成，不像天人的身体比较善妙。

不净的身体得“此”，“此”就是菩提心。如果内心中有菩提心，经过不断串习，通过菩提心的加持和力量，就能把垢身转变成“无价之宝佛陀身”。佛陀之身当然是无价之宝，是一切圆满功德的累积。

《宝鬘论》对佛陀相好的功德如何增长、如何成就有殊胜的讲解。佛身具有三十二妙相八十随形好，殊妙相好的佛身能够救度很多众生，而相好光明的佛身即来自于修持菩提心。

佛在因地最初发心的时候，菩提心的苗芽也是从垢身中产生的。我们也应随学佛陀，发起利益一切众生的菩提心，使我们这种非常不净的垢身也有度化众生、发誓成佛的菩提心苗芽。如果我们像佛陀那样坚持菩提心，经过三个无数劫的修持，逐渐圆满福德资粮和智慧资粮，随着二资粮的圆满，随着不断修习殊胜的空性智慧，那么所有我执、贪嗔痴和其它不净的业，都将在修道过程中逐渐消亡。

不净垢身的直接来源是不净业，不净业的来源是我执、烦恼，把这些业和烦恼消尽，业因已不存在，身体就逐渐变得清净，成为色界天人一样的光明身，修持到功德圆满，就成就三十二妙相、八十随形好的佛身。佛身是经由三个无数劫积累殊胜的二资粮所获得的，所以说佛陀的身体是无价之宝，是所有身体中最为殊妙、圆满的身体。

菩提心有这么大的作用，“故应坚持菩提心”。我们要生起菩提心，生起之后应该坚持。最初多数人会有一种新鲜感，如我们刚刚开始学《入行论》的时候，也有一种动力、一种想修学的心，但是随着时间的推移，如果福报不够深厚，觉得没有立竿见影的效果，就容易退失初心，刚对菩提心产生的一点兴趣，最后也会被庸俗分别念全部遮盖。对于真正想修菩提道的人，我们应该树立最远的目标：成佛。

我们在看佛陀传记的时候，对佛陀的身相、佛陀的智慧、佛陀的大悲及弘法利生的事业都会产生极大的仰慕之情。但要知道：佛陀所有殊胜的功德，就来自于最初的、和我们一样在相续中产生的这一念：救度众生的菩提心。最初要生起菩提心，然后不断坚持、让它不断发展，最终功德圆满，就能令众生获得殊胜的佛果。从这个方面来说，也应该坚持菩提心。

有了菩提心，不管是什么身份都应该赞叹，不管是什么样的身体，都应该顶礼。相反，如果只是徒具修行者的外表，衣着光鲜、处于高位，或者具有大法师、大和尚的名号，相续中却充满自私自利，这样的人身不是佛陀所赞叹的，令佛欢喜的是真正的修行者。

世间人没有殊胜的智慧，只会以貌取人：外表庄严高大、衣着光鲜、声名赫赫就盲目追随；外表一般、没有财富就容易轻视。如前分析，表面殊胜的上上人有可能充满了自私自利心，路边的乞丐或一般人却可能具足菩提心。

所以不管是谁的身体，即便是很脏的垢身，有菩提心就值得赞叹、顶礼供养。我们在修持佛法的过程中，应让内心真实地产生菩提心，不要做表面文章，要真实串习菩提心的教授，以期具足这样一种菩提心，这是非常重要的。

〔就像是依靠最上等的冶金原料（普通金属也能变成金子）一样，不清净的这个身体依靠得受菩提心可以转变成无价之宝的佛陀身，因而我们一定要坚持不懈稳固受持具有这种能力的菩提心。〕

通过使用最上等的冶金原料，普通的金属能变成金子。与此相同，不清净的业惑之身，依靠得受菩提心、修持菩提心，让菩提心不断增长、圆满，也能把不净身逐渐转为无价之宝佛陀身。通过修持菩提心，我们的身份可从凡夫变成圣者、从圣者逐渐成佛，这一系列转变的根本来源就是利益众生的菩提心。

从佛的三十二妙相、八十随形好的介绍看，每个相好都具有不共的殊胜功德，每个众生都希望获得这样的妙身。而我们的垢身不只是不清净，还很容易四大不调、受到外缘的伤害。从生下来到死之前，我们要花很多时间和精力去保护、照顾身体。如果没有这个不净身，或者这个身体很清净、具足功德，就可带来很多快乐、方便。既然我们现在还没有办法获得如是清净之身，就应该通过修持菩提心，把不净身转变成具有功德、能利益众生的无价之宝佛陀身。要想达成这个目标，就要付出不懈的努力：修持菩提心、坚持菩提心。

此处作者告诉我们“因而我们要坚持不懈稳固受持具有这种能力的菩提心”。《入行论》对如何生起菩提心，如何让菩提心不退，或让菩提心在不退的基础上增长等等都有系统的教授，随着学习的深入，我们会接触到更多、更珍贵的殊胜教言。

【《华严经》中云：“以一两水银类之金能使千两铁变成金为喻，如是发心水银界善根以普皆回向遍知之智所摄持，即能灭尽一切业惑障之铁物，诸法亦成遍知之妙色，然而一切业惑之铁不能灭尽为一切智智而发菩提心之金。”】

前面讲过冶金料非常殊胜，冶金料的比喻来源于佛陀所宣讲的《华严经》。“一两水银类之金”：即一两点金剂。水银类就是汞，冶金料很多成分是汞。以一两点金剂可以让一千两铁变成黄金为喻，说明点金剂一样的菩提心可以灭尽一切业惑之铁。

菩提心包括利益一切众生和普皆回向的心，一方面“普皆回向”给众生以安乐，另一方面为了更好地利益众生，回向成为“遍知之智”的佛果。因为已经发了利益众生的心，所做的一切善根是为了帮助众生成就殊胜的安乐，因此叫“普皆回向”。这种善根“普皆回向遍知之智所摄持，即能灭尽一切业惑障之铁物”。“灭尽”是逐渐进行的，我们发起菩提心的当下，已经有了能够转变垢身的种子，种子的力量逐渐加大，逐渐把我执等业惑、不净的法全部灭尽。“能够灭尽一切业惑障的铁物”：就是把业惑、障碍、我执等比喻成铁物，然后通过菩提心点金剂把这些铁变成黄金。如果内心中有了菩提心，相续中所有如铁物一样的业惑、障碍等诸法，都会变成一种遍知的妙色。

铁本来是黑乎乎的，点金剂一点，一方面黑色变成了非常殊妙的金黄色，另一方面本体变成了黄金。所以通过菩提心的作用，能够把外相上的垢身转变成金色相好的佛陀之身，本体上也由凡夫的相续转成了具有如所有智和尽所有智的佛陀。

“然而一切业惑之铁不能灭尽为一切智智而发菩提心之金”：一两点金剂能让一千两铁变成黄金，但是一千两铁并不能变成一两点金剂，或者说点金剂能灭尽一切铁，但是业惑之铁不能灭尽菩提心之点金剂，因为菩提心这个点金剂的本体远远超胜了我执、业惑。菩提心是上求佛道、下化众生之心，在这种清净的心态中没有自私自利，自私自利的法只存在于不具足菩提心的相续中，有了利他之心，就已经转变了这种自私自利的相续。菩提心的本体非常清净，没有自私自利的烦恼，没有贪嗔痴等等，菩提心能转变业惑而业惑不能转变菩提心，所以是灭尽了业惑。

下面讲第二个科判：

辛二、以如意宝之喻说明难得与珍贵：

通过如意宝的比喻说明菩提心非常难得、非常珍贵。我们得到了菩提心这个如意宝，应该好好珍惜、利用，菩提心是所有心法中最为殊胜的法，我们好不容易得到了，就应该保护它，让它发挥最具善妙的作用。

众生导师以慧观，彻见彼心极珍贵。

诸欲出离三界者，宜善坚持菩提心。

此处讲到“众生导师以慧观”，从字面上解释：众生导师佛陀通过智慧已经观察到菩提心最尊贵，所以一切想要出离三界的修行者，都应该善妙地坚持菩提心。文中并没有明显提及如意宝，但在诸大注释中，都是以“极尊贵”来说明菩提心，因为极尊贵的缘故，菩提心犹如如意宝一样。

此处的导师是与寻求如意宝的商主相对应的。在很古以前的印度，很多人出海到宝洲寻找如意宝。取宝的商人靠自己无法发起这样的活动，必须要有商主的带领。商主必须有智慧、自己去过宝洲，还要拥有雄厚的财力。带领这么多商人出海，没有大船是不行的，商主必须提供一艘大船，大船上装满淡水、食物、备用的物资等等。为了防备抹鲸鱼，有时还要在船上带一群鸽子，如果鸽子放出去之后不回来（巨大的抹鲸鱼浮在海面上，鸽子以为是海岛就会停在上面），就说明海面上有抹鲸鱼，这样他们就会非常小心。如果鸽子很快飞回来，就说明四周比较安全。

到了宝洲之后，商主负责告诉这些商人：哪些是假宝，哪些是真宝，真宝之中哪些比较值钱，哪些不太值钱。来一趟宝洲不容易，如果拿很多不值钱的东西，跑这一趟不值得。不值钱的东西带得太多，船太重就会容易沉；带得太少回去之后没有大的利益。所以商主要指导他们拿轻的、价值高的宝物，最后还要护送他们返回。带领商人从宝洲回到南瞻部洲是商主的责任。商人依靠商主的带领，可以获得发家致富等利益，所以商主在引导商人取宝的过程中发挥的作用非常大。

就如商主引导商人在宝洲中找到如意宝能够利益众生一样，众生的导师佛陀也犹如商主一般引导众生趋向于解脱的宝洲，在趋向于宝洲的过程中也以种种方法照顾众生的身心。佛陀通过智慧观察告诉众生什么事情该做、什么事情不该做；在路途中哪些应注意、哪些要避免；到了宝洲之后什么最好、什么要抛弃等等，佛陀也要对众生负责任。

导师佛陀通过智慧观察，在所有宝物中，犹如如意宝的菩提心宝珠最珍贵。如意宝不重，就是一颗珠子，但它

的力量非常强大：得到如意宝可以遣除贫穷、疾病、黑暗等等。犹如如意宝一样的菩提心，在所有的心中最尊贵。求财的心、为得到暂时利益的心、得到阿罗汉果的心，都远远不如菩提心珍贵。佛陀遍观一切诸心、心所，最后了知最珍贵的是菩提心。所以佛陀告诉他的追随者说：要想出离三界的人，必须坚持菩提心，一定要坚持菩提心。

对于追随佛陀修行的大乘行人来讲，一方面自己要出离三界轮回，另一方面也要带领众生出离，想要自他都出离三界，必须坚持菩提心。作为小乘的修行者，只想自己个人从轮回中解脱，所摄持的菩提心是不圆满的、相似的菩提心。大乘菩萨要带领自他全部趋向于解脱，相续中必须受持圆满的菩提心，要像保护如意宝、祈祷如意宝一样受持殊胜的菩提心。

菩提心在我们相续中刚生起来的时候，力量还很弱，容易受到一些因缘的影响而退失。在现在的环境中，要修持菩提心也不太容易。因为我们身边有太多不修持佛法的人，太多不理解菩提心的人，太多的野蛮之人。而在极乐世界或其他净土中，人人都发菩提心，个个都修大乘妙法，坚持菩提心比较容易。现在这个娑婆世界，多数人对修菩提心没有兴趣，对造作恶业反而比较有兴趣，比如经常鼓吹如何造业、如何享受。在这样的环境中，坚持菩提心的确不容易，但不管怎样，越是不容易，我们越要小心翼翼地照看菩提心，就像保护一棵幼小的嫩芽。如果照顾得好，没有受到什么损害，菩提心的苗芽逐渐成长、强大之后，我们就能够感受到它的威力，无论自己修法也好，还是帮助众生也好，都会有一种不共的能力。

最需要注意的是，在刚刚受持菩提心、准备生起菩提心的时候，要尽量多结交善友，尤其是对修大乘妙法有兴趣的善友。虽然都是佛弟子，但是如果对方对大乘道、菩萨道没有兴趣并且有看法的话，在显现上我们都要暂时远离，因为与他们接触有可能伤害我们相续中的菩提心幼芽。对于那些有菩提心、或者对菩提心有兴趣的人，应多去探讨、交流。还要多学佛法、多祈祷上师三宝，通过很多策略保护相续中的菩提心。菩提心得到了精心培育，才能慢慢成长、壮大。这就是我们学习菩提心最初之时，必须要特别小心注意的地方。这段时间平安度过之后，我们的菩提心比较堪能时，就要尽量去做利益众生的事。

〔能将一切众生带到解脱城享受功德宝珠的唯一商主就是无与伦比的佛陀，〕

能够把一切众生完全带入解脱的大城，享受种种功德宝珠（即如意宝）所带来的种种利益的唯一商主，就是无与伦比的佛陀。

〔佛智周遍所知万法，除此之外其他众生无法衡量，〕

此处讲佛陀的殊胜性。佛陀通过如所有智和尽所有智，对一切万法完全了知、通达，除佛之外其他众生无法衡量。此处以佛为标准，以佛为正量。

〔佛陀以无量的智慧认真全面观察诸法时，彻底照见此菩提心最为难得，功德巨大，弥足珍贵。〕

佛陀以众生无法衡量的无量智慧，非常认真全面地考察了一切诸法的实相，彻底照见菩提心最为难得。虽然如意宝难得、珍贵，功德也很大，但它只能成办世间利益——遣除身体的疾病、贫穷，遣除黑暗等，但对成办出世的利益它就没有办法、没有能力。假如祈祷如意宝让自己生起出离心、生起菩提心、证悟空性，在这方面它是无能为力的。两者相较，实际上菩提心的难得、珍贵、功德远远超胜了如意宝，这方面我们要知道。

〔《华严经》中云：“诸宝之中如意宝堪为宝王，同理三世中遍知智慧照见法界对境，诸人天与诸声闻缘觉之有漏无漏善根皆不及发菩提心如意宝王之价。〕

《华严经》是这样讲的：一切珠宝中如意宝堪为宝王。现在只有龙王和天界的天人拥有如意宝，人间当中没有如意宝，即便有也没办法发挥如意宝的效用，因为众生的福报逐渐减弱、不堪能，没办法显现如意宝的殊胜价值。而在远古劫初众生福报具足的时候，人间出现过如意宝，祈祷如意宝可以降下粮食雨、珍宝雨，这在很多经论都有记载。现在整个世间无法找到真正的如意宝。

“同理三世当中佛陀遍知的智慧照见法界对境”：同样道理，在所有过去、未来、现在三世中，遍知佛陀的智慧照见一切法界对境。“诸人天与诸声闻、缘觉，有漏无漏善根皆不及发菩提心如意宝王之价”：人天的有漏善根、声闻缘觉的无漏善根都不及菩提心如意宝的价值。虽然有漏无漏善根也有价值，但远远比不上菩提心的价值。有些声闻缘觉已经到了无学位，但无学位仍不抵菩提心的价值，如果想进一步求取佛果，还要重新发起菩提心、修持菩提心最后才可以成佛。菩提心的本体是缘殊胜的佛果、缘一切众生的，这种殊胜性当然任何珠宝不能比。

〔因此，想要远离痛苦的所有众生理当坚定不移善加受持菩提心〕。做一个大乘修行者，就是想让一切众生都远离痛苦，想要让所有的众生远离痛苦，就一定要受持菩提心。菩提心能够完全改变我们的心相续，把我们现在非常狭隘的心相续扩展到广阔无边。现在我们的相续所缘取的、想让他们离苦得乐的众生范围非常有限，自己的亲朋好友，或者对自己好、有恩的人，我们就愿他们离开痛苦，但还有很多无量无边的众生，我们根本

没有想到他们，也从来没想到要去帮助他们，他们从未进入我们想帮助视野。

如果我们真想修菩提心，就要认真审视一下菩提心所利益的范围有多大。稍作观察我们会非常吃惊，菩提心的范围简直没法衡量，只要是我想得到的、有心识的一切众生，都是菩提心所饶益的对象。如果能够真正修持菩提心，比较狭隘的心胸从此就会因由菩提心的修持而逐渐扩展。菩提心的心胸无比宽广，虽然现在我们的心胸很狭隘，但是只要坚持修菩提心就会宽广起来，在如此广大的心胸中，任何事情都可以包容、忍耐。如果我们有了非常宽阔的心胸，在度化众生的时候遇到一点违缘、小苦，就完全可以忽略不计，不算什么真实的痛苦。佛在因地修持菩提心的公案影响和感动了我们，同样，我们如果去修持菩提心，心胸逐渐变得广阔，也能够迅速圆满福德、智慧资粮，最后在广阔的心胸中成就殊胜的佛果，就能真实利益众生。此处教导我们要坚定不移地受持菩提心。

辛三、以妙树之喻说明果不穷尽而增上：

妙树是指如意树，以如意宝树的比喻说明果实不但不会穷尽，反而蒸蒸日上。

其余善行如芭蕉，果实生已终枯槁。

菩提心树恒生果，非仅不尽反增茂。

此处把芭蕉树和如意树做了一个对比：一个是生果之后很快就干了，果实穷尽；另一个是生果之后再再地生果。芭蕉树的善根就像世间的普通善根，如意树的善根就像菩提心的善根，二者之间有很大的差别。深入了知菩提心、接近菩提心，我们会喜欢菩提心，因为菩提心能够带来的利益功德，绝对远远超胜其它任何一个法门给我们带来的功德受用，我们要好好观察学习菩提心的种种教证。

“其余善行如芭蕉”：所谓的“其余善行”是指什么呢？就是一般的世间善法，称为随福德分善根。它是跟随福德分的一种善根，如修持不杀生、不偷盗等善根，这些善根因为没有被出离心摄受，所以没有办法成为解脱的因，只能成为世间福德的一个支分，所以叫做随福德分。不管是放生、顶礼，还是做一些其他的善业，如果没有以出离心、菩提心等摄受，这种善根就称之为随福德分的善根。这种善根即便做了很多，它的利益只能够让众生在后世感受人天的安乐。

还有一类是随解脱分的善根，随解脱分善根有大乘和小乘之分。此处指小乘的随解脱分善根，它由出离心摄持，修善法不是为了得到人天的快乐，而是为了得到出离三界轮回的解脱，它的意乐如此。一切善法的成熟全靠意乐，意乐想要让善根成熟在解脱方面，善根就能在解脱方面成熟，这种善根称之为随解脱分的善根。当然这是从大的方面讲。除了出离心之外，解脱还需要有无我空性的摄受。

这些随福德分和小乘的随解脱分的善根，犹如芭蕉树一样“果实生已终枯槁”。关于芭蕉树有两种观点：一种是芭蕉树生一次果之后就自然穷尽；另一种观点是芭蕉树也可以连续生果。但不管是生一次就穷尽，还是连续生几次才穷尽，绝对不是永远不尽地生果，生长周期毕竟有限，寿命到了自然会穷尽。也许它在几年、几十年当中每年都可以结果，但是绝对不可能永远不停地结果，这是做不到的。就好像有些善果成熟一次之后就永远没有了，而有些人可以在几世中连续不断地感受同一善果成熟的殊胜快乐。但不管是一世也好，几世也好，反正最后都会穷尽，这种善行所结的善果最后都会消亡。

为什么世间的善行不可靠呢？因为它的作意、心量有限，所以得到的善果也是有限的。为什么佛法中不鼓励修行者发心去得一些天界和人间的受用呢？就因为它的引业是有穷尽的，引业一旦穷尽，果就会穷尽，这是世间的福善。出世间的福善，如小乘的目标定为出离三界，它的善根就是为了得到出离三界的阿罗汉果，所以这种善根引导相续到达阿罗汉入无余涅槃之后就终止了，善根在此用尽，不会再再生长。如果后面想修大乘，从定中出来之后要重新发起菩提心的善根，那是另外一个阶段的事了。

“菩提心树恒生果”：为了度化一切众生离苦得乐而发誓成佛的菩提心，也像天界的如意树一样是恒生果的，它的果不会阶段性地没有了，而是树上一直生果，生了之后又生，源源不断产生殊妙的果实。菩提心这种善行也同样有此显著特点：再再地生果，生果之后非但不穷尽反而越来越蒸蒸日上，这就是菩提心妙树生果的殊胜功用。

比如现在我们是一介凡夫，如果以菩提心摄持去放生、听课或者顶礼，心态是为了利益一切众生发誓成佛，有这种发心的话，从现在到成佛之间，不管中间流转多少世，如果没有遇到违品如很大的嗔恨心等等，这个善根在每一世中都会成熟很多殊胜的妙果，乃至在成佛之间都不会穷尽。发了菩提心之后，善果永远不会穷尽，“非但不尽反增茂”——反而再再增上，这就是菩提心的殊胜作用。

我们通过对比就知道了：如果我们没有以菩提心摄持一份善行，只是以世间心、小乘心摄持，能够得到的善果就很少；如果我们做善法时能够生起菩提心，以菩提心摄持这个小小善根，那么这个小善根就成了如意妙树一

样，乃至成佛它的果还不会穷尽，生生世世中都会感受到殊妙的果。发了菩提心之后，引来的福德的确是非常深厚的。

为什么说佛的福德是无穷无尽的？从这个例子看，如果一个小小的善根被菩提心摄持了，就能够得到这么大的福德，而佛陀得到了佛果——那究竟是积累了多少念的菩提心呢？所以佛相续中的福德是没办法计算的。从这个方面讲，要任运地利益众生，必须要像佛那样具足无量的善根、福德才可做到，这个善巧方便就是菩提心。如果没有菩提心，我们想要累积像佛那样圆满的功德几乎是不可能的事情。但是如果有了菩提心，通过菩提心的摄受，一念善根就可转变成无穷无尽的善果。每一念都有菩提心摄受，每一念都会积累无量无尽的善根。其他的善法没有这个善巧方便，通过常规方式累积成佛的资粮永远没法圆满，但是只要有菩提心这种善巧方便，就可以在很短的时间内圆满成佛的资粮，达到能够利益众生的殊胜功德。

我们分析这个原理：为什么其余的善行得果这么少，而菩提心的善行这么多呢？这完全是由心量大小来决定的。世间的善根局限于我执，范围很小：只是为我得到快乐、我升官发财、我的朋友怎么样……只在轮回中善趣的小圈子里得到善果。它的心量很小，所缘对境也很少，就几个人或者干脆为自己。这样局限在一种狭小的心态中，怎么可能得到无量的善根呢？不可能的。

声闻随解脱分的善根范围虽然是超越三界，本来超越三界范围很大，但是他只求自己一个人从三界获得解脱，这种心态对善行的增长造成了束缚，没法让善根成为无穷。它的善根目标在哪里？就是出离轮回。善根随着目标、意乐去成熟，意乐一旦成办了，业的力量就用尽了，不会再变得无量无尽。

菩提心则不是如此，菩提心的范围、所缘是多大？——是无穷无尽、无量无边的众生。我们想要度化这么多众生，现在我们的的心量有时还接受不了。但是换个角度想，就因为菩提心的所缘如此广大，它所缘的众生是无量的：缘一个众生发一个善心，会有一定的回报。如果是缘 10 个、缘 100 个、缘 1000 个，所缘的众生越来越多，回报的善根也会越来越多。所缘众生的数量无有穷尽的缘故——我愿每一个众生都能够离苦得乐、我愿所有的众生成就佛果，发心众生的数量无量无边的缘故，所以就得到了无穷无尽的善根。

菩提心有两个方面，一方面缘众生，另一方面缘佛果，佛果也是无有穷尽的。所缘众生无穷无尽，所以得到无穷无尽的善根；所缘佛果同样是无穷无尽的，谁能找到佛果的边际？在一些传记、公案当中记载：目犍连尊者有一次曾经想要去探测佛陀传法声音的边际，最后他的声闻神通用尽了，不但没有找到佛陀法音的边际，还差点回不来了；还有一个阿罗汉想找佛所发光明的边际也没找到。佛果的边际、佛陀的功德法到哪里为止？根本无法衡量。我们想得到无有穷尽的功德、福德之佛果，就要“发心为利他、求正等菩提”。

这里面有两个必要条件：一个是缘众生，众生是无量无尽的，所以善根无量无尽；第二是缘佛果——为了度化众生而成佛，愿意成佛的话，所缘的佛果也是无穷无尽的，它的善根也是没有穷尽的。比较之下，如果我们正确发了菩提心，就能够获得这种超胜的功德。同样是一个善法，心态不一样就能带来这么大的差别。想想看，我们是不是真的应该对菩提心的教授高度重视啊？一定要高度重视！

同样是两个人，都在修善法、都在放生，一个人的心态是为自己，一个人的心态是为了成佛度化众生，都在几分钟内把放生做完，但是所获得的功德就没办法比了，差距太大了。一天的差距是这样，一月的差距更大，一年的差距就更大了。像这样每年修持下去，有菩提心的功德就变成强者更强，没有菩提心的功德就弱者更弱。因为有了菩提心之后就是良性循环——福报越来越大，心量越来越宽，最后所获福报的速度也越来越快，所以有无菩提心摄受所得的果完全不同。

有一个故事：释迦牟尼佛和两大声闻弟子在最初发心时是三个小孩，当时他们看到一位佛陀和两个侍者走来，一个小孩说：我们应该把璎珞供养给这些圣尊。另外两个就问：你要供养谁？中间的小孩说：我要供养中间那位佛，我发愿最后变得和他一样，于是就把璎珞供养了佛。旁边的两个小孩一个说我要变成左边那个，另一个说我要变成右边那个，然后就把珠宝分别供养了两位侍者。这个果报最终成熟的时候，发愿成佛的人很早就成就了佛果，即是释迦牟尼佛，旁边两人还是凡夫，还得通过释迦牟尼佛给他们传法，才从轮回中获得解脱，差别就是这么大。所以说有菩提心摄持和没有菩提心摄持，成熟善果的速度完全没法比。我们不必畏惧这么多众生要度化，要知道菩提心的功德利益是非常巨大的，在后面学《精进品》等品时还要讲。菩萨道经由的痛苦都是非常微小的，只要咬牙坚持下去，一旦超越了这种境现，就可以达到究竟佛果阶段。

下面是注释：

〔没有被菩提心摄持的其他所有善根如同芭蕉树一般生果以后自然穷尽，而菩提心的妙树恒常都会生长果实，非但不会穷尽，反而会蒸蒸日上。〕

我们要注意：有时我们没有发起菩提心，有时没有被菩提心摄持，或者在发了菩提心之后心态有所损伤，这些

情况下相续中的菩提心可能会受影响。没有被菩提心摄持的善根，就如芭蕉树一样，生果之后就不会再增长；而菩提心摄持的妙树在成熟果实的时候，恒常都会不断地结果，不但不会穷尽，反而会越来越增长。

【《宝篋经》中云：“文殊，各种树以四大摄持而增长。文殊，如是善根若以菩提心摄持、回向佛果，则日益增长”。】

此处佛对文殊菩萨讲，世间各种各样的树以地、水、火、风四大摄持之后就能增长。同样道理，善根以菩提心摄持回向佛果，就会再再增长、非常迅速。我们培植善根要抓住核心，如果把关抓住了，虽然表面上只是一个小善根，但实际上它的果报、福德的增长速度是非常惊人的。

辛四，以护送者之喻说明罪业之果。

如人虽犯极重罪，然依勇士得除畏，
若有速令解脱者，畏罪之人何不依。

此处是通过护送者的比喻说明发菩提心能够解脱罪业。实际上每个人从无始以来，都犯了很多重罪、轻罪、自性罪、佛制罪，这些罪业存留在我们的相续中还没有成熟。第一，种子已经有了；第二，还没有通过受报等方式成熟。我们可以知道结论：这些果报一定会成熟，但什么时候成熟非常难以预料，一旦成熟没有一个人愿意承受。

这些罪业之果，有时通过外在的地震、水灾、火山爆发或者风灾等等灾难成熟，有时通过内在的严重疾病如癌症、肿瘤或其他重病成熟，有时候遇到战争等等，这些情况都是没有谁愿意遇到的。但是罪业成熟之后，都是通过这种方式显现。有谁愿意承受？没有一个人愿意承受。然而不愿意承受只是我们的想法，如前分析，罪业种子已在我们相续中，果报还没有成熟但是一定会成熟。我们是坐在这个地方等它成熟，还是主动找机会在它成熟之前改变它？如果是一个有智慧、对自己负责的人，肯定会选择在成熟之前消灭它。这么多忏罪的方式、这么多解脱罪业的方式，实际上能够最有效、最快速清净罪业的，就是菩提心。

“如人虽犯极重罪，然依勇士得除畏”，这两句是比喻：好像一个人犯了重罪，本来要被绳之以法，但是如果有一个强势的伴侣——勇士，通过这个勇士（武功高强、胆识过人可叫勇士，更广义的勇士指有能力的人）的护送、帮助，就可以从大的怖畏、惩罚中解脱，这是从比喻的方面讲。

“如人虽犯极重罪，若有速令解脱者，畏罪之人何不依。”这三句是从意义上讲，“然依勇士得除畏”是从比喻上讲。就犹如弱者依靠勇士可以顺利通过危险之处一样，这个犯了极其严重罪业的人，如果遇到一个能够让他迅速解脱重罪的方法，畏惧罪业成熟的人为何不依靠呢？这个方法是什么？就是犹如勇士一样的菩提心。

如果菩提心能够迅速帮我们解脱恶业，畏罪的人一定是愿意依靠这种殊胜菩提心的。原因如前分析：这么重的罪业我们都犯过，任其成熟我们是无法承受的，前面所举的例子还只是世间的痛苦，更重的痛苦是堕到恶趣中——堕入无间地狱、热地狱、寒地狱，堕入恶鬼、旁生，堕到任何一处我们都没办法承受那种痛苦。

所以我们不能等它成熟，一定要忏悔。尤其现在学佛有了因果观念，知道因果不虚之后，我们特别想要解脱重罪。这么多方法中真正有效、非常迅速、像勇士一样能够稳稳当当帮我们解脱罪业的就是菩提心。

有一个法能够帮助我们迅速解脱，为什么不去依靠呢？一定要依靠。这个法是什么呢？就是菩提心。当我们修持菩提心时，就可以从这样的罪业中获得解脱。

所有严重的罪业都是由自利心引发的，而菩提心是打破自利、唯求利他的心态，所以这种利他的心态可以从根本上瓦解自利心的基础，基础一旦瓦解，罪业失去了依靠处，我们很快就会解脱。缘一切众生能够解脱的菩提心，其功德、力量、威力非同一般，远远超过以自私自利心去忏罪的方式无数倍。

【即便是造了危害三宝等不堪设想的弥天大罪，然而就像依靠一位护送者的勇士能够摆脱怨敌的严重威胁一样，对于顷刻间就能脱离重罪异熟果的菩提心，小心谨慎罪业的人们为什么不依靠呢？理应依靠。】

“危害三宝”就是偷三宝物或者损害三宝，例如文革时砸佛像、烧佛经、迫害僧人，都属于危害三宝罪。还有很多不堪设想的罪业：五无间罪、杀生、偷盗等等。即使造了这么多的罪，然而“就像依靠护送者的勇士能够摆脱怨敌”一样——比如一个人带了很多钱，想到其它地方做生意，中间遇到一个非常危险的树林，里面可能有很多盗匪，如果这时能够依靠一个勇士护送，就能摆脱强盗的威胁。与此相同，“对于顷刻间就能脱离重罪异熟果的菩提心，小心谨慎罪业的人为什么不依靠呢？理应依靠。”对罪业非常害怕的人们应该依靠菩提心。

例如《大圆满前行》所讲到的匝哦之女公案：匝哦之女以前用脚踢了母亲的头，后来他在海中翻船，逐渐堕到了地狱中。在地狱的时候，他的头被铁轮不停地旋转切割，感受了强烈的痛苦，这时他想到：还有很多像我一样用脚踢过母亲头的罪人正在受这个果报，愿他们所有的痛苦由我一个人承担，愿他们都离开这种痛苦！当发起这一念利他心的当下，他即刻解脱地狱痛苦生到天界感受安乐。顷刻间发了一念利他心，严格意义上还不是

圆满的菩提心，就马上让他脱离了异熟重罪。又如无著菩萨在鸡足山苦修 12 年，未能见到本尊弥勒菩萨，后来也是通过一念大悲心净除了前世的罪障，才见到了弥勒菩萨的尊颜。类似的公案很多。现在我们经常对众生发起菩提心、通过菩提心去忏罪，也能很快从罪业中解脱。

【《无尽慧经》中云：“善男子，譬如依勇士可不惧诸怨敌，同理，依真实菩提心勇士之菩萨不畏一切罪行怨敌。”】

《无尽慧经》中讲，如同依靠勇士可以不畏怨敌一样，依靠真实菩提心勇士的菩萨，也不畏惧一切罪行怨敌。因为通过菩提心，很快就可把一切罪业消灭。

对于我们来讲，这相当于指出了一种尽快忏罪的殊胜所依。在忏罪中讲四对治力的时候，菩提心的修法，既是所依对治力，又是现行对治力。在所依对治力当中有菩提心，在真正现行对治的时候也有菩提心。华智仁波切讲道：如果有了菩提心和空性慧这两种修法，再重的罪业都可以清净。如果不具足菩提心、空性慧，即便是有了四对治力都不能够完全清净，所以菩提心在忏罪当中的力量非常大。

还有我们以前学习过《百业经》，里面有很多小乘行者的公案，他们在世时造了一些罪业：比如对一位圣者阿罗汉说了一句恶口，这还不是危害三宝、五无间罪等特别大的罪业，虽然他们马上当场很恐惧地忏悔了，但是罪业还是未能清净，结果还是堕到狗、猿猴等旁生道中。这么强烈地去忏悔都没有彻底清净是什么原因呢？就是不具有大乘当中所讲的菩提心、空性见，不具足这种殊胜的因缘。

我们翻开《百业经》到处都是此类公案。所以小乘当中忏悔的法不是不好，只是不圆满。如果有大乘菩提心，依靠菩提心来忏悔，不要说前面所讲这些相对比较小的罪业，就是五无间罪、破根本戒的罪业，通过菩提心的威力全部都可以清净，因为它的力量非常巨大。

本课就讲到这里。

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

《入菩萨行论》第 10 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，请大家发无上殊胜的菩提心！
我们继续学习《入行论》，现在讲第五个科判：

辛五、以火之喻说明彻底摧毁罪业

这个火是指末劫火，因为末劫火的力量非常大，所以用末劫火的比喻来说明功能非常强大的菩提心。颂词中讲到：菩提心如末劫火，刹那能毁诸重罪。

首先我们来了知一下末劫火，有的地方叫做劫末火，实际上意义都是一样的。按《俱舍论》等论典的观点，器世界有成住坏空的四个阶段，到坏劫时会因众生的业燃起大火。在燃火之前，世间众生已通过不同的方式转生到他方世界。地狱中罪业没有受完的众生，会转到他方世界的地狱继续受苦。人间的众生首先通过法性力获得禅定，然后转生到初禅天，再从初禅天转到二禅天，像这样逐渐往上转生。最后到了世界中一个有情都不存在时，就从无间地狱开始燃起大火，火越燃越大，烧到地面上时，把须弥山、山河大地、一切有情界的所依全部烧干净，往上再烧到初禅天，包括初禅天以下的整个器世界全部烧尽。最后会渐次出现七个太阳，或一个太阳具足七个太阳的温度，在这么强烈的大火燃烧之下，连须弥山在内的所有器世界完全被烧毁。烧完之后被大水淹、然后被大风吹，二禅天、三禅天以下的器世界也都被毁灭。因此有“火烧初禅，水淹二禅，风吹三禅”的说法。此处只讲了劫末火，把一禅天以下、四大部洲、须弥山等全部烧得干干净净，一点都不存在了。

菩提心也犹如劫末火一样，刹那之间能毁坏一切重罪。心中一旦引发、产生了非常强烈的菩提心，以菩提心的力量就能把一切严重的罪业完全消尽。前面第四个科判主要讲菩提心能够救脱罪业，此处说菩提心能把罪业彻底摧毁。因为菩提心能令功德再再增长，从救脱、摧毁这两个方面都可以讲，总而言之都是说明菩提心的力量很大。

当然在我们最初发菩提心的时候，对于菩提心和佛果等等还没有彻底了知，有没有这样一种功效还不敢说，但是最初即便心里想一下发起菩提心都是非常有意义的。随着修菩提心的深入，菩提心由弱转强，可由相似的菩提心最终变成真实的菩提心。随着菩提心力量的不断增加，我们相续中的大罪业逐渐都能够消亡。此处说明如劫末火一般的菩提心力量非常巨大。

我们平时修菩提心时需要从方方面面去观修。刚开始观修菩提心很难找到一种方便，但是从修慈悲喜舍四无量心及现在上师让我们修的皈依入手都是可以的。因为修法一定是从一个阶段到另一个阶段，从不懂得修行到逐渐懂得修行，都会有这样的过程。

上师在讲法之前，针对有些道友修法时心非常散乱或觉得很沮丧的情况（不打坐时觉得没有很多妄念，一打坐发现妄念很多），提出了一些问题。上师在讲课时提到，我们在修法过程中会经历很多阶段，上师采用其他论典的窍诀讲了五个阶段、五种觉受的方式，通过五个阶段来说明这个问题。

首先是陡山落水的动摇相。这种觉受叫做动摇的觉受。在最初修行时，心动摇得特别厉害，几乎无法安住，就像陡山上方的瀑布，流下来的速度非常急，根本没办法阻止，这是最初阶段的一种觉受。

我们有时说有这个觉受应该是好事，但是心这么难以控制还能算好现象吗？实际上观待从来不修禅定的人，能够获得这种觉受也算是一种最初成就的相。虽然这种成就相不是我们预想的，但毕竟我们已经能够发现我们的心是如此的乱。不修禅定时，我们觉得心还没这么乱，一修禅定就发现心非常乱，有时觉得干脆不修还好，越修心越乱，其实并不是这样的。当我们不修禅定的时候根本没发现自己的心这么乱，一坐下来、一安静下来之后，烦乱的心态就开始暴露出来了，但这是迈入成功的第一步，大部分人都必须要经过这一步。

以前上师经常这样比喻：当我们想彻底清理干净一个肮脏的水池时，去捞池底的垃圾就会把所有脏东西都翻起来，水会变得特别脏、特别浑。但我们不能因为水太脏就不清理了，那时放弃是不必要的，因为它是迈向彻底清静的第一步，还是要坚持，不能在这个地方退失，这个过程是必须经历的。

同样的道理，我们的心里也沉积了很多垃圾，表面上看起来很平静，就像脏水池在清理之前看起来比较清静，但是一动垃圾马上翻起来，这是个很好的现象。清理水池就如我们修禅定，一坐下来，念头就开始翻起来，这是一个阶段性的成就相，叫做动摇之相。

第二步就如我们清理水池的步骤，逐渐把大的脏东西捞出去，经过一段时间的清理，把脏东西、脏水的来源全部清理之后，这时它的表面、内部、底部就会全部变清静，必须有这种过程，我们修定也一样。

第二阶段叫做获得相，如山谷流水。我们到过山区，山里小溪流水是比较湍急的，声音也大，但是相对于瀑布已经温和多了。也就是说初步获得了安住，初步有一种获得了，但还不是究竟的获得，只是初步的获得，可以在所缘上稍微地安住一会儿，不会起很大的分别念。但毕竟是刚刚获得，还会有反复，反复之后又重新安住，又会有安住的相，这就叫做获得之相，比前面那个好一点。

如果在这个基础上再进一步修持，就会获得一种平原江河的修行之相，修行的觉受就如平原的江河，在远处看起来似乎根本没有流动一样，但是走近之后会发现江水仍然在流动而且比较湍急。同样的道理，我们修行到第三个阶段的时候，获得了比第二个阶段要稳固一点的禅定之相，表面上看起来没有什么明显的起心动念，但是仔细观察还是有细微的分别念在不断地涌现，但表面上看起来已经温和多了，这是第三个阶段。

第四个阶段是大海离波之相。大海没有波涛非常平静，大海离波是较稳固之相，指获得稳固的觉受。我们通过修持之后得到了比较稳固的相，的确内心当中是比较稳定的。到了这个阶段的时候心基本上比较堪能，我们想要修定像这样就比较堪能了。

第五个阶段叫须弥山王稳固之相。这种觉受叫究竟觉受，我们的心像须弥山王一样，根本不动摇，不管外面是什么样的因缘，都没办法让它动摇。

上师讲这些修定的过程，一方面是鼓励我们，是对我们修行的一种安慰，另一方面说明这是我们必须要经历的过程。修定不是一蹴而就的，除了前世有一些修定经验的修行者之外，一般人修定都需要经过这样的过程。关键是我们对于修定必须要有强烈的兴趣，我们必须要树立不调伏自心就根本没有办法在修行上成就的观念，然后也必须要付出时间。每天我们都要串习，哪怕是每天串习十分钟或半个小时，这样我们的心就越来越堪能、越来越调顺。如果不管教它，心就会永远这么粗野；如果管教它，心就会逐渐调顺。调顺就容易和我的想法配合，我想要让它发菩提心或想让它干什么，因为它很柔软的缘故就可以配合我的意乐，去做弘法利生的事业或者修行佛法的事业都可以。

没有任何一个法不需要苦行、不需要其他的方便就可以自然生起来。我们在修行过程中，有时得到一些觉受也不要太过于喜悦，有时长时间修行没有进步也不用过度沮丧，反正这些在修道过程中都会经历。现在只要我们

没有放弃闻思修的主要方面，然后进一步去积累资粮、祈祷上师等等，这些过程都可以顺利通过。一般来讲，初学者心比较急，总想一下子获得像佛和大德传记中所言的那种很高的证悟。但我们不要太着急了，如果把下面加行的基础打好了，后来上面的功德都会逐渐获得。

修持菩提心也是一种循序渐进的过程。刚开始的时候，我们的菩提心可能很弱，后面通过不断地串习、修行，菩提心会逐渐增长，随着增长，菩提心能对治、能烧毁的恶业就会越来越多，很多很重的罪业都能够通过菩提心的力量把它消尽。这以上是结合劫末火的比喻来进行说明，下面学习注释中的内容：

【末劫火能将一禅天以下的器世界焚毁无余，】

一禅天属于色界，色界有四禅天。一禅天有大梵天、梵辅天和梵众天，末劫火将包括一禅天在内的三层天界全部烧毁。再往下是六欲天，从他化自在天到化乐自在天、兜率天、夜摩天、再到三十三天、四大天王天，再到四大部洲，再往下到地狱，像这样末劫火就把初禅天以下到无间地狱以上的所有世界全部焚毁无余。

【同样，依靠菩提心一刹那间必定能从根本上焚毁五无间罪等一切深重罪业。】

同样道理，依靠这样强大菩提心的力量，一刹那之间必定能够从根本上一点儿不剩地烧毁五无间罪等所有深重的罪业。菩提心的力量是非常强大的，在所有的罪业当中，显教中讲到的重罪——五无间罪和谤法罪是非常重的，但即便是五无间罪，如果内心中能够产生真实的菩提心，这个真实的菩提心产生的一刹那就能够从根本上焚毁五无间罪等一切罪。

造了五无间罪的人，相续中罪业的习气非常深厚，习气非常深厚才能够造五无间罪，这种罪业一方面罪性本身很严重，另一方面通过其它的方式也很难对治。为什么这样讲？因为造五无间罪的人，相续中一定充满了很严重的罪业习气。但是即便是有这样深厚的习气，如果因缘具足，照样可以修菩提心，菩提心照样可以生起，在生起菩提心的刹那之间，五无间罪这样深重的罪业都可以得以清净。

就像以前的阿阇世国王，他造了杀父亲的五无间罪，后来通过文殊菩萨的调化，修持菩提心后获得了无生法忍，他堕地狱的时候就像皮球落地一样，一下子又反弹起来，很快就解脱了罪业。所以说如果发了菩提心、生起了菩提心，连五无间罪都可以消尽。

当然造了五无间罪之后，罪业成熟是无间堕地狱的，所以在那个时候不一定有时间修，但是造过五无间罪的人在死亡之前，如果还有时间，还是可以修持这种殊胜的对治法，当然真正造下五无间罪的人是很少的，但造其他重罪的人非常多（如通过故意的心态去造诽谤或其它罪业），所以我们还是要在死亡到来之前修炼菩提心，到菩提心生起的时候，就能够焚毁五无间罪等所有的深重罪业。

【《华严经》中云：“能焚诸恶行如末劫火。”】

菩提心能够烧尽一切恶行犹如末劫火一样。

【善天尊者说：“一刹那之大安忍不缘所取，所以必定能焚烧（罪业）。”】

圣天尊者说一刹那巨大的安忍不缘能取所取可以焚毁罪业。上师的讲记中讲这个可以理解成胜义菩提心，胜义菩提心就是大安忍不缘所取可以焚毁罪业。因为菩提心分为两种：胜义菩提心和世俗菩提心。如果通过强烈的世俗菩提心安住在一刹那菩提心的状态中，不缘所取——没有自私自利所取的话，也能够焚毁这样的罪业。

针对一般人来讲，此处理解为世俗菩提心更相应。但我们不能说不是胜义菩提心，说世俗菩提心是因为此处是指一般的人，而胜义菩提心主要是初地菩萨相续中产生的，一般人没到初地之前胜义菩提心生不起来。所以如果能够生起强烈的、殊胜的菩提心，不缘取自私自利这样一种所取的法，也可以焚毁很严重的罪业。

【其实，这种讲法与前面所说的道理并不重复，前面是指压制罪业，这里是说从根本上摧毁。】

前面第四个科判是用护送者的比喻说明菩提心能压制罪业，此处第五个科判是用劫末火的比喻说明能摧毁罪业。无著菩萨认为这两种说法并不相违。

【如果有人问：那么，一颗菩提心具备这二种功德难道不矛盾吗？】

一颗菩提心既能够压制罪业又能够摧毁罪业，具足这两种功德难道不矛盾吗？

【并不矛盾。如果获得了越来越殊胜的菩提心，那么功德也会越来越超胜，这是从循序渐进而获得来讲的。】

实际上不矛盾，因为菩提心有逐渐增上的过程。在菩提心还不是特别强烈的阶段，只可压制罪业，到后面力量增长了很多倍，就可以把罪业摧毁。菩提心越来越强大，功德就会越来越超胜，就能从压制罪业转为摧毁罪业，这是循序渐进的，并不矛盾。

现在讲第六个科判：

辛六：经中所说其他功德之理

《入行论》没有提到的菩提心的其他功德，在《华严经》等很多大乘经典中有广释、细释，有时间可以参阅

《华严经》等大乘经典，了解菩提心的殊胜功德。

智者弥勒谕善财，彼心利益无量。

“智者弥勒”指具有高超智慧的弥勒菩萨。弥勒菩萨在显现上是十地菩萨，佛陀授记弥勒菩萨是佛的补处，将来成为贤劫第五佛。佛陀从兜率天下生人间的时候，把宝冠交给了弥勒菩萨，弥勒菩萨就成了兜率天的天主，负责教导众生修学大乘佛法。佛在人间转法轮时，弥勒菩萨也化现为比丘的形象帮助佛弘法。弥勒是慈氏的意思，因为菩萨主修的法是大悲心，所以名字叫弥勒，成佛之后的名号也叫弥勒佛。

此处弥勒菩萨告诉善财童子“彼心利益无量”，“彼心”就是菩提心，菩提心的功德、利益是无量的，无法完全宣讲。《华严经》《入行论》也只宣讲了其中一部分功德，原因是：一方面把主要功德宣讲之后可以推理其他的功德；另一方面，一般众生的时间和精力都有限，如果宣讲所有功德，众生不一定能接受，或者没有时间听受。所以虽然只讲了一部分功德，也能让众生在知之后产生想要修行的心，当相续中产生菩提心之后，这些功德就可以获得了。

〔此外，拥有高超智慧的弥勒怙主对善财童子说：此菩提心的功德无法估量。〕

拥有高超智慧的弥勒怙主告诉善财童子说：“菩提心的功德是无法限量的。”下面就引用《华严经》中的记载，讲述善财童子向弥勒菩萨求法时，弥勒菩萨宣讲了菩提心的殊胜功德。

〔《华严经》中记载：“乐源城中商主坚财之子善财童子，于文殊前发心后，为了寻觅菩萨学处而逐渐前行。”〕

《华严经》记载了善财童子五十三参的过程。汉地讲五十三参，藏地的讲法是依止了一百一十位善知识，还有一种印度的讲法是依止了一千多位善知识。善财童子在佛教史上是一生成佛的典范。按《华严经》的记载，他求学的时候是一介凡夫，后来逐渐参拜了很多善知识，最后在相续中获得圆满的证悟。在汉地很多大德所造的了义论典里，善财童子和龙女都是一生成佛的典范。

善财童子五十三参依止了很多善知识，他依止的善知识各种各样：有罗刹鬼王、乞丐、长者甚至妓女等等。善财童子在们面前依止学修菩萨道的过程中，没有产生过一刹那的邪见，能够如理如法地依止，所以善财童子是依止善知识的典范，依止上师应以善财童子为榜样。

我们在依止善知识的过程中，似乎会看到善知识有过失、有贪欲，有许多看不惯的地方，实际上这些所谓的过失，很多时候都是因为自己的心不清净。善财童子所依止的这些善知识，在外表上很多人好像没有一点功德，但是他们完全具足圆满的菩萨道。善财童子在依止过程中没有看过失，没有产生邪见，而是一心一意地依止，最后获得了圆满的加持。《华严经》中善财童子依止善知识的方法，现在我们可以借鉴。

还有一种说法是：善财童子就是法王如意宝的前世。法王如意宝以前到桂林时，回忆起自己的前世曾为善财童子，曾经到过桂林参访善知识（当时桂林叫熏香城）；也到过鸡足山去见正在闭关的无著菩萨，送给他一些粮食，这些故事在法王的传记中都有记载。“于文殊前发心后”，善财童子拜见文殊菩萨，在文殊菩萨面前发了菩提心，发了菩提心之后，文殊菩萨让他寻找菩萨学处，他为了寻觅菩萨学处而逐渐前行访师求道。

〔尔时，至尊弥勒正在南方海滨由毗卢遮那佛严饰具藏楼阁之一方，为如海菩萨眷属讲经说法。〕

当时弥勒菩萨正在南方海滨由毗卢遮那佛严饰的具藏楼阁的一方，为如海菩萨眷属讲经说法。

〔善财童子见此情景，急忙顶礼。弥勒菩萨向诸眷属赞颂善财童子言：〕

善财童子看到这个情景，马上对弥勒菩萨恭恭敬敬地顶礼，弥勒菩萨看到善财童子，就向他的眷属赞叹善财童子的功德。

〔‘且看意乐清净者，坚财之子名善财，寻求殊胜菩提行，来至智者我面前。’〕

弥勒菩萨说：“你们看这位意乐清净（就是发了菩提心，一心一意寻求菩萨行，没有自私自利，也没有其他世俗想法）的人——坚财的儿子名为善财，为了寻求殊胜的菩萨学处，来到智者弥勒我面前。”

〔随之对善财言：‘善来善来慈悲汝，善来弥勒坛城中，善来寂静调柔尊，苦行之时疲倦否？’〕

善财童子到了弥勒菩萨的众会眷属中，然后弥勒菩萨安慰善财童子说：“善来善来，慈悲的善财童子，善来弥勒坛城中”——现在你来到了弥勒菩萨的眷属坛城中。（坛城有时解释为围绕或中围，中间为主尊，周围眷属围绕，所以叫中围、坛城，梵语叫曼扎拉。）“善来寂静调柔尊”：你是相续寂静而且非常调柔的一位修菩萨行的尊者。“苦行之时疲倦否？”：因为他到处参拜善知识，所以弥勒菩萨问他苦行是不是疲倦，赐予安慰加持。

〔善财童子恭敬请问：‘圣者，我真实趋入无上菩提正道时，不知该如何励力学修菩萨学处，请您明示。’〕

善财童子为了求法，很恭敬地请问圣者弥勒菩萨：“我真实趋入无上菩提正道，发了菩提心，不知道该如何励力地修学菩萨学处？”善财童子曾经五十三参也好，依止一百一十个善知识也罢，其实已经听了很多修持菩萨道的教言，但此处还说不知该如何学修菩萨行。他不像我们学了一点点东西就觉得非常了不起，好像菩萨行已经差

不多了，正法已经学得差不多了，实际上并非如此。如果我们得少为足，这种心态会障碍我们进一步求法。善财童子这种根性很利、福报深厚、真实发了菩提心的人，还到处寻求修持菩萨行的方法。如果他没有辛辛苦苦五十三参或者依止一百一十个善知识，也不一定能够即身成佛，正因为永远不满足，所以到处学习能够趋入菩萨行的方法，以这种恭敬的心态和苦行，最后得到了真实的窍诀。

【弥勒菩萨答言：‘善男子，你已为善知识所摄受。’】

弥勒菩萨赞叹他说：“你已经拜见了很多善知识，已经被善知识摄受了，应该知道以下的修行方法。”

【何以故？善男子，菩提心乃诸佛法之根本，犹如种子；】

弥勒菩萨首先介绍了菩提心的殊胜功德，让他对殊胜的菩提心产生真实的恭敬心。弥勒菩萨说：“菩提心是一切佛法的根本，犹如种子一样。”有了种子才会开花结果，同样，有了菩提心的种子，一切佛法都可以结出正果。如果佛陀在因地时没有修菩提心，就不可能有后面的菩萨道，更不可能在菩萨道中结缘这么多众生，也不可能通过菩萨道圆满成佛、在成佛后为众生宣讲殊胜的妙法，正因为佛陀宣讲了妙法，我们现在才有了学习佛法的机缘。所以佛陀成佛、弘法利生的事业都是因为佛陀在因地发了菩提心才获得的。当时的人是直接所化，现在我们是间接所化。现在我们的相续中如果有菩提心，以菩提心为种子，不间断修持菩萨行，在修菩萨行的过程中和其他众生广结善缘，最后我们也能成佛、在成佛之后讲解正法、弘扬正法，也能利益很多众生。所以自他一切众生的安乐、一切佛法的获得全都是由菩提心发起的，所以菩提心的确像种子一样。

【可令一切众生善法增上，犹如良田；】

田有两种，一个是良田，一个是劣田。一般的田虽然种下种子，但庄稼不一定长得很好，比如盐碱地、非常干涸的土地，不一定能让种子长得好，如果是良田就可以让种子长得很好，所以说菩提心就像良田一样，可令一切众生善法增上。如果众生把善法种在菩提心的良田当中，那么善根就可以逐渐增上，迅速发展无数倍，所以众生的善法，如果依靠这种菩提心的良田就会迅速增上。

【一切有情赖以生存，故如大地；】

大地是一切树木山川的依止处。一切有情都是依靠大地而生存，一切无情如庄稼等也是依靠大地而生长。同样，菩提心犹如一切有情赖以生存的大地，佛陀依靠菩提心成就殊胜的佛果，然后告诉众生修持菩萨行的方法。第三品讲到菩萨会发愿成为大地、桥梁、药等众生得以生存的因，因此菩提心能够让有情修行善法，通过善法得到安乐。

【能真正杜绝一切贫困，故如多闻天子；】

多闻天子财富非常广大，菩提心也犹如多闻天子能够杜绝一切贫困。一方面可以杜绝世间财富的贫困：菩提心是非常广大、清净的善法，里面的善法只要成熟一点点，就完全能够在世间中没有丝毫贫困，所以修菩提心的人福报非常广大，绝对不会遭遇贫困；另一方面菩提心也能消尽没有正法的贫困，比如没有布施、持戒、安忍等等，这种缺少正法的贫困以菩提心的功德也完全可以消除。

【能圆满护持一切菩萨，故如父亲；】

父亲能够保护儿女，菩提心也犹如父亲能够护持一切菩萨。怎么护持呢？父亲保护儿女长大成人，菩提心也能圆满护持一切菩萨逐渐成长，获得一切菩萨功德。从凡夫到圣者地，从圣者地到佛地都是依靠菩提心的殊胜功德。如果缺少菩提心护持，没有登地的菩萨也会从菩萨道中退堕，因为有菩提心护持的缘故，菩萨可以顺利成就菩萨道，乃至最终成佛。

【能真实成办诸事，故如摩尼宝王；】

摩尼宝王可以成办一切事情，如满足众生除病等一切愿望。菩提心犹如摩尼宝，也能够成办一切世出世间善法。

【能满足一切心愿，故如妙瓶；】

妙瓶中可以源源不断出现一切所欲之物，菩提心也犹如妙瓶一般能满足众生的一切心愿，所有心愿通过修菩提心都能满足。

【……菩提心具有此等及其余千百万无量无边利益……”其中有详细叙述。】

菩提心还有很多利益在这里没有讲，如有一百二十五种殊胜功德等等，我们可以参阅《华严经》，经中对菩提心的功德利益都有详细的叙述。

己二（特殊功德）分三：一、分类；二、本体之差别；三、功德之差别。

庚一、分类：

略摄菩提心，当知有二种，

愿求菩提心，趣行菩提心。

菩提心的分类有两种、四种、二十二种等说法。第二品忏悔罪业的前面有个总说，对菩提心的各种分类都作了宣讲。“略摄菩提心，当知有二种”：菩提心分胜义菩提心和世俗菩提心两种，世俗菩提心又分为愿求菩提心和趣行菩提心。什么是愿菩提心、行菩提心呢？愿菩提心就是为了利益一切众生发愿成佛，这种发愿叫做愿菩提心；行菩提心就是发愿之后为了让众生或自己成佛，真实地行持六度万行。愿菩提心的所缘是佛果，行菩提心的所缘是六度。愿菩提心是为了度化众生成佛，在缘佛果方面有需求；趣行菩提心是发了成佛的愿后去实践六度万行，通过因地的六度等行为而成就，所缘是六度。

〔我们一定要明确，归纳起来菩提心有两种，也就是愿菩提心与行菩提心。〕

此处指世俗菩提心分两种：愿菩提心和行菩提心。菩提心也分胜义菩提心和世俗菩提心。

〔如《华严经》中说：“任何众生为无上菩提而发愿亦稀罕，与之相比，为无上菩提而行持更为稀罕。”〕

这里引用《华严经》：任何众生为了无上菩提而发愿成佛是很稀罕的，但与为无上菩提而行持相比，发愿要容易得多，所以能行持更为稀罕。发愿之后怎样才能达成所发之愿？就要为获得无上菩提而行持种种苦行、菩萨道，这种心更为稀罕。

今天的课就讲到这里。

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

《入菩萨行论》第 11 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，请大家发无上殊胜的菩提心！

今天我们继续学习寂天菩萨所造的殊胜论典《入菩萨行论》。《入菩萨行论》主要宣讲了菩提心的功德、本体、生起次第以及如何让菩提心再再增长至圆满、如何行持菩萨行的殊胜窍诀。

上课前我们说：为了度化一切众生请大家发起殊胜的菩提心，那么菩提心到底是如何安立的？虽然整个大乘佛教对菩提心、菩萨行、受菩萨戒等都进行了宣说，但关键是我们自己对菩提心的本体、修法有没有一种清晰的认知？有没有想过内心一定要生起菩提心？学习《入菩萨行论》就是要准确地认知：何为菩提心？怎么样生起菩提心、修持菩提心？怎么样以菩提心利益有情？现在所讲已经涉及到了真实菩提心的内容。

下面讲菩提心的特殊功德。

己二（特殊功德）分三：一、分类；二、本体之差别；三、功德之差别。

第一个科判分类已经讲完，世俗菩提心分为愿菩提心和行菩提心两类，我们心中首先要发起愿菩提心，然后再发起行菩提心。今天我们学习第二个科判：

庚二、本体之差别

前面宣讲了分类，现在宣讲本体的差别：愿菩提心和行菩提心具有什么体相。通过学习本体之差别这一科判所摄持的颂词，我们能够了知什么是愿心、什么是行心，此处以比喻的方式来宣讲本体的差别。

如人尽了知，欲行正行别，

如是智者知：二心次第别。

一般人都了知欲行与正行的差别：欲行就是想要去某个地方，比如想去某个胜地如印度金刚座等等。这种想去的心愿，是带动行为的一种总的意乐、发心。如果当时没有这个想法，后面就不会有准备钱财、资具的行为。单单凭“想去”的意乐而不付诸行动，是无法到达目的地的。所以先“欲行”，后面才是“正行”——在因缘和合之后真正开始趋向于自己的目的地。

犹如人们都了知欲行和正行的差别一样，“如是智者知”：如是道理有智慧的人应该了知；“二心次第别”：愿菩提心和行菩提心的次第与差别。二者如何对应比喻呢？欲行对应愿菩提心，正行对应行菩提心。欲行是带动正行的总基础，同理，愿菩提心也是带动行菩提心的真实基础。

愿心是为利益一切众生发誓成佛的心愿，是缘佛果的发心；行心是通过实践愿心修持成佛的资粮。而成佛资粮的修法，是从如何成佛的加行——实践方法上进行安立的。愿心是缘果的一种发心，行心是缘因的一种发心，这个因就是六度万行等真实的修法。为了度化一切众生要成佛的心愿是愿菩提心，为了成就佛果而行持是行菩提心。行菩提心的重点是修持因地的布施、持戒、安忍等六度，是缘因的一种修法的决心。二心的次第是：先有愿心再有行心；二心的差别是：前者是发愿，后者是真正的实践。

如果我们相续中有了愿菩提心、行菩提心，此时我们内心中就具足了世俗菩提心。有了世俗菩提心，此后我们的思想行为、种种修行都能安立在殊胜的正道上不断发展。修道也需要某种纪律、规范，作为大乘行人来讲，愿菩提心和行菩提心让我们的心和行，不至于流落到世间八法上，也不至于流失到小乘的自私自利上，自始至终都是在大乘的轨道上不断奋发、不断加强，此时可以说我们的行持达到了修法的标准。

愿菩提心和行菩提心的次第对一个大乘修行者非常关键。如果没有菩提心或缺少菩提心，实际上我们根本无法修持大乘佛法。就算表面上有大乘修行者的名称，但并没有大乘的意义，因为大小乘是以有没有菩提心来区分的。阿底峡尊者讲过：“内外道以皈依别，大小乘以发心别”——内道外道以是否皈依三宝为区别，大乘小乘以有没有发菩提心为区别，发了菩提心就是大乘，没发菩提心就是小乘。我们在修持菩萨道的过程中，要再再提醒自己一定要发菩提心、生起菩提心，这是非常关键的。现在我们已经学习到这样的教言，了知了它的殊胜性，随着深入学习《入菩萨行论》，还会学习到更殊胜的教授。

这个颂词看似简单，但在深入探讨时，对菩提心的本体、分类、所缘、一乘道的修法，实际上有很多不同的观点。像《现观庄严论》里面发菩提心的内容，印藏大德对此有很多不同的辩论。对一般初学者来讲，辩论过多有可能让我们搞不清头绪，因此部分大德告诉初学者或在家修行者：尽可能了知菩提心各方面的主要内容，了知之后每天串修，力争在内心中体会菩提心。这也是一种方法，把主要意思掌握之后就要去实践。

如果通过很长时间的修行，虽然我们把握菩提心的本体、分类、到底佛地有没有发心等问题搞得非常清楚，但是没有实践的话，内心还是没有生起菩提心。换一个侧面讲，虽然了知没有那么详细、圆满，但是了知关要之后，好好串修利益一切众生的菩提心，通过慢慢修持内心就会生起感受，最终还是可以产生殊胜的利他心，舍弃自私自利的作意。针对不同的情况有不同的学习方法。

上师在讲记中提到了一些辩论，如：菩提心是属于心王，还是心所？世俗菩提心即愿菩提心和行菩提心到底纯粹是凡夫人行持的，还是圣者位以后行持的？这方面的辩论很多，但是我们应该知道，愿菩提心和行菩提心，是在凡夫位就必须学习、实践的，到了圣者果位才会有胜义菩提心，胜义菩提心不是通过仪轨而是通过证悟法性生起的。愿菩提心是一种分别念，是缘善法产生的善心，可以通过仪轨、训练的方式生起并再再增上。愿菩提心和行菩提心实际上就是一个心的两个侧面，就是一个本体、不同的反体。从一个本体的不同侧面安立为一个缘果、一个缘因的修法。

寂天菩萨以容易理解的比喻告诉我们什么是愿心、什么是行心。我们要了知：愿心是为了利益一切众生、自己发誓成佛的心态。我们要利益一切众生发誓成佛，但是一观察自己的内心却是业障很深厚、福德很浅薄，这样的心态很难利益众生，怎么办呢？为了实践自己的诺言，我们就要去修持布施、持戒等等六度万行，这就叫做行心。通过这种比喻的方式，我们能够了知愿菩提心和行菩提心的不同次第和差别。

注释中讲：

【就像想要去往某地一样，为了他利而想获得菩提的意乐，即是愿菩提心；】

用发愿想去某地比喻愿菩提心是为他利获得菩提的意乐。菩提心有两种心态：一是悲心缘众生为他利。菩提心真正的内涵就是一心利他，以利他为重点；二是以智慧缘佛果。为了利他要怎么做呢？为了利他就要获得菩提。为什么一定要获得菩提呢？因为只有获得了菩提果位，才能够圆满地成办利他，如果没有获得菩提果位，利他的能力是不圆满的。

在修行过程中我们会遇到这种情况：有的众生我们能利益，有的众生我们无法利益。我们是凡夫，看到很多受苦的众生，虽想救度他们但却只能干着急，因为没有利益他们的能力。所以只能在内心好好发愿，愿自己累积资粮成就佛果之后再再来广大利益众生。虽然如此发愿，但并不意味着利益众生一定要等到成佛之后，而是因为成佛之后利他的功德、能力是最圆满的。修持菩萨道时，我们内心的功德会逐渐增上，利益众生的能力也在不断增上。在所有利益众生的能力当中，获得佛果之后的能力是最强的。为了普遍利益所有众生，我们要发誓成佛，这就是愿菩提心。我们要牢牢记住愿菩提心的体性是一种作意：以大悲缘众生、以智慧缘佛果。

【如同正式启程前往该地一般，踏上能获得佛果的正道并且渴望修持此道，就是行菩提心。】

有了想去某地的想法之后，接下来就是准备资具、钱财等，计划好就开始正式启程，以走路、坐车、搭飞

机等方式前往该地，这就是正行。以此比喻踏上能获得佛果的正道，并且渴望修持此道。要成佛必须具备很多的因缘、资粮，（佛陀非常慈悲，在经典中告诉我们获得佛果的方法。）此处是以已经有菩提心为前提，菩提心当然是获得佛果最不可或缺的因。

发了菩提心之后怎样圆满资粮呢？佛陀告诉我们六种圆满资粮的方法：布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，通过六度圆满福德和智慧二资粮。前三度布施、持戒、安忍是圆满福德资粮的因，后二度禅定和智慧是圆满智慧资粮的因，第四个精进度是能够圆满福德资粮、智慧资粮的共同助缘——有了精进才能在福德、智慧资粮方面圆满修持。这是能够圆满福德和智慧二种资粮的六度修法，也是佛陀告诉我们的获得佛果的正道。

所有菩萨都要修六度。我们看《释迦牟尼佛广传》中，全都是六度作为修持成佛之道的殊胜方法，其他的修法无一不包括六度的修法。菩萨一方面是踏上此道，另一方面是渴望修持此道，对修持六度非常有兴趣。为什么？因为只有通过此道才能成佛，只有成佛才能最大程度利益众生。菩萨利益众生的心愿如此迫切，所以对于修持六度之道充满了渴望。

作为一个真正的菩萨，以怎样的意乐修道非常关键。菩萨是为了利益众生而修道，而只有佛果才是最圆满的利众之道，因此菩萨对于能够获得佛果的方法没有丝毫厌倦，充满了希求之心。这是初发心菩萨必须要了知的，内心要向这个标准看齐，虽然这个标准现在对我们而言是高了点，但我们要争取达到。为了利益众生、修持佛道可以舍弃一切，把所有的精力事业全用于修持菩萨道，自己就会变成一个标准的菩萨，能够有这样的修行，就是行菩提心。

【希望成办自他二利的智者，通过了知这两种比喻的差别，同时就会明白愿行两种菩提心意义的不同顺序。】

“希望成办自他二利”，此处“他利”就是利益众生，“自利”就是成佛。希望成办自他二利的有智慧的人，通过了知欲行和正行这二种比喻的差别，就会明白愿菩提心和行菩提心的不同次第、意义。有智慧的人通过对照比喻和意义，能明白此中所诠释的殊胜含义。

以上讲了第二个科判：本体之差别。下面讲第三个科判：

庚三、功德之差别

前面讲了本体，即二心的体相或定义：什么是愿菩提心、什么是行菩提心。下面讲愿菩提心、行菩提心有怎样的功德，愿菩提心和行菩提心相比较哪一个功德更大，这就是第三个科判所宣讲的功德之差别。

愿心于生死，虽生广大果，

犹不如行心，相续增福德。

愿菩提心的功德非常大。前面我们讲成佛都是以愿菩提心为基础的，因为只有度化众生、成佛的心愿存在，才有修持一切菩萨行的动力，如果中间你的愿心退失或是失毁，就没有了修持的基础，那么所有的行为就没有兴趣再继续做下去。我们应该知道，愿心是成佛的根本、核心和基础。愿菩提心最终的功德是牵引众生趣向于佛果，这是很明显的。即便不说获得佛果，愿心在生死流转中也能获得巨大功德、生起广大果报，所以说“愿心于生死，虽生广大果”。这个广大的果报是什么呢？在各种注释、讲义中说，愿菩提心可以获得人间、天上的果报。因为愿心是非常强烈、纯净、所缘非常广大的善法，按照业果不虚的规律，所有的安乐无一不是由善心、善功德引发的，而此愿菩提心善功德法，远远超胜其余世间的一切功德法。如果世间当中以自私自利的心态所摄持的善法都能够引发广大的果报，那么如此清净、广大的愿菩提心一定能够引发更广大的果报。

广大的果报具体是什么呢？注释中提到：在天界可以获得梵天、六欲天等天界天王、天人的果报。天人所依的世界非常清净、优美，受用具足无需勤作，天人相貌端正、身体圆满，心态非常快乐；在人间，愿菩提心也能引生如国王、施主、富翁等果报。当然菩萨本来的心愿并不是追求这些人天果报，正如前面所分析，单纯追求人天果报属于三士道中最下等的下士道发心，连小乘都不愿意追求人天善果，何况处于三士道中的上士道、发了菩提心的菩萨怎么可能追求人天果报呢？菩萨自己是不求的，但是因为菩提心的的确确是一个很广大、很清净的善心，通过业果的缘起规律，即使不追求也会成熟。

再说，从现在发心乃至成佛之间，我们在轮回中还会转生很多世，因为内心有清净的愿菩提心，所以在此过程中，所转生的世界、受用、身体都是非常清净、圆满的，所以愿菩提心在生死中可以产生很大的快乐果报。

第二句颂词“虽生广大果”的“虽”和下句颂词的“行心”有关联，愿菩提心在生死中虽然能够产生很广大的果报但是“犹不如行心，相续增福德”——还是比不上行菩提心能够相续不断地增上福德。“相续”就是不间断的意思。这是二者功德的差别。

〔愿菩提心在我们身处生死轮回期间，可以产生广大的果报，《华严经》中云：“善男子，譬如金刚宝纵然坏损，亦胜过所有上等金饰，且不失金刚宝之名。善男子，同理，发菩提心之金刚宝纵然离开勤奋亦胜过一切声闻缘觉功德之金饰，亦不失菩萨之名，复能遣除轮回之一切贫困。”〕

我们发了愿菩提心之后，不是马上就成佛了，而是还要在轮回中待很长时间。因为有了愿菩提心摄持的缘故，在轮回流转的过程中，完全不同于之前没有以利他菩提心摄受的、纯粹属于业力的流转，所以在身处轮回期间，以愿菩提心的加持可以产生非常广大的果报。前面介绍过，在天界可以感得天王的果报，在人间可以感得富翁、长者、国王、转轮王等殊胜的果报，菩萨可以利用这些殊胜的善趣身份一心一意地利益众生。发了菩提心的人虽然得到很多财富、拥有很高的地位，但是不会像一般的世间人那样用这些财富、地位进行自我享受，与凡夫完全不同，菩萨有高位、名声，就会利用这种优势利益众生，将众生安置于殊胜的福地。从这个角度讲，发了菩提心的菩萨为了利益众生，有财富也可以，有高位也可以，有名声也可以。而没有利他心的凡夫，有财富高位等都会成为自我膨胀的因，对自他都没有任何利益。

“《华严经》中云：“善男子，譬如金刚宝纵然坏损，亦胜过所有上等金饰”：金刚宝（有的讲是金刚钻石）虽然已经坏损了，但它还是胜过所有上等黄金打造的装饰品。“且不失金刚宝之名”：即使坏损之后其名称还是金刚宝，这是其殊胜之处。“善男子，同理，发菩提心之金刚宝纵然离开勤奋亦胜过一切声闻缘觉功德之金饰，”此处把愿菩提心和金刚宝做一个对照。愿菩提心的金刚宝虽然离开了勤奋，“离开了勤奋”是指还没有真正地生起行菩提心，只是内心中有一个很强的愿望：要度化众生！要成佛！但还没有真正去实践。前面“金刚宝虽然坏损”对应的就是“离开勤奋”。“胜过一切金饰”就是说虽然发愿菩提心时还没有开始勤奋用功修行，但是也能胜过所有声闻缘觉的种种功德。

此处“声闻缘觉”所指并不是刚入声闻缘觉道的人，也不是声闻缘觉的有学道，而是指声闻缘觉阿罗汉，即已经在声闻缘觉道达到究竟的圣者。虽然他们的果位非常殊胜，但是却并没有发起缘众生愿成佛的菩提心，而凡夫人发了一念愿菩提心，虽然还没有开始实践，但通过发心的力量就已经超过了阿罗汉。“亦不失坏菩萨之名”：即便还没有真正地修加行，也不会失坏菩萨的名称。“复能遣除轮回之一切贫困”：就好像破损的金刚宝，也可以遣除轮回里所有的贫困一样，发了愿菩提心的菩萨，通过愿菩提心的能力也能够遣除乏少功德的各种贫困，逐渐引导众生成佛。

何时为度尽，无边众有情，
立志不退转，受持此行心，
即自彼时起，纵眠或放逸，
福德相续生，量多等虚空。

这个颂词主要宣讲行菩提心的功德。受持行菩提心是怎样一种决心呢？“何时未度尽，无边众有情”：自己发愿乃至虚空存在、众生存在之际，立誓要度尽一切“无边众有情”。发了这种根本不退转的志愿，为实现这个志愿开始修持种种资粮，受持行菩提心。这种决心非常坚固、非常迫切，就想一心利益众生，所以在行为上开始实践：调伏自己的身语意、修持布施、持戒等六度四摄法，就开始受持了行心。

这个颂词可以理解为行心的殊胜相状：为了度化一切众生，立志不退转，并且开始真实去做利益众生的种种福善之行。究竟来讲，菩萨是以福善之行希求成就圆满佛果，以便最广大地利益众生，在未成就佛果之前，菩萨也会以此福善之行利益众生。所以修持行菩提心的时候，这种因地的善行能够利益众生，也愿以此因地的善行成就殊胜的果位，再以殊胜果位的殊胜功德利益众生，这就称之为行菩提心。

下面直接宣说行心的超胜之处：“即自彼时起，纵眠或放逸，福德相续生，量多等虚空。”“即自彼时”就是从受持行菩提心这一刹那开始，纵然在睡觉过程当中（一般来讲睡觉、吃饭都是属于非善非恶的无记法），因心中已经有了利益众生的坚定行菩提心的缘故，虽然没有做利益众生的事情，但仍然会增长福德。或者偶尔放逸，在参加一些聚会、看一些娱乐节目的过程中，内心中行菩提心的功德还在不断增长，如后面颂词所言“福德相续生，量多等虚空”。即便在睡眠或放逸当中，福德都在不断产生，更何况在没有睡觉、放逸的情况下，在真正思维利益众生、实践利益众生的时候，其福德更是相续不断地产生，犹如虚空一样，即“量多等虚空”。

我们从发心到成佛，需要三无数劫的时间，看起来非常遥远，需要的时间很长。但是从另外一个角度讲，如果有了这种清净的行菩提心，每一刹那都在不间断地增长福德，如此相续不断地增长，我们相续中总有一天会累积圆满成佛的资粮，这就是行菩提心的殊胜利益。

我们要得到这样的功德也不是非常困难。一方面我们要发起利益众生、成佛的心，这是愿菩提心；另一方面发了愿菩提心之后，为了成办所发的愿、为了真正利益众生，开始去布施、持戒、听法、修持、念咒、念佛，

这些都可以算是行心。首先发了愿菩提心，然后为了成就此愿望开始去做准备、开始修行，都可以算是行菩提心。有了这种行心而且没有中断的话，的确就像颂词所讲的一样“福德相续生，量多等虚空”。

下面讲注释：

〔然而，它并不是像行菩提心那样连接不断产生福德，从什么时候起，为了能使无边无际所有众生界从业惑的束缚与轮回的牢狱中解脱出来，在生死轮回没有空无之前，怀着义无反顾的利他心真实受持行菩提心，〕

前面已经介绍了愿菩提心的殊胜功德，愿菩提心的功德虽然如此广大，但是相对于行菩提心而言，还是有所不足。因为愿心只是一种发愿，而发愿离真实地利益众生和成就佛果还有很长的距离，中间必须要依靠行心来连接。行心不单有发愿而且还有行为，从这个角度观察，愿菩提心不如行菩提心，因为它并不像行菩提心那样可以连续不断地产生很多福德。

“从什么时候起，为了能使无边无际所有众生界”，首先我们发菩提心，要了知所利益的众生（即所缘对境）不是一两个众生、几百几万个众生，而是无边无际的众生。除了我们能够看到的、感到的、想象到的，实际上无边的世界还有无量的众生。菩萨发心的时候，就是要让所有无边无际的众生都获得解脱。

怎么解脱呢？要从业惑的束缚中解脱、从轮回的牢狱中解脱。业惑的束缚属于因，轮回的牢狱属于果。众生被业惑所束缚，没办法修持超越轮回的殊胜之道。业惑有业和惑两层含义，惑就是烦恼，业就是通过烦恼而产生的种种的业、种种的行为。众生被业惑所束缚，没办法真正获得解脱。因为有了业惑的缘故，一定会显现轮回，这是因。此处把轮回比喻成牢狱，牢狱中有不自由的痛苦、被打骂的痛苦、缺衣少食的痛苦等等，因为有了业惑，一定会感受轮回牢狱的痛苦，这是果。为了让众生从因的烦恼和果的痛苦中解脱出来，菩萨发起了非常猛烈的誓愿：“在生死轮回没有空无之前，怀着义无反顾的利他心真实受持行菩提心”，即在生死未尽、轮回未空之前，菩萨怀着非常猛烈、义无反顾的利他心，真心实意地利益众生，受持殊胜的行菩提心，实践种种布施、持戒等六度万行。

〔自此以后，如果没有失毁这一行菩提心，那么即便处在睡眠或陶醉等放逸的状态中，齐天洪福也会连续不断屡屡产生。〕

从受持行菩提心开始，如果没有遇到违品，也没有想过要抛弃行菩提心，没有生起不想再精勤利益众生的发心，只要没有出现这些明显的心态及行为，即在没有出现行菩提心的违品之前，菩萨即便在睡眠时中断了善法的修行，或者有时放逸，没有真正处在正知正念的状态中，齐天洪福也会连续不断地产生，行菩提心的功德利益非常巨大。

我们看到这些颂词之后，应该让这些文字打动自己的心，应该相信愿菩提心的功德非常巨大，行菩提心的功德更是大得不可思议。从而如是发愿：我一定要生起愿菩提心和行菩提心！我一定要获得如是的殊胜功德！那么接来自问：我能具足吗？仔细观察的时候，我们首先要发起利益众生的心、成佛的心，受持愿菩提心，然后每天尽己所能去修习身语意的善法，受持行菩提心，实际上完全是可以做到的。

愿菩提心和行菩提心有不同的层次，初发心菩萨的愿心和行心不能和加行道的菩萨相比，更不能和初地以上菩萨相续中的行心相比，相续中修行功德越圆满，行菩提心的状态也就越殊胜。但是相应于我们的心态，我们也可以实践愿行菩提心，大菩萨们也曾经与我们一样是凡夫，不能因为现在和大菩萨相比有差距就放弃。我们应尽己所能在自己当下的境界中，尽量发展自己的愿菩提心与行菩提心，这是我们完全可以做到的。

上师在讲记中说，行菩提心的功德这么巨大，那么天天睡觉、放逸，是不是也可以增长功德呢？认真观察下来，不能这样想、更不能这样做。为什么呢？因为行菩提心之所以能在睡眠和放逸的状态中连续不断地产生功德，主要原因就是它产生了强烈的要利益众生、为了利益众生要修持善法的心态，此心态非常之强烈，导致即便在偶尔放逸、睡眠时，这种行持善法的强烈决心并没有消失。反过来说，如果我们天天睡觉、放逸，内心中早已失去了这种强烈的决心，相续中失去这种强烈的利他心时，就再也没有支撑功德屡屡产生的因了，基础已经不存在了，产生功德的推力不存在时，天天睡觉放逸，内心中利他心、行菩提心的力量只会逐渐变弱，最后就没有了。如此还想在睡眠、放逸时连续不断产生功德是绝对不可能的，之所以能够在发了行菩提心之后于睡眠或放逸中产生功德，是因为它的力量非常强大——利他心、成佛的心、实践利益众生的决心非常强大，因这个心态很强大的缘故，才可以连续不断产生功德。反之，如果这种很强大的决心已经失坏了，天天睡觉是绝对不可能有强烈的行菩提心的，因为失坏了行菩提心的缘故，怎么可能连续不断产生福德呢？从原因上分析的时候，应该知道这种差别。

戊二（具功德之合理性）分二：一、教证之合理性；二、理证之合理性。

己一、教证之合理性

首先讲第一个科判：教证之合理性。

为信小乘者，妙臂问经中，

如来自宣说，其益极应理。

此处以教证和理证进行宣说。首先通过佛陀在《妙臂请问经》中所宣讲的教证说明行菩提心的功德非常巨大，然后再通过理证推理行菩提心的利益非常巨大。

颂词“为信小乘者，妙臂问经中，如来自宣说，其益极应理”就是说，为了让信仰小乘的众生趣入大乘修法，或者令他们对行菩提心的功德产生信解，佛陀在《妙臂请问经》中宣讲了行菩提心的利益。“其益极应理”：总的归纳起来，行菩提心所缘的众生是无量无尽的，一切众生都在调化范围之内，所缘非常广大圆满。广大的意思是：对境不是个别、几个众生，而是无量的众生；圆满的意思是：一个都不剩下，所有的众生都是菩萨发愿的对境，这种心态非常清静、伟大。行菩提心缘众生干什么呢？要遣除他们相续中的障碍，遣除他们的痛苦。这是无比清静的善心，所以功德很伟大。不但暂时遣除他们在轮回中的痛苦，而且也令他们究竟离开所有业惑而成佛，让众生安住在佛果的意乐当中，这个意乐非常清静，而且时间也是连续不断的。通过很多方面观察，就知道佛陀在经典中所言的根据的确是应理的。

下面还要宣讲理证，仅仅是利益一个人都能获得福报，何况对所有的众生都这样去利益，福报就更加圆满了。此处引用《妙臂请问经》中佛陀亲自宣讲的教证说明行菩提心利益非常巨大的合理性，对方也会信仰佛陀的教导，因此能够说明问题。

〔行菩提心能产生众多福德这一点具有合理性，〕

行菩提心的功德利益很大、能产生众多福德这一点是具有合理性的。合理性有教证、理证两种，首先是教证：

〔确凿可靠的依据是《妙臂请问经》，为使信解小乘之所有众生趋入大乘，〕

确凿可靠的依据就在《妙臂请问经》中，佛陀宣讲了这种功德，为了使信解小乘的所有众生趋入大乘。从直接所化来看，“所有众生”是指相当一部分众生，而不是指真实意义的所有众生。按照一些大乘经典如《经庄严论》的观点，众生可以分为几类：有些是决定大乘种姓，有些属于不定种姓，有些属于决定小乘种姓，当然小乘种姓是暂时的，并不是究竟的决定种姓。那些决定小乘种姓的人，不管谁给他们宣讲大乘佛法，暂时对他们来讲都没有办法趋入大乘，只有先按小乘的道路走到圆满的尽头，入于一万大劫的禅定出来之后才可能趋入大乘，在此之前他是不会趋入大乘的。

从这个方面我们可以知道，即便是佛陀也没办法让所有小乘众生全部趋入大乘，此处所讲的“所有众生”，从当下语境来看是“很多、相当一部分人”的意思。或者“所有众生”是就总体而言，因为所有众生都具有如来藏，现在不能趋入大乘以后也会趋入，从这个角度来讲，可以安立“所有众生”的意义。

〔佛陀在此经中云：“设若我为利乐无边众生而披上盔甲，则利乐一切有情之所缘无边，善根亦无边故，即使放逸或睡眠，然于昼夜心之每刹那，善根亦增长、强盛、圆满。”〕

佛陀在经典当中讲“设若我”，这个“我”是发了菩提心的菩萨，或者我们自己。为了“利益无边众生”是所缘，指无边无际所有众生。“披上盔甲”，佛经中很多“披上盔甲”实际上就是指发起了大誓愿，或是三种精进中的第一种盔甲精进，盔甲精进主要就是指发起利益众生的誓愿。古代的战斗披上盔甲之后可以减少冲锋陷阵的伤亡，那么菩萨为了利益无边众生披上了誓愿的铠甲，就像战士披上了盔甲一样勇往直前。“则利乐一切有情之所缘无边”：“利”是暂时的安乐，“乐”是究竟的安乐。利乐一切有情，所缘无边的缘故，能够获得的功德也无边，善根亦无边，缘众生生起了无量的善根，为了利益众生修集了无量的善根，所以善根也无边。“即使放逸或睡眠”：即便是在放逸或睡眠的状态，在昼夜心的每一个刹那，心中善根都在再再增长，不断强盛，趋于圆满。《妙臂请问经》的这个教证讲得非常清楚。

本课就讲到这里。

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

《入菩萨行论》第12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，请大家发无上殊胜的菩提心！

下面我们接着讲第二个科判：理证之合理性。

己二（理证之合理性）分二：一、意乐殊胜；二、加行殊胜。

意乐和加行如前所讲，意乐就是发心、想法；加行是指行为，有时指五加行——加功用行，它是真正的修法，行为上的修法。

庚一（意乐殊胜）分二：一、意乐之所缘广大；二、宣说意乐超胜世间。

辛一、意乐之所缘广大：

若仅思疗愈，有情诸头疾，
具此饶益心，获福无穷尽，
况欲除有情，无量不安乐，
乃至欲成就，有情无量德。

意乐的所缘是非常广大的，此处通过对比的方式，让我们知道行菩提心的利益到底有多大。“若仅思疗愈，有情诸头疾”：单单思维疗愈少数有情头痛的痛苦，此处的“有情”是指少数有情而不是一切有情；想要遣除的痛苦只是痛苦的一种——头痛。只是对待少数有情，遣除他们的少量痛苦，如果具足这样的饶益心、利他心，不管是菩萨还是一般人，都能获得无穷无尽的福报。

下面开始对比：“况欲除有情，无量不安乐”，何况发了菩提心的菩萨想要遣除的是无量有情的无量不安乐，福报就更不可思议了。一方面菩萨想把所有众生的痛苦、不安乐完全去除，不让众生感受哪怕一刹那、一丝一毫的痛苦；“乃至欲成就，有情无量德”：一方面想令众生具足无量善法的功德、乃至获得成就佛果的功德。对少数众生发起利他心就能得到很大的利益，而真正发了菩提心的菩萨，为了让众生获得广大资粮，遣除他们无量的痛苦而开始奋发、发愿，功德当然更加无量无边。此处通过推理证明功德是非常巨大的。

【某人怀着一副慈悲的心肠，仅仅想用药物等治愈少数众生的头痛脑热等，就证明他具有一颗饶益心，也能获得无量福德。】

“某人”不一定是菩萨，只是任意一个怀着慈悲心的善良人。一般人有慈悲，菩萨也有慈悲。《经庄严论》中弥勒菩萨对悲心进行了分类：一般众生的慈悲是普通悲心，不能叫大悲，加了“大”字的悲心是指菩萨的悲心，遣除一切众生的痛苦才是大悲。“某人怀着一副慈悲的心肠，仅仅想用药物等”：此人想用药物、咒语、饮食等等方式，治愈少数众生的头痛脑热——这个人看到众生头痛就想遣除他们的痛苦，使用各种方便去治愈他们的头痛，证明他具有一颗饶益心，如果有这样一颗饶益心并如此发愿，就能够获得无量福德。《妙臂请问经》中也有类似的描述。

我们只是想要遣除众生的老苦都会获得很多功德，更何况发心要遣除一切众生一切种类的痛苦，如生老病死苦、爱别离苦等等，当然功德利益就更加不可思议了，这是从“遣除众生痛苦”的角度宣讲的。从“让众生获得安乐”的角度讲，让众生获得暂时的安乐，如不用操心住房、衣食、生活资具等等。这样的心众生可以发，菩萨也可以发，而让众生获得殊胜的安乐，乃至令众生获得最殊胜的佛果，这样的发心只会是菩萨，利益是非常巨大的。

一般世间人因为没有学习佛法的缘故，不知道所缘众生如此广大、圆满，不知道痛苦有这么多种类。佛的遍智能照见所有众生所有种类的痛苦，佛教导后学弟子要缘所有众生的一切痛苦去发愿遣除。我们平时要经常串习、思考，救度众生的慈悲心才会逐渐生起、稳固和长大。菩提心不是无因无缘产生的，尤其是想快速产生无造作的菩提心，必须经过刻意串习，要缘词句的意义反复进行观修：怎样利益众生、怎样令众生的痛苦减轻乃至消失，怎样令众生获得安乐，怎样让众生获得佛果。如果众生还没有获得解脱、没有获得佛果，即便在轮回中感受快乐也只是短暂的。所以我们发愿令众生究竟获得解脱、获得佛果，才是众生最佳的利益、终极的利益，这也是我们发愿让众生暂时离苦得乐、究竟成佛的原因所在，如果能够这样思考就能够获得无量福德。

【对此，有些论师是结合匝哦之女的公案进行讲解的。】

“对此”，就是对“若仅思疗愈，有情诸头疾，具此饶益心，获福无穷尽”这句颂词，有些论师结合匝哦之女的公案进行讲解，此公案在《大圆满前行》中有描述。匝哦之女是世尊的前世，匝哦之女是男性不是女性。在他出生之前，有几个哥哥生下来都死了，按印度当地的风俗，取女性的名字容易养活，所以父母就给他取名为“匝哦之女”。他长大后迫切想知道自己的种姓是什么，（在印度，子子孙孙、世世代代都有固定的种姓，不能越过种姓做其它事情，比如务农就要世代务农，做生意就要世代做生意。）他问母亲自己是什么种姓，他们本来是商主种姓，商主种姓要到大海取宝，母亲害怕他会像父亲取宝一样一去不复返，就欺骗他一会儿说是卖粮食的种姓、一会儿说是卖衣服的种姓、卖珍宝的种姓等等。最后他知道自己就是商主种姓就要去大海取宝，当他把东西准备好要出发时，母亲因为舍不得而抱着他的腿伤心哭泣，他当时大发嗔心说：“我要出海取宝，你还做这种不吉祥的哭泣！”就用脚狠狠踢了母亲的头一走了之。之后他乘的船在大海中翻了，有些过程在此省略。后来他逐渐堕到了地狱中，因为用脚踢母亲头的果报成熟的缘故，有个很大的铁轮在他的头里面旋转，将脑浆打得四处飞溅，非常痛苦。当时他想到：当今整个世间跟我一样用脚踢母亲头而感受痛苦的人还有很多，愿他们所有的痛苦都由我一人承受，愿他们解脱这样的痛苦。他刚发自内心地发起了这个善愿，当下铁轮就消失了，他马上生到天界中感受安乐。这个公案就是“若仅思疗愈，有情诸头疾，具此饶益心，获福无穷尽”的真实例子。以上是结合案例对颂词所作的讲解。

【作为观想所缘境的一切众生而希望消除每一位有情的无量痛苦、渴求使每一位有情具足无量安乐的人，能获得无量福德当然就更不言而喻了。】

只是对一个众生或者少数众生这样观想都能获得很大的福报，那么菩萨观想的所缘境是一切众生，希望能遣除每一个众生乃至于很微小的痛苦，不是口头上说一说，而是发自内心非常愿意一切众生都没有痛苦，渴望每一位有情都能够具足无量的安乐，那么菩萨获得无量福德就更不言而喻了。就我们自己来说，哪怕一点点痛苦都不愿受，一点点的安乐都想获得，由己推人可知所有众生都是如此，没有一个众生愿意受苦，每个众生都渴望获得安乐。因此菩萨发愿要满足众生的希求，愿一切众生远离一切痛苦，愿一切众生具足无量安乐。不单是这样发心，而且为了实践这样的愿望而去累积功德行持六度万行。

虽然我们发愿要让众生离开痛苦，但还是看到很多众生在不断遭受痛苦，没有办法去帮助他们，内心当中非常焦急、痛苦，这个时候怎么办呢？这时我们就必须去做福善累积资粮，当我们福报具足时，就有能力帮助众生了。比如现在我们说要利益一切众生，但是看到众生生病时，却干着急帮不上忙，所以就发愿：以后具足能力时，不管用什么方法，都能很快于一刹那中消除众生的一切痛苦。自己就是为了这个目标去修行、去回向、去发愿，等到资粮逐渐圆满、累积到量时，发愿就会成熟，自己就会变成具足这些能力的人，就能够通过加持或其它的方式遣除所有众生的痛苦。

因此，发愿遣除所有众生的痛苦固然很好，但还是没有亲自解决所有众生的一切痛苦，为了亲自解除众生痛苦的缘故，必须要修持福善、修持善根，让这个善根成办自己心中救度众生的愿望。如释迦牟尼佛当年发了这样的愿，通过三无数劫累积资粮成佛之后，就拥有了利益众生的能力。我们看佛的传记中有很多记载：很多生病的众生，单单是看到佛陀就解除了病苦；有些仅仅依靠佛陀放光就解除了病苦；有些是得到佛陀的摩顶就解除了痛苦……这些都是佛在因地发了愿，通过累积资粮成熟了利他能力之后，能够实实在在救度众生的例子。不单释迦牟尼佛如此，十方世界无数的佛都已经具足这种利他的能力，他们正在解除众生的痛苦，正在进行着将众生安置于无量安乐妙道的行愿。所以现在我们要这样发愿，也要这样累积资粮。如果不去做只是发一个空愿，永远没办法具足这个能力，为了具足利他的能力，我们就要非常精进地积累资粮，这就是此处所讲的“获得无量福德当然就更不言而喻了”。

下面讲第二个科判：

辛二、宣说意乐超胜世间

世间上任何众生所发之心都比不上大乘菩提心，菩提心的意乐完全超越了整个世界的任何意乐。如果我们现在能够产生这种殊胜的菩提心，是应该值得庆幸的事情。我们不能把生起菩提心、发起菩提心当作一般的世间之事来看待，更不应有与生起世间善心无有差别的想法，生起菩提心是远远超胜世间善心的。此处以父母的心、苦行仙人的心、欲天、梵天的心来对比说明，看看到底他们有没有菩提心，最后就知道菩提心的确是非常珍贵、非常殊胜的。

是父抑或母，谁具此心耶？

是仙或欲天，梵天有此耶？

彼等为自利，尚且未梦及，

况为他有情，生此饶益心？
他人为自利，尚且未能发，
珍贵此愿心，能生诚稀有！

菩提心利益众生的意乐非常殊胜，超胜了世间一般众生的心，此处就举几个例子进行说明。首先以父母为例：“是父抑或母，谁具此心耶？”是父亲具足菩提心？还是母亲具足菩提心？此处是宣讲世间的父母有没有这样的菩提心，指的是没有学过大乘佛教、没有发过菩提心的一般的世间父母的爱心，所以不能较真说：我父母是菩提学会的，他们是发了菩提心的，不是从这个角度讲的。父母对子女都有一种天然的爱心，人道的父母是这样，旁生道的父母也是如此。我们从人道分析观察，从降生开始父母就倾注了所有的爱在儿女身上，给我们穿好的衣服，吃好的食物，经常防护我们不要生病、不要出现违缘，辛辛苦苦抚育我们长大；到了上学的年龄，就联系好的幼儿园、好的学校，为了我们的教育倾注了所有心血；完成学业开始工作，父母又为自己的工作奔波，为自己成家操心等等。总之父母倾注到子女身上的这些爱、这些心血，不是一般人能够做得到的，所以父爱、母爱非常伟大。的确世间中的父母之爱是值得赞叹的，非常伟大、非常清净。但站在一个公正的角度观察，这种在社会中被讴歌的父母之爱，有没有饶益一切众生的菩提心呢？实际上父母的爱对境非常狭隘，几乎把所有的爱放在了自己的子女身上，或者再大一点就是放在亲朋好友身上，而与自己无关的其他众生根本就没有考虑过。所以父母之爱所缘非常狭隘，而且给予子女的主要都是世间利益——让儿女能在世间过得好一点，无病无灾，顺顺利利，有钱有物质，就觉得这是最大的爱了。当然从一个角度讲这是需要的，但是从另一个角度讲，父母之爱也只能给予这些，至于能不能让儿女发起菩提心、让他们修道、让他们从轮回中获得解脱呢？绝大多数的父母想都没有这样想过。仔细公正地观察一下，绝大多数的父母都没有这样的想法。所以“是父抑或母，谁具此心耶？”虽然他们的爱心非常广大，这些爱已经感天动地了，但还是没有菩提心。

“是仙或欲天，梵天有此耶？”父母没有菩提心，那么仙人有没有呢？此处的仙人是指印度的一些苦行者，他们在深山修炼禅定，通过修炼具足五通，咒力很厉害。这里的“仙”并不是中国传统所说的神仙，中国的“仙”可以划在欲天中，而此处的“仙”是指具有神通、禅定的苦行者。这些苦行仙人虽然可以抛弃家庭等一切去修炼禅定，但是他们有没有菩提心呢？他们要不然是为了自己解脱，要不然就是为了自己忏罪等等。虽然出家后到森林中苦行，实际上他们没有为了利益众生而奋发成佛的菩提心。

那么欲天有没有菩提心呢？比如三十三天、欲界天人、帝释天等等？有时讲到帝释天是菩萨的化身，是有利益众生的菩提心的，但此处不是指菩萨化身的帝释天或梵天，而是指一般的世间欲天。一般的世间欲天是以修持十善业的福报生到欲天的，经常忙于享乐，没有真正利益众生的心态。帝释天对他的属民或者南瞻部洲的人民，有一些慈爱之心，但是对所有众生没有产生愿其离苦得乐的心，所以欲天也没有菩提心。

那梵天呢？梵天也没有菩提心。梵天虽然把三千大千世界的所有众生执为自己的子民，执著为自己的幻化，对他们很慈爱，但慈爱不等于菩提心。我们容易把爱心和菩提心混淆，梵天有一些爱心但不一定有菩提心。菩提心的本体很清净，不夹杂“这个是怨敌我对他不产生慈爱心，那个是亲友我对他产生慈爱心”的分别，这种夹杂了烦恼的爱心在菩提心中是没有的，所以梵天是没有菩提心的。“有此耶？”是反问，其实就是根本没有的意思。

“彼等为自利，尚且未梦及，况为他有情，生此饶益心？”父母梵天等为了自利都没有梦到过菩提心，为了自己从轮回中获得解脱成佛都没有想到过菩提心。“况为他有情，生此饶益心？”更何况是为了利益其他众生而生起饶益他人的菩提心呢？实际上根本没有生起。“他人为自利，尚且未能发，珍贵此愿心，能生诚稀有！”其他人为了自己的利益尚且没有发起菩提心，我们能够产生这个珍贵的愿心太稀有了！

有时觉得产生利益众生的心好像不是特别困难，这有几个原因：第一、我们内心中多多少少都有一些大乘善根，有大乘宿善做支撑的缘故，遇到其他因缘的引发，就觉得产生利他心不是特别困难；第二、现在遇到了殊胜的上师给我们传讲殊胜的妙法，传讲者上师也有殊胜的菩提心，所传讲的殊胜论典也能引导我们产生利他心，通过这些外缘的加持，就容易让我们产生利他心。这种愿心的产生是由因缘和合而成的，但这些因缘不是随随便便具足的。我们觉得产生“为利益众生我要发誓成佛”的愿心不是很困难，从浅层次来讲比较容易，但如果要深入下去，要让这种愿心、菩提心增长、稳固、圆满最后开花结果，还是需要付出很多努力。所以最初发心比较容易，但要维护这个发心还需要很大的精进。现在我们就观察自己的相续，如果已经产生了这样的愿心，那是非常的稀有，我们应该非常庆幸！因为前面所讲父母、欲天乃至梵天都没有产生菩提心，现在我们的相续中居然产生了，当然应该非常珍惜。

从另一个角度讲，一方面现在产生的菩提心还很弱，另一方面以前没有产生菩提心时，不一定遇到很多违

缘，而一旦真正开始生起菩提心，开始要沿着这条路走下去的时候，内心中我执的习气、外在非人等的障碍，都会接连不断地产生。这就要求我们在发了菩提心之后，如果遇到这些障碍应想方设法坚持殊胜的菩提心，这是非常关键的问题！我们一方面应该知道生起菩提心非常稀有，另一方面也要知道在此过程中遇到违缘是很正常的事情。不能这样想——发了菩提心为什么还出现违缘？菩提心的功德这么巨大为何还出现违缘？实际上无论世间还是佛法中都说“道高一尺，魔高一丈”，当我们想要增长一点功德，也会感召很多违缘。但是如果我们把违缘转成道用，此时违缘就不再是障碍，我们会非常欢喜地修持殊胜菩提心。

在刚开始发菩提心时，一方面比较容易发起，另一方面也容易退失。我们在发心之后还是要非常小心谨慎地观察自己的心。我们有时会产生邪见：觉得发了菩提心怎么这么麻烦，或者觉得发了菩提心怎么这么多障碍。但想退的时候一定要注意！我们生起的菩提心很珍贵、稀有，可能会遇到很多障碍，但如果通过各种各样的窍诀战胜障碍，我们的菩提心也会再再增上，最后我们会像佛陀一样不会遇到任何违缘。

【不管是父亲还是母亲，在诸位亲朋好友当中，有谁会具备这样的利益之心呢？根本没有。】

世间的亲属中，不管是父亲还是母亲都没有具足这样的利益之心。有时我们的父母亲很善良，对待乞丐、可怜的人是有慈悲心的，会经常帮助、救济他们。我们身边的亲朋好友也会具有慈悲心。但在实际意义上，这种爱心与真正菩提心的利他还是有很大差别的。因为他们想要帮助的仅是人道中的少数对象，对于其他众生如旁生有没有这种爱心呢？有时就没有。有时仅对一些濒临灭绝的野生动物呼吁保护、禁止杀害，但对一般的旁生就没有这样的心态，就算要保护所有的动物，但对地狱道、恶鬼道的众生就不一定有这样的想法，所以真正要利益所有有情的心态，只有在大乘菩提心中讲得非常具体、非常圆满。因此，一般来讲父母亲没有具足利益众生的慈悲心。

【就算是天人、仙人或者梵天具有这样的心吗？他们也同样不具有。】

不单是世间的父母、一般的凡夫不具足菩提心，即便是天人、仙人、梵天也都不具足。他们具足威光、禅定、四力、长寿和圆满的身相，也有慈悲喜舍四无量心，但他们的四无量心与菩提心的四无量心不同。梵天所修持的四无量心能够帮助众生生到梵天，也叫四梵住。小乘也有四无量心，大乘也有四无量心，但是它们的所缘、修法都不同，其内涵与菩萨的四无量心差别很大。此处说梵天虽然具有四无量心，但没有具足清净利他的慈悲之心，功德利益没有那么圆满广大。

【如《现观庄严论》中云：“犹如佛子具利心，于此成熟诸有情，如是父母诸亲友，子与至亲不具备。”】

佛子具足利他之心，在此世间中成熟一切有情。这种利他之心，父母、亲友、儿子等至亲，他们都不具备。一般来讲，父母对儿子、其他至亲都非常慈爱、都能具足利益之心，但都不如真正发了菩提心的菩萨所具足的利他心，为了成熟有情而奋发的心态是没有的。所以实际上除了菩萨之外，其余所有的世间人都不具备慈悲的菩提心。

【这些众生以前为了自身的利益，甚至在梦中也没有出现过这样的心，又怎么可能为他众的利益而真正萌生呢？】

这些众生以前为了自己的利益，在梦中也没有出现过这样一种心，菩提心不是为了自利，但即便就是为了自利、为了自己成佛，有没有产生过这样的菩提心呢？实际上在梦中也没有出现过这样的菩提心，那又怎么可能完全按照菩提心的体性，为了他众的利益而真正萌生菩提心呢？这是根本不可能的。

【因此说，其他众生尚且为了一己私利，也从来没有生起过一心一意为众生利益着想的这一珍宝菩提心，前所未有能够生起实在是难能可贵、稀有罕见。】

其他众生为了自己的利益都没有产生过一心一意利益众生的珍宝菩提心，我们现在能接触这个教法，能生起或者准备生起这样的菩提心，的确是非常可贵、非常稀有罕见的。

反过来观察，我们认为自己已经生起的这个菩提心，是不是一心一意为众生着想的心态？——不夹杂自利也不带任何一种偏袒，真正一心一意地为众生的利益着想。首先是内心中发起意乐，发起意乐之后付诸实践，为了真实广大地利益众生去听法、去讨论、去修行。有这样一种纯净的意乐，我们的修法就成为了成佛的因。如果还没有这种清净的想法，我们还需要着手转变相续、转变心态，通过不断地串习，直到起心动念纯粹是为了利益众生。这是可以改造的，我们要改造这样的心必须花很多时间、很多精力，需要一种毅力。因为前面再三讲过，我们无始以来流转轮回，自私自利的力量太强大了，如果没有付出很多时间、精力和毅力的话，要想改变它，实际上是非常困难的。

在其他的修行教法中，有一个比喻用在这里是比较合适的，众生无始以来的习气熏染到了什么程度呢？就像狗卷起来的尾巴，把它抓住拉直了，一放手就自动卷回去。我们自私自利的习气也是这样，现在我们通过

发心，把狗尾巴一样自私自利的心好像拉直了、好像生起了利他的心，但是稍一松懈，马上又返回到以前的状态，自然就回去了，根本不需要刻意造作。

我们的习气又像卷纸，把一张纸卷成桶状放一段时间，后来想把它铺平，摊在桌子上用手压住时是平展的，一松手它马上又卷回到原来的形状。这个比喻说明自私自利的心力量很强大，所以我们要刻意地、精进地去调伏它，因为仅凭几天、几年的时间想调伏自私自利的心是很困难的。一方面不能太天真，觉得生起菩提心很容易，另一方面也不能太看不起自己，觉得自己没有这种利他的能力。我们应保持一种适中的心态，这种心态很重要。我们持续努力一定能调伏烦恼，但在调伏烦恼的过程中，我们也时刻准备迎接挑战，时刻准备和自己的习气战斗，如果有了这样的心态，那么一定可以战胜自己自私自利的习气。

本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第13课

我们继续学习下面的课程,现在讲第二个科判：

庚二（加行殊胜）分二：一、加行所缘广大；二、其他无有如此加行

首先讲加行的所缘非常广大，是愿一切众生离苦得乐的殊胜福德。

辛一、加行所缘广大

珍贵菩提心，众生安乐因，

除苦妙甘露，其福何能量？

前面讲过菩提心非常珍贵，能够产生是非常罕见的，既然菩提心如此珍贵，其能力也应该与众不同，就像既难得又珍贵的如意宝，一旦得到，所获利益也是超胜的。“珍贵菩提心，众生安乐因”：珍贵的菩提心是一切众生的安乐之因。我们也是众生之一，如果自己想获得一切安乐，就必须修持菩提心；如果想让众生获得安乐，也必须修持菩提心。因为所有安乐果的产生必须依靠殊胜的因——善法。菩提心本身就是非常清净的善法，已经把自私自利、心胸狭隘等等导致痛苦的不合理心态完全消灭了，所以菩提心不仅能让自己也让一切众生得到殊胜的快乐。菩提心是一切众生的安乐之因，不论是想获得轮回中的安乐，还是获得出世间的安乐，都需要修持殊胜的菩提心。

菩提心究竟怎样让众生获得安乐呢？因为菩提心是非常清净的善法的缘故，相续中有了这种清净的善法，就会成就非常殊胜的安乐。这种安乐属于异熟果，不一定马上成熟，到下一世或后世则可成熟。

一定要等到下世或后世才能成熟吗？今生当中能不能成熟？实际上依靠强大的菩提心，菩提心的安乐果也能在今生成熟。

如果果报不在今生成熟，菩提心对我们还有利益吗？假如菩提心能够在相续中产生，那么我们在面对很多责难、痛苦时，因为心中有非常清净的菩提心，就能够安忍一切违缘，不会对内心造成进一步的伤害。有了菩提心，心态会非常安静平和，这也是安乐的因。安乐主要来自于内心，内心快乐则一切快乐；内心不快乐，即使拥有再多的物质也不可能快乐。菩提心能够让我们的内心非常宁静，发了菩提心的人不会有怨敌，也不会有伤害自己的想法。在发起菩提心的当下，所有的怨敌就都消失了。菩提心能够让我们今生快乐、来世快乐，也能够让我们获得从轮回中解脱的快乐，所有安乐都是从菩提心而来的，所以颂词说“众生安乐因”。经过分析之后，我们就知道菩提心的利益的确非常广大。

第二句颂词“除苦妙甘露”：菩提心就如妙甘露一样，能够遣除众生一切身心的痛苦。通过菩提心的力量，今生、后世或者轮回中的痛苦都可以遣除。很多传记中记载，一些修持菩提心有素的大德，能够通过菩提心的修法遣除众生的痛苦。有的通过自他相换消除众生的痛苦，有的去除了大面积的瘟疫，此类故事在汉地、藏地、印度很多高僧大德的传记中都有描述，所以对于菩提心能够消除痛苦这一点，是根本不需要怀疑的。

我们应先了知“除苦妙甘露”中的“苦”是如何产生的：引发众生痛苦的根源来自于罪业，罪业的根源来自于自我，而菩提心是放下自我、打开心胸、对一切众生开放的心态，如果能够生起菩提心，就不会有以自我为中心的想法，如果没有以自我为中心的想法，就不可能以自我为中心去造罪业，没造罪业就不可能感受痛苦。所以如果我们的内心生起了菩提心，就可以有效息灭将来的痛苦，而且菩提心是成佛的因缘，通过菩提心完全可以消除成佛过程中的所有苦因，也可以说菩提心消除的是究竟的苦因。

世间也有很多菩提心消除痛苦的例子：有些看病吃药都没有效果的重病患者，通过修持自他相换的菩提心，绝症竟奇迹般痊愈了。当然不是所有重病人都可通过菩提心修法获得痊愈，毕竟每个人的因缘、修行力量、根基和意乐都不相同，但是的确有很多人通过修菩提心治愈了绝症，历史上有很多记载。此外，通过修持菩提心，向众生敞开了自己的心胸之后，也可以有效地治愈很多心理疾病，遣除心理上的疾苦。许多心理疾病在生起菩提心的同时就可以完全消除，自己的心会非常健康、清净、伟大。这就是对“除苦妙甘霖”的诠释。

“其福何能量”：菩提心的福德怎么能衡量呢？菩提心的所缘如此广大，本体如此清净，所以福德是无法衡量的。上师在讲记中说，菩提心的福德乃至以佛陀的智慧都无法衡量。佛陀是遍智，但佛陀以无量的智慧来衡量菩提心时，也无法得出菩提心有限量的结论，所以说无法衡量。菩提心的本体是无量的，佛陀的智慧也是无量的，以彼无量衡量此无量，以我们的分别念难以思维。可以这样理解：以佛陀的智慧衡量时，无法测度出菩提心福德的界限（比如在某个界限内，菩提心的福德到此为止，超出这个范围，菩提心的福德就无法企及），也无法看到菩提心的福德有限量，因此说明菩提心的福德利益非常巨大。佛陀的智慧是无法衡量的，菩提心的福德也是无法衡量的，以有限量的分别心去衡量不可思议的法，永远得不到正确答案，唯有诚信佛语。既然无量的佛智也无法衡量出菩提心的边际，因此菩提心的福德的确非常巨大。

【堪为一切众生安乐之因、遣除有情痛苦重疾之妙药的珍宝菩提心，她的福德怎么能衡量得出来呢？】“堪为一切众生安乐之因”：如前分析，菩提心是所有众生安乐之因。每个众生都想获得快乐，发了菩提心的人也想让众生获得快乐，如果要实现这个目标，就必须认真对待菩提心这个伟大清净的修法，不能把它单纯地看作前行，或者当作一个不了义的修法，实际上菩提心修圆满就是成佛，菩提心修法非常重要。因此，要让自他都获得快乐，必须要坚持菩提心。

“遣除有情痛苦重疾之妙药也是珍宝菩提心”：“有情痛苦的重疾”一方面是指众生身心痛苦等苦果，另一方面是指相续中的三毒烦恼等苦因。三毒烦恼会连续不断地让众生感受种种身心痛苦，而此烦恼的正对治就是菩提心，菩提心能有效对治三毒。如果三毒这个根本病因已经去除，就不可能再在身心上感受痛苦。所以不管是表相上的痛苦，还是深层次的苦因，以修持菩提心的方式都完全可以对治，所以观察之后得出结论：“她的福德怎么能衡量得出来呢？”其福德非常巨大，无法衡量。

【《吉祥施请问经》中云：“菩提心福德，倘若有形色，遍满虚空界，亦将超胜彼”。】菩提心的福德是一种心法而非色法，因是心法之缘故，不以色法的方式显现。倘若菩提心的福德能够以色法的方式来显现，则周遍整个虚空界也无法容纳。就是说，菩提心的福德不以色法的方式在外相上显现，而是以心法种子的方式存在于我们的相续中，它会逐渐释放出功德。所以菩提心一方面让身心有所转变，另一方面它释放出功德后能让整个世界都有所转变，因此菩提心的因缘一旦成熟，其效力是不可思议的。

仅思利众生，福胜供诸佛，
何况勤精进，利乐诸有情。

仅仅思维利益众生，其福报就完全胜过了供养诸佛的功德，何况精进地利益有情呢？此处有以下三层意思：第一、要了知供佛的功德有多大；第二、要明白仅仅是思维利益众生，其功德也胜过供养诸佛的功德；第三、如果不仅思维了，而且在行为上真正开始精进利益众生，那么福报就更大了。

首先讲第一层意思。供佛的功德有多大？佛陀是最殊胜的量士夫、一切圣者之王，佛陀的相续中具足无量的福德，因供养对境非常殊胜之缘故，供养佛陀能得到无量的功德。在《百业经》、《贤愚经》等经典中记载了很多供养佛陀的故事：有人看到佛陀生起了一念欢喜心，供养的东西就是一杯水、一口饭，甚至一点泥土，一方面因为供养时的发心很清净，一方面因为佛陀是所有圣者之王、所有福德的主尊，因此得到了不可思议的功德。

以阿育王的公案为例：阿育王的福德很大，开始他以暴力征服了整个印度，后来对佛教产生了信心而大兴佛法，在南瞻部洲役使非人造了八万四千座佛塔，在中国也有好几处阿育王塔，由此可知阿育王是福报极大的施主。那么他的大福报因缘是什么呢？佛陀在世时，有一次和侍者外出化缘，路上遇到几个小孩正在玩泥巴，用泥土做仓库、粮食、如意宝等等，其中一个小孩看到佛陀生起了欢喜心，想把用泥土做成的如意宝供养佛陀，但是他个子很矮，就踩在另一个伙伴的肩膀上，想把自己手中的“如意宝”放在佛的钵盂中，佛陀俯身接受了供养，然后把泥土交给阿难尊者，让他涂抹佛住的房子，刚好涂满了一面墙。佛陀授记供养泥土的小孩以此功德，以后会成为国王广弘佛法，供佛时所踩的小伙伴以后会成为大臣辅佐他。从这个以泥土供佛的公案中可知，供佛的功德确实非常殊胜。

在《贤愚经》中还有很多类似的记载，如以光滑的石头供佛、以一枚金钱供佛都得到了殊胜的果报。由此

可知，因佛陀是殊胜福田之缘故，缘佛供养能得到非常广大的福报。虽然现在佛陀圆寂了，但如果供养佛的舍利、佛的形象，如佛堂中的铜像、纸像、唐卡等，能够生起真佛之想，照样可得到很大的福德。我们的心胸可以再开阔一点，不仅仅是供养佛堂里的佛，在供养时观想把所有的供品供养十方刹土中的佛，这样也能得到很大的功德，总之供养佛陀的福德大到不可思议。

第二层意思：“仅思利众生，福胜供诸佛”。仅仅思维利益众生，此功德已胜过了供养诸佛的功德。佛陀以利益众生为主要事业，如果不是为了利益众生，佛陀不会发菩提心，就是为了利益众生佛陀才发了菩提心，因此利益众生是最靠近成佛、靠近实相的一种殊胜方便。如果发菩提心供养佛陀，其功德可成为成佛的资粮。如果在供佛时未发成佛之心，只能成为成佛的间接助缘，成为成佛的远因而非近因。缘佛所做的供养必定还是会成佛的，但仅靠远因不能成佛。供佛只是成佛的间接之因，不能成为直接之因，而利益众生靠近佛的事业，佛陀是为了利益众生才发心成佛的，在佛陀所有的事业中以利益众生为主。华智仁波切在《现观庄严论》的注释中也如是说，真正大乘菩萨的所为最主要是利益众生。所以如果我们仅仅只是思维利益众生，其功德已经胜过了供养诸佛的功德。

如果对供佛的功德有定解，我们就会惊叹：思维利益众生的功德竟然这么大！平时我们非常重视佛陀，最看不起的就是众生，我们认为佛陀与众生的差别是非常大的，于是经常对佛陀恭敬有加，对众生却经常看不起，嘲弄众生，甚至伤害众生等等。实际上我们如果能够思维利益众生，其福德远远胜过供佛的功德，这不是信口开河，而是佛经和论典中再再宣讲的，如果我们诚信佛语、菩萨语，就应诚信利益众生的福德的确非常巨大。

通过学习这个颂词或是《入行论》的教授，我们应该转变自己的心态，一方面知道菩提心很殊胜，一定要发菩提心；另一方面也要转变对众生的看法。虽然《入行论》后面还有很多教授转变我们对众生的看法，但是现在就已经开始让我们转变了：众生实际上是个大福田，如果能够利益众生，就能够得到巨大的福德。甚至于仅仅是思维利益众生，其福德就已经胜过了供养诸佛的功德，这是第二层意思。

第三层意思：“何况勤精进，利乐诸有情”。不仅思维利益众生，而且在行为上也精进利益众生，功德就更大了。结合三层意思，我们就知道一定要发心利益众生，受持行菩提心，因为行菩提心的功德利益的确非常巨大。

行菩提心有时是很广大的事业，有时就是我们身边举手之劳的小事：对需要帮助的众生伸出援手，给予物质方面的接济、语言上的安慰；对不了知法义的众生，以清净心对他们讲解，让他们知晓法义。以实际行动来帮助众生，只要自己发心清净，所得到的利益远远超过以希求喝彩、回报而去利他的福德。如果带着功利心去帮助他人，所得到的福报就很小。为什么呢？因为受到了功利心的束缚，功德就无法无限地扩展。但是如果以清净的发心去帮助众生，虽然当下未得到什么，但以此颂词的教授即可了知，受持行菩提心利益众生的功德是无量无边的。

我们在思考问题、做事时，不要因小失大。心态很清净、圆满、广大，所得到的福德就广大；如果心态很狭隘，所得到的功德就微乎其微。因而同样的时间、同样的人、做同样的一件事情，所得到的功德因心态不同而有很大的差别。这就体现出学法和不学法的差别，以前不学法，当然就只会为自己、为家庭考虑，认为不考虑众生自己就能够过得更好一点，如果考虑了众生自己就会过得很悲惨。其实如果真正一心一意为众生考虑、帮助众生，所获功德利益反而是最大的，因为没有自我的束缚，打破束缚后功德可以增长无穷倍，这就是规律。

〔仅仅思维利益众生也胜过供养佛陀，将精力投放在成办一切有情安乐的事业上，更为超胜也就不必说了。〕仅仅思维利益众生，其功德已经胜过了供养佛陀的功德，如果能把精力投放在成办一切有情安乐的事业上，自然就更加超胜无需多言了。

我们在学习佛法的过程中，可以通过种种方式来利益众生：以清净的发心放生时，想到众生从屠刀下得到了解脱，感到很高兴；在众生耳边念佛号，想到它们能因听闻佛号的功德以后会转为人身、遇到佛法而走向解脱，也替它们高兴。诸如此类利益众生都是在成办令佛欢喜的事情。有时道友与道友之间互相帮助，提供一些钱财物质、给予一些安慰，实际上也是在相互利益众生。有些人遇到事情时容易退失信心，就安慰他一下，拉他一把，他就可能战胜违缘；有时在学法的过程中，有些人缺少顺缘，就帮助他们成办顺缘，如上师经常提到的，提供自己的房子做道场等等。只要能够帮助其他众生生起菩提心、善心，自己就能得到最大、最多的功德。

在如何行持菩提心方面，我们应该多多思考。利益众生有很多方便，只不过有时我们把眼光投放在佛菩萨的事业上，佛菩萨利他的事业很广大，我们做不到；实际上我们身边有很多可做之事，只不过没有清净智慧观察不到，或者眼高手低，不愿意做小事，错过很多机缘。如果仔细观察，还是可以在很多方面利益众生；如果去利益众生，上述所讲的超胜功德我们都可以获得。

〔《三摩地王经》中云：“俱胝那由他刹土，所有无量诸供品，恒时以此供圣士，不及慈心之一分”。〕“俱胝那由他刹土”指无量刹土、非常多的刹土。在一个刹土中有很多的供品，俱胝那由他刹土更是有无量的供品。比如地球上黄金、白银、钻石等宝藏，有森林等很多资源，都可以观想作为供品。以俱胝那由他刹土的无量供品恒时地供养圣士（指声闻、缘觉、菩萨、佛陀四圣），其福德不及修习慈心之一分——上师在注释中讲，连修习慈心的百分之一（有的也讲八分之一）的功德都不到。慈心是愿众生得乐的心，修慈心主要就是愿众生都能够获得快乐。利益众生的功德是非常巨大的，甚至超过了以无量的供品恒时供养圣者的功德，对这个观点一定要产生信解。加行所缘非常广大，所以能够得到非常巨大的善根。

辛二、其他无有如此加行

众生欲除苦，反行痛苦因，
愚人虽求乐，毁乐如灭仇，
于诸乏乐者，多苦诸众生，
足以众安乐，断彼一切苦。
更复尽其痴，宁有等此善！
安得似此友！岂有如此福！

第一个颂词首先讲众生的颠倒行为。众生是怎样安住在颠倒行为中的呢？“众生欲除苦”是每个众生的想法，上至天人下至地狱众生，或者无论是高高在上的总统，还是在地上爬行的蚂蚁或蚯蚓，每一个众生都不想感受痛苦，都想遣除痛苦，但遣除痛苦的行为却恰恰是颠倒的——“反行痛苦因”。如果想要遣除痛苦，就应该断绝恶业与恶行，但实际上众生却以行持恶业的方式来遣除痛苦。如通过杀生害命牟取暴利，以此遣除贫穷的痛苦。这是很大的颠倒，杀生害命是痛苦的因，不但没办法实现遣除痛苦的目的，反而让自己感受更大的痛苦。表面上看，通过杀生害命得到了钱财，得到了可食用的肉食，实际上却已种下了长久的苦因。做人不能只看眼前利益，高智商的人类具有思维长远利益的能力，我们不能为了获取当下一点利益而失去长远的利益。众生永远不想受苦，反而造下了反复受苦的因，这是极大的愚痴与颠倒。从除苦角度看，众生的所愿与所行是背道而驰的。

从求乐的角度观察，所愿所行也是背道而驰的——“愚人虽求乐，毁乐如灭仇”。没有智慧的愚者非常想追求安乐，但是在追求安乐时，反而将快乐犹如仇敌一样毁灭了。因为快乐来自善业，没有善业无法获得快乐，但众生在追求快乐的过程中，根本没有行持善业，反而造了很多恶业，没有做善业又怎么可能获得快乐呢？结果好像消灭仇人一样，把快乐像仇敌一般灭掉了，最后根本没办法获得快乐，这是从求乐的角度，对所愿所行背道而驰的形象比喻。

接下来讲菩萨对众生发慈悲心，在智慧的摄持下去帮助众生，具足了大慈大悲和大智慧，所以菩提心是非常值得赞叹的，菩萨的加行也是非常值得赞叹的。

“于诸乏乐者，多苦诸众生”，归摄前面的颂词，众生想快乐却没有种乐因，导致今生中缺乏快乐；因为没有断除苦因，所以生生世世都具足许多痛苦。

“足以众安乐”，菩萨对众生以慈心对待，慈心就是予乐的心态，菩萨愿一切众生都能够获得安乐，为了实践这个目标而广积善行。

“断彼一切苦”就是悲心，即拔苦的心态，以拔除一切众生的痛苦为法相，拔苦予乐就是慈悲的不共法相。菩萨看到众生的痛苦无法忍受发起了悲心，为了拔除众生的痛苦开始加行。

“更复尽其痴”——菩萨要完全打破导致众生所愿与所行背道而驰的愚痴心态，让众生真正获得离苦得乐的果位。众生的愚痴是什么呢？如前所说，众生的愚痴无外乎业果愚与真实意愚两种。业果愚是对业因果方面的愚痴，不了知业和果之间的关系，导致所愿所行背道而驰。真实意的愚痴是指对无我空性不了知，本来无我却认为有我，对真实意的愚痴导致众生围绕自我造了很多罪业。有了业果愚和真实意愚，众生就没办法认清实相，以至沦落到悲惨的境地。菩萨为了让我们了知业果，遣除业果愚痴而宣讲因果不虚的道理；为遣除真实意的愚痴而宣讲无我与空性的道理，这就是菩提心的加行——是能够让众生离苦得乐、获得清净智慧的加行。

“宁有等此善”——在所有善法中难道还有比这更殊胜的善法吗？世间什么善法能够让众生得到安乐、断除痛苦，并且能够让众生去除愚痴？世间任何善法都做不到，只有菩提心的加行能够让众生成办此三大利益。

“安得似此友”——在所有的友伴中是否有像菩提心这样的友伴呢？世间的友伴通常带有很强烈的功利性，交友要先看对方能带来何种好处，有什么能利用的资源等等，当然不是所有世间朋友都如此。世间也有“有茶有酒多兄弟，危难何曾见一人”的说法，这是对世间亲友具有很强功利性的真实写照。大家理应了知菩提心与这样的亲友完全不同，任何时候都不可能舍弃你，无论富裕或贫穷，菩提心都一直在利益你，所以“安得似此友”。

众生要找一个最可靠的友人，那就是菩提心。生起菩提心，与菩提心为伴，在任何地方都不会孤独，也不会痛苦。当我们痛苦时，菩提心会安慰我们，一想到菩提心，想到菩提心的伟大清静，自己就会从不良的心态中脱离出来。

“岂有如此福”——在所有的福德中，完全找不到像菩提心这么强大的福德。众生都喜欢福德，如果想要很快、很容易地积累大福德，那就是发菩提心，因为它的所缘非常广大，所以没有比菩提心更殊胜的福德。

〔作为众生，尽管有想丢弃痛苦的心念，可是由于茫然不知痛苦之因是不善业，反而屡屡奔波造罪〕这是进一步让我们了知众生的可怜之处。我们学习这个论典，不仅要观察其他众生还要反观自己，我就是这样的：每个人都有想离开痛苦的心念，但是因为以前没有学佛，现在学佛也不深，没有深广敏锐的智慧，对因果取舍之道茫然不知，不知痛苦之因是不善业。

比如在现实生活中，我们认为没有钱是贫穷痛苦的因，不否认这是一个因，但它是近因而非主因，我们相续中的不善业才是主因或远因，因为不善业导致我们在今生没有能力拥有很多钱财，因为没有钱财之缘故，导致现在很痛苦。不善业与没有钱二者一个是主要因，一个是次要因，需要分清主次。我们不了知还有远因即主要因，往往把次要因即眼前因当成唯一因，所以就认为只要有钱就是解决贫穷的因，就能摆脱贫穷的痛苦，为了达到这个目标而拼命想赚钱。但是因为没考虑到相续中不善业这个主因，再怎么努力也赚不到钱。如果仅凭求财的愿望能不能实现？每个人在外工作都有一种强烈的想要获得财富的心愿，但最后有的人能够实现，有的人就实现不了，这就是现实。所以要知道痛苦的因是不善业，如果对此不了知，反而屡屡奔波造罪，如前所讲，必然所愿与所行背道而驰。

换一个角度说，〔虽然也想得到快乐，却全然不晓得快乐的方法，以这样的无明愚痴而弃离善业，结果将自己的安乐象怨敌一样毁灭。〕我们想得到快乐，但是不知道获得快乐的方法。前面讲过，有些人认为：得到快乐就是享用衣食、拥有住房及其它资具；有时候修炼禅定、练习瑜伽，身心也能快乐，通过这些方式快乐就自然具足了，其实这些方法只是快乐的次要因缘而不是主要因缘。快乐的主要因缘是善业，如果内心有善业，这些次要的因缘很容易具足；如果没有或缺少善业，这些次要的因缘很难以具足。所以，众生不知道获得快乐的方法，因无明愚痴而弃离十善法，结果把自己的快乐像怨敌一样完全毁灭，根本找不到快乐，今生找不到，来世也会越来越悲惨。

〔对于乏少安乐、多具痛苦的这些众生，怀着大慈心用一切快乐来满足他们，以大悲心解除他们的所有痛苦，以大智慧遣除他们对苦乐之因一无所知的愚痴，〕菩萨的心量深广无边，所缘是所有众生，发愿的对境不仅仅是眼前几个可怜的乞丐，或是战争中境况悲惨的众生，对所有众生都平等利益。即便是现在高高在上的梵天帝释，也被无明痛苦所折磨。菩萨知道众生没有离开无明就不可能离开痛苦，都会有痛苦的问题，只不过苦的方式不同而已。要了知众生的痛苦，必须对三苦有所了解。有些苦以苦为苦性；有些苦以变化为苦性；有些苦以苦因为苦性，一切众生没有不处在苦苦、变苦、行苦三种痛苦之中的。菩萨了知这些情况并对所有众生平等发起利益之心。并不是这个众生很富裕就不是菩萨发愿的对象，富裕属于一种变苦，其快乐是以变坏为苦的，菩萨仍然对他生起大悲心；对于乏少安乐、多具痛苦的众生，菩萨怀着大悲心用一切快乐尽量满足他们，然后让他们修持快乐的因缘十善业、断除痛苦的来源十恶业。以大慈心用快乐满足众生，以大悲心解除众生所有痛苦，以大智慧遣除众生对苦乐之因一无所知的愚痴。所以菩萨会经常对众生讲法、宣讲苦乐之道，这就是上师仁波切为什么经常传法的原因。众生听了法义之后，明了取舍之道，知道苦乐之因，自然而然就对所取、所舍的事情清清楚楚，知道之后励力行持，一方面可以遣除对苦乐之因一无所知的愚痴，一方面在了知苦乐之因后去实践，真正可以从愚痴中脱离出来。所以菩萨给众生宣讲正法，让众生了知取舍之道，这就是对众生最大的帮助。

〔哪有能与此相提并论的善业？哪有能这般利济帮助的亲友？哪有能依之生起如此福德之事呢？〕基于以上几个因素，所以没有能与菩提心相提并论的善法，所有的善业无法和菩提心加行的善业相比，也没有能够这样利益帮助我们的亲友。因为菩萨可以完全拔除一切众生的痛苦，完全能够让一切众生获得快乐，完全能够遣除众生相续中的愚痴，这样的亲友在整个世间是找不到的。“依之生起福德之事”是指除了菩提心之外，没有一个法能够具足此加行的福德，如前科判所说“其他无有此加行”，这样的加行只有菩提心才有，其它的善法完全不具足。所以通过学习“菩提心的利益”这一品，我们就完全了知菩提心究竟有什么利益，就知道菩提心的功德与利益真是太殊胜了！无论如何要开始修菩提心并坚持菩提心，无论如何要传扬菩提心，让众生都能够了知菩提心的功德和利益，让众生都逐渐具足菩提心。作为一个菩萨，这是应承担的责任和应履行的义务。

戊三、（赞叹具发心之补特伽罗）分五：第一、自行利益；第二、殊胜施主；第三、殊胜福田；第四、不

为痛苦所害；第五、成为应理处与皈依处。

己一、自行利益

自行利益的意思是：菩萨不需要任何人嘱托，自然而然去行持利益众生的事情。因为菩萨生起了菩提心，认为利益众生是唯一应做之事，虽然没有受任何人的嘱托，也会自觉去做利他之事。

若人酬恩施，尚且应称赞，
何况未受托，菩萨自乐为。

此颂词是从对比的角度进行宣讲。“若人酬恩施，尚且应称赞”：如果一个人接受了别人的恩惠并铭记于心，有机会就酬答恩人，世间人就说这是一个知恩报恩的人；虽然知道他人给予自己很多帮助，但现在能力有限无法报答，只好把这份恩德记在心中，这是知恩没有报恩；知恩且在能力允许的情况下报恩就为人所称赞。如果酬答恩人的善心尚且应称赞，“何况未受托”？菩萨没有受任何人的嘱托，没有因为别人对自己施恩，为了报恩才去帮助众生。虽然在修菩萨道的过程中，的确有观想一切众生为自己母亲的一种知恩报恩的修法，但这种修法是为了提升自己的心力，实际情况中菩萨不会像世间人那样，因为感恩图报然后去回报众生。菩萨是以自主的方式心甘情愿去利益众生，这就是“菩萨未受托”的意思。

“菩萨自乐为”：菩萨没有受谁嘱托，心甘情愿去做利乐众生的事情，岂不是更加值得赞叹？世人感恩图报尚且赞叹有加，那么菩萨利益众生没有以想获得回报为前提，纯粹心甘情愿地帮助众生，当然更加应该赞叹。当然如前所说，菩萨不是为了得到赞叹才去利益众生的。但是对我们而言，该赞叹之处处理应赞叹。因为赞叹此种善行，就说明我们对菩萨的利他行为非常认同。一方面我们生起随喜能得到功德利益，另一方面此殊胜修法如果大家都知道、都来赞叹，就都愿意去行持。比如世间的好人好事通过媒体报道后，得到众人的交口称赞，善法宣扬得很圆满，以后再遇到类似事情，大家都会愿意做好事。因此对菩萨而言，并不在乎别人赞叹与否；但是对我们而言，如果很多人都来赞叹菩萨的行为，其他人就会深受鼓舞、深受启发，当自己有利益众生的机会的时候，就会非常愿意做、愿意成为菩萨。因此，对菩萨行的赞叹非常重要。另一方面，菩萨行本来就是应赞之处。大乘的很多经典、论典都赞叹了菩萨的行为、菩萨的发心。在弥勒菩萨造的《经庄严论》中，从头到尾都在赞叹菩萨的不共功德，赞叹菩萨超胜小乘的功德，赞叹菩萨广大意乐的发心，赞叹菩萨的行为……所以我们学完之后就觉得：应该发大乘心，应该趋入菩萨行。因为菩萨的发心、行为的确太清净、太殊胜了！如是赞叹之后，学习的人就会非常愿意趋入。《入行论》也如是宣讲，对于自行利益众生的菩萨应该高度赞叹。

【任何人有感恩图报之心，尚且值得被人们称赞是“这是知恩报恩的人”，更何况说是没有受人嘱托，也是心甘情愿的利乐众生的菩萨了。】任何一个世间人如果有感恩图报之心，人格比较贤善，就会为人所称赞：“这个人人品很好，能够知恩报恩。”如果受人恩惠，反而恩将仇报，那么肯定被世间人唾弃与呵责。对于感恩图报的人尚且应该赞叹，更何况没有受过任何嘱托、心甘情愿发心利益众生的菩萨，就更应该值得赞叹了。赞叹的理由与前面分析颂词时相同，本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第14课

下面接着讲科判“是殊胜施主”：

己二、是殊胜施主

偶备微劣食，嗟施少众生，
令得半日饱，人敬为善士，
何况恒施予，无边有情众，
善逝无上乐，满彼一切愿。

此颂词把菩萨比喻为殊胜施主，其行为远远超胜一切世间施主。为什么超胜呢？颂词以对比的方式进行宣说：世间施主的行为是有限量的，而菩萨的布施行为是无限量、广大清净的。

“偶备微劣食，嗟施少众生”，这是描写世间施主有限的布施行为。世间施主给可怜的众生做布施时，第一、在时间上是“偶备”，即不是恒常性的布施。有时会挑吉日如汉地的初一、十五，或者某人生日，如古代大户人家生了儿子就会广大结缘布施；或如以前印度的施主在三个月或七天当中供养佛陀僧众等。这些布施的时间都是“偶备”，偶然为之，都不是很长。

第二、所布施的食物是“微劣食”。“微劣食”是指品质特别差、非常一般的食品。电视上报道一些善人在布施时，就是给两个馒头、一碗稀饭，帮助一些饥民乞丐，所施的就是“微劣食”，当然也不是所有施主布施的东西都是如此。

第三、布施的态度是“嗟施”，即态度不是很恭敬。“嗟施”就是“喂！来吃！”的意思，是一种不恭敬的语言和口气。城市中，有些人在给乞丐布施时，态度都不太恭敬：把硬币或纸币直接扔过去，看也不看乞丐一眼；有时不得不打发门口的乞丐，就以很厌恶的心态和表情，把剩菜剩饭倒给他们，让他们赶快走，这些行为都属于“嗟施”。为什么布施时会没有恭敬心呢？因为一般人没有菩提心，也不具备平等心，总是以高高在上的优越感来布施众生。我们不注意很容易产生这种优越感，内心有优越感不尊重对方，就会直接导致产生“嗟施”这种不恭敬的行为。

第四、布施的对象是“少众生”，即数量不多，仅是少量众生。过去印度的国王和大施主在举行无遮大会时，几天中沙门、乞丐等任何需要财物的人都可以接受供养与布施，那时会场上人山人海，那为什么还叫少众生呢？如果从整个法界有情的角度来看，毫无疑问一场大会所能布施的众生数量真的是很少。

第五、布施的效果：“令得半日饱”。施一顿粥，能够让对方充饥半日，即使连续布施3个月，也只能在这3个月当中让众生不饿。“人敬为善士”：人们称其为慈善家，大家都很赞叹，如前所讲确实值得赞叹。虽然世间施主有一些善行，但并不是殊胜施主。（此处没有贬低之意，因为是对比殊胜施主而言。）

什么是殊胜施主？接下来宣讲殊胜施主——菩萨的相。

“何况恒施予无边众有情”：世间施主布施的时间是“偶备”，而菩萨是“恒施予”，即菩萨是恒时施予众生。菩萨在专修布施波罗密多时，会非常着重于布施。如果不是专修布施波罗密多，菩萨又怎样体现出恒时布施呢？布施可体现在很多方面，除了布施财物外，还可以布施力气、爱语、法义、回向功德等等，这些都是布施。所以菩萨施予众生的心态从来没有断过，恒时地布施，乃至成佛后功德已圆满，布施的意乐还没有穷尽，这就是“恒施予”。

“无边有情众”是对比世间布施的“少众生”而言，菩萨对所有众生发了菩提心，布施的对境是无边有情众，所以所缘无边广大。

“善逝无上乐”对比的是世间施主所施的“微劣食”。菩萨的布施可从暂时和究竟两个方面分析。暂时而言，菩萨是有什么布施什么。从佛陀传记中可知，佛陀在因地专修布施波罗密多时，不论房子、大象、财产，甚至国家、妻子、儿女、头目脑髓等等，所有宝贵的东西都能布施出去，更何况像世间施主那样的布施——两个馒头、一碗稀饭，这样的行为多得不可计数。从暂时的角度讲，菩萨布施了非常珍贵的东西；从究竟的角度而言，菩萨最大的布施就是施予众生善逝无上乐——让众生成佛，这就是菩萨赐予众生最大的礼物。

“满彼一切愿”对比“令得半日饱”。普通施主布施的作用仅让众生得到半日之饱，而菩萨的布施是满足众生的所有愿望，因为令众生成佛则众生所有的心愿都会得到满足，这是毫无疑问的。

颂词中“嗟施”似乎没有进行对比，但也可从隐藏义进行分析。普通人布施会有不恭敬的心态与行为，但是菩萨做布施就非常恭敬，为什么呢？因为菩萨有发自内心的平等之心。显现上有人富裕，有人没落，但在菩萨的慧眼中，众生都想离苦得乐，都是平等的。

菩萨如此恭敬布施还可以从另一个角度理解：菩萨不是高高在上，以“我是施予者”的心态给众生做布施的，如《经庄严论》中云，菩萨把众生当成利益自己的对境，为什么菩萨把众生当成利益自己的对境？因为没有众生，菩萨就无法修持布施波罗蜜多，无法圆满布施度，所以菩萨非常感恩众生，因内心的感激导致行为上非常恭敬。菩萨把众生当成恩人，看作施予者，施予自己布施的善心，圆满自己布施的善行，这就是菩萨恭敬布施的心态，与世间凡夫完全不同。从上述五个方面的对比可知，菩萨毫无疑问是殊胜施主。

【比方说，有人进行布施，他所舍施的对境仅仅是少量的众生，时间也只是一年一月施舍一次，所布施的物品也是平平常常的食物，而且态度也是不屑一顾、极不恭敬，所行的利益也只是解决对方半日内充饥饱腹的食品。】

此处宣讲普通布施的相。有人进行布施，对境是少量众生，或者是某个区域中的众生；时间是一年一次、一月一次或者选择某些吉日，布施的时间是很短暂的；物品也很平常，布施一些旧衣、平常食物和物品。例如我们在捐物的时候，是把不用的衣服捐出去，舍不得捐自己喜欢的或新的衣服，这就是普通施主的心态。菩萨的心态是把自己珍爱的东西布施出去。菩萨布施一方面是为了满足对方的愿望，另一方面也是为了打破自己的悭吝心，所以菩萨会刻意布施自己心爱的东西。

普通人布施的态度极不恭敬，凡夫人不认为对方值得尊敬，认为对方是受患者，而自己则高高在上，布施

的行为、语言都可以十分随便，这就不是清净的布施。乞丐也是有尊严的人，不能够随便侮辱，但一般人不注意，很容易犯这样的过失。

所行的利益只是解决对方半日饱腹的需要，受施者能得到的利益很少。例如布施一件衣服，穿几年坏掉就没有办法继续穿了。

〔如此之举尚且被人们称为善行而受到众人恭敬，更何况说对境是无量无数的有情，时间是漫漫无期连续不断，所施的事物也是善逝的无上安乐，所行的利益也是满足一切愿望，行为上也是以毕恭毕敬的方式施予。〕

普通布施的施主都被人们称为善士，更何况像菩萨这样行持广大清净布施的施主更应尊称为殊胜善士。菩萨布施的对境是无量无数的有情，是缘一切众生发的菩提心。

上师在讲菩提心的修法时说，虽然只是布施一个众生，发心还是为了利益一切有情。依靠给一个众生作布施的善行，发心利益的是所有众生。以钱财、食物等布施部分众生的善行都能圆满利益所有众生的善根，以此善行最后圆满一切功德。我们要懂得利益少数众生也能够利益无边众生，因为是为了利益无边众生而做善事，发心是为了一切众生。因此，我们做每一件微小善行的时候，以菩提心摄持就能够利益所有的众生。

“时间是漫漫无期、连续不断”：时间的界限有多长呢？菩萨利益众生无有期限。佛经中讲：“虚空没有穷尽、众生没有穷尽，则利益众生的心愿没有穷尽。”[1]

“所施予的事物也是善逝的无上快乐”：菩萨暂时布施众生珍贵善妙的事物，究竟布施众生无上佛果。

“所行的利益也是满足一切愿望”：菩萨暂时能满足众生的一切愿望，究竟能让众生成佛，当然就能满足众生的一切愿望。

“行为上也是以毕恭毕敬的方式施予”：因为菩萨没有傲慢，把对方当作利益自己的恩人，在布施时肯定是毕恭毕敬的。

《释迦牟尼佛广传》中有月光国王布施头颅的公案。当时有恶人索要国王的头颅，国王欢喜答应了，那人担心月光国王反悔，便提出要把国王捆在树上，月光国王答应了他的要求，于是把自己捆在树上。准备砍头时，月光国王说：“头砍下来请把它放在我的手上，我要用双手交给你。”[2]双手递交物品是非常恭敬的方式，月光国王要用双手将头恭敬地布施给对方。我们要经常看菩萨的传记，随学菩萨的行为，一下子做不到不要紧，慢慢去接近，最后通过长期的效仿，我们也能成为标准的菩萨。学习《入行论》等论典的确对改变我们的思想和行为有很大的作用。

〔所谓的“恒”字，有的注释解释为“纵然虚空、众生到了尽头也不终止”；〕“何况恒施予”的“恒”字，有些注释解释是纵然虚空到了尽头、众生到了尽头也不终止。〔慧源尊者是按照时间的差别来讲的；〕慧源尊者是《入行论大疏》的作者，解释“恒”字是从时间的差别来宣讲的。〔善天尊者是按照施物的差别来解释的。〕“恒时施”即恒时布施一切物，从施物差别的角度进行解释。

虽然“恒”字有不同的解释，但上师在讲记中说，因“恒”字的含义与时间有关，完全脱离时间很难解释，即使从施物之差别这一角度解释，也与时间相关。

己三、是殊胜福田

前文宣讲了菩萨是殊胜施主，此处宣讲菩萨是殊胜福田。殊胜福田是指菩萨是很严厉的对境，如果对菩萨发恶心造恶法，过失很大；但如果对菩萨发善心供养，也可获得很大的功德。

博施诸佛子，若人生恶心，

佛言彼堕狱，长如心数劫。

若人生净信，得果较前胜。

前四句宣讲了对菩萨生恶心的过患，后两句宣讲了对菩萨生信心的功德。

“博施诸佛子”，前一科判已经把菩萨博施的心态、行为、时间、施物都讲得很清楚，菩萨当然是能慷慨博施的殊胜施予者。

“若人生恶心”，若有人对博施的施主产生了恶心，且不说打击杀害，即使内心对菩萨产生了恶分别念：例如愿这个菩萨事业不顺、愿菩萨生病、死亡等等，也会有不可思议的果报。

“佛言彼堕狱，长如心数劫”：佛陀在经典中讲得很清楚，此人哪怕只是生起恶心，也会因此而堕地狱，而且堕地狱的时间是“长如心数劫”，对菩萨产生多少刹那的恶心，就会堕到地狱中多少个大劫。

“长如心数劫”究竟如何计算呢？上师是这样宣讲的：如一个弹指有六十四刹那，一念恶心就有六十四刹那，每一刹那就对应堕地狱一个大劫，这是很可怕的果报。这些事实我们必须了知，否则会糊里糊涂地造下

很多罪业。这是从时间角度来讲。

究竟堕入何种地狱呢？地狱有很多种，就热地狱而言，从复活地狱到无间地狱有八层，堕入哪一层呢？上师讲，这主要取决于产生恶心的性质如何，很恶的心和一般的恶心，导致堕入地狱的程度不相同，但时间就是有多少刹那堕多少劫，其果报非常可怕。

这种可怕的果报是否合理？科判说得很清楚：菩萨是殊胜福田、非常严厉的对境。对境越是严厉，对其行持善恶的果报越是倍增。菩萨是发了利益一切众生的清净善心的主尊，其心广大，为利益一切众生而发誓成佛，所作所为都是为了利益众生。若对其产生恶心必然获得很重的罪业果报。比如在世间辱骂一个普通人和辱骂国王，两者的后果是完全不同的。对一个内心无有功德、充满烦恼的一般人产生恶心不是没有过失，因为产生恶心的对境不是殊胜福田，并非严厉对境，果报就没有那么可怕；如果对内心清净、利益众生同时具足加行的菩萨生起恶心，过失就非常大。

此外，父母也是殊胜、严厉的对境。如果对父母恭敬孝顺，能获得很大的善根；倘若对父母经常打骂、生恶心就会得到很严重的过失。

这里主要从恶果之因的角度，阐释了对殊胜、严厉的对境生恶心会遭受堕入地狱的果报。了知此种因果之后，我们会非常害怕，因为发了菩提心的菩萨很多，在学佛团体中尤为众多。大家学习《入行论》都发了菩提心，缘道友产生恶心很容易导致可怕的果报。虽然发菩提心的人有初发心和久发心的差别，即发心的深浅程度不同，但不管怎样只要发起了利他之心，就可算是殊胜的对境。虽然初发心者还是会有自私自利的想法，但毕竟已经发了利他心，也可算作严厉殊胜的对境，所以若对其产生恶心，必然会引发很严重的过患。

那该如何避免此类事情的发生呢？实际上对一般凡夫而言，要完全避免还是有一定困难，但是要尽量避免、逐步断除，通过修行是可以做到的。

首先如上师所言要观清净心。观想对方是菩萨，不会有任何过失。有时我们看到对方的过失会产生恶心，有时无有任何理由也会产生恶心，但是如果生起清净心，以清净观把对方观为菩萨，明知对方是菩萨还会产生恶心的情况是很少的，因此观清净心是很好的方法。

第二、提升自己的善心，增上自己的菩提心。若生起了菩提心，自己的心很清净，就不会再看别人的过失，很少产生恶心，所以提升自己的修学也很重要。

第三、产生了恶心之后要精进地忏悔。每天念二十一遍百字明，或念《三十五佛忏悔文》，通过忏悔清净罪业。所以我们尽量不要产生恶心，如果产生了恶心要马上忏悔，若不忏悔其果报是相当严重的。

“若人生净信，得果较前胜”，对菩萨产生恶心的过失那么大，如果对菩萨产生净信的果报如何呢？当然能获得殊胜善果，而且所得的善果远远胜过生恶心所得之恶果。一刹那中对菩萨产生恶心和产生净信相比，生净信比生恶心的果报要大得多，所以若能经常对菩萨生净信岂不是更好？的确如此，若能念念对菩萨生净信，一方面能获得殊胜的功德，同时念念生净信就没有机会生恶心。我们可以通过观察了知菩萨的功德，通过观清净心的方式产生净信，这都是可以实践的方法。

【假设任何众生对这样慷慨博施的施主菩萨生起恶心，那么他生起了多少刹那的恶念，就要在这么多劫中沉陷地狱。】如果众生对施主菩萨产生了恶心，那么随其产生了多少刹那的恶念，将会在同等数量的劫中沉陷地狱。

【《寂静定幻经》中云“文殊，菩萨对菩萨生嗔轻侮，则等同此心之劫中住于地狱而披盔甲。”】此经文有两层含义：第一个是若菩萨对菩萨产生了嗔恨、轻侮之心，则果报时间是“等同此心之劫中住于地狱”，如产生两个刹那的嗔心就住于地狱两个劫，产生十个刹那的嗔心则住地狱十个劫；第二个是“披盔甲”，出离地狱之后，还要在如是多劫中重新发菩提心，重新披上发心的盔甲。因为对菩萨生了嗔心，发心的盔甲已经毁坏了。此处应注意，经典所讲是菩萨对菩萨生嗔的果报，因为一些菩萨仍有细微的烦恼；但若是一个凡夫对菩萨生嗔心，那果报就更加不可思议、更加严重了。

【相反，如果任何众生对具有菩提心的菩萨生起清净的信心，那么它的果报已经远远胜过恶心的果报。】菩萨为了让众生产生信心，会显现很多清净的行为：有时显现殊胜的慈悲心，经常放生、帮助众生；有时讲经说法，显现清净的智慧；有时显现庄严的相貌等等，让不同根性的众生产生清净的信心。

就我们而言，究竟自己是不是菩萨呢？若对世间、对轮回还有很大的贪著，以此标准衡量，就还没有产生菩提心。但自己似乎每天也在发菩提心，可以说是准菩萨，或者是打引号的菩萨。即便如此，为了维护他人的信心，我们的行为应当尽量如理如法。如果行为不如法导致别人对自己产生恶心，那么自己也有责任。即使不能利益众生，也不要伤害众生，不要因自己的行为不如法而让众生产生邪见。当然完全避免有一定困难，但是

我们要尽力而为。

【《趋入不定手印经》中云：“文殊，设若十方所有世间界诸众生之眼被挖出，设若有善男子善女人以慈心令彼等众生之眼复明。文殊，若有其他善男子善女人以信心目视信解大乘之菩萨，则所生福德已胜前者无量倍”】这是一个假设句——假如十方所有世间众生的眼睛被挖出来，陷入黑暗而无法见到光明，如有善男子或善女人以慈心摄持，通过善巧方便让他们的眼睛全部复明，这种善行的功德当然是非常巨大的；但是若有其他善男子善女人未行此大善，仅以信心目视大乘菩萨，对大乘之道具有信解且愿意修持，（标准并不是很高，）此时所产生的福德已经胜过了前者无数倍！更何况顶礼供养、祈祷赞叹大乘菩萨，所产生的福德则更加巨大。所以能对菩萨生起信解的功德极大，我们对菩萨是殊胜福田一定要产生定解。

己四、不为痛苦所害

佛子虽逢难，善增罪不生。

此科判宣讲菩萨不为痛苦所害。菩萨遇到灾难时，能以善巧方便增长善法而避免增长罪业，这就是菩提心的力量。如果没有菩提心，遇到灾难很容易怨天尤人、自暴自弃，做出种种不如法的行为。菩提心是很稳定、清净的修法，包括了很多种善心，若内心生起菩提心，就有善巧方便转化一切违缘。

“佛子虽逢难，善增罪不生”：比如遇到别人的辱骂、打击，或者被关到监狱里等等的障碍，菩萨会想：其实这是自己的业力所致，往昔所造恶业现在到了应该偿还之时。“杀人偿命，借债还钱”天经地义，根本不会在逢难时产生很多烦恼，如“谁告发我？谁陷害我？”以很大的嗔心去和别人理论，在此过程中产生很大的罪业。因为菩萨深信因果，通过业因果的观想，对伤害自己的众生产生大悲心，通过违缘使善根得到再再地增长，这是一种善巧方便。

我们要学习这些善巧方便，以保证在遇到危难时善法继续增长罪业不增。凡夫人遇到灾难就生烦恼、发脾气很自然，但这样做只会引发轮回痛苦，如今我们不能再这样“自然反应”下去了。要修学菩萨行，学习菩萨在危难时如何以善巧方便、如理作意转化内心——思维业因果、思维大悲心、或者思维空性见等等善法，让自己相续中的善根增长，阻止罪业烦恼滋生。久修菩萨行的菩萨已能够将逆缘转为道用，而作为初学者我们要尽量随学。如果法融于心，即使遇到灾难也会很快乐；若没有掌握此修法，遇到危难不但会增长罪业让自己痛苦，善业也会因此而停止增长。凡夫和菩萨在遇到灾害时的反应、行为，其善恶与否以及增长都有很大的差别。我们要钻研通过何种方式才能让自己的相续“善增罪不生”，这不仅是一句颂词，更是一个让我们安住的窍诀方法。

【一切佛子即便遭受再大的痛苦与磨难，也绝不会生起嗔恨等恶心，反而会依靠这种外缘力使善法自然增上。】所有标准的佛子都是如此，即便遇到再大的痛苦磨难，都会以方便将其转为道用。如果痛苦和磨难都能转为修道之用，还有什么能够阻碍佛子修行菩萨道呢？菩萨面对痛苦与磨难绝对不会产生嗔恨心，反而依靠这个外缘使相续中的善法自然增上，这种功德通过修行是可以逐渐具足的。

【如《般若摄颂》中云：“虽受数多难忍害，然彼胜士心不变，安忍之力极稳故，多信解修胜菩提。”】胜士——菩萨虽然承受了很多难忍的伤害，但是他的心通过修炼已经非常坚固，不轻易为外境所转，不像初学的心很容易随外境转变。“安忍之力极稳故，多信解修胜菩提”意为：因为能够安忍一切痛苦与违缘，安忍的力量非常稳固之缘故，反而产生了更殊胜的信解，成为修持胜菩提的殊胜助缘。

己五、称为应礼处与皈依处

何人生此心，我礼彼人身，
加害结乐缘，皈依乐源尊。

不管是谁能够生起菩提心，寂天菩萨就顶礼这样的人身。即使加害发了菩提心的菩萨，也能结下安乐的因缘。所以我们应皈依能够带来一切快乐根源的殊胜的尊者——菩萨。

“何人生此心，我礼彼人身”，不管是出家人，还是显现不清净形象的修行者，如很恶劣的屠夫、妓女甚至乞丐等人，如果他们的内心中生起了菩提心，我们就应当顶礼。顶礼并不是依外表而定，而是看内心的境界。若具有稳固的菩提心、利他心，所作所为一定会利益众生，哪怕牺牲自己的利益也会在所不惜；相反，外表虽然是出家人、大法师，倘若没有利他心，一切行为围绕自利而转，就会无法控制而伤害众生。所以，谁有菩提心，谁就应该成为顶礼之处，寂天菩萨也向他顶礼，这说明具有菩提心的人身的确非常值得尊敬。

“加害结乐缘”：如果能够对菩萨供养、皈依、赞叹，或者在菩萨弘法利生过程中提供顺缘或帮助，都能结下很快解脱的因缘；即使加害菩萨，也能够结下获得安乐的因缘，并最终获得解脱。为什么加害菩萨还会种下安乐、解脱的因缘呢？因为菩萨是发了菩提心的尊者，任何人和他结缘，他都会利益。有一部论典以比喻说明菩萨和结缘者之间的关系：“一为鲸咬，绝对不脱”，（“鲸”有的解释为鳄鱼。）意思是：人一旦被鲸咬住了，它

是绝对不会轻易放口的。同样，众生一旦与菩萨结上缘，菩萨一定不会放弃他，一定会帮助、利益他，直到他成佛为止，与凡夫绝然不同。凡夫相续中没有利他心，也就想不到利益众生；而菩萨相续中有利他心，谁和菩萨结缘，菩萨就有了利益他的因缘，即使结的是恶缘，最终菩萨还是会利益他、度化他。

“皈依乐源尊”：因菩萨是产生一切安乐源泉的尊者之缘故，应当皈依具足殊胜功德的菩萨。

【诚如《宝积经》中云：“譬如大国王，生有具相子，见童子诞生，城人小国聚，”《宝积经》中讲，譬如一个大国的国王生了具相太子，（过去大国王统治很多小国作为附属国，）大国小国的人都会纷纷聚集在一起，庆贺太子诞生。因为大国稳定，小国人民也会安居乐业；如果大国动荡，如大国王无后就会引发很多祸端等。大家庆贺是因为有了太子，国家的社稷就会比较稳定，人民安居乐业就有了保证。

【自生菩提心，成具相太子，天等世间礼，净心尊重彼。】与此相似，菩萨自从生起菩提心之时，就如同成了大国王佛陀的具相太子。此处把佛陀比喻成大国王，把菩萨比喻成具相太子，天等世间也来庆贺，因其生起菩提心而对他恭敬地顶礼，并发清净心尊重他。菩萨发了菩提心就生于佛陀家族，是佛陀事业与血脉的继承者，能够继承佛陀的事业。这句话暗示，对于任何一个发了菩提心的菩萨，世间的天众都会非常欢喜，都会尊重顶礼。

【任何人生起了珍宝菩提心，作者即对他的身体恭敬顶礼。】作者就是寂天论师。任何人生起了珍贵菩提心，寂天菩萨就对他的身体恭恭敬敬顶礼，虽然身体不一定有殊胜之处，但是菩提心必定住在身体当中，所以要具有菩提心的身体恭敬顶礼。

【就算是有人对他加害，也会令作害者与安乐连在一起，因而在堪为一切众生安乐之源泉的菩萨面前虔诚皈依。】即使有人加害菩萨，菩萨不但不产生报复心，反而会通过慈爱心摄受他、加持他、帮助他，并发愿以后救度他，令作害者和安乐连接在一起，令其以后获得安乐。我们在如此殊胜的福田面前，在堪为一切众生安乐之源泉的菩萨面前虔诚皈依。

下面有一个问答：【如果有人问：此处的说法不是与“博施诸佛子，若人生恶心，佛言彼堕狱，长如心数劫”相违了吗？】前面讲到若对佛子生恶心会堕地狱，而且受报时间很长，境遇很悲惨，更何况对佛子进行加害，一定会承受很悲惨的果报。而此处又说“加害结乐缘”，说对菩萨加害的人也会获得安乐，作害者会和安乐连接在一起，二者之间难道不矛盾、不相互抵触吗？

【答：并不相违。实际上是不相违的。上句颂词是说明恶心的果报，而此处的意思是说菩萨暂时与究竟摄受作害者，就像慈力王暂时、究竟使五位罗刹拥有安乐一样。】不相违的原因是：上句颂词说明对菩萨产生恶心的果报，是不虚耗的业果缘起，如果对菩萨生了恶心做了恶行，从业果不虚的角度一定要受报；但从长远来看，毕竟和菩萨结了缘，待从果报中出离之后，依和菩萨结缘之缘故，菩萨会摄受作害者，他会逐渐和菩萨亲近，最后对菩萨产生信心，菩萨为他宣讲菩萨道，使其修持正法最终获得安乐，所以二者之间并不矛盾。一方面说明对菩萨作害的可怕后果；另一方面说明即使跟菩萨结了恶缘，最后还会被菩萨度化，并安置于安乐果位，这也绝对合理。所以此处的意思是：菩萨暂时和究竟都会摄受作害者，就像慈力王（世尊因地）对五罗刹的摄受一样。

慈力王的慈心很强烈，经常利益众生使其获得安乐。有五个罗刹想要考验慈力王的发心，就跟慈力王说：“我们很饿想要吃东西。”慈力王给他们送上美食，但五罗刹说：“我们对这些食物没兴趣，只有温热的血肉才符合我们的口味。”此时慈力王有些为难，心想：取温热血肉必须要杀害众生，但如果杀害众生而满足五罗刹，会对不起众生，非常不合理。怎么办呢？只有布施自己的血肉了。慈力王首先用针刺开自己脖子上的血管，让五罗刹趴在脖子上饮血，待他们饮够之后又割下自身肉以布施罗刹，五位罗刹一直吃到露出白骨，待他们饮血食肉心满意足之后，慈力王就发愿：“以我现在布施你们身肉的因缘，待我成佛时，愿我能以清净戒律、等持、智慧遣除你等贪嗔痴三毒，使你等皆获安乐涅槃。”[3]五位罗刹饮菩萨血又吃了菩萨肉，以此缘故死后堕入地狱感受了长时的痛苦果报。但是因慈力王的发愿，以及五罗刹与其所结的因缘，到释迦牟尼佛成佛时，在人间最先得到度化的五比丘就是这五位罗刹的后世。所以二者并不矛盾。慈力王暂时布施血肉让他们获得安乐，究竟让他们获得罗汉的果位，从轮回中获得解脱。这说明菩萨的确是殊胜福田，伤害菩萨过失很大，但和菩萨结缘也有很大的利益。

若将与菩萨结恶缘、未和菩萨结缘、与菩萨结善缘这三种情况进行对比。第一当然最好是与菩萨结善缘，经常祈祷供养、顶礼皈依菩萨，可以很快使我们获得解脱，中间不需要走弯路就能获得安乐，这是最好不过。

第二应是结恶缘，虽然结上恶缘暂时要感受痛苦，但毕竟是和菩萨结缘的缘故，以后一定会因此因缘获得解脱。

第三是根本不结缘，因为和菩萨无有任何因缘，就没有办法获得解脱。佛不度无缘之人，不是不愿度他而是没有因缘度他。因此结恶缘和不结缘二者相比，结恶缘相对好些。

所以，当我们看到谤佛的人，也许会很生气，但是学习《入行论》以后，我们的心胸开阔了。从另一角度考虑，那些对佛法没有信心的人，也会因谤佛而与佛结缘，以此因缘以后也会得到佛的救度。再看灭佛时期如文化大革命，那些砸佛像、烧佛经、杀僧人造恶业的人，毕竟也和佛菩萨结了缘，虽然暂时会感受痛苦果报，但已经种下了究竟得度的因缘。

最后是无著菩萨对本品的结文：

〔 不见尽遣二障暗，菩提心宝之日轮，
坠于愚痴黑暗中，睁常断眼诚可悲！ 〕

众生非常可悲，“不见尽遣二障暗，菩提心宝之日轮。”菩提心宝就好像日轮一样，可以遣除众生烦恼障与所知障的愚痴黑暗，但是众生看不见应该看见的菩提心日轮，应该生起的菩提心宝却没有生起。“坠于愚痴黑暗中，睁常断[4]眼诚可悲！”众生坠入愚痴黑暗中，睁开了常见和断见的眼。所谓常见是认为众生五蕴常恒不灭，或者认为存在神我、常我等等；断见则认为众生五蕴灭后不再生，没有因果、没有前后世、没有解脱。所以愚痴的众生非常可悲！该睁开眼睛看到的菩提心日轮看不到，不该睁开的常断之眼却睁开了，菩萨看到众生如此可怜，自然而然就产生了大悲心，这是结文。以上讲完了第一品。

[1]《菩贤行愿品》“乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，如是一切无尽时，我愿究竟恒无尽。”

[2]《白莲花论·布施品·月光大国王布施头颅》：国王就将头挂于树上，且对凶目婆罗门说道：“砍断我头之后务必将头交于我手上，我要亲自送头给你。以我布施功德愿一切众生皆获无上圆满菩提果。”

[3]《白莲花论·布施品·慈力王布施血肉》慈力王又发愿道：“我现在以血肉满足你们，待我成佛时，愿我能以清净戒律、等持、智慧遣除你等贪嗔痴三毒，使你等夜叉皆获安乐涅槃。”后来当释迦牟尼佛成佛时，五夜叉就成为当时之五比丘。因释迦牟尼佛曾发愿无论转生何处，都要调化他们，故而当世尊第一次转法轮时，五比丘就同获圣果。

[4]《大智度论》曰：见有二种：一者常，二者断。常见者，见五众（五蕴）常，心忍乐；断见者见五众灭，心忍乐。一切众生，多堕此二见中。

第二品 忏悔罪业

《入菩萨行论》第 15 课

今天继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》是帮助有情在相续中生起菩提心的殊胜方便，未生菩提心令生起，已生菩提心令增上。这部论典对于学习大乘佛法的后学者相当殊胜。

《入行论》前三品主要讲述菩提心未生令生起；四、五、六品是已生令不退；七、八、九品是不退而增上；第十品是将善果回向利他。现在我们的学习还属于第一阶段：菩提心未生令生起。

为了让我们有兴趣修学菩提心，寂天菩萨在第一品以善巧方便宣讲了菩提心的功德和利益，我们如果认真学习了第一品，相信对菩提心的殊胜功德一定会产生信心，有信心之后，我们就会想到应该怎样发起菩提心。

下面我们开始学习真实生起菩提心方法，这是第二品和第三品的内容。第二品是忏悔罪业，第三品是受持菩提心，忏悔罪业实际上是受持菩提心的加行。

我们要想发起菩提心，如果罪业很深重是相当困难的。菩提心是一种非常清净、非常伟大的利他心态，如果我们的内心罪业深厚，相续非常污浊，就难以产生出殊胜清净的菩提心，所以在发起菩提心之前必须要清净罪业。

除了清净罪业，还要积累资粮。在第二品和第三品中，还没有通过仪轨受戒之前，都是宣讲顶礼、皈依、忏悔、随喜等修法。这些修法分为两类：一类是清净罪业；另一类是积累资粮。我们要生起菩提心，首先要再

再串修“发心为利他、求正等菩提”的菩提心本体，对正行的所缘再再串习是非常重要的；然后还要从清净罪业和圆满资粮两方面入手，才可以具备生起菩提心的机缘。

大乘的两大车轨——无著菩萨和龙树菩萨，他们对此的观点略有不同。龙树菩萨的观点是，要受持菩提心必须清净罪业；无著菩萨认为，要受持菩提心必须有广大的资粮。要忏悔罪业肯定需要圆满资粮，要圆满资粮肯定需要清净罪业，只不过他们强调的角度各有侧重，所讲与本论内容非常相合。实际上对我们来说，既需要忏悔罪业也需要圆满资粮，所以在受菩萨戒之前，必须要忏悔相续中的罪业。在受戒的传承中，我们在受菩萨戒之前，有时会陈设非常庄严、殊胜的供品，通过殊胜的供品得到殊胜的善根，有了善根之后，内心就有了受菩萨戒的所依，所以第二品、第三品在正行发心之前，属于加行的部分。

丁二（受持之方法）分二：一、总义；二、论义。

第一、总义。总义即总纲。关于菩提心的总纲，上师在讲义中说，虽然这个总义在第二品忏悔罪业之前出现，但内容不是对忏悔罪业总义的描述，而是宣讲受持菩提心的总义。为什么要安排在第二品之前，而不安排在第一品之后呢？分析下来，第一品主要宣讲菩提心的功德利益，引发我们对菩提心的兴趣，知道了菩提心的利益之后，我们就有了想要发起菩提心的心，生起了想要求得菩提心的意愿。所以第一品学完之后，我们开始准备受持菩提心，所以在第二品之前宣讲菩提心的总义是非常合适的。我们要发菩提心，需要知道菩提心的本体到底是什么？它的分类如何？受戒如何受？犯了戒之后如何忏悔还净？这些都需要对菩提心的总义有所了解。明了总义之后，学修菩提心就有了一个总的指导思想，以这个总思想去修学，我们的思想、行为就不会出轨。这对于学习正法的初学者是非常重要的。不但讲菩提心的时候会牵涉到总义、别义等方面，实际上学中观时，对中观的总义也要了知；学唯识对唯识的总义要了知；学戒律对戒律的总义要了知，等等，都要有一个总纲性的描述。总义的字数不多，但是意义非常精要，掌握总义对理解论义有很大的帮助。

戊一（总义）分二：一、抉择发心；二、随发心而行持。

首先讲第一、抉择发心。对发菩提心这个问题怎样抉择？菩提心的本体、体相、分类等等，在藏地各大寺院是属于辩论很多的问题，自从弥勒菩萨造了《现观庄严论》到现在，这些问题一直都在辩论。这是非常广大、甚深的问题，所以历来有很多辩论。对我们来讲，可能没有时间、精力或者机会去学习很多不同侧面的辩论，但是只要掌握了基本内容，再加上不断串习，内心中是可以生起菩提心的。就是说，知道修行的窍诀对于我们生起菩提心已经足够了。当然，如果能够进一步深入了知菩提心，对我们的发心会有更深层次的帮助；但是如果经常辩论菩提心的体相等问题，却从来不实修，我们的内心还是生不起菩提心。相反，如果掌握了一些修法，慢慢去串习、修学，我们的内心还是可以渐渐产生菩提心。所以学习这些内容，使内心中真正生起利他的菩提心，这才是最重要的。故有机会可以广闻博学，实在没机会，《入行论》总义所讲的内容，作为我们目前修学的指导已经足够了。

首先讲第一本体。

【一般来说，如果对诸位大德的论典进行详细分析就会清楚地认识到大乘道所摄的一切心均是发心。】一般来讲，从普遍的角度看，如果对诸位大德的论典（主要指大乘论典）进行详细分析，就会清楚地认识到：大乘道所摄的一切心都是发心。这个发心就是指发菩提心。大乘道所摄的“一切心”，前提是为大乘道所摄，这个“一切心”有些论典讲菩提心，有些讲慈悲喜舍四无量心。实际上，慈悲喜舍被大乘道所摄，也离不开菩提心的范畴。有的论典讲是信心。信心是为了利益众生而缘智慧的一种心态，也属于发心。发心有两个体性：一个是以大悲缘众生，一个是以智慧缘佛果。信心主要是缘佛果的一分，这一分是菩提心的一部分；慈悲喜舍缘众生的一分也是菩提心的一部分。所以大乘道所摄的心都是围绕发菩提心而展开的，虽然有时候把发菩提心当成单纯的发心，但发心的意义是非常广的。前面我们也学习过发心有愿菩提心、行菩提心，包括发愿、行为。行为也是发心，属于行菩提心的范畴。综上所述，大乘道所有的心态，都围绕菩提心而开展，或是利益众生的心，或是为利益众生而发誓成佛的心，都不会离开这两类心态。

【而在此场合的发心本体，正如《现观庄严论》中所说：“发心为利他，求正等菩提。”】此处宣讲菩提心的本体如何认定呢？这里引用了弥勒菩萨所造的《现观庄严论》，《现观庄严论》是五部大论中的般若，对般若经中修证次第的隐蔽部分做了非常明显的开显，其中包括发菩提心的内容。此论认为：菩提心的体性就是“发心为利他，求正等菩提”。这是一个我们经常引用的著名教证，有关菩提心的体性都是从这个教证认定、开显，

所谓的发心是什么？发心是“为利他求正等菩提”。这里面含有两种心态、两个不同的所缘：第一个是“为利他”，是以大悲缘众生。发菩提心就是为了一心一意利益所有众生，暂时要利益、究竟也要利益。如对缺衣少食的众生暂时赐予安慰，或做一些公益事业都属于暂时利他；究竟的利他是将众生安置于佛地。为了暂时和究竟

利他而求正等菩提，就是为利益众生愿成就佛果，为了利益众生我要发愿成佛、发誓成佛。

“求正等菩提”是菩提心的第二个体性，是以智慧缘佛果，为了利他而求正等菩提。为什么呢？因为在所有能够利他的身份中，只有获得无上正等正觉的佛果，才能够最大程度利益众生，没有丝毫缺憾地利益众生。如果你是个凡夫能力有限，虽然有利他的心但没有利他的力量；如果你是声闻或者菩萨，虽然也具足了一些力量，但是因为障碍没有完全消尽，种种功德没有完全获得的缘故，也没办法真实利他；只有在成就了佛果之后，利他的方方面面才圆满了。既可将众生安置于暂时的安乐地，也可将众生安置于圣者地、乃至佛地，佛具足了全面利他的能力。所以我们真正想利他，就不能在利他过程中因能力有限而留下遗憾，只要自己成佛了，能力就圆满了，就可以全面利他。

第二个所缘是“以智慧缘佛果”。以智慧缘佛果的前提也是为利益众生而求正等菩提，不是为了自私自利。如果没有前面利他的前提，求正等菩提有可能落到为自己获得安乐的陷阱中去。所以发心为利他，一定是利他在前，为了利他才求成佛果位。以上讲了以大悲缘众生、以智慧缘佛果是菩提心的本体。

第二个科判是讲分类，从不同的方式、不同的侧面进行分类。

〔通常而言，发心从地界的角度来分〕首先从地界的角度来分，发心可以分为四种：〔有凡夫信解行发心、不清净七地殊胜意乐发心、三清净地异熟之发心以及佛地断障之发心四种。〕第一类是凡夫地所摄，中间二类是菩萨地所摄，最后一类是佛地所摄。

最初一类凡夫所摄为信解行发心，也叫胜解行发心。信解行发心主要是资粮道和加行道的发心，为什么称之为信解或者胜解呢？它有两层含义：一个是对于利他发菩提心或者修菩萨道的方法，内心中已经有了殊胜的信解，相合于信解的行为、发心，称之为信解行发心；另一个是相对于菩萨地而言，（菩萨地的发心是能够真实发起的一种殊胜意乐的发心，）在凡夫地的时候主要是信解，还没有广大利他的善巧方便或能力。总而言之是属于信解的阶段，还没有达到实际获得或实际行持的层次。

第二类是不清净七地殊胜意乐发心。什么叫不清净七地？一地到七地的菩萨，在初地已经获得了圣者菩萨的果位，但是相续中还存在烦恼障的种子，从这个角度就称为不清净七地，这是一种主流的解释。还有一种解释是说：一地到七地菩萨，在出定位时所看到的景象，仍然是不清净的显现。比如我们现在看到的这些柱子、山河大地，一地到七地菩萨在出定位的时候，看到的也是这些。从一地到七地之间有七个地，所以叫不清净七地。虽然一到七地菩萨的相续中存在烦恼障的种子，但是绝对不会如凡夫人一般产生强烈的烦恼。为什么呢？因为虽然存在种子，但是没有让种子现行的缘——非理作意。菩萨从初地起已经证悟了实相，了知了万法的本体，不会对外界产生的颠倒认知，缺少了非理作意的缘故，相续中虽然有烦恼的种子，但是绝对不会现行粗大的烦恼。

为什么叫殊胜意乐发心呢？一地之后的菩提心属于殊胜意乐，有别于凡夫的非殊胜意乐，已认知了殊胜法界，自他平等的修法、利益众生的善巧方便已在相续中真实生起，从这个角度讲叫做殊胜意乐。一到七地菩萨利益众生的心非常真实，所以称之为殊胜意乐发心。

第三类是三清净地异熟之发心。第八、九、十地称之为三清净地。解释的方式参照不清净地可以了知：一地到七地之间相续中存在烦恼障的种子，从这个角度讲叫不清净。到八地之后，相续中烦恼障的种子已经彻底消亡，所以八到十地叫做三清净地。还有一种解释方式：从八地开始在出定位，自然见到一切山河大地不再是不清净的显现，而是呈现为清净的佛刹土、无量殿，所有外境全部转为清净的显现，从这个角度讲称之为清净地。

三清净地的发心称之为异熟的发心，什么叫做异熟呢？从果的角度来讲，异熟果一旦成熟是没办法改变的，因为已经属于果位。到了八、九、十三清净地，以前的发心、发愿经过修持都已经成熟了，自然而然就会利益众生，自然而然就会趋向于佛果，属于果成熟的阶段，所以称为异熟发心，所发的愿都会成熟。

在凡夫地所能利益众生的数量非常少，没办法真实利益众生；在不清净七地，因为有了殊胜的意乐发心，有了现证空性的智慧，所以能力很强，相对于凡夫地，不清净七地可以利益部分众生，让部分众生相续成熟；而到了三清净地可以让更多众生相续中的功德成熟，因为已经到了异熟地发心，到了果地，发的愿很容易成熟；最后到佛地，可以让所有众生的相续成熟。

第四类是佛地断障之发心。十地之后就到了佛地，到佛地的时候，一切的障碍已经远离，一切的功德已经圆满，已经到了大乘的无学地。断障发心是指所有的障碍完全断除，所有障碍的种子习气都完全不存在了，没有任何障碍能够阻碍佛陀展开任运自成、无勤无作利益众生的事业，从这个方面称为断障发心。以上讲了以地界分类的四种发心。这种分类法来源于弥勒菩萨所造的五部论之一：《大乘经庄严论》。〔《经庄严论》中云：

“诸地信解行，增上净意乐，异熟许别义，断障四发心。”】《大乘经庄严论》这样讲：发心从诸地的来分，有凡夫的信解行发心、一到七地的增上清净意乐发心、三清净地的异熟发心、（“许别义”是讲异熟的发心和清净意乐的发心是有差别的。）断障四发心。第四种是指断除一切障碍的佛地发心，总共有四种发心。

【从助伴，比喻的侧面来分。】从助伴和比喻的侧面来分，【如《现观庄严论》中云，】《现观庄严论》分了二十二种，不但《现观庄严论》这样分，《经庄严论》第五品发心品也同样分为二十二种。此处二十二种发心，按照全知无垢光尊者的观点，【如《现观庄严论》中云：“如地金月火，藏宝源大海，金刚山药友，如意宝日歌。王库及大路，车乘与泉水，雅声何流云。”】是从大乘的小资粮道到大乘菩萨十地之间的发心，不包括佛地。

“如地金月火”这一句当中有四种发心，“地、金、月”分别属于大乘的小资粮道、中资粮道和大资粮道三种阶段的发心。第一个“地”是乘的小资粮道，从发起了无伪的菩提心开始，就进入了大乘的小资粮道，小资粮道是最靠近凡夫的界限。我们要进入真正的大乘五道，就必须发起殊胜的无造作的菩提心，如果生起了无造作的菩提心，就进入了大乘的小资粮道。然后次第修行到中资粮道、大资粮道，再进入加行道的暖、顶、忍、世第一法位。加行道结束后，就进入大乘的见道初地，然后经过大乘十地最后成佛。

第一“如地”。如地就好象是大地一样，是一切有情无情的所依。小资粮道的发心犹如大地一样，能够令其它功德生成、增长和依靠。这是如地的发心。

第二“如金”，如金是中资粮道的发心。黄金是很纯净的，品质不会随便改变。到了中资粮道的时候，发心犹如黄金一样非常稳定。这是如金的发心。

第三“如月”，这个月是新月。新月是什么意思呢？新月代表不断的增长、圆满。到了大资粮道，菩萨的功德——所有福德资粮、智慧资粮，犹如新月一样不断增盛。这就是大乘的小资粮道、中资粮道、大资粮道的发心。

然后是“如火”。加行道的发心用“火”作比喻，火有焚烧的作用，加行道的功德就是烧尽一切障碍。另一方面，《经庄严论》的注释是从火上加薪的角度讲，不断增添柴火，火就会越烧越旺。在加行道中，通过菩萨不断的加功用行，不断的精进修持，种种功德犹如火上加薪一般，会越来越旺盛。

火之后开始宣讲菩萨地的发心。从“藏”开始到“歌”，分别宣讲十地菩萨的发心。

首先，初地菩萨的发心如“藏”。“藏”是宝藏，宝藏是一切快乐的源泉。初地菩萨主要是布施度，和布施相应的发心犹如宝藏一样，能够成为一切众生快乐的源泉。一切众生通过菩萨的布施而得到财布施、无畏布施和法布施。宝藏是一切众生快乐的源泉，大乘菩萨的布施也能成为众生快乐的源泉。

二地菩萨的发心如“宝源”，宝源就是宝库，或是宝矿，是很多珍宝的产地、来源。同样的道理，二地菩萨相续中的功德是持戒增盛，菩萨所守持的清净菩萨戒的自体，也是一切功德的来源。佛法中高度赞叹持戒的功德，这个比喻是讲，有了持戒的功德，其它功德都会源源不断具足，其它功德的来源都是持戒波罗蜜多，所以和持戒相应的发心就称为宝源。

三地菩萨的发心如“海”。大海很深很广，大鲸鱼在海中翻腾，轮船在海面航行，都不会影响大海的自体。虽然有时候狂风大作，巨浪滔天，也只是起一些波浪而已，整个大海仍然不增不减。三地菩萨是安忍增盛，根本不会因为世间人的辱骂或做一些非法的事情而无法忍耐，菩萨的安忍如大海一般，非常平静深广。

四地菩萨的发心如“金刚”。金刚无坚不摧，不被其它金属所坏。菩萨相续中的精进犹如金刚一样，根本不会被各式各样的懒惰所胜伏。四地菩萨非常精进，对善法有很强的意乐，他会不会因为某种原因停止自己的修行呢？根本不会。菩萨对正法的欢喜已经远远超胜了对任何法的兴趣。犹如金刚不被其它金属所摧毁一般，菩萨的精进也不会被任何形式的懒惰所摧毁。上师提到索甲仁波切的《西藏生死书》讲，东方人的懒惰和西方人的懒惰不一样。东方人的懒惰就是晒太阳、闲聊、无所事事；西方人的懒惰是忙碌于琐事，虽然忙碌但对善法没有兴趣。形式虽不一样，总之都是在善法方面不精进，跟善法没关系，都叫懒惰。菩萨对任何形式的懒惰都已经超越了，对善法非常有兴趣、非常有希求心。这是四地菩萨的发心，犹如金刚一般。

五地菩萨的发心如“山”。山指须弥山王，不是一般的山。须弥山非常高大、稳固，再大的狂风也没办法动摇须弥山。同样，五地菩萨相续中的禅定犹如须弥山一般稳固，任何散乱没办法动摇菩萨的禅定。

六地菩萨的发心犹如“药”一般。药是灵药、妙药。《经庄严论》的注释中讲，有的药仅仅接触就能治病，如仅闻药香就能治病，有很多特殊的功能。就如闻到妙药就能治病一样，菩萨相续中增盛的智慧波罗蜜多犹如良药一般，能够有效治愈烦恼障和所知障的病。

七地菩萨发心如“友”。七地发心与方便度相应，这时称为如亲友一般的发心。真正的亲友，无论在自己富裕还是贫穷的情况下，都不会舍弃自己。和“友”相似，七地菩萨相续中的菩提心不会伤害众生，也不会舍弃众

生。按《经庄严论》的注释，具体表现为四无量心。菩萨相续中的四无量心犹如亲友一般，在众生缺乏快乐的时候，以慈心给予快乐；众生痛苦的时候，以悲心拔除痛苦；众生欢乐的时候，以喜心愿欢乐再再增上；众生堕于贪嗔的时候，以舍心让他远离。所以不管众生处于哪种状态，菩萨都不会舍弃众生，都能够通过慈悲喜舍度化众生，让众生获得快乐。

“如意宝”是相应于第八地菩萨的发心。如意宝可以随心所欲降下一切所欲之物，满足众生的愿望。八地菩萨相续中的功德，犹如如意宝一般，能够满足众生的一切所欲。在《经庄严论》中是以神通进行安立，通过天眼通、天耳通等等五种神通如意帮助众生。

九地菩萨的发心比喻为“日”，就是太阳。太阳能成熟地上的谷物、庄稼等，有成熟万物的力量。同样，如“日”一般，菩萨相续中的十力[1]，也能够帮助众生相续中的善根成熟，将众生安置于解脱地，或是殊胜的佛地。

十地菩萨的发心如“歌”。美妙的歌声众生都喜欢听闻，十地菩萨的智慧犹如美妙的歌声一样，令众生十分快乐、欢喜。此处的智慧度，主要表现在菩萨的四无碍解[2]上面。菩萨对一切万法的名称、所表达的意义，乃至不同的方言所表达的意思，对它们的意义展开宣讲的时候，都能够让众生非常快乐、满意。这样就表现了菩萨的智慧度非常超胜。

以上讲述了一地到十地菩萨的十种助伴和比喻。

下面对菩萨相续中其余的功德用不同的比喻进行安立：

“王库及大路”：首先讲“王”，犹如国王一样的殊胜发心。如国王非常自在一样，菩萨相续中的菩提心也非常自在；或者菩萨相续中的殊胜神通也能够自由自在帮助众生，这是一种解释方法。还有一种解释方法：就像国王下令之后不能违越一样，同样，众生对四依四不依也不能违越。菩萨和众生相应的心所，主要是表现在四依四不依上面——“依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识”。违背了国王的意志会受到惩罚，违越了四依四不依，也会对自己的相续造成很大的伤害。

“库”，库就是仓库。仓库的比喻对应福德智慧二种资粮。仓库具足很多物资，同样，菩萨相续中的福德资粮和智慧资粮犹如仓库一样，具有很多殊胜的功德。仓库中有很多资具，能够帮助众生过上幸福生活。菩萨相续中的福德资粮和智慧资粮，也能够让菩萨得到自利利他的功德。

“大路”：士夫都是经由大路进入城市，没有路就无法进城，如同由大路能够到达目的地一样，菩萨相续中的三十七道品（即四念住、四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道分）也犹如大路一般，一切众生依靠大乘三十七道品的大路可以顺利到达成佛的大城。

“车乘”：乘坐车乘可以帮助我们趋向目标，车乘具足两个轮子不能缺少。同样，菩萨相续中的发心也具足大悲和胜观（有的讲寂止和胜观，大悲和胜观就是悲智，或者寂止和胜观即止观），止观双运、悲智双运，就像车乘的两个轮子一样，缺一不可，如果缺少了就没法起到车乘的作用。所以具足寂止和胜观也是菩萨殊胜的修行发心之一。

“泉水”：泉水有个特征就是源源不断，我们在山里看过泉水，它总是不断地涌出，没有停留的时候。菩萨相续中总持和辩才的智慧也是源源不断，犹如泉水一般不断涌出。总持就是陀罗尼——句不忘、义不忘、句义皆不忘等等，辩才是无有穷尽。这是和总持、辩才相应的殊胜菩提心。

“雅声”从字面上讲，好听的声音叫雅声，能够带来好消息的声音也称之为雅声。麦彭仁波切在《大乘庄严经论》注释中讲解雅声时打了一个比喻：一个人到外地做生意，把钱弄丢了，人生地不熟，正在非常痛苦之时，有人告诉他：“你的亲友马上来了！你丢的钱也找到了！”这个消息就是雅声，给他带来了巨大的欢乐。一方面在人生地不熟的地方，居然亲友就要到了；另一方面赖以生存的资金也失而复得，这个消息对他来讲简直太好了。或者一个人病入膏肓已经无可救药，后面突然得知某种药可以完全治好他的病，这个消息就叫雅声。能够让众生得到欢喜的一种声音，就称之为雅声。雅声这个比喻所对应的含义是什么呢？就是四法印。四法印所宣讲的“诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静”的法义，能够将众生从痛苦的深渊中解救出来。众生正在痛苦不堪的时候，如果能够听到四法印的声音，就会非常欢喜，所以四法印的声音就称之为雅声。

“河流”：比喻源源不断、无勤作的自性。指八地以上菩萨的发心如河流一样。一个八地菩萨修一种法，其它所有的八地菩萨都同样修一种法的境界叫同行道，有了同行道之后，八地菩萨就可以像河流无勤流入大海一样，无勤作地成熟、利益众生。

“云”：和法身相应的心所犹如云。云中饱含雨滴，可以降下雨水，普遍利益地面上的众生。同样，菩萨的相续中也充满了种种智慧，从智慧云中降下法雨普润众生。

以上简单地宣讲了《现观庄严论》和《经庄严论》当中 22 种发心的分类和比喻，大概可以了知发心的部

分分类。

〔从获得方式的角度来分，有以名相而得与以法性而得两种，〕“名相而得”是指通过仪轨获得菩提心。通过善知识宣讲一种仪轨，受者跟着重复，通过这种名相而获得菩提心，这是一种方式。“以法性而得”指通过法性获得，什么时候证悟了法性，什么时候就获得了菩提心。这里主要是指胜义菩提心，胜义菩提心是通过法性而获得的，世俗菩提心可以通过名相而得。

〔从所缘境的角度，有世俗与胜义两种发心，〕从所缘境的角度讲，缘世俗有世俗菩提心，缘胜义有胜义菩提心，这是从所缘境的角度分的。〔从意乐加行的角度有愿菩提心与行菩提心两类，〕从意乐的角度是愿菩提心，从加行的角度是行菩提心。〔适应此场合的分类是最后一种。〕《入行论》的分类主要是以意乐安立愿菩提心，以加行安立行菩提心。

己二（随发心而行持）分三：一、受戒方法；二、护戒方法；三、还净方法。

第一、我们要受戒，受戒必须知道要具足什么条件；第二、受戒之后怎么护戒；第三、如果犯了戒，怎么样还净，让戒律重新变清净？这些问题对我们来讲都是相当重要、关键的。

庚一（受戒方法）分三：一、受戒之对境；二、受戒之补特伽罗；三、受戒之仪轨。

第一、受戒之对境：就是说受戒在什么样的人面前受。受戒的对境是必须要考虑的，能够传菩萨戒的人，必须要具足一定的法相、条件才可以传戒。不是随便找一个人，或者我觉得他可以给我传戒，就在他面前受戒。受菩萨戒的对境是需要观察的，如果传戒者有功德，我们可以在他面前受，如果不具足功德，受戒能不能得到戒体就需要观察了。受戒的对境对我们来讲是很关键的。

〔《菩萨别解脱经》中云：“得传承、受律仪亦从守护菩萨学处真实具戒者处得受。”〕《菩萨别解脱经》中说：如果要得大乘的传承，受大乘的律仪，必须从守护菩萨学处者获得。传戒者第一要具戒，第二必须要认真守护菩萨戒、没有犯根本戒。如果他根本就没有戒，我们在他面前就得不到戒；即使他受过戒，但是后来犯了菩萨根本戒，并没有真实恢复，也没办法得到戒。所以我们一定要从守护菩萨学处者、真实具戒者处得戒，这是总原则。下面就引用不同的论典，分别宣讲具体的法相。

〔《菩萨戒二十颂》中云：〕《菩萨戒二十颂》是月观论师旃札古味宣讲菩萨学处的一个论典，有二十个颂词。里面说：〔“当于持戒具智慧，具力上师前受戒。”〕这里讲了三个条件：第一是持戒。持戒首先必须要有菩提心，菩萨戒的基础就是菩提心，没有菩提心当然也得不到真实的菩萨戒。所以第一个条件是具有菩提心，在菩提心基础上具有菩萨戒，并且守持殊胜的菩萨戒。

第二是具智慧。具智慧就是对得戒的方法、受戒的方法、还净的方法很了知，对大乘六度修法也很精通，并不是一无所知、非常愚笨的人。所以必须要具足了解大乘的经论、大乘修法等等的智慧。

第三是具力。要具足断烦恼的能力、传戒的能力等等。我们必须在具力的上师前受戒。

〔此论中也说，〕此论是指《入菩萨行论》，《入行论》第五品静虑品中说：〔“舍命亦不离，善巧大乘义，安住净律仪，珍贵善知识。”〕就是说：我们对具足两种条件的善知识应该经常依止，即便舍弃生命也不要离开。哪两种条件呢？第一是“善巧大乘义”，第二是“安住净律仪”。“善巧大乘义”是对大乘的教义非常精通，对大乘的基道果、见修行果非常通达，叫做“善巧大乘义”。“安住净律仪”是对大乘的戒律非常重视，经常守护大乘戒律。大乘的学处也包括了大乘的修法。“善巧大乘义”我们可以理解为见解很殊胜，“安住净律仪”是行为很殊胜。净律仪实际上就是讲了护持菩萨道的修持方法，后面要学习：禁恶行戒，遮止一切恶行；摄善法戒，修行一切善法；饶益有情戒，饶益一切众生。实际上把大乘的戒律守护清净，已经基本上圆满了大乘的修行，所以“安住净律仪”指行为上非常清净。“珍贵善知识”：对于这种珍贵的善知识应该舍命也不离开，要经常依止。

〔如果实在寻觅不到这样的善知识，就在三宝所依前受戒。〕如果找得到，一定要在这样的善知识面前受菩萨戒。因为在殊胜的菩萨面前受菩萨戒，容易产生惭愧心，（因为在某位上师面前受戒时有一种承诺，这种承诺比较容易引发惭愧心。）如果后来遇到犯戒的违缘，也容易忆念当时的承诺，所以受戒的对境也有一种遮止的力量。在我们这个时代，殊胜善知识还是有的，只不过是时间长一点，距离远一点，还是能找到。在汉地、藏地，都有具相善知识，所以我们应该努力寻找这样的善知识。如果各方面条件实在不具足，实在找不到这样的善知识，自己又很想受戒，此处就说了，在佛法僧三宝所依面前也可以受戒。

〔这是《菩萨地论》中说的。《学集论》中云：“若无有善知识，则尽己所能观想安住十方之诸佛菩萨现前而受戒。”〕在找不到善知识的情况下，尽己所能地观想皈依境，观想安住于十方的诸佛菩萨，请他们来到前方的虚空中，然后在他们面前，通过如理如法地念诵仪轨之后，（第三品中有受戒仪轨，《喇荣课诵集》也有受菩萨戒的仪轨）最后还是可以得到菩萨戒，这也是受戒的一种对境。有善知识在善知识面前受，没有善知识，

就观想在三宝所依面前受戒。

辛二、受戒之补特伽罗

就是说受戒者需要怎样的身份。〔虽然《道灯论》中说：“恒具余七种，别解脱戒者，乃有菩萨戒；善根非余有。”〕在阿底峡尊者所造的《菩提道灯论》中说：真正具有殊胜所依的受戒者是“恒具余七种，别解脱戒者，”即具有比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、男居士、女居士，还有在家正学女这七种别解脱戒的人，他们可以受菩萨戒，也就是受戒者的身份至少是一个居士，有五戒或者一戒。“善根非余有”：除了具有这些善根者之外，其他的人不能够受菩萨戒。

无著菩萨对阿底峡尊者的教言做了分析，认为有一定的密意和必要：〔但如果菩萨戒的所依身份必须是具足声闻别解脱戒者，那么清净刹土中的菩萨就成了不具备菩萨戒，〕如果所有受菩萨戒的人必须先具足声闻比丘戒，那么住在清净刹土中的菩萨就不具足菩萨戒了，因为在清净刹土中的菩萨不是声闻，不需要受别解脱戒。还有在《宝积经》等经典中记载：一些天人、天龙夜叉等，在听完佛讲法之后，相续中发起菩提心，受持菩萨戒而成为菩萨。如果如上所说，他们也是没办法受菩萨戒的，因为他们无法成为别解脱戒的所依。如果是这样的话，他们也不应具足菩萨戒了。

这样有两个过失：第一是住在清净刹土中的菩萨不具足别解脱戒的缘故，他们也不能具足菩萨戒，因为所依的身份必须具足别解脱戒，有这个过失。第二是〔并且在死亡时也会失去菩萨戒等等有许多过失。〕死亡的时候也会失去菩萨戒，这是什么意思呢？因为别解脱戒是尽形寿的戒律，如果菩萨戒必须在别解脱戒的所依上才能够具足，就是说别解脱戒成了菩萨戒的所依，那么别解脱戒是一种尽形寿的戒，死亡之时别解脱戒自然失去；如果别解脱戒失去了，那么依靠它的菩萨戒也会失去。好比壁画是依靠墙壁而存在的，如果墙壁倒塌的话，壁画也不会存在。所以如果菩萨戒要以别解脱戒为所依，那么死亡之后菩萨戒也会失去。但是菩萨戒不是尽形寿的戒律，菩萨戒是从现在开始乃至到成佛之间都一直存在的一种戒体。所以如果我们在很多世之前曾经受过菩萨戒，而且一直没有遇到菩萨戒的违品，实际上相续中还是具有菩萨戒的。上师也讲过，有些旁生如果以前受过菩萨戒，而且菩萨戒没有毁坏，虽然因业力转为旁生，但它相续中的菩萨戒还是有的。所以有这样的过失。

〔关于这些，在《释论》中都有宣说。想来，阿底峡尊者对大乘法藏了如指掌，决不可能承认菩萨戒的所依身份必须具足别解脱戒，〕就是说，想来阿底峡尊者对所有大乘法都是非常了知的，肯定看到很多经典中讲一些天龙夜叉具有菩萨戒的身份，所以他不可能说必须具足别解脱才算具足菩萨戒。

〔我认为，阿底峡尊者实际上是为了遮破当今许多人士连一分别解脱戒也不能守护却自诩具足菩萨戒〕这是第一个必要。什么必要呢？因为当时有些人看不起别解脱戒，连一分别解脱戒也不想受持，却自诩自己是菩萨，具足菩萨戒。为了遮止具有这种观念的人，让他们重视别解脱戒，所以阿底峡尊者说，菩萨戒只有在七种具有别解脱戒的人身上才能够生起。

第二个必要：〔以及认为菩萨戒意义微小而戒条繁多的这些分别妄念，〕还有些人认为受菩萨戒意义微小而戒条繁多，不愿意受菩萨戒，觉得别解脱戒很殊胜，意义很大等等。实际上阿底峡尊者认为菩萨戒的意义很大，为什么呢？因为它必须要在七种别解脱戒的基础上才能受，以别解脱戒作为基础、所依。为了打破这些分别念，〔才说必须是具别解脱戒的身份。《道灯论自释》中这样写道：“只是为宣说殊胜所依，而其它所依也可生起戒体。”〕所以在《菩提道灯论自释》中，阿底峡尊者这样解释：实际上宣讲受持菩萨戒必须以别解脱戒作为所依，只是为了强调殊胜所依。所依可以有很多种，殊胜所依是别解脱戒，其它所依也可以受持菩萨戒。

关于这个问题，无垢光尊者在《大圆满心性休息大车疏》中，也有一番讲述：甚深见派的观点没有说一定要以别解脱戒做为所依；广大行派的观点如无著菩萨、阿底峡尊者，他们说必须要以别解脱戒作为所依，实际上二者之间是不矛盾的。分析而言，殊胜所依最好是以别解脱戒为基础，其它所依虽然没有说，比如甚深见派虽然不需要以别解脱戒为所依，但实际上也没有说：你不发誓断除杀生也可以受菩萨戒，虽然没有讲别解脱戒这个名称，但实际上你要受菩萨戒的话，也必须发誓言不杀生，以这一条戒律为所依，才可以生起菩萨戒，在这个基础上才可以受菩萨戒，如果连这个承诺都没有，想受菩萨戒是不可能的。所以对甚深见派、广大行派这两种不同观点进行分析，我们就知道实际上是不相违的。

〔由此可见，具不具足别解脱戒都可以，只要具备悲心、信心、想受戒这三种条件的有情就必定能生起菩萨戒体。〕通过前面的内容可知：具足别解脱戒成为殊胜所依；虽不具足别解脱戒，但是有发誓不杀生等善行以上的基础都可以受戒。最关键的是，要具足对众生的悲心、对大乘道的信心和想受戒这三种条件，符合这三个条件的有情就必定能生起菩萨戒体。以上讲了受戒之补特伽罗。

对我们来讲也是如此，学法的人有些是出家人，有出家戒，有些是在家人，有居士戒，以这些戒律作为基础就可以顺利地受戒；如果没有这些戒律，至少也要承诺不杀生等善行，在这个基础上可以受菩萨戒。但是从另一个角度讲，最好是有了殊胜所依再来受菩萨戒，因为受持的戒律多，断掉的恶习就多，修持善法具足的顺缘就多，从而可以顺利地发菩提心、受菩萨戒。对于受戒者补特伽罗的身份，我们需要如是了知、如是宣讲，这是一个非常关键的问题。

本课就讲到这里。

[1]《大智度论第二十五卷》问曰：佛有十力四无所畏，菩萨有不？答曰：有。何者是？一者、发一切智心，坚深牢固力；二者、具足大慈故，不舍一切众生力；三者、不须一切供养恭敬利故，具足大悲力；四者、信一切佛法，具足生一切佛法及心不厌故，大精进力；五者、一心惠行威仪不坏故，禅定力；六者、除二边故，随十二因缘行故，断一切邪见故，灭一切忆想分别戏论故，具足智慧力；七者、成就一切众生故，受无量生死故，集诸善根无厌足故，知一切世间如梦故，不厌生死力；八者、观诸法实相故，知无吾我无众生故，信解诸法不出不生故，无生法忍力；九者、入空、无相、无作解脱门观故，知见声闻、辟支佛解脱故，得解脱力；十者深法自在故，知一切众生心行所趣故，具足无碍智力。是为菩萨十力。

[2]《大乘庄严经论卷十》次说菩萨四无碍解。偈曰：“于门相言智，通达无比伦。此即是菩萨，四种无碍解。”释曰。第一者谓知门智。能知义中所有名门差别故。第二者谓知相智。能知此义属此名故。第三者谓知言智。能知异土言音故。第四者谓知智智。能知自能说法故。知此四种是无碍解。

《入菩萨行论》第16课

下面继续学习第三个科判：

辛三、受戒之仪轨

“受戒之仪轨”即受菩萨戒需要什么仪轨。对于发愿菩提心需不需要仪轨有两种观点：一种是不需要仪轨。

〔《菩萨地论》中没有提及说愿菩提心的仪轨。〕在《菩萨地论》、《瑜伽师地论》中，没有提到单独受愿菩提心仪轨的方式。〔法友尊者等也认为愿菩提心并不观待仪轨。〕大乘著名的法友尊者等大德也认为：单单发愿菩提心不需要观待仪轨，因为它是一种愿心，一种发誓愿成佛的决心，所以不观待仪轨就可以生起愿菩提心。

另一种是需要有仪轨。〔阿底峡尊者依次造了愿行菩提心仪轨。〕因为阿底峡尊者造过发愿菩提心和行菩提心的仪轨，所以阿底峡尊者的观点是需要以仪轨来受愿菩提心。

〔本论按照《释论》的观点来讲，是从殊胜补特伽罗的角度同时受愿行菩提心的仪轨。〕同时受的意思在第三品这样宣讲：把这两个颂词[1]一起念三遍。第一遍念完，发愿获得愿菩提心；第二遍念完，观想获得行菩提心；第三遍念完，观想已经获得的愿菩提心和行菩提心得以稳固。从殊胜者的角度来说，可以同时受持愿行菩提心；如果不是殊胜的补特伽罗，就可以单独受愿心或者行心。为何阿底峡尊者分别造了两种仪轨？他是考虑到有些众生的根基暂时只能受愿菩提心，或者只愿先受愿菩提心，所以念愿菩提心的仪轨发起愿心就够了。如果想进一步受持行菩提心，就可通过行菩提心的仪轨受持行菩提心的菩萨戒。

〔那波瓦尊者说：“愿菩提心是发心，行菩提心是菩萨戒。”〕可以这样理解：愿菩提心是为利益众生而发誓成佛的愿望，是缘果的一种发心，所以不一定有菩萨戒和修行的方法；行菩提心是缘因的发心，包括断除恶业、修持善法、饶益众生等等很多善行。所以把行菩提心安立为菩萨戒的学处很合理。

〔并且认为此论宣说了次第或同时受愿行菩提心的两种方法，〕那波瓦尊者也认为，《入行论》宣讲了次第或同时受愿心和行心的两种方法。

〔慧源尊者等也认为：愿菩提心是发心，行菩提心是菩萨戒。〕慧源尊者也认为：愿菩提心是单纯的发心，行菩提心就是菩萨戒。

下面无著菩萨发表自己的观点：

〔尽管众说纷纭，但在此只是稍稍加以分析，其实，愿菩提心不是依靠仪轨而生起而且不成为菩萨戒这种情况的的确确也是有的。〕各位大德是针对不同的根基、场合、主要、次要等等而宣说，有不同的必要，所以有很多不同观点。有些大德肯定说，的确有愿菩提心不依靠仪轨生起、不成为菩萨戒的情况。因为它只是一种缘果的发心，如前面分析，它是一种愿心，如只是想要趋向某个地方，并未成为具体的行动。

〔然而，依靠仪轨而生起也不相违，〕通过仪轨生起愿菩提心和菩萨戒也可以安立。一方面可以通过仪轨受愿心，另外通过仪轨也可以受持菩萨戒。〔如果依靠仪轨在证得菩提之前具足断除一切所断的心，那么也就成了菩萨戒。〕虽然只是发愿菩提心，没有做其他的加行，只要具足断除一切所断的心，也可称为菩萨戒。〔本论中说：“断尽恶心时，说为戒度圆。”〕第五品讲到六度依心时说“持戒依心”——戒律依靠心安立，所以戒律圆满就是“断尽恶心”。假如戒律在外境上安立，那么为了守护不杀生戒，就要把可能被杀的众生全部转移到他方，不杀生戒才能圆满，实际上并非如此。虽然存在众生，但是断尽了害心、杀心，不杀生戒就是圆满的。不偷盗也一样，东西虽然存在，但是我没有不与取的想法，不偷盗的戒律就是圆满的。本论说断尽恶心时戒律圆满，也可以包括在菩萨戒中。

〔当然，行菩提心绝对属于菩萨戒所摄，不管是次第还是同时受愿行菩提心，都未尝不可。〕前面只是对愿菩提心不属于菩萨戒有不同观点。行菩提心是为了成办如海的菩萨行愿，要成办和具足修法，包含有严禁恶行戒、摄善法戒、饶益众生戒，所以行菩提心属于菩萨戒所摄是毫无疑问。“不管是次第还是同时受愿行菩提心，都未尝不可。”次第受、同时受都没有理证上面的妨害，而且有这样的传统和仪轨，都是可以的。〔因为经论中这两种受戒方法都出现过，并且不存在以理妨害〕如果安立一个法，通过理证观察有理证妨害，就无法合理安立。通过正理观察时，绝对不能次第受愿行心，或者绝对不能通过仪轨来受愿行心，在这方面绝对没有理证妨害，所以两种方法都是可以的。

〔本来，受戒的方法有许多不同之处，但在这里按照本论所讲的加行、正行与后行来受。〕加行就是清淨罪业，或者修持回向、随喜、顶礼等等，让相续中罪业远离、福德具足；正行就是我们念诵受菩萨戒的颂词，念三遍得到戒体；后行就是令自他都欢喜。本论受戒是通过加行、正行、后行的方式很圆满、很系统地进行安立的。

庚二、护戒方法

很多人都喜欢受菩萨戒，甚至一听到有受菩萨戒的机会，就一定要去。实际上，受戒只是护戒的开始，必须承担护戒的责任。如果别人受戒也去受戒，别人灌顶也去灌顶，好像不去就吃大亏了，去就捡了大便宜，其实不是这样的。一方面，不管是受菩萨戒还是灌顶，都是非常殊胜的，对我们断除恶业、修持善法非常关键；另一面，自从受持菩萨戒、得到灌顶之后，也意味着很多责任、很多修行需要去做，是很多修法的开始。所以受戒之后，应该认真地了解所受戒律是什么，怎样去护持戒律。

在讲别解脱戒的时候有一种说法：如果某堪布、善知识给一个人传戒，但不告诉他所守的戒条，就相当于交给别人一把刀，然后让他自杀一样。传了戒必须讲怎样护戒，如果传了戒不讲怎样护持，受戒后不断地犯戒，又不知忏悔，最后导致堕落恶趣，不就如同交给他一把刀，然后让他去自杀是一样的吗？实际上受菩萨戒、密乘戒都必须告诉守戒的方式。一切有部中讲：受持戒律之前首先应该学习戒条，如果觉得能够守持就去受，觉得自己守持不了就不去受。内地四分律有所不同，是受戒之后才可以学戒，受戒之前不可以学戒。所以护戒最好的方法就是了知戒条，对开许、不开许之处，怎么样受持都必须了知得清清楚楚，了知之后才能够认真护持。了解护戒的方法对于想受菩萨戒的人来说非常关键。

下面我们开始讲护持戒律的方法：

〔断除菩萨的一切所断，修学一切学处。〕这是总的原则。所断就是指对自己的身心、对众生或者修菩萨道有障碍的心行都要断除，菩萨护戒时要断除一切所断。三聚戒当中的禁恶行戒就是全部在所断之处；摄善法戒、饶益有情戒即是要修学之处。所以护戒的总原则就是断除所断，修学应该修学之处。

〔对于所断，《菩萨地论》中宣说了四种他胜罪，四十五种恶作罪。〕关于所断有两种观点：广大行派的观点和甚深见派。广大行派的观点主要是根据《菩萨地论》中所宣讲的学处——四根本罪和四十五种恶作罪（在《三戒论》等论中为四十六种恶作罪，四十五可能是笔误）。菩萨四种他胜罪就是四种根本罪。为什么叫“他胜”？“他”代表罪业烦恼，在护戒的过程当中被罪业烦恼胜过了，就叫做“他胜”。四种根本罪在很多地方都有直接讲述。

第一种是以贪心自赞毁他。这是比较容易犯的，因为众生都有自赞毁他的一种习气，对自己的国家、对团体、对自己的传承、自己的上师都有一种维护之心，对自方经常赞叹，对他方经常打压，这就叫做自赞毁他。实际上，单凭自赞毁他不一定是一种过失，因为要看出于何种发心。如果是为了随顺某种众生的根性，为了调伏烦恼、增上信心、破除邪见等等，有时说自己的传承殊胜，说其他的传承不殊胜，也有一种必要。但是有一个前提：不是以贪心、烦恼心自赞毁他。第一个他胜罪即是以贪心自赞毁他，通过贪欲心引发，然后做自赞毁他之事称为他胜罪，这方面必须要注意。

第二种他胜罪是以悭吝心不布施财物和正法，这个罪业的前提也是悭吝心。比如在乞丐或旁生需要帮助的时候，自己以悭吝心如是想：如果把财物、钱给他，我就没有了，我就变穷了。哪怕只是一点点财物，因悭吝心不作布施，就比较容易犯这条罪业。还有一些法师或其他人，通过学法了知到一点法义，在别人请问的时候，认为如果把这个观点告诉别人，他就会和我平起平坐，就显不出我的智慧高超，这个难点应该我一个人掌握。如果有这样的悭吝心，就会犯第二条他胜罪。如果不是悭吝心，其他作意也不一定犯这个罪：比如自己实在很忙没时间传法；或者觉得这个人很傲慢，如果给他传法没有什么好处，为了折服他的傲慢而未传法等等，这些情况不犯他胜罪。有人说自己的确很忙，没时间布施乞丐；或者不是以悭吝心作意，觉得这样的乞丐如果给他会造很多罪业，比如毁谤三宝，或造其他罪业，这个不算他胜罪。他胜罪的关键就是悭吝心。

第三种根本罪是以嗔恨心对待众生，然后别人忏悔了，不接受别人的忏悔，这就犯了第三条他胜罪。所以发了菩提心的人，首先不能嗔恨别人，如果有人知道了错误来忏悔，也不能以嗔恨心不接受，这种情况也是犯根本罪。

第四种根本罪是以愚痴心信仰邪法，诽谤正法。对佛陀所宣讲的正法不信受，出于愚痴信仰邪法并去宣讲。发了菩提心的人应该注意，对于佛陀所讲的正法不能诋毁，对于似是而非的讲法也不能以愚痴心去信受，否则很容易犯第四条罪业。这四种根本罪业是按照《菩萨地论》的四种他胜罪宣讲的，四十六种恶作罪在这里没有细讲，上师也没有细讲。如果以后有机会可以学习，它不像根本罪严重，是比较容易犯的一些戒律，属于轻罪。

下面我们学习甚深见派的观点。〔《虚空藏经》中所说的十四戒在《学集论》中归纳为偈颂：〕佛陀在《虚空藏经》中宣讲了这种根本戒律，然后在《学集论》、《三戒论》等不同的论典中也宣讲、归纳了这个颂词。此处有十四条戒的提法，后面又出现十八条、十九条戒律的说法，这些说法并不矛盾，因为有不同的安立方式。《虚空藏经》所说的十四条戒是按照实际戒条安立的，数字上是十八条根本戒。对于十八条根本戒我们还是要相当关注。

首先第一条是〔“盗夺三宝财，许为他胜罪；〕通过偷盗、霸占或其他方式把三宝财物据为己有。如通过贩卖佛像、法宝敛财供自己挥霍，就是盗夺三宝财的行为，属于他胜罪，这是很重的一条罪业，因为三宝是我们的皈依处，不是一般的世间财物，如果我们把三宝物视同世间财物，连内心的皈依戒也会失去。所以作为大乘菩萨，对于三宝这个根本所依，必须要非常慎重地去对待。

第二条〔舍弃微妙法，佛说第二条；〕“微妙法”就是佛陀所宣讲的能够让众生远离痛苦、获得安乐、获得解脱的法义都称之为微妙法。如果自己说小乘法没用，没办法断烦恼，我们根本不需要去看、去学；或有人说大乘法没用，密乘的法太繁琐，没有解脱道是邪法等等。对于佛陀所宣讲的三乘妙法经常有一种舍弃心，嘴里也宣讲舍法语言，这样就很危险，很容易犯第二条罪。当我们进入不同派别学习佛法之后，不小心很容易犯这条戒律。比如说其他派别的法不好，然后开始诽谤、舍弃，罪是非常重的。实际上每个佛法都是引导众生趋向解脱的，只不过是针对不同众生的根性，有不同的传统、仪式而已，实际上每一种都是让众生断恶行善、获得解脱道，根本上没丝毫不足之处。

第三条根本戒：〔于破戒比丘，殴打抢袈裟，关入牢狱中，及令彼还俗，制死为第三；〕破戒比丘虽然已经破了戒律，但是我们不可以殴打，也不可以抢夺他的袈裟和财富，佛没有这样的开许。《大乘大集地藏十轮经》对这个问题有详细宣讲，这样做的罪过非常大。当然，也不是对破戒比丘抢袈裟犯戒，对具戒比丘抢袈裟就不犯戒，没有这种说法。对破戒比丘都不能这么做，更何况是对具戒的比丘。

还有一种情况是把破戒比丘或具戒比丘关入牢狱中，古代这种事情很多，很多比丘还是高僧大德。破不破戒的关键是：受过菩萨戒这样做就犯戒，没有受菩萨戒就不犯。如果是不学佛、没有受菩萨戒的人，这样做虽然没有犯菩萨戒，但并不是没有罪过，还是犯了自性罪，因为比丘是非常殊胜、严厉的对境。此处都是针对受了菩萨戒的人而言，宣讲什么是毁犯菩萨戒的因缘。

“及令彼还俗”即让比丘还俗，这是针对国王和有权有势的人制定的。国王把比丘关在牢狱里、命令他们还俗。这样的事情，在古今中外历史上出现过很多次，如三武一宗[2]灭佛的时候、文革时期等等。如果国王是受了菩萨戒的人，就会犯菩萨戒。“制死为第三”：“制死”就是下令置比丘于死地、判死刑，都属于犯菩萨戒。此处是针对国王制定的五定罪，是指国王比较容易犯，实际一般人做这些事同样有罪过。

第四条〔造五无间罪〕[3]国王造五无间罪就会犯菩萨戒。五无间罪比较容易犯的是前两条：杀父、杀母。虽然世间中造作杀父、杀母罪的机率不高，但是从古至今仍有很多杀父杀母的案例。不论国王还是一般人，杀父、杀母就是造了五无间罪，罪业相当重。五无间罪第三条是杀阿罗汉，这条不太容易犯。因为现在阿罗汉也不多，不太容易找，更何况把阿罗汉杀死而造下五无间罪。但也并不是绝对没有可能，因为还是有阿罗汉入世

的，如果通过某种因缘把阿罗汉杀死了，就犯了五无间罪。最后两条五无间罪是破和合僧、出佛身血，现在基本上犯不了，因为这两条罪的前提是佛在世的时候。破和合僧罪是指佛在世时，像提婆达多那样有能力的人，能够把僧团分成两派，当时必须是在舍利弗、目犍连尊者在世的时候，而且必须在一天中把僧团重新和合，在这样的条件下才会犯此罪。所以随着佛陀涅槃，二位圣者入灭，根本的五无间罪现在没法犯。挑拨、破坏两个僧团的关系是相于五无间罪。因为佛陀色身已经入灭了，所以也没办法犯出佛身血这条戒律。

第五条是《执持诸邪见》：守持无因无果的断灭见、邪见等等。《这是讲国王五定罪》，国王的五定罪就是指国王比较容易犯，而不是说其他人犯这些戒律就不犯菩萨戒。国王五定罪、大臣五定罪、平凡人所犯八条罪，总共加起来是十八条戒。

大臣的五定罪，《“彼之前四条，复加毁城等，佛说根本罪”，这是讲大臣的五定罪。》大臣的五定罪实际上与国王五定罪的“盗夺三宝财；舍弃微妙法；于破戒比丘，殴打抢袈裟；造五无间罪。”前四条是相同的，只是把“执持诸邪见”换成“复加毁城等”。如果大臣受过菩萨戒，毁坏大中小城市、毁坏村落、毁坏房屋等等就很容易犯根本罪。大臣的五定罪和国王共同的有四条，不共的只有一条“复加毁城等”。

下面讲平凡人容易犯的八条罪。第一条《“于未修心众，宣说空性法；》对于“宣讲空性法”必须要非常注意，因为空性法是很殊胜、甚深的法，一般人不一定马上能接受。空性法如果讲给没有修心的人听，他很有可能认为一切善恶都不存在，就会诽谤业因果；或者认为空性法根本不是佛说，就会诽谤空性法门，这样对他们不但不能产生利益，反而产生很多的过患。所以宣讲空性法的对象，应该是那些相续中根性比较成熟的人——或有宿善，或在今生已修了无常等法，有能够接受空性法的基础，对这类人可以宣讲空性法。

第二条《令诸佛教徒，退失圆菩提；》佛教徒就是大乘的佛弟子，所谓退失圆满菩提，就是对佛弟子说：大乘的修道非常困难，众生无边无际，刚强难化，为了度化众生要布施头目手足，要修持三大阿僧祇劫的资粮，所以还不如从大乘道中退下来趋入小乘道，很快得到自我解脱、自我涅槃。现在也经常可以看到，某些佛教徒大肆宣扬大乘非佛说，不能学大乘法，让别人改学小乘。如果让别人退失菩提心，退失修学大乘佛法，过失是很重的。如果他是菩萨就会犯菩萨戒，他不是菩萨也会犯很重的其他罪业，所以不能劝别人从大乘退失。

第三条《尽舍别解脱，修行大乘法；》反过来，劝说他人舍弃别解脱戒修行大乘法也犯菩萨戒。如对人讲：守持小乘别解脱戒很麻烦，过午不食、夜不倒单很着相，还不如修大乘法，一切都是空性。大乘非常洒脱自在，小乘束缚心胸等等。所以不能劝别人舍弃别解脱戒、修持大乘法，否则很容易犯这条戒律。

第四条《执说小乘法，不能断贪等，令他亦持此；》“执说小乘法”：就是自己执著小乘法不能断贪的见解，并如是宣讲；或进一步诽谤：单单修持小乘法不能断贪，也不能从根本上断除烦恼，不能获得解脱。“令他亦持此”：到处宣扬自己的这个观点，通过公开演讲、著书立说等方式宣传，让别人也接受这种观点，如果这个人是菩萨的话就犯菩萨戒。

第五条《宣扬自功德，为利养恭敬，以语诋毁他；》这条与广大行派他胜罪第一条“自赞毁他”相似，就是为了利养恭敬，宣传自己的功德，诋毁他人。如果想获得利养恭敬，应该在善法上着手，因具足了，果就自然获得。但是众生因为愚痴不了知这个道理，为了得到利养恭敬而自赞毁他，实际上自己的威德和福报反而受损，利养恭敬反而得不到。所以经常赞叹、宣扬别人的功德，以这种心态去做善行，可以逐渐得到利养恭敬。尤其是发了菩提心的人，虽然不想获得利养恭敬，但实际上发了利益众生的菩提心，无量无边的利养恭敬都可以获得。

第六条《谓我深安忍，言说颠倒语；》这条相当于“上人法妄语”。甚深的安忍是指安住在甚深法忍空性的境界当中，获得殊胜的圣果。没有获得这种法忍的殊胜圣果而说自己获得了，宣讲与实际情况不符合的颠倒语言，就毁犯了菩萨戒。

第七条《惩令惩沙门，三宝财行贿，以及受贿赂；》“惩令惩沙门，三宝财行贿”是什么意思呢？就是有人想方设法在国王与大臣面前挑拨离间，令他们对沙门产生不好的看法，从而对沙门进行惩罚或罚款，以此讹诈沙门的财富。沙门受打压时没有办法，只有用三宝的财物去给这些国王大臣行贿送礼，以求出离祸端。此人收取一份贿赂，或者拿走一份罚金，这个人就会犯菩萨戒。这条戒律主要针对谁呢？主要是挑拨离间的人。其他的人犯不犯菩萨戒？如果是受了菩萨戒的国王或大臣去惩罚沙门，就犯了国王五定罪中的第三条“于破戒比丘，殴打抢袈裟，关入牢狱中，及令彼还俗”。用三宝财去行贿的沙门如果是菩萨，也犯菩萨戒，他犯的是前面的第一条“盗夺三宝财”。平凡人八定罪第七条主要是指中间挑拨离间的人。

第八条《令舍弃寂止，修者诸受用，施于闻思者。》是指把修行者的资粮夺走施与闻思者，让修行者舍弃修行。“令舍弃寂止”就是说修行者在寂静处修寂止、或者胜观、止观的时候，某个菩萨把这个修行者的受用夺

走或者没收，把他的财富拿来布施给闻思者，令修行人中断寂止的修法，这样就会犯第八条戒。

【此等根本罪，众生大狱因。】这些都是菩萨的根本罪，“众生大狱因”——是众生堕于大地狱的主因。一般来说，我们对别解脱戒律很重视，觉得如果犯了别解脱戒的根本罪一定会堕入恶趣，但是很少有人对菩萨根本戒破了之后会怎样引起重视。有些居士、出家人对自己所受的在家、出家根本戒倒背如流，如果问他菩萨戒的根本戒是哪些？可能很少有人回答得出来。如果受了菩萨戒，又犯了菩萨戒，实际上这是“众生大狱因”，不注意是很容易堕地狱的。如果犯了之后马上知道、马上忏悔还可以忏净，如果自己再三犯戒都不知道，一直不忏悔的话就会堕地狱。一般来讲，受菩萨戒的功德远远超胜别解脱戒的功德；反过来讲，犯了菩萨根本戒的过失，也远远超胜犯小乘别解脱戒的过失。颠倒之处就在于：我们对小乘别解脱戒的功德和过失了知得很清楚，也很严谨的去防范，但是对于菩萨根本戒的功德和过失就没有这么清楚的了解，所以我们就要通过学习经论来了知关键之处，让我们对守戒产生一个高度重视，尽量守护这些戒律。当然守护戒律的因是首先要了知戒律，了知之后再去守护不要犯，这样比较好。

【按照这其中所说，国王与大臣共有十定罪，再加上舍弃愿菩提心，总共有十九种菩萨堕罪。】前面我们讲到有十四条戒，这方面又讲十八条戒，如果不加舍愿菩提心就是十八条戒，实际上前面我们分析过，国王、大臣五定罪的前四条戒是重合的，里面真正针对大臣的戒律就只有一条，国王的五定罪加大臣的一条戒律共六条，再加上平凡人八条是十四条，这样算是十四条；但从数字来看，国王五定罪、大臣五定罪，总共加起来就是十条罪，再加八条就十八条罪，十八条戒律是数字上的十八条，实际上戒律本身只有十四条，再加上一个舍愿菩提心戒，就有十九条，再加上一条舍弃行菩提心戒，共有二十条，不同的说法有不同的安立方式。以上主要宣讲了部分护戒方法。本课就讲到这里。

[1]如昔诸善逝，先发菩提心，复此循序住，菩萨诸学处。

如是为利生，我发菩提心，复于诸学处，次第勤修学。

[2]指北魏太武帝、北周武帝、唐武宗和后周世宗四位帝王。

[3]五无间罪：杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血。

《入菩萨行论》第17课

我们继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》是宣讲凡夫如何经由发菩提心修菩萨道，从而获得殊胜觉悟，再去利益众生的殊胜方法。第一品我们学习了菩提心的利益，知道菩提心具有超胜世间的巨大功德，已经在我们的相续中引发了生起菩提心的强烈愿望。

下面我们开始宣讲修持菩提心的次第。前面对受戒的所依、受戒的方法做了介绍，现在讲第二个问题——护戒方法。上节课依照《菩萨地论》宣讲了四种他胜罪，依照《虚空藏经》的学处宣讲了十四条或者十八条菩萨戒律，今天学习接下来的内容。

【《密意庄严论》中所说的这十八条可以归纳在《菩萨地论》所说的四条当中。】在《密意庄严论》中把《虚空藏经》中宣讲的十八条归摄在四条当中，其实不论是十八条还是四条，只是开合不同，展开宣说为十八条，归摄而言安立为四条[1]。

比如：第一条“依贪心而自赞毁他”在十八条中宣讲为“宣扬自功德，为利养恭敬，以语诋毁他”；第二条“吝惜布施财与法”也包括对众生不宣讲正法或依悭吝心不愿布施众生；第三条“对众生起嗔恚心，他人忏悔不予接受”，与十八条不一定能一一对应，但意义还是有相应之处：如具有嗔恚心，就会舍弃众生、毁坏城市、让比丘还俗或盗夺三宝财都可归摄其中；第四条“颠倒妄说法”归摄了诸如对未修心众宣讲空性，令守持大乘者退持大乘，守持小乘戒律者舍弃别解脱戒，以及诋毁小乘法非佛所说等内容。

十八条和四条两者的内容并无冲突，只是传承不一样。一个是广大行派无著菩萨的传承，另一个是甚深见派龙树菩萨的传承。不同传承随顺不同众生的根性而安立，因为众生根性不同的缘故，有的可以被广大行派的戒律所调化，有的能被甚深见派的戒律所化，所以分成这两大类是有必要的。

【概括而言，一般菩萨戒有断除所断的严禁恶行戒、行持六度的摄集善法戒以及唯一利益众生的饶益有情戒三戒中。】所有菩萨戒律都可以包含在三聚戒当中：

第一、“断除所断的严禁恶行戒”。指要断除一切与修持菩萨道相违的所有身、语、意恶行。

大乘严禁恶行戒的标准很高。有些在世间不算恶行的行为，在小乘中就是恶行。如：世间人认可杀人肯定是恶行，必然受到法律的惩治，如果杀条鱼，就几乎没有人认为是恶行，但在小乘就属于恶行；又如以自私自利的心修持佛法，或者发了菩提心又退失菩提心，还没有退失其余的善法，这些行为在小乘不一定是恶行，但以大乘菩萨戒来衡量，首先要断除的就是自私自利的心，以自私自利心修行就是恶行；退失菩提心伤害了众生的利益，所以属于恶行。因此同样是严禁恶行戒，大乘的标准更严格，在界定恶行标准的时候远远超过小乘。

上师在讲记中讲到了“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。总的来讲大小乘都是一样的，都要断除恶业修持善法，要调伏自己的心，这就是整个佛教的思想。但是在“诸恶莫作”方面标准有所不同。小乘有小乘的标准，大乘有大乘的标准，大乘的标准更为严格。在大乘中不能舍弃利益众生的心，必须要救度众生，如果生起了不想救度众生的心，就是很大的恶行，必须要断除。

“众善奉行”就是要修持所有六度的善根。小乘也修持六种善法，但在严格意义上不能称为真正的六度，因为无法到达彼岸。大乘的六度因为有菩提心、空性慧等摄持的缘故，善法的标准更高。

“自净其意”在小乘主要是断除伤害众生的心，断除人我的执著，证悟部分空性，清淨自心的垢染。在大乘还需要进一步断尽法执、习气。所以，同样的偈颂放在小乘、大乘当中解释时，含义完全不相同。

为什么说大乘佛法功德很大呢？从对严禁恶行戒的分析就可以看出，它的标准很严格，所以功德也很大。如在菩萨三聚戒中，严禁恶行戒不仅包括了现在我们认为不该做的恶行，还包括一些在小乘当中非常推崇的善法，因为这些善法以大乘的标准看，还没有真正完全断尽恶行，在大乘中还属于严禁之列。

第二、“行持六度的摄集善法戒”。菩萨应修持的善法全部归摄于六度中：如全知麦彭仁波切所著的《释迦佛广传》，就以六度分品讲述了佛陀因地行持善法的故事；《六度集经》也将佛陀因地修道的内容以六度归摄。佛陀通过修持六度圆满了资粮，我们也要通过行持六度的方式圆满资粮。

第三、“以及唯一利益众生饶益有情戒”。大乘的终极思想就是唯一利益众生，除此之外没有其他目的：哪怕是自己修持善法、观修空性，实际上都是为了救度众生、利益众生。如果不是为了利益众生，菩萨不会修持这种善法。此处包括所有菩萨学处：所有恶行要断除，所有善法要修持，其目标或动机唯一是为了利益众生。如果我们严格遵照上述要求去修持，相续中一定会很快生起殊胜的菩萨功德。

【略而言之，菩萨的学处就是要断除有害自他的一切因素，脚踏实地利己利他。】如何归摄菩萨的学处[2]呢？我们需要断除的是有害自他的一切因素，主要是恶心、恶行和自私自利的作意。因其有害于自他，所以必须首先根除，然后才能脚踏实地利己利他。菩萨的利己也是利他，利他就是利己。从不同的侧面、反体来看，利己、利他完全不同，但从本质上讲，菩萨修持菩提心到达了一定境界之后，利己和利他已经没有很严格的界限了，看起来利己的修法实际都是在利益众生，在利他中自利也顺便得以成办。倘若真正一心一意利他，自己的利益会不求自得，但如果一心一意利己，那么利他的功德将无法获得，也无法获得究竟的自利。这就是菩萨道的核心、关要和窍诀。这就是为什么在学习《入菩萨行论》时，必须要想方设法抛弃自私自利的发心和行为，一心一意培养利他观念的原因。我们应该把自心从利己的状态调整到利他的状态。利他观念的产生也要观待相续中的宿善深厚与否：宿善比较深厚，利他心比较容易产生；如果宿善比较薄弱，观修利他就会受到我执分别习气的阻挠。所以，要产生纯净的利他心还要付出很多努力。如果方法正确，加上精进祈祷上师三宝，内外因缘具足，自心就可以被改造为纯粹利他的菩提心。

【成办利益的方式也是依照《菩萨戒二十颂》中所说：“无论于他抑或己，虽是痛苦凡有利，一切利乐皆当为，虽乐不利切莫行。”】《菩萨戒二十颂》中讲：凡是对于自己或他人有利的行为，虽然暂时看起来有痛苦，但都应该去做。如在学习菩萨戒律的过程中，碰到难懂之处；在修学菩萨行时，看到佛法的标准和自己实际的心行差距很大；有时观修很长时间却没有什麼觉受；有时看到菩萨戒和自己的职业有冲突，这些情况都会有痛苦。但我们要想到：修学是为了自他二利，我们暂时忍受这些痛苦，把自己的心调整到菩提心的高度，与菩提心完全一致，逐渐减少对自他有害的行为，慢慢就可以从痛苦走向安乐。

“虽乐不利切莫行”：虽然现在显现上很快乐，比如通过杀生赚了很多钱，通过放荡得到一些短暂的快乐，但以后都会有不利的后果，所以不应当做。同样，我们现在放逸不好好修行，对自他也不会有任何利益，所以要“切莫行”，这是一个总的原则。世间也有类似的情形，如果先过几年苦日子，以后能够幸福快乐，大家都愿意接受。相反，如果现在享乐，以后要过苦日子，谁都不会愿意。

西藏有一部修心的窍诀《开启修心门扉》，在这个论典中有一个故事：过去藏地有一对夫妻，妻子有一天试探性地问：“你是愿意选择喝三年的粥，以后过好日子，还是过三年好日子，以后永远喝粥？”丈夫想都没想就说：“我当然选择先喝三年粥，熬过三年喝粥的日子，以后我永远快乐，当然选这个。”同样的道理，我们现

在的修学就属于喝三年粥的阶段。虽然在求学过程中，身心会感受到一些痛苦，但是如果坚持下去，求学圆满了，内心逐渐生起菩萨功德，以后会让自他都永远安乐。相反，倘若选择现在过三年好日子，以后永远喝粥，就相当于有些人通过各种非法或不正当的手段赚钱，虽然在显现上过上了好日子，但是因为没有符合于缘起规律，造下了以后永远受苦的因。作为有智慧的人，应该对这个问题认真思考之后做取舍。

下面从四个方面来观察是否有堕罪：绝对没有堕罪；绝对有堕罪；堕罪的形象；非堕罪的形象。

第一类是绝对没有堕罪：『也就是说，如果心存善意、行为善妙，则绝对没有堕罪；』“心存善意”即发心非常善妙，是为了度化一切众生，或者是为了利益某个众生；“行为善妙”是符合业果的规律、符合善法、符合菩萨道的行为。心意好、行为好当然没有堕罪，这比较容易理解。

第二类：『与之相反，心怀歹意、行为恶劣，可以肯定是堕罪；』与前相反，如果怀着伤害别人的心，也做了伤害别人的行为，心恶、行为也恶，在菩萨戒当中肯定属于堕罪。

下面两类从表面上不是特别容易判断，一件事情是对还是错，有时很难抉择。但在法本中已经给出了指导意见，我们可以通过这些标准反复衡量自己，仔细闻思这些教义并记在心中，处理事情的时候就能够正确取舍。

第三类：『如果是好心好意，那么即使外表行为显得为非作歹，也只是堕罪的形象；』“堕罪的形象”是什么意思呢？就是指看起来好像是堕罪，但实际上不是堕罪。好心好意是指发了利他心。真正为了利益他人，即使表面形象与善业相悖，做了一些为非作歹的事情，但只是堕罪的形象，不是真正的堕罪——不但没罪，还有很大的功德。

经论中经常提到佛陀因地为大悲商主的公案：当时为了救护五百个商人免遭杀害，也为了使短矛黑人不要因杀死五百商人而长时间堕在地狱中，大悲商主发起了强烈的利他心、大悲心，毅然杀死了凶手。发的是利他心，表面的行为是杀人，此行为非但没有沾上过患，反而圆满了八万大劫的资粮。

我们要注意，有时表面上好心好意，实际上是自私自利。所以取舍行为要非常谨慎，不能以好心作为幌子，行持自私自利的事业，这样当然无法获得真正的功德，有可能成为真实的堕罪。在开许菩萨身三语四恶业方面，不是随随便便就可以做的，初学者最好不要行持非法的事情。如果不是很大的问题：比如为了救度众生说妄语；或者父母很吝啬，平时没有做什么功德，把他们的钱偷一点出来放生，这些情况不会有很恶劣的后果，可以开许。但是像大悲商主杀人反而圆满资粮的行为，不是随便一个初发心、具备相似菩提心的人就可以做的。

第四类：『相反，如果居心不良，那么即使行为上显得多么道貌岸然，也是无堕的形象。』反过来讲，即使表面上显得非常如理如法，如给别人传法、做善事，实际上居心不良，并没有利他心，就是一种无堕的形象：即表面上是善业，没有堕罪，但真实成了堕罪。在修菩萨行的过程中，外表的形象不是很重要，最重要的是自己的心。如果居心不良，就好像树根有毒，其树枝、树叶等分支都会有毒。所以心不好，行为也被染污，当然只会是堕罪，死后有可能堕入恶趣之中。

庚三、还净方法

上师经常讲菩萨戒不同于别解脱戒律，尤其是出家人的别解脱戒律，犯别解脱戒如果有覆藏心，基本上就没有重受的机会了。如果犯了菩萨戒，还可以通过忏悔重新获得戒体，所以了知还净的方法很重要。如果自己不小心犯了戒，就不会惊慌失措，也不会破罐子破摔，认为反正破戒了，干脆就不学习、不修行了；或者如果其他道友遇到这种情况，自己也不会犹如盲人想引导盲人一样无从着手。因为菩萨戒有还净的方法，只要我们好好学习掌握，是可以处理这些问题的。

佛法中具足所有的修行方法，关键就看我们学不学，如果认真学习就能够逐渐在见解和修行上趋于殊胜的行列；如果不学，就将一直愚痴下去。虽然顶着佛教徒的名称，实际上离真正佛教徒的标准还差得很远。以前一位大德这样讲过（我当时看到这位大德的教言，内心震动很大）：一个佛教徒，如果不懂佛教的教义，那是一种耻辱！说自己是佛教徒，凭什么？如果对佛在经典中讲了什么，佛的教义是什么一无所知，那就是一种耻辱。所以我们既然已经选择了学佛这条路，就应该对佛教大小乘的主要思想有所了知。我们真的很幸运，上师发大悲心加持我们有了学习的机会：我们从一个一无所知的人，慢慢地知道了菩提心、菩萨戒的重要性，知道了很多修行方法，在学习过程中受益最大的还是我们自己。所以选择做一个佛教徒，必须要了知佛的教义，否则就是我们的耻辱。

下面看还净方法，分为两类：广大行派的观点和甚深见派的观点。

首先看广大行派的观点：『《菩萨戒二十颂》中云：“大缚罪当重受戒，中缚三人前忏悔，余罪于一人前忏，有无染污依自心。”』在《菩萨戒二十颂》中宣讲了忏悔的方式。“大缚罪”也翻译成“上品缠犯”。“缠”和“缚”意思相同，“上品缠犯、中品缠犯、小品缠犯”，分别对应“大缚罪、中缚罪和小缚罪”，颂词中没有小缚罪。

首先讲“大缚罪当重受戒”。怎么判断大缚罪呢？上师在讲记中提到：毁坏愿行心、犯很多戒律是判断大缚罪的一个标准；《菩萨戒二十颂》的注释对大缚罪也有细致的定义，大缚罪所犯一定是根本戒。

以广大行派为例，四条根本罪是：“以贪欲心自赞毁他；以悭吝心不施财物、正法；对众生起嗔恚心，不接受忏悔；通过愚痴心选择非法舍弃正法”。倘若犯了根本戒，如何确定什么情况要重受戒？什么情况不用重受戒呢？罪业分为三类：大缚罪、中缚罪、小缚罪，其中“大缚罪当重受戒”。如果犯了根本罪同时也属于上品缠犯，是大缚罪，则必须重受戒。

什么是大缚罪？一些注释讲具足下面四个条件就是大缚罪：

第一条是相续不断。就说一个人再再地造根本罪，连接不断，不是造一次就停止了。如再再地自赞毁他，就叫相续不断。

第二条没有惭愧心。造罪之后根本没有一点后悔的心态，没有一丝惭愧心。学习《亲友书》时提到过，如果一个人造罪之后有惭愧心，罪业就不会很重。如果因为烦恼很重，或形势所迫，无法避免自己造罪业，那么能够生起惭愧心是很重要的：“佛制定了戒律不能做这件事情，但是现在我做了，真对不起佛……”心里有一种惭愧之意。如果能够产生这种惭愧心，罪业不会变得很重；相反无有惭愧心，就具足成为“大缚罪”的一个条件。

第三条无厌生欢喜。犯了戒不但没有惭愧心、厌烦心，反而还很高兴，这是一种随喜的心态。随喜有自随喜、他随喜，适用于功德也适用于罪业。在功德方面是因为自己造了善业感觉很高兴，并且随喜别人的善业，在罪业方面，则是造了罪业根本没有惭愧心，反而很欢喜，就是大罪业的一个标准。

第四条见彼为功德。不认为犯戒是一种过失，反而认为是一种功德，这是严重的颠倒邪见，将大罪业认为是有功德的事，认为是好事，这是一种颠倒见。

如果犯了根本戒，并且具足“相续不断、没有惭愧心、无厌生欢喜、见彼为功德”这四个条件就是大缚罪、上品缠犯。如果犯了大缚罪，单单忏悔不能够还净，因为在这四个条件具足的情况下，戒体已经失坏了，颂词中说“当重受戒”。当然，首先要将罪业忏悔清净，才能重新受戒。按照无著菩萨的观点，只能重受三次。这对有些人来说就有了压力，再次受戒就会小心。

中品缠犯和下品缠犯不需要重新受戒，通过忏悔可以清净。

第二“中缚三人前忏悔”，如何安立中缚罪呢？中缚罪未圆满具足成为大缚罪的四个条件，倘若犯了根本戒之后，生起少许忏悔心，通过善知识的教诲，终止了恶业，不再造作。因有惭愧心，则不具足大缚罪的条件，而变成了中缚罪。中缚罪未破根本戒，还有戒体，但已被染污了，需要忏悔还净。忏悔时需要三位具足菩萨戒、戒律很清净没有失犯的人为对境，可以在他们面前忏悔自己所犯的菩萨戒，不需要重新受戒。

第三“余罪于一人前忏”，余罪就是下品缠犯，即小缚罪。即造罪之后有惭愧心，没有再犯，犯戒后没有感到高兴，心里很难过，不认为建立了功德，所以叫做小缚罪。小缚罪在一位菩萨面前忏悔就可以了。

法本中清楚说明了判断的标准，我们应牢记在心。作为一个凡夫人，经常难免生起此类过患，是否需要重新受戒，应当怎样忏悔，此处讲得很清楚。

“有无染污依自心”，是否有染污，依靠观察自己的心就可以了知，别人不一定能够明了自己的心，是否处于染污的状态要依靠自己观察。以上就是广大行派的观点。

接下来是甚深见派的观点。【《学集论》中云：“梦境中住于，虚空藏前忏。”】《学集论》的依据主要是《虚空藏经》。若犯了十八条根本戒律，并且是上品缠犯，此时戒体已经没有了，必须要重新受戒，受戒之前必须首先忏悔清净罪业，所以先讲忏悔罪业的方式。

破了根本戒，失毁了戒体，那么自己要在虚空藏菩萨面前忏悔。虚空藏菩萨是八大菩萨之一，我们常念的《八圣吉祥颂》中就有虚空藏菩萨，他的身相是蓝色，手持一朵莲花，莲花上有一把宝剑。虚空藏菩萨是一切菩萨的总集，犯了菩萨戒的菩萨，依止虚空藏菩萨进行忏悔容易获得加持。我们在虚空藏菩萨面前顶礼、供养、念诵他的名号忏悔，再再地发露，就会在梦中见到虚空藏菩萨，菩萨会告诉你：“你的罪业已经清净了。”罪业清净之后就需要重新受菩萨戒。

依靠龙树菩萨的观点，重复受戒的数量没有三次的限制，可以重复受戒。三次的限制也有其必要性，对受戒者有一些压力，以后就会小心护戒。但对于一些钝根者或烦恼深重者而言，如果严格规定了界限，按照三次受戒的标准，三次之后再犯就不能再受戒了，有可能会放弃大乘。龙树菩萨也许正是考虑到这种情况，所以没有规定重新受戒的次数，有忏悔心就值得鼓励，还是有机会继续学习大乘佛法。此处讲到了破根本戒及重新受戒的情况。

接下来宣讲支分戒或者中品缠犯和下品缠犯。

〔本论也说：“昼夜当各三，诵读三聚经，依佛菩提心，悔除堕罪余。”〕“本论”即指《入行论》，在第五品中讲到“昼夜当各三，诵读三聚经”，这是指忏悔根本罪之外的其他罪，或不需要重新受戒的情况。“昼夜各三次”意为白天读三次《三聚经》即《三十五佛忏悔文》，此经在藏地流传较广。汉地课诵晚课中的大忏悔文是《八十八佛忏悔文》，其中三十五佛就是《三十五佛忏悔文》或称《三聚经》。过去诸佛发愿清净众生的罪业，所以依靠佛陀，依靠菩提心可以“悔除堕罪余”，即其余的堕罪可得以清净。这是忏悔其他的分支罪的情况。

以上讲了总义，学习总义之后对于怎样受戒、受戒的身份、所受的戒条、还净的方法等可清楚了知，对于一个学菩萨道的人而言是非常珍贵的教言，可以帮我们在修道的过程中合理地做取舍。

戊二（论义）分三：一、加行；二、正行；三、后行。

己一（加行）分二：一、净化自相续；二、为利他而修心。

加行是受菩提心戒之前的前行。

庚一（净化自相续）分八：一、供养；二、顶礼；三、皈依；四、忏悔；五、随喜；六、请转法轮；七、祈请不涅槃；八、回向福德。

很多修法仪轨之前都有净化相续的修法，多为七支供，其中去掉了皈依，此处加上皈依就是八支。这个修法可以迅速地圆满资粮、清净相续。倘若内心很污浊，就无法生起菩提心，所以清净自心之后修菩提心就相对容易了。

辛一（供养）分二：一、总说；二、别说。

首先宣讲供养。在这些修法中，供养放在第一。供养能够迅速地圆满资粮，保护我们的清净心，也能使我们心胸开阔，同时也比较容易操作。不管在家、出家，都可以根据自己的能力修供养。此处讲到了意幻供养及其他供养方式。

壬一、总说：

为持珍宝心，我今供如来，

无垢妙法宝，佛子功德海。

为了守持犹如殊胜珍宝一般的菩提心，我要供养三宝。首先供养如来，再供养既无垢染也无过失的殊胜妙法宝，之后供养具有大海功德的佛子。三宝是所有供养对境之中最殊胜的，没有超过三宝的福田。以三宝作为所供对境，能够产生很大的福德。所以为了守持珍宝心，为了让我们能够生起菩提心，要对三宝做广大供养。

以前阿底峡尊者进藏时，有一次弟子祈请他传菩萨戒，阿底峡尊者说：“好吧，你们去准备供品。”弟子们都尽量准备殊胜供品，大家都觉得很满意了，才把阿底峡尊者请过来，但尊者一看说：“不行。供品太差了。这样是得不到很大功德、生不起菩提心的。”大家看到尊者严格的态度，就再次地寻找，陈设了更庄严的供品，尊者这才满意了。

要生起菩提心必须要有很大的福德，因此第一供品要庄严，第二要有一种殷重的心态。有时我们可能对待善法不是很用心，不是非常重视。如果以殷重的心态、准备庄严的供品并精心摆设，从内到外都非常如法，就会产生巨大的福德，由此而产生菩提心。所以平时在供佛时，即使只是供清净的水，也要以很恭敬、很殷重的心态来供养。有能力就准备非常珍贵的供品，经济能力有限，也要以恭敬心准备最干净的供品，这样可增长福德。如果态度轻慢，随便供养一些不好的东西，非但得不到功德，反而会损害自己的福报。供养是为了得到福报而不是损害福报，如果供养时行为不如法，心态不如法，反而可能成为损害福报的一种因。

〔为了受持珍宝菩提心，我今在对境一切善逝、无有分别实无实之垢染的所有妙法以及具有无量无边如海功德的诸位圣者菩萨，也就是三宝面前，〕首先供养的目的是为了守持珍宝菩提心，所供的对境是一切善逝，即一切佛。佛已经圆满了一切资粮，清净了一切罪障，是最为清净圆满的供养对境，所以我们要观想供养一切佛。

平时在佛堂上供佛时，千万不要认为这些供品只是供养佛堂中的几尊佛像，其实佛像只是一种代表，让我们有一个观想供养的对境。看到佛像时应该立刻想到：安住在十方世界无量无边的佛陀都成为了我们供养的对境。心量广大功德就大，不能认为供品只是放在桌上的几杯水或一盏灯，只能供养佛堂中的佛像。很多供养的窍诀中说：应观想所供的香云周遍整个三千大千世界；所供的净水周遍于所有十方诸佛菩萨的面前；所供的灯油犹如四大海洋，灯芯犹如须弥山，灯器犹如三千大千世界，如是供养的光明周遍十方世界。如果以这样的心态去观想会获得很多功德，不能小看供养。供养有很多窍诀，可以让我们通过短时间的供养得到巨大的善根。如进一步以菩提心摄持，通过三轮体空的方式做供养，所获功德更大。

接下来讲供妙法。妙法是离欲尊，“欲”即指种种垢染，妙法没有分别有实无实的垢染。提到妙法很容易想

到经书，经书也是一种法，但它属于等流。真正的妙法属于道谛、灭谛所摄，也就是智慧的本体所摄，因此没有分别有实法和无实法的垢染。分别有实法、无实法都是一种垢染，都不符合于实相，若圆满息灭了一切的分别念，才能够真正现前实相，所以妙法是远离一切分别念的殊胜对境。

“以及具有无量无边如海功德的诸位圣者菩萨”：一地至十地的菩萨以及佛所化现的菩萨都可以包括在内，如文殊菩萨、普贤菩萨、观世音菩萨等，实际上他们早已成佛，只是示现为菩萨。佛示现的菩萨和安住十地的菩萨都具足无量无边的如海功德，对他们做供养也能获得殊妙善根。

下面讲以三宝为对境通过六种方式供养。〔以想获得佛果的意乐、为一切有情、供品善妙悦意、三轮清净、无有违品的垢染、回向大菩提这六种方式来供养。〕

六种方式供养：

第一，我们要生起的意乐是“想获得佛果”，不是获得世间有漏的财富。获得佛果的意乐非常重要，如果我们有此意乐，世间财富也可顺便得以成办，所以供佛时心态要广大，要想到我现在供佛是为了成佛。

第二是“为了一切的有情”。只是为了自己、家人、亲朋好友做供养，所缘境就很窄，功德就很小。若是为了一切众生，所缘很广大，所获得的功德也广大。供养三宝是为了一切的有情都能够得到利益，要打破自私自利的心。

第三是“供品善妙悦意”。不论供养高级的物品，还是一般的物品，供品要善妙、清洁，陈设要庄严悦意。我们不愿看到自己的房子乱糟糟的，供台上更不能杂乱无章，供品既要清洁善妙，也要赏心悦目。实际上，佛陀没有对供品好坏的分别，但是如前所说，这代表了自己的一种心态。心态善妙功德也就自然而然生起，如果不当回事随便做一下，想获得功德很难。所以供品善妙悦意非常关键。

第四是“三轮清净”，就是说对所供的佛、能供者、供品都没有执著，要做到三轮体空、三轮清净。如果能做到如梦如幻的供养最好，做不到就观想胜义当中万法都是空性的，然后在名言当中做供养；或者观想这是在梦中供佛，我们知道梦不是实有的，也能够做到相似的三轮清净。

第五是“无有违品的垢染”。“违品”就是烦恼的心态：如别人供养我就要供养，别人摆得好我就要摆得好，这种供养并不是出于殷重心而是竞争心；或者有悭吝心，虽然供养了，但是内心有一种舍不得。“没有违品的垢染”是指以对三宝的恭敬心，为了利益众生、为了自己能够如理如法修行、为了得到上师三宝加持而进行供养。这是打破自己的悭吝心的一种修法。有时我们把供养当成任务，觉得不做不好，这种发心很不善妙。实际上做供养本身就可以调整我们的心态，调整我们的修行方式，要为了利益众生而做等等，所以如法供养就是在修持菩萨道。

第六是“回向大菩提”，将供养的功德回向大菩提，愿众生都能够成就佛道，愿自己成佛度化众生。这是很善妙、很重要的供养方式。

壬二（别说）分六：一、供养无主物；二、供养身体；三、意幻供养；四、发愿供养；五、无上供养；六、赞叹供养。

癸一（供养无主物）分二：一、真实供养；二、供养彼等之原因。

子一、真实供养：

无主物和意幻供养这两个概念容易混淆。无主物是真实存在的东西，只是不属于私人所有，属于大自然。虽然在地球上不属于某个国家的东西，除了南极北极以外基本没有，但是无主物是指没有任何人有私人所有权，可以属于某个国家：如野外的东西、草原上的鲜花就是无主物，而自己家花盆里的花属于私人所有。它是一种真实供养，有实际存在的供品，和意幻供养不同。意幻供养的供品不一定存在，是通过心念幻变出来做供养的。

鲜花与珍果，种种诸良药，

世间珍宝物，悦意澄净水。

我们在供养时，将所有世间各种各样的鲜花供养三宝。汉地的花非常多，四季都开着鲜花，藏地夏天的草原上、山里面也有很多的花，看到这些花之后，应自然而然生起将其供养上师三宝的心。“珍果”有时指珍宝，极乐世界有黄金果，珍宝果；有时指世间的水果，如苹果、梨等众生福报所形成的水果，都可以用来供养三宝。“种种诸良药”：如雪莲、藏红花等生长在野外的天然良药；或者可以治疗多种疾病或专治某种疾病的合成药、配方药，中药、藏药、西药都可以。虽然此处没有讲西药，但只要可以治众生疾病就是良药。例如西药的青霉素能不能供养？是良药当然就可以供养。“世间珍宝物”指世间当中的黄金白银等珍宝物品。“悦意澄净水”是看起来非常悦意的净水。有时在野外看到山间的水、池塘里的水清澈明净，内心会很欢喜，可以用这些澄净的水，供养上师三宝。

〔如《等持王经》中云：“十方世界中净水、平原中所长之鲜花、珍宝等未属他者所有物皆当供养。”〕《等持王经》也叫《三摩地王经》或《禅定王经》，名字翻译不同，实际上是同一个经典。《等持王经》经中说：十方世间我们看到或看不到但真实存在的清净水，还有平原上盛开的片片鲜花，以及种种山里的珍宝，凡是不属于任何人所有的资具即无主物，都可以供养。

〔世界上所有争奇斗艳的鲜花、珍贵的果实，〕虽然科判是讲无主物，但世间有很多鲜花，不一定是无主物。有时在某个地方看到鲜花，或者别人家里的鲜花，虽然属于他人，但是通过观想的方式供养上师三宝，对主人本身没有损害，反而有一定的利益，所以也可以供养。把各种各样争奇斗艳的鲜花——形状好看、香味独特、或有药用价值，把这些人人喜爱的鲜花供养上师三宝。《贤愚经》有些公案说，一些穷人用野外采来的鲜花供养了佛，果报成熟时，长相端正、财富众多，然后在佛前出家而获得解脱。

“珍贵的果实”指珍宝果实，或者珍贵的水果。供在佛堂上的水果，或观想十方世界中，地球上及地球之外的很多地方生长着的众多果实，都可以用作供养。

〔应有尽有的各种妙药，品种各异的奇珍异宝，令人舒心悦意具八功德的净水，〕各种各样的妙药、如意宝、黄金白银、钻石、琉璃等奇珍异宝，看到、想到的都可以作为供品。关键是自己的心量，心量如果很开阔，想到的东西都可以供养。“令人舒心悦意具八功德的净水”：悦意的澄净水具有八功德，虽然有时候不一定完全具足八功德，但只要能够让我们舒心悦意的清净水都可以供养。山沟、小溪、草原里面流淌的清河水，或者藏地的雪山水，看起来都非常清静，令人欢喜，就可以供养上师三宝。

下面讲八功德。〔如云：“清凉香轻柔，澄清无有垢，饮时不损喉，饮已不伤腹。”〕八功德水有时指无热恼大池中有一种八功德水，有时指三十三天的水，或指极乐世界的水，也有说恒河的水是八功德水，总之只要对人们有益无害的水都可以叫八功德水。

第一、清凉。水非常清凉，喝了之后能让人们消退暑气。

第二、香。没有臭气，闻起来非常清香。

第三、轻。主要相对于重而言，有些水矿物质很多所以很重，八功德水没有很多矿物质因此很轻。

第四、柔。很柔和，口感非常舒适。

第五、澄清。水质很清静。

第六、无有垢。是指没有杂质。

第七、饮时不损喉。喝的时候不会伤害喉咙。

第八、饮已不伤腹。喝下去不会伤害肠胃。有些水喝下去之后喉咙不舒服，喝完之后拉肚子，但是八功德水喝完之后对身体没有任何的伤害。以上就讲了八功德水，应将其供养上师三宝。本课就讲到这里。

〔1〕四条根本罪：以贪欲心自赞毁他；以悭吝心不施财物、正法；对众生起嗔恚心、不接受忏悔；以愚痴心选择非法舍弃正法。

〔2〕学处有时是指戒律，有时是指菩萨应该修学之处。

《入菩萨行论》第18课

我们继续学习《入菩萨行论》，现在讲供养修法。供养在整个菩萨道的修法中非常重要，可分为上供和下施两部分。上供，即对境为三宝、父母、师长，以供养的方式安立；下施，即对境为痛苦的众生，以布施安立。上供下施既可包括于布施中，也可包括在供养中。为了让我们生起菩提心、受持菩萨戒，所以应对具有殊胜功德的三宝进行供养。上供的目的：第一是为了累积资粮，在相续中生起殊胜菩提心的所依。有了巨大的福德作为基础，就能生起具有大福报的清静菩提心；如果福报不具足很难生起菩提心，即使生起来也容易退失。所以想要顺利地生起菩提心，让菩提心不退失，平常不间断地供佛是很重要的。有些人强调空性、强调禅修，容易说供养是一种着相、没有什么必要。实际上，我们修持一些高深的法，也需要福德资粮作为有力的支持。内心福德深厚，修行才能走得长远。如果福报浅薄，最初可能很有兴趣修行，但渐渐在不知不觉中就会退失修行的兴趣。所以具有福报对于成就所有世出世间利益都非常关键，供养能够真正圆满我们的福德资粮。

第二、在供养时对上师三宝产生恭敬心，忆念上师三宝的功德，通过供养能够打破自己的悭吝心。悭吝是一种放不下的心态，如果我们对世间财富等放不下，怎能成佛呢？想要获得菩提，应该把里里外外的一切都放

舍，否则无法成功。上师三宝是一个让我们放下的殊胜对境和助缘，我们也很愿意对上师三宝作供养，这是很重要的。

第三、通过供养也能提醒我们自心具有殊胜的佛性。供养时看到佛、法、僧三宝像，依此反观内心，实际上我们的心也具足佛法僧三宝的自性。所以通过供养可以时刻提醒自己内在具有殊胜的功德。

另外，供品和所得之果之间也有不共的缘起。比如：我们供养水，水是很清净、透明、柔软的，通过供水会使我们的相续逐渐变得清净、调柔。因为水很清净的缘故，我们内心很多污浊的罪业，通过供水的方式也可以得以清净；灯具有光明的自性，所以供养明灯，能够遣除我们内心种种的无明黑暗；供养妙香，香气周遍整个三千大千世界供养三世诸佛，我们的相续也能逐渐具足功德、戒律、禅定的妙香；供养食品能够让我们获得禅悦食。花、果、药等每种供品都有其不共的缘起，都能帮助我们获得不同的功德，因此对供养要认真学习。同时，供养时要发清净愿，以此可获得殊胜的功德。

巍巍珍宝山，静谧宜人林，
花严妙宝树，珍果垂枝树。

“巍巍珍宝山”指须弥山。须弥山入海八万由旬，海平面以上八万由旬，其四面由四种珍宝组成：黄金、白银、红宝石和琉璃。有一种说法是：我们南瞻部洲处在靠近须弥山南面的位置，须弥山蓝琉璃的光反射到南瞻部洲，所以我们的天空是蓝色的。而其余三大洲，天空是红、白、黄不同的颜色。这是说明须弥山不是土石山，而是由珍宝组成的珍宝山。因此供曼扎的时候，也把须弥山作为供品供养上师三宝。须弥山四周还有七大金山、铁围山层层围绕，可以把这些珍宝山作为供品来供养。

还有一些山具有“巍巍”的功德，但不具有珍宝的自性。比如世间一些很著名的山：喜马拉雅山、安第斯山、阿尔卑斯山、峨眉山等等，有的看起来很雄伟，有的很秀丽。有时登上山顶能让自己的心胸开阔，虽然山里不一定有宝藏，但具有“巍巍”的自性，也具足各种功德。只要是自己喜欢的山就可以作为供品供养三宝。

“静谧宜人林”。有些森林或树林，除了动物之外，白天夜晚都无人打扰，非常安静宜人。但是有的森林外表看起来很不错，深入之后并非如此。比如我曾经看过一个记录片，片中介绍的热带雨林风景非常好，早上山峰和树林被云雾缭绕，看起来很吸引人，但只能停留在这个层次，再深入就不觉得了。为什么呢？如片中描述，树林里有很多毒蛇猛兽和奇形怪状的动物，树底下有很多水蛭和各种爬虫，林子里面很可怕。不过有的森林风景迷人，也没有这些令人恐怖的动物，进入之后就很舒服。比如西藏有个热振寺，寺中有一个柏树林。这个树林据说是以前松赞干布国王有一次剃发之后，把头发洒在山坡上长出来的。这个柏树森林非常殊胜，进去之后让人内心感到非常清净，加持力很大。以前噶当派的很多大德都在这个森林中修行。既静谧又宜人的森林当然很适合作为供品供养上师三宝。除了这些著名的森林之外，家乡的小树林若是很舒服、很宁静，令人感到舒心惬意，也可以供养三宝。

“花严妙宝树，珍果垂枝树”。分开讲，“花严妙宝树”是指在天界或极乐刹土中由珍宝花严饰的宝树。《无量寿经》描绘极乐世界七宝行树是以黄金为干，白银为枝，珍宝为花等等。当然，没有亲眼见过很难想象，但佛经中描绘得非常清楚，我们应当诚信极乐世界是阿弥陀佛以大悲愿力回向功德形成的，因此一定十全十美，不可思议。天界的妙宝树由天人的福报所形成，也是殊胜悦意的。人间也有很多树开满了鲜花，这些花树也可供养三宝。“珍果垂枝树”指果实累累压弯了枝条，看起来令人欢喜，这些各种各样的水果树都可以作供养。

合起来讲，可以理解为妙花庄严、珍果垂枝的妙宝树。通常花和果不会同时处在一个位置上，因为先开花，才结果。但是有时因众生的福报因缘不同，会有一边开花一边结果的情况。通过观想或亲眼所见，把这样花果庄严的妙宝树供养给上师三宝，同时发愿愿自他一切众生都能够生起菩提心。如此供养就能获得极大的福报。

〔巍巍高耸的金山等宝山，远离喧嚣愤闹、舒心悦意的森林，由本身的花朵点缀得无比庄严、累累硕果压垂了枝干的妙树。〕佛经中描绘了巍巍高耸的金山等宝山，现在的人没有见过，是因为不同众生的根基、业力不同，佛陀并没有说所有众生都能看到这些景象。比如一些具有特殊眼根和功德的人，自然而然就能够见到须弥山、日月上的宫殿等等；再如，同一道菜，不同口味的人吃了会有不同的感觉。所以，世间有福报和没福报的人所见、所感不同很正常。

安住在远离喧嚣愤闹、非常安静的森林，会让人感到十分舒心悦意。安静的森林有一种殊胜的缘起：佛陀乃至很多大德都是在森林中修法最后获得成就的，因为没有人打扰，修法很容易成就。中国有很多名山，也有悦意的森林，但很多已经开发成了旅游区，是否允许你去修法也不知道，去修也很难真正远离喧嚣，因缘不一定具足。不管怎样，宁静的森林的确具有很多殊胜的功德。

世间妙芳香，如意妙宝树，

自生诸庄稼，及余诸珍饰，
莲花诸湖泊，悦吟美天鹅。

此处介绍了几种善妙的供养。“世间妙芳香”指因众生福德显现的世间种种妙香。在热带有白檀香、红檀香、沉香，香味让人非常悦意、头脑清醒，很远就能闻到，这些天然妙香可用来供佛。还有一些和合的妙香是用不同的原料调制而成，比如藏香、汉地的很多香都是这样。在佛前点燃各种妙香之后，我们观想香云周遍整个三千大千世界，在所有佛法僧三宝面前做殊胜供养，愿一切众生能够具足善妙的戒定慧功德。

“如意妙宝树”：初劫的时候众生福报很大，南瞻部洲生有如意树，能够满足众生的种种愿望，树上会自然显现众生希求之物。三十三天也有如意树，天人们所需之物都可以在如意树上自然获取。因为如意树的树根长在阿修罗界，果实却在天界，阿修罗对此非常不满，因而引发与天人的战争，所以可知天界存在如意树。各个净土也有对如意树的描绘。我们也把如意树供养给诸佛菩萨。如意树的观念在汉地不是特别普及，过去汉地有摇钱树之说，一棵树上挂满了金钱，摇下之后又结满，具有与如意树相似的作用。聚宝盆、摇钱树并不一定是神话，有时众生福报很大就会显现具有这种功能的物品。不过如今众生贪欲横流、罪业深重，此类大福报的妙物，现在已无法出现。

“自生诸庄稼”是不需要耕种劳作，自然而然就能够生成的庄稼。按照佛经和《俱舍论》[1]的说法，器情世界经历成、住、坏、空四个劫。器世界形成之后，当时南瞻部洲还没有人类，有些天人从光音天飞到地球上游玩。当时地球上有一种东西叫地油，最早有个天人生出一念贪心尝了尝，觉得非常可口，随后其他天人也纷纷品尝，结果越吃贪心越大，身体也变重了，最后飞不回天界，只好在地球上安家。地油隐没之后，出现了不需要烹调、可以直接食用而且非常美味的自生庄稼。自生庄稼最初是随吃随长，但随着众生贪欲的加重，变成白天吃完晚上长。后来有一个懒人很贪心，一次就取走几天的粮食，众人纷纷效仿，最后庄稼就不能自生了，只有依靠耕种才有收获。所以根据佛经的描述，自生庄稼在地球上的确曾经出现过，现在北俱卢洲也有，我们可以把具有妙味的自生庄稼供养上师三宝。

“及余诸珍饰”指世间当中的很多珍宝饰品，有些是人工打造的，有些是无主物。如果居士逛金店看到许多珍宝饰品、金项链、金手镯等，可以观想将其作为供品供养给三宝。这样的观想对金店没有损失，自己也可以圆满资粮，因此各式各样的珍宝装饰都可以用作供养。

“莲花诸湖泊”和“悦吟美天鹅”：合在一起解释是指在充满莲花的湖泊当中有很多天鹅，分开解释是说先供养湖泊再供养天鹅。尤其在汉地，很多公园里的湖泊都有种莲花的习惯，夏天会开满很多美丽的莲花，这样的湖泊可以将其供养三宝。有些湖泊没有莲花，风景也很美。上师在讲记中举出了青海湖、扬州湖、西湖等几大名湖，我们把这些湖泊供养给上师三宝，愿自他众生都能够生起菩提心。

“悦吟美天鹅”：天鹅姿态优美，叫声让人闻而生喜，而且有白色、红色、黄色等多种美丽颜色。除了天鹅之外，还有各种漂亮的飞禽也可以供养。国外有些野生鸟的羽毛五彩斑斓，不知道怎么长的，甚至怀疑是不是有人用笔画上去的。如果我们在电视上、图片上或者亲眼见到好看的飞禽，也可将其观想为供品，恭敬供养三宝，让自他生起菩提心。

【天等世界中合成而散发的芬芳香气、沉香等涂香】天界、人间或龙宫都有各种妙香。过去龙树菩萨传法时，常有两个小孩来听，他们的身上经常散发出一股浓郁的香味，但因大菩萨的威神力，到菩萨面前就消失了。龙树菩萨问他们：“你们是什么地方的人？”他们说：“我们是龙子，很喜欢听法，因担心到人间会被传染上疾病所以涂了龙宫的妙香。”龙树菩萨当时想用龙宫的檀香造一些佛像，便说：“你们能不能给我供养一些这种香呢？”他们回答说：“我们做不了主，需要回去问一下龙王。”回来禀告说：“如果菩萨您能够去龙宫，我们就可以供养，否则就不能。”龙树菩萨心想：去龙宫一方面可以利益龙宫的众生，另一方面可以取香，还可以取一些珍贵的经书，就答应了。龙树菩萨在龙宫里看到了很多大乘的经典，取了一些如《般若经》、《华严经》，同时也把檀香取回来了。据说有一部分《般若十万颂》龙王没有交给龙树菩萨，说是等菩萨下次来时再给，但因龙树菩萨再没去过，所以如今藏文版的《般若十万颂》仍然缺少后面的部分。

天界当然也有很多妙香。有的经中说天树发出来妙香，顺风五百由旬，逆风二百五十由旬，有这样的说法。那种香气十分浓郁，闻了之后不会令人眩晕，反而让人身心愉悦。人间的天然香也具有很多功德，如沉香、檀香涂抹在身上不但可以清凉，还可以消除疾病。现在世间各种各样的涂香、香粉、熏香、香块都可以供养。平时我们不一定能找到这么多种类的香，如果这些香在世间当中以无主物的方式存在，可以通过观想的方式供养三宝。

【能满足所需的如意树、奇珍异宝所形成的妙树，未经耕耘自然生长的庄稼】任何世间愿望都可以满足的

如意树，由各式各样奇珍异宝形成的妙树，以及劫初时或在北俱卢洲自然生长的庄稼用来供养三宝。

佛经中有一个公案：过去有五百乞丐对乞讨产生了厌离心，在佛陀面前发愿出家，佛陀同意了并悉心教导，五百乞丐很快证得了阿罗汉果。当时有一位太子不理解佛陀开许乞丐出家，心想如果请僧众应供，这些乞丐就可以坐在我的床上，染污了我的床榻。请佛和僧众来应供时，他就特地告诉佛陀：“由于我家位置不够，佛陀刚剃度的那五百个比丘请他们不要来了。”第二天，佛陀告诉五百阿罗汉：“今天太子供斋，但是没有准备你们的饭，你们到北俱卢洲取回自然成熟的粳米，再到太子家享用。”五百阿罗汉即以神足通飞到北俱卢洲，采回自然成熟的粳米，装满钵盂又飞回来。他们如大雁一般降落王宫，随处落座打开钵盂，开始食用带回的米。太子等人看到五百阿罗汉从天而降，威仪庄严，所食之物香气扑鼻，不由得生起了强烈的信心请问佛陀：“这些比丘来自哪里？为何具有如此大的功德？”佛陀说：“这五百个比丘就是昨天你不愿请的那些阿罗汉，因为没有他们的位置和食物，我就要求他们以神通飞去北俱卢洲采回自然成熟的米来食用。”此时太子等人的傲慢心完全被打破了，就向佛陀及阿罗汉诚心忏悔。因此按照佛经所说，北俱卢洲的确有自然成熟的庄稼而且美味可口。

【以及除此之外值得供养的所有珍贵饰品】除了以上供品之外还有很多值得供养的珍贵饰品，将这些饰品都供养三宝。

【包括由莲花点缀的湖泊、池塘中不断传来天鹅悦耳动听的吟唱声。】莲花点缀的湖泊、天鹅动听的声音，都可以作为殊胜供品供养三宝，并且诚心发愿：愿自他众生都能够产生殊胜的菩提心。

浩瀚虚空界，一切无主物，
意缘敬奉献，牟尼诸佛子，
祈请胜福田，悲愍纳吾供。

如果继续广讲的话，供养的物品会很多，此处作了窍诀性归纳。浩瀚虚空界中一切无主的胜妙供品，不论现实中能否获得，通过我们的心缘取，然后恭敬地奉献给佛、法、僧三宝。

“祈请胜福田，悲愍纳吾供”：祈请殊胜的福田一定要悲悯我们这些众生，为了让我们圆满资粮，一定要接受供品。为什么我们要这样祈请？实际上佛陀、乃至登地以上的菩萨，早已现见了法性，泯灭了对财富的执著，对世间的妙欲毫无兴趣，早已对法生起决定信解。对他们而言，世间财物可有可无，没有任何执著；但是对我们而言，一方面因为对境很殊胜，另一方面我们也需要圆满福德资粮。如果佛和菩萨安住在自己的境界中，因为不需要而拒绝接受供养，我们则无法圆满资粮。因此，为了圆满资粮，为了顺利生起菩提心的所依，即使佛菩萨不需要，也请求他们能够接受我们的供养。供养上师也是这样，上师并不需要财富，但是为了圆满我们的资粮，为了众生的利益，我们要祈请上师接受供养。供养也是一种缘起，上师三宝是殊胜福田，供养一点点东西也会产生巨大的福德；同时，为了让我们真正生起菩提心，顺利成为佛菩萨的接班人，祈请上师诸佛以悲悯心接受我们的供养，这样的祈请有很大的利益和必要。

以前有一位学佛不久的居士，有一个很大的疑问，他认为供佛就是贿赂佛、贿赂三宝，就像贿赂世间人一样。实际上根本不是这样的，供佛并不是世间的贿赂。

首先，佛菩萨根本不需要供品，但因其是殊胜的福田，我们供养之后能够得到加持和利益，所以理应供养。

其次，佛菩萨是以悲悯心接受我们的供品，而世间人是以贪欲心接受贿赂。佛菩萨本身的发心就是为了利益有情，众生供养也好，不供养也好，都一直以悲心垂念众生。那么我们供养佛有什么缘起呢？我们供佛之后，自己的心得以清净，与佛接上了清净的缘，圆满地获得加持。有这个必要的缘故，因此我们一定要修供养。

再次，虽然佛陀恒时关照众生，但是如果我们没有主动结缘，没有去祈祷、没有做供养，没有促成加持的因缘，那么佛也无法直接利益我们。这不是能贿赂与所贿赂的关系。真正的意义是：我们的心因供养而得以清净，成为能够获得加持的法器。如果存在悭吝心，或者由于不供养而缺少福德，就不具足获得加持的因缘，这对我们自己是无利的。佛菩萨已经获得十种自在，其中之一即是财富自在，如有必要安住于某种禅定，即可降下珍宝雨。他们早已安住于最殊胜的如来藏法性之中，除非为了度化众生，否则他们不需要受用财富。所以，凡夫人的想法和佛菩萨的境界差得太远了。

【诸如此类，以上浩瀚无边虚空界中，清净刹土以及北俱卢洲等处所有的无主物】诸如此类的供品来自浩瀚无边的虚空界。宇宙浩瀚无边，现在我们只是大概了知地球及周边极其有限的情况，虚空中还有无数世界，无数的清净刹土。

【我均以心观想取来，郑重地供养释迦牟尼佛以及一切殊胜的佛子】整个虚空中，只要是善妙的无主物，我们都以殷重的心观想取来对佛陀作供养。我们怎样做供养呢？首先了知清楚颂词的意思，之后一边慢慢念诵，一边观想、发愿：愿自他众生都能够产生殊胜的菩提心！如此一遍一遍地念，一遍一遍地修，念一遍修一次供

养。我们不要小看这样的供养，心的力量是很大的。上师在讲记中经常说：“如果我们有供养的能力，佛一定有接受的能力。”佛是遍知，完全能观照我们的心，如果我们通过观想在心中显现供品的总相，或者想到把浩瀚虚空界中一切无主善妙之物全部供养，那么佛也能够完全了知，通过这个过程，我们就能获得殊胜的福德。所以应该郑重地供养释迦佛和一切殊胜的佛子。

〔 祈请供养能获得大果报的殊胜福田为利众生而接纳，〕 祈请佛和菩萨等能够获得大果报殊胜的福田，为了利益众生而接纳我的供品。

〔 祈求大慈大悲的尊主慈爱垂念我而接受我的这些供品。〕 祈祷大慈大悲的佛陀为了慈爱我、垂念我，一定要接受这些供品。佛菩萨并不需要这些供品，但是为了利益众生的缘故，有时也会显现欢喜地接受。

全知无垢光尊者的传记有这样的描述：当年无垢光尊者在求法时很贫穷，没有足够的财富可以安住一地听法，但他的上师很慈悲，即使没有供品也传了最殊胜的法。后来无垢光尊者经过苦修获得了大圆满证悟，成为大圆满的教主，他开许座下听法者不必供养都可以听法。尊者对可怜的众生非常慈爱，大官员、大施主来了，他一定有什么表示；如果是一些非常可怜的人，如乞丐、孤儿寡母等，即使只供养一点点食物，不管多么下劣，他都会在供养者面前津津有味地享用，显得非常高兴。不但当面享用他们的供品，而且还专门为他们回向。尊者为什么要这样示现呢？就是为了让供养者生起欢喜心、生起善心、清净心，让他们能够积累殊胜的福德而如此示现。看到这些公案真是很感动，祖师大德尤其悲悯下劣者，在世间他们是弱势群体、受欺负的对象，但真正的圣者菩萨则专门慈爱他们、帮助他们，让他们有机会积累资粮。他们的供养获得无垢光尊者的接受，会生起很大的欢喜心，依靠这一点就足以从下劣的身份中解脱出来，而且和祖师大德接上缘之后，因缘成熟时也会成为直接度化的对象。所以我们祈祷佛菩萨等殊胜福田，以悲悯心接受我们微薄的供品。

子二、供养彼等之原因：

福薄我贫穷，无余堪供财，

祈求慈怙主，利我受此供。

我的福德很浅薄，非常贫穷，没有其他可供养的财富，现在将整个浩瀚虚空界中一切无主物，通过心缘取之后供养诸佛，祈求具有慈悲心的怙主，为了利益我及一切众生的缘故，一定要接受我的供养。这是供养的主要原因，下面还会讲其他原因。

〔 若有人问：为何不供养自己的财物而供养这些无主物呢？〕 前面讲了很多无主物，有人就会想：为什么不供养自己的财物而供养无主物？这个分为两种情况：一种情况是太贫穷，没有财富无法供养；另一种情况是不太贫穷，有能力供养一些供品，这两种情况都不妨碍我们再以广大的心去做无主物的供养，两者之间并不矛盾。即使我们有一些财富，但相对于广大虚空界中的无主物而言，可以说是微不足道，相当于还是非常贫穷——我们买不起湖泊、高山吧？所以就用观想的方式供养无主物。

〔 由于我往昔没有积累过福德，极为贫寒，除了这些供品以外我实在无有任何其他可以供养的财物。〕 原因何在呢？往昔我没有积累过福德，没有修过供养，所以今生非常贫寒。今生是贫、是富都有前因，今生中某些条件不具足：如自己不勤奋、机遇不好、运气不佳等等这些是近因；另一方面的远因或主因是：过去是否累积过福德。如果具足福德资粮，外缘很容易具足。福报大的人，获得财富的因缘很容易出现。世间有一个笑话：一个穷人说，我年轻时没有一个好爸爸，老的时候没生一个好儿子，所以我一辈子贫穷。有些人有个好父亲，留下很多财产；有些人生了个好儿子，儿子发达了，他也跟着发财了。这个笑话其实说明他没有积累过福德因缘，因果是不虚的，所以导致今生极为贫寒。如果曾经做过无主物供养，或真正供养过上师三宝，相续中积累过深厚的福德，很多机缘自然而然会遇上，很容易发家致富。那么认知了这个道理之后，补救的方式就是努力去做供养。如果没有其他财物可供养，就供养无主物。

〔 真心诚意想供养您，祈盼唯一利他的诸位怙主为了利益供养者我而纳受这所有的供品。〕 佛菩萨最初是为了利他而发菩提心，中间也是为了利他而积累资粮，最后也是为了利他而成佛，所以他们是唯一利他的怙主。我现在诚心诚意地把这些供品供养给您，祈盼唯一利他的怙主，为了利益我，一定要纳受所有的供品，让我获得广大的福报。获得广大的福报主要是为了让自己顺利生起广大的菩提心、利他心。具足菩提心之后，其余的善根会得到更加迅速的增长。

以上讲完了第二个科判，今天的课就到这里。

〔1〕《俱舍论问答》367、初劫时的人类是怎样的？答：初劫时，人类从光明天化生，依靠神变行于空中，身体发光，禅悦为食，寿无量岁，后来因贪食地味，而身体沉重不能飞行，身光也消逝了，这时日月出现，后来人们食用自然稻而出现男女根，由此而行非梵行，并开始建房舍以行非梵行。因为懒惰而出现积蓄，并出现

了看管田地的长官即五先王，后渐渐因过分造恶业人寿命渐减而至十岁。

《入菩萨行论》第19课

我们继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》第二品忏悔罪业。

为什么在受菩萨戒之前要忏悔罪业呢？若未忏悔罪业，心即被无始以来造作的罪业所染污而不清净，在污浊的相续中就难以产生殊胜清净、功德广大的菩提心。比如天上的月影要清清楚楚倒映在水盆里，首先就要准备好清水，月影才能明现，如果水不清净，虽然有所显现，也是污浊不净的一种自性。所以要发菩提心，首先应让自己的心清净。

忏悔罪业品包括了很多修法，现在讲的是八支修法中的供养支。我们有财富可以用财富供养三宝，没有财富也可以做无主物供养，即通过“意缘”的方式，将所有能想到的一切世间的无主物供养诸佛菩萨。在讲供养之因的时候说过，即便是很贫穷的人也可以修集非常广大殊胜的资粮，这个善巧方便就是意缘供养、幻化供养等。如果我们没有深入学习佛法，没有正规学习经论，单凭自己的分别念，就会认为有钱才能做供养，没钱就不能做供养。实际上很多经论都讲了不需要钱财的多种供养方式。前面颂词讲到“福薄我贫穷，无余堪供财，祈求慈怙主，利我受此供”，就是说没有钱财也可以通过自己的心缘取善妙的供品做供养，主要是有一颗非常虔诚的心，有一种为了度化一切众生、为了在相续中生起殊胜菩提心的清净愿，有了如此善妙的作意及因缘，那么这样供养的果报一定是非常广大、清净的。

子二、供养身体：

供养身体的必要是什么呢？实际上，在众生所有的执著中，对身体的执著是最为严重的。一般来讲，我们对财富都非常执著，但是如果遇到钱财和身体两者不能兼得的情况，往往会毫不犹豫地舍弃钱财来保全自己的身体。

我们在没有发菩提心、没有学菩萨道之前，每天都是花很多时间，围绕这个不净身体、为它做很多事情。当然作为欲界众生来讲，吃饭、睡觉、运动也是必要的。但有些人过于贪著自己的身体，甚至把身体的安乐建立在众生的痛苦之上——为了身体好而去杀害其他众生，这种恶行都是来自于对身体的过分执著。

比如早上应该修法、听课的时候，起不了床，也是因为这个身体贪舒服、好想睡；或者和有人约你吃饭，就忍不住要去。这样就荒废了闻思修行、利益众生等很多事情。不打破对身体的执著，我们很难真正一心一意地修持佛道，所以此处是以供养身体的方式打破身执。一方面，身体在我们所拥有的所有资具、财富中是最珍贵的，供养身体远远超胜以其它供品来供养三宝的功德，所以理应供养。身体供养上师三宝之后，严格来讲就不属于我了，既然不属于我，就不应该为了它的享受做非法的事情，而应该像上师三宝一样，尽量利用身体修行正法、弘法利生。

愿以吾身心，恒献佛佛子；

恳请哀纳受，我愿为尊仆。

尊既慈摄护，利生无怯顾；

远罪净身心，誓断诸恶业。

“愿以吾身心，恒献佛佛子”：愿以我的身心，恒时奉献于一切诸佛、佛子，这是供养身体。“恳请哀纳受”：虽然诸佛菩萨并不需要我这三十六种不净物所组成的身体，但是还是恳请他们怜悯纳受我的供养。“我愿为尊仆”：供养身体之后，我愿成为上师三宝的仆人，我们应该这样发愿。

〔在胜伏四魔的佛陀及其一切佛子前，我愿恒时供养自己的身体，诚恳祈请诸位圣尊菩萨能完全接纳。〕佛陀已经完全战胜蕴魔、死魔、天魔及烦恼魔四魔，已没有任何障碍，所以称佛陀为胜伏四魔者。在佛陀和一切随学佛子面前，我们愿意恒时供养自己的身体，恳请诸位圣者菩萨能够完全接纳。

〔我心甘情愿做忠实的仆人，对您们言听计从，祈愿您能慈悲摄受。〕我们心甘情愿做上师三宝忠实的仆人，对他们言听计从，祈求他们能够慈悲摄受。

发愿把身体供养给上师三宝，与世间中把我们的身体交付于有钱有势的人完全不一样，我们的发心和动机是为了能够利益众生，圆满成佛的资粮，而实际上佛菩萨并不需要我们的不净身，也不需要很多仆人给他们做事情，那我们为什么要心甘情愿做忠实的仆人呢？有些刚学佛法，或者没有真正接触佛法的人，看到佛教徒发

愿做佛的仆人就认为是一种不平等。实际上为佛菩萨做仆人与世间中当仆人的意思完全不一样：世间的仆人依止主人，是为了得到钱财能够养家糊口，主人雇佣仆人是为了帮自己做事情。所以二者的发心、行为、意乐完全不同。

一方面，上师三宝身语意都与实相完全相应，我们把身体供养给上师三宝即是随顺实相，所以也是相应于实相的一个缘起，很有必要。

另一方面，诸佛菩萨完全利他、利益众生，做佛菩萨的仆人也就是放弃自我、利益众生。如同仆人听从主人之话一样，我们对诸佛菩萨的话也言听计从，从此开始放弃自私自利的心、行为和作意，令我们与佛菩萨的事业和发心等完全相应，而不会再像凡夫人的那样，为了自己的利益、名声而去奋斗。所以，向上师三宝供养身体，主要是为了圆成自他二利，如果不是出于这个目的，供养身体就没什么特别大的意义。佛菩萨接受身体供养，也是为了令我们趋向于佛法，否则也不会接受。所以，主尊佛菩萨是为了利他，供养者也是为了利他，二者和合之后，供养从开始到结束都是一心一意利他的行为。

“尊既慈悲摄护”：前面我们祈请上师三宝能够哀悯我，纳受我的身体，纳受我的供养，现在我们观想上师三宝已经非常慈悲地摄受了我的身体。

“利生无法顾”：如果已经被上师三宝摄护了，我在做利生事业的时候，就没有什么可害怕、顾虑的。从世间角度讲，我们被上师三宝所摄护，就像找到了一个非常稳固、势力很大的靠山一样，就不会有什么害怕的事情。同样的道理，我们去做弘法利生的事业时，可能会顾虑：凭我自己的力量能不能真实地利他？能不能真实地弘扬佛法？会有这种却步的心态，但现在我已经把身体供养了上师三宝，上师三宝已经摄受了我，我已经找到了依靠处，再去弘法利生就不是孤军奋战了：有诸佛菩萨不断地加持、不断地鼓励和提携我们，为我们扫除种种障碍。所以这样供养之后，自己就得到了一种前所未有的信心。

“远罪净身心，誓断诸恶业。”如果想要利益众生，但是如果不清净罪业，我们连自己都度化不了，更何况说要度化众生呢？所以必须要远离一切罪业，要清净自己的身心。“誓断诸恶业”：我要发誓断除所有的恶业。

【我依靠大尊主的呵护，才能在三有中不畏痛苦而饶益众生。如果我罪恶深重，则无法利益有情。因此，为了真正摆脱以往的罪业而诚心忏悔，立誓今后不再造罪。】因为我们皈依上师三宝之后，上师三宝也饶益我们、加持我们。依靠上师三宝的呵护，我们在三有中修道、利益众生才不会痛苦，从而一心一意地利益众生。

在修学佛法时，不要忘记我们已经把身体供养给上师三宝，其实在皈依时我们就已经置于上师三宝的护佑之下，不过有时我们遇到困难就忘掉了，总是想通过自己来解脱痛苦，实际上上师三宝的威德不可思议，越是遇到危急的事情，越是要对上师三宝呼唤、祈祷，祈求上师三宝给予我们帮助加持。我们自己的能力非常有限，如果不祈祷上师三宝，不以上师三宝的加持遣除畏惧，依靠自己的力量很难以从各种因缘中脱离出来。所以我们应该养成一种习惯：经常忆念上师三宝。我们遇到快乐的事情，也不会过度飘飘然，遇到一些非常危难的事情，也不会手足无措。因为我们必定和没有信仰的人不一样，我们皈依了三宝，必定是有依靠处、有依怙处。要经常通过清净的信心来祈祷，很多事情通过上师三宝威德力完全可以心想事成。

虽然我们这一生很想利益有情，但是如果罪业很深重，就没办法利益众生。罪业深重就会导致相续中不断地冒出恶心，不断地做出恶行，这样怎么能够利益众生呢？所以利益众生之前，首先要清净自己、调伏自己。就好像一个医生，必须自己保持健康，才能够帮其他人恢复健康，如果自己不健康，那就没办法真正帮助其他人。因此“为了真正摆脱以往的罪业而诚心忏悔”。

以往的罪业有的想得起来，有的想不起来。对于想得起来的罪业，在主尊佛菩萨面前，把它们从记忆的仓库里面全部拿出来，一心一意地发露忏悔。对于想不起来的罪业，祈祷上师三宝帮助我忏悔、清净这些罪业。忏悔时必须真心忏悔，同时要立誓今后纵遇命难也不再造作。如果有这个决心忏悔起来比较容易清净，如果认为今天造点罪无所谓，反正以后可以忏悔，如果有这种心态，以后忏悔时罪业不一定能够清净。

这里讲到了四种对治力，在颂词当中比较明显。“尊既慈悲摄护”主要是指所依对治力。我们要忏罪必须依靠清净的所依和皈依境，上师三宝、金刚萨埵、三十五佛都可以作为所依对治力。“尊既慈悲摄护”实际上包含了我们依靠的主尊。“远罪”即是第二个对治力——厌患对治力：对自己曾经造过的罪业非常后悔，就好像自己吃了毒药一样，极其想清净罪业，认为罪业不能和自己呆在一起，否则如同吃了毒药自己很快就会死一样，对罪业有很大的厌烦心、厌离心，很想清净这个罪业，这就叫做厌患对治力。

第三个对治力叫做现行对治力，即颂词“净身心”。我们发愿要清净罪业，然后再修一系列善法来清净罪业，如顶礼、念咒和听法等方式来清净自己身心上的罪业，这就叫做现行对治力。如金刚萨埵忏罪法，就是仪轨念到心咒部分时一直持诵，通过金刚萨埵的心咒来清净自己的身心。有的通过三门恭敬顶礼三世诸佛的方式清净

自己的罪业。用这个善行来清净这个罪业，目标相当明确，所以叫现行对治力。

有时说善业和恶业不能够互相抵消，善恶业在我们相续中平等共存，这是什么意思呢？这是指我们没有想过用善业去对治、清净罪业的情况。比如有人造了一个杀生罪，之后看到佛像做了个顶礼，又造罪业，又做善法，最后导致善业和恶业在相续中并存。但是现行对治力不一样，现行对治力是专门以善业来清净罪业，它有明确的目标，在这方面调伏身心。

第四个叫做返回对治力，即颂词“誓断诸恶业”。誓断诸恶业就是恢复力，恢复到以前清净的状态，发誓以后不再做了，即使遇到生命危险也不再造罪业，它是很强的一种愿心。所以我们忏悔的时候要忏前戒后：忏前就是忏悔以前的罪业，戒后就是发誓以后不再造。这个意思在颂词里面很明显，我们在忏悔的时候尽量抓住这些要点，罪业就比较容易忏悔清净。

子三、意幻供养：

意幻供养和意缘供养是有差别的。意缘供养是通过自己的心缘取人天世间中真实存在的无主物供养给三世诸佛，即便是有主人的东西：如花朵等，看到后用缘取供养也是可以的。意幻供养是通过我们的心意识幻变出供品来做供养，可以是现实中存在的，也可以是现实中不存在的。真实的供品和幻化的供品有没有差别呢？有时会认为真实的供品是真的，幻化的供品是假的，但在佛法中一切都是唯心所造，不存在心外之法，谁真谁假呢？这是一个方面；第二个方面，对于安住于平等的境界的佛菩萨来讲，一个修行者为了供佛，准备真实的供品也好，在自己的心中幻化也好，他们有殊胜的智慧和神通，完全可以了知这个人供养诸佛的意乐，所以从这个角度来讲，幻化的供品和真实的供品完全一样，没什么差别。

上师曾经讲过，意幻供养有时还超胜真实供养。为什么呢？因为，要找齐很高档的东西做真实供养，对我们来说没有这么大的财力和因缘，不大现实。但意幻就供养不同了，只要心能够想到、能够幻变出来的东西都可以供养，所以种类比较多。从供养的心态来讲，我们供养真实供品会有点舍不得：这是一个黄金的佛像，或者黄金的什么东西，容易夹杂一些不清净的心态。意幻供养就不存在这个问题，因为幻变出来的东西舍不得供养，这种情况不会出现。对我们来讲，真实供养的同时也可以意幻供养，二者之间没什么矛盾，只要能够帮助我们迅速圆满资粮、成就自他二利，所有的善行我们都去做。

【如云：浴拭妙衣饰，香薰花神馐，灯地室宝伞，意幻十二供。】有些论典把《入行论》中的意幻供养分成了十二类。我们在听课的时候，一边听一边随文作观，在脑海中构现出这些供品，然后观想把供品供养三世诸佛，最后祈祷我们的相续中能够产生殊胜的菩提心。

【意幻供养可分为十二种：】

馥郁一净室，晶地亮莹莹；

宝柱生悦意，珠盖频闪烁。

“馥郁一净室”：具有馥郁香气的清净房室。“晶地亮莹莹”：水晶所铺成的地面，看起来莹莹发光。因为寂天菩萨出生在印度，印度很热，观想水晶宝地有一种清凉的自性。“宝柱生悦意”：柱子也是珍宝所形成的，看了之后马上产生悦意的感觉。“珠盖频闪烁”：柱子上面悬挂了很多珍珠宝盖，频频闪烁着光芒。

【一、沐浴：用旃檀薰染的浴室散发出扑鼻的芳香，水晶地晶莹剔透，光彩夺目，打扫得十分清洁。】相当于我们在世间中请一个很高贵的客人去沐浴一样，一定要把浴室准备得非常好。此处说用旃檀熏染过的浴室散发出非常扑鼻的芬香，水晶地晶莹剔透光彩夺目，到处打扫得非常清洁，没有一点灰尘。

【光芒闪烁、各种珍宝的柱子上悬挂着闪光珍珠装点的华盖。】我们再观想光芒闪烁的珍宝柱子上，悬挂着很多闪光珍珠装点的华盖。如果曾经去过一些比较高档的建筑物，观想的时候可以作为参照，通过我们自己的心改造一下，想象为浴室。以上颂词讲的是浴室的总结构，下面讲细节：

备诸珍宝瓶，盛满妙香水，

洋溢美歌乐，请佛佛子浴。

“备诸珍宝瓶”：浴室准备了很多珍宝造的玉瓶，玉瓶中盛满了妙香水。浴室中有各种非常好听的音乐，有些是赞佛偈，以美妙音乐供养诸佛。“请佛佛子浴”：邀请诸佛和佛子到这个浴室受供，供养三世诸佛来圆满资粮。

【在此，已备好盛满涂香配成的悦意香水、鲜花的许多金等宝瓶，伴随着歌声乐音而请一切善逝及佛子沐浴。】首先，我们已经备好宝瓶，里面装有用各种涂香调配好的悦意香水和鲜花，伴随着歌声乐音，迎请一切善逝一切佛子来沐浴，沐浴之后，我们观想愿一切众生获得殊胜的菩提心。

在堪布根霍仁波切的入行论的注释中，就把浴室观想成三层楼的结构。第一层楼安住一切众生，如请客的

人和其他六道众生都在第一层楼；第二层楼是真正的浴室，即是“馥郁一净室，晶地亮莹莹，宝柱生悦意，珠盖频闪烁”；第三层楼是一个大厅，是诸佛菩萨安住、接受供品的地方。在第二层楼和第一层楼中间有水管连接。

我们不能把浴室观想成一个小的房子，要观想为很大、很大的一个无量殿，一切诸佛菩萨我们都要邀请，请诸佛菩萨来接受我们的供养，然后自己幻变出很多供养的人或供养天女，以宝瓶中的水给佛和佛子沐浴。实际上佛和佛子的身体都是很清净的，上师在讲记说，初地菩萨之后的菩萨，他们的身体是非常干净的，不会有垢染、也不会有虱子、小虫等等。佛陀的三十二妙相，就是宣讲佛陀的皮肤、身体等的种种功德。所以并不是因为佛菩萨身体脏了，必须要接受洗浴，是从为了让我们圆满资粮的角度来讲。而且供养沐浴的功德利益非常大。所以如果我们能以清净的发心观想，很多罪业都可以忏悔清净。通过给诸佛菩萨沐浴的这种善行来清净相续中的很多垢染、罪业，这是非常殊胜的一种修法。

佛菩萨沐浴后的水，从二楼和一楼之间的水管流到了一楼，我们就观想浴过佛菩萨的水流从我们的头顶进入，清净我们相续当中的种种垢染，清净我们的贪嗔痴、嫉妒慢，所有的烦恼、无明、愚痴全部清净，让所有的众生都能够得到内外清净的功德。如果能够这样观想沐浴供养，就能够自他二利。

《佛说浴身经》还是《洗浴经》中讲到，如果能够给僧众造浴室，供养僧众洗浴，功德利益非常巨大，既可以积累资粮，又可以清净罪业，最后还可以获得涅槃的果位。所以沐浴供养是有来源、有根据的，其他经典中也有记载。在佛陀降生日那天，佛教中好多地方都举行浴佛节，就是对释迦佛的太子像进行沐浴。藏地是把开光物品的影像摄入镜子，然后用宝瓶水一边念咒一边冲洗镜面，观想需要开光的物品变得非常清净，有很多不同的仪轨，总而言之，我们可以一边念诵一边来观想，如果今天讲的时候没来得及观想，下课时可多念几遍这个颂词，一边念一边观想供养诸佛菩萨沐浴，从而清净自他众生的罪业，这是我们圆满资粮的一种方式、一种意幻供养，只要自己能够想得到，佛菩萨就可以接受供养。所以从这方面来讲，邀请一切善逝和佛子沐浴可以清净我们的罪业。

香薰极洁净，浴巾拭其身，
拭已复献上，香极妙色衣。

颂词中有两项意幻供养：一个是擦拭供养；一个是妙衣供养。沐浴完之后，我们再观想供养的人手上拿了很多非常干净、用殊胜妙香熏过的浴巾，来擦拭佛和菩萨的身体，在显现上把水珠擦拭干净，这个就叫擦拭供养；然后“拭已复献上，香极妙色衣”就是妙衣供养。给诸佛和菩萨献上非常善妙、散发着浓郁香气的妙色衣服。因为供养要挑选最好的供品，所以此处一方面衣服的质地非常好，另一方面散发出芬芳香气，让人非常悦意，可以突出我们供养的殷重之心。如果随便找件衣服换上去，心不殷重的缘故，在修法的时候就会产生过失。虽然诸佛菩萨看供品好坏是平等的，但关键是我们并不是诸佛菩萨，我们需要累积资粮，所以就要用自己能够想到的最好、最洁净的供品来供养三世诸佛。

【二、擦拭：等待诸佛菩萨沐浴之后，用妙香薰染、清洁柔软、无与伦比的衣物（浴巾）擦拭他们的身体。】等待诸佛菩萨沐浴之后，我们用妙香薰染过、非常清净柔软的浴巾擦拭诸佛菩萨的身体。我们可以观想很多供养者给诸佛菩萨进行擦拭，这样的观想很有必要。就好像平时在佛像上、经书上落了很多灰尘，就显得对佛菩萨很不恭敬，所以需要经常擦拭佛像，不要让它沾上很多灰尘。同样的道理，诸佛菩萨是功德非常圆满、利益众生的殊胜主尊，所以我们应该经常用很好的浴巾来擦拭佛像。佛堂中的佛像，我们可以用柔软的布经常擦拭，如果上面灰很多，我们自己看起来也不容易产生恭敬心；如果已经擦拭过，佛像显得很干净、很庄严，这个时候自己和其他人看到也容易产生信心。擦拭佛像实际上也非常重要。

【三、妙衣：擦拭完毕以后，对于出家装束的佛菩萨，供上袈裟等适合出家身份的芬芳妙衣；对身着在家装束的尊众，献上色彩各异、柔软飘逸的妙衣。】擦拭完毕之后，对出家装束的佛菩萨，我们就供上三衣、袈裟等适合出家身份的芬芳妙衣。诸佛如在印度金刚座或其他刹土以八相成道示现成佛，基本上都是以出家身份证道。佛弟子、菩萨现出家相的也非常多。虽然很多菩萨现的是在家相，但是当时在印度，很多菩萨都是在释迦牟尼佛面前出家的，比如弥勒菩萨、文殊菩萨等等。但就大多数人的根基而言，多数菩萨现的是报身相，就是在家相。

“对身着在家装束的尊众，献上色彩各异，柔软飘逸的妙衣”：佛菩萨度化众生可以通过出家、在家两种方式，所以我们供养僧众菩萨妙衣，他们不一定是出家人。《宝性论》说获得一地菩萨以上果位都是大乘僧众，既有出家身份，也有在家身份，其他很多经论也讲得很清楚，不值得奇怪。所以在家也有僧众，为在家装束的僧众“献上色彩各异，柔软飘逸的妙衣”，献上这种报身的衣服。如是报身相的佛，就供养报身佛的服饰，报身相的菩萨也供养相应的服饰，总而言之为诸佛菩萨供上妙衣。

做完第二、第三擦拭供和妙衣供之后，我们就开始观想愿自他一切众生都能够获得无伪的殊胜菩提心。

亦以细柔服，最胜庄严物，
庄严普贤尊，文殊观自在。

第四、饰品供。“亦以细柔服”：以非常细柔的衣服，最好、最庄严的饰品来供养庄严普贤菩萨、文殊菩萨和观自在菩萨等诸大菩萨。菩萨实际上并不需要很多饰品来装饰自己，但有的众生有时必须要通过这样的方式来调化。所以菩萨调化众生的时候，具足一切善巧方便：有时示现知足少欲的出家相；有时示现佩戴很多饰品的大长者相、大富豪相等等；有时是直接硬夺这些众生的心；有时是示现其他众生很喜欢的一套。所以他们看到菩萨装饰这么好，他们内心也慢慢产生一种亲近心、欢喜心，这样便于调化众生。所以我们以最胜庄严物来庄严普贤菩萨等大菩萨。

【四、饰品：以成百上好的冠冕等装饰品庄严现见真谛而成为圣者的普贤菩萨、文殊菩萨、观自在菩萨、金刚手菩萨、弥勒菩萨等根据所化众生的根基而持在家相的诸位大菩萨。】一般来讲，现见万法真谛是初地菩萨，但是普贤菩萨、文殊菩萨等等，显现上虽然是十地菩萨，实际早已成佛，是倒驾慈航来度化众生。这些大菩萨根据所化根基而持在家相。在藏地绘画的八大菩萨像，无一例外全都是在在家相，属于持报身相的菩萨。佛在世的时候，有一部分菩萨还是守持出家相，经论有很清楚的记载。汉地一些菩萨是出家相，一些在家相：比如峨眉山的普贤菩萨，五台山的文殊菩萨，普陀山的观世音菩萨，全都守持在在家相形象。而弥勒菩萨示现的就是一个出家相，没有显现在家相，平常我们说的大肚弥勒，这个名号比较普遍；还有地藏菩萨也是显现出家相。但是在藏地八大菩萨无一例外全都是示现在家相。所以根据所化的根基而持在家相的这些大菩萨，我们对他们做广大清净的供养，愿自他众生因为供养这些圣者殊胜饰品缘起的缘故，也能够迅速产生清净无造作的菩提心。本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第20课

现在学习第五种妙香供养。

香遍三千界，妙香涂敷彼，
犹如纯炼金，发光诸佛身。

按照堪布根华仁波切的讲法，在二楼浴室里供养佛陀沐浴，擦拭干净并供养妙衣饰品之后，我们就观想把诸佛菩萨请到第三层楼，那里是请诸佛菩萨应供的大厅，我们开始供养其他的供品。

首先是妙香供。我们要观想所供妙香遍满三千大千世界，以此妙香涂敷佛和佛子的身体，佛和佛子的身体涂敷之后，犹如纯炼金一般发出奕奕光芒。本来佛菩萨的身体就非常庄严，因为他们的身体是通过修持殊胜善业引发的，能让众生看到后产生信心、欢喜心，再加上涂敷了非常好的妙香，使得佛身如纯炼金一般显得更加光明。

“香遍三千界”：什么是三千大千世界呢？【五、妙香：《俱舍论》中云：“四大部洲与日月，须弥山王及欲天，梵天世界一千数，许为小千之世界，彼之千数承许为，二千中千之世间，彼之千数三千界。”】首先我们要对三千大千世界有一个大致的概念，然后再观想香遍三千世界这个总相。三千大千世界是由很多世界组成的，什么是一个世界呢？“四大部洲与日月”：按照佛经的说法，一个世界有四大部洲，我们所在的地球属于南瞻部洲，此外还有东胜神洲、西牛贺洲、北俱卢洲。四大部洲共有一个太阳和一个月亮，四大部洲的中央是须弥山王。在须弥山王之上有六欲天，六欲天的一部分——四大天王天位于须弥山的山腰，第二欲天是三十三天，在须弥山的山顶，四大天王天和三十三天属于地居天，因其依靠地而住的，故称地居天；三十三天以上是空居天，因为它们并不依靠大地而住；三十三天之上是夜摩天、兜率天、化乐天，化乐天可以随心所欲地幻变种种妙欲供自己享乐，故称化乐天；欲界天的最后一层天——六欲天是他化自在天，自己不去幻化，但是夺取别人的幻化自己享受，故称他化自在天；六欲天之上属于色界天，把色界的第一层——梵天界包括在内，加上前面所讲的四大部洲、须弥山、欲界天，就是一个世界的范围，一千个这样的世界称为小千世界。

“彼之千数承许为”：即是说一千个小千世界，成为一个中千世界；再以一个中千世界为单位，累计到一千个数量：“彼之千数三千界”，就成了三千大千世界。所以说三千大千世界的范围是非常巨大的，超出了我们的想象。

〔在这样的所有三千世界等无量刹土中恒时飘散着阵阵的芳香，遍及各处，〕在所有三千世界等无量刹土中，恒时飘散着阵阵的芳香，遍及各处。虽然我们平时供佛只有一根香，香气很弱，但是我们要观想这个香如周遍我们的房间一样，周遍整个三千世界，对三千世界所有诸佛菩萨做供养，这就是“遍及各处”。

〔以如此殊胜的妙香涂敷宛如纯金般奕奕发光的佛身。〕以这样的妙香涂敷奕奕发光的佛身。“纯炼金”：金矿刚挖出来还带有杂质，必须在炉火上冶炼去除杂质，冷却之后再熔化，反复做十六次之后基本上除净杂质，即可称为纯炼金。佛身就好像经过十六次冶炼的纯金一样奕奕发光。因为佛陀在因地时候修了很多殊胜的善根，积累了广大的福德，不仅获得广大的智慧，而且在显现十二相成道的时候，身相可以说是十全十美，毫无瑕疵之处。我们把妙香涂敷在佛身上，然后发愿：愿自他一切众生都能生起殊胜的菩提心。

下面是第六妙花供养。

于诸胜供处，供以香莲花，

曼陀青莲花，及诸妙花鬘。

我们观想：在一切具有殊胜功德的所供之处，供上最好的香莲花、曼陀罗花、青莲花，以及各种花串成的花蔓。供花的功德非常大，一般供塑料花，若有条件，最好是供养鲜花。尤其是供养莲花，有非常善妙的缘起。当然也不是除了莲花就不能供了，只要自己非常喜欢，香气浓郁，形状和颜色非常美妙，就可供养给诸佛菩萨。

供花的功德是非常大的。上师在讲记中引用《法华经》的教证，在佛前供一朵花，逐渐能见到无量佛。〔1〕我也看过一个公案，说明供花有很大的功德：印度有一个贫穷的女人，一次在野外得到一朵很美丽的花，她想：我的身体很下贱、低劣，把花插在自己的身上或头上没什么利益，还不如供养佛塔。于是她就找到一个寺庙，把这个花供养给佛塔，然后发愿：“愿我和像我一样的女人罪业都能清净！”发完之后心里感到非常欢喜。（如果我们做了善根：如放生、听法等，内心会感到很高兴，法喜是一种非常殊妙的功德。）女人觉得自己做了一件很有意义的事情，想知道功德有多大，就去问寺里的僧人。僧人说：“我刚出家道行很浅不知道”；又找住持问，住持是四果阿罗汉有智慧有神通，他入定一会儿说：“我还观察不出究竟，等我去兜率天问弥勒菩萨。”阿罗汉用神通到了兜率天请问弥勒菩萨，弥勒菩萨怎么回答的呢？他说：“等我成佛后再回答你。”弥勒菩萨显现上是十地菩萨、佛的补处（释迦牟尼佛是贤劫第四佛，弥勒菩萨是第五佛）。他的意思是：我现在是十地菩萨，但以十地菩萨的智慧，都衡量不到这个善行的功德边际，只有等成佛之后，成了遍智才可以回答。

这个公案我看后触动很大，我们不能小看一些善法的功德，像这样供一朵花的功德，连十地菩萨都衡量不出来。所以我们要经常积累善根，像这个女人一样，在供花的时候有一种善妙的作意：她没有想通过供花我的相貌会怎么庄严（因为供花的缘故会长得很漂亮，这是一种缘起），而是想到很多女人都很苦、很可怜，就发愿以此功德消尽她们的罪业，因为这个善妙的作意就导致了此善行的功德没有办法衡量，否则以阿罗汉的智慧，或者弥勒菩萨的智慧，对一般善行的功德应该可以看到边际。

所以我们就知道了：如果我们在供花的时候，能够善妙作意：愿一切众生离苦得乐究竟成佛，愿一切众生产生殊胜的菩提心。能够在每天供水、供花、供香的时候都如是作意，念念之中就获得了无数无尽的功德。这对我们来讲非常重要，因为我们想要成道，功德的累积必不可少。要累积最善妙的功德，必须要抓住核心：什么是它的方便善巧？如果有了方便善巧，我们在修行的时候，就能够以最少的付出获得最多的功德。因为我们的寿命有限，修行的时间有限，怎样能够以最小的投入获得最大的收获，就必须使用大乘经论中提到的菩提心、空性慧等等方法。如果能够经常串习，一方面能让自己的心逐渐变得宽广，另一方面也能够让自己的心与大乘道和实相完全相应。实相是一个开放的状态，菩提心也是开放的状态，这个心和实相是可以相应的。很多大德开悟的时候，都是在串修大悲心之时，突然悟到了诸法实相，因为二者之间本来就有相通之处，当他放弃自己的时候，实相就现前了。所以我们做任何功德的时候都要想到众生。上师在讲这堂课的时候，前前后后提了好多次：不要忘记众生！此处我们通过供养鲜花，以此缘故能够让自他都能够生起殊胜的菩提心

〔六、美花：在堪为殊胜福田的一切佛像等前供上令人感到惬意、香味沁人肺腑的曼陀罗、莲花以及青莲花等所有天花，还有用这些美花及珍宝等精心穿成五颜六色悦意的花鬘、宝鬘。〕曼陀罗花是一种美妙的天花，佛经中经常有这种描写，佛陀讲完法之后“天雨曼陀罗花”，天人会撒花供养佛陀。莲花和青莲花：上师在讲记中说，莲花是太阳出来的时候开放，太阳下山就闭合；青莲花是月亮出来的时候开放，太阳出来的时候闭合，此处是指天界的莲花和青莲花。还有用天花串成的花鬘，用珍宝串成的宝鬘。印度现在也有这样的传统，去迎接大人物的时候，用花鬘挂在脖子上表示祝愿，代表吉祥。我们用这些花鬘、宝鬘供养上师诸佛，也愿自他众生相续中都能产生殊胜的菩提心。

亦献最胜香，香溢结祥云。

复献诸神馐，种种妙饮食。

除了前面的供品，我们还在诸佛菩萨面前献上最好、最殊胜的妙香。“香溢结祥云”：香腾起来之后结成各式各样的祥云、图案，旋转于虚空中供养上师三宝。“复献诸神馐”：而且把种种的神馐——神馐就是指神的饮食、佛菩萨的饮食。“种种妙饮食”：妙饮食就是我们觉得非常好的种种食物，也献给上师诸佛。

【第七、祥云：殊胜合意的妙香洋溢各方，结成祥云，旋绕遍布空中，这些也都供养佛菩萨。】我们观想烧很多悦意妙香，妙香烧起来之后结成巨大的祥云，有时显现为各色各样的图案：八吉祥、八瑞相，七轮宝等，把这些祥云献给诸佛菩萨。

九十年代末的时候，在我们佛学院，有一天早上在护法台上烧了一些柏树枝，柏树枝冒出来的烟就结成了八吉祥的图案。当时法王仁波切从窗口看到了，就用大喇叭通知僧众：今天可能是很善妙的缘起，因为从护法台冒出来的烟是八吉祥的缘故，可能是非常好的缘起。在功德很增胜、很吉祥的时候，的确会有这种现象。

很多的香气结成祥云，一般人是很难接受的。法王在世的时候，每天要供三千灯、三千水、三千食子、三千香。有时候轮到我们烧香，就把几千根香放到一起烧，烟特别浓，烧香的人根本受不了：眼睛睁不开、嘴巴张不开、鼻子也很难受。最后我们就开玩笑说，肯定这是供佛的缘故，一般凡夫人根本受不了这样大的祥云供养；佛菩萨的功德很超胜，他们可以接受这样的供养。我们也把祥云观想成不同的吉祥图案，全部供养诸佛菩萨。

【第八、神馐：又敬献上白糖、核桃汁等花样繁多、味道鲜美的神馐。】神馐也叫朵玛，或叫天饮。供护法有专门的神馐，修本尊法也有专门的神馐。神馐是圣尊的饮食，有特殊的形象，代表特殊的缘起，有特殊意义。在印度和藏地有很多寺庙对神馐非常重视。如果我们不会做神馐，用其他东西代替也可以。比如我们供护法的时候，可以供一些饼干和其他东西。此处把我们喜欢的饮食：如白糖、核桃汁等等，花样繁多、味道鲜美的种种神馐和种种饮食供养上师诸佛。汉地的佛弟子用碗盛饭菜供养，在藏地是用护法杯在吃饭前做供养，也叫做献新。我们看到很多好吃、好喝的东西时，可以观想把这些饮食都供养给上师三宝，祝愿自他相续中都能够产生殊胜的菩提心。

亦献金莲花，齐列珍宝灯。

香敷地面上，散布悦意花。

此处供养宝灯。有的说灯的外形是金莲花；有的说珍宝灯有金莲花的图案；有的说是在金莲花中间安放宝灯；有的是在金莲花的旁边放宝灯，既供金莲花又供宝灯；如果把灯做成金莲花的样子，既是金莲花的供养也是珍宝灯的供养；各种解释都有。

“香敷地面上，散布悦意花”：在妙香涂敷的大地上散布各种各样悦意的花朵，以此供养诸佛。总而言之，只要是非常悦意的、能够产生供养功德的对境，都可以这样供养，以此方式累积资粮，让我们能生起殊妙的功德。

【九、宝灯：井然有序排列着的金莲花中安放有各式各样光芒闪闪的宝灯，这些也供养诸佛菩萨。】无著菩萨的解释方式是：首先井然有序排列金莲花，然后在金莲花中间安放各式各样光芒闪闪的宝灯，再以宝灯供养诸佛菩萨。我们自己在真实供养的时候，如果有珍宝灯也非常好。供品的质量越好、价值越高，供养的功德也越大。在汉地很多寺庙中，佛前的供灯有的是纯金打造的；去过拉萨大昭寺的很多道友也知道，那里有巨大的黄金宝灯；布达拉宫和其他寺庙还有各种金灯、银灯、钻石镶嵌的灯。用这些珍宝灯供养具有一切功德的佛并不过太过分，应该是很合适的，因为佛圆满具足一切功德，能够帮助救度一切众生。我们要对佛表现感恩之心，或者我们要获得巨大的功德，都要用好的供品做供养。供养宝灯里面要放灯油，用点燃灯芯的方式供养光明，不是供养灯器。供灯有着殊胜的缘起：众生的相续具有无明愚痴黑暗，而诸佛菩萨具有智慧光明，供灯喻示着光明遣除黑暗，因此可以通过供灯的缘起消除自他相续中的无明黑暗。上师在讲记中提到一些供灯的善巧方便：观想灯器犹如三千大千世界一样大，灯油犹如四大海水般深广，灯芯犹如须弥山王一般高。点燃之后光明周遍一切世界，照破一切处所的黑暗。虽然只是一盏灯，要把它观想为无量无边，法界、虚空是非常巨大的。我们要观想有无数盏这样的灯，用来供养上师三宝。养成经常供灯的习惯非常好，供灯非常吉祥：即生经常供灯的话，后世能拥有很好的眼根和锐利的智慧，很容易证悟诸法实相。所以边供灯边发愿，这是非常殊胜的一种修持方法。

《贤愚经》中有贫女供灯的公案：难陀贫女以清净心供养佛一盏灯的缘故，就得到了佛的授记，说她以后成佛的名号为灯光如来。现在我们以清净心经常供灯，祝愿上师诸佛相续中的智慧能够融入我们的相续，让自他一切众生都能够生起殊胜的菩提心。

〔十、地面：香水涂敷的地面上，遍满令人赏心悦目的花朵，以此作供养。〕首先我们要观想很干净、没有一点污秽的地面。以香水涂敷的地面上，遍满了令人赏心悦目的花朵，以此作供养。有时我们看到开满鲜花的大草地，令人非常悦意，可以用此作为原型，观想赏心悦目的地面，供养上师诸佛。

地面是一切有情无情的所依，一切有情和无情都要依靠大地生存，现在我们把这个众生生存的大地用来供养三世诸佛，这个方面也有很大的必要。在修曼扎的时候，第一句也是用妙香涂抹的大地开始供养[2]，这就是第十个供养——地面供养，依靠这个缘起能够让我们获得殊胜的功德。

广厦扬赞歌，悬珠耀光泽，
严空无量饰，亦献大悲主。

“广厦扬赞歌”：首先我们观想一个大厦，里面有很好听的赞歌、音乐，悬挂了很多珠宝装饰，闪耀着耀眼的光芒。“严空无量饰”：庄严虚空的无量饰品，也全部奉献给大悲主尊、诸佛菩萨，愿自他众生也能产生殊胜的大悲心。

〔十一、宫殿：具有庄严等功德的无量宫殿，〕无量宫殿具有庄严等功德，非常巨大。在极乐世界、天界都有无量殿。为什么叫无量殿？因为它的长宽高和装饰都超越了凡夫人的心量。我们看到一个大房子，就觉得很大，实际上无量殿超越一般房子无数倍。修一个大房子对众生来讲也没什么利益和作用，而无量殿是福德所成，具有无量功德。

〔传颂着天子天女们所吟唱的悦耳动听的赞歌，〕在这个宫殿中，天子天女们吟唱着悦耳动听的赞歌供养诸佛；〔各种珍珠宝珠串悬垂的饰品将宝幢等严饰得光怪陆离、光芒万丈，遍布虚空界。〕悬挂着各种珍珠、宝珠串成的饰品，把宝幢、宝柱等严饰得非常庄严，闪耀着种种光芒。〔成为虚空庄严的这些装饰品也都供献给大慈大悲的诸位尊主。〕这些装饰品供献给大慈大悲的一切主尊，祈愿自他众生都能够获得殊胜的加持和法益。

要探究无量殿到底是什么样？这很难说。我们看过一些描绘极乐世界、天人宫殿的画。真正来讲，很多人没有见过真实佛刹的无量殿，都是根据想象或者古代皇宫的建筑样式描绘的。现在还有一些非常豪华的建筑，如果见过也可以想成无量殿，把这个无量殿供养给具足大慈大悲的诸位尊主。

金柄撑宝伞，周边缀美饰，
形妙极庄严，亦展献诸佛。

第十二是宝伞供养。“金柄撑宝伞”：伞柄是用最好的黄金打造的，撑起了这种殊胜宝伞；“周边缀美饰”：宝伞的周边有美妙的装饰；“形妙极庄严”：撑开之后形象非常善妙、非常庄严。把这种珍宝伞展开来献给诸佛菩萨。这个宝伞平时可以挡雨，也可以挡阳光，在炎热的时候给人们带来清凉。此处我们供养宝伞，愿自他众生都能够获得清凉的果位：比如涅槃的果位等。因为没有热恼的缘故，都称为清凉果位。

供养佛陀宝伞也是一种缘起。一方面佛陀本来已获得最具清凉的果位，再将能够带来清凉的宝伞供养佛也非常相称。而且为佛撑宝伞是代表一种恭敬，如果佛出世度化众生时无人恭敬，众生对佛不一定产生信心。所以虽然佛陀不需要很多人来撑伞、打扫道路，但是为了度化众生的缘故，也需要这种表示。上师在讲记中讲：佛陀在三十三天为母亲讲法圆满之后回到人间，帝释天和梵天撑起了黄金伞和珍宝伞来迎接佛，所以后世有这种做法：迎请高僧大德的时候撑宝伞、幢幡，奏音乐，列队迎接……实际上这些法事是非常必要的。因为佛法在世间弘扬时，要给其他众生带来一种形象上的震撼。如果只是一般的说法，他不一定能够产生信心。虽然佛法最主要还是内在的闻思修功德，但是有这种外在形象作为一种方便，也能让一些众生产生信心。

〔十二、宝伞：周围有珍珠等饰品严饰的悦意金柄高高撑起珍宝组成、造型美观、令人见而生喜的胜妙宝伞，也恒时供养一切如来。〕宝伞周围有珍珠的饰品，造型也非常美观、令人一见之后就能产生信心和欢喜心，将此宝伞供养佛陀。通过意幻供养，我们把能够想到的最好的宝伞供养佛和佛子，愿自他众生都能够获得清凉，获得殊胜的菩提心。第二堂课就讲这里。

[1]《妙法莲花经方便品第二》：“若人散乱心，乃至以一华，供养于画像，渐见无数佛。”

[2]曼扎供词：遍地香涂鲜妙杂花敷，须弥四洲日月顶庄严，以此所缘诸佛佛土献，愿诸众生清净佛刹行。

《入菩萨行论》第21课

《入行论》已经囊括无余修菩萨道需要面对的所有问题：如怎样清净罪障？怎样生起菩提心？怎样作意等大乘道的殊胜修行窍诀。如果我们真正想发菩提心、修菩萨道，《入菩萨行论》的确是非常重要的宝典。既然我们有因缘、有福报遇到了，就应该认真对待，以殷重的心态来学习。

《入行论》第二品忏悔罪业是宣讲受菩萨戒之前的方便、加行。假如想要获得广大、殊胜的功德，如生起菩提心、得受菩萨戒等等，都需要积累福报和清净相续。

前面用了很多篇幅讲述：应该以怎样的心态和方式对佛菩萨作意幻供养，如果我们能够随文入观，就能获得广大的福德。但并不是就不需要再做其他方式的供养了。在时间和精力允许的情况下，我们应该多申习供养。我们相续中的福报是非常微薄的，正因为福报微薄，更要通过各种方式来圆满资粮。

今天讲第四个科判发愿供养。发愿供养和意幻供养的差别在于：意幻供养是用自心幻化出悦意的供品供养上师三宝；而发愿供养则是发愿清净一切有情的痛苦，愿一切有情获得殊胜的快乐，以此愿力在诸佛菩萨面前供养。一方面是将发愿本身作为供养；另一方面是为了成就这个愿力而供养诸佛。两种解释皆可。

别此亦献供，悦耳美歌乐。

愿息有情苦，乐云常住留。

唯愿珍宝花，如雨续降淋，

一切妙法宝，灵塔佛身前。

“别此”：是指除了前面所讲殊胜广大的供品之外，再以其他方式供养，或在修供养时应保持不满足的心态，再三供养。

“悦耳美歌乐”：是用悦耳的歌声和音乐供养上师诸佛。“美乐”：是通过各式各样善妙的乐器发出的动听音乐。以前佛在修火瑜伽的时候，帝释天带着乾达婆（乐神）来到佛安住的洞前以妙音供养，当时迦叶尊者和佛陀都从定中起来，赞叹了妙音供养的功德，说明佛在世时就有供养妙乐的传统。后来僧团和寺庙在迎请诸佛菩萨降临或开法会的时候，也会用各种乐器进行演奏，营造出清净庄严的气氛。

我们的心很容易受外界影响：比如在某些场合中，放一些美妙动听的音乐，我们就很容易生出善心，脸上的表情都会显得特别慈爱。清净的佛乐能够让听到的人引发出离心和对上师三宝的敬信之心。藏地在开法会的时候，中间专门有人用音乐供养，令人生起欢喜心和恭敬心，这是一种缘起。供养何种美乐看自己的情况而定：有人喜欢中国的乐器，有人喜欢外国的乐器，凡是能让自己产生欢喜悦意的乐器都可做供养。

“美歌”：即是让人喜欢的歌曲、佛曲。赞佛的歌曲是对佛的身语意、法报化三身进行赞颂。佛歌一方面颂扬了殊胜的具功德者，另一方面也可让世人了知世间还有如是具功德之人，从而产生随喜之心。对初入佛门者来说，他们不一定能马上通达甚深广大的教义，如果放一些佛乐、佛歌，他们的心就比较容易契合于善法，这也是一种善巧方便。

“愿息有情苦，乐云常住留”：愿能熄灭一切有情的种种痛苦及苦因（导致一切有情痛苦的因是贪、嗔、痴三毒）。通过这种殊胜的缘起，愿能够熄灭一切有情的贪嗔痴，熄灭一切有情的苦苦、变苦、行苦。痛苦熄灭后，一切有情自然而然会获得快乐。发愿一切有情能够离苦得乐。愿这种快乐之云，能够常留世间中。

有人怀疑：纯粹的世俗歌乐，怎么可能熄灭一切有情的痛苦呢？实际上这是一种缘起。比如我们在很烦躁的时候听听音乐，可以让心情得到放松。尤其是唱颂证悟者安住在极其殊胜、明空无二的境界中写下来的金刚歌，当下就能够解脱忧苦、遣除一切有情相续中的痛苦种子。因为金刚歌是成就者通过殊胜的见解、证悟发愿创作的，具有完全不同于一般歌舞的等持作用。我们要经常祈愿：愿这种能够熄灭有情痛苦的快乐之云，常留世间，为有情带来快乐。

“唯愿珍宝花，如雨续降淋，一切妙法宝，灵塔佛身前”：我们发愿以种种黄金、白银、珍宝打造的珍宝花供养诸佛。“如雨续降淋”：比喻恒时持续供养。在一切的法宝灵塔和佛陀的身相前，绵绵不绝降下殊胜的珍宝花雨，供养上师三宝。以此广大供养方式，愿自他都能够迅速生起无有造作的菩提心。发愿非常重要，如果忘记了发愿，或发愿没有切中要害的话，善根很容易损耗。所以我们一方面要供养，一方面要发愿。

供养的对境是什么呢？“一切妙法宝，灵塔佛身前”，代表了佛陀的身语意功德。“一切妙法宝”是指佛陀的语功德，佛陀的语言开显了一切殊妙正法。佛陀已经圆满证悟了法界本性，在证悟法界本性的基础上，相合于所

证悟的法界宣讲了很多的教言，这就是佛经。

经典是引导众生趣向于究竟实相的法宝。佛证悟了法身，从法身流现出妙法，妙法分为教法和证法。比如法本即是教法所依；证法则是在行者相续中生起的空性智慧、菩提心、出离心、信心等。哪怕产生了一念信心、守持一条戒律，也是证法。妙法是开示取舍之道的方便，能引导众生逐渐趣向于解脱之道。

第二类是佛的意功德——佛塔。我们看到佛塔的时候，不要认为只是一个佛教的建筑，实际上装藏了佛舍利的佛塔与佛无二无别，代表佛的意——智慧。看到灵塔时要生起清净心：“哦，这就是佛！这就是佛的智慧！佛在这个地方利益有情。”自然而然生起恭敬心，愿意缘灵塔做供养和转绕等各种善根。灵塔的种类非常多，有些是属于密宗的塔（比方说坛城、大幻化网坛城），有些是显宗密宗共同承许的八大灵塔[1]。后代弟子看到八大灵塔，就能了知当年佛陀弘法利生不同阶段的事迹。佛陀已经入灭了，如果随着时间流逝，我们遗忘了佛陀的功德事迹是很可惜的。修建灵塔有纪念的作用，是显现弘法利生事业的殊胜方便。

当年净饭王为了纪念佛陀降生，在蓝毗尼花园中修建了莲花塔；菩提塔是为了纪念佛陀在金刚座证悟大菩提而修建的；还有一种菩提塔在藏地各种寺院后面很常见，能够让众生忆念佛陀当年降魔成道的过程；转法轮塔是为了纪念佛陀在鹿野苑初转法轮，宣讲四谛度化了五比丘而修建的；佛陀去三十三天为母亲说法后回到人间，为了纪念佛陀天降修了天降塔；佛陀在舍卫国用十五天的时间降伏了外道六师，《贤愚经》当中有精彩的公案，为纪念佛陀调伏外道修了神变塔；在佛陀涅槃的时候，弟子们劝请佛不入涅槃，佛陀就告诉他们修建尊胜塔代表佛陀的法身；当年提婆达多破和合僧，僧众分裂成两部分，佛陀和目犍连、舍利弗尊者和合僧众之后，为纪念这件事修了和合塔；最后一种叫涅槃塔，是为了纪念佛陀在拘尸那城入灭而修建的。

如果我们在八大佛塔面前恭敬顶礼、供养等等，能够获得无量无边的功德。现在有很多铜制的小型八大佛塔，非常精美，我们可以请到家装上舍利和加持品供养。供养佛塔能够遣除许多违缘，能够让我们每天都有犹如亲近真佛一般的机会。其实供养这些灵塔是非常重要的，是后学佛弟子圆满资粮的一种方便。

第三类是佛的身功德——佛像，代表佛陀的身体。佛在世时，一些人就开始塑画佛陀的身像，以此作为供养的对境。当年有很多人对于佛陀信心非常坚定，经常想念佛陀，希望能经常见到佛陀，为了满足他们的愿望，安乐利益众生，佛陀逐渐慈悲开许造了一些佛的身像。众生见到佛陀身像之后，能够寄托对佛陀的想念，能够对佛身作顶礼、供养等等，有这些必要。

世间中有很多著名的佛陀造像。比如在金刚座有佛陀三十五岁的身像，西藏大昭寺有佛陀十二岁的身像，小昭寺有佛陀八岁的身像。佛陀的身像有非常清净的能力，加持力非常大。有些佛像是佛陀亲自开光的，有因缘遇到了这样的佛像时，应该在佛陀面前好好发愿，好好供养。我们通过这样的方式，供养代表佛陀身语意的所依，愿一切众生都能够生起殊胜的菩提心，愿一切有情都能够获得到佛陀甚深的加持。

下面我们开始学习第五个科判--无上供养：

犹如妙吉祥，昔日供诸佛。

吾亦如是供，如来诸佛子。

什么叫无上供养呢？以凡夫的分别念，随学诸大菩萨的供养方法，他们如何供养佛我亦如是供养，这就叫无上供养。除了有无上供养之外，还有无上回向：“普贤菩萨如何回向我亦如是回向，文殊菩萨如何回向我亦如是回向”。我们念《普贤行愿品》当中的“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学；三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行”这两个颂词，就叫无上回向。我们能念诵《普贤行愿品》非常好，如果没时间，仅念这两个颂词也叫无上回向。这个回向的效力和文殊菩萨、普贤菩萨回向的效力可以说一模一样。此处只不过是把回向变成了供养，原理是一样的。

“犹如妙吉祥，昔日供诸佛”：以文殊菩萨为主的诸大菩萨他们怎样供养诸佛，我也是如是供养。这是一种非常简便易行而且收获甚大的殊胜修法。我们对这样的修法必须高度重视，不要觉得太简单了。修习佛法应该平等的看待内容的深浅难易，不要深的地方修不下去，浅的地方也不愿意学，最后什么都学不了。深的地方不要畏惧，比如后面讲到空性；浅的地方也不能轻视。何况我们认为浅的不一定浅，有时看上去文字非常简单，但实际上意义非常深刻。

我们应该知道无上供养是一种非常殊胜的修法：“犹如文殊菩萨怎么样供诸佛我亦如是供诸佛”。文殊菩萨的菩提心早已圆满，非常殊胜稀有，据说文殊菩萨自从发菩提心以来从来没有失坏过。而我们自己发菩提心之后，有可能遇到一个小违缘就失坏了。文殊菩萨是三世诸佛的智慧总集，他的智慧已经达到圆满，可以遍观一切、遍知一切，什么地方需要回向、怎么样回向，绝对一清二楚。文殊菩萨还是力量圆满，因为他悲心、智慧已经圆满，度化众生的能力、供养的能力都非常圆满，这就是他的功德。他还完全具足一些善巧方便——大乘

不共的禅定。在《三摩地王经》等经典当中开显了不共于小乘、世间的大乘禅定如：虚空藏三昧、首楞严三昧、狮子奋迅三昧等。佛菩萨所修的不共禅定都有不共的效用，比如安住于虚空藏三昧，可以在虚空中降下珍宝雨，通过这种方式利益众生。

文殊菩萨完全具足怀、增、息、诛等功德，这样的大成就者完全具足智慧、悲心、能力和善巧方便的禅定，他们做供养是面面俱到的，不会有哪个地方有欠缺。所以说，他们即便只是供养一朵花，福报也完全没办法衡量。菩萨安住于自己的境界中作供养的话，所获得的功德利益远远超胜凡夫以庸俗的分别心，或有能所二取的状态中所做的供养。但是我们真正百分之百做到像文殊菩萨那样的供养还不现实，因为我们还有很多分别念和垢染，但这是一种善巧方便。虽然我没办法做到与文殊菩萨一模一样的供养，但是我观想和念诵：“文殊菩萨如何供养我也如是供养；犹如妙吉祥昔日供诸佛，我亦如是供如来诸佛子。”自己真心诚意地念诵，真心诚意地随学，把自己的心与文殊菩萨的智慧融为一体，得到文殊菩萨的摄受，通过这样的方式去做供养，也能够成办不可思议的利益。我们在佛堂里面供水、供花的时候，如果能够如是观想念诵，就成为了无上供养，能得到殊胜利益。

供养应该依照善知识的技巧去做。有些人花很多时间精力修法只得到很少的功德，有些人却用很少的时间、精力得到了无量无边的功德，后者就属于技巧。我们要懂得善巧方便，学习佛法，也要学习菩萨的修行方式，我们跟随他们的方式去学习，可以在短时间里累积无量无边的资粮，这是非常重要的。

除了文殊菩萨这样的供养，普贤菩萨的供养方式——普贤云供，也是非常善巧圆满功德的殊胜方法。课诵集里的云供咒，就是以普贤云供的方式供养的。供养的时候一边念云供咒，一边观想，功德利益会非常巨大。怎样观想呢？首先观想一尊普贤菩萨放出无数光，然后每个光端都有一尊普贤菩萨，这些普贤菩萨再放光，充满了整个世界，如是反复观想几轮；有时首先观自己发光，然后顶上有普贤菩萨再放光、不停放光最后就逐渐遍满了虚空，虚空遍满了之后，最外面有很多供养天女，拿着各种各样的供品去供养十方三世诸佛，这样的供养方式叫普贤云供。普贤云供和一般供养差别非常大，因为它幻变了无量无边的普贤菩萨，每一个普贤菩萨都具有无法衡量的功德，再加上周遍虚空的无量供养天女，把一切供品供给所有诸佛菩萨，所获功德利益远远超胜自己以很狭窄的心态去供养点点供品的功德。

现在讲第六个科判赞叹供养：

我以海潮音，赞佛功德海。

愿妙赞歌云，飘临彼等前。

第六个供养是赞叹，通过赞叹的方式来供养三世诸佛。通过什么样的音调赞叹呢？就是以海潮音。上师讲海潮音的特点是无量无边，另外海潮音稳定而有节拍，听了之后烦乱的心会平息下来，有这种功德。印度某地念经的时候就是属于海潮音，以一波一波的这种方式来赞颂佛功德。

实际上我们没办法了知佛陀相续中所具足的功德大海。有一个大鹏金翅鸟的比喻：大鹏金翅鸟的飞行能力无比强大，它从所站的地方朝着虚空展翅而去，飞了很长时间之后，后来突然又回来了，是不是因为它已经飞到了虚空的边际呢？其实根本没有到达虚空边际，而是自己的能力有限，只好回来了。比如我们在赞佛时候，用了很多非常华丽的词句，配了很多美妙音乐，写了很多文章，最后可能会发现没有办法再继续下去，因为自己的智慧已经穷尽了。实际佛陀的功德和虚空一样无法穷尽，没办法衡量。我们现在能够了知的一点功德，只是佛陀功德大海当中的一点一滴而已。

“愿妙赞歌云，飘临彼等前。”有些大德写了很多赞佛颂，如《胜出天神赞》、《殊胜赞》等，都是赞叹佛陀的功德，篇幅一般不大但是内容非常殊胜。有很多是把佛陀的殊胜修行概括起来进行赞叹，如全知麦彭仁波切所写的《白莲花论》，就汇集了佛陀因地的修行故事，能引发后人赞叹、仰慕、随学之心，也算是一种妙赞歌云。

“愿妙赞歌云，飘临彼等前”，愿这样的美妙赞叹的云朵，飘临到遍虚空如无边大海一样的诸佛菩萨面前，对他们进行赞叹。虽然我们的赞不尽诸佛菩萨的功德，但如果通过善心和信心去赞叹，我们都能获得无边的功德。另外，我们赞佛会有一种细微的因果，能够让我们获得三宝的加持，获得佛陀的加持和庇护：一方面遣除自己的很多违缘；一方面通过殊胜的意乐赞叹佛的缘故，生生世世自己的容貌很端严，声音非常美妙，这些都是赞佛的殊胜功德。当然最大的实际利益是：通过赞叹佛的菩提心、赞叹佛的殊胜功德，我们自己也能生起菩提心，最后我们也能成佛，成佛之后利益一切有情。

以上就是供养支的内容。供养是比较容易行持的，不需要很深刻的理论，我们明了供养的理论之后可以随时做供养，相对来讲，这是比较简单的一种修行方式，对在家人非常适合。

月称论师在《入中论》中把六度做了个区分：在家人比较适合修布施、持戒和安忍，禅定和智慧是佛陀专门为出家人说的，精进是二者的助伴。《入行论》讲的很多供养方式，也是适合在家人的修行方法，其实不需要很多物质条件，都是心缘供品之后作供养。我们认认真真把词义搞清楚，一边念诵一边供养，就能得到很多功德。学习这些广大供养的殊妙窍诀，是为了让我们修持菩萨道，与菩萨道相应。

现在要讲第二支顶礼。顶礼支是殊胜的修法：

化身微尘数，匍匐我顶礼，
三世一切佛，正法最胜僧，
敬礼佛灵塔，菩提心根本，
亦礼戒胜者，堪布阿闍黎。

顶礼的方式是“化身微尘数”。如果只是一个身体在顶礼，功德虽然大，但必定有局限。而我们的心力是可以无限拓展的，是无穷无尽的，为什么要局限它呢，所以在顶礼的时候，最好观想自己的身体化成无数个微尘这么多。“匍匐我顶礼”：匍匐即是五体投地，双手掌、膝盖和额头磕在地面上开始顶礼。顶礼的对象是“三世一切佛，正法最胜僧”。即顶礼过去、现在、未来三世的一切佛、正法和僧众。

敬礼佛灵塔，菩提心根本，
亦礼戒胜者，堪布阿闍黎。

我们也敬礼佛的灵塔，以及菩提心的根本。只要是让自己生起菩提心的地方都应该顶礼。“亦礼戒胜者，堪布阿闍黎”：戒胜者是指那些虽然没有出家，但是内心守持着清净、无漏戒律的人，叫做戒律超胜者，也顶礼堪布阿闍黎。

下面讲一讲顶礼。第一个顶礼的功德利益是非常大的。顶礼可以对治众生相续当中的傲慢。如果众生相续当中有傲慢，就看不到自己的过失，也看不到别人的功德，这样怎能调伏自己的身心呢？为了让我们打破傲慢，必须要修持顶礼。如果我们愿意放下身价来顶礼，尤其是把额头、手掌都放到地上作顶礼的话，实际上说明折服到了极点（如果心里没有折服，谁都不愿意弯腰，不愿意做顶礼。如世间领导觉得自己是一个大人物，就不可能对一般的人弯腰顶礼）。我们对诸佛菩萨不能有这种傲慢、自大的心态，我们要对诸佛菩萨产生一种殊胜信心，这非常重要。总之，顶礼可以折服我们的傲慢。傲慢主要是一种外在的表现，实际上认为“我存在”就是傲慢。要去除这个傲慢，做顶礼可以做到吗？当然可以，但需要一定的胜观智慧。我对三宝做顶礼的时候若是作意：“我所顶礼的对境：佛陀、正法、僧众根本没有丝毫的傲慢，我相续中的傲慢也应该废除，这样才能相应于所顶礼的对境，才能够相应于所顶礼对境的实相。”对于最细微的傲慢：二取、神我等执著，通过安住三轮体空方式顶礼，也能够息灭。所以顶礼有巨大功德。

佛陀在《毗奈耶经》说，我们每做一次顶礼，从身体所覆之处往下一直到金刚地基，中间经过的所有微尘数，就是自己当转轮王的次数。当然我们修行并不是为了做转轮王，也不是为了升官发财而修行，但是我们要知道顶礼的功德是非常巨大的。我们要在出离心、菩提心的摄持下作顶礼，把顶礼所获得的功德回向一切众生。

顶礼之前首先要合掌，合掌的时候指尖接触、掌心中空，这个和汉地的一些传统不一样。华智仁波切在《前行》中也说，每个地方都有不同的顶礼规矩，只要自己内心中发出恭敬心即可。汉地的佛弟子，合掌的时候是实心的，在藏传佛教中是空心的，里面可以放一个鸡蛋，据说是代表自他本性空，顶礼的本性也是空性；或者保持一种谦虚的态度。

顶礼时首先合掌当胸，表示对所顶礼对境的恭敬，其次放在头顶上，之后放回自己心间，最后匍匐顶礼——双掌、膝盖、额头着地，站起来之后算是完成一个，第二个顶礼又从合掌心间开始。

顶礼有大礼拜和小礼拜的差别。如果自己的时间和精力不允许的话，磕小头也可以；如果自己时间多，磕长头也可以。正如前面所讲，顶礼所压之处到金刚地基之间的微尘都是你做转轮王的次数，磕长头的话当然功德更大了。

磕头的时候我们不要想是自己一个人顶礼，不单是自己一个人化成微尘数顶礼，还要观想六道众生和自己一起顶礼。自己的父亲在右边，母亲在左边，我和他们一起修持殊胜的菩萨道，这在《大圆满前行》中讲得非常细致。

“敬礼佛灵塔，菩提心根本”：我们还要顶礼佛陀的灵塔。什么是“菩提心根本”呢？上师在讲记中讲得很清楚：自己在什么地方通过什么方式产生了菩提心，这就是菩提心根本。如果我们通过《入行论》产生了菩提心，菩提心根本就是《入行论》；有些人通过上师的加持产生了菩提心，上师就是菩提心根本；自己在受菩萨戒的时候，上师给我们传戒，这也是菩提心根本；如在共修的过程中产生了菩提心，共修的地方也可以说是菩提心的

根本。

释迦牟尼佛初转法轮之后开始宣讲菩萨道，后面才有了菩提心的修法。所以佛陀的出生地、证悟之地、转法轮地、涅槃地，包括佛陀到过的地方，都可以说是菩提心的根本。或者比如说，我们的修法、功德、信心来自于喇荣佛学院，也可以把它作为菩提心的根本。现在我们对于菩提心的根本也要顶礼。

第三是“亦礼戒胜者”。戒胜者：就是戒律非常超胜，超胜到什么程度？就是完全能够守持无漏的戒律。很多注释中都解释为：并未出家，显现在家，内心的证悟非常圆满，戒律已经完全受持到了无漏戒的状态。这样一种戒胜者也应该顶礼。他的内心具足证悟的智慧和殊胜的无漏戒体，所以当然应该顶礼。

第四是堪布阿闍黎。要顶礼自己的堪布和阿闍黎，堪布在藏语里是亲教师的意思，主要是给自己传戒的，如传三昧戒、比丘戒的堪布，现在藏地堪布也代表法师，很多的时候都是指法师、讲法者、持教者。有些堪布也传法也传戒，有些堪布传法不传戒，有些传戒不传法。阿闍黎：密宗当中给自己灌顶、传密法的上师称阿闍黎。显宗当中可以指自己皈依的阿闍黎，传戒的阿闍黎等。只要是对自己有恩德的人，比如说我们以前没有皈依，一个师父给我们授皈依，教导我们修行的方法，这些皈依师都应该值得我们尊敬，也值得我们去顶礼。如果没有他的因缘，我们现在也没办法学佛，因此他对我恩德很大，对他们也应该恭恭敬敬地顶礼。本课就讲到这个地方。

[1]八大佛塔：莲花塔、菩提塔、转法轮塔、神变塔、天降塔、和合塔、尊胜塔、涅槃塔。

《入菩萨行论》第22课

辛三（皈依）分二：一、总义；二、论义。

壬一（总义）分二：一、抉择皈依；二、随皈依而行持。

皈依的总义抉择了皈依的分类和体性等问题。平时我们常说皈依，城市里去寺庙中皈依的人也比较多。那么参加了皈依仪式，拿到了皈依证，表面上是皈依了，但内心有没有真正皈依，还需要进一步观察。外在的仪式固然重要，关键还要看内心有没有真正皈依，真正的皈依必须要了知皈依的本体。

信心是皈依的本体、前提和基础。我们皈依的对境是佛法僧三宝，那么我们对三宝具有何种信心？认为它是神？还是另外一种法？这些问题不经过学习很难了知。真正的皈依必须要了知佛法僧三宝的功德，了知之后才会真正去信赖它、依靠它。如果对皈依对境——三宝的能力、功德一无所知，盲目地去皈依，那么即便皈依了，也无法得到皈依的真实利益。

内道和外道最大的区别就在于皈依，皈依就是进入内道之门。当对所皈依的三宝产生不共的信心，发誓不管遇到何种情况——即便是有生命危险也绝不舍弃三宝，内心有这样一种信心、决心时，才可以说是真正发自内心地皈依了。如果随随便便念头一动就去皈依，遇到一些事去归依，只是暂时皈依一下，就不对了。只有通过学习，了知所皈依对境的巨大功德，才会一心一意、信心强烈地去皈依，才能达到加行修皈依到量的标准：“我的一切全都依靠您，安乐也依靠您，痛苦也依靠您，绝不自作主张，不管怎样一切都依靠您。”内心中有这样的决心，完全以三宝作为依靠处，才可以说与皈依有一点相应的意思。通过皈依的修法可以达到这样的标准。

对皈依境生起清净、彻底的信心，是获得三宝加持、获得证悟的不共前提。在学习佛法的过程中，信心是不可缺少的。如果相续被疑惑染污，对所皈依的法没有清净的信心，是没办法真正获得三宝加持的。要遣除这种犹豫和疑虑，必须通过学习来了知所皈依三宝的自性，全方位认知三宝所具有的功德。了知了皈依的本体，我们就会对它产生信心，远离种种怖畏之处。

比如在世间找到一个很好的依靠处，也需要了知对方的功德：如种姓高贵、能力很强，钱财很多等等，这样就会产生信心，相对离开种种怖畏。同样的道理，在皈依的时候，也必须了知三宝所具足的、远远超出一般世间人天的功德。了知之后才可以将三宝作为生生世世的皈依处。只要对上师三宝产生信心，清净的皈依就有了依处。

皈依的本体是清净的信心，是我们得到加持和解脱的根本因缘。它还是一种强大的誓愿力：即便遇到生命危险，宁可舍弃生命，也绝不舍弃三宝。

这方面要对照自己进行观察。如果我们的认知还没有达到用生命去换取对三宝信仰的高度，觉得这样做没

有必要，可能就会选择维护生命、舍弃三宝。如果这样我们就失去了依止处，失去了信心，我们的修法也不会有成功的机会。舍弃三宝虽然可能暂时得到一点喘息的机会，苟活十几二十年，但实际上损失了极为重大的利益。虽然还可以再次皈依，但是只要对三宝没有坚定的信心，还是很难与上师三宝的自性相应。

事实上，我们越放下自己，信心就越清净坚固，上师三宝的加持力就越猛烈。上师三宝的加持力是无与伦比的，威力非常大。按理说只要皈依了上师三宝，就不会出现很多违缘。但是因为皈依者前世的一些因缘或信心不坚固，还是不可避免会遇到。有些皈依者信心不坚固，一遇到事情就马上开始怀疑，产生不好的分别念。没有真正把自己的一切托付给上师三宝，所以无法得到遣除违缘的殊胜加持。我们皈依的对境是功德圆满的佛法僧三宝，如果我们能以清净的信心和坚定的誓愿皈依三宝，毫无疑问一定能得到圆满的加持。

皈依的意义是很深的，它既是内道的入门，也能清净我们的心相续。为坚定皈依的誓言，必须修皈依。首先认真观察所皈依的上师三宝的功德，然后郑重发誓愿，按加行要求修十万遍皈依，这是很有必要的。以上讲了总义。

癸一（抉择皈依）分三：一、本体；二、分类；三、各自之自性。

子一、本体：

【为了遣除恐怖而依止皈依处。】这是对皈依本体的总认知。人在世间中，都会因前世和今生的因缘产生很多恐怖，为了遣除恐怖而寻找皈依处，不管是世间的皈依还是出世间的皈依，都具有这个特点。

皈依：有些典籍解释为归投、依靠。从表面上看，皈依是寻找一个比自己的力量更强大的人，作为自己的保护者；另外，皈依也有认同的意思，皈依三宝首先是一种认同，然后才会相应。这是两种不同的讲法。

子二、分类：

【皈依有世间皈依与出世间皈依，出世间皈依又分为大乘皈依与小乘皈依两种。】为了遣除恐怖而依止皈依处，可以分两类：世间皈依和出世间皈依。世间皈依不以出离轮回为目的；出世间皈依以出离轮回获得解脱为究竟。不管出离不出离，轮回中都有很多恐怖和痛苦，都需要以皈依遣除。出世间皈依分为大乘皈依与小乘皈依两种：大乘的皈依，是不忍心看到一切众生感受痛苦而发菩提心——为了拯救众生，遣除他们的痛苦怖畏，我要皈依三宝；小乘皈依并不是因为不忍心看到众生痛苦而皈依，而是为了自己的解脱——通过皈依三宝、依靠三宝的威德力尽快从轮回中获得解脱，没有更多考虑众生的解脱利益。

皈依以不同心态可分三类：大乘皈依——发心的心态非常勇猛慈悲；小乘皈依——只想自己从轮回中解脱；世间皈依——只是为了从各种痛苦和恐怖中暂时脱离。

子三、各自之自性：

【世间皈依：为了摆脱某些恐惧而皈依世间的天神等，这并不是殊胜的皈依。】首先讲世间皈依。如农民遇到冰雹或干旱的天气，会觉得非常恐怖：天时不好就会没有收成，为了遣除这种恐怖而皈依龙王、土地神等等，想依靠他们超凡的能力帮助自己度过难关，摆脱这些恐惧。天神、龙神等世间神都有超胜世间凡夫的能力，也能帮助一些众生。所以遇到怖畏的时候，一些人自然而然就会去皈依他们。但这并不是一种殊胜的皈依，世间神也不是殊胜的皈依处，因为他们自己还在轮回中，烦恼粗重，自己都没办法将自己安置在解脱道中，又怎么可能将他人安置在解脱道中呢？所以世间皈依的本体是为了摆脱某种恐惧而皈依，没有殊胜的发心，也不是殊胜的皈依。

【《胜幢经》中云：“处于畏惧恐怖地，多数依止山森林，寺院树木及佛塔，彼非主要皈依处，依止彼等皈依处，不能解脱大痛苦。”】《胜幢经》讲：有人处于畏惧恐怖的境地，为了摆脱这种恐怖才去寻找归依处。有的人以山为皈依处，比如战争来了，呆在家里容易被杀被抢，很多老百姓都带着粮食躲到深山中；有的躲进森林；有的依止寺院、树木、佛塔。我们会想依止寺院和佛塔当然好了，应该算是主要的皈依处吧？但是后面说“彼非主要皈依处”：这个还不能算主要的皈依处，因为“依止彼等皈依处，不能解脱大痛苦”：依止这样的皈依处不能解脱轮回的痛苦和烦恼。实际上有些人依止寺院和佛塔是为了遣除目前的恐怖。比如在家里面和家人闹翻了，觉得很烦、很恐怖，就到寺庙中暂住，把寺庙当做避难所。进寺庙并不是为了皈依寺庙，也没有认为皈依寺庙能获得解脱。有些佛塔有门、有屋子，下大雨的时候躲到里面避雨，也是一种皈依，但这种皈依不是通过清净信心、通过发坚定的誓言去皈依的，而只是为了暂时躲避恐怖，把佛塔作为一个避雨、遮阳或休息的地方，所以怎么可能属于皈依处呢？即便是依止了这样的皈依处：到佛塔里避雨也好，到寺院里躲清闲也好，暂时能息灭一点恐怖，但并不能解脱大痛苦。

类似这样的皈依处还有很多：比如小孩以父母为皈依处，在外面受了欺负就回家找妈妈，实际上就是把父母看成遣除恐怖的皈依处；有些青年男女、老年人也相互把对方作为皈依处，都是为了遣除生活的恐怖而皈依，

并不是为了解脱而皈依。

〔出世间皈依（有小乘皈依与大乘皈依）：其中为了自己脱离轮回的痛苦，在有生之年皈依三宝，这是小乘的皈依。〕小乘的皈依也是为了遣除恐怖而寻找皈依处，他们以轮回痛苦为恐怖之处。轮回痛苦无量无边，只要没有解脱就会一直感受，为了摆脱这种恐怖而发起勇猛意乐，尽形寿皈依三宝，以三宝作为皈依处。（尽形寿就是从现在开始到生命结束为止。）这就是小乘的皈依。

〔以大悲心引发，为一切有情脱离痛苦，而欲求自己获得佛果，时间直至菩提果之间，这是大乘的三皈依。〕大乘的皈依也是为了遣除恐怖而依止皈依处，大乘以自己一个人获得解脱为恐怖之处，个人解脱在小乘认为是一大功德，但在大乘中只管自己解脱、根本不管有情痛苦与否，就是一个大恐怖之处。为了遣除这个恐怖，以大悲心引发，为了一切有情能脱离苦海，从现在起乃至成佛之间皈依三宝，这就是大乘的皈依。

综上所述，在了解了世间皈依、小乘的皈依不圆满之后，理当发起大乘的皈依，在相续中生起真实救度众生的皈依心，这是非常关键的。

癸二、随皈依而行持：

〔经中云：“皈依佛宝者，彼为真居士，何时不皈依，其他诸天神。皈依正法者，远离损害心。皈依僧众者，不交外道徒。”〕根据上师的讲记，经中指的是《大涅槃经》，里面讲了皈依的戒律。

皈依佛的戒律是“皈依佛宝者，彼为真居士”。从皈依佛宝开始，这个人就变成了真正的居士、修行者，之后“何时不皈依，其他诸天神”，不管在何时何地都不皈依其他天神。为什么呢？因为其他天神还没有获得解脱，相续中还有很多烦恼，所以不应皈依他们。而且有些天神以伤害众生为业，皈依它们之后就要做血肉供养、杀生祭祀。如果皈依天神，就破了皈依戒，失去了皈依三宝的纯净意乐，意乐不纯净就很难获得三宝纯净的加持。

“皈依正法者，远离损害心”，皈依了正法之后应该远离损害心，不能伤害众生。伤害众生就破了皈依戒。

“皈依僧众者，不交外道徒。”皈依了内道僧众，就不能和外道徒交往。不和外道徒交往怎么理解呢？现在城市中有很多不信佛的人，还有很多皈依了基督教或其它宗教的外教徒，我们不可能不和他们打照面，有时还要和他们一起工作、生活等等。这里不交往并不是说不能和他们交谈、不能和他们接触，而是说不能与他们过于接近。对刚皈依的人来说，对上师三宝的信心还不是很稳固，与持邪见的外道徒交往会影响自己对三宝的认知，也会影响自己修持佛法的意乐。所以我们皈依僧众之后不交往外道徒，是指不故意和他们交往。有时不是刻意的、也不是很欢喜的和他们交往，也不算破皈依戒。这方面要自己把握得很准才行。

〔首先在上师面前受皈依戒以后，依照经中所说于一切时分中诚心依赖三宝，心怀恭敬之情精进供养，〕皈依之后，还必须要学习支分的学处。

皈依佛宝之后，必须要恭敬佛像，即便是看到一尊破损的佛像，也要当成真佛恭敬顶礼。皈依法宝之后，应该非常恭敬胜法，即便是破损的经书，也要当做真正的法宝来对待。皈依僧之后，哪怕是对僧众袈裟上的红色、黄色或其他颜色的补丁，也要恭敬顶礼。

阿底峡尊者也规定了五条皈依戒：

第一、纵遇生命危险或者为了大的奖励也不舍弃三宝，比如别人给你王位，让你舍弃三宝，那自己不干；或者让你舍弃三宝，给你很多奖赏，也不干。

第二、遇到重大的事情时，不寻求其他方法，唯一认为三宝能救护。

第三、恒时忆念供养三宝，哪怕是一盏灯、一根香也尽量供养。作为一个皈依者，每天要多多少少在佛堂中供水供花，不间断供养三宝，这是非常必要的。

第四、我们皈依三宝之后，尽量劝别人皈依。

第五、如果要去另外一个地方，今天晚上或者明天出发之前，首先要顶礼那个方向的佛、三宝。这是皈依戒，也是不忘失三宝的一种殊胜方便，是很重要的。

〔不害任何有情，不交往恶友等等。我们要依靠这种方式避免失毁皈依戒。一旦不慎失毁，就要通过再次受戒等途径来断除罪业，增上功德。〕诚心诚意地依赖三宝，怀着恭敬之心对三宝做供养，对任何有情也不损害，也不交往恶友。这些方面都要认真对待，不要失坏了皈依戒。如果失坏了皈依戒，我们应该重新受戒，通过这种途径来净除相续中的罪业，增上功德。

壬二、论义：

乃至菩提果，皈依诸佛陀，

亦依正法宝，菩萨诸圣众。

前面总义讲完了，现在讲论义。“乃至菩提果，皈依诸佛陀”：从现在开始，乃至菩提果之间，我非常殷重

地、诚心诚意地皈依佛陀，以佛陀为导师；“亦依正法宝，菩萨诸圣众”：也皈依正法宝，正法宝是我们是非取舍的标准；还需要皈依初地以上的菩萨圣僧众，或者僧团，或者几个居士以上的小僧众。严格意义上来讲，都是需要皈依的。

从现在开始到菩提果之间皈依圣僧宝，是非常重要的事情，这与前面总义所讲相同。所皈依三宝的自性是怎样的？大家可以看《随念三宝经》和《宝性论》，里面对佛宝、法宝和僧宝的功德做了详细清楚的讲述。通过学习这些经论，我们对皈依的对境产生不变的信心非常重要。如果我们的信心今天有、明天没有，变来变去，就离开了三宝的加持机缘。该学的必须要学，该串修的必须要串修，把这些基本的内容串习得很好、记得很清楚，在修皈依的时候就会有一个比较敦实的基础。如果不打好基础，该用的时候就用不上，不该犯错误的时候，也容易犯过失。所以我们在学习皈依的时候，应该把所皈依的对境、皈依的方法、清净的信心、坚固的誓愿反复串习。如果我们每天都串习皈依、忆念三宝，就会每天处于三宝的庇护之下。三宝是利益一切众生的，如果我们能经常皈依、观想、赞叹，就能获得殊胜的加持，这对我们来讲是非常重要的事情。

其实给大家讲解皈依，也是一个非常善妙的因缘。皈依的法要再再地修，特别是通过皈依圆满所获得的戒律有很大必要。在修不共加行的时候，皈依的修法最好修十万遍，在心中真实产生坚固的信心和誓愿是非常关键、不可缺少的。

以上讲到了皈依佛、皈依正法、皈依僧众。下面讲第四忏悔。

辛四（忏罪）分二：一、总义；二、论义。

首先讲忏悔的总义。我们在修忏悔之前，必须要了知哪些内容比较重要，了知之后就可以好好地修持忏悔了。

壬一（总义）分三：一、所净罪业之六门；二、能净四对治力；三、净法加行正行后行。

癸一、所净罪业之六门：

〔所净罪业的途径有时间、因、门、加行、对境与形相六种。〕所清净的罪业有六个方面：第一是时间；第二是因；第三是门；第四是加行；第五是对境；第六是形相。

首先讲第一个时间。时间有长有短，有的人连续造恶业，有的没有连续造，有的是正在造。有的人造了之后马上忏悔，有的没有忏悔，不管是哪一类罪业，我们都必须忏悔清净。如果罪业留在我们相续中，一旦成熟之后，我们就无法自由自在地享受快乐了。所以一定要忏悔内心的罪业。凡夫人身语意的罪业每天都在不间断地生起，所以每天做忏悔是非常关键的。

第二个是因，即以什么样的因来造业。主要有三类：贪心、嗔心和痴心，以此为因造下罪业。

第三是门，指三门。有些罪业是身体造的，比如杀生、偷盗等等，属于身业；有些是语言造的，比如妄语、恶口、绮语等，属于语业；还有贪心、害心、邪见属于意业。我们忏悔的时候，贪嗔痴、身语意的罪业都要忏悔。

第四是加行。加行是通过什么样的方式造业，比如自作、教他做、见作随喜等等。自作是自己跑去偷东西；指使他人偷盗，是教他做；自己没有做，也没叫别人做，但是知道别人做恶时很高兴，叫见作随喜，虽然自己没有做也获得同样的罪业。前面讲随喜善根可以轻松获得福报，同样随喜造恶也轻松获得罪业。

第五是对境。对境是缘何种对境而造恶业。比如是缘三宝所依而造？还是缘发了菩提心的菩萨而造？缘一般人而造等等，罪业都有差别。

第六是形相。是属于自性罪，还是属于佛制罪？

以上六门都要一一观察加以区分，对六门所引发的罪业要有全面的认知，忏悔的时候也要全面忏悔清净。

癸二（能净四对治力）分四：一、厌患对治力；二、所依对治力；三、现行对治力；四、返回对治力。

子一、厌患对治力：

〔见到过患后追悔莫及，如同饮毒者见到后果一般，这就是厌患对治力。〕在四对治力中，第一个是厌患对治力。厌患对治力是对以前所造的罪业产生很大的后悔心。如同无意中服了毒药，毒性发作时非常后悔，想把毒取出来，这种心态就叫做“厌患对治力”——对自己以前造恶业的行为非常厌患、非常不喜欢。厌患对治力有一种与罪业不共住的意乐，如果没有厌患对治力，就会自认为戒律清净，沾沾自喜。只有对罪业非常后悔，看做真正的过患而极为厌恶，此时忏悔者的心才有真正的动力。忏悔时把厌患对治力放在最前面，就因为它非常重要。我们以前因为贪嗔痴通过身语意造过很多很多的罪业，现在我们学习了佛法，知道了这些罪业的过患，相续中就不能再与罪业共住下去，一定要通过忏悔的方式将其遣除。这是厌患对治力。

子二、所依对治力：

〔依止能摆脱罪业的方法，如依止药物一般，这叫做所依对治力。〕第二个叫做所依对治力。所依对治力就是忏悔时需要依止具力的对境。比如前面说中了毒就要依止有效的药物，只有得到有效的药物，才可能有治愈的机会。同样，我们现在想摆脱罪业，必须要有殊胜的所依——在悔罪时有一个可依靠的对境。比如以金刚萨埵作为所依，金刚萨埵佛尊在因地时发愿清净一切众生的罪业，如今善业已经圆满，清净一切众生罪业的善因已经成熟，所以我们依止金刚萨埵佛、念金刚萨埵心咒，就可以很快清净罪业。所依也可以是菩提心、空性慧，总而言之，我们的罪业必须要依靠一个具足对治力的对境，这叫所依对治力。

子三、现行对治力：

〔奉行善法，如同服药一样，这是现行对治力。〕第三个叫现行对治力，就是真正开始行持。以前面中毒的比喻来说，就是真正开始吃药了：药喝下去，把毒吐出或解毒，这样病才能痊愈，有一个过程。所以现行对治力相当于服毒药后再服解药一样。我们在行持时，现行对治力就是要行持善法，比如念百字明、听法、念大乘经典等等，通过修持善法与罪业作战，把罪业完全消灭，这叫做现行对治力。

子四、返回对治力：

〔从今以后纵遇命难也不造罪，如同以后不再服毒一样，此为返回对治力。〕第四个叫返回对治力。返回对治力是发誓以后不再造这样的罪业。就像自己好不容易把肚子里面的毒全部清净，获得了痊愈，此时就痛下决心，以后不管怎样也不服毒了。从此行为上非常小心、非常注意，不再去吃这个毒。就如同发誓以后不再服毒药一样，自己发愿从今以后即使遇到生命危险，也决不再造这样的罪业。

〔我们必须具足以上四种对治力，如果具足了这四种对治力，那么必定能净除罪业。〕我们通过厌患对治力、所依对治力、现行对治力清净以前的罪业，再通过返回对治力，以后无论遇到什么情况，也不再造相同的罪业，这样四对治力就圆满了，罪业可以完全清净。

〔四对治力的数量是确定的，《宣说四法经》中云：“弥勒，菩萨若具四法则清净一切所造所积之罪业。何为四法？即厌患对治、依止菩提心（所依对治）、现行对治、返回对治。”〕四对治力在《宣说四法经》当中讲得很清楚。我们忏悔的时候，最好具足四对治力，如果不具足，虽然忏悔了也不一定清净。如果依止了四种对治力，忏悔清净的概率是非常大的。所以我们平时在忏悔的时候一定要依止四对治力精进地进行忏悔。

癸三、净法加行正行后行：

〔加行皈依发心，正行以具足四对治力的方式念诵忏悔文、观修罪业清净，后行观想依靠忏悔对境的加持而净除一切罪业、作回向等，这是诸位上师的窍诀。〕修持这样的忏悔法，它的加行、正行、后行均为殊胜。首先发心是为了利益一切众生而修持，这是加行；然后以具足四对治力的方法念诵忏悔文、金刚萨埵心咒、观修罪业本来清净等等，这叫正行；最后观想依靠忏悔对境的加持，使罪业得以清净，这是后行。以上总义讲完了，下面讲论义。

壬二（论义）分四：一、厌患对治力；二、所依对治力；三、现行对治力；四、返回对治力。

论义是把前面总义中的内容，在颂词和论文中，做进一步的开显。我们学颂词时，要对应哪些是厌患对治力，哪些是现行对治力等等，还要进一步深入了知忏悔的方式。

癸一（厌患对治力）分二：一、总说忏悔罪业之方式；二、依殊胜对境而忏悔特殊罪业之方式。

丑一、总说忏悔罪业之方式：

我于十方佛，及具菩提心，

大悲诸圣众，合掌如是白：

这是明观对境。首先观想：在安住十方三世的一切诸佛以及具足菩提心的大悲圣尊面前，自己恭恭敬敬地合掌，如是陈白。以此行为表示真正有忏悔之意，具足所依对治力和厌患对治力。

无始轮回起，此世或他生，

无知犯诸罪，或劝他作恶，

这里把今生所造的罪业与他世所造的罪业联系起来。颂词当中说“无始轮回起”：从轮回开始到现在的过程中；“此世或他生”：今世的罪业基本都能回忆起来，这是此世；他生指过去世或未来世，过去世造了很多罪业，一个修行人如果没有舍弃今生好好修持，未来肯定还会去轮回，也肯定还会造业，所以说“此世或他生”。“无知犯诸罪”：犯罪是一种无知，犯了罪不忏悔也是一种无知。不了知业因果之道，不了知造罪会导致一系列的业果，也不了知造了罪之后要忏悔，这些都是无知。世间人常说“无知者无罪”，但这只是一般人的一厢情愿而已。无知有没有罪恶呢？比如火有烧的作用，只要你把手放在上面，不管知道不知道都会被烧。所以，不管是了知某种行为而导致罪业，还是不了知而导致罪业，实际上只要是造了自性罪，都会成为罪业。再加上造罪者

相续中贪欲、嗔心等造罪的因都具足，所以只要因缘具足，就会造罪业。所以不管是明知故犯，还是无知造罪，只要造罪就要忏悔。“或劝他作恶”：不是自己造恶业，而是劝他人作，或者自己作也劝他人作。

或因痴所牵，随喜彼所为，
见此罪过已，对佛诚忏悔。

“或因痴所牵，随喜彼所为”：被愚痴所牵，以为只要不是自己亲手所作就没有后果，去随喜杀生等罪业，这种愚痴的想法背离了因果，导致自己跟他人一样也犯了这种罪业。造罪有自做、教他作、见做随喜三种：无知犯罪属于自作，劝他作恶属于他作，看到不如法的事情产生随喜心，叫见作随喜。不管造了哪种罪，自己都需要忏悔。“见此罪过已，对佛诚忏悔”：我们了知了罪业之后，知道它不会给自己带来安乐，不会为修法带来顺缘，也不会给其他众生带来幸福。这样的罪业留在我们的相续中有什么后果呢？每个人的寿命都是相当短暂的，如果去世时自己的罪业已经清净了，那还可以。然而，如果到了死的时候这些罪业还原封不动地保留着，还在继续往上累积着，那么虽然不愿意感受罪业的痛苦，但是业果不虚，缘起的规律是不会虚耗的，一定会感受痛苦，自作自受。所以我们应该知道，自己造罪业是不对的，然后趁现在自己还活着，还有忏悔的机会，忏悔的方法也懂，就应该对自己所造的罪业发露忏悔。在忏悔的过程中能具足四种对治力，或具足菩提心、三轮体空的智慧是最好的，尤其是空性的智慧，能直接照见罪性本空，罪业本来不存在。只要智慧力够大、够深，直接观察罪性本空能够很快清净罪业。这方面有很多窍诀。我们在忏悔的时候，应该配合中观、菩提心等方法忏悔，这些方法是非常殊胜的，能起到事半功倍的效果，这是非常重要的。

以上就讲完了总说忏悔罪业。

《入菩萨行论》第23课

现在宣讲的是第二品忏悔品。忏悔品中除忏悔的内容之外，还宣讲了皈依等殊胜内容，这些对于一个学佛者或修行人来讲，都是必不可少的窍诀。讲忏悔时讲到了四种对治力：厌患对治力、所依对治力、现行对治力和返回对治力，这四种对治力是修行忏悔时非常关键的要素。因为我们在有意无意中造下了很多罪业，如果不想让罪业成熟就必须提前忏悔，如果罪业成熟之后就必须以受苦的方式才能得以清净，所以在我们有时间、可以修法之时，应当提前把罪业在因上忏悔清净。

忏悔必须要抓住四个要点：第一个是厌患对治力，是指对自己以前造过的罪业产生很大的后悔心，在此前提之下我们才愿意忏悔，厌患对治力非常关键；第二个是所依对治力，指忏悔需要依止一个具力的对境来帮助 we 清净罪业；第三个是现行对治力，依止了殊胜对境之后，要修持善法来对治恶业；第四个是返回对治力，即发愿以后不再造恶业。忏悔时如果圆满了这四种要素，罪业可得以清净，否则就不能达到究竟圆满的清净。

现在宣讲厌患对治力，有两个科判，第一总说忏悔罪业的方式已经讲完了，今天讲第二依靠殊胜对境而忏悔：

丑二、依殊胜对境而忏悔特殊罪业之方式

此科判中包括“依靠殊胜对境”而“忏悔特殊罪业”的方法，所以颂词也可以分成两部分来进行解释，第一部分是：

惑催身语意，于三宝父母，
师长或余人，造作诸伤害。

主要宣讲了依殊胜对境而造业，并说明什么是殊胜对境。即：三宝、父母、师长、余人，依靠殊胜对境所造的业比普通对境严厉得多，依此对境造善业功德很大，造恶业过失也非常大。

首先是三宝。依三宝所造的罪业称之为特殊的、非常重大的罪业。为什么呢？因为三宝是福田，是整个世间中的明灯，是引导众生趋向解脱的殊胜引导者。佛宝具足非常圆满究竟的福德、智慧及善巧方便，可以称之为世间的导师，是非常殊胜、严厉的对境；法宝是方法、方便，犹如患病时所获得的药物一样，具足清净、殊胜、离欲的功德，是我们的依靠处、皈依处；僧宝是修行者，大乘僧宝主要是指从一地到十地的菩萨，这些圣者相续中具足断证的功德：断除了相应的、部分的烦恼障和所知障及其所依无明、我执，证悟了殊胜的智慧，具有种种善巧方便和神通，僧宝也是一个严厉的对境。如果对三宝进行皈依、顶礼、供养，可以获得殊胜的福德；如果对三宝造恶业，也是极大的罪业。三宝成为殊胜、严厉对境的原因，就是因为它是福田、是引导我们

出离世间的殊胜对境。

第二是父母。针对胎生的众生而言，都是依父母这种特殊因缘才能够来到这个世界上，否则无法投生，也无法生长，更无法在世间享受快乐或修道。所以父母对我们具有生养之恩，让我们来到世间，并且养育我们长大成人，对我们的恩德非常之大。所以如果对父母造罪业，也称之为严重的、特殊的罪业。

第三是师长，包括两种：第一种是引导我们出世间修法的堪布、善知识、上师等，给予我们种种教诲，引导我们学习佛法，让我们知道善恶取舍道理的出世间的师长。如果没有他们的引导，我们就无法了知佛经当中的究竟意趣，无法了知佛法所讲的真实的、清楚无误的修行方法。所以让我们内心当中产生殊胜智慧、了知修行方法的师长也是殊胜对境。另一种是世间的师长，即教给我们很多世间知识的老师，对我们而言也具有殊胜的恩德。当然此处主要宣讲的是出世间的师长。

第四是余人，就是对我们有恩德，给予我们很大帮助的人，是我们的恩人。有一些人虽然不是圣者，不包括在三宝当中，也不是师长，不包括在出世间的引导者当中，但他是一个具有福报的修行者，也可称为殊胜对境。比如说最后有者可以称为余人：大乘最后有者指十地菩萨，小乘最后有者指一生可以解脱的、相续中具有很大福报和修行功德的凡夫。

此处宣讲了对殊胜对境造善可以获得很大的功德，造恶则有很大的罪过。颂词当中讲到“造作诸伤害”，即对他们造作种种伤害，造作的方式是“惑催身语意”，因无明愚痴发动身语意三门造作。

身体造作的伤害：对于佛宝而言，如摧毁佛像、佛在世时提婆达多推山压佛等等，都属于通过身体对佛宝造作伤害；对法宝造作伤害的情况包括：撕毁佛经、烧佛经、用脚踩佛经等等；对僧宝造作伤害，如殴打修行者、殴打菩萨，这些都属于身体造作伤害。

语言造作伤害是通过语言诽谤佛陀、佛像、法宝，诽谤或辱骂修行者等。

意造作伤害是指内心当中经常对佛、法、僧三宝产生邪见，通过自己的心对三宝造作伤害。不论依靠身、语、意三门之中的哪一个，造作伤害之后都会在相续中留下很严重的罪业，都是需要忏悔的。对父母造作伤害可以类推：打骂父母属于身语伤害，内心当中对父母产生不好的想法属于意伤害。对师长、余人也如此类推，所有的伤害都是通过身语意造作的。

而造作伤害的起因是什么呢？颂词第一句讲得很清楚，即“惑催”——通过烦恼催动。有时无意之间造作，不是刻意的，但因对境很严厉，不能说完全没有过失。通过很强烈的烦恼故意去造作，罪业就更严重。还有一种情况就是：我们烦恼很深重，不是故意去造罪业，比如在修行过程中不知不觉从内心中冒出一些邪见，自己不想生起而突然冒出来，这种情况经常令我们困惑。作为一个修行人来讲，对上师三宝产生了邪见，对父母产生了不好的想法，很痛苦，不能说完全没有过失，但从另外的角度看，并不是自己故意生起的，所以如果马上忏悔可以得以清净。这个颂词讲到了依靠殊胜对境造恶业：通过烦恼催动，以自己的身语意对三宝、父母、师长、余人造作了很多伤害。

第二部分讲针对殊胜对境所造的恶业一定要忏悔。

因昔犯众过，今成有罪人，
一切难恕罪，佛前悉忏悔。

佛陀在经典中讲：真正的智者有两类：一类是不造罪，一类是造罪之后懂得忏悔。在《极乐愿文大疏》中忏悔支主要是对治愚痴，因为造罪是一种愚痴，造了罪之后不忏悔也是一种愚痴，过去因为愚痴造下罪业，现在懂得忏悔，实际上就是对治愚痴的一种方式，所以现在精进进行忏悔是有必要的。

“因昔犯众过，今成有罪人”：因为以前自己烦恼深重，或者愚痴心深厚，犯下了众多的过患。有时想起自己今生当中因为智慧不明，或者烦恼愚痴很严重的缘故，不管是针对三宝、父母、师长还是余人，多多少少造过一些罪业。有些人认为这些罪业今生我都没有造过，是不是就不用忏悔了？今生没有造过不等于前世没有造。所以现在我们要用这种机会来忏悔今生及过去世所造的种种罪业。如果自己还没有解脱，相续中还有比较深厚的现行烦恼，由此可知我们相续中仍然存在着很多的罪业，所以这些罪业也是需要忏悔的。

颂词第三句讲到“一切难恕罪”，难恕并不是完全不可以饶恕。对于佛法僧三宝、圣者和修行有素的修行者，不可能因为你诋毁、打骂过他而根本不接受你的忏悔。之所以能够成为圣者，就是因为他调伏了相续中的烦恼、嗔恚，内心当中对众生具有非常深厚的慈悲菩提心，所以对圣者而言，一定是能够宽恕罪业的，因此我们不可能存在真正难以饶恕的罪业。有时候父母等凡夫人口头上会说：“我绝不饶恕你。”是不是这个罪业就无法清净、完全没办法解脱呢？但是通过罪性观察，也不是。究竟来讲，“难恕罪”的意思就是相对于普通罪业而言难以清净的罪业，称之为难恕罪，但究竟来讲，一切罪业都是可以清净的。

将一切难以饶恕的罪业在“佛前悉忏悔”，在以佛为代表的三宝等殊胜对境面前，全部发露，一一忏悔。我们必须认知这些罪业，生起厌患对治力，在佛前或殊胜上师面前，把罪业说出来、发露忏悔。相当于我们不小心吃了有毒的食物，如果想让自己的身体获得安乐，必须要把它吐出来一样，同样我们想要清净相续当中的罪业，也必须发露忏悔。当然有一部分是过去所造的罪业，现在已经想不起来，但通过观想，在具有神通和一切遍智的佛陀面前，也发露忏悔这些罪业，这是非常有必要的。颂词中讲到必须忏悔依殊胜对境而造的特殊罪业，因为这些罪业难以清净，如果现在再不忏悔就更难以清净了。另外，这些罪业的果报也是非常严重的，我们现在如果任其发展，根本不忏悔的话，业果一旦成熟，我们会极难忍受，所以现在有忏悔的机缘，必须要忏悔。

接下来讲第二个科判所依对治力，即四对治力中的第二个对治力——所依对治力。它指依止一个具有功德的殊胜对境来忏悔。因为我们修行或调伏烦恼，依靠自己一个人的能力往往很难做到究竟和圆满，所以要让内心当中的罪业很快得以清净，必须依靠一个具有圆满功德的殊胜对境，因此我们要修第二个所依对治力。

癸二（所依对治力）分三：

一、皈依原因；二、所皈依之对境；三、如何皈依。

第一，皈依的原因就是分析为什么要皈依？只有把原因弄清楚，才可以真正做到诚心诚意地皈依；第二，我们要认清皈依的对境是什么，因为在世间当中有很多自称能够作为皈依境的人，我们要分清到底哪些能够作为我们的皈依境，哪些不能，否则我们的资源、时间、精力都十分有限，找错皈依境只能是浪费暇满人身，不可能达到非常圆满的目标，所以我们要认清所皈依的对境；第三，我们要懂得皈依的方法，必须要掌握。

子一（皈依原因）分二：一、略说；二、广说。

略说和广说在意义上没有大的差别，略说是对广说的含义先做一个提示。下面的科判当中会出现很多“略说”和“广说”，我们要看略说、广说从何而分。此处略说是从皈依的原因分出来的，所以是皈依原因的略说，首先讲第一个略说：

丑一、略说：

罪业未净前，吾身或先亡，
云何脱此罪，故祈速救护！

这个颂词讲了为什么要皈依。如前所说，我们每个人相续当中都具有很多的罪业，千万不要认为自己今生没有造什么很大的罪业，所以相续是清净的。一个人的罪业是否清净，可以从以下这些方面判断：烦恼是否轻微？对于空性等深广佛法的认知是否清楚？对众生的慈悲心是否非常地猛烈？内心是否已生起断证的功德？虽然有些人今生没有造大的罪业，但是内心烦恼分别念不断，对众生发不起菩提心，或者对深奥的佛法难以通达，这些都是具有罪业的表现。这些相就是一种果，通过这个果来推因，说明内心还具有比较深厚的罪业。在我们的罪业没有清净之前，难以现前清净的道，难以现前证悟之果。如果罪业未清净，就会障碍我们修行。在罪业没有清净之前，实际上我们没办法真实获得安宁，因为罪业一旦成熟，一定会让我们感受难以承受的痛苦。于是我们要提前思维：为什么要皈依？为什么要精进忏悔？如果在罪业没有清净之前“吾身或先亡”——我的身体可能已经提前死亡了，就说罪业没有清净我就死了，那么这个罪业一定会成熟在我下一世的身体上，到那时就只有在无可奈何中感受造罪的痛苦。所以我们要想：如果在死之前罪业还没有清净——“云何脱此罪”？

当我堕入恶趣中，正在感受痛苦时，怎样才能摆脱罪业呢？想到这里我们就要皈依三宝，皈依忏悔的对境，所以第四句讲：“故祈速救护”，因为靠我们自己的能力很难自我救赎。虽然修行不是单纯靠他力，但是他方的助缘对我们而言非常重要。一方面修行靠自己的决心和誓愿，另一方面也要依靠殊胜对境的引导和提携，自他两方面的因缘如果都具足了，我们再做修行也好，忏悔也好，就比较容易完成。

有些人最习惯认为现在还有时间，现在自己还要忙于其他的事情，反正有的是时间，所以现在不着急忏悔，总是想以后再做。但是时不我待，就在今天推明天、明天推后天当中，自己的生命已经到了尽头，那个时候才开始后悔、着急，往往已经难以补救。佛菩萨在很多经论中都提醒修行者，在死亡到来之前、在还有机会、还自在的时候，一定要先认清自己处于什么情况：如果我们正处在火坑的边缘，形势非常危急，就要马上采取补救措施。如果没有认清这一点，很容易堕到火坑中。如今的问题是：众生本已处于很危险的境地，却不认知自己的处境，根本不做补救，不提前做准备。当死亡突然来临、痛苦突然来临的时候，我们会措手不及、手忙脚乱。

在很多经论中，佛菩萨都苦口婆心地通过各种的教言、比喻和公案告诉修行者，现在一定要认清自己所处的时局、环境和状态。我们的内心环境充满了各种烦恼、罪业，就好象装有无数的随时可能爆炸的炸弹，如果

自己不注意、提前把它清理干净，说不清楚哪一天在什么时候，这些炸弹就会爆炸。所以处于这样危急的情况下，就不能装作一点事都没有，不能忽视这种情况的存在，我们要依靠颂词去思维，并不是听到这个道理就可以了——以前不知道现在知道了，不能够满足于此。这个颂词提示了一个很深的道理，主要是让我们生起一种紧迫感。有了这个紧迫感，我们才愿意去皈依；没有这个紧迫感，我们即使皈依了，力量也不强。所以我们要想到：自己的罪业很重，如果现在死了就无法得以清净，而真正能够帮助我的，就是殊胜的皈依境，所以现在我要祈祷佛菩萨、圣尊，迅速救护我，所以颂词第四句是“故祈速救护”，祈祷圣尊迅速地救护我。这方面是非常重要的，我们现在要皈依殊胜对境的原因就在于此。

丑二（广说）分二：一、思维疾速死亡而生起皈依之心；二、思维死亡极恐怖而生起皈依之心。

这两个科判的意思是：要生起皈依，就要从死亡的角度进行思考。前面略说讲到“吾身或先亡”，也提到了无常；广说把无常和皈依的道理更加紧密、广大地结合在一起进行宣讲。

第一，我们为什么要皈依呢？当思维到死亡疾速之后，就会觉得没有时间做其他的事情，马上能生起很清净、急迫、坚固的皈依之心；第二，思维很快就会到来的死亡是非常恐怖的，因此生起真实、无造作的皈依之心。

有时我们表面上做了皈依仪式，在道友面前，都认为我是皈依的人，但实际上观察内心，我们的皈依并不是非常深刻，只是表面形式——修法时念一念皈依偈，但内心中并没有对上师三宝皈依境产生非常清净、非常坚固的皈依之心，还带有一些疑惑。这种带有疑惑的、形式上的、假装的皈依，如果只是为了方便人与人的交往，或者在某个团体中需要皈依的身份，虽然暂时可以起一点作用，但毕竟是具有欺惑性的缘故，对修行不能起到真实的帮助。所以我们要思维切身利益，就要思维疾速死亡：这个死亡很快到来，而且非常恐怖，其他无可救护，只有所皈依的三宝能够救护。此时就会摆脱一切虚伪的皈依形式，从内心中对三宝生起一种清净的信心、皈投依靠之心，那才有用。

我们在忏悔时，会念皈依、金刚萨埵、三十五佛等仪轨。如果不是以很清净、很猛烈的信心做祈祷，实际上它能起到的作用非常有限，相反如果通过很猛烈的信心做祈祷，效果就会非常明显。作为一个真正想要解脱的修行者，必须要经常自我反省、自我思考：是只满足于做一个形象上的修行者？还是真正要做一个能够调伏内心、法能够对相续起作用的修行者？要达到这些目的，必须要思维死亡无常、死亡恐怖、死后有谁真正能够对自己有帮助的道理。只有把这些前行的内容思维透彻，再做皈依才会没有一点假装，才会真正发自内心地皈依，发自内心地忏悔，这样的修法才是真正的修法，否则就是一种伪装的修法，伪装的修法做得再好，终有一天会露馅的。在谁面前露馅呢？在死神面前。在自己真正遭受痛苦的时候，以前那些虚伪的修行就会露馅。如果早点思维这些道理，就不要虚伪修行，应该真修。所以现在我们要真实修行前行法，帮助自己从虚伪作意转变为真实作意。必须多思维无常，因为这真正关系到自己的切身利益。虽然死亡还没有在我们身上显现，但是终有一天会来临，而且那时是非常恐怖的，我们提前学习，提前思维，就能提前转变，能够帮助我们成为真正的修行者。

寅一（思维疾速死亡而生起皈依之心）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

一、略说：

此处的“略说”是对思维急速死亡而生起皈依之心的略说。

死神不足信，不待罪净否，

无论病未病，寿暂不可恃。

我们的罪业如此深重，死亡也会很快到来，思维这些道理后必须要做一个决断：到底怎样利用自己的时间？只有把寿命不可靠的道理深深扎根在自己心里，才能保证我们利用每天的时间真正修行。

颂词第一句说：“死神不足信”。有时我们觉得死亡离自己很远，或认为死亡是他人的事；虽然听过、看过很多人的死亡，但总觉得和自己无关。张三死了，李四死了，王五死了，或者国外发生战争、爆炸、车祸死了很多人，我们不深入思维总是觉得死亡与自己无关。还有人认为：反正我没有病，我的事没做完，我不会死。这些观念实际上都是不可靠的。死神足以信赖吗？是不是等到什么事情都做完了，我愿意死再死呢？不是这样的——“死神不足信”。我们不要以自己的分别念认为死亡不会到来，这只是一个愿望而已，因缘不一定能按自己的愿望成熟。以为自己不死，或者以为现在还不会死，都是一种分别妄念，不足以信赖。

实际上死亡随时会到来，“不待罪净否”。死亡不会等到自己罪业完全清净了才来。如果死神会等到所有众生罪业清净了才来，那么我们也不用着急马上修法。因为不管怎么样死亡会等到众生罪业清净才到来的，所以我们不用着急了。可是死亡不会等到罪业完全清净之后才来——“不待罪净否”，它随时会来临。此处清楚说明，

事实是：死神不会等待众生罪业清净。有些人根本还没有修忏悔，死亡已经到来；有些正准备忏悔时死亡降临；还有一些人忏悔清净部分罪业时就死亡了；当然也有罪业完全得以清净之后死的，种种情况都发生过。现在我们还有选择权，还有自主权，自己该怎么选择？应该要抓紧时机，提前一分钟修，就有一分钟的把握，提前两分钟修，就有两分钟的把握，要知道死神不会等到我们罪业清净才来。现在我们是带罪之身，相续中充满很重的罪业，倘若死神现在降临，眼前贪执的所有东西都要抛弃，唯独无法抛弃的就是业。失去了今生的生命，带着这么沉重的罪业，后果是不堪设想的。所以自己要思维，要抓紧时间皈依。

“无论病未病”：不管是病中还是健康的状态，死亡都会随时到来。如果得了癌症等严重的病，会想到死亡快来了；如果自己很健康，往往很难去思维死亡会发生在自己身上，没有重视死亡的观念。实际情况是无论是否生病都会死亡，比如遇到车祸、水灾、地震、战争等等，很多因缘都可能导致死亡。没有任何征兆、突然倒地而死的情况也比比皆是。这个颂词提醒我们：不管是生病的人还是健康的人，死亡降临的机率都是相等的，没有任何人可以保证下一刻自己不会死。我们再再讲过，在遭遇车祸而死亡的人中，有谁想到下一刹那自己会死亡呢？几乎没有，死亡就在毫无预料的情况下发生了。

讲无常的时候，经常会有人提出一个问题：想也会死，不想也会死，那么想和不想之间到底有什么差别？如果不思维死亡，致命之处在于：我们荒废了时光，不会想修行，即便修行，也只是形象上的修法。思维死亡也许今天到来，也许就在明天，这样忆念死亡有什么用呢？会让我们经常处于警觉中。想到今天可能死亡，所以不能荒废时光；明天可能死亡，必须抓紧时间修行。总是处于忆念死亡的状态中，就会尽量减少恶业，行持善法。

颂词讲到无论罪业清净与否和病未病死亡都有可能降临，不论事情是否完成，死亡也会随时降临。世间人会想：我不能死，因为我刚开始创业，事情还没做完。但实际上，死亡并不能随心所欲，它随时会发生。了解这一真相之后应深深思维，将死亡无常的观念扎进自己的心。

思维疾速死亡，就不能拖延时间，要马上产生皈依三宝之心，寻找依靠之处。皈依三宝并不是世间人所认为的：只是信仰佛教的人找一个精神的依靠而已，其实并非如此，三宝具有真实的功德。皈依三宝一方面的确有了精神依靠，但这种依靠并不是乌托邦，并不是不存在的某种寄托。我们经常皈依祈祷三宝，三宝必定会以威神之力赐予加持；忏悔时依靠三宝的威力，通过自己强烈的忏悔之心，两方面因缘和合，重罪都可以很快消除，何况轻罪。因此思维死亡速疾降临而产生的皈依心是非常清净、非常猛烈的。

因吾不了知，死时舍一切，
故为亲与仇，造种种罪业。

想到速疾死亡，为今生所造种种罪业实际上就没有任何意义。对于死亡无常我们往往没有深刻的了知，或根本不了知。问世间人他会不会死，他答：“当然会”，但没有更深入的思考。对于修行人，了知死亡无常有多深，可以观察自己的行为：了知得越深，念咒修法越精进；如果不精进修法，经常处于散乱之中，说明非常肤浅。我们要深刻思维，颂词虽然看似简单，容易理解，但是造论并不是只让我们明白字面意思，而是要对意义透彻理解并应用在修行中。如学习宣讲忏悔中皈依的颂词，一定要达到真心实意皈依三宝的目的。每个颂词要和所修的内容紧密结合起来，放在内心当中去思维，才能体会到颂词的真正殊胜之处。

因为我们对于死时必定会舍弃一切这个事实不了知，或了知得很肤浅，所以为了亲人和怨敌造作了很多罪业。为什么会这样呢？因为不了知亲人、仇人是无常的缘故，认为亲人一定会长久相伴，仇人永远会是怨仇，有常执之心。为了保护亲人，打击怨敌造很多罪业：有时依靠自己的身体或棍棒等武器亲自打击仇人；有时通过计谋报复；有时内心盼望怨敌遭受种种不如意的事情。身语意都有可能造作罪业。保护亲人也一样，内心经常贪执亲人，不论他们是否有功德都予以赞叹，做一些亲近、帮助的行为。越执著亲人，对伤害亲人的他方越会认为是自己的仇人；对亲人贪执越大，对仇人仇恨就越大，贪与嗔相辅相成密不可分。

我们为亲人和仇人造了很多罪业，但以佛法的眼光和通过智慧观察，所做的一切是否有真实意义呢？如果不学习佛法，会认为保护亲人打击怨敌理所应当。但实际上这些行为都是由愚痴所导的种种贪执或嗔恚烦恼所发动的，发起的主因是我执和无明，起因就错了。我们在护亲灭敌的时候往往不择手段，为了保护亲人杀生偷盗，为了打击怨敌造作罪业。但实际上亲和仇是不是真实存在的？我们要了知，在死的时候一切都会舍弃，千般不舍的亲人要舍弃，万分痛恨的仇敌也要舍弃。事情发生的当下我们觉得问题很严重，但到死的时候，不过是一阵烟雾，一切都消于法界中，并不是我们所认为的实有的存在。

更深层次分析：所谓的亲不是恒常不变的，所谓的仇也是依某种因缘而出现的，亲仇全是自己的分别念。亲人经常反目，对自己造成伤害，就会变成仇敌；所谓的仇敌，或许对方并没有这么认为，或者并没有对你造

成伤害。从佛法的角度来讲，亲和仇都是无常的，前世的亲人是后世的仇敌，今生的仇敌会成为后世的亲友，所谓亲仇都是暂时性的。但是我们因为不了知无常性，赋予了过多的偏执，由亲仇而起造作了种种罪业。

修行者必须要有智慧和观察能力，佛法教育我们用清晰的智慧去分析亲仇和罪业之间的关系，到底值不值得为了死时必定会舍弃的亲仇而留下让自己感受难忍痛苦的罪业？这个问题必须在心中好好思考，否则亲仇的分别念仍然会占上风，善分别念就会落在下风。无始以来我们对亲仇的观念根深蒂固，认为保护亲人、打击怨敌天经地义。而现在要放弃这种没有利益的分别念，用善分别念取而代之。但这种力量还很弱，所以现在必须要仔细思维亲和仇的关系，为之造罪自己将感受痛苦，而那时亲与仇都已死亡成为过去。将这些问题思维透彻，这样学习论典，串习善念才会真正起到一定的作用。

二、广说：

仇敌化虚无，诸亲亦烟灭，
吾身必死亡，一切终归无。

紧接着略说的内容进一步进行阐释。当我们死亡的时候，不论是仇敌还是亲友，乃至我们的身体，一切最终都会化为乌有，何必为了虚妄不实的东西而造作很重的罪业？

“仇敌化虚无”的意思可以从两个方面理解：首先，我们现在执著的仇敌，也许过一段时间反而变成自己的朋友，所以以前认定的怨敌化为虚有，这是一种理解方式。其次，我们牢牢执著而不可原谅的怨敌也会自然死亡，这是第二层意思。

“诸亲亦烟灭”：自己认为关系很好的亲友，或许因为很小的因缘，比如玩耍时稍有不和，或者因为钱财产生纠纷，乃至于因为一些误解亲友反目成仇。从这个角度来讲，亲友已经灰飞烟灭。从第二个方面理解，虽然关系很好，但死亡之后化为灰烬，我们执著的亲友最后也会消亡。

最重要的一点：“吾身必死亡”，我的身心是执著亲怨、造作罪业的来源，但它最终也会死亡——“一切终归无”，所有仇敌、亲人、我的身体都会死亡，说明了世事的虚妄性，在仇敌、亲友和我之间发生的事情，有时是微不足道的，但却衍生了很多的矛盾、贪爱、罪业，然而就连造恶者本身都会死亡、会消散。如果我们能够提前看清这个事实，就不会因为过度的贪著亲怨关系而造下很多的罪业。

这个颂词主要让我们思维“一切终归无”的道理，体会执著亲怨毫无意义，进一步了知缘这些对境造罪业毫无意义，进而认识到现在必须要忏罪，为了忏悔的质量必须皈依三宝，这样将无常、皈依和忏悔连接起来，修行才有了很清净、很坚实的基础。

本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第24课

现在一起学习《入行论》，这个颂词也是宣讲思维无常。

人生如梦幻，无论何事物，
受已成念境，往事不复见。

颂词引导我们了知：一切身心世界都是虚幻的、如梦如幻的，实际上并不存在。我们为了并不实际存在的身心、亲友、很多世间事物，去造作让自己受苦的罪业并没有实际意义。尤其在遇到痛苦的时候，有的人虽然知道一切都是假的、如梦如幻般无实义，但是内心对于“人生如梦幻”的道理理解得并不是特别深入。人的一生是从童年、少年、青年……逐渐经历的，很多人都认为这一切实际存在，但是运用中观、般若的道理进行分析，我们会很深刻地发现：人的身心、世界或者外在的器情万物，都是空性的，其实质、本质都不存在。第二品还没有深入地分析空性，此处是以无常的道理来教导我们，万法没有一个恒常不变的自性，一切都是“人生如梦幻”。

“无论何事物，受已成念境，往事不复见”：首先我们要知道“受已成念境”的这个“念”，就是忆念、回忆的意思。无论我们经历怎样的痛苦、安乐，实际上，所经历的任何一个事物，在感受之后只能成为一种回忆。当时所经历的事情，在第二刹那就不复见、不存在了。为了进一步了知这个问题，我们以“梦幻”和“念境”来对照，再结合现在的人生做分析就更加清楚了。

首先，人人都有做梦的经历。当我们做梦的时候，我们都认为梦中出现的人物、事情是真实的，梦中的吃

饭、走路及交谈也觉得是真实存在的。无论在梦中经历了怎样的喜怒哀乐或是大喜大悲，但在感受完之后就是“受已”——醒来之后如果还记得比较清楚，能回忆起来，也仅仅只能是个回忆。因为醒来后，梦中的一切事物都已经找不到了，全都已经消失了，只留下一个回忆的对境而已。我们的第六意识可以回忆起晚上做的梦：梦中的景物、梦中做的事、梦境快乐或忧伤……实际上醒来后，一点都找不到了。

幻术也是这样的，幻变师幻变象马的时候，当时人们觉得它们是存在的，境也很真实，但是幻变结束之后，象马和境都不存在了，只留下回忆。

现在我们来分析“人生如梦幻”。为什么说人生如梦幻呢？我们都觉得梦是假的，人生是真的，但实际上人生和梦幻是一样的，都是“受已成念境”。无论是过去经历的事情，还是现在正在经历的事情，或者以后会经历的事情，无论何种事物、何种喜怒哀乐，“受已成念境”——感受完之后，除了剩下一个回忆的对境之外，不会重新显现，“往事不复见”。我们可以这样想：昨天感受过的快乐，或者别人扇你一个耳光的痛苦，吃了一顿美食的滋味……今天再来观察的时候，就只剩下一个回忆的对境了，只能回忆当时吃饭的感觉怎样，被扇耳光的感觉怎样，但无论是扇耳光还是吃饭，都不存在了，只是回忆的对境。从这个角度来讲，梦中的事情成为回忆，所谓真实人生的事情，同样也只剩下回忆。

无垢光尊者曾经在《虚幻休息》中讲过：“昨天经历的事情就好像昨天的梦一样，今天经历的事情就好像今天晚上做的梦一样。明天将要经历的事情，就好像明天晚上做的梦一样。”所以最后剩下什么？最后只剩下回忆的对境。我们真正观察的时候，除了回忆的对境之外什么都没有得到。但是，众生往往不能够了知这样的情况，总是认为梦是假的，人生是真的。如果我们真正分析观察，道理完全相同。所以无垢光尊者首先讲到：“这一切都如梦如幻”，在此基础上可以进一步说：人生是梦是幻。如梦和是梦之间，我们觉得有差别，但是分析到最后，整个人生就是梦幻。

假如我们在梦中能够梦到白天的事情，会怎么样认识这种情况？这样的经历不知道大家有没有？现在我们来观察分析：我们在白天的时候回忆梦境，会认为梦是假、现在是真；在梦中梦到白天的事情，我们就会认为梦是真的，白天是假的。实际上，在梦中回忆白天的时候，它只剩下一个回忆；白天在回忆梦的时候，我们认为梦是一个回忆。从实际情况观察：白天走路、吃饭、种种事情，都是因缘合和而成的；做梦也是因缘合和才会做梦，有些梦长有些梦短，有些模糊有些清晰。从这个角度讲，做梦也好，真实的生活也好，都是依靠各种因缘合和而显现，完全没有差别。可是我们就认为白天是真实的，晚上的梦是虚假的。

从另外一个角度分析：假如我们能够恒常做一个连续剧一样的、比较清晰的梦，我们会不会把梦认为是真实的呢？这种可能性完全有。从众生的习气来讲，梦比较短暂、比较模糊，但是从道理上分析，人生是一场梦，是因缘合和的、虚假的一种显现。

如果我们对梦幻的道理了知得越深，就会越觉得把如梦幻般的事物执为实有而造罪是多么可笑。因为什么呢？因为一切都是如梦幻的，不管任何事物，在感受完之后，都会成为回忆的对境，任何曾经感受过的东西，都已不复见。此处教诲我们：当事情正在发生的时候，我们就要认知它就是假的、终究会失去。我们何必为这些终究会失去的东西，去造作一些没有意义、很可笑的事情呢？我们观察后就知道，实际上没有这个必要，为了这些如梦如幻的事情，去造作很多受苦的因并不划算。

下面紧接着宣讲颂词：

复次于此生，亲仇半已逝，
造罪苦果报，点滴候在前。

此生我们一半亲仇都已经逝去了。为什么说“复次于此生，亲仇半已逝”呢？因为我们流转于轮回当中，前世、再前世的很多亲友都已经死了，即便在此生中，所谓的亲人和仇人，也是一半以上都已死去、不存在了，我们曾经为他们非常执著，造作了很多罪业，这些罪业成熟的痛苦果报“点滴候在前”：一点一滴都等在我们前面，每一个罪业都会成熟果报，让我们感受痛苦。

通过颂词的对比，我们就知道：造罪时的对境——亲友都已全部不存在了，但我们为他们所造的罪并没有随着他们的死亡而消失，点点滴滴全都候在自己前面，只能自己去感受。我们造罪的时候，就是几分钟，但痛苦成熟的时候，却是几个劫。所以我们通过这样的对比要思考：到底有没有必要为了虚幻的亲友、人生去造作大罪业。必定都要死亡，死亡之后一切都不存在了。自己死亡的时候，虽然亲友还活着，但对你而言，你死了亲友就已经死了，整个世界已经不存在了，投生之后，是另外一个世界。但我们为了所执著的亲友而造的罪业，却一直等着让我们感受，所以我们必须要忏悔。

现在我们设想一下：我们所造的罪业在成熟时会是什么样一种情况？我们在死亡时会遇到怎样的痛苦？先

设想，就可以提前做准备。就像我们要去一个地方，就要了解将会出现的问题，提前做些准备及防范。如果根本不做准备——相续中累积了大量的罪业而不知忏悔，当业果完全成熟的时候，真正感受痛苦的还是自己。造了很大的罪业，对修道而言是很大的障碍，即便对一般不修道的众生，也会感受很大的痛苦。地狱的痛苦就不用说了，通过佛经我们都了知得非常清楚，即便是在世间中，也会感受种种痛苦。

实际上世间的种种痛苦，没有一个是无因无缘而产生的。有时我们看到世界上那些悲惨的众生：有的生了很严重的疾病，没有钱治疗；有的遇到车祸、地震、战争——非洲等国家天天打仗。这些悲惨的痛苦，难道是无因无缘的吗？绝对不是，都是以前所造罪业成熟的果报。这个业就是行为，你现在所做的行为以后要负责。比如你今天偷了东西，以后就要承担偷东西的行为所带来的后果，这个就叫做业和果。罪业也好，善业也好，它都是一种行为。好的行为带来一种好的结果，不好的行为带来不好的结果。所以善业叫善行，善业带来安乐；罪业和不好的行为带来痛苦。以前造了不好的行为，现在到该为不好的行为负责的时候了。所以在佛法当中，它就是业。造这样的业，在不忏悔的前提下，果报一定会成熟。

还有一种补救方法：做了不好行为之后及时地忏悔。佛教是在加持力很大的对境前，内心真正忏悔，通过行持善业方式，发誓以后不再造，就可以把罪业提前清净。清净罪业方式有两种：一种是通过受苦的方式来清净。造了罪业不忏悔，只能通过受苦、堕地狱的严厉方式来消尽。当然大家都知道这是很痛苦的，谁都不愿选择这种方式；还有一种是通过修善法的方式来清净。不学佛的众生只有以感受痛苦的方式来消尽恶业。

佛弟子不会这样选择：我们不了知地狱痛苦，但了知旁生的痛苦：如喂猪，养肥就被杀掉；养鸭，是通过非正常方式强迫灌食；人间的痛苦如得了很多严重疾病之苦，基本我们都知道，所以说通过痛苦的方式来消尽业，对一个学佛的人来讲，一定不愿意选择。我们一定会选择另一个方式：就是提前、主动地来做忏悔。因为我们以前已经造下了这些罪业，假装没有造是没有用的，假装造了没有后果也没有用，只是欺骗一时，欺骗不了一世。因果报应是世间规律，不随自己的意愿而转移。所以我们既然已经造下了，就要正视它、肯定它。我造了这个业怎么办？佛开示了清净恶业的方法，我们一定要重视，重视这个方法，我们才愿意忏悔。在罪业果报成熟之前，提前把罪业清净了，我们现在完全做得到。为什么有些人做不到？因为没有重视，或者没有把这个问题看清楚、分析透彻。在这些人的相续当中，现在暂时的安乐已经掩盖了他所认知的一些受苦的情况，所以他对这些问题不重视，对无常不重视。虽然了知通过忏悔可以清净罪业，但总是不愿意去真实修行。

如果现在不忏悔清净，以后只有通过受苦的方式去清净。有人觉得：堕地狱就堕吧。但真正感受地狱痛苦的时候，谁都不会愿意。不要说堕地狱，就是得了很严重的病去医院开刀，都是很痛苦的。有些穿骨刺髓的治疗，简直不是一般人能忍受的，但这只是人间的痛苦而已。我们看到别人痛苦的时候，因为是别人相续中的苦，自己感受不到；有时听到别人撕心裂肺的哭喊，觉得别人很可怜，但是我们根本没有感受到对方那种真正的痛苦，自己亲身体会与在旁边看别人痛苦，感受是完全不一样的。

所以我们在没有受苦之前不要充英雄，觉得堕地狱的痛苦自己可以忍受，或者其他的痛苦可以忍受，实际上根本无法忍受！有时候，我们连自己有点感冒头痛都无法忍受，何况是更强烈、更猛烈无数倍的痛苦，更是无法想象。我们与其到时候被动地去感受痛苦，还不如现在及早忏悔。当然在忏悔时也会经历一点苦行，但这点所谓的苦比起被动受地狱的苦，简直是轻到不值一提了。

所以从这个方面来讲，我们造了这么多的罪业——“点滴候在前”，我们不能坐视不管了，不能再假装它不存在。所以思维之后，我们就会认识到：罪业一定存在于我的相续当中，我一定要忏悔！忏悔的时候一定要真切！我们要找一个真正能够帮助我们的皈依境。现在众生还有福报：上师三宝的加持还存在这个世上，还可以皈依上师三宝，还可以对佛像做顶礼、供养等等善法。如果真正到了佛法完全隐没的时候，不幸生在那个时代，整个世间中根本找不到忏悔的对境。但现在我们还是幸运的：眼睛还可以看到佛像、经书，耳朵还能够听到法音，嘴巴还能讲佛法、还能念咒，心还可以思维佛法，所以我们还是很幸运，关键是怎样去抓住这个机会。

修学佛法，就要深刻思维法义，在思维法义的过程中，才会产生一种与一般世间的分别念完全不同的正见，有了正见，就会督促、鞭策我们去进一步思维、做更有意义的事情。理解之后，一定要好好思维，如果我们不好好思维，就是浪费自己的光阴。

下面讲第三个问题摄义：

因吾不甚解：命终如是骤，
故起贪嗔痴，造作诸恶业。

我们在世的时候，就要观想我们正处于死亡的那一刻，把那时的情形放到现在来思考，就能精进起来。因为我们不了知：死亡到来的那一刻是如此之快，所以在活着的时候，产生了很多贪嗔痴，造作了很多恶业。一

般人都认为离死亡的时间很远，不会很快到来，就在不会死亡的这种妄执中贪著世间，一旦贪著世间就会不可避免地产生各种粗猛的、细小的、很多的贪、嗔、痴，通过贪嗔痴造作很多罪业。如果我们能够思维死亡很快到来，再进一步思维，死亡到来的时候，只有善业是有用的，就会精进地修持善法。如果没有思维死亡很快到来，就会贪著世间。三毒本来在我们相续中就很自在，在不思维善法、不精进修行善法的时候，相续中贪嗔痴的种子遇缘就会生起来，就会产生很猛烈的贪嗔痴，造作很猛烈的罪业。

现在经常听说有杀父杀母，造作五无间罪的事，也有诽谤佛法、诽谤僧人的。众生在很短时间内，就会突然产生很粗重的烦恼，造成很大的罪业，令众生去向于痛苦。所以我们思维死亡很快会到来，就要做一些有意义的事情。比如我们知道自己还有两年可活，就会赶快做一些有意义的事情，但是一般人认为有意义的事情就是吃喝玩乐：吃好的、穿好的、去旅游等等，认为这些才是世间有意义的事情，但佛法中不这样认为。

通过这个比喻我们就会了知：如果知道自己很快会死亡，你就会做有意义的事情，放弃无意义的事情。思维无常，就会认知无常很快会到来，因为知道死亡很快会到来，就要抓紧时间修善法，及时做忏悔，多念咒、祈祷往生等等，如果不了知这些，只会做一些无用的世间事。如一个人被关进监狱判了死刑，他就会后悔当初不应该犯罪，如果没有判刑他就不会有这样的想法，可能还会认为可以继续逍遥法外。我们要把这样的想法刻意地挑出来，刻意地激发我们精进思维佛法、思维无常，这样就不会造作恶业，也不会有造作恶业的想法。

昼夜不暂留，此生恒衰减，
额外无复增，吾命岂不亡？

这是说明死亡肯定会到来的道理，我们分析这里面讲的几个问题，第一个是“昼夜不暂留”，就是说我们的生命随着白天和夜晚的消逝而减少。昼夜更替会不会停留片刻呢？是不会的。“此生恒衰减”：我们的生命在恒常衰减。所以佛法中说，过一年你的生命就减了一年。世间人很喜欢庆贺生日，过生日的时候，都会说“生日快乐！”但是从佛法的角度来讲，生日到来，就表示你的生命又少了一年。从生命消亡角度来讲，生日是没有什么可高兴、快乐的事情。对经常思维无常的人来讲，生日时就会思维自己离死亡又近了一年，就要抓紧时间精进修法。“额外无复增”：时间一直在衰减，自己的寿命不会有额外增加的可能性，过一天少一天。虽然可以通过放生、修长寿法增长寿命或者延缓死亡，但终有一天死亡还是会到来，寿命是有限的。

《广论》中讲，真正能增寿的方法很难做。虽然告诉你方法，但是一般人很难如理如实地做到里面的条件而使自己增寿，所以说额外很难增长。还有一种情况是：本来可以活八十岁，但是因为造了一些罪业，中途就会出现一些违缘如车祸、灾难等，活不到八十岁，甚至在五十岁、四十岁、三十岁就死了。通过一些善法如放生、修长寿法，虽然能够顺利圆满寿命，但作用有限，终究还是会死亡。真正死亡降临之时，《前行》中讲，就算是药师佛亲自降临，也没有办法挽救。对于每一个众生，死亡都是绝对会到来的。“昼夜不暂留，此生恒衰减，额外无复增，吾命岂不亡？”怎么可能不死呢？肯定会死。前面我们提到，一般的人也会想到“我会死”但是绝对不会像修行者这样，把这个问题专门提出来着重地、深刻地去思维。每个人都知道自己会死亡，小孩子也知道会死，但是对于一般的人，真正谈到死亡的时候，就会避而不谈，觉得不吉利、不吉祥等等。

一般的世间人，就喜欢听自己愿意听的话，如果包括我们自己在内都这样，没有去听应该听的佛法真理，在死亡到来的时候，因为平时根本没有做任何准备，就会在手足无措当中死去，对他来说死是痛苦的、恐怖的。我们应该选择应该听的佛法，因为死亡每个人都会面临。我们如果做了正确的选择——平时做准备，每天主动观修死亡无常、轮回痛苦等，当死亡到来时，就不会觉得很恐怖。《前行》里讲，只想“我要死了”肯定不够，关键是想：我要死了，现在应该做什么？为了死亡的到来，应该勤修善法、经常串习死亡无常。就如索甲仁波切在《西藏生死书》中所讲，他一直串习无常，所以当死亡到来时，他就不会觉得恐怖，反而觉得是一个多年不见的老朋友今天出现在面前，完全没有死亡的恐怖，这是一种很自在的境界。每个人都怕死，但是修行人不怕，他会很欢喜地迎接死亡，这是其一；第二，因为在死亡来临之前做了很多准备，有什么可怕的呢？已经修了足够多的善法，所以死后往生净土或者解脱是必然的。即便暂时没有往生净土，也会转生善趣，有什么好怕的呢？比如说从一个很不好的地方搬到了一个环境各方面都很好的地方，有什么害怕呢？只会欢喜没有什么害怕。所以我们要正视死亡、串习死亡，刻意地去迎接它，串习多了之后，才能以一个非常正确的心态面对无常的到来。

有的论典这样比喻无常：如在广场上烧蜡烛。（我们可能见过，人死了或发生灾难，很多人都在广场上点蜡烛以示悼念。）在广场上点蜡烛，一般会出现两种情况：第一种是广场上无风，它自然而然烧到最后，烧到最后的最后的结果是什么？熄灭。还有一种情况是：点燃不久一阵风吹来了，结果还是熄灭，都是熄灭。通过这个比喻我们就会知道，人生就是这样子：一种人在今生可以很顺利走到终点，病很少、痛苦很少，没有遇到横死的因

缘，结果怎么样？死亡。还有一类是什么呢？就是在两三岁、五六岁，或三四十岁的时候，忽遇横祸、违缘而死亡，还是死亡。所以，不管是顺利地活到死，还是中间死，都会死，跟蜡烛的比喻一样，都会死。关键就是：知道必定死亡，要做什么事情？有些人不知道必定死亡就会造罪，知道死亡就会做有意义的事。所以对我们来讲这是非常值得思考的问题。

下面讲第二个问题：

卯二（思维死亡极恐怖而生皈依之心）分二：一、略说；二、广说。

第二要思维死亡到来的时候，到底是怎样一种情形？如果死亡到来是让我们欢喜的事情，就不用恐怖了，但关键是：针对绝大多数众生而言，因为在世时没有为死亡做准备，一旦死亡降临，就会产生极其强烈的痛苦和恐怖，在这种情况下，只会更增加痛苦。所以我们现在要提前思维死亡到来的恐怖，从而生起皈依心。为什么要生起皈依心？皈依是为了更好地忏罪，因为它是所依对治力。当我们把这个问题梳理好之后，四对治力当中的第二所依对治力才能修得圆满，才能更加有利。四对治力都修好、修有力了，在忏悔的时候就能把重罪、轻罪全部忏净。

第一是略说：

临终弥留际，众亲虽围绕，
命绝诸苦痛，唯吾一人受。

这是死亡到来的恐怖之一。“临终弥留际”：我们临终要死的时候，躺在病床上；“众亲虽围绕”：虽然旁边很多亲人团团围绕，但是痛不欲绝的死亡痛苦只是自己承受。虽然其他人也很悲伤，但是他们的悲伤和临终者的悲伤完全不一样，亲友悲伤是觉得这个人将要离开世间，很可怜，而临终者的悲伤是自己要离开世间、离开身体，要和所有的亲人永别，一个人面对死亡痛苦。这就是一般世间人的想法，

但是更深层的恐怖来自于哪里？一般世间人不会分析，佛法认为：真正最深层次的痛苦，是来自于众生执著有一个“我”要死了。平时遇到紧急情况、死亡要来临的时候，感到很恐怖的原因什么呢？就是无始以来认为“我”是存在的，有强烈我执，那时无形当中就认为这个“我”要灭尽了，“我”要断灭了，要死亡了，所以深层的痛苦带来了绝望。虽然死了之后还会投生，生命还会延续，但是这个串习我执的心太久了，即便是修行者，如果修行不好，遇到死亡的时候也会产生这样的想法。包括我在生病的时候，也有这样的想法，但幸亏学过一点佛法，会以佛法的智慧来对治，所以痛苦没那么严重，稍微好一点。一般没有修行佛法的人，在面临死亡的时候，都会产生非常强烈的恐怖心理。

所以我们要提前去想，死亡一定会来临：在临死的时候，无论多少亲友围绕在身边，虽然想真心为你分担痛苦，但是命绝的苦痛谁都分不了，只能是自己一个人感受。所以我们观察之下，死亡真是恐怖，真正能救护自己的只有善业。但是修不修就看自己了，修的质量怎么样也看自己。所以现在就要开始高质量的修，否则到了死亡的时候，死苦只能是你一个人感受，那种痛苦是非常强烈、非常恐怖的，所以我们要经常如是观想，生起皈依之心。

魔使来执时，亲朋有何益？

唯福能救护，然我未曾修。

魔（死亡）来的时候，亲友有什么意义呢？有时我们想，我临死的时候还是需要亲友，但是当阎罗狱卒——死神的使者把你牢牢抓住的时候，这些亲朋好友有什么利益呢？他们怎样帮助你？你要死的时候什么都挡不住。如果亲友能帮助的话，那么很多的将军、有钱有势的人，肯定会竭尽全力保住自己的命了，但到了死亡的时候还是必死无疑。既使是有权有势的人，他的财富能不能帮助他不死？也不能，再多的钱也没办法挽回。乔布斯死的时候，他虽然是一个大富豪，但他的钱能帮助吗？要死的时候还是会死。所以说穷人会死，富人会死，一般的人也会死，高高在上的人也会死。

我们通过分析就明白了：亲朋在自己死的时候，没有办法利益我们。有时我们会想，可以帮助念念经啊，但是我们观察一下整个世间，亲友真正能够为自己念经、放生修福的比例相当之少。即便是他们能做，还要看自己的罪业是轻是重，如果不是很重，通过念经超度，还能够获得一份利益；如果自己的罪业特别重，这些善法能够起到的作用非常有限。何况亲友为自己做福报，自己也不能百分之百得到。《地藏经》中讲，给别人念经十分功德自己得七分，对方得三分。对方给自己做功德，也可理解为他们得七分，自己得三分。而且还要看做质量如何，发心是否清净。把这些因素综合起来看，把所有的安乐、解脱，以押宝的方式完全押在亲友上是不明智的。虽然亲友能够帮助我一点利益，我们也不能完全抹杀这个作用，实际上我们应该抓住主动权。

只有自己主动、提前修积的福德，能够在死时救护自己。如果自己从现在开始好好修行，认真忏悔、积

累资粮、祈祷：遇到殊胜对境的时候祈祷、供养；遇到殊胜的法要观修；遇到菩提心的时候就认认真真修行，这些都做了，死亡的时候，巨大的福德就能够帮助我们、救护我们。亲友在身边也好，不在身边也好，自己已经有了足够的福报，就能成为一种救护处。

可是这里讲“然我未曾修”，但是我没有修福德。没有修福德的原因何在？就是因为没有观修无常，太过于贪著世间、贪著亲友，没有在最佳时机修行佛法，没有修持福德怎么能够保护自己呢？如果没有修福德，临死就只有在恐怖中死去。罪业没有清淨，十之八九会堕落恶趣，虽然不能说永远打入十八层地狱，不可解脱，但是在地狱的时间相当之长，而且所受的痛苦无法忍受。《正法念处经》、《前行》、《广论》当中所描绘的恶趣痛苦，一秒钟我们都没办法忍受，实在太恐怖了，完全超胜世间所有的刑法，在那样的环境当中要待几十年、甚至无数劫。因为现在我们处在安乐当中没有感受痛苦，所以无法想象那种痛苦，当真正去感受的时候，真是无法忍受的。现在我们能做什么？现在我们能做的是忏悔、修福德，既然现在有这个机缘，一定要珍惜，认认真真地修行。

颂词中给我们描绘了死亡之后会遇到的事情，提前让我们防范，提前让我们去修行，这个时候对于无常、忏悔、皈依等等，我们才能够真正观修到量。

今天就讲到这里。

《入菩萨行论》第25课

发了菩提心之后，我们继续学习寂天菩萨所造的殊胜论典——《入菩萨行论》。《入菩萨行论》是引导凡夫趋入菩萨道的殊胜修心法要，包含了很多菩萨道修法，文字虽然非常简单，但是修行方式和意义却非常深奥。有人认为《入行论》仅在“智慧品”部分比较难懂，其他品不是很深奥。实际上“深奥”一方面指文字难懂，或牵涉到空性内容，意义比较抽象而难以理解；另一方面也指它所宣讲的教理，对于凡夫而言很难完全做到、难以安住其中，这也是它的深奥之处。

所以，在学习《入菩萨行论》时，不能仅满足于词句上的了知。颂词所表达的含义是菩萨行，菩萨行就是菩萨的行为。我们是具有众多习气的凡夫众生，不能认为《入行论》的内容很简单。如果我们真正能够将自己的行为与《入行论》所宣讲的意义完全相合，我们也就成为菩萨了。从另一个角度讲，《入行论》所宣讲的是菩萨的修行方式，虽然作为凡夫，我们很难完全和它相应，但是我们可以将它作为目标，然后再将自己的心、行为慢慢向它靠近，这就是我们学习这部论典的必要所在。

《入行论》共分十品，现在我们学习的是第二品，内容是受菩萨戒之前积累资粮和忏悔罪障，总共包含了八个分支的修法，现在宣讲的是忏悔分支。忏悔的修法又分为四个部分：厌患对治力，所依对治力，现行对治力，返回对治力，现在学习的是“所依对治力”。

如果我们要忏悔罪业，必须要依止一个具力的对境，因为它具有圆满的福德和圆满清淨障碍的断德、无与伦比的大悲心和善巧方便，也具有我们想要获得的加持的能力。我们在忏悔业障的时候，能够依止这样的对境，绝对是很殊胜的因缘。

我们现在为什么要皈依呢？皈依的必要是什么？如前所说，因为我们了知死亡很快就要到来，思维死亡非常恐怖，所以生起皈依之心。此科判分为略说和广说，前面略说已讲了两个颂词，今天继续宣讲“思维死亡极恐怖而生起皈依之心”：

放逸我未知：死亡如是怖，

故为无常身，亲造诸多罪。

字面意思是讲：放逸的我不知道——这是向谁祈祷，呼唤呢？实际上就是对三宝上师等等具有功德的皈依境在呼唤，以他们做为对境，在他们面前呼唤：我没有了知死亡的到来是这样恐怖，为了无常的身体造下了很多罪业，产生了一种后悔之心。

学习时要了知它预设的是怎样一种场景。实际上我们现在还没有死亡，要先体会死亡到来时的那种恐怖。所以需要把场景预设成自己真正面临死亡、或者已经死亡之后的情景，才能够真正体会到死亡到来的痛苦和恐怖。内心中要真正产生这样的体会，需要经过长时间的思维和观修，只有这样才能进入那种预设的境界当中。只有内心体会到了这样的境界，或者和颂词中所讲的意义完全相合，才能真实体会到：的的确确死亡是非常恐

怖的，那么在死亡到来之时，我必须要修持善法，必须要将罪业清净。如果我们没有真正体会到这样的境界，只是泛泛地在词句上看了几遍，或者能够讲解一下，实际上对我们的修行没有很大的必要和意义。因为我们学佛、学习这部论典，必定不只是为了理解词句，主要是为了能够真正的修行，能够产生修行的境界。所以对于颂词所表达的意义，绝不能停留在满足于对词句的理解等肤浅层次上，一定要从内心生起修行的境界。

实际上我们在生活中，也不是没有体会过死亡到来的恐怖。有时我们生病或遇到危险时都会觉得：哎呀，是不是死亡要来了？！那时就显出我们对死亡非常地恐怖。只有当我们真正体验到死亡即将到来时的心境，才知道死亡真正是非常恐怖的！我们很快乐或者很自在的时候，很难有这样的体会。

虽然每个人最终都要趋向于死亡，而且无始以来，我们也曾经经历过很多次死亡，但是都忘记了，将要到来的死亡还没有经历，所以我们总以为死亡对自己来说，不是特别重要，对死亡到来的恐怖，还没有很深刻的认知。就是说：如果我们内心没有产生对死亡的深刻认知，我们在修行上面很难真正去付出，以最大的精力去投入修行。所以我们要求，在观修死亡的时候，一定要抓住核心、扼要，内心产生对死亡恐怖的一种体会，这种体会对于我们修行佛法是非常必要的前提。

有一个世间的故事，虽然不是佛教的公案，但对于修行人来讲也有启示的作用。有一次拿破仑率军攻打另一个国家，在路上他和军队失散了，被很多敌兵追杀。他拼命逃跑，躲到一位裁缝的家里，裁缝好心把他藏起来躲过了一劫。拿破仑和军队重逢之后准备奖赏裁缝，当时裁缝好奇地问道：“皇帝陛下，我很想知道当时您面对死亡的感想和心境是怎样的？”拿破仑听了之后勃然大怒，对他说：“你竟敢对皇帝说这样的语言！”马上命令卫兵把裁缝捆起来，执行枪决。裁缝被蒙上眼睛押到刑场，当他听到传令兵说：“举枪、瞄准！”的口令时，觉得死亡要来了，脚开始发抖，在死亡即将到来的刹那，回想起很多过去的事情。他感到以前的种种经历如邻居之间的摩擦、自己很执著的东西、过去放不下的事情等等，都是鸡毛蒜皮的小事，是那么的微不足道。这时，拿破仑突然下令把他押回来，然后问：“现在知道了吧？死亡来临的时候，就是这样的感受。”拿破仑用这种方式让他自己体会面临死亡的感受。

我讲这个故事要表达什么意思呢？如果真正对死亡有一种体会，就会产生另外一种心境，和在世时完全不同。这种心境，对于修行人也是一样。当我们没有真正体会到死亡到来的恐怖时，我们修行的态度，就是今天推明天、明天推后天，把修行不当回事，非常执著世间事。觉得这个也不能放，那个也不能放。但是当我们真正体会到死亡的确是很快、很迅速、很恐怖的时候，这些东西可说不值得一提。真正体会到时候，那时的心态是完全不一样的。

我们就是要得到这种心态。这种心态，裁缝得到了，可能拿破仑也得到了，还有很多的世间人，在被医生宣判得了癌症，只有六个月生命的时候，也得到了。但是它能够保持多久呢？当裁缝从死亡恐惧中走出来，他觉得只是一场试验，又回到以前的思维模式和生活当中，当时的心态不一定能够保持下去。同样，我们偶而生起死亡恐怖、死亡迅速的体会是完全不够的，我们要长期保持这种警醒的态度，这需要长时间的观修，如果没有长时间对善妙佛法进行观修，我们产生了紧迫感、想要修法的这种心态，很快就会消亡的。

这个颂词描绘的就是死亡当下的场景，在观修时，要让自己进入场景之中。我们打坐的时候，就要想：哦，已经到了死亡的最后，预想我们真正已经到了命终了。这时就觉得死亡真正到来了，所有的东西都要抛弃，一切死亡的恐怖都要降临到自己的身上。自己观修一、两次是产生不了觉受的，但是如前所说，如果抓住了核心扼要，再去反复观修的话，觉受就能够产生出来。以前放不下的东西，现在可以放下了，以前产生不了的精进态度，现在可以产生了。

曾经看过一篇文章，说一个人有十大计划，但总是没有勇气去实现，计划一推再推，总想自己的事业做到某个程度之后再去完成。有一天他接到一个通知，说是查出了癌症，突然他觉得时间非常紧迫，任何事情都不重要了，马上要着手去实施十大计划。此时又接到通知说，之前是误诊，他并没有得癌症，他又觉得十个计划不重要了。所以，人的心态是不断变化的。当感觉死亡即将到来，时间不多的时候，人往往会抓主要问题，其他的東西可以放弃，但如果觉得时间很多，就会把最重要的事情往后推迟。

实际上修行也一样，如果我们真正能够生起死亡无常的感受，就会抓住最重要的东西——去做死亡时对自己有用的事：如念佛、发愿往生极乐世界、修寺院、修行回向等，这些善法是最重要的。其他的事情，自然而然地就可以舍弃，唯一抓修行。如果觉得还有很多时间，修行就会往后拖延。

在学习《入行论》的时候，我们要把自己放到颂词所描述的境界中去观想，让自己的心和所观想的境界合二为一，这样修行才会产生作用。观想自己到了临终之时，就会感觉到皈依上师三宝是非常重要的。死亡的时候的确很需要皈依三宝，死后堕入地狱也很需要三宝的救护。但皈依还有一层意思，主要是思维死亡非常恐怖

从而产生真实的皈依心，这是修忏悔四对治力时必不可少的修法。所以，在学《入行论》忏悔品或其它忏悔修法时，需要具足四对治力。比如念修《金刚萨埵修法仪轨如意宝珠》时，有表示四对治力的几个颂词，但只是念一遍，有没有具足四对治力呢？就要看自己在念的时候，内心的状态如何了。如果真正对罪业产生了发露忏悔、绝对不保留的决心，就具足了厌患对治力；如果从内心深处产生了皈依三宝、宁舍生命也绝对不舍弃三宝的坚定誓言，就具足了所依对治力。所以在学习颂词的时候，为了保证忏悔的质量，必须要从内心深处生起皈依心。

那么如何生起皈依心呢？颂词引导我们通过思维死亡迅速来临而且极其恐怖，一步步地从内心生起皈依心。科判中也讲得很清楚：“思维死亡极恐怖而生起皈依之心”。所以我们在学习论典时，不要忘记科判，它把颂词的主要内容归纳得非常清楚，不会导致我们在理解颂词的时候，偏离了颂词的本意，无法真实体会它的作用。

总之，我们在学习颂词的时候，要深入意义；在观修的时候，要观想自己临死时的真实状态。如同演电影一样，把死亡的恐怖情形观想得清清楚楚，反复思维。诸佛和上师都说过，心有一个特点，一方面我们会觉得它很难调伏；但是另一方面，它就像揉好的面团，可塑性非常强。如果经常观修、训练，就会变得非常柔软，之后我们用它做什么都可以，就像面揉好之后，可以用它做包子、做馒头、做饺子，所以关键是调伏自己的心。通过学习，首先了知如何观修，之后反复观修训练，我们的心就会逐渐变得柔软，逐渐和正法相应，那时法就融入于心，或者说心就和法相应了。

回到颂词上，就是说如今自己已经处于非常恐怖的时候，不由自主地大声呼喊、哀嚎：放逸的我以前没有修善积福、没有防护众多烦恼等有漏法，因为处于放逸中，没有认真思维法义，不知道死亡是这么的恐怖。

究竟死亡是何等的恐怖呢？我们曾经经历过，但是已经忘失了，现在需要通过另一种方式让自己的内心体会到。我不了知死亡是这么的恐怖，所以在死之前，为了无常的五蕴身的种种享受，亲身造了很多罪业。这么多罪业的来源是什么呢？主要是因为真正观修死亡恐怖无常的道理，所以导致了放逸，没有精进地取舍善恶，没有好好地观修善法。造作了这么多罪业，如果不忏悔清净，根本没有办法获得安乐，所以我们要了知死亡是极其恐怖的。以上是略说的部分，接下来开始讲广说的内容。

此处四个颂词通过对比，进一步宣讲死亡的恐怖情形。世间人如果被警察逮捕或判处极刑，内心会感到非常恐怖，但这仅仅是世间的恐怖，与对死亡之后堕入地狱的畏惧或已经堕入地狱的恐怖是无法比拟的。这里举了一个例子，帮助我们清楚地理解：

若今赴刑场，罪犯犹惊怖，
口干眼凸出，形貌异故昔。

字面意思是说：比如一个犯人即将被押赴刑场，会非常恐惧，因为知道自己的生命不长了。从监狱里被提出来，每走一步，就向死亡靠近一步，所以他会感觉非常惊怖。惊怖到什么程度？颂词中稍作描述：“口干眼凸出，形貌异故昔”。即将被处决的犯人，会因为恐惧而导致口干舌燥。很多人都曾经历过，有时因为紧张会口干：在大众场合发言，心里很害怕，突然感觉口干，喉咙像被堵住一样，说不出话来；有时遇到危险，也会感到口干。所以，当犯人被执行极刑的时候，自然就会出现口干的现象。同时，因为恐惧而导致双眼突出、面目狰狞，与平时的容貌完全不同。没有犯罪时表情很自然，但因犯法而被判刑的时候，因为恐怖而形貌与以前完全不同，通过外表的改变也可以看出内心极为恐惧。这是世间人被判刑时，内心的恐怖会在外表上显现出来，以此与死亡的恐怖相比较。

何况形恐怖，魔使所执持，
大怖忧苦缠，苦极不待言。

世间人被监禁，也就是几年或十几年的时间，虽然很苦，但是还有重获自由、远离痛苦的希望；最严重的莫过于被处以极刑，这是每个众生都很害怕的事情，但这些恐怖之事与死后堕地狱的恐怖还是无法相比。

“何况形恐怖，魔使所执持”：通常罪犯被警察逮捕的时候，他会觉得警察非常恐怖。世间的警察也是普通人，并没有令人生畏的外表，遵纪守法的人还会觉得警察和蔼可亲，但当罪犯被逮捕的时候，他会觉得警察很恐怖。在死亡到来的时候，整个环境非常昏暗，到处充满了形象恐怖的魔使，如世间塑造的牛头马面等阎罗狱卒的形象，非常令人恐怖，倘若被这些魔使抓住，自然是“大怖忧苦缠”，内心被很强烈忧愁和痛苦所缠缚，非常后悔，自然“苦极不待言”。我们要经常这样观修。如果我们觉得《入行论》的颂词过于简略，还可以参考《正法念处经》等其他佛经论典，其中详细描绘了死后的情况，阎罗狱卒的恐怖形象，以及堕入地狱的情形。学习之后运用到观修当中。

谁能救护我，离此大怖畏，

睁大凸怖眼，四方寻救护，
四方遍寻觅，无依心懊丧，
彼处苦无依，惶惶何所从？

这段颂词描绘了在如此恐怖的环境中，找不到皈依处的心境。如果我们处于恐怖的环境之中，突然找到一个依靠处，可以帮你脱离危险的境地，内心会得到很大的安慰；但当你被团团围住，孤独无依时，心里会感到非常绝望。所以，如果没有皈依三宝，便没有依靠处，身处这样痛苦的环境中，自己会更加绝望，苦上加苦。

“谁能救护我，离此大怖畏”：因为每个众生都趋乐避苦，当我们处于死时或死后的恐怖中，内心自然而然就会寻求：谁能救护我？离开这个大怖畏？！此时睁大了凸怖的双眼，四方寻找能够救护的对境。但是对于一个造了很重罪业的人，他的目光所及之处全都是让人恐怖的环境，根本找不到皈依之处。所以“四方遍寻觅，无依心懊丧”，找遍四方没有一个皈依处，内心非常的懊丧。“彼处苦无依，惶惶何所从？”在这痛苦的环境中，根本没有可依靠处，自己的心处于无依无靠的境界中，究竟该何去何从，感到非常绝望。

此处讲到：当我们造作了非常大的罪业，又没有救护处的情况之下，自己是怎样一种心情。不论在世间还是死后，如果能找到皈依的怙主，就可以得到安慰，倘若没有皈依之处，内心会非常痛苦。

子二（所皈依之对境）分二：一、皈依共同三宝；二、皈依具愿力之菩萨。

前面讲到死亡的恐怖，接下来讲所皈依之对境。我们之前提到了必须要皈依，才可以依靠具有殊胜功德的皈依境得以安慰。既然要找皈依的对境，找错了也是不行的。在学习皈依的学处时，我们知道不能把身心交付给山神、世间神或非人等，因为他们自己都没有从轮回中得到解脱，还具有很深重的烦恼。自己没有解脱就不能作为别人的皈依处，所以寻找清净的皈依处是非常必要的。

皈依处分两个方面：第一皈依共同三宝；第二皈依具愿力之菩萨。三宝和具愿力的菩萨都是皈依境。此处有一个疑问：佛法僧三宝当中的僧宝包括了具愿力的菩萨，因为僧宝是指从一地到十地的大菩萨。在三宝中已经有了僧宝，对于共同的佛法僧三宝需要皈依，为什么还要将具愿力的菩萨单独列出来呢？这是因为八大菩萨发了殊胜的愿，他们在解救众生痛苦方面有不共的能力。所以，一方面我们要皈依共同三宝，另一方面要皈依与我们南瞻部洲众生很有缘的、具有愿力和能力的大菩萨，也是非常重要的。

丑一、皈依共同三宝：

佛为众怙主，慈悲勤护生，
力能除众惧，故我今皈依。

首先讲皈依佛宝。前面讲了很多皈依三宝的功德，此处主要是从忏悔的角度，看待三宝是我们的所依对治力，故而诚心皈依。“佛为众怙主”：从能依的角度来讲，佛具有圆满的断证功德，无有亲疏远近的分别，完全有能力做一切众生的怙主。“慈悲勤护生”：佛陀最初发心是为了救护众生，中间也是为了救度众生而积累资粮，最后必然是慈悲地、精勤地护持众生。“力能除众惧，故我今皈依”：佛陀的能力完全能够遣除众生内心当中的畏惧，如前所说，我们在死亡恐怖的环境中，内心迫切需要一个依靠处，如今找到了具力的皈依境，应当至诚皈依。

此处讲了两层意思：第一，当死亡来临的时候，趋入中阴阶段，迫切需要皈依处，而如今痛苦还未降临，需要修持忏悔，同样也需要皈依三宝，这两方面虽然方式不同，实际意义是相同的。如果现在能够依靠清净的信心皈依三宝，忏悔自身的罪业，死亡来临时就不会感受巨大的恐怖，死后不会堕入地狱感受更强烈的痛苦，这个方面是很有意义的。第二，如果在世时皈依过佛陀，但是由于没有认真修行，因某种因缘堕入恶趣，那时如果能忆念起三宝、佛陀，也会成为毫无欺惑的皈依处。

作为佛法的修学者，需要具备对佛陀、三宝的清净信心和皈依依靠的决心，这是非常重要的。倘若我们以清净的信心将自己的身心毫无保留的托付给三宝，内心放下诸多疑惑，则很容易与清净的三宝相应。但如果在皈依的时候，内心对佛法僧三宝存有怀疑，虽然每天念皈依颂，内心却夹杂许多分别念，这种不清净的心很难与清净的三宝功德相应，很难获得三宝的加持。所以并不是三宝不愿意加持我们，而是自己在祈祷的时候，并没有全身心的皈依。

为什么一定要全身心的皈依呢？当我们真正全身心皈依，毫无保留将身心交托给三宝的时候，此时就具备了清净无染的信心和对三宝极大的信任。比如说，要出去旅游，可以把自己的家、所有的财产乃至儿女，都交托给朋友看管，这是出于对他的一种极大的信任。所以，当我们能够全身心皈依三宝，就说明自己对所皈依的对境极其信任无有丝毫怀疑。倘若内心尚有疑惑存在，信任就会有所保留，在交托东西的时候，自己就会掌握最重要的部分。同样，在皈依的时候，如若有所保留，其中就夹杂了对三宝的不信任，这是一种怀疑的杂念，

这种不清净的心态与上师三宝清净实相的功德就不相应了。就像月亮的影子要清楚地显现在水里，水池必须要保持非常清净不动摇。我们的心就如“水池”一般，如果水池很脏，那么显现的月影就不会清净；如果心有所动摇，那么显现的月影也会动摇。所以我们皈依一段时间之后，如果对上师三宝的信心不坚定，产生了波动，那么内心中的功德就不容易产生，倘若始终具有稳固的心态修行佛法，才可以真正获得加持利益。这个方面对我们非常重要。所以我们了知了佛陀的慈悲和能力之后，应当全身心地皈依。

为什么皈依时总会有疑惑呢？是因为我们不了解能够托付身心的皈依境的能力和功德，所以才会有所保留。通常世间人会认为：如果将身心完全托付了，万一被欺骗，自己不就一无所有了吗？自己有所保留，万一受骗还有路可退。所以在学佛时就带有这种习气，对上师、三宝，只是部分皈依而已，可以拿出一部分财产做供养，但是无法将全身心都交托给三宝。以这样的心态处理世间事也无可厚非，但是从学习佛法的角度，从众多佛经论典的教言当中可以知道，这种自作聪明的做法，实际上是障碍自己生起功德、产生清净信心的自我束缚。

那么怎样遣除这样的疑惑呢？我们需要去了解所皈依的佛到底具有怎样的功德。佛陀宣讲了《随念三宝经》，很多大德也专门宣讲佛陀的功德，我们通过认真学习，通过理证分析，就会认识到佛陀真正是完全可以交付身心、完全不会欺惑的皈依处。佛陀的功德并不是经由我们的学习，从不圆满变得圆满，佛陀的功德一直是圆满的。只是我们内心存有疑惑，对佛的功德不了知而已。倘若我们了知之后，就会产生极大的信任感。就好像世间人，对一个陌生人方方面面不太了解之前，不敢把所有的事情都托付给他，但是在非常了解和信任之后，就可以完全托付毫无保留。所以我们需要了解佛陀的功德，多学习佛陀在经典中，或者祖师大德在论典中所宣讲的三宝的真实功德，学习之后疑惑会一分一分地减少，信心也会一分一分地增长，功德就逐渐在内心中生起来了。

本课就到这里。

《入菩萨行论》第26课

下面继续宣讲：

如是亦皈依，能除轮回怖，
我佛所悟法，及菩萨圣众。

除了皈依佛之外，我们也要皈依能够遣除轮回怖畏的、我佛所证悟的证法，以及实践证法的菩萨圣众。“我佛”就是本师释迦牟尼佛及十方诸佛。法分为教法和证法，经书文字属于教法；我们内心产生受戒、证悟等功德称为证法。从三宝来讲，法宝为道谛、灭谛所摄，在《宝性论》中有论述。前面已经分析过，法宝的本性离一切欲染、不清净，是非常清净的一种自性，所以称之为离欲尊。依止法宝能够得到一种无欺的救护处，也能够引导我们趋向于解脱。法宝本身具足圆满殊胜的加持力，因此我们要依止法宝。同时我们还要依止已经实践、正在实践，已部分证悟佛所宣讲正法的菩萨圣众。佛陀圆满地了悟了法界实相，菩萨则是部分了悟——菩萨圣众是实践法义的、修行没有达到完全圆满的圣众。因为他们已经证悟了法性的缘故，所以也具有遣除众生轮回恐怖的能力。因此我们也需要皈依这样的圣众。

讲到这里，有人会怀疑：论典中不是说佛具有圆满救度众生的能力，能够遣除众生的一切怖畏吗？为什么众生还有那么多怖畏呢？佛陀不是对每一个众生都很慈悲吗？为什么还有这么多众生受苦呢？佛陀看到这些苦众生难道不会主动去帮助吗？很多人会产生这样的疑惑，在此我们就稍微分析一下。

就佛而言，救度众生的种种能力都是圆满的。圆满到什么程度呢？从自性的角度讲，是断证圆满；从救度众生的角度讲，是能力圆满。既然佛陀救度众生的能力是圆满的，为什么还有这么多的众生没有被救度呢？实际上，将众生安置在善趣的能力，将众生安置在一地菩萨的能力，将众生安置在佛地的能力，这些能力在佛证悟的功德中没有一个是不足够的，既然佛具足这样的能力，为什么众生还不解脱？

这就要进行分析了：救度众生不是佛一方面的事情，而是两方面的事情。一方面佛要具有救度的能力；另一方面需要考虑所救度的众生的因缘、福德是不是圆满具足。为什么呢？前面已经讲了，能否救度众生牵涉到救度者和众生两方面。救度者——佛陀，已经功德圆满、能力圆满，但是众生如果根本不想解脱，或得度的因缘不成熟，佛虽然具足能力，但是从被救度众生的角度讲，由于因缘欠缺，还是不能成为所度。救度只有两方面因缘和合，才可能发生。所以，即便佛具有很大的能力，但是如果被救度的众生本身没有因缘，仍是不能成

为所度。比如发生地震的时候，因为众生的罪业非常严重，相续中以前所造恶业的果报此时已经成熟了，当下就不具足被救度的因缘。佛陀出世度化众生，是仗缘方生，一切法都是仗缘方生。众生如柴，佛如火，有了柴就可以生火；如果众生不是可燃之柴，而是一块石头，就不会成为生火的因缘。

对于救度众生的问题，有时会出现这些矛盾和疑惑，其实救度众生一定是两方面的。所以，要成为被救度的对境，自己必须具足某种因缘，如果一点被救度的因缘都没有，就不能成为所度。虽然佛的大悲心是圆满的，但如果自己不具足被救度的条件，度化的事情无缘也不会发生。这就是为什么我们总是强调：一方面佛有大悲心度化众生；另一方面我们也需要具有信心，忏悔罪业和积累功德。只有功德慢慢具足之后，我们相续中的罪业才能逐渐得以清净，此时被度化的条件才算成熟了。

佛出世是一种助缘。有些众生人天善果的因缘成熟，佛陀就宣讲这方面的法来帮助他们成就人天善道；有些人发小乘心的因缘成熟了，佛就帮助他获得阿罗汉的果位；如果是菩提心一下子涌发了，佛陀就把他安置于菩萨的果位。能度和所度一定是观待的，能度方面条件圆满，所度方面条件如果不圆满、不具足，有所欠缺，或者方向不一样，结果也不一样。为什么有些众生根本没办法度化，而有些成为人天善报的所度，有些成为小乘的所度，有些成为菩萨的所度，甚至有些众生因缘圆满了，就可以直接安置于佛地，这就是因为所度方面的因缘不同、根基不同，度化的情况就不同。

因此，我们要成为佛教度的对象，也需要自己去努力。一方面上师佛陀要救度我们，已经把手伸出来了，想拉你一把，但是你就是不伸手，还怪佛陀没有救你，这种想法是不公平的。虽然我们自己想解脱，上师也为我们宣讲了很多法，指导我们修行，但是如果我们不配合，上师能帮我们什么呢？因为被救度是两方面的事情。上师诸佛、三宝虽然很想救度我们，也需要我们的配合，如果不配合，上师一个人也无法完成救度众生的事。所以我们要配合，要学习佛法、守持戒律、生起信心。上师来帮助，我们也配合，这时两方面的因缘都成熟了，就和佛法相应了，之后解脱等功德都容易生起。

丑二、皈依具愿力之菩萨：

前面我们分析了，这是具特殊发愿力的八大菩萨。颂词中只提到了六位，没有提到八位，但实际上“等”字包括了八位菩萨。

因怖惊战栗，将身奉普贤，
亦复以此身，敬献文殊尊。

八大菩萨在佛教中是非常著名的，他们都具有不共的功德愿力，与南瞻部洲众生有很深厚的因缘。在汉地、藏地很多地方的寺庙中，都能看到这些菩萨的塑像。菩萨安住在殊胜的智慧中，一般凡夫人很难真正见到菩萨的尊颜，当面听闻正法。在这种情况下，通过塑像的方式，菩萨也能和众生结缘。看到普贤菩萨像，看到文殊菩萨像，对他们鞠一个躬、点一支香，都能够与之结缘。因为菩萨有殊胜的愿力，跟他结缘之后，虽然今生不一定马上成为菩萨救度的对境，但是毕竟结了殊胜的缘，以后也能为他所化。

“因怖惊战栗，将身奉普贤”：此处讲非常害怕罪业成熟，害怕地狱痛苦。因为想到自己曾经造了这么恐怖的罪业，一旦成熟，自己就会深陷地狱，难以脱离。明白这个后果之后，因恐怖而身体发抖。因为如此恐惧，就把身体完全奉献给普贤菩萨，全身心地供养普贤菩萨，祈愿普贤菩萨能够帮助我摆脱这种怖畏。

这是一种修行方式，里面有很深的意义。因为对普贤菩萨非常信任，才愿意把自己的身心完全奉献。如果是学佛比较浅的人；没有深刻理解佛法的人；或者根本没有学习过佛法，是学习其他的宗教的人，会认为佛法是不是在搞个人崇拜、搞偶像崇拜？让教徒全身心奉献，是不是有这种嫌疑？从表面看，不学习佛法的人当然可能有这种想法，但是为什么说这里面很有深意呢？实际当我们学习佛法时，只有放下一切杂念、分别念，完全放下自己，这时才能得以解脱。如果有所保留，不能完全奉献，这就难以和圣尊相应。普贤菩萨不需要我们的身体，他已经证悟了空性，对他来讲一切财产、珍宝都完全是空性的，何况是一个血肉之躯，对菩萨来讲没什么用处。供养身体是表示我们一种全身心的付出，自己没有任何东西留下，全都奉献给普贤菩萨。它代表一种心境，一种决心，一种誓愿力，从自己的角度讲就是这样。

为什么要这样做呢？因为在所有东西中，我们对身体最执著，认为身体最重要，现在连身体都可以奉献出来，还有什么东西不能奉献呢？这代表一种决心。这种决心在修道过程中非常重要。对普贤菩萨来讲，他虽然不需要这些，但供养是为了圆满我们的资粮，因为我们执著身体远远超胜身外的钱财。供养分很多层次：供养外在的财物不如以身奉献，奉献身体代表打破了对身体的执著。因为我们最执著身体，而且与财富比较起来，我们对身体的执著更重。如果我们能够将身体完全舍弃做供养，其他的就更不用说了。普贤菩萨为了圆满我们的资粮，也接受这样的供养，对我们做加持、圆满我们的资粮。

这个颂词表现了一种皈依的誓愿力，因为非常恐怖，所以将身心奉献给菩萨。“亦复以此身，敬献文殊尊”：文殊菩萨代表三世诸佛的智慧总集，是千佛之师，也是一切诸佛之师。所有的佛都是由文殊菩萨最初劝导发菩提心而进入菩萨道的。在一部经典中，佛陀专门宣讲了文殊菩萨是怎样劝他发心的，赞叹了文殊菩萨的恩德。文殊菩萨的功德、智慧、证悟是不可思议的，完全与诸佛无别，为了度化众生而显现菩萨相。我们要把身体完全敬献给文殊菩萨，祈求他加持自己。当然我们完全靠菩萨加持，自己一点都不努力也不行。

此处“将身奉普贤”，实际上指出了一种修法的要素。这个要素是什么呢？就是完全、清净的信心和坚固的誓愿力。我们不能小看，这是修行中非常关键的要素，即便密乘中有很多很多复杂的修法，真正最重要的修法就是清净的信心。如果对诸佛化现的殊胜上师、善知识有清净的信心，就代表了一切修法。有清净的信心就能得到一切诸佛的加持，这就是最殊胜的修法。这也是圆满修持皈依和所依对治力所需要的条件，虽然这个条件有点高，但我们要逐渐达到。只有达到了这些条件，四对治力具足了，忏罪才有力量。否则，有时候我们想：我念了四十万遍金刚萨埵心咒，念了很多很多忏罪仪轨，为什么还没出现瑞相呢？是不是法有问题？还是什么问题？实际上并非如此。要出现修法仪轨中所宣讲的瑞相或者功德，首先我们自己的修行要如理如法。比如在修法上要具足四对治力，念一遍四对治力的颂词并不等于具足了四对治力。此处讲到怎样去具足所依对治力：“因怖惊战栗”是厌患对治力的一部分；“将身奉普贤”是一种全身心的皈依，这些都是非常重要的，如果没有这样全身心的皈依，内心当中还留有疑惑，就很难和佛菩萨的智慧功德相应。

哀号力呼求，不昧大悲行，
慈尊观世音，救赎罪人我。

前面讲了文殊普贤两大菩萨，现在是祈祷观世音菩萨救度我。观世音菩萨具有圆满的大悲心，是一切三世诸佛大悲心的化现。“哀号力呼求”：哀号——内心非常痛苦、非常想得到救度的时候，自然而然会发自内心大声地哀号。同样，当我们真正非常想清净罪业的时候，也会大声哀号。“力呼求”：呼唤的对象是什么呢？就是“不昧大悲行”——具有没有造作的大悲心和行为的怙主：慈悲的观世音菩萨。我们呼唤观世音菩萨的时候，都是称为：寻声救苦、大慈大悲、广大灵感的观世音菩萨！观世音菩萨救护众生的事例非常多，这与众生前生的因缘和今生的信心福德有一定关系。原因我们前面也分析了，有的人得到救度，有些人得不到救度，并不是观音菩萨的大悲心有欠缺、有偏袒，而是与你的信心、前世的业力和正在承受的果报有关，所化的因缘条件不一定成熟。有些人没有祈祷，没有得到救度；有的虽然祈祷了，也不会马上得到救度，原因也是如此。即便这样，我们也要在忏罪的时候祈祷：救苦救难观世音菩萨！现在我是造了大罪业的罪人，一定要以您的大悲威神之力来加持我！救赎我！让我迅速清净罪业。

复于虚空藏，及地藏王等，
一切大悲尊，由衷祈救护。

前面讲了三位菩萨，下面讲“复于虚空藏，及地藏王等”菩萨。受过菩萨戒的道友都知道，前面讲戒律时已介绍过虚空藏菩萨。一个大乘修行者如果犯了根本戒，要在虚空藏菩萨面前如理如法地忏悔，所犯的根本戒可以清净，然后通过仪轨可以重新受戒。虚空藏菩萨在忏悔菩萨戒方面，是一位具有大愿力的圣尊。菩萨成就的根本就在于菩萨戒，如果菩萨戒清净，就说明你的菩提心、菩萨行，修得比较好，很自然会获得解脱；如果菩萨戒有衰损，不清净，虽然平常也做很多修法，但不能成就菩萨果位。菩萨戒并不是条条框框的教条，它有很多遮止的方面，没有一条不含摄菩提心、不包括利益众生。菩萨戒如果有衰损，说明你的菩提心和菩萨行有衰损，如果这样，那么你成就菩萨果位的条件就缺损了，就不能顺利获得菩萨的证悟。所以我们千万不要小看菩萨戒，菩萨戒包括了菩提心和菩提行两方面。我们既然知道了菩萨戒的重要，那么对于能够帮助我们清净菩萨戒的圣尊——虚空藏菩萨，当然就应该产生信心了。虚空藏菩萨的功德、恩德、誓愿力不可思议。我们对虚空藏菩萨也要祈祷，因为我们所犯的戒律，不单是小乘戒，也有菩萨戒，所以要忏悔所犯的菩萨戒，当然要祈祷虚空藏菩萨。

还有地藏王菩萨也要祈祷。地藏王菩萨是满愿本尊，通常我们觉得地藏王菩萨是专门救度地狱众生的一位菩萨，是幽冥界的圣尊，实际上，这只是地藏王菩萨大愿的一部分，只是他所有救度众生行为的一部分。按藏地的佛教传统，在宣讲地藏王菩萨功德的时候，并没有把他作为专职救度地狱众生的一位菩萨，而是安立为满愿本尊。地藏王菩萨能够满足众生的一切愿望，不管是你想得到世间的财富、地位，还是清净的小乘戒律、圆满的大乘戒律、清净的智慧，只要供养、祈祷地藏王菩萨，全能满愿。地藏王菩萨就像如意宝一样，所以称之为满愿本尊。在藏区，有些地方干旱，需要降雨的时候就祈祷地藏王菩萨，因为他是满愿本尊；而要止雨的时候也是念地藏王菩萨；有时庄稼要成熟也念地藏王菩萨；守持清净的戒律也是念地藏王菩萨。所以地藏王菩萨

是满愿本尊，他的功德、智慧、神通不可思议，我们一定要祈祷他。

“等”字包括颂词没有提到的弥勒菩萨。弥勒菩萨从刚开始发心、修行，主要就是修持大慈心。弥勒菩萨修成菩萨果位之后，名字叫慈氏，弥勒就是慈氏的意思，乃至他成佛的时候，也叫弥勒佛。弥勒菩萨对众生的慈心是不可思议的，所以我们要祈祷具足一切慈心的弥勒菩萨。还要祈祷遣除一切垢障、一切障碍的除盖障菩萨。后面还有金刚手菩萨，加起来一共是八位菩萨。“一切大悲尊，由衷祈救护”：一切大悲尊者，我在这里诚心诚意地祈祷。

下面讲第八尊菩萨，金刚手菩萨。

皈依金刚手，怀嗔阎魔使，
见彼心畏惧，四方速逃逸。

现在我也皈依金刚手菩萨。金刚手菩萨的能力很超胜，他是一切诸佛能力的化现。能力大到什么程度呢？“怀嗔阎魔使”即是地狱中的阎罗狱卒，他们看到金刚手菩萨马上心生畏惧，不由自主地向四方逃窜。金刚手菩萨具有这样的功德、能力，不但能威慑地狱中的阎罗狱卒，平常我们在修行、生活中遇到违缘、障碍、疾病时，如果能够皈依念诵金刚手菩萨，也能得到巨大的加持。以前我们遇到违缘的时候，法王如意宝和上师都让我们念诵金刚手菩萨的心咒“嗡班匝儿巴热吽”。经常念诵这个心咒，能够遣除一切障碍、违缘。因为金刚手菩萨是三世诸佛能力的化现，诸佛的威德力就是如此。

还有一种说法是：从众生开始发心之时，金刚手菩萨就会跟随他了，乃至众生成成了菩萨、成了佛，金刚手菩萨都会一直跟随护持。在金刚手菩萨面前，佛没有秘密可言，为什么没有秘密可言？因为佛从初发心开始，金刚手菩萨就开始跟随他、完全了知他的修行经历，所以佛在他面前没有秘密可言。因此金刚手菩萨是秘密主，是一切众生成佛道的护持者。

八大菩萨各有不可思议的功德，平时我们都要皈依、祈祷。当然，有些众生与观世音菩萨有缘，有些对金刚手菩萨有信心，有些对文殊菩萨有信心，种种因缘不同，但是八大菩萨都是我们需要共同祈祷的。我们念诵的《八吉祥颂》中，八位佛陀之后就是八大菩萨，他们是能赐予吉祥的八位圣尊，所以对这八位菩萨应该经常供养皈依。

子三、如何皈依：

昔违尊圣教，今生大忧惧。
愿以皈命尊，求速除怖畏！

前面讲了皈依的必要和皈依境，现在来讲如何皈依。怎样皈依呢？如是思维：以前我违背了圣尊、佛陀、上师的教授，现在产生了很大的畏惧心。为什么会生起畏惧心呢？是不是像一些外道的教法中讲的：顺我者昌，逆我者亡？或者皈依我的上天堂，不皈依我的下地狱？表面上看也有相似的地方，但是事实上，违背尊圣教是一个堕地狱的因，因为尊圣教完全是按照因果规律来制定的，如果遵守圣教而行、守持戒律而行，相当于随顺了因果之道。所有戒律、圣教都要求取舍因果，所以修持圣教就是随顺因果，违背圣教就是违背因果。违背因果之后，该做的没有做，不应该做的已经做了，造了罪业，果报一定会成熟在自己身上。所以违背圣教就相当于违背了世间规律、因果规律。了知此理之后，自然产生很大的畏惧心。

“愿以皈命尊”，“皈命”是皈依的极致，是发自内心的以生命来皈依。生命都可以拿出来皈依，何况其它呢？以生命来皈依这些圣尊，“求速除怖畏”！祈祷你们、以你们的能力来遣除我的怖畏。这些圣尊是很大的助缘，他们具有这样的能力，我自己也有皈命的决心，这时救度的条件就非常圆满。一方面圣尊完全是有能力的；另一方面，我们是以皈命的决心来祈祷，两方面的因缘一和合，很快会成就。

第三句“愿以皈命尊”的“皈命”就是通过生命皈依，表示了内心很大决心；“皈命尊”的“尊”是圣尊——上师三宝，或者八大菩萨，他们是具有能力的。所以，我们以生命来皈依了具有很大能力的圣尊做为助缘，那么我们内心的罪业为什么不能清净呢？

罪业也是有为法，罪业再大也是有为法，没有遇到违品之前，罪业的力量很强大，成熟之后带来巨大痛苦；但是一旦令它清净的因缘具足了，也能很快清净。所以就怕我们自己不具足这样的条件，如果我们自己具足条件，能够皈命圣尊，找对了皈命的对象，罪业再大也不是畏惧。因为让罪业清净的条件、因缘已经圆满了，还有什么罪业不能清净呢。

颂词要一个一个的好好地去思维、回味，里面讲了很多修行的要诀。在讲现行对治力的时候，我们应该认认真真观察、思维，能够对自己的修行起到很大的帮助。

本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第27课

前面宣讲了四对治力中的厌患对治力和所依对治力。现在讲第三个科判现行对治力。所谓现行对治力是指：在了知罪业过患、找到所皈依对境之后，真正开始对治自己的罪业了，这种付诸实践的修行就称为现行对治力。

癸三（现行对治力）分三：一、理当精进对治；二、迅速精进；三、如何精进。

总科判是现行对治力，但分科判都是在讲精进：理当精进、迅速精进、如何精进。那么精进和对治之间有什么关系呢？精进是什么呢？在后面的精进品和其他的论典中都会提到，所谓精进即行善，就是勇于善法。精进是对善法的一种欢喜，是修持善法的一种方式。精进的本体和现行对治力的本体，实际上是一味的。为什么呢？因为我们要忏悔罪业，是通过修行善法来实现的，善法和恶业二者之间是对治的关系，我们就是通过修行善法来对治恶业的，所以此处现行对治力和精进的意义完全相同。

子一（理当精进对治）分二：一、以患者之喻说明；二、以险处之喻说明。

此处颂词宣讲理当精进对治，就是要让我们发起勇悍之心。为什么要精进对治？此处通过两个比喻来说明应当精进。

丑一、以患者之喻说明：

若惧寻常疾，尚需遵医嘱，
何况贪等患，百罪恒缠身。

字面上的意思是：如果我们害怕平常疾病，尚且需要遵守医生的嘱咐才能够痊愈，何况贪心、嗔心等过患带来的无数恒缠自身的罪业之病呢？如果没有依照佛的教言，没有依止善法对治，怎么能够痊愈呢？以患者之喻说明，我们在治病时尚且需要遵守医嘱，那么在忏悔时，更应该遵照佛和上师的教言精进地忏悔、精进地实践。

在其他论典当中，把依止善知识或佛陀的教诲，从几个方面与治病的比喻相对应。首先，把内心具足烦恼罪业的修行者比喻成病人——病人具足病灶和病根，被种种疾病折磨；同样，众生具有烦恼因而感受种种痛苦。病人受到疾病折磨的时候很痛苦，一心想要远离病痛，相当于修行者感受到世间的种种痛苦之后，想要追求解脱之道。病人想要远离病痛，找谁才能解决问题呢？只有找医生，要寻求经验丰富的专家，绝不能找错对象；同样，众生想要解脱轮回的种种烦恼和痛苦，找谁才能解决问题呢？也不能找错对象，必须要找佛陀、上师三宝。因为只有上师三宝才有解脱的妙法，只有佛陀才是对治轮回疾病的专家，可以这样对照理解。

找到了医生之后，虽然医生可以通过仪器、把脉等进行诊断，我们首先还需要叙述自己的病情。同样，我们在修忏悔的时候，需要对所依境描绘自己的病情——发露自己的恶业，在求解脱道的过程中应该清楚了知自己的病情，祈祷时把自己的痛苦说出来，祈求上师三宝予以救护等等。实际上上师三宝具足殊胜神通，知道众生到底得的是什么病，需要什么样的方式才能予以治疗，但我们需要在三宝面前坦诚自己的病情。

然后如同病人信赖医生一样。如果病人对医生心存疑惑，治病的时候就不一定就能够真正地按照医生的嘱咐去治疗，我们也需要信赖上师三宝，才会按照上师三宝所开示的方法去修行。医生是病人的依靠处，上师三宝也是轮回众生的依靠处。

医生会给病人开药，同样上师三宝给我们宣讲解脱的教言，就相当于药。拿到药之后病人要服药，我们听受教言之后也必须修持。有些疾病如果不是很严重，吃几副药，几个月的时间就好了；有些病情比较严重的病人，吃几年的药才能慢慢痊愈。所以我们在修持教言的时候，因为病很重的缘故，仅仅观修几座，修几次善法，是完全不够的，我们要付出一生乃至多生的时间来修持。如菩萨发下三个无数劫这样很长远誓愿，依靠这样的誓愿力，只要自己还有烦恼没有对治之前，一直要修持，如同病人在自己的疾病没有治愈之前，需要一直服药一样。

医生还会告诉病人，每天要吃三次药，分别在什么时候吃等等，病人必须遵照医嘱服药，相当于上师、佛陀也会告诉我们，作为一个修行人，每天要观修三座或者四座，我们上座观修，就相当于服药。当然不是说修完座上观修，下座之后就不用修行了。病人除了吃药，还有其他需要注意的地方，比如医生规定需要忌口，必须注意哪些东西不能吃，否则对服药的效果或者病情不利。同样佛陀也告诉我们，在修法之余要守护戒律，哪些事能做，哪些事不能做，我们也需要遵守佛陀的教言。该做的事情如观修、放生、念咒、听法都要努力行持，对自己的病情有利；不能做的事情如杀生、偷盗、邪淫等等，违背菩提心，有自私自利的想法就不要做，否则

非但没有利益，反而会加重病情。这些方面也吃药是一样的。

那么医生开了对症的药，自己也相信医生服了药，应当避免的避免了，该做的做到了，病自然会逐渐好起来。我们修法的时候也是一样，如果遇到了殊胜的对境——上师善知识，得到了殊胜的法，我们也依教奉行了，假以时日，内心的烦恼会逐渐减轻，很多痛苦会逐渐消失，从而走向解脱。所以患者之喻和修行佛法是完全可以对应的。

为什么我们一定要按照诸佛菩萨所说的教言去做？为什么要守持戒律？为什么要避免很多不好的行为？实际上和吃药是一样的。如果作为一个病人，完全不听医生的话，按自己的想法去做，让你吃药你不吃，不能吃的东西反而去吃，时间长了就会发现，这样做对自己的病情是不利的。因为自己并不是疾病方面的专家，不知道真正应该做什么。所以我们在修习佛法的时候，为什么强调依教奉行，要依止佛陀的教言去行持呢？因为佛陀正是这方面的专家，他很清楚众生应该做什么，不应该做什么，就像医生清楚病人一样。所以，医患之间应该建立信任，我们修习佛法时，也应该与传授教言、指导修行的导师、正法、同伴建立信任，这种信任就叫做信心。有了信心我们才会认认真真地按照医生、佛陀开示的教言去做，这样行持下去毫无疑问对我们调伏烦恼绝对是有作用的。

我们就是这样，有时得寻常的疾病如头疼、感冒，有时得比较严重的病，我们就知道：哦，病来了，一方面很害怕，一方面患病之后的确很痛苦，很想马上把病去掉。还有一个问题就是，如果不及时治疗，任其发展，有可能变成很严重的疾病，甚至伤及性命，我们都很害怕生命消失，所以会积极去看病，并且非常严谨地遵守医生的嘱咐。然而，一般的疾病即便死亡，也只是今生死亡，下一世不一定继续患同样的病，所以它只是短期的危害。

“何况贪等患，百罪恒缠身”：我们对于寻常的疾病尚且如此认真对待，何况众生得的是更深层的贪嗔痴的烦恼疾病呢？其病根更深，由此所导致的罪业可谓罄竹难书，无量的罪业恒时纠缠着我们的身心，为什么不去依靠一个良医，遵守医生的嘱咐治疗呢？一般的病尚且能够谨遵医嘱，何况这么多烦恼导致的疾病更应该遵守医嘱了。

所以我们一定要精进啊！为什么呢？因为我们内心当中的烦恼太重了，罪业太多了。我们的精进并非已经足够或是过了头，而是我们根本缺乏精进，才会导致罪业不断地发生。因为没有精进，相续中的烦恼才会如此炽盛。我们观察到这一现实情况，的确应该精进。所以我们仔细观察，要认识到自己是一个很严重的病人，如果还不着急看医生，对自己的病情还是漠不关心，那么会导致很严重的后果。烦恼已经到了非对治不可的时候，现在我们还具有人身，还有时间精力修行，为什么不寻找殊胜的教法呢？寻找到了就一定要精进，否则一失人身万劫难复。并不是说一旦失去了人身，就永远失去了修行的机会。而是很长一段时间当中我们再也得不到人身了，因为以恶趣众生的身份很难再具有修行的机缘，虽然善趣稍有快乐，但是这些快乐完全不可靠，轮回就是这么恐怖，以后还会一而再，再而三地重复生老病死，重复恶趣的痛苦，所以现在是一个修行解脱的好机会。更重要的是，我们现在的疾病是可以治疗的，所以应当抓紧时间，赶快依止教言去行持。以上通过患者之喻说明我们应该精进。

下面进一步宣讲

一惑若能毁，贍部一切人，
疗惑诸药方，遍寻若不得。

“一惑若能毁”的“惑”就是指烦恼，不论是一个贪心，还是一个嗔心，都能够毁坏贍部洲的一切人。“一惑若能毁，贍部一切人”有两种解释：第一种解释是指如果世界上一个人具有很强的嗔心，并且有能力，则可能把贍部洲的一切人全部摧毁。比如一个人拥有足够当量的原子弹，加上嗔心很重，那么有可能贍部洲的一切人都会死在他手上。还有一种解释是：贍部洲的一切人只需要一种烦恼就能够被完全摧毁。每一个人相续中，如果有一个嗔心或贪心，就可以被摧毁。一个人能够被摧毁，一切人也能被摧毁，一种烦恼能够毁坏一切人。如果所有人都具足烦恼的话（当然每个人都具有烦恼），现在如果不对治，通过烦恼造业，再通过这个业堕地狱，相当于这个人就被毁掉了。所以说贍部洲的一切人都能够被烦恼摧毁。我们在两种解释当中，偏向于后者。

第二种解释就是说，一种烦恼能够摧毁一切人。比如说我们自己如果具足强烈的贪心，因贪著财富而去偷盗；因贪著异性犯了邪淫、不净行，通过烦恼让自己累积大罪业。或贪著名声说一个大妄语或上人法妄语，自己明明不是圣者说成是圣者，毁坏了根本戒，因大妄语的罪业堕入地狱，那不是把自己毁了么？每个众生都或多或少具有烦恼，或者贪心重，或者嗔心重，或者嫉妒重，或者傲慢重，而这些烦恼都能够摧毁每一个众生，所以说“一惑若能毁，贍部一切人。”

一个烦恼如果能够摧毁南赡部洲的一切人，那么真正具有智慧的众生就会想：怎样才能远离烦恼，从贪心、嗔心中获得解脱？很多人开始寻找药方。世间人也发展出一套体系，包括世间的道德、法律规范等等，这些体系有时也能发挥一点“治表”的作用，比如法律规定不能杀人，否则会判死刑，贪污了会被关起来，在某种程度遏制了众生的贪欲心或嗔恨心。但是只能遏制并不是从根本上对治，有一定的作用但是不能治本。众生的烦恼仍然真实存在，只是不明显了，所以还是有众生在受到利益驱使时会铤而走险。

有些人觉得世间的方法不够，应该从心灵上去寻找解脱方法，因此出现了许多外道，世界各地的外道都想解脱，觉得烦恼太可怕了，因而开始修禅定、修苦行。有人认为通过修苦行的方式折磨自己的身体，就可以得到解脱，获得涅槃，所以引火烧身或者做其他很多苦行；有人认为修禅定，心进入了某种状态，就能解脱烦恼，外道通过各种方式去寻找解脱之道，解脱烦恼的药方。虽然这些方法能够起到一定的作用，如禅定修到非想非非想天，能够在八万四千大劫当中一念不生，安住在不生烦恼的状态中，烦恼被压伏住了，没有贪心、嗔心，是一种很轻安的觉受。但是毕竟只是压伏，就像大石头压草一样，表面上石头把草压住了，但是草的根还在慢慢生长，石头移开之后仍然会复发，甚至从石头下面慢慢长出来。这个情况是绝对会发生的，因为他没有真正找到烦恼的根本，只是体会到了烦恼的存在，但是没有找到烦恼的根本，相当于治病没有找到病灶，怎么能真正从根本上对治疾病呢？那是不可能的事情。虽然也在治疗，也有药方，但是病根没有找到就不能把病连根拔除，比如吃点头痛药把疼痛压住，虽然疼痛的问题暂时解决了，但是疾病还在发展，所以这样的方法是不可靠的。这就相当于世间人和外道都在积极地寻找药方，但是“疗惑诸药方，遍寻若不得。”根本的疗病方法没有找到。

还有些人觉得如果物质丰富了，就能够让自己快乐，不会有痛苦，这也是世间的方法，但是真正从根拔除痛苦的药方是找不到的。为什么找不到呢？因为他们没有了知引发烦恼的根本在哪里，所以就没有办法把烦恼和痛苦全部拔除。

接下来通过对比，了知佛陀的殊胜功德智慧。

医王一切智，拔苦诸圣教，
知己若不行，痴极应呵责。

“医王”就是遍智佛陀。医生可以治疗身体的疾病，而佛陀能够医治身心二病。佛陀在世的时候，有很多公案说明佛陀精通一切医药，身体的疾病也能够医治，能够从身体上找到病根，把疾病连根拔除。佛陀出世的时候通过放光、摩顶等方式解除了很多众生身体上的痛苦。但是佛陀最不共的特点是：不仅能医治身体的疾病，而且还能医治众生的烦恼心病。佛陀通过遍智，完全能够通达众生心病的病根，而且了知拔除这种心病病根的方法，同时还给众生宣讲了疗病的药方，众生能够通过这个方法离苦得乐，这就是佛陀最稀有、最不共的功德。

很多众生不知道一切烦恼的根本是我执，是在我执的基础上去寻找灭除烦恼之道，怎么可能成功呢？众生在修道的时候，希求“我”要解脱，甚至为了解脱发展出一种不可思议的“我”，变相增长了烦恼和无明。佛陀讲了“我”是假立的，这个“我”根本不存在，因此“我执”也不存在，通过“我”不存在而破除“我执”。没有修道的时候，一切烦恼都是围绕“我”为中心而展开：“我”要过得好一点，“我”要害某人……这些想法全都是“我”为中心。当开始觉得烦恼不好，会引发很多痛苦时，又觉得“我”要解脱，有一个“我”在修道，最后“我”要享受解脱的果，“我”要获得永远的快乐，“我”寂灭了、“我”涅槃了，实际上还是在围绕“我”在进行。为了保持这个“我”而发展出一个不可思议的、具有五种功德的“我”。根本没有找到问题的核心所在，没有找到病根怎么可能真正把病连根拔除呢？所有的治疗都是在围绕表面进行。

佛陀以一切智照见一切烦恼的根本就是“我执”，佛陀教法最不共之处就是无我的教法，就是让众生知道“我”是假立的，根本不存在。“我”一旦被打破之后，“我执”就被消灭了，没有执“我”的心，也不会为了“我”的享受，“我”的痛苦而去奔波了，不会为了“我”的解脱而有自私自利的心态了，把“我”完全打破，然后救度众生的想法会自然而然产生。从空性的角度讲，“我”根本不存在，在无我的状态当中，才会显现心性的究竟如来藏光明，佛陀就是通过这样的方式，已完全现证一切诸佛的真心。现在佛以大悲心引发，宣讲了“拔苦诸圣教”。圣教是拔苦的，从自利圆满的角度讲，佛陀通过这样的方式，已经遣除了身心的一切痛苦；证悟之后给众生宣讲了如何才能拔苦的圣教：苦、集、灭、道四圣谛，包含了众生如何流转轮回的因果——苦谛和集谛，如何还灭解脱的因果——道谛和灭谛。首先宣讲苦，再宣讲苦的因就是烦恼我执，然后再宣讲如何从中解脱，即宣讲道，通过修道、修无我就可以获得灭谛，灭除苦和集。

我们是有很大大福报才能够听闻到佛陀以一切智照见的殊胜拔苦圣教，这不是随随便便的一种世间学问。我们想想看，从古至今，多少世间人处于迷惑找不到药方，多少外道为了寻找付出了无数苦行，还是没有找到彻

底拔苦的方法。如今我们依靠福报显现，已经学习闻思到了像《入行论》之类的拔苦圣教，能够皈依佛陀，已了知了拔苦的殊胜方法，之后最应该做的就是去实践这些教言。就像我们拼命寻找良医，获得药方之后却不吃药，我们的病还是无法好。同样，现在我们听闻到了能够从轮回中解脱的教授，如果不去实行，对解脱烦恼也没有利益。

“知己若不行，痴极应呵责”：这是最愚痴的行为。旁生的愚痴是由业报所致，被杀的时候也不知道逃跑，世间的众生或外道因为没有接触到圣教，愚痴也情有可原，但是为什么我们作为佛弟子还是最愚痴的呢？因为我们已经找到了药方，如果去实行就能够解脱，但是我们没有实行，把这个最好的药方放在一边，比旁生还愚痴，非常可惜，错过了解脱的机会。实际上，现在每个人都还有机会，如果把握住这个机会，认认真真地去实践，就可以解脱烦恼。但是就怕什么呢？了知之后不行持，这就白白地丧失了解脱的机缘，这就是愚痴当中最愚痴的行为，所以寂天菩萨也毫不客气地呵责这个对象：愚昧之极！以上通过患者比喻说明，我们应当精进修行对治力，修行善法。

丑二、以险处之喻说明：

若遇寻常险，犹须慎防护，

况堕千由旬，长劫险难处。

此处通过险处的比喻说明我们应当精进。“若遇寻常险，犹须慎防护”：平时如果遇到很平常的危险情况，比如旅游的时候遇到山洪把路冲断了，或者行走在很深的悬崖边上，路又窄又滑，面对这些“寻常险”，我们会非常害怕、非常小心地保护这个身体，采取一切防范措施。我们在城市生活中也有很多需要谨慎的地方，最简单的例子就是过马路，城市中尤其在高峰时段车非常多，此时如果稍不注意很有可能被车撞伤甚至死亡，这也属于一种危险，大家都知道“一停二看三通过”：先停下来不能冒失地往前冲，再观察能不能通过，或者等待红绿灯的指示，第三步才通过。为什么要这样做呢？因为这是一个危险的环境，为了不受伤，保护生命，我们需要采取一些防护措施。然而，虽然这些情况非常危险，但是此处说是“寻常险”。为什么呢？因为这些危险或许会导致自己受伤，甚至死亡，但是即便是死亡也只是这一世的结束，生命还会延续，所以从这个角度理解，只是一种寻常的危险。对于寻常的危险，我们都需要谨慎防护的话，“况堕千由旬，长劫险难处”，更何况堕到千由旬之下的时间很漫长的险难之处呢？这里的险难之处指的是地狱，如果堕到地狱中，那里充满一切痛苦，而且要在很漫长的时间当中去感受，对于这种危险为什么不谨慎、不防护呢？

上师在讲记中说，此处的“千由旬”只是一种普遍的说法而已，关于地狱有不同的说法，一些经典称从地面向下两万由旬甚至更深的地方是地狱所在，好像有一种实在的环境和公里数可以衡量，这种说法主要是针对执著外境实有的一类众生——佛陀说有地狱，那么地狱在什么地方呢？给他宣讲实实在在处于某个地方，这一类众生的业力所现，地狱就会出现在那里。但是不是完全如此呢？也不一定。众生根基不同，地狱会显现在不同的地方。有些说法是，在什么地方死亡，就会在这个地方显现地狱。虽然在你的眼前显现的是地狱的境界，但是其他的有情如自己的亲友是没办法看到的，因为地狱属于另一个空间，两层空间互相之间没有什么阻碍的，应该这样理解。还有一些地狱比如说孤独地狱的有情，有的在灶里，有的在门中，还有在笞帚或冰块里面等等。总之，因众生的业力不同，环境处所会有不同的显现，所以“千由旬”虽可以从环境、公里数等方面去计算，是指很深的意思，也有很难出离的意思。

“长劫”是指时间很漫长。比如我们在世间当中，一失足落下了悬崖摔死了，因为时间很短，所受的痛苦有限。然而，“长劫险”是指从死后堕入地狱感受痛苦开始，之后几十万年、几个劫在地狱中感受痛苦，而且地狱痛苦非常强烈的，时间又非常长，从这个角度来讲是很难忍受的。为了避免自己不堕入这样一种险难之处，难道不需要采取一些防范措施吗？如前面颂词所讲，过马路这般的寻常险我们都要慎防护，何况说在千由旬下的地狱中感受长劫痛苦的危险，作为一个对自己负责任的人来讲，更加应当防护了。可是众生颠倒之处就在于：对于寻常险非常严谨防护，但对于更大的危险却无所谓。但是无所谓的心态是不能解救自己的，只是欺骗自己而已，虽然你现在无所谓，以后真的堕地狱就有所谓了，那就非常痛苦了。如果造了业不忏悔的话，以后肯定会堕入“长劫险难处”，等到真的堕入地狱的时候就会非常痛苦。所以说我们提前学习了颂词，应该对自己的行为谨慎防护。那么怎么防护呢？现在依靠现行对治力进行忏悔对治是非常必要的。以上通过险处的比喻说明应该精进。

接下来讲第二个科判“迅速精进”。不但应当精进而且要迅速精进，分三个方面阐述：

子二（迅速精进）分三：一、寿命不可靠；二、受用不可靠；三、亲友不可靠。

“寿命不可靠”：就是说死亡很快就会到来，因为时不我待的缘故，所以我们应该迅速地精进于善法。“受用

不可靠”：是指我们现在不能精进的原因是耽著于受用，总觉得自己受用还不足够，刚开始创业，钱还不够多等等，觉得还应该积累更多，但是受用是不可靠的，总有一天会离开自己，所以还是应该迅速精进。“亲友不可靠”：有些人耽著亲友、恋人、家庭、儿孙等等而不肯迅速精进，然而亲友是不可靠的，所以应该迅速精进。

观想无常之后会生起迅速精进之心，实际上迅速精进和无常修法是有关联的，如果把无常这个总的修法修好之后，其他修法自然而然会具足，以前的大德都是这样讲的。从精进修法来讲，应该迅速精进就是说：明年精进和今年精进比较起来，应该选择今年就开始精进；下个月精进和这个月精进，应该选择这个月精进；明天开始精进和今天开始精进，应该选择今天；下午和上午，应该选择上午……因为我们的寿命是不可靠的，所以应该迅速精进。

下面讲第一个道理：

丑一、寿命不可靠：

若思今不死，安逸此非理，

吾生终归尽，死期必降临。

如果心里认为虽然自己罪业深重，但是可以以后再忏悔，于是安住于这种心态中虚度时日，寂天菩萨说：“此非理”——这种想法是不对的！为什么呢？因为我的这一生总有一天会归于穷尽，死期必然会降临。

我们应该多思考这个问题，就会有一种紧迫感，就会有现在就精进的想法。如果不了知死亡很快会到来这一点，或者认为现在不死就可以安逸度日，就会拖延修行的时间。所以从这方面观察，我们一定要精进。前面已经宣讲了需要精进的理由，因为寿命是无常的，死神不可能等待罪业清净之后才降临，很多人就是在想忏悔而没有忏悔的时候死了，还是要随着自己的恶业堕落。所以想到寿命不可靠，死亡一定会很快到来的事实，我们现在就要精进。当然寿命无常已经讲过很多次，现在是配合迅速精进这一点进行思维，如果把寿命无常的道理了知得很清晰，再把它放在修行精进上观察，我们就会对这个颂词有很深的体会。

谁赐我无惧？云何定脱苦？

倘若必死亡，为何今安逸？

颂词进一步宣讲寿命无常，需要精进的道理。我们应当思维：究竟有谁能赐我无惧呢？怎么能保证自己一定能脱离痛苦呢？倘若没有人能赐我无惧，没有人能够保证我顺利脱苦，为什么现在还如此放逸度日呢？

“谁赐我无惧？”：我们平时很放逸，不精进度日，或许相信一些朋友所说的：“不用怕，没事的，死亡还很遥远，死了以后什么都没有了，就解脱了。”但是他们能赐予我无惧吗？只是一句空话而已！当时能够麻痹自己，自我安慰，实际上是欺骗自他的一种说法。他根本没有能力赐予你死亡的时候不恐惧，也不可能说你不死你就不死，更不能确保死亡到来时你不会遭受痛苦；或者他根本没有权利说你死亡之后犹如油灯一样，完全就灰飞烟灭了。不是这样的，生命还会延续，只要因缘具足，你的心没有断尽，业没有断尽，一定还会再投生。怎么投生呢？就是跟随业力而定。所以世间朋友的这些语言无法赐予我们无惧。另外，倘若我财产丰厚能赐予无惧吗？真正观察下来，拥有巨大财富的人还是一样悲惨地死亡，所以财富也不能赐予无惧。那么，高高在上的权力能赐予无惧吗？在世的时候拥有权力，能够呼风唤雨，一呼百应，但当死亡来临，拥有权力的人也没有办法指挥死亡不来。同样，拥有名声也没有任何用处。所以真正逐一观察的时候，亲友、财富、权力、青春、无病，都没有办法赐予你无有死亡的畏惧，这就说明死亡无可阻挡，没有任何东西可以阻止死亡的到来，所以无人能够赐予你不死的无惧。

“云何定脱苦”：谁能确定你在不修持善法的前提下，能够摆脱死亡痛苦？没有任何人能够这样保证。生死跟随业因果而转，这是世间的规律，不会随着人的意愿而转移。然而我们的愿望是什么呢？只要我有钱，就没有痛苦；只要我有很多朋友，就不会痛苦，等等。但依靠这些条件都无法摆脱死亡和死后的恐怖，我们又怎么可能把握说没有死亡的畏惧，不会有死亡痛苦呢？这只是我们内心的愿望而已，实际上谁也没有办法赐予无畏。

“倘若必死亡”：我们真正这样观察之后，一定会死亡的，倘若死亡一定会到来，痛苦一定会降临，“为何今安逸？”：为什么现在放逸度日？我们需要认真观察是否有放逸度日的理由。实际上，所谓的理由都只是虚妄的分别念，欺惑自己而已，根本找不到一点真实依据。因为死亡会到来，“万般带不走，唯有业随身”，跟随我们的只有业力。

进一步分析：业力主要分为两种——善业和恶业。如果带走的是恶业，当然就是堕入地狱等恶道感受痛苦；如果带走的是善业，能够让我们获得安乐和解脱。既然万般带不走，唯有业随身，其他的都可以放弃，同时，善业对我们有利，恶业对我们无利，那么应当如何抉择呢？现在答案就非常清楚了，当下就要忏悔罪业，

精进修持善法。

我们依靠世间分别念，财富、地位、名声等是没有办法摆脱痛苦的，死亡一定会降临，所以应当迅速精进。本课就到这里。

《入菩萨行论》第28课

丑二、受用不可靠：

除忆昔经历，今吾复何余？

然因执著彼，屡违上师教。

颂词讲到，实际上受用完全不可靠。“除忆昔经历”：忆的是什么呢？就是回忆以前曾经享受的情景。按照佛经的观点，现在我们虽有一点财富，但是在我们前世的再前世，从无始以来，没有不曾享受过的财富，我们曾经无数次地转生为梵天、帝释、大长者、大富豪，享尽了世间中所有的荣华富贵。但是随着业力转生之后，以前的受用除了回忆之外，一点也不剩了。这些经历，有的是通过禅定或宿命通能回忆，有的是通过催眠、上师或佛的加持能回忆，有的是通过有神通的人告诉。不管通过什么方式，都只剩下回忆，受用完全不存在了，一点不剩。而在享受的过程中，如果没有以正法摄持，往往受用越多，越容易生烦恼，造下很多罪业。当然这方面在颂词中不是主要问题，主要是说受用不可靠。

“然因执著彼，屡违上师教”：我们因为执著这些终究会抛弃的财富，屡屡违反了上师和佛陀的教言。为了根本不值得贪著的受用而违背上师的教言，实在是不合理，因为财富受用等都是不可靠的，会逐渐消亡。我们有时会想：痛苦也是有限的，也会过去。的确如此，今生中快乐会过去，痛苦会过去，随着时间的消逝，一切快乐和痛苦都会成为回忆。但是当痛苦发生的时候，的确很难受，我们一点都不愿承受。有时仅为今生的一点受用，还会导致后世更严重的痛苦。有些不相信前生后世的人，认为反正就此一生，不会觉得死亡之后还有更大的痛苦，因果观仅在短暂的一生中安立，认为虽然现在有些执著、烦恼和痛苦，但是死后就一了百了了。经由佛陀的智慧眼观察，世间的客观规律是：人死并不如灯灭，生命还会延续。因果规律通三世，今生中自己的种种执著、烦恼和行为，都会导致后世更大的痛苦。

为了今生少许的快乐，换来后世漫长的痛苦，的确是不值得。佛经中比喻为“犹如舔食刃上蜜[1]”：锋利的宝剑刃口上有一点点蜂蜜，贪著美味的人，为得到一点点甜味而去舔食，结果舌头当即被割断了。为了不可靠的无常受用，违背上师的教言，实在是不值得。上师教导我们断恶修善，趋向解脱，违背上师的教言，就是违背因果道理，违背善恶取舍，相当于背弃了解脱道，从而失去解脱的机会，还会因颠倒因果造业而感受痛苦。

当我们牢牢执著受用不愿意精进时，应当通过学习颂词反复思考，放下对受用的执著，用更多的精力对治恶业，修持善法，可是我们往往十分耽著受用而不愿意精进。正在享受时无法修持善法，去追求受用时也没有时间修持善法，过度耽著受用荒废了时间。当然欲界众生如果一点受用也没有，也无法生活、修行。但是，对受用的希求应该有个限度，要知道最主要的事情是修持佛法。其次，为了修佛法而寻找一些受用也未尝不可；或者因为前世福报，自然显现的受用也不必刻意制止。关键是：不要因执著受用而成为修行的障碍，为了追求受用而不精进，那就本末倒置了。

以上宣讲了受用不可靠的道理。了知受用不可靠之后，不论是否拥有财富受用，都会处在知足的状态中，不会因过度耽著受用而忘失了精进修行。

丑三、亲友不可靠：

此生若须舍，亲友亦如是，

独行无定所，何须结亲仇？

有时我们因为耽著亲友而不愿意当下就精进修行，我们需要了知一个事实：亲友不可靠。如果因为执著亲友而放弃了精进，除了带来违缘，对修行无有任何益处，还会影响到以后的安乐乃至生生世世的解脱。有时我们会想：不修行也可以，只要与亲友生活得幸福，还是有快乐的。实际上所有的快乐都是通过修善而来，现在我们是在坐享过去种下的果，如果现在不修行，以后如何还能再得到安乐？这是完全不可能的。修行目标有深有浅，有人修行是求人天善报，有人修行是求解脱圣道，但不论如何，都需要精进于善法才能获得。如果因为耽著亲友而不能精进修行，就会失去解脱道，也会失去世间的安乐。

因此，此颂引导我们了知：“此生若须舍”——现在的身体都是需要舍弃的，“亲友亦如是”——所有亲友在死亡的时候也要和自己分开。“独行无定所”：死后要抛弃一切亲友，孤零零地前往后世。自己非常执著的亲友，为之奋斗了一生，但最后还是不得不分离，独自一人孤苦伶仃地去往后世。而且最可悲的是，我在耽著亲友的过程中，没有修行任何善法，这是最不值得的事情。我们了知这样的情形之后，“何须结亲仇？”——有什么必要结下亲仇的因缘呢？的确没有必要。

亲仇不过是因缘的暂时显现，不必过多执著，清楚这个情况之后，对于亲人是应该爱护，对于仇人就应尽量地宽恕，把精力主要用在修行解脱道、帮助众生方面，这也是发起精进的殊胜修行方式。

“理当精进”和“迅速精进”的道理讲完之后，接下来宣讲第三个科判：如何精进，这就牵涉到究竟如何修持现行对治力，如何忏悔罪业等内容。

子三（如何精进）分二：一、意乐；二、加行。

第一、意乐就是想法，内心中的作意，我们修忏悔、修善法的时候，应该以什么样的心态来修行。第二、加行就是实践。就是说我们要以怎样的心态开始修持忏悔。

丑一、意乐：

不善生诸苦，云何得脱除？

故吾当一心，日夜思除苦。

我们忏悔的意乐从何而来呢？我们怎样能够脱离这种痛苦呢？必须去观察、分析：我们所经历的苦苦、变苦、行苦，生老病死苦、爱别离苦、怨憎会苦等等痛苦，都是通过不善业产生的。“云何得脱除”？既然痛苦都是通过不善业产生的，所以我们如果想要离开痛苦，必须要通过善法来断除不善业、清净不善业。后面讲“故吾当一心，日夜思除苦”，所以应当一心一意地、日日夜夜思维除苦的方法。

世间的众生认为除苦的方法就是：疾病的痛苦通过治疗可以消除；贫穷的痛苦通过挣钱可以消除等等，都只是在表面上消除痛苦。实际上，只有彻底铲除不善业，才能够从根本上断除痛苦。当然在凡夫阶段，要彻底断除粗大的烦恼和现行的痛苦还是很困难的，首先要通过忏悔的方式清净罪业，然后不断修持让善法的力量增强，通过善法压制恶业而使后世转生善趣，继续保持修行的身份；或者通过修持善业清净罪业，往生极乐世界，获得不退转的把握，再修持永远解脱轮回的殊胜了义的佛法。

所以我们应当以怎样的心态来精进修道呢？应该日日夜夜为了断除痛苦，不断修持断除不善业的殊胜解脱道。

丑二、加行：

加行就是真实的修行，此处宣讲了具备正确的心态之后，怎样修持忏悔。

吾因无明痴，犯诸自性罪，

或佛所制罪，如是众过罪，

无明愚痴是造罪的因，我因为无明愚痴犯了自性罪和佛制罪。自性罪是指不论是否受戒，有些行为造作之后就会成为罪业，比如杀生、偷盗等。佛制罪是指佛陀将某些行为界定为一种罪业，其中一部分也属于自性罪，比如说杀人首先是自性罪，同时佛陀规定不可做，所以也属于佛制罪，违犯佛制罪还有违背佛陀教言的罪过。

“如是众过罪”是指我们的相续中有很多过失和罪业。如果不详细分析，会觉得自己相续中的罪业很少。但在听闻十不善业等自性罪或学习戒律时，越学越会觉得自己身上具足众多过失，好像解脱已经没有希望了，甚至连人身都难以保住。粗看自己像是个修行人，但真正详细观察，似乎这些罪业与自己都一一对应，这说明相续中肯定有众多的过失和应当忏悔的罪业，但也不能坐以待毙，了知罪业之后就应当忏悔。

接下来讲究究竟如何忏悔：

合掌怙主前，以畏罪苦心，

再三礼诸佛，忏除一切罪。

在怙主上师三宝面前恭敬合掌，内心发起害怕痛苦、想要清净罪业的心态，再三礼拜诸佛，通过礼佛的方式忏除所有的罪业。

此处宣讲现行对治力只提到了礼佛，这只是一种忏悔方式，其他经论如《前行》当中，还宣讲了通过礼拜菩萨、佛塔、上师善知识等殊胜对境来忏除罪业。其次，还可以通过转绕寺庙、佛的舍利塔、具有加持力的佛经等进行忏悔，也可以清净罪业。另外，念诵具有殊胜加持力的大乘经典如《金刚经》、《心经》、《法华经》、《华严经》等也可以忏罪。除此之外，观修金刚萨埵念诵百字明或金刚萨埵心咒、念诵三十五佛忏悔文等都可以忏悔。总的来说，只要是修持善法，都可以成为现行对治力。

忏悔最殊胜的方式是念修金刚萨埵，因为金刚萨埵佛尊发过誓愿：赐予造罪者清净。所以如果我们能够一心一意观修祈祷金刚萨埵，就可以非常快速地清净罪业。其他诸佛菩萨如：阿弥陀佛、释迦牟尼、观世音菩萨、三十五佛、八十八佛等也发过这样的誓愿，因此在他们面前忏悔，绝对具有清净罪业的作用。我们要用一切方法进行忏悔，当然不同的人对不同的修法会有偏好，有些人喜欢念诵金刚萨埵，有些人喜欢礼拜，有些人喜欢抄经，各种方式都可以选择，善法做得越多越好，关键是要具足菩提心、空性见，以具足四对治力进行忏悔。

以上以礼拜为例，宣讲了现行对治力的殊胜修法，以及如何精进。所以我们平时通过顶礼诸佛，发心为自他一切众生忏悔相续中的所有罪业，如是罪业可逐渐得以清净。

癸四、返回对治力：

返回对治力就是决定不再造恶的一种誓愿。比如服了毒药之后通过看医生、吃解药已经把毒素清理干净，恢复健康之后，我们再再发誓要时刻注意，不管有意无意，决不能再去碰毒药，否则永远没有彻底清净的机会。最严格的方式就是发誓：“即使遇到生命危险，我也不再造同样的罪业！”有了这样的誓愿力，就能够帮助自己清净罪障。在《大圆满前行》当中讲到，有人忏悔时这样思维：“我现在造一点罪也无所谓，反正可以忏悔。”如果有这种心态，即便修忏悔也不能完全清净罪业，所以第四力返回对治力很重要。

诸佛祈宽恕，往昔所造罪，

此既非善行，尔后誓不为！

首先祈祷诸佛宽恕我以前所造的罪业。佛陀一定会宽恕的，因为佛来世间就是为了度化众生，绝不会因为我们违犯了佛陀制定的戒律而不予宽恕。佛陀制定戒律、宣讲因果，就是为了让众生从最初开始，对不该做的事情就有所防护，如果自己仍旧造作了恶业，佛陀还是会宽恕的，关键在于自己是否能够忏悔令罪业彻底清净。所以，对于以前所造的罪业，先在佛面前祈求宽恕。

恶业既然不是善行，不是令佛欢喜的事情，我就发誓以后绝不再造。如果有这样的决心，罪业很容易清净；如果在忏悔时稍有犹豫，没有决心，效果就不明显。我接触过一些人，他们在忏悔时，前三种力都可以具足，惟有最后发誓：“乃至遇到生命危险也不再造罪业”这一条做不到，因为无法具足这样的心态。虽然念了很多忏悔文和咒语，但始终没有出现罪业清净的验相。因为因不具足，果也很难产生。对于修行者而言，如果真想彻底地清净罪业，或者真正认识到今生的种种受用并不重要，无穷的后世乃至解脱道才最重要，内心就会非常想马上清净罪业，那么一切要求都愿意做到，具足返回对治力就不是很难。既想获得清净又想有所保留，心态就会自相矛盾，很难真正产生返回对治力。同样，忏悔时不愿意发露，很难具足厌患对治力，会障碍自己的忏悔。所以，如果真正想要快速清净罪业，具足四种对治力是很重要的。

以上就讲完了第二品忏悔品，我们共同将善根回向一切众生，愿一切众生能够离苦得乐，究竟成佛。

[1]《四十二章经》：“财色于人，人之不舍。譬如刀刃有蜜，不足一餐之美。小儿舐之，则有割舌之患。”

第三品 受持菩提心

《入菩萨行论》第29课

今天我们继续学习圣者寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》通过十品的内容，为后学弟子介绍了如何趣入菩萨行、成就菩萨行的殊胜窍诀。按照华智仁波切的科判，前面三品是“未生者令生”：怎样生起菩提心；四五六中间三品是“已生令不退”：生起之后怎么样不退失；七品以后是“不退而增上”：在不退的基础上，如何让世俗菩提心和胜义菩提心辗转增长渐至圆满；最后一品是把所有善根为利益众生而回向。我们现在学习的是前三品，也就是未生者令生的殊胜内容。前面两品已经学完，今天开始学习第三品内容——受持菩提心。本品是先通过前行将自己的心修好之后，再真实地受持菩提心——从内心发起殊胜菩提心，然后通过仪轨受持菩萨戒。第三品讲了受戒的前行、后行，但最关键的精要内容是正行部分：受持菩萨戒，所以把“受持菩提心”作为本品的品名。

现在讲第五个科判——随喜。修持自心、让自相续清净这个内容分了八个科判，前面讲完了四个科判，今天讲第五个。随喜在字面上是随和喜，“随”是跟随一切众生和圣者的善业和福德；“喜”就是欢喜，跟随凡夫和圣者的善根以及由此而来的殊胜安乐而产生欢喜心。

随喜一词不一定用在善法上，跟随恶业而生欢喜也是一种随喜。忏罪文中有：我们忏悔往昔自造、教他造、随喜他造的恶业。我们如果跟随别人的善业而生欢喜，这是一种善法和修行方式；如果跟随别人的恶业而生欢喜，本体即是一种恶业和烦恼心，是产生恶行的因。此处随喜是指跟随善业、安乐而生欢喜。跟随恶业、恶行或者跟随别人的痛苦而生欢喜、幸灾乐祸之类，不属于这个随喜。

随喜是一种心法，我们随喜功德或随喜别人的行为，可以通过身语表示，但主要还是以心安立，因为它是一种内在的欢喜心。如果我们能够跟随别人的善业而产生欢喜，根本没有嫉妒的烦恼，就是真正的随喜。有时我们看到别人修善法自己做不到，或看到别人的功德自己没有，很自然地产生出嫉妒心。嫉妒一方面是自己不如人，另一方面是自己没做这个善根，看到别人做心中很不舒服。嫉妒本身是一种烦恼，是五毒：贪、嗔、痴、嫉妒、骄傲之一。佛在经典中说，任何一种五毒都能让自己堕恶趣。所以我们对随喜的修法不是听一听、了解一下就可以，而是需要在清楚了知之后，真正去实践和修行。

随喜一方面可以对治嫉妒的烦恼（对他人的善业和安乐真实生起欢喜的时候，这里面是没有嫉妒的），另一方面可以断除相续中的烦恼；还有一个方面是可以让我们无勤获得功德。佛陀在经典中说，如果见到别人做善法时自己由衷地生起欢喜心，那么自己无勤可以获得与彼同等的功德，因此这是一种无勤获得善根的方法。随喜的本体是远离了嫉妒的一种善法，善根主要是从内心安立，如果自己能够诚心随喜别人的善法、福德、安乐的话，自己也相应地修持了这种善法，也能相应地获得如是的功德。这大概就是它的原理。

听到此处我们马上要问：既然随喜可以无勤地获得善根，那么我们随喜一般世间人的善根，同时也随喜佛菩萨的善根，这些无勤获得的善根有没有差别？实际上是有差别的。并不是所有的善根功德我都能够获得，这里面有所区分。假如我们一随喜就能够完全获得所随喜对境的功德，那么我们随喜释迦佛的善根、文殊菩萨的善根、十方诸佛的善根等等，随喜之后就能够获得如是的功德，那我们的功德很快圆满了，应该马上无勤成佛了。事实上并非如此，一方面所随喜的对境有很多种，另一方面能随喜者——我们自己，在随喜的过程中，是否能够完全获得对方同等的善根，还需要观察。

上师在讲记中提到，这个问题可以从三个方面去分析：如果我们所随喜对境的境界不如我，比如说他的发心微小，那我在随喜时所获得的善根可能超过他。比如对方做了一件放生的善事，他放了五斤鱼，我看到或听到后很欢喜，产生了随喜心。我自己的发心是通过菩提心或者空性正见摄受的，境界比他高，那我随喜获得的功德反而超过他。如果我随喜对境的境界和我差不多，通过同样的观察，随喜就获得同等的善根。第三种情况：如果我随喜的对境境界比我高，这时我就获得和自己境界相应的善根，就是说我随喜对方的时候，我只相应地获得和我自己水平同等的善根，不能够完全获得对方的善根。比如说对方是佛菩萨，他们正在做广大的利生事业，我们看到之后没有一点嫉妒，真心诚意地随喜。这时我们能够获得善根，但只是对应自己的境界而获得相应的善根。

还有一种情况，上师在讲记中提到，有些人可能是显现上随喜修得再好，听到或看到别人在修善法，就说你们做就可以了，我不用做，只要随喜就行了，我一随喜就获得和你们一样的善根。有些人经常有这样的语言或行为，实际上这种想法值得观察。一方面随喜是调伏我们内心的一种殊胜修法。我们以前再再提到过，佛法所有的修持全是调伏自己的心，绝对不会有取巧的方法。通过投机取巧的方式就可以获得某种善根，这样的修法可以说完全没有。因为投机取巧不符合真实的善道，实际上取巧的心相应于懒散或懒惰，自己不愿意去做，找一个借口，想很容易、很取巧地获得这个善根功德，实际上是难以获得的，因为发心不正，怎么可能得到清净的善根呢？也许你在这个过程中有一点点随喜的心，但夹杂着取巧的动机，不一定能获得这么大的功德。

其实我们再分析一下，如果我们对某个善业或事情，真正非常欢喜的话，我们观察自己是不是很愿意去做？肯定很愿意去做。比如世间人对某种游戏非常喜欢，他愿不愿意亲自去打？肯定很愿意。行为是跟随心而行持的，所以当我们对某个善法真正发自内心欢喜的时候，我们不可能内心很乐意却坐着不动，别人去做就足够了。从我们平时做事的习惯看，这也是不合理的。再比如：有些世间人很欢喜做某种恶业，也肯定很愿意亲自去做。通过这样的分析可知，如果我们对某种善业真有发自内心的欢喜心，愿不愿意自己做呢？肯定非常愿意。在时间、精力、财富各方面条件都允许的情况下，绝对不可能只动口不动手，肯定愿意积极参与。因为我们知道这个善业有很大利益，而且自己也发自内心喜欢这个善业，所以肯定愿意亲自去做。

是不是自己真实欢喜就一定去做呢？这也要看情况而言。前面我们说，如果在时间精力允许的情况下，

一定会亲自去做；但有时从客观来看，的确时间不够、精力不够或者钱财不够，虽然很想做，但是实在没有能力，这种情况下的随喜也是真实随喜。是不是真实随喜主要看有没有取巧的心，如果没有取巧的心，当条件真实具足的时候，一定会亲自去做的。所以上师在讲记当中提到这样的问题，只是口中说随喜：“你们去做，我一随喜就得到所有的功德”。这种随喜是不是真实的随喜呢？如果自己有取巧的心，不一定得到对方的功德。如果真有一点欢喜心的话，可以相应得到一点点功德。但我们的目标是为了生起菩提心而修随喜，实际上我们并不需要取巧的方法。取巧的方法表面上看来自己很轻松，实际上这样的修法是假的。我们在修菩萨道的时候，使用假的修法能够骗谁呢？骗不过佛菩萨的慧眼，也骗不了因果，只能是骗自己而已，没有实际的意义。

我们在修随喜的时候要避免落入这个误区。上师在讲记当中也提到，不要来假的随喜。有些人看到别人修善法，内心非常不舒服，但还口是心非地说：“随喜、随喜。”这是没有什么意义的。在修持佛法的时候，我们要通过学修佛法调整自己的心，逐渐让自己变成一个真正的修行人，把自己的心调整到善法上，从虚伪的状态调整到真实的状态，这个是最重要的，也是我们修学随喜的一种殊胜作用。

当然此处是说我们应该如何随喜，那具体到底应该如何修呢？虽然我们不应该生嫉妒，但是我们没有通过修行佛法的话（有些人天生嫉妒心不是很强，有些人嫉妒心很强，有些人不是特别强也不是没有。）大多数人很容易有意无意地产生嫉妒心。这怎么办呢？当看到别人、尤其是自己不喜欢的人在修某种善法、或者得到某种快乐的时候，不需要人劝自己马上就产生嫉妒心，很难产生随喜心。针对这种情况怎么办？因此必须要通过修持对治嫉妒的专门修法，让自己生起欢喜心。这个问题在后面会专门讲到，怎样让我们内心生起欢喜，此处就略过，到时候我们会专门学习对治嫉妒的修法。总而言之，关于随喜要了知的主要问题就是这些。

前面是简单介绍一下随喜的意义，下面我们开始看科判：

辛五（随喜）分二：一、随喜世间善；二、随喜出世善。

所有的善法可以分为世间善根和出世间善根。世间善根可以获得世间安乐，出世间善根可以得出世间解脱的安乐，世间善和出世间善分别可以获得暂时和究竟的安乐，所以这两个方面都要随喜。

首先讲第一、随喜世间善。颂词是：

心乐而随喜，一切众有情，
息苦诸善行，得乐诸福报。

“心乐而随喜”：就是说我们看到了别人的善根，应该很高兴地产生欢喜心。随喜谁的善根呢？颂词说“一切众有情”。“一切众有情”这个词很重要，我们看多了有时会忽略。我们看到自己欢喜的人得到福报或修善法时很容易产生随喜心，但看到自己不欢喜的人就很难产生欢喜心。此处颂词说的是“一切众有情”，就是不加简别的所有众生。我们要切实地去行持这种平等、不偏袒的随喜，基础是一定要把平等心修好，就是修好慈悲喜舍四无量心中的舍无量心。如果能够把舍心修圆满，我们自然而然就不会有任何的偏袒，不会对亲友和怨敌有偏颇的心态。但是我们刚刚处于入门阶段，还有很多菩萨行我们做不到。因此首先我们要了知，了知之后，我们就能够看出自己的心和颂词标准之间的差距，知道差距之后，我们可以把它作为一个目标，不断地调整自己的心，逐渐向目标靠近。此处所随喜的范围非常广：一切众生，不单单是人，还有天人、阿修罗（这里不包括圣者，圣者的功德在后面说）还有旁生，旁生也有可能做善行，以及地狱有情。当然地狱有情做善法的几乎没有，如果有的话，我们也随喜。饿鬼当中也有一些心善的饿鬼、修福报的饿鬼，所以这里随喜的对境是一切众有情。

那么随喜什么呢？“息苦诸善行，得乐诸福报。”主要是离苦得乐，离苦得乐有因果的差别。善行是因，如果要息灭痛苦必须要修善行，通过修善行而断除恶业，断除了恶业才能够息灭痛苦，所以善行是息苦的因。“得乐诸福报”：福报是果。得到福报的因是什么？也是善行。众生如果要离苦得乐，都要通过修善法才能成办，所以此处说一切有情离苦得乐全都是因为善行而获得。

我们对于众生现在所行持的种种善行都要随喜，比如说我们在媒体、电视、网络上看到了令人感动的好人好事，我们看到之后当然要随喜。因为这种善行按因果的规律来看，不会空耗，可以帮助行善的人息苦得乐，符合颂词所讲的随喜的对境，对于诸如此类的善行我们要随喜。

善行的果，就是息苦和得福报。比如看到某个众生开始很苦，通过治疗或者其他方式从痛苦中脱离了，我们见他脱苦了我们要随喜。看到这个众生拥有了福报，拥有了世间的快乐，我们也要随喜。

如果我们看到自己不喜欢的人息苦得到福报，我们反而生起了嫉妒，很不高兴，对我们的心有什么好处呢？盼着对方受苦，这是一种很恶劣的心，对对方不一定有损害，反而对自己是很大的损害。我们在学习佛法的过程中，有一个原则必须知道，当我们生起一个恶心的时候，比如对张三很不高兴，或对李四很不舒服，经常诅咒对方，愿他得到种种不如意等等，实际上当我们内心中产生这个恶念的时候，伤害了谁？第一个受害者就是

自己。因为这个恶念离自己的心是最近的，我们的心马上就很不舒服，所以从当下的状况来看，自己就是第一个受害者，还没伤害到别人首先伤害了自己。而且当我们产生恶心的时候，不单单是当时不舒服，通过这样的恶心又埋下了让自己以后长久受苦的因。我们的恶心究竟能不能伤害到对方呢？这是不一定的。我们有时很纵容自己的恶念，不想对治这些烦恼，但是不要忘了一个事实：当我们在生恶心的时候，第一个受害者就是自己。每个人都想为自己负责任，每个人都愿自己好，但是不掌握善巧的话，实际上还是会伤害自己。反过来说，我们产生一个善心：愿所有众生都过得好，在所有的对境还没有接收到这个信息的时候，自己就是第一个受益者。当你产生这一念善念的时候，心态是非常平和的、充满善意的、很愉快的，当这个力量还没有利益到对方的时候，首先就利益到了自己。这种善念再推广开来，就是一个很大的善根，会引来以后的种种安乐。这样的善念，可以帮助自己打开狭隘的心，让自己的心变得非常广阔，心胸广阔了，修行就很方便。

当我们产生烦恼或恶念的时候，不妨用这个方法观察一下。作为凡夫人来说，都想为自己好，怎么样能为自己好呢？怎么样才能够对自己的行为负责？我们好好想想：当我们诅咒别人，别人不一定受到伤害，但是自己绝对受伤害；当我们发菩提心、祈愿世界和平，祈愿一切众生都得到安乐，这样的善行实际上真正能够利益自己，我们要了知这些原理。我们修行佛法时，如果能够知道原理再修学就有力量。如果光是说要随喜、要调伏烦恼，不能理解内涵的话，我们做起来会比较勉强，维持不了多久。如果遇到其他违缘，自己的烦恼又上来了，很可能就退失了。我们修菩萨道不是一两天、几个月的事情，我们要在很长的时间当中保持自己的善心，不经常这样思维肯定无法走下去，因为自己的善心很弱而违缘很多。我们知道《入行论》当中包含了很多诸如此类的窍诀，如果我们好好学习《入行论》，对调伏自己的心有决定性的帮助。

此处我们讲随喜世间的善法。我们学佛学到一定的时候，会产生一种轻视世间人的想法，觉得世间人做的善法既没有菩提心也没有出离心，这样的善法是不是不值得随喜？不是这样的。发了菩提心固然好，但是世间人能够产生善念做一些善事，不论对他自己还是对别人都是有利的。作为一个菩萨，看到这些善因善果的时候，同样应该生起欢喜。虽然世间人的因缘不足够，不能够真正像一些修行者一样，以出离心菩提心摄受善法，但是他能够修善法，就能够得到安乐，这也是菩萨乐于见到的事情，所以我们要无差别地随喜世间的诸多善根。

下面讲第二、随喜出世善。出世间的善根包括了已经出世的圣者的善根，以及正在修出世间善根的修行人相续当中的善根。里面又分两种：随喜小乘的善行和随喜大乘的善行。

首先是随喜小乘的善行：

随喜积善行，彼为菩提因。

随喜众有情，实脱轮回苦。

颂词的前两句主要是对小乘因的善行做随喜。“随喜积善行，彼为菩提因”：菩提是觉悟的意思，不仅佛有觉悟，小乘声闻缘觉也有觉悟。佛经当中经常提到三菩提：第一种是声闻菩提，就是声闻的觉悟；第二种是缘觉菩提，就是独觉的觉悟；第三种是佛菩提，是佛陀究竟的觉悟。菩提在大多数情况下都是指佛的究竟菩提，但是此处提到的菩提，主要是指小乘声闻和独觉的觉悟。我们要随喜小乘行者所积累的善行。

要成为一个大乘行者，前提是首先必须要生出离心，对整个轮回产生厌离，很想从轮回当中获得解脱，为了远离轮回而发起求解脱的心，这种心就叫出离心。小乘所有解脱的善根都是从出离心的基础上生起的。为了出离轮回守持清净的戒律，为了出离轮回修持人我空性，所有这些修法都可以成为小乘菩提的因。

现在很多人不愿意提小乘大乘的名字，怕有一种不恭敬，所以提南传如何，北传如何，藏传如何。实际上佛经中是直接出现了小乘大乘这个词语的。当然有的时候在不同的场合，我们讲南传修行者也没什么不对，但是小乘的说法必定是从佛经当中出来的，所以我们也不用害怕：这样的说法是不是大乘行者自己编的？贬低小乘等等，实际上在佛经中佛陀是直接这样说的。

当我们看到小乘行人，或者说南传佛法的修行者时，对他们的威仪、他们所守持的清净戒律、他们做的很多善法、他们所修持的禅定或者空性，所有的善根我们都要随喜。还有缘觉（按照佛经当中的观点，为了获得缘觉果位，要积累一百个大劫的资粮。一百个大劫的时间是相当长的，但这个大劫不是无数劫，菩萨为了成佛要积累三个无数劫，一百个大劫看起来很久远，但是比起菩萨的善行不算长。）缘觉修持十二缘起的修法，积累一百个大劫的资粮，这些善根我们要随喜。“彼为菩提因”：因为它们是获得声闻菩提和缘觉菩提的正因，是一种清净的善业，我们当然要随喜。

修持了正确的因，就一定会有正确的果。我们修法的时候，一方面要修持正确的因，另一方面要让正确的因不出现违缘。就像播种、种庄稼一样，首先要选一个良种，选好之后要遣除各种违缘：不能让苗芽受到霜冻、冰雹等等危害，要采取防护措施，佛教术语叫做具因、无障。任何一个法如果它的因具足了，没有障碍，就一

定会结果。我们修行善法也是这样，如果因是正因，而且没有障碍，这个因一定会结果。前面说到“彼为菩提因”，这些小乘行者的因已经圆满了，如果没有障碍的话，就一定会结果。结的什么果呢？因为他所修持的因是离开轮回的因，所以果一定是离开轮回的果。第二句说“随喜众有情，实脱轮回苦”。我们要随喜一切有情，真实脱离轮回的痛苦。从欲界、色界、无色界这些痛苦当中脱离，获得阿罗汉果位，这就是小乘的修法。当然小乘断障的问题、境界问题就比较大了，要讲得是个专题，此处只是讲它的因果，至于细分的问题、断证的问题，有可能在智慧品中提到，到时候我们再做分析。

下面一段讲随喜大乘的因果。

随喜佛菩提，佛子地诸果，
亦复乐随喜，能与有情乐，
发心福善海，及诸饶益行。

此处讲解的次第是先讲大乘的果，再讲大乘的因。前面一段首先讲小乘的因，再讲小乘的果。

第一句“随喜佛菩提，佛子地诸果”，是对大乘善行果的随喜。佛菩提，就是究竟的菩提，获得究竟的觉悟，称之为佛陀。佛陀对一切所知没有任何不了知的地方，是大乘的无学地和究竟的果位。首先我们随喜佛陀的觉悟。大乘的有学地是指“佛子地诸果”，佛子是指菩萨，菩萨地是从一地到十地圣者果位，菩萨从一地到十地之间分别由浅至深，由少至多都会有所证悟，断除相应的障碍，这是修行菩萨地所获得的果位，这方面我们也要随喜。这是从严格意义上说，如果不太严格的话，可以把资粮道加行道放进来。总之我们要随喜佛的菩提和菩萨的诸果。

严格意义上说，我们必须要知道佛菩提是什么、菩萨一地到十地之间到底有什么功德，我们才能真正地产生随喜心。如果我们只是知道一个概念或名称，我们在随喜的时候这颗心可能不一定很真实，所以我们在解释这个颂词的时候，应该把什么是佛的菩提，佛具足什么样的证悟智慧，佛的功德和方便都要讲解一下。大概了知佛的圆满功德之后，随喜心就不一样了，修行的质量也就不一样了。我们还要知道一地菩萨具有什么功德，十地菩萨具有什么功德，如果真正了知了，大家在随喜的时候也会具有更高质量的随喜，今天时间有限没办法广讲。总而言之，佛断除一切障碍，具足一切功德。我们在看佛传的时候，也多多少少了知一些佛的生平，知道佛的种种功德。如文殊菩萨、观世音菩萨，这些菩萨的事迹我们也看得很多，虽然今天在此处没办法对一地到十地之间菩萨的功德详细介绍，但是总相方面，我们还是能知道菩萨的种种功德事迹，可以从这方面产生随喜心。

第二句说要随喜这些大乘善行的因。“亦复乐随喜，能与有情乐，发心福善海，及诸饶益行。”此处分了两种因：一种是意乐，一种是行为。“能与有情乐，发心福善海”：菩萨唯一的目的是利益众生。华智仁波切在《现观庄严论》的注释中也提到，学习大乘佛法的终极目标是什么？平时我们说为了成佛而修学大乘佛法，这个也对，但不是究竟意义上的对，修学大乘佛法的终极目标是利益众生，成佛是利益众生的方便。此处提到“能与有情乐”，也暗合这个思想。菩萨最初为什么要趣入大乘？为什么要发菩提心？实际上就是为了利益众生。发心为利他，求正等菩提。发心就是为了利他，我才求正等正觉的果位。此处说“能与有情乐”，就点出了发菩提心的核心：能够给予有情究竟的快乐。“发心福善海”：就是说发起犹如大海一样广大无边的善心。因为发起了这么清净的心，一定能获得犹如大海一样的福善，所以我们要随喜佛子最初、中间以及最后的犹如大海一般的福德善根。我们在学习第一品时，知道发起一念的菩提心，它的功德善根是无边无际无法衡量的，这么多的佛子在十方世界中，不只是在中国这个地方，而是在整个浩瀚无边的十方世界中，有无量无边的菩萨正在发起菩提心、正在实践菩提行，这样一种善根是无法揣测的。我们了知这个事实，然后对此发起随喜心。

“及诸饶益行”：发了菩提心后，菩萨会做利益众生的善行：布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧。这就是行菩提心，六种能够成佛、能够利益众生的行为。对这些能为众生带来安乐的行为我们也要随喜。

大乘的发心是能与有情乐，发心的果是佛的菩提和一到十地菩萨的果位，这些我们都要随喜。如果我们能够真心诚意、没有怀疑地随喜，我们可以因此获得巨大无边的善根。如果我们在听这个颂词的时候，能够跟随颂词思维它的意义，生起一念的随喜之心，当下我们就能获得自己没办法想象的善根。然后通过再再思维、观修和串习，我们的善根也会与日俱增。积累善根也需要善巧方便，这就是一种很殊胜的善巧方便，不需要花很多的时间精力，就可以获得很殊胜的善根。因此我们要经常修持真实的随喜心，这是第五个加行。

下面讲第六个：

辛六、请转法轮：

我于十方佛，合掌诚祈请，

为苦惑迷众，燃亮正法灯。

请转法轮也是积累善根、净化相续的一种殊胜方便。佛陀如果不出现在世间，不转法轮的话，我们连三宝的名字都无法听到，正是因为佛在世间转了法轮，才给世间带来了正法的光明，我们因而知道了三宝，知道了取舍之道，知道要修行，知道了本性，这些都是通过佛转法轮的恩德才获得的。所以在殊胜的大乘论典中，赞叹佛最殊胜的事业时，没有去赞美佛具有三十二妙相，法相相当庄严，超过当时所有人的相貌；也没有赞叹佛具足很大的神通，可以怎么样撼山动地，可以帮助众生从疾病当中脱离；也没有赞叹佛的弟子很多，包括很多大施主和国王，而是从佛转法轮方面赞叹了佛陀的稀有功德。如果佛不出世，如果佛出世之后不转法轮，众生就无法了知修行之道，没办法从迷惑和烦恼中脱离，所以说最稀有的就是佛讲了法，告诉了众生调伏烦恼的方法，很多众生依靠这个方法调伏了自心，走向了解脱。佛涅槃之后，正法留在世间，一代一代地传承，一代一代地修学。现在我们有幸坐在这里讲闻佛法，也是因为佛转了法轮的恩德，因此我们要请佛转法轮。

佛可能不转法轮吗？从佛的本怀来讲，佛出世就是为了转法轮。但是当年佛在显现上最初不愿意转法轮，一方面是佛说众生的根基比较下劣，没办法接受佛所证悟的正法，所以不愿意转法轮。但是我们也会疑惑：佛难道没有智慧观察，没有方便方法吗？佛所证悟的法义虽然直接讲众生接受不了，但是佛可以从基础的教起，可以挑些简单的，从入门的地方开始宣讲啊，佛陀是遍智嘛。其实，佛说因为众生根基下劣，无法接受正法而不传法，这种说法是不了义的。佛最初不愿意讲法，还有另一个很深的密意。当然我们也是分析过的，在佛经论典当中也提到，如果随随便便地给众生传法，众生不会重视。法来得太容易了，失去了对法的尊重，法义也会失去应有的价值。所以佛最初不讲法，安住在森林中享受自己的觉悟。这个时候显现上就急坏了梵天和帝释天，佛都出世了，佛都觉悟了，为什么不讲法呢？所以梵天带头，帝释天配合，再辅以众多的天神（当时印度的情况大家可能不太清楚，世人最崇拜的就是梵天、帝释和众天神）郑重地三次祈请佛转法轮。第一次佛不理睬，没有同意；第二次请佛转法轮，佛答应了，梵天一看这么容易佛就同意了，传记上说他显现上嘻嘻哈哈就回去了，佛陀一看这个情况不对，还是不太重视，佛还是没有传法；第三次是梵天帝释天真正地非常非常尊重了，再次地请佛转法轮，这时佛才答应。然后佛到了鹿野苑，首先给五比丘传法，再逐渐给其他众生传法，这些就是为了说明法不是那么容易得到的。

佛陀当年为了得到正法，为了得到一个偈颂，甚至为了半个偈颂，可以舍弃自己所有的财富乃至生命，佛求法是通过如此殷重的心去求的，通过这样一种殷重的心去求的法，对他的相续就起到了很大的作用。如果我们在求法的时候太过于随便，会觉得这个法太容易：是不是和世间的知识一样？有时还不如世间的知识。我们就不会珍惜，不珍惜的话，正法的价值也会消减的。求法者本人不会重视这个法，也不会去修持。前面说的是当年请佛转法轮的情况，后来请转法轮也用于住世的高僧大德，有些时候因为弟子的恶行，显现上上师暂时有厌离心不想传法了，我们也在上师面前祈请转法轮。

上节课我们提到，度化众生需要两方面的因缘，要成为能化所化，必须要有传法者和听法者的因缘，两种因缘聚合了，传法这个缘起和善根才能够成办。所以只是传法者有传法的能力，听法者没有意乐不想听，或者不知道法的价值，一个人讲一个人闻的情况也不会出现。所以请转法轮，最早是在佛出世的时候，后来也用于传承当中。

请转法轮这一支，总的科判是清净自己的相续，通过请转法轮可以清净自己的相续。以前自己有过舍法罪、谤法罪，或者阻碍别人听法等罪过，经常修持请转法轮，这些罪业可以逐渐得以清净。当然请转法轮本身也是一个很大的善根，可以让自己的心相续得到加持。

我们修这一支的时候，要观想在十方佛面前合掌祈请，对娑婆世界来说，释迦牟尼佛已经趋入涅槃，但是在十方刹土中，还有正在住世的无数佛陀刚刚显现证悟，我们就在诸佛刚刚显现证悟的时候，观想我们拿着法轮等宝物，去祈请诸佛转法轮。世间也有很多菩萨、善知识，因为各种因缘停止转法轮，我们也观想祈请他们转法轮。现在我们就可以一边听一边这样观想。

“我于十方佛，合掌诚祈请”：“十方佛”是指所祈请的范围，不是一两尊佛而是十方诸佛。祈请的时候行为是合掌，“诚”是很虔诚的心态。祈请的内容是什么呢？“为苦惑迷众，燃亮正法灯”。为了痛苦迷惑的众生，燃亮正法之灯。众生处于迷惑黑暗当中，如果没有正法，谁能够了知取舍之道？没有正法的牵引谁能够知道本性之道呢？即便我们对照着书本听上师的讲解，有时牵涉到本性问题、空性问题，尚且还不能懂，何况世间中根本就不存在法，不存在法本的时代，我们又通过什么因缘能够了知本性、能够了知心性呢？这是不可能的。所以没有正法的指引，众生一定是处于愚痴黑暗当中，为了一切众生不入非道、趋入正道，我们祈请十方诸佛，祈请一切善知识，一定要转法轮。

辛七、祈请不涅槃：

若佛欲涅槃，合掌速祈请，
住世无量劫，莫令世间迷。

当年佛陀准备趋入涅槃的时候，有一个铁匠的儿子叫真达，他诚心地祈请佛陀住世，佛陀当时答应他再住世三个月。在传承当中，有的善知识准备涅槃的时候，他的弟子或侍者，也是诚心地祈请他延缓涅槃，这种情况很多。为什么要祈请佛住世呢？因为佛或者传承上师们，哪怕是住世一天，即便不传法，也能够给整个世界带来很多的祥和，给众生带来无穷的利益。我们知道一个圣者住世时，有形无形可以度化很多众生，可以帮助很多众生。既然如此，佛及圣者住世和不住世有很大的差别，因此“若佛欲涅槃”，我们也是于十方佛面前，合掌而劝请，祈请一切十方诸佛“住世无量劫”。在无量劫当中不趋入涅槃，不要让世间处于无知无明状态。这就是祈请不涅槃的修法。

在《极乐愿文大疏》中说，如果我们修行祈请不涅槃，能够消除自己的寿障。当然我们并不是为了消除自己的寿障而去祈请佛不涅槃的，而是它本来就有这个作用。为什么要请佛不涅槃？这里讲得很清楚，如果佛涅槃了，世间会处于迷惑当中，如果佛不涅槃，整个世间就有光明，完全是为了众生的利益着想，才祈求佛、圣者、殊胜的善知识们长久住世，不要入于涅槃的境界当中，所以我们要修行祈请不涅槃的修法。

本课就到这里。

《入菩萨行论》第30课

第八支是回向支。回向是把种种福德善根给予众生的意思，可以这样直观理解，把我们所修的善根布施给众生、施予众生。上师在讲记中说，“回向”比较准确的意思是“用于”，就是把善根用于哪方面。可以回向善根成就世间的果报，成就容貌、健康、财富、家庭等方面的事情；也可以回向戒律清净、智慧增长、遇到善知识、入大乘、成就佛果、往生极乐世界等等，里面有一个共同的意思，就是用于哪方面。善根怎么使用，就像用一笔钱一样，同样一笔钱，可以用来旅游，用来买房子，或者做其他的事情，等等。同样，善根可以用于世间安乐方面，也可以用于出世间方面、成佛方面。上师在讲记中对为什么要回向，善根要用于哪方面分析得非常透彻。前面提到过为什么要回向，因为我们所修的善根属于无记法，这个无记并不是善恶的无记，而是说它没有定性。如果用于出世间方面，它就会向出世间的方面去发展，如果用于其他的方面，它就会朝其他的方面发展，关键看我们怎么去使用这个善根。

善根回向的修法是很重要的，善根应该用于最关键的地方。对我们来说最关键的地方，就是解脱或者利益众生，或为了利益众生往生极乐世界。从这个角度讲回向是很重要的，善根本身是无记的，你不回向，这个无记的善根不一定成熟，但并不是不回向就一定不成熟，里面有不確定因素。既然是“用于”，也可以把善根用于邪的方面，就是邪回向。在《藏传净土法》的注释中有个例子：以前有个修行者，他一辈子闭关，念了七亿遍马哈嘎啦的心咒，这个老僧人在世的时候很软弱，经常受到很多人的欺负，敢怒不敢言，他念了七亿遍的心咒，后来回向的时候说，愿念心咒的功德成熟，我下一世成为一个很有力量的君王，让所有的人，人见人怕。后来这个愿力成熟了，他转生为一个暴君，杀害了很多众生及高僧大德，拆了很多寺庙。这就属于邪回向，把善根用于邪恶方面了，它也会成熟的。比如钱，你可以用去吸毒，也可以用于放生，看你怎么用。所以回向必须要善回向，不回向也不对。如果不回向，以后生起了嗔恨心、生起了烦恼，产生了炫耀的心态，善根就会被摧毁。如果邪回向，善根就直接用在了不好的方面，如果善回向，善根会用于修法方面。善根回向是一个很关键的问题。

辛八（回向福德）分二：一、总回向；二、别回向。

壬一、总回向：

如是诸观行，所积一切善，
以彼愿消除，有情一切苦。

“如是诸观行”：“如是”就是承接前文，“诸观行所积一切善”，就是前面从供养、顶礼、皈依、忏悔等等，一直到请佛不涅槃之间的七个修法，从第一个到第七个修法，积累了很多善根，回向本身也有善根，可以把回向也包含进来，就是指前面所积累的一切善根。用于哪方面呢？“以彼愿消除，有情一切苦”：“以彼”是以前面所提

到的一切善根，愿这一切善根能够消除有情的一切痛苦——从身体到心的痛苦，可以说从苦苦、变苦、行苦、生老病死苦、爱别离、怨憎会、求不得、不欲临苦到五蕴的苦，以及地狱的苦、旁生的苦、饿鬼的苦、人的苦、天人的苦、阿修罗的苦，愿所有众生的痛苦完全消除，愿众生的苦果消除了，苦因消除了，愿众生都能获得最究竟的觉悟。

我们自己的善根也要这样回向。如果回向的所缘太狭窄，只是回向我一个人，回向我一家人，回向我的朋友圈子，回向我的国家，这样的话就有偏颇。善根受到偏袒、狭隘的心量所限制，就不会广大成熟。善根看你怎么用：用一种狭隘的心态去回向，它就成熟于比较微少的善根福报上面；通过善巧方便，通过菩提心摄受，回向一切众生成就圆满的佛果，如果这样回向，善根可以成熟在这方面。所以我们回向的原则就是：心胸越广大，获得的功德就越多。

我们在回向的时候，越是有空性智慧的摄持，它就越清净，这也是原则性的问题。如果回向的时候过于狭隘，就可惜了那个善根，本来它可以在更大的方面更快成熟，但是因为我们心胸狭隘的缘故，局限了它。它本来也可以很清净，但是我们有三轮执著的缘故，没办法变得很清净而是有所染污，所以关键看我们怎么样去回向。当然我们通过不断学习，心量会逐渐、逐渐地开阔，我们会更加自如地回向给一切众生。当我们学习空性、有了空性正见之后，我们也能够更加自如地在空性智慧的摄受下，没有执著地去回向。以上是总回向、回向的必要性，需要通过什么样的方式去回向。

下面讲第二个科判：

壬二（别回向）分三：一、为患病者回向；二、为饥渴者回向；三、为贫穷者回向。

癸一、为患病者回向：

别回向是分别针对某些对境而回向。首先讲第一、为患病者回向。在世间当中，患病的人是很可怜的。一个健康的人在没有患病之前，身心很愉悦，可以自主做很多自己或众生的事情，但是一旦生病之后，就像《大圆满前行》中讲的：人一生病，就像一只飞鸟突然被石头打中一样，马上就丧失力量坠落于地。一个人如果患病后，他的身体和心的力量都会消失。世间中虽然有很多苦受，但是疾病的痛苦是很难忍受的。所以寂天菩萨专门针对这一类众生做了回向。颂词中说：

乃至众生疾，尚未疗愈前，
愿为医与药，并作看护士。

乃至众生的疾病，还没有完全疗愈之前，菩萨发愿：愿我成为医生、妙药、护士。因为医生是给病患诊断开药方的，药是众生的病能够消除的因缘，护士是让病者迅速康复的因缘，这些因缘都具足的话，病者就能康复。如果只具足其中的一种或两种，对疾病的康复还是有些障碍。所以菩萨发愿：愿自己变成高明的医生，能够一下子知道众生疾病的病根所在；然后菩萨发愿变成妙药，因为药有治病的不共能力，是一种很奇妙的缘起，比如某种病吃某种药就能起作用，所以菩萨发愿能够变成各种妙药，在适当的时候能帮助病人；同时发愿自己变成护士，能够护理病人。我们在看病的过程中，如果护士很细心温和，对病者的身心康复都会有帮助。所以菩萨为利益众生的缘故，发愿成为医生、妙药和护士。

注释中还提到，在劫末出现疾疫劫的时候，菩萨发愿成为医生妙药等等去帮助众生。按照《俱舍论》等的说法，众生在劫末会遇到瘟疫流行，这时世间的一般药会丧失作用，没办法治疗众生的病，在众生最需要的时候，菩萨将依靠愿力成为帮助他们的一个因缘。但如前面所分析，如果所救度者因缘不成熟，在他面前也无法显现高明的医生、很好的药物等，因为这需要两方面的因缘和合。我们也不要因为有些时候所化因缘不成熟，就认为不需要这样去做，自己的因缘准备好了，就像佛一样，种种能力已经完全圆满齐备了，只要哪里有因缘，马上就显现在哪里。我们也一样，首先要发愿让自己成为有能力者，然后观待所化对境随缘度众。

癸二、为饥渴者回向：

盼天降食雨，解除饥渴难，
于彼灾荒劫，愿成充饥食。

颂词的字面意思是说，期盼天上能够降下粮食雨，解除众生饥渴的危难，在灾荒劫中，祈愿众生能够获得充足的食物。“盼天降食雨”，这是菩萨的一种发愿和回向，愿天能够降下食之不尽、用之不竭的粮食雨，消除众生的危难。我们也要通过这样的回向，让自己的善根成熟于这方面。

不管我们看得到看不到，比如非洲现在正在闹饥荒，或者某某地方正在闹饥荒，我们都要发愿能降下粮食雨，把我们的善根回向能降下粮食雨。但实际上这个地方并没有降下粮食雨，是不是我们的发愿和回向就虚耗了？也不是。那是不是菩萨的语言有误呢？也不是。因为我们的眼光有时候过于狭隘了，我们的善根是回向十

方世界的，当然也包括我们这个世界。但是为什么没有降下粮食雨呢？第一是我们的善根还不够成熟，或者现在我们回向后不一定马上成熟，或者因为我们回向的力量还不够，或者因为所化地方的人因缘还不成熟，所以还不致于因缘和合之后降下食物。但是如果我们把眼光放宽一点，放大一点，十方世界中，也许某个地方的人民就与我的善根相应，那里就降下了粮食雨，解决了他们的饥渴问题，这也是有可能的。我们不断地这样发愿和回向，主要是修炼自心，让我们能有如是的发心，愿意把自己的善根用于这方面，解除饥渴者的痛苦。

有一些圣者，修到自在禅定的时候，有能力让天降粮食雨。在龙树菩萨的传记中有这样一个记载：龙树菩萨当年做过一段时间那烂陀寺的管家或住持，负责僧众的饮食。有一次连续十二年干旱，当时印度僧人是托钵化缘的，因此很多僧人没办法在附近得到饮食，这个时候龙树菩萨就用自己掌握的点金术，把一些铁变成黄金，然后拿到其他没有受干旱影响的国家换来大量粮食，以维持僧众的修行，让那烂陀寺的僧众没有受到干旱的影响，但是那烂陀寺之外的人民没有这个因缘，饿死了很多人。当时他的上师正在长期闭关，修一个长时间的禅定，后来上师出关了，看到饿死这么多人，就问龙树菩萨：为什么你不跟我说这个事情？我是有能力降下粮食雨的，但是因为你没有通知我的缘故，死了这么多人。所以有一种说法：上师为了让龙树菩萨忏悔这个业（所谓的业吧，龙树菩萨是圣者，会不会因为这个有业我们也不好说，显现上传记上是这样写的）让他去造很多寺院和佛塔来清净，所以龙树菩萨在各地造了很多寺庙和佛塔。我们讲这个公案是说明：龙树菩萨的上师曾经亲口说，自己有能力通过禅定力量降下粮食雨。所以当一位圣者菩萨修行成功之后，他是可以随心所欲获得财富自在，并有能力随心所欲降下粮食雨。

我们也要发愿，愿我今天修法的善根，或我今天讲闻佛法的善根从这方面去成熟——为饥渴者回向，然后愿这些饥荒的地方因我的善根降下粮食雨，解除他们的饥渴。尤其是在饥馑劫的时候，“于彼灾荒劫，愿成充饥食”。饥馑劫就是七年当中没有收成，不下雨，饿死很多人。菩萨发愿在饥馑劫到来的时候，自己能够变成充饥的食物。我们不要说七年当中发生饥荒，中国的五十年代末、六十年代初，就发生了连续三年的自然灾害，当时很多人饿死了，如果连续七年干旱没有收成的话，很多人肯定没办法支撑，都会饿死。菩萨发愿，在这种情况下，自己能够成为众生充饥的饮食。有时候会变成一条大鱼让众生食用，有时候会变成某种食物让众生食用，有时候也可以从天上降下饮食雨，用这样的方式来解除众生的痛苦。只要对众生能够起帮助，菩萨愿意自己变成充饥的饮食。

除了饥荒或饥馑劫，还有隐藏的、不太明显的其他灾难。刀兵劫是七天，疾疫劫是七个月，饥馑劫是七年。刀兵劫出现的时候，在七天当中，人们互相看到之后，犹如仇敌一样，随手一抓就是武器，相互砍杀，大部分人被砍死，少部分人跑到森林中留存下来，后来这些人出来之后，开始发愿断杀，逐渐逐渐身体长高，获得安乐等，论典当中有这样的记载。所以佛菩萨也祈愿在刀兵劫中，能够降下粮食雨，为人们充饥，解决人们的困难。在《俱舍论》等经典中说，如果我们遇到了疾病劫、饥馑劫或刀兵劫，是一定不会存活的，那么怎样能够避免呢？经典中曾经说，如果能够给僧众供养医药，因为僧众是修行的对境，哪怕是供养一点点医药，自己绝对不会转生到疾病劫当中。如果能够给僧众供养哪怕一颗粮食，也不会转生到饥馑劫当中。自己在世时，哪怕发愿守持一天不杀生的戒律，通过这样不造作的方式发誓，也不会转生在刀兵劫，何况现在我们能够长时间地守持五戒，是不会生在刀兵劫当中的。但是虽然我们不会生在刀兵劫、饥馑劫当中，整个轮回还是痛苦的，所以我们不能说自己给僧众供养一点东西，自己守持一点不杀生戒律就足够了，绝对不够。如果实在没有办法的时候，发誓守持一天不杀生的戒律也可以，因为刀兵劫实在太恐怖了。我们不能把这个补救措施当成一种圆满方式，以为这样做就可以放心大胆地睡觉了，整个轮回都是痛苦，只有从轮回当中脱离，才是万全之策。经论是根据某种情况宣讲某种对治，而这个对治不是所有一切痛苦的对治，这个方面我们要分清楚。

癸三、为贫穷者回向：

为济贫困者，愿成无尽藏，
愿诸资生物，悉现彼等前。

世间很多众生因为前世缺少布施等善根的缘故，今生当中非常贫穷，为了赈济帮助一切穷困潦倒的众生，菩萨发愿变成无尽的宝藏，愿一切能够资生的物品都显现在这些众生面前。

欲界众生没有物资没办法活下去，如果处于贫穷当中，没有基本的生存条件，会相当痛苦，而且过于贫穷的人，非常可能因此而死。所以在菩萨看来，这是无法忍受的事情。菩萨除了在自己力所能及的范围内给予贫困者帮助外，还发愿在无穷无尽的世界当中，帮助无穷无尽的贫困者。这些众生我们看也看不到，也没办法走过去帮助他们，这时我们就用回向，为贫困者回向，愿我的善根能够如是地成熟，愿我的善根能够变成无量的宝藏利益他们。时时这样回向，每天这样回向，就会成为利益众生的殊胜方便。

众生因为缺少财富所以很贫穷，菩萨就发愿变成无尽的宝藏，能够自然而然地出现在他们面前，让众生享用，成为众生安乐之因，这是菩萨的回向。还有一种方法：现在很多成就者在很多地方埋上宝瓶，里面装上金子银子等很多珍宝，有些还要装五谷粮食布匹等，然后如理如法地开光后把这些东西伏藏起来，等到灾难发生的时候用来救度众生。有位圣者这样说过：一般人埋的宝瓶，你埋多少东西永远还是这么多。比如你在一个宝瓶中装了一斤米或几斤粮食，你埋下去多少就是多少，有可能挖出来已经腐烂了，或者你装了一些金子，挖出来的时候还是那些金子。真正的成就者、真正的伏藏师，他们埋宝瓶，是要让这个东西无穷无尽地增长，成为一个真正用之不竭的宝藏。真正的成就者埋宝瓶是有这样的作用，不是每个人都能做到的。

菩萨的善巧方便是很多的，他可以通过这样的方便来利益一些贫困者，菩萨所做的各种各样的事业，也是为了让一切众生摆脱各种苦难，不仅是回向。很多圣者也在通过他们的各种能力和方便利益众生。我们凡夫现在还没有这个能力，没有禅定的力量，还不能做一些超乎想象的事情，但是我们可以从现在开始尽量修持自己的心，调伏自己的心，让我们的心尽量地为贫穷者做回向，让善根尽快成熟，让自己的相续尽快成熟，用一切可以运用的方法调整自己的相续。

本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第31课

《入菩萨行论》第31课现在继续辅导《入菩萨行论》，前面所讲的内容主要是生起菩提心的加行，正行和后行。加行部分分了两个科判，一个是“净化自相续”，另一个是“为利他而修心”。“净化自相续”的修法分八个部分，其内容我们已经学习完。当然，学习这八个部分所需要的时间很短，但关键是我们学习完之后，还要进一步深入，让修法变成自己内心的东西。

实际上，《入菩萨行论》是寂天菩萨相续中流露出来的殊胜窍诀，寂天菩萨本身完全处于这样的状态中；上师给我们传讲时，也是上师智慧的自然流露；而现在我们要让《入行论》的教义变成自己的智慧、自己的修行境界，就要靠我们自己不断地串习，单单学习过是完全不足够的，必须要长时间地思维，从而遣除错误的理解，巩固正确的认识，之后通过反复地观修，让法义融入自己的内心，心和法完全融为一味一体，只要我们一起心、一动念就是法义。

现在我们往往会有一种体会：在闻思法义的时候，会觉得法很殊胜，但是一旦放下书本，不再思维，法就好像跟自己没有关系。为什么会出现这样的情况呢？因为我们的心还是心，法还是法，二者没有完全融合在一起。思维法义时会有一点印象，但不思维的时候，或者被其他事情缠住了，就无法忆念正法，就会按照自己固有的思维模式去思考问题。学习论典的目的，就是让我们按照菩萨行的思维方式去思维，按照菩萨行的行为去行持，但我们在做事的时候，往往是按照轮回的思维模式、轮回的行为去行持，无法按菩萨行的方式。当然并不是说有两种完全不同的思维模式：一个轮回思维模式，一个菩萨行的思维模式。实际上我们在轮回中修行，就是要把随顺轮回的心态和行为，以菩萨行的方式进行庄严，在轮回中通过利他心、利他行来改变自己。真正通过长时间的观修，我们的心就会变成菩萨心，一动念都是利他的念头，这种效果要通过长时间修行之后才能够达到。

平时我们在学完佛法之后，往往会形成一种很大的落差，听法的时候好像自己应该成为一个菩萨，一旦遇到事情，就会觉得自己是个很糟糕的修行者，很容易出现这种心态和情况。当然，作为一个初学者，这也是很正常的，但毕竟我们已经掌握了修法，应该慢慢地运用它，向佛法所提到的境界去靠近。如果不努力，那么心永远是心，法永远是法，二者之间永远都是有距离的。

所以虽然“净化自相续”的部分学完了，但还需要进一步的巩固。修习佛法是生生世世的事情，乃至没有成就菩萨果位之前，这些修法都是要修持的。愿一切听闻《入行论》的道友都能够重视这部论典中的窍诀，并经常串习。

接下来宣讲加行当中的第二个科判：为利他而修心，为了利益众生而修持自己的心。修心分很多种，一种是为了自己能够生起出离心而修心：比如《开启修心门扉》，还有《扎嘎山法》，这一类的论著是阐释看破今世、舍弃今生的修心法要；另外，也有在看破今世而生起出离心的基础上，为了利他而修心；还有一部分是为了证悟空性而修心。

庚二（为利他而修心）分二：一、总说布施一切；二、别说布施身体。

为了利他而修心有很多种，此处主要是以布施为例，说明为利他而修心的方法，并不是只有布施才是利他。

辛一（总说布施一切）分二：一、所施；二、原因。

科判当中讲，我们修持布施要将一切财富都布施给众生，为了说明这个问题，分别宣说了所布施和布施的原因。第一个所布施就是指布施的范畴，应当要布施一切。

壬一、所施：

为利有情故，不吝尽施舍，
身及诸受用，三世一切善。

首先，此处点出了菩萨是为了利益有情才做布施的。为什么呢？因为初学菩萨的利他心不深入，有时会忘失这一宗旨，所以寂天菩萨在论典中处处为我们点出核心所在：就是为了利益有情。

有时候我们的布施不是为了利他。在弥勒菩萨所造的《经庄严论》中提到，菩萨的布施远离两个企图：第一，不是为了别人的报恩。现在有些人做了布施总是记着，觉得我今天帮助了你，以后当我落难时你就应该帮助我；或者我给你布施，你应该有所表示，至少要听到一声谢谢自己才满足。菩萨布施不会希求别人的一声感谢，也不是为了今世获得报恩，而凡夫众生容易为了希求回报而行布施。

第二，不是为了异熟果。初学者容易为了异熟果而布施。在佛经论典中，讲了很多今生布施后世得相应异熟果的公案，众生看了会很欢喜，会想尽量多做布施，因为果报很诱人很殊胜，诚信因果的人就会去布施，这样对不对？也不能说不对。但是菩萨的发心更加清净，不是为了后世成熟异熟果而做布施，完全是为了利益众生，只要众生获得利益，自己是否得到今世的感恩、后世的果报都无所谓。那么果报是否会获得呢？当然会得到，只要做了布施一定会有殊胜的果报，这是绝对的。菩萨虽然不求，但不等于没有，而且菩萨因为不希求，后世得到的异熟果还会更殊胜，从因果不虚的角度来讲是肯定的。关键是菩萨并没有因为想要有所得而行布施，而是在一心利他的时候，果报顺便获得，对菩萨而言，得或不得无有差别，他就是为了利益众生，这就是“为利有情故”。同时也提醒我们：最好的布施心态是不求一切，真正为了众生去布施。我们可以慢慢地靠近这个目标。

“不吝”是指没有吝啬心。上师仁波切在宣讲《入行论》时多次提到：布施时不吝啬很重要！在某种场合中，若当众捐款，如果觉得众目睽睽之下面子上过不去，虽然很舍不得，但是迫于压力捐了一百元，实际上带有吝啬心，这样的布施就不能成为清净的布施。上师说，如果十元钱可以毫不吝啬地捐出来，那么就捐十元好了，经常性地捐十元，成为家常便饭后，就可以慢慢提高一个档次，捐二十元的感受和捐十元差不多了，就捐二十元……逐渐逐渐地打破我们的吝啬心，这样的布施会很有力量。而不能认为菩萨把头都布施了，我也应该如是随学，菩萨布施头颅是无有一丝吝啬之心的，与我们捐十元钱的心态相同，所以菩萨能够做得到的，我们不一定能做到。布施关键在于打破自己的吝啬心，而不是强调外在的行为，为了让别人看得起自己而布施，这种心态很有问题。布施，一方面让对方获得帮助，更关键的是在于打破自己的吝啬，让心逐渐成熟起来。此处“为利他而修心”主要是为了利他而打破吝啬心，这一点很重要。

“尽施舍”是布施境界的一个标准，是指没有吝啬地完全施舍，现在我们还不一定做得到。完全施舍什么呢？分为三大类：第一类，完全布施自己的受用；第二类，完全布施自己的身体；第三类，完全布施自己的三世一切善。

如果有必要将三类所施物进行排序，受用如钱财、用具、食物、衣服，乃至房屋、车辆等等，这些受用与身体相比，我们对身体更为重视，所以受用相对较轻。一般来讲，受用也分为一般财富、重要财富、最重要的财富。但是，如果要在舍弃身体与舍弃受用之间做出选择，大多数情况下人们会选择舍弃受用。比如说，大地震来了，虽然家里有很多值钱古董等受用，但是如果不跑出去，身体肯定没有了，很多人都会选择逃命要紧，只要人还在，其他一切都可以重来。在此前提之下，受用是次要的，身体更重要，所以受用相对容易布施。

第二类是布施身体。我们对受用是很执著的，但是对受用的执著，不如执著身体的程度深。从小就执著身体，乃至死亡。我们为什么怕死呢？因为我们要舍弃身体了。因为对于身体的执著更深一些，所以当我们能够对布施受用不会有任何吝啬心时，就可以考虑身体的布施。

最后一类是布施一切善根。有时候我们会这样想：身体虽然很重要，但是舍弃了这一个身体，毕竟还有后世，也许通过今生的修法，我来世可以获得一个更好的身体，所以会认为，只要有善根的支撑，今生当中舍弃身体，还是可以接受的。当然，一般的世间人对身体、受用是很执著的，二者相比，身体更加重要；对于修行者而言，身体和善根相比，如果相信因果，他会觉得善根更重要。学习无常之后，我们知道，在死亡的时候，身体也好，财富也好，都要舍弃，唯一能带走的，就是业，当然带走善业是最好的。所以，对于深信因果的人，

只要善根在，自己的未来就是光明的，所以他可以为了后世的安乐舍弃今生的身体。当然不修行的人，对于善根根本不相信，更不会在乎。修行人、菩萨深刻地了知善根的作用，但如果还没有达到很深的菩提心，对善根的执著会很大。所以，要打破悭吝，为了利益众生，我们要把一切受用、身体乃至三世一切善根布施众生。

以上宣讲了将自己的一切全部进行布施，这个所施的范围是很广的，从受用到身体，再到善根。受用属于身外之物，身体属于自身，善根是心上的法，当然真正的心不可能布施给众生，但心上的善根、习气、种子都布施了，包括了身心内外的一切，就已经没有剩下什么了，这就是所施当中布施一切的意思。

壬二、原因：

对所用的东西为什么要这样布施？如果没有一个合理的原因，找不到一个根据，我们就不愿意布施。如果不是因为对众生有帮助的话，谁都不愿真实去布施。世间人捐款的时候，要不觉得对人有所帮助，可以解除他们的痛苦，所以捐钱捐物；或者觉得捐款之后可以出名；或者可以提高企业的知名度，都是看到某种利益和必要才布施。作为一个凡夫修行者也一样，看到某种必要才真正愿意去布施，如果没有看到某种必要，即便强迫你去布施，那是非常勉强的，没有真实意义。所以紧接着讲第二条：原因，为什么要把最贵重、最执著的东西布施给一切众生呢？必须要弄清楚原因，我们才能够真实的投入。

舍尽则脱苦，吾心成涅槃，
死时既须舍，何若生尽施。

此处讲了两个根据，第一、二句是第一个根据，第三、四句是第二个根据。

首先讲第一个根据，为什么这样做布施？“舍尽则脱苦，吾心成涅槃”。我们之所以漂流轮回感受痛苦，就是因为有执著，执著“我”就形成了我执，这就是轮回的大无明，是一切流转的根本因，其余的烦恼、恶业等一切轮回痛苦都是因为我执才得以显现。因为很执著自己身体的缘故，不愿因修行而令身体受苦，觉得身体比法更重要：在身体不受累的前提下可以学法，若受累就不愿学了。这就是因为对身体很执著，从而成为一个导致懒散的原因。为什么有人要去杀生、偷盗呢？因为要解决吃饭、穿衣、买房子等问题，为了贪著身体造了很多业，原因何在？就是贪身。以此类推，很多痛苦都是因为执著而引发的。要脱苦就要放舍对这些法的执著，所以颂词中讲“舍尽则脱苦”。因为苦是由执著而来，如果要脱苦必须要放弃对世间法的执著，能够放下多少就能够脱离多少，全部放舍就可以脱尽一切苦。如果我们放弃对世间法的执著，就会从不断追求物质的成败得失的痛苦当中解脱出来；如果我们完全舍弃对“我”的执著，就能从流转轮回的根本因“我执”上解脱出来。所以放弃一部分就脱离一部分的苦，如果舍尽了就脱离一切苦。

接下来讲“吾心成涅槃”。既然远离了一切执著，心就寂灭了。从严格意义上讲，涅槃的意思就是圆寂，圆是指证得圆满功德，寂就是寂灭一切烦恼。我们不得解脱，感受痛苦就是因为执著，如果能够放弃执著就会远离一切痛苦，这是圣者给我们开示的殊胜解脱之道。凡夫众生无法了知这一点，认为只有不放弃才能够享受，但这只是暂时的获得，实际上在紧紧抓住的过程中，会延伸出很多额外的烦恼，而且执著的过程本身也是痛苦的自性，所以要真正脱苦必须舍掉一切。如果执著受用就会引发由受用产生的痛苦；如果执著身体就会引发由身体产生的痛苦；如果执著善根就会引发执著善根而产生的痛苦。

执著善根的痛苦：比如说一个菩萨对自己的善根很执著，不愿意回向给众生，那么这个善根就不能引发广大的菩提心、菩萨行，从而导致他的心无法解脱，其本身是一种痛苦。在苦中包括：苦苦、变苦、行苦，善根虽然是一种善法，但它仍然属于苦的范畴。论典当中将轮回分为两类：分段的生死轮回和细微的流转轮回，第二种就是因为没有断尽一切执著而引发的，所以如果不断尽对善根的执著，无法真实获得菩萨道，因此必须把自己所执著的善根也舍掉，最好的方法就是布施给一切众生。这是一种放舍，它与罪犯被捉之后发誓以后不再犯法的放舍完全不同，菩萨放舍的是执著，但不等于不再造善根，菩萨还会为了利益一切有情不断地造善法，因为能利益自他的，除了善根之外绝无其他。所以舍弃的是利益自己而造善的错误想法，放舍还是打开心胸的一种修法。因此“舍尽则脱苦”，不管粗大或细微的苦，惟有舍尽之后心才会觉悟，才会成为自他二利的佛陀。

以前因为不了知而痛苦，如今我们通过学习《入行论》知道了正确的方法，为什么不实践呢？应当逐渐习惯布施自己所执著的东西，通过放舍让自己的心获得解脱自在。当然不可能一步到位，突然间从执著很强的凡夫变成能够放舍一切的大菩萨，这是不现实的。首先要了知次第，再逐渐地修持放舍之道，先从财富受用开始，能够不悭吝地布施，逐渐让自己的心开放，习惯之后再逐渐布施身体、善根。

放舍的必要性第一个是“吾心成涅槃”，通过这样修法可以让自己获得圆满觉悟之果，必要性相当大，所以应该修持布施，而且所施的物品一定是内外一切物。如果此时还有所保留，就会顾虑：把所有东西都布施了自己怎么办？实际上还是无法从一切痛苦中脱离。因为有所保留就是有所执著，就会有痛苦，所以此处将所施安

立为身心内外所有一切，因为这些东西就是引发我们执著的因，会进一步引发痛苦。每个众生都想脱苦，如果真的想获得自在，就必须放弃一切。当然这个过程是痛苦的，会很纠结，为什么呢？是因为没考虑到放弃能够带来的利益，或者没有对比执著带来的痛苦和放弃带来的安乐，对其因果没有真正去分析。我们的惯性思维是：如果要安乐就要牢牢抓住，比如外道修法抓住“我”不放，只要“我”在就可以修道，“我”就可以解脱；众生把钱抓住，认为只要有钱就可以获得安乐，心里才会踏实。如果放弃，就像一个人在海里面船沉了，此时死命抓住一块木板，他觉得那是救命稻草，只有牢牢抓住不放才会心安，让他把木板放掉是绝无可能的，这就是众生的心态。我们现在就处于这样的心态中，所以让我们舍弃财富、身体，会认为放弃之后就什么都没有了，感觉处在危险的境地中没有安全感，所以众生修道很难与正法相应的原因就在这里。佛菩萨看在眼里，也是使用了很多方便，安排了三个无数劫的时间让众生去习惯能够放弃，最后舍尽了才能成佛，这是第一个必要。

第二个必要是“死时既须舍，何若生尽施”。为什么现在就要修布施呢？善根方面不用多说，身体和受用这两者，即便是牢牢地执著它舍不得放弃，死亡到来的时候，谁都没办法带走自己的身体，哪怕一根头发；谁都没办法带走自己的财富，哪怕一分钱一根针，所以死的时候，一切身体和身外之物都要被迫舍弃。而且被迫舍弃和主动舍弃是完全不同的概念，在被迫放弃的时候，心存强烈的执著，心态很痛苦，这就是为什么很多人死的时候把眼睛睁得大大的，手里还紧紧抓住执著的东西不放，因为执著，死的时候就会痛苦。按照中阴的教法，死的时候执著某些事物，神识很容易转到那上面而感受恶趣的身相，《极乐愿文大疏》当中这方面的公案很多。所以，被迫放弃的时候，自己处在非常不情愿的心态中，有很深的贪念，会因此而引发很深的痛苦，所以贪著越大痛苦就越大。就好像世间上一对恋人，正在热恋的时候被拆散，会非常非常地难受。所以，对世间法非常的执著，因为死亡而必须要放弃，这种不可抗的力量出现的时候，那种被迫分离的心态很痛苦。

“何若生尽施”：既然被迫放弃时如此痛苦，还不如现在主动放弃。怎么样主动放弃呢？就是布施给一切众生，因为只有用于利益众生才是最有价值的。或许有人认为还有很多放弃的方式：烧了、扔到水里等等，这样做自己不能用，其他人也不能用，虽然是放弃了，但效果不理想。既然放弃了，就可以给予众生，让众生享受财富而得到安乐，自己既解脱了执著，也积累了善根，各得其乐，何乐而不为呢？一方面，布施众生是最好的主动放弃的方式，另外，因为早已布施众生，早已主动放弃，心理有所准备，即便是死亡到来的时候，要和自己的财富、身体分离，也不会有任何痛苦。因此，主动放弃有很多利益。

死亡时都是要舍弃一切的，这些问题我们要经常思考，这样才会看得比较淡，执著减轻，痛苦也会减少。如果自己的痛苦少了，头脑会更清晰，可以生起智慧去深入法义。相反，如果每天都处在执著当中，智慧不清晰，那么看法本、打坐时都会出现世间上纷繁散乱的事情，又如何能深入法义呢？更不会懂得抉择圣人的解脱之道。如果主动地放弃，认为一切执著的境界可有可无，对财富受用没有很强的执著，这种心态可以帮助自己得到一个清晰的思维，在此基础上才能深入法义，才能深入思维空性、思维因果，可以更加清晰地了知甚深的含义——而不只是在昏浊的大脑中，留下词句大概的印象，其中甚深的含义，对解脱有什么必要和帮助完全不明白。所以，主动放弃能够帮助我们在学佛的过程中生起清净的智慧，了知这一道理之后，应当进一步开始修持舍之道。

辛二（别说布施身体）分二：一、布施缘自己而造业之众生；二、回向成为利众之因。

壬一（布施缘自己而造业之众生）分二：一、无条件而布施；二、发愿成为利益之因。

此处宣讲布施身体。关于布施身体的问题，上师在宣讲布施的时候经常提到，佛陀在经典中也经常提。佛经中讲要布施身体，是因为我们对身体的执著导致了轮回众多的痛苦，虽然布施身体很难做到，但必定还是要放弃。但是布施身体是属于一种比较成熟的修法，或者说比较高层次的修法，因此佛陀并没有要求初学的菩萨一开始就要做到根本不考虑自己，完全奉献给众生。此处虽然讲到了布施身体的内容，但对于初学众生而言，佛并不开许，甚至不支持去布施身体，所以对这个问题我们不用感到害怕，因为初学者法义没有融入相续，对身体还是相当执著的，如果一开始就要把自己的头布施出去，那很多众生会觉得菩萨行不是自己能修的，有可能就退失了。佛的意思是等到自己的功德成熟之后，为了打破对身体的执著障碍，在因缘条件成熟的前提之下，可以布施身体，而不是现在就要布施，这个是我们的目标，将来要逐渐达到这样的境界。还没有到达这种很高的境界之前，我们可以按照颂词的教义相应地行持，首先从学习开始。

癸一、无条件而布施：

吾既将此身，随顺施有情，

一任彼欢喜，恒常打骂杀。

我既然把身体已经布施给了一切众生，任凭他们的高兴，可以随意处置，可以恒常地打骂，甚至杀死。

此处的含义可以有很多解释，总的来说表达了什么含义呢？一个菩萨已经到达完全利他，对自己的身体没有丝毫执著的境界。比如说释迦牟尼佛在因地做菩萨时，有些人要他的头，他就把头布施了。至于菩萨登地之后，倘若众生真要杀他，他是否随顺众生杀害，这是不一定的，不接受并不能说明菩萨还有执著，菩萨并不是只要到达了能够布施头的境界，不管是谁来打骂杀都应完全接受，为什么呢？因为菩萨对身体没有任何的耽著，在某种因缘条件之下，他可以让众生打骂杀害，这个毫无疑问。如果这样的方式对众生最有利益，他就会以此来利益众生；但如果这个方式对众生并没有利益，他可能就不会这样做。所以判断是否是菩萨的标准，并不是杀他而他不还手，不能够通过外在的行为作为判断的依据。菩萨肯定有这样的境界，但是有时候，他如果被杀害，则会中断对其他很多众生的利益，因缘时机还不成熟是不能这样做的。菩萨是否做一件事情，都会考量如何最大程度地利益众生，所以即使到达这样的境界，具备这样的能力，但是是否一切场合他都会这样做呢，需要观待时机是否成熟。

这个颂词的意义对我们凡夫人而言境界很高，但是我们不能认为境界太高了和自己无关。虽然我们做不到“一任彼欢喜，恒常打骂杀”，但至少能够有效地遏止住自己的嗔恚心。凡夫人有惯性的思维，如果别人打我，我就要打他；骂我，我就要骂他；杀我或我的亲人，就要杀人偿命，今生杀不了你，发愿后世也要报仇。所以凡夫人的思维没有一点忍耐心，完全随自己的习气处理问题。现在我们学习了这个颂词，虽然不能完全做到这么高的标准，但是至少在遇到这样的情况时能够合理思维，不会像最初完全未调心之时，产生强烈的报复心态。按照自身不同境界来观待这个颂词，也会得到很大的启发，如果学习佛法多年修行有素，完全不起嗔心的境界也可以达到。

我们完全把身体布施给众生，有时候是表现为安忍打骂杀，但更多的情况则是像上师那样，把自己所有的时间都用在利益众生上，没有为自己的事利用身体，相当于已经把身体布施给了众生，这也是一种完全的布施。我们修行的时候时常有一些私心杂念，用自己的身体做一些自己的事情。但菩萨相续中充满了慈悲心、菩提心，用自己的身体恒常性地利益众生，这也是布施身体的一种方式。所以这里表达的境界主要是菩萨完全无条件、不求回报，也不为自己的异熟果报，众生知道也好不知道也好，他都是一心一意地利益众生，这个心非常的清净，非常的伟大。有时候，我们做微少布施都会想方设法让别人知道，但菩萨只要能利益众生，别人是否知道他并不在乎。所以我们要将自己的心逐渐调整到这样无条件布施的状态中，这是很关键的。

纵人戏我身，侵侮并讥讽，
吾身既已施，云何复珍惜？

纵然有人戏弄我，乃至侵犯我、侮辱我、欺负我，我的身体既然已经布施给众生了，为什么现在又开始珍惜自己的身体了呢？这是不应该的。

世间人如果没学菩萨道，遇到别人戏弄自己，骑在自己身上，经常欺负自己等情况，有能力的人会反抗，没有能力的人会记恨在心，受到别人的挖苦也会反唇相讥感觉很快意。凡夫人认为他人不能对自己侮辱伤害，表现出对身体的强烈执著。菩萨的思维方式完全不同，他要放弃的就是对身体的执著，为了利益众生而布施身体，身体就不再属于自己而属于众生了，众生想要戏弄，也是戏弄众生的身体；要侮辱，也是侮辱众生的身体；要讥讽，也是讥讽众生的身体，按理来讲已经和自己没有关系了。比如，把一个钟布施给张三之后就不再属于我，张三要把这个钟卖掉或者收藏，砸坏还是诅咒，我有什么可珍惜的呢？别人对这个钟如何侮辱已经与我无关。有人会想，如果是一个钟布施出去，我眼不见心不烦，他折磨钟还是赞叹钟是他的事，好像可以忍受，但身体不一样，身体和我的心是连在一起的，骂我打我，我的心都能了知，似乎很难忍受。但实际上这也是习惯的问题，本来心和身并不是真正的一体，只是我们习惯于把身体执著为心，心执著为身体，好象二者是一体的。如果长期修习，把身体布施给众生，会真正达到身体已经不属于自己而是属于众生的境界，所以任其打骂都可以忍受。我们如果没有长时间的去习惯菩萨行的修法，就会觉得非常难，几乎无法做到。但这里强调的是串习，最终也能达到不再执著身体的境界。

当然我们再再地强调，这个境界非常高，原因是什么呢？刚学菩萨道的人有一种冲动，想要布施身体、把自己手砍下来布施，乃至捐献内脏、眼睛，但这种行为我们并不赞成，因为热血沸腾做的事情，很多时候是缺乏考虑的，如果认为菩萨行要求这样做，自己也一定要这样做，根本不考虑自己是什么样的境界，也不考虑做完之后会不会后悔，结果冷静下来才发现自己的肾脏少了一个，手又缺了一只，觉得非常不值得产生了后悔心，按照佛法的观点，后悔心是毁坏善根的四种因之一，可以说事情就白做了，没有得到善根，而且自己受到了伤害，还有可能因为这个因缘对法退失信心，可谓得不偿失。

另一方面，也需要遮止另一种心态——认为菩萨行境界太高，自己是永远做不到的，一开始就放弃了，这

两个极端都要避免。所以这样布施的标准很高，并不要求所有人一开始都能做到，但是我们可以一点一点地去实践，到一定阶段就能达到菩萨的境界。在《入中论》等经论当中，月称论师等圣者也向我们保证，到达能够布施身体的境界，如是布施是不会有丝毫痛苦的。虽然我们现在布施会有痛苦，打骂杀会有感受，但是当我们修行到某种程度的时候，可以完全把身体无有吝啬的布施，并且身体不会痛苦，心也不会有痛苦的感受，那时再布施身体就顺理成章，自然就会去做。现在我们通过学习，把颂词的意义结合自己当下的境界，调整自己的心使其慢慢适应，这是颂词的含义之一。

一切无害业，令身尽顺受。

对众生没有暂时或究竟伤害的一切业，不管是打我、骂我，我的身体都可以随顺，都可以忍受。但不要使用我的身体去杀生、偷盗等，做非法的事。除此之外，对众生没有伤害的所有业，身体都可以承受。

有人会想，众生对发了菩提心的菩萨打骂乃至杀害，如前面第一品中所说，会有很大的罪业，怎么可以说只要不造杀生偷盗的业都可以随顺呢？此处可以这样分析：菩萨在利大于弊的前提下，为提升自己的修行境界，超越自己的执著，并且众生伤害他的事实不可避免的时候，他会承担这个伤害。通过布施自己的头、身体，或者安忍别人的打骂杀，能让自己的修行上升一个台阶。另一种情况，通过这样的方式，在前世的因缘成熟，无法回避的时候，众生伤害他，他会发愿通过这种方式和众生结缘，并成为未来度化他的因缘。菩萨会衡量，虽然会有伤害，但总体来讲是利大于弊的。所以，菩萨从不会做真正伤害众生的事情，即便是当下好像伤害了众生，但究竟来讲都会通过这个因缘去帮助众生，或者成为对方安乐的因缘，或者成为自己修行的助缘。除此之外，不可能不管对自他是否有利，随随便便就随顺众生，因此杀生等恶业是不会去做的，随顺也有一定的方式和界限。

本课就到这里。

《入菩萨行论》第32课

癸二（发愿成为利益之因）分二：一、总说；二、别说。

这个发愿是让自己能够成为利益一切有情的因。那么，如何成为利益众生的因呢？

子一、总说：

愿彼缘我者，悉获众利益。

只要缘于我的一切有情，都能获得一切利益。这样的发愿涵盖了很大的范围，是通过善心、菩提心的力量来利益有情，这是菩萨的发愿，愿力非常大。

“愿彼缘我者”包括什么呢？包括一切见闻忆触我的众生，以及我见闻忆触的一切众生。如前分析：我看到了对方，他和我有缘；有时我没有看到对方，对方看到我了，也和我有缘；我的声音被其他众生听到了，也和我有缘；其他众生在心里想我，也和我有缘；或者接触到我，我没有发觉，也和我有缘。不管是哪一种情况：“愿彼缘我者，悉获众利益”，愿他们都能获得一切利益，这就是菩萨的发愿，愿自己成为利益众生之因。发了广大之愿后，自己就缘着目标去修行，去真实利益有缘的众生。

我们发愿的对境常常有所局限，只是那些和自己结过善缘或恶缘的众生，但实际上还有很多众生与我有缘：如走到大街上，一眼就可以看到很多众生；有时是自己被很多众生看到。所以，不管我们知道或不知道，在前生、今世乃至来世，一切有情都通过种种方式和我结缘了，因此我们要发愿利益一切众生，愿自己能够成为利益众生的因。应该这样从总的方面发愿。

子二（别说）分二：一、回向意乐具义；二、回向行为具义。

意乐就是发心，发心要具义。第二，行为要具有真实的意义。

丑一、回向意乐具义：

若人因见我，生起信憎心，

愿彼恒成为，成办众利因。

回向众生不管缘我是什么发心，都能够成为得到救度的因缘。如果有人因为见到我或者听到我，生起信心或不信，乃至生起了憎恨心、嫉妒心、讨厌心，无论怎样，愿其发心恒时成为成办一切众利的因。

清楚颂词的含义之后要经常观修。如果条件允许，最好是以打坐的方式，反复思维这些颂词的意义。打坐

时，心很静、很专注，反复思维力量会很强，下座后就能够保持这种发心，其连续性、坚固度完全不同于泛泛了知。倘若只是听一遍就满足了，知道修法很殊胜，之后却不去思维串习，对我们的心就不会起到调伏的作用。

一般人都很在乎他人对自己的态度，比如：听说某人对自己有信心就很高兴，听说某人对自己非常嫉妒，就会产生反感，不会从善法方面去发愿回向。现在我们要按照菩萨的做法、菩萨的轨则去发愿，不管这些人在见闻忆触我之后，产生信心或不好的心，我都回向愿他们解脱，获得一切利益。因为：众生如果不缘我而生起信心或厌恶心，他就没有和我结上缘，没结上缘，我就很难直接利益他。虽然我的发心是缘一切众生，但是在所有众生中，这些众生出来了，对我具有某种强烈的心态，这说明在所有和我有缘的众生中，在所有我要度化的众生中，他们和我有更近的特殊因缘。既然如此，那我就更要对他们发菩提心，更要发愿这些众生早日成就，在因缘成熟的时候，提前度化他们。

佛陀在因地修行发菩提心的时候，虽然是针对所有众生而发心，但有一些众生首先对佛生起了信心，在佛面前发愿：您成佛的时候请度化我！所以他们成为较早得度的弟子；还有一些众生，对佛陀在因地的修行总是制造违缘，阻碍菩萨修行，菩萨也发愿度化他们。如忍辱仙人（释迦牟尼佛因地）被歌利王割截身体时，发愿：今生你用刀剑割截我的身体，后世我要用智慧宝剑割截你的烦恼。如是发愿之后，虽然当时歌利王对菩萨如此伤害，但在后世却最早为佛所度（歌利王就是后来的憍陈如尊者）。所以，虽然菩萨发愿度一切众生，但那些缘菩萨生起强烈信心或嗔心的众生，属于具有特殊因缘，特殊因缘应特殊度化，早一天和菩萨结缘就早一天得度，这是肯定的。当然，菩萨不是只是管这些众生，不管其他众生，而是在总发愿当中，这类人具有特殊度化的因缘。所以，我们在发愿的时候，“愿彼恒成为，成办众生利因”。

丑二、回向行为具义

愿彼毁我者，及余害我者，
乃至辱我者，皆具菩提缘。

回向愿众生对待我的行为具有大义。“愿彼毁我者”：毁就是诋毁，不是心和意乐的行为，属于语言的造作。愿这些通过语言诋毁我的众生具有菩提缘；还有其他使用各种方式伤害我、污辱我的众生，皆具菩提缘。

如果不懂得修行，讥毁我的人、污辱我的人、害我的人，都可能成为我发恶愿的对象，成为未来互相伤害的因缘，但当我们懂得回向行为具义的道理之后，一切恶缘都可以成为利益自他的菩提因。轮回中，这些因缘是不缺的——只要在轮回中，就会遇到诋毁自己的人、伤害自己的人、污辱自己的人。如果自己是具有这样意乐的菩萨，遇到一个人诋毁我，好了，“皆具菩提缘”，就发愿愿他和我具有菩提因缘；遇到一百个人同时辱骂我，我也这样作意，那么就有一百个人和我具有菩提因缘。如果能这样，我们为什么要害怕别人诋毁呢？为什么要害怕别人害我呢？这就是菩萨的想法，真的很清静、很伟大。我们要学菩萨行，就要学习这样的行为。

而且这种观修也能饶益自他，如果没有如是观修，被别人伤害了，自己就会很郁闷，一天想：“他为什么伤害我？为什么偏偏这样伤害我？”沉溺其中不能自拔。这样想有什么用呢？除了增长怨恨、加深痛苦之外，没什么用。与其这样，还不如行持菩萨行，主动去面对、化解这个仇怨，主动去利益害自己的众生，愿他们都能成为我修行的助缘、成为我度化的对象。这样主动积极地面对，违缘便不成其违缘了。伤害我反而成为我修行的对象、度化的对象，如果自己的心真正能够安住于这种状态，怎么会成为违缘呢？能这样做，我们是不会害怕娑婆世界有这么多受害者的。

修习佛法到一定程度的时候，很多人都想尽快地从轮回中、从这个娑婆世界中获得解脱。为什么呢？因为这里阻碍解脱的人太多，伤害的因缘太多，恶人太多，如何如何糟糕；我们并不是说求解脱不好，求往生极乐世界不好，但从另外一个角度来看，在我们还没有往生之前，这些事情亦无法避免，只要在轮回当中，就会有这些事情。那么，何不把这个颂词活用呢？为了利益众生，极乐世界我们肯定是要去的，但在往生之前，轮回中仍然无法避免这些伤害、污辱的发生，届时，我们就可以运用颂词去应对，以菩萨的心去面对：愿伤害我的人皆具菩提缘，辱骂我的人皆具菩提缘，愿对我做种种行为的众生都具菩提缘。当然，种种行为并不单单指恶行，还包括善行，颂词只举了恶行。既然伤害我的众生我都愿他成就，那么帮助过我、接济过我的很多众生，也应该让他们成就，愿他们皆具菩提缘。

有时，对于帮助我们的众生，我们愿意他们成佛；对于伤害自己或伤害自己施主的众生，我却不愿意他解脱，这是不对的。所以，了知了菩萨和众生想法的不同之后，我们就要逐渐抛弃那些已养成的、固有的、凡夫人的轮回思维模式，慢慢靠近菩萨的思维方式和解脱的思维方式，要以菩萨这种无偏袒的利益之心去帮助众生，这样的行为便具有真正的大义。

壬二、回向成为利众之因

路人无怙依，愿为彼引导，
并作渡者舟，船筏与桥梁。

这是回向成为利众之因，愿自己能够成为利益众生的一种因缘。“路人无怙依，愿为彼引导”：意思就是说，当众生因为谋生、旅游或其他各种原由出门在外的时候，假如他们没有怙主、没有依靠，我愿成为他们的引导者。这个引导者，不仅可以理解为迷途中的指路人，还可以理解为古印度的商主，商主不单是指路人，而且尤善关心商人，乃至帮助他们取得珍宝为止（之前我们大概讲过商主大海取宝的故事）。

“并作渡者舟，船筏与桥梁”：因众生的业力使然，世界上形成了很多江河湖海、沟渠等等，没有船很难通过。菩萨发愿：在这些环境中自己变成渡船、桥梁。有时人们在荒野中想过河，但长时间没有桥或船，只有一直走下去，非常痛苦。我看过一本书，里面记载了一个精彩的故事：几个修行者从甘地神山朝圣归来，去时经过的小河因夏季的大雨已变得又宽又深，无法通过，他们只好一直沿着河走，希望找到桥梁或渡船。几天下来，身上的糍粑、酥油都吃完了，后来找到了一具即将腐烂的动物尸体，又坚持了几天，最后实在走不动了，他们商量：如果谁先死了，其他人可以吃他的肉。其中一个喇嘛说：你们要吃我可以，但我不吃你们的肉。困境之中，他们开始以最大的信心祈祷平时所供养的护法，奇迹发生了：汹涌的河流突然断开了，一条路从河中间显露出来，两侧河水壁立，还在不断抖动。他们又惊又喜，急忙冲过去，刚通过水流就闭合了，恢复了以前的形状。

这则公案一方面说明了信心和三宝的加持力不可思议，另一方面也说明，如果找不到渡船或桥梁，有时会将人置于人吃人的绝境。所以，菩萨发愿在这些环境中，变成渡船或者连接两岸的桥梁，以利益众生。

菩萨发愿变成利益众生之因，意义是非常深远的，不仅能够在当下利益众生，而且通过菩萨的愿力连接，可以成为众生未来的解脱之因。由于这些桥梁、渡船是菩萨的愿力所化现的，所以，众生只要踏上这个桥、登上这个舟就和菩萨结缘了，随着因缘越来越深，乃至逐渐获得解脱。

求岛即成岛，欲灯化为灯，
觅床变作床，凡需仆从者，
我愿成彼仆。

在大海中长时间航行的人会很疲惫，很想有个小岛可以休整，菩萨就如其所愿变成岛屿；众生在黑暗中会感到恐怖，很多事情也做不了，很想得到光明，菩萨就在他们面前化为灯：“欲灯化为灯”。像油灯、火把、蜡烛、电灯……这些照明工具，都可以说是菩萨的愿力所化现的。

“觅床变作床”：床是众生休息必不可少的用具。《俱舍论》中讲，众生的身体是由地、水、火、风四大种组成的，有些大种必须要通过吃饭才能补充；有些需要沐浴才能维持；有些必须要通过休息、睡觉才能得以恢复，这些都是众生资生的因缘。比如：没有床就不能好好休息，在地上睡觉可能会受湿气生病。我们也有体会：不管是干活、走路、工作或者旅游，身体很劳累了，晚上躺在床上就很舒服，一下子就轻松了。床也能够帮助、利益众生，是众生资生的一种重要工具，所以说“觅床变作床”。

“凡需仆从者，我愿成彼仆。”：需要仆人的众生，我愿变成他们的仆人以利益他们。菩萨发的愿远远超胜一般人，这种境界世间人很难想象。世间人帮助众生，可以去捐款、去修学校或做其他事情，但是去做一般人的仆人任其使唤，很多人就做不到。而菩萨不同，只要对众生有利益，可以成为仆人任其使唤，很高兴地为这个众生服务。如前所述，菩萨这样发愿有两个原因：一方面，做仆人可以让众生得到安乐；另一方面，菩萨以此方式和众生结了善缘，会成为度化众生的因。

菩萨利益众生的方式不拘一格，《四百论》中讲过：“或作彼弟子，或作彼侍者”。毫无疑问，有时菩萨利益众生是上师的身份，作为师长去调化众生，但有时菩萨也显现为弟子的身份，因为上师有可能是凡夫。只要对众生有利，菩萨为了利益众生无所不用其极，只要能够帮助众生、引导众生，什么方法都可以使用。宗喀巴大师在《事师五十颂》中有个赞叹文殊菩萨的颂词：“常在一切上，然为众生仆”。什么叫“常在一切上”？文殊菩萨可是千佛之师，一切佛的上师，这么高贵的身份，可他还愿为众生的仆人，说明他没有高低贵贱的分别心，没有“我是高高在上的，我绝对不能做低下的事情”的想法。

通过修行，我们虽不能够马上发愿去做别人的仆人，至少也能让我们这颗高傲的心谦卑一点。如在团体中，我是个负责人或领导，下级的事情自己就不愿做；或我是学佛的，其他事情我不做，只做佛教的事情。觉得自己处于某种高位之后呢，有些事情就不能做了。实际上我们忘记了：当我们产生傲慢心的时候，我们离解脱道就远了；当我们产生谦卑心的时候，才靠近了解脱道。很多教言中讲：藏地春天来临的时候，最先发芽的草地是低洼的地方，越低的地方越早发芽；同样，越处于一种谦卑的状态，越容易产生功德的苗芽。

我们就是个大凡夫而已，烦恼一大堆，所以我们根本就没有资格傲慢。但众生就是无明，一点点功德就放大，觉得自己了不起，开始看不起别人。实际上我们本来是什么呢？本来是个具有很多烦恼的凡夫，本身应该处于谦卑的状态。是凡夫就应处于凡夫的位置去思维，不要站在修行者或修行很好者的位置去思维，更不要自认为圣者去思维。我们是凡夫，我们具有烦恼，就应该很谦卑，就应该恭敬众生，就应该去为众生服务。如果经常这样思维，那么我们不会有傲慢而且可以积累很多资粮。

如果我们觉得自己是高高在上的人，虽能做一些事情，但不会做所有事情：这个事情和我身份相符我才做，这个事情和我身份不相符我不做。菩萨如果处在这样的心态中，觉得自己是个很高的人：有些事可做，有些事不可做；这些善法可以做，那些善法不能做；就会丧失很多修善法的机会。当把自己的身段放到最低的时候，还有什么不能做的呢？所有的善法都可以做。像这样的话，一方面心态很正确，一方面能做的善法更多了。比如社会低层的人，为了挣钱糊口，没有什么事情是不能做的，最脏最累的活都会干。但是所谓的白领、成功人士，在这世界上的所有事业中，他们能做的就不多。我们要说明什么问题呢？如果我们想要得到功德，就应把我们的心态等同于社会底层的人——我们就是凡夫，可以做的事非常多，只要能够得到善根，什么善法都可以做。而不要把自己刻意放到一个很高的虚空中，这样会损失很多善法，迷失自己的平常心，这是非常不对的。虽然我们暂时不能做到像文殊菩萨和圣者那样，马上去做别人的奴仆，但是通过学习颂词，也可以让我们的心逐渐变得谦虚，不会过于傲慢。

今天的课程就讲到这里，请大家以菩提心摄受，为了利益一切有情，把今天闻法的善根以及其他全部善根回向一切众生，愿一切众生暂时离苦得乐，究竟往生极乐世界，成就殊胜的佛果。

《入菩萨行论》第33课

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心。接下来我们一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》是阐释整个大乘菩提心的精华论典。

平时我们说：为了度化一切众生而发菩提心，实际上要在内心中真实地发起菩提心、生起菩提心，必须有一个殊胜的引导。如果没有引导，每天说发菩提心，结果还是无法真正了知菩提心的真实含义。在发菩提心的过程中，质量非常重要。上师仁波切在《大圆满前行》中曾经讲过，修学大乘佛法的人，发心不重要，生心最重要。平时我们在口头上说一下：我要发菩提心是很简单的，关键是在发心的同时，内心要生起一种真实利益众生的菩提心。所以观待二者来看，发心不重要，因为只是在口头上讲一讲；生心才重要——从内心中产生真实无伪的菩提心，才是最重要的。所以我们要学习如何生起菩提心的殊胜方法。

现在我们所学的内容，按照华智仁波切的科判，就是菩提心未生令生的窍诀。如果我们真正认真学习、实践了前三品的内容，即便是以前没有生起菩提心，但是通过学修前三品颂词所表达的意义，就可以生起菩提心。里面讲了菩提心殊胜的功德利益，怎样通过净障积资、发心利益众生等修行，逐渐让自己的心抛弃自私自利，然后一心一意地利他等等。这些都是帮助我们产生菩提心，生起菩提心的殊胜窍诀。

现在我们学习的内容，是在受菩萨戒之前的一个前行。在这个前行之前，为了清净相续，也讲了很多加行法，现在是回向利益众生。虽然第十品也讲回向，前面也讲发愿，但此处主要是在正行受菩萨戒之前，为了修炼自己的心，让自己的心专注于利他方面而作一些专门的回向。

前面我们也学习了这个科判的一些内容，今天继续学习，平时我们要专注这种意义进行回向发愿。颂词中讲到：

愿成如意牛，妙瓶如意宝，
明咒及灵药，如意诸宝树。

里面讲了六种能够利益众生的事物。有些东西可能还存在于世间，有些在当下的娑婆世界、南瞻部洲实际上已不存在了，但我们还是要如是发愿：愿自己修学的功德，变成如意牛、如意宝、妙宝瓶、明咒、灵药和如意树。

如意牛在人寿十万岁时在人间出现过，那时人们的福报很大，所以世间有如意牛。现在天界中有如意牛，四大部洲的西牛货洲也盛产如意牛，西牛货洲的众生福报是很殊胜的。如意牛的乳汁、奶酪可以满足一切众生的愿望，从中可以显现一切众生的所需，是能让众生心意得到满足的一种宝物。我们要发愿愿自己成为如意牛，

或者回向功德显现如意牛以利益众生。如果有了这种如意牛，可以得到资具生存下去，或者获得暂时的安乐。菩萨行的原则就是这样的，虽然资具不一定马上能够成为解脱之因，但是能够暂时利益众生，也是菩萨利他的一部分。

前面我们再再提到，菩萨在利益众生的过程中，不单是布施如意牛、其他单纯的一些财物——把这些东西给众生，满足了众生，而是因为菩萨相续中具足菩提心的缘故，只要和菩萨本人结缘，或者与他的愿力所化的事物结缘，都能够成为以后解脱的因。这与世间一般的布施，一般结缘的事物，有着完全不一样的意义。一个想解脱、求解脱道的人，显现这些东西让众生享受到底有什么必要呢？实际上暂时可以满足众生的愿望；究竟来讲，因为与菩萨结缘的缘故，通过他菩提心的摄受，可以成为究竟解脱的正因。

第二个是妙瓶。这种妙瓶在很多经论中提到过，现在的世间中很难出现。以前民间传说中有聚宝盆，妙瓶就相当于聚宝盆，聚宝盆中可以源源不断地出现宝物，妙瓶中也可以源源不断地出现很多的财富，随心所欲满足众生的愿望。菩萨发愿愿自己或者自己的功德能够成为这种如意妙瓶，以此方式满足众生的心愿，利益众生，与众生结下解脱的因缘。

第三个是如意宝。如意宝在众生福报很大的时候会显现。以前很多商人到大海里去取如意宝。有些传记中记载，龙王的头上有如意宝。龙王的福报很大，拥有很多如意宝，商主到了海岛中的时候，通过各种方便，就从龙王那里取得很多如意宝，回去利益自己和家人。有时菩萨也显现商主的身份，到宝洲取如意宝，回来利益整个国家的人民。实际上释迦牟尼佛在因地修菩萨道的时候，多次化现为商主到宝洲取得如意宝，回来利益整个瞻部洲的人民，这种事迹在佛的传记中多次出现。

如意宝的能力是非常强大的，有些如意宝可以在方圆四十由旬、有时在方圆八千由旬、方圆几万由旬中随意地降下粮食、珍宝、衣服等等众生所需要的物品，可以随意地遣除众生的饥贫。众生的争斗都是因为财富引起的，为了争夺财富，没有心思修学善道。菩萨看到这种情况，为了满足众生的愿望，就专门去求如意宝降下很多资具财物，让众生得到满足、有了修善道的基础后，菩萨就给他们宣讲十善业道，让他们修持十善业道，最后转生天界等善趣，或者究竟来讲，和菩萨结下了一种殊胜的解脱正因，这种事迹在经典中多次出现。

如意宝一方面可以除贫、放射光明遣除黑暗；一方面也可以消尽疾病，只要能够接触如意宝就可以遣除疾病。还有一种说法：如意宝就是佛陀的舍利，现在世间中的舍利，到了法要灭尽的时候，所有的舍利会汇集到大海当中变成如意宝，以如意宝的方式继续利益众生。如意宝是一个非常珍贵的宝物，一方面具有大福报的人才能拥有，还有当时的众生也需要一定的功德福报，否则如意宝也没办法显现。

从有些公案看起来的时候，如意宝和一般的石珠子外表上没有什么差别，不认识如意宝的人，会认为是普通的石珠。实际上有福报的人通过如法的方式：比如斋戒、沐浴，把如意宝供在宝幢的顶端，然后对它开始焚香祈祷，这个时候，首先是起风，把不好的脏东西吹走，之后是下小雨滋润大地，然后如意宝再降下很多财物，是这样一种过程。如意宝是能够满足众生心愿的很殊胜的宝物。

世间的如意宝能够满足众生世间的心愿，但是不能够满足众生出世间的心愿。如果在如意宝面前，祈求赐予自己证悟空性的力量，或出离整个三界轮回，世间如意宝是没有这个力量的。但是对出世间的如意宝（有些高僧大德或者佛，称为如意宝）做祈祷的话，则可从轮回中获得解脱。因为他们是专门发愿救度众生的，本来也具足救度众生的能力，如果自己有信心，一心一意地祈祷的话，那么自己想要获得持戒的功德、禅定的功德、种种智慧的功德或者证悟的功德，通过自己清净的信心，都可以获得。所以佛陀是如意宝、很多殊胜的高僧大德也是如意宝。关键就在于我们自己有没有这种清净的信心，如果有清净的信心，去祈祷具有如意宝一般功德的殊胜的高僧大德和上师的话，我们自己的相续也可以逐渐获得种种功德。所以说，我们也愿自己变成这样一种如意宝。不管是世间的如意宝，还是出世间的如意宝，都可以利益众生。

下面讲明咒。明咒就是力量很大的一种咒语，可以成办一切所欲之事。自己心中想要成办某种所欲之事，念诵某种特定的明咒就可以成办。在这种修法中，有很多成办息、增、怀、诛业的咒语。瑜伽士为了成办所欲之事，在特定的时间、用特定的修行方式念诵咒语成办所欲之事。念诵咒语有一个最大的要求，就是不能有疑惑心，如果信心很清净，就很容易相应。如果念诵咒语时抱有一种怀疑心，则很难成就。虽说念诵明咒能成就所欲之事，但也需要一定的条件：比如禅定的基础、其他的一种缘起之物，在所有的因缘都具足之后，念诵明咒也容易显现咒力。如果念诵的时候非常散乱，一边念诵一边胡思乱想，该做的供养也不做，该遮止的违品也不遮止，像这样随随便便是不可能成办明咒的。

有时我们在修法时也会有这样的想法，比如在法王如意宝所造的《金刚萨埵如意宝珠》修法中提到：如果如理如法地念诵40万遍，可以成就无病、发财、长寿等等很多利益。可是很多人念了40万遍之后，没有出现

任何一种验相，就开始怀疑法是不是不灵验。实际上，如理如法地念诵，一定会发挥它的咒力，一定会清净自己的罪障，出现各种的征兆。但是如果自己本身就没有认认真真地念，或者以很散乱的方式念，没有达到具足四对治力的要求，虽然在数量上完成了40万遍，但实际上可能离标准还差得非常远。所以不是咒语本身的问题，而是自己条件不具足导致的。既然明咒可以帮助众生成就所欲之事，那么现在也愿自己能够成为这样的明咒，让众生念诵之后，能够成办一切所欲，不管是祛病、还是成就财富、成就殊胜的怀业，让众生能够完全成办一切所欲，自己这样回向、发愿。

第五是灵药，灵药就是灵丹妙药。世间传说中有一种能够祛除一切疾病的灵丹妙药——不管什么样的重病，只要服用，马上可以祛除。在古代也有这种药，不管怎样的重病，服用之后马上就能发挥作用。

因为古代的时候，四大的精华比较充足。在具足四大精华的山里长的药力量也大，然而现在到处破坏水土环境，四大的力量就削弱了，此时生长的药力量也不如以前。有些药是通过大规模人工栽培的，在很短的时间就长成，没有按照野生的规则去培育，所以现在的药力量远远不如以前。不管怎样，我们发愿变成真正的、马上能够祛除众生一切疾病的灵丹妙药，以这种灵药的方式来帮助生病的众生。如果有了灵丹妙药，生病的痛苦就可以很快遣除。菩萨是乐于见到众生无病、无苦、享受快乐的，菩萨的心的的确确是非常清净的一种利他心，完全不像世间人——只要自己无病、自己的家人、自己圈子里的人快乐就足够了，对其他人的不闻不问的。邻居死一个人，和自己没有什么关系；隔壁街失火了，烧掉多少财物和自己也没关系，只要不是与自己有关的人，他都不关心；甚至于对自己所痛恨的人，发生了疾病、发生了不如意的事情才高兴。但是菩萨的心不是这样，菩萨通过修炼，自心非常调柔，他把所有众生看成自己的亲人，所以他乐于见到一切众生没有疾病，处于快乐当中。只要能够利他，各种方法他都会使用。

我们在回向的时候，不能从某个单一的方面回向利益众生，只要能够利益众生的方面都可发愿。有些净土不存在疾病，所以也不存在妙药，但在娑婆世界、南瞻部洲，乃至众生存在期间，一直都会有疾病，对治疾病需要殊胜的妙药、灵药。菩萨观照到这种情况，特意专门发愿自己本身变成灵药。比如我们现在服用的有些药，我们看也就是一般的药，但实际上药本身也有可能是菩萨化现的。

在释迦佛传记中，佛陀在因地修行的时候，有一世叫大药王子，不管别人看到他也好，接触到他也好，都可以治愈自己的疾病，这就是菩萨本人的发愿力。在藏传佛教中有一个高僧大德，曾发愿用自己的遗体利益众生，去世之后愿力成熟了，只要人们能够服用一点点他的遗体，就可以遣除很多的疾病。在佛学院的幻化网坛城中也装藏了一部分他的遗体，法王如意宝以前在修幻化网坛城的时候专门提到，因为此位大德曾经发愿治疗众生的疾病，在坛城里装藏一些他的遗体，就能让转绕坛城的人去除各种难以治愈的疾病，尤其对喉咙方面的疾病有专门的发愿。这位菩萨不单是在世的时候利益众生，去世之后也发愿加持自己的身体利益众生，这就是菩萨自己变成灵药的例子。

还有就是通过发愿回向功德，只要是需要灵药的地方，就在这个地方能够显现出可以利益众生的灵药，也可以从这个方面理解。

第六种是如意诸宝树。如意诸宝树实际上就是如意树，三十三天的天界中有如意树。我们经常看到公案里说，如意树的树根长在阿修罗的地盘中，但树却长在天界，阿修罗觉得树根既然在我们的国家，这个如意宝树应该是我们的，偏偏如意树开花结果都是在三十三天的天界中，天人可以享受它的果实，有什么欲求，如意树都可承办，显现众生的所需，所以阿修罗对此愤愤不平，他们发动战争的原因之一就与此有关，这是在经典中提过的事。

此处讲到如意树能够满足众生的愿望，如意树在三十三天、极乐世界都有显现，在众生福报圆满的时候，人间也会出现。如果有了这种如意树，众生不必为了生存去奔波劳累、互相竞争，能够给众生带来很多的安乐，这方面就是如意树的一种功德。

菩萨为了利益众生的缘故，专门发愿自己变成如意树，通过这种方式利益众生，和众生结下殊胜的菩提缘，有了这个菩提缘之后，菩萨才可以在后世中真正把众生的心引向于解脱道，这是非常重要的。所以菩萨就是一心一意地利益众生，暂时要利益众生，究竟也要利益众生。一般人无法理解菩萨发愿的方式，也无法理解菩萨发愿度众生的时间。我们在世间中救度一个人，如果用了好几年时间没有任何效果，我们就会放弃。而菩萨在利益众生的时候，不是几年的时间，为了救度一个人，他会用好几世。释迦佛传记的精进品讲到，佛陀在因地时，为了让一个王子产生一念善心，曾经在七万年中不间断地去度化他，慢慢让他产生了善心而进入善道。菩萨为了度化众生，为了众生能产生一念善心，他可以用一般人根本想象不到的漫长时间，这样我们就知道，菩萨的心的的确确是一心一意利益众生的。

我们在做一点利益众生的事情时，如果稍微遇到一些违缘，时间稍微长一点，我们也不要马上就退失利他之心，如果众生那么好度的话，世间当中早就没有众生了；或者众生这么好度的话，我们自己也应该很容易产生殊胜无退转的菩提心、产生证悟空性的功德了，看看自己都这么难度，那么我们要帮助众生的时候，也应该理解其他的众生，他们和自己一样，有各种根性、有各种违缘。

颂词讲菩萨为了利益众生，该怎样发愿怎样回向，实际上给后学者提供了一个参照：标准的菩萨就应该这样，为了利益众生不带条件、一心一意地发愿，里面根本没有讲任何条件，都是一心一意去发愿利益众生，只要对众生有利的事情都会认认真真去做。

下面继续发愿回向：

如空及四大，愿我恒成为，
无量众有情，资生大根本。

“如空及四大”：此处讲到地、水、火、风四大种，加上空大是五大种，五大就是四大种加空。空就是没有阻碍，真正按因明的严格定义，虚空实际上只是一个名词，是个总相，并不存在所谓真实的空。但在世间名言中，大家都会认为虚空是存在的、虚空是无阻碍的，有了空的缘故，我们才可以自由自在地行动，或者庄稼才可以生长。所以空在名言中是存在的，有绝对不可替代的作用。我们要分清楚名言实相、名言现象的不同差别。

我们要发愿如虚空一样，成为一切众生生存的根本。如果没有空，众生无法呼吸；没有空，众生也没办法活动，空是一切有情资生的根本，所以愿自己变成虚空来利益众生。

四大是大种的意思，大种有根本、种子的意义。“大”就是周遍的意思，周遍一切物质中，当然心识不是四大的本体。只要是物质、只要是色法，都离不开四大种，一切都是都以四大种为因，以四大为种子才能够显现出来。

严格意义上的四大种，是一种因的色法，是一种因色。平时我们能够接触到、看到的都是很粗大的果色。杯子、房子等等这些果色都是以四大种为元素的，平时讲四大元素或者平时讲四大皆空，实际上都是讲四大：地、水、火、风。一切有色身的有情都有地水火风，没有色身的有情（如无色界的众生）不一定有四大，但是色界天以下的欲界众生都是有肉身的，有肉身就会有四大。色界天人的宫殿、器具，欲界中我们看到的房子等这些东西，都是以四大为基础的，地狱众生感受痛苦的环境也是四大所成。所以四大周遍一切物质，成为一切有情生存的根本。

从四大的法相来讲，地大是坚固；水大以潮湿为性；火大是热性；风大以动摇为性。四大的作用：地大的作用主要是摄持，可以摄持粗大的果色，粗大的果色都是以地大为因；水大的作用是可以让物体本身不散坏，水大能够让其稳固、不散坏，形成某种形状，这是水大的作用；火大是成熟，烧饭要让饭成熟，或者说一个人要成熟，或者一个产品要生产出来，都需要火大的力量，有了成熟的作用，这些物质才可以从无到有，这也是一种火大成熟的作用；风大有增上的作用。

我们可以说物质都有地水火风，只不过地水火风显现的时候，有时某种物质重一点，某种物质轻一点。任何事物里面都会有四大种，不可能里面缺少哪一种，一个物质显现的时候，都是以四大种为因。既然这样，比如纯粹的一碗水当中有火吗？有地吗？都是有的。只不过水大成分比较重，地大、火大、水大、风大的成分比较少。我们说煤气火也好，柴火也好，里面有没有水大呢？也有水大，只不过火大的成分较多，水大的成分比较少。只要是物质，里面必定有四大种。四大种就是一切物质的基础，一切万法的种子，在这些法中都会存在。

《俱舍论》中讲的四大种与平时我们一般人认为的地水火风的概念稍微不同，地水火风比较粗大，四大元素比较微细，摄持的作用是从微细的方面讲的。平时我们认为：黑色的大地是地；碧绿碧绿的是水；熊熊燃烧的是火；一阵风吹过来了，这些实际上都是果色不是因色，因为已经显现为粗大的法了。所以虽然我们讲地水火风，实际上与四大元素的地水火风还是不一样，四大元素的地水火风更微细。我们看到的黑黑的地虽有地的名称，但实际上并不是地大，不能算四大种，四大种有因、种子和周遍的意思，所有的物质都有四大种，这方面我们要理解。

为什么要这样讲呢？发愿变成四大对一个菩萨来讲有什么必要呢？平时我们认为：要利益众生，必须显现成一个高僧大德、一个菩萨的样子才行，但是此处讲“愿我恒成为，无量众有情，资生大根本”：愿我们变成地水火风空，恒时成为无量的众生资生的根本、赖以生存的因，通过各种形象利益众生，变成周遍一切的四大种，变成一切众生形成身体的根本因，发愿完全与众生融为一体。

菩萨从这么细致的地方去发愿、回向、去利益有情，发愿成为一切众生显现身体的根本，完完全全和众生融为到一体中，乃至成为众生身体的一部分，就是彻底和众生不分离了，通过这种方式利益众生。不像我们

在很短的时间中去做一点慈善事业，给救助对象发一点钱，发一点物品，说几句安慰的话，觉得时间到了就撤退了，觉得利益众生的事情完成了，菩萨利益众生根本不是这样子的。

有时我们说菩萨行是很难学的，的确如此。作为一个真正的菩萨的行为，并不是在某个时间段中做一点事情就已经圆满了，乃至发愿成为一切众生赖以生存的因，乃至如颂词中所提到的：变成四大种，变成显现众生身体的根本，以此方式长期和众生在一起，以此方式长期地利益众生。菩萨利益众生是完全走进众生的，走进众生的生活，通过一切可能的方式去利益众生。

在这个过程中，菩萨有时是直接利益众生，有时是间接利益众生。有人想：菩萨为利益众生发愿都到这个份上了，为什么还有这么多的众生不解脱呢？菩萨已经这样和众生结缘，为什么众生还不能解脱呢？那是因为结缘也分很多种，要成为一种得度的因缘，这个因缘是很特殊的，需要很重、很深厚的福报因缘。单是和众生结缘，只是成为以后能够得度的一个因、一个基础，需要很长时间，众生因缘慢慢成熟了，才会成为得度的因缘。

成为一种见到菩萨的因缘和真正成为得度的因缘是不一样的。大家都知道这句话：佛不度无缘之人，也听说佛和一切众生都曾经做过有情的父母。既然如此，佛在因地的時候，肯定成为过我们的父母，所以和我们肯定有缘，所以我们一定会被佛度化，其实这也不一定。要成为佛度的有缘之人，是什么样的呢？“度”，不是单单结上一个缘，能不能成为度化的因缘，就需要特殊的、不共的福德，才能成为得度的因缘。互相之间都曾经做过亲人，互相之间都成为过父母，这种因缘是有的，但单凭这点因缘就可以成为度化之因，还不好讲。

此处也一样，菩萨发愿成为一切众生资生的大根本，应该说和所有众生都结缘了，但众生结缘的量怎样，能不能真正走向解脱道，还不一定。比如我们现在学佛之后，听了《入行论》很感动，真正愿意发愿成为菩萨，很愿意走这条路，也需要很深厚的因缘。不是看到一位菩萨，就可以发起菩提心、生起菩提心，并非如此。但是，如果没有以前菩萨再再发愿，从小小的方面发愿和众生结缘，有可能现在我们得度的因缘还无法真正成熟。我们思考问题过于简单了，实际上要很多生世，我们才能圆满利益众生的目标，想在一生或几生中承担是不现实的。我们现在要跟随佛菩萨去发愿，愿我也能够利益众生。

实际上，我们发这个愿会担心：如果我真变成了四大会怎样？其实这是次要的，关键在于：能够从内心中发出这种心愿，就说明他特别在乎众生的利益，考虑众生利益已经到极致了，已经到愿自己变成地水火风空去利益众生的程度，其他粗大的地方没有哪个没考虑到。这方面主要说明：菩萨的心完全是一心一意利益众生的。

反观我们自己的时候，会发觉自己在利益众生方面，太过于粗大、粗糙了。仔细分析颂词，会体会到菩萨在发菩提心的时候，细致到什么程度，在方方面面发愿利益众生。自己也可以尽量以这种方式去思维，这样就可以把菩提心落实到更深细、更实在的地方，而不是大概地想一下，就觉得自己已经是菩萨，已经有菩提心了。

实际上通过颂词观察自己：有时自己根本没有想到能这样发愿；有时自己根本不敢这样发愿；有时怀疑这样发愿到底有什么意义？如果我们没有理解颂词的意义，说明我们在思维利益众生方面还有所欠缺，仔细思维这些颂词是非常必要的。

下面继续看颂词：

迨至尽空际，有情种种界，
殊途悉涅槃，愿成资生因。

“迨至尽空际”：直到尽虚空遍法界，一切种种不同的有情界，通过不同的方式——“殊途”获得涅槃之前，愿我能变成一切众生资生的根本。此处包含了暂时利益众生的发愿——“愿成资生因”，也包括了究竟利益众生——“有情种种界，殊途悉涅槃”。暂时、究竟都发愿来利益众生。

“迨至尽空际”：一切有情犹如虚空一样，虚空不尽，有情界无尽。行、发菩提心为众生做事情，不能做两三个月或几年，就认为已经够了，如果我们有这种念头，就说明远远不够。

佛经中为了说明菩萨应该发这样一种无穷无尽的广大之心，就说修菩萨道需要三个无数劫的时间。三个无数劫，实际上就是根本没有时间概念。三个无数劫到底是多少劫？用现在的时间算到底是多少年？算也算不清楚。

阿僧祇就是无数的意思，无数有几层含义。有一层意义是：按照印度的算法，阿僧祇是一个单位，叫无数。在某种讲记上看到，相当于在1后面加59个0，有60位数字，这就是无数，无数的意义叫做大劫。这么长时间算是一个无数劫，三个无数劫需要三个这么长的时间。

修菩萨道是不是一定需要无数劫呢？实际上，无数一方面说明了时间长，另一个意思是说，菩萨在发心度化众生的时候，根本没有时间的概念，他的发心完全没有办法衡量。所以无数劫没有确切的数字，菩萨要在无

数的时间中利益众生，在无边无际的众生没有完全获得涅槃之前，要成为他们资生的根本。

“有情种种界”：“界”也有种性的意思。“界”就是一切众生的界性、种性、想法完全不一样。每个众生的喜好、界性都不一样。有些贪欲重，有些嗔恨重，有些愚痴重等等；有些喜欢吃这样，有些喜欢吃那样，也不一样，所以说“有情种种界”。菩萨的发愿并没有界定：这一类的众生我喜欢，我就发愿专门让他们快乐，让他们获得解脱；那个界性的众生，因为和我的想法不一致，所以就不度化他，菩萨是不会有这种想法的。不管是任何一种界的众生，任何一种根性的众生，全部都是菩萨度化的对象。而且乃至于虚空界尽，菩萨一直发愿让他们通过不同的方式获得解脱，在他们获得解脱、涅槃之前，发愿成为他们得度的根本。这方面就是讲菩萨发了这个殊胜的愿。

我们了知颂词之后，应尽量去深入思维意义，了知含义后再闭目沉思，反反复复思维。也许我们在听的时候有一种收获，但如果再去静思，在沉静的境界中又会产生一些新的感受。平时我们在修法、打坐的时候，有时觉得没什么可想、可修的。实际上，就是通过词句、文字作为一种引导，去思维里面非常深的含义。通过词句引发我们内心的共鸣，让我们知道作为一个菩萨，应该从哪些方面去利益众生，从内心产生真实的感受，产生感受之后，我们这样一种愿心、菩提心，才可能有所增长、有所转变。从相似利他的菩提心，转变成真实的利他心，由浅转深。只要产生了菩提心，就会真实一心一意利他，把利益众生放在首位。

初学菩萨发菩提心都带有自利的成分。我们在学《入行论》的时候，都会关心学这部论典对我有什么帮助？有什么好处？如果法师说有这样那样的好处，就愿意学。如果说对你没什么好处，全是众生的利益，那你不愿意学。发菩提心的时候：哦！菩提心的功德好大！就愿意去发。我们好好思考、观修颂词之后，内心会发生一种转变，真实觉得利益众生很重要，不是光看文字就会有这种认识。

在学法的时候，我自己都有这种体会：多学几遍学到后面的时候，有一天突然发现：这个颂词表达的意义是这么的深刻啊！为什么以前没有发现呢？实际上，它表达的意思没有变过。上师讲的时候，也提到、点到了，但是当时我们的理解能力不够，或者忽略了、或者就是没有通过沉思，没有理解得那么深。所以虽然上师讲了，自己的感触却不深，虽然看到书上有这么一行字，但理解并不深刻。经过后面再再学习、观察之后，突然有一天才领悟了上师讲的这个话：哎呀！这么深啊！真的是个窍诀！或者恍然大悟：书上表达了这么深的含义！是不是这个含义以前没有，现在才突然从无到有呢？并不是的，意义永远如是，只不过，我们在学的时候没有深入，没有发现里面的殊胜意义。所以我们学习佛法的时候，要反复学习、认认真真地去思考，可以发现里面很深的意义。

当我们发现很深的意义之时，随之引导就能转变我们的心态。我们的心态要从虚伪的变为真实的，必须要有某种触动，这种触动来自于什么呢？就是来自于认真地思维，来自于通过禅修、打坐有一种很深的体悟。产生觉受之后，可以成为真实修行的一种基础，还谈不上证悟和其他。有了这个基础之后，再进一步去积累资粮、忏悔罪障，最后可以真实证悟方法的法性。

以上讲完了真实受菩萨戒的前行——之前我们应该怎样发愿，这是非常重要的。如果基础没有打牢、打好，你的心没有通过前行有所转变，即便特别着急到了正行受菩萨戒，念诵三遍正行的仪轨之后，也会发现自己的内心空荡荡的，什么感觉都没有。本来受了菩萨戒之后，应该非常欢喜啊！或者心里应该很充实啊！真实发起了一种迫切利益众生的心，通过守戒的方式来利益众生。有的人虽然受了菩萨戒，但内心没有感觉，这不是其他原因，就是自己忽略了前行。

所以在修某个仪轨之前，要重视前行。有人特别轻视前行，重视正行：从正行开始修仪轨，把自己观成一个本尊，愤怒的也好，寂静的也好，就重视观这个。前面的皈依、发心，“哇哇……”三遍念完，就觉得已经修完了，就开始修正行：我一定要修成什么什么。实际上前行这个皈依，是要从内心对上师三宝产生一种非常强烈的皈依之心：除了您之外不再找其他的皈依之处！有一种宁舍生命也不舍上师三宝的决心。但这种决心，实际上自己并没有产生。在念发心仪轨的时候，念了三遍就觉得好了，我现在已经有菩提心了，那我下面修这个正行，应该成为大乘的修法。但是只是念三遍，不一定就有了菩提心，你下面修的这个所谓的正行，会不会成为大乘的因呢？不会的，就是这样。

真正发起菩提心的时候，内心中修这个法是为了什么？就是为了利益众生。如果不是为了利益众生，我绝对不修这个法。哪怕就是为了自己成佛，我也不修这个法。所以为了什么呢？就是为了利益众生，我才修这个法的。内心中有一种很强烈的意乐，要一心一意利益众生，然后通过修法开始利益众生。

从皈依和发心本身来讲，需要很长时间的观修。虽然我们在修正行的时候，皈依和发心都只有一个颂词，念三遍就可以了。我们看到法本上写着念三遍，觉得念三遍就够了。但是我们忽略了一个事实：这里的重点是

讲正行。当轮到我們修正行的时候，按理来说，前行应该修得非常好，已经修得非常好之后，你才有资格修行正行。

我們受到快餐文化的影响，没有耐心。觉得现在一定要抓正行，正行才重要，就以主观的看法绕过了前行，认为前行可以忽略，在修皈依、发心的时候不下工夫。实际上，宗喀巴大师在《广论》中讲得很清楚，虽然在仪轨中叫前行，但是完全要把发心作为正行来修。我們学《入行论》就知道，真实地产生一心一意利益众生的心，的确很不容易，我們刻意地去观修都难以产生，何况只念三遍就会有菩提心？这是非常不现实的。

我們修仪轨的时候，只念几遍前行就觉得完成任务了，就可以修正行了，但修行的结果却很难与正法相应。因为皈依的心不稳固，所发的菩提心也不稳固，所以所修正行也不能成为真正的修法。

为什么要讲这些呢？实际上，下面马上要讲发菩提心的正行。前面寂天菩萨用了很多的篇幅来交代前行：说明我们在真正发心、接受正行之前，我們的心应该调整到怎样的状态，你的心调整到怎样的状态，你才能够去接受这个真实的菩提心。前面我們讲了：要一心一意地忏罪，然后怎么样发愿，通过内心的发愿利益众生；为了利益众生，自己完全不计自利，完全一心利他。这些方面认认真真做了，有了这个基础之后，再去受菩提心的正行，的确能成为正行，成为我們真实获得菩提心、菩萨戒的因缘。否则如前所讲，以修仪轨为例，念三遍皈依、三遍发心，我们就觉得圆满了，可以修正行了。现在终于盼到了受菩萨戒的正行了，就觉得前行可以忽略了，自己很有成就了，实际上并不是这样，所以我們该做的前行还要老老实实地做。有些大德在很多修心法要中，甚至把菩提心作为一个很高很高的修法。如果我們没有看破今生，没有舍弃今生的执著，在这样的前提下，绝对不开许谈菩提心。必须要看破轮回，真正完全看破轮回，放下对轮回的执著，基础很牢固的时候，才能谈论怎么样去发菩提心，然后才是怎么修空性的问题。如果我們基础没打好，虽然接触了，虽然去修了，难以产生那种真实觉受。前面讲完了前行。

己二、正行：

如昔诸善逝，先发菩提心，
复此循序住，菩萨诸学处。
如是为利生，我发菩提心，
复于诸学处，次第勤修学。

课诵集有这个受菩萨戒的仪轨，受菩萨戒的仪轨就是以《入菩萨行论》第三品的这两个颂词作为正行的。首先祈祷十方诸佛、金刚上师垂念我，请他们作为证人。“垂念我”一方面有求加持的意思；一方面有成为发菩提心证人的意思，因为我们在发心在做任何事情的时候，如果请一些德高望重的人作为证人的话，那么我們以后不敢随随便便违约。现在我们在发菩提心的时候，祈祷十方诸佛及十地菩萨、金刚上师垂念我們，作为我們的证人，当我们发了菩提心、受了菩萨戒之后，我们就不敢随随便便违约这个学处。

然后开始皈依三宝，之后开始发菩提心、受菩萨戒，这个就是正行。按照自宗的传统，无垢光尊者在《心性休息大车疏》里是这样讲的，在文殊菩萨的传统中受戒也这样讲，上师也是这样传讲的，所以宁玛派的传统中，愿菩提心和行菩提心的戒律是同时受的，没有先受愿心戒，再受行心戒的差别。

虽是同时受但两个颂词是次第念，首先把第一个颂词、第二个颂词念一遍，在念第一遍的时候自己发愿：得到了愿菩提心或者愿心戒；念第二遍的时候自己就观想：获得了行菩提心、行心戒；第三遍念完之后自己发愿：愿心和行心都得以稳固，这个就叫所谓的同时受。它没有先念三遍受愿心，再念三遍受行心的方式，自宗的传统就是这样，同时受愿心和行心戒律。

“如昔诸善逝，先发菩提心，复此循序住，菩萨诸学处”：就如以前的佛陀，他们为了利益众生怎样首先发起菩提心，发心之后又怎样循序地安住菩萨戒律，那么我也为了利益众生，开始发菩提心。为了让自己的誓愿得以圆满，“复于诸学处”：我对于菩萨的学处“次第勤修学”。意思就是：佛陀以前怎么样成办的——“如昔诸善逝”，现在佛陀已经成就佛果，如释迦牟尼佛、阿弥陀佛是已经成就了佛果的佛陀，他们是怎么成佛的？先发起利益一切众生的菩提心，发心之后“复此循序住”，循序地安住菩萨诸学处，对经论中所讲的六度次第修学、安住。修六度的时候，布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，前前的修法比较简单，六度中布施的修法最简单，持戒的修法比布施要难一点，安忍更难，精进比安忍难，禅定比精进难，最困难的修法是智慧度，是循序地去修学这些菩萨学处。修行佛法是从粗到细、从简单到复杂、从容易到困难，是循序安住、次第安住的，这样学处就可以逐渐圆满。

以前佛陀从发菩提心和受菩萨戒开始修行，现在他已经成佛了，已经在利益众生了，既然一切诸佛都是通过这样的次第成就，现在我也要发愿追随一切诸佛的足迹，也通过次第的方式成就，所以说“如是为利生”：同

样道理，我为了利益一切众生，也要发起菩提心。我随学一切诸佛，最初发菩提心，发了菩提心之后“复于诸学处，次第勤修学”：对于一切菩萨的学处次第地精进修学，那么也会像诸佛一样成为能够利益一切众生的殊胜佛的自性。颂词并没有难以理解的地方，就说佛最初发心，中间守护诸学处，后来成为利益众生的殊胜的佛陀，那么现在我也是走这条路，也是发愿守诸学处，然后最终我也会成佛。

三世一切诸佛的通学大道就是通过发菩提心、修菩萨行的方式而成就的，除此之外没有其他捷径可言。如果不修持菩提心，内心不生起菩提心，非常难以成就殊胜的佛果。现在我们通过这种方式来了知，然后修学这种菩提心，这就是它的正行。

《喇荣课诵集》中有发心仪轨，平时我们每天念诵的话，相续中的菩提心会再再增上。菩萨戒和比丘戒、别解脱戒是不一样的，别解脱戒不能通过每天再再受的方式增长戒体，但是菩萨戒可以通过每天念诵，每天发愿心、行心的戒律。如果每天都能够念诵发心仪轨，就可以让自己的学处再再增上，让菩萨戒再再清净、再再增上，这个方面有它不共的作用。平时如果违犯一些小的学处，不是根本戒，可以通过念诵仪轨的方式得以清净。前面讲第二品的时候也提到过相关问题，上根者是守十八条戒、二十条戒，也有守四条戒的，乃至下根者只守一条戒——不舍愿菩提心就足够了，要通过次第去修学这种戒律。第五品还要讲到三聚戒：戒恶行戒、摄善法戒，饶益有情戒，到时候再介绍。

本课就到这里。

《入菩萨行论》第34课

下面讲第三部分：

己三（后行）分二：一、连接文；二、真实后行。

庚一、连接文

前面讲了受持菩提心的前行与正行，受菩萨戒之后还要修后行，我们通过下面的学习会知道后行的必要性。首先讲连接文：

智者如是持，清净觉心已

复为增长故，如是赞发心

“智者”是指受菩萨戒的人。虽然显现上他的理解能力不一定很强，不能记住多少颂词或讲解如何善巧，此处是能够了知菩提心的殊胜利益，能够通过修持前行的方式受菩萨戒、菩提心，这才是真正有智慧的人——智者。

“觉心”就是菩提心，菩提就是觉悟的意思。有智慧的人受持了清净觉心之后，为了不退失、再再增上而“如是赞发心”。我们受了菩萨戒之后，紧跟而来还会出现各种修道的违缘、各种恶劣的心态，这时如何保护心中刚生起的这棵菩提心苗芽呢？现在它还很娇嫩、柔弱，如果保护得好，它可以茁壮成长，最后变成苍天大树；如果保护不好，它可能就夭折了，乃至永远死去。当然永远死去只是一个比喻，实际上每个众生最终都会成佛。为了让我们的不退失，并且能够增长而说“如是赞发心”：我们一定要通过赞叹的方式提升自己守持菩萨戒的定力、心力。

为什么要赞叹呢？实际上世间也如此：任何一个事情，比如好人好事、见义勇为或什么事，如果有很多人关注，媒体也正面报导、赞叹，做事的人就知道我这样做是正确的，有这么多人赞叹，自己也会高兴，以后也更愿意做；如果做事之后受到很多讽刺打击，负面报导不断，以后就没有兴趣做了。同样，我们受了菩萨戒之后，如果经常受到负面的影响，就会后悔受菩萨戒、退失菩萨戒；如果受了菩萨戒之后去赞叹，不论自己赞叹自己也好，还是用其他方式赞叹也好，我们都会认为受菩萨戒的行为是非常正确的，所以我要随喜。可以自随喜吗？前面讲有两种随喜：自随喜和他随喜，自随喜就是自己对自己所做的善法产生欢喜心，随喜自己做对了，之后更愿意坚持下去，因为这个事情是正确的，所以我更应该坚持下去。为了让菩提心与日俱增，我们必须要通过赞叹发心提升自己的心力。连接文是略说，下面就讲第二真实的后行：

庚二（真实后行）分二：一、令自欢喜；二、令他欢喜。

辛一（令自欢喜）分二：一、因成办自利而生欢喜；二、因成办他利而生欢喜。

壬一、因成办自利而生欢喜：

从哪些方面进行观察，能够让自己产生很强烈的欢喜心呢？颂词讲道：

今生吾获福，善得此人身，
复生佛家族，今成如来子。

“今生吾获福，善得此人身”是第一个侧面，今生我们以前世的善根获得了暇满人身，而且在这个暇满人身当中，又生于佛家族当中成为如来的佛子，这是一个多么幸运、多么欢喜的事情。我们学过暇满人身是非常难得的，在整个六道当中，相对于旁生、恶鬼、地狱的众生而言，能够获得人身很不容易。但是，此处所讲还不是一般的人身，一般的人身天天造罪、不修正法，也没什么值得羡慕的。而暇满人身则如同珍宝一样，具有闲暇的自性，可以修持正法。有修正法机缘的人身称之为暇满人身。这个暇满人身来之不易，比如要以守持戒律、修十善业等等为主因，再加上修持布施、安忍等等的助缘，还要通过回向来印持，需要具足很多条件才能成办。正如华智仁波切在《前行》当中所言，即便只是要烧一壶茶，也要具足茶壶、茶叶、水、支架、柴火等很多因缘，还要经过一定的时间才能把茶烧开。世间平常小事尚且如此，何况想要获得能够修行佛法的人身，这么大的福报需要的因缘自然更多了。在诸多因缘中，纵然仅仅缺失一个因缘，暇满人身都没办法获得，由此可见我们何其幸运。

不仅如此，而且“复生佛家族，今成如来子”。所有获得暇满人身的人中，一部分人是纯粹的小乘种姓，没想到为了利益一切众生成就无上正等正觉的佛果，就直接进入了小乘、声闻乘、独觉乘；有些人表面上入了大乘，实际上没有通过修行的方式生起菩提心，所以也不算是真实的佛家族一员。现在我们要变成了佛家族的一员，通过认真修持，内心当中生起了菩提心，受了菩萨戒；不单获得了暇满人身，而且已经真实发了菩提心之后，投生于佛家族当中，变成了如来子，佛的意子。第一品提过佛子有三种：佛的身子罗睺罗，是佛的亲生子；佛的语子是声闻；佛的意子是菩萨。此处所讲的佛子主要是意子，佛的意子是最重要的，身语意中最重要的是意，有些颂词讲：“意速意为主”，心是很快的，也是主要的。能够成为佛的意子最重要，为什么最重要呢？因为只有成了佛的意子，才可能成办佛的事业。

尔后我当为，宜乎佛族业，
慎莫染污此，无垢尊贵种。

既然我已经成了佛的意子，成为佛家族的一员，我就要做合乎佛家族的事业，千万不要因为我自己不好的行为或发心染污了这个无垢尊贵的种姓。在印度，种姓和家族的事业是很重要的。例如《前行》当中提到的匝哦之女，先后做了各种各样的生意，但无论他卖粮食、卖衣服、卖珍宝还是卖香，卖到一定程度的时候总是会遭到劝阻，因为这些不是他家族的事业。父辈、祖辈是做什么事情的，子孙也必须永远做这个事业，这就叫做家族的事业。种姓也是一样，不能染污你的种姓，染污了种姓将被开除或者杀掉。

关于种姓的问题，圣天菩萨在《中观四百论》当中已经给予了彻底的破斥，指出并没有所谓的真实种姓可言。若说从事某种行业即是某种种姓，那么，一个其他种姓的人如果也做了同样的事，该人的种姓也就随之而发生了改变。由此可知所谓的种姓是没有什么真实性可言的。虽然圣天论师在理论上、事实上讲得很清楚，但是在印度，迄今依然对于家族事业、种姓问题很执著。寂天菩萨之所以在论典中采用这个比喻来说明，也是随顺当时社会情况的方便说法。

既然现在我们已经转生到了佛家族，就必须要做合乎佛家族的事业。佛的家族究竟以什么为事业呢？不是以宣传自己、不是以争名夺利为事业，整个佛的家族完全是以一心一意利益众生为事业的。佛陀就是我们家族的族长，是最具威德的父母；一地到十地的菩萨，都是属于我们大乘家族的成员；而我们是刚刚进入这个家族的最小的成员。不管以前是什么身份，如今既然已经进入到这个佛家族当中，我们必须要做合乎家族的事业：从现在开始一心一意利他，从现在开始有意识、刻意地舍弃自私自利的作意。

“慎莫染污此，无垢尊贵种”：不要以我们的发心和行为去染污这无垢而尊贵的种姓。什么叫做不以发心去染污呢？比如在修法过程当中，突然想到度化众生太困难了，于是发起一个小乘的心，这样的心态就染污了这个种姓。有的人可能认为，反正在学佛法，不学大乘学小乘，也没什么大不了的。实际上，舍弃一个殊胜的大乘法要，然后去学习小乘的法，这样的过失是相当大的。因为，在这个家族、这个种姓当中，是不允许产生自利心的行为的。为了自利去修小乘，为了自利去自赞毁他，为了自利而染污世间八法，这都算是染污了无垢尊贵的种姓。

在行为方面，如果去做杀生、偷盗等很多不符合大乘教法的事情，都是从行为上面染污了种姓。因此，既然我们已经进入到佛家族当中，已经开始做这样的事业，我们就应当尽可能地靠近利他的发心，尽可能做利他的行为，千万不要染污这种无垢、尊贵的种姓。

犹如目盲人，废聚获至宝，
生此菩提心，如是我何幸！

此处通过对比的方式，说明生起菩提心是何等难得和幸运：就好像一个盲人突然在“废聚”（就是垃圾堆）中找到了一颗如意宝，实在是非常幸运、非常稀有的事。首先，作为一个盲人，他根本看不到，只能靠手去摸索，能够捡到好东西的机率是非常小的；其次，是在垃圾堆当中居然出现了如意宝，这个机率更是微乎其微；而一个盲人在垃圾积聚的地方居然获得了如意宝，这个机率几乎为零！这样的事情居然发生了，当然是个奇迹。同样的，“生此菩提心，如是我何幸”，我居然现在生起了菩提心，这是无比幸运的。

颂词中“盲人”比喻为没有智慧、迷失了取舍双眼的众生；“废聚”就是指我们五蕴积聚的身体。我们的身体实际上就像垃圾堆一样，虽然从外表看起来洗得干干净净，打扮得漂漂亮亮，但真正去观察就会发现，这个血肉之躯从外而内，都是不清净物的积聚。身体如是，受想行识亦如是，内心每天产生很多恶念、想法，所以说凡夫人的五蕴像垃圾堆一样。然而，在这个不知取舍的、迷失了智慧的五蕴当中，居然生起了为了利益众生而求佛道的心，的的确确比盲人在垃圾堆当中获得如意宝还要困难、还要幸运。

其实，我们通过观察、思惟，就会了知确实如此。在学习《入行论》、学习大乘佛法之前，我们曾经想到过这样真实而广大的、为了利益众生一定要发誓成佛的心吗？真的没有想过。再观察一下世间上的人，有多少人能够真正为了利益众生而求佛道？非常非常少。以地球为例，这个世界上佛教徒的数量本身就不多，而在这些佛教徒当中，真正的佛教徒就更少；形式上皈依的人多，修学佛法的人少；修学佛法的人多，认真修学的人少；认真修学的人多，但是真正对菩提心有兴趣并生起菩提心的人，少之又少。此刻，在我的内心当中居然生起了菩提心，的的确确是非常幸运、甚为希有！

越是难得的、越是珍贵的东西，一旦获得了，我们就会非常珍惜、非常高兴。这个捡到了如意宝盲人会不会很高兴，要取决于他能否了知如意宝的价值。如果没有意识到，自然就无法生起欢喜心；反之，则会非常珍惜。现在，菩提心不仅在我的相续当中生起来了，而且我也深知其伟大的价值、其难得稀有之处。所以，从成办自利的方面思维而令自己欢喜。

壬二、因成办他利而生欢喜：

灭死胜甘露，即此菩提心，
除贫无尽藏，即此菩提心，
疗疾最胜药，亦此菩提心。

菩提心不但能够成办自利，而且能够成为利他的因缘，由此可以产生很大的欢喜心。

菩提心的第一个功用是“灭死胜甘露”。菩提心是摧毁众生生死最殊胜的甘露。甘露就是无死的妙药，是天人的天人通过福报而形成的一种宝物。在和阿修罗作战的时候，天人只要头颅没有受到致命伤害，身体的其他部位受伤，使用甘露便可以迅速痊愈。阿修罗的福报比天人稍逊一筹，所以一旦被天人的武器伤到要害就会死亡。因此，有时阿修罗也会因为争夺天人的甘露水而发动战争。佛陀在因地的的时候，为了利益众生而布施自己的身体，然后通过发起谛实语或天人以甘露恢复菩萨的身体，这类公案在佛经中有很多记载。由于甘露能够摧毁死主，所以叫做“灭死胜甘露”。

为什么说菩提心就是灭死胜甘露呢？因为众生在轮回之中流转，生生死死的次数多得不可计数，若想真正地灭除众生的死亡，令众生从生死中获得解脱，就必须要有个殊胜的教法。这个殊胜的教法，就是修持菩提心。

有人会问：声闻、缘觉阿罗汉没有修菩提心，他们不是照样从生死当中获得了解脱吗？实际上，生死轮回分为两类：一类叫做分段生死；一类叫做变易生死。分段生死就是指没有获得圣者果位之前的六道轮回，这种生死阿罗汉已经灭除。但根据《宝性论》、《中观》、《智慧品》等大乘经典的说法，阿罗汉圣者还会有无明习气地、无漏业，还有意生身、不可思议生死。意生身和不可思议生死就属于变易生死，是一种很微细的生死，或者说是一种很微细的轮回。这样的轮回、生死，阿罗汉并没有灭除。

菩提心不单能够灭尽分段生死，把众生从六道当中解救出来，而且具有灭尽无明习气地、无漏业及变易生死的能力。由于菩提心能够将众生最粗大、最细微的生死统统灭掉，是令众生从生死轮回当中解脱的无上妙药，而我们现在已获得如此殊胜的甘露，怎么会不发自内心地数数欢喜呢？

“除贫无尽藏，即此菩提心”：众生的贫穷无外乎两种：一种属于心的贫穷，一种是属于资具的贫穷。这两种贫穷，菩提心都可以遣除。首先，我们从资具贫穷的侧面进行分析。菩提心本身是一个很深厚的善法，修行者自己如果修菩提心的话，能够迅速积累无尽资粮，不会有资具方面的匮乏。另一种情况是菩萨通过菩提心的

力量，也可以遣除众生在资具方面的贫困。

第二种贫困是心理上的贫困，如有些人资具很富裕，但内心很空虚、很贪婪，具有诸多烦恼，这是缺乏正法的一种贫穷。生起菩提心之后，通过菩提心可以带动出离心的功德、清净戒律的功德、知足少欲的功德、完全利他的功德……从而令内心当中具足圣者七财，福德圆满。

当菩提心究竟圆满的时候，就获得了佛果，获得取之不尽、用之不竭的福德宝藏。由于果是无尽的，所以可知因也是无尽的。因此，无论想要成办的是暂时利益还是究竟利益，无论想要利益自己还是无尽众生，菩提心都绝对是非常殊胜善妙的一种方便。

“疗疾最胜药，亦此菩提心”，能够尽除众生疾病的最胜的灵药，同样也是这颗菩提心。众生的疾病也不外乎有身心二种。一个受持了菩提心的人，可以在因缘和合的时候，通过发菩提心的力量遣除众生的身体疾病。如佛陀在世的时候，便是通过放光、摸顶等方式来遣除众生身体上的疾病。在《西藏生死书》当中也有一段记载：恰卡瓦尊者在修持菩提心成就之后，给很多麻风病人传授自他相换菩提心的修法精要。麻风病人依此观修，逐渐痊愈了麻风病。实际上，真正令麻风病得以痊愈的妙药，便是菩提心。

菩提心不仅可以尽除众生身体的疾病，还能够治疗众生内心贪、嗔、痴的疾病。因为菩提心是完全利益众生的，所以断除了贪心；因为菩提心是完全的慈悲之心，所以断除了嗔心；因为菩提心是充满智慧的心，所以断除了愚痴之心。菩提心是很清净的善心，它的本体不会有烦恼；只要修持菩提心，修持者绝对不可能有贪、嗔、痴、嫉妒、骄傲等等的疾病。菩提心也能够疗治众生的疾病，如果把菩提心的修法传授给其他众生，可以尽除一切众生内心的贪嗔痴疾病。

所以菩提心生起之后，的确能够成办众生的利益，以此缘故，我们应该产生欢喜。

本课就到这里。

《入菩萨行论》第35课

通过前面学习科判“因成办他利而生欢喜”，我们知道了菩提心是灭死胜甘露、除贫无尽藏和疗疾最胜药，能够成办很大的利众事业。生起菩提心之后，我们一直坚持，一定可以逐渐成办殊胜的利他事业，渐渐能和文殊菩萨、观音菩萨等大菩萨甚至佛陀的事业相媲美。虽然现在菩提心在我们的相续中还只是一棵嫩芽，但只要坚持不懈地保护、观修和串习，一定可以逐渐趋向圆满。

下面我们继续宣讲这部分内容：

彼为泊世途，众生休憩树，
复是出苦桥，度众离恶趣。

“彼为泊世途，众生休憩树”：“彼”指菩提心。菩提心是使长久漂泊于轮回中无法获得休息的众生得到休憩的清涼妙树。颂词是比喻和意义相结合。如在世间的荒野、沙漠中长途跋涉，疲惫不堪的众生，纵然坐下歇息，也会被烈日暴晒，非常希望有一个乘凉之所。如果出现阴凉的树林能得以休息，感觉会格外惬意。

众生相当于在轮回荒野中长途跋涉的旅客，无始以来在六道中不间断地流转，有时投生为天人、有时投生为地狱众生、阿修罗或者人。每一世投生全是痛苦的自性，没有真实的安乐。虽然在天界、人道也有安乐，但只是变相的乐，实际上仍然是痛苦的自性。

经论中宣讲了苦苦、变苦和行苦[1]：变苦是指所谓的快乐都是变化的自性，众生的五蕴都是行苦的自性，因此我们无论投生在什么地方都会感受痛苦，都会受尽苦难的折磨。在无始轮回中，众生一直没有找到可以休息的凉荫妙树，现在通过菩提心的力量，终于可以真实地息灭种种痛苦了。在发起为利益一切有情之菩提心的当下，内心中充满喜乐。通过串习菩提心，完全可以息灭苦苦、变苦、行苦的种子。众生在轮回中漂泊，有了菩提心的加持，就可以让众生彻底从轮回中解脱，相当于找到了休憩的妙树。

颂词一方面可以理解为：菩萨为众生传讲菩提心的修法，众生通过串习菩提心最终得以休息；另一方面可以理解为：菩萨依靠自己的菩提心，通过回向发愿加持众生，让众生得以清涼，菩萨的菩提心就像让众生休息的大树。

“复是出苦桥，度众离恶趣”：菩提心也是能够救度众生远离痛苦的桥梁。众生堕在恶趣中，依靠菩提心的力量可以出离。法王如意宝曾经讲过：“如果一个人相续中生起了真实的菩提心，那么他绝对不会堕恶趣。”在

恶趣中的众生，虽然要产生菩提心并不是很容易，但如果生起了菩提心或者部分利他心，也可以从恶趣当中解脱。

以大家很熟悉的公案[2]为例：佛陀往昔转成匝哦之女的时候，因为感受用自己的脚踢母亲头的这个果报，堕落到铁轮地狱当中。他当时产生一念的利他心：愿所有脚踢母亲头而承受痛苦果报的众生，他们的痛苦由自己一个人来承受，愿他们获得安乐！以此发心，他马上从恶趣当中获得解脱。还有一个公案：往昔佛曾堕入拉马车地狱，他也是不堪忍受同伴受苦，请求狱卒把同伴的绳子套在自己脖子上，让自己一个人受苦。通过这种善心，他从地狱当中获得解脱。

那么，这个利他心是不是真实的菩提心呢？实际上它并不圆满，可以算是部分的菩提心。即便是产生了部分的善心、菩提心，都可以让众生远离恶趣，那么可想而知，如果一个众生的相续当中产生了殊胜圆满的菩提心，当然是不会堕恶趣的。

为什么生起菩提心的众生不会堕恶趣呢？因为菩提心有两大特点、两大功德。一方面，菩提心是善心的自性，因此，当一个人生起了菩提心，并一直持续增长的话，由于具足善心，这个人一定会终止恶业。不造恶业，就不会有堕恶趣的因。

而且，菩提心是能够清除恶业、清净罪业的重大方便。所以，我们在金刚萨埵的修法当中，讲到现行对治力、所依对治力的时候也提到，菩提心可以作为一种对治力。如果产生了菩提心，“刹那能毁诸重罪”，一刹那之间就可以毁坏须弥山王一样的罪业。因此，如果经常地串习菩提心，相续当中再重的罪业都会被清净。第二个方面，菩提心也是一种能够累积善法的清净之心。而一个修持善法的人，不会出现反而堕入恶趣的情况。当然，如果一个人修持善法的力量比较弱小，还不足以完全清净以前所造的恶业，那么这个修善法的人也有可能在下一世中堕入恶趣。但菩提心修法的殊胜就在于：它一方面可以终止恶业，一方面可以清净罪业，一方面又修持了清净的善法。综合多方面因素来分析，可以知道有菩提心的人绝对不会堕恶趣。

因此，菩提心是引导众生远离恶趣的殊胜的桥梁，众生沿着这个桥梁就会从痛苦的深渊走向殊胜的解脱。我们不仅自己需要认认真真地观修、串习，更关键的是对其他众生也要宣讲菩提心的殊胜论典，鼓励他们修学菩提心。这样做才是究竟意义上的成办他利。

彼是除恼热，东升心明月。

复是璀璨日，能驱无知霾。

这一颂词也是通过比喻和意义对照的方式进行宣讲。

“彼是除恼热，东升心明月”：菩提心能够遣除烦恼的炽热和无知的阴霾。如在炎热的夏天傍晚，月亮从东方升起之后，人们会在月光之下感受清凉，遣除炽热的苦受。同样，菩提心犹如清凉的明月，能够遣除一切众生相续中的热恼。

很多大德在注释中把“恼热”解释为烦恼障。菩提心一方面能够遣除烦恼障，另一方面还可以遣除所知障。

如果我们生起并行持了菩提心，就可以遣除烦恼的炽热。弥勒菩萨在《宝性论》中讲烦恼障的本体时，提到其法相是六度的违品：比如布施的违品是悭吝；持戒的违品是破戒；安忍的违品是嗔恚；精进的违品是懈怠；禅定的违品是散乱；智慧的违品是邪慧，都属于烦恼障。修持菩提心，这些违品全都可以遣除。因为修了菩提心之后，要发心利益一切众生，行菩提心即是为了利益众生、打破自己的执著而修六度——布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，修六度就可以遣除烦恼障及其种子。为什么这样讲呢？因为菩提心的本体和自性是智慧和大悲的双运。虽然从表面上看，我们为了救度、圆满众生而发菩提心，好像只是一种大慈大悲心，实际上，这里面还有智慧的自性、智慧的本体。因为六度中的智慧度本身就具足智慧的本体，所以完全可以了知烦恼障种子的本体是空性的，然后遣除它。综上所述，我们就知道菩提心可以遣除烦恼障。

在注释中上师提到一个问题：为什么阿罗汉没有修持菩提心也灭尽了烦恼障？圆满的菩提心是缘一切众生发誓成佛。菩提心有两个体相：一个是为利他，一个是愿成佛。从这两个条件来看，小乘的无学声闻都没有具足圆满菩提心。首先，他所缘的众生并不是一切众生；然后也没有意愿成就正等正觉的佛果。但要知道，有时我们讲菩提心，并不一定是从圆满的角度。在很多大德的论典中也说过，有时只是发愿成佛，也算菩提心；有时只是发心利他，也算菩提心。

上师在著述中曾对这个问题予以解释：阿罗汉没有圆满标准的菩提心，但是具有部分的菩提心。阿罗汉也有利益众生的心，但没有菩萨那么广大；也有一部分求佛果的心、求觉悟的心。前面我们讲过三菩提有声闻菩提、缘觉菩提和无上正等菩提。阿罗汉有成就觉悟的心，虽然不是那么圆满，但也可以叫菩提心。正因为这样，阿罗汉也可以断除烦恼障。

从另外的角度来分析，阿罗汉之所以能够遣除烦恼障、成为阿罗汉，根源在哪里？他的根源来自于佛讲法摄受弟子，或者是佛最初摄受的阿罗汉弟子成就了佛果，然后于佛陀涅槃之后再教导其他众生成就阿罗汉，这样一代代传下来，阿罗汉的根源来自于佛，那么佛的根源呢？佛的根源就是菩提心。从这个角度来看，阿罗汉断除烦恼实际上仍然是菩提心的力量。通过上述分析，我们可以了知，菩提心具有殊胜明月一样的自性，它完全可以遣除众生烦恼障的热恼。

“复是璀璨日，能驱无知霾”：菩提心也是璀璨的太阳，能够驱除无知的阴霾。阴霾有点像雾，但是里面的颗粒要重一些。阴霾在烈日出来之后，很快就烟消云散，被消除得干干净净。这里说众生的无知就像阴霾一样，这个无知就是所知障。所知障并不是说所知本身是障碍，而是对所知自性的不了知。众生由于根本无明，迷昧、执著于所知境界或所证之法，障碍了对一切所知自性的了知。

有些人说所知障就是学得越多障碍越大，这是根本不成立的。实际上我们学习得越多、了知得越多，智慧越增长，遣除障碍的力量就越强。《辨中边论》中说，三地菩萨在获得三地果位出定的时候，为了听闻佛法可以跨越刀山火海[3]。佛陀是一切遍知，不可能说佛陀知道得越多障碍就越大。所以，将所知障解释为自身的知识成为障碍是一种误解。在某些特殊情况下，知识也的确会成为障碍，但关键在于知识的用途是什么？知识和智慧的本体就是遣除障碍。尤其是佛法的经论，都是从佛和祖师智慧中流露出来的教言，它是智慧的等流与智慧本身无二无别。所以我们通过学习，一定可以增长智慧，而不是增长障碍。所知障的真实含义是指对所知的本体还不了知。为什么佛叫遍知？遍就是周遍，对一切所知法都能够完全周遍了知它的自性，这叫做遍知。所以，所知障是指众生存在对所知的自性无法了知，这种障碍就像迷雾、阴霾一样存在于众生的相续当中，如果不去掉阴霾，永远无法遍知一切。

如何遣除无知的阴霾呢？菩提心的力量就像璀璨的太阳一样，可以遣除无知的阴霾。为什么呢？因为通过菩提心的修持，菩萨会逐渐地走上菩提道，福德资粮与日俱增。菩提心不仅是慈悲心，它是智慧双运的，智慧也是菩提心的本体，六度中的智慧度或者胜义菩提心都属于菩提心的自性。如果我们能够了知万法的本体，就能够逐渐遣除所知障。

按照自宗的讲法，菩萨证悟了人无我和法无我空性登初地的时候，就能够断除相续中遍计存在的烦恼障和所知障；从二地菩萨开始断除俱生的烦恼障和所知障；到了七地末至八地断尽烦恼障；八地之后断尽所知障；到佛地的时候，一切障碍断尽，成就遍知佛果。这一切归根溯源，都是因为菩提心。

菩提心包括世俗菩提心和胜义菩提心，胜义菩提心是指了知万法空性、远离四边戏论的智慧。有了胜义菩提心完全可以了知万法的本体，遣除无知的阴霾。在入定时了知法性，出定时对法的方方面面就会认知得非常清楚，从而能够遣除无知。从这个方面观察，菩提心不仅能遣除烦恼障，也能够遣除所知障。佛陀是经由菩提心成就的，佛陀相续中没有一点烦恼障、所知障。现在我们生起的菩提心，具有能够成办遣除众生二障的功德，当然应该产生极大的欢喜。

是拌正法乳，所出妙醍醐。

这也是比喻和意义对照。世间的牧民从牛身上挤下牛奶，然后用棍子不断地搅拌，牛奶表面就逐渐凝固成酥油或者醍醐。醍醐从哪里来？就是通过搅拌乳汁而来，享用醍醐对身体有很大的营养作用。同样道理，菩提心相当于醍醐，它从哪里来的呢？是搅拌正法的乳汁而产生的。

佛陀所讲八万四千法门，从中提炼出的精华法义就是菩提心。佛陀本身就是菩提心的自性，就是觉悟的心，所以佛陀所讲的法，也充满了菩提心的自性。

针对不同的阶段，佛陀讲法的侧重点有所不同。比如说在小乘的教法当中，对于大乘的菩提心讲得就相对简略一些；而综观大小乘所有的教法，如果说要提炼出精华，一定是菩提心。因为菩提心是成佛之因，大乘的教育离不开菩提心，离开菩提心就没有办法成就菩萨，没有菩萨就绝对没有佛，菩萨是通过修持菩提心的教授而成佛的；小乘的教法能够利益众生，也是因为是由具有菩提心的佛宣讲的。菩提心是所有正法的精华要义。

现在我们得到了正法的精华要义，就好像得到醍醐之后可以滋养身体，得到菩提心可以滋养法身慧命。一旦法身慧命得到了滋养，就能在自他二利的菩提大道上突飞猛进。如果一个人的身体缺乏营养很虚弱，那么做什么事情都无法胜任；同样，一个修行者，如果没有菩提心的滋养，也不会有能力胜任和成办自他二利的事业。菩提心是搅拌正法所获得的精华，得到之后可以成办利益众生的事业，我们现在既然已经获得了醍醐一般的菩提心，应该生起欢喜心。

于诸漂泊客，欲享福乐者，
此心能足彼，令住最胜乐。

对于漂泊在整个三界轮回中想要享受福乐的众生，菩提心能够满足他们的愿望，令他们安住在最胜的快乐中。

所有众生都想离苦得乐，都在为此而奋斗。不学佛的人，为了生活舒适，通过谋求钱财、资具获得快乐；有一些清高之士对财富并不执著，但是渴望自心的满足，寻求内心的快乐，离群索居也是一种追求快乐的方式；有些人因名声而快乐；有些人得到赞叹而快乐；有些人得到财富或某个有情而快乐……都是为了追求快乐。世上有没有不追求快乐的众生呢？应该找不到。乃至旁生也是为了得到吃饱肚子的快乐而奔波。比如猛兽捕捉野味，是为了能够享受口腹之欲的快乐；一些很小的旁生如蚂蚁、蚯蚓，每天也同样在为了快乐而奔波。

那么学佛法的人呢？学佛法的人最初都是为了快乐，内心的快乐、成佛的快乐乃至可以享受度化众生的快乐……没到达一定的境界之前，都会有追求快乐的心。佛法到底是不是一个让我们得到快乐的法？我们要分暂时、究竟来看。暂时来看，学习佛法能够让自己快乐，这毫无疑问；但是，最究竟来讲，佛法是让我们觉悟的一种方式，是让我们觉悟的方法。如果学佛法只是为了快乐而不是觉悟的话，这就是不正确的想法。

有人会问：佛陀的那种快乐不是真正的快乐么？要知道，虽然在表述的时候，我们会说“成佛的快乐”、“远离轮回的快乐”、“成就佛果的快乐”等等，但真正加以分析的时候，佛陀的快乐和众生的快乐有很大差别，不是一个概念。众生所认为的快乐，属于五蕴当中的受蕴。受分为乐受、苦受和舍受三种。众生的快乐属于五蕴之一、属于有漏法、有为法、心法。而通过学习佛陀的功德我们知道，佛陀已经消尽了色、受、想、行、识五蕴了，不灭尽五蕴，如何获得解脱呢？所以佛陀的受蕴是已经灭尽了。因此，《宝性论》当中一再强调，这个乐并不是乐受的乐，而是泯灭了快乐，也泯灭了痛苦。如果以为成佛之后：“啊，太快乐了！有永恒的快乐，天天快乐。”那就把佛想成众生一样了。如果不泯灭苦乐对立，那是没办法成就佛果的。

对我们而言，远离受蕴的佛果之乐还远远没办法体会得到。所以在没达到某种阶段之前，学佛法也是追求快乐的。因为我们还有受蕴，还有乐受，就一定想追求快乐。在我们的心能够体会到乐受的基础上，通过学习佛法追求成就佛果的快乐，这种想法暂时来讲也可以。

总而言之，不管是不学佛的漂泊客，还是学佛的漂泊客，都想要享受福乐。那么最好的方式是什么呢？世间人通过暂时的方便，甚至歪门邪道的方式来让自己得到快乐，这都不是真正的方法，真正最殊胜的方式是修持菩提心。

“此心能足彼，令住最胜乐”：“此心”就是菩提心，修持菩提心能够满足众生的愿望，让众生完全安住在最殊胜的快乐当中，获得轮回中一切增上生：即轮回中的一切快乐；也能得到决定胜：即解脱的快乐。既然我们知道了这个方法，为什么还要舍此逐彼、舍近求远呢？菩提心一定能够让自他都获得最胜的快乐，现在我生起了菩提心，能够以此利益众生，自然会生起欢喜心。

以上是能够成办他利而生欢喜，依然包括在自利当中。

辛二、令他欢喜：

今于怙主前，筵众为上宾，

宴飧成佛乐，普愿皆欢喜。

今天我在怙主面前，筵请一切众生为座上客，宴飧他们成佛的快乐，普愿一切众生皆大欢喜。

我们为什么要在受菩萨戒之前，祈请十地菩萨、住于三世的诸佛和金刚上师安住并垂念呢？主要是为了见证。这里也是一样的。“今于怙主前”：我邀请所有的怙主，请他们作为见证。在他们面前我发誓要利益众生，要给予众生快乐。

“筵众为上宾”：这个“众”字就是讲所有的众生，一切的有情。因为我们是人，目之所及也大多是人，所以在提到众生、有情的时候，很容易片面地划定为人的范围。虽然有旁生的存在，但都被我们当做食物、宠物，或者被我们忽略了，我们永远很难平等地对待这些旁生。实际上，情就是心识的意思。只要是具足心识的，都叫众生，都叫有情。不单单是指人，还有旁生、地狱和饿鬼。现在，所有这些众生统统作为我的贵宾来接待。

“宴飧成佛乐”。请他们赴宴享受什么呢？成佛的快乐。当然，如果能够赐予他们成佛的快乐，暂时的快乐自然也能够赐予。所以这里包括了暂时快乐和究竟快乐两层含义。“普愿皆欢喜”：希望一切众生都能够生起很大的欢喜。因为今天我在诸佛面前发愿为了利益众生发誓成佛，要把众生安置在殊胜的佛地。

实际上这也是督促自己的一种殊胜方便。于怙主面前自己再再地发誓，请了一切诸佛作证，请一切众生为贵宾，并且立誓要赐予他们快乐。如此一来，有些人听到了，有些具有神通的非人听到了，诸佛菩萨也听到了。这样自己发了菩提心之后就不容易再退失。

我们发愿之后，一切众生都成为利益的对象，今后自己所做的事都是以利益众生为出发点。没有发菩提心

之前，吃饭、走路都是无记业；而发了菩提心之后，吃饭是为了众生而吃饭，走路也是为了众生而走路，所有的事情都是为了利益众生而奋发的。只要我们内心当中不忘失这样的想法，功德是很大的。

从另一方面来讲，经常这样观修，容易提醒我们牢记誓愿，提醒我们一定不要离开利益众生的初衷。所以，平时念这个发心仪轨的时候，应该跟随词句去观想，再再提醒自己内心当中的菩提心。

作为一个修行者，做一点功课是必须的。如果单纯为了做功课而做功课的话，虽然有一定的利益但不是很大。实际上，功课一方面是对我们修学的一种提醒，一方面也是一种修学方式。比如说功课中的“发心仪轨”，当我们念到这一段的时候就提醒自己：我发了菩提心了，我的所作所为应该为了众生而奋发。如果念到《金刚经》，就提醒自己：不要忘失了空性的正见。

我们的仪轨当中也有这个颂词，念到的时候应该想：我是发了心要利益一切众生的，我是不是在实践自己所发的愿？还有什么欠缺？哪个方面需要调整？或者，如果在发完愿之后产生了退却的念头、怯懦的想法，念诵这个颂词的时候，就能再一次提醒自己，再一次给自己鼓励勇气。况且，我们是在怙主面前作证发的菩提心啊！他们是严厉的对境。基于这个原因的缘故，无论再苦再累我们也要坚持。

发了菩提心之后肯定会遇到困难，这毫无疑问；希望没有任何违缘、顺顺利利地迅速成佛也不现实。要成办世间上的任何事情都会有困难，何况是如此殊胜圆满广大的善法？因此，关键在于：我们在每天修行当中，不断地自我提醒，不断地取得进步。

以上讲完了第三品内容。

[1]三苦：一苦苦，自寒热饥渴等苦缘所生之苦；二坏苦，乐境坏时所生之苦；三行苦，为一切有为法无常迁动之苦。

[2]详见《大圆满前行引导文》不共内加行中的发殊胜菩提心部分。

[3]《辨中边论》：“第三地中所证法界名胜流义。由通达此知所闻法是净法界最胜等流。为求此法。设有火坑量等三千大千世界。投身而取不以为难。”

第四品 不放逸

《入菩萨行论》第36课

下面宣讲第四品不放逸：

戊一（不放逸）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

华智仁波切对不放逸品所作的科判是谨慎取舍，谨慎取舍就是不放逸的自体，对自己的三门相当谨慎地取舍善恶。《学集论》讲不放逸就是无贪、无嗔、无痴。以无贪、无嗔、无痴的方式来修持善法，使自己的内心能够防护一切有漏法。

总而言之，不放逸是小心谨慎地做取舍的一种方法。只要我们小心谨慎地做取舍，就可以获得善法的方便。《三摩地王经》中佛陀说：一切法的根本就是不放逸。现在我们学习不放逸的内容，做任何事情都要懂得取舍，同时不能退失菩提心。

己一、略说：

佛子既如是，坚持菩提心，
恒勤勿懈怠，莫违诸学处。

“既如是”是什么意思呢？指在第二品、第三品我们已经以前行、正行和后行生起了菩提心、受持了菩提心。受了菩提心的戒律之后，接下来做什么呢？“恒勤勿懈怠，莫违诸学处。”应该恒时精进不懈怠，不违背一切学处。精进是所有六度修法的同伴，一般而言，六度中布施、持戒、安忍偏重于福德资粮；禅定、智慧偏重于智慧资粮；而精进度既是福德资粮的同伴，也是智慧资粮的同伴，任何一种资粮缺少了精进都无法成办。

菩提心的修法也一样：应该“恒勤”，恒时地精进。我们都有过体验：精进地修持菩提心、善法的时候，往

往很难长期坚持。如果一下松懈了，还能指望所修善法能对治烦恼吗？就不现实了。我们一定要恒时精进。精进不是一定要吃饭、不睡觉。“进即喜于善”，精进是对善法的一种欢喜心，这是精进的本体。我们要恒时保持对善法的欢喜，只有对善法欢喜，我们才愿意去做；做任何世间上的事情，有欢喜心做起来就很容易，没欢喜心做起来就很勉强。所以，恒时保持对善法的欢喜很重要。

“勿懈怠”：不要产生懈怠，不要违背一切的学处。对禁恶行戒、摄善法戒和饶益有情戒等一切学处，都要认真真地做取舍。

“学处”从字面上理解，就是所修学、学习之处，也指戒律。有些人觉得：修菩萨道做一个好人就行了，不需要去受戒；或有些人觉得：受戒之前自己是自由自在的，受戒后被很多条条框框框住了，觉得戒律对自己是一种很大的约束，产生了后悔心。

从某种角度讲，戒律的确是种约束。我们的身心像野马一样放任自流惯了，很习惯放任自己的想法。但是我们要思考：这对修行有什么好处？对众生有什么好处？如果放任下去，因为我们的相续中充满了烦恼、周遍着贪嗔痴，肯定只是在烦恼方面放任。一般众生放任自流下去，肯定是堕恶趣；修行人放任下去，肯定退失善心。放任自流如果没有好处，就没有必要任其发展，应该约束它。

约束是守持学处的一种方法。守持戒律、守持学处是断除恶业、修持善法的一个保障。有些学子直接断除恶习：如受不杀生、不偷盗戒，受戒实际上是保护众生的一个最好的方法。每个众生都想自己快乐，但是如果不懂得保护自己，很快就会堕落恶趣。戒律就是保护自己的一种方式。刚开始有时是强制性的要求，皈依了佛陀或者成了居士之后，就必须受五戒等等，就好像老师、家长对小孩有很多强制性的规定约束他的行为：有些事情不能做，做了要打屁股。小孩知道做了就要受罚，就会很老实。

戒律也有强制性约束的意义。希望每个众生都以很自觉的方式去修行善法是不现实的，一两天也许可以，一两个月也许可以，时间长了就很难自律了，最后修行可能失败，所以强制性地受一个戒律很重要。

还有些人认为：受了学处之后会很不自在等等。前面我们分析过：自在不自在要看有没有利益，没有利益自在有什么用呢？现在我们得到的人身是很短暂的，死后自己还会跟随业力而堕落，没有必要为了暂时的快乐而造下轮回痛苦的因。

学处对规范自己行为有很大好处，实际上菩提心的学处除了约束自己的行为之外，主要是约束自己的心。菩萨戒里面的每一条戒律都和自己的心有关，和利他心有关。犯戒很多时候都是为了自利而说妄语、不接受别人的忏悔等等，为了自利而自赞毁他就很容易犯戒。

我们守护戒律、守护学处，本身就是修菩萨行、就是行菩萨道。不要把菩萨戒和整个菩萨道完全分开，不要认为离开了菩萨戒，还有一个其他的菩萨道修行方式。实际上禁恶行戒、摄善法戒、饶益有情戒这三个戒律已经包括了所有菩萨道修法。如果能够把戒律和学处守持圆满就能成佛，学处就是让众生成佛的一种方法和规范。

我们在这个规范中，可以逐渐地让自己的心清净，让自己的心和菩萨的心成为一体、和解脱大道成为一体。戒律就像引水的水渠，有了水渠，水就可以最终到达目的地；没有水渠，放任自流，水很快便会干涸。我们的心如果有了菩萨戒学处的约束，就会在菩萨行的轨道中逐渐前行，去掉很多不好的心态，累积很多功德，很快可以进入解脱道。

千万不要把学处想成是约束自己、让自己不自在的东西，天天这样想就不愿意守戒了；如果经常想它的功德、利益和必要，思维不受戒的过患（因为每个人都还是愿意为自己负责），这样我们还是愿意守戒。从功德利益方面多考虑，就能够帮助自己守持好戒律。

前面第三品讲到要让自他欢喜，按照这样的经验，当我们讲某法有很多功德利益的时候，人们都会很有兴趣听、非常愿意做。就像一个人推销自己的产品，如果他非常能说会道，把产品夸得天花乱坠，下面的听众被打动了，就很想去买。我们推销佛法也是这样：哦，菩提心的功德如何如何大！对自利的功德如何大！对他利的功德如何大！第三品讲完，有些人就热血沸腾了：一定要发菩提心！一定要受菩萨戒！

推销员给我们推销产品，我们把东西买回去属于自己之后，一方面得到了产品能够提供的服务；另一方面，我还会关心这个产品的保养。不交钱的时候，它坏了也好，怎么样都和自己无关，交钱之后马上变成了我所，变成我的东西之后，它哪个地方磨损了，哪个地方怎么样了都会关心起来。

菩萨戒也是一样。我们受菩萨戒之后带来了功德利益，但是我们还要观察，得到菩萨戒之后还应该做什么，如果不注意，过失也会随之而来。

讲完令自欢喜、令他欢喜之后，这个东西是属于自己的了，现在菩萨戒也是属于自己的了。受戒之后，对

凡夫人而言，结果是双面性的：如果守持得好，可以带来无穷无尽的功德利益；如果守持不好，也可能会给自己带来很大的麻烦。并不是菩提心、菩萨戒本身有什么问题，而是如果你失坏了菩提心、失坏了菩萨戒，就会带来过患。第四品紧接第三品就会讲这个问题。当我们付钱之后买了商品，我们的脑袋就逐渐清醒过来：哦，这个东西属于我啦！我要对它负责，不能随便。现在我们已经得到了菩萨戒，得到了这么大的功德和利益。当我们真正开始逐渐守护菩萨戒的时候，也要开始学会面对一些麻烦。我们内心当中自私自利的我执，并不会因为我们受了菩萨戒之后而消失，它还会存在、还在挣扎、还在起作用。我们受了菩萨戒之后，怎样和我执斗争？怎样保护菩萨戒？这是我们必须要面对和正视的问题。

所以第三品讲完之后，第四品紧接着就讲不放逸。当我们高兴完之后，要知道：如果舍弃了菩提心有什么过失，必须要小心谨慎地去守护它。华智仁波切的科判说第四品、第五品、第六品是“生起之后不退失的方便”。第一品是“珍宝菩提心，未生者令生”；第四品、第五品和第六品“已生令不退”。现在我们要学习的就是不退失的方便

——小心谨慎地保护菩提心、修持菩提心。第四品、第五品按上师讲义，主要是宣讲了六度中的持戒度；第六品是安忍度；第七品是精进度；第八品是禅定度；第九品是智慧度；布施度散于各品中。

现在菩提心、菩萨戒已经属于我们了，和我们有关系了，要怎么样去保护它？怎么样避免给自己带来负面的过患？要解决这些问题，就需要我们去修持不放逸品。前面讲完了略说。

己二（广说）分三：一、谨慎修学所修；二、谨慎所依暇满；三、谨慎所断烦恼。

前面讲的是谨慎取舍不放逸品，此处也是用三个谨慎来宣讲：首先是谨慎修学所修的法；第二个谨慎所依的圆满身体；第三个谨慎所断的烦恼。

庚一（谨慎修学所修）分三：一、不舍菩提心之合理性；二、舍弃菩提心之过患；三、教诫不舍菩提心。

辛一、不舍菩提心之合理性：

首先讲不舍菩提心的合理性，我们不能够舍弃菩提心，这方面是非常合理的：

遇事不慎思，率尔未经意，

纵已事成办，后宜思取舍。

这个颂词与下面的颂词相对应。首先看第一个颂词“遇事不慎思，率尔未经意”：我们在世间当中遇到任何事情的时候，“率尔未经意”就是偶尔的、没有经意、没有考虑，就发誓决定要做这个事情。“不慎思”就是想是想了，但是没有谨慎地去想，没有慎重地分析。有时我们会出现这种情况：第一种是根本没有想，随口就答应说我要做这个事情；第二种是想了一下，但是没有想透彻，在没有慎重分析的前提下，自己发誓要做某个事情。

“纵已事成办”：虽然已经发誓要成办这个事情了，或者在别人面前已经说了；“后宜思取舍”：是指后来还可以再思考到底做不做，通过观察之后觉得有利益就做，没有利益就可以放弃。这是关乎个人的、属于世间一些事情，虽然有些是很重大的，但是如果和解脱道、和众生利益相比，仍然不算是非常了不得的事情。世间上的事情，虽然刚开始发了誓要成办，但后面放弃了，因为自己没有观察好或者根本就没有观察，这也是合情合理的。那么对待菩提心能不能这样呢？对菩提心就不能这样了，如颂词所说：

诸佛及佛子，大慧所观察。

吾亦屡思择，云何舍誓戒。

菩提心和前面这个问题完全不一样。为什么不一样？一方面我们要守持菩提心、受菩萨戒。另一方面，它的功德利益是诸佛佛子通过大智慧详加观察、并且通过实践完全成就之后所宣讲的正法，而不是一般随随便便不经观察、不经考虑，不经实践的法要。它是一切诸佛佛子成佛、成菩萨的通衢大道，不仅经过详加观察，也经过实践检验，是完全经得起考验的方法。所以，第一就是经过诸佛佛子大慧观察；第二是“吾亦屡思择”：我在受戒之前，详细地再三观察，深思后发誓下决心一定要受菩萨戒。

“云何舍誓戒”：然而在我受了戒之后，为什么要半途而废呢？现在为什么突然想放弃这个决定呢？这是绝对不可能的事情。

如果我们把上下两个颂词对照起来观察一下，对于一般世间的平凡人来说：第一，根本没有思择过；第二，虽然思择过或者是说谨慎地思择过，但必定是属于凡夫的智慧。凡夫智慧有可能有考虑不周全的地方，很多事情都没有办法考虑到位，所以凡夫智慧必定是很有限的，中间放弃很有可能。而菩提心是经过诸佛佛子大慧观察的，诸佛和佛子的智慧完全超越了分别心。佛陀是遍知一切的，佛子是部分地证悟法性，他们的智慧都是相当圆满的，远远超胜凡夫人这种有限的智慧。

观察者一个是凡夫的平凡智，一个是属于佛菩萨的智慧，从智慧者本身来进行对比：“遇事不慎思，率尔未

经意”对照“吾亦屡思择”。“率尔未经意”就是根本不考虑，“遇事不慎思”是稍作考虑，得出结论都不可靠。“吾亦屡思择”：我是屡屡思维，思维了好几年。并不是胡思乱想，胡思乱想没有任何的作用。“屡思择”的思维方式是经由佛菩萨宣讲的大经大论，经典论典中讲菩提心的功德利益修法。我通过佛菩萨所宣讲的智慧来思维，然后从比喻、理证、教证、发菩提心的功德利益，不发的过患，再三思维，通过慎重观察之后得到了结论。

前面颂词表述的是凡夫智，因为没有怎么观察而得到结论，所以随随便便要取消和改变也很正常。后面的颂词第一句是以佛菩萨的智慧去观察；第二句是我经由佛菩萨智慧的轨道去观察，再再屡屡思维后所得到的结论。这样的结论应该是值得信赖的，没有任何的过患、具足一切功德，对自他都有暂时、究竟的利益。我已经决定受菩萨戒，在得到了菩萨戒之后，会不会遇到违缘就要舍弃这个戒律呢？不可能。

我们发了菩提心、受了菩萨戒之后，并不是什么事情都一帆风顺了，什么问题都能解决了。如果真是受了菩萨戒之后就万事大吉，颂词就不会出现“云何舍誓戒”。有些人在受戒前后、受戒时都很欢喜，但是过一段时间之后，该遇到的违缘遇到了，该出现的烦恼出现了，或者自己的菩提心跟生活和工作有抵触了，这时想该怎么办呢？——干脆把菩萨戒舍了，舍了之后自己可以快快乐乐地生活，怎么怎么样。在生活中肯定会遇到违缘、遇到麻烦；众生不一样，遇到的问题也不同。颂词告诉我们说：不管遇到什么样的问题，菩提心的戒律是不能舍的。科判是不舍弃菩提心的合理性，为什么不舍弃菩提心合理呢？因为它是佛菩萨观察的结果，也是我自己屡屡思维的结果，所以不舍弃菩提心是很合理的，舍弃菩提心找不到合理的地方。

辛二（舍弃菩提心之过患）分三：一、异熟果堕恶趣；二、失毁利他行为；三、阻碍解脱。

科判辛一是不舍菩提心的合理，辛二是舍弃菩提心有什么过患，首先把这个过患讲清楚。有时好像是寂天菩萨在吓唬我们：舍弃菩提心有这个过患、那个过患，但是从另外一个角度讲，过患的确存在。比如父母告诉儿子：你不要去摸火，摸火会烧痛你的手！语气很重，一方面有吓唬的意思，另一方面的确是摸了火就会被烧痛。

我们讲舍弃菩提心的过患，一方面也有吓唬的一种必要性。虽然我们在年龄上已经成年了，但在学习佛法上、在对治烦恼上我们都是小孩子，所以有时也需要吓唬。此外，如果你舍弃了菩提心，一定会有这种过患。分析利弊之后，我们宁可不舍菩提心，因为这是划不来的事情。

所以第一就讲异熟果堕恶趣的过患，然后讲失毁利他行为的过患和阻碍解脱的过患。

壬一（异熟果堕恶趣）分三：一、真实宣说；二、彼之合理性；三、遣除争论。

癸一、真实宣说：

首先真实宣说异熟果堕恶趣：

若誓利众生，而不勤践履，
则为欺有情，来生何所似？

“若誓利众生”：如果我们已经发誓利益众生，在发誓之后如果没有精进履行自己的诺言，或者舍弃自己所发的誓言，就是欺骗了众生。如果欺骗了众生——“来生何所似？”那么来世他的下场会怎样呢？一定会堕恶趣。真实宣说也有略说、总说的意思。

我们现在已经在佛菩萨面前发了誓愿要利益众生、要成佛、修学菩萨道，假如实际上并没有精进地实践，所以一定会堕恶趣。

讲到这里有些人也许会想：有时我们发了誓要利益众生，但有些瑜珈士发了菩提心之后就去深山里面修法了，他们算不算没有精勤地实践利益众生的誓言呢？算不算欺骗有情呢？——不一定。要怎样理解呢？实际上，不管你有没有真实利益众生的行为，关键是看你是否以利益众生为目标。瑜珈士发了菩提心在深山中修行，从直接来讲，好象没有做利益众生的事情；但是从间接来讲，是在利益众生，因为他每天都在发愿利益众生，没有离开过菩提心，为了利益众生而精进修行，以精进修行实践利益众生的誓言。

还有，我们在发了誓愿之后，如果是为了能够更加迅速地成办利他事业，首先暂时在表面上舍弃了众生利益，也不能算是违背誓言，因为他根本没有舍弃利益众生的誓言，也没有天天造恶业。

噶当派有这样的比喻：有一家人，父亲比较能干，力量比较大，还有妻子和几个孩子。一次他们遇到了饥荒，几天都找不到食物，所剩粮食仅够一人食用，这时家长面临抉择：是把粮食平均分给家人，还是自己吃了？我们认为作为家长应该把食物平分，可是父亲想：与其把食物等分，每人吃一点还是很饿，不如我一个人吃了，我吃了粮食之后有力气，可以出去找更多的粮食，找回粮食的机率更大，儿女受苦只是暂时的。于是他不管其他人的想法，就把粮食吃了，有了体力就去找粮食了。

我讲这个故事是为了说明：有些修行者就是采取这样的办法。初学者本来自己的力量就很弱，如果把力量平均分配去利益众生，每个众生得到的利益很少，还不如自己一个人先精进地修持，等力量更强大之后再利

益众生。作为初学的菩萨，这种选择不是可以批评的地方，这也是一种修炼菩提心的方式。还有，在你有力量、有机缘的时候，也可以一边利益众生，一边提升菩提心和修行。

关键不在于行为怎样，主要看有没有放弃利益众生的心。为了利益众生，你去修法是利益众生，你去帮助众生也是利益众生。只要大的原则没有抛弃，所以不管你是闭关还是采取别的方式，都可以说是利益众生。

当然有些人闭关完全是为了躲清闲，这就肯定不算是菩提心，上师经常批评这类人。因为躲到山里面很清净，睡懒觉也没人管，做什么非法的事都没人管，还背了个修行者的好名声。有些人就追求这种修行者、禅修者、实修者的名声，但实际上是不是真正为了利益众生而修行也不好说。

所以有一点力量的时候，应做一些利益众生的事情。上师讲经多次说过，如果真实地为了利益众生去闭关修持，表面上好象没有做利他众生的事业，实际上根本不是欺惑有情，绝对不会堕恶趣的。这方面我们要把问题了解了清楚。

癸二、彼之合理性：

意若思布施，微少凡常物，
因慳未施予，经说堕饿鬼。

为什么发了誓愿利益众生，如果没有去实践就会堕恶趣？欺骗有情一定要堕恶趣吗？《正法念处经》中这样讲“意若思布施，微少凡常物”：如果自己思维之后，想把东西布施给众生，所施物也是很微少、很平常的物品，但想了之后“因慳未施予”，后来自己因慳吝而没有进行布施：“算了，还是留着自己用。”“经说堕饿鬼”——《正法念处经》中讲此人会堕饿鬼道。颂词即是经文的一部分，经典中讲：仅仅稍微思维没有布施就会投生饿鬼道。就说我稍微想一下，要把一个茶杯、一个东西布施给张三，但是后面没有布施，因这个业也会投生到饿鬼道去；如果已经立誓了，一定要把东西布施给张三，而不是稍微想一下，心力就更增强了，如果还是没有布施出去，结果就会堕入地狱。

业果之道是非常深细、非常细微的，有时候我们想：只是几个念头无所谓吧？或者：我没有杀过人、没有偷东西，所以我的修行很好。但意业是很微细的，因果是很严重的。看一下教证再反观自己的行为，估计每个人都会捏把汗。因为我们在生活中经常会这样做，一高兴就想把这个东西给张三，后面又想：算了，不给了，我自己用吧；或者说我决定无论如何要布施给他，但后来却没有布施。按照佛的智慧和经典的意义来观察，如果你想了一下没布施，已经种了投生饿鬼的业因；如果已决定了要布施却没有布施，已经种下了堕入地狱的业因。

修行很困难啊！因为我们根本不懂这些道理。就觉得不就是个意业嘛，心里有一二个想法无所谓。其实，最怕的不是已经造了怎样的业，最怕的就是我们造了业还根本不知道这是业，如果我知道这是业，知道不对，我还会忏悔。但是造业之后，我不知道这是错的，还认为自己是正确的，认为自己修行好，这个最可怕。你根本没认识到不会对治，以后会再再地犯。所以为什么提倡广闻博学？因为博学之后可以了知很多这些未知之处。这不一个人随随便便讲的，是佛陀以智慧观察在经典中宣说的，所以是百分之百的正确。

了知这个道理后我们就很害怕了：怎么办？肯定没有机会解脱了，但这个也不一定。虽有这个业，反正在我们没有死之前，在恶业没有成熟之前，还有一个挽救的方法——就是忏悔，我们可以使用忏悔让业提前消亡，所以每天忏悔很重要。

作为一个修行人，我们不能说自己很清净不用忏悔了，隐藏在我们相续中没有发现的、每天起心动念所产生的罪业，可以说无量无边。如果每天早晨不忏悔、中午不忏悔、下午也不忏悔，我们的罪业会增长无穷。作为一个标准的修行人，早上会忏悔一次、中午会忏悔一次。早上忏悔前晚的业、中午忏悔上午的业、晚上忏悔下午的业，睡觉之前把下午的业做一个清算和忏悔。当然佛陀讲过：最好是不犯罪，如果犯罪之后懂得忏悔也是智者。

还有一个补救之道就是生惭愧心，佛陀讲了这么多教言自己做不到，感到很惭愧。生起惭愧心之后要精进去忏悔，虽然以前我造作了很多诸如此类的业，但无论如何还是可以忏悔的。

颂词讲了想布施又没有布施所导致果报的严重性，下面紧接着颂词作了个对比：

况请众生赴，无上安乐宴，
后反欺众生，云何生善趣？

前面讲了，对一个众生想布施一点很少的东西，没布施都会堕饿鬼，何况此处众生是指一切有情。首先你请了十方诸佛、十方大菩萨还有金刚上师，由他们做证人，对境是很严厉的。就如我们在世间做事一样，随便找几个乞丐做证人，最后违背了也没什么用；但如果请的证人是地方上有头有脸的人物，如果违背了后果就会很严重。

同样，我们请的证人都是严厉的对境，我们请客的对象是一切众生，所以欺骗客人就相当于欺骗一切众生，欺骗了所有的客人同时也欺骗了证人。虽然客人有的知道有的不知道，但因果不是对方知不知道的问题，不能说对方不知道就没有因果，因果是从自己内心中生起来的，即使对方不知道，但因果链已经形成了。

所欺骗的是什么呢？前面是讲很微少的东西没给会堕恶趣，现在是答应给众生最善妙的佛果、最好的东西，现在却反悔了没给。这么严重的罪业怎么能生善趣呢？首先是想请众生赴安乐宴，“后反欺众生”，自己发愿之后根本不去实践菩萨戒，根本没去修持能令众生解脱的善法，这怎么能生善趣啊？绝对没办法。我们舍弃了菩萨戒、舍弃了菩提心就会有堕恶趣的过失，这是合理的。通过这种理证和对比就知道，这种过失相当严重。知道之后，我们千万不能舍弃菩提心，在生了菩提心、受了菩萨戒之后，要通过一切方法来坚持菩提心。

实际上有时我们觉得修行很困难，真正观察下来，最困难的也就是现在这段时间。如果按照道次第来讲，到了见道以上就不存在退失的问题了，从见道到菩萨地到佛地，都不会有任何问题。加行道“暖、顶、忍、世第一法位”四善根已很成熟了，小资粮道会生起无伪的菩提心，中资粮道精进也产生了，大资粮道神通也会具足，到那个时候修行逐渐上路了，修行上路之后，烦恼和困惑就没那么多了。

真正困惑、麻烦的阶段就在刚发了菩提心、还没有生起道地功德的这段时间，这段时间是最困惑、最难熬的时候。就像我们在走远路的时候，有那么一段最难走，跑步的时候有那么一段最难坚持，但如果坚持下去，慢慢就会渐趋佳境。修行也一样，哪样事情没有困难呢？我们应该知道，所感受的困难是有限的。佛菩萨也在加持我们，因为我们发了菩提心，已成了佛家族的一员，佛肯定会关照我们；文殊菩萨等兄长也会帮助我们、加持我们，这方面的外力肯定会帮助我们。

虽然我们肯定会经历一段时间的困惑和麻烦，但是通过修菩提心不断地累积资粮，福报越来越深厚之后，障碍就会越来越小，修行会越来越顺利。如果坚持一段时间，就会发现不像我们想象的那么困难。

有些修行者和道友现在还没有觉得遇到了什么麻烦，有些道友已经觉得遇到麻烦了。不管怎样，修行的路上有苦有乐，这是毫无疑问的。会有高兴的事、伤心的事；有时觉得很精进、很快乐，法喜充满；有时也会很沮丧，甚至想是不是退掉好。出现这些想法，作为凡夫人也很正常，否则就不是凡夫了。但关键是：不管我们产生多大的痛苦、遇到多大的麻烦，总的目标是菩提心、菩萨戒不要退，不要想退失菩提心。

在不退失菩提心的前提之下，如果遇到麻烦、障碍，就小心翼翼地对症对治；平常多祈祷上师三宝，多念诵祈祷上师三宝的加持文；多积累资粮；多忏悔罪障；多发愿、多回向，循序渐进地慢慢做，这样我们的修行就会逐渐进入正轨，进入正轨之后修行就会顺畅很多。我们要思维：如果退失会有哪些过患，如果不退失将会获得一切功德利益。以上所讲是科判：谨慎修学所修的舍弃菩提心过患之一：异熟果会堕恶趣的内容。

今天的辅导到这个地方。

《入菩萨行论》第37课

今天继续学习寂天菩萨所造的殊胜论典《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》通过十品的教言教导我们发起殊胜的菩提心。菩提心是三世一切诸佛菩萨成佛的通衢大道，作为后学者，必须要了解、修行这样殊胜的成佛之道。十品中前三品讲到了菩提心没有产生而令生起，中间三品（四、五、六品）是生起之后如何不退转。现在正学习中间三品中的第一品，即第四品——不放逸。

前面已经提到了不放逸的本体是谨慎取舍，也就是对我们的行为做谨慎取舍：一方面在整个修学佛法过程中，对因果及其他方面的谨慎取舍；一方面大乘的经论主要指围绕菩萨行、菩萨戒做谨慎取舍。

在修学菩萨行的过程中，如果舍弃了菩萨戒会有种种过患，反之会有种种殊胜的利益。在无始轮回中，我们做过各种各样的事情，在所做的事情中，佛陀通过殊胜智慧观察，唯有发菩提心、修菩萨道最重要、最有意义。现在所说谨慎取舍，就是发了菩提心，受了菩萨戒之后，一定要不放逸，真正了知守持菩萨戒的殊胜功德利益。如果内心有舍弃菩提心的念头要趁早制止，如果有违犯菩萨戒的行为，要通过殊胜方法如理如法地忏悔。

现在学习的科判是讲舍弃菩萨戒会堕恶趣的异熟果，其中真实宣说和彼之应理的科判已经学习完了，今天要讲的是：

癸三、遣除争论：

有人舍觉心，却办解脱果，

彼业不可思，知唯一切智。

前面提到如果舍弃了菩萨戒、舍弃了菩萨行、舍弃了菩提心，相当于欺骗了一切众生，这样无法生善趣，一定会堕入恶趣中。见到这个颂词，学习它的意义时，我们内心会产生疑惑：因为在佛经当中，曾经记载了有些人舍弃觉心（菩提心），但还是成办了解脱果，这个怎么解释呢？佛经和论典是否有相违的地方呢？做为后学者，产生这种疑惑就会犹豫不定，很难坚持“一定要守持菩萨戒，否则堕恶趣”的见解。寂天菩萨造论时考虑到这个问题，提前把问题提出来，然后再做解释。

“有人舍觉心，却办解脱果”，这句在各种注释中都有详细的介绍：佛经中记载舍利弗尊者，以前在六十个大劫中修持菩萨行，有一次一个恶魔索要菩萨的右手，菩萨自己砍断了右手，用左手给他做布施，结果这个恶魔指责尊者用不恭敬的方式给他做布施（在印度，以右手递东西是恭敬的行为，左手给别人东西是侮辱性的、不恭敬的行为），尊者当时想：已经把右手砍断了，只有用左手给你布施，现在还说布施不清净、不恭敬，众生真是很难度。因此生起了厌烦心，舍弃了发心。但舍弃发心之后，没有因此而堕恶趣，后来他在佛的教化下获得阿罗汉果位。这是一种说法。

《大智度论》中有另一种说法：舍利子尊者很长时间行持菩萨道，一次有个乞丐想要他的眼睛，尊者挖下眼睛作布施，不料那个乞丐闻了闻说：“很臭！”，便把眼睛扔到地上用脚踩碎。当时尊者产生极大厌烦心想：眼睛有用处布施才有意义，但却被这样糟蹋。尊者感到众生实在难以调化，一个众生尚且如此，更何况所有的众生，度众生非常困难，因此当下舍弃了利益一切有情的菩提心，趣入了小乘，在佛陀的教下获得阿罗汉果。

经典中还记载金色尊者曾经在四十劫中修持菩萨行，后来也是因为一些众生的恶行，舍弃了菩提心之后变成缘觉。这些都是舍弃菩提心没有堕恶趣的公案。

在佛教历史上，除了经典中有记载的这些尊者外，还有一些是在即将舍弃菩提心的时候，遇到了其他因缘而阻止。

比如在第三次结集经典的时候，曾经有一位法友尊者想要参加，但因显现上没有证悟圣果，主持者不允许他参加结集。尊者说：“这个很简单，我把项圈扔到空中，等它落地的时候，我当下可证悟阿罗汉。”当他正做之时，有菩萨接住了项圈，然后解释说：这位法友尊者将在贤劫示现成佛，不能因为这件事情让他趋入小乘。虽然不是因为逆缘要他舍弃菩提心，但舍弃菩提心，必定障碍成佛，会对无边众生的利益造成伤害。

还有一个公案：陈那菩萨和外道辩论获得胜利，但外道辩败后没有服输，却用法术喷火，把陈那菩萨的衣服等资具全部烧毁了。菩萨因此产生厌烦心，觉得这些众生非常难以度化，不如自己趋向涅槃。于是把写论典的白土扔到空中，想等白土落下时趋入涅槃，但抛上去很长时间都没见到白土落下来。他抬头一看，原来是文殊菩萨接住了白土并给他做了开示：如果你舍弃众生而发小乘心，会产生下劣的智慧；不管怎样，从现在直至成佛间，我会一直摄受你。

为什么要讲这些事例呢？就是为了说明：发了菩提心，在修菩萨行的过程中，会遇到各种各样的违缘。有些原因是因为众生刚强难化，如果发心度化一切众生，都要一一面对此类众生；另一个原因是：当一个人发了菩提心，魔王波旬会非常害怕、恐怖，会想尽一切办法阻止菩萨继续发菩提心、守菩萨戒。比如在菩萨面前赞叹小乘修法殊胜，使他从小乘修法中退失，对小乘修法产生兴趣，舍弃菩提心转而趣向小乘。趋向小乘后，虽然有的人获得阿罗汉果，但如果舍弃了菩提心、菩萨行，即便获得阿罗汉果，也是对无边众生的利益做了伤害。

有时我们会认为：同样都是学佛，不学大乘转而学习小乘，实际上没有什么可指责的。上师在注释中说：从世间角度而言，学习这些教法都是自由的；但从因果和修学佛法的角度讲，发了大乘心，对一切众生都有利益，如果舍弃大乘转而发小乘心、修持小乘之道，则舍弃了无边众生的利益，这是魔王波旬最乐于见到的事情。一个菩萨取证了小乘果，魔王会非常欢喜，更何况一个菩萨真正退失菩提心，完全从佛道中退失，魔王波旬会更为高兴。所以他会用各种伎俩让菩萨转变自己的心：有时是自己不想学，有时是家人或其他违缘障碍，用种种方法使他逐渐从菩提心中退失。所以在修菩提心、学菩萨行时，内心的障碍、魔王的障碍都要面对。如果没有坚持不放逸，没有谨慎取舍，非常容易退失。不像极乐世界没有退失的因缘，在娑婆世界有很多让我们退失继续修学佛法、修学菩提心的因缘。所以，要正视现实，我们处在一个很难坚持菩提心的环境和时代中，发了菩提心之后，要从多方面坚持自己的菩提心。

有些人会想：其他经论中讲，舍利弗尊者和金色尊者舍弃菩提心之后，一个成就阿罗汉果，一个成就缘觉果位，而本论颂词却说舍弃了菩提心一定会堕恶趣，无法生善趣，何况获得解脱果，这不是很矛盾吗？寂天菩萨回答：“彼业不可思，知唯一切智”，其实并不矛盾。有些人舍弃菩提心，成办了解脱果，这说明业力的确实不可思议，要完全了知舍弃菩提心却没有堕恶趣反而成就解脱果的因缘，这样的因果只有佛陀才能了知得一清

二楚，我们根本无法了知，实际上是遮止我们去思维这类特殊因果。

综合这个颂词和前面颂词的意义，做一个总结：从普遍的角度来讲，本来是要利益众生、发了利益众生的誓愿，也邀请了诸佛菩萨做为证人，答应要给一切众生布施成佛的乐宴，现在如果舍弃了菩提心，就欺骗了众生，也欺骗了诸佛菩萨，根本没办法获得善趣的安乐，一定会成熟恶趣的果报。经典所讲舍弃菩提心获解脱果的例子，应理解为特殊事例，是不可思议的特殊业力，凡夫人难以思维，只有一切智智才能了知。

为什么有些人舍弃了菩提心，却成办了解脱果呢？其他尊者对其中的因果做了一些分析：有些论师认为：利益众生的世俗菩提心已经舍弃，但证悟空性智慧没舍弃的缘故，仍然可以获得解脱。这个怎么理解呢？舍弃菩提心后不再为一切众生的利益而奋发，是舍弃世俗菩提心，但修持人无我空性的智慧没有放弃，因为这个缘故而没有堕恶趣却获得解脱果。法王如意宝和上师在讲解这个颂词时，是直接按照寂天菩萨的颂词意义解释：“彼业不可思，知唯一切智”。寂天菩萨说，到底什么原因导致舍弃菩提心却没有堕恶趣，是很特殊的因果，我们根本没办法了知，对此完全了知的只有佛。我们也许会认为这是推脱之词，没有把这个问题做个详细分析和解释，其实并不是这样。因为业果相当微细，作为凡夫，对于很复杂的因果，只能了知粗大的部分——比如农夫春天播种，秋天收成；或者你打我一拳，我还你一拳等，还有很多很微细、最微细的因果根本没办法了知。颂词中寂天菩萨回答得非常圆满：这个业力不可思议，唯有一切智智才能了知。

既然有这样的先例，是不是我舍弃菩提心，也可获得解脱果？既然已经有舍利子尊者、金色尊者这些事例可以遵循，我自己是不是舍弃了菩提心之后，不会成熟堕恶趣的果报？这是没办法给自己打包票的。因为佛陀在经典中已经讲得很清楚，如果受持了菩提心、菩萨戒之后又舍弃，并不是像很轻率的决定做一个事情又反悔这么简单，实际上欺骗了所有众生，中断了一切善法的修行，是很大的恶业的缘故，所以很难因此而获得善趣，更何况获得解脱果位。从这个方面来讲，特例是针对某些人的特殊业力，这种特殊业力我具不具足呢？很难说。还是老实按照寂天论师的意思，要了知过患后做谨慎的取舍，这是从普遍角度来讲。这种难以思维的特殊业力，在整个历史上都非常非常少，一般人如果舍弃菩提心，想要再进一步获得殊胜果位，是非常困难的事情。

通过以上的分辨遣除争论，让我们进一步加深了正见---舍弃菩提心一定堕入恶趣。

壬二、失毁利他行为：

舍弃了菩提心，将失毁利他的行为，失毁利他行为，会导致很严重的罪过。从善法的角度来讲，所有的善法都以利他为主：世间善行以利他为核心，小乘的善法中以利他为主，大乘菩萨当然更是唯求利他。既然都是利他，那有何差别呢？

大乘菩萨为了利益一切众生，放弃自己的种种利益，因此更加清静、更加伟大。小乘的修法也是一种善行，也有利他而修行的成份，但不如大乘菩萨发心广大、清静、深远。前面我们分析过，所有善法都是以利他为核心，一切的善业都是以利他为核心。不杀生有利他的成份，不偷盗也有利他的成份。小乘修行中很多戒律也是不伤害他人，有直接利他和间接利他的作用。而大乘菩萨利他的行为更加主动、清静、广大、深远、全面。所以如果失毁了菩提心，将失毁最圆满的利他行为。所有善法当中，利他的善法最为殊胜，如果我们失坏菩提心，也就失坏了最大的善心，这是菩萨戒中最大的罪行。

菩萨戒堕中，此罪最严重，

因彼心若生，将损众生利。

在这个颂词中讲到，如果失毁菩提心，过失非常严重——“菩萨戒堕中，此罪最严重”。按照无著菩萨的观点，有四种根本罪；按照《菩萨虚空藏经》等有十八条根本罪；再加上不舍弃愿菩提心，不舍弃行菩提心，总共是二十条根本罪，每一条堕罪都有各自的罪过。学习戒律时，有人会产生这样的想法：小乘的别解脱戒，破戒后不可以再恢复，而菩萨戒可以再恢复，所以很多人对于别解脱戒非常重视，而对菩萨戒不重视。

实际上从功德和利益的角度来讲，菩萨戒的功德非常大，远远超过了守持小乘别解脱戒的功德。反过来说，如果破坏了菩萨戒，它的过患也远远超过破坏别解脱戒的过患。若破了别解脱戒认为有很大过失，而破了菩萨根本戒却以为没有什么，实际上这是一种颠倒。若这样认知，则会导致对菩萨戒根本不重视，对别解脱戒很重视，则对菩萨戒应该更加重视，因为破坏一条菩萨戒的过失远远超过破坏别解脱根本戒的过失。所以说破一条菩萨戒的过失相当严重，若十八条戒全破了，则会产生极为严重的过失。

在所有菩萨戒的堕罪当中“此罪最严重”。“此罪”意思是舍弃菩提心的罪过是最严重的，因为守持菩提心这条戒律是所有菩萨戒的根本，菩萨戒要在守持菩提心的前提下才能具足。有菩提心才会有菩萨，有菩萨才会有菩萨戒，绝不可能有不具菩提心的菩萨。若无菩提心，则绝对不是菩萨。如果舍弃了菩提心，菩萨的身份也因此而终结，不再是菩萨。同样的道理，菩萨戒以菩提心为核心，若具菩提心，则具菩萨戒；若失坏菩提心，则已

失坏菩萨戒。所以，如果舍弃了菩提心，罪过是最为严重的。

“因彼心若生，将损众生利。”一旦产生舍弃菩提心的意念，必将损坏众生的利益。因为菩提心的本体是为了利益一切众生发誓成佛的一颗善心。这颗善心一旦失坏、终止，利益一切众生的善行就会因此中断，从而失坏一切众生的利益。

虽然菩提心能带给众生利益，但凡夫的智慧很难分别、了知，通过经典教证可知，只要相续中具足菩提心，就能利益很多众生。或许有人认为：要真正利益众生，只有成就佛果、菩萨果位之后才能做到。其实成就之后是属于很明显的、广大的利益众生。而一般凡夫发了菩提心，对众生也绝对有利益。如果终止菩提心，利益众生的善行自然终止，更无法承办广大利众的佛果，或者菩萨果位。所以，一个菩萨失坏菩提心，发起我不再利益众生的心，看似没什么大不了，但通过分析完全了知：如果终止了菩提心，则终止了一切众生的利益。伤害一切众生利益的过失非常严重，这个过失直接来自舍弃菩提心。如果没有舍弃菩提心，即便毁坏了一条菩萨戒，但是因为还具足菩提心，根本没有失坏故，就可以通过仪轨重新受戒。或者通过分析毁坏戒律程度，哪些需要重新受戒，哪些不需要重新受戒。这在很多菩萨戒的论典当中讲得很清楚。具有菩提心就好办，如果完全没有菩提心，这一切全部失坏，也就不能再次依靠仪轨受戒。所以这样的过失相当严重。

以上分析了失坏菩提心一定会损坏众生的利益，罪业非常严重。所以在修学菩萨戒的过程中，暂时没有办法做广大弘法利生的事业，但不要舍弃菩提心。有些众生很难以调化，我们可以发愿以后有能力时度化他，千万不要舍弃菩提心。只要没有舍弃菩提心，修学的因缘没有中断，我们还是可以逐渐调服自己的心；如果舍弃菩提心，则很难真正趋入菩萨道。虽然在很久远以后，可能会重新产生菩提心，但此期间由于舍弃菩提心，会导致很多的痛苦。对于大乘行者来讲，这是不应该走的弯路。学习《入行论》就可以预防我们发菩提心后走弯路、犯错误。因此，寂天菩萨告诉我们，失坏菩提心的过患相当严重，让我们尽量避免过患，不要舍弃菩提心、失坏菩提心。

下面进一步宣讲失坏利他行为的意义：

虽仅一刹那，障碍此福德，
因损有情利，恶趣报无边。

虽然仅仅是一刹那，障碍了“此福德”，损害有情的利益，一定会招致无边的恶趣果报。“此福德”如何理解呢？就是对其他众生发起菩提心的福德，如果从中作梗，使菩萨利益众生的事业有损，甚至不能利益众生，则会导致作障碍的人感受恶趣的果报。所以说不仅自己舍弃菩提心有极大过失，就是对正在发菩提心的菩萨、对正在以菩提心利益众生的行为作一些障碍，果报不可思议。比如有些人发了菩提心放生，或者以菩提心摄受号召别人放生，如果自己从中作障碍，阻碍放生本身就有很大的过失，再加上放生是以殊胜菩提心摄持的，这个过失更大。因为以菩提心摄持的善法有个特点，即使所做的善法范围有限，比如为一百条鱼放生，表面上看放一百条鱼的功德利益有限，但以菩提心摄持的善行功德，完全不是一百条鱼的范围，因其所缘是一切众生，为了利益一切众生而放生，若从中作障碍、阻止，实际上障碍、阻止了利益一切众生。

上师教导我们：布施时哪怕只有一个对境---对一个乞丐或几只鸟作一点点布施，也要想到是为了利益一切众生。以当下的善法为例，做好发心利益一切有情的准备，所做的事情看似很小，但因为有清净广大发心的缘故，就可以让善法变得无穷无尽。所以有菩提心摄持和没有菩提心摄持完全不同，有菩提心摄持的善法功德无量无边，如果阻碍了有菩提心摄持的福德，则罪报无穷无尽。

有些菩萨发心以讲解正法的方式利益众生，在此过程中，若能随喜赞叹、提供顺缘，做些帮助，或者劝人听闻，这样可以积累很大的福报，因为菩萨讲法不是为自己，而是为一切有情，所以如果能够提供帮助，则与广大的菩提心愿相应，也会获得广大的利益。相反，因为嫉妒、嗔恨、无明愚痴作一些障碍、挖苦等，或者阻碍别人听闻，实际是阻止菩萨利益广大无边众生的事业，因损害了有情的利益，所以必将招至无边的恶趣果报。如果阻碍的是一件小事，即使有苦报也不会无边无际。但是，如果去阻止菩萨利益一切有情的善法，则是对一切有情的利益做了伤害。有情到底有多少？实际有情是无量无边、没有办法衡量，就好像从某地一直往东走，在无穷无尽的时空中，没办法找到边际。所以在十方的时空中，我们根本找不到边际，有多大的虚空就有多少众生存在——无穷无尽，如果损害了他们的利益，过失非常严重。

作为菩萨这些都需要了知：一方面如果舍弃了菩提心，就舍弃了众生；另一方面菩萨发心利益众生时，并不是一、两个众生，而是发心要利益一切众生。所以，我们发心的时候，在脑海中可能只能浮现出几百、几千个众生。还要拓宽我们的心量，众生的数量没办法衡量，不但是此世界、他世界，不但人类，旁生、饿鬼、地狱等的很多众生，实际上往四周扩展有无数的世界、无数众生存在，无论我们是否能见到、是否能了知，它们

的确存在于十方世界中，都是我们要发心利益的。做一个善法是为利益一切众生，阻碍此善法则是阻碍了一切众生利益。因此当我们发菩提心时，我们发心是利益所有的一切众生，反过来讲，如果障碍菩萨的弘法利生事业，也就障碍了这么多众生的利益。

“因损有情利，恶趣报无边。”因为损害了这么多众生利益的缘故，一定会感受广大无边的恶趣果报，这仅是作一刹那之间障碍的果报。如果有人烦恼深重，经常障碍菩萨善法，的确过失非常严重。如果发了菩提心之后，因为无明愚痴做了这样的罪业，就需要忏悔。每个众生相续中的烦恼、愚痴各不相同：有些烦恼少，有些粗重。无论怎样，如果我们曾经有所违犯就要忏悔，也许今生没有违犯，前世有没有违犯我们不知道，因此要经常念一些忏悔文，忏悔无始以来的业障，这是非常有必要性的。

毁一有情乐，自身且遭损，
况毁尽空际，有情众安乐。

承接前面所讲的失坏利他行为。为什么会导无边恶趣果报呢？下面用教证、理证来宣说它的合理性：

“毁一有情乐，自身且遭损”。毁坏一个有情的快乐，自身尚且要遭到很大的损害，何况毁坏了尽虚空界一切有情的安乐，自己要长时间堕入恶趣的果报就更不用说了。为何说毁坏一个有情的快乐，自身会遭到损害？主要是以圣教量成立。上师在讲记中引用《正法念住经》：“杀害一个众生，需要在一中劫当中堕入地狱。”杀害一个众生，我们要堕地狱一中劫，在一中劫当中感受强烈的地狱痛苦，从地狱中出来后，还要感受五百次连续被别人杀害的果报。一个是异熟果：如果我们杀害一个众生，比如拍死一只蚊子，拍死一只蚊子，就会让我们在地狱中感受一中劫的痛苦；如果地狱的痛苦消尽后，是否业完全消尽？没有，大的业消尽了，我们从地狱出来重新投生，假如投生为人之后，细的业还没有尽，我们会再进一步感受等流果。等流果有两种：一个作者等流，一个受者等流。从感受等流果的角度讲，比如我们投生为人，五百世要被别人杀死，这是受者等流果。从作者等流的角度讲，以前喜欢杀生的人，今生还喜欢杀生，又会去拍蚊子、苍蝇等，又造下来世痛苦的因，形成一种恶性循环。因此毁坏一个有情的乐，自身遭到怎样的损害？从异熟果、等流果方面分析，都成为恶性循环的因。所以我们遭受这种苦难的因果并不只是这一世，而是生生世世都会继续造业，为此我们遭到很大的损害。

这是从杀一个众生的角度讲，其他偷盗、诽谤等罪业也是同样的，毁坏一个有情的快乐，自身就会遭到很大的损失；何况毁坏尽虚空界有情的快乐。如果对菩萨修善法制造违缘，或者使其失坏菩提心，损害了无量无边众生的快乐，如何不堕恶趣呢？肯定会堕恶趣的。《注释》中引用很多教证，《寂灭决定生灭经》中讲：一个人如果抢夺南瞻部洲一切众生的财富，而且断除一切众生的生命，罪过很严重，如果一个人对菩萨甚至于只是布施旁生一团食的善行作障碍，后者的罪过完全超越了前者无量倍。

因此，我们要经常思考，寂天菩萨也再再讲这个问题。我们有时候对因果的取舍本末倒置。如对杀生、偷盗这样因果很重视，一方面是正确的，但是很容易忽略“菩提心”，随便把菩提心舍弃。或者今天发了菩提心，明天抛弃菩提心；不再学大乘道，趋入小乘，认为小乘道很快会获得解脱等，这样去毁坏菩提心，还觉得没有什么过失。上述教证告诉我们：如果对成佛的善业做障碍，过失要比抢劫杀害一切众生的过失严重无量倍。因此，我们在学习或作抉择时，这是非常重要的取舍因果之处。发了菩提心，千万不要失坏菩提心，只要未失坏菩提心，即便暂时犯了一些过失，通过菩提心的威力，忏悔也很容易清净。若失坏菩提心，虽然其它的十善业道修得圆满，业因果或者戒律守持得很好，对自己的修行来讲，也只是本末倒置，抓次要的放弃了主要的。般若经论中说：这是一种魔道、颠倒之道和入魔之相。

因此，毁坏一个众生的快乐要感受很严重的痛苦果报，何况损害了无边众生的快乐，这种过失就更加严重了。

壬三、阻碍解脱：

故杂堕罪力，菩提心力者，
升沉轮回故，登地久蹉跎。

有些人会想：舍弃了菩提心，犯了菩萨戒不要紧，我再发就可以了，通过再次发菩提心的力量能使以前堕罪消失，让自己不堕恶趣。这样能否弥补过失？由于一个人相续中，间杂了堕罪的力量和菩提心的力量，这两种力量此起彼伏，所以升沉轮回。菩提心力让我们上升，罪堕力让我们下堕，在升升沉沉中，登菩萨地则会拖延很长时间。

我们的想法比较简单：如果犯了菩萨戒就忏悔，舍弃了菩提心再发起来不就行了嘛！好像有点道理，但这样只会把最重要的事情耽误了。如果一直坚持很清净的菩提心，就可以很快登初地，从轮回中获得解脱，获得

广大、清净的利益众生的力量。

如果堕罪的力量和菩提心的力量夹杂在相续中，这两种力量交替起作用，犯堕罪时，就去重新发菩提心、去忏悔，发之后又开始退失，退失之后又发……你退失时是一种堕罪，发心时是一种功德，就好像两个力量很大的人同时拽着一个人往两边拉，中间的人在原地没办法动弹。修菩萨道要避免出现这样阻碍解脱的事情。

话说回来，如果一个人相续中全是堕罪，那肯定不会呆在原处，只会堕恶趣。所以修菩萨道的人，必须把以前阻碍解脱的罪业清净掉，再不造新罪，开始修持善行，只有这样才能进一步累积更多的资粮，趋向于非常清净的目标。但现在我们相续中既有堕罪的力量又有上升的菩提心的力量，两种势力夹杂起作用，会让我们在轮回中此起彼伏，拖很长的时间不能登地。“久蹉跎”，就是拖延很长时间的意思，让我们一直在轮回中，没有办法获得解脱。

从现在开始我们要坚持菩提心，尽量避免发心过程中的这些过患；依止善友，经常观修菩提心的力量。很多事情都是来自于习惯，就好像一个人以前不吸烟，习惯了吸烟之后要让他放弃很困难；或者一个人以前不喝茶，喝茶时间长了之后突然不让喝，就觉得很习惯。同样的道理，只要习惯了菩提心的修法，以菩提心做为修心及生活过程中主要的思维模式，一旦习惯了，让我们不要以菩提心思维都很困难。

菩提心的力量非常伟大，虽然暂时来讲它是一种有为法，是一种心所，但只要我们长时间串习——去讨论、去思考、去观修，就可以让它从无到有，成为相续中的主导力量，不会出现发了菩提心后又想放弃，或以其他怪吝心夹杂其中，使它变成杂有罪过的心态，而使它变得非常清净、非常有利。

诸佛菩萨在最初修行时，和我们一样是凡夫人，同样具有烦恼、我执等很多习气，但通过这种修法再再观修，就逐渐摆脱了轮回中固有的思维，摆脱了凡夫众生的习气，逐渐使菩萨的行为、思维、功德在相续中生起，从而成为圣者。

现在学习了这样殊胜的法要，能不能让它在相续中起作用，就要看我们在这上面下多大的工夫，如果只是像玩耍一样，法虽然很好，但不能融入相续，这是自己的过失，不是法的过失。学习这么多颂词，无外乎是从方方面面刺激我们这颗麻木的心，让我们精进起来，重视菩萨道的修行，不要把它当成一种可有可无的世间的东西，要明白它是所有所知中，最重要的所知；是所有学问中，最殊胜的学问；是所有智慧中，最善妙智慧。

轮回当中的事情，无始以来我们做了无数遍，每次都是同样的结果。比如转生为人，每次从孩童到少年、到青年、到壮年、到老年、到死亡，都有一个拼搏、积累的过程，辛辛苦苦积累了很多，最终全部放弃。第二世又重新来，重新积累，积累到最后又放弃。轮回中我们到底得到了什么？最后的结果一无所获。如果生生世世在菩提心上下工夫，绝对不会在死时完全放弃，下世又重新开始。这就是菩提心、菩萨道和轮回世间之道最大的差别。现在我们学到了自他脱离轮回之道，就不要沉溺在轮回琐事当中，应该非常重视这种殊胜的修法，让菩提心深入到内心中去，变成自己心相续一部分。

《入菩萨行论》第38课

现在继续学习寂天菩萨所造的《入行论》第四品不放逸中的不舍菩提心。

辛三、教诫不舍菩提心：

故如所立誓，我当恭敬行，

今后若不勉，定当趋下流。

前面讲到弃菩提心的过患，现在教诫不舍弃菩提心。

“故如所立誓，我当恭敬行”，因此，应按照发心时所承诺的誓言，恭敬地行持菩提心。“今后若不勉，定当趋下流。”今后如果不勤勉努力，一定会趋向下流，堕入恶趣。所以，教诫我们不应舍弃菩提心，应恭恭敬敬地行持。因为当时我很庄重的在佛菩萨面前承诺，从现在开始要发菩提心。

在修学过程中，有很多习气、烦恼做障碍，很容易使我们退回到以前的模式中。

为什么有时想舍弃修行、舍弃学佛，退回到以前那种方式，那种行为中？因为我们很熟悉，并已习惯那种环境和思维的方法，习惯那种处理事情的方式。对我们来讲，越熟悉的环境会越觉得安全，就如经常去的地方，那里的人、建筑……很多摆设都很熟悉，去那里就有安全感。如果是新事物、新环境，就意味着很多东西不了解，如果处在这样的环境中会觉得不安全。再比如以前自由自在，可以随便杀生、打妄语，做很多非法的事情，

而现在不能再如此行事。

菩提心对我们而言，是一种新生的事物，具有很多不确定性，我们不熟悉，不知道是不是充满了危险，所以，当我们学佛时，会心存疑虑：到底有没有必要把一生奉献给佛法？奉献给利他的菩提心？奉献给菩萨道？有时，我们会觉得如果完全付出，万一失败怎么办？我们会留一手，不愿意为佛法付出一切。学佛法时，容易出现这种情况，也是情有可原，因为我们无始以来做凡夫的时间很长，修学菩提心的时间非常短，绝对会出现很多非理作意---退失的想法也会很自然地出现。

对于这些想法，依据经论、通过殊胜智慧作分析、观察，了知这种思维、想法是不正确的。

虽然这些旧思想、旧习气一再把我们往轮回里拉，让我们不断轮回，但现在知道整个轮回的自性是充满痛苦的，没有快乐可言，所以不能再走轮回的老路，要摆脱轮回，逆流而上，舍弃以前的模式，做一个翻天覆地的改变。既然我已经立下誓言，即便是遇到障碍，也要立誓履行我们所发下的利益众生的誓言。如果不勤勉，还会一而再，再而三地趋入到恶趣中，无法获得解脱。现在我们在轮回中感受痛苦，是因为以前不修行而导致。现在如果有了机会，却不精进修行，以后肯定会再堕恶趣，对我们来讲，这是不应做的事情，应该从现在开始斩断不合理的行为，不再舍弃菩提心。

下面继续讲：

饶益众有情，无量佛已逝，
然我因昔过，未得佛化育。

有些人会这样想：即便我不精进，失坏了誓言，但是也不要紧，佛陀会救度我们，上师会救度我们。

为了打消这些人的想法，寂天菩萨说：我们不能这样想，佛陀发心饶益一切众生，出世饶益一切众生，在饶益了一切有情之后，无量佛陀次第趋入涅槃。然而我由于以前的过失，到现在没有得到佛的救度，没有成为救度的对境，或者没有成为过去佛度化的对境。

过去很多佛出世度化了无量众生，然后入灭，在很长时间中，我都没有成为佛陀度化的对境。所以，我们不能说：佛陀会救度我们，我们现在不需要改变，不需要努力，这种想法是不对的。

佛陀是充满大悲的殊胜怙主，发誓度化一切众生，但佛陀度化众生，也需要因缘。度化是两方面的，佛陀这方面的因缘已经圆满，但我们如果不具足起码的因素，怎能成为度化的对象？要成为所化，必须要具足某种条件，这种缘起才能够成熟。如果我们不具足条件，虽然佛陀已经出世，但仍无法遇到佛。即便遇到佛，也不能成为直接所化。佛在世时，也有很多人遇到了佛，有些人的因缘只是见一眼佛，有些只是单纯做一点供养的因缘，有些人追随佛陀精进修学之后，马上成就解脱因缘。为什么会出现差别？是因为佛的悲心有偏袒？还是佛的悲心着重眷顾某类有情，使他们先成就菩萨和阿罗汉果？佛的悲心不可能有这样的偏袒，之所以出现不同的结果，完全是因为众生的因缘不一样：有些众生已经积累了能够成为解脱的因缘，所以遇到佛之后，就成为菩萨、阿罗汉，从轮回当中获得解脱，有些只具足见一眼佛的因缘，在佛出世时，只能见一眼佛；有些连见一眼佛的因缘也没有，所以一生中见不到佛。

无始以来，我们没有积累资粮，不能成为直接度化的对境，虽然已经出世了无量无边尊佛，而我们全部错过，没有成为真正的直接所化，不是佛的大悲不够，而是我们无始以来没有真正精进过，没有真正求过解脱道。所以到了今天遇到了佛法，还是用固有的思维，以自己无始轮回中所养成的懒散的习气对待这个问题，必将再次错过机缘。

现在上师像佛一样出世救度我们，我们已经遇此因缘，学习佛法，如果精进修学，是可以有解脱的机会。但如果这样想：反正佛陀、上师会救度我们，我们不至于堕恶趣，那就错了。佛在世的时候，仍然有非常多的众生堕恶趣，佛弟子中也有很多，现在也会有。

全世界很多人一起学佛，如果算十方世界的众生，就有无量无边的众生同一时间和我们一起学佛，但因为有些人精进，有些人懈怠，就会出现有些人解脱，有些人堕落的情况。很多人一起学习，到临终时，有些人解脱，往生极乐世界，有些人就堕落恶趣，有些人今生中没有做很大的恶业或善业，下次又转生人，平平常常、庸庸碌碌，如果造了大恶业，就会堕落。所以到死时，一起学佛的出家人、居士等，一部分解脱，一部分堕落，这是很自然的事情。

我们是上升、还是堕落？当然是要靠自己，现在有选择的机会，选择的权利在我们手中。如果认认真真地观修菩提心，借助菩提心的力量修行佛法，绝对有解脱的机会；如果还是按照自己的习气做事情、分析问题，虽然在这一世，可能过得快活一点，但没有真正地修持善法，当死亡到来时，没有善业的支撑，即使很想继续快乐，但事实已经成办，业力成熟，是没有办法控制的。

佛和上师具有无量的大悲，虽然佛陀、上师不愿意看到任何一个弟子堕落，但弟子不好好修行而堕落，诸佛、上师慈悲的手也拉不住我们。他们的大悲心是圆满的，但我们是怎样的修行者，自己怎样把握因缘是非常重要的。

下面进一步观察：

若今依旧犯，如是将反复，
恶趣中领受，病缚剖割苦。

如果有些人想：如果佛不救度我们，以后仍然会得救的。

这颂词打破了这些人观点。

如果现今我们依旧犯很多过失，如是通过所犯的过失，又反反复复地在恶趣中领受各式各样的痛苦，即便转生善趣或转为人也会遭受疾病缠身，受到束缚，被砍破身体等各种各样痛苦。

有些人认为以后获得解脱，为什么寂天菩萨说还是会一如既往地感受痛苦，原因何在？这就需要分析，以前在轮回中堕恶趣时，感受恶趣痛苦；做人时，感觉生病等的痛苦，什么原因导致这些的痛苦？我们说肯定是恶业，没有修持善法，造恶业恶的缘故，才会堕恶趣，被砍、被捆绑、感受生病的痛苦；现在正在堕地狱的众生，他们因为什么？我们说还是因为恶业，没有修善法。如果现在不修善法，会是什么下场？同样道理，现在不修善法，将来的结局也必定是堕恶趣，即便转生为人，也是感受“病缚剖割苦”。怎么可能指望以后获得救护？以前获得救护的人，因为什么获得救护？是因为坚持修行之道，放弃很多恶习，圆满相续中很多善根，成为所度化的对境；现在、以后获得救护的人也一样，还是要修法。

我们有时想：现在不解脱，以后会被救度；有些人则在上师面前说：上师要救度我。上师怎么救度你？上师通过什么方式救度？我们觉得救度是从极乐世界抛根绳子套在你的手上，一下子把你拽到极乐世界，这个叫救度，但这样的事情肯定不会发生。真正的救度是上师讲解正法，自己按照正法实践、做取舍、去修行。

现在上师正在给我们讲正法，正在教我们被救护的方法，但我们觉得这不是救护，只不过在讲法而已，把讲法和救护完全分开。我们理解的救护，应该是更加直接的救护，直接把你拽到某个地方，但这种救护绝对不会发生。如果这种事情可以发生，阿弥陀佛的神变是不可思议的，可以从极乐世界变现无数条绳子抛下来，如果这么简单就可以救护，每个众生都不会在轮回中存在。所以要被救护，一定要自己具有被救护因缘。上师给我们教导的法要，当我们逐渐修持，去掉相续中的习气，这就是被救护。如果认真修行就为度化的对境，不修行则不是被救度的对境。以后上师救护我们依然用这种方法，和现在的方法一样。

现在被救护时，我们想以后再被救度，以后因缘出现又想以后。。。。。。究竟哪一世真正想得解脱？从这方面观察，以后会被救护的想法是不对的。如果想以后会被救护，现在可以为所欲为、一如既往的违犯戒律、舍弃菩提心，依此，会造下了恶业，最终不会成为被救度的对象。

救护一定是两方面的，不要想救护是上师一方面的事情。上师的手早就伸出来了，但我们的手不伸出去接，不拉住上师的手，永远无法解脱。上师一直在宣讲正法，鼓励我们修行，这就是上师伸出的手，但我们找很多借口说今天忙，没时间，今天身体不好，我的手痛。。。。。。找很多理由，就是不愿意把手伸出去，这样一而再、再而三的错失良机。

众生熟悉了旧有的环境，对于新的修行方式会有抵触、怀疑，所以很难真正付出一切投入修行，但不管怎样要经常祈祷上师三宝加持，通过加持遣除内心当中的种种习气。

庚二（谨慎所依暇满）分三：一、暇满难得；二、未得之过患；三、得后不勤而舍。

辛一、暇满难得：

如值佛出世，为人信佛法，
宜修善稀有，何日复得此？

这个颂词讲到谨慎所依圆满，暇满人身是修法的所依，对此人身应该谨慎。有了人身之后应该善加使用，不要用此人身造恶业。

无论是值佛出世，转而为人，信仰佛法，修习善法，这些都是非常稀有的因缘，现在具足这种因缘，没有好好珍惜，哪一天还会获得这样的人身？还会获得这样的机缘？非常困难的。

此处提到他圆满和自圆满。值佛出世代表他圆满，佛陀出世、佛陀讲法、佛法住世、自入佛法、上师摄受，这是五种他圆满。我们修学殊胜的正法，五种他圆满是非常重要的。佛出世的确稀有，因为具有三十二妙像，八十随行好，具足一切圆满功德的佛陀，能够出生在世間，说明很多众生的因缘、善根同时成熟了，这个因缘是很难得的。所以佛陀出生在这个世间中非常稀有，佛陀出世一方面是佛陀的愿力，一方面也要观待众生的善

业。世间并不缺少有善根的人，为什么佛陀不经常出世？只有等大批众生的善业同时成熟，有了值遇佛出世的因缘，佛才会出世。所以佛出世犹如优昙花一样，非常稀有、难得。

佛陀曾经出世，2500多年前佛陀在印度示现成佛，这个稀有因缘已经遇到。生为人也很稀有，要转生为人必须修持善业，该断的恶业必须断掉。尤其是获得暇满人身，从比喻、数量等方面观察，更是稀少。信仰佛法很难得，从自己身边的人观察，能够对佛法起信心的非常少，从整个世间上看也是不多。虽然佛是非常殊胜，但因为很多人相续中的善根不具足，虽然世间仍然有佛法，但很多人不信仰。修善法也是很稀有，虽然我们信佛法，但对于长期保持修行善法意乐也不强，高兴就修习，遇到烦恼、麻烦时，就把善法自然停掉。现在已经值佛出世，生而为人，也信仰佛法，想修善法，这样的因缘具足之后，应该好好利用，一旦错失之后，“何日复得此”？什么时候我们才能够又得到这样人身呢？是非常困难的。前行中讲，真正修持佛法的人身，不是谁的运气好，就能得到的。不是像世间人买彩票，中了大奖，大家说他的运气好。获得暇满人身不是运气好，那是不是谁的力量大而获得的？也不是力量大就能得人身，而是谁行持的善法多就能获得暇满人身。世间上的人必定是修恶法多，修善法少，所以获得人身的数量少，尤其暇满人身更少。

人身是因为修善法而得，即生中如果中止了善法的修行，后世凭什么可以继续获得人身？是不会获得的。因为人身不是通过运气、力量获得，而是通过某种因缘，此因缘就是修善法。现在的人身是以前修善法而获得的，现在获得人身不继续修善法，以后通过什么因缘获得人身？不会获得的。现在已经获得暇满所依的人身应该谨慎，利用暇满人生，发掘他的潜力，尽量修持善法，不要造罪业。这就叫“谨慎所依圆满”。

《入菩萨行论》第39课

现在继续学习“谨慎所依暇满”的科判，下面讲第二个颂词：

纵似今无病，足食无损伤，
然寿刹那欺，身犹须臾质。

纵然看起来好象现在身体健康无病，衣食无忧，没有遇到其他的损害，但是寿命是刹那刹那生灭的，具有欺惑性，我们的身体犹如借来的东西一样，没有一个可靠的地方。

这四句颂词是说明，虽然获得了暇满人身，但是它具有无常性。把暇满和无常结合起来思维，我们会产生精进之心。暇满难得主要是从人身难得的角度来讲，稀有难得。既然已得暇满人身，就应该用此人身修持善法，获得最大的利益。无常，则是从另一个侧面让我们精进。我们的身体犹如借来的东西，随时都要归还，没有可靠性，既然现在已经借来了身体，就应该认真真修行善法，不能因为现在没有疾病缠身就觉得不会死，或者觉得身体好，又丰衣足食，没有遇到其他违缘，就觉得现在一切都很顺利，不会马上死去，很多人会这样想。但作为一个修行人，要认清这种想法是欺惑性的，因为寿命的确是刹那生灭，死亡刹那间就会降临到自身，所以认为现在或短期内不死的想法，具有强烈的欺惑性。身体犹如“须臾质”，“须臾”是很快的意思，但在这里上师讲原意是借来之物的意思，就像我们借来的东西，只能在别人借给我们这段期间使用，如果物主什么时候要求归还，自己没有权利说不还。所以，借来的东西本来就不稳固不可靠，随时随地有可能被别人索还。我们身体的本质就像借来之物，没什么可靠，任何时间都有可能被索要而去：是今天？是明天？都有可能；任何地点都有可能死去：是在家里？是在车上？还是其他的地方？都有可能。真正观察时，在任何地方死亡都会发生，有些是突发疾病，有些是无因无缘突然就倒地而死，有些是突然遇到车祸，有些是突然遇到其他灾难死去。身体就是借来的东西，主人什么时候要求归还，我们做不了主。所以说寿命是刹那性的，没有办法保留很长时间。我们认为它不会死，这是一种欺惑的想法。

“身犹须臾质”，不要认为现在方方面面都很好，就忘记生命是无常这一事实。如果认为生命会存在很长时间，很难会用这个生命去修行；如果我们真正认为寿命的确是无常、相当无常，就会自然而然首先去做最重要的事情，把所有的精力放在这上面。

为什么在修行佛法的时候，主要的前行就是观修无常？因为当我们真正生起了无常观后，才会产生紧迫感，才会觉得不能再拖延修行佛法的时机，应该马上修行佛法。寿命什么时候终结是没有定准的，在无病的时候可以死，在丰衣足食的时候可以死，在没有任何前兆的情况下也可以死，我们的寿命就是刹那性的，没有任何可靠之处。死去之后现在的身体要抛弃，所有的财富都要抛弃，唯一跟随自己的业去投生。

所以对于“须臾质”一样的人身，一方面具有珍贵难得的自性，一方面具有借来物的自性，这是从两个侧面来表达，拥有是暂时拥有，并不是永久拥有，这个人身是具有某种因缘才拥有的。

龙树菩萨的《宝蔓论》中云：“死缘何其多，生缘何其少，彼等亦死缘”。世间中有很多死亡的因缘，而生存的因缘却非常少，即便是生存的因缘，有时也会变成死缘，在任何时间、任何地点都有突然死亡的可能性。因此我们不能打算还有很长的日子：再过十五年、二十年认认真真修法，现在可以尽情享受轮回中的日子，实际上无始以来我们在轮回中已经过了无数这样的日子，现在到了该修行求解脱的时候了。了知道理之后，应把时间主要放在修行上，这样，我们就知道获得暇满人身的真正意义、真正价值。

辛二（未得之过患）分二：一、真实宣说；二、彼之依据。

“未得之过患”是讲后世如果无法获得人身的过患。

今生当中已经获得人身，有人就认为不需要思考暇满人身，反正这个人身已经获得了，还思考它干什么？实际上并不是这样的，现在获得的暇满人身，一定是以前修了暇满人身的因缘才获得的，现在如果不继续修行，以后无法再获得。没有获得暇满人身的过患是什么？现在就从两个科判去宣讲：

壬一（真实宣说）分二：一、堕恶趣不行善法；二、不得善趣。

癸一、堕恶趣不行善法：

如果堕到恶趣中，几乎就丧失了行持善法的机缘，根本没有人道修行善法这么方便、容易。

凭吾此行素，复难得人身，

若不得人身，徒恶乏善行。

如果我的行为依然如故，那么后世就很难继续获得人身，如果不得人身堕入了恶趣，那么时刻都在造罪，根本不具备行善的能力。

这个颂词是分两部分来解释。

“凭吾此行素，复难得人身”，让我们反思现在自己的行为，世间中大多数人的行为都是随恶行而转。胜天论师在《中观四百论》中提到“由于诸人类，多持不善品，以是诸异生，多堕于恶趣。”因为现在世间上很多人都行持不善品，所以死后都难以生善趣。世间上不修学佛法的人，相续中的恶业习气是非常严重的，顺着自己的恶业习气就很自然地行持恶业。（世间上的恶业和佛法中的恶业定义不同，世间认为杀人、放火等都是恶业，至于杀生等很多事情都不认为是恶业。佛法中的恶业要严格得多，范围要广得多。）凭我们现在的行为：恶行多而善行少，而且不思悔改，到死的时候，恶业一旦成熟，肯定堕恶趣，难以获得暇满的人身。

“若不得人身，徒恶乏善行”，如果没有获得人身，堕入恶趣，会出现什么样的结果呢？“徒恶乏善行”，经常性的造罪，很难具足行善的能力。“徒恶乏善行”，有的解释“徒恶”是完全在造罪业；“乏善行”，根本不具足行善的能力，也有从恶趣身份而言，这种身份是不是完全没有行持善业的能力呢？这是不一定的，有些旁生等恶趣的众生也会行一些善法，以前我们也分析过。

为什么“徒恶乏善行”？从主要、大范围的角度来讲，因为一旦堕入恶趣之后，行持善行的因缘很难具足，而造恶业的机缘很容易具足，所以一旦失去人身还想继续修善是很困难的。“徒恶乏善行”，就很难继续获得人身。拥有人身最容易修行善法，为什么所有身份当中人的身份最适宜修善法？人身一方面造罪容易，另一方面修善法也很容易。人有智慧、有手脚，以及身体构造等等，都很适合修善法，不管放生、顶礼，修各种各样的善业都比较方便、容易。从心的角度观察：因为轮回中人道有苦有乐，容易发起出离心，人的智慧也较高，容易思维殊胜的善法；天人虽然也有智慧，身体也非常殊胜，但太过于耽著享受的缘故，没办法象人一样修持善法；恶鬼虽然也具有手脚，也具有思维，但经常处于痛苦中，经常生恶心，因此也很难行持善业。所以真正比较容易行持善法的，就是殊胜的人身，一旦失去了人身，就失去了行持善法的机会。

从显宗的角度来讲，修持解脱道需要生生世世很长时间，每一世都保持一个暇满的人身做为修道所依，这是非常关键、非常重要的，只有在获得暇满人身的前提下，才有可能更好、更容易的累积善法。一旦失去人身，很难继续修持解脱道，修持菩萨道的善法就会因此而中断，有时中断很长时间，才有可能继续恢复。所以对“未得的过患”要认真思考，千万不要在现在这个身份上失去人身。

如具行善缘，而我未为善，

恶趣众苦愚，彼时复何为？

现在具足了修行善法的缘分时，如果我没有精进地修持善法，一旦堕入恶趣，被众苦折磨又非常愚痴，到那时我应该怎么办？那时就没有真正行善的机会了。

最好就是把握现在这个人身，努力克服固有的习气。按照《入行论》等殊胜的经教所指示的修行方法，认

真取舍观察，才能让我们相续中的善心愈加稳固，让我们的善行越来越增上，所以《入行论》的的确是引导我们趋向于善法的善知识，避免我们走很多弯路。

我们修行善法的最好的时机就是现在，《入中论》中也有这样的颂词：“若时自在住顺处，设此不能自摄持，堕落险处随他转，后以何因从彼出？”现在我们很自在，住于安乐道中，住于人身中，如果没有好好地把握这一机会，没有好好使用这样的机会，堕落恶趣后，随着恶因恶缘而转，那时应该怎么办？以什么因缘才能从恶劣的身份当中出离？从恶性循环当中出离？从恶因恶果中出离，是非常困难的事情，所以趁现在自在之时，就应该认真观察取舍。

我们已具足各种因缘：上师善知识已遇，难得的法要已闻。经典中记载，很多经教来之不易。《宝篋经》中记载的六字大明咒，现在我们觉得六字大明咒是很普通、很简单的一个咒语，实际上它的功德利益非常大。经典中记载：当时有一尊佛，想求六字大明咒，到了很多地方，找了很多佛都没有求到，最后到观世音菩萨面前得到了六字大明咒。除盖障菩萨也在释迦佛面前求过这个咒语，佛当时没传，而让他到一位显现很不如法的修行人面前去求……有些法看起来容易，但求法是个非常困难的过程。现在我们看这个法要很容易就得到，但从真正的价值来衡量，它是相当珍贵的。获得法要之后的确应该重视，当成珍宝一样看待，经常去思维、观修，因为其中有很多殊胜的修行指南，就像指导我们修行的一盏明灯。

我们要认真地观察，如果真正堕入恶趣，被很多痛苦逼迫，那时怎么可能想得起来修行善法。我们可以这样想：如果现在得了重病，在全身疼痛难忍，被强烈的痛苦逼迫时，很难真正想到修行正法，即便想到了，也很难有能力去修行，因为强烈的痛苦会影响修法。以此为例，再进一步思维：假如我们堕到地狱中，经受在《大圆满前行》等经论中介绍的地狱痛苦，想想等活地狱、无间地狱、烧热地狱等是什么样的痛苦，的确无法忍受。当身心感受那种激烈痛苦的时候，的确是无法修行善法，没有修法的机会。这方面是痛苦；另一方面就是愚痴。现在具有人身时，可以把法义思维得很清楚，一旦堕到恶趣，由于恶业的障碍，忆念不起修行的方式，很难修行。旁生算是比较好的，但旁生因为愚笨，也无法真正修行善法。虽然说历史上有记载鹦鹉念佛往生、老鼠往生等公案，极个别旁生有因缘修行善法，这是非常稀有的事例，绝大多数旁生都是愚笨的。如果堕到恶趣中，只有一个愚笨的头脑，是无法修行善法的。“彼时复何为”，我们可以这样思维：我已经变成一头牛、一只鸡。我的思维就完全不像现在这个“人”的思维了，身体一换，思维就完全变了，不要认为我现在是人的头脑，当转生为牛时，还是人的头脑，这是不可能的事情。我们现在有人的头脑，是因为有人的身份。但是，一旦转变成其他身份，就不会再有人的思维。根登曲佩在《中观精要》中有一个比喻：如果神识在驴的身体中，当驴遇到青草时，它就会觉得青草无比美味，吃起来很香。但是，如果神识离开驴的身体转生为一只狗，它的神识一旦进入到狗的身体中，它就再也感觉不到青草的香味了。意思是说，神识转生不同的身体，就会影响它的意识。同样，我们现在头脑活跃、有智慧，一旦转生到恶趣的身体中，神识就会变得非常愚钝。那时我们怎么思维善法？根本就没有行善的机会。因此，当我们现在还没有转生恶趣，有比较敏锐的思维、智慧时，应该认真思维菩提心、空性见、解脱道的道理。

癸二、不得善趣：

既未行诸善，复集众恶业，
纵历一亿劫，不闻善趣名。

前面讲堕恶趣无法行持善法。现在讲：如果不行持善法，就很难得到善趣。

“既未行诸善，复集众恶业”，在恶趣中，根本没有行持善法的机会，反而积累了很多恶业，这样纵然经历一亿个大劫，或者说在一百具胝劫中，连善趣的名称也听不到，何况真正获得善趣。由此可知恶性循环的可怕之处。

在恶趣中，很难行持善法，而且通过以前恶业的等流习气成熟，又喜欢造恶业。一方面没有修善法的机会，另一方面造恶业很方便，恶业加恶业，在轮回中，从恶趣到恶趣，难以转生善趣，甚至连善趣的名字都听不到，何况转生善趣。经典中记载：当年须达长者（给孤独施主）发心给佛陀修祇园精舍，舍利子尊者和须达长者在丈量土地时，看到地上有一群蚂蚁，尊者显得很伤心，须达长者问为什么伤心？尊者说：通过神通观察，这群蚂蚁七佛以来都是蚂蚁身。已经历七个佛出世还是蚂蚁身，说明堕在恶趣中以旁生的身份度过了很长时间，一直没有获得解脱。这只是一个被宣讲出来的例子，没有被宣讲的就更多了。这些众生长时间都在恶趣中，没办法转生善趣，原因就在于造恶业非常容易，修善法非常困难。即便经历很长时间，也难以真正从恶趣中解脱。

它们有没有解脱的可能性？解脱的可能性是有的。但是，要积累转生善趣的因缘难之又难，而累积堕恶趣的机缘非常容易。原因在于内心的贪嗔痴习气，在每个众生相续中都是周遍、任运的，不用造作，自然而然起

心动念就会跟随我执、烦恼习气而转；但要积累修善法的习气就不容易了，有时要下很大的决心，才愿意做一件好事、修一个善法，根本不如造恶业的念头来得强烈，来得容易。所以，修善法难，造恶业容易得多。在世间，造恶业的人有很多，修善法的人很少，原因就在这里。

壬二（彼之依据）分二：一、教证之依据；二、理论之依据。

癸一、教证之依据：

是故世尊说，人身极难得，
如海中盲龟，颈入轭木孔。

为了说明人身来之不易，佛陀在《阿含经》等多部经典中，曾经讲到“人身难得”的道理。主要是以盲龟遇木轭的比喻说明人身极为难得。比喻是怎样宣讲的呢？整个三千大千世界假如全部变成一大海水，三千大千世界的范围非常大，如果不观察，很难想像大到什么程度。三千大千世界的范围，用现在的知识来讲，这个地球只是四大部洲的四分之一，是其中的一块而已。四大部洲加须弥山，再加初禅天以下的世界，算一个世界，一千个这样的世界算一个小千世界，一千个小千世界是一个中千世界，一千个中千世界是三千大千世界。那么三千大千世界都变成大海水，波涛汹涌的海面上有一块具孔的木轭。木轭就是耕牛耕地时候的一种工具，交叉型的、十字型的一种木块，中间有个洞叫木轭孔。一个木轭在海上随波逐流，在海底有一只盲龟，盲龟一百年上浮海面一次，盲龟在上浮海面的时候，它的头要恰巧钻入浮在海面上的木轭孔中，这非常困难。

同样的道理，要得到人身比这还难。我们可以试想：如果在范围很小的地方，比如是游泳池大的面积，木轭孔、水都不动，乌龟在水池里到处游，脑袋撞到木轭孔里面的机会就很大。但是，它不是一个太平洋的范围，而是像整个三千大千世界的一个大海，而且被风吹得飘浮不定。乌龟如果长年在海面上游，或有眼睛可以看木轭孔在哪个地方，钻入的机率会比较高。但关键是，它没有眼睛看不到，一百年才上升一次，上升后脑袋必须要钻到木轭孔中，这是非常困难的，木轭也没有心思要等海龟。

三千大千世界的海水比喻轮回，海面比喻善趣，盲龟比喻没有取舍因果的众生。一百年上浮一次水面比喻众生善趣很困难，脑袋恰好钻入到木轭孔中，说明获得人身的机会。我们通过这种比喻观察，获得人身的确非常困难。除此之外，佛陀在经论中还讲了光壁撒豆的比喻：一面光滑的墙壁，我们朝着墙壁撒豌豆，豌豆很难沾在墙上，即便沾住了，机率也非常小，而想要得到人身比这还困难。很多比喻都宣讲了人身是非常难得的，这是佛通过智慧之眼观察之后进行宣说的。

我们认为中国有 13 亿人很多，或整个世界有 70 亿人，就认为人口很庞大，如果我们观察一下，草地上小动物的数量，海底里小旁生的数量，人的数量根本就不值得一提，非常少。我们还可以这样比较，一个城市有几百万人口，但一个城市里的小旁生数量就无法计算了，一片草地上、或树林里的小虫子就已经远远超过几百万。从这个角度来讲，人和旁生根本不成比例。所以，旁生的数量比人多，恶鬼及地狱众生的数量更加多。几十亿的人口，根本不算多。

佛陀在讲“暇满人身”时，并不是讲普通人身，暇满人身必须要具有修行佛法的机会，才称之为“暇满人身”。在 70 亿人口中，“暇满人身”只占很少的数目，的确非常少。如果现在不修行善法，我们很可能自然而然就变成大多数，什么是大多数？在 70 亿人口中大多数是不学佛的人，在众生中大多数都是旁生、地狱、饿鬼，我们很可能变成这样的大多数！大多数就是失去人身，大多数就是不信佛。所以，我们现在拥有人身之时，要认真真的对待，尽最大的努力，勇猛精进地趋入修行。

《入菩萨行论》第 40 课

我们继续学习不认真修学就会堕入恶趣的道理，今天通过理证加以说明：

癸二、理证之依据：

刹那造重罪，历劫住无间，
何况无始罪，积重失善趣。

刹那之间造下的重罪，就可以让我们在历劫中住于无间地狱，何况无始以来所造的罪业，积累了严重的堕恶趣因缘，失去善趣就更不用讲了。

“刹那造重罪”：前面分析过“刹那”有两种——时间刹那和成事刹那。“成事刹那”是从做一件事情的最初到结束，

叫一个成事刹那，有些注释中解释，造无五间罪主要是指成事刹那。比如说杀母这个无间罪，从开始准备杀到最后杀死结束之间，叫做一个成事刹那。在一个刹那中造下杀母的无间罪，将一个中劫住于无间地狱，感受无间地狱的强烈痛苦。“实际刹那”：就是时间刹那，时间刹那就是一弹指是64个刹那，它是很细微的时间概念。第一品讲对菩萨生嗔心，有多少刹那就堕多少劫的地狱，它的刹那就是指时间刹那。所以，如果对殊胜对境生起恶心的话，可以在一个实际刹那中造下严重的罪业，因为对境殊胜之故，依靠殊胜的对境造了多少罪业，就需要在这么多劫中住于地狱。造恶业、造重罪、造定罪是很容易的事情，我们很容易在刹那中就造下了罪业，而且历劫住于无间。何况是无始以来所造的罪业，无始以来在轮回中积累了很重的罪业。失去善趣就更不用讲了。很多罪业实际仍然累积在我们的相续中，还没有成熟，要消掉这些业有两种方式，一种方式是在没有成熟之前猛烈忏悔，第二种就是堕地狱受苦，通过受苦的方式消业。两者比较起来，虽然忏悔的时候比较痛苦，但这种痛苦比通过感受地狱猛火焚烧来清净罪业轻微多了，是非常快乐的一种消业方法。

我们应该认真观察、思维这些问题。有时候想：为什么佛经中讲这么清楚，我们就是不去实行，这是什么原因呢？实际上，因果很微细，堕地狱等很多事情，通过我们的肉眼看不到。所以，我们从骨子里面还没真正接受这种说法。虽然佛经、论典中反反复复讲得清清楚楚，但在我们内心中还没有完全接受、相信这种说法，所以取舍因果还是不一样。做世间的事情往往很精进，什么原因呢？比如说去上班，我们会很精进、很勤奋，因为那种因果很浅，再比如给你发工资一个月发一次，或一个星期发一次，时间很短，这种因果就很容易体会到，一个月中你精进工作，到月底的时候，你会拿到钱，做工是因，拿钱是果。这种因果就很清楚，所以你很愿意卖命。但是，佛教中讲的因果很隐蔽，造善业获得解脱、造恶业堕恶趣，这是很隐秘的因果。对于我们初学者来讲，比较难接受。我们做善法总是不如做世间法那么精进。对我们而言，做世间法的因果很明显：如果偷懒、迟到就扣钱，它关系到你的切身利益，扣钱的因果直接能感受到，自然很自觉遵守，因为害怕出现恶果。但是，不管善因得福德，还是恶因受地狱火烧的痛苦，对我们很多人而言，不是可以直接体会到的，不是一个月的事情，也不是一年的事情。他认为：“哦，这是死了之后的事情。”所以，对我们而言，内心中多少会有些疑惑，没有完全接受，在处理这个事情时候就不会精进。

怎么办呢？历史上有一些修行者示现神通开晓因果。比如阿难尊者的两个外甥，目键连尊者就用神通，把他们带到地狱中去，亲眼见到地狱，他们立即精进了；佛陀以神通把弟弟难陀尊者带到天宫去看，带到地狱看，立即就精进起来，有很多这样的事例。但是，我们不一定有这样好的因缘，可是还有其他的因缘，通过多闻思、多观修、多祈祷，尽量在相续中种下因果不虚的正见。正见生起来，就可以真正精进。佛法的根本就是信仰因果不虚，如果我们真正对因果不虚产生决定的信受，那没什么不能精进的。我们现在不能够精进，说明对于业因果的问题，还是没有完全接受，或者接受的程度不深。“何况无始罪，积重失善趣。”我们相续当中积累了很多罪业，这些罪业一旦成熟暴发，是没办法承受的。但现在我们好像没事一样，天天还在追求世间的快乐，没有把主要的精力放在修行佛法上。我们还需要在佛法上多下工夫，才可以打消我们相续中的疑惑，从而产生精进。

然仅受彼报，苦犹不得脱，
因受恶报时，复生余多罪。

前面讲过受果报的情况，造下一个重罪就会堕入地狱很多劫，何况是无始以来的罪业，肯定会“积重失善趣”。但这个颂词讲单单感受以前的果报，还是不能够脱苦，为什么不能脱苦？因为受恶报的同时，又产生了其它很多罪业，这些罪业又要成熟它们的果报，所以，受恶报的同时又造了罪业，造了罪业又受果报，受果报又造罪业，像这样恶性循环，很难从恶趣中出来。

上师在《入行论讲记》中讲，复活地狱的众生堕地狱之后，看到其他众生时，就像看到杀父仇人一样，立即产生难忍的嗔恨心，由于业力所现，随手就抓起兵器，以极大的嗔心互相砍杀，一方面他在感受地狱的痛苦，一方面又在内心当中产生很强烈的罪业，受罪报的同时还在造很多罪。这是讲地狱众生。

饿鬼道的众生在感受强烈痛苦的同时，仍然经常产生悭贪之心。或有些大力神，在受痛苦的同时经常产生害人之心，这是在受恶报时“复生余多罪”的事例。

旁生也是同样的情况：一方面受恶业成熟感召的果报，堕到旁生道，受恶报的时候又在产生其它恶业。比如食肉动物在感受恶趣身份的时候，必须要以捕杀其它动物才能生存，难道这个不是杀生吗？旁生杀生也是杀生，也是恶行，所以仍然会积累杀生的恶业。那食草动物呢？我们觉得食草动物以草为食，经常被其它猛兽欺负，应该不会造罪业，但真正仔细观察，它还是会造罪业，比如它被其它猛兽追赶、撕咬的时候，内心中会有嗔恨心；为了它们所谓的地盘、领土，看起来很温顺的食草动物，也会大打出手；有些为了它们的交配权而互

相打斗。这些都是属于造罪业的情况。即便是食草动物，也有很多造罪业的机会，所以遭恶报的时候，还会感受其它罪业。以此分析后，可以得到这样的结论，造恶业多，堕恶趣的时间就长，所以多数众生处于恶趣当中。

是不是绝对没有办法从恶趣中出来呢？它主要是在恶趣中，但也不是绝对没有机会转生善趣。虽然它长时间在造恶业，但有时候也会生起善心，做一些善行，这些善行就会有善果。但是从普遍的角度来讲，它必定恶多于善，投生恶趣的机会、时间要多得多。以盲龟遇木轭的比喻来讲，盲龟一百年上浮一次，上浮一次代表它生一次善趣，一百年只上浮一次。从比喻可知，众生大多数时间都在恶趣，很少的时间在善趣，虽有生善趣的时候，但是多数时间都在恶趣。我们如果堕入恶趣之后，也一样大多数时间在恶趣，少部分时间在善趣，这又何苦呢？实际上我们现在已经拥有暇满人身，完全可以避免堕恶趣的后果，我们不能被动的走到了那一步才去想改变，现在就可以改变，不能等到堕恶趣之后再去改变，这是没有必要的。因此，我们应该想到堕恶趣的可怕、恐怖，现在就开始精进地取舍。

辛三（得后不勤而舍）分二：一、略说；二、广说。

壬一、略说：

既得此闲暇，若我不修善，
自欺莫胜此，亦无过此愚。

现在已经得到闲暇的人身，如果没有依靠此身修持善法，在所有自欺当中，没有超过这样一种自欺的了；在所有的愚痴当中，也没有比这更愚痴的事情了。

得到了暇满人身，就有了修持善法的最好工具，也有了修持善法的机会。得了暇满人身，不修善法就是最大的欺惑、最大的愚痴。《亲友书》讲过：获得人身不修善法，就好像一个人得到了一个黄金盘子，但用这个金盘装粪便一样。黄金盘子有其殊胜的价值，同理，用人身去造恶业是很可惜的事情。我们的人身就像黄金盘子一样非常珍贵，可做其它旁生做不了的善法。比如说粪便可以用陶罐去盛，但陶罐就不能打成价值高档的黄金首饰，或者塑佛像，它做不到，而金盘就可以做到。所以说旁生等身份做不了修行出世间道、发菩提心的善法，而现在我们的人身就能发菩提心，就能修持殊胜的解脱。既然我们得到这么好的身份，我们用这个身份去做下劣的事情就不合理，应该用这个身份去做最殊胜的善业。因为殊胜的善业不是其它的身份可以做到的，必须是暇满的人身才可以做到，而我现在已经得到了暇满人身，当然可以修持最殊胜的善法。如果得到暇满的人身不修善法，这是最大的欺惑、最大的愚痴，原因就在于此，讲得非常清楚。

壬二（广说）分三：一、思维愚笨之果报；二、呵责彼本体；三、观察彼因。

癸一、思维愚笨之果报：

下面两个颂词一个是思维死亡的时候痛苦。第二是思维死后的痛苦。首先是死时的痛苦：

若我已解此，因痴复怠惰，
则于临终时，定生大忧苦。

“已解此”是已经完全了知舍弃菩提心、违越学处的过患，但是因为愚昧所致，还在懈怠懒惰中虚度光阴，就会在临终的时候产生极大忧苦。中阴教言讲，死亡来临的时候，我们今生当中经历的一切事情，都会像放电影一样重新又放一次，那个时候回忆得很清楚。哪怕你在某个地方吐了一口痰，这个事情很快就忘掉了，但在中阴的时候，就能想得清清楚楚。所以，一生中的所作所为在临终的时候都可以回忆起来。那时会想到：我已经了知了菩提心的殊胜、违越学处的过患，但是因为愚痴，对于取舍之处没有真正去观察，因为怠惰而虚度光阴，没有努力修学，因此产生很大的忧苦，生起后悔莫及的感觉。

下面这个颂词讲死后产生的痛苦：

难忍地狱火，长久烧身时，
悔火亦炙燃，吾心必痛苦。

今生如果没有认真修学，造下堕地狱的罪业，一旦堕入地狱之后，就会被地狱火所焚烧。一方面地狱火的温度非常高而难忍，另一方面时间非常长，中间不会有停息的时候。世间火烧到一定时候人就死了，神识离开身体，痛苦就不会再有。但地狱火烧身不是这样，不会把你烧死，一直长时间保持最为痛苦的状态，不会昏迷、不会窒息、不会死去，这样“长久烧身”。

“悔火亦炙燃，吾心必痛苦”：这是感受“身、心”两种痛苦。第一是地狱火烧身的痛苦要长久感受。第二是后悔的火烧心的痛苦也要承受，身、心都会痛苦没有快乐。

学习这个颂词时要这样思维：现在我们是以一个快乐者、一个自在者的身份来看这个颂词、学习这个颂词，似乎颂词中的情景离自己特别远，没有丝毫关系，如果我们真正懈怠懒惰下去，没有认真修行，一旦堕到地狱

之时，颂词所描绘的情况就会真实再现在自己身上。现在地狱中，仍有无数众生正在感受痛苦，正在承担以前所做恶行的后果，为此付出代价。如果我们不认真真修行，就会变成第二批受苦者。这不是佛恐吓我们，我们观察后知道因果的确不虚的道理。那么，如果我们在修行佛法时没有谨慎取舍、没有思维果报，一旦荒废了时光，累积很多罪业，到临死的时候，痛苦就会降临在自己身上。所以，对颂词的内容要做身临其境的观想，只有这样才能体会颂词当中殊胜的加持。今天的课程就讲到这地方。

《入菩萨行论》第41课

发了菩提心之后，我们一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》分十品，现在宣讲的是第四品不放逸。

不放逸是指发了菩提心之后要谨慎取舍。此处主要宣讲对于菩萨的学处，菩萨的戒律要做取舍。首先不能舍弃菩萨戒律的根本--菩提心，如果舍弃有很大的过患；接着要思维暇满人身难得、及所断的烦恼，进而了解自己的行为要谨慎。虽然我们学过调伏烦恼的方法，但无始以来的烦恼仍然还在起作用，它的力量特别强大，现在如果遇到各种各样的困难，就要想尽一切办法修忍辱，调伏自相续。

现在学习的内容仍是“谨慎暇满人身”。人身非常难获得，既然现在已经得到，就要用此人身做最有意义的事情。

暇满人身能做什么事情？可以做调伏烦恼、修行佛法等很多殊胜的事业。得到人身之后，应该把修学佛法作为首要的任务，不能把世间事务当成首位。我们真正想要从轮回当中获得解脱，世间的事务没办法帮助我们，真正能够帮助我们的只有修持佛法。作为大乘修行者，要帮助众生获得超越轮回的果位，必须发菩提心，积累广大的资粮，只有这样才能走上菩提之道，最后圆满救度众生的伟大誓愿。

获得暇满人身，必须要思维其核心意义，坚固修持佛法的决心。

现在学习科判“得后不勤而舍”，分为“略说”和“广说”。现在宣讲“广说”，分为三个科判，前面第一个科判已经讲完。

癸二、呵责彼本体：

如果得到人身没有精进修行，仍然造下堕入地狱的罪业，这是应该被呵责的。

难得此益身，今既侥幸得，
亦复具智慧，若仍堕地狱，
则如咒所惑，令我心失迷。

极为难得并能承办一切众生利益的身体，现在既然已经侥幸获得，自己也具有明晓善恶功过的智慧，如果仍然没有修行正法而堕入地狱，就像被咒语所迷惑，令我的心迷失，不知道应该怎么办。

“难得此益身”：暇满人身非常难得，前面已经分析，必须要具足各种因缘：如发愿、修持善法等才能获得。现在获得有益的身体，是以前修持善法的殊胜果报。

“侥幸得”：是说暇满人身不是靠运气好、力量大就有权利获得，而是修持善法的必然果报。为什么此处又提到了侥幸获得人身？侥幸本身有幸运的成分，但此处，并没有碰运气的意思，而是说非常难获得，居然被我获得，主要是表达极为难得之意。

世间上修善法的人本来就少，修持善法获得暇满人身的人就更少。从这个方面考虑，就可用“侥幸”一词，这么难得的人身居然被我获得。获得暇满人身，是具足修持善法的基础。

“亦复具智慧”：“具智慧”是懂得取舍之处，能够思考什么该取，什么该舍。这种取舍的智慧，我已经拥有。如果善加使用暇满人身，不管是修持十善业道、修持小乘的教法，还是修持大乘的菩提心、修持密乘，都可以实现，并获得增上生和决定胜的殊胜利益。如果真正完全理解暇满人身的意义，自然而然就会勇猛精进。可是我们没有真正体会到暇满人身的珍贵之处，以为随随便便就可拥有暇满人身，所以虚度光阴享受世间或做其它无意义的事情，没认识到利用暇满人身修持佛法才是最重要事。我们不能精进的原因，就是对于暇满人身的价值没有深刻体会。

为什么在修正法之初，第一个修法就要观修暇满难得？学过《大圆满前行》的道友都知道，在成佛的体系当中，最初要观修四加行，第一个修法即是观修暇满难得，之后再观修寿命无常等。这个修法之所以是所有修

法中的第一步，因为只有观修暇满难得并生起定解，才可以用此人身来实现超越轮回的伟大目标。

获得人身非常有意义，得到暇满人身更加困难，如果真正把暇满难得这个修法修好，是不会用此人身去造罪业的，更不会空耗这个人身，哪怕一分一秒的时间都愿意念咒语、观修心性，或在修持善法等方面下工夫。所以，观修暇满难得是非常有价值的。现在已经侥幸地获得的这个身体是修法的第一个基础。

第二个方面：“亦复具智慧”。已经获得暇满人身的人，都有一定的取舍智慧。具足“暇满”，是指没生为喑哑之人，不管是自己的眼根、耳根、还是意根都没有缺失，尤其是意根不缺失就具有智慧。但此处“具智慧”，主要指进入佛门，接触到殊胜的佛法，知道取舍之处，就是在暇满人身的基础上，进一步的学习佛法，了知佛法的要义，了知必须要从轮回中获得解脱，或者已经了知修行的方式。

“若仍堕地狱”：第一：具足人身；第二：具足取舍的智慧。在此条件下，如果没有守护菩萨戒，没有调伏自己的烦恼，却继续造严重罪业，令自己死后堕入地狱，这就让人匪夷所思。

“则如咒所惑，令我心迷失”：就像一个正常人的心，被咒语迷惑之后就会迷失，不能正常思维。如果按正常人的思维，什么该做，什么不该做，都会很清楚，可一旦心被咒语所迷惑，就会忘失本心，不知道自己应该做什么。

上师在《入行论广释》中引用《亲友书》的事例：鸯崛魔罗---指鬘（无恼指鬘），本是个很善良的人，后来被师母陷害，师父给他念了咒语之后，迷失了善良的本心，持刀疯狂地杀了 999 人，后来因为释迦牟尼佛的加持，咒语的力量消失，他才恢复本心深切忏悔，最后获得了阿罗汉果位。这就是心被咒语迷惑之后失去本心，昧于取舍因果的事例。《楞严经》中阿难尊者也是被梵天的咒语所迷惑，差点破戒。在佛经中记载了很多修行者、比丘等，被咒语迷惑之后，破戒并做出非法的事例。

咒语的力量很强大，它可以是一个正常人的心迷失。修行者的心相当于正常人的本心：具足暇满人身，具足取舍的智慧，在这样的前提下，应该依智慧，修持佛法，一步步趋向解脱道。如果自己没有认真修学佛法，没有坚固菩提心，最后因舍弃菩提心，违犯菩萨戒，造了大罪而堕地狱，相当于被咒语所迷惑，使心迷失而无法正常地思维，无法按照所学做取舍，修行佛法。

这种咒语是什么？让正常人的心迷失的是一些世间密咒，让修行人的心迷惑的就是烦恼，无始以来藏在内心中的烦恼，相当于密咒，如果自己的心被烦恼的咒语力量所迷惑，就会忘失为利益有情成佛的本心。如果在修行过程中没有谨慎而放逸，就是被呵斥的对象。

本品主要宣讲不放逸，我们得到人身之后怎样谨慎取舍。此科判是“得后不勤而舍”，就是说如果得到暇满人身，却没有勤奋修持佛法，很容易舍掉暇满人身堕入地狱。在世间中也有这样的说法：“学好三年，学坏三天”。如果让一个人学好，需要很长的时间，但让一个人学坏只要三天，很短的时间就能达到目标。同理，要走向解脱之道，战胜习气烦恼，需付出很大的努力，但如果要堕地狱，不需加任何功用，很快就会堕落。其它教言中也有这样的例子：修行善法，好似一个人推一个大铁球上山，本来空手爬山已经很费劲，再推着大铁球，每前进一步，都会非常辛苦。如果推到一定高度，一放手铁球一下子就会滚到山脚下。在修行过程中，调伏烦恼需要花很多时间、精力，如果不谨慎取舍，对不放逸的修法没真正的体会而让心堕落，就会像比喻中所讲的铁球，一放手很快就回到原点，回到造业众生的行列中。所以要思维这些道理、比喻和实例，经常反观自己的身语意。如果没有精进，得到人身不勤而舍，真应该被呵责。

癸三、观察彼因：

前面讲到“则如咒所惑，令我心迷失，”它的因是什么？这个科判观察其因。

惑患无所知，何蛊藏心耶？

“惑患”就是隐藏的、迷惑的过患。“无所知”：什么因让我迷惑？让我受骗？我居然不知道内心藏了什么坏东西。（“蛊”，少数民族有下蛊、放蛊的做法，谁吃下蛊后就可以被控制。广义的蛊，是不好的、坏的事物。）

是怎样的蛊毒藏在我们心中？以前没有发现，现在通过观察、通过佛菩萨的教言，发现藏在我心中的蛊毒、惑患就是烦恼。内心贪嗔痴等烦恼，让我们没办法好好修道，一而再、再而三让我们重回轮回的老路，让我们的思想和凡夫的思想一致，反之，如果我们的思想和圣者的思想完全一致，就会走向解脱之路。虽然现在我们的思想还没有和圣者的完全一致，但至少在向大乘的思想、向解脱的思想靠近。比如现在我们按照《入菩萨行论》等大乘经论的思想学习、精进、如理思维，逐渐心就会成熟，变成圣者的思想。

通过分析观察，我们必须调整自己的心与解脱道、圣者的心一致，否则跟轮回众生的心一致，就会继续轮回。现在我们幸运地获得了暇满人身，遇到了殊胜的佛法，了知了修行的方式，如果抓住机会精进修持，逐渐就能调伏烦恼的心，逐渐和佛、菩萨的殊胜智慧相应，通过修习解脱道从轮回中出离。

庚三（谨慎所断烦恼）分三：一、观察所断烦恼；二、生起断除欲乐；三、能断除烦恼而生欢喜。

前面连接文提到，烦恼藏在我们心中一直在作怪，现在对所断烦恼要谨慎，以前不知烦恼在我们心中，没有认为是怨敌，无始以来一直在培养它、迁就它、纵容它，贪心、嗔心就好像朋友、亲人一样一直伴随我们，我们已习惯有贪心、嗔心的生活。

断烦恼，首先要认识烦恼。认识它的过患，指出它的真实面目，之后才能生起断除的意乐。这样在断烦恼过程中，遇到了痛苦，才愿意忍受。不管小乘的修法、还是大乘显宗、密乘的修法，相续中自相的烦恼必须断除。

由于修行人的根性不同，所以断烦恼的方式也不同：对实执心重的人，告诉他烦恼有个本体，然后通过实有的智慧去断除它；有时告诉他烦恼如梦如幻，断除它的智慧也如梦如幻；有时直接讲烦恼的本体就是智慧……还有很多。不管断除的方式有多少，最后只有一个目的：就是让修行人的相续远离烦恼，没有烦恼就会自在快乐。从浅层次讲，烦恼多了会造业，继而感受苦果；从修道的角度讲，一个人有烦恼，就很难自在修行殊胜的正法，不管从增上生还是决定胜的角度，都要暂时压制、逐渐断除烦恼。谨慎所断烦恼非常重要。

谨慎所断烦恼非常重要。对于大乘修行者而言，世间中了义的敌人是什么？世间人认为：张三李四欺负过我，他就是我的敌人，某个国家的人是我的敌人。修行者不会这样认为，佛教中不把众生当怨敌。小乘的修法是不伤害众生，小乘修法虽然没有提倡大乘中广大利益众生的心，但是绝对不能伤害众生，这是小乘的基础教义。所以小乘佛法以上，都不会把众生看成真实的怨敌。佛法中什么是真实的怨敌？就是烦恼。烦恼可以说是世间中了义的敌人，其他敌人都是虚假的，只有烦恼敌是真实的。所以修行人要断除敌人、打败敌人，只有断烦恼。所以要“谨慎所断烦恼”。发菩提心之后容易退失，无外乎是烦恼在作怪，有时是嫉妒，有时是贪欲，有时是嗔恨等等，因此有的人退了，有的人正在徘徊、在烦恼中……这时就要认识到，这全都是烦恼在作怪。

此处分为三个科判：

一、观察所断烦恼。“所断”是要断除的。佛法中有所断、所证：所断是烦恼，烦恼是要断除的；所证是智慧---大悲心、智慧等是所证，是应该获得的。首先，要观察所断的烦恼是什么。

二、生起断除欲乐。了知烦恼是我们了义的怨敌，无始以来对我们做了很多的伤害，就要生起一定要铲除它的欲乐。

三、能断除烦恼而生欢喜。要想到烦恼是能够被断除的，只要掌握正确方法而精进修持，一定能断除。一想到烦恼被断除后的自在，自然而然会产生欢喜心。

辛一（观察所断烦恼）分二：一、思维烦恼过患；二、作意烦恼非为所依。

观察所断烦恼，第一，要思维所断烦恼的过患是什么；第二，要作意烦恼非为所依，烦恼并不是我们依靠处，不能依靠烦恼，必须要把它断掉。

壬一（思维烦恼过患）分三：一、非理损害；二、作大损害；三、教诫切莫依止烦恼。

第一，烦恼对我们的损害，通过观察是非理损害，是没有道理的；第二，烦恼对我的伤害是非常巨大的；第三，教诫切莫依止烦恼，此处和下面的科判作一个连接，教诫千万不要依止烦恼。

烦恼是怎样对我作非理损害的？

嗔贪等诸敌，无手也无足，

非勇非精明，役我怎如奴？

嗔贪等烦恼是修行者了义的怨敌，如果这个怨敌不消灭、不制服，修行人绝对没有办法获得解脱和快乐。此处讲到“嗔贪等诸敌”，包括一切的烦恼。这里为什么只提嗔贪？因为嗔和贪这两种烦恼最容易被我们认识，以它们为例代指一切烦恼。

平时修行经常发现自己的烦恼很重，没办法如理如法修学佛法、作正确取舍、守护戒律等等。现在就分析观察一下，既然烦恼对我们做了伤害，它的本体到底是怎样的。

提到烦恼，我们会为之色变，觉得它很可怕、很恐怖。如果没有调伏烦恼，的确是这样，既然如此，我们就仔细观察和认识一下烦恼是一个怎样的本体，到底具有什么力量让我们这么害怕、这么恐怖。

真正分析，烦恼“无手也无足，非勇非精明”。如果怨敌有三头六臂、有很多脚，我们打不过他，觉得害怕、恐怖，倒还情有可原。但烦恼属于心法。佛法分为色法和心法，细分还可分为不相应行等。色法：比如山河大地、房子、车、手和脚，身体等，烦恼是否属于色法的范畴？不属于。它属于心法的范畴。烦恼没有手打我们，没有足踢我们，没有嘴骂我们，无手无足不是色法。它没有形状，没有颜色，从色法的角度讲，它是无手无足没有实质的本体。

既然属于心法的自性，它是不是很勇悍？烦恼与精进不相应，它不是一个勇士。为什么不与精进相应？因为“勇”是很勇悍，其反方面是懈怠。贪心、嗔心等烦恼不是勇悍、精进的自性，不属于精进。第一，第七品中讲，真正的精进一定是喜善，是对善法有种欢喜心，而贪心、嗔心是自相烦恼，不是善法，与精进的本体完全不同；第二，烦恼表面看起来很强大，很多众生都被它控制而十分痛苦。但在修行有素的人面前，它一点力量都没有，只要修行力量提升，会完全被调伏。从这个方面分析，烦恼并非勇悍。贪心、嗔心只是一种心态，是非常虚弱、怯懦的自性，修行人只要稍微精进就能制服它，进一步修持即可根除它，它没有反抗的力量。

烦恼这么脆弱为什么我们还经常被它控制？因为我们的心和它相应，以前没有真正下决心对治它，力量不够强大，所以烦恼虽然不是一个勇士，但却可以牵制我们。真正从本体上分析，烦恼“非勇”：它不是和精进相应的勇士；“非精明”：不具有辩才和智者的自性。为什么它非精明、不具足智慧？因为所有烦恼都与无明相应，无明的本体绝对不是智慧的自性。烦恼是心识的一部分，也有起心动念、思维思辨的能力，但都与无明相应，其本体不是智慧。贪心和嗔心都是无明的自性、无明的本体，根本不是智慧的自性。只要我们产生了智慧，无明就会消散。“无手也无足”说明它不是色法，没办法以色法的方式来伤害我们；“非勇非精明”说明虽然是心法，但它怯懦无力并与无明相应。

这个“无手也无足，非勇非精明”的烦恼本体，它怎么可能把我像奴隶一样役使？——“役我怎如奴”？当贪心、嗔心生起时，我们无法控制自己，就是因为烦恼的指使。遇到喜欢的对境，烦恼就会指挥我们去贪：贪环境、贪人、贪享受，我们身心不由自主地对所谓好的东西产生贪念，对不好的对境生起嗔恨而大发脾气；别人对我不好，就把他认定为怨敌，心就不由自主产生嗔恨；有时还让我们去嫉妒对方……所以只要有烦恼存在，我们就成为被它指挥的奴隶。古代奴隶的身份非常低贱，主人对奴隶有生杀大权，让你活就活，让你死就死，主人让做的任何事情必须去做。我们就像奴隶，烦恼就像主人，烦恼一来，就像指使奴隶一样让我们随它而转，身心没有丝毫自在。

把我们当奴隶一样使来使去的烦恼，我们是否思考过、怀疑过它的能力？这个颂词就教我们怀疑。它凭什么指使我们像奴隶？它“无手也无足”，它“非勇非精明”，按理来讲是没办法指使我的，并且我相续中心的本性是智慧的自性，是可以通过精进修学来对付烦恼的。为什么烦恼能够如是指使我，原因何在？这就是非理作意的损害。以前没有怀疑过这种现象，觉得一切都顺理成章，当然是这样，所以我们无始以来被烦恼所奴役，从来没有怀疑过、反抗过，现在通过佛菩萨的智慧来观察，烦恼对我们的伤害是属于非理伤害，因为发现它“无手也无足”、“非勇非精明”，实际上说明：烦恼的本身很脆弱。烦恼表面上气势汹汹，不可一世，但烦恼的本体无自性。一个人正在生贪、生嗔时，按照大乘般若的思想、中观的观点观察：正在生的贪心、嗔心无丝毫自性可言，既然无自性，它怎能给我们带来伤害？以前没有发现，没去观察烦恼当体即空，所以它一直气势汹汹。当我们揭穿烦恼的本性、戳穿它的面具，了知它是一个虚假的自性，根本不存在像影子、海市蜃楼一样，还有什么可恐怖的？

烦恼本来不存在，了知它的本体不存在，对它就没有必要纵容，或使用各种强制手段压制。大乘对治烦恼是断根的方式，看清楚烦恼没有丝毫的本体存在，安住在这样的境界中，烦恼自然消亡。当然，我们现在还未达到揭穿烦恼本性的境界，因此要使用分别念对治分别念的方法，通过修持善法的心、精进的心、不放逸、谨慎取舍的心来对治烦恼，通过如理作意来对治烦恼，这在初学阶段非常重要。

“非理损害”：按理说它不应该对我们作很大的伤害，但由于我们没有观察过、对治过烦恼，所以烦恼变得非常强大，实际真正观察，它是一只纸老虎，看起来非常吓人，你捅破它的本性之后，会发现它什么都不是，我们无始以来被烦恼的外表所迷惑，觉得它是非常恐怖的大老虎，现在我们通过《入菩萨行论》殊胜的智慧观察，就可获得调伏烦恼的窍诀。本论着重从烦恼的本性上观察分析，让我们息灭分别念，达到把烦恼连根拔除的效果。

惑住我心中，任意伤害我，
犹忍不嗔彼，非当应呵责。

烦恼住在什么地方呢？烦恼不会住在其它地方，因为烦恼不是色法，它是心法，心法只能住在我们心中。有时我们也可以这样讲，这个身体里有烦恼，因为在某种情况下，我们的身、心可以说是合二为一的，都认为它是一个。但是准确地讲，烦恼是心法，它只能存在我们的心识中，所以“惑住我心中”。

“任意伤害我”：烦恼住在心中的缘故，就会随时随地任意伤害我，贪心、嗔心在毫无前兆的情况下突然生起，有时在白天、有时在晚上，或者在某个场合中突然产生，好好的一个的修行者，因为某个对境突然出现，一刹那间就产生烦恼，无法控制自己，所以它住在我们的心中“任意伤害我”。

“犹忍不嗔彼，非当应呵责。”烦恼任意地伤害我，我现在还在忍受，不对它产生嗔怒，这是不应当的，应呵责的。对不是安忍对境的烦恼修安忍，这是应当呵责之处，谁呵责呢？第一个呵责者是佛陀，然后是大菩萨，还有很多修行者，都呵责这种不应当的行为。一个修行者应该修忍辱，但必须要分清哪些是安忍的对境，哪些不是。

当我们修行善法时，我们不想被嗔恨心损害我们的善心，安忍就是保护自己的心不受烦恼干扰的清净修法，安忍让自己的心清净，处于一种平等观、慈悲观当中，这种安忍才是正确的、合理的安忍。

但是为什么此处说，对烦恼修安忍是应该受到呵责之处？因为当贪心生起时，按理来讲应该强制性的压制它。但如果对贪心修安忍，意味着纵容烦恼产生，让它合理存在，这是不应理的。纵容烦恼的结果是什么？安忍烦恼，不对烦恼进行打击、压制，只能让烦恼更加的强盛，损害自己的清净善心，这并不是修行者想要的结果。因此，修安忍一定要分清对境，损害善心的对境不能修安忍，比如贪心、嗔心产生时，不能对它修安忍，应该对它产生“嗔怒”，当然这种嗔怒是断除烦恼的决心。

“犹忍不嗔彼”：这里的“嗔”字用了烦恼的名称，但不是真实的烦恼，否则因嗔心是自相烦恼，我们对佛菩萨产生嗔心会有很大的过失，但对烦恼生嗔，不会有过失。此处所讲的“嗔”是对烦恼本身生嗔，说明我们有断除烦恼的决心，不再忍受、纵容、放任烦恼，应该尽快产生断除烦恼的决心，不能随顺烦恼，放任、放纵它。反观我们的行为，当贪心产生时有没有对治过，有些人对治一下，有些人根本不对治，这样会使烦恼的力量越来越强大，使我们无法控制，这当然是应该呵责之处。

前面讲到“惑住我心中”，烦恼不住在其它地方，而是住在心中，其实是表达了一种紧迫感、危机感。如果烦恼住在其它地方到我面前伤害我，需要一定的时间，我可以东躲西藏，也许它就伤不了我，但可怕的是它就住在自己的心中，身体到哪里心就到哪里，心到哪里烦恼就到哪里，烦恼可以在任何时间、任何地点、任何身份中产生。在旁生的心相续中可以产生烦恼，因为烦恼就住在旁生的心中，天人的相续中同样可以产生烦恼，一般人或修行人心中，烦恼也存在。所以，无论变换何种身份，只要是众生，烦恼都会住在你的心中，这就是可怕之处。烦恼为什么能够任意伤害我，因为它就住在我的心中。所以，烦恼可以在没有任何预兆之下随便伤害我。

俗话说：兔子逼急了还会咬人。做为一个修行人来讲，烦恼这样随随便便伤害自己怎么还能继续忍受？不能再忍受。所以，此处讲“非当应呵责”，教诲我们不应和烦恼继续相处，让它继续任意伤害我，而应该产生断除的决心。

噶当派的修行者有很多调伏烦恼的事例：奔公甲格西是一个修行者，有一次他到一位施主家做客，当时施主有事出去，他一个人在房间里，看到墙上挂着一袋茶叶，（茶叶在古代西藏是一种很珍贵的东西，西藏人很喜欢喝茶）他想：如果我要住山的话，山里面好像没有茶叶，现在没有人我可以偷一点回去住山时用。一边想一边就把手伸到茶叶袋里，这时他突然发现自己的心很不好，就突然高声大喊：“抓贼啊！抓贼啊！有人在偷茶叶”。外面的人听到后全部赶来，看到他们的师父奔公甲手伸在茶叶袋里，奔公甲就跟他们说：“赶快把这只手从手腕砍断。”当然他的徒弟没有砍他的手。这个公案说明了什么道理？尊者发现自己的烦恼时没有忍受，而是使用非常有力的对治方法，首先是揭露自己的行为，高喊：有人偷茶叶！这个盗贼不是他人，正是自己。施主回来后，他又让施主把他的手砍断，就说明和烦恼决战的坚定决心。

上师在《入行论广释》中还讲到奔公甲格西另外一则公案：奔公甲格西听说第二天有些施主要到山洞看他，于是想打扫干净迎接施主。起床后，就把房间及供台、佛像、供器都收拾干净，并把水、食子等供品整整齐齐供在佛前。忙完之后他开始观察，这些供品确实非常干净、整洁，于此同时，发现自己陈设这些干净整洁的供品是为了迎合施主，想在施主面前表现自己是个好修行者而做的种种努力，发现自己是在虚妄的心态中，是不正确的发心，于是就从厨房的灶下抓了一把灰，洒在佛像、供品、供台上说：来看吧，这就是真实的样子！

这个故事非常著名，帕单巴尊者听到后说：整个西藏的供品当中，奔公甲的这把灰是最珍贵的。他为什么说这么脏的灰洒在佛像、供品上却是最好的供品？后代的修行者评价说：实际上奔公甲的这把灰，是射向烦恼的利剑，看上去是一把灰，但却是在强烈对治自己烦恼，意义非常深远。这两个具有代表性的公案，说明过去的修行者不忍受烦恼，烦恼一产生马上对治。《菩提道次第广论》当中也这样讲，烦恼产生时应该对治：当产生烦恼时站起来走一走，或在三宝前供曼茶、念猛咒，通过这些的方式来遣除烦恼。

最差的修行者也会通过移动身体的方式和烦恼作战。作为一个修行者，首先应该发现烦恼，如果没有发现烦恼，怎么可能对治呢？在发现烦恼后，根据我们修行境界或当下的情况尽量进行对治。

虽然烦恼住在心中任意伤害我们是一件很可怕的事情，但从另一方面讲，我们不需要到其它地方寻找烦恼，

烦恼就在我心中，要认识它、调伏它也容易。当烦恼随我的起心动念生起时，一旦发现，无论是如梦如幻观、大慈大悲心的修法，还是出离心的窍诀，都能够调伏它。关键是我们需要做一些前期准备，发现烦恼，然后调伏烦恼。不像世间人明知怨敌隐姓埋名，或易容后隐藏在茫茫人海中找不到，不把他消灭就寝食难安，很不踏实。而调伏烦恼这个怨敌不需要那么辛苦，现在已经发现烦恼就在我的心中，随时都可以调伏它。烦恼一产生，就坐下来观心，通过所掌握的窍诀来观察就可以调伏。所以烦恼在心中是件好事。

我们没有认识到烦恼的本性时觉得它非常可怕，如果我们掌握了调伏烦恼的窍诀，它就不可怕了，尤其是戳穿了它的面具之后，了知烦恼的确是一种幻化的本体，没有自性。如果能安住在般若空性的智慧中，烦恼就没有力量。以上观察了“非理作害”的意义。今天就讲到这里。

《入菩萨行论》第42课

今天我们继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

癸二、作大损害：

烦恼对我们的危害非常大。烦恼对我们不单单作了损害，而且作了很大的损害。它对我们作了如此大的损害，以前居然没有发现：无始以来让我感受痛苦的根本原因，就是潜伏在我内心深处的烦恼。随着《入菩萨行论》学习的深入，我们逐步发现烦恼对我们的伤害如此之大，教导我们一定要生起调伏烦恼的决心。

纵使天非天，齐来敌对我，
然彼也不能，置我入无间。
强力烦恼敌，置我入狱火，
须弥若入之，灰烬亦无余。

“纵使天非天，齐来敌对我”：假使说世间所有的人，加上天人、非天都成了我的怨敌，他们所有的力量合起来，也不能把我置入无间地狱。世间有些人很有能力：有权有势，力量也大，如果我在世间有这种怨敌，那是凶多吉少。然而，比世间人力量还大的非天（非天就是阿修罗，阿修罗也是有一定福报的，有很大的神通和力量， he 可以和天人作战，而且有时候天人还会落败于他，所以他也不是等闲之辈。由于天人过去修持善法而转生天界，身形特别高大、有光明。在《正法念处经》中，描绘天人和非天作战的情景，讲到天人将大山抓起来，掷向非天的阵营，然后他们使用金刚杵、铁轮作战，他们的力量非常大。）所以，如果非天或者天人成为我的怨敌，我肯定没有活路。假如说所有的天人、非天、饿鬼、旁生、世间人都变成我的怨敌，最多也就是把我抓起来杀掉，或者把我弄成残废，让我受很多的苦刑。但是这种痛苦的时间有限，对我做的伤害也有限，纵然所有众生的力量结合起来——“然彼也不能，置我入无间”：也不能把我置入无间地狱。他们可以伤害我、折磨我，但以他们的力量，绝不能把我引入无间地狱的烈火当中。平时我们认为天人、非天，或者妖怪、鬼怪的力量很强大，非常害怕，但即便如此，他们也不能将我引入恶趣、引入无间地狱，而深藏在我们内心中的烦恼，却能做到。

“强力烦恼敌”：烦恼敌人的力量很强大，从某些角度讲，烦恼的力量甚至超过能够排山倒海的非天、天人的力量，超过所有众生力量的总和。前面讲过，即使所有的人成为怨敌，他们也不能把我置入无间地狱。但是，一个强大的烦恼怨敌，就可以把我置入无间地狱的烈火中——“置我入狱火”。地狱火的温度很高：“须弥若入之灰烬亦无余”，即便是须弥山遇到了地狱烈火，也马上烧毁连灰烬都不剩。可想而知，地狱火非常猛烈。谁能够让你堕入地狱火中呢？不是天人、非天，也不是世间任何一个怨敌，而是烦恼强敌。一个烦恼就可以让我们堕入地狱，强烈的贪欲心、嗔恨心、邪见等，都可以让我们堕入无间地狱。

此处“狱火”是指最强盛的烦恼，如果是中等的烦恼、轻微的烦恼，都会产生相应的痛苦。三毒、五毒中任何一毒，都能让我们堕入恶趣。平时生一个贪心、嗔心似乎无关紧要，当然如果我们后来经常忏悔、经常修善法，也许还可以清净罪业。但是，产生烦恼后如果没有对治，它的力量一定可以把我们置入地狱火中焚烧。这么强大的火，须弥山遇到也会烧尽无余，而众生堕进去却烧不死，烈火一直焚烧罪人的身体，意味着他没有修行的机会，一直持续不断地感受强烈痛苦，毫不间断。所有众生中，唯有地狱众生希望死，由于地狱痛苦太强烈，所以他很想死，可是死不了，一直要等到罪业完全受尽，才能从地狱中出来。

当众生堕入地狱烈火之后，就会长时间感受焚烧的强烈痛苦，其原因就是烦恼，只有烦恼才具有使众生堕

入地狱的力量，天人、非天不可能具有。有时候我们会认为怨敌、天人、非天有让我堕地狱的力量，因为在他们折磨我的过程中，使我产生强烈的嗔心后堕入地狱。天、非天有没有力量让我堕入无间地狱，这需要分析：表面上看来是因为天、非天的折磨，让你产生强烈的嗔心而堕入地狱。但是，堕地狱的真正原因还是强烈的嗔心和烦恼，天、非天不是让你堕入地狱的直接力量。不管天、非天有没有折磨你，只要烦恼存在，它的力量就可以让众生堕入地狱。

为什么佛法强调内观，不强调外在的形式？当然，并不是说否认形式，形式和调伏内心相比，调伏内心更为重要。调伏内心是什么？就是调伏内心的烦恼，让自己的心变得柔顺，堪忍修持善法。佛法的核心精神就是反观内心、调伏烦恼，并不是看外在的相。我们的外表像不像佛教徒、修行者，这些都不重要，重要的是你是否已经修持调伏内心的方法，自己的内心是否逐渐趣入了断除烦恼的正道，这是最关键的。

吾心烦恼敌，长住无尽期，
其余世间敌，命不如是久。

前面的颂词主要是说“作大伤害”，伤害的力度很强，是从伤害的程度讲，这个颂词主要是从伤害的时间来讲。

“吾心烦恼敌”：住在我心中的烦恼怨敌。“长住无尽期”：它以无始无终的状态长久住在我心中，而世间中的敌人不可能长命百岁，不可能成为我的长期怨敌。如果在今生中从小得罪他人，假设对方活一百岁的话，也只是在几十年、最多九十多年里成为你的怨敌，在几十年中受他的折磨，也可能在这几十年期间矛盾已得到化解。即便是由于某些特殊业力，今生是怨敌，后世还成为怨敌，但在几世之后情况也会改变，而且每一世的命不是连续性的，中间会有间隔。有时怨敌不一定以怨敌的形象来伤害你，可能变成你的亲人、儿子来讨债；变成夫妻互相争吵让对方受苦；变成你特别喜欢的儿女、亲友，当他痛苦时你会加倍痛苦；怨敌会变成各种形象对你作伤害。但是，世间怨敌的命并不长久，对我们做的伤害也有限。

“吾心烦恼敌，长住无尽期”：烦恼一方面可以任意伤害我，另一方面住的时间特别长。可想而知，烦恼对我们做了怎样的伤害。在世间中，我们感受的所有痛苦都是来自于烦恼。无始以来我们在轮回中堕入地狱、饿鬼、旁生已经无数次；转生为人时各种各样的痛苦都尝过；善趣如天人、阿修罗所有痛苦我们也尝过，所有这些痛苦的根本来自于哪里？根本因就是烦恼，因为烦恼长住在我们心中，所以我们不断地在轮回中漂流。轮回最可怕的一点，就是不断的“轮回”。现在我们是人，后一世有可能是猪、地狱或饿鬼的众生，在轮回中升沉不定地受苦，根本看不到尽头。而且轮回中没有一个真正的安乐之处，全部是痛苦的自性，这一切来自于哪里？来自于烦恼，以烦恼为根本。所以说，我们心中有烦恼的种子作为根本，怎么可能不受到伤害？此处主要是从时间之长的角度来宣讲“作大损害”。

颂词中的意义要认真地观察、分析，以前我们没有真正仔细地分析过烦恼，现在寂天论师引导我们，对于烦恼的自性、本体，怎样对我们做伤害，做了怎样的伤害等，都进行了分析。之后，我们应该认清楚烦恼的的确确不是我们的亲人，它是藏在我们心中的一个强大怨敌，这一点我们通过学习颂词一定要生起定解。通过观察分析、思维，更深刻地留在我们的内心深处，只有这样的心态，才可以逐渐产生一定要消灭烦恼的决心，而且在消灭烦恼的过程中遇到任何痛苦都能忍受。

癸三、教戒切莫依止烦恼：

既然烦恼有如此大的伤害，我们一定不要依止烦恼，如果依止它，会更加受到伤害。

若我顺侍敌，敌或利乐我。

若随诸烦恼，徒遭伤害苦。

如果我随顺世间的敌人，他还有可能利乐我，如果随顺烦恼敌人，只有遭受他的伤害，所以千万不要随顺烦恼。

比如我和张三以前因为某事成了怨敌，互相怨恨对方，都想找机会报复。但如果自己开始主动地迎合他，随顺他，对他百般承事，给他做很多事情，经常赞叹他，逐渐他也会改变对我的看法。因为众生都是互相看待的，心和心之间也可以相互影响。如果你对他有很强烈的敌意，他也能够感受到，两个人之间都有强烈的敌意，这种敌意就会越来越深，越来越广大。如果有一方主动地撤销敌意，并迎合他、供养他、承侍他，真心诚意地对待他的时候，他也会感受到你的诚意，他也可以尽他的力量饶益你。世间当中这种化敌为友的事例层出不穷，关键是很多人不愿意主动地放弃敌意，一直把对方看做怨敌，这样就很难化解怨仇。但是，如果我们一再随顺烦恼，烦恼怨敌无始以来都在伤害我们，今生中还在伤害。比如生起贪心后随顺它，随顺贪心发展、壮大，它会对我们怎么样？会不会因为随顺了烦恼，它就利乐于我？随顺烦恼它不会利益我，只有饱尝遭受伤害的苦果。

越随顺烦恼，烦恼越强大，烦恼越强大，感受的痛苦也越强大。因为烦恼是一种自性罪业，越随顺它越强大，自性罪业越猛烈，我们受到的伤害也越强大。同样，当我们产生嗔恨心时随顺它，会让它壮大起来，这时如果我们的嗔心越来越强大，自己要感受的伤害也越来越强大。所以，此处讲我们不能随顺烦恼，不能依止烦恼。

我们一定要把烦恼当成了义的怨敌，绝对要斩草除根，绝对要从根本上消除烦恼，不但要消除现行的粗大烦恼，还要把烦恼种子从根本上完全消灭掉。当然，从一般的世间修法是绝对不可能断根的，真正断根的修法只有空性，通过观察一切万法无自性断除烦恼。现在我们只是认识烦恼，做好和烦恼作战的准备、加行，然后我们就要真正踏上调伏烦恼的路途。

下面寂天菩萨会告诉我们，踏上调伏烦恼的路途中，会遇到各种各样的痛苦，我们应该怎样面对这些痛苦。本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第43课

现在学习第四品不放逸，不放逸是修行菩萨道过程中的重要因素，无论修学任何善法，都需要具足不放逸。不放逸是修法的根本。放逸会使心处于散乱、不知取舍的状态，失坏修行者的身份；只有处于不放逸、谨慎取舍的状态中，才可以提醒自己哪些事情应该做，哪些事情不应该做；哪些应该想，哪些不应该想。

在学习佛法的过程中，首先要尽量多听闻、多学习，才能了知取舍之处。如果没有学习《入菩萨行论》，就无法了知本论所讲的佛法精要和修行方式，进而无法生起由闻慧和思慧所引发的殊胜定解。没有定解，观修时就没有所缘境。没有闻思修，怎么可能无因无缘地从轮回中获得解脱？任何一种果法，都必须依靠因缘的累积而获得。从轮回中获得解脱果，也必须具足因缘，此因缘就是闻思修。如果圆满具足听闻、思维、修行，就可获得解脱，不具足或部分具足，想要获得解脱果是根本无法承办的。

现在我们处于因缘法中，我们要牢记，世界上任何事的出现，都是某种因缘累积的结果，无论是好事还是坏事、痛苦还是快乐、解脱还是轮回，这些果法、现象的出现绝对不是无因无缘的。解脱者有解脱的因缘，轮回者有轮回的因缘。比如：轮回中堕入地狱的果报已经出现，一定是圆满具足了堕地狱的因缘。我们要成为一名修行者、解脱者，必须要让解脱的因缘圆满。修学佛法离不开因缘，如果我们百分之百地相信“缘起”，就会尽量圆满安乐的因缘、解脱的因缘，尽量避免堕恶趣的因缘、轮回的因缘。

因缘和果法之间的关系，佛菩萨在经论中讲得非常清楚。如果想要解脱，出离心是一大要素。有了出离心，轮回的因缘就相对中止了。虽然中止了新生的轮回因缘，但不代表也中止了相续中以前的因缘，所以，要进一步修持更伟大的菩提心、空性慧等一切善妙的因缘。如果今生中完全具备、圆满这些因缘，就会在今生中获得解脱果；如果在后几世中具足这些因缘，就会在后几世中获得解脱果；如果一直不修持，不具备这些因缘，我们就会一直轮回，不会无因无缘获得解脱。调伏烦恼、修持菩提心，一定能圆满解脱因缘。

我们现在所学的法，都属于因缘法，绝不可能无因无缘地显现某种现象、某种果。掌握“因缘法”，对佛弟子、修学者来讲相当重要。自己所做的任何事情只会成熟在自己身上：你做的所有解脱道的事情，只会成熟在你身上；你做的种种违背因果的事情，也会成熟在你自己身上。通达此理，我们会非常小心取舍、精进修行，不再需要旁边有人督促：“你今天必须要修这个法、那个法”，或者：“你今天必须要精进……”。因为你诚信因缘法，深知不论什么因缘，哪怕一个小小的善因善缘，也会成熟安乐果；一个小小的恶因恶缘，也会带来痛苦，成为修道的障碍。

无始以来，我们沉陷于烦恼深重的状态中，就是因缘积累的结果。我们要调伏烦恼，不让烦恼出现，必须要具足调伏烦恼的因缘，所以我们要认识烦恼，修持断烦恼之道。如果因缘具足，果不可能不出现。但是，如果眼高手低，只想着解脱道如何快乐，佛成道之后如何显神通，而完全忘记佛菩萨在因地时如何修持，这就错了。佛菩萨为我们留下了很多传记：如佛陀的传记，八大菩萨的传记，还有汉地、藏地、印度等高僧大德修行的传记，虽然我们喜欢看他们修行获得的成就和度化众生的事迹，但更应该看的是他们修行的历程，也就是看他们怎样累积解脱因缘的过程。

在米拉日巴尊者传记中我们可以看到，他所累积的成就要素：首先具备了坚不可摧的信心；其次，具足了调伏内心的窍诀，掌握了大手印；也具足了修行窍诀的要素，不屈不挠地精进，他的精进从未丢弃过，这些因缘都具足后，一生成就绝对是理所当然的事。所以，现象的发生一定是因缘累积的结果。其他祖师的传记没有

一个不是这样的。

《白莲花论》中几乎没讲佛陀成佛后如何，大量篇幅所讲是佛陀因地时如何修行的事。为什么要讲因地时如何修行？因为因地最重要，是累积成佛因缘的过程。这对我们最具有启发意义，一方面要对佛果产生信心——看佛陀成佛后的事迹，引发我们对成佛的信心；另外也需要看佛陀成佛之前做了什么。在佛经里，佛陀不仅宣说如何发出离心、菩提心，如何修持“般若”等修行方式，还宣讲了自己如何修布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧六度，有很多的公案我们可以参考。我们除了看精彩故事之外，还要看故事里讲述的怎样修行的道理，后学者应挖掘出内在的启示。

之所以这样讲，是因为初学者修学一段时间后，如果没有出现任何改变、任何验相，会觉得修学佛法没有用处。但我们应了知佛果是极为殊胜的，它需要累积广大的资粮，绝不是随便修持几天就可成就，没有投机取巧的机会，不是佛菩萨更眷顾谁的问题，佛没有偏袒任何人。佛开出修行的药方，方法是相同的，关键要看谁认真执行了，谁努力累积了成熟的因缘。因缘成熟，果就会出现，如果在此过程中投机取巧，只是做形象上的修行者，佛菩萨说这无有意义。但也不是完全没有一点意义，而是说相似的、形象上的修行，对圆满成就的因缘没有真实意义。

作为修行者，应该脚踏实地、老老实实地积聚这些因缘，其他人没有办法帮助我们，只有自己老老实实地去圆满一个又一个的要素，圆满一个又一个的因缘，这样才会落实在自相续中，即便不求任何果位，果位自然会出现，如果因缘不成熟，即便天天想得到果位也不会出现。虽然是很简单的道理，但也关系到佛教深刻的内涵，只有真正懂得“因缘法”，知道不论什么事情：成为世间人、伟人、小乘行者，乃至菩萨、佛，无一不是因缘累积的结果，只不过是他们的因缘不同，不同的因缘决定不同的结果，但没有因缘绝不可能有结果。我们要成佛、要度众生，这种想法固然好，但我们要反问自己：我现在是在积累度众生、成佛的因缘吗？我们做因缘是随随便便地做，还是很认真地做？只有这样问自己，才会反观自己修行到底怎样。我们在调伏烦恼、修菩萨行的过程中，要牢记这一点。

现在有些人在修持佛法或皈依三宝、皈依大乘之后，想马上出现好的现象：身体健康，风调雨顺，家庭和睦……，如果没有出现这些结果，就觉得佛法不灵、不管用。佛法并不是法术，佛法讲的是因果规律，怎样圆满缘起的方法。所以在皈依三宝、学佛之后，相续中的烦恼、习气还很多，只做表面上的皈依和修持就想有很大的转变是不可能、不现实的。

我们在世间做任何一件事，没有成功之前都会遇到很多违缘、障碍，但无论如何会继续下去，因为我们知道要成就一件大事，总会有违缘出现，所以会忍受一切。同理，修学佛法是趣入解脱的大事，它具有安乐的自性，远远超胜世间中的任何一种大事业，因此，需要很大的福报和长期修行。在此过程中，如果身体出现不适，家庭出现问题，工作出现不顺利，都是很正常的事情，这并不是佛法带来的问题，而是因为我们无始以来就具足这些因缘。现在虽然学佛，可我们还是凡夫，并不是一学佛马上就成为圣者，我们相续中的烦恼还存在，这需要通过不断地修持，逐渐改变自相续，有了这种心态就会有长期修持的决心。反之，觉得皈依了三宝、学了佛法，就应该给我们带来一切的快乐，如果出现一点点违缘、障碍，就认为佛法不好、不灵验……就放弃学佛，这对佛法本身不会有伤害，但对自己是很大的损害，因为佛法告诉我们如何取舍及很多正确的道理，如果坚持修下去就会得到很大的利益，如果放弃就等于放弃此利益，从这方面讲，有很大的伤害。这种伤害不是佛法对您有什么惩罚：不是你学，佛就不高兴，会惩罚你；学了，佛就很高兴，给你奖赏，赐你吉祥，并非如此。

在修学佛法过程中，不管是长期修学者还是初学者，都要把这个问题仔细地思维清楚，这样我们就会坚定决心，继续修持佛法，纵然遇到任何危险，再多的违缘，我们都有战胜它的决心。

壬二、作意烦恼非为所依：

无始相续敌，孽祸唯一因，

如久住我心，生死怎无惧？

为什么说烦恼非为所依之处？我们继续讲烦恼对我们的过患，对我们的伤害，然后我们就能够了知烦恼不是我们的所依之处，以后不能再依靠它。不但不能依靠烦恼，而且根本不能够与它共存，如果与它同在，感受到的只有痛苦、恐惧而已，不会有任何的安乐。

第一个颂词：如果不消除烦恼的话，在轮回中一定只有痛苦、只有恐惧，第二个颂词：如果烦恼住在我心中，就不会有真实安乐可言。

“无始相续敌”：“无始”是指时间特别长，通过我们的分别念已经无法找到开始，佛陀为了避免我们做无意义的追寻，所以佛陀就说“无始”，无始以来就是这样。因为每个人的时间、精力都是有限的，即便知道答案，对

我们修行也没有任何帮助。还不如告诉我们：现在就调伏你的心，不管烦恼的起始时间，如果现在能够中止烦恼，以后就不会再烦恼。佛陀在很多教言中说：我们关注心的当下，关注怎样截止烦恼流，这是现在我们应做的事，而寻找烦恼的开始，对我们修行者没有任何意义。佛陀打了个比喻：一个人在战场上被毒箭射中，他最应做的事情是什么？应该马上请医生把箭拔出来，疗毒、疗伤。这是他现在应做的事，而且是正确的事，因为他的时间不多，没有耽误的资本，但如果伤者不做正事去而观察箭是谁射的？箭的竹子从哪里来的？铁的箭头是谁做的？毒从哪里来的？想要把这些问题搞清楚，还没搞清楚就死了，所以不必要做没有意义的事情。

我们的时间，相当于战场上被毒箭射中的人一样，时间已经不多了，应该把有限的时间放在断除烦恼上，把烦恼毒去除，如果我们舍本逐末，去寻找烦恼的来源到底是怎样？有多久？这些问题我们根本无法得知，即便找到了又怎样？我们的时间是有限的，应该抓紧时间调伏烦恼。佛经中经常讲的“无始”就是这个意义。

“无始相续敌”：从无始以来，相续不断地伤害我们的怨敌。“孽祸唯一因”：唯一的因就是烦恼，任何一个痛苦，任何一种伤害，都是由烦恼发动的。我执、我爱执，还有贪、嗔、痴等方面都归属在烦恼中。如果这些孽祸唯一的来源长久住在我心中，“生死怎无惧”？我在轮回中怎能没有畏惧？怎能不害怕轮回而兴高采烈、无忧无虑安住？

这是引导我们思维：我的相续中还盘据着一条烦恼毒蛇，无始以来经常伤害我，心中有这条毒蛇我怎么能高兴得起来？假如我们在家里发现一条毒蛇，乃至没有把它赶出去、没有亲眼看到它消失之前，我们不可能有安乐，不可能不畏惧。同样，我们内心中长期居住着一条烦恼毒蛇，又怎么高兴得起来？以前根本不了知事情的真伪，天天无忧无虑地过日子，没把修持佛法当做重要的事情。

如果有人想：我情愿不知道，这样还可以有好心情，可以无忧无虑地生活。但现在学了个颂词，我知道内心有烦恼后，就开始恐惧，再也高兴不起来，所以还不如不学习。这个想法是错误的，不管你知不知道，烦恼怨敌都会一直存在我们心中，并对我们做伤害，与其视而不见，麻痹自己，还不如早点对治它，否则我们会长期感受地狱、饿鬼等痛苦。所以知道内心中存在着烦恼怨敌，烦恼毒蛇，也知道所有痛苦、迷惑都是它引起，以后会带来更多麻烦，因此，现在必须发现它、对治它、与它作斗争。这样，短期内似乎不快乐，但早发现、早对治，就不会无终止地感受它的伤害。为此，我们不能假装它不存在，还在兴高采烈地生活。所以与其假装它不存在，还不如现在主动对治它。此处主要是讲如果心中有烦恼，在生死轮回当中不可能“无惧”。下面讲只要烦恼在我们心中，就不可能有真实的安乐可言。

生死牢狱卒，地狱刽子手，

若皆住我心，安乐何能有？

“生死牢狱”：“生死”就是轮回。整个生死犹如牢狱一样，关在牢狱中的犯人是不会有安乐的，有些牢狱很狭窄、很潮湿，条件非常不好。但据说有些国家的监狱条件很好，什么设施都有，即使设施好点，也许痛苦暂时少点，但无论是设施好的监狱，还是不好的监狱，都有一个共性：没有自由，没有自由是共同的痛苦，这是毫无疑问的。只要有牢狱，里面的犯人是没有自由的，暂时的一点点安乐，相对于失去自由来讲，不算是真实的安乐，因为有了自由才有真实的安乐。

整个生死轮回就像一个大的牢狱，众生就像牢狱里面的犯人，能不能从牢狱中出去，关系到众生有没有真实的安乐。住在牢狱中是没有真实安乐可言的，如果能从牢狱中出去，就可以获得真正的自在。烦恼犹如狱卒，像监狱中的看守，时时刻刻盯着里面的犯人，不让他们出去，限制他们的行动。把整个生死轮回比喻成牢狱，我们能不能获得真实快乐？能不能获得自在？就看你能不能真正从生死牢狱中出去，如果烦恼住在我心中，让众生没有办法从生死牢狱中出去，一直关在生死牢狱中，怎么有快乐可言？“安乐何能有”？

监狱大概有两种：一种是比较苦，环境不好，天天还要挨打、受折磨；另一种条件好一点。这就相当于生死牢狱——六道轮回中的善趣和恶趣一样：恶趣的众生，它的牢狱就很痛苦，比如：地狱、饿鬼、旁生，天天受苦，没有快乐；人道、阿修罗道、天道相当于条件好的监狱，有一些安乐。尤其是天道，快乐还比较多、比较明显。但六道众生有个共性--都没有出轮回，都没有真正得到身心自在，这是什么原因？其实每个众生心中都有狱卒在把守，也就是都有烦恼。如果不调伏内心中的烦恼，“安乐何能有”？怎么可能有安乐可言？虽然暂时在天道中、人道中有一点安乐，但这种安乐没有脱离轮回，还没有获得真正的自在，怎么可能是真实的安乐呢？不可能是真实的安乐。

轮回中充满苦苦、变苦、行苦，三苦周遍整个轮回。弥勒菩萨在《宝性论》中讲：整个轮回就象不净室一样，不可能有香气。佛陀在经典中讲到：整个轮回犹如针之尖。就象缝衣针的针尖，处在针尖上面，怎么可能有安乐？还有些经典中讲：整个轮回犹如罗刹洲一样。布满罗刹的罗刹洲，怎么可能有快乐可言？绝对不可能有。

所以“生死牢狱卒”住在我心中，不可能快乐。还有“地狱刽子手”——在地狱中的牛头马面，把众生用刀叉叉起来，扔到铁锅、油锅里，抛到利刀铺满的道路上，使他们感受各种痛苦，他们是负责行刑的刽子手，他们不消失，苦没有办法消失，而地狱刽子手住在我心中，地狱刽子手是谁？就是烦恼，如果有了烦恼就会堕地狱、就会受苦。其实堕地狱受苦完全是自己心中的业变现的，这些刽子手是从烦恼的因缘而来，如果没有烦恼，不造业就不会堕地狱。

烦恼就像刽子手，经常给我们施予痛苦，现在“地狱刽子手”--烦恼一直住在我们心中，怎么可能有安乐？我们每个人心中都有烦恼，这个烦恼如果不提早调伏，地狱的痛苦迟早会显现。犹如刽子手一样的烦恼就住在我心中，随时可能爆发，我们处在这种环境中，是不可能有什么安乐的。

我们一定要认真地思维，如果不调伏烦恼，只有死路一条；如果从现在开始修持调伏烦恼之道，绝对有希望、有机会从轮回中获得解脱，真正跳出生死牢狱，完全摧毁整个地狱，杀死刽子手，不让他再去伤害众生。如佛、菩萨，祖师大德，他们通过修持调伏烦恼之道，已经成功地从轮回的生死牢狱中越狱，完全超离了轮回，不但自己解脱，并且留下了从轮回中获得解脱的道理。就像在牢狱中成功越狱的犯人，为后人留下了越狱的方法，后人通过这种方式也可以越狱。甚至还有很多佛、菩萨的化身，纷纷化现到我们身边，亲自带领我们去修持超越生死牢狱的解脱之道。就像上师、善知识，他们早已脱离轮回，但看到生死牢狱中的苦难众生，没办法忍受他们的痛苦，便化身成人的形象、与我们相同的样子来到我们身边，通过各种各样的方法告诉我们解脱之道。

所以，现在我们不管是直接在上师面前听闻佛法，还是通过光盘听闻，都是在学习怎样从生死牢狱中脱离的方法，正如《入菩萨行论》这部殊胜的论典，就是告诉我们怎样从生死牢狱中脱离，怎样彻底摆脱地狱刽子手的殊胜方法。

关键要看自己：第一、看我们愿不愿意从牢狱中脱离。当真正了知轮回的痛苦后，没有人不愿解脱。只不过有时被轮回假象迷惑，觉得轮回没有痛苦，没有出离的必要，其实这是对轮回的本性不了解。就如以前佛经中记载：商人被黑风吹到罗刹洲，罗刹女变成美女，和商人结婚、生子，拥有很多的珠宝，商人们觉得罗刹洲很快乐，没有出离的必要。但他们不知道这是圈套，如果有新的商人到来，罗刹女就会把以前的丈夫吃掉，其实他们时刻处在危险、痛苦中，但他们并没有发现真相，而被假象迷惑，觉得没有解脱的必要。所以现在众生不观察，也会觉得轮回很舒服、很快乐，家庭幸福，物质丰富，没有出离的必要，实际并不是这样，这只是假象而已。我们应该了知真相，要希求出离轮回。

第二、相不相信出离轮回的教言。如果我们真的想从轮回中解脱，就会对能帮助解脱轮回的教言感兴趣，这时才会认真地学习、分析、观修《入菩萨行论》中的殊胜教言，依此修持，即可解脱，否则将会继续流转轮回。

前面描绘了烦恼的可怕，之后，我们要逐渐生起断除烦恼的意乐。

辛二（生起断除欲乐）分三：一、披上断惑盔甲；二、莫因痛苦而厌倦；三、坚持不懈对治烦恼。

“披上断惑盔甲”：指发誓愿，是说自己发起誓愿：一定要断除烦恼，不被违缘所转。因为战士披上铠甲之后，他在冲锋献阵时，才不畏惧刀剑。现在和烦恼作战的过程中，也需要盔甲---发起殊胜誓愿，发誓一定要断除烦恼，这个决心很重要。

乃至吾未能，亲灭此惑敌，

尽吾此一生，不应舍精进。

乃至我还没有亲自灭掉烦恼之前，尽我一生，绝不应该舍弃精进。

我们要把断烦恼作为此生中的首要目标，烦恼一定要自己亲自灭除，因为烦恼是自己的。佛陀、上师告诉我们灭除烦恼的方法，在修持灭除烦恼的过程中，又给我们帮助和加持，但是主因仍然是自己。有人说：“反正佛菩萨、上师悲心大，我不修法，他们也能超度我。”可是如果自己如果没有善根，不具足被超度的因缘，即便是超度之后，该修持、该断烦恼，还是要自己去做。超度不是随随便便的，福报很大、自己修持的人，超度很容易；如果烦恼深重，超度就很困难。断烦恼，主因是自己，所以一定要发愿断除，乃至没有亲自灭掉烦恼怨敌之前，一定要精进。

精进的时间是“尽吾此一生”，乃至有生之年，不应该舍弃精进认真修持。断烦恼不是一天两天、一年两年的事情，而是乃至未灭烦恼之前，用一生的时间、一生的精进、一生的努力进行修行。不能修持一两天或几个月、几年没有效果，就疲厌、麻木了。众生有惰性，想很快看到效果，如果没有效果，就说修持没有什么用。但有些大事不是一天两天就可以看出效果的，不像刀一砍马上出血，立刻见到效果。要断除无始劫来的烦恼，

和自己的心基本成为一体的这个烦恼，（当然，烦恼和心不可能真正成一体，但这里说它的影响力之深。）把烦恼的势力从强到弱逐渐减化，最终从心上分离掉，不太容易，但不是不可能，而是必须付出很多努力。虽然也有一生成就的方法，但此处说不是一天两天的事情，所以要“尽吾此一身，不应舍精进”。如果此生中能够灭掉烦恼，那就一生精进；如果此生不能灭掉，进入后世也不应该舍精进。只要烦恼存在一天，就给我们带来危害，因此今生中没有灭掉烦恼，后世还要继续修持，乃至彻底灭掉为止。我们发下这个誓愿非常重要。

修学佛法应该有正确的观念。修习佛法不是修持之后能给我带来一些安慰、快乐等，而是让我们觉悟，觉悟的同时烦恼必定消除。觉悟和消除烦恼是两面，一个是证，一个是断。断了烦恼不觉悟不可能，觉悟时不断除烦恼也不可能。所以我们要认清：学习佛法最大的利益是什么？不要认为它是让我发财的捷径，或者得到快乐的捷径，这都是没有了解真正佛法的内涵。当然，如果你行持佛法中的善业是可以发财的，后世也能得到很好的结局，但这不是佛法最主要的目标。它最主要的目标就是帮助众生灭掉烦恼，告诉众生灭掉烦恼的殊胜窍诀。短期发财和真正灭掉相续当中烦恼的目标比起来，根本不值一提，所以不能为了眼前一点小利，放弃最主要的大利。所以灭除烦恼、终极的自在或觉悟，才是我们修学佛法的真正目标，这是共同说法。从大乘不共说法而言，是为了度化众生、利益众生为目的，实际上只是不同的侧面。所以说尽此一生不应该舍弃精进。

于他微小害，尚起嗔恼心，
是故未灭彼，壮士不成眠。

和世间上的嗔心对比，世间人“于他微小害，尚起嗔恼心”。“微小害”不能理解成别人瞪你一眼，或者踩你一脚，而是世间当中给你造成的伤害：可以是一般的、普通的伤害，也可能是很大的伤害。比如：杀害了你的家人或者侵吞了你的家产，尽管看起来是很大的伤害，但和整个轮回的痛苦相比，可以理解成微小伤害。但不管是广义上的微小害，还是真实的微小害，既然对众生做了微小的伤害，尚且生嗔恼心，比如：没学过安忍的人，心相续很狭隘，容不下任何事情，乃至没有报复对方，没有真实消灭对方之前，这个所谓的壮士、英雄，夜不成眠，辗转反侧，只想着使用怎样的计策去伤害对方、报复对方；头脑聪明的人，设连环计，一步步去报复、伤害对方；有些人没有计划，躺在床上妄想：对方如果死了最好，吐血了最好，或家人全部死光最好，发一些毒誓、念毒咒。不管怎样，他们一定会在没有消灭对方之前，不停的报复。这个比喻是说：既然世间人在给自己造成小伤害的怨敌没有消灭之前，他都这样夜不成眠，更何况无始以来的相续中的怨敌、一直伤害自己的怨敌，在没有亲自把这个怨敌消灭之前，怎么可能安心睡觉？怎么可能快快乐乐地生活？我们有这么大的怨敌没有消灭，是很难快乐安心地生活的。

这个时候我就要想：怎样一步步消灭烦恼，应该有计划。从修道次第的角度来讲，第一步消灭粗大的烦恼，必须要通过出离心的教言，通过修四厌世心，把最粗大的贪着轮回的烦恼压制住；然后修菩提心再把微弱的我执、我爱执的烦恼压制住；然后最细微的分别念，通过空性来对治。定完计划之后，就要实践这个计划。首先要认真真修四种厌世心，修持四加行，让内心当中产生强烈的出离心。有强烈的出离心，对世间上的很多事，比如发财等就不会有兴趣。慈城罗珠堪布在《慧灯之光》中讲到：所谓的出离心是指即便拥有很多的财富，因为有了知无常，假如下一刹那让你放弃掉，你都没有什么执著，当有这种心态时，就有了出离心。修出离心的人，可以有很少的财产，可以很穷。富裕的人，也同样可以具有出离心，拥有很多财富的同时，只要不贪著，随时可以放弃，有强烈的无常观，这也是有出离心。有了出离心后，就不会贪著世间，有就使用，没有就放弃，对粗大欲妙的执著很小。然后进一步去修持菩提心，打破我爱执，再通过修持空性的方式一步步修，内心中烦恼及烦恼的种子习气，逐渐可以完全消灭。要制定这样的修行计划，如果没有这个计划，乱修或者根本不知怎么对治，不去实践，烦恼还是很难对治的。看一看世间上的人，对微小的伤害都夜不成眠，而对于烦恼这么大的怨敌，我们怎能没有一点精进？应该要有精进心，所以要披上断惑的盔甲。

本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第44课

现在我们继续学习，对于断除烦恼要有强烈的意乐心。

壬二（莫因痛苦而厌倦）分三：一、观察所断之罪过而不厌倦；二、观察对治之功德而不厌倦；三、观察自己承诺而不厌倦。

厌倦就是对修持断烦恼有厌烦心，不想再继续下去。“莫因痛苦而厌倦”：在断烦恼的过程中，会产生各种痛苦，有时来自外境，有时来自内心；有时来自同行道友间的麻烦，有时来自外道的麻烦；有的是财富上的，有的是精神上的。但不要因为遇到了痛苦，就厌倦修行之道。口头说不厌倦是不够的，此处三个科判从三个侧面，告诉我们怎样才能不厌倦。

一、观察所断之罪过而不厌倦；

所断的罪业必须要断除，不要因为受到短暂的伤害就生起厌倦心。可以通过下面的思维来断除。

列阵激战场，奋力欲灭除，
终必自老死，生诸苦恼敌，
仅此尚不顾，箭矛著身苦，
未达目的已，不向后逃逸。

此处用战场比喻学习佛法应该具备勇敢之心：在冷兵器时代，人们使用刀枪剑矛互相刺杀，在激烈战斗的战场上，对方都想要奋力灭除怨敌。但怨敌自性是什么？“终必自老死”：即便你不杀他，几十年后他也会自然死亡。“生诸苦恼敌”：怨敌的烦恼也很深重。在激烈的战场上奋力想要灭除的怨敌，不过是一个个会自然老死，同时也被重重烦恼所折磨、困扰的可怜对境。灭除这样的怨敌自己尚且不顾“箭矛著身苦”，在冲锋时不顾如雨的弓箭射过来，犹如树林一样的长矛往身上刺，即使负伤也根本不在乎，乃至没有消灭对方之前，根本没有退却的心。上过战场的人都有这样的经验：在没上战场前，都很怕死。但真正上了战场后，在那种环境中，就一心一意想把对方置于死地，尤其看到自方人被打死后，更激发了拼命之心。

战争一方面是非常恐怖的，是让人受苦的自性，然而此处的重点是：如果激发出斗志后，根本不会管这些痛苦，并不是弓箭、长矛伤身不痛，而是旺盛的斗志支撑着他，虽然很痛，但决不逃跑。这个比喻告诉我们，修行者应勇于面对烦恼。

况吾正精进，决志欲灭尽，
恒为痛苦因，自然烦恼敌。
故今虽遭致，百般诸痛苦。
然终不应当，丧志生懈怠。

世间人为了没有意义的事情，尚且如此勇敢、精进，何况我正在精进、决志要灭尽恒时成为痛苦之因的自然烦恼敌。

“恒为痛苦因”：是说成为痛苦因的时间很长，并不像前面颂词所讲的怨敌，他是终必自然老死的自性，此处要灭掉的是恒时成为痛苦之因的“自然烦恼敌”---自性烦恼这个怨敌，它是苦恼的来源，是不会自然死亡的。要灭掉这个强大的怨敌的话——“故今虽遭致，百般诸痛苦”，我们应该像前面的战士那样，激发起斗志，一旦从内心深处激发起和烦恼决战的斗志，就会产生百折不挠的心态，所以“故今虽遭致，百般诸痛苦”，虽然我们在和烦恼作战的过程中，也遭致了百般痛苦，就像前面所讲战场上的“箭矛著身苦”。假设现在我遭受了各式各样的痛苦，各种违缘集于我一身，“然终不应当，丧志生懈怠”，但我也终究不应丧失斗志，要坚定与烦恼斗争到底的决心，不应该丧志生懈怠心。世间人为了消灭怨敌，根本不管自己是否受伤、是否丧命，只是一心一意想要消灭对方。那么作为一个修行者，更应该激发起与烦恼抗争的决心，只有这样，遇到痛苦也绝对不会丧志懈怠。

下面讲米拉日巴尊者的公案。尊者想要去求正法，修持殊胜正法时，开始遇到很多痛苦，当然有以前造业的原因。上师马尔巴尊者让他多次修房子，不仅身体受痛苦折磨，心也倍受煎熬几乎绝望，经历很多苦行之后，上师才给他传法。得法后修持的过程中，尊者也遭受了很多痛苦：身上没有衣服穿、口里没有粮食、身下没有座垫，遇到猎人折磨他的身体，很多人对他冷嘲热讽……各种违缘、痛苦都经历了，但我们何曾看过尊者退失一念的决心？从来没有。就是依靠这种决心，精进修持，最终获得殊胜的成就。汉地《高僧传》讲了很多高僧大德的例子。很多高僧大德在修法过程中，经历了难以想象的痛苦，但他们修行的初衷没有变，虽然身心遭受痛苦，但调伏烦恼、修持正法的决心没有变，坚持修行最后获得解脱。

虽然我们和这些修行者的根性、福德相比差得很远，但要想到：他们这种大福报、大根基的人在修法过程中都会遇到各种痛苦违缘，我们没有任何违缘也不现实，关键是在违缘出现时应怎样对治。。违缘能让我们退失道心，所以我们尽量不要让违缘成为退道的因缘，而是要将它转为道用。

比如有人因身体的疾病而激发起修行的决心；有人因其他众生的伤害，激发起对众生的大悲心，成功地把这些违缘转变成修道的顺缘，调伏了烦恼。有时我们想远离一切违缘：身体不要生病、不要破产，不要被人诽

谤……这些虽然是生活的违缘，但会不会成为修道的违缘？不一定。关键看我们怎样面对，当现象出现时，如果我们被它打垮，这种违缘不但是生活的违缘而且也成了修道的违缘；如果身心遇到伤害道心没有退失，并因此生起了强烈的精进心，就说明它没有成为修道的违缘。所以，生活上的违缘不一定是真实违缘，有也好，无也好，都无所谓，关键是不要让它成为修道的违缘。修道的违缘不一定是生活不如意，有时生活很顺利、快乐，经常被赞扬，也可能成为修道的违缘。因为当自己顺利、快乐时，很容易忘记自己需要修道；经常被赞扬时，忘掉了自己是个苦恼的众生。所以遇到顺境时，虽然表面上不是违缘，但实际上很有可能成为修道的违缘，这需要详细观察。

此处讲到“百般诸痛苦”，虽然招致了百般痛苦，但是我们应坚持修道，不应“丧志生懈怠”，这就是观察所断的罪过而不厌倦。虽然修道过程中生起痛苦，但我仍然要忍受，不要因为痛苦而厌倦，退失修道的决心。

癸二、观察对治之功德而不厌倦：

对治烦恼有很大的功德，想到它的利益功德，我虽然遇到痛苦，但不厌倦。

将士为微利，赴战遭敌伤，

战归炫身伤，犹如佩勋章。

吾今为大利，修行勤精进，

所生暂时苦，云何能害我？

这里运用比喻和意义相结合的方式来讲。第一个颂词讲到：这些普通的战士为了成为英雄，为了军饷、升官等小小的微利而奔赴战场，在与敌人交战的过程中，受了伤。战争打赢归来时，他会向家乡人或战友炫耀身上的伤口，以此作为炫耀的资本，就好像伤口是他佩带的军功章一样，（经常看到很多军官、军人在出席某些会议时，佩带很多军功章，他们觉得军功章是自己的庄严。）这无外乎是想让别人认为他英勇无畏，很勇敢、很英雄，这是世间的做法。

“吾今为大利”：前面讲将士为微利，现在我是为了成佛利益众生，为了这种广大的利益“修行勤精进”，精进修行断烦恼之道。在此过程中，所生的暂时苦“云何能害我？”世间人为了让别人认为自己是英雄而炫耀伤口作为庄严，我们现在和烦恼作战的过程中，暂时的痛苦又怎么会害我？关键就是心态，我们也可以把遇到的痛苦作为庄严，不能被暂时的痛苦吓倒，不能因为修行有痛苦就退失。

米拉日巴尊者也有这种庄严。传记中讲到：冈波巴尊者在米拉日巴尊者那里学佛法圆满后离开时，米拉日巴尊者去送他，过一条小河时，三次把他招回来，说有个很深的窍诀，冈波巴尊者返回来之后，他又说这个窍诀实在是太深了，算了还是不传了，最后一次时，他说：这个窍诀如果不传给像你这样的行者，就再也找不到人了。他就把身上的衣服擦起来，整个屁股上全是长期在岩石上打座留下的厚茧，他说：这个是我最好的窍诀，任何人都没有教过。冈波巴尊者看了之后，生起了像一定要像上师一样精进修持的决心。这些疤痕就相当于调伏烦恼的过程中的勋章、庄严。屁股上的伤疤有什么可以炫耀的？那是长期的打座观修调伏烦恼留下来的纪念，相当于修行人的庄严。米拉日巴尊者为了修行受了很多苦，但他就没有被痛苦击倒。

作为我们，这么大的痛苦今生不一定遇得到，如果一个人心志很强，大苦也不会造成伤害；如果心志很弱，小苦亦可把他击倒。作为修行人，不能过于脆弱。我们凡夫人内心中充满了烦恼和迷惑的种子，要从零开始修持，没有痛苦绝对不可能，我们要正视这个事实，修行当中一定会有痛苦，绝对不可能一帆风顺。有了这种正确的观念后，遇到痛苦时，我们要面对它、战胜它，不要让痛苦成为修道的违缘。

“所生暂时苦，云何能害我？”这是自信的口气，一种骄傲的口气：我是一个修行人，暂时的痛苦怎么可能会害我？有了这种气度我们就可以面对痛苦，不管是身心上，还是外境上的痛苦，我们都不会忘记自己修道的决心；有了这种气魄，我们就可以在修道的过程中战胜一切苦难，真正成为一个好的修行者。

今天就讲到这里。

《入菩萨行论》第45课

寂天论师所造的《入菩萨行论》，宣讲的是帮助立志成佛度化众生的菩萨，修持菩提道的精要“菩提心”。

从第一品到最后一品都是帮助我们生起菩提心，同时断除我爱执，因为在修菩提心过程中假若我爱执不减弱、不消失，那么所有的修法都将被我执而转，这样的修持还是在走轮回的老路，只是在表面上发菩提心，修

持佛道。在发菩提心过程中，如果没有断除我爱执，所修持的菩提心等善法，很可能被我执所利用，变成增强我执、增强轮回庸俗心的因。因此，在力争使内心产生殊胜菩提心的同时必须要断除我爱执，要配合颂词的词句、意义来观察，哪些是教导我们断除我爱执，哪些是引发我们利益有情、追求佛道的殊胜意乐。只要了知生起菩提心、慈悲心的同时，也要着重修持断除我爱执的修法，这就抓住了核心纲要，学习《入菩萨行论》就有了目标。

无论发利他心，还是修菩提道中布施、持戒等六度的修法，都要抓住这两个主要核心：一方面要去除我执，一方面要产生利益众生的殊胜菩提心。利益众生的菩提心产生时，相续中就没有我执了。通过殊胜的修法灭除我执，一定也能对众生产生慈悲、爱护和救度之心，这二者之间是一法的两面，如果修菩提心的过程中，围绕我执而转，真正的殊胜菩提心不可能生起。

从第一品到第四品，主线就是围绕这个前提展开宣说。

第四品按六度的修法来讲，是属于持戒的一部分。守持菩萨戒是整个菩提道的根本，如果我们能够守持清净的菩萨戒，就是在修持圆满的菩萨道，菩萨道获得清净，很快就能够获得殊胜的佛果。

第四品主要是让我们谨慎取舍，安住在不放逸的状态中。现在学习的科判是：“谨慎所断烦恼”。前面讲到对治烦恼过程中，有三个科判：“披上断惑的盔甲”，“莫因痛苦而厌倦”，“精进不懈对治烦恼”；现在讲到第二个科判：“莫因痛苦而厌倦”，其中又分了三个科判，现在讲第二个科判“观察对治之功德而不厌倦”。

对治烦恼有很多殊胜利益和功德：可以将我们从轮回的漩涡中解救出来；也能让我们相续中的菩提心获得清净，让我们菩萨行获得清净；还可以帮助我们战胜无始以来的轮回习气等等。所以，我们在对治烦恼过程中，遇到一点点的痛苦不能退却，应想到它的利益，尽量使自己不产生对修道的厌倦心。

按理说，我们应对轮回产生厌倦心，因为整个轮回的自性是由苦苦、变苦、行苦组成，我们在轮回中感受着这三大苦为主的痛苦，已经在毫无意义、充满痛苦的轮回中，漂流了不可思议的漫长时间。但是，轮回中的众生本末倒置，对于该厌倦的轮回没有厌倦，反而觉得轮回具有安乐的自性，对于能够帮助一切众生出离轮回的殊胜佛法，却没有意乐，稍微遇到一点点的痛苦，就对修法产生厌倦。对于此等众生的行为，佛菩萨没有一味的责怪：为什么遇到这么好的脱离轮回的修法您还会产生厌倦心呢？虽然众生没认真修法时佛菩萨也会呵责，但在呵责之外，也传给我们很多不让心厌倦的方法：当遇到痛苦时，以说理的方式让我们接受修菩提道中如何安忍的窍诀，有了这种方便，众生才能逐渐地接受。在修道过程中产生痛苦时，如果转为道用，就能帮助我们脱离轮回，产生伟大的善心，否则就会成为退道的因缘、修道的障碍。

下面接着讲“观察对治之功德而不厌倦”的道理：

渔夫与屠户，农牧等凡俗，
唯念己自身，求活维生计，
犹忍寒与热，疲困诸艰辛，
我今为众乐，云何不稍忍？

从“渔夫与屠户”乃至“犹忍寒与热，疲困诸艰辛”，主要指一般世间愚夫，为了自己的安乐，为了一点点利益都能忍受寒热、疲困等痛苦；后两句颂词是与前面对比：我今天所修持的佛法，是为了利益一切众生，为了一切众生的快乐，我所做的事业这么伟大、清净，如果遇到一点点痛苦，更应该欣然忍受。

此处只例举几类世间众生来说明，为了自己“求活维生计”所忍受的痛苦。其实在整个世间中，在整个轮回中，众生始终都在做着这些无意义的事情，都是为了一己私利。

渔夫及家人的生活都是靠打渔为生，必须驾船穿梭于大海、江河，非常辛苦，平时还要维护船只、渔网，打鱼时经常遇到恶劣天气：下大雨、炎热、寒冷等，给渔夫带来很大的困难，但渔夫想到如果自己不去劳作，自己和家人的生活将无以维系，所以虽然饱受寒热、饥渴、疲困等痛苦，但还是甘愿忍受一切艰辛去捕鱼。

屠户亦同，不管是杀猪、杀牛、杀羊等，一大早起来就做准备工作，磨刀、烧开水、把要宰杀的猪牛羊等手脚捆住，然后宰杀，剥皮、取肉，再运去贩卖，他们起早贪黑，披星戴月，每天都要做这一切，如果哪一天或一段时间不做，他们将失去赖以生存的钱财。所以，要一而再，再而三地辛勤劳作，忍受寒热疲困之苦。

每个众生都贪图舒适快乐，但如果找不到维生的钱财，自己和家人就没办法在社会上生存，想到这些情况，就必须忍受一切的寒热等痛苦而四处奔波。

农民在播种时节辛辛苦苦播种之后，接着浇灌农田，做田间管理：清除杂草；涝时要排水，旱时要引水等。然而庄稼能否丰收，一方面要看自己付出多少勤作，另一方面要看天吃饭。如果该下雨的时候不下雨，或不要雨时雨水很多，风不调雨不顺，或者要收成时遇到刮大风、洪水泛滥、下雹子等天灾，一年辛苦劳作的庄稼毁于

一旦，终将一无所获。所以，农民同样面对很多困难，那会不会因为有很多困难，他们就放弃？绝对不会，每一年依旧辛勤劳作，这样才有丰收的机会，以此来维持自己的生计。

牧民一般生活在草原或高山，他们饲养牲畜，牲畜繁衍后代，牧民把多余的卖掉，或者取牲畜身上的血肉、毛、皮等贩卖，以各种各样的方式获取赖以生存的资具。他们同样需要忍受寒热、疲困之苦：放牧时要忍受寒冷的痛苦，担忧牧群遇到狼群，更担心传染病的侵袭，有时牲畜感染了传染病，眼看牛羊一批批死亡也无可奈何；有时遇到大雪也会使很多牲畜死亡。诸多不可抗拒的灾难经常降临到他们头上，但这些牧民唯一考虑的是自己及家人的生存，为了生存，心里早有所准备，必须要忍受各种困苦。

观察这些的原因，是为了了知世间凡愚不像菩萨那样，发了殊胜的利他心，有伟大、长远的计划，为了一切众生暂时的快乐，究竟获得殊胜佛果，自己默默地发心、修持，并将所有的功德回向给众生。凡夫人仅仅是为了自己、朋友或家人能够获得安乐，都能忍受降临在自己身上的寒热、贫困等艰辛。那么，我们发了殊胜菩提心，为利益一切众生而精进修行，为了成就这种大事业，中间遇到痛苦，为什么不能忍受呢？应该忍受痛苦。

此处教导我们，应该想到对治烦恼有很大的利益，利益的来源是“我今为众乐”，如果在对治烦恼过程中能够克服一切痛苦，克服一切违缘，修法在相续中就会逐渐成熟，救度众生的计划，就可以真正实现。为此，我们应该忍受烦恼的侵袭。

此处运用对比来说明：世间人做没有实际意义的事情，都能够忍受很多寒热的痛苦，现在我为了成就伟大计划而做准备，在实践中遇到违缘更应该忍受。从另一个侧面讲，承办一件小事需要的因缘不多，但要成就一件大事，无论从时间，还是其它的要素来讲，肯定需要积聚很多因缘，在此过程中，遇到种种痛苦、违缘肯定要比承办世间小事的障碍大得多，我们应该做好心理准备。在修法过程中遇到身体不适、心情忧虑、家庭负担，或者在工作中遇到压力，与人交往遇到种种障碍，事事不顺心之时，就应该想到要成就殊胜的大事业，这些痛苦都是不可避免的，在历史记载中，没有一个佛、没有一个菩萨在修道过程中，不遇到任何违缘、痛苦就顺利成佛的。

我们发心成佛，就要与无始以来内心中的烦恼习气作战、作斗争。烦恼习气习惯于轮回的懒惰，而发菩提心是积极向上，引导众生趋向安乐的心态和行为，这是两种完全相违的心态和行为。所以，它们相遇时肯定会发生碰撞，一方面是我们习以为常的轮回习气，另一方面是我们努力行持的菩提心修法。因此，在修持菩萨道与烦恼作战的过程中，习惯的轮回习气肯定会干扰我们，制造很多的违缘、障碍，令我们忧虑、不顺心。但为了成就利生事业，这些都是必经之路。既然违缘、痛苦无法躲避，我们就要面对，要安忍，要有战胜它的意乐。如果有了心理准备，我们在修道过程中，即使遇到一些麻烦、痛苦，也会坦然面对，通过慢慢累积的智慧观照痛苦，观察违缘，不使它成为修道中的障碍。

通过学习此颂词，让我了知了殊胜的利益而“不疲厌”，内心中一直保持着精进的状态，为救度众生成就佛果，我一定要认真地修法，有这种心态修持菩萨道就非常有了希望了。

癸三、观察自己承诺而不厌倦：

另外一种让我们不厌倦的方法就是要观察自己曾经所承诺的誓言，为了不违背自己的誓言，遇到痛苦时不能厌倦。

虽曾立此誓，欲于十方际，

度众出烦恼，然我未离惑。

出言不量力，云何非癫狂？

虽然我以前在十方诸佛菩萨、金刚上师面前，发了“欲于十方际、度众出烦恼”利益一切众生的誓愿。“十方”是无边无际的一切众生，要度一切众生远离烦恼，获得超然自在的殊胜境界。实际情况如何呢？“然我未离惑”。但是现在我还没有离开烦恼，遇到痛苦、违缘就厌倦，不想再作度化众生的修行，想要从菩提道中退失，这时自己就要呵斥自己：“出言不量力，云何非癫狂”？你自己还没离开烦恼，没有修持离开烦恼的修法，遇到一点点痛苦就想厌倦，说出这样不自量力的大话，难道不是癫狂吗？简直和疯子一模一样。

这个颂词不要误解为：不能发菩提心，不堪救度众生的重任，干脆退了算了。其实这里虽然带有呵斥的语气，但是寂天菩萨的本意是让我们在遇到痛苦时，要忆念自己的承诺，进一步在内心中发起精进心，继续坚守菩萨戒。既然我们承诺利益众生，如果一点实际行动都没有，也没有离开烦恼，这时就是一种癫狂状态。

当然，承诺之后不可能马上就实现，比如我今天发了誓愿：我一定要救度一切众生离开烦恼，如果今天没做到，就好像推翻了自己的誓言，这里并不是这个意思。我们发誓要利益一切众生，让一切众生离开烦恼，那我们自己就必须一步一步逐渐去做。

第四句讲到“然我未离惑”，要让一切众生出离烦恼的前提，就是自己首先要出离烦恼，这样才能够真正帮助众生出离烦恼。比如佛陀已经从所有的烦恼当中出离了，达到自利之后，就有能力将一切众生从烦恼当中救度出来。

前面我们提到过，佛陀在自利圆满之后，就有了把一切众生从烦恼中救度出来的力量，并运用善巧方便，针对不同的众生给予不同的教言，使其通过适合自己的方式修持，从烦恼当中脱离。这种殊胜的智慧和善巧方便，佛陀从圆满自利那一刻起，利他的力量就已经具足，已经圆满了。这是标准的自利利他的典范。再退一步，菩萨离开了部分迷惑，也能够帮助众生从部分的烦恼当中解脱出来。

我们现在既不是佛，也不是菩萨，还没有断惑，因为只有初地菩萨或见道之后，才有断惑的智慧，在凡夫位时，对烦恼都是压制，没有真正的离惑。那这样是不是无法帮助众生了？不是这样，虽然我们无法像佛和菩萨那样去利益众生，但我们也能帮助他人，只是自己需要具足某种能力。所以，凡夫人救度众生就是修持上师或佛菩萨教授的方法，一边学习，提高自己自身的能力，一边尽可能地帮助众生。如果我们一点功德都没有，自己一分的烦恼也没有压制住，自相续的烦恼比谁都重，要去帮助他人，是很不现实的。但是如果我们通过学习，了知了部分佛理；通过修持，生起了一点点的感受和体会，离开了一点点的烦恼，在这个基础上，可以去利益众生的事。

一边自我圆满，一边尽量去帮助众生，这也算是自利利他。佛菩萨的教言经常讲，如果我们要利他、度他，必须要自度。就好像两个人同时掉到水中，如果自己都没有办法自保，怎能把他人从水里救出来？从比较严格的标准来分析，必须自己解脱、成就之后，才能利益众生。是否没有获得菩萨地之前完全不能利益众生？这不一定。前面我们也分析过，自己有多大的能力，就做多大的事情。在完善自己的同时，不离开利益有情的发心和行为，那么这种发心和行为本身，就能让我们逐渐远离烦恼，次第修持殊胜修法。所以要完全把自利和利他分开，有时候是有困难的。但如果在利他的过程当中，没有忘记自我的提升和自我的修行，逐渐离开烦恼，这样是最好的。一方面能够自我完善，一方面也能够在这个过程中利益他人。

此处“出言不量力，云何非颠狂？”并不是要让我们放弃，而是自己以前自不量力说出的大话，现在一点都不去实践断烦恼的修行，实际上是一种癫狂的行为。

观察自己曾经做过的许诺，在遇到痛苦的时候，我们就不应该厌倦。因为自己发了这么大的愿，但行为和所发的愿相差很远，有什么资格厌倦？在观察自己离目标的距离之后，这时应当更加精进。就好像一个走远路的人，他要走出一片茫茫的沙漠，走到中间或走了一小部分路之后，如果产生了厌倦，就根本走不出去，很有可能倒下去，被埋在茫茫黄沙之中失去生命；如果这时打起精神，提高心力，就很有可能一鼓作气走出去。所以我们想想自己所承诺的要救度一切众生的伟大誓愿，现在离实现这个誓愿还很远，不应该厌倦。现在受到了佛菩萨的呵斥，是因为离目标很远我厌倦了，遇到一点痛苦就想要退失，被烦恼打败了。所以要让我们观察到自己的承诺而不应该厌倦，再一次发起勇猛精进的心，为了调伏烦恼一定要努力精进的修持，这非常重要！

发了菩提心之后，仍然要不断地学习，不断地完善自己。虽然我们远远达不到真正利益众生，但如果努力，也值得肯定。就好像学生在读书时，让他去赚很多钱，这个做不到，如果做不到就放弃，以后就更做不到，虽然现在读书和最后真正赚钱去养家糊口相差很远，但只要精进学习，现在虽然没有能力，但将来会有能力。菩萨也一样，只要不断努力精进，就会靠近目标，佛菩萨看到这种情况，就会非常欣慰。关键是在和烦恼作战过程当中，千万不要因为痛苦而厌倦，这个至关重要！

壬三：坚持不懈对治烦恼

故于灭烦恼，应恒不退怯

我们在对治烦恼时要坚持不懈。对于灭除烦恼，应该恒时的去对治，不应该产生退却之心。

前面颂词讲到：“出言不量力，云何非颠狂？”有些人会想：我发了这么大的愿，要度化这么多众生出轮回，现在自己一丝烦恼都没有断，我怎么去完成这种伟大的誓言，还不如从菩萨道当中退出来，这时就轻松自在，不用再去承担这么重的担子了。包括在守持戒律、发菩提心、修菩萨道过程中，如果想到一点点成就的希望都没有，没有马上立竿见影生起所谓的感受、觉受，很多人会不想再修下去，从中退失。当然前面也讲过，我们如果从承诺过的善法中退失，有欺骗见证者，欺骗一切众生的巨大过患。

世间如果坐上了某个位子，感到有很大的压力，实在撑不下去了，就从职务上退下来，卸了担子之后会感到很轻松。但现在我们所做的事情是什么？从自己的角度来讲，是对治烦恼，修持佛法，要从轮回中获得解脱。如果把救度众生的重担卸下来，不再管众生，也不发菩提心，我们真正就轻松了？没有压力了？万事大吉了？事实并非如此。因为我们退失的是和烦恼作战的决心，和自私自利作战的菩提心。如果我们能够坚持灭除烦恼，

这对灭掉自私自利的我执心，生起广大清净菩提心将有很大的帮助，终将获得自在。

比如，你觉得守持不杀生戒特别痛苦，压力非常大，干脆就舍戒了，好像就如释重负了。虽然表面上看好像是轻松了，但从因果律的角度来讲，你舍戒、随便杀生，会有很大果报，对自己的今生、后世是相当不负责任的。我们守持不杀生的戒律，好像被戒律束缚，被条条框框框住，很不自在，但这是强制保护我们的最佳手段，是帮助我们断除杀生罪业的方便。

以此为例可知，如果我们把发菩提心的重担放下，放弃了利益众生，这就意味着我们自私自利的心又加强了。一切的痛苦都来自于自利心，都是来自于我执。发菩提心，承担度化众生事业的担子看起来很重，但通过这种方式能让我们逐渐地远离轮回，远离一切痛苦的根源——我执。如果把救度众生的重担放下来，这势必加强我们自私自利的心：不管众生，只管自己和亲友，实际上加重了我执。很多重大恶业产生的基础就是我执：自我及我所，我的朋友、我的亲属，我就要去保护；谁伤害他们，我就要对他嗔恨、打击报复。如果我们放弃了利益众生，罪业就会像没有大堤的洪水一泻千里。

我们有时会想：为什么要发誓利益众生？利益众生对我有什么好处？为了其他人，没日没夜地修行、守护戒律，对我到底有什么利益？好像毫无利益，还不如放弃，从此如释重负。但是通过前面的分析可以了知：利益众生就意味着放弃我执、一心一意地去利他。这对斩断轮回痛苦的根本——我执来讲，是非常殊胜的对治，这样才能彻底将自己从轮回中解放出来。可是现在我们主动放弃了救度自己的方法，还自以为摆脱了重担，其实恰好相反，我们对贪心、嗔心、嫉妒等引发严重痛苦的烦恼，根本不去对治，放任它们像荒草一样越长越高，越来越茂盛。不要认为放弃菩提道之后就轻松了，其实不但不会轻松，反而轮回中的种种烦恼、痛苦，会像毫无阻挡的滔滔的洪水，把美好的未来全部扫荡干净。那时不但利益不了自己及亲友，对自他都是灭顶之灾。所以绝对不能放弃帮助自他解脱的清净修法！

这方面我们要深入思考，如果不深入思维，就会觉得守戒太困难，发菩提心太困难，放弃之后就自在了，实际上并不是这样的。发菩提心是殊胜的善法，初中后都是清净的。从因果律来讲，善法只会带来安乐。所以，我们要坚持菩提心不能退，通过菩提心等方法来对治烦恼。

进一步讲，我们真正应该害怕的是轮回的因、轮回的苦。对于能够产生轮回痛苦的因——集谛，应该退出，这才是该恐怖的地方。但现在我们反而颠倒作意，对于不该恐怖、不该退失的菩提心、菩萨戒及对治烦恼的修行，产生了很大的厌倦和恐怖心，而对于能引发无穷无尽烦恼痛苦的烦恼心、我执心，反而像保护、养育自己的儿子一样细心呵护，这种行为值得我们深思。

对于对治烦恼的清净修法，对于菩提心的修法，实在是不应该退失，没有理由退失。“故于灭烦恼，应恒不退怯”，根本不是应该退失之处，是应坚持不懈的地方。

学习佛法应该恒常深入。只有这样才能够深入到问题的本质，而不是想当然通过自己的分别念来判断，分别念思考问题是似是而非的。应该依照《入菩萨行论》所讲的教言深入思考，这样才可以获得甚深的智慧，才有能力全面思考，才可以得到取舍的明镜。

吾应乐修断，怀恨与彼战，
似嗔烦恼心，唯能灭烦恼。

对灭烦恼方面不能退失，“吾应乐修断”：我应该乐于修持断烦恼的殊胜窍诀。在修持这个窍诀时，我一定要把烦恼当成一个真实的敌人。

修行人在世间中没有真实的敌人，了义的敌人就是烦恼，就是非理作意、分别心。前面已经分析，烦恼怎样隐藏在我们心中，任意伤害我，把我们引向无间地狱，怎样像刽子手、狱卒等等，我们对烦恼已经有了深入的认知，产生了绝对不可能和烦恼继续共存的决心，一定要断除它，一定要发狠心下死手把烦恼彻底消灭。

“怀恨与彼战”：要怀着把它彻底断尽的决心，似乎是一种嗔恨心的心态和烦恼作战。如果不带这种嗔恨心，心软了或想饶它一回，这对我们将是最大伤害。因为我们如果放过烦恼，它绝对不可能利益我们，只有把它彻底连根摧毁才是正确的，否则留一点点烦恼在相续中，它就会逐渐壮大，给我们以毁灭性的打击。为什么要“怀恨与彼战”的原因就是这样。

有些人就会想，怀着嗔恨心和它打仗是不是一种烦恼？前面不是说所有的烦恼都是所断，都应该断除？为什么这种烦恼我们要鼓励？

下面回答：“似嗔烦恼心，唯能灭烦恼。”这种“怀恨与彼战”的“恨”，表面上看起来好像是嗔恨，但实际上不是烦恼，不但不是烦恼，而且唯有这种坚定决心，才能灭烦恼，它是和智慧相应的善巧方便。所以我们在断烦恼时，一定要下定决心连根铲除，绝对不允许烦恼在我们相续中存在，因为它是一切痛苦的来源。不但要遣除

自己相续中的烦恼，而且要帮助众生彻底遣除他们相续中的烦恼。烦恼不管在谁的相续中，都能让众生感受无穷无尽的伤害。但很多众生还没认识到这一点，没有能力断烦恼，所以，我首先通过修持断除自相续当中的烦恼，然后再去帮助一切众生断除他们相续当中的烦恼。

菩萨修道成功之后，会变现很多化身，帮助众生断除烦恼。对于根性成熟的众生，直接宣讲断烦恼之道；对于因缘还没有成熟的众生，就给他种下解脱的种子，慢慢培育，待他的根性成熟，种性苏醒了，再教给他断烦恼的方式。菩萨化身有针对个别所化的应化身，也有针对众多根基成熟的众生，比如说像法王如意宝、上师仁波切，他们就是通过大众传法的方式，教给弟子断烦恼的方法，然后大批的弟子通过修持，泯灭了相续中的烦恼，这只是一方刹土的显现而已。实际上，已经成就佛菩萨果位的圣者，在十方世界有无量化身，帮助众生修持断除烦恼之道。菩萨有这种自在，可以用众多善巧方便度化众生。虽然做度化众生的事业，但相续中有了自在的功德，不会产生厌倦心，也不会有丝毫的痛苦。这是因为在佛菩萨初发心遇到烦恼、对治烦恼时，没有懈怠，没有厌倦而坚持不懈。烦恼一旦断除，就会有许多善巧方便，救度有情也会任运自成。

现在我们处在抉择的关口，如果能坚持不懈的对治烦恼，就可以从烦恼中出离获得自在。但如果在这个过程中退失了，那就变成了一般的凡愚众生，我执的烦恼依旧炽盛。虽然现在不一定马上堕恶趣，但堕恶趣的种子---我执烦恼在相续中不断加强，堕恶趣将顺利成章。如果从菩提心中退失，早晚必堕恶趣，反之坚持修持菩提心，就会像佛菩萨一样身心自在、清净，毫无勤作地度化众生。

通过对比，我们应该知道，坚持不懈对治烦恼的确非常重要。今天的课就讲到这里。

《入菩萨行论》第46课

下面继续学习第三个科判“坚持不懈对治烦恼”：

吾宁被烧杀，或遭断头苦，
然心终不屈，顺就烦恼敌。

“坚持不懈对治烦恼”是一种决心。什么样的决心？就是我宁可被烧杀，被烈火焚身，或遭到砍断头颅的痛苦，但我的心不会屈服、顺从于烦恼怨敌，绝对不可能任其摆布。达到什么程度，心不屈服、不顺从烦恼怨敌？就是说纵然遇到生命危险，而且是极端恐怖的情况出现，我宁可遭受被焚烧而死、遭到断头的痛苦，都不屈服，表现出极其强大的断除烦恼的决心。

试想一下，如果每个修行者都有这种决心，还有什么烦恼不可战胜？平时我们在修持断烦恼之道时，遇到一点违缘就想退失，不想修法。实际上这种违缘远远比不上遭烧杀断头之苦。遇到一点点违缘就屈就于烦恼贼，如果我们用这种软弱的心态修持佛法，怎么能够调伏内心的烦恼？烦恼从无始以来就盘踞在我们的相续中，力量非常强大，对治这么强大的烦恼怨敌，没有坚强的决心，没有坚定的誓愿，根本就无法办到。所以，对于修持对治烦恼、断除烦恼的态度应该是：宁可被烧杀、遭到断头之苦也不屈服。有了这种决心，即使遇到世间的种种违缘，也绝对不可能让我们从修持断烦恼之道中退失。

此处告诉我们，在内心当中要发坚定的誓愿，有了这种誓愿就可以和烦恼作战到底，反之，遇到小小的敌人就已经投降了，那么遇到真正强大的烦恼怨敌时，根本不可能和它做斗争。

历史上有很多不屈烦恼贼，不顺就烦恼贼宁可舍身的修行者。经典中记载：有一位比丘托钵化缘时，不慎进入淫女家中，淫女想方设法引诱比丘，而比丘坚持守持戒律，淫女说：要不然你跳下这个火坑，要不然你就顺从我的心意。比丘为了护持清净戒律，宁可跳下火坑，也没有顺从贪欲。

《贤愚经》中有个著名的公案，在汉地也广泛流传。印度有个小沙弥和师父受一位居士长期供养，居士每天中午把饭、菜送到寺庙。有一天居士受到邀请去做客，因此，居士交代他的女儿负责送中午饭，但他的女儿忘记送午饭的事。到了中午，师父就派沙弥去施主家取午饭，沙弥到施主家后，他的女儿看到沙弥相貌庄严，顿时产生了很大的贪欲心，就用各种语言引诱他，并要求他还俗嫁给他，还说她有很多家产。沙弥想：如果现在转身走开，对方正处于强烈的贪欲烦恼中，假如她追过来大喊大叫，有可能被其他的路人误解，而引发对三宝的不信之心，所以没敢逃跑。此时沙弥急中生智，对她说：“请先进到房子里，我已经考虑是可以的，但我需要做一些事情”。他让这个女人为他找了一间空房，进去后把门拴上，把袈裟脱下来挂在衣架上，找了一把剃刀。他想：以前也有比丘误入这种淫女的房子，为了不失戒律跳下了火坑；还曾有一船的比丘，在海中因为船只损

坏全部落水，当时有位年轻的比丘找到一块船板，另一位出家受戒时间比他长的老比丘告诉他：我出家的年龄比你长，是上座，你应该把船板给我，年少比丘听了之后，毫不犹豫把船板递给上座，自己淹死了；沙弥又想：有一群比丘在旷野中被强盗抓住，强盗把他们的衣服抢走，用草捆住他们的手，他们为了守护戒律根本没有动一下，连草都没有拔出来。他们为了护戒能这样做，难道我不是佛弟子吗？难道我不能守护清净的戒律吗？他想：现在我不舍弃三宝，也不舍弃戒律，为了护戒修行只舍弃生命。想到此，沙弥向佛陀涅槃的方向三顶礼之后，用剃刀割断脖子上的动脉而死。这个女人在外等了很长时间没有动静，过来看时沙弥已经自杀身亡。她一下子清醒过来，贪欲心立刻熄灭，等她父亲回来后，她把整个事情告诉父亲。当时有个规矩，沙门、修行者死在俗人家中要罚款，所以他自己到国王那里交罚款。国王问原因，他就把这件事讲出来。国王很感慨地说：现在这样的时代还有如此护戒的修行者，的确非常稀有。国王表彰了这个清净的沙门，在整个国家里宣传此事，很多人因此入道。当然沙弥并不是把头砍下来，而是自杀身亡。但他的心始终没有屈服烦恼，为了战胜烦恼，他宁可舍弃自己的生命。有这样的决心，还有什么烦恼不能战胜？肯定能战胜。

这些公案都是前辈修行者的真实事迹。我们后学者看到这些公案应该有所震动、有所启发。他们为了护戒、为了对治烦恼不惜献出生命，那么我们现在不能因为小小的痛苦、障碍就舍弃对治烦恼的修行。

颂词主要告诉我们的就是要“坚持不懈对治烦恼”，哪怕遇到生命危险，都不要屈就烦恼贼。

辛三、能断除烦恼而生欢喜；

我们应该知道烦恼是可以被断除的，如果烦恼始终不能断除，我们下很大的工夫，最后还是纹丝不动，那我们精进修持就没有意义了。但可喜的是：烦恼是能够被断除的，它的自性决定了它一定可以被断除。想到烦恼可以通过精进修持而断除，我们就应生起欢喜心，进一步坚定修持断烦恼之道的决心。

常敌受驱逐，仍可据他乡，
力足旋复返，惑贼不如是。

“常敌”就是普通的怨敌。世间普通的怨敌受到强力驱逐出境后，仍然可以盘踞在他乡养精蓄锐，待实力恢复之后就卷土重来对你进行加害，但烦恼怨敌并不是这样，如果一次性地从根本上根除，烦恼不可能再度复返。我们都知道，世上的怨敌有时虽然把他赶走，但他可以在其他地方盘踞、培养势力；有时虽然头目被杀死，但他的部下会在其他地方重振旗鼓；有时把怨敌家里的大人都杀了，但小孩可以隐藏起来以后再报仇，历史上的《赵氏孤儿》就是个典型实例；有时把本人杀死了，但他的亲友又承担了所谓报仇的责任，所以这种怨敌总是无法彻底消灭。

世间的怨敌如“野火烧不尽，春风吹又生”，反复出现，那烦恼怨敌会不会如此？如果烦恼怨敌也像平常怨敌一样，就会出现这样的结果：虽然我们把烦恼完全断除，但它也可以养精蓄锐、卷土重来。如此一来，我们努力修持“断除烦恼之道”就没有意义了，因为它可以无数次重返而来，把烦恼击败了又产生，这样永远没办法根除烦恼，修道就没有了意义。但寂天菩萨很肯定地告诉我们：“惑贼不如是”，就是说烦恼的怨敌不是这样的。实际情况是怎么样的呢？如果一次性把烦恼完全铲除，它绝对不可能再卷土重来，一灭永灭。

在佛经及很多论典中，讲到断烦恼的功德，如果修行者获得见道果位，已经把“见所断”断掉之后，见断永远不会再产生；如果到了修道圆满的时候，把“修所断”断掉，“修断”永远不可能再出现。也就是说烦恼断除后绝对不可能再次产生。

在小乘有部的论点中，曾经提到阿罗汉退失的情况，也叫退法阿罗汉。阿罗汉在断除“修断”之后，有可能从阿罗汉的果位退失，也就是说相续中突然产生“修断”，然后就从阿罗汉果位退失。当然，按照小乘自宗的说法，退失的时间很短，因为阿罗汉有基础，所以在很短时间就可以恢复。退到什么程度呢？绝对不可能退到凡夫，最多退到初果就不会再往下退。

小乘有部有时有必要这样讲，但在大乘论典中不承认这种说法，认为这是不了义的说法，既然已经断除了修惑，不可能突然在相续中出现烦恼。因为要获得阿罗汉果位，烦恼障的种子要完全灭尽，已经没有种子了，凭什么重新产生修断呢？它是没有因缘产生的。所以大乘、小乘经部不承认阿罗汉得果后退失的情况。我们中间插述一下，有一些观点是这样认为的，实际上阿罗汉不可能退失。

所以我们一旦把烦恼灭尽，它绝对不可能卷土重来。世间有很多怨敌卷土重来的事例，汉朝时雁门关之外很多游牧民族经常骚扰关内，汉文帝把匈奴打跑后，一段时间它又重新来犯，又开始打，疲于奔命。经常出现这种情况。但是我和烦恼作战，是一胜永胜，如果真的一次性把烦恼铲除了，它绝对不可能有再度复返的机会，这就是“惑贼不如是”。

为什么“常敌”（世间的怨敌）驱逐之后又会“力足旋复返”？而烦恼贼则一断永断，不会再回来的原因何在？

我们要知道原因，不知道原因我们的内心中还可能有疑惑。

惑为慧眼断，逐已何所住？

云何返害我，然我乏精进。

烦恼被慧眼所断，从我们相续中驱逐出去后，它住在什么地方呢？没有任何住处，无处可去，所以不能再返回来伤害我。对于可以一断永断，不能再返回来伤害我的烦恼，本来是可以断掉的，但由于我内心怯懦，不具足精进，所以至今为止还没有断除烦恼。相反，如果我具足精进断除了烦恼，那烦恼绝对不可能在我的相续中反复生起，想到这里就觉得是一件很愉快的事情。

如果一个怨敌永远灭不掉，总在威胁你，并一而再、再而三地骚扰你，试想烦不烦？肯定寝食难安。现在对于烦恼怨敌，只要我们具足精进，就一断永断，不会反复出现骚扰的情况，就会永远得到安宁和自在，想到这就会很愉快。但现在面对这样的好事，我们居然没有去做，因为内心怯懦、缺乏精进而不去做断除烦恼的修行，的确很不应该。

“惑为慧眼断，逐已何所住？”为什么世间的怨敌可以反复回来，而烦恼断除之后就不会产生？我们可以分析：因为世间人相续中暂时有一个让怨敌返回来的基础，这个基础就是我执、烦恼。只要受害者相续中有我执，心中就会有和他作对的怨敌的概念，对他而言，怨敌会再再回来，或者他会再再树敌。对对方来讲，相续中也有我执，我执未断，他就会想到还有怨敌要灭，只要有就会想方设法地伤害他，直到把他消灭。暂时来讲，因为怨敌的双方都会有这种共同基础——我执存在，那就会在此基础上发展。

为什么烦恼一断就不会再回来？因为烦恼本身就是我执，从根本上来讲，它没有一个实在的本体，是染污性的。从另外一个角度来讲，它是一种假象，好像黄昏时我们把绳子错看为蛇一样，当我们没有认清它的本质时，似乎是一条恐怖的蛇，在我们认为它是蛇时，自始至终这条蛇的本体是虚幻的，它从未出现过。烦恼、我执的本体就和这条蛇一样，暂时看起来很强大，盘踞在我们的心中，使我们产生很多烦恼痛苦。从世俗角度来观察，它的确存在，但是从究竟角度观察，烦恼、我执就像黄昏绳上的蛇一样，不管我们从世俗的角度认为它多可怕、多厉害，但实际情况是：它从来就没有产生过，我执是颠倒的、本来不存在的自性，本体的虚假决定了它不可能真实存在。

“慧眼”是什么？慧眼就是了知烦恼本质的智慧，用慧眼已经把烦恼我执看穿，认清了本来面目。烦恼是染污性的，无明的自性，而慧眼是殊胜的智慧，二者是正对治。当我们处在我执、烦恼的状态中时，是没有慧眼，没有清净智慧的。一旦有了清净的智慧，看穿了它的本质之后，烦恼就会随之消失。因为烦恼、我执本身并不是一个实实在在的东西，只要慧眼一看清它的本质，不需要驱逐，它就会自然消亡。就好像绳上的蛇，绳上的蛇在我们没看清楚时，我们认定它是一条蛇，从头到尾怎么看都像蛇，如果我们把电灯一拉开，在强烈的灯光照射之下，我们发现它的本质就是绳子，当我们看清楚它是绳子时，这条蛇到哪里去了？当下消失！当下消失是把它赶出去了吗？不是。因为它本来就是一个假相。所以不需要把它赶走，本来不存在，只需要认清它的本质就足够了。

所以，烦恼、我执的虚伪本性，就注定了它断掉之后永远不可能返回的结局。因为我们已经彻底认清它的本性，所以不会再受它的迷惑，慧眼一旦产生，它就一直保留在我们的相续中一直观照。通过不断修行，把烦恼存在的基础、烦恼的种子断掉之后，它绝不可能再出现、返回来，所以说“惑为慧眼断”。至于前面所说世间怨敌暂时的基础——烦恼，因为那时没有断除烦恼的对治，所以众生相续当中一直存在烦恼，它就有重新返回的基础。而此时，烦恼并没有真实、坚实的基础，看起来很强大，其实只是一个假象，就像这条蛇一样，看起来很强大、很恐怖，没有发现它的本质之前，的确在伤害我们，让我们感受恐怖。但实际上，它的本体就决定了它不是真实的东西，当我们用灯光一照，恐怖当下就消失。

“逐已何所住”？：它绝对不可能住在什么地方，因为它的本体就是虚妄的，如果本体是实有的，把它驱逐后，就会有其他安住的地方。但是它的的确确没有本体，没有一个去的地方，这样“云何返害我”，它在哪个地方养精蓄锐再返回来伤害我？这是绝对不可能的事情。这个道理已经很清楚，就需要我们做一次灭烦恼的修行，只要把烦恼断除了，就是一胜永胜，一断永断，烦恼不可能反反复复折磨我们。所以无始以来折磨我们烦恼，通过精进修行把它断掉之后，就会获得彻底胜利，这样我们想起来就会生起欢喜心。烦恼本身实际上是虚假不存在的，怎样观察它的虚伪自性呢？下面颂词就教我们如何观察它的本体不存在。

惑非住外境，非住根身间，

亦非其他处，云何害众生？

烦恼不是住在外境上，外境是指色法，不是住在色等外境当中；也不是住在我们的根和身体当中；也不是

住在外境和根身中间；除了外境、根身和根身中间之外，其他地方也不可能安住，它怎么害众生？不可能害众生。

烦恼不可能住在外境当中，不可能住在诸根和身体当中。为什么不能住在外境当中呢？因为有时虽然境存在，但不一定有烦恼。从某些方面来讲，烦恼是住在我们身体当中，它不可能住外境。为什么不住在根和身当中呢？表面上看它是住在我们的身体当中，但实际真正观察时，它不会住在根身里，因为有时尽管根身存在，却不一定有烦恼。比如阿罗汉证得有余涅槃时，烦恼已经不存在，但身体、诸根还在；菩萨在入定时，根身也在，但烦恼不存在。所以我们可以说，烦恼并不是住在根身中，如果住在根身中，只要有根身，就会有烦恼。所以烦恼并不是真实地存在于根身中。

烦恼是不是存在于根身之间？外境和根身之间是一片虚空，虚空不会有任何法存在的基础，所以烦恼不会存在于此。按前面分析，如果要住，也是住在众生的相续当中，而不会住在其他地方。

那么除了外境、根身和根身中间之外，其他地方会不会存在？不可能存在的。因为除了外境、根身，其他地方还有什么可以存在的呢？物质都不存在，根本没有存在的东西，不存在的东西是无法害众生的。

此颂词如果我们没有分析清楚、弄清本意，只看字面意思会认为，“惑非住外境”，似乎告诉我们烦恼是存在的，只不过它没有住处而已，没办法住外境，没办法住根身……但实际上并不是表达这个含义。为什么此处说“住”呢？因为有为法都有三个或四个特征：生住灭或者是生住异灭。此处就是从它没有住于外境的住，再观察烦恼本身没有住，没有住就不可能有生和灭。所以非住外境、非住根身间、不住于其他地方，配合前面颂词来讲，就是“云何反害我”，没办法反过来害我。它在其他地方找不到住处的原因是其本性不存在，如果烦恼是个真实存在的本体，怎么可能没有住处？它不住外境，也不住根身，什么都不住，说明它的本性是不存在的，它没个本体，尽管显现是显现，但根本没有实实在在的自性。我们不观察时，说烦恼好厉害，经常伤害我们，在此阶段可以说烦恼住在我们的相续中。但真正观察时，它没有本体，不可能住于任何地方。没有住就不可能有生灭，因为生住灭相互观待，如果本体有生，就有烦恼，烦恼有真实的生，就会有真实的住，有了真实的住，就可能有真实的灭。但是烦恼本身观察起来，是因缘和合的假象，所以没有真实的生，不可能有真实的住，也不可能真实的灭。如果没有生住灭，它就不可能是有为法。那么，它是不是无为法呢？无为法根本不存在。

烦恼不存在有为法的自性，没有它的法相，所以根本不存在它的本体自性。这里主要是为了说明：烦恼没有自性、没有本体。从胜义的角度观察时，烦恼本身就是不存在的。如果它不存在，怎么伤害我呢？如果是在世俗谛中，烦恼可以存在，可以伤害众生。但到了胜义谛的层面，到了胜义谛的本体中时，真正观察找不到它的本体，不管是从生的角度，从住的角度，还是从灭的角度来讲，都找不到它的本体，所以，我们可以下结论：烦恼是不存在的，它是一种假相。

假相说明它不是真实存在的，就像绳子上的蛇一样。它从哪里生的？没有生。它住在哪里？没有住。从哪里灭？没有。它都是不存在的，只不过是一个假象而已。说它不存在，可当我眼睛看花了的时候，它似乎存在；要说存在，当我们定睛一看时，它又没有。这就叫世俗和胜义的关系。

烦恼也是一样，如果我们在世俗当中不认真观察时，似乎存在，我们可以修持断烦恼之道把它断掉。但是真正在观察时，它是假的。假相有什么可断，有什么可离开的？它本来就不存在。所以在胜义当中无所修、无所断。但世俗中，必定有它存在的显现，所以有让它断除的修法，它也可以真实地被断掉，这就是世俗和胜义的道理。

此颂词主要是从胜义谛去分析，烦恼本身不存在。一个本身不存在的烦恼，云何害众生？一个不存在的烦恼，怎么害不存在的众生？根本不可能。烦恼被认知其自性空的智慧眼断掉之后，它就一灭永灭，不可能再存在。

下面就从世俗的角度讲，我们不应该恐怖这样的烦恼。

惑幻心莫惧，为智应精进。

何苦于地狱，无义受伤害？

从世俗的角度来讲，烦恼是幻化的。它虽然存在，但必定是幻化的自性、假相。对于假象性质的烦恼，我们的心就不会恐怖；如果烦恼不是虚幻的，真实的存在于我们的相续中，存在于我们本体自性中，那我们就应该害怕，因为我们无论如何也断不掉。

但现在我们知道烦恼本身是假相，假相的本质就决定可以被断掉。所以了知它的本性之后，我们就没有必要惧怕了。我们平时惧怕它是因为烦恼的力量好大，把它执为实有。我们认为它是真实存在的，所以对它心生恐惧。

通过前面胜义谛的分析，我们知道烦恼实际上是不存在的，是假相。我们回到世俗中也要了知：烦恼的确存在显现，也有作用，但它的本体就是虚幻的自性，对于虚幻自性的烦恼“心莫惧”。为了生起看破假相烦恼的智慧，我们应该精进地修持断烦恼之道。假如有了这种智慧，我们就不可能因为烦恼的伤害，让我们再生烦恼，遭受堕地狱等无意义的伤害。以前受到这些伤害，都是因为没有精进、没有产生智慧。现在我们了知真相后，就应该精进修持断烦恼之道，以后绝对不可能再堕地狱。

大乘的殊胜之处就在于它直指显现的本性。如果通过其它的方式，我们首先会认为烦恼是真实存在的，应该产生实有的智慧，把烦恼真实的灭掉，我们认为它是真实的，就会产生一种真实的恐怖。我们修道时，因为受到实执的影响，不能从方方面面入手，所以花了很大的力气但收效甚微。现在我们通过大乘的加持，了知烦恼本身是幻化的，没有自性可言，虽然还没有真实的断掉烦恼，但是通过学习，已经生起了烦恼是幻化的正见，内心中的恐惧就少了一大半，当如梦如幻的真实智慧产生的当下，虚幻的烦恼立刻消失。到底怎样消失的？消失后去了哪里？不需要问，因为它的本性本体不存在，没有真实的生，没有真实的住，灭了之后也不去向哪一个地方。所以只要产生了这种大乘的智慧之后，通过这种方式就能断除烦恼。

所以，我们一定要认真真把大乘直指物质本身的教言，学习得非常透彻，只有这样才可以通过大乘的智慧观察人生，观察所执著的事物。把自他从妄执中解脱出来。为什么叫大乘？就因为具足这种殊胜的善巧方便。它的修行大、所缘大、精进大、方便大等等七大，称之为大乘。这种大智慧、大悲心，如果在修行者的相续中产生，这个人就会契合于大乘。

所以，作为修行大乘教言的追随者，进入大乘第一个要素——大悲菩提心，必须要认真修；第二个直接看破万法本体的大智慧——般若的智慧一定要生起。有了这些要素，我们就可以说是修大乘的人。

己三、摄义：

思已当尽力，圆满诸学处，
若不遵医嘱，病患何能愈？

思维了前面所讲到的不放逸的内容之后，就应该尽力圆满经论中所讲到的菩萨学处。就好像一个病人，有了药方，如果不遵医嘱，病就没办法痊愈。

我们学习、思维前面的内容，就是为了让我们的尽力实践菩萨行、圆满学处而服务的。所以我们学习完之后，就应该尽量奉行菩萨学处、圆满菩萨学处，这样学法才有意义。如果我们只是满足于表面上看看颂词、听听，大概了知意思和其中一些修行的道理，没有认真真去实践，那学这部论典的意义不大。学论典的意义并不是就这么一点点，比如我们看一部小说，把故事情节看清楚了就好，它没有额外衍生的意义，没有更深的意义。但佛典的意义很深，关键在于我们只看不行，还要去实践，学就是为了实践而服务的，实践才能够调伏我们的烦恼。所以我们学完之后，必须要尽力的去圆满学处。

最后此处打了一个很形象的比喻：一个病人，因为病得很重去看医生，医生给他找出了病根所在，也给他开了药、抓了药。如果病人认真真照医嘱服药，病患就可以逐渐痊愈。如果不遵医嘱，按自己的想法来，病患就没有痊愈的希望。

修行佛理和去找医生看病是一样的道理。比如佛陀在经典中，或者祖师在论典中已告诉我们如何修行，首先怎样闻思，闻思之后怎样去修行。犹如医生一样的上师、善知识告诉了我们修行的方法，我们听到之后就要去实践，这样我们内心中的烦恼、我执等过患就会慢慢消尽，逐渐获得殊胜的果位。

寂天菩萨在《入行论》中已经把道理教导我们了，下一步就看自己怎么做了。佛陀大悲心的体现，就是给我们宣讲了解脱法，让我们知道解脱是依赖于自己的，讲了法之后要去修行，这样就能解脱，不修行就不能解脱。

《入行论》在在处处也告诉我们这些道理，如果觉得应该真实修行的话，就好好修行；觉得不应该修行，虽然对寂天菩萨、对《入行论》没什么损害，但对自己应该是个最大的伤害。就如去看了医生，医生给了你药方，把药开给你，你根本不当回事，不去服用你的病只能越来越重。所以这种殊胜的对治法，如果我们学了之后不重视，仍然我行我素的按照按照轮回众生的惯有思想面对轮回的事情，那么我们在轮回中的病就会越来越深，毫无痊愈的希望。

“摄义”告诉我们应该怎样努力去修持。

以上谨慎取舍的不放逸品就学习完了。

第五品 正知正念

《入菩萨行论》第47课

今天继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》，这部论典是引导初学者及学习大乘佛法的人趣向菩萨道的殊胜修法。即便没有接触和深入学过大乘佛法的教义，但如果能够认真学习这部殊胜论典，就可以把我们的心改造成菩萨的心，并能救护轮回中的一切众生。

《入菩萨行论》的“论”有两大功能：一个是改造，另一个是救护。改造：就是把自私自利的心改造为利他心，把众生的平凡心改造成觉悟心，把凡夫改造成菩萨，再继续修持最终成就无上正等正觉果位。救护：是指这部论不仅能救度自己，也可以救度一切众生。自他一切众生学习这部论典，都可以得到救护。或者通过学习这部论典，在修学、证悟之后，把此论中的意义告诉其他众生，如是这些众生也能得到救度。

此论典是大乘佛教的精华，其十品的内容涵盖了所有菩萨道的修行方法。第一品宣讲菩提心利益，让我们对菩提心生起欢喜心。任何事情如果有欢喜心，我们就愿意去做，同理，了知了菩提心的功德，我们就愿意去修持。菩萨针对众生的这种心态，在讲解菩提心修法之前，专门宣讲菩提心的利益、功德，令我们对菩提心产生很大的欢喜心之后，再进入菩提心的正式修法中。

菩提心的本体就是发心为利他、求正等菩提，核心就是为了利益众生、他人。修持菩提心，就是修持利他心，但我们是否能真实利他，要看其中的障碍能不能遣除，如果障碍没有遣除，利他心无法生起，就不能周遍地对一切众生修持。这个障碍就是自私自利的作意，就是我执。修持菩提心是围绕这个主线进行发展、讲解、修学的。所以首要问题就是要消除自私自利的心，同时也在培养自己的利他心。我们修学利他就是在打破自利心，要打破自利心必须要培养利他心，二者相辅相成。

在修学菩提心时，为什么寂天菩萨和传承上师都非常强调利他？因为利他是菩提心的核心。如果修持菩提心是为了自利，认为修持菩提心自己可以获得很大的利益和功德，这从究竟意义上讲，说明还没有真正契合菩提心的思想。

为什么要讲功德？第一，菩提心的功德的确非常大，第二，无始以来凡夫习惯了自私自利的心，如果让他马上舍弃自利心，一般人很难接受。为此作者针对凡夫的心态，先讲了菩提心的功德利益。首先让他入门，再引导他修持菩提心，改变自私自利。凡夫最初的发心，也许只是为了自己得到利益而修学菩提心、修学大乘法，但随着修学的深入，心会发生转变，了知以前都是为自己考虑、为了自己成佛，为了自己得到利益而修学菩提心，现在明白这种想法是不正确的。随着这样的转变，他的心就开始为了利益众生而奋发，为了一切众生而修持，为自己考虑的心就会越来越少。

不过，现在我们发菩提心利益众生时，如果生起考虑自己的念头，生起自私自利的想法，这也是很正常的，但我们要随着修学菩提心的深入逐渐转变。

受持菩提心要清净它的违品，需要忏罪、积累顺缘等等，第二品就讲了很多积资忏罪的方法。第三品告诉我们如何受持菩萨心，受了菩萨戒之后要护戒，护戒的方便通过两品来进行抉择：第四品不放逸和第五品正知正念，这些都是守护菩萨戒的要点。要守护菩萨戒，第一，不能放逸，要有小心谨慎的心态。但仅仅不放逸，小心谨慎还不够，因此第五品从另一个侧面来宣讲护戒的方便——正知正念。现在我们就开始学习第五品。

什么是正知正念？正知正念和正知正见不同，“正知正见”就是我们修习佛法的正确观念、见解。比如了知无常，了知空性等是正知正见。虽然正知正念和正知正见都是善法，是一种善心所，但是注重的侧面不同。

首先什么是正知？按照华智仁波切的讲法和上师的讲法，就是经常观察自己的三门，并了知自己的心正处于什么状态。“正念”就是把自己的心安住于善法，安住于善所缘，或者说不忘失善法。很多时候我们忘失了正念，心不忆念善法，其实就是缺少正知导致的，没有观察自己的身、语、意处于怎样的状态中，不观察就会放逸，失去观照的缘故，就会产生很多非法的念头。所以，当正知缺失的时候，正念也随之缺失。如果要真正护持戒律，就要经常观察自己的三门处于何种状态：当了知身体在放逸，马上把它重新安住在正念上；我的语言

正在乱说话，发现后马上就纠正；我的心正在胡思乱想，发现之后马上纠正安住在善所缘上。如果我们不知道自己的心在做什么，这个时候就会忘失正知正念，就会造很多罪业。所以，正知正念对护戒的确是殊胜的方便。

按照《善说海》无著菩萨的观点，“正念”是指忆念自己承诺的所断、所修。所断是断除罪业，所修是修持善法，自己承诺要断除的东西和要修持的东西念念不忘。“正知”就是精通什么是所断，什么是所修。其实在大的方面，无著菩萨的观点和华智仁波切的观点是相同的。

戊二（正知正念）分三：一、护戒之方便法——护心；二、护心之方便法——护正知正念；三、教诫结合相续而精进。

本品从三方面进行阐述。这个科判很重要，因为本品的所有内容尽在其中，如果由于第五品的内容过多而记不清楚，就把这个科判记住。

现在分析科判。本品讲了三大要诀，我们要了知，护戒之方便法是护心，这是第一个大内容；怎么护心？护心之方便法就是护持正知正念，这是第二大内容；第三是教诫结合自相续而精进，也就是护持正知正念，并结合修行心相续而精进实践。

第四品和第五品主要讲六度中的持戒度，也叫守护戒律。守护戒律要懂得善巧方便，如果不懂善巧方便，虽花很多精力，但收效甚微，而懂得善巧方便、抓住核心，护戒就比较容易。护戒的方便方法就是护心。因为一切万法唯心所造，如果把心守护好，就能守护一切戒律。

己一（护戒之方便法——护心）分二：一、略说；二、广说。

庚一、略说

欲护学处者，策励当护心，
若不护此心，不能护学处。

略说是这个科判的总义，护戒的方便法就是护心。

颂词从正反两方面进行宣说。正面是：“欲护学处者，策励当护心”，如果想要好好守护自己的学处，就一定要策励精进的守护自己的心。反面是：“若不护此心，不能护学处。”如果我们不守护自己的心，就不能够守护学处。在此把守护学处的核心讲得很清楚。

从狭义的角度来讲，学处就是指戒律。广义来讲一切修学之处都叫学处。其范围很广：如善法，一切断恶修善都包括在学处当中。

我们要在修行上获得进展，必须要守护戒律、守护学处，才可以达到我们心中所思所想的目标，失坏了学处就不能真实达到。由此可知，守护学处、守护菩萨戒相当重要，想要守护学处，就一定要守护好这颗心。

次第是怎样的呢？首先了知学处的重要性、菩萨戒的重要性，这对于修学大乘佛法行者来讲的确是必不可少的，必须要认真地守护菩萨戒。菩萨戒守护好，就可成就菩萨乃至佛的果位，反之，失坏了菩萨戒就无法成就。

了了学处的重要性之后就要守护学处，如何守护学处？“策励当护心”，就是一定要认真地护持自己的心。要知道众生的心如果不加以守护，眼、耳、鼻、舌、身、意六根很容易散于色、声、香、味、触、法六境之中，（六境中的色、声、香、味、触五种属于色法，第六种“法”主要是意识的对境，当然这里面也可以有色法，但主要是意识当中的念头、观点等分别念。）由此可知，我们的心如果没有经过训练，就会很自然地散于外境中。比如眼睛看外境时，好看东西就会贪著，不好看的就会抵触；耳朵听声音，舌尝味道，鼻嗅香，身体耽著妙触，心和意识也会胡思乱想等。心一旦散乱于外境，看到好的就产生贪心，不好的就产生排斥、厌恶心，中等的就会产生舍心，无记心。

试想一下，如果我们的处于如是的状态，怎么能够安住于实相中？世间的实相无法安住，胜义的实相就更无法安住。没有正知正念，不安住实相，心就会因散乱而产生烦恼，通过烦恼引发而造作恶业，通过恶业而流转轮回，这就是一切众生流转轮回的方式。

如果想要获得超越凡夫人、超越轮回的境界，就不能按照凡夫的操作方式运作。佛菩萨通过实践，了知如何超越凡夫位的修法，把菩萨道的修法告诉我们。凡夫流转是因为不护心，如果要终止流转就必须护心。

在护心的修法中，眼根仍然接触色法，耳根仍然在听声音，但在接触色法、听声音的同时，自己的第六意识要安住于善法，当我们看到色法时要提醒自己安住在善所缘中，这就是护心的方法。

当然护心的修法有两种：第一种护心的方法是减少接触杂乱的外境，因为我们的心和外境之间有某种关系，如果见到外境自己的心就很容易外散，没有外境，心就不太容易散乱。尽量减少接触散乱的外境而趣入寂静处，这是非常有必要的，因为缺少引起烦恼的外境，就不会生起强烈的烦恼分别。

归纳而言，远离混乱的外境，能够起到一定的作用，针对一些较轻的分别念，或较轻的烦恼来讲它有作用，但是不能起到根本的作用。即便我们处于寂静处，眼根、耳根仍然会接触外境，如果内心的分别念很重，还是会生起种种的烦恼。

第二种修法是调伏自己的分别心，这是主要的修法手段，我们不可能一辈子都躲起来，有时我们躲也躲不了，所以在尽量远离烦杂外境的同时，也要注重自己内心的修养。但对一般人来讲，处于烦杂的环境中，同时又要调心比较困难，很多人做不到。佛陀了知这点，就告诉修行人尽可能远离复杂的外境，如果无法从复杂的外境中抽身，也要尽量减少外境对我们的影响。

所以，第一尽可能减少对复杂外境的接触。此时，外境对我们的影响减小到最低时，最重要的事就是调伏自己的心。也就是说第一种修法可以帮助我们减少外境的影响，给自己修心创造条件，当我们获得这些有利条件后，即可按照第二种修行方式调伏自心。

如果我们没有离开烦乱的外境，心不断地接受各种各样信息的同时，还要调伏自己的心，难度相当大。为什么佛陀要求大部分的修行者尽量选择寂静处修行，因为寂静的地方容易调心。所以，有部分的修行者就选择出家修行。但还有一部分人无法选择寂静处出家，只能在家修行，既然无法选择出家修学，在家居士第一个要尽量规范自己的生活环境；第二个应该尽量按照调伏心的方法观修，如果没有办法长时间的创造寂静的环境，也可以在一天当中为自己找一个相对寂静的时间段或环境来修学。比如早上或晚上，因为这个时间比较寂静，尤其是早上，其他人还没有醒来，相对来讲是一个寂静的环境，自己的心也容易处于寂静状态，这虽是权宜之计，但如果用这个时间段进行修学，容易调伏自己的心。

有了这种环境之后，我们就开始去观修窍诀来调伏自己的心，无论是否能远离嘈杂环境，都需要做同样重要的一件事——调伏自己的心。

已经处于寂静环境的人，并不是说有了这个环境，就不用调心，只不过这个环境更有利于调心的修行而已。没有处于这种环境的人还是要调心，只不过可能稍微有些困难，但无论如何都要时常使自己的心处于修法中。

我们的心很容易散乱于外境，如果任其放逸，就会产生很多分别念，分别念一多烦恼就会产生，烦恼一多业就产生，这样就会随业流转。相反，如果我们能够守护学处，能够调伏自己的心，将心约束在对修行有利的轨道中，这样有利于自己修持菩萨道。所以我们想要守护自己的学处，最主要的就是调伏自己的心。

我们在学习菩萨学处时，很容易就把它理解成一种教条和束缚。它的确是一种束缚，它束缚自己的身口意不要造严重的罪业。但这个束缚是将自己的心约束在某种范围中不要让它出轨，不让他做不利于自己、不利于他人的事情，这种强制性束缚对于一般的修行人来讲是非常有必要的。就像社会上需要法律约束公民，如果没有法律约束，为所欲为，社会就会混乱，发生很多意想不到的事情。同理，修学者如果让心任其发展，它也会不计后果做很多不如法的事情。如果有戒律的约束就不同了，虽然通过受戒约束自己，还有点不心甘情愿，觉得很多自由都没有了，实际上这种约束对修行很有帮助、很有必要。比如不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒等，不但对自己是很好的约束，对于整个社会、整个世间也会有很大的利益。如此看来，这种约束刚开始也许是强制性的，但如果真正了知它的内涵，我们也很愿意自觉维护戒律，因为它对于今生来世、对于众生、对于修菩萨道来讲，都是必不可少的一种保护措施。

每个人都希望自己过得更好，都愿意自己能够修学顺利，而戒律就是很好的规范，让自己的心处于良好的保护之中。所以我们一定要护持学处，而护持学处的重点就是护心，身语相对是次要的。所以，要知道心最重要，失坏了心就失坏了戒律，如果保护好心就能够保护好学处，如果不护此心就不能护学处。

前面我们提到小乘的别解脱戒，虽然它主要是身体和语言的约束，（比如五戒中不杀生，不偷盗、不邪淫，不饮酒是身体方面的约束，不妄语是语言上面的；再看沙弥戒、比丘戒，也是说身体不能做这个不能做那个，语言不能说这个不能说那个。）但护持别解脱戒的重点还是“心”，如果一个人的心非常耽著轮回中的世间八法，那么守持别解脱戒就非常困难，因为他的心对轮回中的世间八法很有兴趣，对于享受很有兴趣，所以要让他护戒就非常困难。

如果一个人的心处于出离心的状态，能够看破世间，守护别解脱戒的成功率就非常高，因为对世间的东西已经放下，就可以自然而然、很轻松地护持戒律。菩萨戒也同样，当我们的的心处于利他状态时，很多戒律就可以自然守护，密乘戒也一样。所以守护好自己的心，就能够守护好自己的三乘学处。相反，如果不守护自己的心，就不能很好地保护学处，即便一段时间中外在的身语做得非常好，但也不能持久，因为心处于散乱状态；如果我们的的心不调伏，守护戒律会非常辛苦。我们守护好自己的学处也是为了更好地调心，解脱最终也是因为调伏了自心而获得。解脱是在心上安立的，而不是在身体上，所以身语是次要的，心才是最重要的。

庚二（广说）分四：一、需护心之理由；二、护持方法；三、如是护持之功德；四、需精勤护持之理。

辛一（需护心之理由）分三：一、未护心之过患；二、护心之功德；三、摄义。

壬一、未护心之过患：

我们要了知没有护心会产生怎样的过患，护心有什么功德，任何事情经过权衡之后，再选择做就会非常努力，所以首先讲没有护心有什么过患。

众生不懂这些道理，如果菩萨不讲出来，众生通过自己的分别念思维，很多问题考虑不到，所以经由学习教法或学习以前菩萨的成道经验，可以节省很多时间。菩萨的经验之谈，能够帮助众生尽快的走上正道，所以现在我们就学习菩萨的成功经验。

不护心有什么过患？

若纵狂象心，受难无间狱，

未驯大狂象，为患不及此。

如果放纵我们犹如狂象一样的心，后果是将在无间地狱中感受很多苦难。世间当中没有驯服的狂象，能够做的伤害是有限的，远远比不上放纵自己心的过患那么严重。

寂天菩萨善于通过比喻说法，此处也是为了让我们直观的看到不护心所造成的严重后果，寂天菩萨使用了一个能使大家，尤其是当时印度人能够接受的例子。印度人都知道大象发狂之后的情况：两个国家军队开始打仗时，他们会派出一些大象，在象鼻上搁上宝剑，然后让大象喝酒，大象喝酒之后心就发狂了，控制不住自己，然后将大象驱赶到对方的军队中。已经发狂的大象群使对方根本无法抵挡，不管是人、动物、森林、城镇、房屋都会摧毁，这样的狂象群是非常恐怖、可怕的，会造成很大的灾难。寂天菩萨知道大家了知狂象造成的过患，所以他说：没有驯服的狂象造成的过患远远比不上放纵自己的心造成的过患大。如果我们不调伏自己的心，让心像狂象一样去放纵，就会“受难无间狱”，如果我们造了无间罪或者类似无间罪，死后就会不经中阴身直接堕入地狱，不间断地受苦，而且时间漫长。

造无间罪的原因是什么？主要是没有调伏自己的心，放纵了自己的心。杀父、杀母，被利益所驱动破和合僧，或者出佛身血、杀阿罗汉，都是因为没调伏自己的心。有时仅仅为了得到财富，未如愿时，心就狂野起来，控制不住；有时是因为嗔恨，总而言之出现这些情况都有一个共同点：就是没有调心所致。此处只是以无间地狱为例子进行宣说，其实很多罪恶、痛苦的事情发生，都是因为没调伏自己的心所导致的。

无间地狱以上有七个热地狱，从复活地狱开始，他们的因，都是杀生、偷盗僧众财物等严重恶业，这些恶业也是因为没有调伏心而导致的，所以如果放纵自己的心，就会造很多罪业，业果不虚，定会感受痛苦。没有驯服的狂象看起来很恐怖，但它能伤害的程度非常有限，根本无法与放纵自己的心相比，但是一般人思维颠倒、没有智慧，总觉得放纵自己的心，没什么可怕的，反而认为大象发狂，是非常恐怖的。他们对外在的洪水、大楼失火、恐怖分子的袭击非常害怕，其实这就是一种颠倒，也就是一般众生智慧短浅之处。以佛的智慧观察，这些情况导致的最大灾难是夺去自己的生命，或者是让自己损失一些钱财，这只是今生中短暂的痛苦而已，而无间地狱的痛苦是无法描述的，要在很长时间中不间断地感受难忍的痛苦。因众生根本不了知这种严重性，所以，此处菩萨就把众生非常害怕的狂象和不重视调心而放纵自己的心两者并排在一起分析观察，让我们了知，不护心的过患远远严重于遇到那些灾难。

当我们了知放纵自心，不调伏自心的过患如此之大后，我们就会懂得调伏自己的心在整个修法中是非常重要的。尤其是针对修学大乘的人，放纵自己的心就意味着远离了菩萨道，如果调伏自己的心，就走上了修持菩萨道的正轨。我们不了知这些道理，我们就是形象上的大乘行者。

壬二（护心之功德）分二：一、略说；二、广说。

癸一、略说：

若以正念索，紧拴心狂象，

怖畏尽消除，福善悉获至。

此偈颂第一、二句讲的是一种方法，第三、四句是它的结果，也就是正确的方法产生贤善的结果。

前面提到过的，正念就是不忘失善法，平时我们在修法的过程中和日常生活中应念念忆念善法，比如：利益众生、修学佛法，自己要善良等等，这样忆念善法的心就象绳子一样，将我们犹如狂象的心拴住，不放纵它。所以，用忆念善法的正念拴住我们的心，心和正念连起来，起心动念都不离正念。

以前的大德也讲过这个比喻，心就象狂象或是一匹马，正念象绳子，一边套住狂象或马的脖子，一边系在桩子或大铁柱上，主人会经常来巡视。其实来回巡视的人就代表正知，正知就是观察自己的三门，马的主人来

回巡视，就相当于经常观察我们的身、语、意处于怎样的状态。象或者马拴在绳子上，这是心念正法，就是不忘正法，这个桩子就是不放逸，或者说是善法，正念是不忘记善法，所以这个桩子不要松，如果松了就会后患无穷。

所以我们要以正念索，拴住我们犹如狂象般的心，以此来调伏自己的心，将自己的心专住在忆念善法的正念上，如果能够这样调心，就会有两种积极的结果。一种结果是消除一切怖畏。一种结果是获得安乐和福善。

为什么会这样？因为一切的怖畏都来自于恶因。怖畏只是一种果，它来自于不好的业、不好的行为。如果我们能够经常调心，断除恶业，业已断除，就不会有怖畏的果发生。或者，如果我们的心安住在一切万法实相的本体上，或忆念利益众生的大善法上，我们就不会有怖畏。

因为我们忆念善法，调伏自心，断除了恶业，所以这本身就是大善法。有了这种调伏心的善法，结果必然是善妙的，可以获得世、出世间的快乐。或者因为自己的心处于善法中，必然是快乐的。这就是护心的功德。

按照我们心的特点，每个众生都想离苦得乐，当了知了不护心的过患，护心的功德后，一个正常的人很自然的就会选择护心，因为护心能够离开过患，让我们得到利益。

癸二（广说）分二：一、遣除怖畏；二、修持善法。

前面第三、第四句讲到“怖畏尽消除，福善悉获至”，广说的两个科判分别对应前面第三、第四句颂词。

子一（遣除怖畏）分二：一、真实宣说；二、依据。

丑一、真实宣说：

虎狮大象熊，蛇及一切敌，
有情地狱卒，恶神并罗刹，
唯由系此心，即摄彼一切，
调伏此一心，一切皆驯服。

世间上有各种怖畏的对境。在旁生界，众生害怕老虎、狮子、大象、熊以及毒蛇等，这些旁生由很强的恶业投生，比如毒蛇，投生毒蛇其中一个原因，就是嗔恨心很大，所以死后自然转成毒蛇，有强烈嗔恨心的业的缘故。所以很多众生看到它们之后，就自然而然生起强烈的恐怖心，这是来自旁生界的威胁、怖畏境。“一切敌”：可以理解成在人间怖畏境。在人间我们有很多的怨敌，比如因为某个因缘，自己和某个人反目成仇，或者是通过宿世、父母上代留下来的恩怨导致的宿仇，还有现在的恐怖分子，社会上的不良分子等，都是引起我们产生不安全感的来源。

“有情地狱卒”，地狱是有情去感受痛苦的地方，所以叫有情地狱。在有情地狱中，有很多狱卒：牛头马面，阎罗王等，狱卒专门负责惩罚罪人，所以地狱的众生看到狱卒时，也是极其的恐怖。“恶神并罗刹”：凶恶的鬼神和食人的罗刹，这些都是能够让众生产生恐怖的对境。

颂词中讲到六道中让我们产生恐怖的对境。前面提到虎、狮、大象、熊、蛇可以归在旁生道；‘一切敌’可以归到人道中；“有情地狱卒”是地狱道；‘恶神并罗刹’是饿鬼道。天道方面，倒不一定有很多怨敌。因为天人一般都比较贤善，魔王波旬可算天道中的一个恶神，阿修罗道有很多罗刹。所以六道中所有怖畏归摄起来就是这些，当然展开来讲是无量无边的。

这一切恐怖的来源我们怎样消除呢？下面讲“唯由系此心，即摄彼一切”。

“唯由系此心”：此句很有深意。有些人会想，如果出现这些恐怖的对境，我们消灭它就够了。但这是不可能的：第一，一切恐怖的对境太庞大了，太广、太多，无法消灭。第二，这些恐怖的对境实际都是由自己的心产生的，来自于自己的恶心，是我们心的一种投射，当内心的某种信息反映在外境上，就产生了恐怖的对境。所以说“唯由系此心”，如果放着自己的心不去观察，不去调伏，而想要调伏外境，那是错误的方法，永远调伏不了。

有些人说，是不是这些老虎、狮子等，都是自己的心产生的？按照佛教的观点来讲，这些都属于有情，有情有自己的相续。这个相续不是自己产生的，但是这个恐怖的境本身是自己心的投射，是自己心所造的。我们不是把有情的相续消除掉，而这个有情以一个恐怖的方式出现：我害怕这条蛇，我害怕这个怨敌，蛇和怨敌对我而言成了一个恐怖的对境，它之所以让我恐怖，实际上是我的心造的，而不是说这个有情的心是我造的。

所以“唯由系此心，即摄彼一切，调伏此一心，一切皆驯服。”这时，如果我们能调伏自己的心，一切就调伏了。恐怖的对境因为它从自己的心中投射出来的，所以要解决问题，也只是调伏这个心本身。就象我们的梦境，我们在做梦时，显现很多的梦境：恐怖的事或美好的事，这些都是自己心的投射。所以我们想在梦中改变外境是做不到的，因为它真正的源头是自己的心，只要自己没醒过来，因缘和合时，梦就会继续下去。梦中

的敌人不可能一个个杀干净，因为心是源源不断的创造者，是它创造出这种让自己恐怖的东西来。只有自己从梦中醒来，知道这一切都是自己的心所造，根本就解除，外境的一切梦境亦随之消散。以放电影的比喻来说明：在屏幕上面，出现了很多人物、山川或感人的画面、让人不舒服的画面，这一切的人、故事、情节等从哪里来？它有个根本，都是从放映机里出来的，只要放映机中的胶片不结束，它就会源源不断地出现在屏幕上。所以你想要把屏幕上的一个个人处理掉是很困难的，如果把放映机关掉，或者胶片放完了，屏幕上的影像就会消失。

这个世间有很多让自己恐怖的东西，但恐怖的根源，一般人认为是在外境中，但真正深究起来，来自于自己。外境本身只是单纯的一个显现而已。比如：张三，我很害怕他，因为他是我的怨敌。在张三的法上，他本身是不是一个实实在在怨敌的自性呢？他并不是。张三的朋友看到他就会很高兴，不会是怨敌。所以这个所谓怨敌的想法，是我心的投射，是我心的一种反映。再比如：黄昏时，我把一条绳子看成是条蛇，这条蛇的感觉是我心的一种反映、一种投射。所以调伏了自己的心，就能够调伏这一切。所以从根本上解决问题，还是要让心认清这是一条绳子。自己的心认清之后，这个事情就解决了。

我们要解决让我们恐怖的事物，主要是调伏自己的心，当然调心有很多层次，比较粗大的调伏方法，或比较基本的调伏方法就是：我们对于世间产生出离心，这样很多的恐怖自然而然就会消失；或者把我们的心调伏成菩提心，当一个菩萨产生了菩提心，在这个当下，一切的怨敌就会消失，因为他把一切众生看成了自己亲人一般，不会再有敌对情绪，所以一切怨敌就会消失；如果把自己的心调伏到实相状态中，安住在空性中，一切恐怖当下就消失了。

从业因果的角度来讲，我们认为，这个人是我们的怨敌，一定有前因，就是自己造过这样的业，所以把张三当作自己的怨敌，或虎狮大象熊等等才会让自己很害怕。如果我们要想不害怕，就不要造恶业。如果我们造了类似的恶业，我们一定会感受这样的果。调伏心的一个方法，或调伏恐怖外境的一个方法，就是止恶修善。这是因果的缘起规律。如果修持善法，善法本身绝不可能引发恐怖的境，恐怖的境出现，一定是因为内心当中有负面的业存在，所以它投射在外面，变成让我们恐怖的事物。所以我们要消除这个恐怖事物的第一个方法，就是要终止恶业、修持善业，忏悔已经造过的罪业，没有造过的罪业坚决不做，已经修过的善法继续修，没有修过的善法开始修。

以了知业因果的方式来调伏自己的心，把我们的心安住在善业的状态中。从长远的角度来讲，一定可以调伏自己的怖畏。一切的对境都是自己修行的对象，通过菩提心可以调伏自心；了知一切法无自性、全是空性的，安住在这样的实相当中，也可以调伏心。通过各种方式调伏心之后，一切就调柔了。因为前面讲了，一切都是自己心的反映，一切都是心的投射。

还有个方式消除怖畏，也就是用慈悲心感染对境，感染对方。象有些菩提心修得非常纯熟的菩萨，因为他真正对一切众生发起了强烈的慈爱心，所以虎、狮、大象、熊、蛇等受其感染之后，它们也跟随产生善心，所以根本不可能去危害这个修行者。历史上有很多这样的例子，上师也讲过很多。

总而言之，消除怖畏有两个方法：第一个是调伏自心。一切都是心的投影，只要调伏自心，一切的投影也就消失了。第二是心和心之间相互感染。如果有时对某个人很不舒服，很不高兴，这样的情绪就可以感染对方。如果真诚待人，这种真诚的心也可以感染对方。所以菩萨用强烈的菩提心去对待一切众生，一切众生也能接受到来自于菩萨的慈爱，自然而然对这个菩萨生起慈爱之心。这就是调伏自己的心，安住在菩提心上，也就调伏了外境。“真实宣说”就讲到这里。

《入菩萨行论》第48课

我们继续学习护心之功德中的广说遣除怖畏。

第二、依据：

此处主要以教证作依据，里面也有推理部分。为什么说一切的怖畏都是由心而生？

实语者佛言：一切诸怖畏，

无量众苦痛，皆从心所生。

断除了一切妄语的实语者——佛陀在经中说：众生的一切怖畏、轮回中无量的苦痛，都是由心所生。“心”

就像画家，无量无边的图案都是由它所画。它可以画出天界的图案，画出地狱的图案，画出人间的种种图案，所以说一切都来源于心。其中怖畏和苦痛的部分，同样由心所生，不过它是由恶心所生。

有些宗派说上帝是造物主，创造了人和器世间。但从佛教的角度来看，这个上帝就是心，是心造了一切万物。每个众生都有心，“心”就是自己的上帝。如果把心调伏好，就能调伏一切的怖畏。心可以产生一切的善法，也可以产生证悟一切实相的功德，心是根本、是源头。我们修学佛法的人，要认识到心是一切的来源。如果我们不调伏好自己的心，将产生一切痛苦。相反，如果能用这颗心修善法，安乐就产生了。如果能够认知心的实相，一切证悟、觉悟都可以产生。

为什么要相信佛陀所讲的话呢？佛陀是实语者，说明佛陀不说妄语，不说妄语的原因何在？在《释量论》中讲：“无因不说妄。”佛陀没有说妄语的因，或者说没有让佛说妄语的因素，在《大乘庄严经论》和很多大乘经论中都如此宣说。佛陀在因地修持布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧的过程中，已经逐渐断除说妄语的因。说妄语无外乎就几种目的：比如让自己获得财富，但是佛陀没有这样的因。为什么呢？因为佛陀在因地修行时不仅不会为了财物而引发不好的业，相反，佛陀把一切财物布施出去，以布施财物作为进入菩提道修行的第一个阶段，也就是第一度：布施。

佛陀在因地时，从小的财物开始布施（我们现在修学布施，也是先从微小的东西开始）逐渐布施自己觉得价值比较高的东西，再行大的财布施，然后布施自己的身体，先试着布施自己支分的身体，然后再把自己的整个身体布施出去，所作所为完全是心甘情愿的。佛为什么布施？一是为了打破我执，二是完全为了利益众生。众生需要财富、器官等，菩萨就布施给他们，为众生的需要进行布施也是为了打破我执。做布施时，菩萨的总目标就是通过这种方式圆满资粮，最终度化众生。菩萨把里里外外所有的物品，包括善根在内都已经布施给了众生，怎么还可能为了财富而说谎？绝对不可能的事情。也不会为了得到财富去偷盗、杀生。菩萨为了利益众生可以把自己的财富全部布施出去，所以不可能为得到财富而说妄语，没有这个必要。

我们在遇到危难时，为了让自己活命，有时不得不说妄语，欺骗他人而保住性命。然而，佛在因地时，为了众生的利益，完全可以把自己的身体全部布施给众生，他不会为了活命而说妄语，绝不可能因为害怕自己的生命受到威胁而说妄语，也不会因为名誉、赞叹而说妄语，不会有这样的因缘。

所以，在修持菩萨道的过程中，我们要知道佛陀是怎样看待财物的，是怎样看待自己的身体、名誉的。在佛陀的教法中，教导我们要放弃对名利的执著，放弃对财物的执著等。在初期阶段要不断串习这些法义，当我们串习到一定程度，就达到菩萨阶段，串习达到圆满的阶段就成佛了。因此，导致说妄语的因已经断除，根本不可能有任何因缘导致佛说妄语。即便是在世间中，一个诚实人的语言大家都会相信，何况是经过很长时间修学利益众生法门的菩萨、成就了佛陀果位、彻底根除了妄语之因的佛陀，更是绝对不可能说妄语了。

我们现在修学的内容，一方面是积累资粮、圆满资粮，另一方面是在遵循佛菩萨的道路：不为自己的利益说妄语；也不为保护自己的生命说妄语；不为财富、活命造恶业。现在我们所修学的路，就是断除大小造恶业的因缘。佛陀经过这条修行道路成就了，获得了自利利他的功德。在说法过程中，佛的语言成为了正量、标准，佛陀所说的语言真实可信，可以作为一种依据。因此我们说这个依据是实语者佛陀宣讲的：一切怖畏和无量的痛苦，都是从心而生。

在《宝云经》中讲：“心性若自在，则于诸法皆获得自在。”如果自己的心调伏了，一切都调伏，不可能再有痛苦等事情发生。为什么说“心性若自在，则于诸法皆获得自在”？与此处有什么关系？因为众生遇到怖畏、遇到苦痛是不自在的表现，每个众生都不想遇到这些事情，但因为他的心没调伏，心不自在的缘故。他不想遇到怖畏、痛苦却偏偏遇到，这就是不自在的表现。如果心性自在，于一切诸法获得自在，自然而然远离一切怖畏。佛陀在《摄正法经》也讲过：“诸法依赖于自心。”一切诸法都是依靠心而产生，对于实语者——佛陀所讲的教言，是出自正量者之口，我们应该相信。

有情狱兵器，何人故意造？

谁制烧铁地？女众从何出？

假如一切怖畏、一切痛苦不是由心所造，如何解释下列情况呢？

“有情狱兵器，何人故意造？”：在地狱中，阎罗狱卒手中拿着燃烧的兵器、三叉戟、刀枪等，用来使劲地戳戳和锤打众生。这么多的兵器是谁故意造出来的？在什么地方加工出来这么多的兵器？

“谁制烧铁地？”：在整个热地狱中都是烧红的铁地、烧红的铁房子、烧红的刑具和熊熊燃烧的火焰。有的经典讲：受罪者目光所及的范围全部都是烧红的铁地，无论你再怎么跑都没有边际。如此大的铁地谁造出来的？没有人故意制造出这么广大的燃烧的铁地。

“女众从何出”？女众主要是指在近边地狱有个铁柱山，铁柱山有女人出现。原因就是有些人在世间没有守护好戒律，犯了邪淫等罪过。比如有些出家人犯了淫戒，或有些在家者犯了邪淫的罪业，就会堕入铁柱山地狱，当罪人（男人）走到铁柱山的山脚下，看到山顶上有自己曾经喜欢过的、做过不净行的女人，她站在山顶上呼喊自己，当他听到呼喊他的名字，看到这个女人时，立即就生起了极大的贪欲心、欢喜心，拼命地向山上爬，这时山上长的树都变成铁刺，铁刺的方向通通朝下，迎击罪人，他们的身体被戳穿，肠子被拖出，感受极大的痛苦，好不容易爬到山顶，这个女人瞬间变成了凶猛的铁嘴乌鸦，站在他的头顶上用铁喙去啄食罪人的眼睛，承受长时间痛苦之后，罪人又听到山脚下这个女人在喊自己的名字，因为业力成熟，他又开始拼命地往山下跑，这时所有的树枝自动转向，朝向上方，他从山顶往下跑，迎击铁树枝而去，又感受身体被刺穿等痛苦，到了山脚下，当他拥抱这个女人时，她即刻变成了可怖的铁头女人，把他的头放到嘴里嚼食。如此反反复复地感受痛苦。如果是女罪人，她的对境就是以前喜欢过的男人，同样感受上述之的痛苦。

让罪人受苦的女众从何而出？是真实有一个女人吗？不是，比如有些人犯罪死了之后，自己堕到地狱中，而往昔喜欢过的女人可能还在世间没有死。所以，不可能有一个真实的他曾经喜欢过的女人，跑到地狱使他受苦，这是不可能的，只能说这个女人是他自己的业力所幻变的。他在铁柱山受苦时，相续中的业力种子成熟，显现铁柱山的形象，山上有一个自己曾经喜欢过的女人在呼喊自己，再反反复复受苦，到了山顶变成铁嘴乌鸦，到了山脚之后变成可怖的女人嚼食自己，全是自己恶心的变现，烧铁地也是心的变现，没有一个实实在在的地方。

汉地有一个公案：一个僧人在旷野行走时，突然看到一座寺庙，进去后，看到一位曾经认识的师父也在里面，他奇怪地问：“你不是已经去世了吗？怎么会在这里呢？”那人当时没有回答。到了吃饭的时间，一个僧人喊：开始行粥，把稀饭抬进来。他看到稀饭都是鲜血的颜色。又看到刚才那个人显得非常痛苦的样子。他又问：“你已经死了，怎么在这里？”那人说：“我现在很痛苦，正在感受罪业的果报。”就把脚上的裤子拉起来让他看，小腿以下的肉全部被烧尽了，只剩白骨。他说：“我现在正在地狱中受苦，因为曾经挪用过僧众的财物，所以现在感受罪业的果报，你回去之后一定要为我念经啊。”他出门之后，寺庙就消失了。所以，罪人感受的刑具、痛苦，实际上是他自己的罪业显现，不是外境中真实有这样的环境。如果真有这样的环境，其他人也会感受同样的痛苦。

上师还讲过章太炎的公案。章太炎曾经辅助阎王在地狱中判案，他看到很多酷刑，觉得这些众生实在太悲惨了，所以和其他的官员商量，想把残酷的刑罚废除，于是召集罪人指控狱卒用何种酷刑折磨他们，但是当罪人指着刑具的位置时，他却什么都看不到，最后悟出了一个道理，实际上酷刑都是由心所生的。如果罪人有这种业力，在他面前就会显现这种刑具，显现可怕的狱卒等。如果自己没有这种罪业就看不到。所以，说明这一切都是由自己的业力所造、恶业所生。有这样的业，就会显现这种情况，没有这样的业，就不会显现，并不是实实在在有个地方叫地狱。

虽然佛陀在经典中也曾经详细描述过地狱所在，离地面的距离等等。但很多大德解释说，这是佛陀针对某些众生根基的不了义的说法，因为有些众生的实执心很重，如果说不存在一个实实在在的地狱，这一切都是自己心所幻变，是心所造的，这些人不相信。如果告诉他从这里往下走二万由旬的地方叫地狱，这面是什么环境，实实在在存在，很多人就相信。其实很多大乘经典中讲：如果你造了下地狱的业，你死去的地方就是地狱，马上就能感受到它的痛苦。其他人没有造此业，就感应不到。

所以，一切的狱卒、烧铁地、有情狱兵器还有女众等，实际都是自己的恶心所造。

地狱中的狱卒到底是否是真实的有情？这里有两种说法：按照小乘的经论的观点，认为是真实的有情。在《俱舍论》中引用了一些依据来说明，像这些地狱中的狱卒都是有情，他们属于鬼道所摄，虽然他们在地狱中惩办其他罪人，但因为业力不同，他们并不会感受地狱的痛苦。大乘认为地狱中的有情是自己心的幻变，是自己业的幻变。所以，我们认真分析时，就会了知，如果自己造了这个业，你的心就会幻变受刑的地方，或者幻变出折磨你的众生等。就像我们做梦时，有怨敌来追杀，猛虎要吃你……本来不存在一个实实在在的有情，但在梦境中真真实实出现了，实际上除了自己的这颗梦心之外，并不存在一个真实的有情。所以，如果我们对地狱当中的有情是幻变的难以理解，就想一想梦境的比喻。

佛说彼一切，皆由恶心造，
是故三界中，恐怖莫甚心。

从恶心能够遭致恐怖而言，佛陀在《念住经》中告诉我们，一切都是由恶心所造，所以在敌人中，除了最大的怨敌——这颗心之外，没有其他的怨敌。反过来讲，此心也能够造善法，能够让自己观修实相。所以一切

都是心所造。

“佛说彼一切，皆由恶心造”：前面讲到的有情狱兵器、让自己受苦的女众等，这一切都是恶心所造，并不是一切的好东西都是恶心造，因为这个“彼”字是承接了前面的第二个颂词而来的。如果我们的内心很恶它就会显现这一切，“是故三界中，恐怖莫甚心”。所以整个三界中，我们认为最恐怖的恐怖分子、洪水猛兽、地震天灾等，远远不如心恐怖，因为这颗心无始以来存在在我们的相续中，一而再，再而三的制造这些外境，这一切都是拜它所造，真正恐怖的根源应该就是这颗心。比如说，实施恐怖袭击的人肉炸弹，或者持枪抢劫的人，他们虽然很恐怖，但只是个体，只能在局部制造恐怖事件，如果他死了或被抓起来，此地也就安宁了。如果这些人背面躲着个指挥的人，那这个核心人物是最恐怖的，他一旦策划并加以实施，恐怖事件就会辐射到各个地方，所以这个人本身就是最危险的、最恐怖的。同理，天灾人祸等伤害，虽然很恐怖，但只是我们心的一个投射，都是发生在最外围的事情，最恐怖的就是我们的内心在源源不断地制造能够引发这些恐怖事件的因素。这颗心没调伏就会有很多分别念，造很多恶业，然后就开始制造很多很多的恐怖外境，让自己的心又陷入恐怖之中。所以这一切真正仔细分析时，就是心自导自演的一场戏，一场恐怖的电影，并不断上演，此时就可以看出这一切虚幻性，这些都是自己的心所造的，这一切都是虚幻的。如果能够安住自己的心，了知它的本性，醒悟了，这一切就没有了。

所以佛法中把一切山河大地等器世界，一切有情世界，一切的善法和恶法，安乐和痛苦全部归摄在一颗心上，如果调伏了这颗心，一切都调伏了。所以三界当中最恐怖的就是这颗心，我们一定要调心。

子二（修持善法）分六：一、布施度；二、持戒度；三、安忍度；四、精进度；五、静虑度；六、智慧度。

按照华智仁波切的科判，第一个科判讲的是诸害由心生，一切的危害由心而生；第二个科判是诸善由心生，一切善法也是由心所生。一切善法此处用六度来表示，六度的修行都依靠心，六度的圆满与否也是在心上面来安立的。

丑一、布施度。

若除众生贫，始圆施度者，
今犹见饥贫，昔佛云何成？

有些人理解布施度圆满的标准是这样：所谓的布施，就是要把东西布施给众生，满足众生的需求。如果布施度要圆满了，应该说是满足一切众生愿望，要让一切众生都脱离贫穷的状态，才能叫做施度圆满。如果遣除了众生的饥贫才圆满布施度，那么现在我们在城市、乡村，随便哪个地方都可以看到饥饿贫穷的人，这些人根本没有彻底得到满足，还在饥贫之中，那么以前的佛是怎么成就佛果的？

佛陀是圆满布施度之后才成就的，如果现在还有看到饥贫，就说明佛的布施度没有圆满。如果布施度没圆满，又怎么成佛？我们会提出这样的问题。我们之所以有这样的怀疑，关键的问题是我们认为的布施，是使众生得到财物上的满足；而布施度圆满，就是满足一切众生的需要，遣除了一切众生的饥贫。如果这样，那么圆满布施度时，在社会上就看不到饥贫者，但是现在还可以看到饥贫者，就反证佛的布施度没有圆满，佛没有成佛。

如果我们这样认为就会出现这样的疑惑，或者说把布施安立在外境上就会有这样的过失，下面进一步回答：布施度依心。因此布施度圆不圆满，是以心来作标准，而不是在外境上满足一切众生的需求，遣除一切众生的饥贫。

身财及果德，舍予众生心，
经说施度圆，故施唯依心。

所谓的布施度圆满是把身、财和果德舍予众生的心圆满了，此处有三个所布施的对境，一、舍身体；二、财富；三、果德。

众生对财富都很执著，如果能够把一切财富都布施了，对财富没有一点执著了，以此施舍心就断除了对财富的贪执。但是和财富相比，凡夫对身体的执著更强烈。如果菩萨把身体也布施给众生，就说明他对身体的执著也断除了。凡夫人为了得到财富会拼命去赚钱，但是为了保住身体，可以舍弃财富，如果为了后世，他就可以舍弃身体。比如，他知道我如果舍弃了身体，后世会过得更好，因为依此身造了很多的善业，即便此身死了，我会换成一个新的身体过更好的生活。为了后世的圆满，后世有更多的果德，获得更多的财富，更多的享受，所以他愿意舍弃身体。如果能将自己的修习引发到对后世异熟果的财富、功德上，或者说布施圆满的果上，我也可以布施给众生，那就说明真正圆满了布施众生的心。

首先是财富，他能够布施；第二个是身体，他能够布施；第三个能够引发后世，也就是生生世世都能够成

就殊胜安乐的善根功德，他也能够布施，比如回向善根，我要把善根回向一切众生，愿一切众生成就觉悟之果，愿一切众生都能够离苦得乐。

修行者和世间人不之处在于，世间上的人修行主要的是为了财富和保养自己的身体；修行人是为了累积功德。对于一个真正懂因果的人来讲，对于善业重视度远远超胜对身体和财富。

在凡夫人阶段，执著的是财富、名声、身体等；如果一旦坚信因果后，重点就会转移，他了知生命、身体生生世世都会有，如果做了善业，你会舍弃这个不如意的身体，得到一个更好的身体，比如转到天界，天人完美的身体就是造作善业而来，有善业就会得到天人的身体和天人的享受。所以坚信因果的人对于现在的不如意的身体、经常生病的身体，他不会留恋，而对于善根和以后的功德将是一个新的执著。但是如果能够把果德回向众生，根本不执著善根功德，连菩萨道的修行善法在内，或者让众生感受觉悟、让众生成佛的想法在内都放弃，都施予众生，那我们说他还有什么不可放弃的呢？从外在的财富，自己的身体，乃至心里的善根功德全部都已经布施了，有这样一种布施众生的心，就说明他究竟远离一切吝啬，是真的放下了。

“经说施度圆”：佛经中说，如果一个修行者，能够完全舍弃一切财富、身体、果法，这个时候他的布施度就圆满了。所以真正的布施度圆满是依心而安立的，不是依靠外境。所以一切善法依心就是圆满的，并没有真正从外境上满足一切众生的需求，但是符合布施度圆满的标准：就是把自己所珍爱、所执著的东西都愿意布施众生，可以把一切善根布施众生，把自己的身体布施众生，把财物布施众生，这就是布施度圆满的标志。布施度圆不圆满并不是说在外境上有没有贫穷可怜的人，而是这个布施修行者是不是愿意把一切布施给众生，如果做到了，就是布施度已经圆满了。

所以，布施度依心而安立，不是靠外境而安立。从这一点，我们可以得到一个启示：平时我们在做布施时，主要的目标是为打破吝啬之心，因为我们对财富等东西多多少少都有一种吝啬，认为这个是我的东西、我的钱财、我的善根，所以只能我来用，或者和我相关的人来用，其他众生和不相关的众生，或者怨敌就不能使用。修布施的必要就是打破这种吝啬的想法，我们就是要把自己拥有的东西布施众生。这里面也有利他的成分，不在于外在的形式，而在于在真正布施时，为了众生可以舍弃一切，所以这也是打破我爱执、打破吝啬心的一种修法。如果通过修行已经做到了这一点：不管是对财富、身体、还是一切的善根都没有吝啬了，都已经做到了，布施度就已经圆满了。

所以，布施度是依心安立的，而不是从外境上安立的。布施度是这样，持戒度、安忍度、精进度、禅定度、智慧度全都是依心安立，所以最后总结：一切的善法都是依心而立，而不是由外境安立。

作为佛教修行人、大乘修行者，外在的行为是次要的，主要目标是想方设法地调伏自己的心，心一旦调伏了，一切就调伏了。在大乘修行中，调伏心是一种很殊胜的法门，我们在学习时要深入体会其中的精髓，要把方向由外转内，以前是调伏外境，现在要调伏自心，心调伏了，外境也就调伏了。如果单单把目标放在外境上，内心无论如何也是调伏不了的，后面讲安忍度时，这个问题还有很好的比喻说明。今天的课就讲到这里。

《入菩萨行论》第49课

寂天菩萨所造的《入菩萨行论》，主要宣讲如何遣除我执，打破我爱执，生起利他的意乐。当然除了生起利他意乐的大目标之外，通过修学此论，也能懂得如何在实际修行中追随佛菩萨的轨迹而行持，这样就可以顺利到达彼岸，获得佛果。

如何产生菩提心呢？要生起菩提心，必须要积资净障，受菩萨戒等。受戒之后又如何守护菩萨戒呢？菩提心没有生起要让它生起，已生起的不要让它退失，在不退的基础上还要让它再再地增长。无论是受戒后守护菩萨戒，令已生起的菩提心再再增长，还是发菩提心后趋入六度的修持，这些内容都是让我们的相续尽快与菩萨道相应的殊胜方便方法。前面我们学习了受菩萨戒后如何护戒的内容，这是从次第的角度讲的。

从六度的角度来讲，布施度散于各品当中，没有单独的布施品；持戒度主要是从不放逸和守护正知正念这两品进行学习。我们在学习一切万法都是依心而安立，一切恶业依心，一切善法也依心。在身、语、意三门中，以意为主。佛经中讲：“意速意为主”：心很迅速，心在一切中为主要。“一切皆依心”就是主要依心。身和语跟随自己的发心有不同的转变，发恶心，身、语就变成恶业；发善心，身语也可以变成善业。

六度也是依心而安立。前面讲到布施度依心而安立，如果自己能真正放舍内外一切对境，这时就真正圆满

了布施度。佛菩萨也是通过消尽相续中的悭吝心，将一切身、财、果德都布施给众生的方式圆满布施度的。所以，布施度是依心而安立。

丑二、持戒度：

持戒度这个善法也是依心而安立，依心而圆满。

遣鱼至何方，始得不遭伤？

获断恶之心，说为戒度圆。

这里以杀生为例来说明，如果持戒度不是安立在心上，而是安立在外境上，就很难圆满持戒度。假如没有看到鱼，或者没有可杀的生物，我们就能持不杀生戒。如此一来，必须要把鱼运输转移到其它地方，使我们看不到所杀的对境，以此圆满不杀生的戒律，这是非常困难的，也是不现实的。

“遣鱼至何方，始得不遭伤”？如果真是通过外境来安立，我们要把鱼转移到什么地方才能让它不遭伤害？实际上这是做不到的，不但做不到，而且与我们修持持戒度的初衷也完全矛盾。不杀鱼，就是在真正修持善法吗？这是不一定的。只是一辈子不杀生，不一定成为一种戒律，也不一定成为一种殊胜的善法，只不过是没杀生。要真正修持十善，应该有一种誓愿：我发誓从现在开始，不杀一切众生，或者不杀某一种动物，当内心中发起这种誓愿，才能真正成为一种善法，成为善业。持戒律的本体，主要是制止我们杀害众生的心，这是安立持戒度的本怀。

假如因为守持不杀生的戒律，我们就必须要把所有的众生转移到其它地方。如因为害怕杀鱼，就把鱼转移到看不到的地方；害怕杀牛羊，就把牛羊转移到他处；害怕犯杀人的过失，要把人转移到其它世界，自己身边什么众生都没有，以这种方式来圆满持戒度，第一不现实；第二也根本无法修持戒的善法，已经失去了持戒度本身的意义。持戒度本来是让我们生起不杀生的心，是调伏内心、调伏烦恼的一种方法，但现在它不是调伏内心，而是调伏外境，使外境与自己不杀生的戒律相应，这是完全错误的。

所以，以自性罪或佛制罪的不杀生为例说明，无法从外境上断除杀生的意乐。即便我们眼前看不到众生，但内心当中反复地产生想要杀生的意乐，虽然身和语没有造作杀鱼、杀众生的过失，但内心中强烈地生起想要杀生的想法，这绝对不是戒律圆满的标志。

杀生第一需要对境；第二需要作意，就是有我要杀的想法；第三需要加行，就是具足真正拿刀去杀这个行为；第四是把众生杀死，这是究竟。真正圆满杀生需要这四个条件。

因为你面前没有众生，对境不存在故，虽没有加行、究竟，但你的内心生起了强烈的想要杀它的作意，这时虽然没有圆满杀生的罪业，可是以很强烈的、反复杀众生的作意，也会得到部分的罪业。从意业的角度来讲，如果你产生了频频杀害众生的想法，实际上也造了很重的伤害众生的恶业。所以仅仅从外境上做调整是无法圆满持戒度的。相反，如果我们获得断恶之心，就算是我们身边每天有无量无边的众生，我面对这些众生时，首先发誓不杀害其中任何一个众生，而后生起一定要断除杀害众生的恶心，这就是持戒。

我们无法在外境上一个一个调整，但如果能够调伏自己的内心，虽然在我面前还有很多众生，但因为我的心调伏的缘故，我就是在守持不杀生的戒律。

进一步观察，偷盗也如此：假如我们害怕犯盗戒，所以要把所有能偷的东西、财产全部转移，有人可能会偷花、偷树、偷草、偷泥巴、偷石头等，这样自己也没有一个生存的基础了，这是不现实的。

我们虽处在充满诱惑的环境中，但是考虑到业果不虚，考虑到我们发菩提心是利益有情，而不是伤害有情。偷别人的东西，会给被盗者造成伤害，作为菩萨要利益众生，不能伤害众生，从这方面考虑，就不能偷盗其他众生的财富。偷盗的恶行对于修菩萨道、安住实相是一大障碍，为了我能够顺利修持菩萨道，为了遣除修道过程中的障碍，我发誓决不偷盗，乃至一针一线以上的财物也不窃取。如果有了这种决心，我们就能够守持不偷盗的戒律。

邪淫也可类推：害怕犯邪淫过失，就把男女全部都转移到看不到的地方，这样是不是就能守持戒律？也不一定。与前面分析的道理一样，如果自己内心中有邪淫想法，实际上也无法守持清净的戒律，与佛陀制定戒律的本意也完全相违。

又如我们要守持不妄语的戒律，必须把知言解义的人全部转移到其它地方，也就是说，如果害怕造妄语罪，就把能听懂我的话的人全部迁移到其它地方，如此我才可以圆满不妄语戒，这是不可能的事情，所以关键是要制止我们的恶心。

饮酒也同样，世间各种各样的酒类非常多，关键在于我们面对对境时，能够控制自己的贪欲心，因为它会带来很多过失。虽然饮酒不能直接伤害众生，但饮酒是一切过失的来源，饮酒之后就会乱性，思维很迷糊就容

易造下其它罪业。所以，我们面对酒、烟、毒品等东西时，应该有一种自律。了知饮酒的过患，了知戒酒的功德利益之后，自己发誓断除饮酒等的过失，才能趋入持戒的修法。

持戒度的“度”字，就是到彼岸的意思。我们真正要用持戒到彼岸，就要彻底断除内心中的恶心。断恶心有很多不同的层次。对初学者来讲，粗大的恶业尽量不要造，比如不要生起杀害众生的心。但相续中的恶心有时很难控制，有时我们发愿不杀生、不偷盗等。可是因为过去习惯造各种各样的恶业，内心中有很深厚的习气，虽然发誓断除恶业，天天都在发誓愿，天天都在守持戒律，但外境现前时，有时还会产生想杀的念头；看到喜欢的东西，会产生如果这个东西归我该多好的偷盗念头；看见男男女女的时候，产生非份之想，这些念头还会层出不穷，所以在最初的时候就应斩断。小的习气引发的分别念，通过修道逐渐对治、压伏，最后通过证悟一切万法空性，彻底予以灭除。

菩萨获得初地时就已经获得了无漏戒，也就是初地菩萨以前的戒律属于有漏的自性，因为夹杂烦恼，漏就是烦恼。一地以上的菩萨，因为已经现证了法性，所以能够守持无漏戒。到了初地之后，内心当中还有没有烦恼？实际上烦恼的种子还存在。按照大乘经典：一地到七地菩萨的相续当中都存在烦恼障的种子，到八地菩萨时，烦恼障种子才被根本灭除。一地到七地之间，或者到七地末尾的相续中都有烦恼障的种子，但是因为现证了一切万法的实相，了知一切万法本来空性的缘故，种子不会现行，虽然有种子，但种子不会变成像我们凡夫人的烦恼，因为因缘不具足，他们证悟了实相，不会有非理作意，粗大烦恼是不会产生的，所以我们说一地以上的菩萨获得了无漏戒，二地菩萨是持戒度圆满。

持戒度到彼岸的标准：一是在醒觉位时，粗粗细细的戒律完全守持得非常清净，不管是别解脱戒，还是菩萨戒。另一个标准是：不仅白天不会犯戒，乃至晚上做梦也不会犯戒。而我们守戒时，白天也许守得非常清净，但晚上做梦时，可能会出现各种各样犯戒的情况。这说明我们相续当中的习气，还没有真正遣除。

我们在梦中犯戒也需要忏悔，虽然在梦中犯戒，并不会破戒，因为制定戒律的前提，主要是针对醒觉位而言，这是标准的基础。至于梦中所做杀生、偷盗、邪淫等罪业，虽不会犯戒，但有过失，因为我们的意识当时是存在的。当我们看到一条鱼时，如果想把这条鱼杀了烹调吃掉。如果产生了想杀对方的恶心，本身就是有过失的。所以梦中犯戒有过失，但不会因为梦中杀生就犯戒，这二者之间是有区别的。

二地菩萨不仅白天不会犯戒，梦中也完全远离了持戒的违品，因此安立为持戒到彼岸，他已经有了戒律波罗蜜多，已经圆满地获得了断恶之心，恶业的相续不会再有，持戒的违品完全断除。所以“说为戒度圆”。

安立持戒度圆满，主要是从违品已经不再障碍他的角度来说的。至于二地菩萨和三地菩萨的持戒，二地菩萨和佛的相续中的持戒哪个更究竟？当然是佛，或者说三地以上的菩萨，他们的功德更圆满、更究竟。但是从二地开始，持戒就不会再有违品，从这个角度安立戒律度到达了彼岸。佛经中说：什么是戒律度？就是断除害他之心，断除恶心就是持戒度。所以持戒度中杀生、偷盗、或者是邪淫等，主要是从心上安立的，不仅仅是从行为上安立。

戒律主要的功用是帮助我们调伏烦恼，帮助我们调心。但外表的持戒，也能帮助我们调心。所以身、语、意远离容易犯戒的环境，是帮助我们有效地调伏烦恼的助缘，主要的意思还是借助持戒来调伏我们的烦恼，调伏我们的心。安立持戒是从心上安立的，持戒度也是从心上安立。

丑三、安忍度：

顽者如虚空，岂能尽制彼？

若息此嗔心，则同灭众敌。

安忍度属于六度中的第三度。安忍在经论中从三个不同侧面进行安立。第一是怨敌忍，就是说当怨敌、其他众生对自己伤害时，自己要忍耐，要安忍。第二是修佛法时，如果遇到很炎热、很寒冷，或者很疲倦等，这时自己需要安忍，这是耐苦行忍。修法有痛苦，闻思有痛苦，如果遇到这些痛苦就退失，就无法继续修持菩萨道、积累资粮，所以遇到这些苦行时也要忍耐，这是第二种安忍。第三种安忍是指法忍，对于一切万法的实相能够接受。佛经中说：“一切万法皆为空性。”自己的身体是空性，自己的心是空性等，对于这类非常甚深的法，自己能够承受、接受，叫作无生法忍。

安忍也是从内心安立的，并不是从外境安立。如果安忍是指我们在整个世界当中已经没有怨敌，或是已经灭掉了怨敌的嗔恨心的相续才叫安忍，实际上是不可能的事情。为什么呢？“顽者如虚空，岂能尽制彼？”，因为野蛮、顽劣的众生如虚空一样无穷无尽，同样，有嗔心的众生、看不惯自己的众生犹如虚空一样无边无际，层出不穷。如果真想灭除一切怨敌，或者灭掉一切怨敌嗔恨心的相续，因为太多的原故，根本没办法实现。“岂能尽制彼？”怎么能完全制服这些众生？这是根本做不到的。

“若息此嗔心，则同灭众敌。”：如果我们能够息灭自己内心当中的嗔恨心，就等于把一切怨敌和一切怨敌的嗔心已经泯灭了。虚空般无量无边的众生，怎样才能把它们完全灭尽呢？不要说我们没有能力，没有时间，实际上也没有必要。但灭除内心的嗔恨心是完全可以实行的。

在大乘经论中，尤其弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中讲安忍时，讲了很多相似的安忍和真实的安忍。相似的安忍有很多种：比如我处于劣势，对方是强势，我斗不过对方，没办法和对方斗，就选择忍耐。因为我知道，如果我发作肯定要吃亏，所以内心中充满了愤恨，但外表非常柔软，显现弱勢的形象，然后对方就不会再伤害自己，这是下级对上级，或者弱者对强者经常使用的方法。有时采取“君子报仇十年不晚”的态度，现在我没有能力跟你斗，但我怀恨在心，暗地里开始养精蓄锐，等待力量强大，时机到来就予以反击，世间上表达安忍的方式大体都是这样，一个人能够忍气吞声，这是不是真正的安忍？表面上好像是安忍，但实际上是相似的安忍。

真实的安忍主要是泯灭自己的嗔恨心。如果自己遇到事情时，并不是你太强大，我没办法和你对抗，才选择退缩，这并不等于内心平和，其实充满嗔恨，只不过是斗不过你而已，所以选择退让。以“君子报仇十年不晚”的态度，将嗔心在心中埋藏十年，这不是嗔心很轻的表现，而是嗔心很强烈的表现，这绝对不是安忍。真正安忍的核心，就是息灭嗔恨心，无论遇到什么情况，都没有嗔恨心，安忍的精神、核心就是没有嗔心。没有嗔心，不是因为我是弱者、别人欺负我，我打不过你，我才安忍，是因为我的确能够息灭内心当中的嗔心，调伏内心。无论是通过胜义谛的修法，还是世俗谛的修法，克服嗔心，这就是安忍。

当我处于强势，对方处于劣势的情况下，如果遇到一个不如我的人，伤害了我，很多人不会选择忍辱，因为我处于强势，为什么怕你？他会使用一切资源：权利、金钱、力量等，想方设法压制对方。但真正修菩萨道的行者，尤其是在相对弱勢的人伤害自己时，对这些人也能够安忍，根本不生起嗔心，这是真正的安忍。根本没有说：我现在没有机会报复你，等十年之后再报复你，一点报复的心都没有。因为他没有嗔心，他没必要这样做。而“君子报仇十年不晚”，是因为有嗔心，只不过是没机缘而已，它是建立在嗔心基础上的一种心态。而真正修菩萨道的人，调伏了嗔心，内心中根本没有嗔心，何必十年不晚，也不需要在你面前示弱。因为他的内心根本没有嗔恨你，没有对你发起嗔心。所以，如果一个人没有嗔心，就相当于没有怨敌。息灭嗔恨心，相当于调伏了怨敌。

我们有时会认为，虽然自己不把对方当成怨敌，但对方对自己的伤害是事实，实际上也是怨敌，这是不一定的。比如：别人伤害自己，如果自己没有把他当成敌人，就可以相安无事。就好像父母在儿女不听话时，打骂他们一样。儿女知道做错了事情，父母虽然打骂自己，但是不会生起嗔恨心的，知道是对自己好；反之亦然，父母会不会把儿女当作怨敌呢，个别情况我们不讲，大多数的情况是不会产生嗔心的。所以虽然伤害的事实是存在的，但不一定就成为怨敌，关键是看心态，不管是父母还是儿女，如果他怀恨在心，这个时候所谓怨敌的概念就形成了；反之，如果没有怀恨在心，怨敌的概念就无法形成。

很多大德在经论中讲，菩萨发了菩提心之后，当真正生起菩提心的那一刹那，所有的怨敌都消亡了，不会再有怨敌。因为他的心完全是一颗热爱众生的心，利益众生的心，没有丝毫的嗔恨心，怎么可能有怨敌？没有一个怨敌。也许对方把他当怨敌，但是他绝对不会把对方看作怨敌。有了敌对的心，才可能形成怨敌，如果没有敌对的心，不可能成为怨敌。比如对方把我看作是怨敌，是因为他有一颗敌对的心。我是不是他的怨敌？不一定的，因为我对他没有敌对的心，所以他不是我的怨敌。

菩萨在对待伤害、对待怨敌时，是用一切办法来息灭自己的嗔心。真正能够息灭自己的嗔心，就是真正的安忍。所以，我们通过这种分析，就可以了知安忍并不是在外境上安立的，外境并不是真实的怨敌，外境上没有一个真实怨敌的本体，没有它的实体。

有时我们认为的怨敌，是不是真实的怨敌呢？如果这个怨敌是真实存在的，不管任何人看到他，都会把他当成怨敌。但这是不一定的。因为我们认定的怨敌，他的朋友亲戚会认为他是最可爱的人。所以怨敌本身是无自性的，关键就是看我们怎么样看待这个问题。如果我们抱着嗔恨心，抱着敌对心，他就成为怨敌。反之，如果没有敌对心，没有嗔恨心，不单对张三、李四没有敌对心，对一切众生都没有敌对心，以理观察时，这个菩萨还会有怨敌存在？绝对不会有。所以颂词讲得很清楚：“若息此嗔心，则同灭众敌。”

佛陀告诉我们安忍实际的内涵，就是要让我们息灭嗔恨心。前面也讲过，不管我们遇到什么情况，即使无缘无故遭到别人的伤害，只要我们一生起嗔心，就是自性罪。也许刚开始你有理，但是嗔心一生起来，你就造了自性罪。一生起嗔心，受害者肯定是自己。

所以，不管是为了自己修行，还是利益有情，都要息灭嗔心。因为相续中有了嗔恨心，一个人的神志就不会清醒，不会冷静客观地看待问题；有了嗔恨心，就是堕恶趣的因；有了嗔心，因为它是烦恼的自性，让自己

的心不寂静，所以也无法专心地安住在实相中；同时它也是一种修道的障碍。

所以，佛陀告诉我们要修安忍。但是很多人，尤其不学习大乘教法的人，认为安忍是消极的退让。当我们了知了安忍的内涵就会知道，它不但不是消极退让，而且是一种上进的心态，是改变自己命运，积极向上的心态。息灭自己的嗔心，对自他不会产生任何的伤害，而且这种修持安忍的方法，可以清净我们内心中无始以来的很多罪业，所以它一定是积极的，一定是向上的。但很多人没有看到它的内涵，只是看到这些修行者很温和、很慈爱，觉得他们好欺负，或认为他们是消极的、只会退让、是没有能力的表现等等。

当然我们知道，世间人因为不修学佛法，不管修行人怎么做，都会有看法。如果修行人遇到打击、遇到伤害时，积极地反击、反抗，就会有人说修行人一点慈悲心都没有；如果修行人选择退让，或者是以慈悲心对待伤害自己的人，他又会说修行人很软弱。虽然作为一个修行者来讲，完全不考虑众生的感受是不对的，但原则上，我们的修行不能以世间人怎么看为标准。因为不管怎么做，没有学习佛法的人永远不会理解为什么要这样做。当然不是说百分之百的人都不理解，而是说大多数人都无法理解。但是不管怎样，我们的修行必定不是以世间眼光为标准的，他们喜欢怎样，我们怎样去做，那是不对的。应该以佛陀的教育为标准。佛陀在经典中把修安忍的必要性，修安忍的巨大功德和利益讲得很清楚，我们就以此为标准，作为我们修行的原则。至于世间人怎样看修行者，怎样误解修行者，我们是没办法改变的，也没办法按照他们的想法去做。当然，作为一个大乘的修行者，在不违反原则的情况下，可以尽量照顾他们的想法。如果不管怎样解释，他们都不理解，那么我们还是按照佛陀的教言去做。

所以，我们在修安忍时，主要是调伏自己的嗔心，这就是如何修持安忍的核心内容。

下面通过比喻进一步说明：

何需足量革，尽覆此大地，
片革垫靴底，即同覆大地。

寂天菩萨很善巧很慈悲，打了一个比喻来说明这个问题。比如，娑婆世界的路面很不好走，一方面是因为众生的心起伏不定，烦恼很多；一方面是众生的业力很重，由于大家的共业，导致这个世间上有很多的瓦砾、荆棘，地面凹凸不平。我们在这样的大地上行走，很容易损害自己的脚。如果我们害怕伤害，就用大量皮革把整个大地铺满，这样，我们走在上面，就好像走在地毯上一样，走起来就很舒服，不会被割伤了。可到哪里去找这么大的皮革？根本找不到足量的皮革能把整个大地铺满。所以要从外境上把整个大地铺满皮革，来达到脚不被割伤的目的，这是不现实的，根本做不到，这是不懂善巧方便。

寂天菩萨说有一个善巧方便，不需要这么多的皮革，也能够保护自己的脚，那就是“片革垫靴底”。就是用这种皮革做双鞋，穿在自己的脚上，不需要大量皮革铺满大地，就能保护自己的脚底，“即同覆大地”，这与用皮革把整个大地覆盖、铺满的效果是一样的。这个比喻很善巧，能够很形象地说明问题，我们在面对问题时，最主要的是直击它的核心，抓住它的核心之后，用很少的力量就可以做很大的事情，能够完全满足自己的需求。

世间上还有很多例子我们都可以去观察，都可以去使用。比如我们要换电线，如果我们把一家一家的电全部都关掉，这是非常困难的，如果把总闸拉掉，所有的事情都解决了，这和上面的原理是一样的。这个例子就很好的说明，如果懂得善巧方便，就能够做到这样的大事。

下面进一步说明它的含义：

如是吾不克，尽制诸外敌，
唯应伏此心，何劳制其余？

“如是吾不克”的“克”，不是克服的意思，是“能够”的意思。有一个成语叫“克勤克俭”，就是能够勤奋，也能够节俭。“如是吾不克”，如是我也不能够“尽制诸外敌”：我也根本不可能把外面的怨敌完全制服住。但有个善巧方便，抓住核心，就是“唯应伏此心，何劳制其余？”，单单调伏我这一颗心就足够了，外面的一切怨敌就都已经调伏，根本不需要调伏外面的一个个怨敌。

世间的人，不管是古代的人，还是现代的人，如果没有掌握这个窍诀，不懂得“伏心”、“调心”的方便，总是操起兵器打打杀杀，或人和人发生冲突，或地区和地区发生冲突，或国家和国家、民族和民族发生冲突等，都是想要通过制伏外敌的方式解决问题。其实这需要花费很大的代价：时间，精力，财政等，并且也会造下很多罪业，因为他是怀着强烈的嗔恨心伤害对方，发起了身语的恶业，当下所造的罪业还需要他付出非常大的代价，付出如此大的代价结果怎么样？有时表面上看是打败了对方，消灭了很多怨敌，但怨敌是“野火烧不尽，春风吹又生”的。因为这些怨敌有他们的亲人，也有他们的子孙，所以你杀了一个人，相当于和十个人结仇，你杀了十个人就相当于和一百个人结仇，故而，这种方式不会越打压越少，只会越打压越多。这不能真正解决问题，即

便这个人如国王一般厉害，把怨敌斩草除根，就像古代有种严酷的刑法，叫连诛，（就是一个人犯罪之后诛灭九族，有时诛灭十族，连他的老师也诛灭，通过这个方式斩草除根。但历史故事中，还是有漏网之鱼，卷土重来的事例也非常多。即便是他真的把所有的怨敌全部杀尽了，其他的人也吓得不敢动，这时好像已经解决了心腹之患，但我们只要把缘起链拉长一点点观察，他是真正的灭掉了怨敌了吗？不是！今生中好像灭掉了怨敌，但仇恨的种子实际上已经种在了被杀者的相续中，通过无欺的因果缘起规律，他的后世还会有更多的怨敌，相当于一个恶性循环的开始，是没办法全部消灭的。今生我们费很多的时间精力，以造很大罪业为代价，也没办法完全制服外敌，即便是有少数侥幸成功的，但他的后世怨敌更多。在他死了之后会直堕恶趣，阎罗狱卒就是怨敌，拼命地折磨你；在下一世之后，他还会有伤害众生的等流果，会再再遇到伤害自己的人。所以我们真正观察起来时，这个代价是太大了，而且根本解决不了问题。我们不需要付出如此大的代价和精力、时间解决这个问题，只需要调伏自心。

所以佛陀在给我们讲法时，完全讲到了核心，看清楚了事情的本性，告诉我们根本不要这样做，当你调伏了嗔恨心的瞬间，这一世的怨敌就已经穷尽，如果你生生世世都发善心，调伏嗔心，生生世世将不会有怨敌。即使由于以前我们伤害过别人，因为业没有尽的缘故，有可能还要受报，我们还会受一些伤害，但是，随着我们修行的不断增上，随着慈悲心越来越稳固，慈爱地对待一切众生，新的罪业不会再造，旧的罪业一部分自己偿还，一部分由于慈悲心和菩提心灭罪的功能，也可以很快消灭重罪、定业，而且成熟的部分罪业也是重报轻受，所以如果我们抓住了调伏嗔心这一点，就可以把整个问题从根本上解决，而不是像砍树时只摘一些树叶，砍一些枝芽，因为根没有断除，每年都会重新生长，而且越长越高，但只要把它根挖掉了，这棵树就死了。

同理，我们修行时，核心就是调伏恶心，调伏嗔恨心，如果能够把嗔恨心调伏，所有伤害我们的怨敌，从这时开始完全消失，不需要通过伤害众生，自己造作罪业为代价，也不需要发动大批的军队，花费很长时间、资财，只要调伏自心就够了，只要我们掌握了慈悲喜舍的修法，掌握了菩提心的修法，不断地串习，或以最轻松的方式，坐在自己的位置上反复观修，通过这种最简单、最安逸的方式，就可以做到调我伏们的内心。我们花最短的时间，通过最小的代价，做到最大的事情。一切佛菩萨通过此法修行成功了，我们如果按照这种方式调伏内心，也完全可以调伏一切的怨敌。如果我们内心对一切众生充满慈爱，别人来欺骗自己、伤害自己、骂自己、打自己，我们不会像没有调心之前那样，觉得自己受到了很大的伤害，一定要报复对方，这种心态是绝对不会有。我们痛苦的程度关键是看自己的心态，如果自己对一切众生都保持着强烈的慈爱心，即使受到了其他众生的伤害，也会觉得像自己的儿女对自己做伤害一样，对这些伤害都能够忍受；因为自己的内心中对子女充满了爱心的缘故，子女骂自己、打自己都可以承受。如果我们的内心本来有仇恨心，再加上别人伤害自己，就会更加的仇恨，感受的痛苦也更加的强烈，这二者之间就是调心和不调心的巨大差别。

丑四、精进度：

精进度是依心安立的，精进的修法也依心安立，精进到彼岸也是通过心来安立。

生一明定心，亦得梵天果，

身口善纵勤，心弱难成就。

所谓的精进是什么？后面第七品会讲，精进就是喜于善法的一种心，对于善法喜爱的心就叫做精进。

从表面上看到一个人很勤奋，很精进，我们会把精进理解成身和语的一种行为。实际上真正的精进，是“进即喜于善”，“喜”很重要，是对善法的欢喜，欢喜就是一种心态。所以我们要真正修精进也是以心为主。

“生一明定心，亦得梵天果”：“明定心”有两种解释方法：一种指的是静虑所摄的明定心，因为它是以心为主，如果我们能生起一念禅定心，此时就能获得殊胜果报；另一种“明定心”解释为慈悲心，生起一念清明的慈悲心，就能得到广大的果报，这里“梵天果”只是一个例子。印度人很希求上升梵天，把升梵天作为自己的最高目标，所以很多人观修梵天的本尊，修很多苦行，想要通过这样的方式生到梵天，所以此处寂天菩萨是以梵天果来引导众生，因为这部论典是造给当时印度的弟子们看的，故而以梵天果作为例子宣讲。如果产生了一念明定心可以得到梵天果，当然其他的果位也可以得到的。因为梵天果不是那么容易得到的，我们现在所处的是欲界中的人道，人道之上有阿修罗道、天道，天道有四天王天、三十三天、夜摩天、兜率天、自在天、他化自在天，他化自在天再往上就是色界，色界的第一天就是梵天，它的品位很高，远远超过我们现在的生活状况。梵天的内心非常平静，福报很大，相对来讲果报比较圆满，它的因也是需要比较圆满广大才可以：必须要以修十善作为基础，然后要修持一禅以上的禅定（有些地方讲要修持四无量心），通过很多的苦行，死后才会生在梵天，很不容易修。很多外道及印度的修行者为得到梵天果做了很多苦行：有时持各种各样的禁戒，或者用五火烧身，以期得到梵天的欢心，让自己升到梵天去。但如果没有这种明定心，虽然在身、口及善业方面做很多努力，但

心力弱是难以成就梵天果的。

“身口善纵勤”：如果你的心很弱，即便身体方面做很多善法，口中念很多咒语，身、口上“纵勤”，但因为心力太弱，是难以成就梵天果位的。但是如果“生一明定心”，就可以得到梵天果。这可从两个方面解释：一是前面讲的修禅定，如果你的心很定，再加上善业，也就是以心为主，身、语的善业为辅，这时就可以升梵天。另一种解释是在讲记及各大注释中提到的，曾经在古印度有母女二人，相互搀扶着过一条大河（有的说是恒河，有的说是其他河），到了河中央时水流很大，就把她们冲到了激流当中，这时母亲生起了明定心，生起了一念悲心，一念慈心：“我冲走倒没什么，如果我的女儿能够得救的话，我冲走也无所谓。”此时，她的女儿也这样想：“只要我的母亲能够安全，那我冲走也无所谓。”相互之间就产生了这一念的慈心，这一慈心就是颂词中的“明定心”。其实她们两人并没有修持广大的升梵天的因，只因为生起这一念慈心的缘故，死了之后母女二人双双上升梵天界。此例子说明，如果能够生起明定心，生起一念强烈、坚定的慈心，力量是非常大的，她们没有修持其他的善法，只是生起了一念慈心，就已经升到了梵天界，说明她们心力很大，反过来讲，虽然你身、语很精进，心力很弱是难以成就的。

我们修菩萨道时如何修精进？要对听闻佛法、思维佛法、修行佛法有很大的意乐，心很坚定，再辅以身口的善法，这时因为心力强大就容易成就。

所以我们在修持精进度时，是以内心的标准来判定。什么是精进度到彼岸？此菩萨远离了一切懈怠的违品，日夜之间完全处在对法的欢喜中，这时精进度就到彼岸了。精进度也是心，不是看身、口怎样，主要是看心怎样，如果心力很强大，一切善法容易成就；如果心力很弱，表面上虽然做很多善法，但心太疲惫、太怯弱，修持善法就难以成就。

以上就是今天这一堂课的内容。

《入菩萨行论》第 50 课

前面我们学习了六波罗蜜多中的前四度都是依心而生的道理，下面我们学习静虑度。

静虑度主要是修寂止。“虑”是指粗大的分别念，静虑就是让粗大的分别念寂静下来，通过这个词很容易了知真正的静虑就是“心”。第六度智慧度也是一种心的状态，如此就很容易了知静虑度、智慧度都是心的道理。

虽久习念诵，及于众苦行，
然心散他处，佛说彼无益。

虽然我们长久地修习念诵，身体行持众多的苦行，但在身、语勤作的过程中，心却散乱于他处，佛在经典中讲：这种修行是没有利益的。

“虽久习念诵，及于众苦行”：“久习念诵”是指语言，口的善法功德。语言的善法，比如念诵佛号、经典、咒语等。“及于众苦行”是指身体的善法，比如：磕头、放生、精进地转绕佛塔，睡觉时能常坐不卧，不倒单等修行方式，这些都属于身体的苦行。

有人说：我已念了几千万遍佛号，念了几亿遍心咒。在修学佛法的过程中，口里念很多佛号、本尊的心咒，是一种重要的修行方式，并不是说这些苦行不好，关键是这种念诵和苦行应该有一个基础，这个基础就是“心”。我们的心要专注。如果修行时心不专注，功德很容易被散乱心所染污，利益和功德就不大了。

因为静虑是一种寂止，大乘佛教中静虑度的修法，不仅是寂止，它与实相完全相应，大乘禅定不共于世间禅定。世间禅定寂止就是寂止，比如说修持一禅、二禅、三禅、四禅、无色定，这些只是让自己的心寂止下来的方法。

不管共同禅定，还是大乘的不共禅定，都有让心寂静的成分。我们在修法时，如果心不寂静而散于其它处，比如念诵佛号时虽然口里在念：“南无阿弥陀佛、南无阿弥陀佛。”但心却散乱于其它地方，想着今天中午怎么做菜，明天到哪里旅游，怎样赚钱……想这些念佛的功德利益就不大了。又如我们在修加行的顶礼时，身体在顶礼，而心却在胡思乱想其他无关紧要的事情，甚至产生贪欲等恶分别念，尽管身体在做顶礼，在流汗、喘气，好象很精进，但心非常散乱，这样的修行达不到预期的效果，从这方面观察，就知道心很重要。

“佛说彼无益”，无益的意思怎么理解？并不是说完全没有一点功德利益。《妙法莲花经》和其它经典中讲过：只要看一眼佛像，随口念一声南无佛，和佛结缘之后，解脱种子已经种在自相续中，迟早会生根发芽。无

论在佛堂供一朵花、磕一个头、看一眼佛像，乃至合下掌、鞠下躬、点下头，这些都“皆当成佛道”，最终依此都会成佛，所以，这些功德利益是非常大的。

但此处为什么说，念诵了几千万遍佛号，做了几十万次礼拜一点功德都没有呢？这就要分清所讲的场合。佛陀讲：从众生终究会成佛的角度来看，和佛结缘的确具有这么大的功德利益，这个功德利益以后绝对会显现，因为佛是殊胜的对境，佛的功德如大海无穷无尽、无量无边，所以能够和佛结缘，以后一定能获得功德利益。这主要是从善根功德在相续中种下种子，以后会成熟其功德的角度而言。

此处的“无益”又是什么意思？修法要在当下变成调伏自心的修法，变成让我们很快获得解脱的直接因，但是心散乱的话，这是做不到的。我们现在念佛号，念心咒、修持加行，是想依靠这种修法尽快地从轮回中获得解脱，也就是说，我正在行持的身语的修法和很快得到解脱，二者之间是因果关系，想要很快获解脱是果，它的因是投入了怎样的修行，做了怎样的因缘。散乱地念佛，散乱地顶礼，善根都是散乱的，散乱的善法力量很弱，不会有强大的力量，依靠这种散乱的修行力量，能不能达成迅速解脱、迅速成就的果？显然是不可能的。所以，从究竟成佛讲，以散乱心念一声佛的功德都很大，但希望目前的修行成为很快解脱的因，这种修行就显得太无力，以散乱心修行无助于现见诸法本性，获得殊胜解脱的果。

华智仁波切说：散乱心听法没什么意义。哪个方面没有意义？就是在通过听法之后，相续中得到法味，产生很强的定解，能够成为真正的解脱之因这方面没有意义，并不是说全部一点意义都没有。

如果从种善根的角度来讲，可能意义很大。无始以来我们没见过佛，没有念过几千万的佛号，从这个角度讲功德非常大。但关键是：我们要真正让这种修法成为资粮，成为成佛的因，成为很快解脱的因，成为一个真正可以利益广大无边众生的因，那这种善法功德的确太弱了，太弱的缘故就用了一个否定词“无益”。

上师在《入行论广释》中举了一个例子：有一个人说我身上没钱。说他身上没钱是观待什么而言的？比如他想买一件一千块钱的衣服，但身上只有几块钱，别人要他买时，他说：我买不起，我没有钱。他是真的没有钱吗？实际上他身上还是有几块钱，但观待这件衣服的价格来讲差得太多了，所以用了一个否定词，把微少的东西否定、忽略不计了，所以说我没有钱。又如：去参加一个举重比赛，要举的东西是一百二十斤，某人只有举几十斤的力气，他说：算了，我没有力气。这样讲并不是说他一点力气都没有，而是力气不够的意思。此处“佛说彼无益”，也并不是说真的没有任何利益，而是观待想让这种善法功德成为解脱的因，其力量太小了，所以说“无益”。

实际上，不管怎么念佛号都有利益，但针对我们而言，是想要把现在投入修法的善根变成一个以后成熟的种子，还是想让这个善根成为真正能够很快解脱、成为直接成佛资粮的因？我们需要观察分析。如果我们只满足听法种善根，让它以后成熟，或者随便修一点法，等待以后成熟，如果只是为满足这一点，那也没什么可说的。但现在我们的目标是成佛，想很快从轮回中解脱，如果这样，就要认真地观察、思维：我们的修行与佛果之间是否真正成为了一种因果关系？如果我们随随便便做一些散乱的修行，不可能成为很快解脱果的因，二者之间不成为真正对等的因果关系，它只能成为以后解脱的间接因，而不能成为直接因。

莲花生大师等大德曾经讲过，在散心的情况下念十万遍心咒，不如在禅定或专注的情况下念一遍。可见，修持佛法需要专注的力量，我们的心越专注，法义就会越深入，法义越深入它的力量越大，不管这个力量是要成为成佛的资粮、成为遣除罪业的力量，还是要成熟某种暂时的功德……只要想成就某种果，它的因一定要正、一定要深厚，一定要强烈，这时果才会没有障碍很快成熟。如果因的力量很弱，就不一定能够成为真正解脱的因，或不能成为成熟心中所想之果的因。

第四个精进度和第五个静虑度，二者之间的意思是比较接近的。一个是“身口善纵勤，心弱难成就”；另一个是“虽久习念诵，及余众苦行，然心散它处，佛说彼无益”，二者之间有相同的地方，我们修行佛法心要专注，或者发起一种精进于善法的喜欢心。身体上虽然做再多的苦行，如果心不专注、没有兴趣，都不会成为直接解脱之因。所以，修禅定关键在于调心。

外表虽然摆出修禅定的样子，如果心一直散乱不是修禅定。有些人很喜欢表现自己，把身体摆成一个修禅定样子，内心却胡思乱想，没有把心专注在禅定的本身，这不是真正修禅定，真正修禅定关键是心要专注于佛法。

第六、智慧度：

智慧度依心是很明显的，它不像布施度、持戒度、安忍度观待外境，容易理解成外境，而智慧度本身就是内心。此处的智慧度讲得比较深，从了知心的本性进行观察。

若不知此心，奥秘法中尊，

求乐或避苦，无义终漂泊。

如果我们不能了悟“此心”的“奥秘”，是一切万法的殊胜主尊，即使我们内心有很强的求乐避苦的愿望，但最终也会无义地漂泊于轮回中。

如果我们想要求乐避苦，我们想要获得殊胜的解脱，必须要了知此心的奥秘，此心的奥秘就是一切万法的主尊，“法中尊”就是一切正法的主尊，佛法最殊胜、最核心的就是要了知心的奥秘。佛陀对初学者讲了十善法、持戒等外在的身语行为，也讲了关于出离心等法，最终就是为了让众生了悟心的本性，依此可以获得解脱，如果不了悟心的本性就无法获得解脱。

小乘也安立有解脱道，小乘行者有没有了知此心奥秘？我们认为有。我们看小乘修行者时，往往喜欢把注意力放在小乘修行者的外在行持上，比如穿着黄袈裟在街上托钵化缘，走路很有威仪，这样的观察往往偏重于行为。实际上走路具威仪只是调心的一个助缘，核心是通过戒律约束自己的身语，在此前提下寻找心的奥秘。按照小乘的修法，心的奥秘就是在心上了悟无我，知道心是无我的。

虽说五蕴无我，但落到根本上还是心。对粗大、整体的心观察之后，了知它是由是很多刹那组成的，在细微的刹那中有没有一个整体的我存在？通过分析观察可知：心根本没有一个所谓的一体不变的我。平时众生执著有一个前后一体、从来不变的我，总有一体和恒常的概念。而我们在寻找心时，这个心到底符不符合一体和恒常的概念？众生把心执为我，总说“我”想怎样怎样，当我们观察时发现：其实心是由很多细微的刹那组成的，所以心没有一个整体的我，它是不断变化的、并非恒常。所以，心的这种既非一体也非恒常的自性不符合所谓的“我”的体性。我们平时认为“我”的体性就是一体和恒常，但是在心上面，无论如何寻找，都找不到这个所谓一体恒常的“我”。这样观察就了知心上无我，之后再进一步串习无我，通过不断地观修，就能够现证无我。现证无我从见道开始，依见道获得无我的证悟，通过修道继续修持，不断串习，然后到达无学位阿罗汉的果位，此时就彻底地圆满证悟了无我的空性，从根本上断除了烦恼障的种子，超越三界，圆满达成了求乐避苦的目标。

苦是三界的苦，乐就是涅槃的安乐，心获得涅槃，就获得了最殊胜的安乐，不用再无义漂泊轮回。所以，小乘的修行者能够从轮回当中出离，能够解脱，主要也是因为发现了心的奥秘。所以了知心上无我，是一切小乘修法与证法全部内涵的尊主，所有的小乘修法中以无我的修法最为殊胜，最为关键，如果放在小乘的教义里面，这个颂词就应该这样解释。

如果从大乘的角度来解释，可以分为唯识和中观两种。从唯识的角度来讲，一切的外境唯识所现。真相唯识讲外境唯心所现，认为外境就是内心；假相唯识也讲外境唯心所现，但外境不是内心。尽管讲法不同，但“外境不存在”这一点是相同的。观察一切唯识所现，知道一切外境只是自己心中的习气显现，再对一切外境法进行观修，通过不断地观修不存在人我、不存在法我的二无我空性，就证悟了心的本性，获得觉悟。

中观宗也是这样观察的，但与唯识宗的不同之处在于：唯识宗暂时的观点是保留心的本体，但是心上面不存在人法二我；而中观宗的观点是：心本身也是空性的，尽管显现上有起心动念等很多状态，但是真正通过殊胜的正理观察、寻找时，根本无法找到这颗心，心本身无有自性，是空性的，了知了这一点之后，就再再地安住、串习，最后就可以现证心的实相，了知此心的奥秘。

在大乘修法当中，通过调心了知心的实相是一切正法的殊胜尊主，也即是“奥秘法中尊”的意思。所以如果了知此法，就能达到求乐避苦、出离轮回的目标。

我们应该清楚，佛陀宣讲正法的目的，就是希望众生了知心的实相，了知心的奥秘。心有起心动念、明知的法相，这是心的世俗法相，经过观察就会发现心的奥秘是无常；再进一步观察，就会知道无常的心实际上是现而空、空而现的，本体毫无自性，是一种本来空的状态；在这个基础上再进一步观察分析，心在空性的同时，也是光明的，不是什么都不存在，而是和智慧双运的大空性。在这个光明的心中圆满了三十二相、八十随行好，圆满了佛的一切功德和证悟。

因此，我们要通过了知心的奥秘来现前一切万法的究竟实相，之后就知道所谓的轮回与客尘完全是不存在的，都是虚妄安立的。了知这个实相并如是地安住，就真正能够获得最为圆满的正等正觉的果位，然后再通过讲法的方式告诉其他众生，让其他众生也循序渐进地修行，最终获得觉悟，从轮回中解脱。

以上所讲就是智慧度依心，也就是要了知心的奥秘，心的实相，从这个角度来修持一切万法皆是心的自性。

壬三、摄义：

摄义就是把前面所讲不调心的过患、修心的功德、以及善法恶法皆依心的意义作个归纳。

故吾当善持，善护此道心，

除此护心戒，何劳戒其余？

了知一切过患与一切善法皆依心所造之后，就应该善持、善护这颗道心，除了守护心的戒律之外，根本不需要其余的境界。反过来讲，如果我们忽略了守护心的戒律，不护持这个心，其他的境界也就完全没有作用，没有实义了。

颂词中以“善持”和“善护”对照本品的内容——正知正念，在注释中，将“善持”与“正念”相对应，“善护”与“正知”相对应。我们应该以正念来善加护持，善加把握；以正知善加守护这颗修道的心。守持正念，不忘正念叫做“持”；通过不忘失正念的方式反复观察三门叫做“护”。前面讲过一切学处的核心是护心，护心的方便就是护持正念，除了守护这颗心之外没有别的方法。此处“戒”是从主次两个方面来讲，主要是守护心的戒律。如果按词句上的意思理解，很容易认为只要守护心就可以了，其他的戒律是多余的。很多论典中指出这种理解是错误的。因为此处主要是强调护心的作用，而并未说守持其他戒律毫无用处。

作为最精通如何护心的觉悟者，佛陀在经典中宣讲护心修法的同时，也讲了很多守护身、语境界的方法。别解脱戒的戒条很多直接针对的都是身、语不要犯错。那么应该如何理解前面所讲的主次？护心的戒律是主要的，守护了主要的戒律之后，再守护次要的戒律，次要的戒律起到辅助的作用。比方说：在我们的院子里面有一棵芭蕉树或芒果树，为了防止野兽偷吃果实，我们要在外面修一个院子，外围的院子就相当于次要的戒律一样，中央的这棵果树才是我们最主要的保护对象。但是如果我们认为只要护心就够了，而疏于防范身、语的过失，那么就会由于身、语的行为过于散乱，自己的心也变得更加散乱。我们应该了知，身、语等其余的境界是帮助我们护心的方便，但是划分主次的时候主要是护心，次要的是守护其他的戒律。不护持身语，单独护心也很困难，而心护好了之后，其余的戒律也容易守持；反之，守好其他戒律也能够帮助我们护心。关键在于我们要从大局出发，把护心与护身、语等其他戒律之间的关系理清楚，如此便相辅相成，相得益彰，就可以把身、语、意都调整到最佳状态，调整到最适合我们修行的对治状态，这样就可以进一步调伏烦恼，使我们的修行蒸蒸日上。

学习佛法切忌望文生义，望文生义会对佛法产生很大的误解，直接误导自己的修行。我们不能看到文字就直接理解字面上的含义，不能认为只要把心守护好就够了，根本不需要守护其他的戒律。在《修心七要》当中专门针对这种想法有过宣讲，实际上这是一种过失。越是真正修心的人，对于身语的行为越重视，因为他知道身语意之间是相辅相成的关系，只不过要分主次而已。有些人经常引用六祖大师的话“心平何劳持戒”，认为自己的心很端正、很好，不用持戒了，而实际上并不是这个意思：“心平”的标准是很高的，不是指一般人随随便便说我的心很平静，就像大海无波一样，如果没有对空性的证悟，没有平等心，很难真正做到心平。因此，我们在理解佛经或者祖师密意的时候，还是应该依照善知识或可靠的注释准确地了知，之后再生起相应的定解，才不会出现错误。

辛二、护持方法：

如处乱众中，人皆慎护疮，

置身恶人群，常护此心伤。

前面两句是打比喻，后面两句是讲意义。比如说有一个人由于身体有伤口，他会很害怕其他人挤压或碰撞到伤口，使伤口再次疼痛或恶化。所以，如果处在闹市或乱哄哄的人群中，他会非常小心谨慎，把伤口保护得很好，避免再次受到伤害。通过这个比喻，我们也容易了知，可能很多人都经历过这样的事情，受伤之后尤其是在乱众中肯定会更加小心谨慎地保护自己的伤口。

颂词所要表达的意义是：我们这颗心就相当于伤口一样，而我们现在又处于遍满恶人的环境中。当然，恶人的标准有很多种，在普通世俗社会中，恶人是专指杀人放火等伤害他人的人，如果放在修行的角度来讲，恶人的标准或范围就很广：相续中有强烈贪嗔痴的人、不修行的人、不懂修行或者经常喜欢追求世间八法的这些人都称之为恶人。不仅包括世俗中的坏人，也包括一般的普通人，普通人因为没有调心，所以相续中都有强烈的烦恼，都称之为恶人。我们应该了知此处与世俗的标准不同，佛经的标准是越往上越严格，范围越广。比方说，自己很迫切地想从轮回当中获得解脱的心，在小乘中是殊胜的善心，是百分之百值得鼓励而且也是千方百计要生起来的，但是这种只想自己解脱的心，当上升到大乘高度时就变成了恶心。所以，出现的场合不同，标准也就不同了。这里所讲的恶人并不单指那些穷凶极恶的人，而是泛指不修心的人、不调心的人，相续当中贪嗔痴烦恼强烈的人。也许他并没有违犯法律，也没有去做伤害别人的行为，但他所追求的东西、他内心的想法、还有他影响别人的方式，对于求解脱道的人来讲，都可能会形成障碍。我们置身于这样的恶人群中，能不保护自己的心吗？我们的心就像伤口一样脆弱，很容易受到其他人的影响而改变，如果我们经常和贪心很强、世俗观念特别重的人交往，那么我们的心很容易受到影响而转变。我们好不容易生起来的修道的心、大乘的心，很

有可能因为长时间接触恶人，受到恶心的影响而放弃，这是时有发生的事情。

所以寂天菩萨提醒我们，如果处在这样的环境中，一定要小心谨慎，经常守护自己这颗很容易受伤的心。因为如果和贪心大的人交往，我们就比较容易产生贪心；和嗔心大的人交往，则很容易产生嗔心；相反，如果有悲心的人交往，悲心容易增长；和有智慧的人交往就容易产生智慧；和希求大乘的人交往，对大乘的意乐就比较容易保持不退。环境对心会有影响，我们也应该学会在环境当中调心。

当然，这里包括两种情况：一种是可以选择一个好环境，比如寺庙或者佛学院这样的团体，因为在这样的团体中，大家有共同的目标，集体向善，在其中违缘障碍相对要少一些，比较容易常时保持自己向道的心。但是如果我们没有这样的条件，就必须要在守护自己的心上入手，经常观心，经常守护正知正念，这是非常重要的。比方说我们的胳膊受伤之后，为了不让它再次受到伤害，有两种方法：一种是单独处在一个环境中，不去和别人挤；另一种，假如不得不走在乱众中时，就要想方设法去保护手臂。

调心、守护心也是一样的，最好选择一个清净的环境。当然，在娑婆世界中，非常圆满的环境基本找不到，即便是寺院与一些修佛法的团体也难以十全十美。理想的地方是极乐世界，在净土中，所有的外境、所有的人都是有利于我们修法的，所以我们要发愿往生到极乐世界。但是在当前的情况下，如果找不到这样的团体，那么一个最重要的方法就是调心，好好地运用我们学习到的佛法来调伏我们的心，守护我们的心。经常安住正知正念，经常观察三门，把我们的放在善念当中，长时间地串习，就能够达到比较好的效果。

因此，我们要清楚护心的必要性，以及心在恶劣的环境中容易受到伤害的紧迫性，了知调伏、护持自心的方法，并小心谨慎地去护持。今天的课程就讲到这里。

《入菩萨行论》第 51 课

《入菩萨行论》共分十品，教诫佛弟子如何修持菩萨道。通过前面的学习，我们已经了知：要对菩提心的修法产生欢喜心；在学习受了菩萨戒之后，应如何护持菩萨戒。菩萨戒一方面属于戒律的范畴，是规范行为的一种方法；从另一个角度来讲，菩萨戒也包含了菩萨的学处、菩萨的修法。所以，如果能把菩萨戒守持清净，就可以成就佛道。

菩萨戒已经圆满地含摄了应该遮止之处，比如二十条戒律、十八条戒律、十四根本戒律等，很多菩萨的律仪已经包括其中。摄持善法戒中包括了六度的修法，饶益有情戒中包括了利益众生的方便。从广义的角度讲，菩萨戒已经包括一切菩萨修行方式。我们如何护持菩萨戒？就是守护自己的心，趋入修行的正确轨道。

第四品宣讲了通过不放逸、小心谨慎的方式守护菩萨戒的方法，第五品宣讲了通过正知正念守护菩萨戒的方法。我们现在学习的是守戒的方便，就是必须守护我们的心，如果把心护持好，就可以护持好戒律。

现在所学科判的内容是护心的方法，前面的颂词通过比喻说明：如果我们处于乱众中有伤在身，就会非常小心谨慎地守护身上的伤。同样，我们住在恶人群中，要经常刻意地去保护我们的心，不要让它受伤害。今天再进一步举例，说明护心的重要性和护持的方法。

若惧小疮痛，犹慎护疮伤；

畏山夹毁者，何不护心伤？

在生活中，如果有一点小小的伤痛，不管是在手上、身上还是头上，无论在哪个位置，我们都会非常小心谨慎地保护它，因为已经受伤，再不保护好就会造成二次伤害，伤口会加深，疼痛会加剧。我们对于一般的小创痛都这么谨慎地保护，那么“畏山夹毁”的人，为什么不保护心的伤口呢？

此处通过强烈的对比告诉我们应该怎样护心。颂词前两句刻意说“小创痛”——平时我们对待一点小小的伤口，都会非常小心谨慎地保护，因为我们害怕痛苦。对于小伤如此保护，那么能够引发无比巨大恶趣痛苦的心伤，我们为什么不去防护呢？更加应该防护。颂词第三句“畏山夹毁者”，主要指在热地狱中的众合地狱的众生。

《大圆满前行引导文》中讲了很多杀生的业报，如果在世时打猎、杀生，或用指甲压死一些小含生等，造了这些业之后，由于因果丝毫不爽，后世会因为这些业的牵引堕落到地狱中，首先被业力牵引到非常炽热的热地狱，感受被铁山夹毁的痛苦。内地夏天非常炎热，我们觉得天气炎热很痛苦。但人间的炎热和地狱中的炎热根本无法相比，地狱炽热的痛苦是非常明显且难忍的。之后，由于自己的业力显现，又被很多的狱卒驱赶到山谷中，两边的山形显现为被自己所杀动物的头像，然后两山慢慢开始靠近，此时自己无处可逃，被两座山夹成肉饼、

肉酱，之后两山分开又复活，反反复复地重演这一幕幕惨剧，乃至自己所造的业穷尽为止。在自己的业没有穷尽之前，会一直反复感受极其强烈的痛苦。

如果我们不学习，就不了解因果报应。佛的智慧可以照见因果缘起，慈悲地宣讲了苦因苦果，宣讲了堕落地狱的原因，让我们反观自己到底有没有造这种业，如果已经造了这种业，现在不忏悔清净，后世很容易堕落到地狱中受苦。当我们听到、看到这种极其严厉的痛苦时，都会心怀畏惧，畏惧自己感受被山夹毁的痛苦，既然我们非常害怕这种痛苦，为什么现在不护持自己的心呢？应该护持自己的心。

人世间的痛苦有两种：一个是身体的痛苦，一个是心的痛苦。如果身体受了伤，我们会保护它；我们的心受了伤，自己也会非常小心地保护它，刻意地离开伤心地，以免触景生情引发自己心伤。所以，自己也在有意地保护、回避，以免心再度受到伤害。同样道理，众生的心就是一颗受伤的心，为什么这样讲呢？无始以来，我们在轮回中造了很多业，这颗心已经无数次地感受过痛苦，如今我们应该保护它，不要让它再次受到伤害，什么意思呢？此颂比喻所对应的意义是：不要放纵这颗心，如果放纵这颗心，就好像我们在恶人群、在乱众中，不注意保护自己的伤口一样。所以，我们不能放纵我们的心。

放纵心的方式前面讲过，自己经常散乱、放纵于色声香味触法的外境。有些修行有素的人能够调心，无所畏外境。如果是修行没有稳固的人，必须非常小心地护持自己的心，保持正念。如果我们一旦放纵，让这颗心受到伤害，感染到恶劣的行为，因为业果不虚，造恶业的缘故，下一世肯定堕落到恶趣中感受痛苦。

颂词中只提到众合地狱，其实是以众合地狱为例，实际上包括一切恶趣的痛苦，乃至一切轮回的痛苦。轮回中最能明显展现苦苦的地方就是地狱，因此以地狱为例进行说明。

我们一一观察：从地狱、饿鬼、旁生、人世间的痛苦到天人、阿修罗的痛苦，乃至整个轮回都是痛苦的自性，是一点都不可靠的地方。那么导致轮回的因是什么？就是轮回的业。以什么样的因造轮回的业呢？主要是放纵自己的心，没有好好地维护、调伏此心，让自己的心造轮回的业。

学习《入行论》时，要求我们对于其他教言也要详细认知，比如轮回的痛苦。如果我们对轮回痛苦没有很详细地认知，学习这个颂词时，也许只能感受颂词的表层意义，全面的含义就难以去认知。如果我们有了业因果的基础，了知轮回痛苦，在这样的前提之下，再看这个颂词就知道，整个轮回都是痛苦的。如果我们不仔细观修，会认为所谓的痛苦只是三恶趣，或者人间当中没有吃、没有穿的这种痛苦。实际上我们全面地了知轮回、全面了知痛苦的话，就会发现整个轮回周遍一切痛苦，只是痛苦的方式不一样。有些是通过苦苦的方式展现，有些是通过行苦的方式展现，有些是通过变苦的方式展现，虽然展现的方式不同，但痛苦的本质是一样的。

我们在修习轮回痛苦时，为什么除了观修三恶趣的痛苦之外，还必须观修三善趣，乃至一切轮回都是痛苦的自性？无论在什么场合、什么时间，只要没有离开轮回，它就是痛苦的自性。了知此理后，我们才真正愿意彻底对轮回灰心，如果对轮回没有灰心，我们就会希望自己能转生在某个地方，依某一种身份感受快乐。但是，如果通过《前行》等论典所讲的教义，对轮回痛苦认认真真、仔仔细细地观察思维之后，才会对整个轮回失望。这样，我们才会看清轮回的本质，愿意出离，愿意修持解脱道。

我们了知了整个轮回如是痛苦，而其他很多众生仍不认知，还在轮回中苦苦地挣扎，因此就进一步引生了我们愿众生觉悟、从轮回中得以出离的慈悲心，它就有这样的功效。

通过“护心伤”这个颂词，可以把思维的范围扩大到整个轮回，如果我们不护持自己的心，调伏自己的心，就会在轮回中不但要无数次地感受众合地狱被大山摧毁的痛苦，而且还要感受饿鬼的痛苦、旁生的痛苦，感受世间种种不如意等一切痛苦。我们将在六道中通过各种方式来感受痛苦。之所以称之为“轮回”，就是源源不断的意思。经过观察之后，就会对整个轮回彻底失望，从而产生从整个轮回解脱的心，而不是从轮回的局部解脱：比如从三恶趣痛苦、从人间的缺衣少食的痛苦中解脱。如果只是发心想转生到天界，转生到富裕的地方，这不是真正的出离心，只是从局部痛苦出离的心，属于三种发心中的下士道发心，与解脱道无关，更何况是大乘道的发心。通过以上学习我们就知道了护心的道理，好好调心就可以从整个轮回中出离而获得解脱。以上是护心的方法。

下面讲如果能这样调心、护持，有什么样的功德？有什么样的利益？

第三：如是护持之功德。

行为若如斯，纵住恶人群，

抑处女人窝，勤律终不退。

如果我们的行为能像前面所讲的一样保护我们的心，纵然住于恶人当中，或者处于很多女人当中，（针对女人来讲，处于很多男士当中）我们都会精进地护持戒律，始终不会退失或失坏戒律。这就是护持的功德。

“勤律终不退”就是它的功德。到底有什么意义呢？从狭义的角度讲，戒律是一切功德的基础。我们修行需要不断地累积功德，不断累积功德的基础就是戒律。戒律就好像大地一样，如果有了大地，所有的人、动、植物，乃至我们修房子，修路等这一切才有了基础，众生才可以繁衍生息；如果没有大地，就无法承办一切事情。所以，戒律犹如大地一般，是一切功德的基础，累积功德必须在戒律的基础上。广义讲，戒律就是一切菩萨见修行的所有善法。由此可知护持戒律、清净戒律的重要性。

如果我们有不失坏戒律的功德，在修行中就有了很大的顺缘。我们获得这种功德的因是什么？就是“行为若如斯”——我们能够如理如法地观察自己的心，调伏自己的心，“若如斯”就是如果能够如是地去护持，“纵住恶人群”、“抑处女人窝”，我们都能够护持戒律。“恶人群和女人窝”是指两种极端的环境，在这两种环境中我们往往很难保持戒律不退失。

“恶人群”在有些注释中专指很容易引发嗔心的环境。“恶人”的很多行为是不如法的，很多恶人以伤害众生为乐，有事无事都喜欢伤害众生。有时为了自己发财、升官，也以伤害众生为代价；有时没有什么目的，但以伤人为乐，以害人为乐。我们试想一下，如果处于这群恶人中，想不产生嗔心都很困难。如果经常生嗔恨心，我们的戒律还能够保持清净吗？对于一般人来讲很困难。因为自己发了嗔心之后，忍耐不住就做出打人乃至杀人等恶行。有时我们可能在身体和语言上没有和别人对抗，但内心中抑制不住地产生了强烈的嗔恨心，这时要护持菩萨戒律就非常困难。所以在恶人群中非常容易引发我们的嗔心，导致我们菩萨戒不清净。

第二种环境“女人窝”。“女人窝”是针对男人讲的。在轮回中尤其是欲界，男女感情、对异性的追求可以说是凡夫人的一种本性，一种本能。所以说如果一个男人处于很多女人的行列当中，非常容易引发自相续中的贪欲心。有些人的贪欲心非常强盛，就在身体和语言方面付诸行动；有些人考虑到自己的名誉、前途等，身体和语言方面有所收敛，不会很明显地表现在外面，但心中对于女人的贪爱犹如火焰一般熊熊燃烧无法制止。如果内心中经常产生贪欲心，对别解脱戒、菩萨戒都是无法从根本上守护清净的，也无法做到“勤律终不退”，这是对男人而言。对女人而言，经常处于男性的环境当中，一个没有调心的女人也很容易产生贪欲心，也很难保持自己的戒律清净。

以上是没有调心的过患，在两个极端环境中，一般情况下都会出现贪心和嗔心。

“行为若如斯”，如果我们真正按照前面所讲的护心的方法，保护自己的心，即便处于恶人群中，被恶人欺凌、辱骂、挑衅，也不会产生嗔恨心。

一般来讲，对于处于五浊恶世中个体的修行者，想通过个人的能力改变整个大环境是非常困难的，因为个人的修行毕竟有限，所以很难改变环境。如果没有办法出离这个环境，但又改变不了这个环境时该怎么办？这就需要调伏自己的心。相对而言，调伏自己的心比较容易操作。因此我们调伏自己的心、护持自己的心，把自己的心调好、护持好，即便外在的环境没变，但自己在这个“恶人群”中也不会失坏戒律、生起嗔心，或通过嗔心引发打骂众生的恶行，这是绝对不会出现的。这只有在我们成功护心、调心，修行有把握的前提下能够做到。如果自己的心调得很好，即便是处于异性的群体中，因为自己了知一切众生的本性——如后面第五品讲到，我们所贪爱的人，他的身体本质实际上是不清净的，从表皮观察到里面的肌肉、骨骼、骨髓，从外至内反反复复地观察之后，找不到一点精妙之处，找不到一点可以让我们真正生起贪著的东西，就不会再对这样的对境产生强烈的贪欲。即便处于这样极端的环境中，因为有善巧调心的能力，所以不会生起贪欲而毁坏自己的戒律，或让自己的戒律不清净，也能够做到“勤律终不退”。这就是护心之功德。

如果在极端的环境中，我们都不会产生嗔心和贪心，那么一般的环境，就更不会对自己的修行产生障碍。无论在正常的环境还是极端的环境，如果我们的都能安住在清净心、平等心、平常心的状态中，修行上的违缘障碍就可以遣除，也能认真地修持菩萨道。这就是修心之后的功德，这也是我们修心成功、调伏的烦恼之后出现的验相。

如果我们正在修心，还没有成功调伏自心，一旦遇到对境，即会因为内心中的习气无法控制而产生烦恼。但产生烦恼后，毕竟内心已经有了对治力，会马上认知已过，并立刻通过学到的调心、护心的方法进行对治，所以嗔心、贪心虽然生起来了，但不会长时间在内心不断繁衍。

前面我们讲到修心、调心已经成功的情况，虽然我们终究会达到那一步，但对现在而言，可能还比较遥远。现在我们还处于第二种状态，就是我们学了教法，正在修行，虽然修行还没有成功，但比完全没有修行的人要强一点。在这种情况下，必须要时刻以正知正念来调心，刻意地去守护自己的心。在最初，虽然无法抑制自心，还会产生贪心、嗔心等烦恼，但因为有了对治的缘故，烦恼不会继续。

无论是完全调伏了自心，还是正在调伏，它肯定会帮助自己守护相续中已经具足的菩萨戒。真正守护好了

菩萨戒，后面的功德就会源源不断地出现。这就是“如斯护持”的功德。了知如是功德之后，会让我们提起心力趣入修心。做任何一件事情，如果提前了知它的功德和意义，我们会朝着这个目标前进，即便在这个过程中遇到再多的困难，也甘愿忍受，能够勇于面对。

第四：需精勤护持之理。

吾宁失利养，资身众活计，
亦宁失余善，终不损此心。

这段颂词讲到了护心的必要性、重要性以及需要精勤护持的理由。我们要下定决心：在修心、调心的过程当中，可以舍弃其他的“利养”、“余善”，但是终究不舍弃这颗心。

“宁失利养”：在修行过程中，宁可失去利养恭敬等。比如注释中讲到：作为出家人来讲，无论是供斋、衣服等利养，还是资养身体的维生资具，或是顶礼、赞叹等的恭敬；对于在家修行人而言，是钱财、房屋等维生资具。尽管这些对于欲界众生来讲是必不可少的，在人们的眼中也很重要，但是重要是相对而言的，如果与调心的法门相比较，后者显然尤为重要。

如果没有学习佛法，没有经过对比，就不了知在整个法界当中何为主次。普通凡夫自然会认为调心不重要，在他们看来，真正重要的是如何获得、保护并增长利养，会认为只要拥有了一切利养，就可以获得幸福；如果失去了利养，即便调了心也会很痛苦，活在世间也没有什么意义，有这种想法的人不在少数。

但是现在我们毕竟已经学习了具有智慧的教言，对我们的人生观、世界观应该有一种新的认知，应该将自己的认知提升到修行的层次。从这个角度出发，为了不损此心，宁愿失去利养，也宁愿失去“资身众活计”。“资身”是指让自己的身体赖以生存的一些条件因素，这些方面我都愿意舍弃。“亦宁失余善”：宁可失去其余的善法“终不损此心”。其余的善法是指纯粹的身、语的善业与善根，即在不调心的基础上的身、语的善业。如果将失去身、语的善业和失去调心相比，我们要选择失去身、语的善业，来尽量维护调心、修心的善根。因为心是根本，是最主要的，如果连它都失去了，那么身、语的善业也就没有意义了。换句话说，在守护好调心善法的前提下，身、语的善法虽然暂时失去了，但也会很快重新回到自己修法的轨道上来。因此，修心、调心是至关重要的。

经过观察，修心所占的比例很重，其他善法也不能失去。最好是在修心的基础上，尽量多做身、语的善业。护心这个前提极其重要，如果自己的心没有安住在想要解脱、利益众生的状态，那么即便在外表上拼命地行持磕头、放生、念诵等很多善法，利益都不是很大。只要把心调好，其余的善法都会源源不断地生起来。平心而论，对于我们修行来讲，利养、资身活计与其他的善法都还是很重要的，但必须要在修心的前提之下，如果失坏了修心的善根，仅仅去保护这些，就显得本末倒置了。

《教王经》中也有这样的教证：“舍我此财护身体，财身皆舍护生命，财身生命此一切，悉皆舍弃护正法。”我们可以舍弃财富来保护身体，可以舍弃财富和身体来保护生命，财富、身体和生命也都可以舍弃，为了保护我们相续当中生起来的正法。

历史上许多高僧大德之所以修行能够成功，就是因为已经真正贯彻了颂词当中所讲的思想，无论是在寺院或深山，他们都是一心一意地去修持正法、观修正法。他们在调心的过程当中，宁愿抛弃利养，宁愿抛弃“资身众活计”。我们经常讲米拉日巴尊者的例子，他是这方面的典范。为了修持调心的善法，他不单是在内心中完全放弃了对外在利养的执著，而且在行为方面也是选择了一种非常特殊的方式来行持。为什么要这样讲呢？因为对于内心成熟的高僧大德来讲，并不一定非要抛弃外在的财富，如果内心当中对此并无执著，这些东西有无对他们而言都无所谓。但米拉日巴尊者却是在内心完全调伏的基础上，选择了一种不共的修行方式，实际上也是示现了一种与众不同的修行方法。

虽然对有些修行者而言，利养和资身活计等可以成为修行的助缘，但是作为一个初学者，如果运用不当，把自己的心过多地放在追求利养与资身活计上面，那么就会延误自己的修行，使修行目标失去主次。因此，为了强调修心的重要性，让后学者能够一目了然地看出它的必要性，米拉日巴尊者就用特殊的苦行方式将其表达了出来——在行为上不单是抛弃利养，抛弃寻找“资身众活计”，其余的身、语的善法也尽量地抛弃，只一心一意地苦修正法，调伏自己的心。

在修持菩萨道的过程中，无论是对出家人还是对在家居士来讲，拥有能够听闻、共修佛法的道场非常重要。佛陀在世的时候，也拥有道场。现在有一些大德为了维护正法，用很多的资具来盖寺院。当然，也有一些大德做世间慈善等其他善业，每个大德对于身、语的善业都有不同的表达方式。而米拉日巴尊者却是在山洞中调伏自己的心，所以在显现上拒绝财富，拒绝修庙、塑佛像等世间善业，身体和语言都放弃了这些，就是为了突出

说明调心才是最重要的，应该一心一意修行。对我们来讲，要理解成就者的密意是非常困难的，但是我们也应该尽量去理解尊者要表达的意义，并不是说修行者就不能够拥有财富，不能够去做身、语的善业，尊者丝毫也没有这一层意思，主要是为了突出调心的重要。我们不要认为米拉日巴尊者排斥其余的善法，一个成就是绝对不会有这种想法的。米拉日巴尊者在成就之后，终其一生都是在山里安住苦行，他实际上就是为了树立一个修行的典范——调伏自己的心，认认真真修行。

现在有些人在修法时颠倒主次，主要的事情没有领悟，次要的东西却非常上心，这样修行很难与正道相应。很多大德在利益众生的过程当中，宣讲、示范的侧重点都不同，为了把一个问题讲清楚，往往会选择一些特殊的方便来传递信息。如果后人能够领悟的话，无疑会对他的修行有很大的帮助。

比如：为了突出实修的重要性，有些大德往往会极力地赞叹实修，并讲到闻思不能太多等这类的教言；也有些大德专门针对初学者的根器，着重去宣讲闻思的功德与必要性，其余的方面并没有讲很多。因为对于初学者而言，如果没有闻思的基础，很难正确地修行。还有些大德比较注重放生，比较着重于世间公益。不管怎样，每个大德都是为了表达某种重要的信息，关键看我们能不能去领悟。在领悟重要信息的基础上，其余的思想我们也要通过智慧去分辨。对于一个修行人来讲，闻思很重要，修行也很重要，或者在闻思的基础上，在调心的基础上多做身、语的善业等，这些都很重要。所以，高僧大德们表达的方式无一不是为了后世的弟子对某件事情有一种侧重的了知，所以做了种种宣说与示现。此处就是说明调心是非常重要的，为了不损此心，甚至可以失去恭敬利养，可以失去其余身、语的善法，着重地点出护心的重要性。

己二（护心之方便法——护正知正念）分三：一、教诫护持正知正念；二、未护之过患；三、护持之方法。

前面讲到护持戒律的方便是保护心，调心是最重要的。那么护心的方便是什么呢？护心的方便是护持正知正念，也就是如果能够把正知正念护持好，就能够很好的护心，护好心就能够护持戒律。

庚一、教诫护持正知正念：

合掌诚劝请，欲护自心者，
致力恒守护，正念与正知。

寂天菩萨诚挚地合掌劝请后世的修行者，只要想护持自心的人，就必须致力恒时精进地守护正念和正知。

这里的合掌与我们平时的合掌有些不同：我们平时合掌的时候是了知了上师三宝的功德之后，为表达一种恭敬、以诚恳的方式不由自主地合掌；但此处寂天菩萨对后学的人合掌，并不是因为我们的功德很超胜，感动了菩萨。尽管寂天菩萨没有丝毫傲慢心，但凭借自己清净的智慧了知后学的大部分人都是凡夫人，因此并不是因为我们相续中的功德感动了菩萨，而是菩萨为了说明这个问题的重要性，于是在外表上以合掌的方式至诚劝请。很多大德在教诲弟子时，为了让弟子对问题能够真正铭刻于心，有时会流眼泪，有时会合掌，有时也会反复讲一个重要的问题。这样做的目的，就是为了教诫后学弟子要高度重视。

前面讲到护心非常重要，我们经过认真地学习、思考之后，应该生起一个念头：一定要护自己的心，可以舍弃利养、资身活计和其他善根，但是不舍弃调心的正法。讲到这里时，寂天菩萨说，想要护持自心的人，你们必须“致力”恒时地守护正念正知。“致力”的意思是非常精进、努力、认真，“恒”是恒常、恒时的意思。也就是必须非常努力地、恒时地守护我们的心，必须刻意地守护正知正念，只有这样，它的功效才能真正地显现出来。

我们再再讲，修学佛法的人，一定要尽量让修行落到实处，这对于每一个修行人来讲都是非常重要的。如果我们只是挂着修行者的名称而没有好好修行的话，到了临死或下一世的时候再后悔，已经来不及了。所以，早在一千多年前，寂天菩萨就在那烂陀寺中对想要护心的后学者通过合掌的方式再再地嘱咐与劝勉，一定要致力恒时守护正念正知。

为了进一步说明这个问题，寂天菩萨再从正反两面继续观察：反面阐述是没有这样做的过患是什么；正面是讲应该怎样做以及这样做的功德。两方面都宣讲清楚之后，作为一个想要对自己的行为负责的人，就会去思考什么样的事能做，什么样的事不能做，如此会有一个非常清晰的认知。

庚二（未护之过患）分三：一、未护正知正念之过患；二、未护正知之过患；三、未护正念之过患。

辛一、未护正知正念之过患：

身疾所困者，无力为诸业，
如是惑扰心，无力成善业。

先是总说未护正知正念之过患。寂天论师善于通过比喻和寓意对照来开显真实意义。“身疾所困者，无力为诸业”：意思是得了疾病、被身体所困的人是没有能力承办世间事的。作为一个健康的人，他的手脚是很麻利的，而一旦生病之后，马上就从活蹦乱跳的状态中萎顿下来，浑身无力，要做什么事情都很困难。不要说工作，即

便是走路或在床上翻个身有时都非常困难，做事的能力当下就失去了。《大圆满前行引导文》中也有类似的比喻，人一旦生了病，就像飞在天空的小鸟被石头打中一样，马上就掉到地上，一点力气都没有。这是每个人差不多都有过的经历，大家对这个问题的感受都很深，也比较容易理解这种比喻要表达的意义。

“如是惑扰心，无力成善业。”：寂天菩萨所要表达的含义是，如果自己的心被烦恼扰乱，就没有办法成就善业，因为处于烦恼状态的心和调伏烦恼的善心是互相矛盾的。无论是已经成就了善业，还是正在做善业的过程中，都有一个共同的特点，烦恼相对较弱。已经成就善业的人，他的内心当中是没有烦恼的。反过来讲，如果烦恼比较重是没有办法成就善业的。如果烦恼长期不加对治，那么想要成就善业是非常困难的，因为相续中的烦恼不断地在涌现，根本没有办法调伏，也就无法获得殊胜的成就。

因此，如果没有护持正知正念，也就不能修持善法。前面我们讲正知的时候，教诫我们反复观察三门。有时候我们会想，反复观察三门就一定是正知吗？比如小偷偷东西的时候，他也在观察：我要偷的是什么？我现在的心态是什么？我的身体在做什么？我的心在想什么？他在观察自己的三门，这样算不算一种善业呢？这里我们要做一个说明：虽然小偷偷东西也在观察自己的三门，但是这不能称为正知。为什么呢？因为正知和正念都是缘善法的心所。所以，当我们讲正知时，是指经常观察三门看自己是否处于善法的状态，在这样的前提下，观察自己的身体有没有安住于善法，如果把前提抛在一边，单单观察三门，那不一定是真正的正知。

接下来要分析的是“无正知”。有时尽管没有正知，但是也没有生起恶心，这样是不是无记呢？无正知绝对不是无记，因为它专指烦恼心，而不是说仅仅没有安住正知而已。正知是专指善心的状态，无正知就是指烦恼状态，就像贪嗔痴一样。假如没有贪嗔痴，能不能成为善法呢？《宝鬘论》中讲，无贪无嗔无痴专门是从反面、对立面而讲的，并不单单是没有贪嗔痴而已，它一定指的是一种善法。

所以我们要了知，正知本身一定是一种善法，无正知就是指一种烦恼的状态，如果了知这个前提，一些问题就可以迎刃而解。比如说前面讲到的小偷正在偷东西时，对自己的状态很清楚，观察自己身体的每个步骤是不是按照计划进行，是不是“如法”的，然而这只能称作观察，而不叫正知。

因此，如果我们没有护持正知正念，就不知道我们的身体及语言正处于何种状态，也没有办法安住正念。如果有了正知正念的话，就可以经常观察自己的身语意是不是离开了善法，如果离开了就去调伏并安住在善法的状态。以上就是未护正知正念的过患，这节课就讲到这里。

《入菩萨行论》第52课

我们继续学习“未护正知之过患”，分别宣讲没有护持正知、没有护持正念的过患。此科判的重点是没有护持正知而引发的过患。

第二、（未护正知之过患）分二：一、失毁智慧；二、失毁戒律。第一、失毁智慧：

心无正知者，闻思修所得，
如漏瓶中水，不复住正念。

“无正知”实际上是烦恼的状态，如果心没有正知或者失坏了正知，就会具足烦恼。具足烦恼会引发什么过患？颂词中说：“闻思修所得，如漏瓶中水，不复住正念”。“闻思修所得”是什么？就是平时我们讲的闻所生慧、思所生慧和修所生慧。

首先通过“闻”：我们不懂颂词的意思，通过听闻之后，知道颂词中所讲的义理所获得的智慧，就是闻所生慧。

“思”是在闻慧的基础上进一步思维它的必要性，目的是遣除增益和损减，也就是遣除怀疑，产生定解。“增益和损减”是佛法中经常出现的术语。“增益”是本来没有的东西认为有。本来有的认为没有叫做“损减”。我们理解佛法的意义时，要遣除增益和损减。颂词或者意义上没有的意思我们认为有，这就叫做增益。以空性的意义做例子来观察：我们认为它是有边或者无边，但在空性的意义上并不存在所谓的有和无两边，我们认为有叫做增益。损减：比如因果在名言中是存在的，如果我们说在名言中没有因果，把本来存在的东西认为不存在，就叫损减。不管是增益还是损减都不是法的本质。但我们给它加了一些东西上去，或者减去某些意义，就不是它的本意了。所以，我们思维的必要和目的叫遣除增益和损减，也就是说正确地理解法的意义。遣除增益、损减之后对法的意义产生定解，我们通过思维就是要达到这个目标，这样得到的智慧叫思所生慧。

修所生慧的前提一定是思所生慧，修行缘思所生慧得到的定解，缘这个定解开始反复地观修，反复地串习，这叫“修”。通过修行得到的智慧就叫修所生慧。

我们知道闻所生慧的基础是听闻，通过听闻得到智慧；思所生慧是以闻所生慧为前提，缘这个智慧反复观察遣除增益、损减后得到定解，就叫思所生慧；修所生慧的所缘基础是什么？就是我们必须要以思所生慧得到的定解为基础，反复观修、串习，最后通过修行得到的智慧叫做修所生慧。

此处讲到闻思修所得的智慧。修学佛法，闻思修本来是正确的次第，如果我们把次第颠倒，先修再闻思，或者先思再闻修，或者闻了不思、不修等，像这样无法很快获得要达到的目标，只有正确地、系统地通过闻思修的次第进行，才可以获得殊胜的果位。所以，闻思修在佛法中是非常有次第性的，是让我们获得证悟的一种手段。

那么，在闻思修所生慧的过程中，如果没有正知，我们前期通过闻思修所得到的智慧将“如漏瓶中水”——就好像一个漏瓶，虽然里面装了很多水，但由于瓶子底漏了，以前装的水逐渐就漏掉，最后一滴不剩。以前闻思修所得的智慧“不复住正念”，完全会忘失，不会留存在记忆中，终究遗忘无余，所以这叫“不复住正念”。实际上我们在修行过程中，是再再忆念以前所学习的内容，反复观修。上师也再再讲过：所谓的修行就是再再串习。串习什么？一定是串习以前的正见、智慧，让它越来越稳固，越来越趋入究竟的本性实相。

如果我们闻思修的智慧“如漏瓶中水”一样，全部漏掉“不复住正念”，把应该修学的内容全部忘失了，那我们还修学什么呢？没有修学的所缘，我们就没有办法修学，逐渐地我们变得越来越愚痴，对于所学、所修、所证知的内容完全都会忘失而无法修行。我们内心中如果没有一点正知，当然不可能重新生起闻思修的智慧。如果以前有闻思修的智慧，而由于慢慢丧失了正知，那么以前闻思修的所得，逐渐地会完全漏掉，忘失得一干二净。相反，如果有了正知，逐渐地我们也会生起闻思修的智慧，前期闻思修所得到的智慧不但不会忘失，而且它的力量会再再增上，最后它会变得有势力，得到一个非常正确的果。

可见，我们如果不护持正知，即便我们现在或者前面有闻思修的所得，但最终也会完全遗漏殆尽。有时我们说，我去年好像修得不错，境界还可以，但今年为什么好像修行越来越下降，智慧也越来越差？当然这可能有多方面原因，但有一种可能就是缺少正知，没有具足正知。所以，以前我们所获得的一点闻所生慧、思所生慧、修所生慧，在不知不觉中已经漏失，不再具足的话，我们会感觉修行退步等。

如果没有护持正知，我们前期所获得的智慧就会失坏。这种智慧是我们修学佛法过程中很重要的手段，通过这种智慧可以获得终极的智慧，拥有智慧才可以修持菩萨道，如果失坏了，当下的修行就会失坏，之后更高的智慧和境界也会失坏。由此可知，如果没有“正知”，损失非常大。

壬二、失毁戒律

纵信复多闻，数数勤精进，
然因无正知，终染犯堕垢。

虽然我们具有信心，而且广闻博学，数数地百般精进，但是因为无正知的缘故，最终会染上犯戒堕罪的垢染。

颂词中出现了“信心、多闻、精进”。在修学佛法的过程中，信心、多闻、精进相当关键。是让我们出离轮回获得觉悟的众多要素之一。

“信为道源功德母”，如果你有信心就可以趋入佛法，有信心就可以修证佛法。我们现在能够进入佛法也是因为对佛法产生了信心，不管对佛、空性还是菩提心等修法产生了信心，我们才愿意修持佛法。佛陀在经典中讲：一切万法的实相要凭信心来证悟。所以，信心不单单是入门的方便，也是保持我们继续修行的方便，也是最终让我们获得证悟的方便，它在初、中、后都非常重要。不过信心有很多层次，我们最初趋入佛法的信心和最终证悟实相的信心，会有清净、不清净的差异，它有循序渐进，层层递进的特点。信心在修学佛法过程中的确非常重要、非常关键。

第二个是“多闻”，就是广闻博学，我们学习很多的经典和论典，它的必要性是什么呢？从修证佛法的次第来看，佛陀是遍知者，我们要获得佛果，需要修学遍知的因，修学遍知的因其中一个就是要广闻博学。按照菩萨道的要求来看，菩萨不仅仅要修持佛法，而且也要掌握、具足世间诸多的明处，比如：医方明、工巧明、声明、因明等。在《大乘经庄严论》中，弥勒菩萨也如是宣讲：菩萨学习五明总的来讲，是为了获得一切遍智，分别来讲是为了摄受不同种类的弟子。为了让自己能够成办修行的顺缘，菩萨也需要学习很多明处。从内明的角度，从佛法的角度也需要广闻博学，需要学习很多的大经大论，因为在大经大论中讲到很多趋入菩萨行的修法，叙述了很多遣除疑惑、增长正念的修法、很多具足顺缘、遣除违缘的方法等。有些从果上讲，有些从因讲，

有些从修法的本体来讲等。

在修行佛法的过程中，我们心中的疑惑层出不穷，如果被这些疑惑障碍，无法解决或出现瓶颈无法突破时，我们的修行就会停止乃至倒退。所以，佛菩萨要求修学者尽量多闻多学，这样智慧就会深广，有了既深又广的智慧就具足面对一切困难的因。作为菩萨来讲，他要度化各种各样不同的众生，针对不同众生的根基宣讲不同的法。为此，也要求他广闻博学。

广闻博学要分阶段、循序渐进。针对初学者来讲，首先从基础法教开始学习，在掌握一定的基础之后，再循序渐进。当他的佛法水平比较稳固时，就可以鼓励他学习其它的明处，乃至对外道的书籍都需要学习，掌握他们所讲的内容，待因缘成熟时去调化持外道见解的人。但是，针对初学者而言，一般只是鼓励他付诸一切的精力去学习正法的法教，因为这个时候佛法的基础还不稳固，如果分太多心去学习许多外道的观点，有可能忘失佛法，走偏路，这样不但没有真正学习到度化众生的很多方法，反而得不偿失。

最初学佛的人必须要将主要的精力全部放在佛法的闻思上，广闻博学，“数数勤精进”，然后百般精进。我们从颂词前后的语气来看，“数精进”指非常勤奋地做善法的修学。因为前面讲精进度依心时，主要是在心上安立精进度的。从广义的精进度来看，如果一个人具足精进，他对调心应该比较注意。但有时候是表面上的精进，或浅层次的精进，所以，导致无正知而犯戒。

虽然具足信心、多闻和精进，“然因无正知”，但会因为缺少正知的缘故，“终染犯堕垢”，终究染上犯戒和堕罪的垢染。为什么叫堕罪？如果违犯戒律就会堕入恶趣，因此叫堕罪。

由此可知，失坏戒律的因也会来自于“无正知”，没观察自己的身语意三门而导致最终染上犯戒垢。本来他是一个好的修行者，他有信心，也有多闻，也有精进，但因为缺少正知，中间的一段时间没有观察自己的三门，而导致前面的这些信心、多闻、精进的功德无法帮助自己，无法在最关键时候拯救自己，染上犯戒的垢染。如果真正染上犯戒的垢染会出现两种情况：一种情况是出现犯戒的垢染之后无法回头。另一种情况是染上犯戒的垢染之后，他开始了知过患，然后忏悔，重新开始。当然重新开始也是一种补救的方法，但不如最初就不要染上犯戒的堕罪，如果染上犯戒的堕罪再去清净，再去忏悔，重新开始毕竟还是比较困难的，而且就浪费很多时间、精力。

此处讲如果没有“正知”就会出现犯堕垢。观察自己出现堕罪时，是因为相续中缺少“正知”的缘故，最终染上堕罪的过失。失坏戒律也会成为修道的一种障碍与违品，令自己无法获得增上功德，因此，这是很大的过失。

总之，未护正知的过患不外乎失坏智慧和失坏戒律两种，修行者对其应该深入了知，并要引起高度重视。

辛三、未护正念之过患：

惑贼无正知，尾随念失后，

盗昔所聚福，令堕诸恶趣。

无正知这种烦恼就像盗贼一样，尾随在丧失正念的后面，看准机会就把以前所积聚的福报全部偷光，然后令众生堕入恶趣。

只要是皈入佛门的人、深信因果的人、了知轮回痛苦的人都不愿堕恶趣，但是如果在修学中并没有努力精进地护持自己的正知正念，我们最不愿意看到的这个结果，就会降临在自己身上。需要注意的是，现在只是在颂词上面观察，这时恶趣和我们还是两个相续的问题，但是如果对修学佛法或护持正知正念没有引发重视，放纵自己的身语意，那么，由于丧失了正念，我们的福报就会越来越少，最后不得不堕恶趣。

我们现在观修恶趣，是我们分别念里出现的一种总相。自己的业一旦成熟，我们所观想的这个总相——一切恶趣的痛苦全部会降临在我们的身体和心上，到了那时，就不再是一个总相，而变成了感知恶趣痛苦的自相，实打实地去感受这种痛苦。那么想想看，对于一点疾病我们都不愿意去承受，更何况是恶趣漫长而严厉的痛苦呢？

我们在修行大乘教法之前，加行是非常重要的。比如说，恶趣的痛苦到底是怎么样的？我们到底有没有观察过、观修过？是不是在书本上看到之后仅仅有个大概印象，只是说得出恶趣的名称，甚至有时候连名称也说不出来？这样怎么能够了知恶趣中到底有什么样的痛苦呢？如果对恶趣的痛苦没有深刻的认知，又怎么谈得上为了避免堕入恶趣而做准备呢？因此，在修学大乘教法之前，应该先次第观修四加行。把共同四加行观修得非常纯熟，了知恶趣的确有如是的痛苦，这样学习《入行论》时，对颂词的感受就会很深。

当然，有时我们看得多了、学得多了之后会觉得有些麻木，觉得堕恶趣好像也没什么。之所以出现这样的心态，就是因为我们对于加行法没有真正认真地思维、观想过，对恶趣痛苦的实情认知不足，不够深广，所以听得多了就没有感觉了，我们的行为也会逐渐放逸，因为再没有让我们恐惧的事物。当我们不再恐惧任何事物，

甚至对恶趣都不恐惧时，还有什么恶业不敢造呢？这样做的结果是什么？

实际上，我们对恶趣并不恐惧的真实原因——是缘于对恶趣的痛苦状况缺乏真正的认知——这种不怕来自于无知，而并不是因为我们真正有了不怕的把握。阿罗汉之所以不怕恶趣，是因为已经有了不怕的把握，与阿罗汉相比，我们有些后学者源于无知而不怕恶趣的状况是相当危险的。而且，如果没有通过认真观修了知恶趣的痛苦，了知因果不虚等共同四加行的真实含义，内心中没有产生觉受，要修学菩萨行也是很困难的。

我们一再地强调，在修学过程中首先要修好四加行，把基础打牢之后，再修学菩萨道，但是如果前面我们对于加行学习或认知得不够，在修菩萨道时往往就不得不再返回去补课，把前面落下的东西补上来，当然，补得不好的情况也时有发生。所以有时看颂词会觉得很难相应，甚至有些麻木，或者觉得某一段颂词翻来覆去讲同样的道理有点厌倦，但如果前面存在的问题都能够得到解决，那么再来看颂词的时候，就一定会产生共鸣，受到很大的震撼。

此处我们讲到无正知这个烦恼，就像盗贼一样紧紧地追在忘失正念的后面。正念就像哨兵一样，观察门口来来往往的人中谁是小偷，或者说，如果有哨兵经常在门口把守，小偷也就没有得手的机会，这样我们的财富就可以保全。但如果哨兵走开了，没有人看守大门，那么我们的正念就走失了，没有正知，盗贼就会乘虚而入。因为有这种烦恼的缘故，以前我们所积聚的种种福报、善根、福德，都会因为无正知的出现逐渐消失殆尽。当无正知把我们以前所聚的福报偷光之后，我们的相续中便只剩下罪业，后世就会堕入恶趣中，感受我们非常不愿感受的恶趣痛苦。

此群烦恼贼，寻隙欲打劫，

得便夺善财，复毁善趣命。

“此群烦恼贼”，也即无正知的烦恼盗贼“寻隙欲打劫”，在力量强大之后，它就会到处寻找这样的机会，一旦有机可乘时，像强盗土匪一样呼啸而来，开始明火执仗地抢劫我们的善财，把所有可用的财富全部抢光，然后杀掉所有的人。当这种烦恼贼的势力逐步强大后，它的力量是极其迅猛的。当我们产生了一个很强的烦恼时，也就造了很强的罪业，我们的善根也就没有了，不但财富没有了，而且我们善趣的命根也被它杀了，最后就只有堕恶趣。

前段颂词与此处堕恶趣的结果是一样的，只不过前者是慢慢地、不知不觉地堕入恶趣中，后者则是因为造了很强烈的罪业一下子堕入恶趣中。在前面它的势力还不是很强，所以只有盗，偷偷地、慢慢地在不知不觉中消融我们的福报，最后将其一扫而光。但这段颂词里面，它的势力逐渐增大，就可以明目张胆地去抢劫了。

所以，我们可能觉得在修行过程中好像没有犯什么原则性错误，只不过是我们在相续中没有经常性地去看修正知正念，好像没有出现什么大问题。但是就是在这样的不察中，我们的福报、善根、修行慢慢走下坡路，到了一定的时间之后，就会感觉已经无法控制烦恼，此时烦恼已经非常强大，于是我们对治的心念和意乐也就都没有了，当相续当中的烦恼越来越强大，恶业也就越来越强大。

“夺善财”，此处的善财指圣者七财，圣者七财有时是指圣者相续中的财富，当然，如果已经获得圣者的功德，那么任何烦恼也无法夺取他的财富。还有一种圣者七财，是指能够获得圣者果位的资粮，也就是在凡夫的相续中修持的获得圣财的因，后者是可以被烦恼夺取的。信、戒、闻、施、惭、愧、慧，此圣者七财生起之后，如果好好保护并令其慢慢增长，就可以获得圣者的果位；如果这些圣者七财的功德全部都没有了，被烦恼夺走了之后，我们的圣者之路就经断掉了。因为没有资粮趋向于圣者的解脱大道当中，如同我们处于在沙漠中，要走出沙漠需要水、需要粮食，如果缺少了这些东西就无法到达目的地，会干死在沙漠中。所以，要趋向于圣者的解脱大道，必须要有信、戒、闻、施、惭、愧、慧这些资粮，如果缺少这些，一方面永远无法到达圣者地，另一方面由于失去圣者七财，我们也会堕入恶趣。失去财富之后，也会慢慢失去自己的生命。就像在沙漠当中一样，首先是失去了水和干粮，最后也会失去命根。我们在修行过程当中也是如此，先是失去善法，然后失去自己善趣的命根。

以上就是没有护持正念的巨大过患。

庚三（护持之方法）分二：一、护持正念之方法；二、护持正知之方法。

辛一（护持正念之方法）分三：一、护持方式；二、生起之因；三、护持之果。

壬一、护持方式：

故终不稍纵，正念离意门，

离则思诸患，复住于正念。

前面讲了未护持正知正念的过患，此处“故终”的意思是：在了知前面的过患之后，我立誓始终不放纵自己

的正念离开心的大门。正念一旦离开，马上思维忘失正念所带来的失坏善趣、堕入恶趣等过患，思维一切过患之故，再令我的心安住在正念上、安住在取舍之道、善法上面，不忘失善法，精进修持远离恶趣，获得善趣然后获得圣者的果位，这就是护持的方式。

颂词中比较重要的一点是“离则思诸患”。当然，我们最好不要离开正念。对初学者来讲虽比较困难，但最好是不离开，如果离开了就要思维诸多过患，对于前面两个颂词的意义反复思维：如果离开了正念我会怎样。我们首先应该把思路理清楚，然后坐下来静静地思维，思维第一层过患、第二层过患、第三层过患……或者说眼前的过患、以后的过患以及更严重的过患等，把这些相关联的问题反反复复地思考，思考轮回漂流的过患、思维解脱利益众生的安乐等，思维堕入地狱的种种痛苦……然后了知过患巨大，不应该离开正念，由于对诸多过患有非常大的恐惧，不愿意感受这样的痛苦，所以再把正念安住在我们的心当中，反复地忆念。

只有这样反复地护持，我们的正念才会尽可能地保持念念相续，这种力量逐渐就会从无到有、由弱至强。如果我们相续中的正念已经形成了势力，那么离正念、无正知等烦恼过患的力量就会越来越弱，生起的机率也会越来越少，此时我们离调伏烦恼、获得解脱道就不远了。因此，我们必须通过不间断地修习、观察自己的三门、安住正念的方式，逐渐让心成熟起来之后，我们就可以更加容易地修持菩萨道。

今天课程就讲到这里。

《入菩萨行论》第53课

《入菩萨行论》是引导修学者生起菩提心，修持菩萨道的殊胜窍诀经典。

学习《入菩萨行论》是为了了知修行的方法，在学习过程中，尽量应用掌握的佛法智慧调整我们的心。我们的心已经习惯了自私自利的作意、习惯了我爱执，始终没有和菩萨道的实相相应，现在学习就有机会调整我们的思想和观点。学习《入行论》的必要，就是要调伏我爱执，帮助我们生起利他心，利他心换一个词来讲就是“他爱执”。因为我们现在不再考虑自己的利益，而把注意力放在众生的苦乐上，众生的痛苦需要遣除，我们帮助众生实现这个愿望；众生想要获得安乐，我们也发心帮助众生实现这种愿望，通过修持利他的心来调伏我爱执。

在修利他心时，我们需要了知有很多打破我爱执、打破自私自利的窍诀。我们在缘众生修持利他心、让众生得到安乐的同时，应该知道它也是泯灭我执的方便。如果我们了知我执的危害性，想要调伏我执，该怎么办呢？就是修持利他心。调伏我爱执和修利他心是两个不同的侧面，但它的目标可以说是一致的。我们修利他心的同时，必须要打破我爱，放弃我执和对自我的贪爱，这样才能真正地达到利他的目标。所以，修利他也要注重打破我执，如果想要打破我执，方法就是修利他。无论我们修自他平等也好，修自他相换也好，都包含这两个要素。

我们学《入菩萨行论》，第一要生起利他心打破我爱执，还有就是我们必须经由修习菩萨道成佛，究竟来利益有情、利益众生。当我们获得能力之后，就能够做广大无边的利益众生的事业。因此，这种生起利他心打破我爱执的思想，是从《入行论》的第一品贯穿到末尾的，不管是讲菩提心的利益，还是最后讲回向，其中都有利他的思想。我们要时时牢记一个重要观点：大乘的精神始终以利他为最终目的。

因此，我们无论在什么时间修行佛法、听闻佛法，都要以利他为终极目的。为了达到利他的目标，我们现在要修行。那怕只是听一个偈颂、行持一个顶礼，我们也应该了知所做的每个善行、所听的每一句法要，它的终极目标都是为了利益众生。如果我们不了知这种精神，听一个法就是听一个法，顶一个礼就是顶一个礼。如果我们的发心比较弱，是有局限性的发心，就会阻止善法力量的最大发挥。善法力量的强弱，并不是看你学了多少、修了多少，关键是要看你发心的大小。如果我们做善法时发心很强烈，利他心非常强烈，看似微小的善法，也能够成就巨大的善根。何况我们付出最大的精力，投入最多的时间修持菩萨道，修持广大的善行，这个福德更加不可思议。如果我们做很多念诵、很多放生，但发心是自私自利，那么看似很大的善行，就会被这种狭隘的发心所局限，就无法显现强大的善果福报。所以，我们在修菩萨道的过程中，应该想方设法地让自己的心胸开放，不要局限在为我自己、我的团体、我的家人、我的民族等方面，这点非常重要！

修菩萨道的法门一再强调要利益一切有情，为了打破我们狭隘的心，宣说了很多的方便法，比如修舍心、修慈爱心等等，这些法都是帮助我们打破狭隘心、让自己的心胸对一切众生开放的殊胜教言。我们学习这个教

法，首先要明了其中的内涵，正确的意义是什么？了知之后尽量不断地串习，必须打破自己编造的茧——众生都是作茧自缚，自己吐的丝把自己包裹起来，认为在里面很安全，其实这是很狭隘的一个空间，只能做很狭隘的事，没有办法获得伟大的殊胜正果。所以，我们必须通过修行打破这种茧，心必须向一切众生开放，才能和非常清净的、非常深广的实相相应。这是我们学习《入行论》必须要了知的重要问题。

第五品讲了护持的学处，护持学处的方便主要是护心，护心的方便主要是护正念，然后教诫我们进行实修。现在我们学习“护持心的方便是护正念”，现在学习“护持正念的方法、护持正知的方法”，第一个分了三个科判，首先是“护持方式”已经学完了，今天要学的内容是：

壬二、生起之因：

怎样才能生起正念？它的因是什么？我们如果知道护正念的重要性，也知道护持的方式，也就知道什么是生起正念的因，如果因具足了，它的果就很容易具足；如果因不具足，或者它的因不正确，果就没办法生起，或者得到一个自己并不想得到的果。因此正确地了知生起之因，对想要护正念的修行人来讲的确非常重要。

“生起之因”分了两个部分：一个部分是生起的外因，或者说外缘；第二部分是生起的内缘，或者内因。首先我们学习颂词的第一部分：生起正念的外缘：

恒随上师尊，堪布赐开示，
畏敬有缘者，恒易生正念。

我们修习佛法主要是依靠内因和外缘，如果我们具足因缘的话，就很容易生起佛法的觉受。此处首先讲了一个很重要的外缘，就是要长时间地依止上师、道友等善知识，因为他们是能够帮助我们修行佛法的殊胜助缘。虽然自己有了想要修行的心，但如果没有殊胜的助缘，我们也没办法获得真实的修行窍诀；不懂修行的方式，也是浪费时间而已，会错过修行的善心。

“恒随上师尊，堪布赐开示”，就是讲关键的一个外缘。首先“恒随上师尊”，在修学佛法的过程中，上师、善知识非常地重要，为什么要依止上师、依止善知识呢？因为诸佛菩萨通过慈悲化现具缘的上师、具缘的善知识。所以，最殊胜的上师、善知识当然就是佛，或者是与佛无二无别的化身；还有的上师是菩萨的本体，菩萨的化身；有的是得到佛菩萨加持的善知识等。在不同经典和论典的修法窍诀中，讲了很多关于标准善知识的法相，比如具足戒、定、慧，具足大悲心、具足证悟的智慧、懂得善巧方便等。

在《入菩萨行论》第五品当中，也讲到要怎样依止具相上师。其中善知识的法相有两个标准：第一，善巧大乘义。对于大乘的本体、大乘的修行方式、大乘的果要精通，要非常善巧。因为我们所依止的善知识，如果对大乘的法义自己都不精通，怎么教导跟随他学习的人生起菩提心、抓住大乘的关要等，这样是无法教授弟子正确的修行方式的。所以，善巧大乘义很重要。第二，安住净律仪。这里指大乘的戒律。如果大乘的戒律守护得很清净，那么小乘的戒律也应该守持得很清净，所以说安住净律仪，对大乘的这些律仪、戒律守护得很清净，无论是从通达佛法的侧面也好，还是修行佛法的侧面也好，他都是一个合格的善知识。“善巧大乘义”我们可以理解为上师的大乘观点很纯净，因为善巧大乘义的缘故；“安住净律仪”，不单是他的见解，他的修行方面也是过关的，因为能够安住大乘清净戒律的缘故。大乘的清净戒律有十八条戒、二十条戒、四条根本戒等，实际只是一部分。因为大乘的戒律分三种：严禁恶行戒、摄集善法戒、饶益有情戒。三种戒律归纳了所有大乘的修行，善知识能够安住这样的净律仪，说明他的修行是合格的。本论中善知识的法相讲了两条。

华智仁波切在《大圆满前行》中讲到具缘的合格善知识非常罕见，像续部中所开示的善知识非常难找。因为上师、善知识虽然具足了佛功德，但因为众生或弟子福报欠缺的缘故，通过他的福报所示现的善知识，就不像释迦牟尼佛、莲花生大师等如此完美。如果众生的福报深厚，显现在众生面前的上师、善知识，就显得非常非常地完美。越往后众生的福报越欠缺，跟随众生福报显现的上师、善知识，在众生眼中看起来就不太完美，或者我们想寻找一个非常完美的上师、善知识就找不到。所以，在《大圆满前行》中讲至少有一条上师、善知识必须要具足，那就是一定要具足菩提心。如果有了菩提心，他就会有利他的意乐，如果有利他的意乐，他的所作所为都会考虑众生的利益，绝对不会害众生，一定是想方设法地利益众生。

按照《入行论》的标准，上师的条件：一个是通达大乘的教义，第二必须要安住清净的戒律。如果我们有幸依止了这样一位上师，这是只是第一步。有时我们会想，反正我已经依止了上师、善知识，好像依止了上师，所有的事情都做完了，实际上并不是这样的，我们依止了上师、善知识只是迈出修行的第一步，或者说已经开始准备修行了，我们修行已经有了一个最大的助缘；接下来我们要跟随上师学习佛法，不仅仅是学习上师传给我们的教法，而且还要学习上师身上很多菩萨道的精神，这就是我们平时讲的言传和身教。依止上师、善知识学习佛法的确非常重要，因为上师给我们开示取舍的正道：怎样发菩提心、怎样修持殊胜的大乘佛法等。我们

依止上师是从生起一个正见、两个正见开始，到内心逐渐通达本来很陌生的大乘修法，也就是说我们必须依止上师进行修行。我们依止上师之后，就知道上师在利益有情时，他的悲心是如何显现的，度化众生时，他是怎样热切地帮助众生的，菩萨道的很多修法都会在具缘的、标准的上师、善知识身上找到完美的显现。

我们依止上师一方面是要学习菩萨道的教义，第二也要看上师怎样为我们示现菩萨道、菩萨行。所以依止一个标准的上师、善知识就有这些殊胜的必要。我们依止上师、善知识，除了学习言传、身教之外，还要经常向上师祈祷，祈愿上师的加持融入我们的心中，让我们坚固大乘的菩提心，遣除修持大乘佛法的违缘，这是进一步依止上师时的另一层含义。

“恒随上师尊”：我们要恒时地跟随上师尊。为什么要恒随呢？因为我们的习气很重，流转轮回的时间特别长。如果只是依止上师听一、两个法，或者只是依止两、三年时间，也许由于时间太短，无法掌握上师传给我们的殊胜的精髓，或者两、三年的时间当中还没有真正地以上师的行为为标准，把我们的身语意调整到修习菩萨道的状态当中。所以，由于我们依止上师的时间过短，修行的质量也不够，还没有真正成为法器，没有被上师调化成一个真正行持菩萨道的行者，如果过早地离开善知识的话，我们以前的习气有可能复发，外面的因缘也会不断地引诱我们趋入邪道。为此，我们依止上师的时间应该越长越好，有的人说依止六年，有的说依止十二年，也有的说终身依止，乃至成佛之间，都要依止上师善知识。所以，我们应该把依止上师、善知识的时间拉长，一方面发愿我们要生生世世值遇殊胜的上师、善知识；一方面在这一生中，我们正在依止上师的过程中，尽量按照依止法来做，遵循上师的教言，经常祈祷上师三宝给我们加持。如果经常这样，我们的心相续就会受到上师的加持，受到法的加持而逐渐地改变。当然，这种改变也不一定特别地明显，是慢慢改变的，就好像种树、种庄稼一样：我们看不到树和庄稼突然向上长一、两米高的情况；也好像小孩的成长过程一样，如果盯着他看，好像看不出什么变化，但随着时间的推移，他越长越大，越长越高；也好像我们自己的指甲、头发一样，通过肉眼看不出生长，但过一段时间头发和指甲都长长了。同样的道理，我们的修行也是一天天慢慢地累积善根、累积资粮，只要我们坚持不懈地修行，功德、福报将逐渐增上并趋于圆满。这就是我们恒随上师修行的必要性。

有的人把上师描绘成一个向导。我们如果在一个迷魂阵中，或在迷宫、沙漠、密林当中，如果没有向导来引导我们，就会迷路而无法走出去，就会心烦意乱产生很多恐怖和痛苦。如果有一个经验丰富的向导，他告诉我们正确的方向，逐渐把我们带出密林、迷宫，让我们获得自在。就像向导的比喻一样，上师、善知识就是一个经验丰富的向导，我们在轮回的迷宫、密林当中，由于自己迷惑的缘故，分不清东南西北，无法了知哪个是正道，哪个是歧途，在我们很想解脱的时候，通过我们的善根福报，与上师、善知识的悲心因缘和合，上师、善知识显现在我们面前，告诉我们正确的方法，慢慢地引导我们生起正见，修行佛法，最终把我们带出轮回的迷宫。思维比喻可知：依止上师是非常重要的修行助缘。现在我们有缘依止上师时，应该认认真真地依止。

依止上师的方法有两类：一类是有时间、有精力，可以长时间在上师的身边依止。还有一类像城市里很多修行者，城市里很多的菩萨、准菩萨们，虽说见到上师的机会不多，但上师也说过：如果能够看光盘，在屏幕上见到也算是依止上师。一方面可以听上师的教言，而且上师在讲法过程中的行为举止也可以去随学。要强调的最重要一点是：不管距离上师远近，关键是我们自己内心的信心和恭敬心，如果恒常不忘祈祷上师三宝，恒常把上师观于头顶心间等，这样实际上就是零距离。如果身体在上师身边而对上师没有信心，虽然是咫尺，但也是天涯，我们说“天涯咫尺，咫尺天涯”的意思就是这样的。有时虽然距离上很远，但心很近；有时虽然身体很近，但心很远。所以，最重要的一点还是内心中经常不忘祈祷上师，经常观修上师，依照上师的教言去做，就是最好的依止方式。

“堪布赐开示”：“堪布”实际上是亲教师。按照佛法中解释“堪布”的意义，主要是为修行者传授戒律的人，比如：传授居士戒、传授沙弥戒、传授菩萨戒、传授比丘尼戒等，叫传戒的堪布或者传戒的亲教师，内地叫传戒的和尚。赐予我们取舍学处的道理：应该如何得戒，应该如何护戒等。所以，依止上师或者依止堪布，依止善友等，都是把我们的心调整到趋向于正法，趋向于修持菩萨道的轨道上。如果我们离开上师、善知识，与上师、善知识的心理距离拉开后，很多的分别念、障碍违缘就能可乘虚而入，我们的心很可能因此而发生巨大的转变，离开正道的修行。

对于一个世间人来讲，依止上师、离开上师都无所谓，不是什么重大的事情，世间人关心的是如何长期与自己的亲人相处，永远不离开自己喜爱的人等，至于有没有上师、善知识，与上师、善知识关系是不是很近、很疏远，是不是离开上师善知识，一般人是理不理不睬，因为他觉得没那么重要。如果从修行者，尤其是修行大乘佛法的修行者来讲，这个关系是非常重要的。我们永远的依怙，永远不欺骗的依怙，就是上师、善知识。因

为有了上师、善知识，修行的路途才能够平坦，只有经常依止上师、善知识，才能听到对自己有用的开示，经常性地思维教言，这样我们的心就不会离开正道。有时即便我们经常依止上师、善知识，都很难调伏自己的心，容易产生妄念邪念，假如我们离开了上师，离开了上师的教言，后果不堪设想。所以依止上师、依止堪布和善友、善知识，是帮助我们将心安住于修行正道的必要保障。

“畏敬有缘者”，如果我们依止上师、依止堪布，心会经常处于一种畏敬的状态。对于有畏有敬的有缘者，“恒易生正念”，就很容易产生正念。

有畏有敬的人，称之为有缘者，也可称之为法器。畏和敬是怎样的呢？我们在依止上师、善知识时，因为了知他具有殊胜功德，是佛的代表，所以应该对他们产生畏敬的心。一方面对于善知识的恭敬，另一方面是比较害怕，有一种又畏又敬的心态。

“敬”是因为他是善知识，能够开示修行的方法，引导我们趋于解脱，有恩于我们，所以我们对他们产生恭敬。“畏”并不是如我们遇到毒蛇猛兽般感到害怕，而是害怕自己违背了佛和上师的教言，违背了取舍之处，害怕上师不高兴，害怕上师舍弃我们。虽然在究竟实相中，上师是佛或者修行有素的菩萨，不会真正舍弃一个弟子、一个众生。他们相应于我们的因缘，显现为一个平凡者的形象，虽然内心中具足佛、菩萨的功德，但显现上还是会有高兴、不高兴，或暂时舍弃我们，但上师所做一切无不是让弟子们逐渐趋于正道中。所以如果上师显现高兴，就说明我们的行为是正确的，所修行的法是正确的；如果上师显现上不高兴，或者暂时舍弃我们，就说明我们哪个地方出了问题。我们害怕失去上师，失去善知识，所以就会产生畏惧心理。

有畏惧和恭敬的心理，我们的心就比较容易调伏。如果我们的内心很高傲，桀骜不驯，或对上师非常随便，这些外在的行为就说明内心中不惧怕，也没有恭敬心，所以不是处于被调伏的状态。因为内心中高傲的缘故，就听不进上师的教言，不愿意接受上师的加持；如果处于畏敬的状态，上师的教言和加持就容易接受，所以如果有了畏敬心就是有缘者。

这种畏敬完全不同于世间中对上级的尊敬，或对毒蛇猛兽的畏惧，佛法中的畏敬是因为谦卑的缘故，会在取舍方面非常小心，上师给的忠告、教言，也很愿意去实行，这样更容易接受智慧的教言，更容易得到殊胜的加持。有了这种畏惧和恭敬，就是有缘人，这样的法器，就比较容易生起正念，这个是外缘。下面我们要学习内缘。

佛及菩萨众，无碍见一切，
故吾诸言行，必现彼等前，
如是思维已，则生惭敬畏。

我们依止上师，上师赐予加持，给我们教言，或者给我们做些修法的开示等，这些体现的是外在的因缘，那么内在的是什么呢？

“佛及菩萨众，无碍见一切”，因为佛具有佛眼、慧眼等，菩萨众具有无碍的神通，可以无碍见到一切明显的和隐蔽的事物。色法中有隐蔽的色法和明显的色法。比如众生处于公共场合时，这是明显的，我们独处时，内心的状态是处于隐蔽的。以凡夫人的肉眼来看，色法有些是光天化日之下的，是明显的，有些是处于隐藏的。对于一个人来讲，他的身体、语言或者身体的动作可明显见到，但心理状态是看不到的，是隐蔽的。

我们的一切言行、起心动念，“必现彼等前”，毫无保留地显现在佛菩萨的智慧眼之前。这样思维，我们就容易生起知惭、恭敬、畏惧的心态。生起了惭、敬、畏，就生起了正念。这是内在的因缘。当我们了知了佛的神通，在起心动念、说话、行动时，就会注意保持内心的正念。有了这种内在的因缘，我们就容易生起惭、敬、畏。

众生之所以有时会口是心非，当面一套背后一套，总是心口不一致，就是因为他有侥幸的心理，觉得大家都是肉眼凡胎，不能见到这一切。如果在公共场合，大庭广众之中，言行暴露在大家的眼光之下，这样他的行为就会老实一点，规矩一点。但是，他知道反正我的心大家都看不到，或躲在黑暗的角落里做坏事，大家都看不到，所以他就会开始胡思乱想，生起很多的邪念，做很多坏事。但现在这种可能性已经被堵死了，因为无论是在背地里干坏事，或是内心中起心动念，佛菩萨都可以无碍见到，不管是自己的心，还是在隐蔽的地方做一些隐蔽的事情，佛菩萨都会一览无余。佛菩萨的神通遍满一切处，在佛菩萨智慧眼前，一切众生的想法和言行全部显现无余。

上师在《前行广释》中讲过一个比喻，比如自己在一个灯火通明的房间里面做表演，我们的任何一个表情、动作，都被四周的观众看得清清楚楚。我们在佛菩萨面前也是这样，我们的一切心态、一切行为，完全暴露在佛菩萨智慧的聚光灯之下，被看得清清楚楚，哪里有什么可以隐藏的？哪里有什么可以躲避的呢？就好像我们

在大庭广众之下，如果自己的行为太离谱的话会受到指责，所以自己会很惭愧，害怕伤及自己的名誉、伤及自己的前途，因为有惭愧心、畏惧心，行为自然就会很收敛。

我们要有这样的心理，不管在什么地方，所作所为都躲不过佛菩萨的清静慧眼，自己思维此理之后，就生起了惭愧心、恭敬心、畏惧心，这时自然就能生起正念。

中国古人常说“举头三尺有神明”，就是说不管在明里暗里，说话做事情还是起心动念，即使没有其他人看到，但很多鬼神是看得清清楚楚的。很多人通过此理来约束自己，所以古代的有些正人君子，即便是在独处的时候也坐得很端正，在房间里面也戴帽子，把衣服穿得很端正。他内心当中深刻领会到这个道理，就会以此来约束自己的行为，这是值得佩服的。

在修菩萨道的过程中，我们的一切言行，一切起心动念都被佛菩萨看得清清楚楚。上师和诸佛菩萨是我们的依怙处，是我们恭敬的对境，是我们的大恩人。如果做了恶行或生起了恶念，我们就非常惭愧。对自己来讲，做了坏事，觉得不好意思这是惭；看待佛菩萨作为对境，在他们面前做坏事很愧。（此处是指内缘，所以只用了一个惭字。）自己想到此事时就会很恭敬、很畏惧，不敢去违越取舍之处，这样自然而然产生了正念，安住在正念中。所以这是很好的窍诀，不需要很多人在旁边监督。

《百业经》反复出现这样的教言：佛在六时当中观察众生，哪些众生兴盛，哪些众生衰败，哪些众生在生善心，哪些众生在生恶心。在《极乐愿文》中也宣讲极乐世界阿弥陀佛在六时当中关照众生。上师等佛菩萨的化身也是在六时当中观察众生，观察弟子的诸言行，我们的一切言行必然会显现在天尊和瑜伽士的智慧眼前，所以我们的一切所作所为都应该小心谨慎。了知这点之后，我们自然而然就生起敬畏心、惭愧心，从而安住正念，不让自己做非法的事情。

以上是从外缘和内缘两个侧面做解释。还有一种解释是，第二个颂词是解释第一个颂词中怎样生起畏敬的具体方法。第一个颂词中讲到了“畏敬有缘者，恒易生正念”，既然有畏惧和恭敬，有缘者容易生正念，第二个颂词就讲怎样生起畏敬，因为佛菩萨可以无碍见一切的缘故，“如是思维已，则生惭敬畏”，思维佛菩萨无碍见一切的意义之后，就能够生起惭、敬、畏，生起了惭、敬、畏，就“恒易生正念”。

壬三、护持之果：

如果我们这样护持，会有怎样的作用，怎样的果呢？

循此复极易，殷殷随念佛。

“循此”是说：如果我们掌握了护持的方式，护持的因也生起或修持了，这样做了之后，会是什么果呢？“复极易，殷殷随念佛”。“殷殷随念佛”就是一种正念，可以殷勤地或者经常性不断地随念佛陀。因为佛陀是我们的皈依处，随念佛陀就容易随念法，随念法容易随念僧，这个方面是很重要的。

佛法中的六随念：随念布施、随念持戒、随念天尊、随念佛、随念法、随念僧，六随念功德利益很大。所以我们经常随念佛、法、僧，念念不忘佛、法、僧，对我们的皈依处，我们修行的方式，我们修行道路上的同伴都会很清楚且不会忘失；随念布施，就是随念布施的方法，随念布施的利益；随念持戒，思维它的功德利益和取舍之处；随念天尊，天尊有些讲是随念本尊，有些说是随念天人，为什么随念天人呢？就像前面的颂词引申出来的意思，主要是把天人作为一个见证者，天人不同于一般的人，他们有天眼，能看到我们的种种行为。还有一种解释是“随念天”就是随念这种善果，因为修了善法就有善果，所以这样随念善果自然而然地就能随念善因，从这个方面引导我们修持正法。所以“殷殷随念佛”是以随念佛为例，宣讲要经常生起正念，这就是它的果。

除了直接生起正念之外，还有一个果是能够不忘失正知，或者说即便忘失了也很快恢复正知的功用。下面的颂词就体现了正念正知之间的特殊关系：

为护心意门，安住正念已，

正知即随临，逝者亦复返。

为了护持心意的大门，如果我们安住正念之后随念佛、法、僧，随念菩萨道的修行，经常观察自己身、语、意，正知也会随着正念的生起而降临。即便是正知短暂地离开，但是因为正念的缘故，忘失的正知也会返回到我们相续当中。

所以有了正念，就会生起正知，从反方面讲，如果我们有了正知，经常观察自己的三门，也能引发正念，所以正知和正念二者相辅相成。前面有颂词讲，如果没有正念，无正知的贼会趁虚而入偷盗我们的善财，夺去生善趣的生命，那么从这个颂词的反方面讲，如果我们安住了正念，正知也就随临了，无正知的烦恼就不会生起，即便逝去也会复返，这是护持正念的第二种果。

第一种果是能够生正念，第二种果是说能够引发正知。如果正念和正知都具足了，我们就能够护心，如果经常护心，就能够护戒，护学处，这就是护持正念之果。

辛二（护持正知之方法）分三：一、正知之前行；二、一同趋入；三、略说护持正知之法相。

壬一、正知之前行：

心意初生际，知其有过已，

即时当稳重，坚持住如树。

“心意初生际”，首先观察我们的心，在刚刚生起来时，“知其有过已”，如果发现它处于染污的状态，处于有过失的状态，“即时当稳重”，此时自己就一定要做到稳重，犹如树一样稳重，不被烦恼所动，如是而安住。

有了这种前提，我们再观察自己的身语意，引发正知的正行修法就有了基础。所以在“心意初生际”，一定要了知它的状态，有没有过失。

在《大圆满前行引导文》中也讲，因为善法的大小主要是依靠自心来安立的，修行任何一个法，做任何一件事情之前，都应该认真地观察我们的发心。如果是贤善的发心，就可以付诸行动；如果我们发的心是一种无记的心，就要调整为善心。比如听课，本来是一个很殊胜法行，如果是因为别人去听我也去听，这种无记的发心就必须改变。既然听课要去做，为什么不把它的力量发挥到最大呢？所以我们要调整自己的发心。如果是无记的心态，就把它调整到善心、调整到菩提心的状态，以菩提心的摄受，善法的力量就非常巨大。如果我们听法的心是个恶心，那就更要停下来调整它。在《大圆满前行引导文》当中讲了，如果我们在做善法之前，发现自己做善法的发心是恶心，比如说只是想要自己出名，或者是为了害众生，或者有其他歪门邪道的想法，这只能给自己带来不良后果，所以我们马上要调整自己的发心。如果怎样努力都没有办法调整怎么办？华智仁波切说：如果无论怎样努力都调整不了自己的发心，就要选择放弃这个事情。

心是最主要的、最根本的，心的力量很大，所以在心意初生之际，要观察这个心是染污的还是清净的？如果了知它是染污的，首先自己的心要稳重。比如发现生起贪心了，我们要知道贪心对自己的修行不利，这时要稳重，开始坚持像树一样如如不动，在此状态中去调整它，把它调整到一个如理如法的状态中，这样对我们的修行就会有真正的作用。

了知自己的心稳重、安住，这就是正知的前行。在稳重、坚持的状态中才可以进一步观察身语意，进一步地调整自己的状态，对我们的修行就能起到很大的作用。

今天就讲到这里。

《入菩萨行论》第54课

今天继续学习“护持正知之方法”。“正知的前行”已经讲完了，现在开始讲第二个科判：

壬二（一同趋入）分四：一、观察三门状态；二、观后当控制；三、控制后作修心之行；四、成圆满学处之支分。

一同趋入可以理解为对身体、语言和心三门一同观察。即通过观察身体、语言、心而进入调心的状态。“一同趋入”可以从科判和颂词的意思如是理解。

癸一（观察三门状态）分三：一、观察身体所做；二、观察心之动态；三、开许放松之时。

科判讲了菩萨在修行、生活过程中应该如何约束身语意。我们要随时了知身语意的状态：何时处于修行状态，何时处于放松状态。总而言之，就如佛陀的教诲：修行不能堕于两边，而应该行于中道。中道有见解上、行为上和生活方面的中道。比如见解方面的中道：就是抛开极端的常见、断见，安住于中道；行为上的中道：既不能太散乱，也不能过于紧张，我们必须知道何时该紧，何时该松，松紧适度是行为方面的中道；生活方面的中道，就是不能过于奢侈，也不能过于贫穷，要远离这两端而行于中道。佛陀教育我们：身体的行为、说话、心态都不能走极端；修行、抉择正见等都不能极端，保持中道才符合修道的意义。

所以，如外道过于苦行也不行；过于追求享受，把一切的意义都放在享受上，也不行。佛陀告诉我们，修行时如果处于两个极端，心会出现比较强烈的波动；如果处于中道，不管是身心，还是生活方式，都会处于相对比较平和的状态，心没有过多的波澜、动摇，有助于我们思维法义，安住在究竟的实相当中。这样的状态容易修行，容易了知一切现象的本质。所以，科判“观察三门状态”讲了很多菩萨应该做的行为法则，有些地方和

小乘别解脱戒律的规定比较相近。通过学习颂词，我们慢慢了知了寂天菩萨如何阐述佛法的修行之道。

子一、观察身体所做：

吾终不应当，无义散漫望，
决志当恒常，垂眼向下看。

颂词讲了：在行走或坐的时候，眼睛应如何规范。“吾终不应当，无义散漫望”：我始终不应该放纵自己的眼睛，无意义地四处散漫张望。“决志当恒常，垂眼向下看”：我一定要下决心“恒常”地把自己的眼神垂眼往下看。目光在大概一米五到两米的距离，不能紧盯着自己的脚尖，也不能像到处扫射一样看得太远，这些都要注意。

这样规范我们身体的行为到底有什么必要？有人认为，我是修心的，只要管好自己的心就可以了，至于身体和口都可以放纵。但实际上，佛眼和佛智所观察到的、所宣讲的并不像我们凡夫所想。佛陀一方面讲了调心很重要，另一方面讲了调伏身语也很重要。我们调伏心的时候，也要调伏自己的身、语，通过调伏身、语也能约束自己的心，二者之间就是这种关系。为此，要求我们的行为应该如理如法地行持中道义。

作为一个佛弟子，为什么行为要如法？因为我们的行为和心有关联，通过观察外在的行为可以了知内心的想法，外在的行为都是受心所支配。如果我们行走时动作很大、眼睛到处散漫地观望，就说明自己的心很散乱。所以，外在的行为和内心有一定关系。

作为一个大乘佛子必须要利益有情、利益众生，在利益众生的过程中，可以直接利益和间接利益。作为一个佛弟子，当然最好是一心一意利益众生，不要伤害众生。众生看不到修行者的心，但可以通过外在的行为判断。虽然一个人不代表整个佛教，但有时一个修行者的行为可以代表佛法，一般是看佛弟子的行为来判断你所行持的教义是好还是不好。在这样的前提下，一个佛弟子的威仪、行为如理如法，比较寂静、调柔的话，就容易让其他人心生好感和信心；如果看到这个人的行为很粗野，非常不如法，别人当然对你直接产生反感，也会对你所行持、所皈依的教法心生不满。我们的有些行为可能为别人种下了解脱的因，有些行为则可能毁坏了别人的善根。所以，为了保护他人的心相续，作为一个佛弟子有必要行为如理如法，不让别人心生反感。

还有一个必要就是：身和心有关联。我们在走路时，如果眼睛四处张望，看的外境多，分别念就很多，分别念很多，内心就会产生很多不如法的心态。所以，为了有效地避免过多分别念的生起，佛陀在经典中对于眼神也有要求：走路时目光应该垂视前方一木轭许的距离，（木轭是套在牛头上的一种耕田工具，大约有一米到两米长。）不能看得太远，也不能紧盯脚尖。这样自己走路不会摔倒，还能够有效避免生起很多分别念。

总而言之，这是配合身体、心的修法，如果我们看的对境少，分别念自然就少，分别念少就不会生起很多杂念乃至烦恼，它是调心的一种助缘和方便。

为了避免无意义的恶习生起，为了我们更好的调心，也为了使其他人对修行者产生恭敬心。“决志当恒常，垂眼向下看”，对我们调心、修行非常有意义。修行者的行为能够影响人，我们看到有些人入佛门的因缘，就是因为看到修行者的威仪非常寂静，生起信心从而趋入佛门。所以，我们要如是地观察自己的身体，尤其是在眼神、目光方面做如是规定是很有必要的。

苏息吾眼故，偶宜顾四方，
若见有人至，正视道善来。

前面讲恒常垂眼向下看，但有时这种状态保持的时间过长了，眼睛容易疲劳。为了“苏息”我的眼睛，摆脱眼睛疲劳，就应该停下来“偶宜顾四方”，就是停下来休息，偶尔眺望四方。恰巧这时看到有人来，“正视道善来”，应该平和地正视他，温和地说声：“您好！”，就是“善来”的意思。

颂词的前两句是松紧有度，因为长时间盯着前方走路容易疲劳，修行也不容易进步，所以，此时应该舒缓疲劳。按照要求，不能一边走一边四处看，应该先停下再向四面眺望。前面一直专心守护正念，短暂休息时，正念的力量还在发挥作用，眺望四方也不会严重影响修行。休息好之后，又继续观察自己的身语意行为。很多修行者在行住坐卧四威仪中都能够观察三门、安住当下，能够随时保持自己的正念。

前面讲不能堕两边，不能漫无目的地四方观看，也不能紧盯一处导致修行退步。第三句、第四句“若见有人至，正视道善来”是另外一层意思：如果恰巧在此时看到有人来了，应该怎么做？第一是正视，第二是道善来。正视就是眼睛应该平和正视对方，世间也是如此，如果你在听别人说话或者自己讲话时，最好看着对方的眼睛，别人就知道你在认真地听他讲，也说明你对此事比较重视。如果自己的眼睛游移不定，可能别人会误认为：你可能有什么其他的想法或者正在打什么鬼主意，对你可能会比较警惕。此处“正视”就是以平和正视的方式对待对方；“道善来”就是和他打招呼。“善来”是古印度的一个规矩，看到有人来的时候就说“善来”。汉族人打招呼是说“您好”，“善来”就相当于说“您好”。上师的《注释》中讲，以前修行者也有打招呼的规矩。有些噶当派的修行

者是说：生起善心了吗？有善梦吗？有些地方的人见面说：愿意三宝加被你；离开时说：愿莲花生大师加持你。每个地方有不同的风俗习惯。汉地的佛弟子打招呼喜欢说阿弥陀佛；告别时也说阿弥陀佛。这是一个很好的习惯，因为就在打招呼、送别的时候，互相说阿弥陀佛也能够增长善根、也是随念阿弥陀佛。总而言之，“善来”里面有很多内容。因为修行者除了内心当中要对别人有慈爱心，身语也应该表示慈爱。

一般来讲，慈爱主要是心，但身和语会不会有慈爱的业？《前行》中引用佛经说：慈身业、慈语业、慈意业，就说明身、语、意都有表现慈爱的业。慈身业：比如此处说平和地正视对方，自己的身体很恭敬对方，表现出关爱、微笑的姿态等；慈语业：比如此处说：您好！阿弥陀佛！善来！愿你安乐！愿你离苦等；慈意业：就是内心当中愿对方真实离开轮回的痛苦，离开痛苦获得安乐。

作为一个修行人，身语意都应尽量表现得温和，因为人们都喜欢和感觉亲切的人打交道。菩萨的发心是利益有情，内心当中如果非常慈爱众生，那么必定会在身语方面表现出来。经常修慈爱的人，整个人会散发出一种慈爱的气息，自然就有一种亲和力、凝聚力，很容易让对方心生安全感与好感。非常温和、慈心很深的人，不单是人很愿意接近，即便是动物遇到他也不会回避。

比如在无著菩萨的传记当中，就是因为他的慈心修得非常好的缘故，所以在他修行的地方，狼等猛兽和兔子等食草动物都能够和平相处。猛兽见到菩萨能够生起慈心，强盗也被他的慈心所感化，继而心生善念，这样的例子非常多。因为菩萨慈心的力量非常强大，所以能够感染到对方。

当然，对我们初学者来讲，也许还无法真正地产生如此强烈的慈心。但是如果我们心中真正地愿一切众生都能得到安乐，而且无论何时何地遇到任何人，都很安乐地释放出一种善意的话，那么对方也应该能够感受得到。平时如果遇到很和善的人，我们马上就会很放松，觉得这是个好人，和他交往应该是非常愉悦的；但如果遇到一个凶神恶煞的人，我们对自然就会产生一种警惕感，觉得不安全，想赶快离他远一点。

菩萨是以利益一切有情为目标的，想要利益对方，就不能把人吓得远远的；与对方有了距离感，很难做到直接的利益。所以如果我们表现得很柔和，经常说善语，就能够影响对方、感染对方，即便他不会马上对佛法生起信心并开始修学佛法，但至少他对修道的人会有好感。今生当中他也许暂时没有因缘，但是如果他对修行人、对修菩萨道的菩萨有好感的话，也会成为以后被菩萨摄受、利益的因。

菩萨利益众生，并不是单是度化因缘已经成熟了的人，同时也在为其他众生播种下解脱的种子。因此，我们不能只观察菩萨成功地度化了多少人，除此之外，还要看他有多少人结下了菩提缘。以放生为例，我们发菩提心买生，为它们念诵佛号。在这些众生当中，有些可能仅仅听闻佛号就能够得到很大的利益，有些只是种下一个因缘，但这个因缘不会无缘无故地散失，是众生以后值遇佛法、修学佛法的一个正因。

在和别人交往的时候，不管他学不学佛，如果我们都能够以一种比较温和的、让对方愉悦的方式来交往，这在佛法当中就叫做结欢喜缘。那么，令众生对我们心生欢喜的最大目的是什么呢？暂时来讲，我们在轮回中漂流的时候，如果以前和很多人结过欢喜缘的话，这一世当中我们就会得到很多人的喜爱，很多人会来亲近、帮助我们，形成更多的顺缘与助缘，对我们会有很大的帮助。从长远来讲，如果和众生结过欢喜缘，那么我们在修行过程当中就经常遇到修行的助缘——或者他会成为我们修行的道友，或者他以后会成为我们度化的对象。正因为结过欢喜缘，在我们成道以后，他看到我们自然而然就会产生欢喜心，让他发菩提心也好，让他修空性也好，他都会很愿意听我们的话，这样度化起来就比较容易，比较方便。

所以，我们不能小看自己对他人温和的身语姿态，以及别人对我们生起的欢喜心，尽管这些看起来似乎都是小事情，但是因为菩萨是要生生世世利益有情的，即便不能直接度化，也要间接地结上善缘，菩萨度化众生的时候每一个善缘都是很重要的。实际上，保持身语温和，除了能让自己调心，也能让其他人对我们本人，或者我们温和姿态的来源佛法心生一念欢喜，这对双方都是有利益的。

因此，度化众生不一定要把他度化到极乐世界才算成功的，也不是让他成佛了或让他真正地皈依了才是成功。实际上，即便是在一刹那让他心生一丝善念，对我们产生一念的好感心等等，这些都是菩萨在修行过程中应该做的。我们总是想做大事，但以我们现有的能力可能还做不了，所以能令众生愉悦、安乐以及种下善缘的小善根我们也要精进地去行持、贯彻，因为很多大善根都是由微小的善根点点滴滴汇集而成的。

为察道途险，四处频观望，
憩时宜回顾，背面细检索。

在稍事休息后准备启程之前，我们应该四处频观望：观察道路是否有歧途，或者是否有危险的地方。“频观望”不是大致地看一下，要观察清楚。在古代，很多住在深山古寺里面的修行者去城市化缘的过程中，往往需要穿越森林和山地，所以就要观察是否有歧途，因为走上歧途就会耽误很多时间；或者观察路途当中是否会有危

险，会不会遭遇盗匪、猛兽等等，必须要仔细观察，频频观望。没有危险就行进，有危险就想一些相应的对策。上师在讲经当中提到，玄奘法师等很多大德以前在求法的路途中，遇到过很多的道路方面的危险以及歧途等等，所以务必要仔细观察分析之后，再做一个比较准确的判断。

此处所讲的内容不仅与修行人以及住山的出家人有关，实际上，即使住在城市里也需要观察。比如我们在过马路的时候，也要观察路途有没有危险，也要四处频观望。有些素质比较高的司机经过路口的时候会减速，会注意观察是否会伤害到行人，但也有些司机就是横冲直撞，根本不加观察。当然，司机如果肇事的确要承担法律责任等后果，但作为行人来讲，如果因此受伤或死亡，就不值得了。所以我们在过路的时候，也需要仔细观察，看对面或旁边有没有车过来，观察好之后再决定是否过马路。因此我们在城市当中，在平时的环境当中，都应该观察怎样走路，观察前方一定的距离，要养成一种仔细、认真观察的习惯。

我们看第一个科判是观察三门状态，首先是观察身体所做，重点就体现在观察。走路的时候也需要观察。人身是很难得的，得到人身之后，应该利用它去做最大的利益。当然，一旦业力成熟我们也没有办法，但如果并非业力所致，而仅仅是因为不观察的缘故，导致了生命的违缘，或者身体方面出现违缘，以至于不能顺利地闻思修行，这是很大的损失。所以，不管在什么样的环境当中，我们都应该存有这样一种高度警惕的忧患意识。

接下来，由仔细观察道路过渡到下一个颂词：观察自己的发心，观察身语意的必要。也就是说，一件事情该不该做，通过观察之后就可以有一个结论。此处观察：我的身体处在什么状态？我走路的时候，旁边有没有什么违缘或伤害？习惯这样观察之后，再观察自己的语言和心，如果处于合理的状态当中，那么就能够直接或间接地帮助到自己的修学，守护自己的心。

“憩时宜回顾”：我们在休息的时候，应该观察自己的四周，看看有没有危险接近，或者是否有什么东西遗漏。“背面细检索”：是指在后面或者在自己的四周，都应该仔仔细细地观察。有时会出现这种情况，当我们坐下休息或者坐车的时候，如果在离开之际没有仔细检查，很多人会遗漏各种物件和器具：包、钱、雨伞或其他东西，损失财富的情况时有发生。之后就会很自责、很懊悔，实际上这都是因为没有养成仔细观察的习惯而导致的。

那么，这对修行有没有伤害呢？好像并不会带来直接伤害。但是有些时候，因为丢了东西，或者因为没有观察好的缘故，让自己或亲友出了事，就会影响自己的心处于不稳定的状态。如果自己的心产生了波动，负面的压力就会很大。因此，养成仔细观察的习惯有很大的必要性。在即将离开的时候，观察有没有遗漏东西，观察四周有没有危险，这些都应该仔细做。确保万无一失的时候，才可以继续前行。

前后视察已，续行或折返，
故于一切时，应视所需行。

观察好周围的情况之后，我们才能决定是继续走下去还是折返。如果前面的路断了、塌方了，有洪水、猛兽或强盗，这时就应该暂时放弃不再走。在所有时间里，我们对于身体的行住坐卧四威仪都应该仔细观察。“应视所需行”：我们的行为应该依所需而行，观察身体有没有在如法的位置上。观察不仅对于修法非常重要，同样也适用于我们日常生活中的一切状况。我们在做任何事情之前都需要观察：做这件事有什么必要？对我自己的修行有什么必要？对利益众生有什么必要？如果对众生有真实利益，那么，牺牲我自己的一些时间和精力也是在所不辞的。或者有些事情看上去对众生没有什么直接利益，但是对修行有帮助，能够增长我的道心，也应该去做。如果对众生与自己的修行均没有多大利益，观察之后就应该放弃。

因此，我们在修行过程当中，做任何事情之始都应该先仔细地观察，这是一种智者的行为。在《萨迦格言》与麦彭仁波切《君规教言论》中都有类似的教证。智者在做事情之前都要提前观察，观察我做这个事情有什么必要性？会出现什么样的障碍和违缘？如果出现违缘应该怎样应对？智者事先都有预案，所以如果出现状况都会有准备，有准备就可以解决问题。如果已经认真观察好了，还是出了事情，那么也不会有过度懊悔的地方，因为毕竟是事先通过思维和观察而做出的决定。所以格言中讲：事先观察是智者，事后懊悔是愚夫。如果做任何事情都非常迷糊，不知道该不该做，不观察就开始做事，做完之后又开始懊悔，这就是愚者的一种法相。愚者在修行的时候，也会出现类似的情况。

除了在走路的时候要“应视所需行”之外，也应将这种行为贯彻到修行和日常生活当中。作为佛法的修行者，应该有智者之相。做事之始详细地观察，让自己处于清醒的状态，不仅有助于观察三门，也有助于生起正念。

欲身如是住，安妥威仪已，
时时应细察，此身云何住。

我们在做事之前，首先要用心，要清楚心的状态，清楚我们的身体应该如何安住。作为一名修行者，身体、

行为方面应该尽量地按照佛陀的教诲去做。当然，上师在讲记中讲，如果我们的习气很深厚，那么有时想做也不一定完全能做得好。不要说一般的众生，即便是已经断除了三界烦恼的阿罗汉，习气也很难改变。有些阿罗汉由于前生经常转生猴子的缘故，所以还是会蹦蹦跳跳，也有些阿罗汉喜欢照镜子，但是蹦蹦跳跳并不代表内心不寂静，喜欢照镜子也并不一定是因为对身体有贪著。

前面讲过，可以通过观察外在的行为分析心的状态，但是这个准则并不一定适用于阿罗汉。因为阿罗汉内心的烦恼已经完全调伏了，只不过由于习气比较深的缘故，所以在成就之后，外在的行为仍然有以前的习气。因此，我们不能以阿罗汉为参照，为自己的放纵安立借口。我们与阿罗汉的不同之处在于：阿罗汉内心没有烦恼，我们则烦恼炽盛；阿罗汉的外在行为不会对内心造成任何影响，而我们的外在行为就会影响到内心。

因此，我们必须详细地观察自己的身体：这样做是否如法，要尽量按照佛陀制定的准则去安住，如此就能够有效地阻止很多恶行的发生。而且，即便是按照佛陀的教言把身体的威仪如是安妥好之后，还要时时细察。因为我们行持任何一种威仪都不是一两秒钟的事，短时间肯定比较容易将身体安住在规矩的状态，但随着时间的流逝，还是要继续详细观察——我这个身体是不是真实地按照最初的设想在安住，发现错了就要调整；如果身体正在按照预先的状态在安住，就继续保持；过一段时间，再观察一下身体有没有出什么问题，如果正确就继续安住；如果出现问题，反观之后马上调整。

我们今天所讲的内容都和观察身体有关，身体与心关系密切，身体的行为可以影响到心的状态。虽然将行为调整得如理如法，也不见得就能完全调伏心相续，但是至少已经提供了一个很好的加行基础——比较容易调伏自心。如果身体散乱，心也会容易散乱。希望大家在修行过程中尽量去领悟其中的含义，尽量按照《入行论》所讲的法义去践行。

《入菩萨行论》第 55 课

《入菩萨行论》分十品，前三品主要是令相续中生起菩提心，四、五、六三品是在生起的基础上让菩提心再再地稳固，第七、第八、第九品是在稳固的基础上，让它增长到达圆满，第十品是把一切善根回向法界有情共同成佛。

《入菩萨行论》是使凡夫初学者从最初没有菩提心到生起菩提心，最后让菩提心究竟圆满的论典。此论宣讲的内容是我们修持菩萨道的核心和窍诀，看似简单的颂词里面蕴含着非常丰富、深奥的道理，是趋入菩萨行的甚深论典。

作为初学者，我们要抛弃相续中凡夫的习气和思维方式，让身心安住在菩萨道中。我们现在的想法、行为是相应于轮回的，而菩萨的发心是非常清净、伟大的，他的一切行为都是为了利益有情。我们不要用凡夫的想法和分别念来理解《入行论》的颂词，觉得很容易、很简单，其实它宣讲的是菩萨的行为。我们应该了知：我们的想法和菩萨的想法差距很大。无论任何事物，带着自己的主观意识去看，结果只会相应于自己的理解层次。以凡夫的眼光去看菩萨的思想和行为，就会把菩萨的行为理解为凡夫的行为，这样肯定不是真正的“入菩萨行”。

我们应该了知菩萨是怎么想的？菩萨的思想是什么？菩萨应该做什么？应该怎样对待众生？只有了知菩萨是这样想的、这样做的，才能帮助我们摆脱凡夫人的思维模式，趋向于菩萨行，靠近于菩萨行。现在并不是把高高的菩萨行拉下来相应我们的凡夫心，而是让我们的凡夫心逐渐上升到菩萨行的高度。

论典中有很多窍诀，我们不能以凡夫的思维模式去看菩萨行。我们看词句很简单，是因为通过我们的智慧和思维方式看《入行论》时，就理解为相合于凡夫思维方式的菩萨行。实际上这样的理解是走样的，因为已经被凡夫人的分别念和固有的思维模式扭曲了。

所以，我们学《入行论》一定要知道菩萨行的关键是菩提心，而菩提心是利他为终极目的，与凡夫人以利己为终极目的完全不同。如果我们学菩萨道还是以自己的分别念、我爱执和自私自利的心来学，心里想：学《入行论》对我有什么好处，我能从中得到什么好处……当然，作为一个初学者，一点不考虑自利是不现实的，但要了知这肯定不是《入行论》的核心思想。最初不可避免地会受我执的影响，但随着学习的深入，这种观念必须要转变。

我们逐渐趋入《入行论》的学习，就会发现《入行论》是一部讲利他的论典，讲怎样利他，甚至讲到我们要完全抛弃自利、放弃自利去利他；没有任何条件、一心一意地利他，这就是《入行论》为我们传递的思想，

让我们的思想通过学习、修炼，上升到菩萨利他的高度，让我们逐渐接近菩萨行的行为。

《入行论》已经学习到第五品，此时应该慢慢思考，或者在禅修、观修菩提心时向利他的思想靠近，并不只是为了得到讲闻《入行论》的功德、为自己种下成佛的善根。当然，这种想法比世间八法要好得多，但严格来讲，《入行论》揭示的是完全无我的利他。虽然我们现在做不到，但应该有一个目标，这个目标就是纯粹的利他心、菩萨行，就是真正地完全抛弃自利，一心一意地利他，这是我们的目标。

现在我们达不到这个目标，但并不等于永远达不到，我们必须观察自己离目标还有多远：从早到晚有多少心是利他心？有多少是相合于自私自利的心？修菩提心时，这颗心是否已被我执所染污？行持菩萨行时，如此经常观察，逐渐通过禅修等方式调整，辅以积累资粮、忏罪，这样我们的心就可以和菩提心的修法逐渐相应，让我们的心转化为利他菩提心的状态。只有我们的心成为了菩提心，大乘的道路才显现；没有菩提心，大乘的道路是不会显现的。世间可能会有这样的情况：道路已经修好，我们可能误打误撞地走上去，迷迷糊糊地乘上一辆车到达终点。在大乘菩萨道中不会有这样的机会，只有当我们的的心达到菩提心的状态时才有所谓的菩提路；我们的心没有达到就没有路，没有路，我们指定目标就没什么用了。

我们修习《入行论》，要看其核心思想到底是什么？本论从头到尾都是让我们生起利他心。生起利他心的同时，什么是它的障碍？就是我爱执。我爱执对于生起利他心是最大的障碍。所以，我们一方面要打破自私自利的心，一方面也要努力地生起利他的意乐，这是绝对不能忘失的，力争把我们的心调整到利他心的状态，这是非常殊胜的修法。

第四品、第五品主要是讲持戒波罗蜜，持戒波罗蜜在第四品是从“不放逸”的角度讲守持菩萨戒，第五品是以“正知正念”的方式守护菩萨戒。第五品开篇就讲到：如果我们想要护戒，必须要护心；如果要护心，必须要守护正知正念。它们之间的关系就是这样。这里已经把修行的次第讲得非常清楚，操作性很强，只要我们认真地学习、观察、分析，就能够找到修行的方法，就怕学习时马马虎虎，似是而非。所以，我们学这部论典时要认真地学习，好好地思维，尽量把学习掌握的观点付诸于平时的实践。做善行时，以菩提心来摄持；闻思修时，尽量以利他心来摄持。即是：我做这个善法的终极目的是利他；至于我发愿成佛也是为利他；我得到功德也是为利他；终极目标就是为利他。

第五品中现在讲到了“一同趋入”，前面的科判身体所做已讲得很清楚，就是平时我们应该怎么看，应该怎么做。

子二：观察心之动态；

尽力遍观察：此若狂象心，

紧系念法柱，已拴未失否？

“尽力遍观察”：我们要竭尽所能、周遍地去观察我们这颗犹如狂象一般的心。观察它干什么呢？观察它“紧系念法柱，已拴未失否”？我们这颗心是否牢牢地、紧紧地系在忆念正法的柱子上，拴得很紧，没有松开、没有走失？我们一定要经常这样观察。此处把我们的心比喻成狂象。狂象前面提过，印度有很多大象，比如给它灌酒就会迷失本性、发狂；有时是通过各种因缘，它的心开始发狂，就出现了狂象。有单头的狂象，也有狂象群。如果大象开始发起狂来，无论见到什么，它都想摧毁，狂象是不受控制的。同理，我们这颗心如果不调伏，也就犹如狂象一样非常地粗暴、难以驯服。

古印度驯象使用食物或铁钩。在上师的讲记中也讲了一个公案：有一次，大象犯了错误，让国王受到很大的惊吓，差点丧命。国王对驯象师说：如果象没有调伏，就不该让我骑；如果已经调伏了，为什么会出现这种情况？驯象师说：实际上我已经调伏了它的身体，但是它的心我没有调伏。国王不相信，于是驯象师就做试验：把一个铁丸子烧得通红，拿着铁钩命令象把铁丸子吞下去。公案中描绘了大象的想法：把铁丸吞下去是死路一条，但是和被铁钩钩裂大脑的痛苦相比，还是选择吞铁丸。它知道铁钩是最严厉的惩罚方式，相当于人间最严酷的严刑拷打，它情愿选择吞烧红铁丸而死，也不愿意被铁钩钩裂大脑而死，就在围观中吞下烧红的铁球而死去。国王看了之后非常震惊：你驯象都到了这个程度，让它吞烧红的铁球，明知要死都会吞，为什么会出现那种情况呢？驯象师说：实际上我只能调伏他的身，不能调伏他的心。

世间的上司有时也通过钱财或者通过威胁说：好好干就给你发工资，不好好干，我就要惩罚你，乃至要你的命。这时下属就会很听话做事情，此时他的身体被驯服了，让他做什么就做什么。不过，有时身体服了心并不服；有时身体服了心也服了，他会对这个很尊重，也会为他做事情。但是这只是暂时的，假如有人出更高的报酬，或者这个人面临更严厉的惩罚，他的心就会发生变化，因为他之所以服从也许是因为给的钱多，也许是受到了要挟、警告等。所以，对他的身体和心的调伏都是暂时性的，通过某种因缘而显现的，根本的东西没

有触及，所以，一有变故，仍然会发生变化。

一般来讲，医生可以调心、调身，有些心理医生对浅层次的心理疾病的治疗也会有一些收效。但是疾病的根本没有调伏，因为人们无始以来习惯了我执的状态，很多习气种子根深蒂固。

驯象师的公案里的国王，实际上是佛的前身。佛陀出世后，讲了佛在因地初发菩提心的故事，有一品叫“大光明王发心品”，当时国王的名字是“大光明王”，他问驯象师：世间上有没有人既能调伏身也能调心？这时很多天人、圣者加持驯象师说：世间有佛陀既能调人身，也能调人心。大光明王听到此话后，大乘种性瞬间得以苏醒，浑身汗毛竖立，热泪盈眶，烧香向十方空中供养。他说：既然能调身也能调心，我要发心成为佛陀。他发心后经过三个无数劫修持菩萨道，最后成为释迦牟尼佛。我们看公案、传记都知道，佛陀既能调人身，也能调人心，而且调心是究竟的调，不是暂时调心。

暂时调心就是我给你报酬，他的心向着你；或者我给你压力，他的心向着你，这是暂时调心，但遇到因缘还会变化。佛陀调心的方式是究竟调，为什么是究竟的调呢？他可以从根本调伏自己的心。我们看跟随佛陀修学，已经成功调伏心的人当中，有谁以前调伏了心后来又退失的？诸佛如阿弥陀佛、释迦牟尼佛成功调心之后又退失的有吗？没有；菩萨成功调心之后堕落的也没有；阿罗汉如舍利子等，成功调伏自己的心后，失去自己境界的也没有。由此可知，这是究竟的调伏。

我们流转到现在，在世间中暂时的调伏已经周而复始很多次，都没有解决这个问题。释迦牟尼佛出世后，宣讲了清净正法，宣讲了究竟调心之道，而且有无数成功调心的事例。所以，我们现在很有幸，遇到了调心方法——观察心的正知正念。

调心有很多种：有针对粗大分别念的调伏，有对中等分别念的调伏，有对最细微分别念的调伏，不管是对治哪种分别念，佛陀都有完整的、可以操纵的教法，它不是哲学、纯理论的东西，是可以付诸于实践的教法，实践之后完全可以达到预期的效果。现在我们要选择这种调心的方式，就像我们厌离轮回一样。轮回中也有身心的快乐，但为什么我们要厌离轮回？从三苦的角度来讲，这种乐不离苦的自性。即便有暂时显现上的快乐，但得到之后又会失去，失去之后又拼命努力得到，得到之后又失去，如此来来去去，反反复复地折磨众生。观修轮回痛苦，也是让观修者对轮回生起厌离心。比如我本来这段时间过得挺好，家庭也很和睦，身体也很健康，方方面面都很顺利。这时突然生病了，一家人跟着你痛苦；或者出现一个什么天灾人祸，幸福时光就此终结；然后过了一段时间，又恢复到相对平稳状况。总是在这种状态中反复，想到这点有些人就会生厌离。有没有一个一劳永逸的方法？如果有，我一定要去追寻；如果没有，我们也没办法，只能随波逐流。但是我们很幸运，的确有。因为佛陀已经发现，而且佛陀通过实践已经达到目的地，所以说，这个就是彻底调心的方法。

彻底调心的方法出现在佛法中，我们要跟随这样的方法。因为它的确不像其它的方法让我们生厌离心，总是翻来覆去，周而复始使人没有安全感，得到的东西都是无常的，最终还会失去。现在我们通过不断地观修、对比，就知道佛法是正确的调心方法。

怎么样对比？有一点必须要知道：佛陀讲教法时，不会因为众生喜欢听什么就讲什么。不像现在有些世间人，他就是观察观众喜欢听什么，他就说这些取悦于他们，让他们觉得很舒服。佛陀讲法是告诉我们应该听什么，应该学什么，告诉我们应该知道轮回的实相，而不像有些人粉饰太平，一切都很美好。佛陀告诉我们实情，轮回就是这样周而复始，总是这样不安全、不如意。我们去观想轮回中的痛苦，人道、天道的痛苦，地狱的痛苦，每一个都让我们思维得很细，我们思维得越细，对事物认知得越清楚，当我们多次思维后，就会厌烦轮回，这时就会生起出离心了，觉得轮回的确没有什么意义。我们奋斗了一辈子，死后又全部失去，第二世又重新开始又失去，这样周而复始，反反复复，的确把人的心搞得很疲倦。

那么，这时应该怎么修行？有没有一个一劳永逸的方法？我们就想去寻找。佛陀告诉我们，只要通过正确的方式观修调心，成功之后就一劳永逸，而且付出的代价不是很多，时间不是很长，就可以达到。所以我们要跟随佛陀讲的教法来调心，这是究竟调。调心不像调狂象一样，它是真正从根本拔除让心不悦意、烦乱的种子的究竟方法。《入行论》中所讲的都是和这个有关的分支。

“尽力遍观察”：我们要尽力通过所学习的佛法，用最多的时间周遍观察：我这颗心是不是系在忆念法的柱子上？忆念的法是什么？就是利益自他的正法。平时我们思维怎样利益自他，尤其是怎样利益他人，这是我们平时要忆念的，就像柱子一样必须稳稳地插到地上。我们的心是不是和正法有关联？我们平时是不是在忆念法的内容？是不是忆念利益自他的内容？这需要多观察心的状态，是不是栓得很紧没有走失？所以，此处讲“已拴未失否？”。

我们平时要习惯于观察我们的心是不是在忆念正法，尤其作为大乘修行人来讲，我们是不是在忆念众生的

利益，我的每一个起心动念是否忘失了利益众生。当然，发了菩提心之后，是不是每一刹那都说：我要利益众生？实际上是不需要的。但如果我们产生自私自利的念头时，就要改变它。如果没有产生自私自利的念头，我们经常性地忆念一下，不是每一刹那都要忆念。比如隔一、两个小时，或者隔个十几分钟，我忆念一下我的心态，经常这样忆念不让自己的心走失，不要迷失在原来自己固有的凡夫人的思维当中。我们作为大乘修行者，一而再，再而三地回到原来固有的模式，这样下去修道会逐渐失去力量。所以，我们要经常性地忆念利他心。

如果修法时缺少善根或因缘不具足，我们在忆念、思维利他时会有点疲倦，好像没有产生什么效果。有时觉得疲倦就不想修了，或者觉得是不是这个法不太适合我。其实在很多大德的教言中讲：除了我们在观修时要抓住要点，认认真真去观修法之外，平时我们也要多祈祷上师，也要多积累资粮，多忏罪。通过一系列的修法，就可以让我们的心逐渐调伏到正确的状态。

调心的状态是一个果，是一种现象，这种果的出现必须要很多因缘——正确的观修；祈祷上师三宝加持；积资净障，这些因缘具足，调心的结果就自然会出现。如果因缘不具足，果就不会显现或迟迟显现。所以，我们在学法过程中，除了真正打坐观修之外，其余如积累资粮、祈祷上师三宝加持都是很重要的、不可缺少的因素。

为什么我们再再地强调因缘，因为因缘的确很重要。任何一个果的出现都需要具足因缘，只有因缘具足圆满，果才会出现；如果哪种因缘不具足，果都不会出现。

我们在修菩提心、修正知正念时，除重视观修颂词意义之外，还要重视其他的因缘。比如我们在打坐的时候，如果把心念放在了其他因素上面，没有去观修菩提心如何生起，它肯定是缺缘而不生的。如果我们只是满足于了知某个颂词讲什么意思，那么只要逐字分开解释即可，不观察其他因缘也可以，为什么呢？因为你只是想搞清楚字面的意思，只是想得到这个结果，如是因得如是果。同样的道理，我们如果要在内心中生起正知正念，生起菩提心，希求这样的果，那么我们的所做就必须符合这种果的因缘——祈祷上师三宝、积累资粮或者正确的观修。概而言之，想要得到什么样的果，就必须具足什么样的因缘。反过来讲，我们现在正在做什么样的因缘，就可以推知以后能够得到什么样的果。如果做的因缘很少，想要得到广大的果就很困难。如果现在做轮回的因缘却想得到解脱的果，这是绝对不可能的事情。

精进习定者，刹那勿弛散，
念念恒伺察，吾意何所之。

精进地修持一缘专注等持的人，一刹那也不要弛散于颠倒的外境，在念念当中必须要观察我的心到底在做什么，到底是在执著善的对境呢，还是在执著不善的对境。

一提到“习定”，我们的脑海中往往会立即浮现出以毗卢七法而坐、闭目观修的寂止姿态，这只是习定的方式之一，习定有很多不同的层次。此处所讲“念念恒伺察，吾意何所之”也是一种习定。习定的意思就是制心一处，即把所有的分别念集中在一处，修传统意义上的寂止，就是找一个所缘，比如把分别念放在一块木头或呼吸上面，以一念制万念。这固然也是一种分别念，但是通过它可以制服、息灭其他的一百乃至一万种分别念。

正知正念本来也是一种念头，但是如果我们把注意力放在这一念上面，其他的分别念就不会产生，心的本性即是如此。在一个刹那当中，不会有两种不同的念头同时生起。所以，当我们把心放在正知正念上时，与此同时不会产生其他的分别念；第二刹那又把念头放在善的分别念上，它也不会产生其他的分别念，第三刹那也如此……如果一直这样下去，我们的相续中就不会再产生其他的分别念。即便产生了恶分别念，马上把它拉回来，通过安住善分别念的方式，把这个恶分别念排除。因此，如果能够“念念恒伺察”，就可以做到“刹那勿弛散”。

作为一个修行者来讲，最高的标准是心一刹那也不散乱于颠倒的对境当中。通过唯识的观点来看流转的因和这种修行的原则：当我们的的心散于外境的同时，散乱的种子就种到了我们的心识当中，第二个刹那又散于外境，第二个种子又种在内心当中。种在我们内心当中每一个散乱的种子最后都会起现，会成为以后将看到的外境的因，外境显现之后，我们又开始执著，这就是我们为什么会连续不断流转的原因。

修行就是在最初的时候，尽量多种善种子。比如看到外境的时候不弛散，安住于善念，再看到的时候再安住于善念。安住于善念的同时，一个善种子就种在了相续当中，如果第二个刹那又安住于善所缘，那么第二个善种子又种进去了。所以，安住善所缘的时间保持得越长越稳定，善法种子就越多，生起的善念也就越来越多，恶法种子就越来越少。当这种力量越来越强大的时候，我们的恶心、恶分别念就很少会产生。通过修习善法比如忏悔等的力量，还可以把以前的恶习气消灭掉。当恶劣的、负面的习气种子很少的时候，我们的功德就慢慢开始明显起来了。

当我们开始修出离心、大乘菩提心、修空性时，这些能够引导我们趋向解脱的种子越来越多，善法的力量

越来越强时，就能够引导我们的心识趋向于圣者果位。通过观察分析了知这个道理之后，我们就会非常自主地修行，不用别人每天监督、鞭策，规定不修行要如何惩罚。我们会发现修行是自己的事情，只有自觉自愿去修行，这样的种子才纯净，力量才强大。了知此理后，我们就要“念念恒伺察，吾意何所之？”。

为什么在《入行论》等很多论典中都强调，我们要尽量地安住正念，此处也讲到“刹那勿弛散”，这是一个很高的标准，因为做到了“刹那勿弛散”，我们的心心念念就能够安住在善法所缘当中，安住的善所缘越多，相续当中的善种子也就越多，长此以往持续下去，就成为一种真正有力量的修行。

修行中我们要详细观察，每天熏进内心的善法种子多，还是恶法种子多，如果两种力量是平均的，那么修法就很难有明显的上进，很难有真正生起明显功德的机会。在善恶平等的情况下，我们几乎都没有什么机会，何况相续当中恶念的种子超过了善念的种子？毫无疑问，修行会退步，要得到解脱果也比较困难。唯有尽力安住善念、修行善念，让善念的种子多于恶念的种子，照这样的趋势修持下去，我们还算真正有点希望。

当然，无法安住也并不意味着彻底失败，只是相比较起来，在这样的状态下，得果的时间要漫长得多，想要迅速获得明显的功德、产生明显的觉受可能要困难一些。所以，精进习定者要经常观察自己的心到底是在缘善法还是不善法，如果是缘了善法就让它持续下去，缘了不善法就要终止，这也是一种习定的方式。真正境界很高的习定方式是止观双运——在修寂止时又生起了无我的胜观，安住心的本性。此处颂词是讲观察心的动态，还没有上升到那么高的层次。一般而言，讲到正知正念，只是观察我们的心到底是缘善还是不善，如果是善就继续，不善就纠正。

子三、开许放松之时：

危难喜庆时，心散亦应安，
经说行施时，可舍微细戒。

此处讲持戒度。持戒给人的印象是让自己的身心很紧张、很教条的方式。但实际上，佛法修行是松紧适度的，这段颂词就讲到了开许放松的情况。

“危难”是指在我们遇到火灾、水灾等有生命危险的情况；“喜庆”则是指三宝节日、佛陀圣诞或者举办一些大法会等喜庆的时候，以上两种情形都可以开许放松。“心散亦应安”字面上的意思是：在这样的情况下，即便没有一刹那也不弛散地完全停留在善所缘方面，心稍微有一点点散乱也可以安心。

上师在宣讲的时候按藏文直译过来是“无能随力行”，“无能”就是没有能力，在危难与喜庆之时，如果没有能力，那么就随力而行。“无能随力行”其实更能够体现颂词的内涵，在危难和喜庆的时候，可以稍许放松一下你的戒律。当然，这里的稍许放松，并不是指根本的、重大的戒律，而是指比较微细的戒律。如果实在无法做到念念安住在善分别念当中，也可以随力而行。

危难是有损于生命的，尽管作为修行者来讲，不应过多地执著自己的身体，但是暇满人身也不能随随便便就抛弃。众生最喜欢堕两边，没学佛的时候拼命地保养身体，稍微学了一点佛法就拼命地折磨身体，觉得只有这样才是一个修行者，还搬出米拉日巴尊者来说：你看米拉日巴尊者是一个修行者，他就折磨自己的身体如何如何，实际上并不是这样的。对初学者，佛陀讲行于中道是最适合的，我们不应该因为过度地保养身体而耽误修行的时间，但是也没有必要为了凸显自己是一个修行者而故意折磨它——有病也不去看等。我们的人身非常难得，得到人身的时候，应该发挥它的最大效益，那就是修行正法。如果一旦失去了这个人身，又没有解脱的把握，这样很可能中断修法的相续，那么损失就会更大。因此在遇到危难的时候，开许可以奔跑呼叫等等。作为修行者尤其是出家人，平时走路或说话等都有一定的规范：走路不能太快，不能跳跑，说话也不能太大声，但是如果遇到危难，比如说遇到火灾时，是必须要呼叫救火的。

大法会或者供养三宝的节日等比较喜庆时也有所开许，虽然在戒律中也规定修行者、出家人不能跳舞唱歌，但是如果是在喜庆时，也开许参与者不需要那么严格地去保护戒律，可以适当地放松。这和第七品当中的舍助缘可以遥相呼应，我们在修法的过程当中，如果时间过长，就必须要放松一段时间。放松一段时间干什么呢？用来调整一下身心，调整到最佳状态的时候再开始精进，为了更加长远的精进才暂时地放松。有些人不懂得这个道理，要么一直放松，要么一直紧张，两种都不是合适的状态。“心散亦应安”，在吉祥的日子里，有些大德会举办一些法会，因为很多众生喜欢唱歌跳舞，尤其佛弟子对佛陀的教义在还没有享受到法喜、法味之前，仍是喜欢歌舞的。为了让他们能够更加长久地修持菩萨道，有些大德会做相应的安排。凡夫人在没有得到圣果之前，对这些还是有兴趣，这时放松一下自己的心，也是开许的。

“经说行施时，可舍微细戒”，持戒的功德远大于布施的功德。佛陀在讲六波罗蜜多的时候，首先是布施，接着是持戒，然后是安忍，前面是相对粗大、容易的，往后是比较细、比较困难的。六度当中布施第一，布施

容易做，第二是持戒，二者相比较，持戒的功德比布施的功德要大，因为持戒比布施困难得多。

我们可以看到，在世间当中，不管学佛与否，哪怕是一些很下劣的人，在看到乞丐，看到有人遭受灾难的时候，都可以多多少少布施一些自己的钱财，所以相对来讲做布施是很容易的，什么人都可以参与，但是持戒就不一样。如果说有一千个人会做布施的话，能够并且愿意守持戒律的可能还不到十个人。因为布施并不要求做的同时一定不能杀生、不能偷盗等等，只要有一点善心，把钱布施出去就可以了。持戒则很困难，必须要放弃以前很多所谓的喜好，不能杀生、不能偷盗、不能邪淫等。比如说有些人以杀生为乐，喜欢钓鱼，觉得这样是一种乐趣，但如果受了戒就不能再做，所以持戒很困难。

正因为持戒困难，所以它的功德就大。佛经中讲：“百年布施，不如一日持戒。”即一个人做一百年的布施，也不如一天当中守戒功德大，一般情况下是这样的。但是此处说“经说行施时，可舍微细戒”，尽管一般来讲我们是要舍弃布施而保护戒律的，但是在特殊的情况下，特殊的场合中，为了做一些布施，也可以开许舍弃根本戒以外的一些微细戒律。

注释中提到，放生作无畏施时，有时可舍弃微细的戒律。比如猎人在追赶猎物的时候，为了救护猎物不遭杀害，也为了让这个猎人少造一次杀业，在这种情况下，明明见到了猎物，或知道猎物的藏身之处和逃跑的路线，而却说没看到或者说朝相反的方向跑了，尽管说的是妄语，但这是为了行持无畏布施而说的小妄语，属于佛经当中开许“可舍微细戒”这种情况。

还有一种情况是：比如说在守八关斋戒的时候，发誓在守戒的过程当中禁语，这时禁语就成了你守持的一条戒律。但是如果正在守持禁语戒的时候，来了一群人或一个人请你说法，说法必须要开口的，而开口就违犯了禁语戒，但如果维护自己的禁语戒，他们就得不到法布施，这个时候该怎样去权衡呢？这个时候应选择法布施。因为法布施很重要，尽管守戒也很重要，但是守禁语戒和给他人布施正法的利益比较起来，法布施的利益更大。因此，本来是持戒的功德大于布施，但是在做法布施时可以舍弃所守持的微细戒律，这是开许的。

此处也可以说明佛法不是刻板教条的，实际上具备一定的灵活性。针对观察正知正念的时候，前面讲了“刹那无驰散”，但如果我们如果处于危难与喜庆当中，就可以开许稍微放松一下。正如在做无畏布施、法布施时，也可以舍弃一些微细的戒律。

思已欲为时，莫更思他事；
心志应专一，且先成办彼。
如是事皆成，否则俱不成。
随眠不正知，由是不增盛。

我们通过观察思维之后，应该力所能及地行持善法，思考好了，要去做的时候，必须下定决心——我要把这个善法做好。这时，就不要再去想其他的事情了，应当集中精力，心念专一地先把这个事情做好。如果养成了这种好习惯，那么以后的每一个善法都可以行持得很圆满。如果没有专心专意地去成办一件主要的事情，那么不但这件事情做不好，其他的很多事情也都做不好。另外还会获得一种功德，如果专心专意做一个事情，不正知这种随眠烦恼不会增盛，也比较容易调伏。

看完字面上的意思之后，我们再来分析颂词里面所隐藏的含义。为什么要求我们要专心专意地首先做一件事情？比如说我们在报名学法时，上师要求我们尽量选一门主修课，或者主修入行论，或者主修净土，或者主修前行。那么，我们通过观察，决定要选某一部论典作为主要学习对象的时候，就要把主要的精力放在这个上面，专心专意地把这部论典学完、学好，力争在学习的过程当中，让学法的利益达到最大化。尽管我们现在还谈不到圆满的利益，但是至少依靠自力，在当前的情况下要力争达到最好，专心专意学完之后再确定下一步目标，这样稳扎稳打地一步一步学下去，很多事情都能够成办。当然，在学习这个法的过程当中，也并不是完全不能涉猎其余的论典，如果还有富裕的时间和精力，也可以慢慢去学一点其他的，但前提是一定要分清主次。不单单是学习，我们在修行的时候也要有一个主线。佛法经论浩如烟海，在诸多教派与法门中我们必须有所选择，选择适合自己修行的一种体系、法脉，或者某一个修法。

为什么这样讲呢？因为生在五浊恶世，众生浊、烦恼浊、见浊等五浊很兴盛的时候，众生寿命短暂，分别念非常多，烦恼很深重，精力也非常有限，在这种前提之下，我们要同时做很多事，精力与智力完全不够用，做到后面很可能就全部乱套了，最后导致什么事情都做不好。所以我们应该事先选择一条主要的线路，一个主要的体系，这是非常关键的。

“心志应专一，且先成办彼”，这是根据众生目前的实际情况所发的。我们不是天才，没有超高的智商，所以在学习正法时，要用适合自己的学习方式一步一步地学；修法时，一个体系一个体系地安住，这样每一件事

情都能做好。众生有时候很贪心，这个也想做，那个也想做，所谓“贪多嚼不烂”，比如吃饭的时候把很多好菜好饭全部放在嘴巴里，塞得满满的肯定嚼不烂，能吸收的就很少。我们现在也是什么都想做，什么都想学，道教也想学，佛教也想学，这是没有办法成办的。

另外，如果我们专心专意去做，还可以带来其他的利益：不正知这种睡眠烦恼就不会增盛。睡眠烦恼在与根本烦恼同时出现的时候，是一种次要的烦恼；有时单独出现就是指烦恼，《俱舍论》中是这样讲的。所以睡眠有时指烦恼本身，有时指支分烦恼，有时指隐藏的、不明显的习气，就好像睡着了一样，睡着的时候很多思想状态是不明显的。为什么叫睡眠烦恼呢？有些注释当中讲，某些烦恼很微细、不明显，就好像睡着了一样，但并不是没有，醒过来就会变成现行，变得强大，所以有时睡眠是指潜伏起来的烦恼。但是无论如何，只要我们专心专意地修善法，专心专意地观察自己的起心动念，专心专意地去对治，这种不正知的睡眠烦恼就不会增盛，由它而引发的诸多过患也就可以避免，能够达到圆满的目的。

今天就讲到这里。

《入菩萨行论》第57课

发了菩提心之后，我们一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》，《入菩萨行论》分十品，现在学习的第五品是宣讲六度中的持戒度，即受了菩萨戒之后，围绕护心的方便是守护正知正念这一主题，展开宣讲了我们在修菩萨道、持菩萨戒的过程中，应该如何取舍等实际修行的方式方法。

现在讲到了“终止非事”，对于不该做的非法之事，必须要制止。科判是“断除烦恼引发之事”，如果我们相续中有烦恼，就会引发贪欲、嗔恨，继而引发身、语等恶业，对烦恼必须要断除。此内容分略说、广说和摄义。现在我们学习的是广说。前面讲到，如果我们的内心正准备产生嗔恨、贪欲时，言行要如树一般安稳而住。

今天接着宣讲其余由烦恼引起的非法之事，当我们遇到这些情况时，也必须要终止这些行为，因为它能够带来罪业和痛苦。如果我们的心安住在这种状态中，和菩萨道的清净的本体、清净的修法不能够相顺，就得不到理想的境界和果位。

从整个修法的体系来看，除了每个应取、应舍的行为之外，并没有所谓的修行。我们的修行要落实在每一个修法中，而不是笼统地说我要修行，好象对修行有浓厚的兴趣，但往往忽略了修行中每一个窍诀、每一个修法，或者每一个个体应该断除的、应该行持的这种法义。

所以，想要修行，就必须把《入行论》所讲的取舍之事落实到我们的思维和行持中，这样才能在每一点、每个侧面、每个不同的角度做到和菩萨道、菩提心相应，只有全方位进行观修、实践，才能真正行持圆满、完整的菩提道，调化自己的烦恼。

掉举与讽刺，傲慢或骄矜，
或欲评论他，或思伪与诈，
或思勤自赞，或欲诋毁他，
粗言并离间，如树应安住。

偈颂的最后一句“如树应安住”，它可以搭配在颂词每一种将生起的非法之事情后面。如：我们正准备生起或正生起掉举时——如树应安住；讽刺——如树应安住；傲慢——如树应安住；乃至离间——如树应安住，每一个意义上都配“如树应安住”。

当我们产生掉举时，要让自己的心安止下来，遣除不符合菩萨道的心态和行为。所谓掉举即是不安稳的状态。掉举和昏沉有时搭配讲：昏沉就是昏昏欲睡，或心的所缘境不明显，处于内收的状态；掉举与其相反，它也是比较外扬的，比如我们的心胡思乱想，外散得很厉害，就叫掉举。有些大德这样举例解释掉举：比如我们手里拿一个杯子，把杯子在手里掉过去掉过来，掉举就像手中的杯子不安住一处，是掉过去掉过来的散乱状态。“举”就是高举，是往上扬，好象把一个东西举起来，它和昏沉的“沉”是矛盾的，“沉”是往下走。“掉”和“昏”也不同，掉是不安住而外散的状态，就像我们手里的杯子掉过去掉过来一样。掉举从内心的角度来讲，很像我们坐在一个地方胡思乱想，即便不是胡思乱想，但心总是往外驰求，没有安住，没有内收，这就叫做掉举。

掉举是修持寂止、禅定时最应该制止的违缘和歧途。修定时如果掉举很厉害，就无法把心专注在所缘境上。掉举是指内心的状态，但身体动来动去、语言无法控制等都可以归于掉举。掉举是烦恼引发的一种心所，所以

它会给我们的修行带来负面的影响。比如：听法时胡思乱想是一种掉举；观修时心不听话，动来动去、想东想西，也属于掉举。

我们修法要集中精力有所突破，需要我们的心的寂静下来，然后把注意力集中在一点上。比如：把注意力集中在无常上，就很容易在无常的教法上有所突破，对无常就会有所体会；如果把注意力集中在空性、无自性上，就会对空性有更多的体会。如果心很散乱，没有把注意力集中在一点上，力量就不强。

掉举对修行是很大的障碍和违缘，当然不修行的人，不一定能发现自己的心掉举有多厉害，一旦修行准备打坐或观修时，就会发现我们的心很难专注、安住在一处，这时就需要寂止，必须制止掉举发生。

要让心平稳下来，佛经论典中宣讲的方法，就是思维轮回过患，它偏于较沉重的本体，这样心就逐渐严肃起来了，就开始有所担忧。所以，如果我们的心的高举，就思维比较沉重的话题；如果我们的心的比较昏沉，就观想佛的功德、观想修行获得解脱的利益等，让我们振奋起来，这样心逐渐往上走，来达到一种平衡。

还有一种制止掉举的方法就是传统意义上的修寂止。首先把心专注在一个所缘境上，可以是一朵花、一块石头或一尊佛像，心散乱了，就把它拉回来，专注在所缘境上；再散乱，再拉回来，反反复复这样训练，掉举的状态就会逐渐有所改变，最后可以达到想专注就能专注，想专注多久就能专注多久。所以，心的掉举时，我们要及时发现，然后通过这种方法对治，如树应安住。

第二种是讽刺。当我们想讥讽别人时要了知：现在我的心处于非法状态，我的行为、手势、脸部表情等行要终止。讥讽主要从语言表现，尤其语言必须中止。因为任何一个人都不愿意被别人嘲笑、讥讽，都喜欢得到赞叹、表扬及安慰、鼓励。某些人为人不厚道，性情过于刻薄，习惯嘲讽别人——他们似乎很有这方面的天赋，总是容易发现别人的弱点，然后进行讽刺。别人听了当然不舒服，由此埋下嗔恨的种子，造下轮回之因。

作为修行人、作为一个菩萨，虽然我们的心还有烦恼，但我们的目标是行持菩萨道，菩萨道是利他之道，是让人生获得安乐之道，所以对于伤害别人的行为，理应制止。不管以前在这方面是不是很有兴趣，我们都要从现在开始努力克制自己的言行，尽量以慈悲心对治想嘲讽别人的心态。想要讽刺别人时，如树应安住。

第三种是傲慢。傲慢分很多种。上师在讲记中提到了这几种傲慢：慢、过慢、慢过慢。第一种“慢”，与比自己低的人比较时，觉得福报、钱财等胜他一筹，对这些人产生的慢叫做慢；第二种对中等人产生了和自己平等的慢就叫做过慢；第三种对比自己还要高的人产生的慢叫做慢过慢。比如妄想认为自己超过了释迦佛、超过了文殊师利菩萨等，称之为慢过慢。通过比自己低的境、和自己平等的境、比自己高的三类境，分别产生不同的慢。

第四种是我慢。从实相的角度来讲，平时我们认为的“我”，真正观察起来是不存在的，但是之前自己并没有发现这个事实，以为“我”存在的执著就叫做“我慢”。它和平时我们说的“贡高我慢”有一点差别。这种我慢乃至没有通过修无我空性予以压制、调伏之前，都比较强盛有力。

第五种是增上慢。不管是通过其他人的语言，还是自己修行，得到了一种感觉就认为自己证悟了，或自认为具有了某种功德，在别人面前显示说自己已经获得了这种功德，已经是圣者等，实际是一种错误的认识，以为自己具有这个功德，已经具有某种证悟的慢，叫做增上慢。

如果不分析，增上慢和上人法妄语相似。都有以为自己证悟或给别人说自己证悟了这种情况，实际上自己本未证悟而认为证悟，或对外宣称已证悟。如若比较，二者是不同的，增上慢是真地以为自己证悟；而上人法妄语是很清楚自己没有证悟，却对外宣称自己证悟。如果有增上慢的人在说这样语言时，是不是上人法妄语，有没有犯这种妄语的根本戒呢？并没有犯根本戒。因为他自己以为自己真的是获得这种功德，而对外宣称自己获得了证悟。增上慢更多是一种不了知、愚痴的状态；上人法妄语是自己很清楚没有获得证悟，而对外宣称自己是获得了法，它的欺骗性比较强。

第六种是卑慢。上师在颂词讲到是比上不足比下有余。前面在讲到三种对境时，傲慢是指和自己低的人比，卑慢是对上和下两种境都做了对比，比上不足，比下有余。还有一种解释：是自己知道自己方方面面都很差，并把这种一切不如人的卑微状态执著为自己不共的特点，反正我不如你，反正我不如一切人，以这种心态作为生慢的依据。我不行就不行，破罐破摔，把破罐破摔的心态变成了一种慢，他没有因此变得很低落，反而把这个作为自己傲慢的资本，好像自己什么都不是的这种慢，称之为卑慢。

第七种是邪慢。有些人做善法不行，但做恶业很在行，他就把这个做为自己炫耀、生起傲慢的资本。比如自己杀生速度很快，操作起来很熟悉，在这个行业中，自己是状元；或杀生大赛中得了怎样的优势；或偷东西了得等，依此产生的慢叫邪慢。

按照佛经和论典的观点，“慢”分了以上七种。如果和我们对应，虽不一定所有都对得上，但可能对得上一两种、两三种，所以当我们在产生这些心态时，应该如树安住。

当然只如树安住也不行，所以首先要了知慢的分类，同时也应该知道每种慢的对治方法，这就必须要进一步学习，只有广闻博学，才可了知每种慢的体性以及对治方法。比如：以我慢为例来观察，每一个人都具执着我的状态，叫我慢，当产生我慢时，真正的对治就是修无我空性。通过修无我空性，可以把我慢逐渐弱化，乃至消失。其他七个每个也都有一个对治的修法。

第四种骄矜。骄矜也分了很多种。首先第一个种姓骄。印度种姓的观念很强，比如婆罗门种姓，王族种姓等，如果是高贵种姓，就觉得胜人一筹，这就叫种姓骄。表现在血统方面，比如这个家族是贵族的血统，或者是王族的血统，现在的英国等地，还有王族，生在这样家族的人，都认为我是王族的血统，就认为是胜人一筹。在汉地，以前也有皇官贵族家庭，现在也有些人，比如祖上做官的人，或父亲是什么官，我是哪个大官的儿子，像这样就觉得我的种姓比别人胜一筹；还有像书香门第、武术世家等，把这个认为是一个种姓，对此产生骄傲，产生骄矜，诸如此类的都算是种姓骄。

第二个相貌骄。就是相貌比较端正，不管他的身材还是五官等的长相，自己觉得相貌超胜别人，由此产生的骄叫做相貌骄。

第三种广闻博学骄。是自己认为所学的知识或掌握的学识都比别人超胜，比如他的识辨能力很强，或者深入思维问题的能力很强，或者能背诵很多典籍。古往今来，世间有很多这样的学者，学佛人中也有这样的智者，如果是真正有修行的人，或涵养比较好的人，不会以此产生骄傲的资本，但有些人，有了这些才能，就开始觉得自己比别人胜过一筹，这种心态就叫做广闻博学骄。

第四种财富骄。就是很有钱，不管是世袭来的财产也好，通过今生的打拼获得的财产也好，还是通过今生当中发横财的方式获得的财产也好，也就是这些人的财富比别人超胜，以这个财富为基础而产生了财富骄。

第五种权势骄。通过某种因缘，自己得到权势，做上了高位，当官了。很多人当上官很容易看不起别人，觉得比别人高一等。以《中观四百论》的观点来看，最初国王的产生，是因为大家都有财富，有了田地就有了收成，因为经常会被别人偷盗，所以他们就推选一个人，每户人家以自己六分之一的粮食作为酬劳，雇他来看护财产，这个看护者就取名叫“王”。最初的王，公仆意义是很明显的，在汉地古代时，“王”也有这层意思，但后面慢慢就走样了，变成了特权的代表。不管是有国王的权势，还是大臣的权势，哪怕一个小小的官员，只要有权势之后，就觉得自己高人一等。这种以权势而产生的傲慢就叫做权势骄。

第六种无病骄。有些人很健康，他的肢体、器官都在健康地运转，没有其他人的缺陷，以此为资本产生的骄叫做无病骄。

第七种技艺骄。也叫艺术骄，也就是拥有一种或者多种的技艺，比如有些人会修电器，有些人会修车，有些人会……他的动手能力很强，做出来的木工、建筑等都非常的完美，或拥有现代电脑技术，开车技术等其它技术，很多人以此产生的骄叫做技艺骄或叫艺术骄。

第八种韶华骄，主要是指有些人很年轻，正处于青春韶华，看到老年人，就觉得自己很骄傲，以此作为骄的资本，就产生了韶华骄。

我们或多或少都会有一种骄：虽然自己是老年人，青春不在了，但是我见多识广，也把这个作为骄傲的资本，这和技艺骄可以重叠；有些人觉得自己什么都没有，但自己年轻，年轻就是一种优势；有些人觉得自己相貌好；有些人自己一无是处，什么都没有，但是种姓好等。在八种骄中如是我们对照的话，基本上都可以找到一两个对号入座。所以当我们产生骄矜时，要及时发现，然后如树安住。

下面进一步看“或欲评论他”，评论主要是指评论别人的过患。一般人都有这个喜好，对别人的功德很少愿意作出评论，但如果别人有什么过患，就很喜欢评论，“好事不出门，坏事传千里”，这个说法并不是没有根据的，它体现了普通人的喜好和通病。如果赞叹别人，就觉得对方比我高了，爬到我头上去了，一般人就难以接受；如果是评论别人的过患，自己就有一种高高在上的感觉，自己到了至高点上，自己就比别人超胜，这时评论就会很带劲。在评论别人过失的过程中，会很自然地觉得别人不如我，所以说大家都很喜欢去评论别人的过失，经过分析观察，可能有这个原因。一方面讲这是人之常情，另一方面也是众生的一种通病，作为一个菩萨、一个修行人要超越它。如果我们还是落在这个漩涡中，就不是一个真正的菩萨，不是一个想要修菩萨道的人。

我们如果有喜欢评论他人过失的习惯，就要认知这是不对的，对自己的修行不利，对别人也无利益。所以当想对他人过患品头论足、或想要说这样的语言时，我们要观察它的过患，然后如树安住。

评论他人最关键的问题是：我们的心态是看别人的过失，是想表现自己比别人超胜或他人不如自己的心态，对于修菩萨道来讲，这种心态是狭隘的，不是光明正大的想法，所以必须要斩断，安住在合法的心态中。

“或思伪与诈”，伪和诈在这里放在一起讲，“伪”就是虚伪，“诈”就是狡诈。当我们想要通过虚伪、狡诈的方式欺骗别人时，就必须如树安住。虚伪，从人格的角度来讲，我们必须公平正直，不能虚伪。狡诈更不用讲了，如果通过狡诈的方式欺骗他人，不管是沽名钓誉，还是诈骗别人的钱财，都是暂时伤害别人、究竟伤害自己的手段。所以对真正想要修行、想要解脱，想要利益众生的人来讲，虚伪和狡诈必须要抛开。

“或思勤自赞，或欲诋毁他”，自赞和诋毁可以放在一起。自赞和毁他虽然从体相来讲不一样，一个是侧重自赞方面，一个是侧重毁他方面。很多时候自赞毁他是同时出现的，有时要自赞，就附带着开始毁他；有时在毁他时，就有自赞。有时在说别人坏处时，虽然语言上没有明显的自赞，但我们的内心有自赞的心理。因此在菩萨戒中，就要求不能以贪著财富、名利等心态来自赞毁他，这是一种菩萨的根本戒律。因为自赞毁他，会让自己失坏修行菩萨道的原则。所以，如果想要“勤自赞”时，如树安住；如果想要诋毁他时，也要如树而安住。

如果自赞的习气比较深厚，并且自己恰巧具足这些功德，自己肯定会大肆吹嘘，在别人面前赞叹自己。如果这样习惯了之后，即便自己没有这种功德，也会去编撰一些功德来自赞。假如习惯了诋毁别人，别人有的这个过失自不必说，已经抓到事实了，肯定要一究到底，拼命诋毁；即便是别人没有这些过失，因为习惯的缘故，也会想诋毁他人。这样一观察，会发现我们的心态非常阴险，不像光明正大的菩萨心，不是光明正大的修菩萨道的人应该具足的意识 and 心态。自赞毁他对自他都没有任何利益，而且是彻底让自己堕入恶趣的方便，所以，自赞毁他于己于他都无利可言，尤其对于修菩萨道的人来讲，应该彻底地制止。

“粗言并离间”：粗言就是辱骂别人的语言，或给别人取一些外号让人很不舒服。所以，当我们粗言时要思维到它的过患，如：十不善中直接就有粗恶语，行持十不善业的异熟果是堕到恶趣中；等流果是以后也很喜欢说粗言，或是以前说了粗言，在今生中自己很容易听到别人对自己说些不雅粗俗的语言等，一系列的过失都会出现。所以我们要粗言时就必须制止它。从利益众生的角度来看，任何人都不想听到粗恶语，都喜欢听柔和语，因此，我们要制止粗言恶口的状态。

“离间语”，就是对于很自然地合和在一起的两个人，不管是家人还是师徒，自己如果看不惯他们的行为，想要从中获取一些利益，有些人就会选择通过挑拨离间或两舌，在一方面或者在两方面同时说，已经达到离间别人关系的目的，这就叫做离间语，这也是十不善业道之一。

为什么会说离间语？由于我们的心本身没有安住在正常的状态，是以贪欲、嗔恨、或谋利的心引起的。也就是发心不正，再通过离间语的手段，如果达到了这种结果之后，这个完整的罪业链条就已经形成了。如果这样完整的罪业链条形成之后，当然自己要去感受这个果报。这种心和修菩萨道的清净心、利益众生的心格格不入，会成为修道的一大障碍，本身就不和修道相应，所以，这种离间语必须要制止。尤其在严厉的对境面前做离间，比如离间自己父母的关系，或离间上师和弟子的关系，离间寺庙和寺庙的关系，离间团体和团体的关系，这些都属于比较特殊、严厉的对境，在这些对境面前说离间语的过失是非常大的。“祸从口出”，说几句话已经造下了滔天大罪，自己以后不得不为这种事情买单，必须要承受说离间语带来的后果。当我们真正了知因果规律和严重过患时，还是可以制止说无意义的离间语。所以，当我们想要说离间语时，如树安住。

或思名利敬，或欲差仆役，
若欲人侍奉，如树应安住。

如果我们想要获得名利、恭敬，或者想要差遣仆役、让别人来侍奉自己，都应该犹如树一样稳重，如如不动。

“或思名利敬”：分开讲就是思名、思利、思敬。有的人想获得广大名声，如果通过正常手段出不了名，就想一些歪门邪道，不管好名还是恶名反正出名就行，对名声的追求已经到了畸形的程度。作为一个菩萨，如果一门心思想出名，太执著名声，可能也会像一般俗人一样，想尽一切办法出名，通过自吹自擂出歪招、邪招，哗众取宠或在网络上搞一个事端或话题，一下子就变成了网络红人，成了名人。这样获得名声可能就是短时间里红一下，实际上别人不可能永远关注你。如果想要让别人一直关注，他可能又想再去制造一个爆炸性新闻，或和有名的人去斗争、辩论，通过这种方式引起关注出名。这种心态持续下去，只会越走越窄，走向一条不归路，最后让自己走到恶趣中，长期来看这是很失败的策略。

所以，我们真正想要获得名声，还不如成佛或利益众生。利益众生的人或成佛的人，名声是非常大的。世间中做善事的人：如助人为乐，做些好人好事等，别人也会尊重他；或者像佛陀那样，成佛之后谁的名声有佛陀大呢？现在的歌星，有几千万的追随者，但佛陀的名声是宏范三界的，在最广大无边的三界中佛陀的名声都

是周遍的，不仅是在一个几十亿人口的小世界怎样有名声。如果真要有名声，我们就选择成佛好了。

“利”，财富方面的，“敬”就是恭敬，很受别人的恭敬、爱戴，有些人对这些很有兴趣。当一个修菩萨道的人，内心中过分的耽著这些时，如树应安住。

修行者、菩萨到底需不需要名声？如果菩萨的名声传得很远，就会有很多人跟随他；因为名气很大，他所说的话可以引起不一般的效应。如果菩萨丝毫不考虑自己的利益，那么名声越大，对众生的利益就越大，财富很多也可以做很多利益众生的事情，菩萨受到恭敬也对众生有利益。菩萨得到名利敬时，不是以得到名利敬为目的，而是为了利益众生的事情顺便获得的。现在我们要制止的是以获得名利敬为目的而不择手段。所以，一种是顺便获得，一种是以获得名利敬为目标，二者完全不同。对一般的菩萨来讲，我们不能够以获得名利敬为目的，应该把自己的心放在利益众生或修持菩萨道上，这才是正确的如理作意。

“若欲差仆役”：如果想要差遣别人为自己做事情的时候，应该如理如法的安住。

“或欲人侍奉”：侍奉就是想要别人给自己洗脚，或让别人给自己端茶送水等。在没有生病或没有特殊情况的前提下，只想自己过得舒服，以这种心态去差仆役，让人侍奉，这时都应该制止。作为菩萨来讲，这种想法不是利他的菩萨心，真正的菩萨应该把自己的角色定位为仆人，为众生服务。虽然有时没有能力，但的确是想一心一意地服务众生。如果为了自己的利益养尊处优，差仆役、要别人侍奉，从直接的角度讲是和菩萨道不相应，次要的过患是损自己的福报等。从因果角度讲，如果今生差遣别人，让人侍奉，因果不虚的缘故，后世自己必须受别人差遣或侍奉别人，这不是主要过患，主要的过患是它和利益众生的菩提心、菩萨道不相应。所以，不管从一般的层次考虑。还是从究竟菩萨道的角度考虑，如果产生这种心态，就应该“如树而安住”。

欲削弃他利，或欲图己利，
因是欲语时，如树应安住。

如果我们在修道过程中生起了放弃利益他人、想要图自利的想法，这时如树应安住。

菩萨道以利益一切众生为终极目标，这是原则和底线。当我们不想利益众生时，不是一个小问题，而是非常严重的。如果我们没有了解到菩萨道的真实意义，会觉得放弃利益众生也没什么，我又没有去伤害他、没有杀他、没有抢他，我只是不利益他，好像无所谓，但以佛菩萨的智慧眼看，就不是一个小问题了，因为整个大乘道的核心始终是以利益众生为出发点，以利益众生为手段，以利益众生为目的的。如果我们放弃了利他的思想，相当于从根本上放弃了整个大乘道。弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中也曾经提过：如果一个菩萨堕入无间地狱，这对菩萨来讲不是什么歧途，但菩萨生起了一个小乘心，换言之，他不想再利益众生了，产生了自己解脱的想法，这才是菩萨的大障碍。堕无间地狱不是大障碍，生起了自利心才是大障碍。菩萨的智慧和凡夫人的心态二者根本不同。如果我们没有深入地学习菩萨的论典，根本不会仔细考虑，也不觉得有什么大不了的，反而认为自己破了小乘戒律很麻烦等等，其实犯了小乘戒律也有过患，但和自己放弃利他的思想行为比较起来，就不算是很严重的过患了。所以我们想要舍弃利他思想时，就是很危险的信号，所以说应“如树而安住”。

“或欲图己利”：想要放弃利益他众的思想，还是想追求自己的利益。“图己利”就是过度地贪图自己的利益，把贪图自己的利益作为核心，这样就不对。

当然，在修菩萨道的初期，我们发的长远心就是利益众生，但我们在发心时，还无法完全遮止利益自己的思想，这没有什么大问题，因为总的出发点是利他，在此过程中偶尔生起自利的想法，因为不是从根本上抛弃利他，所以作为初学者来讲不是很大的过患。如果我们完全以自利作为究竟目标就很危险了，这样必须“如树而安住”，放弃利己的思想。有些注释把“图己力”解释为贪图弟子。

“因是欲语时”：可以与“图己力”和“弃他利”连在一起，如果自己有了想要放弃他利、想要自利的想法，想要宣说有关利己的语言时，“如树而安住”。

严格来讲我们的语言都要注意，不要轻言我不利益众生，我要以追求自利为主要目的等，因为我们的标准已逐渐上升到修菩萨道的标准。有时我们容易把这个标准混淆，比如刚进入佛门的人和已经开始修菩萨道的人，思想水平是不一样的。一个纯粹的世间人认为“人不为己，天诛地灭”，觉得人就应该为自己打算。即便在世间中再上升一个层次，也是要回报社会，利益他人的，尤其到了菩萨道阶段，思维方式和高度与一般不修大乘道的人完全不同。

由此观察：如果想要图己利，放弃利他，即便我们嘴里说出这样的语言，都会引来不好的种子。所以，平时要多说利他的语言，多说打击自利的语言。在《修心七要》中也有这样的教言，一方面我们要修持利他，打击自利，一方面语言上也要这样宣讲：我要放弃贪欲自己的心等。只要我们心中也想口中也说，就会在在处处提醒我们，在一天当中或一生中，主要的所作应该是以利他为主的。

不耐懒与惧，无耻言无义，
亲友爱若生，如树应安住。

颂词讲到了几个要点：第一个就是“不耐”，然后“懒”和“惧”，第四个就是“无耻”，第五“言无义”，第六是“亲友爱若生”。

第一：“不耐”，就是不能忍耐。不能忍耐有很多种：当别人打骂自己时不能忍耐；当我们在修法时或听闻正法时，天气太热或时间太长不能忍耐，觉得不耐烦；或学一部论学了很长时间还没有学完，这时有一种不耐耐；有时侯打坐很疲倦等，在修行时对正法方面的苦行不能忍耐；还有一种不耐，就是对于一些甚深的法义，比如：空性、广大利益众生等的思想、见解不能接受，不能忍耐，当我们产生各种不同的不耐耐时，要如树而住。就是我们要找对治，让自己的心抛弃不耐的过患，使其安住在忍耐的状态中。

第二：“懒”，就是懈怠懒惰。我们在修菩萨道时，有时是我们的心很懈怠，觉得很难生起想要求法的心，想要修法的心；有时是身体很懒惰，觉得身体没劲，懒洋洋的，每天放逸、懒散或者睡很长时间的懒觉等。

第三：“惧”，就是生起恐惧。对于修菩萨道很恐惧，觉得修菩萨道时间太长了，现在的众生巴不得今天发心明天就成佛，中间的过程觉得越短越好。听到修菩萨道中为了利益众生，甚至要布施自己的身体，布施自己所有的财富等，生起很大的恐惧心；或菩萨为了利益众生要一直安住轮回，对此也生起很大的恐惧心等，如果生起这种恐怖就会导致自己想要从菩萨道中退失的过患，所以此时就要如树而安住。

第四：“无耻”，就是自己没有羞愧心没有耻辱心。因为相续中有知耻的心，当我们想要造恶业时，这种心态就会发生作用，阻止我们去做这件事情。但如果厚颜无耻，没有耻辱心，那么在坏事、做非法事情时，就会无所顾忌。所以，当我们想要犯戒律或想做非法事情时，知耻的心态很强就会有效地制止我们把不好想法付诸于实践。

第五：“言无义”，是指说一些没有意义的话。有些人说话时废话连篇，不是为了利益众生的一种方便善巧，而是自己很喜欢说废话，说没有意义的事情，东拉西扯很有兴趣。说废话一方面耽误很多修行时间，一方面就是嘴上说很多废话，说明内心中这种不好的分别念特别多。所以为什么菩萨道中要我们安住在如理作意，如果经常性地思维正念，安住在正念中，语言会受心支配，就很少说无有意义的话。所以当我们想要说无意语时就要如树而安住。

最后一种：“亲友爱若生”，我们对亲友有一些爱，并不是很严重的问题，关键是不要很过份地贪爱。对一个菩萨来讲，如果对亲友过份贪爱，就很难想到要出离轮回；无法真正安住在实相的所缘当中；还会引生强烈的偏袒心。菩萨的心，对一切众生应该是平等的，如果对亲友过份贪爱，自己发心的天平就会向亲友倾斜，做善法时也是偏袒于他们，反过来，对于其他无关的人，对于自己的怨敌，就不会愿他们得到利益，就不会对他们产生悲心了。

还有一种现象是爱得越深恨就越深，当然对此的理解很多。此处我们作亲友和怨敌理解：如果对亲友越贪爱，谁对亲友做伤害，我对这个人的仇恨就越大。由于自己特别贪爱、特别执著亲友，谁去碰他一根毫毛自己都是忍受不了的。所以我们如果对自方过份贪爱，就会导致对于敌方的过份嗔恨，此时自己的爱和恨就很分明。这种过度分明的爱和恨，并不符合修菩萨道的平等心，菩萨道中修平等心、修慈悲心时，是对一切众生平等地引发大悲心，但这时我们已经偏袒了，以此所生的大悲心肯定偏于友方，对于怨敌自己肯定不会管，或者不但不管，反而会因为自己过度贪爱亲友，可能会做出直接违背菩提心的行为：打击怨敌或发誓永远不度化怨敌等。

按照佛菩萨智慧眼来观察这种心态，其实很可笑，为什么呢？因为所谓的亲友和怨敌本身是无常、不稳定的。我们在这一世中，对亲友非常执著，非常贪爱，如果从三世因果来看，今生贪爱的亲友非常可能是前世的怨敌；今生特别讨厌的怨敌，在后世中很可能变成亲友。所以，我们现在对亲友和怨敌如此严重的不公平，如果到后世时，假如有返观的可能，就会觉得当时自己的行为非常可笑。

亲友和怨敌就是不定的，是一种毫无稳定的无常状态。众生造了不同的业，自己造业，对方也造了业，通过各种业的混合，暂时性的缘起作用，一部份人暂时变成自己的亲友，一部份人暂时变成自己的怨敌。后一世中，再通过业的力量，通过缘起的力量，亲友和怨敌就相互转变了位置，以前的亲友变成怨敌，以前的怨敌变成亲友，或以现在和自己无关的陌生人进入到自己亲友团队中，自己亲友团队的人又转变到怨敌的阵营中，这本身就是很可笑的事情。

虽然现在认为我们对亲友应该非常疼爱，对怨敌应该实施打击，这种心态是很常见的，但如果我们不了知这种事物本身，而产生过度的贪爱，产生过度的嗔恨，从长远的眼光来看，或从佛菩萨的高度来俯视我们的行为，我们的每一个心态、作意，都是不合理、不如法的，都是很可笑的。就好像几岁大的小孩的思维一样，有

时我们觉得我们是成人，但从佛菩萨的高度来俯视我们的思想，看我们的言行，就像小孩子玩游戏一样没有一个定准。

所以，为什么我们要以平等心看待亲友和怨敌呢？就是因为他们的角色不停地转换，不停地变化。不管任何人都曾做过自己的亲人，所以对对他们应该平等地报恩、平等地看待、平等地生起大悲心，这是一个菩萨以智慧观察，智慧对待的方式。再看“亲友爱若生”，我们就理解了这首颂词的正确含义，如果没有理解这首颂词的背后思想，看起来好像菩萨道学来学去怎么连亲友的爱都要否定呢？我们对亲友、对父母、对人、对子女产生爱有什么不对呢？不是说对该爱的人要生起爱吗？但它也有前提的，过份的贪爱会使心态引发偏袒，过份偏袒的爱是利益对方还是伤害对方都不好说；对自己来讲，产生过份的贪爱对自己的修行到底有没有利呢？真正观察起来时也不好说。

所以，我们应该守持平等心，在发菩提心之前，修慈悲喜舍四无量心。第一个修舍心就是要舍弃偏袒心，安住在平等舍的状态去产生悲心和喜心。所以，当我们产生过度贪爱自方的心态时，应该如树而安住。

这节课我们就学习到这里。

《入菩萨行论》第58课

前面通过略说和广说，宣讲了烦恼引发之事及断除方法，让我们尽量断除非法之事。下面学习第三个科判：

寅三、摄义：

应观此染污，好行无义心，
知己当对治，坚持守此意。

这段颂词字面上的意思是说：我们应该观察自相续，了知自己正处在染污心和无义心的状态时，应当加以对治。对治之后，坚持地守护“此意”——菩提心或菩萨戒。

再进一步分析：染污心就是烦恼；无义心是对修道没有意义的、看似无记的想法和做法。所以，我们要观察自己的心什么时候处于染污的状态，什么时候处于无义的状态。无论好行染污，还是好行无义，都无法与菩萨道相应。经过观察、认知之后，应当对治无义心，如何对治呢？发了菩提心之后，我们的身语意应时时刻刻安住在这样的心念当中：为利益一切有情而忏悔罪业、积累善法、闻思修行等等；染污心与善心是不相应的，善心受到了染污，修法就停滞了，所以应该对治。

关于对治的方法，上师在注释中举了一些例子：比如说生起贪欲的时候，我们可以从有为法的角度来观察：观察生贪对境的不净、不完美、隐患及其无常的本性。究其根源，贪欲从何而生呢？根源是：我们认为对境具有本体而且又是悦意的。因此，要断除贪心，就要了知对境无有自性、本体，这是从根本上断除贪欲的方式。按较低层次讲，从相反的角度去思维，观察生贪对境的过患——隐藏在美好事物表面下的本体实相：自性是有漏的有为法。经过观察与思维对境的不净和无常，可以有效地泯灭我们的贪著。

对治嗔恨心，我们可以依靠思维它的反面——慈爱心及其功德利益等方式来断除。关于断除掉举、讽刺等其他恶心的方法，前面已有说明，此处不做赘述。

总之，我们务必要了知对治非理作意的种种方法，这也是我们学习佛法的目的。学法就是学习对治烦恼的方法，如果能够学以致用，那么我们相续中的染污心与好行无义的心就可以得到有效的对治，我们的心也会处于广大、平等、清净的状态中。当我们对修持实相、利他生起好乐之心，好行无义的心态就无法再生起。

普通的凡夫人在没有真正修持菩萨道的时候，对世间欲乐的欢喜要远远大于对修持正法的意乐。不学佛法的人根本没有接触过菩萨道，自不必言。初学佛法的人内心中还没有产生法喜，学了一段时间之后，就会觉得佛法没有给自己在健康与财富方面带来改善，好像没有得到什么实际利益，于是学习佛法的心就会越来越淡。世间妙欲给众生带来的快乐已经有过体会，而佛法带来的安乐还没有现前，在这个阶段，很多人就退失了。但是，如果我们坚持下去，度过了这个比较艰难的时期之后，修学佛法的效应就会逐渐显现出来，那时得到的快乐要深广得多，因为它是从心灵——最根本的地方产生的安乐，不但柔和，而且稳定。体会过这种微细的快乐之后，我们对于世间的欲妙就会逐渐失去兴趣。

在《大乘经庄严论》中，弥勒菩萨提到思维大乘法义与度化众生的快乐。我们可能会想：度化众生与修学佛法怎么会是快乐的呢？尤其有时我们觉得修学佛法很累、很辛苦，度化众生也非常艰难。这是由于并未真正

深入法义而导致的，如果深入法义我们会发现，利益众生的快乐是极其强大、稳固又极其微妙的一种快乐，远比粗大的欲妙快乐要强烈得多。

暂且不提利益众生的菩提心层面，即便是世间人做了好人好事以后，心态也是清明、欢喜的，能够利益他人，内心就会很放松、充满喜悦。因此不难看出，真正利他的时候是快乐的。世间助人为乐尚且能够感受到愉悦，何况我们是真正发了究竟利益一切有情的心，真实地去做利益一切有情的行为？如果我们能够体会得到，那种快乐是非常深切而稳固的。

在修学佛法的过程中，无论我们修习菩提心还是修习空性，只要能够安住在那种境界当中，与正法稍微相应的时候，就不会对无义、染污的状态再有什么兴趣了。因为染污的状态很沉重、浑浊，是往下沉的一种状态；而利他是清明的、向上升的一种状态，二者之间差别很大。

我们暂且不讲修菩提心、修空性的人，即便是一些世间人，体会到了少欲知足的快乐之后，也愿意离群索居，走入深山老林去安住，因为他能够体会到远离财富拖累的快乐。还有些外道修习禅定的人，一旦得到了禅悦之后，对世间的庸俗东西就不会再有兴趣。因为通过禅定得到的愉悦很微细、特别，是发自内心的一种轻安，而由其他的妙欲、物质、资具带来的快乐却是浑浊而粗大的，比较而言，一旦得到更细微的快乐，就不会再执著粗大的快乐。

这就是为什么我们说修菩萨道是快乐的，因为菩萨道以利他为乐。当真正安住在一心一意的利他状态中时，发自内心的快乐就会显现出来，是从快乐的因到快乐的果这样一个过程。现在我们还在刚刚迈步的阶段，通过利他的修法让全身心充满愉悦的状态还没有达到，我们就会认为守戒、打坐很辛苦，发菩提心、利他很辛苦。其实我们行持世间法时也是如此，一件事情还没有得心应手之前，在付出与准备的学习阶段都会比较辛苦，只有当我们学到一定的程度，能够得心应手运用的时候，快乐才会显现出来。

因此，我们在学习菩萨道的过程中，当前的阶段是比较难熬、比较危险的，但是只要修持下去，就一定会度过这个难关。一旦进入了轨道之后，我们就会发现菩萨道是越修越快乐的。如弥勒等菩萨在经论中都曾经讲过：我们发心思维利益众生的快乐、寻找利益众生方法的快乐、得到了这些方法的快乐以及真正去利益众生的快乐，诸如此类的快乐是小乘修行者所体会不到的。这决不是为了引导我们学习佛法的善巧方便、权宜之说，而是大乘菩萨通过修法能够真实获得快乐。当真正生起了这样的信心，并且到达了某种境界之后，想让我们不修，我们都没有办法停止。因为已经体会到了它给我们带来的愉悦与轻安，所以我们会全身心地投入，时间再长也无所谓。因此，我们应该“坚持守此意”——稳固地守持这颗菩提心。

子二、行持应事：

深信极肯定，坚稳恭有礼，

知惭愧因果，寂静勤予乐。

前面讲到中止非法之事，此处所讲的是应当行持的如理如法之事。我们先把颂词所要表达的意思划分一下：第一、深信，是指甚深的信心；第二、极肯定，非常肯定的正见；第三、坚稳，稳固的人品；第四、恭有礼，对佛菩萨恭敬顶礼（恭和有礼有时候分开讲，在上师的讲记中是合讲）；第五、知惭，知惭有愧；第六、畏因果；第七、寂静，身口意寂静；第八、勤予乐，精勤地给予众生安乐。下面我们来逐个分析这些关键词的意义。

第一，深信。对什么深信呢？作为一个修学佛法的人，必须要深信三世因果，深信佛菩萨的功德，深信通过修道能够获得圣果，深信四谛、因缘、缘起、实相，深信自己本身具足佛性。

凡夫人起初都是向外观察实相，然后才能逐渐将观察的重心由外转移到内，从观察自己的身体，到观察自己的心，观察无我、观察究竟如来藏的实相。我们生起信心也是如此——首先对四谛生信；对外在三宝生信；然后对自己的本性实相生信；再对自己本来为佛生信；对自己通过修道能够成佛生信；对自己成佛能够真实圆满利益一切有情生信。

最初如果对三宝有信心，我们就会愿意皈依三宝；当对自性本具的实相功德产生信心时，我们就会愿意去开发这种本具的功德；如果相信自己本来是佛，就可以推知一切众生本来亦皆是佛，由此便可深信：我们绝对能够发起菩提心，这是非常可行的。既然一切众生本来是佛，那么现在的轮回与轮回中的痛苦只是一种暂时现象，通过我们的努力帮助他们扫清障碍，是可以令众生觉悟的。

如果我们并不了知深层次的实相，不知道众生本来是佛，而是要将众生由凡夫改造成佛，那么发菩提心的时候就会觉得有困难。因为我们并不知道这个众生到底能否被改造，能否通过引入佛门让他们离苦得乐、获得觉悟。但是当我们通过逐步地学习，认知了一切众生本来是佛，只不过由于暂时的因缘蒙蔽了实相而已，我们只需要做一些助缘，让他了知修行的方法，帮助他遣除障碍。这样，我们对于发菩提心就会产生更强的信心，

也就不太容易退失。如此的实相不是“人之初性本善”之类的道理所能概括的，一切众生本来是圆满的佛陀，本来完全具有成佛的潜质，如果付诸努力，无论时间长短，一定可以让众生获得殊胜的觉悟。

第二，极肯定。有些地方的解释是非常坚定地立誓行善，对于自己所要修持的善法心中非常肯定，也可以理解成一种殊胜的正见。我们学习佛法一方面要有信心，另一方面也要有定解，比如通过闻思修行，对一切万法的实相产生正见。

深信是从信的角度来讲的，极肯定是从正见的角度产生很深的肯定，二者之间相辅相成。如果有很深的正见，就能够引发很深的信心。对我们而言，立下非常肯定的行善的誓言，或者生起一切万法无常、万法空性的定解，都是非常关键的要素。只有这些要素都具足了，我们的修行才会顺利。

第三，坚稳。坚稳的意思是指在我们行持善法时始终保持的一种很稳固的状态。比如，人格、人品非常稳固，立誓修学佛法不退失信心，为了利益有情，积累资粮，发誓往生极乐世界、行持菩萨道的心不会退失。如果修行的心很稳固，那么行持任何一种善法，不论是大乘法也好，或者跟随某个传承修持也好，都不会轻易变来变去，不会今天学佛法，明天学外道，今天学这个，明天学那个。因此，具备稳固的心态，是成功地完成佛法修学的重要保障之一。

第四，恭有礼。恭有礼就是恭敬地顶礼，对谁恭敬顶礼呢？对佛菩萨。第一品中讲到，对一切应供之处都应该顶礼，通过顶礼可以有效地打击自己的傲慢心，可以与实相相应。

就表面层次来看，顶礼可以积累资粮，消除我慢。当我们愿意顶礼的时候，实际上就表明了我们承认自己的低劣，认可所顶礼对境的功德。从更深层的意义来讲，无论所顶礼的对境是皈依境或佛陀，均是自我实相的一种投射；我们究竟实相的本性和所顶礼对境的本性是完全一致的，所顶礼和能顶礼的实相完全无二无别。一旦从内心深处认同了这种实相，便打破了自身与皈依境之间的对立，于是，连最细微的我执和傲慢也放下了。

事实上，这个认同的过程即是相应的过程。为什么有时修加行会把顶礼放在上师瑜伽的修法中？上师瑜伽就是上师相应，怎样和上师相应呢？一方面是通过积累资粮、祈祷的方式来相应；而从最究竟来讲，则是对于我的自性和上师的自性、我的能顶礼和所顶礼，有一种深层次的认同。一旦通过观察完全消除了能取所取，消除了傲慢执著，这种顶礼便是安住实相的顶礼，和实相本身相应。因此“恭有礼”也是应该行持之事。

第五，知惭。“知惭”往往和“有愧”放在一起，合称惭愧心。惭愧心很重要，如果一个人没有惭愧心，会引发很大的过失；反之，就会避免罪业的产生。即便是产生了罪业，由于有惭愧心的缘故，也能够让罪业的影响力下降，变得不是很重。

知惭有愧，前者是观待于自心，后者是观待于上师三宝、观待于他人为对境。比如说做了一个坏事，然后意识到作为一个修行人不应该这样做，开始反省自责，这即是惭。而对于所做之事，觉得对不起某人、会被别人看不起，或者为诸佛菩萨耻笑等等，这即是愧。

第六，畏因果，即是对于因果法则的认同。这里侧重从“恶因引发恶果”的角度来讲。“畏”除了畏惧的含义之外，也可以表现为对因果法则生起深深认同，产生一种畏敬心。为什么因果在整个佛法当中如此重要呢？这是因为整个佛法的内容，就是从因果规律方面来开显一切万法本然的状态。可以说，整个佛法就是因果法则。

世间人提到因果，自然而然就会想到善有善报、恶有恶报，其实这只是整个因果法则中的一部分。一切万法，有因就会有果，所以因果法则也关系到众生如何流转还灭的问题。如四谛当中的苦谛和集谛，就是一对关于众生如何流转的因果关系。灭谛和道谛，则是众生如何还灭的因果关系。所以，我们整个修法是有因果关系的：如果你修的是小乘的因，就获得小乘果；你修的是大乘的因，就获得大乘的佛果；你发了利他心，将来就能利益众生……因正确，果就正确；因不正确，那就没有果；因的力度不够，果就延迟出现。这些全都是因果法则的体现。作为一个修行者，一定要深入地去思维因果不虚的道理，这样才能抓住修道的重点。

发菩提心和成佛之间，是一种因果法则；犯了戒律就会影响修道，也是一个因果法则；行持十善业道就可以获得暂时的安乐；修菩提道就可以获得菩萨果或佛果，这些都是因果法则的起用。不管善法恶法、轮回还灭，都离不开因果的法则。

世间的某种道德规范，可以遵守，也可以不遵守，或者由于时间、环境的不同而可能发生改变，如东西方的道德规范便有所差异。但是，因果的规律并非一种道德规范的问题，它是一切万法的自然法则。因此，随顺因果的法则，就可以获得正确的因果。佛只是发现并宣说了一切万法的究竟法则，佛法就是完完全全、原原本本地宣讲世间实相的一种教法。

所以，对于因果法则一定要完全了知、通达，这样才能够在我们修法的过程当中产生一种畏敬的力量。随顺因果法则，就能够让众生安住在究竟的实相本体当中。

第七，寂静，身语意三门处于寂静的状态。通过修持佛法、禅定等等，让我们的心安住在寂静中，心寂静则自然身体寂静、语言寂静。或者我们调和身体使之寂静，然后次第令语言寂静、心寂静。

第八，勤予乐，精勤地给予众生快乐。当然，以佛的能力自然可以任运地利益有情，而对于我们初学者来讲，则应该尽自己的能力去做利益有情的事情。比如在打坐的时候，观修施受法利益众生；或者在闻法的时候，发心为了利益众生而听法；乃至行持任何善法的时候，都如是发愿。通过内心的不断努力，不断巩固利益众生的心态。在现实生活当中，随自己的能力多少去做一些利益众生的行为，从而给予众生快乐。

愚稚意不合，心且莫生厌。

彼乃惑所生，思已应怀慈。

作为一般的凡夫愚者来讲，彼此之间意愿不合是很正常的。但是遇到意愿不合，尤其是伤害我们的行为时，不要生起厌烦心，而应该思维这是烦恼所生，他们也是不由自主的。如是思维之后，我们应该满怀慈悯之心去对待对方，对待众生。

“愚者意不合”可以体现在几个方面：一方面，在人与人交往的过程中，因对方伤害自己或者彼此意见不合而产生争执时，这种情况下很容易产生厌烦心，很自然地想远离对方。无论是选择暂时性或究竟性的远离，总之不愿意和他再继续交往。

从修持菩萨道的角度来讲，在我们修持慈悲心、修持善法的时候，即使家人等其他人不愿意、不合作，此时心中也不要生怨。

另一种情况是，我们在利益有情的时候，想要发起向善的心，劝别人修学佛法，而对方根本不愿意听，这也是一个考验。寂天菩萨在此处告诉我们说，“心且莫生厌”，不要马上生起厌烦心，开始讨厌对方，不要马上抱怨“众生难度，菩萨道难修”，干脆就放弃利益众生了。我们还要继续生起慈爱心，为什么呢？“彼乃惑所生，思已应怀慈”，对方之所以不配合自己、不愿意趋入善法，甚至伤害、辱骂我们，是因为被烦恼牵引而产生了害心。他本身也是不由自主的，因为无法控制自己的情绪、烦恼，所以引发颠倒迷乱的行为。我们这样思维之后，就会越发觉得他可怜，并对其产生更加深重的悲悯之心。这就是我们在修菩萨道的过程中应该修持、应该具足的一种非常贤善、清净的良好心态。如果没有具备这种心态，则需要通过对颂词的串习及修持使之具足，倘若已经具备，则需要令其稳固。

作为菩萨而言，不应该稍遇挫折就打退堂鼓，马上就对对方产生厌烦心，不愿意利益对方，甚至都不愿意去理睬对方。菩萨应该有一种安忍的状态。想一想修安忍的对境是什么？除此之外，还有其他的安忍对境吗？实际上是没有的。菩萨修苦行时安受苦忍或耐怨害忍，苦和怨害都应该是安忍的对境。为什么菩萨可以长时间地利益众生呢？为了调化一个众生，释迦牟尼佛甚至可以用几十万年的时间令其生起一念善心。菩萨之所以没有生厌烦心，是因为他一想到众生被烦恼所控制不由自主，就觉得应该打消其烦恼心，令其产生善心。有了这样的修法，菩萨就可以锲而不舍地度化众生。因此，我们在利益众生的时候，不能只看短期的效果，应该发长远的心，不要觉得已经试过几次对方都不听我的，然后干脆就放弃了。如果几次尝试之后还是没有结果，我们不妨暂时放一放，过段时间再去努力，不间断地努力。这辈子不行，下一世再努力。有了这种长远之心，应该可以收到明显的效果。

菩萨在调化众生的时候，如果每个众生都很听话，度化起来也很方便，这样还显示不出菩萨的慈爱心有多大。菩萨不共于一般众生之处，就在于对那些与自己尤其不合的、很难调化的人，有一种不同寻常的耐心，表现出一种不同寻常的慈悲心。

我们真是很难想象：佛菩萨或上师为了调化我们，到底在轮回中追寻我们转了多少世。如果今生没有成功，我们投生到哪里，上师就会跟着我们去到哪里，到我们的身边给我们宣讲正法，通过各种各样的努力让我们生起善心；第二世如果再不成功，我们又开始流转，佛菩萨或上师善知识就又跟随我们去投生……

我们现在终于能够有机缘学习《入行论》，对菩萨道生起了信心，真正准备开始修学菩提心、菩萨道了，这一点点善心都是佛菩萨在多生累世中一点点帮助我们生起的，我们才获得了对佛法的稳固信心。那么，我们对于其他众生也应该有这样的信心，只有这样做才能报答佛菩萨和上师对我们的恩德。修学菩萨道是一个长期的过程。

不单单是我们自己修学佛法时要有长远之心，利益有情也应该有一个长远的心。在《中观四百论》中，圣天菩萨通过比喻来宣讲修学菩萨行之心态，其中有一段颂词是：“如母与病儿，特别觉疼爱，如是诸菩萨，特意悯恶者。”前两句是比喻：比如一个母亲有五个儿子，那么她最疼爱的是哪个儿子呢？她最疼爱的是这个生病的儿子。尽管其他几个儿子也都很可爱、很优秀，但是如果一个儿子生病了，那么母亲的注意力、慈爱心肯定是

大部分放在病儿上面。如同母亲对待病儿的态度一样，菩萨的慈悲心特意怜悯造恶的人，尤其是那些与其不合、令人厌烦、非常顽固、无法调化的人。

菩萨对一切众生就像母亲对儿子一样都很慈爱，但是对于这个“病儿”——“恶者”，尤为疼爱。最慈悲的就是那些相续很恶劣、造大罪的人。比较而言，我们与菩萨就相差甚远，我们往往对听话的人很慈爱，而对一些恶者比如：破戒的人、调化不了的人、诽谤佛法的人是很痛恨的，这样就颠倒了。

圣天菩萨为什么要讲这个颂词呢？如果一个人很好调顺，上师讲什么都能照做，这样的话基本可以独自修行了，不是那么难度化。而对于那些无法度化、不能进佛门的人，则是菩萨最担心也最用心的。因此，菩萨会经常为他们发愿，经常赐予加持，经常用很多方便去引导，让他们慢慢地趋向于正法。所以说，“愚稚意不合，心且莫生厌”。后面的颂词还会讲：“一切有情心，佛亦难取悦。”连释迦牟尼佛都没有办法完全满足一切众生的想法，寂天菩萨说：何况像我呢？怎么能够满足众生的想法？

因此，让所有众生都和我的想法一致——我现在学佛，让亲友也学佛、让众生都学佛，想法非常好，但实际上每个众生的根基、意乐、福报都不一样，一下子让所有众生听你的话很困难。但即便是“意不合”，“心且莫生厌”。应该想到他是被烦恼牵引而不自主地产生和你对立的心态和行为。最关键就是这个“思已应怀慈”，思维到这个问题的时候，你对他不要产生厌烦心、抛弃的心，而应该对他更加慈爱，这是寂天菩萨告诉我们的。

刚才引用圣天菩萨的颂词阐述的是同样的道理，我们要多思考这方面的意义，这样就能够有效地制止我们遇到挫折时对众生所生的厌烦心，我们的发心要依靠众生，修菩萨道要依靠众生，整个大乘道都要依靠众生。如果我们对众生生起了厌烦心，可想而知，这对我们修习大乘道是一种很大的障碍，是一种致命的打击。这也是寂天菩萨很担心的地方。为了不让我们对众生产生厌烦心，菩萨用了很多教言来引导我们。

为自及有情，利行不犯罪，
更以幻化观，恒常守此意。

这段颂词字面上的意思是说：为了自己 and 一切有情，应该做利益的事情而不犯罪业，“利行”可以理解成修持善法，“不犯罪”可以理解成不造恶业，不单自己不造恶业，也应该想方设法地引导众生，给他讲道理或佛法等等，通过这种方式尽量制止自他不要去犯罪业。在这个基础上，更要以一切诸法如梦如幻的观想，了知一切万法皆是幻化来恒常守护菩提心或者菩萨戒。

上师在讲记中提到，佛陀在经典中讲：什么是佛法？——“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛法”。在这段颂词当中：“诸恶莫作”即为不犯罪，为自己和一切有情都不犯罪；“众善奉行”就是利行，为一切自他有情做一切的善法；“自净其意”、“更以幻化观，恒常守此意”，这个“意”我们可以理解成菩提心，一种清净的心，通过菩提心的方式来清净我们自私自利的心，染污的心；“是诸佛法”：一切佛法都是通过这方面来体现的。

因此，我们在修持佛法的过程中，如果从小乘角度来讲，主要是自己一个人修行，修行的时候不能犯罪业。自己要修善法，通过无我空性来自净其意，这就是一切佛法的修法。那么，从大乘的角度来讲，“自及有情”指一切有情，不但自己要不要犯罪、修善法，还要帮助众生不犯罪、修善法；不但自己要“恒常守此意”，也要帮助众生以幻化观来守此意。“以幻化观”，实际上是宣讲了了知一切万法的本性、实相和空性相对应的观想方法，是一种修法。如果真正能够了知一切万法如梦如幻，那么，就可以恒常地守护菩提心、利益众生的心而不失坏。

麦彭仁波切在《大乘经庄严论》的注释中曾经有一段针对菩萨的教言：在引导大乘佛弟子的时候，轮回痛苦不能讲得太多，当然也并非不让众生知道轮回的痛苦，如果讲得太多了，菩萨有可能厌恶轮回。他会想：轮回既然这么苦，就要赶快逃离。在想赶快逃离轮回的心态中，他有可能就无法兼顾众生了，有可能放弃利益众生的想法，既然这样怎么办呢？

麦彭仁波切说：要多讲如梦如幻。痛苦、轮回是如梦如幻的，一切众生也是如梦如幻的。如此，初学的菩萨便可以了知，一切都是幻化的，并不真实。轮回中所谓的痛苦与过患，实际上都是因缘的暂时显现，既然是因缘显现，就无有自性，对于幻化的轮回就有一种可以长住下去的观念基础。既然是幻化的，我们就可以长住，可以帮助众生。如果讲轮回是真实存在的，并一直强调轮回如何痛苦而不讲如梦如幻，大乘菩萨有可能就想很快地从轮回当中逃离而进入小乘道。

因此，祖师在传承中讲这些问题，的确是有甚深密意的。我们平时也要思维轮回的过患，这是让我们产生利益众生想法的来源。通过观修轮回过患，了知众生如何痛苦的状况，我们才会发心利益他们。而在这个基础上，更要知道这一切是幻化的，幻化的痛苦不存在实有的自性。了知这一点之后，菩萨的心量就越来越大，可以包容一切众生，发起利益一切有情的思想，也可以长时间地安住在轮回当中。

所以，以幻化观来守此意，的确是大乘的很重要的一个修法。如果有可能的话，我们平时应该多了解一些

如梦如幻的观点，尤其后面学到《入行论》第九品智慧品的时候，会讲万法的空性，讲一切万法如梦如幻的观点。了知一切万法都是幻化之后，我们的心就不会太执著。如果一个实有的众生，进入实有的轮回，去度化很难度化的实有众生，而且要在实有的轮回中一直呆下去，无法自我解脱的话，这样就会非常痛苦。如果了知一切都是因缘的暂时显现，就不会再有惧怕轮回的思想了。这时就可以帮助初学菩萨稳固菩提心，恒常守护菩提心的意乐，这方面相当重要。今天就讲到这里。

《入菩萨行论》第59课

今天继续学习如何修持菩提心的精要窍诀。

《入菩萨行论》分十品，第四、第五品是宣说受持菩萨戒之后如何来护持。第四品是通过不放逸的方式，第五品是通过安住正知正念和调心的途径来护持。

子三（修未如是行之对治）分二：一、思维暇满难得；二、已得当取实义。

此科判讲的是“修未如是行之对治”。前面两个科判第一是要制止非法之事，第二是要行持如理之事，就是如是应断除非法、行持善法。假如我们没有如理地断除恶业、修持善法，应如何对治呢？窍诀就是“思维暇满难得”、“已得当取实义”。

为什么要通过这种方式对治？假如没有认真修法，就不会认识到暇满难得，以及修持正法的殊胜性和珍贵机缘。思维暇满难得后就应用这样的人身来行持正法。行持正法包括两个部分：第一是要断除非法的恶业，第二要行持顺缘的善业。通过“思维暇满难得”和“已得当取实义”，了知其真实意义后，如是行持对治，让我们的内心真正能够安住在行持善法、断除非法的状态中。

丑一、思维暇满难得：

“思维暇满难得”的意义出现很多次，但场合不同。有的通过菩提心的所依侧面来讲，有的从修持菩提心的顺缘方面来讲，此处主要宣讲如果没有行持修善断恶的话，应该通过思维暇满难得进行对治，核心意义是放在对治如是的过患上，让我们调整修行的状态。所以和前面并不重复也不矛盾。

吾当再三思，历劫得暇满，

故应持此心，不动如须弥。

我应该再三地思维：经历很多劫后才获得暇满人身和修法的机缘，此时应该守持暇满难得的心，经常忆念暇满难得，或者说应该守持如意宝般的菩提心，不管遇到什么障碍与违缘，力求我的心犹如须弥山王一样如如不动。

下面进一步分析：为什么我应该再三地思维呢？平时我们在学习世间知识时，尤其是在学习佛法的过程中，会发现：单单看一遍、听一遍，或者思维一、两遍的话，其深邃的含义是无法被认知的，如果对这个问题再三思维，里面的意义就会浮现出来，被我们的心领悟到。世间也说“书读百遍，其意自现。”当对一本书或者某个观点再三地思维，它的意义就会显现出来。“百遍”是形容词，可以是一百多遍，几十遍，说明反复的意思。

我们在学习解脱轮回而使众生成佛之道的佛法时，因其意义深邃（体现在我们平时没有熟悉这种智慧思维的模式），我们习惯了自私自利等烦恼性的思维方法，所以对这种模式很陌生，或者它隐藏在我们心的深处，很难被发现，所以要再三地去观察和思维。

在不同的经论中，提示了不同的思维方式：《大圆满前行》和《广论》通过比喻或分析因、本体等思维暇满，我们缘这些提示反复观察、思维后，暇满难得的意义就会在我们相续中浮现出来，并不是我们发现了一个更新的暇满，而是佛陀或高僧大德宣讲暇满难得的意义本身就已经非常明确和完备了，并没有什么要更新的、补充的、增加的，只是我们的心和思维对此需要由浅至深的理解过程，或者逐渐广大的了解过程。再三思维主要是针对我们能思维的心，了解其本身的含义，遣除疑惑或不合理的想法后，就可以真实地、准确地来理解暇满的含义，也就是说暇满难得的修法在整个修菩萨道的过程中到底有什么方式让我们精进，让我们努力去获得一种人身的实义，所以必须要再三思维。

通过思维之后，我们在某时会有一种豁然醒悟的感觉，再回头看意义时就会发现：其实现在所领会到的法义就在这颂词里或注释中，或者以前上师仁波切早就讲过，为什么以前没有领悟到呢？这就说明我们思维的力度不够。

以前有些大德在真实证悟实相（此处证悟不是说通过思维理解而生起定解）时，发现原来实相就在这里，从来没有离开过我们。为什么以前每天接触就没有发现呢？他们也会有这样的感慨。所以说无我的状态、心的实相虽然一直跟随着我们，从来不曾离开过我们，但我们就是视而不见，就是没有办法发现它，这就是我们的修行力度、认知度不够深、不够强，当因缘具足证悟后，我们就发现所谓的实相不是以前没有，现在重新获得一个，而是一切万法的实相本来就是在这里，只不过以前没有领悟到而已。

由此可知，经典中为我们宣讲阐释的佛法甚深意义，比如暇满的深义本身一直就在这儿，只是我们没有再三地去深入观察、思维就发现不了，所以这也是佛法要再三学习、思维的必要性。我们的分别念和智慧必须要缘正确的途径，反复去观察、磨练后才会越来越深，越来越领悟到它的究竟和佛陀讲到的真实的本意，而不是跟随自己的分别念去理解所谓的含义。

“历劫得暇满”，就是说人身不是随便就能够获得的，而是经历很多劫后才得到这个暇满的人身，得人身的次数会很多，但哪一世都没有像这世对佛法有兴趣，真正想去行持。以前也许遇到过佛法曾经有兴趣，但只是结了个缘；或者以赶时髦的心态：别人都在学，我也学一点。现在如果真实产生了想要深入理解佛法，并发愿从现在开始生生世世不远离或想要实证它的决心，这种念头是以前从未有过的。暇满人身不只是获得人身，有无暇和圆满两方面。圆满有自圆满，他圆满。其中自己要生信心，不能有邪见，就说明自己对修学佛法的确不是冲动，而是前所未有的欲求，这就是真实获得了暇满人身。有这样的人身才有修学佛法的机会。所以想真实行持善法的人身，实际上是在很多劫中第一次获得，现在想要迫切行持佛法的人身就有可能很快从轮回中获得解脱，因为有了真实修持解脱道动力的缘故。

为什么说“历劫得圆满”？前面从因、本体、比喻、数量等都做过一些分析。华智仁波切在《大圆满前行》中也讲了个比喻，在野外旅行时，煮茶需要具足很多因缘。比如生火就必须要有生火的工具、干柴、树枝、水和茶叶、锅，还要懂得如何在野外生火，所有的因缘都具足了，才可以烧茶。如果某个因缘不具足或者具足了90%的因缘，也是没有办法成办的。所以从这个比喻来看，一件事情的成办并圆满，需要很多因缘同时具足。

同理，暇满的人身也一样，必须很多因缘同时具足，这样才会获得具有修持佛法的强烈心态的人身。难得的原因是：这些因缘在同一个时间中全部具足很难办到。在生生世世中，我们或者具足了其中的一两样因缘，或者所有的因缘都不具足，或者大部分因缘具足，就是没有办法成为合格的法器。现在所有因缘终于同时具足了，得到这样的人身和修法的资粮或者修法愿望后，我们要善加利用，再三地思维这种难得，把所有的问题都想清楚，就会发现现在具足这个因缘的确太不容易了。

世间人说中彩票的机率很低，夏天被雷击的概率也非常低，这些都是因为因缘很难具足。获得暇满人身要比这些困难无数倍，这也是我们历劫没有获得修法身份的原因，现在我们已经获得了，就必须再三地思维：这么低机率的事情我真正遇到了，这绝对不是运气好，或者说恰好遇到这个情况，而是以前的因缘具足。按照有些教言中讲，应该非常地欢喜：这么难得居然被我碰到了，是不是做梦啊？有的人得知中了几百万、几千万大奖时，刚开始都不太相信是真的，要过一段时间才慢慢确认是真的，同样，我们获得了暇满的人身，以前没有思维过它的重要性，现在通过思维确认它这么殊胜，应该非常高兴、欢喜，同时还要进一步计划怎样使用；就像中了大奖后，激动过后就开始为这笔钱怎样使用、增值而认真计划；同样，获得这么难得暇满的人身也应该计划怎么使用分配，用在世间琐事方面需要多少；用在修法方面需要多少，尽量把这个人身的意义和价值达到最大化。

再三思维这些问题后，我们的心就越来越趋向于正法，不愿认真修法的思想就会越来越少，就会去修持善法，断除非法，这就和前面科判所讲断非法和行持应理之事的意义完全相符。

“故应持此心”：对暇满难得经过思考理解透彻之后，就应该发誓言并如是地行持。我现在应该守持暇满难得的心，经常性地思维、忆念才能鞭策我行持殊胜的善法。这里的“此心”也可以理解为菩提心，我们在暇满难得人身的基礎上发了菩提心，生起了菩提心，应该再再守持这颗心，或者守持向善的心、对治的心。

“不动如须弥”：为什么叫不动呢？因为在修持佛法过程中会遇到很多的违缘，有些来自于外部，比如有人让你不学佛法，使你退失；很多人让你做非法无意义的事情，让你空度岁月；还有来自于身心的疾病，使得向善的决心减弱；还有来自家庭阻力、来自内心突然产生的分别念，觉得修持佛法没有真正的意义而退失。在修法过程当中，会遇到很多诸如此类的违品，我们就应该战胜它，怎么样战胜它？通过思维暇满难得，了知其重大意义，当不能空耗这个暇满人身的这种定解生起之后，即使在平时修行过程中，遇到各种各样障碍时，我们都可以如如不动。怎么如如不动呢？修法的决心如如不动，利益众生的决心如如不动。只有生起这样境界时，

我们才不会被修行和生活中的违缘所打倒。

我们观察可知，已经成为欲界众生，生在五浊恶世，不可能避免身心以及内、外各种违缘，既然没办法避免，怎样去面对呢？要么被它击倒，要么可以通过一种方式去战胜它。此处颂词告诉我们，如果能够再三思维、理解暇满人身的重大意义，就可以守持心如如不动，不被违缘所击倒。因为获得暇满人身修行佛法的意义非常巨大，和这个重大的意义相比，生活和修行中的违缘障碍就显得微不足道了，我们就有了能够真正能战胜它的定解和境界。

“不动如须弥”：须弥山非常稳固，不管大中小的风都没办法伤害到它，所以我们修行佛法的心也应该像须弥山王一样，不管遇到大中小的违缘，或者来自亲戚的违缘、来自怨敌的违缘，我们都能够面对和制服，让自己真正地安住在正知正念中，这些都是通过思维暇满人身难得而做到的对治。

丑二（已得当取实义）分二：一、身体无有所贪精华；二、依身当修法。

“已得当取实义”是指已经获得人身，应获取它的真实义，有意义的事情必须要多做，没有意义的事情必须斩断它。

首先我们要认识到身体无有所贪精华，要用人身去修持善法会有违缘和违品，也会有同品和顺缘。违缘是什么呢？当我们获得人身之后有可能会过度贪著身体，把时间和精力都放在身体的享受上，贪著身体是我们利用身体修道的障碍，必须要排除这个违缘，这是第一个科判所讲的遣除对身体的过度贪执。第二个科判是说，排除这个违缘之后，应该合理地使用这个身体，依靠身体修持佛法。此处讲到一个中道之意义，通过学习颂词就能发现不论是佛陀还是寂天论师，的确都是在宣讲一个中道的意义：即怎样合理看待身体，对此做了精辟而殊胜的诠释。

秃鹰贪食肉，争夺扯我尸，
若汝不经意，云何今爱惜。

按照印度和西藏的规矩，人死了之后，大多数都是天葬。天葬时，贪食腐肉的秃鹰等争先恐后地来扯夺我的尸体，如果那时对于尸体被秃鹰扯夺没有什么不高兴的，那为什么现在这么爱惜这个身体呢？

寂天论师是印度人，在印度绝大多数人死了之后都采用天葬，把尸体抬到尸陀林中，直接抛在地面上，任由秃鹫、狼、狐狸和野狗等食用尸体上的肉，这就是天藏。西藏的天葬是在山上或山坡上用刀子把人的尸体切开，一大群秃鹰蜂拥而上，首先把外面肉吃得精光，然后天葬师再用铁锤把骨头敲开，老鹰再把这些骨头全部吃掉，十几分钟之后，尸体基本就被吃得干干净净，看过天葬的人都知道，在天葬场，秃鹰等非常厉害地争来扯去吃尸体。死的时候，这么多老鹰摧残你的身体，如果真正对身体很爱惜的话，那个时候也应该爱惜，因为毕竟也是你的身体，如果那个时候你觉得不经意，没有什么不高兴的，那为什么现在这么爱惜呢？此处颂词就讲到了不要爱惜人身。

前面科判当中讲到暇满人身非常难得，就像如意宝一样珍贵难得，并讲到它无与伦比的重要性，现在紧接着就说，我们不要贪著身体，不要爱惜这个身体，二者有没有矛盾的地方呢？实际上这里绝对不可能矛盾。“身体无有所贪精华”的核心意义是什么？是在给我们传递一种什么信息？因为很多人不能够修持正法，主要就是因为贪著身体。贪著的方式有很多，有些人是花大量的时间和精力去购买装饰身体的物品，如花时间逛街买各式各样的衣服，首先要去看，看了之后再试穿，试穿之后再购买，买回来之后就穿，而且一套不够，要买两套三套。还有人花很多时间在饰品上、化妆上、发型上，也就是在身体上浪费的时间非常多，这是一种贪著的方式。另外还有一些人就贪著怎么吃，怎么保养身体，也花费很多时间，而且不单单花费时间，还伤害其它众生造恶业。还有些是因为过度贪爱身体，所以让他付出很多时间精力去修行，如要磕十万大头，闻思法义、打坐修行等，就觉得我要保护身体，身体太累了，受不了就不修行了。有些人过度在意自己的身体，过度贪著身体，就无法投入很多时间和精力去行持善法。这些情况都是因为过于爱执、在意自己的身体所导致的。所以我们造了很多恶业，没办法如理如实地修持善业，没办法高质量、高密度、大强度地行持正法，很多原因就是因为在身体上过于贪执，不愿意让身体为了修法受苦而导致的。

怎样才能让众生从贪执身体中摆脱出来，把心思放在合理善巧使用身体修行正法上面，佛陀专门宣讲了最有力的教法，告诫我们实际上身体没有什么可贪著的。此处这个颂词的意思是：在你死后，对于秃鹰扯夺身体你不经意的话，那么现在对身体也不应该经意，不应该过度地爱惜；如果现在对身体非常在意非常爱惜的话，那么在死的时候，也应该对身体很在意。为什么活着的时候对身体非常在意，死的时候不在意呢？通过智慧来观察分析会发现，这是不合道理的。

此处使用了佛法中经常使用的推理方法——同等理。活着的身体是我的身体，死了之后的身体也是我的身

体，同样都是我的身体，为何活着的时候非常爱惜，而死了之后，被秃鹰食用身肉却毫不在意呢？不应这样。如果认为因为活着身体是我的，但死后身体不属于我，所以说我可以放弃、不在意身体。这说明身体和心是分开的，死后心识离开身体，不再认为这是我的身体了，所以不再执著它，从这个角度来讲似乎也对，但也暴露出另外一个问题：身和心是分开的，是别别的，既然死后是分开的，那么现在身体和心也应该是分开的，如果是这样，我们对于别别他体的身体，就不应该这么爱惜，不应该这么执著。

这个颂词的重点是说：如果死了之后不在意身体，那么活着的时候也应该不在意；如果活着的时候很在意，死的时候也应该在意。通过分析和观察得出一个结论：我们不应该太在意身体。我们在讲解后半部分时涉及到一个问题，为什么死了之后不在意身体呢？因为身体不再是我的了，或说我的心抛弃这个身体了，或说身心分离了，所以死了之后，无论秃鹰狐狸再怎么扯夺尸体，我都不会在意，此处涉及到身心各别、可以分离的问题。

紧接着这个话题进一步讨论。下面颂词的重点放在身心是他体的侧面上，如果身心是他体会出现怎样的情况呢？既然身心是他体的，我们就不应该过度执著身体。

意汝于此身，何故执且护？

汝彼既各别，于汝何所需？

颂词进一步分析我们不应该对这个身体过度执著。前面已经讲了，一般人对身体过度贪著，就无法如理如实地修持佛法。因为这个问题相当严重，所以佛陀告诉我们一个对治的方法，通过这样的观想，可以有效地打破我们对身体的执著。我们要知道佛陀讲这段话的意趣是什么，一般凡夫人的思维容易钻牛角尖，堕入两边。假如没和我们说不贪身，我们就过度执著身体；假如说不要执著身体，又马上堕入另外一个极端，开始过度地自虐身体，自残身体，那也不对。佛陀告诉我们要平息这种过度的执著，绝对没有说：既然身体如此肮脏污秽，就干脆自虐、残害它。此处体现了中道的意义，对人身不能过度贪著，但也绝对不能过度摧残，要有一个合理的定位。

“意汝与此身，何故执且护”和前面“若汝不经意，云何今爱惜”结合起来看，表现方式有一点戏剧化，把一颗心分成两个部分，其中一部分属于智慧型的，代表佛菩萨的智慧，代表正知正念的合理思维，是一种如理作意。另外一部分是非理作意，就是以前过度执著身体的心态。同样都是自己的一颗心，但分成两个部分，通过自问和探讨的方式让我们了知实相，了知过度贪著身体的种种不如法之处。

“意汝与此身，何故执且护”，是用如理作意的智慧的心去问妄执的心：“妄执的心，愚痴的意识呀，你对这个身体为什么这么执著而且如是去护持它呢？”“汝彼既各别”，“汝”是指心识，“彼”是指身体，身体和心既然是别别分开的他体，“于汝何所需”，对你来讲有什么样过度的需求呢？为什么要这么过度地保护它呢？有什么必要性去守护执著它呢？

这种手法在世间和佛法中经常会遇到。比如有些影视作品或其它的文字作品当中经常会看到这种情况。如在影视作品中通过同一个人穿白衣服和黑衣服进行辩论，白衣服表示正面的自己，黑衣服表示负面的自己，通过二者相互辩论，揭示真相或表现内心当中激烈斗争的状况；有的是把正面的想法表现成有翅膀有光环的天使的形象，负面的或罪恶的想法则表现成恶魔的形象——披着黑斗篷、面目狰狞手、持三叉戟，以二者之间的争辩来说明善恶心态之间的较量。

弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中也是幻化出另外一个悲心，采用把心一分为二的方式，通过悲心的上师教诲自私心的弟子，通过这种教诲过程让我们了悟真实义。

此处也是一样，把一颗心分成两种类型，一种是智慧型，一种是愚痴型。通过智慧型的心来宣说教言，此处教言虽然是寂天菩萨宣说的，但也代表了我们的如理思维、如理作意的心。通过这种方式告诉我们应该守持智慧型的如理如法的状态。

（刚开始看这个颂词的时候也许觉得好像没什么意义，或者觉得意义很牵强，说服不了自己，但是分析一下就很清楚。在佛经和论典当中经常会出现这种情况，看表面意思就会觉得很牵强，作为一个佛弟子来讲也不敢反驳，但有时候内心还是会觉得这个颂词是不是说不过去啊？是不是太勉强？能不能说服别人呢？有时会觉得非常疑惑。但如果我们通过注释等多样方式来分析解答和剖析的时候，就会觉得原来这里的意思是很深刻的。）

寂天菩萨不是故弄玄虚，故作高深。这里有个前提：在寂天菩萨等大智者写的如《入行论》、《入中论》以及很多与人辩论的论典中，有时觉得他们讲得很简单，但我们要花很多力气才能理解。这有很多原因，一方面是古人的烦恼比现代人少，智慧较敏锐，稍微讲一下就能够懂得真实含义；还有一方面，那些和外道辩论的论典，因为对方也是有智慧的人，所以稍微讲一下就能够理解。但是对我们现在的人来讲，就必须深入分析

观察，才能知道寂天菩萨是从哪个角度讲的。佛法理论绝对是圆满无误的观点，只不过我们不去分析思维可能就领会不到个中含义。)

现在我们分析：为什么说身心是他体的，我们就不能够去保护它？首先要通过分析得出身心是不是他体，怎样了知身心是他体呢？上师在讲记当中从因、本体和果三个方面观察得出结论。

首先二者的因不一样：身体是血肉之躯，属于一种物质，是通过无分微尘逐渐累积显现一个粗大的血肉之躯，所以它的因是来自于物质。心是来自于什么呢？心的因并不是物质，它的同类因是通过心识不断迁流，前一刹那的心产生后一刹那的心，这一世的心来自于中阴的心，中阴的心来自于前世的心，这样迁流不断。所以首先二者的因不一样。

二者的本体不同：身体属于色法，是有阻碍、质碍的，比如皮肤、骨格都有一种阻碍，都是物质性的本体。而心的本体是非色法，是明清的，它没有颜色、没有形状，所以二者的本体根本不同。

它们的果也不同：身体在这一期生命结束后，不管是火葬还是水葬，最后总要化成灰。而心识在没有产生断灭的因缘之前，仍会延续下去。在凡夫位，我们的心识是一环扣一环地链接，今生的业力推动它往后世投生，于六道中不断流转，所以凡夫阶段的心识是不会中断的。当然，小乘圣者阿罗汉还有细微心识存在，大乘菩萨一地到十地出定位也有心识存在，当他们将心识彻底灭尽就成佛了，成佛之后心识中断，真正显现出智慧的自性。一个是连绵不绝的状态，一个是每期都要更换的色法，所以说二者的结果是不同的。

通过以上三个方面的分析，我们知道“汝彼既各别”，身和心二者是别别他体的。二者既是别别他体的，“于汝何所需”？为什么要对身体这么执著并守护它，有什么必要呢？实际上是没有必要的，因为二者是别别分开的，难道二者之间一点关系都没有吗？虽是分开的，但身和心之间可以相互起作用。如有良好的心态有助于身体健康，身体受伤之后心也会忧伤，身体受到打击时心也会有苦受……因此二者相互有作用。但不能说相互起作用就一定要把这个身体执为我所，把它认为真实的我去保护，这就是错误的观念。

所以，我们在分析、观察时，要逐渐弄清身、心二者的定位。如果我们不学习、不分析的话，我们会将身心混在一起认知，不加鉴别地保护身体、过度地贪爱身体。现在，我们就一步一步地剖析它们的关系，而且分析得越细致，越有助于我们认知其实相。

前面第一个颂词讲不能过度爱惜“它”，第二个颂词重点讲二者是别别他体，既然是别别他体，我们就不必保护它。接下来我们继续分析“他体”会出现什么情况？

痴意汝云何，不护净树身，
何苦勤守护，腐朽臭皮囊。

第三个颂词与前面的颂词是有关联的，如果前面的观点没有掌握得很透彻，我们就不会对这些颂词的联系、整个科判的意思非常地清楚。痴意愚痴啊！你为什么不把清净的树执为我的身体去保护呢？为什么你要勤加守护这个腐朽又臭秽的皮囊之身呢？

前面分析了身体和心是他体的，虽然我们认可这一事实，但仍然会执著、爱护这个身体的原因，是因为身是我的心的所依，因为是所依，所以我才执著、爱护这个身体。此时，寂天菩萨说：如果你要给自己的心找一个所依的话，为什么你不去找一棵清净的树呢？应该把清净的树作为所依，应该去保护、守护它才对，树比我们身体更坚固，经得起敲打碰撞，而我们的身体稍不注意就会流血、感冒等；树比我们身体更清净，不像身体有很多的血肉、肮脏的东西在里面，很臭秽，所以，我们应该把又坚固、又清净的树执为身体，把它作为我们的所依。为什么我们一定要苦苦守护既不坚固、又不清净的血肉之躯呢？这种分别作意是不应理的。

我们在学习这颂词时，会觉得凭什么要我们执著树而非血肉之躯？像现在这个血肉之躯已经是我们的所依了，已经变成我所了，而我从来没有执著过树，而且树与我们是他体，树必定不会成为我的所依。我们慢慢来分析：我们认同身体和心是他体的，这与树和心是他体完全相同。树和身看待心同样是他体，既然我们能够把他体的身体执著为所依去保护，也同样可以把他的树作为所依来保护。与身体相比，树更清净、更坚固，我们应该选择树作为我们的所依。可能我们还是疑惑：树毕竟离我们很远，而身体和我们的心很近，似乎成为一体的状态，这怎么解释呢？对这个问题我们不回避，我们承认心与身体很近，心已经把身体执为所依，但问题的关键在于为什么对这个身体额外地执为我所、额外地去保护它，这个理由是找不到的。

我们分析二者关系时，肯定树和心是他体，身体和心也是他体，但我们偏把这个身体执为我所额外保护，而对树没有额外保护。身体和心很近，而树很远，我们没有把树执为所依。而身体和心很近并不能成为可以额外保护身体的理由，因为毕竟它是他体这一点是无法回避的。我把它执为我所，要额外保护它，精心打扮它，但这都不能成为我们把身体执为我所而额外保护的根据。只能说通过这样的因缘，这个血肉之躯已经成为心的

所依，这是因缘和合的暂时现象，而树的因缘没有具足，所以它未成为我的所依。

但是，我们的观察不能停留在表面，要深入的分析微细的地方。观察身体成为心的所依，只是一种因缘和合的现象，我的心依存在这个肉身上面，它成为我的所依，我们不能以此成为一定要过度贪执身体的理由，怎么合理解释这个问题？身体只是在因缘和合的情况下成为了我心的所依，除了这个定位之外，我们不能额外地再赋予它更多意义。比如赋予它是我的身体，我要过度保护它，我的身体很干净很漂亮……在生活中，在修行中，我们对这个身体赋予了太多的额外意义，赋予了太多额外的关注，已经远远超离了身体仅仅作为心的所依的意义，导致我们为身体付出太多的关注、精力，而无法安住修行。所以，佛陀和寂天菩萨开示我们，让我们的心回归到如理的定位，它仅仅是因缘和合成为心的所依而已。

这个颂词寂天菩萨并不是要我们找一颗树作为所依，而是用同等理来告诉我们，辛苦守护这个臭皮囊是妄执、是错误的观念。从身、心是他体的，树、心是他体的，一步一步分析下来，就知道我们的身体只是在因缘和合的情况下成为我们心的所依，仅此而已。我们接着分析：第一、这身体是不干净的，我们认为干净就错了，我们要看清楚身体是不净的、肮脏的，我们要正视这个事实；第二、他的作用仅限于所依方面，就像我们去度假时住旅店，仅仅是我们住一晚的所依，除此之外没有其它意义了，所以说我们的身体只是心的所依，是一个工具而已，除了这个工具的意义之外，没有必要再赋予额外的意义。比如我们住店时，仅是我们暂时留住一晚的客房，没有必要说这个是我的东西，它是属于我的，完全没有必要赋予很多额外的意义。我们要知道寂天菩萨不是让我们去找一个树作为所依，而是说我们把作为所依的身体严加保护、特意守护的行为有多可笑。通过这样的分析让我们认清身体是不清净的这个事实。你为什么守护很不清净的身体？这样守护就是错误的妄执；要弄清楚身体就是个所依，它是个工具，除了这个工具之外没有其他意义。

我们再打个比喻：在一个影片里一个犯人越狱，他必须通过下水道爬到外面的一条河里，爬出去就可以获得自由。犯人砸破下水道，里面充满了屎、尿等不净物，特别臭，他在里面发呕，因为逃生的欲望很强，他忍住了，他爬了大概有100米左右就成功逃出。我们分析他的过程：这根下水管道非常不干净是事实，这个人从这里逃生要依靠这根管道，所以这根管道是他逃生的所依，他必须依靠它才能逃出去。但是，这个人并没有把这个下水管赋予额外的很干净的意义，也没有说这是我的，永远不能离开，要严加保护，绝对没有。他看清楚是不干净，绝对没有留恋，但要依靠它。这个越狱的犯人对下水管的定义很清楚，它不清净，就是我的一个工具，他跑出去后根本不留恋。对应我们心与身体也应如此：第一，它是不清净的，不值得留恋；第二，它绝对只是一个心的所依而已，只是个工具，我们现在要依靠它，没必要赋予它更多额外的意义。

虽然这个身体已经成为我们心的所依，但我们要通过比较微细的智慧去分析，我们要对它保持清晰的定位。以前过度地赋予它额外的意义、过度地保护它、爱惜它是错误的，现在我知道它是不净的，知道它仅是一个所依之后，我们对它的关注和以前就不同了，我们可以把更多的时间、精力拿出来关注佛法的意义、修行的意义。这个颂词就是帮助我们通过这些思维打破对身体的过度耽执，就是起到这样的作用。

接着继续通过身体里里外外的构造来分析它是不是不清净的？还是、腐朽的、没有精要的？

首当以意观，析出表皮层，
次以智慧剑，剔肉离身骨。

不要仅以自己的身体来做观察对境，因为我们起贪执时，一方面贪执自己的身体，另一方面也贪执他人的身体，通过观察自己的身体类推其他一切人的身体都是这样的。我们在观察时要仔细，当然此处的观察不是通过胜义理论观察，都是世俗理论的分析观察，观察结果是身体没有精要可言。如前一个颂词所讲“腐朽臭皮囊”，我们要知道：的确身体就是臭皮囊。要通过仔细、认真的分析观察，从外皮到骨髓，一个个观察，就得知我们这个身体的确没有可以爱护的、贪执的基础。

“首当以意观，析出表皮层”：此处分析不是用解剖刀把我们的皮肤划开，而是通过我们的智慧去分析、观察，用智慧剑把这个皮肤划开，寻找里面有没有干净的、精华的东西，发现里面就是血肉、脂肪，没有什么精华可言。

“次以智慧剑，剔肉离身骨”：观察表皮之后，再把肉剔开离身骨，就剩下骨架了。从表皮到肌肉之间，一样一样地观察，这些都充满了臭味，都是不清净的，没有任何精妙可言。所以按颂词从表皮、肌肉、骨骼彻底观察，根本找不到一个精妙之处、可贪之处。

这节课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第60课

下面我们开始学习第二堂课的内容。这个科判（寅一、身本体无有所贪精华）告诉我们怎么样观察身体的真相或者怎么样灭除贪身的方法，了知身体没有所贪的精华后，可以消灭这种非理作意。现在所讲是通过智慧分析从表皮到骨髓之间的本体，从而了知身体是不净、臭秽的自性。

复解诸骨骼，审观至于髓，
当自如是究，何处见精妙。

前面我们已经分析了从表皮到肌肉之间没有任何一种精华所在。一方面我们可以通过智慧去观察，一方面也可以借助一些其他的手段加深理解：比如通过解剖的方式，就可以把皮肤下的表皮、真皮、血管、肌肉、筋腱一个个了知得很清楚。身体除了这些构造之外，没有额外的所谓精要之处。还可以借助观修尸陀林获得一些体验，如天葬师把尸体的皮肤割开，把内脏取出来之后，我们也知道里面没有什么精妙的东西，除此之外，它也没有清净的自性，是比较臭秽的。

有些时候我们会想，解剖尸体当然很臭，因为毕竟是死的；尸陀林中的尸体也很臭，因为已经死了很多天，当然会有很大的臭气，但是我们会认为活人没有这种臭的本体，是不是呢？其实平时我们自己对于人身上的臭味多少还是有所体验的。比如有时人身受了伤，里面的血液喷出来或者内脏流出来也是很臭的。即便是活着的时候，身体也是非常臭秽的自性，只不过死人的臭气和活人的臭气不一样而已，但都同属于臭秽的自性。不能说死人才是臭的自性，活人是不臭的自性。

所以我们稍微观察一下，就知道不管是活人的身体还是死人的身体，实际上都同样是臭秽的自性，这方面完全一样。我们借助其他一些工具来分析观察，也可以得出这种结论。

“复解诸骨骼”，前面把骨头以外的身肉、血管都已经分析了，现在开始分析或者分解所有的骨骼。三百六十个骨节也好，或者说大大小小的头骨、胸骨、脊椎骨、盆骨、大腿骨、小腿骨等等，我们观察分析所有骨头，除了骨架之外它的确没有什么精华，没有什么可贪著之处。

现在很多地方还保留有一些骨架，在西藏的一些天葬场也有一些骷髅，国外一些地下建筑中有也成排的人头骨和完整的骨架。实际上，不管是名人的骨架，还是一般老百姓的骨架，看到这些骨架时，没有任何人会觉得这是一个精华的、可以贪著的东西。如果观察我们自己的骨头，也会发现没有什么精妙之处，就怕不仔细去观察，如果仔细观察，就会发现的确没有任何精妙之处。

把骨头骨节观察完之后，“审观至于髓”，再把骨头劈开，看里面的骨髓，它也是一种臭秽的自性。观察到骨髓的阶段，我们仍然没有发现精妙之处。虽然说骨髓的“髓”字从字面上看好像有一种精华、精妙的意思，但其实真正分析它的组成部分或者它的形状、颜色、气味的时候，我们都没办法在里面寻找到一个真正可贪的一种所谓精妙之处。所以说“当自如是究，何处见精妙。”我们从表皮开始，把表皮、肌肉、血液、内脏、骨头、骨髓，从外到内，认认真真、仔仔细细地分析了一遍之后，何处见精妙呢？根本就没有见到任何精妙。

为什么此处要出现“精妙”，下一个颂词当中也会出现“精妙”呢？这和我们生贪的对境有关。对于精妙的东西我们会产生贪欲，对于臭秽的东西或者丑恶的东西，我们就不会产生贪欲。通过理性的观点、智慧来分析的时候，我们对身体这么贪执，按理说身体应该有一个精妙的东西，或者整个人身应该是个精妙的东西，否则我们怎么可能付诸一生精力为了维护身体付出这么多代价呢？所以我们要观察一下，到底是整个人身有精华呢？还是在人身当中某一个地方有什么精华？

从整个人身来看，人身就是由表皮、肌肉乃至骨头、骨髓各个部分组成的，它没有一个所谓整体的概念。再把这些别的东西一个个观察：表皮没有什么精华可贪著，假如把一个人的人皮整个剥下来，堆在一个地方；然后再把身上所有的肌肉剥下来堆成一堆；再把血液用盆子装起来，放在一个地方；再把这个骨头一个一个地剔下来堆成一堆；再把里面的骨髓用器具盛起来放在一起。我们再一个一个观察，好的地方到底在哪里？是觉得这张人皮好呢？还是觉得这样一堆肌肉好？还是觉得这一堆骨头好？还是觉得这盆血液好？还是哪个地方好？还是一个内脏好？这样看起来的时候，每一处都是让人作呕和恶心的臭秽之处。这样仔仔细细地分析下来，没有一个地方找得到让我们觉得非常值得贪著的精要之处。

如果我们没有发现一个精妙之处，那么我们为什么又会产生贪著心呢？实际上这纯粹就是一种妄执而已，就怕我们不认真仔细地去分析和观察。借助《入行论》的智慧，对我们所贪的人身做一次从外而内的仔仔细细

的检查，我们就会发现我们错了，大错特错。我们在身体里面没有找到一个真正的精妙之处、精华之处和坚实之处，身体全是一种不清净、臭秽的本体。

上师在讲记中讲，人生起贪心、嗔心都有一定的所缘，对于悦意的东西就产生贪，对于丑恶的东西就产生嗔，对一般的東西就产生愚痴。我们就看到到底是哪个东西让我们对身体这么耽著？真正认认真真观察时——没有。身心是分离的，身体也不是我，而且它现在是一种非常臭秽的自性，它怎样引起了我们这么大的执著和这么强烈的贪执呢？这是不可能的事情。

如是勤寻觅，若未见精妙，
何故犹贪著，爱护此垢身？

通过这样一种方式认认真真、努力地寻找之后，如果没有见到任何一种精妙之处，“何故犹贪著”？就开始问我们的心了：愚痴的心识啊！为什么你还这么贪著这个垢身，这样爱护这个垢身呢？实在是没有什么道理。

我们在身体上没有找到它的精华之处，没有找到不外乎两种情况：第一种情况就是我们通过上面这种寻找的方式，对于身体的里里外外寻找完之后，没有找到精华。没有找到精华是什么原因？是不是因为漏掉什么了？就是虽然它有精华但是我们没有观察到，会不会是这种情况呢？如果是这种情况，我们就看到到底是哪个地方漏掉了，如果有漏掉的我们就把它拿出来，再观察到底有没有精妙之处。但不管用什么方式来观察，或者说从众生的执著方式来讲，从表皮到里面的骨髓之间，我们再也找不到其他东西了，我们可以执著、可以认知的东西，除了表皮到骨髓之间还会有什么隐藏呢？

通过现代医学解剖的方式也可以观察，通过解剖寻找我们所执著的到底是什么。在这些表皮、肌肉、骨头、骨髓之外，还有没有一个额外的什么东西？一个没有观察到的精华的东西，藏在我们身体的最深处被我们漏掉了？但观察下来的确没有，所以这个可能性就可以排除了。并不是实在有一个精妙的东西，但是我们没有找到。这种情况可以排除。

第二种情况就是的确没有精妙。我们找了之后，发现它本身没有什么精妙，也没有找到什么精妙。如果是第二种情况，本身没有什么精妙的东西，我们也没有找到什么精妙的东西，就可以肯定，身体里里外外的确没有一个精妙之处。

那问题又来了，假如是第二种情况，的确没有什么精妙，那么寂天菩萨就问“何故犹贪著，爱护此垢身”？寂天菩萨就觉得很奇怪，既然我们里里外外都没有找到一个可贪著的精华之处，为什么我们还要盲目地去贪著、爱护这个身体呢？只有一种解释，那就是妄执，就是属于一种典型的颠倒作意，非理作意，只有这样解释才比较合理。按照正常的标准来看，如果真正找到了一个精华我们去贪著它，那还情有可原，但是不管我们怎么去努力寻找，再再寻找，根本找不到真正的精华，根本就没有精妙之处。既然没有可贪之处，那为什么我还会生起贪心？这就很奇怪。

诸佛菩萨以前就很奇怪，因为他们证悟之后就觉得众生很可怜、很莫名其妙。以前我们是不知道，不分析我们也没有发现这个问题，但现在我们借助佛菩萨的正见观察分析之后，我们也知道的确没有什么可贪著的东西，那为什么还对身体这么贪著呢？自己也可能觉得很奇怪。

《四百论》有一个注释是月称论师写的，上师仁波切在讲《四百论》的时候也引用了，这个故事说明了这个问题：有一个人晚上走夜路，看不到东西，不小心踩到了一堆大便。最初的时候他没发现，停下休息的时候突然发现了，就特别不高兴产生了嗔心，非常厌恶。然而不知道是什么原因，他后来突然又对大便产生了一种贪欲之心，觉得很好。

这个故事实际上寓意很深，它说明一个什么情况？第一阶段踩到大便不知道继续走，说明我们平时不了知我们的身体构造，是一种舍心的状态，我们继续使用这个身体。这是第一个阶段不了知，情有可原。那么第二个阶段，他发现踩到大便了，觉得很脏很臭生起了嗔心，这也是正常的心理。比如我们观察身体这么脏，觉得很厌恶，产生一种很臭秽厌恶的感觉，这也是合理的。最不合理的就是第三个阶段，怎么突然对这个脏东西产生了一种爱执呢？会觉得它很可爱，很值得贪恋呢？这就莫名其妙了。

我们现在就是处在这个状态，观察、分析这个身体明明是不清净、臭秽的自性，在这样的状态当中居然对它产生了一种爱恋和贪执，这是非常让人觉得不可思议的事情。这个不可思议的事情居然在我们身上发生了，天天都在发生。月称菩萨这个比喻真是非常好，以这三个阶段对比我们自己对待身体的三种态度：首先是不知道，然后知道它不清净之后不高兴，最后又莫名其妙地对这个脏东西产生了一番爱执，除了用颠倒作意和妄执来解释之外，没有什么解释可以行得通。

通过颂词、故事也好，通过理论分析也好，我们可以下个结论：现在我们贪著身体、极度爱护身体是一种盲

目的、过度的、不合理的执著。既然它是不合理的执著，为什么还要在这种妄执当中延续下去呢？我们要纠正它，再再地思维它的不净，思维不应该过度贪著身体，就能通过修持和不断的如理思维，把这种非理的妄执降低到最低的层次，这是我们应该做的事情。我们保护这种身体是不是要使用、享受这个身体呢？也不是的。

若垢不堪食，身血不宜饮，
肠胃不适吮，身复何所需？
贪身唯一因，为护狐鸢食。

前四句分析了我们的贪著的这个身体的作用和必要性到底是什么？这个身体是非常臭秽的，那么我们贪著它、保护它是不是我们自己要使用这个身体呢？是不是要食用这个身体呢？实际上也不是。为什么呢？“若垢不堪食”，我们分析身体里里外外是一种不清净、污垢的自体，污垢的东西我们是不想食用的。以当年印度人的观念来看，在人肉、马肉、狗肉诸多不净肉当中，人肉排第一位，所以人肉是绝对不能食用的，最脏的就是人肉。寂天论师当年就是在这种背景当中造这个论典，所以我们也必须交代一下，才可以对颂词的认知更清楚。即便是在中国，即便是在现在，可能都没有几个人认为人肉是很干净的、可以食用的。除了在个别极端的背景环境之下，比如说发生大饥荒，粮食绝收，才会出现人吃人的情况。报道的时候，都是说出现了人吃人的惨剧，用骇人听闻这些字眼。人们的普遍观念，都不会认为人肉是可以食用的。

这种血液也是“不宜饮”的。它不能饮用，是很脏、臭秽、血腥的状态。然后就是“肠胃不适吮”，它的大肠小肠、胃也好，也不能食用。所以从这方面观察的时候，“身复何所需？”爱护这个身体，执著这个身体，到底是什么需求？我们这样去保护它、执著它，是不合理的。

最后两句：“贪身唯一因，为护狐鸢食。”贪恋、保养这个身体的唯一因，是不是为了保护狐狸或者鹰鸢的食物？我们把身体保护好，死了之后发心把身体布施给鹰鸢，实际上我们也没有这样的想法。我们把这个身体保护好，并不是为了给狐狸这些动物保留一个很好的食物。把身体养得白白胖胖，然后让狐狸多吃一点，让鹰鸢吃得更饱一点，我们也没有这种想法。但是我们把各种各样的可能性分析观察之后，到底是什么东西，让我们去额外保护这个身体呀？真正来讲就是不合情理的。

如果不合情理，我们就要对这个不合情理的情况做一个决断。本身是不合情理，我们是继续不合情理下去，还是做一个调整呢？我们不能够让这样的情况再延续下去了，要做一个调整，把以前的妄执和错误观念调整过来，安住在如理作意当中。

寅二、依身当修法：

第二个问题就是第二个科判：“依身当修法。”通过前面的颂词，我们已经对身体里里外外和保护身体的错误都有了比较清楚的认知，下面我们就看第二个“依身当修法。”因为已经对身体有了一个准确的定位，在准确定位之后，该怎么样使用身体去修行佛法呢？这才是得到暇满人身之后的正确使用方式。

故应惜此身，独为修诸善。
纵汝护如此，死神不留情，
夺已施鸢狗，届时复何如？

这六句分两段。第一段就是“故应惜此身，独为修诸善。”前面刚刚讲了我们的不能够爱护自己的身体，有很多过患。而这个科判第一句就讲“故应惜此身”，实际上后面这句很重要——“独为修诸善”，我们也要保护这个身体。虽然前面讲了很多我们不能爱护身体或者不能过度贪著身体的理由，但这里马上出现了应该保护身体、爱惜身体的句子，它的目的就是“独为修诸善”。二者之间没有矛盾的地方，因为侧重点不一样。

针对过度贪爱的情况，佛陀就指出过患，让我们平息对身体的过度贪执，有这个必要性。假如有些人过度摧残身体（有些众生思想容易走入极端），觉得身体这么臭秽，不值得保护，干脆就摧残它，早早了结自己的生命。如果有些人的思想走入这种极端，佛也会说法去调整他的观念。如果出现对身体有自虐的倾向，或者是想要自杀，佛就会告诉他，身体实际上有很多的功德：可以修善法，可以修三乘的教义等等，二者之间是不矛盾的。身体可以作为修法的所依，这是事实；它自体不清净，有很多过患，也是事实；身体可以和心配合起来，去修持很多善法，这也是事实。

所以佛陀教育我们不能走入两个极端。如果我们对身体过度贪著，就让我们通过修法打掉过度贪著。那么如果我们对身体的价值，没办法发现，佛陀又会告诉我们它的过患。上师在注释当中也引用了《四百论》的教言：“虽见身如怨，然应保护身，具戒久存活，能作大利益。”“虽见身如怨”，虽然我们通过前面的观察分析，了知身体有很多过患，就好像自己的怨敌一样，有很多不悦意的地方，“然应保护身”，但还是应该保护自己的身体。虽然发现了它的过患，虽然它是肮脏、臭秽的自性，但还是应该保护身体。为什么呢？“具戒久存活”，如

果身体具足清净的戒律长久存活，“能做大福德”，也可以修集很多大福报，比如说作为发菩提心的所依，做顶礼、闻法等等。

所以关键是我们对这个身体有怎样的态度。过度地贪著固然不正确，但是过度地厌烦，乃至想要过早地去抛弃它、残害它，也不是佛陀告诉我们的正确心态。讲戒律的时候，佛经当中有这样一个公案：当年佛陀给很多比丘宣讲了不净观，观身不净。之后很多比丘依法观修自己的身体不净，认知了身体非常不干净后，产生了强烈的厌烦心，出现了很多比丘拿刀自杀的情况。佛陀了知之后，就在大众当中宣布比丘不能杀人，也不能自杀，制定了戒律。

那么我们分析这样的情况，这些比丘在修持身体不净时，产生了强烈的感受，这是对的。但是后面自杀的决断是错误的，没有真正了解佛陀宣讲不净观的必要，没有领会佛陀的密意。佛陀告诉弟子观身不净，是为了打破我们对身体的过度耽执，是打破对身体的过度执著，而不是灭掉身体。因为戒律也好，修法也好，都是以身体作为所依，必须要有人身才能够修持正法。

所以在很多事情上，我们不能片面地去理解佛陀的密意。虽然修持不净观是对的，产生强烈的觉受也是对的，但关键是我们要领会佛陀讲这个法的必要。其实就是让我们对这个身体正确定位，不能够过度贪执，也不能够过度残害。认知它的不净，这是事实，然后就把它作为一个修善法的所依。有了这个心态，我们在修法的过程当中，一方面可以正确理解佛经论典的含义，一方面可以有一种正确的心态去面对我们的身体。

到底应该怎么去看它呢？有些地方讲应该厌恶身体，因为它不净；有些地方讲应该保护它。如果我们应该保护它，那么这种保护和前面讲的盲目保护，二者之间有没有差别呢？怎么样去体现呢？虽然同样都是保护，但是这个保护的方式、保护的规格不同。

我们打个比喻，比如说一个人要请客吃饭。第一次请的是国王大臣，第二次请的是乞丐。同样是请客，但是请国王的规格、标准和请乞丐的不一样。如果是请国王，那你付出的精力、财力和准备可能就大不一样了。也许你在一整天乃至一个星期当中，所有的精力都要投进去，或者你为了做好这次请客的准备，要付出大部分乃至所有的财力。如果请一个乞丐，对待他的规格、标准就不一样了，付出的时间就少，给他吃的东西一般。国王的标准应该是很高的，高规格接待。如果是乞丐，标准就是以吃饱为原则，给他的衣服，穿暖就可以了，给他吃的东西，吃饱就行了。他又没有很多的希望，也没有很多这样的要求，你就不需要做高规格的接待。同样都是请客，但标准规格不一样。

通过这个例子说明什么问题？保护身体也有不同的规格和标准。如果我们保护身体就像请国王吃饭一样，肯定我们投入的时间、精力就多得多。有可能我们为了这个高标准、高规格的款待，把所有的精力、时间都放在保护身体上了。还有就是低规格的保护，虽然也要保护，但是规格不一样，就像请乞丐吃饭，只是解决温饱问题。如果我们了知身体的过患，只是把它作为一个修道的工具和所依，保护身体的标准就会低得多，就可以过一种很简单的生活。

为什么呢？因为只是保持这个身体不受损害、维持温饱，这样我们就赢得了很多时间和精力投放到修行正法上。前面我们破斥了国王这种高规格的保护，要付出我们一生的精力，代价就太大了；还有一种是请乞丐吃饭的规格，就是颂词讲的“故应惜此身”，怎么样去爱惜它？怎么样去保护它？不要让它生病就可以，不要让它冻，不要让它饿就可以，这样的标准是很低的。假如我们可以满足这个标准，我们就不用花更多的时间和精力去为了维护身体付出更多的代价。因为标准很低，所以我们就有更多的时间修行正法。我们的精力、方向全部放在修法上面，这就完全不一样了。

前面两个地方讲到爱惜身体，意义完全不一样。此处讲了“独为修诸善”，怎样才能做到“独为修诸善”？只有把我们对待身体的规格降下来，降到温饱的程度就可以了。当然并不是说，如果你有条件，没有用很多的时间，通过前世福报的显现，轻而易举可以获得高品质的生活，但是你还要过低层次的生活，并没有这个意思。一般来讲，普通人如果把温饱问题解决之后，我们就可以有时间精力去修法。因为修法问题才是长远的、生生世世的重大问题。而满足身体的要求，必定是次要的、暂时的问题。二者之间真正通过智慧来分析比较，并不可以相提并论。

第二段“纵汝护如此，死神不留情”，就是说我们依靠身体要修法，不应该用身体过度去做其他事情。原因就是“纵汝护如此”——纵然我们像以前那样过度地去护持、保护身体，但是死神也不会因为我给这个身体付出太多的精力、时间而留情。所以你说：死神哪，请你手下留情，因为我的身体不是一般的身体，我是投入了太多精力关注的，所以你要留情哪！死神是不会留情的。

虽然你尽了一切时间去保护身体，但在死的时候，死神仍然会不留情地把它夺走布施给鬻狗。按照天葬的

习俗规矩，就是把身体布施给老鹰、饿狗食用。按照火葬来看，夺过来之后是一把火烧为灰烬。土葬相当于是埋在土下面给虫类食用。所以说“届时复何如？”那个时候你又怎么办呢？虽然你在世的时候，辛辛苦苦地去保护那个身体，投入了最多的精力关注，但是死的时候，还是无可奈何被死神夺去布施给鸷狗。

这个结局我们要提前认识到，不能说等到了死了之后，该怎么办就怎么办。因为我们提前关注和最后关注不一样，如果我们对这个问题提前关注，我们的意识、态度可以发生转变，对这个身体的态度改变之后，我们可以用这个身体去修善法，而不会继续去为了让身体过得再好一点付出太多的代价。我们要提前了知情况，之后只用这个身体作为修善法的所依，这是最大意义。除此之外，我们尽量避免用身体去造罪业，也不要为了这个身体而过度地享受、消费，浪费了暇满人身和大好光阴。

今天的课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第61课

《入菩萨行论》是印度寂天论师所造的殊胜修心论典。论典中宣讲了凡夫如何生起菩提心、修持菩提心、最终圆满菩提心的窍诀。

《入菩萨行论》分十品，我们现在学习的第五品正知正念属于持戒所摄，除了通过第四品不放逸来守护菩萨戒之外，还要通过守护正知正念的方式来守护。守护菩萨戒必须要护心，护心的方便是守护正知正念。

当前的科判宣讲的是获得暇满人身、思维暇满难得，得人身后应如何行持的道理。此科判分二：“身体无有所贪的精华”，身体都是血肉而组成，从外到内根本没有精妙可言，引导我们不要对身体过度的贪执。“依身当修法”：身体不应贪执就应善用，我们要观察护持身体是为了修持正法；进一步观察可了知：盲目爱执的身体最终会抛弃我们，这是无可奈何的事情。现在紧接这种意义继续学习：

若仆不堪使，主不与衣食，
养身而它去，为何善养护？

“若仆不堪使，主不与衣食”：如一个仆人去投靠主人，想依靠为主人做事谋得衣食；主人使用奴仆也是要成办自己的利益。假如奴仆没有好好为主人做事，主人肯定不会给他衣食。这个比喻所表达的意义：“养身而它去，为何善养护？”，我们养护身体也是为了让它为中心做一些利益；如果养护它，它却离心而去，没有成办任何利益，为什么要对它善加养护呢？这种养护就变得毫无意义。

当然，我们的身心可能还有几十年或几年几月的时间才会相互分离，在身心还没有分离之前，我们为什么要观察、学习呢？原因是我们以前已经空耗了很多时间爱护身体，没有认真地去修行，那以后应该怎么做呢？这个问题我们必须思考，调整以后修行的方向和方法。

颂词中寂天菩萨很巧妙地使用了一个主仆的比喻，不管是古印度还是中国古代都有主仆关系，特点是：奴仆必须要勤勤恳恳为主人做事来换取衣食，毫无自由可言。现在虽然没有这么明显的奴仆和主人的关系，但有上级和下级的关系。在社会上生存必须要工作，这就必须要依靠工厂、公司或一个老板等类似的劳资关系，按事先签订的合约，雇主给予报酬，受雇的人也必须好好做事，双方都能各取所需。假如受雇于主人，得到了报酬，却并不认真地去履行应该做的事，主人就会将他解雇，这是比较容易理解的。

这个比喻传达的就是身和心的关系，身和心也相当于主仆关系。颂词中讲心是主人，身体是奴仆，我们要借用这个身体为中心办事。佛陀在经典中讲：“意速意为主”，“意”就是心的意思。“速”就是说我们的心很捷速，说明我们思维得很快，或者一想某地就会马上现出它的形象。“意为主”，在身、语、意三门中，心是主要的。虽然身和心相辅相成，互相起作用，但真正观察应该心为主而身体为辅。所以，如果心中想要成办某个事情，不管想获得幸福、安乐，还是修行佛法、获得出世间的功德，都是首先以心趋入所缘境，再通过身体达成愿望。

身心之间的主次关系是非常明显的，离开了身体，心也未单独运作，虽然身体对心的帮助非常大，但二者之间真正观察时，心仍然占了主导作用。我们起心动念就会牵引身、语、意去做事，修行时皈依、发菩提心都是在心上安立的，造业也依于心；我们每一世的身体不停地转换，而心是比较坚固的，所有善恶的种子都留存在心上。修行也是让心解脱，让心获得觉悟，最终，也是依靠观察心的本性来显现自性实相如来藏——佛的功德。从各方面观察、对比，能了知心重要，身体次要。尤其在此处只是把身体作为一种工具、一种所依来使用。

“为何善养护？”是对心的教诫。我们养护这个身体，它必须要起作用，成办心中的善愿或是修行的所依。

如果在身、心合作期间，身体没有真正地履行责任和义务，丝毫没有给内心带来应得的善资粮，最后趋向于尸陀林、火葬场而把心抛弃，那就不必去养护它了。虽然从世间的角度讲，不论怎样都要养护这个身体，但作为菩萨，之所以付出时间、精力养护身体，是为了让它起到更大的作用，成办更大的利益，这样才是值得的。

如果我们观察身体和心合作的过程，得到结论是：身体的确非常懒惰，最终心变成了身体的奴仆，这种颠倒的现象是不能容忍的，现在干脆就不要养护身体了，因为养护它要付出太多的精力和代价，会导致自己的心识趋于恶趣，得到恶趣的身体而感受很多的痛苦。

因此观察、分析后，就要避免、防止这种情况发生。所以首先给心作一个教诫，如果对修心、修法没有任何必要，就不要付出时间、精力去养护身体。

即酬彼薪资，当令办吾利，
无益则于彼，一切不应与。

既然已经发给身体如衣食、薪水等酬谢，就应该让它成办我的利益，如果没有成办则应一切都不给予，应剥夺它的一切权利。

我们平时要认真地观察，如果身体配合心去修法，就相应给予酬劳；如果身体不配合心，就可以剥夺它的一切权利，不让他享受快乐，用不再养护它来做惩罚。

这种观察方式是为了让我们趋于理性的思维，因为以前对身体过于盲目地纵容和保护，俱生我执把身体执为我所，以及后天通过教育等途径，养成了一定要保护我的身体的观念。假如对身体给予过多、盲目的爱护，对于修行、后世都没有真正的利益。既然给了它酬谢，就应该让它尽力地承办“吾利”。

此处“吾利”解释为利他或他利，为什么呢？从菩萨道的角度观察，菩萨发菩提心之后就是为了利益一切有情而努力的，所有的事业完全是为了利益众生，当相续中的菩提心生起来后，成办的一切利益就是利他，自利变成了利他。

这里有种微妙的关系：众生在轮回中关注的是自我，现在要修持菩萨道，必须要更广阔地关怀一切众生，这就需要一个转变过程，刻意地轻视自我、修持广大圆满的利他事业，把利益众生当成自己唯一的事情。上师在讲记中提到，弥勒菩萨的《经庄严论》中也讲到：真正菩萨的自利就是利他，以利他为自己唯一的事情，利他的事业就是自己的事业。把自他的差别完全泯灭，这种平等是对于所缘的一切众生，不管是亲人还是怨敌，都平等地利益。平时我们会想，这是我的利益，那是他的利益，如果是成办他人的利益而没有成办我的，或做我的利益没做他人的利益，二者之间多多少少会有不平等的想法。如果修持菩提心到达某种境界，这种自他的差别也全部要泯灭，再也没有自他的分别。所以，菩萨把一切众生执为“我”，已经没有了“小我”和“大我”的差别，一切利他的事情都成了自利的事情，这就是二者之间的微细关系。

当然，修持菩提心达到某种高度时，这种境界自然现前，但在没有获得之前，我们就要刻意地去泯灭对我的爱执，修持对众生的爱执，这种刻意是善的执著。无始以来，众生对我的执著很大，对他人的关怀明显不足，修行时就要刻意地打击这过于强大的我爱执，同时培养执著较少的他爱执，只要这样修持，我爱执就越来越少，他爱执越来越深厚，慢慢地我们的心胸就广阔了，心也就清净了，再继续修，自他差别的界限就会几乎消亡，再不用刻意去分别我的自利和他人的他利，一切所思所想都是想到一切众生的利益，这就是颂词中“当令办吾利”的究竟意义和观点。

按照一般情况，自利就是自己获得安乐，而获得安乐的因就是修善法，所以为了让自己获得殊胜的安乐，就要修持善法，为了让自己获得自利的解脱修持解脱的善道，也是可以的。虽然“吾利”可以解释为世间自利或相应于自我解脱的善法，但现在讲入菩萨行，必定是菩萨道的修法，所以层次不会太低，它的正确和究竟的意义，应该解释为菩提心，此处“吾利”应该是以成办一切众生的利益作为自己的利益。

“无益则于彼，一切不应与。”如果我们平时的所思所想、所作所为是在造作恶业，或者是在做相应于我爱执的事情，对我们成办利他事业没有利益的话，则“于彼一切不应与”，就要惩罚这个身体，剥夺身体的一切酬劳和薪水，不再给予身体任何享受和利益。

古代高僧大德在修行的时候也是如此。如果今天他的内心中时常生起菩提心，身体做了很多善法，他就会赞叹身体，给它做一些好的饮食，或让它稍微休息。如果身体不配合、很懒散，没有修持到量的善法，这些修行人会用棍子抽打身体，用语言呵斥身体，或通过饥饿的方式来惩罚身体等。通过这些方式，让修行人知道，身体必须要为修菩提行而进行劳作，不能做其它无意义的事情。前辈修行人通过日常修行体现出这种理念，并让这种理念根深蒂固地深入到自相续中，所以才有了“无益则于彼，一切不应与”。

念身如舟楫，唯充去来依，

为办有情利，修成如意身。

我们应该观想，生起这样的正念：我们的身体犹如舟船一样，它的功能只是充当去、来的所依而已，所以对待这个犹如船一样的身体要有正确的定位。为了成办有情的利益，我来善巧使用这个身体；通过修行将身体逐渐转变成佛的如意之身，也必须使用这个身体。

佛经、论典中经常使用舟船的比喻，常用于比喻身体以及其它法要。如《金刚经》云“法尚应舍，何况非法”，一切法犹如船筏一样。当然，平时我们必须依船而渡河，想要从此岸到达彼岸，必须要借助于舟船，它是我们趋向彼岸必不可少的工具，但当我们正在渡河或已经到了彼岸后，还需不需要过度地贪爱、过度地执著它呢？过度执著就会产生很多分别念和烦恼，实际上这是不必要的，我们不能离开身体，但是不需要过度地赋予它太多额外的意义，它只是一个方便，一个所依而已。

此处寂天菩萨讲得很清楚，“唯充去来依”，只是把这种船筏当成一个去来的所依工具，但是过了河之后，不需要把船背着、扛着，应该把船留在河里，自己继续行路。所以身体犹如船筏一样“唯充去来依”。

上师在讲记当中讲，“去”就是趋向于彼岸。我们修持解脱道，修持菩萨道，依靠身体积累很多的资粮，所以它是趋向成佛彼岸的所依。在经论当中讲到，众多身体中，人的身体最为宝贵，最适合于修持菩萨道，所以我们要善巧地使用种身体，比如用眼根、耳根、意根等来进行修法，让身体顶礼、供养、打坐、听法等积累很多资粮。这一世我们要依靠身体，下一世还要依靠身体，再下一世依然要依靠身体，在一世借助身体修道的过程当中，我们成佛的资粮一点一滴地逐渐得到圆满，最终显现正等正觉的果位。获得佛果时具足三十二妙相、八十随行好，观察可知：这些功德都是无数世借助身体为所依积累的，一世世逐渐舍弃无数身体后得到的，不是依靠具体哪一世的身体，不是最后的身体，也不是第一个身体，而是这一世当中依靠这个身体做了善法，然后把它舍弃了，再依靠下一个身体做善法，之后又把它舍弃……这样舍弃无数次身体之后，最后我们的功德资粮得以圆满。所以身体是终究要舍弃的自性，也是所依的本体。所以身体是趋向于菩提道的所依。

“来”是说我们成佛之后再回娑婆利益有情，也要依靠这个身体。虽然我们已经修成了佛的三十二种妙相，八十随行好，但显现在众生面前时，还是要用与有情一样的身体来利益他们。如果佛在利益众生时，不以众生的身相出现的话，众生没办法接受他的种种修道的理念，只有显现和众生一样的身体、语言等，加入到众生的团体，这样众生才能够接受他的教法。

所以，不管去和来，这个身体都有作用，它是我们积累资粮、修行正法的所依。

“为办有情利，修成如意身”这句颂词可以连起来看，也可以分开看。连起来看可以这样理解：为了成办有情的利益，我要依靠这个身体修行，最终得到像佛一样的身体；分开来看，“为办有情利”，依靠身体我来成办有情的利益。比如身体可做放生，通过放生利益众生；可以讲法，通过讲法利益众生；身体可以跑来跑去，为众生成办很多利益……所以成办有情的利益也是以身体为所依。“修成如意身”：最后我们修成佛陀的身体。以当下我们的身体来积累资粮，清净罪业，逐渐获得佛的如意身。

我们的身体是通过相续中的业感召的。造善业就能感召比较善妙的身体，引业是善业，就可以让我们得到善趣的身体。再进行修行，业逐渐变成了解脱道的业，身体随着业的转变逐渐清净，当相续当中成佛的业圆满后，这个身体会转变成佛的身体。这是通过内心相连的业不断地转变，最后趋向于圆满的。

为什么说佛的身体是如意之身呢？佛的本体是无生无灭、无形无相的法身，不存在变化、不存在幻灭的自性。但在利益众生时，针对菩萨，佛陀会显现殊胜报身的形相——相好、恒常、光明熠熠；如果是利益一般的凡夫众生，佛陀会显为化身的形相——如在印度降生的释迦牟尼佛。化身也具有无量无边的相好功德，也具有放光等利益。我们看佛陀的传记，公案中有这样的描绘：佛陀以“百福庄严的手臂”给人摩顶，“百福庄严”的原因是以前修了很多很多的福德。）能消除众生身体的种种痛苦，加持他们，使他们身心愉悦。佛陀的身体是如意之身，其本体是远离生、老、病、死，没有一切衰损的身体。从自利的角度来讲，就是身心如意的自性；从利他的角度来讲，是任运自成的自性，佛陀利益有情的能力是任运自成的。不管是利益众生，还是最终成就如意之身，都是通过不断地修持才可以达到目标。

既然得到这个身体，我们就要去除缘身体产生的一些不必要的妄念和杂念，必须要正确理解身体对修行的重要性、不可替代性。通过思维这些道理，我们就可以保持正确的中道思想，用身体来修持殊胜正法，尽量不要闲置身体，更不要用身体来造恶业，也不要身体做自私自利的小善业。而应该通过修持，使它趋向于利他，做到最大利益的使用。这就是学习这段文字给我们的启迪和开示。

下面我们讲第三个科判：

癸三（控制后作修心之行）分三：一、切行为中当具正知；二、主要宣说修心；三、净除成为心之障碍。

前面讲了我们要控制身体和心，怎样修持对治，做一些调控后，再怎样做修心之行。

子一（一切行为中当具正知）分四：一、总说一切时分所做之行；二、尤其趋入善法之行；三、断除成为世间不信之行；四、护持睡眠对境之理。

第一、“总说一切时分所做之行”：是说在一切时分中我们必须观察身、语、意，不如法的行为应该舍弃，如法的行为应该力行；

第二、“尤其趋入善法之行”：尤其趋入善法的这些行为；

第三、“断除成为世间不信之行”：断除令世间不生信心的行为，虽然它不像杀生、偷盗直接伤害众生，但不调柔、不寂静的行为，会令世间人一生信心，所以我们要断除有失威仪的种种行为；

第四、“护持睡眠对境之理”：是指我们睡眠时，应安住正念入眠，这样不仅白天的一切修行都成为积累资粮的方便，即使夜晚睡觉也变成有利益。

丑一（总说一切时分所作之行）分三：一、平时行为寂静；二、必定随顺他众；三、善行自己之事。

寅一、平时行为寂静；

自主己身心，恒常露笑颜，

平息怒纹眉，众友正实语。

我们应该自主自己的身心，要恒常地露出笑颜，平息愤怒、不高兴的表情，与共同发心利益众生的道友宣讲真实利益众生的语言。

前面是通过修行让自己的身心自在、自主，如果不修行，我们的身心会随分别念、烦恼而无法主宰。主宰身心是什么意思？就是指修行正法、修持菩萨道时我们要堪能，要能自主、自在。佛陀是身心自在者，一些大成就者也是身心自在者，现在我们也要通过各种方法、窍诀修炼，让我们的身心也获得自主、自在。如果我们的身体获得自在，那不管是修持正法或去利益有情都会堪能。如果我们心自主了，要调伏烦恼、修出离心、菩提心、修空性见或要修持非常清净广大的所缘善法，都完全可以堪能。

我们无始以来由于身心不自在的缘故，枉造了很多流转轮回之业，现在通过修持殊胜智慧的教言来主宰自己的身心，让它恒时处于解脱道的正轨上。通过修菩萨道自主自己的身心，能够经常面带笑容。经常面带笑容的意义如何理解呢？我们脸上的笑容和内心中的状态是有直接关系的，比如内心中很愉悦就会发自内心地微笑，笑起来也非常自然；如果内心不悦意、很不舒服，那么装出来、做作出来的笑容就很不自然，别人看起来也很别扭，比如皮笑肉不笑等等；还有一种是职业性微笑，有些服务行业的员工通过训练之后，使得面部表情好像在保持淡淡的微笑。一个人内心愉悦时能够面带着笑容，如看到孩子们天真无邪的笑，或欢喜的笑，会让见到的人很放松、愉悦。大多数人受其内心情绪的影响无法恒常露笑颜，烦闷时笑不出来，痛苦时也笑不出来，而职业性微笑也不一定是真正内心中对对方有好感。我们要真正做到恒常面带笑容，一方面内心必须能自主，通过修行正法、内心得到法喜后法喜充满，此时外在的因素就无法令他生起愁闷，就可以恒时显现笑容；另一方面，如果把所有众生当成最亲近的父母、亲友来看待（我们看到父母、亲友时的笑容都是很真实），这样，他就由衷地生起真实利益的发心。而菩萨恒时把一切众生当成自己的父母，所以就可以做到“恒常露笑颜”。

“恒常露笑颜”从表面上看仅是一个脸部的表情，实际它阐释了菩萨内心恒常保持着欢喜心，恒常对一切众生有着慈爱心。如果内心有这种境界，就可以恒常显现慈爱心，让众生产生欢喜、愿意亲近。自古以来，不管是做生意，还是待人接物，笑脸相迎的人都会受到大家欢迎，都愿意亲近。菩萨恒时露笑颜具有很强的感染力，可以让经常产生痛苦的众生有安全感，觉得经常依靠这个人可以给自己带来放松、获得愉悦，就会愿意亲近这位菩萨，听他讲法等，成为趋入菩提道的殊胜助缘，从利益有情来讲，“恒常露笑颜”是很有必要的。

从菩萨修行来说，菩萨恒时安住于广大无边的利他菩提心的殊胜境界中，只有内心恒时安住法喜，内心恒时对众生欢喜，才能在脸上恒常露出真实的笑容，这是无法假装的。所以，我们看到很多修行者、高僧大德因为内心中法喜恒常充满，任何时候都是笑容满面，即使遇到很棘手的事情也能不为所动，不像一般凡夫那样马上就从笑容变成沮丧。因为内心安住在很深的境界，所以不会被违缘所扰，即使在面对危难时也能保持这样真诚的笑容。

“恒常露笑颜”看起来很简单，其实只有调伏身心的菩萨才能做得到，对于初发心的我们来讲还比较遥远。但我们应对已经达到这种境界的菩萨心生恭敬、随喜功德。这也是我们的目标，虽然我们现在做不到，但是我们恒时修炼自心，一定能让自己的身心自主、自在，也能“恒常露笑颜”。

对人微笑也是布施，把欢乐、宁静传递给对方，可以说是不需成本的布施，也有很多不同的教言。总而言之，不论自修，还是利他，“恒常露笑颜”都是非常重要的一种修法。

“恒常露笑颜”和“平息怒纹眉”是一个法的两面：如果一个人恒常露笑颜，就会平息怒纹眉；如果内心经常不高兴，脸上显现非常忧愁、发怒等表情，也就很难恒常露笑颜。对初学菩萨来讲，让我们烦心的事情非常多，但遇到事情时，我们应尽量“平息怒纹眉”，因为这样的表情会让别人不舒服，别人很容易被你的忧愁、愤怒影响。人与人之间会相互影响，愉悦的表情能让对方高兴欢喜，忧愁、愤怒的表情能让对方心情不快。

每个修行者虽然都有这样或那样的毛病，但我们应该依靠《入行菩萨行论》中的法义来调伏、对治我们的心。虽然有时我们做不到，但应该知道在《入行论》中有这样的修法。我们学了之后就应该和不学有差别，即使不能如实做到，我也应该努力去做，争取以后做到。力争内心中没有烦恼，没有过度的喜怒，经常把欢乐、平和带给众生，所以此处要求我们“平息怒纹眉”。一个人经常显现不高兴，表明内心不能自主，被无明烦恼所控制。内心平静，怒纹眉也不可能在脸上显现。

当然也有特殊情况，如“笑面虎”是脸上经常带笑而内心很阴险，这种情况在当今社会中有，但不多；还有菩萨内心中对一切众生充满了慈爱，但在表面上经常显现怒容，通过愤怒相来度化众生，如愤怒的本尊显现得非常愤怒以调化刚强的众生。一些上师、善知识通过观察了知，如果在弟子面前经常显现笑容，所说的教言弟子不一定听得进去，所以必要时显现愤怒相，弟子觉得上师不高兴、显现愤怒相，就知道自己哪个地方做得不对，应该改正，这比平常的寂静相更有效果。除了为调伏弟子而有必要的善巧显现，一般人脸上的笑容和怒容代表内心不同的心态，所以作为一个修行人，作为一个菩萨来讲，应尽量让我们的心保持平和、慈爱，如果内心很慈爱，外表肯定是显现慈爱的样子。

“众友正实语”有两种解释：第一种是和成办众生利益的道友经常宣讲真实的或利益有情的语言，和道友交流法义，交流如何增长慈悲心利益有情等，就叫做“众友正实语”。这也是说要避免接触让自己心不寂静的恶友，避免说一些粗恶语，说一些没有意义的语言，这也是我们平时行为寂静的表现。

第二种：“众友”和“正实语”是分开解释。“众友”是我们成为众生的友人，之后就有了这样特殊的联系，就会关心众生的苦乐。如果众生行持的是安乐的因我们就鼓励他去做，如果是痛苦的因就尽量地制止，这样我们就成为众生的不请之友而去利益众生。“正实语”就是我们平时尽量宣讲和正法有关的和利益众生的语言，能够令我们内心平静，帮助一切众生行持真实殊胜的法义。

所以，平时我们要尽量自主身心，调伏自己的内心，不显现令众生不悦意的表情、容貌，经常显现笑容，结交善友，宣讲正实语言，这也是菩萨行为寂静的分支。

这节课我们就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第62课

我们继续学习“平时行为寂静”的科判。前面颂词宣讲了要自主身心，表情尽量处于平和状态等获得寂静的一些教诫。下面进一步进行宣讲：

移座勿随意，至发大音声，
开门勿粗暴，常喜寂静行。
水鸥猫盗贼，无声行隐蔽，
故成所欲事，能仁如是行。

当我们移动桌子、椅子等时，不要随意发出很大的声响；平时开门、关门时，动作也不要粗暴，要经常喜欢行持寂静的行为。比如就像水鸥、猫和盗贼，他们在行动时都是没有明显的响动，在极为隐蔽情况下，成办自己所欲之事，行菩萨道的菩萨也应该如是行持。这两个颂词的主题与科判“平时行为寂静”的意义完全相合，所以我们也从这个角度来理解此颂词。

移动座位时不要随便发出大音声或开门时不粗暴，这都与菩萨平常寂静的行为息息相关。如果平时在移动东西时根本就不观察，什么是应理的，什么是不应理的，随便发出大的动静，或者开门使劲敲、砸，关门也很用力等粗暴的行为，都是不符合行为寂静的的方式。虽然有些人性格天生内向寂静，有些人大手大脚，不注意平时的细节，但作为菩萨，必须要求平时修行过程中乃至于这些细节都应注意。

菩萨有一个广大的目标就是要成佛利益有情，这就需要心胸要宽广，志向要广大，但真正行持的时候，不仅需要菩萨的心要很寂静很调柔，行为也必须很寂静很调柔。下面我们观察分析下它的必要性是什么。

从世间来讲，行为随便是让人看不惯的。如果一个人随便移动东西、制造很多噪音，或者开关门时声音和动作很粗暴，都会影响到别人的情绪和心态，让人感觉不舒服。世间人尚且不喜欢这样的行为，何况修持菩萨道的菩萨呢？菩萨时时刻刻想着利益众生，所以影响众生的事情，当然是不能做的。

从修行的角度来讲，如果随便发出很大的嘈杂声也会影响别人。比如在寺庙里面修行，必须要有寂静的环境；看书或听法、打坐都要有寂静的氛围，如果在这样的氛围中随便发出声音就会影响别人修行。很多人在一起听法时，自己要注意尽量不要发出大的声音，不管是咳嗽或是打喷嚏，最好用东西捂住，不要让声音传得很远、显得很大，我们应该考虑到：虽然有些方面是不可控制的，但尽量把它减到最低程度。听法时，也不要随便翻口袋、塑料袋等，这样发出声音也会影响别人听法；随便交谈也会影响到别人修法，本来别人正在认真地听法时，突然一个人讲话，他的注意力就会转移过来，听闻正法就很可能中断，就没有听闻、思维法义。这不单单是自己和另一个人的简单问题了，你自己没有听，对方没有听，周围很多人被你吸引也没有听法。一个人讲话，实际上会影响很多人中断相续中正法的连接，这有很大的过失。又比如别人打坐时，你发出嘈杂的声音，让别人没有办法专心安住所缘观修，这也是不如理的做法。这样的比喻有很多，如在城市里住的楼上楼下，门与门之间隔得很近，如果平时的行为不注意，有可能给别人造成困扰，让人感觉不舒服。作为一个菩萨，要利益众生，如果经常性故意发出很大的动静就说明我们的相续比较粗暴，已经影响到了别人，是不好的。

另一种必要性，就是在修持菩萨行的过程中要观修法义，我们观察就会了知，如果要更多、更深广地去缘法义时，什么样的心态比较容易观修呢？在内心很烦躁、很乱时，想认真仔细地缘法义而深入观察是很难做到的，但是如果心处于寂静、平和的状态时，更容易缘法义而观修。所以为什么要“常喜寂静行”，实际上和我们平时能够经常缘正法观修有很大的必要性。打坐时，如果我们的心能够寂静，法义就容易现前。下坐之后，在日常生活中，为了让我们的修行融入生活，也需要保持一个相对寂静的状态。

在身心寂静的状况下，所缘法义就比较容易现前，不管是观察止恶修善的法义，还是观修菩提心、空性慧、修寂止、修禅定，就容易取舍与行持；心不寂静会被很多妄念干扰而无法行持，如果经常处于不寂静的状况，法义很难真正融入相续中。经常保持寂静，相对而言更容易和正法相应。

“常喜寂静行”看起来和利益众生没有关系，和修持菩提心和空性见也似乎没有什么关系，但是菩萨的修行就要落实在这些细微的地方。除了打坐、上座观修甚深的法义外，在日常生活中，如果注意这些细节并落实（也就是说，如果平时行为很寂静，再把这种寂静带到上座修行时），那我们的心的就更加容易寂静；如果平时我们的心非常不寂静，坐下来观修马上就想让心寂静，这是是很难实现的。

所以，座上座下有很大的联系，平时行为很寂静，上座修法就容易和法相应，如果平时很散乱、粗暴，而不知收敛这种粗暴心和行为，一下子上座就没办法和正法相应的，要花很多时间来调整，当调整得差不多时，时间也就到了，又开始回到散乱的环境或者粗暴的状态中，这样怎么能调伏我们的心呢？这是非常困难的。

此处说的寂静行，只是把搬动桌椅板凳和开门、关门作为例子告诉我们：日常的一切行为都应保持寂静。佛陀对出家人走路应有的威仪都有很严格的规定：眼睛怎么看、走路的姿势和速度、禁止大跑大跳的行为等，原因也和这有关系。如果在日常行住坐卧都能够保持规范的话，那么在调心时，真正开始观修法义时，就更容易和正法相应。

如果菩萨的行为很寂静也能够让其他人生起信心。在上师的讲记中讲了关于舍利子尊者的故事：他在还没有正式接触正法之前，先是被马胜比丘的寂静的行为所吸引，然后观察：这么好的行为到底修的是什么法？依止的是哪位善知识？才会使身心如此地调柔、寂静？舍利子尊者问后得知马胜比丘依止的是觉悟者佛陀，讲的胜法是“诸法因缘生，诸法因缘灭”。《俱舍论》中记载有这个公案，马胜比丘只是讲了一句“诸法因缘生”的偈颂，因为舍利子尊者是利根者，一听当下就证初果。后来舍利子尊者给目犍连尊者讲了三遍，目犍连才证了初果，最后他们到佛面前出家获得阿罗汉果。

佛陀的两大弟子之一舍利弗，他最初值遇佛法，显现上也是被一个修行者非常完美的威仪所打动。现在这种行为也适用很多人，当然每个人的兴趣爱好不一样的，有些人喜欢比较随意，而大多数的人也会因为一个人的行为看起来让人舒服而容易对他产生好感。以前上师编纂的《智海浪花》中，就有很多修行者最初进入佛门的故事，他们就是看到了佛教修行人或出家人寂静、如法的威仪从而产生兴趣和信心。

菩萨要接引众生就要让自己身心寂静，以此作为接引他人入佛门的因缘，让众生生起欢喜心。尤其现在这个时代，人们的行为越来越随意，虽然不管哪个时代众生的烦恼都很强，但相对而言，古代人的行为还是比较收敛的，因为民众心里有种道德规范，现在由于社会风气的影响，众生都喜欢大跑、大笑等大动作。如果在嘈杂环境中，有人的行为特别寂静，就像污浊的空气中有了一阵清风，感觉非常不一样，通过这种清新的风，让

人们对正法、对修行者、对修行的法要产生信心。

所以，菩萨在利益众生、给众生宣讲正法时，可以利用显示神通等一切方法调化众生，有时身体的寂静也是可用的方法。因为很多人看到修行者行为寂静柔和，很容易对他和他所修行的法门产生兴趣，这也不失为一种接引众生趋入正法修行的善巧方便。虽然这样的行为只能接引一部分众生，他们依此因缘而趋入正道，但是哪怕只是对一个众生有利益也值得去做，何况这样做对菩萨本身修行有利。所以，一方面对本身有利，一方面也能够通过这种方式接引众生，那菩萨何乐而不为？肯定会去做的。“常喜寂静行”对于菩萨自利利他、安住法义方面都有很大的利益。

下面讲相关比喻，“水鸥猫盗贼”。“水鸥”如河鸥或海鸥，它们以捕鱼为生，经常在海面或河面上捕鱼，在捕鱼时，它没有震动翅膀飞行而是慢慢地，悄悄地滑行在水面上，突然下水把鱼抓上来，通过这样的方式成办自己所欲之事。再比如猫捉老鼠是天性，不管吃还是不吃，就有这样的习气。猫在抓老鼠时，行走时悄无声息，有时为了等老鼠可以趴在一个地方长时间不动，静静地等待老鼠的出现。它们是通过无声、隐蔽的方式来成就自己所欲之事。第三个是盗贼，他们偷东西时不可能大呼小叫地去做，如果这样就是强盗而不是盗贼了，盗贼总是毫无声息、悄悄地潜藏在所偷东西的旁边，然后伺机下手。他的行为是非常隐蔽的，夜晚入室的盗贼尽量让声音最小，走路的方式、穿的鞋子，都是让声音尽量不发出来，为了让自己的行为更加隐蔽，平时都要训练。古代的小偷都要穿夜行衣，就是和夜幕颜色相同的非常隐蔽的黑衣服，再加上轻手轻脚，穿的鞋子也不容易发出声音，而且专门走黑暗的地方，这些都有讲究。另外，现在在火车上、公交上的小偷，他们也很刻意隐藏自己的行为，除非是一些训练有素的警察，一般的人根本看不出来。水鸥、猫、盗贼都是通过隐蔽的行为和方式来成办所欲之事。

“能仁如是行”，和上述保持寂静有相似的地方，但前面几乎都是造罪业（水鸥抓鱼、猫抓老鼠、盗贼偷东西）。菩萨所行持的行为是和它们相反的、利益有情的大事业。这些动物在成办事情的时候，都是非常寂静，能仁要成办利益有情、成就菩萨等大事情，也应该如是而行。“能仁”是佛的一种名号，“释迦”就是能仁的意思。“能仁”有时是指佛，此处是指修持佛道的诸菩萨们。如果修菩萨道的能仁们、菩萨们能够如是地寂静行持，也能够成就自己所欲之事。清净业障、生起善心、行持善行或者是达到某种证悟，乃至最终成就无上正等正觉佛果，如此一切所欲之事都是通过自己身语意行持寂静的方式实现的。因此我们平时的行为要寂静，尤其要刻意地通过训练让自己的行为越来越寂静，这样我们的神智才会越来越清楚，所做的所欲之事才能发挥巨大的效应。所以行为寂静也是我们修菩萨道过程当中不可或缺、不可忽略的一种窍诀、一种修行的方式。

寅二、必定随顺他众：

前面讲到平时我们行为要寂静，除此之外，我们还要经常随顺其他众生。当然随顺他人也是有底线、有标准的，而不是不管好事坏事都一概随顺，不是他人要去杀生，我要随顺；要去偷盗，我也要随顺，菩萨是不会随顺恶业的，因为菩萨是发了菩提心的人，是修大善法、修大清净法的人，绝对不做这种最粗大的恶业，也不会随顺他人去做。

此处所指的是在修持善法以及能够让众生趋向善法的前提之下，尽量地随顺他人。因为随顺众生的缘故，能让众生趋入到佛门中，也能够让自己的功德再再增长。

宜善劝勉人，未请饶益语，
恭敬且顶戴，恒为众人徒。

对于那些很善巧劝勉他人的人，或者没有请求而给自己说饶益语的人，我们应该恭敬地顶戴他，恒常成为众人的徒弟，向其他人学习修行的方式，让自己的修行通过这种方式得以进步。“宜善劝勉人”的一种解释是：我们作为修菩萨道的修行者，因为还有很多东西要学，只要是对自己修行有利的都要学习。

我们怎么随顺他众呢？首先从我们作为弟子应随顺他众的角度讲，我们作为学习者，要去学习他人、随顺他人。比如我们依止上师的时候，也是随顺上师，上师给我们讲什么，我们就听什么，这是其中一种随顺。另外是随顺教法，教法当中所讲的，我们都要随顺。此处是随顺众生，众生也许不算是自己严格意义上的善知识，也不算功德很明显的善知识，但是如果对自己的修行有益，我们也应该对其有一种随顺的态度。

我们有时遇到有些人，很善巧地劝勉他人修法，不管是通过身体，通过语言，还是通过讲法，能劝勉其他众生趋入佛法、修持正法、修持善业，对于这样能够善巧劝勉他人的人，我们应该恭敬地顶戴他，作为他的徒弟，改进自己的修行。

“饶益语”，有些饶益语是我们请求上师、请求善知识开示讲一讲道理，这种是经过请求的饶益语，我们当然一定要恭敬顶戴。还有一种是“未请饶益语”，我们有时候自己觉得可能不需要这种教言来教导，但在因缘合

和的前提之下，有些人没有经过你的请求，你也没有料到他会讲这些饶益的语言，但他观察到应该讲，我们遇到这种情况时也应该有一个谦下的心态，去恭敬顶戴他，因为他讲的东西可能是对我真实有益的。有的时候我们没有请求，上师或其他道友，或一个不认识的人给我们讲饶益语，这都有可能，只要是对我们有饶益的众生，我们都把他看成佛、看成善知识。因为他做了上师善知识应该做的事情，他的话对自己修行调心的确有益，所以我们就把他当成善知识，而自己作为他的徒弟，去接受他的语言。“恭敬且顶戴”，和前面的颂词可以连贯起来。对于这种人，对于这种语言，我们应该恭敬顶戴。

“恒为众人徒”，菩萨在修行过程当中，最害怕产生傲慢心态，如果自我感觉学了这么多佛法，觉得自己系统地学习了有传承的正法，其他的世间人怎么可能给我讲正法呢？这个也是不一定的。有些佛菩萨是以所谓正统的方式出现，示现为我们的上师和道友，如果是这些人给我们讲教言，我们会比较容易接受。但的确也有一些好像从来都不学佛的人，甚至是外道给我们讲道理。首先我们内心当中不要有一种抵触的心理，觉得我是学佛的人，本来就比你高，你凭什么来跟我说这些教言，那也是不一定的，有时候佛菩萨也会显现这种行为。还有一些人虽然不是佛显现的，但可能是在某种因缘前提之下，佛菩萨加持他们宣讲一些饶益语，对我们修行的确有利。不管是世间做人的方法，还是看似随便讲的一句话，对我们调心和修法的确有一种触动作用，都应该接受。如果菩萨有甘心成为一切众生徒弟的心态，就更容易接受全面的教言和对自己有利的教言。这样就是随顺他众的一种方式，它能让菩萨打破傲慢心，通过这样普遍接受的方式来促进自己。当然也不是说不加观察而随便接受，要通过智慧观察之后，有些的确是对自己修行有利的，就可以接受。所以要求菩萨一定要有智慧，有一定的智慧后才可以观察出别人的话对我们修法是否有意义。如果一点智慧都没有，就没有办法观察分析他讲的到底是有道理还是没道理，以及从哪个方面和自己的修行有关系等。所以要求菩萨要有一定的辨别能力，这样才可以获得最大的受益。

“宜善劝勉人，未请饶益语”是从菩萨本身的角度来讲，菩萨在劝勉他人的时候应该善巧，善巧和随顺他众有怎么样的关系呢？我们在劝勉他人的时候，应该尽量随顺他众的喜好。他有某种喜好，我们就随着这种喜好作为趋入点，然后给他宣讲一些应做应舍的道理。如果不懂得随顺他众的善巧方法，而直接去说的话，也许对方不愿意听，就达不到劝勉的效果了，所以上师在讲记中讲了，在《格言宝藏论》当中也讲了，在世间法当中也讲了。

实际上有些时候说话做事也要讲究策略和方法。有些人说，我是一个很直的人，说话很直，从来不会拐弯抹角，只会直接跟别人讲道理。有些人标榜自己很直率，实际上也有不直率的。有些人确实是不会说善巧的话，性格比较耿直，比较直率，但实际上，这是缺乏善巧的一种体现。有些人虽然说话显得不是那么直，好像绕来绕去的，说话绕有可能坏，也有可能好，关键是看他的发心和智慧如何。

所以，菩萨在利益众生的时候，不是看到一个众生的过失，马上就指出来：你这样错了，应该如何如何。众生是凡夫人，他有他的脾气，有他的性格，有他的处世方法，所以如果直接揭露他的过失，直接指出他的不对，直接说你应该这样，对方很容易直接产生一种反感：你凭什么来说我的过失！你有什么资格来指责我！他如果反感了，后面的话根本就听不进去了。虽然你给他讲了真正有利的符合法义的道理，但是他产生了反感，绝对是达不到劝勉的效果。而有些菩萨就很善巧，知道他人有不对的地方要改正，但是在说话的时候比较婉转，使用善巧的、有策略性的方法去劝勉他人，最终的目的是希望通过这样的方法让众生明白道理，明白道理之后也愿意听从菩萨的教导，趋向于正法之道。菩萨的目的达到了，而且结果很好，那就不用在乎他的手段怎么样。

有些人很喜欢标榜自己很耿直，实际上有时候耿直也没有什么用。在《格言宝藏论》当中讲，性格耿直有它的利益，但有时候说话做事不注意，就会产生弊端。其中有个比喻：射出去的弓箭非常笔直，但很直的箭射出去之后，要么就伤害他人，把人或猎物射死了，要么就射到坚硬的墙上，“吧嗒”一声就折断了自己。所以太直了而不注意策略，容易伤害他人，也容易伤害自己。有的时候说话很直不拐弯抹角，说出去的话一下子就把别人伤害了，在处处都有这样的事情。另外，很直还有可能伤害自己。不去观察环境，也不去观察后果，一旦话说出去之后，别人马上反弹回来，把你骂一顿打一顿，乃至丢掉性命，都有可能。所以一般来讲，说话直好不好，我们先看发心。有时候直不太好，弯曲比较好。比如如果树虽然弯弯曲曲，但是它结了很多果子；右旋海螺虽然弯弯曲曲，但它是很吉祥的。所以有些菩萨和修行者用了善巧的策略，他说话、做事不一定直接，但是确能够达到预期的效果。所以，只要是利益众生，能够帮助众生趋向于安乐之道，菩萨什么手段都可以用，不一定非得要很直。

此处颂词讲“宜善劝勉人”，一个讲究策略、懂得劝勉他人的人，也要在随顺他众的情况之下再做这个事情比较合理。“未请饶益语”，就是说别人没有请求而宣讲的饶益语言，自己观察到有必要，也可以给别人讲。但

讲的时候也要尽量随顺众生的根基、喜好，随顺因缘，随顺时节。如果这些因缘都具足之后，即使别人没有请求，我们也应该随顺他的情况，去宣讲一些饶益的语言。

当然，我们在劝勉他人，宣讲饶益语言的时候，的确还是要看情况。自己是个一般的人，有时候观察到别人可能需要一些道理，但是自己的威望不够，或者别人对你没有佩服的心态，这样也许不一定听你宣讲的话。尤其是用很重的语言去讲，可能别人完全不听，而且可能会反弹。所以我们要看情况说话，如果自己是善知识有一定的威望，在一些场合当中，通过一定的方式宣讲随顺他众的饶益语，这完全是可以的。有些时候虽然给别人讲，但别人不一定接受，此时应该暂时放一放，这对自他也许都有利益。

“恭敬且顶戴，恒为众人徒。”前面两句是对于菩萨自己来讲，应该随顺他众，而且菩萨修行的时候也应该有恭敬谦下的心态，经常从别人那里吸取修行的智慧。不单在佛法当中，而且在世間也这样讲“三人行，必有我师焉”，三个人在一起走路的时候，里面都有值得自己学习的老师。怎么学习呢？“择其善者而从之”，如果他说的话、行为或者思想是善妙的，那么我们就可以随顺去接受；“择其不善而改之”，如果他示现的是反面的材料，比如说话走路的方式不如法，那么我们看到这些之后也可以反省自己，改变自己。总而言之，这两种情况都可以参照，都可以让自己的善法增长，恶业减弱。

懂得观察、懂得学习的人，即便是在普普通通的人中，也可以找到一些对自己有利的教言，他再不断地去学习。不懂得学习的人，即便是上师善知识给你讲法，示现一些行为，也不一定能够接受和感应到。作为菩萨应该有随顺的品格，应该有一种观察的智慧，有了这些之后就可以在处处学到很多。不仅是对学富五车的人，对证悟很高深的人，对一般的世间人，有时候甚至对一些小孩嘴里说出来的话，从乞丐嘴里说出来的话，对他都会有触动和启发。

禅门中有一个公案，某大德到处云游参访善知识、学习正法。一天，一屠夫正在卖野猪肉，很多人买，这位大德刚好路过这里，听到一个人说：给我挑块最好的。这屠夫回答：兄弟，这野猪从头到尾哪里不是最好？这位大德听后，一下就开悟了！所以，如果懂得观察、学习，具有善根、智慧的人，即便是屠夫和顾客随便一句话就使他悟入一切万法的真理！我们总是向外攀援，希望寻找最好的佛法，其实一切万事万物都是遍满法性的，一切万法都是普遍贤善的，都是遍满佛性、遍满如来藏的，怎能说这是最好或那不是最好呢？其实，只是我们分别心的作用，如果你发现了真理，一切都是最好的，如果没有发现就会有差别，有最好的或不是最好的差别。

菩萨有智慧就可以从万事万物中得到启发，虚心向一切人学习，对修行有利的智慧功德，从一切世间人、物上都可以得到，这是一种很善巧的方式。当然，首先我们要具有谦下的心态和基础智慧，这样就可以从平凡的事物中发现真理，发现真相！

一切妙隽语，皆赞为善说，

见人行福善，赞叹生欢喜。

对于一切让别人弃恶从善之类的忠告语言，都发自内心地赞叹为善说，如果见到他人行持福善事业时，内心应当生起欢喜，并赞叹这种善行。

“妙隽语”可以从不同层次来解释，一般是指劝人向善的有深远意义的世间格言。中国有很多这样的格言，比如《格言联璧》、《增广贤文》，通过简单的语言开显人生智慧，很多人将其作为座右铭、行为准则，从古至今启发了很多人。像这样的一切“妙隽语”，可以让人弃恶从善，可以启迪人们的智慧，可以改善人们的内心状态，可以升华人们的善心，如果依之而行，就可以变成一个好人，社会也因此变得和谐……像这样的道德规范、人规法门，我们就赞为善说。尤其对具有出世功德的究竟佛法，像小乘教义的“妙隽语”——生出离心、严守戒律、修忍辱空性也要赞为善说，像大乘发菩提心方面的“妙隽语”，更要赞为善说。自己有接受的能力，具有清净智慧，可以从生活、修行中发现对人们有利的东西，对修行者有利的东西，都可赞为善说。这对培养菩萨的清净智慧，培养与人为善的善心，或是推广对众生有利的善说都有帮助。这样如果养成习惯，这位菩萨也绝不会随便谤法，因为他的心比较公正，对世间的这些善说都很推崇、赞叹的话，同为佛门当中的净土、禅宗或者汉传佛教、藏传佛教、南传佛教等一切佛法，他知晓这都是对众生有利的教法，都会赞为善说，绝不可能谤法。众生由于被偏执蒙蔽双眼而不能正确取舍，过度赞叹自己有兴趣的法门，对其他的法门则进行诋毁，这样做会严重伤害自己，因为已经构成了舍法罪、谤法罪，这是诸罪中最重的罪！

如果对一切“妙隽语”，我们都能够发现其利益众生的功德，都能够赞为善说，最大的利益就是可以心生平等，避免谤法的过失。反之，如果把眼光盯在寻找这些“妙隽语”的过失，或观察某个大德讲话中有无矛盾、过失，或寻找圆满教法的失误之处……养成这样的习惯后，不但世间的语言有漏洞、有矛盾，甚至佛经、菩萨论

典可能都会找到其不合理之处。这种恶习一旦养成，对个人修行是很大的障碍，如果他是有影响的人，再把这种观点散布出去，会影响一大群人，后果真是难以想象！

此处“一切妙隽语，皆赞为善说”，实际是教导菩萨观清净。他可以通过慧眼去观察有利的方面，抉择后赞叹推广。养成推广善法的习惯，以及不观察过失的良好心态，对自身的人格修养、善心都是增上的，对教化众生也有积极向上的意义。

“见人行福善，赞叹生欢喜”，见到了其他人行持福德之善法，内心随喜、口中赞叹。为什么要这样做呢？如果众生内心中的嫉妒心不打破、压制的话，一旦起现行，修行者就变得心胸狭隘，他就无法看到自己的过失，也无法看到别人的功德，对增长自己无边无际的菩提善心有很大的障碍。嫉妒是危害自己但对别人无害的心态，是严重的过患，我们随喜别人行福善可以摧毁嫉妒。从另一个角度来看，所有的安乐和成就都缘于行持福善的心和加行，众生行福善就能够获得安乐，世上行福善的人越来越多的话，整个社会、国家都会因此而得到加被和利益，所以，见人行福善是自利利他的法门，我们见人行福善时，应该嘴里赞叹、内心欢喜。

如果人们做了善法时不推广、不赞叹，其他人就越来越不愿行持善法了，因为他得不到社会主流的认可，大家不认同的事如果去做了可能会受到打压，就没有动力行持善法。如果有人行持了善法，经媒体频繁报道，大家都在赞叹这样的行为，这种观念就慢慢地就深入到每个人心中，大家觉得做善法是真的，会高兴地推广，都愿意去做。世间善行尚需报道、赞叹，那修行善法的菩萨在看到别人行善法时也同样要赞叹，要生欢喜心，也就是在自己认同的前提下，然后将其广泛推广，让其他的修行者认同，大家都同时做这种福善之事，这时的菩萨就是在做自利利他的殊胜善法。

暗称他人功，随和他人德，
闻人称己德，应晓知德者。

我们称赞别人最好是暗中称赞，听到有人赞叹别人功德时，我们也要跟随一起赞叹，如果听到别人赞叹自己功德时，应该了知对方是一个了知功德的人。暗称他人功德有什么必要？如果当面称赞别人，对于发心贤善的人来说，虽没有阿谀奉承的心，但也会有阿谀奉承之嫌，为避免自己落入这种心态，也避免别人误会，最好是在暗中称赞别人。人和人之间，当面称赞容易做到，因为这样做，他人会高兴。不容易做到的是暗中称赞，当此人不在或当着其他人的面时，自己还能赞叹其他人的功德，这是真正认同他而去赞叹，不是碍于面子，不是为自己得到某种利益而溜须拍马。

当然事情也要一分为二，一般讲最好是暗中赞叹，如果菩萨观察到有必要时，为鼓励他人进一步修持善法，就要当面认可，此人得到赞叹后会信心倍增，对他继续修行正法有增上的利益，所以，还是要看发心。因为初学菩萨的发心不稳固，当面赞叹成习惯了，会不知不觉落入阿谀奉承的行列中。因此要尽量“暗称他人功，随和他人德”。

一般众生的通病是：如果是赞叹自己，就希望尽量把这个话题保持更长时间；如果是赞叹他人，他就开始不舒服，要引开话题，或打击对别人的赞叹：你们赞叹他是因为和他不熟悉，不知道他的情况，通过我的观察，或其他的消息，其实他有怎样怎样的过失……而作为一菩萨，我们要“随和他人德”。

别人赞叹他人时，一定是发现他有某种功德。我们当初发菩提心愿救度众生而成佛，而成佛的因是什么，就是做这些善法，做这些功德，这时，他行善法被别人知道而受到称赞，我也应帮助他宣扬，让更多的人知道他在修持善法，让更多的人心生欢喜，尤其是那些有地位、有权势的人，带动作用更加明显。所以，在遇到别人赞叹善法、赞叹他人功德时，自己也要随声附和去赞叹，这对自他都有利益。

“闻人称己德”这句就转到自己方面，前面是对他人称赞应该采取的方法、态度。现在听到别人称赞自己的功德时，“应晓知德者”。如果听到张三在赞叹我的功德，这时我要“应晓知德者”，要知道张三是一个晓知功德的人，或者他是懂得经常观察别人功德的人，或者他是知道我的功德的人。“应晓知德者”还有一种解释，应知我的功德已被人知道了，我不能骄傲自满，开始反观自心对治傲慢。我们观察别人赞叹自己，要知道与自相续中具足的这些过患、烦恼相比，我所具有的微不足道的功德实在不值一提，更无法与佛菩萨的功德相比，这就能避免我们骄傲自满。当别人赞叹自己时，很有必要引开话题，不要让对方再讨论这个内容，因为自己真实做了功德，别人赞叹与否，成熟时是自己去感受，如果自己没有功德，别人再赞叹，顶着这个虚名也没有什么意义。

在噶当派的修行窍诀中，都说对自己的功德要刻意地隐藏，如果别人赞叹自己时，可能是我在隐藏功德方面做得不够好，从语言或者行为方面流露出来了，这个方面要注意，大家如果能很好地隐藏自己的功德，功德就能保持得很久，非常利于修行功德逐渐圆满。

以上是我们对别人的功德应怎么看，对自己的功德应怎样观察，应怎样时刻反观自己。而一般的人是反其道行之，听到别人称赞自己的功德时就飘飘然，非常高兴，对赞叹自己的人生起欢喜心；听到赞叹别人的功德，自己就非常不高兴，拼命地打压，一般人是这样。作为一个菩萨，必须按照《入行论》中所讲，对称赞别人的功德我们要去随喜、赞叹；对别人称赞自己的功德要观过失，观察自己这点功德根本不算什么，要避免因为别人赞叹自己而飘飘然、骄傲自满。如果因为自己有一点功德，得到别人赞叹的缘故，就觉得自己是高僧大德了，认为自己修行如何不得了，开始骄傲自满，给自己带来了更多的负面情绪和分别念，这很不好。所以，颂词中讲菩萨听到赞叹都要认真地去体会，力争完全排除修行中一切负面的东西，修持清净的正法。

今天就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第63课

发了菩提心之后，今天和大家再一次学习寂天论师所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》分十品，今天我们学习的是第五品，本品的内容是宣讲正知正念。按照六波罗蜜多来划分本论六品的内容，第五品属于持戒波罗蜜多。守持菩萨戒意味着菩萨能否顺利地修持菩萨道，能否成功地获得菩萨佛的果位，它是一种殊胜的方便，也是一个至关重要的修行内容。

在受了菩萨戒之后，我们就要守持，进一步通过守持菩萨戒的方式，调伏我们的身心。实际上，守护菩萨戒的实际的意义，就是发了菩提心之后，要让我们见解、正见和行为，从自私自利的恶心或恶行当中完全摆脱出来，通过修持利他心、发起利他心，就可以纠正我们无始以来已经养成的、一切为自利奋发的观念或者恶习。不管是用于对治自私自利，还是发起利他心，守持菩萨戒都是一种方便法。

以大乘的究竟观点来看，一切众生皆具有佛性，不单单是具有成佛的潜能。按照最了义的经典来讲，一切众生皆具佛智慧，皆具有三十二相、八十随形好等等一切佛功德。

如果我们要通过一种最殊胜、最正确的方法，来现前我们的相续当中佛果的实相，不可或缺的方式就是要修持大乘的教义。修持大乘的教义，必须要打破我们自私自利的心，所以我们要发起利他心、菩提心。利他心、菩提心是和究竟的实相相应的，自私自利心会妨碍我们现前开放的实相和本体。

我们要通过修持利他心来打破自私自利的作意，一方面要遏制住相续中已经形成的恶行和自私自利的我爱执，一方面要发展利他的心态和行为。

在修持菩萨道的过程当中，一方面打破自私自利的作意，一方面修持广大的、利他的发心的行为，这都是和真正的菩萨道相应的方法，如果我们能够做好，就可以在菩萨道的修行过程当中尽快地靠近、现前究竟和殊胜的实相。然后再让自己在现前实相的过程当中，在条件、环境等因缘合适的情况下，我们也要真实地、真诚地去利益他人，帮助他人来学习佛法、接受大乘的教义，帮助他人也来修持现前自心实相的觉悟之道。这并不是说，只有我们已经真正到达了佛位、菩萨位，才能去做利益有情的事，或者给其他众生启发菩提心、菩萨道。实际上在我们自己的修学过程当中，在条件、因缘合适的前提之下，我们还是可以把学习到的一些发菩提心的理念，如：发菩提心的功德、或者菩提心和究竟觉悟之间、菩提心和我们追求的暂时快乐之间、或者菩提心和我们暂时想要离开痛苦之间的必然联系是什么，如果把这些内容介绍给更多的人，更多的人就可以早早地认识到修行菩提心的必要性了。这是我们在修行过程当中可以做到的事情。

当然，按照一些严格的标准衡量，真正能够利益众生的是初地以上的菩萨，但是我们不能说，因为能究竟利他的是初地菩萨，所以我们现在就完全不做，或者完全没有能力做，实际上并非如此。在有条件、有能力的前提下，我们也可以做利益众生的事情，当然我们也并不是非要想：我一定要和初地菩萨所做的事业一模一样，要和佛做的事业一模一样，从某种角度讲，实际上，我们根本没有办法达到圣者的境界。但是如果我没有这么高的期望，随我的能力去做利他的事情，这是完全可以的。

一方面在打坐的时候，专门通过观修来发心，提高自己的菩提心，必须要多思维、多发愿、多想这个问题。下坐之后，在和社会接触、和其他的众生、修行人接触的过程当中，我们也可以发挥我们的优势，或者发挥我们的智慧、方便去利益他人。有些是让别人学习佛法来利益他人，有些是去帮助他人走出困境，这些都算是利益他人。只要我们带着一颗究竟的菩提心，去接触他人、去利益他人，或者说是直接、间接地去帮助他人都是可以。在修习菩萨戒的过程当中，这样的发心和意乐都是非常重要、非常关键的。

现在所学习到的科判是：

丑一（总说一切时分所作之行）分三：一、暂时行为寂静；二、必定随顺他众；三、善行自己之事。

现在我们学习的是第二个科判：必定随顺他众。前面我们也是针对这个内容去劝别人学习佛法，赞叹别人的功德等等，这些方面都宣讲了对众生要有所随顺。

随顺众生主要是指善行方面，因为恶业方面不管是自己、他人都是不能去实行的。随顺他人的主要目的，是随顺他们的善行，或者将他们安置在善行的功德当中。

我们要尽量随顺众生，但并不是不管什么场合、什么情况都一概随顺，比如杀生我们也随顺，偷盗也随顺，并不是这个意思。在菩萨戒当中，虽然有些开许（下面还要讲），但绝对不是没有原则、没有底线的一种开许和随顺，都是有某种前提和基础的。

今天我们学习第一个颂词：

一切行为喜，此喜价难估，

故当依他德，安享随喜乐。

菩萨的一切行为都应该让众生生起欢喜心，如果能够让众生生起欢喜心，那么这种修法实际上是没有办法用钱来衡量，也没有办法用钱买得到的。“故当依他德，安享随喜乐”：我们应该依靠其他人的功德，来安享随喜的安乐，这是字面上的解释。

“一切行为喜，此喜价难估”，在上师的注释、讲义当中，讲了两种情况的随喜。一种情况，“一切行为喜”，按照刚才解释颂词的方法：我们的一切所作所为，都应该成为众生的欢喜之因。一方面，我们的一切行为要让自己欢喜，但更关键的是要让众生欢喜，这才是完全正面的、直接的、相合菩萨道的一种发心和修行。怎样让众生生起欢喜心呢？前面已经讲了很多，后面还要讲我们怎样让众生生起欢喜心，怎样去随顺众生的心，这些方面也是关键。

从实相的角度来讲，一切万法都是平等的。在究竟的实相和法界的空性当中，没有所谓的道德不道德、或者善恶、好坏的差别，一切都可以说是无差别的，但是在世俗谛和表象的层面，实际上我们还是有所拣择。实相当中一切都是平等，但在现象当中一切仍然有差别。我们不能说，因为空性当中是平等的，所以众生欢喜也好，不欢喜也好，都不要执著、都无所谓，这样就会把胜义谛和世俗谛搞混淆了，搞混淆就会失坏修行，或者伤害其他有情的利益。

所以在世俗的层面，众生仍然有喜欢不喜欢这样的分别，所以我们的行为应尽量地去随顺他们。前面我们讲了，随顺也是有底线的，在底线的基础之上，我们的一切行为让众生欢喜，这是合适的。后面讲到，我们说话方式、走路方式，或者待人接物的方式，在世间中相对也有一个普遍的标准。众生喜欢什么样的一种行为，什么样的谈话方式，作为一个菩萨来讲，就应该随顺。

虽然佛菩萨的境界完全已经超胜了世间，或者我们学习佛法得到见解是超胜世间的，但是如果要在世间当中修行，或者利益有情，那我们的所作所为，就不能够离众生的价值观、道德的底线，或者行为方式太远，如果离得太远，第一，自己可能在这个社会当中，很难以顺利地修行；第二，也很难让众生对我们的修行方式生起欢喜心，难以起到利益众生的作用。在这种情况下，我们的任何行为都应该尽量符合世间的行为标准。

在一个论典当中，实际上也是这样讲的。比如在小乘的戒律当中，佛陀规定了出家人穿着衣服的方式，比如说穿裙子的时候，裙子离地的高度是多少，都有标准。实际上从佛的智慧、从佛眼来看，裙子的高度无论是离你的脚踝四指高，还是在膝盖以上，或者脚面以下，对佛来讲都没有差别。或者说，一个穿得很好的人和一个赤身裸体的人，在佛的智慧面前看来，是没有差别的，是平等的。但为了照顾世间人的眼光，或者他们的一种标准，所以佛陀规定了比丘、出家人穿衣服有一定的标准。这样一种走路的方式、穿着的方式，大家能够接受，只有在大家接受的前提之下，才谈得上我在这个场合当中怎样修行，或者在这个世间当中怎样去利益众生，否则的话，一切都是难以为继的。

所以，在这种情况下，虽然佛陀证悟了，但是他还是给后学的菩萨说：我们一切的行为应该注意让众生生起欢喜，成为众生欢喜之因。从这个方面来讲的话，如果做到了，因为我们是在利益众生的前提之下做这个事情，发心是为了利益众生，一切行为就不会没有意义，就成了有大福德资的修行人产生大福德的事情。这个方面讲了，如果能让众生生起欢喜，这种让众生生起欢喜的修行，或能够让众生生起欢喜本身，它是金钱买不到的，虽然大家都认为金钱可以买到很多想要的东西，其实单单通过金钱，难以买到这样一种欢喜心，这是一种解释的方法。

还有一种解释的方法：“一切行为喜”，就是看到众生的一些善行就产生欢喜心。此处“一切行为”是专指一切

善行。在《入行论》菩萨的注释当中讲得很清楚，“如是而行者，他人的一切善行，也已成为自己的欢喜之因”。就把一切行为解释成了一切善行，这样的解释是可以和前后文直接联系的。我们去行持的话，当看到其他人在做善法、做修行的时候，我们由衷地产生一种欢喜之心，这种跟随他人产生欢喜，就叫做随喜。这种随喜是一切的金钱买不到的。

紧接后文“故当依他德，安享随喜乐”，因此我们应该依靠他人的功德来安享随喜的快乐。这个里面有几个关键的词，一个是“依他德”，第二是“安享”，然后是“随喜乐”。

此处的快乐是属于随喜的快乐。随喜有自随喜、他随喜两种。自随喜是对自己的种种善法有一种欢喜和高兴，平时世间人做了好人好事之后，他的内心中因为帮助了别人，就很高兴，这是对自己善行的一种欢喜，就是自随喜；他随喜就是看到其他人在做善法、在做好人好事的时候，自己由衷地产生欢喜，叫做他随喜。这种乐是随喜的乐，我们首先这样定性，然后是依他德的一种随喜乐（依靠其他人的功德而随喜），我们说这就是他随喜。

一般来讲，如果我们自己做了这种善法，自己可能觉得很好，但是在看到他人在做功德、善法时，我们的内心如果产生嫉妒，就不会这么高兴、欢喜了，尤其在竞争的对手出现的时候，如果我的竞争对手也在做这个功德，有时自己就难免产生嫉妒心。

此处生起的随喜乐是“依他德”，而且是“安享”。安享有很多不同的侧面，其中一个意思是我们自己很平静地去随喜他，如果真正看到别人的功德，我们要很自然地去随喜。还有一种意思，就是不需要很多的劳作，我们就能够轻松地安住在快乐中，这也是一种善巧方便。

实际上，随喜心是打破嫉妒的，如果我们不掌握修行的方法，没有真正地安住在随喜的状态，我们是没有办法安享随喜乐的。但是，一旦我们的内心对于随喜已经成为一种自然之后，对他人积功累德、修行善法自然而然能够产生随喜，的确是不费事情、不需要成本就可以享受快乐。不是说我们要花200元钱，通过去某个游乐场，依靠各种器械才能生起快乐；也不是说花了多少钱，到电影院去看电影，然后才很高兴；或者要通过其他方式和价钱，才能让自己欢喜。随喜的安乐，的确是几乎不要什么成本。

我们有了这样一种理念或者修行的时候，就是内心的一个转变，如果我们的内心有了转变之后，就可以安享快乐了，它是一种非常轻松、非常自然，也不需要成本、不需要劳作、可以很自然获得快乐的方式。而且这种快乐是完全无罪的快乐，第七品会讲到，这是一种无罪的快乐，没有什么罪业，非常清净。

所以说，有这种好事情，为什么不去做呢？以前不这样做，是因为我们不了知这个原理。现在我们学习《入行论》的必要之一，就是通过学习《入行论》的颂词，来了知其中的差别而改变旧理念。如果我们按照自己在轮回中固有的思维模式，当看到别人（尤其是自己的怨敌、自己看不顺眼的人），去做功德、修善法，或者获得安乐的时候，自己很自然产生出一种嫉妒心，而且有时我们还觉得这个嫉妒心也没什么不对、不好，过去是这种情况。

现在，我们通过佛菩萨的教言来观察，实际上我们在看到他们功德的时候，应该产生一种欢喜。如果产生这样的欢喜心，对我们来讲就可以安享随喜乐。这种快乐，的确是非常珍贵的，超胜世间一切珍宝的价值，是我们内心中的一种无价之宝。这样的宝物，会一直存在于我们的相续中，跟随我们的心不断地流转。其他的宝物，保存几年、几十年，我们经常都会提心吊胆，担心会不会被别人偷走，或者遗失。但是内心一旦获得随喜的宝物，它就会一直跟随我们，有了这种宝物之后，我们就可以随时安享随喜的快乐。

通过方方面面的观察，我们可以说，对一个修行人来讲，这种随喜的快乐，的确是应该拥有的。世间电视上在打广告的时候，就说这个产品值得你拥有，怎么怎么样，其实我们真正分析，拥有这些东西的必要性不是特别大，当然有些喜欢享受的人，就觉得值得拥有。真正每一个人都值得拥有的东西，就是这样一种欢喜的心态、随喜他人功德的心态。对自己和他人修善法，都有一种欢喜的心态，这是非常珍贵的，而且永远不会过时。不管你是一个年轻人也好，老年人也好，只要拥有一种随喜的心态，它都会随时给我们带来殊胜的安乐。所以“一切行为喜，此喜价难估”，的确是这样的。后面我们讲随喜的功德和不随喜的过失，颂词当中就讲到：

如是今无损，来世乐亦多，
反之因嗔苦，后世苦更增。

第一句、第二句讲到了随喜的安乐和功德，第三句、第四句从反方面讲，如果没有这种随喜，对今生，对后世都会带来一种痛苦。“如是今无损”，如是地进行随喜的话（“今”，就是现世的意思），那么对现世当中的我们没有损害，而且对来世是“乐亦多”，也会给我们的来世带来很多的安乐。“反之因嗔苦”，那么反过来，如果我不随喜，产生嗔恨、产生嫉妒，那么今世当中因嗔而苦，“后世苦更增”，后世我们的痛苦会更加地增长，字面

意思就是这样的。

那么我们再进一步去分析，什么是“今无损”呢？我们从几方面来观察，首先“今无损”，当然就是指我们随喜的心，对现在的我们来讲是无损的，直接从无损的字面理解，对我们没有什么损害，没有什么损失，这个叫无损。如果进一步，从另外一个侧面来看，实际上无损是一种快乐的意思。

首先从无损害角度来讲，那么对谁无损害呢？对我们的身心、财富都没有什么损害。当我们见到其他众生修善法的时候，见到其他的人得到安乐的时候，如果我们的内心当中产生一种随喜的心，这时候我们就看一下，这对于我们的财富有没有损失呢？见到别人快乐的时候，我内心很高兴，对现有的财富来讲，没有丝毫的损失。对我的身体有损失吗？没有，对我的善根也没有损失。所以，即生当中不会对我们的受用有任何的损失、任何的衰败。所以说，我们为什么不这样去随喜呢？

如果说，当我们看到别人快乐的时候、别人在修善法的时候，我一随喜：好了，我的财富因为我的随喜，一下子就损失了3000元钱，损失了一套房子，如果是这样的话，当然我就要考虑了，就要去观察分析随喜的成本怎么样，如果成本太高，代价太大，有可能我就不去做随喜了。但是当我发起很强烈的随喜念头的时候，对我的身心，对我的财产并没有丝毫的损失。这就是我们可以去产生随喜的一个理由。

还有，在我们做随喜的时候，也没有损失我们的快乐。而且从“无损”的字面上来看，我们就说第二个意思吧，这个无损就是快乐的意思，今世快乐，来世也快乐。为什么说当我们随喜的时候，我们就会快乐呢？因为我们看字面的意思，“随喜”是跟随别人的善法而生欢喜，跟随别人的快乐而生欢喜，随喜本身就是一种欢喜、一种快乐。所以说我们一次生起欢喜心，我们得到的是快乐，那么我们第二次生起随喜心，又是快乐。我生十次是快乐，生一百次是快乐，我们从早到晚能生起随喜心，就全是快乐。所以说我们为什么这么观察“今无损”的意思，就是讲，不单单对我们的财富没有什么损害，而且能够通过这个随喜，的的确确给我们带来新的愉悦——内心当中非常高兴、非常欢喜。所以“今无损”可以从这几个方面来观察，直接一生随喜心的时候，马上就得到快乐了，当下就得到快乐了，就是这样的。

所以从第二个根据来看“今无损”的时候，我们是完全可以去参与随喜的修行的，因为对我们现有的财富、资源没有什么损失，而且一随喜，马上当下就带来快乐，只要我们随喜的一念成功了，只要我一成功随喜的心念，带来的马上就是一种快乐，它就是这么快的作用，它就是有这个作用，所以说现今无损。

我们再来看看，后世怎么样——“来世乐亦多”。为什么当我们生起一念随喜的时候，除了当下快乐之外，随喜这个修法还能够给我的来世带来快乐，是什么原因？因为随喜是一种善法，不单单是一种善法，而且是很清净的善法。这里面没有烦恼、没有嫉妒、没有其他烦恼，它就是一种清净的善法。如果我对一个众生的善法，能产生随喜，我就能够通过随喜获得这样的善业，那么对十个众生，对一百个众生，对一切众生的善行、对一切众生的快乐，都能够随喜的话，随喜的所缘、对境越广大，获得的善根就越深厚，那么善根越深厚，来世带来的果——快乐也就越多。所以说“来世乐亦多”，是因为它本身是很清净的善法，通过缘起的法则来观察的时候，如是因，就是如是果。所以说我们如是的在今生当中，造了大量随喜的善业，那么这个善业一旦成熟之后，我们就会在来世当中获得很多快乐。我们在学习因果规律的时候就知道，业因果是“未做不遇，已做不失”，还有一个就是“增长广大”。所以我们现在生起一念随喜，那么在后世的时候，是不是就收成一念的快乐呢不是这样的，它会增长很多倍，在来世它可以辗转地去增长、成熟这种快乐，所以说“来世乐亦多。”

不单单是从世俗的层面来讲“今无损，来世乐亦多”，而且从菩萨道角度来讲，随喜可以说是一种非常殊胜的、圆满成佛资粮的修法。要让这种善法清净、增长圆满，障碍是什么？当然就是种种烦恼。其中有一种烦恼叫嫉妒，这个嫉妒的烦恼可以让我们迷失本性，让我们没有办法行持清净的善法和正道，但是如果我们能够修持随喜的心，它就可以成功地把这个嫉妒的烦恼彻底根除。通过菩提心摄受的善根非常广大，它能够直接成为成佛的因，在佛的很多功德法中，有些就是通过专门修持随喜的功德带来的。所以我们说，这种随喜的修法，按照世俗的语言来讲，一本万利也好，或者一本亿利也好，怎么形容都不为过，就是说几乎不需要什么资本，一本万利，或者无本万利也可以讲，当然这样讲有点落于世俗的嫌疑，但不管怎样我们要把这个问题描绘清楚，也可以借用一些大家比较熟悉的概念。

在世间当中，如果投资一分钱，可以带来一万元的回报，这种事我们肯定马上挤破头抢着去做。现在我们说，随喜的善法就有这种功能。我们不了知就算了，如果了知有这样一种法，那一定要做。随喜不单是纯粹给我们带来福报、带来功德（当然功德我们也要，它是我们得到安乐的因），还有就是它可以摧毁我们修道当中嫉妒这种障碍，能够把嫉妒的障碍成功地摧毁掉，帮助我们修持清净的菩萨道，这样当然我们就更加要去做了。不管是从修法的角度，还是从得到功德的角度来讲，我们都要去做。这就是帮助我们如实地认清：随喜的

的确就是有这种功能、有这样的能力、功德。那么知道了为什么不呢？一定要做。了知了它的功德利益之后，我们就要投入到修持随喜的行列中去。

我们讲了随喜正面的功德之后，再讲反方面的一种过失。“反之因嗔苦，后世苦更增”，我不修随喜会怎么样？不修随喜，就会“反之因嗔苦”。如果在看到别人修善法的时候生起嗔心，或者看到别人得到快乐的时候生起嗔心——我们发现这个地方怎么有个“嗔”字呢？随喜的对治应该是嫉妒，为什么此处讲一个“嗔”字？当然，在看到别人修善法、现前福报的时候，有时烦恼发展得很严重，的的确确是直接可以产生嗔心的。还有一种原因是什么呢？就是嗔恨和嫉妒是有关联的。印度的无著菩萨有一个大乘《俱舍论》或者《大乘阿毗达磨集论》，在这个集论当中，讲到贪、嗔、痴、嫉妒、骄傲这五毒的时候做了一个分析，贪、嗔、痴三个烦恼是很严重的，称为三毒。三毒后面有两毒，一个是嫉妒，一个是骄傲或者傲慢，它们两个的属性怎样？无著菩萨分析，和贪心相应的、或者贪心的一分，就是傲慢，傲慢实际上是贪心的一分。傲慢、贪著自己的功德，有一分的贪心在里面。但是从侧面来讲，贪的体性和傲慢的体性，不完全一致，所以可以分开。但是，这样的傲慢的确是贪心的一分。还有，我们说嫉妒是嗔心的一分，很严重它就是嗔恨，但是如果从一分和部分的角度来看，从侧面来讲，嫉妒就是和嗔心相应的，是嗔心一分。你看我们在分析嫉妒的时候，当别人拿奖的时候，当别人很快乐的时候，我们的心里很不舒服，实际上有轻微的嫉妒心和嗔心在里面，嫉妒是很不高兴、很不愉悦的状态，但里面就是有嗔心的成份，所以说它是嗔心的一分。因此说，颂词中的“嗔苦”，可以理解成嫉妒，也可以理解成嗔心。

当别人获得快乐的时候，我很不高兴，很不舒服，我们产生嫉妒、产生嗔恨心，能够给我们带来什么？我们再来分析这种状态：当我们在看到别人修法、别人安乐的时候，我们产生嫉妒、产生恶心，这对对方的财产、对方已经获得的利益有没有损害？单从我们产生嫉妒心的侧面来讲，没有任何损害。对他人没有任何损害，那么我们自己能得到什么？我们产生嫉妒的时候，反正这个财富我也得不到，我再怎么嫉妒，也得不到别人已经获得的财富。而且，我生起嫉妒之后，它就直接让我的内心非常不舒服、不悦意，它就是痛苦。所以说又何必呢？反正我生嗔心的时候，我也损害不了对方，通过生嫉妒，我也得不到财富。

我们观察之后，嗔心或者嫉妒最后给自己带来的：第一，只是痛苦，当下我就痛苦了，它的作用很明显。当我一生起嫉妒的时候，马上内心就是一种非常不舒服的状态，就像打翻了五味瓶一样，或者心里就像虫子爬一样，反正就是让自己马上不舒服；第二，这样的嗔心当下引来了罪业。因为嗔心也好，嫉妒也好，都属于五毒，嗔心属于五毒之一，嫉妒也属于五毒之一，所以它本身就是一种罪业。在我非常痛苦的状态之下，又给我带来了罪业，而且这个罪业会延伸到后世。也就是说，嗔恨和嫉妒一产生的当下就不舒服，当下就很痛苦这是第一个；第二个呢，单单是不舒服还没有完，又种下了以后我们再再受痛苦的因。以缘起法则的自然规律来看，并不是生起一念嗔心、一念嫉妒，你就收获一念的痛苦，果报也会辗转广大的，所以说后面讲“苦更增”，不单单是当下这种痛苦，而且后世的苦是更加增长的。这样分析下来，有什么必要去产生嫉妒呢？我们产生嫉妒带来什么呢？什么都没有带来，对自己没有利益，对他人也没有利益；对今生的安乐、后世的安乐都没有利益，而且对修行是个大障碍。它对我们修持菩萨道是个大障碍，不单是修菩萨道，即便修小乘的教法都修不成。小乘是以对治三毒、五毒为基础的一种修法，如果我们不去调伏自己的嗔恨心，再再地产生嫉妒烦恼，那怎么可以和正道相应呢？是没办法和正法相应的。

这个颂词帮助我们正面反面分析：从正面的今生来世，反面的今生来世，然后从正面对修行的作用，反面对修行的负作用，方方面面做了全面的考察。我们就会发现，的的确确嫉妒心对我们来讲没有什么好处，而随喜的修法从方方面面都是对我们有利的，对众生有利、对修行有利，百利而无一害。

分析之后我们就会觉得：嫉妒的的确确是没有来由的一个烦恼心，那么平常我们还去保持它、诱发它，就没必要了。当然，只说不好还不行，到底怎样去对治它？对治的时候，我们要从正面和反面两方面来分析颂词，当我们分析完了，我们就知道了这的确不好。还有就是从菩萨道、菩提心的侧面来讲，因为我们发菩提心是愿一切众生快乐的，发心是为利他成正等菩提。我们愿众生离苦得乐，获得究竟菩提，这是我们发的愿，我们愿众生获得快乐。所以从本来来讲，我应该负责让一切众生都获得快乐，应该由我自己来做，但是现在不依靠我的努力，没靠我的帮助，众生自己已经获得快乐了，我应该高兴才是，对不对？那么我看到别人已经获得安乐的时候反而很不高兴，那为什么？这个从道理上也讲不通，是没办法在正面上安立的。

平时我们讲：我是愿众生快乐的，但我们在发愿的时候，就不能只是笼统地发愿“我愿一切众生快乐”，因为虽然发了愿，愿一切众生快乐，但是落实到单个众生的时候，如果是单个众生他获得快乐、单个众生修行善法的时候，凭什么我就不高兴了？这很不好。所以我们在修行的时候，就应该把修行落实到有选择性的个体上

面，刚开始的时候我们首先缘自己的亲友们——父母啊、亲友啊，然后缘中等的人，愿他们修行善法。因为我们知道因果规律是善法得到快乐，修出世间善法的因，能够得到出世间善法的果，所以当我们见到别人修善法——别人在皈依、在发菩提心、在修持出世间善法的时候，我们应该知道他修了这种善法，应该可以获得快乐，我们应该乐于见到别人获得这样快乐的因。在别人获得果的时候，我们要想：他前世修了福报，所以今生当中获得了这样的快乐，的的确确非常好、很善妙，因为这是我乐于见到的。所以说，如果我们能够对这些人——尤其最后能够对我们的竞争对手、怨敌、看不惯的人，他们在得到安乐、得到善法的时候，我们也能够产生欢喜心的话，那么基本上我们内心就没有什么不能够修随喜的了，都可以修随喜。

这方面我们就知道了修持这种善法，在第七品和第八品中还要讲通过修随喜对治嫉妒的方法，后面我们可以再去广大地学习。那么不单是这样，实际上在菩萨道的修行当中也好，或者在世间善法当中也好，还是在小乘法当中也好，这个随喜的修法或者善法，都是能够给自己和他人的心态上或者身心上，带来快乐的一种殊胜的正因。

所以，我们自己要好好去观察这个颂词，仔仔细细去揣摩这个颂词当中的启发，然后就是发愿来落实，下定决心修持随喜的修法，尽量地去扭转习气。关键是第一个我们认识到它的必要性之后，我们要下定决心：我一定要修持随喜的修法。下定决心之后，第二步比较困难，就是要落实了——在平时的修行过程当中，在生活过程当中，在和人交往的时候要落实。所以我们首先把这个修法串习得非常熟悉，串习得非常纯熟，纯熟之后，当我们遇到随喜的对境时——当然这种对境可能很多，我们经常看到别人获得快乐的时刻，比如说世间举行奥运会的时候，看到别人拿奖牌、拿金牌了，或者其他国家的人拿金牌了，实际上他都是一种快乐，他拿到金牌很快乐，这个时候我们也可以把这修法来对治嫉妒，他得到快乐的时候，我也乐于见到，这样我们就可以尽量减少因嫉妒其他国家选手得金牌带来的痛苦。实际上我们安住在这种修法时，也可以避免自己造下一些不必要的业，或者产生一些不必要的痛苦，这方面实际上我们的对境应该是很多的。因为这个世界本来就不完美，或者我们相续当中的烦恼很多，所以说在这个阶段当中，我们修持随喜、对治嫉妒的素材应该是不缺的。如果我们本身内心当中有很多的烦恼、嫉妒的话，我们就会经常遇到能够引发我们嫉妒的因素，当我们遇到的时候，我们就用这种修法去对治，慢慢它就会成功，就让我们安住在一种纯粹的、善业的修行状态当中，这就非常好了。下面讲第三个科判：

三、善行自己之事。

那么我们应该要善行自己应该做的事情，善行就是应该善巧地做自己应该做的事情，颂词当中讲：

出言当称意，义明语相关，

悦意离贪嗔，柔和调适中。

颂词讲到了和别人谈话的方式：第一“出言当称意”，应该要符合对方的心意或者根机来讲话；第二“义明”，我们在说一个问题的时候，应该把名、意义很明确地表达出来，这是义明；第三个是“语相关”，我们所说的话语应该和所表达的意义相关、相扣；然后是“悦意”，尽量地让对方欢喜、让对方悦意；“离贪嗔”，指我们讲话的动机，最好是离开贪心和离开嗔恨心；“柔和”，我们在说话的时候，声音要尽量柔和；“调适中”，就是不管是高低也好，还是多少也好，应该有个适度。这里讲到我们在说话时的一些善巧和技巧。

一个菩萨在讲话的时候，第一，要有一个比较好的发心，第二，应该有一种智慧摄持。有些人讲话天生讲得好，有些人可能先天讲话的技巧不是很具足，但是通过后天的训练，比如去学习一些讲话的技巧，慢慢也能让自己越讲越好。历史上有这样的例子，好像是英国近代的一个国王，以前说话经常结结巴巴，通过系统的训练之后，最后可以发表很好的演讲。还有很多人，刚开始说话的时候不行，后面通过自己的努力训练，也可以把话讲得很好。那么作为一个菩萨来讲，有没有必要在方面去努力啊？实际上这是修行的一部分，我们也应该注意自己的说话，尽量让自己所说的话更加有意义，这些方面应该去调整。

颂词“出言当称意”中“称意”的意思，就是看对方的喜好，或者看对方的根基、意乐去讲话。世间人讲话的时候，他可以试探对方的一些喜好，在了知对方喜好之后，就顺着对方的意乐去讲，最后就可以达到他的目的。作为一个菩萨来讲，说话的时候也要知道对方的根基意乐——到底对方对哪个方面有兴趣，喜欢什么东西。如果是佛陀讲话的话，（当然佛陀有这种智慧，佛陀的遍智就直接照见对方的根基意乐），所以他会相符对方的根基意乐去讲话。所以很多时候佛经、公案中记载：佛陀讲一次法，有时是一句话，就能够让弟子证悟初果或者阿罗汉果，这都是因为佛了知弟子的心意、根基、意乐的结果，当然这么高的标准我们是做不到的，菩萨虽有智慧神通也做不到像佛一样。但是作为一个平凡的修行者来讲，作为一个准备修菩萨道的菩萨来讲，这个方面还是应该多观察，多注意里面的一些技巧。如果我们通过试探、询问，了知对方的喜好、根基之后，也可以

通过相合对方心意的方式去出言，以便于在说话的过程当中，引导对方趣向真正的正道，引向正确的方向，这就是说“出言当称意”。

世界上有一些很会说话、善于察言观色的人，那么菩萨会不会变成这种喜欢察言观色、跟随不同人的喜好来说话的人？从表相上来看也许是一样的，但是因为发心不同，本质完全不一样。有些世间人巧言令色，说一些讨别人喜欢的话，带有一些自私的目的。但菩萨在讲话的时候，完全是以慈悲心、菩提心而引发，然后再去和别人讲话，所以发心不一样，他是为了利益对方、利益众生而去讲话。所以这样相合对方心意去讲话，完全是出于一种利他思想去做的，也是能够让对方安住在善道中的一种必要，所以完全不同。

第二个就是“义明”，义明就是要把意义明确。为什么要义明呢？因为我们在讲话的时候，没有什么目的、或者意义不明、随便瞎扯闲聊，这是没必要的。我们说话，一定要把所说的意义突出来，一定要让意义很明确。只有意义明确了之后，这样的谈话才可能有意义，否则，这个谈话不一定会有什么重大的意义。所以此处要讲义明。

然后第三“语相关”，语相关就是我们所谈的话，尽量和意义连贯、相扣，这些方面很明显。或者说我们在讲一些理证、教证，讲一些比喻、公案等等时，尽量地和意义完全相合，和它的顺序相关，这样去做的话，自己讲话的时候能够起到语言的作用。

我们讲佛法的时候也是一样，所讲的意义到底是什么，应该把这个意义明确，别人听了之后，就知道这个颂词或一句话所表达的是这个意思。所讲的语言尽量和它的意义相关，以意义为中心去讲。所讲的公案、比喻、理证和意义也要有关系，像这样的话，菩萨讲的话都能够真实地利益众生。

还有一个就是“悦意”，讲话的时候让听的人非常悦意，这是很重要的。会讲话的人，讲完之后对方很高兴，如果不会讲话的人，讲完之后对方会很不高兴。也有些人是前世的因缘，如果讲者本身和对方有一种前世的业缘，讲什么话对方都可能不一定高兴，和怨敌讲话，怎么讲对方可能都是不会满意的。还有一些人确实是说话的技巧不完备，所以讲完之后让对方不悦意。此处是说，尽量地让对方悦意。在修菩萨道过程当中，每一个菩萨都可能会有缺陷，有缺陷我们就要做到尽量好，带着一种让对方悦意的目的去讲话，可能要好一些。

然后是“离贪嗔”，讲话的时候如果带着贪心、嗔心，有时候就变成绮语，或者因为有贪有嗔的原因，讲话也会变成罪业。所以我们在讲话的时候，要尽量以慈悲心、以慈爱心去讲话，或者以利益众生的动机、修法的动机去讲话。不管和对方讲话也好，或者自己讲法也好，尽量离开贪心和嗔心，所以离贪嗔主要是指动机和意乐。

然后是“柔和”。在讲话的时候，不要经常说粗语，或者态度很僵硬，尽量讲柔和的语言。有很多菩萨、修行者，因为内心很柔和，所讲的话也很柔和，只要听过这些菩萨讲话的人，都觉得非常舒服，非常满意，所以说话要很柔和。但有些菩萨有必要通过粗暴的语言去调化众生的时候，就要另当别论。从一般、普遍的情况来讲，众生都喜欢听柔和的语言，没有一个众生想听粗暴的语言，或者粗口、粗话等等，都是不喜欢听的。所以如果能够柔和地讲话，也就能影响对方的心，能够利益众生。

“调适中”，就说我们在讲话的时候必须要适中。这个适中有好多种，上师讲义当中也讲了。比如说高低适中，你讲话的时候声音太高了，太高了震耳朵、或者就像在发脾气、好像在骂人一样，像这样太高了也不行。然后太低的话，别人肯定听不到，你讲了半天，别人都不知道你在讲什么，这样浪费了别人和自己的时间，而且事情也没讲好，太低了也不行，高低要适中。还有快慢要适中。如果特别快，别人都没办法反应过来你讲什么。太快了不行，太慢了也不行。太慢了的话，你要表达的意思以正常的速度是两分钟表达完，如果太慢的话要十分钟。还有多少要适中，在讲话的时候如果都是长篇大论，像这样讲得太多也没必要，太少了也表达不清楚，所以说多少要适中。

当然这里面也分析了，有些前世有善业的人，说话的方式很善巧，天生就有这种福报的显现，这方面基本不需要学习。还有一些人没有先天优势的，在讲话的过程中，多多少少都有点缺陷，这就只有靠我们去改正、调整了。第一，我们的心态上要调整；第二要有智慧。如果一个人慢慢具足了智慧之后，他也会懂得怎么去控制讲话的多少、高低、急缓等问题，可以有一种掌控的能力。

所以自己必须要首先具足智慧，有了智慧之后，语言就变成了绳索——《中观庄严论》讲：语言、名字，就象绳索一样，你要怎么用都行。你要用它去捆东西、捆这个、捆那个，逃生也可以，所以绳子就看你怎么去用它。那么语言也是一样的，如果你有了智慧，有了好的发心，那么语言也是随便你各个方面去使用，怎么使用它都有一个适度的量。

一方面我们要尽量注重说话的技巧，一方面也要努力去提高自己的智慧、善心。当然，如果我们实在是经

过努力了，但说话的技巧也不是改善得很明显，这就有一个原则，就是尽量做到真诚。虽然可能你讲得不是很清楚，或者讲话时有很多缺陷，但是你有一颗真诚的心，通过真诚的心去讲话，很多人都能够理解。所以我们如果其他方面做不到，就尽量做到真诚，这是很重要的。

下面我们再看这个颂词：

眼见有情时，诚慈而视之，
念我依于彼，乃能成佛道。

前面是讲语言方面该如何，这是讲我们的内心、我们的眼、我们的身体该怎么做，两个颂词合起来就是讲怎么样善行自己的身语意。第一个颂词主要侧重在语言方面；第二个颂词讲到了身体方面，“眼见有情”的这个“眼”，就是身体的部分。

“眼见有情时，诚慈而视之”，这是我们的身体应该善行之事；“念我依于彼，乃能成佛道”，这就是我们的心应做之事。首先我们看颂词的字面意思：“眼见有情时”，当我们看到有情的时候，应该以慈悲的眼光，通过慈爱的、真挚的或者真诚的眼光，看着对方、看着众生。“念我依于彼”，内心当中应当作意：将来我依靠这些众生才能成就佛道的缘故，所以我自己内心当中应该对他们慈爱。此处说“眼见有情时，诚慈而视之”，我们看待有情的眼光应该柔和，应该带着慈爱心，就好象母亲看自己的儿女一样，母亲看儿女的眼光，都是非常慈爱的，儿女被母亲慈爱的眼光所注视着，在慈爱眼光当中生活，对儿女的心灵、对儿女的成长都有很大的帮助。如果众生在菩萨慈爱的眼光注视中去成长，对他的修行和觉悟也是有帮助的。

所以，当菩萨看到众生，或者上师看到弟子时，对修菩萨道的菩萨来讲（有些是真正的菩萨，有些是准菩萨），此时应该如何对待，是应该注意的细节。因为有些时候，我们的眼神、看众生的方式等，都能够直接或者间接地去影响对方、感动对方，至少你以慈爱的眼光看着对方的话，他会认为你是善意的；如果你凶巴巴地看，或者斜瞟着对方看、瞪着对方看，俯看、甚至翻白眼看，这个众生就知道你可能对他很不友好，可能不怀好意，所以他自然而然就会跟你保持一段距离。所以对菩萨自己修行来讲，没有必要这样做。对于利他来讲，如果是这样众生会远离菩萨，即使他没有办法在身体的距离上远离你，从心的距离上他也会远离你。菩萨是以利益众生为目标的修行者，所以我们要尽量地让众生靠近菩萨，靠近了菩萨，菩萨才能利益众生，如果众生都离你而远去了，像这样的话，你可以说：哦，他的业力重。但是有的时候，我们要看是不是自己的问题，也许会是我们自己的原因。如果该发的善心也发了，该“诚慈而看众生”也看了，说话的方式也很注意了，自己该做的全部事情都做好了，对方还是对你保持距离的话，那可能是二者之间的因缘的的确确还没有成熟，倒是可以这样分析。如果自己平时都是凶巴巴地看众生，然后众生远离你的时候，你还说众生的业力重的话，可能就说不过去了。

我们说菩萨要利益众生，首先是把众生拉到身边，所以在四摄法当中，为什么第一个是布施摄？为什么要爱语摄？这些方面都有关系的。通过布施，拉近和众生关系，通过爱语令众生欢喜（爱语有比较广的意思，也有专指的方面）。比如说前面第一个颂词当中讲到的：“当称意、义明语相关、悦意离贪嗔、柔和调适中”，都可以包括在爱语当中。如果你的语言很善巧，能够让众生欢喜，他就愿意听你讲什么，如果慢慢引向佛法，他也愿意听你讲佛法，不会有一种反感。因为喜欢听你讲话，被你感染了，被你摄受了。从菩萨道的角度来讲，爱语就是讲六度的修法。不管怎么样，都是需要通过善巧的方式去利益众生的。

我们看众生的方式也是一样，如果我们看众生的时候，能够“诚慈而视之”，诚慈而视主要是发自内心的，第三句第四句（“念我依于彼，乃能成佛道”）：如果我们内心当中想到，这个众生对我是有帮助的，我依靠这个众生才能够成佛道。为什么我依靠众生才能够成佛道呢？因为发心的时候——怎么样才成菩提心？“发心为利他，求正等菩提”，发心是为了利益他人，如果没有众生，没有这个张三、李四，没有你在街上碰到的这个人，没有你在电梯里碰到的这个人，没有这些众生，那么谁让你发菩提心呢？所以平时我们再再讲这个问题，最害怕就是笼统地说：一切众生我都要利益他，但是碰到单个众生的时候，就没办法落实。

关键是，我们从宏观的角度来讲，一切众生都要利益，但是我们要落实的时候，是一个一个的众生，单个单个的众生，这是很重要的。所以我们在看到每一个众生的时候，都要想：我依靠这个众生我发菩提心了，他对我有恩德。我依靠他才能成佛，所以说他对我有恩德。这个时候我的心态一变，我的眼光自然就变了，眼神变了，表情变了，说话的方式也变了，都会变的。

发心是利益众生，依靠众生来发心，那么积累资粮也是一样。布施度：我们要布施，把东西布施给众生，没众生布施就不成立；持戒度：比如说不杀生、不偷盗、不邪淫等等，它也是依靠众生；安忍度：安忍众生给我的伤害；精进度：我要为了众生，精进地修法；然后就是禅定度：我们发起善心去修持禅定，修持慈悲喜舍的

四无量心的四无量定，或者修持其余的定，都是这样的；智慧度：是怎样去辨别利益众生的方法，这些都是智慧，或者一切众生的本性、空性、智慧，这些都需要依靠众生。当然这里有些是直接和众生有关，有些是间接和众生有关。现在我要依靠一切众生，成佛的时候也是要利益众生的，所以我们初中后都要依靠众生，才能够成就佛道，才能够怎么怎么样。所以众生都是我的殊胜助缘，殊胜的积累资粮、功德的恩人，了知这个道理之后，我们的心态就会改变，改变之后，我们眼见众生就可以“诚慈而视之”了。

重点在哪里呢？如果我们的内心能够安住慈悲的意乐，然后我们外在的表情也就会非常自然地、比较长时间地以这种方式去看众生，当然这个看只是表示待人接物的时候、和很多众生接触时候的表情、眼神等等，反正就是说，如果我们内心很贤善、很慈悲的话，那么我们平时在看众生的时候，在和众生接触、交往的时候，都能够处处以众生的利益为重，以利益对方为重。我们如果很慈善、很慈悲地去看众生，对方看到你这样温和地看着他，他也会对你表示一种善意，当这个善意返回到自己心中的时候，自己当然也会很快乐的。第二就说我们内心当中的慈善，有如光的折射，折射到外面返回来之后，能够帮助自己安住在这种善法的意乐当中。

所以有的时候我们不要要求别人先作改变，实际上是我们自己需要改变，如果我们自己作了改变之后，那么也能够去改变他人。因为我们毕竟是发了菩提心的人，我们应该主动。当然有的时候，如果对方对我表示善意，我也会对他表示善意，那么如果对方不对我表示善意，我就不对他表示善意，世间上的人也许是这样，但是我们不要忘了，我们学习的是《入菩萨行论》，《入行论》在这个地方并不只是教我们怎么去做人，怎么在社会当中去待人接物，不单单是这个意思。这个地方真正最直接的意思——它是对菩萨讲的，不是对一般世间人讲，当然世间人看到这个颂词也会有帮助，毫无疑问。但是，我们要知道这个里面最直接的对象是菩萨，既然是菩萨，就应该以菩萨的标准来作衡量。所以说我们既然是个菩萨，我们有时候要更主动地、通过更清净、更慈善的方式去接近众生。如果众生看到我的时候有一种漠然的态度，我们自己要主动“诚慈而视之”，我们要通过慈悲、慈爱的眼光去看众生，如果是这样的话，慢慢我们就可以去影响其他人了。否则如果自己都不改变，等到别人来改变自己——我们就看看，整个世间当中有多少是发了菩提心的人？有多少是修行者呢？我们要等待对方改变、环境改变，我们再改变，那是不行的。所以我们首先要改变，通过我们的改变尽量来影响其他环境中的人，首先是一个两个，然后是一群，然后是一切众生，我们慢慢地这样改变自己，最后我们可能就像阿弥陀佛一样，通过发愿，他最后可以成就一个这么广大、这么清净的国土，在他国土里的人都是被他影响的。所以说如果我们首先自己去改变，我们慢慢也能够像阿弥陀佛一样，影响到所有的众生。

本课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第64课

现在开始学习第二堂课的内容，下面要讲的是第二个科判：

丑二（尤其趋入善法之行）分二：一、自己修行之理；二、饶益他众之理。

这个科判讲到了尤其趋入善法的行为，前面是善行自己之事。首先是学习自己修行的道理，第二是学习如何去利益众生的道理。在菩萨行当中，自己利益、自己修行和让众生得利益，侧面不一样，但总体来讲是完全一致的。

首先讲第一个道理：

寅一（自己修行之理）分三：一、宣说所修有力善法；二、修行方法；三、宣说胜劣取舍。

这三个科判当中，第一，我们所修行的善法怎样变得有力，怎样变成一个重业，这个方面是很重要的；第二是讲修行的方式，怎样去修行；第三是宣讲善法的胜劣和取舍，因为从总体的角度来讲，善法有很细的修法，有比较难的，还有比较容易的等等，里面的功德也可以分胜劣，然后对胜劣怎样做取舍，在第三个科判中会如是宣讲。

首先讲第一，宣说所修有力善法。为什么我们要宣讲这个科判，学习这个道理呢？就是因为我们的寿命是有限的，精力也是有限的。我们一方面要在世间做很多事情，养活自己和家人，做很多交际应酬等事情，一方面还要去修行，所以我们的修行时间本来不多。而且在修行的时候，如果我们不懂得善巧方便，不懂得怎样让善法变得有力，变成重业——如果不懂得这个道理，那么在很短的修行时间当中，修行的质量又不好，我们就难以在今生当中累积更多的资粮。这个科判宣讲的道理为什么很重要呢？就是告诉我们怎样才能够让我们所

修习的善业变成重业，或者就如在这个科判当中讲，怎么样让所修变得有力，让善法变成有力的善法。那么我们就可以在最短、最少的时间当中，让我们所行持的善法变得真正有质有量，或者说让它变得非常有力。如果因越有力，那它的果也就会现前得越快、越圆满。这是我们首先要学习这个颂词的原因和必要性。

恒依强欲乐，或依对治引，
以恩悲福田，成就大福善。

这个颂词的关键就是第四句成就大福善——成就一个大的福业、大的善业，怎么样成就呢？就是前面所讲的三句话“恒依强欲乐”等，这里面有四个条件，第一个就是“恒依”的“恒”字，这是讲到了时间。“强欲乐”就是讲它的发心。“或依对治引”就是讲它的对治。“以恩悲福田”是讲它的对境。如果我们具足了这四个对境，就很容易成就大福善。首先我们看“恒依”的“恒”字，“恒依”就是讲时间要长。

我们做任何一个法，不管是很大的一个善法，还是乃至于是每天在佛堂上供七碗水，不管怎样，一个善法如果做的时间很长，恒常地每天都在做，这个善法就能够变成一个重业，变成一个大的善法和强有力的善法。虽然我们每天做的是供一碗水或七碗水，或者供一盏灯，但是如果我们以很长的时间来做的话，这个看似很微小的一种业，通过长时间的坚持，它就能够变成一个重业。除了以此为例，其他如我们每天的念诵，每天磕三个头，或者说每天经常去放生，每天都能够去发一点善心菩提心，每天都这样做，做的时间很长，累积得多了，这个时候它就会变成一个重业，变成一个大的善业，所以说长时间去做很重要。

我们在修佛法的时候，最好发一个长远心，每天坚持在佛堂里面去供佛，或者每天坚持去顶礼，对修法来讲，这也是善法方面的一种纪律，有了一个这种纪律，可以约束我们在这样的时间当中尽量地去做善法，能够保证它成为慢慢增长善法的一个方式。所以我们在修行佛法的过程当中，有些善的执著，有些这方面的纪律、戒律也应该去遵守，这个是“恒”字的解释。

然后“强欲乐”，就是我们在做善法的时候，应该发一个比较勇猛的心，有比较强烈的欲乐，像我修习供水或者打坐、念诵咒语，我就是应该有一种很强的欢喜心、很强的欲乐，就是要做，而且很欢喜地去做，很强势地去做，像这样通过这种很强的欲乐，这个业也容易变成一个强善业。

比如说放生也好或者说听闻佛法也好，本身功德是很大的，但是如果我们放生的欲乐不强，别人说好多次之后，自己勉强答应去，那么此时自己的心态是勉勉强强的，虽然参与了一个大的善法活动，但是因为自己的欲乐很弱的缘故，所以这样的善法就不是一个有力的善法了。

我们在听法的时候如果很勉强，我们在修行的时候、修菩提心的时候如果很勉强，假如没有很强的欲乐，这个业就不会成为一种重善业，就不会成为一个有力的善业。这个善业如果不是很有力，那么我们所积的这个资粮本身，从因果的因的角度来讲，它的因力就不是很明显，如果因力不明显，要得到一个强有力的果，或者说要马上成熟果，就非常困难了。

我们在修法的时候，也要经常观察我们的欲乐怎么样？有些时候容易发生什么情况？——刚开始的时候欲乐非常强，但是时间稍微长了之后，这种欲乐就慢慢弱下来了，以后就变成了一种应付：好像我有一个经要念，有一个咒语要念，就变成一种应付了，尽量找借口，最后就干脆不做了。

我们的修法随着欲乐的强弱，的确是会改变的。所以我们应该保持经常保持一个强有力的欲乐，当然我们要保持，也需要有基础。平心而论，作为一个修行者，谁不愿意保持一个强欲乐呢？我们问任何一个人：假如让你选择，能够让你保持一个强盛的修善法的心，愿不愿意？很多人都会愿意。但关键是，我们是一个初学的众生、初学的菩萨，要保持一个强烈的欲乐很困难。这个时候我们必须要去思维因果的关系，如果我们把因果的关系能够深深地做思维，懂得了缘起规律之道，这时强欲乐就容易产生。

一般来讲，我们看米拉日巴尊者传记的时候，每一次看到这个地方，对我、对很多修行者都会有某种启发。在当时对话的过程当中，他的弟子问：尊者，您有这么强的一种修法的欲乐，能够做这么顽强的苦行，您肯定是佛的化身，肯定是某菩萨的化身，到底您是谁的化身啊？米拉日巴尊者说：我不是哪个圣者的化身，实际上是因为我思维了业果不虚的道理，因为我杀了人，怕堕地狱，而且我也知道成佛的功德，我对因果缘起之道生起了强烈的定解，所以我在修行善法的时候就有这么强的一种动力。他说：如果你们也能够这样思维，那么我这样的苦行任何一个人人都做得到。这句话给我们的启示是什么？我们如果能够对因果之道产生非常强的信心，产生一个很深的定解——如是因如是果，佛法当中我们经常提，这个缘起的道理，因果的道理，的确是非常关键的问题。如果我们对这种因果关系产生了定解——你看我们造了多少恶业呀？就拿这一世来讲，我们杀了多少生？偷东西、说妄语、然后产生一些乱七八糟的念头，贪欲、嗔恨，或者欺骗众生等等，做了很多恶业。如果按照业因果的道理一个一个对照的话，那么可以说，不需要人来授记，我们的下一世会很悲惨的。如果真正

对业果之道产生了定解，我们会想到，一定要对治，一定要去忏悔，一定要在我死之前把这个罪业都清净掉。这个时候，每次去修忏悔都会有一种强烈的动力和强大的欲乐推动自己，这个时候就会下决心：一定要把罪业忏净！或者我们在了解了成佛的功德和缘起之后，在积累资粮方面一定要多做，做的时候就有很大的力量推动我们去做，这个时候所做的每一个善业都会成为重善业，都会成为有力的善业。所以这里面的关键问题还是在于思维业果的道理。

有的时候我们说业果的道理是入门的法，但实际上，业果的道理是非常深奥的。因为真正来讲，我们通过推理可以知道一切万法空性，这个总相的推理我们可以通过一种理证推出来，但是要让我们通过推理证明因果的道理，这个非常困难，可以说极困难。佛讲的因果之道是最正确的，因为是佛是遍智，只有佛才能够把最微细的因果问题看得清清楚楚，所以我们要去推理这个因，要推理这种业果，的确是很困难的，它是很深的法门和道理。但是，如果我们不管通过什么方式，真正对业果之道产生了定解，强烈的欲乐一定会生起来的，而且强大的欲乐一产生起来，我们的这个业就会变成重业。

有一次我问我自己，或者很多道友也在问：我修了这么长时间佛法，怎么一点动静都没有啊？为何没有感应、没有动静？其实我们真正观察，我们修行的欲乐有时候就是不强，修也修了，但你是通过什么样的心来修的呢？这就很不好说。如果观察每天我们修行的心态——夹杂恶心或者修善的心力不强等等，有很多问题在里面，如果我们有个很强的欲乐，就会变成一个重业。

第三个“或依对治引”，依靠对治来引发。“引”就是引发，引发什么呢？引发成就大福善的意思。这个引字和后面的大福善可以对应，依靠对治的法来引出这种殊胜的善业。这是什么意思？就是我们在修善法的时候，要尽量对治它的违品。比如我们在布施的时候，我要对治布施的违品——悭吝。我们不要有悭吝心，尽量不要悭吝，通过各种理证明白这个道理。前面我们在第三品也讲了布施的道理，布施的违品就是悭吝心，所以我们要对治它的违品，只有把它的违品对治了，这个布施的善法才是一个清净的布施。

我持戒的时候也要对治它的违品——破戒，把这个违品对治住了，这个持戒才是清净的、持戒的善根。所以我们要成就大福善，就不能有它的违品。比如说，我们在修善法的时候，怀疑它的果、它的功效等等，这就是修善法的一种违品。所以我们要通过定解来对治这种怀疑心，对治这种负面的能量。如果我们在修善法的时候，能够把它反方面的违品都对治了，那可想而知，这个力量当然就是很强大的。而让这种善法的力量不能够现起的，就是它的违品，所以怎样对治它的违品就非常关键、重要了。对修善法整体来讲，圆满资粮很重要。

第二个就是讲，忏悔罪业很重要。在修法过程当中，罪业会变成修法的违品，如果我们在修法过程中罪业很重，这个果就很难现起。我们从整体的角度，还有从个别修法的角度讲违品，能够对治是很重要的。所以这个地方讲第三个——依靠对治来引申重大的善法。这个方面我们前面以布施为例来宣讲，其实还有很多其他的对治，都要去引申出来，把这个对治引申出来才能成就大福善。

第四个就是它的对境，对境当中讲到了恩悲福田。实际上就是讲恩田、悲田和福田，那么恩田是什么？恩田就是对我们有恩德的人，比如世间的老师、父母、传授佛法的师长等等。这些方面就是属于恩田，对我们有恩的人就是恩田。还有悲田，就是产生悲心的对境，很可怜的众生叫做悲田。然后是福田，福田就是指这些已增上功德的人，比如说僧团、佛、法、上师等等。就是从修证上，或者从福德方面来讲，很容易引发巨大福报，这个叫做福田。

有时恩田和福田有些冲突，原因是侧面不一样，一个是从恩德角度讲，一个是从福德很超胜的角度讲。如果我们依靠福田，就很容易增长福德，它们的侧面不一样，可以从不同的侧面来观察。上师在讲记当中提到，全知麦彭仁波切在《经庄严论注释》中讲过，针对不同的修行者，对待田的态度或者看法是不一样的。一般来讲，小乘的修行者比较关注于自我解脱，所以注意力更多地放在福田方面。如果经常供养福田或承侍福田，更容易增长修行的功德。福田的功德越超胜，得到的利益就越大，所以经常供佛或者供养僧团等等，可以依此增长福德。

大乘的修行者一方面很注重福德，因为从自利方面，自己的功德增长。但是从大乘的角度出发是着重利他的，那么大乘的修行者对于悲田方面很注重，甚至于对待悲田态度超胜于对待福田的态度。“发心为利他”，就是把利他放在首位，把慈悲心放在首位，因为大乘是以利他为主旨的，所以对悲田很重视。

而且福田和悲田之间有不不一样的地方：福田就是功德越超胜福德越大，供佛和供四果阿罗汉，供佛的功德就大得多；如果供养四果阿罗汉和供养初果阿罗汉，那么供养四果阿罗汉功德大；如果供养比丘和供养居士，供养比丘的功德大，是这样辗转增长的。对悲田来讲，就是谁的痛苦越大，你对他做利益的功德越大。比如说你给一般人做布施和给一个乞丐做布施，因为真正的乞丐很痛苦，你能遣除他的痛苦，得到的功德更大。从悲

田的角度，就是越苦的得到的功德越大，所以布施乞丐功德大。如果布施乞丐和布施一个旁生呢？布施旁生的功德大；如果是布施旁生和布施恶鬼呢？比如说有时候做一些水布施，倒剩饭的时候，念一些观音心咒去利益这些恶鬼，或者说倒一些水在地上，念一些观音心咒加持，或者烧一些焦烟来利益恶鬼。利益旁生和利益恶鬼比较，因为恶鬼的痛苦重，所以说利益恶鬼的功德大。恶鬼和地狱众生比较起来，就是利益地狱众生的功德大。针对地狱众生我们做一些回向、念经。悲田是缘越悲惨的对境去做布施、做利益的功德越大，福田是越超胜的利益越大。

作为一个菩萨，悲田当然也是着重关照的对象，因为福田能够增长很多功德，所以在菩萨道中也有广做供养的说法。通过这样殊胜的对境，缘着这些对境就可以成就大福善，这是从成就善法方面讲。所以我们如果想在有限的精力、时间当中，让所修的法变得有力的话，那么这个颂词当中给我们开示的这个窍诀就非常重要了。

前面我们做过这样的对比：两个人修同样的一个法，比如同样都在放生，一个人是恒常做，一个人是偶尔做；一个人是具有强烈的因——欲乐，一个人是随随便便的心态；一个人身心当中有对治，另外一个人没有。钱都是一样的，如果具足了常时间、有强烈欲乐等条件的人，懂得这个善巧方便，同样做一个放生的仪式十五分钟，做完之后，他得到的业就是重业，如果没有这些，就是轻业。如果一次是这样，十次是这样，一辈子都是这样，这样二者的差距会越来越来大。所以为什么有些修行者证悟得早，而有些人做很长时间之后，功德一点都不增长，和这些条件还是有直接的关系。所以为什么叫善巧方便？什么叫做窍诀性的一种修法，这些都是窍诀性的修法，就是能够在有限的时间当中、在最短的时间当中让这样的业变得有力，变成重业，这些都是必不可少的。

善业是这样，反过来讲，恶业方面也是这样的。那么“恒依强欲乐，或依对治引，以恩悲福田，成就大福善。”我们从反方面看的时候，成就的可以是一种大的罪恶。那么怎么样成就大的罪恶？就是恒时去做一个不好的事情：每天去杀一只鸡，或者杀一只虫，像这样经常做、恒常做，这个业就变成重业了。你没有停止的意识，而且有一个想要恒常做的心。“恒常”，时间方面讲就是连续不断。“强欲乐”：是指在做罪业的时候，以一个很强的欢喜心做。反过来讲，你在做的时候很勉强、很不舒服，做的时候有惭愧心等等，这样的话业不强，业就不会成为重业。然后“对治”就是说，在做的时候到底有没有对治？比如说前面讲惭愧心，我在做恶业的时候有一个惭愧心，觉得不好，那么虽然做了，但是不会成就大的罪业，他有个对治，因为有后悔、惭愧的心态在里面。

还有就是“恩悲福田”，那么做恶业的时候，如果我们以恩人为对境恩将仇报：比如对自己恩德很大的父母，去打骂或者去顶撞、杀害，这个罪业很重的。还有给自己传授知识的老师，或者世间当中我们的恩人，如果对他们造这些恶业，因为他们是恩田，所以就会成就大的罪恶。然后“悲田”，比如去杀害旁生也有过失。对于“福田”比如三宝、上师，你去诋毁、伤害，也会成就很大的罪恶，这是说怎么让业变得重的情况。

当然此处是宣讲变得有利，反过来思考，我们千万要让我们的善业成为重业，不要让我们的恶业成为重业。我们在造恶业的时候时间尽量不要长，如果是迫不得已造，偶尔造，造的时候不要有强大的欢喜、强大的欲乐，造的时候最好有对治，有它的违品。然后要尽量避免福田、恩田、悲田，如果是这样的话，业虽然造了，但是也不会很重。但是如果这里面的条件都具足的话，那么罪业就会成为重业。

第二个科判：修行方法。

善巧具信已，即当常修善

众善已应为，谁亦不仰仗

这就是修行的方法。怎么样修行呢？我们懂得了善巧方便，也具有了信心，就应该常时间地修善。一切的善法，应该自己主动去做，不仰仗别人经常性地劝勉或者鞭策。我们分析这里讲到的修行方法，有三个要素和条件：第一是善巧；第二个是具信；第三是常修善。

第一个条件是“善巧”，善巧就是说你要懂得方法，能够抓住它的扼要，能够抓住它的核心，这个方面叫善巧。比如说前面讲到了四个条件，能够掌握这四个条件去做。我们应该掌握善巧做事情，你在世间上做事情的时候，要掌握它的技巧，关键的东西你要掌握。如果主要的东西你不掌握，其他的你做很多不一定有效果。所以我们修法、学习也需要一种善巧方便，要掌握正确的方法，这是很重要的。

第二是“具信”。具信就是我们做善法的时候要有信心。如果有了这样的自信心，就可以坚持下去；或者我们对上师三宝、对善恶因果有一种信心、有一种对境，这是会促进你修行的，就会有效果。所以要素当中，第一是要懂得正确的方法，第二是必须要有信心。信，一方面是自信，一方面是要对上师三宝有信心。因为我们修行不单单是通过自己的力量，而且还要借助他力，比如说对佛、对上师三宝经常做祈祷，通过上师三宝的力量加倍我们、加持我们。这个时候，我们里面有信心，外在有加持力，再去修行的话，可以让我们的心愿尽快

地实现，所以“具信”也是非常重要的。

然后就是“常修善”，“常”就是恒常，常时间地修持善法。经常性地坚持下去，这样我们修持善法真正会有一个成果。“众善己应为，谁亦不仰仗”也很重要，就是我们修善法应该独立自主地去做、主动去做，谁也不要依靠。那么我们需要了知：比如说谁也不要仰仗，我们还需不需要依止上师啊？还需不需要依止这个团体？实际上是需要的，这是宣讲的层次或者侧面不一样。一方面来讲，我们在初学的时候，当然需要依靠上师善知识的指点，需要善知识给我们传授教法或者加持我们，还有我们需要团体的力量。经验说明，或者很多事例说明：如果一个人单打独斗成功的机率很低，而如果依靠团体的力量，他就很容易承担、很容易成就。即便是没有什么很明显的成就，如果是跟随团体修行佛法，也不至于掉队很厉害、退失得很厉害。

我们有时总觉得在团体里和大家一起学习很不舒服，或者觉得是浪费时间、心很散乱等等，实际上不是这样的。有时我们想一个人修行，一个人看书，很多时候是这样的情况（但我不是百分之百决定）：一个人单干的，他就是坚持两三个月之后，因为没有督促、缺少监督，所以两三个月之后可能就慢慢退失了修善法的意乐。

所以如果和团体在一起，和上师在一起，就可以帮助我们在修法的路上走得更远，更加有效率，因为互相之间有监督、有鼓励等等，所以在修行佛法过程当中，团体的力量是非常强大的，这方面我们要依靠。最后，我们要慢慢在团体中学会一种独立的智慧，要养成能够独自修行的一种素质和能力。在三皈依当中有依靠僧宝，皈依僧是修行的助伴，我们在修行过程当中需要助伴，修行才能圆满，所以我们依靠团体的原因是这样。但是我们在依靠团体的过程当中，也要注意慢慢养成能够独自修行的能力。因为一切万法无常，或者说到了一定的时候情况会改变，这个团体还存不存在也不好讲。或者团体存在，自己还有没有这种机缘再在这个团体当中继续修行也不好说。所以我们在团体的环境中时，要尽量使自己具有一种独立自主修行的能力。

还有“众善己应为，谁也不仰仗”，意思就是说，我们对于修行善法应该有一个更加自主的、更加独立的修行态度，因为我们依靠团体，是依靠团体的压力，然后让我们去向善，但是我们还应该培养一种自己修行的能力。自己把修行的事情，修行的因果真正通过观察，已经非常明了、非常清楚了。我依靠团体也是这样，不依靠团体，我也有自己独自修行的一种动力或者能力，这是最好的。因为我们老是依靠其他人扶持的话，也没办法真正走得特别远。因为，一切聚会终究是会分散的，聚际必散，有这样一种道理。

不管我们是依止上师也好，依止团体也好，总有一天要分离的，这就是一切万法的本性。那么我们如何做到——即便是离开了这种团体，离开了上师，我的修行也能够继续往前走？这就要求我们在共修的过程当中，逐渐要获得一种能力。我们并不是说一开始就要离开团体，刚开始修行的确是需要鞭策的，我们在依止上师的过程当中也非常了知这种方式。我们刚开始修法的时候，就是依靠一种对佛法的信心，其他的动力都是缺少的，这个时候就必须要有位上师，要有一个善知识天天督促你。或者上师说：今天我讲的这节课，明天要复述，明天要讲考，明天要抽到谁、点到谁，就要让他把今天的课讲一遍。上师给了我这个压力，然后我必须回去看书去复习，因为如果我讲不好的话可能在其他道友面前丢脸，或者上师会不高兴，会责骂我，或者不让我学法等等，反正我想到这些后果之后，我就去很精进地看书。每天都是这样，我们就在上师的这种帮助下开始去看书了。或者说，要来考试了，前段时间好多道友参加了考试，参加考试实际上也有这样的作用。比如说安排什么时间要考试，大家为了要考得好，或者为了不至于考得太差，所以就开始把以前学的东西再来复习、再来串习。把以前所学习的东西再温习一下，这对自己增长智慧，或者提醒自己修行的方式就起到了很大的作用。

或者我们在依止上师的过程当中，有些时候上师以很严厉的方式来批评我们，指出我们的过失，这时依靠上师的加持，我们也会精进一段时间。有时上师会鼓励：这段时间你做得不错，表扬我们，我们内心当中很高兴，觉得我做对了，我如果这样做了上师会很高兴，会赞叹我，然后我又精进一段时间，那么经过一段时间之后又不行了，之后上师又会用其他方式，或者再用呵斥你的方式让你再精进，实际上慢慢这样过来，不知不觉当中几年就过去了，几十年就过去了，那么在这个环境当中，在这个时间段当中，我们的智慧就开始慢慢成熟，所以说基本上是上师扶着我们在走，团体扶着我们在走。

我们刚开始的时候离开，就好像一个脚不好的人或者一个老年人必须要依靠拐杖走路，拐杖一扔他就会摔倒一样，所以这个时候，上师和团体就相当于我们的拐杖，我们必须依靠这个拐杖才能走，当我们伤势复原了，我扔开拐杖也可以独立走了。所以我们在过程当中，是要依靠上师和团体的力量，然后让我们去精进。

但是前面我们分析了，我们不能老是以为：反正上师在这儿，反正团体在这儿，我现在不学习以后再学。就是为了对治这种问题、这种惰性，显现上佛陀都示现了涅槃。佛陀示现涅槃的原因很多，其中一个原因就是有一些比丘、一些人认为：反正佛陀会常住世间，我现在不学习也可以，不修法也可以，反正佛陀会常住。为了让当时和后代的很多修行者能够精进起来，所以佛陀示现了涅槃，上师也会示现涅槃，无常的本性就是这

样的。

如果我们总是有一种想要依赖他人才能修行的的心态，总有一天我们会失败的，就像上师在讲记中讲的乌龟的比喻。所以对我们修行来讲，在依止上师的过程当中，应该培养一种自己能够独立修法的动力，不需要上师鞭策，不需要什么其他的压力，就说讲不讲考，我也要认真看书，考不考试，我也要看书。像这样就是有一种我自己学习的动力，修行的动力。我念咒不是为了去报数，而是考虑到我的确需要念佛，我的确需要念咒，因为念佛念咒能够帮助我调服我的心，或者能够帮助我累积很多资粮，我的确需要发愿，我的确需要做事，我的确需要放生，我的确需要去听课，因为我真的需要它，我真的确需要这个，我才去做的，我是很自主地主动去做的，而不是因为我害怕什么脸面保不住，害怕上师不高兴，害怕怎么怎么样。如果总是要有一个依靠，这个依靠的东西总有一天会失去的，我们在有压力的环境中可以修法，但假使有一天这个压力不存在了，谁又来扶着你走呢？没有人扶着我们就走了。所以对我们的修行来讲，初学的时候我们需要有人来鞭策，经常有人来管我们，但这只是一个短暂的方法，只是一个不得已而为之的方法，因为众生就是有一种惰性，刚开始没人管，没人去引导的话，通过自己的力量很难做到。但是如果真正自己有了力量之后，上师在，非常好，上师不在了，自己也能够修行，这个能力我们必须主动去达到。

有时候看我们的修行，的确有点像挤牙膏，挤牙膏的时候，我们挤一下它就出来一点，不挤的时候它就不动弹了，再挤一下它又出来一点，不挤它就不动，所以有时我们的修行就是这样，给点压力我们就修一点，不给压力就不做了。有这个压力当然好，还是能够让我们去做，但是我们不能总是靠这种方法，我们学习菩萨道，就应该有一种自己很情愿的、独立自主的心态。

还有一个比喻是捅青蛙，大家可能捅过青蛙，捅青蛙的时候，你捅一下它就跳一下，你不捅它就不跳了，所以有时我们修行心态也是这样，如果有点压力、有点鼓励，自己就愿意做。比如上师说要给大家发奖，谁达到标准每人发一个铜像，觉得有铜像、有奖品了，我赶快去考好点，那么这是通过奖励的方式、鼓励的方式来让我们做。

真正严格意义上来讲，修行是自己的事情。就是说，每个众生、每个修行人都愿意自己好，都愿意自己解脱，真正严格来讲的话，修行的事情应该是自主地、非常主动地去做的，本来是这样。但是，众生之所以成为众生，就因为有惰性，就因为有很多缺陷，所以大部分众生就没办法自主去做，所以上师、佛菩萨只有用一些善巧的方法带着我们走。有时成立团体，跟着团体一起走，反正整个团体在往前走，我们就不由自主地往前走，这实际上也是一种善巧方便。或者上师有时呵斥我们，有时奖励我们，有时鼓励我们，通过很多方法让我们保持一种修法的心，带着我们慢慢往前走，走到一定的时候我们智慧成熟了，之后我们就要独自去修行，不管有没有人来鼓励我们、鞭策我们，我们都愿意自己去修行。

这里面的核心问题，就是因果的思维、因果的抉择。如果我们真正把缘起、因果的问题搞透了，我们真正自己很愿意主动去修行，不管鞭策与否，给奖不给奖，骂不骂，反正这个事情我自己很愿意去做。培养一种很愿意去做，很愿意去修行的心态很重要。念一句佛号，多念一句，从狭隘的角度来讲，多念一句是我自己得到利益了，多念一句我就多积了一分资粮，我多磕一个头，多听一堂课，多增长一分智慧，实际上这都是自己要做的，现在不做以后也要做，所以从这方面考虑清楚了，想透了之后，自己就会很愿意去做了。

我们学习这种修行方法的时候，《入行论》给我们很多启发，这些很具有智慧的颂词、教言，我们应该反反复复去分析，放在我们的心里，经常性去思考，之后我们在修法念咒或者打坐、看书时，就会有一种自主的动力。

第三个科判：宣说胜劣取舍。

施等波罗蜜，层层渐升进，
勿因小失大，大处思利他。

这个颂词就是说胜劣取舍。首先讲胜劣，再讲取舍。那么胜劣是什么呢？胜劣就是“施等波罗蜜，层层渐升进”。什么是取舍呢？“勿因小失大，大处思利他”。“施等波罗蜜，层层渐升进”就是讲：布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧这六波罗蜜层层渐升进，它是一层一层地递进的，它的次第是由易而难，由粗而细，然后功德也是由小而大，深度是由浅而深，所以是层层渐升进。

虽然它是有一个次第，但我们在修行的时候要看情况，“勿因小失大”，不要因为小的利益而放弃大的利益，应该在“大处思利他”。什么是大处呢？“思利他”就是大处。我们在面临取舍的时候，不要因小失大，到底什么是大呢？大处就是思利他，思利他就是大处，所以应该把利他放在首位，这是字面意思。

然后我们再看一下它隐藏的意思，或者深层次的意思。菩萨修道以六度作为主要修行，在《经庄严论》中

讲，六度四摄各有分工。六度主要是偏重于自利的，当然不能说是完全自利，没有他利。真正来讲，菩萨圆满自功德是用六度来圆满的。四摄是利众的，主要是他利，通过四种法来摄受众众生。胜劣就是讲前面是劣的，后面是胜的。菩萨在圆满六度的时候，布施、持戒……这样层层渐升进，由易而难。在弥勒菩萨的《经庄严论》和全知麦彭仁波切的《经庄严论注释》中，这个问题讲得非常清楚。针对布施来讲，一切众生都可以做，国王可以做，修行者也可以做，屠夫、妓女也可以做，一般的人都可以做布施，这是可以全民参与的，任何人都可以做到。要做一点布施比较容易，比如我们在社会上捐一元二元、五元十元钱都很容易。

然后通过布施进入持戒，持戒和布施比较起来，持戒就困难了。有这么多人参与布施，但是其中只有一小部分人能持戒。我们说你们要去守戒律，首先国王就不干了，国王说我不持戒，因为我还有很多事情要去享受，其他老百姓持戒的问题要考虑考虑，不能杀生不能偷盗，像这样可能做不到，所以持戒就困难多了。只有一小部分人能够持戒，发誓我不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，所以持戒比布施难得多。

持戒和安忍比较起来，安忍比持戒还困难。我能够持戒不一定能安忍，能够安忍的人比持戒的人更少，安忍过了就是精进。虽然能够安忍，但不能够长期精进，如果有安忍的基础，在这个基础上有些人能够精进，也有些人不能精进。精进过了就是禅定，虽然他能够精进，对善法很喜欢，但是禅定更细了。精进是喜于善法，做一些善法，但是禅定是一心专注，一心专注跟精进比较起来，有些时候精进也作为禅定的同伴。但是从它的释义来讲，禅定更细，要一心专注，专注一境当中，精进的人当中只有一小部分才能够专注。

禅定过了就是智慧，虽然能够禅定，但能够产生出世间智慧或更细的空性智慧等等，这个人就更少了。所以六度是层层渐升进，由易而难，由浅而深的。

功德方面，持戒的功德比布施大，安忍的功德比持戒大，精进的功德比安忍大，禅定的功德比精进大，智慧的功德比禅定大。

“层层渐升进”的意思就是说，刚开始让我们去布施，这个容易做，我们习惯布施到一定程度的时候，有一部分东西可以放弃了，这个时候就可以守戒，不杀生不偷盗不饮酒。受持戒律到一定程度的时候，你可以安忍，通过受戒奠定一定的基础，在这个基础上就可以安忍了，安忍就是忍耐力够多了，然后你就精进，在精进的基础上可以修禅定，通过禅定生起智慧。在《经庄严论》当中说“前前生后后”，当然这也是指一般而言，并不是我首先做布施我就不能守戒，从一般次第来讲，也是从圆满的角度来讲，布施容易做、容易圆满，然后持戒难一点，这样逐渐升进。

虽然次第是这样，但这里告诉我们“勿因小失大，大处思利他”，不要因为一些微小的戒律放弃一些利益广大的布施。比如前面我们讲到的例子，一个修行者发心修禅定要闭关，发了誓愿就相当于戒律一样，但是很多人来了想听法，请他做法布施。法布施属于布施度所摄，而戒律度比较高，比它难。但这个时候不能说：我发了誓闭关，就不能给你们讲法，这就是因小失大了。因为给很多人讲法和一个人闭关相比，讲法利他这个方面是大益，是大处，这个时候就不要因小失大。所谓的大处就是思利他，思利他就是大处。我们平时要做一些观察，多做一些思考。

寅二（饶益他众之理）分二：一、略说；二、广说。

卯一、略说

前理既已明，应勤饶益他，

慧远具悲者，佛亦开诸遮。

前面所讲的道理清楚之后，就应该精勤地饶益他众。那么在饶益他众的过程当中，如果为了利益众生，违背了一些小的学处，也是可以开许的。麦彭仁波切讲“慧远具悲者”就是佛，佛就是智慧深远，具有悲心。慧远就是很微细的地方都可以看得到，面面俱到都能够观照得到。慧远具备开许的能力，具备悲心主要是利他的大慈大悲。有悲心出发点肯定是利他，又具有利益众生的心又具有智慧，所以就具备了开许的能力。佛陀对于利益众生的菩萨，违背一些细微的学处也有开许。如果为了利众，菩萨不得不违背有些学处，这时佛陀可以开许。

注释当中讲，制定学处是为了遮止一些贪著自利的人、智慧浅薄的人，因为有些人是初学者，智慧不是很深广，给他讲智慧空性、如梦如幻，讲一切万法都是空性的道理，他接受不了，接受不了怎么办？首先从言行方面去约束他，所以就制定了很多戒律。所以学处主要是对于贪著自利和智慧浅薄的人，必须要这样去规范，通过规范去实行，这样才对众生有利。

如果有些菩萨没有自利心，是为了利他，而且智慧很深没有实执，这个时候可以开许一些佛制定的学处。因为制定学处的初衷之一，就是佛陀为了一些初学的、贪著自利的、自利心很强的人或者智慧浅薄的人，为了让他们能够趋入佛法，所以制定了一些不能做的言行，对他们有利益。但是为了利众，菩萨的确没有自私自利

的心，的确智慧很深，像这样即便在利益众生过程当中，违背了一些佛陀制定的学处，佛早已经讲过这是开许的，不会有罪过。

在《大密善巧方便经》的例子当中，释迦牟尼佛的前世大悲商主，他杀掉了慈本老者，然后累积了十万劫的资粮，有的说是八万劫。所以为了饶益他众，如果智慧很深，悲心非常强烈，也可以开许一些佛陀遮止的学处，这个方面主要是以利他为主。

我们也不能够随便说：我是为了利他，然后我去打别人、去害别人，这个方面不能够随便开许。开许的条件第一个要没有自利心，第二个要智慧很深。一般来讲，我发了善心，但有的时候是相似的善心、相似的悲心，相似的善心是没有开许的。真正是没有自利的悲心，的确是为了他众，这个时候才可以开许，否则开许一般人的话，很容易让自相续受到染污。

卯二（广说）分二：一、以财饶益；二、以法饶益。

辰一（以财饶益）分二：一、施衣食之方式；二、施身之方式。

巳一、施衣食之方式：

食当与堕者，无怙住戒者，

己食唯适量，三衣余尽施。

颂词讲到一个菩萨如何布施衣食，这里是以一个出家人的情况为例而宣讲的，因为后面有一个“三衣余尽施”。除了自己的三衣之外，其他的都可以布施。如果是在家者，自己家里养家糊口的财物当然要保留，因为其他人还要依此生存，除了这些之外，随力而布施。此处以食物和衣服为例，首先“食当与堕者”，我们的食物分成四份，第一份与堕者，第二份无怙者，第三份住戒者，第四份己食，自己食用。

第一个“食当与堕者”，堕者就是指一些旁生、恶鬼等，比如说有时洒一些米，给鸟或者鱼布施一些食物，或者我们给恶鬼烧一些面或者烤一些糌粑，烧焦烟布施它们，这些方面都是“与堕者”的方式，我们食物当中的一份是这样安排。

第二份是“无怙者”，无怙者就是乞丐、无依无靠的人，或者是发生饥荒、战争时候的难民。

然后还有“住戒者”，住戒者就是山居的人，住在山里修行的人或者有些寺庙的人，能够安住戒律、安住梵净行的守戒人，一部分财富给他们作供养。

然后第四部分“己食唯适用”，一份自己食用，这个就是指食物而言。但是自己所食用的部分要“唯适量”，也不能过饱，过饱容易引发昏沉，导致自己没办法打坐、修行；过饥也不行，吃得太少肯定没办法维持体力，自己要磕头、听法等会觉得很虚弱、很饿，当我们很虚弱、很饿的时候，很难有心力再去保持强盛的观想或修善法的能力，这样也是不行的，这个方面是从食物方面讲。

然后衣服方面：“三衣余尽施”。当时是以印度为例，并不是指现在的藏地、汉地。为什么制定三衣呢？佛陀在制定戒律的时候讲到，初夜的时候一件衣服就够了，中夜的时候二件衣服，最冷的时候把第三件衣报披上去，三衣就能够过夜，所以佛陀就制定了在印度的比丘，三衣基本上就可以作为所有衣服了，如果超出太多，就会违背一些戒律。所以这是针对热带的地方，三衣就足够了，但如果是寒带，比如藏地是非常寒冷的地方，单单三衣完全不够，没办法抵御寒冷，所以这个方面有开许。

除了必要的衣服之外，其他的东西没必要积累很多。当然对于现在居家的人来讲，除了必要的衣服之外，其他的衣服不必要拥有很多。如果有很多的话，可以把多余的衣服作一些布施，尽量通过财物去饶益他人，食物方面尽量去布施他人，然后衣服尽量去利益他人。此处是以衣食为例，其他财物也可以这样观察思考。尽量以自己的东西去布施给其他众生，与其他众生结缘，通过这样的方式累积善根资粮。这方面讲到了布施衣食的方式。

今天的课就讲到这地方。

《入菩萨行论》第65课

发了菩提心之后，一起继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》是教导我们如何发菩提心、生起菩提心的殊胜窍诀纲要。每次我们在修善法之前，或者我们刚刚念完祈祷文之后，我们都要一起发菩提心。实际上，在嘴里说一发菩提心，或在心里面想一想“发心为利他，求正等菩提”比较简单，要从内心深

处生起菩提心，就不是特别容易了。

怎样生起菩提心呢？必须要依靠正确的方法。《入菩萨行论》就是和我们一起讨论怎样来生起菩提心的一种殊胜的修法，我们首先要学习里面所讲的内容，然后要进行思维，思维之后懂得了怎样发菩提心的窍诀，从而生起定解没有怀疑。第三步，我们要去串习，或者缘其他的如《大圆满前行》、《大圆满心性休息三处三善引导文》等窍诀书所讲的修法，通过里面的引导文帮助我们生起菩提心，或者直接依靠《入菩萨行论》中的颂词，自己把它们做一个归摄，作为每天观修菩提心所缘的修法。

无始以来，我们很少接触过菩提心的修法，有些人根本没有接触过，或者有些人接触得不是很深，现在我们通过学习《入菩萨行论》，至少可以在我们的相续当中种下菩提心的种子，以前已经种过种子的，要想方设法让它成熟，已经成熟的，要想方设法地让它变得更加清静，变成解脱的一种强有力的助缘。我们能够在一起学习发菩提心的颂词，思维发菩提心的意义，观修菩提心的窍诀，确实确实是无始以来所做的最殊胜的事情。在这一世当中，我们做了其他一些世间合法、不合法的很多事情，进入佛门之后，也做了一些其余的、相似的法义的修行，实际上在所有佛法法义的修持中，真正对菩提心的学习生起欢喜、产生定解，来串习菩提心、生起菩提心，这在整个世间的一切所为当中，的确是极为殊胜的一种机缘。

我们在遇到这样一种善法的时候，不要认为随随便便可以遇得到，实际上是通过各种善缘成熟，我们才有了今天能够拿着《入行论》的法本，一起学习里面所宣讲的菩提心窍诀教义的机会。或者说，我们有了这种机缘之后，还要想怎样让这种机会延续下去？怎样让这种机会转变成真正让我们相续中产生更深、更广菩提心的机缘。否则的话，今天我们也许有了手捧《入行论》的听闻机会，但是如果我们没有再接再厉去提高修学的时间、质量等等，可能我们这种善缘就只限于能够看到《入行论》，能够听闻《入行论》的词句，而没有把它转变成一种更加深入的机缘，趋入到《入行论》所述菩提心的深广意义中去。

第一我们已经有缘学习了，第二我们还要在这个基础上尽量地深入它的意义，力争在我们的相续当中尽早地生起菩提心。《入行论》是帮助我们生起菩提心的殊胜指南，我们可以把它作为一生当中必备的、能够辅导我们的心灵、增进我们心灵修行的殊胜窍诀之书。

我们在《入行论》当中学到了第五品，学习生起正知正念。在这一段内容当中，讲到了饶益他众之利，分略说和广说，现在讲的是广说，也分两个科判：通过财物饶益，通过法饶益。现在我们学习到第一个问题，分为施衣食之方式，第二个施身之方式。第一个科判已经学完了，怎么样布施自己的食物，怎么样合理分配自己的食物、衣服等等，或者说我们应该在修法当中抱持一种什么态度。

在经典、论典当中，也鼓励我们去做财物、食品、衣服的布施等，但是我们也要了知当中的意义。有些时候我们认为，既然鼓励我们做广大布施，那我们就用很多精力去寻找衣食用来布施。一方面，作为菩萨的确需要圆满资粮、利益众生，所以需要衣服、食物做布施，但经论中也讲到，与其花费很多时间和精力去寻找大量的衣食来做布施，实际上我们还应该做到知足少欲，如果能够知足，也是一个殊胜的布施，这是从另一个侧面讲的。

我们如果把所有的注意力放在做广大布施上，就有可能为了寻找这些东西付出很多精力和时间，作为凡夫人，如果在寻找衣食的过程中没有调伏自心，很有可能最后就演变成对食物、衣服的耽著。在知足少欲的前提下，如果我们有多余的食物、衣服，或者我们能够无勤获得很多衣食，就可以把这部分拿来布施，培养自己的慈悲心。专门为了布施去寻找很多衣食，只有修心成熟的大菩萨可以这样做。比如释迦牟尼佛在因地修行时，看到众生为了寻找衣食经历痛苦、造下很多罪业，菩萨就专门去寻找如意宝和很多财富来布施给众生，这是作为菩萨的一种专门修行，另当别论。

作为初学者，我们更应该注重调心的修行，应该把主要注意力放在修持知足少欲上，如果有知足少欲的修法，或者自己没有自私自利的耽著，又有其他的机缘，我们就可以去专门寻找衣食等做布施。我们看经论当中的所述，应该分清两种情况：作为初学菩萨的重点是什么？作为已经修行有素的菩萨是怎么做的？佛经中的这些典故、公案，有些是讲修行很长时间的菩萨的行为，有些是针对初学菩萨所做的行为，所以我们在修学的时候，应该分清楚不同的情况、不同的场合，根据实际情况做取舍，这方面是非常有必要的。

讲完了财食的布施之后，我们讲第二个科判：

巴二、施身之方式：

施身就是布施身体。初地菩萨才真正能够把自己的身体布施给众生，作为初学者，布施身体也需要看机缘是否成熟。第二个科判正是要告诉我们，什么时候可以布施身体，布施的机缘什么时候成熟，必须做仔细的观察，如果不仔细观察，非常莽撞就把自己的身体做供养、布施的话，不但得不到真正的法义，还很有可能因此

心生修行的违缘，没办法继续修行。

修行佛法应该是一种循序渐进的、细水长流的方式，如果只是三分钟的热度，或者只凭一时的血气之勇，做一些其他人难以做到的、或者佛经中所说的菩萨的高层次的修法，实际上我们没有办法持续保持。如果只是一下子或者两三分钟可以做到，我们咬咬牙就行了，但实际上并不是这样，修行的关键是要调整心，外在的行为是帮助我们成熟心的一种方式。

我们在学习佛法的时候，如果只看到表象，没有知道它的真实意义，就无法真实了知佛经的密意，正确地去修持佛法。此处所讲的施身，虽然在经典当中也告诫过菩萨，这是最终要进行修持的，初地菩萨的确有这样的能力，但是针对初学者来讲，刚开始就冒冒失失地去施身，的确是一种鲁莽作法。

经典、论典当中所讲的施身，大概可以从两个方面来进行判定：一个方面是指初地以上的菩萨，他的大悲心已经非常清净，证悟了空性，布施波罗密多已经串习得非常纯熟，这时他可以直接把自己的身体做供养、做布施，这样可以大大增长修行的资粮；还有一个方面，作为初学者或者悲心还没有清净的菩萨，可以通过观想的方式来施身。比如在密法中有古萨里修法，就是观修施身法，通过仪轨的观想，把自己的身体布施给其他的鬼神和众生。对于很多初学的菩萨，或者还没有到达修行圆满的菩萨来讲，这是可以实行的一种方式。

布施有一种由外而内，或者由易而难的次第。对一般的世间人来讲，都认为如果有了衣食，人生就会幸福，如果缺乏资具，就认为人生非常贫穷困苦，所以人们追求的就是这个衣食。虽然如此，但是如果衣食和身体比较，人们肯定对身体的执著更强烈。所以修布施的第一个步骤首先就是布施衣服、食物等等，如果修得比较纯熟了，就要开始逐渐去布施自己的身体。因为身体的执著比财物衣食的执著重得多，所以施身是能够快速圆满自己修行的一种殊胜方法。

虽然前面再再分析，施身可以很快圆满资粮，但从另外一个角度来讲，身体也是一般众生最难以割舍、最难放弃、最执著的所缘和对境。所以我们在布施的时候，就不能够把最难割舍的东西首先布施出去，或者凭着一时的血气之勇，把身体布施掉、毁坏掉，最后自己得不偿失，这方面我们必须进行考虑。佛法的修持，是属于智慧、悲心的修行，大乘的本体就是智慧和慈悲，做任何修法都需要具足这样的要素。一方面要培养自己的悲心，一方面也要培养自己的智慧。有了智慧之后，我们才可以分辨得清楚，什么是该做的，什么是不该做的，什么时候该做，把这些分析得清清楚楚，就真正掌握了修行的扼要。颂词当中讲：

修行正法身，莫为小故伤
行此众生愿，迅速得圆满

颂词告诉我们，修行正法的身体，不要为了一些很小的因缘去伤害它，如果我们能够保护身体行持佛法，众生的愿望也会很迅速得以圆满，这是字面意思。

下面分析“修行正法身，莫为小故伤”。首先我们的身体是暇满人身，暇满的人身是可以修持殊胜佛法的，可以修持小乘、大乘、密乘的修法，所以身体是修行正法的一个所依，是修行正法的一个工具。

前面我们分析得很清楚，因为身体是佛法的修行所依，我们要长期依靠，所以不要因为一些小的因缘去伤害它。怎么理解呢？比如有些众生没有饭吃，就请菩萨布施手脚给他，满足他的饮食，这样菩萨即便是满足他，也是很小的利益。虽然在经典、公案当中，也有很多菩萨这样做了，为了众生很小的利益布施了自己的身体。但是实际上，这些众生不必真正以菩萨的肉作为食物，因为现代有很多食物可以选择，其他清净的肉类、蔬菜、饮食非常多，菩萨可以布施其他东西来满足他的饮食需求。

还有一个问题是，菩萨为小利益布施身体之后，有可能对以后的修行造成伤害，自己的修行没有办法得到很广大的增长，所以不要为了很小的因缘伤害自己的身体。我们把身体布施给对方以后，也许对方的心愿暂时得到了满足，虽然看起来似乎也是在利益众生，满足众生的心愿，但我们真正从它的利弊作衡量的时候，对自己来讲，都是弊大于利。

所以我们要把很多因素考虑进去——虽然这样可以满足众生的愿望，也是善法，但这和中止一个菩萨发菩提心、中止菩萨修持善法比较起来，这样施身的确是很小的利益。自己得到了很大的伤害，对修行也没有什么上进，对方也没有大的帮助，有可能因此退失或者妨害了菩萨的修行。所以，看似一种善法、一种殊胜的修法，但是如果它的必要不大，必要不大的缘故，所以佛陀遮止不要在这种场合、这种阶段开始布施自己的身体。

施身还有其他方式，比如燃指供佛，或者把自己的身体焚烧去供养佛等。在一些很了义的、宣讲殊胜修法的经典、论典中，也有这种讲解和宣说。但我们必须知道，并不是所有人一进入佛法的修行就要施身，也不是所有的初学者都要这样做。这是针对一些修行很长时间的人，为了有所突破，或者依靠这种大精进、大毅力可以圆满殊胜资粮的缘故才可以开许。一般的人资粮没有圆满，心力没有达到坚强殊胜，做这个修法的确是非常

不合理的。

“行持众生愿，迅速得圆满”。“行持”是什么意思？就是我们要爱护奉行正法的身体。我们的身体是奉行正法的身体，并不是造罪的身体，也不是虚耗人身、虚耗时间的身体。这样的身体，就成为了一个修行正法的所依，保护这个身体，实际上就是在保护正法的延续。虽然所有的法都是安立在心上，但如果没有身体的话，我们单靠心也没有办法完成很多佛法的修持。

一些经论当中说，我们这颗心应该有个所依。比如到了中阴身的时候，因为粗大的肉身已经舍弃了，漂流在中阴界的心识因为没有有一个所依的缘故非常不定，很难安住在一个地方。离开粗大肉身之后，心识什么地方都可以去，除母胎和金刚座之外，其他地方都可以随便穿越。因为没有身体所依的缘故，这个心特别不定。而我们修法应该有一种比较稳定的心态，如果没有身体作为所依，我们的心就定不下来，心定不下来，就没有办法安住在法义中，所以身体是让心安住的一个所依。

我们前面讲，法依靠于心，身体是一个心的所依，我们修行善行必须依靠身体。比如听闻、打坐、顶礼、供养等很多善法，都必须依靠身体来完成。身体奉行正法，我们就要爱护它。爱护身体，依靠身体来行持善法，就是第三句“行持”的意思。

“行持众生愿，迅速得圆满”。这样行持，众生的心愿很快就可以得到圆满。“众生愿”可以从两个方面去解释，第一个方面，众生就包括我们自己。如果我们自己发了离苦得乐或证悟殊胜法义的愿，假如我们保护身体的话，相续当中的这些善愿都可以迅速得圆满。还有一个方面是指其他众生的愿望，依靠我们保护修行正法的身体的缘故，也可以迅速得以圆满。如果我们依靠这个身体获得了菩萨果、获得了佛果，我们就可以自由自在地、无勤任运地去利益众生，就可以满足众生的一切心愿，所以这方面的利益是非常大的。

如果把第一句、第二句和第三句、第四句的意思作个比较，这个意思就更明显。第二句中讲“莫为小故伤”，前面提到这也是满众生的心愿，但是这里给众生的满足，不是圆满的、长久的，只是满足了众生一点点的心愿。因为一点点众生的利益，失去修行正法的人身，伤害长时间积累正法的身体就得不偿失了。

我们看第三句、第四句，如果保护身体，让身体持续去累积资粮，当我们获得证悟的时候，就可以给众生提供长久满足心愿的机会。都是满足众生的心愿，但一种是伤害自己的暇满人身，暂时满足众生的一点心愿，满足之后就难以为继了；还有一种是我们现在保护人身、依靠人身修持，将来就可以永久地、恒常不断地去满足众生的愿望，而且是满足众生的一切心愿——不管是在轮回中获得安乐的心愿，还是获得觉悟的心愿，作为成佛的人来讲，这些心愿都可以迅速满足。

按照显教的讲法，迅速满足是指三个无数劫成就无上正等正觉的佛果。三个无数劫难道是迅速吗？我们说三个无数劫肯定不迅速，但我们如果把眼光放远再来观察，实际上三个无数劫应该是很迅速的，现在只需要三个无数劫了，而我们以前流转轮回的时间是无始的，没有开头，已经过了无数个三个无数劫了。再往后，如果现在没有发菩提心，没有解脱，往后流转的时间还是会没有终结。所以，我们把眼光往前放到无限远，往后放到无限远，再去观察中间这个三无数劫，它在整个轮转过程当中，的确可能就是一眨眼的时间。迅速得以圆满可以从这个方面来解释。

当然在了义的经典当中，三无数劫实际上是不了义的说法，在很多经论中讲，实际上菩萨根本不需要三个无数劫。三个无数劫的时间，主要是以最初发心的速度去计算的。有些地方把三无数劫解释为三大恶行、三大恒河沙一样多的烦恼。所以三无数劫就是时间很长的意思。在很多了义的经典或者密法窍诀中说，实际上不需要这么长时间，但前提是我们一定要保护好修行正法的身体，保护好之后，可以实现圆满众生一切究竟心愿的事情。

这里告诉我们以智慧、理性的思维方式来看待施身。如果把这个问题搞清楚，就知道：为长久利益众生而保护身体，或者为了让自己享受世间的快乐而保护身体，二者之间的差别是非常大的。大德们、上师们告诉我们，对待这个问题不能走入极端，不能为了让身体享受而保护它，也不能为了修行正法一定要摧残它，两方面都要制止，然后行于中道。一方面我们要把它作为一种修行正法的所依，另一方面，我们对于这个所依要保护。

比如说我们坐船到大海的彼岸，大海无边无际、很宽很大。我们要从此岸到彼岸，必须要依靠轮船。轮船一方面只是一个所依，正航行在茫茫大海中的时候，那我们能不能说，我们不管这个所依了，反正最后也不需要它，干脆把它弄烂了！不能这样。虽然它是个所依，但我们正航行在大海中的时候，还是要想方设法地去保护它，如果哪个地方坏了有漏洞，我们马上去修补，我们要保证到达彼岸之前，它能够正常地发挥它的效用。我们对待身体的态度也是一样，它有它的使命，在这个过程当中我们要保护它。如果它完成使命，比如这一辈子完结了，我们就把这个身体抛弃，然后再去选择一个人身，通过善业再去投一个人身继续修行。要把这个问

题看清楚，既要保护它，也不能过度地去纵容它。

悲愿未清净，不应施此身，
今生或他生，利大乃可舍。

颂词讲到了布施身体的时机，在怎样的必要之下布施身体。前面讲不要为了很小的因缘就伤害自己的身体，那么什么情况下才可以布施身体呢？在我们的大悲心还没清净前，就不应该布施身体，反过来，如果悲愿清净了，我们就可以布施自己的身体了。在今生或者他生当中，如果对众生利益很大的情况下，才可以舍弃自己的身体，字面意思是这样的。分析这个颂词，大概可以分成两个部分。第一句、第二句作为第一部分，第三、第四句作为第二部分。

我们布施身体的第一个因缘必须要悲愿清净，“悲愿未清净，不应施此身”，反过来讲，悲愿清净了“乃可施此身”，悲愿清净之后就可以布施身体。还有第二个问题就是“利大乃可舍”，即便是悲愿清净，还要看利益大小。如果真正对众生利益非常大，这个时候就可以舍弃身体，如果利益不大，就不要舍弃身体。所以我们可以把颂词解读成布施身体的两个要素、两个条件，如果这两个条件都已经具足，你就可以布施身体。如果不具足，那布施身体的时候必须慎重了。

我们看“悲愿不清净”，那什么是“悲愿清净”呢？在讲义和很多注释当中，都讲到初学者的大悲和意乐都没有清净。比如现在我们可以发一个悲心或者利他心。我们认为：我发了利他心，发了大悲心，因为我的发心很清净，我是想着利他，我就可以去布施身体。或者因为有些时候在菩萨戒中，可以开许做一些在其他经论中遮止的身三语四的行为，如杀生，偷盗等等，有的人就说：我发的心是利他心，我发的心是好心、善心，所以我可以伤害众生、可以去杀人。但是这里还有一个条件，就是不管是自己布施身体也好，还是我们去做一些身三语四的开许也好，必定要让自己的悲心非常的清净。因为有时我们的发心表面上看起来好像是善心，但其实夹杂了自私自利，而这个方面我们通过现在的分别念是观察不到的，或者这种悲心是一时冲动，时间长了就会后悔，也是不清净的。在意乐没有清净之前，因为第一很有可能夹杂了我们的烦恼心；还有一种情况就是他的心不稳定，第一刹那、第二刹那可能发的是清净心，但在第三刹那、第四刹那就可能开始产生后悔了，就是说不可靠。

我们观察施身与否的时候，必须要悲愿清净。一般来讲，证悟了大乘的初地之后，菩萨的意乐是比较清净的。一方面他证悟了空性，压服了粗重的烦恼，他的悲心通过很长时间的串习，非常广大、深切，的确没有夹杂自私自利的作意，他的悲心是清净的。这种悲心是很稳定的，不是一两分钟产生悲心，然后就慢慢退失了，初地菩萨的相续当中不可能出现这样的情况。他的悲心一方面很稳定，一方面很清净。在这样的情形之下，第一因为他有明确的目标，悲心很清净，第二因为他有殊胜的证悟，布施身体之后不会后悔。

布施身体，毕竟是把自己身体的一部分移植或者毁灭，这样就少了一只手、一只脚，或者少一只眼睛、一个耳朵。一般众生对身体的执著是最严重的，我们这么执著的身体，在少了一块或者不具圆满的时候，就会觉得很懊悔，很容易产生一种后悔心。虽然不是百分之百的凡夫人都会产生后悔心，但是普遍来讲，绝大多数的人如果自己的手脚少了一块，以后修法做事不方便了，这时就会想当时如果不布施就好了，如果不布施的话，我现在的身体是健全的、齐全的，就开始产生后悔心。按照因果的法则，如果做了善法产生后悔心，就会灭掉自己所造的善根。这样的话，善根没有得到，自己的身体也残缺了，对自己的身心没什么大的利益，对众生和自己的确都没有产生很大的效果，所以悲愿没有清净的话，一般来讲是不开许施身的。

如果达到了悲愿清净，因为菩萨有稳定的大悲心、稳固的禅定，也有证悟空性的智慧，所以他不认为身体很重要，而把身体看成菜叶一样的卑微之物，把菜叶布施给众生是不会有后悔心的。菩萨通过长时间的修炼，对待身体的态度已经到达意乐很清净的状态时，就可以布施了，没有丝毫的问题，也不会有丝毫的后悔心。所以悲愿清净就可以布施身体，悲愿不清净就不能布施，这是第一个条件。

第二个条件“利大乃可舍”。为什么要把颂词分成两个部分来讲呢？因为即便悲愿清净，有时也不一定要布施身体，还要看一个要素——利大否。布施身体利益到底大不大？虽然菩萨有这个能力，但是如果利益不大，也不会布施。如果利益非常大，他就可以布施身体，不管是今生还是他生，都可以舍弃自己的身体。释迦牟尼佛在因地布施自己身体的时候，也是考虑到利益很大，很多菩萨也是这样的。虽然很多初地菩萨的悲愿都清净了，都有布施身体的能力，但是不是所有的菩萨，只要得了初地之后，都要布施自己的身体呢？这个不一定。有这个能力，不一定要布施自己的身体，还要看有没有大的利益才行。这么多初地菩萨，真正布施自己身体的不是全部，也有一部分没有布施，这是什么原因呢？他们也会观察、分析利益大不大，如果利益大才会做布施。所以我们再次说，佛法的确是一种智慧的教育，并不是说我顶了一个初地菩萨的头衔，顶着这个初地菩萨头衔之后，这个头衔成了我的束缚之因——既然我是初地菩萨，我不布施身体不好意思，好像布施身体成为了一种压

力——没有这样的压力。一方面菩萨的确有这种能力，第二个方面菩萨布施不布施自己的身体，他必须要做观察，一定要做智慧的观察。如果真正有大必要他做布施，如果没有大必要他不做布施。他的身体不做布施，也可以用其他方式去广大利益众生。

我们看佛因地修行的公案，有时会产生一些疑问，什么疑问呢？比如在《贤愚经》或其他公案里多次提到：帝释天化成乞丐，或者魔王变现成一个人，去索要菩萨的手脚、脑髓、眼睛、器官、身体或生命，那时菩萨的身份是国王或导师等等，他的手下有很多臣民和眷属。当他要布施自己的头或身体的时候，手下有很多眷属劝他说：你布施身体是满足了一个人的心愿，那么我们怎么办呢？这么多眷属都依靠你生活，这么多的众生怎么办？经常有这样的描述。

我们会想：是啊，菩萨布施生命去世了，这么多人的利益谁去负责呢？不是说布施身体要能够有大利益吗？这不是为了一个人的小利益而损害了大多数人的利益吗？表面上是这样，其实我们分析的时候，菩萨的确做到了“利大乃可舍”，他把“利大乃可舍”的意义已经做了非常圆满、非常完美的诠释。

为什么这样讲？因为从眼前来看，的确只是为了一个众生而损害了大多数人的利益，但从长远看来，有时是菩萨在即将要登地之前，他要做一次这样的大布施。他的悲愿已经接近圆满、清净，但就是差了一点点，关键一步迈出去之后，他就可以到达一个新的境界。这是菩萨从凡夫到初地，或者从地上地的时候。从这种情况看来，如果这个修法一旦圆满完成了，他就可以登地的。比如月光菩萨在布施自己头颅的时候，他就说在这棵树下我已经第一千次布施自己的头了。当他把自己的头布施给讨要头颅的婆罗门的时候，这时空中传来一个声音：月光国王（就是月光菩萨）因为布施头颅而登初地了。菩萨因为布施自己的头而圆满了布施波罗蜜多，因为这个因缘已经登了初地，所以这是很大的利益。看起来好像是把其他眷属——这些王妃、人民的利益于不顾，满足了一个人的心愿，而且对方拿这个头也没什么用，只是去换一点赏金而已，但是菩萨因此登上了初地，一旦从凡夫到了初地之后，菩萨利益众生的能力、发愿力和功德一下子就增长了无数倍，所以这是很大的利益，像这样就可以舍弃身体。

而且菩萨发愿：我要依靠这样的布施来圆满成佛的资粮，依靠这样的功德，我成佛之后一定要度化你们。菩萨通过布施自己身体的善行，以菩提心、大悲心摄受了这些眷属，成为了他们长远的安乐之因。从这方面观察，的确确实利益很大，表面上看起来好像是为了一个众生伤害了很多众生的利益，但从更长远、更深层次的原因去分析，其实菩萨是观察到：通过这种方式，自己的修行将迈进一大步，而且通过这个修行，将摄受很多的众生于未来的利益当中，成佛之后，他可以更加圆满地利益众生。

佛陀的公案当中有很多此类描绘：当时佛发了菩提心，说谛实语，然后布施身体、大地震动等等。这些佛陀因地布施自己身肉的公案，能长久地启发后学者。这个善举不单是布施自己的头只有几秒钟的时间，或者布施自己的肢体器官只用几分钟时间，这种菩萨行的影响是很深远的，从开始一直影响到现在，而且还要影响以后的很多众生，这才知道佛陀的教法真正很伟大，不单影响我们这个世界的众生，而且还影响其他世界的众生，这些公案在启发众生的善心、启发众生对佛道、对菩萨道的向往之心方面，作用是不可忽视的，非常巨大。

如果全方位观察，的确菩萨布施的时候做到了“利大乃可舍”，我们就能够完全理解为什么佛陀当年要这样做布施了。所以悲愿清净是第一个要素，第二个是利大才布施。我们可以看到，现在安住世间的很多上师、菩萨，虽然功德已经到达了初地，但他们是不是布施自己的身体，也要看利益是不是很大，如果利益很大的话，他就可以布施身体。如果布施身体而导致其他众生的慧根、慧命中断，这样虽然满足了少部分众生的愿，但因此伤害其他众生的法身慧命，菩萨不一定会做这种布施。

这个颂词主要是针对初学的人，因为众生的思维不是很清晰，容易冲动。他看到这个问题之后，要不觉得必须要布施自己的手脚，要不就产生一种畏惧心：菩萨道太恐怖了，趁早退出去，否则不知道哪一天佛陀或者菩萨要我们把自己的手和眼珠献出去，与其这样，不如现在就退出，这样考虑肯定就不敢进菩萨道了。还有一些初学者比较莽撞——既然佛要求我们布施手脚，那我赶快砍下来去布施，这样是会后悔的，也不必要。

对初学者要把问题交代清楚：什么该做、什么不该做，然后在什么时间可以做，通过什么方式做。菩萨在做这些事的时候，都是要具备条件的。现在我们再看菩萨的行为，就可以作为一种我们以后圆满的榜样。我们发愿以后当我的悲愿清净了，对众生有很大利益的时候，我一定奉献自己的身体去救度众生、去帮助众生。这个时候我们可以发愿，通过发愿引导去逐渐积累六度的资粮，到了一定程度的时候愿力成熟，就可以布施身体去利益有情。

上面是讲以财饶益，下面是讲以法饶益。

辰二、以法饶益：

无病而覆头，缠头或撑伞，
手持刀兵杖，不敬勿说法。

以法饶益和以财饶益，都是菩萨在修法过程当中必修之法。在家菩萨主要以财施去利益众生，出家菩萨主要是以正法利益众生，这当然不是绝对的，并不是在家菩萨一定就不能以法饶益，出家菩萨一定就不能以财饶益，是以主要、次要而分的。

通过正法饶益众生，是一个更直接、更殊胜的利益众生的方法。释迦牟尼佛讲过：在一切饶益众生的手段当中，以正法饶益众生是最直接的。因为法就是道，什么道？趋向于涅槃的大道。有了大道就可以趋向于涅槃、趋向于觉悟。而其他如饮食等令身体获得利益是间接的，而法是直接的。

以法饶益众生是佛陀出世利益众生最殊胜、最直接的方式，也是菩萨所做的饶益当中最殊胜的方式。因为法很重要的缘故，我们学法修法得到的利益非常大。在学修过程当中，要去观察、分析，这样听闻佛法的利益很大。在缘法方面，一定要非常小心谨慎，非常注意。听法有很多规矩、规律，一方面我们要从法当中得到利益，一方面我们还要如理如法地听闻，否则我们虽然听闻到了正法，但如果没有如理如法，得到的利益就不大了。

颂词当中讲了一些听法的规矩：“无病而覆头，缠头或撑伞，手持刀兵杖，不敬勿说法。”必须要有一种恭敬的心态和行为，才可以真正做到如法而听，这样就可以得到很多功德利益。比如经典当中讲，听闻正法可以了知殊胜的意义、殊胜的所为；听闻正法可以断除无义的行为；可以断除大的罪业；可以得到殊胜的涅槃，这些功德都是通过听闻正法而得到的。我们要知道听闻佛法的一些方式。

第一，无病而覆头。如果我们在没有病的情况下，或者上师没有开许的情况之下，听闻佛法时不能够覆头。比如出家人用披单把头盖住，在家人用布或围巾把头覆住，这就是一种不恭敬的行为。缠头是古印度的习俗，很多人头上缠着头巾，按规矩来讲，应该把头巾解下来。

戴帽子听闻佛法也是一种不恭敬、不如法的行为。听闻佛法的时候，应该注意一些听法的规矩。一般来讲现在都在室内听法，并不需要撑伞，但如果是在室外听法，有时举办一些露天的法会，或者在露天听闻佛法的时候，就不能够撑伞。如果讲法的上师、善知识开许了，撑伞就是无过失的，如果不开许，就不能撑伞，撑伞就是一种不恭敬说法的行为。如果讲法者明明看到下面的人戴帽子、撑伞，还给他们宣讲佛法，会有一些过失。

“手持刀兵杖”，手里拿着刀、兵刃或者手仗听法也是不恭敬的。总而言之，如果态度不恭敬，就不能给他们说法。为什么要很恭敬呢？因为讲法能够直接利益众生，是直接饶益众生的一种殊胜方便之道。而且法本身的教义很珍贵、很殊胜，为了体现对法的尊敬，必须要做出一些恭敬的姿态。如果把头盖住，或者撑伞、拿刀兵仗等等，都是不太恭敬的方式，在这样的情况之下就不能说法。

不同的地方有不同的讲法规矩：比如在中国，法师进经堂之后，所有人都要站起来；外国也有在下面恭恭敬敬地合掌的；有的地方是跪着迎接。上师、法师进来之后，所有人都站立起来其实是对法的一种恭敬。讲法者坐于高座代表什么？代表法本身很珍贵，因为法很珍贵，所以讲法者坐于高座。还有对讲法者作供养、承侍，也是因为法很珍贵的缘故。我们在听闻正法的时候，应该有这种规矩。

上师要求我们在听法的时候，不能坐得比讲法者还高。不管是在法座下听法，还是在电视面前听法，讲法者应该置于高处，听法者应该处于低处，这样就体现出法的尊贵。在听闻正法的时候，为了打破傲慢心尽量坐于低处，这是很重要的。

从讲法者来讲，别人恭敬你，给你顶礼、站立等等，实际上主要是因为法。因为你在讲法的缘故，你代表法，你在宣讲正法，别人才对你恭敬，而不是因为你自己证悟了法性，或者本身怎么样了了不起，并不是这样。如果我们不注意觉得我了不起，你看别人都恭敬我，并不是这样的，如果你不讲法，别人也不会恭敬你，如果你不修法，别人也不会恭敬你，是因为这个法而尊贵的。

不管是讲法的人受到恭敬，还是听法的人恭敬讲法的人，都是因为法非常殊胜的缘故。有些地方讲，如果听者置于高处而法师置于低处，不能讲法；如果法师站立，下面的人坐着的话，也不能讲法；法师在后面，听法者在前面，也不能讲法等等。有很多不能讲法的注意之处，因为处处要凸显一种法的尊贵。

如果讲法者坐于很低的地方，或者大家都不恭敬讲法者，就会对法本身失去恭敬心，如果对法不恭敬，我们怎么能够从法当中得到利益呢？不能够得到。所以我们不单对法要恭敬，对法本也需要恭敬。法本虽然是书本，虽然文字是纸张和油墨组成的，好象没有什么好恭敬，但它是正法的一个载体，正法的法义通过文字表现出来，所以我们对法本也要恭敬，应置于高处和干净的地方。我们不能从法本上跨来跨去，不能随便染污、损坏法本，这都是因为法本身的殊胜性。所以法本是很殊胜的，甚至于《金刚经》说，法本在的地方就有塔，“皆

为是塔”。所以我们要知道，因为法传递了实相、传递了信息，所以本身就是非常值得尊敬的。

如果不恭敬法，就不能给他讲法。有些人很傲慢，为了打破他的傲慢心，有时候讲法者故意首先不给他讲法，让他再再劝请，再再祈祷之后才讲——“在你这样的大智者面前我怎么敢讲法呢？”这时他就会觉得自己是不是很傲慢，要不要打破傲慢，自己必须要持一种很恭敬的姿态。有了恭敬才会有法义，才能得到利益，不恭敬就得不到法义。恭敬一方面是内心的恭敬心，一方面也要表现在行为和语言上，语言要恭敬地祈请，行为要保持一种谦卑的姿态，有了这些，传法的缘起才成熟，缘起成熟了，传下去才有意义。大家知道恭敬正法，正法的地位才能凸显，大家才会恭敬法、尊重法，才愿意去接近法、修持法。如果大家对法都不恭敬，随随便便，也没有人会知道法的尊贵性；如果大家不尊重法，就没人愿意去修持正法，它里面有很深的缘起。

莫示无伴女，慧浅莫言深，
于诸浅深法，等敬渐修习。

下面在法方面给我们做一些开示。“莫示无伴女”是指除了一些特殊的必要性之外，一般来讲，尤其是出家的法师，在开示正法的时候，不应该在寂静的地方给一些单独的、没有助伴的女人讲法，这是一个方面。第二个就是“慧浅莫言深”，对一些智慧比较浅薄的初机者，不要宣讲过于甚深的法义。“于诸浅深法，等敬渐修习”，对于一切浅法、深法，都应该平等恭敬，逐步地修习。

里面讲了三个意思，第一个就讲到了“莫示无伴女”。如果讲法者是凡夫，单独和女人独处的话，刚开始可能讲的是法，时间长了之后，就有可能生起贪欲心，毁坏正法和人的相续。如果讲法者、听法者都是凡夫，就容易对修法产生障碍。即便讲法者是菩萨，没有任何不清净的念头，但是其他没有智慧的人看到之后，认为一男一女在寂静处可能是做非法的行为，也会对菩萨、对法作诽谤，这样的过失也很大，给自己和他人带来不必要的麻烦。所以要尽量避免在寂静的地方单独为女人讲法。

第二是“慧浅莫言深”，讲法的时候，应该观机而逗教。如果是佛陀、圣者，他们以智慧或神通直接就可以观察听法者的相续，给他传一些他能够接受的正法。凡夫人直接这样观察可能有点困难，但我们可以通过交谈、试探，大概知道他的习气所向，他能够接受什么样的教法，或者通过由浅而深的方式去引导也可以。首先讲简单的、能接受的，再讲稍微深一些的，接受之后再讲最深的，这样逐渐来教导、串习。否则，如果给智慧浅薄的人直接讲很深的空性、密法窍诀，对他来讲没有任何利益，他们接受不了，也没有办法生起信心和修行。随随便便这样去传正法，有可能就失坏了法的价值，调服不了众生的相续，乃至让听法者觉得佛的教法莫名其妙，或者故弄玄虚，有可能对法产生诋毁和邪见，所以对浅慧者一开始不要直接讲甚深的法。但这个问题也不是绝对的，因为有些人虽然是初学，但他有接受的能力，有些人虽然学了很长时间，但没办法接受的也有，主要是看智慧的深浅，如果智慧很深就可以传深法，如果智慧很浅，首先传浅法再传深法。

第三个问题，“于诸浅深法，等敬渐修习”。对比较浅的法如入门的法、小乘的教法，比较深的法如大乘空性、广大菩提心的修法、密乘的修法，都要“等敬”——平等恭敬，因为它们都属于佛法的范畴，能够调服众生的烦恼，对众生都有正确的引导作用，所以应该平等恭敬。“渐修习”，对于浅法和深法，一方面自己要平等恭敬，一方面自己也要由浅而深地去修习，也要引导其他人去修习，这两句话主要是教诲我们不要因无知而谤法。

在讲闻法必要的时候说过，听闻佛法可以断除大罪业，大罪业是什么？大罪业就是谤法罪业。听闻佛法就可以断除大罪业，是什么意思？因为我们听闻了佛法，就知道佛讲每一种佛法的必要和密意，它是对不同根基的人的不同宣说和不同观照，佛对这种根基的人讲这个法，对那种根基的人讲那种法，对不同根基的众生都是有利益的。我们就知道，一切法都是能够利益众生的真正佛法，就不会因为这种佛法适合我而赞叹它，那种佛法不适合我，就要诋毁、舍弃它。如果智慧不深，很容易谤法，谤法在佛法当中是最重的罪业，甚至于比五无间地狱的罪业还要重。如果没有谤法，造了五无间罪可以依法而忏悔，如果谤法之后，忏悔的对境没有了，能够忏悔的法都诽谤了，那么通过什么来忏悔呢？所以这个罪业就不能清净或者很难清净。

往生极乐世界的两大障碍当中，一个是五无间罪，一个是谤法罪。尤其是谤法罪非常微细，很难认清和忏悔清净。我们听闻很多佛法之后，知道了佛讲法的原则，就是针对五浊众生的根基而传法，每个众生都可以通过不同的教法得救，这时我们就能对一切佛法能够平等恭敬，然后逐渐修习。

上师法王如意宝给我们讲过一个窍诀性的教言：一切佛法不管是南传的、北传的还是藏传的，我们都要平等恭敬，但在修学的时候，我们选择其中某一支、某一个传承就可以了。比如在对其他佛法都平等尊敬的前提下，我选择净土；或者我对所有佛法都不诽谤，我选择修持禅宗，选择修持藏传佛法、选择修持宁玛派的修法。自己既平等恭敬了佛法，而且又学到了其他的佛法。在修学的时候，不至于因为对所有的法我都有信心，所有的法我都要修。作为一个凡夫人来讲，时间、精力是有限的，没有条件去修这么多的法。只有在平等恭敬

所有的法、有机会尽量听闻佛法的基础上，我选择某一个法一门深入，这样可以得到最大的利益。这是以法饶益的其中一部分。

本课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第66课

现在讲的是以法饶益这个科判，第三个颂词是：

于诸利根器，不应与浅法，
不应舍律行，经咒诳惑人。

以法饶益应该注意三个内容：第一是“于诸利根器，不应与浅法”，前面讲过对初学者不能给予深法，反过来，对于利根大器，也不能只传一些简单、浅显的法义，这是第一个意思；第二个意思“不应舍律行”。有些人在修行过程当中，认为我是调心的人，我是修心的人，这些外在的戒律好像对我不起什么作用，就开始舍律而行持，这也是要注意的；第三是“经咒诳惑人”，不应该以经咒来诳惑人——宣扬只念一部经、只念一个咒语就能解脱，其他的都没有用。这种说法是一种欺人之谈，以此蛊惑众生是不应该的。

下面我们逐一分析三个内容的意义。第一是“于诸利根器，不应与浅法”。为什么对利根器不能以简单、粗浅的法去应对呢？因为既然是利根大器，就完全可以接受一些很甚深的教法：比如广大的菩萨十地、菩萨修持三无数劫、菩萨可以入轮回、菩萨可以修持万法如梦如幻无自性的意义等等，他都完全可以接受，因为可以接受的缘故，就可以给他讲了。不能只给他宣讲一些浅显的因果道理，怎么出离轮回、发出离心等等，不能完全讲这些。

反过来讲，如果对于利根器只是给浅法，那会产生什么后果？因为他是利根器，可以接受很甚深的教法，如果给他传授很甚深的教法，他就可以很快领悟，领悟之后可以投入修行。所以对于上根利器来讲，如果给他传讲了义的、相合实相的修法，他可以很快解脱，很快和佛法相应，无论对这个人来讲，还是他解脱之后广大利益众生来讲，对他都有非常重大的利益。

如果本身是利根器，你只讲一些浅法，对他的根器来讲是一种浪费，如果他只修持一些浅显的法，就没法通过很甚深的法和实相相应，通过很了义的法调伏自己的烦恼，这样他解脱的时间就很慢，对他和其他众生来讲都是一种伤害。所以对于利根器应该给予深广的教法。我们讲过，真正的佛菩萨有智慧，有神通，可以观察众生的根基意乐，而一般凡夫人很难观察得到，但可以通过循序渐进的方式，或者通过试探的方式尽量观察。

当然，并不是我们讲错了会得到什么惩罚，如果我们的发心是贤善的，就没有很大的过失。有时我们以为他可以接受深法而讲了深法，但实际上他又不能接受，导致了负面效果。还有的时候我们以为他是浅显的法器，只给他传了一些浅法，但实际上他是利根器。实际上如果我们的发心不是故意颠倒，还有已经尽量观察了，对自己来讲应该是没有什么过失的。对于对方，只能说他的因缘可能没有这么殊胜，碰到了像我这样没办法观察根器的人。但从我自己的角度来讲，我的确是认真做了观察，或者我以为他就是这种根器，发心是贤善的，也尽了最大的努力，这样过失应该不是很大。当然了，你说对方是不是一种耽误啊，这倒有可能。但因自己没有想要耽误对方的主观想法，没有这种歪曲的发心，这样只能说对方的因缘还差一些，没有遇到更具有法眼的善知识给他观察根基。不管怎样，只要自己有一个贤善的意乐，又尽量观察了，这样应该不会有特别大的过失。对于利根器不应予浅法，这是一种圆满的、高规格的标准，对我们来讲就是要尽力而为。

第二是讲“不应舍律行”，我们学菩萨道和了义教法的时候，经常会发现一种现象：在学佛法的过程当中，往往越是学习下乘的人，对于身语的行为越注意。如果只是修学声闻乘、小乘的人，因为在声闻乘当中，佛陀把身体和语言的行为规范都交待得非常清楚——如果你没有做到，犯了什么戒律，你要怎样忏悔；如果不忏悔或者没有办法忏悔会怎样堕恶趣，把戒律讲得很清楚，对行为进行了严格的限制。所以一般来讲，只是修学下乘的修行者对于律行、对于身语约束之道，对于别解脱戒等等的行为都是非常注意的，他不会舍下戒律，没有什么能舍弃的，他所修学的道、乘就是这样。

越往上，发生不重视戒律行为的机率就更大，为什么呢？以菩萨道为例，在菩萨道中，如果发心贤善，身三语四的有些恶行是可以开许的。菩萨道强调以调心为主，以发心、意乐为主。有些人误解了里面的意思，借口发心贤善而舍弃身三语四的取舍之道，忽略了身语的行为，而且到了比较高的层次时，他就说我是发了善

心的，我是发了利他心、大悲心的，所以这个事情我就可以做。但实际上就像前面我们所观察的一样，很多时候都是自欺欺人，实际上自己并没有那么清净的悲愿和发心。只不过是为自己做幌子和挡箭牌，掩饰自己不能受持戒律的糟糕行为，故意说我发的是利他心，我在调心等等。

像这样就是因为大乘的教义本身有开许，但这是在什么情况下开许？对哪种人可以开许？这方面不去观察，只抓住可以开许一句话，就觉得什么事都可以开许。觉得我是一个大乘者，就可以开许，实际上大乘中并没有这样的开许，他只不过是断章取义，用自己的分别念去理解、染污了大乘的清净法义而已。在大乘显宗当中，比较容易出现这种情况。然后到了密乘，讲了很多“一切都是清净”的观点，如果没有真正了解密宗的见解和修行原理，更加会觉得守戒是小乘，而我已经到密乘了，小乘的戒律对我不起作用，不需要去守持了，很容易舍弃律行。当然并不是所有大乘修行者、密乘修行者都不守戒律，不是这样的。

对于没有真正理解大乘、密乘教义的一般凡夫人而言，很容易造成误解，因为这里面的词句不像小乘，小乘的词句就是给你全部封死了，你不能去违背，直接说明没有什么开许的。大乘当中在某种前提之下可以开许，密乘当中也讲了很多这样的教法，但是他就忽略了大乘、密乘的基础到底是什么，把这些正确的教义忽略了，只是抓住其中某一句，就说可以开许自己不需要守戒了，这是很糟糕的发心和行为。

在《修心七要》这个殊胜的修心窍诀当中，实际上也讲到了，我们不应该说我是调心的人，我是修持大乘调心法门的人，我就可以不守纪律，我就可以随便了，以心为主嘛，我调心就可以了，这样实际上是不对的。

“不应舍弃律行”，不管怎样，如果我们是一个凡夫，是一个初学者，戒律对我们是带有强制性的一种约束，通过这种约束来束缚自己的身语意，让我们的行为尽量相合于因果之道，它是一种强制性的要求。前面我们分析过，小乘的行者没有什么可考虑、可分析的，他就是按照这种强制性的要求去规范自己的身体和语言，不能做的就不做，如果做了就忏悔，有很强的一种纪律性，他安住在这个很强的纪律性中去调伏自己的心，通过这样强制性的约束，让他真正可以保持走在正确的轨道上，如果长时间这样去做，强制性地抛弃了恶业、修了善法，对后面的果来讲，他就可以真正通过这种道让自己的心处在烦恼最轻的状态，然后去修持无我空性和殊胜的教法，帮助他获得解脱。

有时我们说我是大乘行者，但只是背了一个大乘行者的名字而已，实际上我们的心还没有处于大乘的修法状态。作为一个凡夫人，我们没有办法跳出因果缘起的规律，如果随便把约束身语的戒律舍弃，之后很有可能步入到积累恶业的罪行中。如果修行已经到了一定程度，自然而然他的心会合乎于戒律，合乎于因果律，合乎于善法，他的行为也就自然相合于戒律，这时就很少带有强制性，因为已经自觉了。

一个人的成长过程也是这样，小时候总是需要父母的管教，带有强制性——这个东西你不要碰，不要去碰火，那个地方的水池不要走近！甚至在小孩的腰上拴一根绳子，约束他的行动范围。这是有必要的，因为小孩子根本不知道什么该做，什么不该做，所以就要强制性地管教他，到他长大之后懂事了，自己知道什么该做，什么不该做，他的行为自然而然就会符合规范了。

我们修行到了一定程度的时候，自己的智慧、思想逐渐成熟了，之后我们就会自然相合于戒律，相合于因果之道，相合于修学之道。对有些修行有素的菩萨来讲，戒律已经不带有强制性了。我们看有些已经获得了大觉悟的圣人——哎，怎么还要吃酒啊？还要吃肉啊？显现上好像在做一些非法之事，看起来好像违背了戒律，但实际上只是表面如此，他的内心早已超越了善恶的标准，超越了分别念的束缚。其实他是真正安住在应行的正道当中，真正安住在了义的戒律当中，他的一切所作所为都已经变成了善业，都是与戒律精神相应的。

不管从哪个角度来讲，修行人都应该守持清净的戒律，但是成就者清净戒律的标准和我们具有分别念的标准可能不一样，我们看来犯了戒律的人，但在他的标准看来，他的所做所为没有一个是错误的，一切行持都是安住在实相和清净中，戒律是清净的。

在上师翻译的《密宗大成就者奇传》中，八十大成就者也有这样的公案：一个在外人看来很懒惰、很懈怠，经常做一些犯戒行为的人，当他说谛实语时：如果我是戒律清净的人，瘟疫应该消除，天应该降大雨等等，这些话马上都实现了。这就能证明他是一个守持戒律很清净的人，只不过是我们的分别心认定不是而已，我们没办法去猜测菩萨的清净。此处宣讲的主要意思是，如果我们是凡夫人，强制性的戒律对我们一定是有用的。如果我们是一个修行有素的人，更不会去排斥戒律，因为懂得了自然遵守戒律之道，自然相合于因果之道。如果我们成为成就者，一切所做所为也会完全符合戒律精神。不管在哪个层次，我们都不应该舍去戒律。

我们既不是成就者，又不是修行有素者，我们是一个凡夫。假如是一个初学的凡夫，应该用带有强制性的戒律去约束我们的行为。有时候我们的眼很高，手很低，觉得我是一个大乘行者，如何如何，其实内心里充满了世间八法的念头，自己的实际情况就是彻彻底底的一个凡夫、一个初学者、一个充满烦恼诱惑的人，但还不

想通过强制性的戒律来约束自己，想要更加自由开放的一种方式，那肯定是不合理的。自己本身所处的状态需要一种约束，不管是五戒、还是菩萨戒、出家戒，戒律对我们完全是必要的。

前面说过轨道的比喻，比如火车轨道对于火车是需要的，火车行走在轨道上面就可以到达目的地。如果火车出了轨道，不再依靠轨道，认为跟着铁轨走太不自由了，那么把火车开到旷野当中，你看能不能前进？根本没办法。我们的实际情况属于儿童的状态，想行持一种成人的行为是不合理的。从年龄来说我们是成年人，但对于佛法来讲，我们的思维方式、我们的智慧可能还是属于婴儿阶段，在这样的情况下，强制性的戒律对于我们来讲真正有必要，的确有必要。

大乘修行者也需要戒律的规范，这种纪律是规范我们心理的一种必要保护措施，没有它的保护我们容易出轨误入歧途，没法顺利地修行，所以从哪个方面观察，都不应该舍弃戒律的行为。

第三个问题“经咒诳惑人”。很多地方讲：只念这个经就可以了，其他的都不需要，只是念这个咒语就可以得解脱等等。的确在佛经论典中有这样的讲法——这个经、咒的功德很大很大。上师在讲义中讲了，这些讲法有些了义有些不了义。有的说，如果你念这个佛的名号，你可以获得成佛，其实意思是：你念这个佛名号，终有一天会成佛。或者有的说，你听了阿弥陀佛就不退转。里面有很多意思可以解释，有一种解释方法是：你念了这声佛号，以此作为种子，以后逐渐就可以解脱，往生极乐世界就会不退转。如果针对修了很长时间、仅缺一点点因缘的人，念一句阿弥陀佛真的马上达到不退转的也有，所以它的意思有很多层，我们在理解的时候也要知道。

比如释迦牟尼佛仪轨当中，就讲了释迦牟尼佛心咒的功德——释迦牟尼佛是依靠这个咒语成佛的，观世音菩萨也是依靠这个咒语成就菩萨果位的，它的功德利益很大，念一句就可以消除很多罪业。我也相似地这样做，能达到佛菩萨那样吗？实际上观世音菩萨也好，或者释迦佛也好，他们已经累积了很长时间的资粮，对他们来讲，的确可能只念一句或者少量的咒语，就可以达到这样的效果。那么对我们来讲，其他方面的资粮、功德还差得远，所以我们只念一个咒语，没办法在很短时间中达到这个效果，必须依靠其他经典中所开示的修行方式——怎样让自己对轮回产生厌离心，怎样对众生产生菩提心，怎么样来了知万法无自性的空性，怎么样来通过六度累积资粮。那么这些经典、论典和修法我们都要去学习、去修学，修学之后当我们的资粮、功德慢慢地积累到一定程度时，念这样的咒语就可以达到这样的效果，有些是这样的情况。有些时候说，你念这样的咒语，念一句之后你得到什么，念两句你得到什么，就是指特定的根基，不带有普遍性，它是针对某些根基来讲的，不是所有根基都如此。

有些人误解了经典里这样的含义，认为很多人学这个就够了，其他的都不要学，就属于此处所讲的“诳惑人”，以这样的讲法欺骗别人、蛊惑众生。这个讲法对有的众生很相应，对这些人来讲，佛陀就是针对他们而讲的，对他们的确没有什么了义不了义的差别。但这种讲法不是针对多数众生，如果是针对普遍的众生，佛只讲一句法、一句咒语就度尽众生了，其他的都不用了。而众生的根基是千差万别的，每个众生都应该有对应根基的说法，有些众生需要广闻博学，有些必须要了知种种修法。

如果以这些说法欺骗众生，认为其他修法是不重要的、可以舍弃的，只是这个就够了，自己不注意就会谤法，多少有点谤法的嫌疑，如果观察的话有可能就是谤法。真正来讲，假如他讲的话有很多人推崇，其他的法因此而毁坏了，他也有坏法的过失。对其他众生来讲，如果受其影响没有去修行其他的经论，相续当中生不起智慧，就有可能在中途生烦恼而退失。

所以，说念一句经、念一句咒有什么样的功德，是针对某些特定的人讲的——必须要具足一些条件：如果有合格的禅定、非常强烈的信心，在这些条件和基础上，念一遍是什么功效、念二遍是什么功效、念三遍是什么功效，这样的话是可以说的。佛经当中的教言，有些是可以直接理解的，有些是间接理解的，有些还有密意和意趣，在经典中这些问题讲得比较多。

作为一个以法饶益其他人的讲法者来讲，对这个问题必须要清楚，不要说只是念一个经、一个咒就可以了，其他的法完全不用学，要避免出现“经咒诳惑人”的情况。当然也并不是说经典、论典当中没有这样讲，讲是这样讲的，关键是要看我们怎么去理解它的意义。如果理解不了，尽量依靠一些大德的注释，看他们是怎么讲的，因为大德具有更深的智慧，他们容易把握经论的原意，我们如果不能理解，依靠大德的注释肯定要保险得多。以上讲了科判以法饶益的内容。

丑三、断除成为世间不信之行：

在修持菩萨道的过程当中，我们的行为不要成为世间不信之行，要断除成为世间不信之行。如果我们的行为在世间不令人产生信心，得不到信任，就会令人因此产生邪见，所以要注意尽量断除让别人不生信心的行为。

牙木与唾涕，弃时应掩蔽，
用水及净地，不应弃屎尿。

这里讲到，在丢弃平时使用的牙木、唾涕时，应该掩蔽起来，在用水处和清净的地方不应该弃屎尿。这些行为作为菩萨是应该做到的，社会上也提倡公民应该遵守道德规范，此处所言与这些提倡完全相合。菩萨既然在世间修行，世间的高尚行为或者道德规范，菩萨也应该遵守，毕竟这样对自他有利，对环境有利。保持清净的行为，也能够让不相信佛法的人产生认同。首先你必须让别人产生一种认同感，假如别人都不认同你的行为方式，不愿意接近你，谁还愿意跟着你去修习佛法呢？这些方面对自他来讲，都是很必要的清净行为。

牙木相当于现在的牙刷，现在我们是用牙膏牙刷来清洁牙齿，在古代印度是用牙木，中国古代寺庙当中也有嚼杨枝的习惯，把带浆的粗纤维树枝放在嘴里嚼，可以清洁牙齿。

前年我们去印度朝圣，专门找过牙木。印度很多地方的人都不习惯用牙膏，在很多城市、乡村中，还保留着用牙木清洁牙齿的习惯。《入行论》里讲过牙木，我们想知道一下牙木到底是什么，所以去市场上专门买了一些。有专做牙木生意的人，去山上砍一些树枝，然后切成小段小段的，一支大概一个巴掌长，跟筷子差不多粗细，皮子是青色的，树枝里面的纤维很粗。比如今天我要清洁牙齿，就先把外面的皮撕掉，用多少撕多少，然后把撕下皮的一头放在牙齿上使劲咬，里面的纤维很粗，就形成了一把刷子的形状，再用这个刷子刷牙，刷十多分钟、半小时、一小时的都有。他们很喜欢用牙木清洁牙齿，用完就咬掉用过的部分，剩下的还可以继续使用。有放在嘴里嚼的，还有的用手抓住长柄清洁牙缝。

用完牙木之后应该要隐蔽，按照古印度风俗，是用土把用掉的牙木掩埋起来。现代就是刷牙之后要用水清洗干净牙刷。唾液、鼻涕要用土掩埋起来，按现在的规矩讲，就是不能随便丢唾液鼻涕，要吐在纸巾里扔进垃圾桶。

在水源之处，我们要注意不应弃屎尿。有些人习惯恶劣，喜欢在水边解大小便，实际上这是不好的行为。还有清净的地方如草地、花园、园林，也不要污染，以免让别人心生不满和烦恼。

随便丢弃牙木、在清净的地方弃屎尿这些情况，在佛经中都有先例可循。曾经有些比丘用完牙木之后随便丢弃，导致了一些疾病的发生，佛陀知道后，就规定弟子用完牙木之后应该善加掩蔽。有些出家者曾在清净的草地上乱丢垃圾和屎尿，污染了他人的衣服，令人心生不满，佛陀知道后就要求佛弟子应该保护环境。

因为有了佛的教诲，所以寺院的环境都非常优雅，很多人不管信不信佛都喜欢去一下。环境清净会让人心里很舒服，人们直接或间接都能和佛结缘——能够见到佛像，有时候磕个头、烧烧香。通过这个方法结缘，他至少会对这个道场和环境心生好感，从远的角度来讲，种下了解脱的善根，从近的角度来讲，他没有对修行的道场、修行的方式产生不满，这是非常好的。作为一个修学者、一个菩萨，如果不能利益众生，也至少不能让众生心生邪见，这是底线。

食时莫满口，出声与咧嘴，
坐时勿伸足，双手莫揉搓。

吃饭应怎样，坐应怎样，洗手应怎样，颂词把细节都交代得很清楚了。吃食物的时候“莫满口”，不能把嘴里塞得太满了，吃相不雅别人会想：这人是不是几天没吃饭啊？或者这些出家人、修行者、佛弟子吃相怎么这么难看，因此心生邪见。虽然有可能你是一个发了菩提心的人，有可能你的心调伏得很好，但一般人看不到这些内在的、精神上的东西，他就是喜欢用这些表面上的细节来对你这个人、对你所信仰、所行持的道去观察、去作结论。所以我们吃饭的时候“莫满口”，不要塞得太多了。

“出声”，不要在吃饭的时候发出很大的声音。因为每个人的习惯、喜好都不一样，如果吃饭的时候发出声音，有人对你就会看不惯，所以佛陀在戒律中规定，吃饭的时候不能发出太大的声音。

“咧嘴”，就是说嘴巴不能咧来咧去，不能张得很大。佛弟子在吃饭的时候遵守一些行为规则，更能让人产生一种信心，即便不生信心，也不会对你产生反感。对一个修行者来讲，不管出家在家，吃饭举止优雅也是一种调心的修行方式。如果吃饭时塞得很满，一边吃一边说话，把饭喷得到处都是，或者咧嘴等等，也体现了自己内心不寂静的情况——在吃饭的时候，没有专心吃饭而是在想其他事情。

禅宗一些大德的教言说，吃饭的时候就是吃饭，睡觉的时候就是睡觉，是什么意思呢？实际上我们吃饭的时候在想其他事情，睡觉的时候也没有好好睡觉，所以这里说吃饭的时候好好吃，是教导我们吃饭时要安住正念。在修行方面，一方面这是对行为的一种约束，一方面也是一种调心的方便。吃饭专注在吃饭上，不散乱于他事，本身就是一种修行，走路的时候就要专心走路。我们吃饭的时候，往往没有在吃饭，穿衣的时候没在穿衣，都在想其他事情，所以往往就不能够和自己当下的事情相应，要不然就是妄想未来，要不然就在回忆以前

的事情，反正没办法安住当下做的事情，没办法专注，也没办法提起正念。

在禅宗和佛法中，都说要活在当下，活在当下或者在当下的时间中和实相是最接近的，这个方面如果真正能够习惯，修行者很容易保持正念，保持正念就容易发现实相。这是吃饭的一种行为，当然人和人之间吃饭的方式是不一样的，所受的教育不同，有文化差异。在吃饭方面真正可以作为楷模的，是汉地的一些标准丛林，他们吃饭的确非常规矩。一些世间媒体去报道时，发现大丛林在吃饭的时候一点声音都没有，几十、几百人在里面吃饭，你走到跟前都听不到任何声音，一看才知道都在吃饭。这方面我觉得真正是典范，是真正让你值得敬佩的地方。暂且不说这是修行人的生活方式，但就这种吃饭方式来讲，可能在全世界当中，它都是应该算是排在前列的一种很殊胜的方式。

“坐时勿伸足”，坐的时候一般来讲是盘腿而坐。古代印度人、中国人都喜欢盘腿而坐，听法、打坐都是这样。我们平时和听法时“勿伸足”，不要把脚伸得太长。现在汉地主要是坐沙发、椅子、凳子，坐的时候要规矩，假如翘个二郎腿、伸来伸去就不合适。很多地方听法的时候都是盘腿，你就不能把腿伸得很长，这是一种不恭敬的行为，所以说“坐时勿伸足”。“坐时勿伸足”主要是印度的习惯，因为寂天菩萨是印度人，他造论主要是针对当时的情况。像这样你坐时就不要把脚伸得很直、很开，应该大家怎么做，你就怎么做，如果现在是坐板凳，就规规矩矩地坐在板凳上面，不要动来动去，没有约束。

“双手莫揉搓”主要指洗手的时候不要搓来搓去，如果养成习惯，一个人在家倒可能对其他人没什么影响，但在公共场合中动作很大去搓手，别人看起来就觉得这个人缺乏教养，或者如果旁边有人在洗手，你把脏水溅到别人身上，也会令人心生不满。这是教导我们洗手的时候不要有很大的动静，溅起很多水花，应该以比较文雅的方式洗手，不要揉搓。

车床幽隐处，莫会他人妇，
世间所不信，观询而舍弃。

作为一个菩萨，不管是在家人还是出家人，尤其是出家人，在车里面（当然以前是马车，现在是汽车），或者床垫之处这些比较隐蔽的地方时要注意，不要和女人单独在一起。因为这是从古代到现在，很多闲人最喜欢观察、谈论和传播的消息。你说哪个地方在讲法，某个菩萨的功德很超胜，人们没有兴趣去谈论、观察，但是如果出现了这些敏感的话题，很多人都会喜欢看、喜欢讲、喜欢传播、喜欢报道，比如现在就是喜欢报道明星的绯闻和出格的行为。但是一般的人，一个男人一个女人，或者不是夫妻关系、情侣关系的人单独坐在一个很幽静的地方，大家就会开始浮想联翩，就开始观察、开始讲。如果是一个菩萨和其他女人在这样的环境当中，别人看见的时候，因为他观察的习惯和思维模式已经定型了，他很自然就想到，这两个人坐在一起肯定有什么不好的事情发生，就开始胡思乱想，甚至乱说。这样对他和菩萨来讲都是不好的，对教法也有不好的影响。而且对一个修行者来讲，如果是个凡夫，在这种幽静、隐蔽的环境当中，实际上，凡夫人都有贪欲心，他如果没有调伏烦恼，单独和异性处在这种环境中也非常容易生贪念，导致自己失坏修行、造下恶业。为了避免这样的情况出现，最初在环境的选择上就应注意，当然如果是迫不得已处于这样的环境当中，那么自己也应该注意观察自己的心，约束好自己的行为，这是很必要的。总而言之，最初的时候尽量避免在车床、幽静的地方，或者隐蔽的地方和其他女人单独相处，如果是不得已处在这样的环境中，也应该观察自己的心。

“世间所不信，观询而舍弃”，只要是世间不产生信心的行为都首先要观察，观察之后要舍弃不合法之处。一个地方有一个地方的行为习惯，世间有世间的行为规范，虽然佛法的智慧、修行超越世间，但是，修行者还必须在世间中修行，需要在世间中修行菩萨道，和世间人呆在一起。大多数人的行为习惯有时就会成为一种道德规范，针对这种道德规范和行为举止，我们要看这个地方的人对什么样的行为生信心，什么样的行为不生信心，首先观察，观察好了之后，生信心的就做，不生信心就舍弃，这是从整个世间来讲。菩萨在世间修行，如果是倒驾慈航的、真正的圣者菩萨，他回到世间利益众生，为了利益众生的缘故，他还是要遵随这种行为习惯。即便是在净土成就了佛果的佛陀，他来到我们这个城市度化众生的话，还是要遵随习惯。比如佛陀开一辆车在马路上走，还是要知道交通规则是什么，红灯亮要停车，他也会遵守，不会因为他是佛陀的缘故就不遵守。不遵守规则，大家就会说他的行为是错误的，很多人就会心生不满，就无法达到救度众生的目的。佛陀为利益众生而显现为凡夫人的身相，也是遵随世间的规律。

所以，作为菩萨来讲，对于世间不信的地方要“观询而舍弃”。到一个地方，到一个陌生的环境，上师也教导我们，最初应尽量打听这个地方有什么忌讳，行为习惯有什么不同，观察之后，知道某个事情他们不喜欢做，就不要做。

我看到一些介绍旅游的书，对于少数民族的习惯是什么、忌讳是什么都有介绍。你要是去那个地方旅游的

话，最好先了解。比如介绍去西藏旅游的杂志就告诫游客：到了寺庙中对经书要恭敬，不要反时针转绕佛塔，不要随便去摸别人的经书等等。这些方面就是首先教我们要注意，否则别人不高兴惹出麻烦来。

作为一个菩萨修行者来讲更应该注意，不能说我是个修行者，我就可以随便了，不是这样的。你是个修行者更加要调伏自己的心，更加要维护他人的心。所以，你到了一个地方首先要观察、询问，他们有什么忌讳的、不喜欢的尽量避免。不要由着自己的性子，而应该随顺其他人，这样比较好一些。

下面颂词中说：

单指莫示意，心当怀恭敬，

平伸右手掌，示路亦如是。

这里讲到了我们示意、指路的一些方式。“单指莫示意”就是说，在示意某个东西的时候，我们不要用手指去指。“心当怀恭敬”，我们应该怀着恭敬的心。“平伸右手掌”，手心朝上，手背朝下。“示路亦如是”，要这样指路。我们要注意，这也是印度的习惯。伸食指给别人指路，在我们这个地方没问题，但在印度的习惯中，用一个手指给别人指示（寂天菩萨是印度人）是不恭敬的行为，这方面要注意。

“心当怀恭敬”，不管在哪个地方，印度、汉地、藏地、美国，只要内心真诚恭敬，都是一样的，没什么差别。“平伸右手掌”，为什么是右手掌？也有背景：在印度，用左手拿东西递给别人、左手指路都是不恭敬的，他们认为用右手恭敬。这是以前的风俗习惯，现在也仍然有。印度的风俗习惯和现在的有些生活方式不一样，比如说解大便不是用手纸，而是用左手手指擦掉，然后再用水洗手，现在还是这样，不习惯用卫生纸。这个习惯在很多介绍印度旅游的书中、在佛经的戒律中都有提到。为什么有些戒律要求，上厕所后要洗七次才没有过失？在内地这个情况不一定存在，因为大家用手纸，洗手一两次就够了。但是为什么要规定洗七次呢？因为他是直接用手指去擦的，擦完之后再用水洗，一两次肯定洗不干净，所以要洗很多次。因为是用左手擦大便，所以用左手递东西、给别人指路肯定是不恭敬的。

当然我们这个地方不存在这个问题，没这个习惯。如果你是左撇子，习惯用左手都无所谓。关键是印度有这个习惯，虽然每个地方的风俗习惯不一样，但是首先要很恭敬。比如我受《入行论》教育的影响很深，假如谁用手指去指佛像，我就觉得不对，认为应该平伸右手掌去指佛像。现在很多西藏人指佛像，都是平伸右手掌，有这样的习惯，估计和学了《入行论》有关，这个习惯当然很好，是一种恭敬的行为。

如果到其他地方，没有认为一个手指去指有什么不对，上师在讲义当中讲，这也没有问题，关键是你恭敬。如果你觉得一个手指指就是很恭敬的，那就可以。所以我们学这个教法要知道这个颂词的背景是什么，然后再结合现在的行为来理解。我们在用这个颂词的时候，就不能用自己的想法去要求别人。

比如说我养成习惯了，谁用手指去指佛像，我就觉得不恭敬，其实别人很恭敬。只不过我先入为主，觉得应该平伸右手掌去指佛像才恭敬——这是释迦佛，这是文殊菩萨。别人用手指去指戳，好象就觉得不恭敬。但这不一定，上师在讲义中也讲得很清楚，别人如果心很恭敬用手指去指，不会有大的问题，主要是习惯不一样。关键问题是“心当怀恭敬”，以恭敬的一种态度，给别人做一些指示，指人、指物、指路怎么走，怀着恭敬心都是对的。菩萨的修行以心为主，如果是令别人生起信心的行为，都可以去随顺。

今天的课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第67课

发了菩提心之后，我们继续学习如何生起胜义菩提心、世俗菩提心的殊胜窍诀。前面我们说要为了利益一切有情发菩提心，实际上这种发心只是一个总相的发心而已，如果要在内心当中真实生起菩提心，必须要学习如何生起。《入菩萨行论》告诉我们怎么样从无到有生起菩提心，然后让它稳固、增长，最后达到圆满，这是一种殊胜的修道窍诀、关要。

《入行论》共十品，现在我们学习的第五品——正知正念，在六度当中属于持戒度。在第三品中我们已经受了菩萨戒。如何受持菩萨戒呢？从一个角度讲，菩萨戒似乎是菩萨的戒条，一般人容易误解为一种束缚的因，很多人一看到戒，就认为是一种束缚，所谓戒，就代表不能做这、做那，自己喜欢的事情和物品都要完全放弃。菩萨戒一方面是戒，一方面也讲到了菩萨行的见解、修持和方式。从某个角度来讲，它是一种修行的基础，从另外一个角度讲，它也是整个菩萨道的见解和修行方式。

我们受了菩萨戒，就要注意怎么来守护菩萨戒。将菩萨戒守持圆满，就可以让我们在修行过程中拥有保障，或者说可以圆满资粮、清净障碍，最后真正获证无上正等正觉的佛果。菩萨戒的必要和利益，实际上远远超过一般凡庸者所认为的束缚的戒律，当然我们也不否认戒律的束缚性，但它主要是束缚我们的心不要放纵于恶业。因为凡夫人无始以来散乱惯了，所以很容易按照习惯思维去做事情，如果放任其行，只会导致继续流转。所以，假如说戒律有束缚的作用，一定是束缚我们的身语意不要放纵于恶行，是为了让我们修持清净的佛法。

第五品当中讲到的持戒，主要是通过正知正念来守护心和戒律。今天继续学习“断除成为世间不信之行”。

肩臂莫挥摆，示意以微动，

出声及弹指，否则易失仪。

这是教导菩萨在日常的修行和行为中，要努力断除不让别人生信心的行为。“肩臂莫挥摆”：我们在走路的时候，肩膀和手臂不要挥摆得很厉害，不能大弧度地摆动。“示意以微动”：如果要对别人示意，最好是微动。微动包括两个方面，一个方面是指第三句中的“出声”，另一方面是指“弹指”。如果我们要招呼某个人过来，或者要示意对方做某事的话，可以小声叫他，或通过弹指的方式吸引对方的注意。“否则易失仪”：如果没有这样做，而是大幅度地摆动肩臂，或者示意时声音和动作很大，行为就流于粗鲁，很容易失坏寂静的威仪。

这个颂词是教诲我们身体必须要寂静，要制止让别人不生信心的行为。因为世间人的心比较脆弱，或者因为没有调心的缘故，对很多东西没有办法容忍。当然我们前面也讲过这个问题，随顺众生、容忍对方，也应该有一个底线，绝对不是造恶法的时候也去随顺。如果是日常的一些行为或者善法，就要随顺众生。此处从不要让众生生起邪见的侧面，告诉我们行为必须要寂静，或者要在身体、语言等方面保持合理的威仪。

“肩臂莫挥摆”：我们走路的时候，不应该大摇大摆，手不要甩得很圆，步子跨得非常等大。世间人虽然没有受过佛教的教育，但对于怎样走路也有一套衡量的标准——怎样才是文雅的方式，让人看起来好象很有教养、学问，也会评价这个人走路没有规矩，那个人很粗鲁等等。

我们走路的时候，不应该大幅度地摆动。如果在军队里，走路要摆手或者大步前进，是有它的必要性。除了这些特殊的团体外，也没要求一般人在路上要跳着走、手要甩得很高或者步子要跨得非常等大，没有人认为在大街上这样走路是正常、合理的行为。作为一个修行者，在一定的场合、地区和时间段，对大家都认同的一种比较柔和的行为方式，就必须随顺它。

从佛陀的角度来讲，怎样走路对他无所谓，因为佛陀恒时安住在实相境界当中。但是一般众生很在乎走路的方式，走路的时候手怎么放，步子跨多大才算是一种比较优雅的姿态，对此有共同的标准。佛陀观照之后，采取了比较中道的方法告诉佛弟子，你们应该这样走路，如果不这样走路，就是颂词讲的“否则易失仪”，已经失去了合理的威仪。这样才能真正去靠近众生、利益众生。如果我们平时走路养成了一些不良习惯，学习颂词之后还是应该予以调整、改正。

“示意以微动”：我们平时有什么事情要告诉别人，或者让别人去看某个东西、拿什么东西等，必须要有所示意。示意的时候要“微动”，微动和前面所讲的意思一样，不能以很大的声音或者行为来表示。夸张的行为出现在娱乐节目和影视剧中，容易引大家发笑，但在日常生活中，大家都是以比较正常的方式进行交往。

作为一个佛弟子，出声有出声的标准、范围，比如通过弹指的方式。当然寺庙的传统和城市的传统不一样。上师在讲记中以寺庙为例。寺庙中左邻右舍都是闻思的人，有人在传法，有人在禅房里禅修、看书等等，如果在寺庙中发出很大的声音，比如喊人、打招呼，就有可能让很多闻思和禅修的人分神，这会造成过失，所以从这方面来讲不能有很大的声音。

“弹指”：在印度通过弹指招呼人是非常普遍的，但也要看不同场合，有些地方用弹指来吸引人，有些地方就没有这个习惯。弹指的声音也有差别，有的声音很大，有的声音很小。现在藏地很多寺庙也有这个习惯，内地有些寺庙和场合也用弹指的方式，因为在某些戒律中，做某些事情的时候需要用弹指。

上师讲，有些地方不习惯用弹指，就不要求大家去学。因为即便在小范围团体中使用，在社会中也不一定用得上。甚至有的地方认为弹指是比较轻佻的行为，假如是这样当然更不需要去学了。但在非常嘈杂的环境当中，如果用很小的声音去招呼别人，别人根本听不到，这时也不得不提高声量，才能办事。所以，一般情况应该寂静，如果是特殊的情况，或者在某些地方没有这个习惯，我们本着不要让别人生起不信任、生起邪见的主旨，随顺不同地方的风俗习惯，有必要做一些变通。要分析一般情况和特殊情况，否则就很容易失去身威仪。

在上师的讲记和论典中，很多地方都出现过“我们要随顺他人的心、或者不要伤害别人的心、要维护别人的心”等教言。有些人想，对我而言，现在还没有能力去利益众生，如果要去利益众生，我才需要去考虑别人方方面面的感受，考虑别人是否生起信心，但我是自己修行，是不是根本就不需要考虑这些了呢？其实即便是自己

修行，还是需要注意。我们修行的所依就是佛的教言和论典，以此作为所缘的对境和修学的基础。佛陀祖师在经典论典中告诉我们，作为一个修行者，行为应该如理如法，即便不以利他为前提，实际上从自利的角度，也需要这样做，因为这是让自己的行为调柔、清净的方法。

有时候我们不注意，动不动就说我发了菩提心，我要利益一切众生，其实利益一切众生或菩提心是很殊胜的善法，它是符合于缘起规律的。我们修学佛法都是以善法为基础，所以在修行佛法的过程当中，如果没有通过小的地方去改变自己、约束自己，那么一方面我们的理想好像很大，“要利益一切众生”，但我们在改变自己方面，行为还是没有约束，心还是非常放荡等等，这样我们就没有办法和最清净、最圆满的缘起法相应。

菩萨道是最圆满、最究竟的一种缘起之道，它是与佛道和实相完全相应的一种缘起，这么大、这么圆满究竟的缘起我们现在还做不到。但如果不从小的地方去改变，比如说说话的方式，或者走路的方式等等，大的方面我们更不可能做到。微细的方面实际上我们也需要去改变，让我们的身体和行为符合于缘起因果之道。

实际上我们的每个行为和所讲的每句话，都是我们一个心理的反射，如果我们外在的行为很粗野，它也从某个侧面反映了我们内心的状态，处于一种不约束、比较粗野的层次。我们要通过规范外在的行为和语言，让自己的心逐渐调伏。如果我们外在的行为很粗野，不调伏外在的行为，可能也没办法约束自己的心。因为我们的内心已经习惯了粗野，在外在的行为和语言上才会如是发展。现在我们开始约束身体的行为，约束我们的语言，实际上也是对这种粗野的心，首先造成一种不习惯。我们刚刚学习佛法的时候，对于佛陀祖师在经典论典中所讲的戒律等行为会觉得非常不习惯，是什么原因呢？因为触及到了内心的一种本质，或我们无始以来习惯的一种思维方法，我们已习惯放纵自己的身语意，而约束我们的身体和行为，就让我们的心感觉很不舒服。

通过佛所讲的戒律，约束自己的身语意，我们的内心会慢慢开始调伏，接受比较轻柔、寂静的行为，时间长了之后，我们的心就习惯了。通过纠正我们的身语意而来调伏我们的内心，对自己修行也很有必要。因为大的改变往往都是从小的改变逐渐发展起来的，如果我们不在身体、语言上作一些改变，要一下从一个自私自利的凡夫，调整到一个不考虑自利、完全广大利他的菩萨心态，这是一个巨大的跳跃，实际上很难真正发生。所以我们要从小处着手，从约束身体和语言开始。

从自己修行的角度来讲，这些威仪、行为，的确确实是必须要做的。还有从修菩萨道的侧面来讲，如果我们的行为不注意，非常有可能对众生造成伤害。因为毕竟自己是开始修佛道、发菩提心的人，如果觉得自己是修行者，却不注意自己的行为，让其他众生看到了，生起邪见和不好的想法——当然一方面，有些人是对你本人生起不好的想法，但一般世间人，包括我们也是这样，往往很难把个人行为定义成一个单独的行为，很容易把个人的行为联系到他所代表的整个系统。

比如，自己的行为不检点或者很粗野，本来是自己的行为，但其他人看了之后，就很自然地联想到你是一个佛教徒，你这个行为代表着佛教的行为，就通过你的行为开始指责佛教，说佛教的修行人如何如何，佛教如何如何。他是好像是直接对你做指责，对你有看法，其实他通过你，也对所有修行者和整个佛法开始有非议，产生不好的想法。如果这样，这个人就造下了很重的罪业。通过诋毁或者指责所有佛教修行者和整个清净教法的缘故，这个人就很可能堕落恶趣，虽然不是自己让他堕落恶趣的，但是是由于自己的行为不检点而导致的，他的堕落实际上和自己有一种因果关系。

作为一个发了菩提心的大乘修行人，如果一个众生因为自己而堕落了，的确是我们不愿意看到的事情。从这个角度来讲，我们平时要尽量维护他人的信心，如果别人生起不好的想法，的确是因为自己行为不检点造成的，我们对这个问题就更应该注意了。

还有一个问题有必要分析一下。一方面我们讲，世间人的心很不确定，不管一个修行人怎么做，有些喜欢挑毛病的世间愚者，你这样做他有看法，那样做他也有看法，这时怎么办呢？我们在这种前提之下就要分析：如果我们的行为让别人产生了不好的看法，比如自己经常放生或者拜佛、行持闻思修的事情，他因此而生起邪见，会不会因为要维护他的心而终止修行善法呢？这是不需要的。

因为前面讲了，一般世间人分不清哪些是清净的法，哪些不清净的法，即便我们在做放生，或者不杀生、吃素这些事情的时候，假如其他人因此而生起了邪见开始诽谤，这就不是我们的原因造成的，因为我们是在如理如法地行持善法，所以我们只会觉得比较遗憾，众生不了解清净善法的修行原理而导致他产生了邪见；从另外的角度讲，如果他生邪见的因的确是因为自己不检点，通过自己不检点的行为，让别人产生了恶念，就主要是自己的问题了。所以要把这个问题一分为二来看。

我们也不能过度地放荡不羁，不管别人责不责难，对调伏己心、维护他心方面都不注意，这样当然佛也不赞成，也不是《入菩萨行论》的意思。但是如果我们能如理如法地行持了，比如，世间部分人对抛弃一切烦恼出

家修行的人，还有吃斋念佛的人都有偏见，他们对于出家人割断青丝遁入空门，终日以青灯黄卷为伴，觉得是非常凄惨的一种行为；对修行善法的人，他觉得都是些斋公斋婆很迷信，认为这些人都是软弱之辈，都是可欺负的人。这是属于没有智慧的人对修行者的邪见，实际上我们不用理会。因为不管怎样，总有一些人会产生邪见。只要我们所作的行为是佛陀认可的，是佛陀让我们去做的，在这种前提之下，不管其他人怎么说、怎么想，我们也不必改变自己的发心和行为。所以我们要看情况而定。

有些时候我们还会认为，威仪很清净、走路说话很规矩是南传佛教国家修行者的专利。一提到走路如理如法或者很威仪，马上就联想到南传佛教的修行人。其实我们学习之后就知道了，如果声闻乘、小乘行者的行为都如此如理如法，作为一个修菩萨行的人，行为就更加应该如理如法，更加深合缘起因果之道才对。如果我们不注意，虽然修行大乘佛法，却没有学到大乘佛法的精要之处，只在一些外在的行为和形象上去着手，很容易让人产生这种错觉——好像声闻乘的人就应该中规中矩，必须要中规中矩；如果提到大乘，就觉得这些大乘修行人走路、说话的方式都比较散乱；如果提到密乘，就好像是放荡不羁的一种感觉。其实这可能是有些人的误解，或者也是因为有些人没了解大乘，或者密乘行为而导致的错误观念，会引发一些不必要的麻烦。

其实从教义的角度讲，不管是大乘修行者，还是密乘修行者，内心当中我们都可以发菩提心、修持密乘的教义。但在外在的行为当中，不管是大乘，还是密乘的修法，都需要修行者保持行为低调、谦卑和清净，除了一些个别开许的行为之外，其他绝大多数修行者，都要求行为必须如理如法，必须以令世间人产生信心的方式去实行。

在密续当中也有这种教言，“外现声闻行，内行密集意”，外面显现声闻行者的形象——他也出家或者是一个清净修行的居士。然后，“内行密集意”，他的内心在精进地修持殊胜的密法。或者还有一种说法，“外现声闻形，内隐菩萨行”，从这些教言观察，大乘行者外面的行为也要显现得和声闻人一模一样，然后在内心中你可以发大乘心、大菩萨心。或从密乘的角度讲，你内心对密乘的法义非常有信心，或者一直在观修，但你外在的行为也应该和声闻乘一样，这是让世间人产生信心的方式。这个方面不管是哪一乘，都是应该是完全一样的。

我们在学习教法的时候，如果是自己管不住自己，这个方面就另当别论，我们也承认自己有烦恼、有缺陷，作为才开始学道的凡夫人，任何一种发心、行为不一定马上就能如理如法，佛陀也没有这样要求过。但是，如果自己做不到，却以密乘或者大乘作为借口，就是完全不对的。自己有烦恼就是有烦恼，不能通过大乘教义、密乘教义，来为自己放纵烦恼找借口。

不管从哪个方面讲，外在行为清净是三乘完全相同的要求。我们不要认为，这些行为全都是声闻乘的，大乘的佛子根本不需要；或者说我们是发大乘心的人，我们是救度一切众生的人，这些方面不需要。利他也是从小到大，由浅到深，不管大小，都要去落实。维护他人的心到底有多重要？如果我们不维护他人的心，就没有办法做利他的事业。再说，如果把利他的理念、目标带到我们的修行和生活当中，我们就会发现，其实生活的很多方面都是和利他相关的。并不好像只有放生是利他，或者坐在高座上讲经是利他，大显神通、制服外道、把很多人带到极乐刹土是利他。都是利他，的确是利他，但利他有很多方式，有一种是大面积利他，如高僧大德式的利他，还有些是一般初学者或者更多平凡的菩萨所做的利他，在生活和修行中处处都可以体现。随顺他人或者维护他人的心、不让别人生邪见就是一种利他，就是一种利他心，是一种从小处着手的利他方式。如果我们平时在这些小细节上都能够养成利他的习惯，处处替他人考虑——世间说设身处地替他人想一想，或者换位思考，里面都含有利他思想。如果我们习惯了换位思考，习惯了在小的地方去替他人考虑，其实就是一种修行方法。发了菩提心的菩萨在和别人交往的时候带着这种理念，或者在生活和修行过程中带进了利他的思想，这也是菩萨的一种修行方法，这样利他的机会就非常多了。

不要想“我是一个初学的菩萨，我现在根本做不到利他”，好像利他是很大、很远、很高的事情。实际上作为一个初学菩萨，很高的目标对我们而言不太现实，当然以后要达到。但现在我们应该怎么办呢？就像以前讲的一样，我们的目标可以很大，但是应该从微细的地方去着手，从身边的人、身边的事情开始，在一个小的范围中慢慢去做，如果把身边的事情都处理好了，再扩大范围就可以了。

实际上人就是这么几个类型，如果把这些人一心一意能考虑到了，不管做什么事情都能考虑对方的感受和利益，如果从这个方面去思维去下手的话，其实我们不管走到哪个环境当中，我们身边也就是这些人：要么是亲人，要么是素不相识的人，要么就是处处给自己造障碍的人或者怨敌。不管走到哪个国家，不管走到什么环境当中，也就是这几类人。如果我们把身边的这几类人处理好了，也就是把所有众生的事情处理好了。我们的利他心，或者利益众生的心才能够处理好。

我们不要让别人产生邪见，要处处考虑别人的感受。乃至寂天论师告诉我们，要把利他的思想落实到你

的手臂挥摆的幅度、你出声的音量，或者适当的方法，落实到这么微小的细节上。关键是要深入分析这个颂词，它告诉我们一种怎样的利他的思想，怎样通过这些小的地方去修心。断除世间不信之行，一方面好像都是在考虑利益对方，的确我们发了菩提心的菩萨，应该以菩提心来考虑任何事情，但从另外一个角度讲，寂天菩萨也告诉我们在日常生活中，怎样去落实利他行，怎么样去落实菩提心菩萨行，不要让我们的行为成为世间人不生信心的因，这也是一种利他的行为。

丑四、护持睡眠对境之理：

除了日间的修行之外，我们平时在夜间怎样修行？一个修行有素的人，如果白天特别精进修持，夜间他也有一套修行的方式。如果是这样，座上座下、白天晚上、清醒时和睡眠时都连起来了，经常这样做，菩萨就能做到全天候修行。他不分上座下座，也不分白天晚上，他能在这么长的时间中去修行，一天这样修行，一个月这样修行，一年这样修行，他修行的机会非常多，修行的时间就非常长。

关键在于，现在我们刚刚修行的时候，把上座和下座分得很清楚——这半个小时是我修行佛法的时间，我去打坐观菩提心，或者再加上半个小时做功课的时间，修行佛法就是一个小时左右的时间，其他二三个小时好像全部交给世间法了。好像我们一天当中变成了两个人，一个人是修行佛法的修行者，另一个人就是纯粹的世间人，世间法和佛法分得很清楚。佛菩萨告诉我们，要把自己变成一个修行者，座上座下、白天晚上都是一个修行者，醒觉位和睡梦位当中也是一个修行者，如果能够做到这样，那么我们每天都在修行，能够在任何环境中修行。即便是处于世间，我们也正在修持出世间的佛法。出世间的佛法实际上也是在世间当中去修持，利用世间任何看到的、听到的、接触到的，或者日常生活的行住坐卧，凡夫人的醒觉和睡眠，把这些都作为一种修行的方式。我们首先要了知它的理念、原理，不一定马上能做到，但是我们了知这种情况之后，知道有这种理想的修行方式，一个修行者居然可以这样修行，然后我们可以慢慢靠近这个目标。

我们说了白天如何修行之后，我们看晚上应怎么样修行。此处说护持睡眠对境之理，即怎样睡觉。

睡如佛涅槃，应朝欲方卧，

正知并决志，觉已速起身。

睡觉的时候，犹如佛涅槃一样的姿势，头朝着自己随意的方向。睡觉之前应该保持正知正念。“并决志”：发决心。“觉已速起身”：醒来之后马上就起身，不赖床，这样发愿。这方面也是我们修行的一部分。一般来讲，睡觉的时间基本上是一天当中的三分之一。怎么使用这三分之一的时间尽量不浪费？这也是诸佛菩萨早就考虑的问题，或者作为一个修行者也是应该考虑的问题。

一个真正好的修行者，如果白天他是一个专业的修行者，或者出家人，他会把全天候的时间用在修行方面。他可以把每天分成好几段，分成四座或者六座、八座。他修法的时间有这么长，然后上座下座之间连起来，而且他能善巧利用睡觉的时间，延续他的修行。的确可以这样修行，佛陀在经典当中做过开示，祖师大德在论典当中也做了光大和弘扬，衍生了很多睡眠方面的修行方法。

首先颂词当中讲到，我们在睡觉的时候可以修行，这是完全可以的。就好像说我们在商场买东西的时候可以修行，我们在做饭的时候可以修行一样，此处告诉我们，睡觉的时候也可以修行。了知了睡觉的时候可以修行，下面我们就进入到这个环节，看一下睡觉怎样修行。

第一就是姿势怎么样？“睡如佛涅槃”，这叫做涅槃卧或者吉祥卧。佛陀在人间度化的因缘圆满之后趋入涅槃，趋入涅槃的原因前面我们做过分析，其中之一的必要就是为了警醒一些懈怠的修行者，连佛都要入涅槃，何况我们是一般的凡夫人，一定是要死亡的，要抓紧时间修行的意思。那么佛陀在涅槃的时候，给后学弟子示现了一种吉祥卧的方式。当时佛陀涅槃的地方是印度的拘尸那迦，那里有个遗址，是可以朝拜的四大圣地之一。在娑罗双树之下，佛陀头朝北方，面朝西方，然后右侧而卧，右手放在头下，左手放在左足之上，左脚压右脚，通过这样的方式进入涅槃。涅槃的经典中讲过，佛陀是怎样通过呼吸进入一禅二禅三禅四禅，然后进入到无色定，再进入灭尽定，从灭尽定起来而入涅槃。这一系列的过程经典中记载得很清楚。

佛陀在经典中也讲了，吉祥卧还有很多利益和功德。吉祥卧也叫狮子卧，这样睡眠有四个必要性：第一如果通过吉祥卧的姿势躺下去，身体不会松散得很厉害；第二，如果身体不是很松，他就比较容易保持正念，比较容易忆念善法；第三，这样睡眠不会特别深，不容易酣睡态，在睡觉的过程当中比较容易忆念善法；第四个方面就是不容易做恶梦。

佛陀示现吉祥卧的方式让弟子去随学，平时我们以这种方式去睡眠是比较好的。一般的情况下，仰卧容易引发贪欲心，俯卧容易引发憎恨心，左侧卧也容易引发欲染之心。右侧而卧是比较吉祥的，狮子卧比较吉祥，所以叫吉祥卧。佛陀讲，如果人或旁生在临死的时候，能够吉祥卧的话不堕恶趣。慈诚罗珠堪布在《慧灯集》

中也讲到，并不是你做一次吉祥卧，或者你临死时做一次吉祥卧，你就永远不堕恶趣了，不是这个意思。通过这种吉祥卧，可以保证一两世当中不堕恶趣，它本来就有这种缘起和功德。所以吉祥卧很好，平时如果习惯吉祥卧，去世的时候就能够以吉祥卧的方式安然离世了。这个方面我们介绍了吉祥卧。

第二，“应朝欲方卧”。佛陀涅槃时，是通过头朝北方，面朝西方的方式入涅槃的，其中有很多密意，我不讲。那么“欲方卧”是什么意思呢？因为每个修行者的房间朝向不一定相同，假如一定要求头朝北面朝西，对所有修行者就不一定适合，所以“应朝欲方卧”就是随意朝向一方，朝西、朝南、朝东都可以。

在入眠之前有很多观想方式。此处说入眠时应该有一种准备工作，第三句、第四句“正知并决志，觉已速起身”。如果引用《宝云经》的观点，就是我们在睡眠时，应该具足一种前加行，第一个就是具足正知，观察心的状态、身体的状态，比如观察自己的姿势、呼吸、心的状态，不要产生欲染烦恼。第二具足正念而卧，就是我们要忆念菩提心等善法。第三具足起床想，就是发愿醒了之后马上起，主要是说我们不要恋床，有些人醒了之后还想再睡几分钟，如果养成习惯就会浪费很多时间，所以这个方面必须要有一种很强烈的作意：我醒了之后一定要起床！上师经常给我们讲，如果我们在临睡之前，有一个很强的作意，比如说明天早上我要五点钟起床，很强烈地反复作意几次，那么到了早上这个时间，自然而然就会醒来，而且在睡觉之前做一种强烈作意，醒了之后就比较容易起床。第四是光明想，就是在睡觉的时候观想光明充满体内外，身体里面充满光明，身体外面房子里面也是充满光明。充满光明在有些窍诀当中讲就是白光，白色的光明。在这样的状态当中入眠比较容易忆念正法，不容易堕入黑暗当中，这是一种观想睡眠的方式。这样可以尽量利用睡觉的时间来忆念正法，是白天修法的一个延续。休息好之后，第二天又有精神来修行和做日常工作，具有一定的必要性。它不是单纯的放逸时间或休息时间，而是一种修法的延续了。

还有一些其他方法，比如在睡眠的时候通过四座法，通过呼吸修行。在自己睡着之前，吸气的时候，观想一切众生的病苦、灾祸、罪业、业障通过吸气的方式吸到自己的相续中。呼气的时候，观想一切善根、安乐、解脱都让众生去享受。通过这样一呼一吸的观想，慢慢进入睡眠状态，所以在睡前不会胡思乱想，安住在菩提心这种四座法中去入眠。习惯之后，我们临死的时候也能很自然地通过四座法的方式进入死亡。在《修心七要》的注释中讲，如果能够通过这样的方式去死亡，就是最好的一种往生法。这种方式是最好的往生法和最好的临死教言。这也是通过睡眠修善法的一种方式。这些当中提得比较多的是睡前的修法。

一般而言，众生在醒觉位比较容易掌控自己的修行，睡着了之后就没法掌控了，所以对睡后的善法没有很高的要求，但在有些密乘的修法当中，甚至于睡着之后也有修法，比如说在无垢光尊者的《虚幻休息》当中，就讲到了在睡着了之后，在做梦的时候怎样去掌控梦境，怎样通过特殊的修法让我们在做梦的时候都能够忆念正法，而且如果在做梦的时候都能够修正法、忆念正法的话，修行的力量比醒觉位还要大。

假如能够做到这样，一天 24 小时就完全保持在正法的状态中了，想想看，如果一个修行者能够每天 24 小时，每一分钟每一秒钟乃至在做梦时都能够保持修法的状态，他证悟、成就的速度就非常快了。但是现在我们做不到这一点，我们就按照《入行论》当中讲到的白天的修法做，我起床的时候怎么做，白天的时候怎么做，怎么忏悔，怎么积累资粮，等等，或者尽量在睡前把这些问题解决好。睡着之后的观想方法，随着我们修学佛法的递进，有机会学习无垢光尊者造的《大圆满虚幻休息》的话，那里面有一整套殊胜修法，怎样在睡前作意，怎样通过做梦的方式去修持，还有很多具体的介绍。我们有信心也可以发愿以后值遇这样的教法。

子二、主要宣说修心：

菩萨诸行义，经说无有尽，

然当尽己力，修持净心行。

一切修法都是围绕修心为目标而进行的。菩萨的行为有无穷无边的分类，经典当中说没有穷尽，虽然我们没办法一一实行，但也应该尽己所能地修持净化心地的行为。因为众生的根基无量无边，所以佛陀针对无量无边的根基也宣讲了无量无边的行为。经典其实是非常广博的，因为的确众生的根基很多，所以佛陀讲了这样对治的法。一般而言，八万四千法只是一个大概的数目而已，其实真正按照标准算起来，不止只有八万四千，实际上是无量无边的。

某种佛教史中有一个说法：当年龙树菩萨应龙王之邀去龙宫讲法，《华严经》、《般若经》等经典都是他从龙宫取回来的，当时这些经典在人间已经失传。龙树菩萨从龙宫中把这些主要的大乘经典取回来，重新在人间弘扬。还有一种说法：当时龙树菩萨用一个月的时间去看龙宫中的经典，连目录都没看完，经典之多我们可以发挥想象，的确是浩如烟海，无法衡量。所以人间留下来的经典只是全部经典的一部分。现在翻译过来的汉文经典也好，藏文经典也好，或者所有翻译过来的经典，只是整个存于世间的经典的一部分，还有很多以

前没有翻译的，现在已经流失的经典。总而言之，我们说经典很多，那么经典当中宣讲的菩萨的行为、菩萨的修行当然也就无有穷尽。即便是现在我们能够看到的大藏经中留下来的这些菩萨行仪，菩萨的行为，也是非常多的。我们通过有限的人生、有限的精力，可不可能一一去行持呢？实际上没办法一一去行持了，那怎么办呢？此处讲到了应当尽己所能，尽自己最大的努力去修持调化自心的行为。因为佛陀所讲的一切学处、行为，就一个目的：调化内心。为什么只有一个目的调化内心呢？因为佛陀在了义的经典当中已经讲了，一切众生皆具如来藏。也就是说，一切众生的心性、心的实相就是佛性，只不过众生的心被烦恼和分别念染污了，没办法显现这种广大或者究竟清净的实相。

所有的修行都是围绕这个目标去探究心的本性。我们要真地探究心的本性，第一步就是要让我们的心清净。这是在世俗层面上清净，而不是本来清净的那种清净。世俗层面的清净，就是我们内心当中有很多染污，产生贪嗔痴的烦恼和种种分别念，通过佛法修持之道，清净我们具有贪心、嗔心的世俗心态，然后让我爱执净化，这样我们就是尽其所能地在世俗层面，让我们的心变得善良、柔软，让我们的心充满利他的精神。把这些前期工作做好之后，有一个比较清净的心地，在这个基础上再去探究心的本性和实相，这时就容易得多了。

前期工作主要是清除一些非常粗大的障碍，比如说贪著轮回，自私自利的心很强大，贪嗔痴很旺盛等等，我们前期的修行主要是通过修持无常、暇满难得，发起世俗的利他菩提心等等，这一切行为实际上都能够把这些粗大的障碍扫尽，扫尽之后，我们在这个高度和基础上，再去观心的本性，通过空性的方法去了知心的本性，这就容易得多了。否则，在障碍很多的情况下，要去观空性、观心的本性，说句老实话是比较困难的。但是当我们扫清了大部分障碍，粗大障碍扫尽之后，在相对安静、相对清净的心态之中，再去修空性、修密法、修实相的教义就容易得多。

从世俗的层面来讲，我们要尽量修持让自己的心清净的行为，前面所讲的这些都是和修心有关的，还有一些专门的修心法门也和修心有关。究竟来讲，每个众生的心都是光明、空性的本体，再通过这样的方式来彻底地净化我们的心，使二取分别念的执著消失于法界，这就究竟地让我们的心回归到了本来清净的状态。

“主要宣说修心”这个科判的意思，可以有直接和间接、浅层次和深层次两个意义。就暂时的意义讲，就是通过利他心，通过调整自己的心的方式，调柔自己的心，这方面是一种层次；第二个层次是更深入地进入内心的实相。但颂词的表面意思，主要从浅层次、第一个层次来讲，就是通过前面所讲的修法净化我们的心地，清净我们的贪嗔痴烦恼等等。

子三、净除成为心之障碍：

我们要净除什么障碍呢？就是心上的一些罪障，这个方面我们要清净。如果这些罪障不清净，它们可以严重地干扰我们的修行，在我们修持利他、修持菩提心的道路上成为严重障碍。所以在修习佛法的过程当中，一方面正确的观修很重要，第二方面就是清净罪障、圆满资粮非常重要。

昼夜当各三，诵读三聚经，

依佛菩提心，悔除堕罪余。

我们在白天、晚上当各三次诵读三聚经，然后依靠佛陀和菩提心的力量来忏除堕罪之外的罪业。什么是“三聚经”？三聚就是把忏悔罪业、随喜福德、回向善根，这三个善法聚集在一起，叫三聚经。三个善法就是忏悔罪业算一个，随喜福德算一个、善根的回向算一个，把这三个殊胜善法聚集在一起的经典叫做三聚经，里面有忏悔罪业、随喜和回向大菩提三方面。一般来讲，我们以为《三十五佛忏悔文》好像是着重忏悔，平时我们忏悔罪业也是念《三十五佛忏悔文》，实际上忏悔只是其中一部分，它里面也有随喜和善根回向，是这样一种修法的本体。那么《三十五佛忏悔文》三聚经是佛陀讲的一部经典，其他很多论典当中也有三聚经，比如在《学集论》当中寂天菩萨也讲到了三聚经的功德和必要，可以忏悔十不善业道，可以忏悔五无间罪，有些地方讲依靠女人犯的罪业或者按照现代的话来讲，依靠异性犯的罪业等等，这方面通过念诵三聚经可以得以清净，那么三聚经的功德利益非常大，很多高僧大德都是把三聚经作为日常的课诵之一。

那么怎么去念诵呢？什么时间段念诵，念多少次呢？就讲“昼夜当各三”，字面上直接看就是白天念三遍，晚上念三遍；或者有些上师在讲记当中说，白天三次可以放在不同的时间段，比如说是早上、中午、黄昏，然后夜晚三次——初夜、中夜、后夜。或者我们规定时间，白天念三次，晚上再念三次。我们白天的时候有可能行为不检点，造下了一些罪业，违背了菩提心等等，我们经常忏悔就让罪业不过夜，让罪业能够得到及时的清净。虽然佛经当中讲了尽量不造罪，但是佛陀也讲了，如果造罪之后能够懂得精进地忏悔，还是智者，还是有解脱希望的，所以我们造了罪之后，很重要的一点，就是要认清这个造罪然后去精进地忏悔。

“依佛菩提心”：就是通过佛和菩提心来作为所依，或者皈依佛然后依止菩提心。皈依佛当然就是我们平时

所讲的皈依；依止菩提心，我们叫发起菩提心。然后依靠四种对治力的方式来忏悔，“悔除堕罪余”：“堕罪”是什么？此处的堕罪就是根本罪，“余”就是堕罪以外的其他的罪业，也就是属于支分罪。

如果我们造了支分罪，就可以通过读诵三聚经的方式予以清净，有些自性罪通过三聚经可以清净，在佛制、菩萨戒当中，根本罪以外的这些剩余罪业，也是通过念诵三聚经的方式来得以清净。我们在这个世间当中，在修行过程当中，身语意造了很多的自性罪、佛制罪，我们平时养成一个忏悔的习惯，念三聚经也好，或者念百字明也好，每天都应该精进地忏悔。只有每天精进地忏悔，我们才可以让罪业不再再地增长，不添加新的罪业，力图用让我们的相续相对清净的方式，继续圆满菩萨道的修行，这个方面就是简单介绍一下通过三聚经忏悔罪业的修法。

本堂课我们讲到这个地方。

《入菩萨行论》第68课

现在继续学习《入行论》。下面讲第四个科判“成圆满学处之支分”，此科判共分五个科判，宣讲了要变成圆满学处的一些分支。

癸四（成圆满学处之支分）分五：一、精勤修学学处；二、修学多种知识；三、刻意修学利他；四、依止善友善知识方式；五、为了知学处而参阅经典等。

子一、精勤修学学处：

为自或为他，何时修何行。

佛说诸学处，皆当勤修习。

不管为了自己还是为了他人，不管在什么时间修持什么样的行为，佛陀说一切学处都应精勤地修学。

颂词中宣讲了我们要精勤修学学处，也提到不管是为了自己修学，还是发了利他心为了让其他众生获得觉悟、得以成佛，都必须按照佛陀宣讲的学处精进修持；不管在什么时间，过去、现在、未来的修行均须依靠佛所宣讲的学处来进行修学；我们的任何修持行为，不管是修持小乘、修持空性、修持密乘的生起次第、圆满次第，或者修持供养、持戒等，任何一种行为都应该按照佛陀讲的方式精进观修。

为什么此处如此强调务必要按照佛陀所讲的学处精进修学呢？因为世间当中，只有佛陀才是真正的最究竟、最圆满、最正确的宣讲者。原因就是：前面我们再再提到，佛陀已经清净了一切的障碍、圆满了一切的资粮、证悟了一切万法的究竟本性。佛陀为了让后学的弟子能够如理如法地修学，在经典当中讲了很多修行方式，因此我们不要以自己或其他人的分别念作为依靠，而应该以佛陀的教言作为依靠。当然，大菩萨所造的、能够了解佛陀教言并加以归摄的殊胜论典，基本上等同于佛陀的经典，都能够成为修行的依靠处。如《入菩萨行论》、《修心七要》、弥勒菩萨所讲的修行方式等，都应该与佛的经典同等对待、同等恭敬。佛陀真正圆满照见了这些学处之后而宣讲，菩萨是通过智慧圆满解释佛陀的密意，然后在论典中如是开显。所以我们真正的依靠处或依止处，就是佛经和论典，为自他都要依靠这些学处来修学，不管是什么时间、什么地点，修行的时候都应该如是，只有这样我们才能够有正确的指引。分别念是靠不住的，其范围有限、能力有限且极不可靠，今天想的事情可能明天早上起来就完全变了，下了决心可能过一段时间之后就找不到它的踪迹了，所以只有依靠佛菩萨以智慧在经论当中宣讲的学处，才是后学者值得遵循、并能够在此引导下达到修行目的正道。完全正确可靠的就是佛菩萨的经典、论典。在这里，一方面提到了我们要有一个好的依靠处，第二个方面是我们应该依经典、论典所讲去实行，才能够真正地利益自他。

子二、修学多种知识：

佛子不需学，毕竟皆无有，

善学若如是，福德焉不至？

此处讲到作为一个大乘菩萨，不需要学习的知识必定是没有的，如果说不通达一切知识，就无法成为遍智，无法圆满利他。对于智者而言，如果能够如是善巧地学习和运用，所学怎么可能不成为增长福德的因呢？

“佛子不需学，毕竟皆无有”：佛陀是遍智，能够周遍了知一切万法，从而能够任运自成地利益众生；作为成佛的近取因——菩萨[1]，如果要成为遍智，那么在佛子修学的阶段必须要遍学一切法。若给这些知识做个归纳，按照印度的传统可归纳在五明当中，即声明、因明、内明、医方明、工巧明五大类，包括了一切世间和出

世间的学问。

声明属于语言文字类，关于如何使用文法，怎样写好文章，以及怎样使用正确的语句表达等称之为声明。

因明是逻辑的思维方式，一方面是逻辑思辨，通过辩论的方式学习知识的方法；另一方面因明当中把世间法有条理地归类、分类之后，对其中的大类再分成若干小类，然后逐一通过详细的法相进行定义，再通过正确的方式去印证等等。所以通过学习因明，可以让一个人的思想变得很有逻辑，他再去学习经论或者利益众生的时候，言谈举止会非常有可信度，这是很有必要的。

内明主要是讲调伏内心的殊胜正法。佛法出世之前，内明是指婆罗门教的《吠陀》等教义，佛陀、佛经出世之后，内明主要就是指佛经论典之类的教言，所以现在内明就是指佛法。

医方明就是指如何医治众生的疾病，每一种疾病的成因、用药、如何治疗、如何康复、如何让身体强壮等等都属于医方明所摄。

工巧明就是指世间的一些技艺，比如书法、绘画、建筑、造桥、建房子等等都属于工巧明的范畴。

所以分析之后可以了知，世间的一切学问都可以归纳在五明当中。所以作为佛子，应该要通达五明，一方面可以成为遍智之因，一方面也可以成为圆满利他的因。总体而言，佛子不需要学习的知识是没有的，如果不通达任何一个法，就无法成为遍智，无法成为利他之因。在《经庄严论》[2]当中也是这样讲的，如果没有通达五明的话，圣者也无法成佛。为了调伏、摄受他人，为了自己了知法义，必须要学习五明。在唐译[3]当中就讲“菩萨习五明，总为求种智”，菩萨学习五明，总的来讲是为了求种智[4]、为了成佛，分别而言也有别别的必要，比如为了解脱相续、为了调伏众生、为了让众生生起信心等等。例如，学习医方明是为了救治众生；学习工巧明是为了摄受众生，倘若某人是一个能工巧匠，知识渊博，就可以摄受很多人；若懂得了声明就可以打消别人的傲慢，让别人对自己生起信心等等，有很多必要性。所以说，一个菩萨必须要通达五明才能够成佛。

“善学若如是，福德焉不至？”善学指能够善学一切学处的智者，通过发菩提心这个前提，去通达五明绝对会成为广大福德之事。比如说，如果有了菩提心，且通达了这些知识，就可以将其用在积累资粮方面，例如一个菩萨掌握了医术可以救死扶伤，帮助很多人离开病苦，就会成为他圆满功德的一种手段；另一方面对于有这种需求的病人而言，不仅仅像世间的医生一样解除了他的痛苦，还有更深层的意义，因为菩萨是发了菩提心的菩萨医生，所以与他结了善缘，以后会成为进入正道的正因，所以从这个角度讲，肯定会成为福德之事。

再比如，菩萨若成就了工巧明，他可以通过绘画，或者其它的技艺去摄受众生。众所周知，现在世间流行追星族，那么如果一位菩萨通达很多的技巧，例如很擅长唱歌、跳舞，很多人就会将其作为自己的偶像去追逐，那么他们就会对菩萨产生欢喜心，此时菩萨再以他的身份去劝诫众人入正道修学善法是很有力量的。可以看到现在有一些明星，不管是体育明星，还是影视明星，如果他一方面有一定的影响力，一方面劝别人修善法、皈依佛法、放生，那么很多人会相信并愿意去做，如此可以利益很多人，或者他能够帮助众生建房、建桥也可以摄受众生，这也能成为他圆满福德之事。这样一来，菩萨积累资粮的手段就非常多。假如我们只有很有限的学识，就无法通过多种方式积累资粮，或者在利益众生的时候，因为我们的学识有限，只能够救度一部分众生，眼睁睁地看着其他的众生受苦而无法救怙。所以不管是从自己圆满福德的角度，还是从利益众生的角度，菩萨都需要通达五明，才可以成为快速成佛、利益有情之因，因此此处教诫菩萨一定要通达五明。

在学这个颂词的时候，我们想到有些祖师大德的教言，如莲池大师的《竹窗随笔》中提到，作为一个学佛者应该把心思完全放在修行上，至于其他的世间学问是不需要学习的。所说似乎与颂词相抵触，但经过分析会发现，其必要性可以分为二个阶段来抉择：作为初学者，刚刚进入佛门，绝大多数甚至所有的精力应该放在佛法的学习、修行上，因为他的时间、精力有限，见解也有限，所以应把主要的精力放在佛法的闻思修上，等到见解、修行稳固之后，其他的知识也不会影响他了，就可以通过学习其他的学识，掌握更多的利益众生的手段，让自己圆满更多的资粮；第二个阶段，对于已经有了力量、修行有素的菩萨而言，应该多学五明。上师在讲义当中甚至强调，到达一定阶段的时候，还要学习外道，了解外道的见解，从而了知如何接引外道进入佛法的修持。并不是所有的佛子，完全不分初学还是修行有素的菩萨，学佛法的同时一律要学外道。综合不同论典的观点：初学菩萨基本上应当一门深入学习佛法，学有所成之后应该通过学习五明进而积累资粮、救度众生。这可能是菩萨和上师在宣讲这个内容时的密意，我们可以这样去理解。

子三、刻意修学利他：

刻意修学非常重要，因为很多内容如果我们随随便便地修学，不一定能够得到很大的效果，但是如果刻意地修学，比如说将菩提心、利他心当作重点刻意地修学，我们相续当中利他的观念就会逐渐占主导地位，只有这样才能够对治我们相续当中自私自利的心。

直接或间接，所行唯利他。

为利诸有情，回向大菩提。

我们直接或者间接，所作所为都是唯一利他的，为了利益一切有情，也需要把善根回向大菩提。

“直接或间接，所行唯利他”发了菩提心的菩萨是以利他为终极目标的，所以利他之事不论直接或间接都应当行持。当然也分不同的时间段，比如初学的阶段，可能间接利他多一些，直接利他少一点；如果是一些大菩萨，直接利他比较多，间接利他则较少。但对我们而言，不管是直接还是间接，能够做到的事都要做，而且一定要把目标定在利他上。什么是直接利他？比如说放生、帮助贫困的人、给别人讲解正法，或者劝导别人皈依等都属于直接利他；间接利他是指现在还没有机缘、没有能力直接做某个利他的事情，但我们在内心中发愿，等具备能力之后一定要利他；或者现在开始为以后利他准备资粮：比如观修自他相换的菩提心等等，这方面都可以称为间接的利他。但不管直接利他也好，间接利他也好，我们的所作所为都应该以利他为目标。所以即使是在深山中修行的独修者，如果他在打坐时一心一意考虑的只是自己，这样的修行虽有一定的利益，但利益不大；如果他一心一意地观修、圆满相续当中的菩提心，虽然没有接触很多人，但他的修行完全是有利的。因为当修行到达某种量的时候，他再去接触任何一个众生，都会成为利益众生的因，他在深山里面看到蚂蚁、看到非人、看到其他的人，都会通过利他心来对待，所以他的心完全放在利他上，就可以通过修成的利他心去善待一切众生，当机缘成熟的时候，就可以直接地利益众生了。所以利他心很重要，不管直接还是间接都要去利他。对我们而言，现在如果还不具备直接利他的条件，自己应当发愿：愿我看到的每一个人得到安乐、获得觉悟、苏醒大乘的种性！和某些人打交道的时候，也可以发愿：愿他得到安乐，愿他能够成就殊胜的佛道！这样也是一种间接的利他，种下了利他的种子。

“为利诸有情，回向大菩提”：为了利益一切有情的缘故，我们要回向大菩提。什么是“回向大菩提”？即是把一切所修的善根回向大菩提果。按照《大圆满前行》的观点，善根是无记的，可以用于罪恶方面，也可以用于成佛方面；可以用于世间安乐方面，可以用于自我解脱方面；所以其本身没有定性，但是通过善巧回向就将其定性了。比如说把善根回向大菩提，用于利益有情方面，它就定向在了利益众生的目标上，如果经常如是回向，我们的善根最后就会朝这方面发展、成熟。这样回向就是为了利益一切有情，不管是哪一个众生，不管现在和我的关系再怎么不好，要知道那只是暂时的因缘，即使内心不太愿意，也要强制性地把自己的善根回向给自己不喜欢、厌恶的众生或十恶不赦的坏人，这是必须要做的。这样的修心过程就是以刻意的方式，强制性地把自己的心转变在一心利他上，所以我们为了利益众生要把善根回向大菩提果。

当然，有些人喜欢回向人天福报，回向自己相貌庄严、工作顺利、身体健康都是可以的，但是所有的回向当中，回向大菩提的果报是最殊胜的。但一般的众生都患有“近视眼”，看不到远的地方，只看眼前的利益，所以他觉得回向大菩提和自己无关，索性回向自己认为比较实际的方面，比如回向自己身体健康、找到一个好工作、家人能够幸福等等，这些也算是一种善意的回向，但是如果所有的善根都回向在这些方面那就太可惜了。如果我们回向大菩提，这些小的方面的因缘会比较容易满足，但如果只是回向小的方面，那么大方向永远无法实现。所以有时回向善根需要刻意作意，明确地回向。为了打破自己内心当中的对自我的耽执，我们要求自己在回向的时候，对自己一点都不保留，完完全全地回向给一切众生，愿这些善根能够成为一切众生离苦得乐的正因，成为众生获得究竟觉悟的正因，这样猛烈地回向也是打破我执和自私自利的一个方便。

有时我们的回向总是或多或少、有意无意地受到我执的影响，习惯之后修行难有进展。以前在藏地有一个做生意的人，去拉萨朝拜了觉沃佛像，之后他觉得功德很大，想到要将这个善根回向一切众生，因为很多大德在讲经时，都提到必须要回向众生，他当下发愿：“我将此善根回向一切众生！”然后，顿了一下突然想到：我把善根回向一切众生了，自己好象没有了，这个问题如何解决呢？他又转念一想：我也是属于众生之一，那么我也应该得到了一份。他这样想了之后心里就觉得舒服了。仔细观察，我们可能多多少少也有这样的想法，总是觉得回向众生，那我怎么办？我们要注意啊！在轮回的过程中，“我怎么办？”的确是一个习惯性的思维。有些大德把“我怎么办？”称之为一个魔咒，是我执的咒语，念多了就像持咒很多遍自然相应了一样。平时我们想“我怎么办？”的时候很多：“如果我要利益众生，那我怎么办？”“如果把善根给了众生，我怎么办？”“我进入轮回当中长久地去受苦，我怎么办？”实际上我们经常念这个咒语，就被这个魔咒束缚住无法打破，所以有的时候我们要刻意地挣脱这个魔咒，故意不管自己，善根就是一点不留、一心一意地利他。刻意地修学利他是很有必要的！因为如果我们没有刻意修学，我执的思想非常非常地深重，就会阻碍我们修行，所以修自他相换，修持施受法等，就是打破我执魔咒的方法，刻意地不管自己，把自己喜欢的东西拿出去，不喜欢的东西拿回来；众生的痛苦自己受，快乐奉献给众生，这都是菩萨道的精华。刻意地打破我执就是这样一心一意地修利他，修法、

回向都应该这样刻意地观想，有了刻意之后，才能够有效转变内心中的我爱执状态。

子四、依止善友善知识方式：

我们在修法过程中依止上师、善知识、依止善友也是一个很大的助缘，否则有百分之九十九的修行都会失败的，所以此处宣讲了在修大乘法的过程中如何依止善友善知识。

舍命亦不离，善巧大乘义，
安住净律仪，珍贵善知识。
应如吉祥生，修学侍师规。

我们应该宁可舍去生命，也不离开善巧大乘教义的、能够安住清净律仪的珍贵善知识。应该犹如吉祥生善知识所修学、宣讲的承侍上师的法量去承侍上师，只有这样才能让自己修行菩萨道的过程如理如法。

“舍命亦不离”：其实，依止善知识是我们修学佛法的过程中最重要的助缘。就像在一个激烈拼杀的战场上，我们迷失其中，很难分清东南西北，也不知道怎么样脱离险地，此时就需要依靠一位战士引导、保护我们，逐渐远离战场。整个轮回就是一个战场，我们迷失其中深受伤害、感受恐怖，那如何才能离开轮回的战场呢？这就要依靠善知识，他如一位善巧的战士，非常懂得如何保护自他，引导迷失的人离开轮回战场，我们如果得到他的指引和帮助就能够找到远离轮回的正确的方式。我们依止上师的一个必要主要是到上师处求学佛法，而另一个很大的必要是长期依靠上师的指引，逐渐看清楚轮回的实相，脱离轮回。我们就像处在一个噩梦当中无法脱离，此时在梦中遇到了善知识，他告诉我们这是一个梦，应当从中醒来，并且告诉我们很多方法，如果按照这些方法一步一步地去做，逐渐能从梦中醒来，当所有的梦境消失之后，所有的恐怖就消失了。其实轮回就是幻象，是我们业的变幻，但是我们困在其中把它当成真实的了，此时就需要一位善知识告诉我们一切万法的真相，于是如佛一般的善知识告诉我们：轮回是苦的、虚假的，要从中出离，正在经历的轮回，其本性就是清净的状态，这就是学习佛法的次第。我们最初根本不知道轮回是可以被抛弃并值得抛弃的对境，所以贪恋轮回当中的各种快乐；即使现在很苦、非常贫穷的人也寄希望于人生的某个转折点：运气好了就可以脱贫致富，获得一个好的生活；可能再闯荡几年就有快乐了；或者认为下一辈子应该会快乐吧？有些人慕恋天上的生活，总是觉得这个轮回是快乐的。此时上师告诉我们轮回是痛苦的自性，通过各种观察就会发现轮回充满了痛苦，我们才知道轮回的确是痛苦的。上师又告诉我们：轮回是痛苦这一点的确是无法改变的，但是我们可以从中出离，当我们发现这么苦的环境居然可以出离的时候，就生起了出离心想要解脱。然后，上师告诉我们，如果想要解脱，心量要更广大一些，还要帮助所有的人都获得解脱。此时我们通过上师的指引，引发了利他心、菩提心，愿一切众生都能够解脱，都能够觉悟。当我们通过修行把这些很粗重的烦恼、障碍去掉之后，可能上师会告诉我们一个真正的、最究竟的秘密：其实我们一直想要摆脱的轮回，只是一个幻象、一个噩梦而已，它是虚妄的，实际上并不存在。如果刚开始就告诉我们这个实相，我们有可能会接受不了，但是当修行到了某个层次的时候，上师再告诉我们轮回是虚幻的，我们不但不会接受不了，而且还会很高兴——因为发现这一切不过是一个梦，只要觉悟了，清醒过来，一切都会消失。没有实实在在的烦恼要抛弃，没有实实在在的轮回要远离，其实这一切都是虚假的，不仅自己是虚假的，这里面的一切人事物都是虚假的，众生沉迷其中，都是在做梦而已。这就相当于上师告诉我们一切万法都是空性的、都是虚妄的，再进一步告诉我们：和空性双运的有清净的如来藏。通过上师的指引，我们一步一步地走下来，最后就会发现在上师的指引之下我们获得了觉悟，之后为了感恩上师，我们再返回轮回战场中帮助其他人觉悟这场噩梦。所以，如果没有上师的指引，我们会永远沉迷其中，有了上师的指引，我们慢慢开始要出离轮回。以学习《入行论》为例，如果没有上师善知识摄受我们，怎么会发现这么殊胜的修法呢？怎么会发现刻意修持利他心的重要性？怎么会认识自私自利心的毒害呢？都是没有办法的。因此，不管我们现在学得怎么样，不管是否已经解脱，应该知道一点：如果没有依止上师善知识，没有依靠善友，可能我们现在还没有办法走到这一步。所以我们应该产生很深的感恩之心，虽然上师并不需要我们感恩，但是对于自己而言，在五浊恶世中，在最昏暗的轮回战场上，在铺天盖地的尘烟中，能够有一个人来到我们身边，帮助我们、告诉我们如何修行，的确是非常庆幸的。现在我们已经遇到了这样一位犹如战士一样的善知识，告诉我们要修持殊胜的法，通过各种各样的方式，弘扬出离轮回的《入菩萨行论》，告诉我们生起菩提心的方式，我们应当不仅依止上师听法，还要在上师的带领之下，一步一步地走出轮回迷雾，从噩梦当中觉醒，这是我们依止上师善知识最大的一个必要性。所以，为什么说“舍命亦不离”呢？就是因为有这样大的必要性，自己可以舍弃生命，但是不能够离开善知识。连菩萨都要依止佛、依止善知识继续修行，何况是作为凡夫人的我们，依止上师两、三年甚至十几年根本不算什么，乃至没有离开轮回之前，都要一直依止善知识。

那么善知识应该具有什么样的条件？此处宣讲了两个条件：第一是“善巧大乘义”，第二是“安住净律仪”。

“善巧大乘义”是说善知识对大乘的教义很善巧，通达大乘的自体，清楚怎样才符合大乘的修法，了知大乘的诸多窍诀等等。否则，如果他对大乘的意义不善巧，又怎么引导你对大乘的教义产生信心呢？如果你不懂大乘的修法，怎么样能够和菩萨道相应呢？所以第一个条件，上师本身要善巧大乘义。

第二，善知识要安住清净的菩萨戒。他的菩萨戒本身守持得很清净可以给我们授戒，并且可以告诉我们如何安住净律仪。或者说，他本身安住净律仪，我们可以进一步地相信他，有这些必要性。

这样的善知识的确是很珍贵的，其本性远远超胜世间的如意宝，所以我们能遇到这样的善知识，不要认为很容易，实际上真正能够告诉我们怎么样修持大乘佛道的善知识才是最珍贵的。阿底峡尊者也是这样示现的。尊者曾依止过很多位上师，但当他提到金洲上师的时候，合掌顶上开始哭泣，他说：“我的其他一切善知识上师都是证悟者，功德没有差别，但是我心相续当中的菩提心，是依靠金洲上师的恩德才得到的。”所以提起金洲上师的名字就情不自禁流下眼泪。对我们而言其实也是一样的，如在第一品中所说，这么多的善法当中，最珍贵、最殊胜的就是菩提心、利他心，现在上师通过他的大智慧、大善巧引发我们相续当中的菩提心，不管是已经生起了真实的菩提心，还是总相的菩提心、相似的菩提心，都完全完全依靠上师的恩德而来。所以从这个方面观察，这并不是一位普通的上师，他是我们修大乘道的过程中，最殊胜的一位上师，因为他直接开启了我们菩提心的大门，让菩提心生起来，所以应该长期依止。从方方面面观察，上师的的确确是一位具相的善知识，他通过制作光盘、建立共修小组等很多善巧方便，让我们有机会接触殊胜珍贵的教言、学习菩提心的修法，的确对我们恩德很大。我们要感恩，但最主要的是不能辜负上师对我们的期望。上师并不是为了获得感恩而摄受我们，关键是希望我们学习之后，在自己的相续中能够生起菩提心，修学大乘菩萨道的确真正有所帮助，上师希望我们长久地修持下去，最好能够在短时间当中生起菩提心，并将其传递给其他的人。因为每个人都需要菩提心，只不过很多人不知道它的价值。假如能像我们一样通过学习大乘的教义，了知了它的价值，每个人都是会希求的。有一个道友给我开了一个玩笑，他说：学习佛法就相当于世间的广告一样，将我们不知道的产品性能、功效通过介绍广而告之，我们看完广告之后，动心了就会购买产品。他说其实学习佛法也有这样的功效，比如说菩提心可以遣除相续中的这种烦恼、那种烦恼等等，功效这么多，我们通过学习《入行论》这个广告会知道菩提心的功德好大，有这么多的利益，可以遣除这么多的障碍，就会想要拥有菩提心这个“产品”。我们的确需要学习佛法的广告，深入观看了知之后就自愿学习了，再把菩提心推荐给别人，让别人也来修学，这是非常重要的。所以，善友很重要，善知识也很重要，我们要宁舍生命也不离开能够教导我们生起菩提心的善知识，长期地认真依止，而不只是两三年短短的时间，或者时间长了之后，没什么新鲜感了，想要换一位上师。其实换不换是自己的自由，但是如果换了之后有可能要接受一套新的思想，是不是和大乘的菩提心真正相应也不一定，所以当我们遇到一位具相善知识的时候，还是尽量长时间地依止，因为他可以给我们菩提心的教授，能够引导我们的相续走向修持菩提心的正轨，这个方面对我们来讲真是最重要的。

“应如吉祥生，修学侍师规”：《华严经》中讲善财童子所依止的五十三位善知识，其中之一就是吉祥生童子。吉祥生童子告诉他依止上师的很多方式，比如应具有犹如金刚一样的心，犹如铁围山的心，犹如奴仆一样的心等等，通过这样的方式来修学、依止大乘善知识，其中很重要的一点就是“依教奉行”。曾经我看过一句教言，将所有的依止善知识的教法归纳成一句话就是：“舍己自在，随师而转”。舍弃自己的自在，跟随殊胜上师的意乐而转，这就是真正的依止法的核心所在。什么叫舍弃自己的自在呢？我们有很多的分别心，自己想要这样做，想要那样做，好像才有自在一样，我们要舍弃自己的这种想法，随师而转。当然这个上师一定是要经过认真观察，是具相的上师，否则如果随邪师而转就完了。如果遇到一位内心当中有菩提心的上师，他真正一心一意想要帮助我们生起菩提心，一定要随他的意而转。因为，比较而言我们的相续是很生硬的，而上师的相续很调柔；我们的心遍满自私自利，上师的相续遍满菩提心；再从高一点的角度来讲，我们是凡夫心，上师是圣者心，具有圣者的智慧，所以，我们的心是不可靠的，上师的心才是可靠的。“依教奉行”就是通过依止上师的教言，引导我们逐渐地修持菩提心，走出轮回。我们要舍弃自己的想法，依止上师的教言，随上师的智慧而转，这才是真正的捷径。我们在修行过程中总是被很多因缘左右，真正观察时让我们误入歧途的因缘很多，其中一个最大的因缘就是自己的分别念，一会儿想干脆不修了，一会儿又想不如换个其他的修法吧，我们的想法很多，但是真正有用的基本上没有。总是不信任上师的智慧，怀疑上师为我安排的修行方式对不对？可能我应该这样修、那样修，其实如果对上师的功德智慧没有信心，就很容易按照自己的想法去做而“师心自是”，很可能误入歧途。我们的我执分别念很严重，要彻彻底底地信任另外一个人很困难。要做到无条件地、完全地信赖一位上师，他告诉我们该怎么修持，我们就怎么修持，不夹杂自己的分别念是很困难的，但如果一旦做到了，的确就是一种成道的捷径。因为上师在教导我们修行佛法的过程当中，纯粹是以智慧观察、在悲心摄持之下指出的

道路，对我们而言是最快捷的方式，可以避免很多的障碍或歧途。有些我们自认为正确的方向，走到底才发现是死胡同；上师指引的方向，有时候不随顺我们的喜好，好像觉得不能适应，但是如果慢慢走下去，总会“柳暗花明又一村”，上师就这样引导我们渐入佳境。因为，上师是过来人，是已经通达整个轮回实相的圣者，他非常懂得应该如何行持，我们才能够更快地从噩梦中醒来，所以我们要完全信任他，这就是平时强调的对上师要有信心。

真正有信心是很难的，但如果一旦完全信任上师，我们就可以以最快的方式走出迷雾。就像我们在迷魂阵中已经完全迷失方向，这时来了一位向导，如果我们怀疑他：他把我们往东引我们偏要往西走，或者怀疑他而不想走，就会耽误自己的时间；但如果我们对向导非常地信任，他怎么引导我们就怎么走，就可以通过最快的方式出离迷魂阵。

信心包含两方面的问题：一个是上师本身有引导众生出离轮回的能力；第二个是我们要信任上师，可以付出一生去实践上师的教导，完全可以把自已的一切都交给上师善知识。只有这样，他才可以通过最快捷的方式引导我们出离轮回。所以说我们要做到“应如吉祥生，修学侍师规。”

侍师规有很多，《事师五十颂》、《大圆满前行》、《菩提道次第广论》当中都讲了侍师规，此处也有宣讲，但由于时间关系不能逐一介绍了。总而言之，归纳起来就是：舍弃自己的自在，随师而转。依教奉行就是最殊胜的依止上师的方式。

子五、为了知学处而参阅经典等：

此及余学处，阅经即能知，

经中学处广，故应阅经藏。

为了了知菩萨的学处，应该参阅经典。经典中对菩萨的种种学处有很深广的宣说，本论当中所宣讲的学处以及其他的学处，通过参阅经典就能够了知，所以作为学佛者，应该经常阅读经藏。

现在我们遇到一个问题：很多的经典是古代翻译的。对于习惯现代白话文的我们而言，可能不太容易读懂。有人会想：“为什么不把经典翻译得直白一些？”按一般的说法，当时大德在翻译经书的时候，就已经使用了当时最直白的文字，如果按当时的古文来翻译，可能现在无人能看懂了，但即便是当时的白话文，现在看来也已经变成难懂的古文了。还有一种说法是：佛陀在宣说经典的时候，绝对不会用晦涩难懂的语言，都是用众生最能理解的语言来宣讲。但如果我们不懂得法义，就觉得非常抽象而难以理解，所以阅读经典需要有一定的善根，再加上一定古文的基础，以及锲而不舍的精神。通过经常参阅、找到规律之后，还是多多少少能够理解，这对于了知各种学处、菩萨的修行，的确有很大的利益。所以我们应当尽量地多学习经典，因为在经典当中讲了很多对菩萨修行有非常殊胜利益的学处，所以此处寂天菩萨鼓励我们多参阅经典。

今天的课程就到这里。

[1]菩萨所修的法就是佛陀的近取因，即直接的因，因为佛是以菩萨修道而获得。

[2]《大乘庄严经论》卷第五：“菩萨习五明，总为求种智。解伏信治摄，为五五别求。”

[3]《大乘庄严经论(13卷)》无著菩萨造，大唐天竺三藏波罗颇蜜多罗译

[4]（术语）佛之一切种智也。佛智知一切种种之法，名为一切种智。智度论二十七曰：“一切种智是佛事，声闻辟支佛，但有总一切智，无有一切种智。”辅行一曰：“觉者大明也，晓也，直也。今亦如是，十号具足，种智圆明也。”——《佛学大辞典》

《入菩萨行论》第69课

今天我们继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》共分十品，系统地宣说了一个凡夫怎样通过发菩提心、修菩萨道的方式来圆满正等正觉的果位。如果要进入菩萨道，必须要生起菩提心；如果要生起菩提心，必须要学习生起菩提心的方法。本论就是关于如何生起菩提心的殊胜指南和窍诀。

十品中前三品宣讲了菩提心未生令生的方法；四、五、六品宣讲了菩提心已生之后不退失的方法；七、八、九品宣讲了在菩提心不退的基础上如何再再增上；第十品宣讲了如何做广大回向。在这四大部分内容中，现在我们学习的是第二大品：菩提心生起之后如何保持不退失的殊胜要点。

宣讲正知正念的第五品告诉我们，如果想护戒就必须护心；如果要护心就必须守护正知正念。守护正知正

念是护心的一种殊胜窍诀，而护心也是护戒的一种殊胜窍诀。我们知道守护戒律，但真正的戒律并不一定如我们理解的那样：好象是一种束缚——约束我们的身语行为应该怎样如理如法，怎样通过佛的教法去了解和守持，似乎有种教条的感觉。其实从护戒的方便是护心来看，实际上戒律主要是护持我们的心。因为我们的心平常都处于自私的状态，处于烦恼的状态，那么就需要守护我们的心，将心调伏到善法的状态中，让我们自私自利的心通过修持产生利他的广大意乐。

只有产生了利他心，菩萨戒才可以护持清净。如果利他心没有产生，在外在的形式上怎样去守护菩萨戒，也无法真正了知其精要。故而，佛教当中有一种说法：如果生起了出离心，守持别解脱戒就很容易；如果生起了菩提心，守护菩萨戒就会非常容易；如果内心当中生起了清净观，守护密乘戒就变得很容易。反过来说，如果我们没有了知这些精要、核心，只是在形式上守持戒律，则无论如何也难以真正契合戒律的精神。所以，守护戒律的关键在于护心，护心的方便在于守护正知正念。

下面讲的内容是为了知学处而参阅经典。要了知广大的学处，不能够只满足于学习少量论典。因为任何一部经论所介绍的修学方法、学处，都是侧重于某个侧面或局部，除此之外的诸多方面，或限于篇幅，或限于听众的根器、知识水平等而无法一一广说。正因如此，佛在宣讲不同大乘经典的时候内容各有侧重；同理，一部论典也只是对某一个方面加以广说，倘若只是满足于一经一论的学习，便无法了知广大无边的菩萨学处。

广学经论的必要性体现在以下几个方面：

首先，在大经大论中，对大乘的观点和修行方法，都做了非常系统、全面的介绍。尽量多学大经大论，有助于我们全面地了知这些内容。这样，我们的心胸才会宽广，了知的层面才会非常深邃、广大。具有非常深广的智慧，则无论对战略层面还是局部具体修行的认识，都将产生很大的帮助；在种种分别念、烦恼产生的时候，才可以有比较切合实际的对症下药。

从另一个角度讲，我们处于五浊恶世之命浊中，即便不出现横死，寿命亦不过几十年而已，如果横死的因缘出现，寿命更短。这种情况下，想修学所有经典很困难。但是，对于传承祖师所介绍的一些大经大论，是必须要学习、掌握的。尤其对于修学菩萨行学处方面的经论，要尽量多学习、掌握和实践。尽量养成阅读大经典、大论典的习惯。当我们学习了内容相关的其他经典、论典之后，可以帮助自身更全面地加深对当下所学内容的理解。作为一个佛弟子，对于佛陀所宣讲的主要内容，应该尽可能多地去学习并加以思维和实践。

颂词已经告诉我们“经中学处广，故应阅经藏”，这么多的经藏究竟该如何通过最有效、最切合实际情况的方式去学习呢？寂天菩萨做了一个概括性的介绍：

首当先阅览，虚空藏经部，
亦当勤阅读，学处总集论，
佛子恒修行，学集广说故。

六句颂词的前两句是一个部分，后四句是一个部分。首先讲前两句“首当先阅览，虚空藏经部”。如果要了知学处的话，首先应当阅览《虚空藏经》。《虚空藏经》对学处宣讲得比较透彻，讲解了怎样发心、怎样获得菩萨戒、菩萨戒的学处是怎样的、怎样护持、犯戒了怎样去还净、怎样重新受戒等等。《虚空藏经》比较全面地包含了大乘菩萨获得菩萨戒、守护菩萨戒的内容。

《虚空藏经》提到了虚空藏菩萨。按照藏传佛教体系，虚空藏菩萨是八大菩萨之一（汉传佛教对于八大菩萨有不同的讲法）。对于修菩萨道的行者来讲，虚空藏菩萨是和菩萨戒相关的殊胜本尊。经常祈祷虚空藏菩萨，能让我们在守护菩萨戒、修持菩萨道方面获得最大的顺缘。假如违背了菩萨戒，犯了菩萨戒的根本戒，也需要在虚空藏菩萨面前做忏悔，以祈祷虚空藏菩萨的方式来进行还净。

从本体来看，八大菩萨都是一体的，但他们显现的事业各有不同。文殊菩萨显现的功德是智慧，祈祷文殊菩萨，能够令我们在生起智慧方面具足顺缘。由于我们的本性就是原始智慧的本体，所以经常祈祷文殊菩萨，不仅能够帮助我们生起了知经论的世间智慧，对于生起胜义智慧也有决定性的帮助。观世音菩萨显现的功德是大慈大悲；地藏王菩萨是满愿；虚空藏菩萨是帮助行者清净菩萨的学处以及犯戒之后还净。

实际上，在修学菩萨道的过程当中，我们并非孤军奋斗：不但佛在随时随地帮助、提醒我们，以八大菩萨为首的诸大菩萨也从不同侧面发愿利益我们，在冥冥中给予我们很多助缘和加持。了知各大菩萨的不同愿力并经常祈祷，则决定会得到最猛烈的加持和帮助。

上师在讲记中提到了汉传佛教和藏传佛教对《虚空藏经》的重视程度不同：汉传佛教以《梵网经》中的菩萨戒作为授戒和护戒的依据，对《虚空藏经》的重视和弘扬程度不及藏传佛教；藏传佛教则以《虚空藏经》和《瑜伽师地论》为依据，对《梵网经》的重视程度不如汉传佛教。因为所传承经论的依据不一样、众生的根基

不一样，所以出现了不同的佛教体系遵循不同的经典传承的情况。

其实，作为守持菩萨戒的佛弟子，不单《虚空藏经》要看，《梵网经》之类的经典也要看。了解不同经典对于菩萨戒是如何宣讲、如何护持的，对护戒会有很大帮助。佛教内部不同的流派、传承和体系，不要成为水火不容的怨敌。这一点，上师在很多场合都讲过。其实，所有佛经论典都是菩萨修行的窍诀和依处，都是可以信任与依靠的殊胜经典。只不过由于不同的传统、传承，或因弟子的根基不同，弘扬有所侧重而已。因此，除了《虚空藏经》，其他如《梵网经》、《瑜伽师地论》、《大乘经庄严论》等殊胜经论都应该多加学习，以利于我们更全面深入地了知在修学菩萨道过程中所应护持的学处。

第二部分是后四句，介绍了一些我们需要学习的论典。“亦当勤阅读，学处总集论”：寂天菩萨告诉我们应该精勤阅览和学习《学处总集论》。《学处总集论》即《学集论》，亦是寂天菩萨所造。据记载，寂天菩萨在显宗方面有三部比较著名的殊胜论典：《入菩萨行论》、《学集论》、《经集论》。“佛子恒修行，学集广说故”：这部论典是一切大乘学处的总集，对于一个佛子应该恒时修行的关要作了广大宣讲。《学处总集论》中讲到无我空性、菩提心的殊胜性，讲到护身，讲到正知正念、安忍、精进等。总之，《入行论》的内容在《学集论》中都有，而且宣说更广大；一些《入行论》中所没有提到的窍诀，在《学集论》中讲得非常清楚。以此缘故，寂天论师希望后学者精勤阅读《学集论》。《学集论》有汉译本，里面的古文特别难理解。事实上，古时候翻译佛经、论典，都是采用当时的白话文。然而，由于时代变迁和语言演变，从前的白话文变成了晦涩难懂的古文。如果没有一点古文基础和佛学基础，阅读起来很困难；倘若有了一定的佛法基础，再以精进的态度去学习这些经典、论典，应该还是可以看懂一些。

或暂阅精简，一切经集论。

亦当偶披阅，龙树二论典。

学习《学集论》之后，寂天论师希望行者偶尔抽时间阅览一下他所造的《一切经集论》，简称《经集论》。顾名思义，《一切经集论》便是将一切大乘经典的含义结集在一起。据有些传记所述，《经集论》摘录、汇集了135部大乘经典的要义，寂天菩萨把佛子修持大乘的学处以阅经摘要的简短形式呈现出来。《经集论》也有汉译本，大家有时间也可以去阅读。

寂天菩萨在那烂陀寺时，最初显现为“三想者”，好像既不学法，也不禅修，又不跟僧众一起闻思修行，导致一些只看表面的人误以为他不是真正的修学者，想把他开除。以此因缘，寂天菩萨在诵经法会上诵出了《入菩萨行论》，并在念诵过程中身体腾空，最后消失，到了其他地方弘法利生。后来，两个比丘在吉祥功德塔这个地方找到寂天论师，论师告诉他们，在他以前所住的房子里藏有《入行论》、《学集论》、《经集论》三部论典的原文。（有人认为应该是两部论典，因《入行论》是口诵的）。有些传记中这样描述：当僧众要求寂天菩萨念诵以前没有听闻过的法义时，菩萨在法座上曾如是思维：《学集论》太广，《经集论》太略，《入行论》不广不略正合适，因此诵了《入行论》。或许正是以此因缘，显现上《入行论》比另两部论典弘扬更广，更受人们重视。人们非常熟悉《入行论》，其加持也是无以伦比。要知道《学集论》、《经集论》也非常殊胜，三者不可偏废，因此寂天论师也要求我们应该暂时阅读一下《经集论》。

“亦当偶披阅，龙树二论典”：在情况、时间允许的条件下，也可以偶尔披阅龙树菩萨所造的两部论典。无著菩萨在注释当中解释“披阅”为“勤奋地研读”。龙树菩萨所造的两部论典也叫《学集论》和《经集论》。虽然名字一样，但是内容应该是不同的。讲义中介绍，如今只有《经集论》藏译本留存，《学集论》藏译本、汉译本都没有。寂天论师出世的时候，龙树菩萨这两部论典的梵文本应该都有，但是由于印度的佛法在历史上也如同汉、藏两地的佛法一样，曾经遭遇过多次法难，很多殊胜的经论在法难中遭到了毁坏。或因为时间太长的缘故，由于各种因缘而散佚。

印度历史上，在无著菩萨（印度的）出世之前，经历过三次比较大的法难，导致整个大小乘教法受到很大的打击。

据说其中一次缘由是：当时印度有两个国王，一个信奉佛法，一个信奉外道。信佛的国王送给另一个国王一件做工精美的无缝天衣。然而不知何等因缘——可能是缝制过程中的失误，或是众生业力的显现——在衣服上显现出了一个脚印。外道国王认为是对他的诅咒，非常气愤，于是发动大军攻打崇尚佛法的国家，给佛法造成了很大的损伤。

另一个因缘是：有一个外道老太婆，听说佛法中有一个偈颂，内容是三宝圣众摧毁外道的“邪头颅”，其实是摧毁邪知邪见的意义，但她认为是对外道的诅咒、污蔑。所以引来大军灭佛，对佛法再次造成伤害。

第三次伤害的起因：有两个外道徒去寺庙讨饭，一个沙弥不但没有给，而且把脏水倒到他们身上。这两个

外道非常气愤，于是开始修持一种叫做“日火法”的外道法术，修成之后烧毁了很多经典，损毁了很多佛教寺庙。上述即是印度佛法三次大的法难。

之后，无著菩萨和世亲论师出世。世亲论师精通了《大毗婆沙论》，写下了著名的《俱舍论》，弘扬小乘的教法。无著菩萨在鸡足山修练 12 年后见到了弥勒菩萨。弥勒菩萨把他带到兜率天，为之宣讲了弥勒五论。然后，无著菩萨在人间弘扬大乘的教法。在无著菩萨的教化下，世亲论师开始进入大乘教法，造了很多大乘经典的注释。通过两兄弟的努力，大乘佛法再次弘扬起来。当年寂天论师出世时，很多殊胜的经论还是存在的，但随着时间的流逝，由于种种外在的因缘、众生业力的因缘，诸多殊胜的论典也逐渐隐没了。

现在我们有机缘学习《入菩萨行论》，这部很殊胜的论典还没有隐没、消亡，这也是众生福德的感召。它存在于世间，对众生是很大的加持。假如说再经过几次法难，像《入行论》这样的论典在世间消亡的话，那将是众生的一大损失。因此，对于《入行论》以及寂天菩萨推荐的《学集论》、《经集论》，既然现在我们有学习的机缘，那么在时间、精力允许的情况下，还是应该广加参阅。作为一位大菩萨，寂天论师绝不会只推荐自己的论典而轻视龙树菩萨的著作，只要是对众生有利益的论典，不管是不是自己所撰，他都会介绍给众生。从世间显现上看，寂天论师推荐的《学集论》、《经集论》摄受众生的程度和龙树菩萨的两部论典确实还是有差别的。

经论所未遮，皆当勤修学，
为护世人心，知己即当行。

在经典和论典当中没有遮止的行为，皆当勤修学；为了护持世人心的缘故，对于这些殊胜的学处，了知之后就应当实践、行持。

我们首先要知道经论当中究竟遮止了什么？如：粗重的烦恼、严重的恶业、自私自利的心念、违背菩提道的学处或者让世人不生信心的行为等等，都是经论中所遮止的，绝对不能做，否则对自己、对整个教法都会带来损失。这方面了知之后，就要千方百计地约束自己杜绝这些恶行。相反，经论中没有遮止的善法——对众生有利、对自己修行有利的任何一种善法，大至弘法利生，小至一个顶礼，了知之后都应该精勤修学。上述是从完善自我修行的角度加以宣说的。

下面从利他的角度进行宣说。“为护世人心”：菩萨利益众生是从护持他人的心相续开始。那么，如何护持世人的心呢？一方面不要让别人产生邪见、不让别人退失信心；另一方面，要通过菩萨精进勤奋的努力让世人产生向道之心，产生利他的菩提心，护持他们的心安住于道、安住于利他的状态。为什么很多菩萨去世之后还会乘愿再来？就是为了让尚未生起利他心的众生生起这样的善心，并帮助那些通过菩萨的教化业已生起利他心的众生，令其善心坚固且再再增上，乃至有能力独立修行，直到成为圣者的相续为止。在此之前，菩萨都会去护持世人心。

怎么样护持呢？大乘的经论中说要为众生做“不请之友”——众生没有请求你，但是你自己要主动做众生的法友。在众生需要的时候主动地帮助他，帮他维护相续中初生起的菩提心。虽然我们依靠上师的恩德，通过上师慈悲的加持，现在进入了学习大乘教法的行列，但实际上我们依然需要很多人来维护。正如大乘经论所言，初发心菩萨的利他心如同大药树王的树芽一样，虽然生起了但非常脆弱，如果没有佛菩萨、团体和善友的帮助与守护，我们相续中刚刚生起来的善心很可能因一个小小的违缘而夭折。所以，我们既需要通过经常闻法、看书、修持等方式来护持相续中的菩提心，也需要其他外缘的护持。

从另一个角度讲，我们也要护持他人的利他心。初学的阶段，有时我们需要别人的帮助，属于被守护的对象；有时需要互相帮助；有时要帮助、护持他人的利他心。当然，如果我们自不量力去做很多事情，可能因遇到挫折而退失自己的善心；有时可能太过于保守，觉得自己毫无能力而无所作为。这些都是不必要的。

总之，作为修行菩萨道的人，一方面要想方设法保持自己相续中的善心，另一方面也要想方设法帮助他人产生善心，或者为他人提供修持大乘菩提心的助缘。“为护世人心，知己即当行”，了知之后，我们就应该去行持大乘经论中所鼓励的、没有遮止的殊胜大乘学处。

壬三、略说护持正知之法相：

前面已经广大地宣说了正知正念，现在是对上述法义的总结和归摄，尤其着重宣讲护持正知的法相：

再三宜深观，身心诸状态，
仅此简言之，即护正知义。

此处讲到了护持正知的意义和护持正知的法相。什么是护持正知的法相呢？“再三宜深观，身心诸状态”：我们应该一而再、再而三地对自己身语意的状态做甚深观察。前面已经再再讲过，护正知就是经常观察自己的

三门。此处从两个层面宣说：一是“再三观”，一是“深观”。深观就是做甚深的观察，而非随随便便敷衍了事。怎样做甚深观察呢？就是通过我们的智慧，或者借助《入行论》中寂天菩萨的智慧、诸佛菩萨的智慧，以之作为观察的手段和方法，再再地去观察、了知自己的身语意处于何种状态。经常观察我们的身语意，就可以在此基础上产生正念、护持正念。

正知和正念二者之间相辅相成，既可以通过安住正念重新返回正知，也可以通过护持正知而引发正念。最初必须要刻意观察，养成习惯之后就可以很自然地观察，就像我们习惯了做某事，做起来就会自然而然。修持佛法应该达到佛法和我们的生活、生命完全融为一体的状态。如果没有把佛法的法义和自己的起心动念乃至生活完全融为一体——在看书、听法、打坐的时候好像在修学佛法；但放下法本、出座之后，就彻头彻尾变成了不学佛法的世间人，如此佛法和生活就脱节了，就会觉得修学佛法对调节我们的烦恼没多大作用。因此，我们应想方设法把佛法的思维、修行融入内心深处，引入到日常生活中。无论行住坐卧、工作生活，时时处处都以利他的慈心和佛法的智慧去观察。无常观也好，空性观也好，利他观也好……活学活用所掌握的法义，把佛法融入到日常生活当中，使之成为常态性的修持，这是最重要的。仅仅把修持佛法当作工作紧张之余的休息和消遣是不对的，佛法应该成为我们生活的一部份。这样修行佛法，才能真正与法义相应。

己三、教诫结合相续而精进：

这部分教诫我们应该结合相续而精进行持法义。颂词当中讲到：

法应恭谨行，徒说岂有益？

唯阅疗病方，疾患云何愈？

对正法应当恭敬而行，如果仅限于口中简单说说而不践行，对于调伏我们相续中的烦恼有何意义？就像只是阅读治病的药方却不服药一样，对疾病的痊愈毫无帮助。

其实，修持佛法无外乎闻、思、修三个步骤。首先是听闻，听闻之后是思维，思维之后去修行，修行就是实践。这三个步骤对绝大多数众生而言都具有可操作性，是真正有利、自然的修行方式。首先，如果不听闻就无法了知修行的方法；其次，由于听闻得到的智慧比较肤浅，很容易被平时乱七八糟的分别念以及种种外缘所冲淡而湮灭，因此，要让佛法的观念真正扎根在心中产生定解，必须要经常看书，反复地思维观察，通过思维产生正见之后，缘正见反复地串习，这就是修。多次串习之后，法义就会渐渐和自己的心相应，开始融入相续，起心动念都与法义密不可分，这就是修行所要达到的状态。

但要切记：如果闻思修脱节，或者没有很好地协调、分配三者之间的关系，则可能会出现一些问题。比如有些人想实修的念头很猛烈（当然这也是好事），但是没有经过闻思的阶段就开始修行，由于缺少前期的准备，甚至于都不知道应该修什么。因为我们要通过闻思的阶段来确定应该修什么，应该缘什么方面去修持。如果没有经过前行方便，那么，虽然他想修，也确实能够坐下来修，但是由于他不懂得应该从哪方面去修，所谓修持很可能是自己的“想当然耳”，很容易沦为盲修瞎炼。虽然很精进，但是因为缺乏目标或目标错误的缘故，越精进就越可能远离正道。就像开汽车一样，如果目标错了，开的马力越大、时间越长，离目的地越远。只有在确定了目标之后再去开大马力行驶，才可以更快地接近目标。所以，缺少闻思的修行是错误的。

反之，缺少修行的闻思也有错误。有些人只是满足于听闻佛法，从来不去实践。只是热衷于听很多法、很多新颖的观点、很多新奇的教法，乃至慢慢已经不满足再听显宗而去听闻密宗，密宗听得多了，发现并没有点金术、隐身术之类的神通法门，便觉得密宗也不过如此，对密宗的教法也失去了信心。如果我们只是为了满足自己好奇的心、满足于听闻一些新观点的话，这些新颖的观点最终会变成比较平常的东西。世间经验也如此，一个新东西刚出现时人们都很好奇，很想去尝试，一旦接触多了，就不会再引起大家的兴趣，于是又开始寻找另一个新奇的东西。所以世间的厂商不断地制造新的东西来刺激众生的好奇心，但这些东西最终会失去吸引力，凡夫永远在这样的状态中反复。

如果我们以同样的猎奇心态听闻教法，听到一个新观点就觉得很兴奋，这种兴奋的感觉也不会持久。在不断寻找新奇法义的过程中，向道的心态将会逐渐麻木而失去学习的动力。学佛法并非为了满足好奇心，佛法是让我们去实践的。所以，听经要结合修行的方式去思维，思维之后要实践。只有再再地实践，内心才会生起与法相应的觉受和觉悟。这个时候，诸如烦恼减弱、相续调柔等收获才能真正在我们心中逐渐生起。

此处说：“法应恭谨行，徒说岂有益？”仅仅只是听闻或空口宣说一下法义，实际上能够得到什么好处呢？当然，倘若完全没有收获也无法宣讲，但究竟来说，学法的收获在于调伏烦恼、调伏心相续。如果没有得到这方面的收获，仅限于通过闻法得到一些善根、种下以后解脱的种子，则佛法殊胜的威力和广大的利益并未得以实现，从这个角度讲，只闻法没有什么收获。就好像生病去看医生，医生诊断后开了药方，下面应该照方抓药、

服药，这样才对治疗疾病有利。如果只是天天看药方、读药方，怎么会对治疗疾病有实质性的作用呢？

结合修行分析这个比喻：首先，我们现在很苦恼，这是病；然后，我们像病人求医一样依止上师；上师开出了诸如《入行论》这样的良方，告诉我们它能够治疗我们的烦恼疾病。此时，倘若我们只是天天在口头上谈论《入行论》如何如何好，却未遵照《入行论》所宣讲的内容去实践，就相当于我们只是看药方却没有抓药一样。因此，我们学习《入行论》之后要加以思维，思维之后要产生定解，这样就相当于把药抓到了。然后，对论典中所讲的如何调伏身体，如何观察身心状态，如何修心等方法反复实践，这就相当于服药。

如果是很轻的病，吃一两副药就可能见效。可是，我们罹患了癌症一般的重病，绝非一两副药可以治愈。众生无始以来的贪嗔痴烦恼之病已经到了非常严重的地步，想要通过短短一两座观修、修行一两个月、两三年就开始发挥作用是很困难的，就像很严重的病只吃一两副药不起作用一样。有些病人服药时，吃了两三副没有作用，干脆就换另一种药；之后短时间内没有效果，又换另外一种……有些人修法也是如此：一个法修了几座没起作用，开始换另外一个；一段时间之后没有验相，又换另外一个。从净土换到禅宗，从禅宗换到密宗，从密宗换到其他的修法，从大乘换到小乘……好象觉得哪个法对自己都没有实际帮助一样。

其实，修法和治病是同样的道理。能够治病的药也需要坚持长期服用才能显现出效果。如果我们对医生有信心，相信这个医生的的确确能够开出对症的药方，那么就要遵照医嘱坚持服药。同理，我们在修行的时候，早上修多久、中午修多久、下午修多久、每天修几次都要遵从上师的教导，这就如同患者每天遵照医嘱按时服药一样。严格来说，一个修行者每天要修六座或者四座。当然，城市里的修行者和山里的修行者有差别，但每天也至少修两座，在这个时段中应该打坐修行。

病人除了吃药之外，还要注意其他的问题：比如在服药期间有些东西不能吃、有些行为不能做；同理，除了打坐之外，修行者需要注意不能有杀生、偷盗等行为。对于病人而言，还要注意加强营养；对于修行者而言，则需要忏悔和积累资粮。患者遵照了医生的全部要求，疾病就会慢慢减轻，最后痊愈；我们修法也一样，把一种法一门深入地修下去，决定有所成就。比如说菩提心的修法，对行菩萨道的人来讲，这个修法是经过三世诸佛验证的、绝对有效的、百试不爽的大乘佛法的药方。佛陀和大菩萨开出了这种修菩提心的药方，我们只要坚持修下去，一定会调伏心相续、转化我执，让利他菩提心彻底生起，治愈我们贪嗔痴的疾病。

《菩提道次第广论》及其他很多经典都再再宣讲，众生的烦恼疾病非常严重，相当于到了麻风病晚期手脚都断掉的程度。这样的重病吃一两副药根本不起作用，必须要反复服药、坚持服药才行。所以，我们不能把修行时间限定为一两个月或者几年，而应该发一个长远的心。至少也应该在今生中不放弃修行，更长远乃至于到成佛为止。哪怕历经三大阿僧祇劫的时间，也一定要痊愈这种无始以来罹患的疾病。

修行切忌冒进，冒进是非常麻烦的。如果因为长时间修学一个法觉得乏味，认为这个法很平常、没什么殊胜之处，修法时心就不能专一。其实这些“药方”都适合我们，这个教法也是经过检验的。一代代修行者坚持服用《入行论》菩提心的妙药，他们都获得了痊愈，变成了菩萨，变成了佛，现在轮到我们来服药了。既然前辈大德已经验证过，证明药方本身没有问题，那么，关键就在于我们自己有没有信心，能不能够坚持长期服用了。如果是有恒心、有毅力的人，就会在一批修行人中脱颖而出；如果是缺乏信心、缺乏精进的人，就会逐渐掉队乃至最后迷失了方向。现在有这么多人一起修持菩提心，我们是选择坚持修持下去、直至最后成功呢？还是虎头蛇尾以致最后彻底掉队而迷失？选择权在自己手中。

在决定修行成就的诸多因素中，除了宿世善根之外，还有一些东西是我们可以培养的，比如毅力、决心、誓愿等等。在《俱舍论》中有“转根”的说法，即通过发愿、修行可以从钝根转为利根，这种情况是有的。宿世的善根的确非常重要，不过“诸法因缘生”，既然是因缘法，就不是绝对的。如果前世缺少福报，我们更加应该精进，更加应该认真真地、谨慎地来修学佛法。应该通过亲近善知识、善友，通过多看书、多闻思的方式，坚定自己的决心：在修佛法的过程中，我一定要认认真真去实践、去修行！唯有如此，我们才可以熬过当前这段最艰难的时间。

由于我们刚刚开始修行，内心烦恼炽盛、福报浅薄，对于修持菩萨道的修行人而言，这是最艰难的一个时期。如果把这个阶段坚持过去，后面的修学就比较容易了。正如跑长跑的人，刚开始练习的时候，跑十几二十分钟就特别累，好像跑不动了，想放弃了，但若能再坚持几分钟，就会进入到一个比较适应的状态，可以坚持很久。通过这样的锻炼，身体素质越来越好，忍耐力越来越强，跑的时间也越来越长。修行佛法也一样，刚开始修学的时候，有很多这样那样的障碍烦恼，但只要我们在面对伤害的时候，能够通过祈祷三宝加持，通过善友的良言相劝，通过自己内心再再发愿……总而言之，通过一切办法坚持下去的话，终有一天可以获得非常好的回报。

本课就到这里。

第六品 安忍

《入菩萨行论》第70课

前面已经讲完了第五品。从十品来看，到第五品好像学了一半，其实从篇幅看还没有到一半，后面第六、八、九品的颂词都很多。学这个论典的时间比较长，有人已经开始数颂词是不是过半了？是不是快结束了？上师经常说，这部论学完之后，我们还会学习很多其他内容，并不是学完之后就万事大吉了。关键是在学论典的过程中，要不断地去串习这些对自己有用的法义，这对修学佛法、调伏相续有很大的必要。

下面我们开始学习第六品《安忍》。安忍属于六度中的安忍度，在修菩萨道的过程中是很重要的，尤其对于修学大乘利他心、菩提心的菩萨来讲，安忍的修法非常重要。平时我们提到安忍，总是想到如果别人侮辱自己、欺负自己的时候不能发脾气就是安忍，其实安忍的本体有三个方面：

第一是耐怨敌忍，耐怨敌对我们的伤害。如果怨敌或其他人侮辱、打骂我们，或者给自己造成很多不方便、障碍，让自己很不舒服等等，对这些都进行忍受、安忍；

第二是忍耐劳行忍。它和别人是否欺负自己没有关系，是另一个侧面的安忍，这是什么呢？比如我们在学法过程中，夏天很热，冬天很冷，有时因为天气的缘故我们就不想学法修法了，这种情况下我们要安忍，这是一种苦行；或者讲课的时间比较长、修法过程中出现心烦意乱等种种状态，我们都要安忍；

第三是无生法忍。无生法忍是对于佛法中比较甚深的内容，如一切万法无自性、一切万法是空性等等能忍受、能接受。不要对无生法产生一种畏惧心，不接受或者没有真正正确地接受空性法，觉得一切因果不存在，然后开始胡作非为。实际上，只要正确地认知了无生法没有不能安忍的，所以菩萨的安忍分为三类。

我们主要讲第一种耐怨敌忍。耐怨敌忍就是忍受怨敌造成的伤害。安忍还包括苦行和无生法忍，但对耐怨敌忍讲得比较多，为什么有这种必要呢？因为嗔恨心就是修持大乘菩萨道最主要、最大的障碍，它与菩提心、利他心、大悲心是直接矛盾相违的，如果我们产生了嗔恨心，就会导致菩萨道没有办法修持下去。基于以上这些理由，我们对于安忍的教法要认真地学习、实践。

世间人对安忍有一些错误观念，认为修安忍是胆小怕事或者软弱无能。其实在菩萨道中，安忍是待事物的一种正确方法。世人不了知安忍的真正意义，当然会产生误解。而我们深入学习安忍后，就知道它不但不是一种软弱的表现，而且是一种大无畏的表现——对于烦恼、障碍的生起能够忍受，不让自己产生嗔恨的烦恼。安忍其实是非常积极、向上的一种状态；反之如果我们面对逆境马上产生嗔恨心，才是一种消极的表现。通过分析来看，真正的安忍是对于怨敌、障碍表现出的一种非常正确的态度和观念。无论暂时或长远，安忍对自己有非常积极、正面的作用；对他人也是非常有益的一种表现；对教法或整个世间，都有非常积极的贡献。所以我们不能只看到世人对安忍教法的误读，担心修安忍会不会让别人认为是软弱。世间人不学佛法，没有深邃的智慧，看问题很偏颇、肤浅。作为修行者，应该以佛菩萨的智慧教言为准绳和方向，不应该听从分别心或者世间人的错误看法——因为他们认为修安忍很消极、很软弱，我们就不修了。实际上，如果我们不修安忍，虽有可能迎合了某些世间人的观念，但其实受损害的还是自己和其他众生，对自他没有任何真正的利益。下面开始学习安忍。

丁二（安忍）分二：一、当修安忍；二、修持方法。

第一当修安忍，就是修安忍的必要性；第二讲到修持的方式。

戊一（当修安忍）分二：一、嗔恨之过患；二、安忍之功德。

如果我们要修安忍，必须了知嗔恨和安忍是相对、相克的。第一我们要了知嗔恨心有什么过患。生了嗔心对自他有什么伤害，对此必须有非常透彻的了知；第二是安忍的功德。修安忍有什么利益、功德，对自他来讲有什么必要性。了知了嗔恨的过患、安忍的功德之后，我们就会下决心一定要抛弃嗔恨，一定要想方设法生起

安忍的功德。

己一（嗔恨之过患）分三：一、未见之果；二、已见之果；三、概述。

嗔恨的过患主要分两个方面：第一未见之果，对我们见不到的后世的果或者比较微细的因果进行宣说。未见之果我们没有办法看到，就要依靠佛菩萨的智慧，因为他们能够看到很深远的因果关系。因为佛菩萨的经论是确实可靠的一种依靠处的缘故，所以引用教典来安立未见之果。第二是已见之果。就是我们平常能够观察发现、能够知道的一些过患。比如说我们生起嗔心之后很不舒服、自他关系恶化或者引发战争、争吵，这些后果都是肉眼可见，分别心可以观察到的。把未见之果、已见之果合起来，对嗔恨的过患就有一个全面的认知。第三概述，就是对未见和已见之果的综合性描述。

庚一、未见之果：

一嗔能摧毁，千劫所积聚，

施供善逝等，一切诸福善。

字面意思是说：生起一个强烈的嗔恨心，能够摧毁我们在一个千个大劫中所积累的供养善逝的功德，“等”字也包括持戒的福德，就是可以摧毁布施持戒等一切福善，这是字面上的概述。

我们进一步看，这个“一嗔”是什么呢？“一嗔”就是嗔心。学习第一品的时候讲到，一个嗔心一个刹那。其实刹那的概念有两种：一种属于时间刹那，就是一弹指之间有六十四个刹那，刹那是比较微细的时间单位；第二种是成事刹那，就是事情从刚发生到结束之间算是一个刹那。这个事情成办了，圆满结束了，就叫做一个成事刹那。在这两种刹那的概念当中，此处“一嗔”属于成事刹那，就是从刚开始生起嗔心到结束之间叫“一嗔”。

这里讲生起一个嗔心所毁善根的量，是“千劫所积聚”的善根，就是一千个大劫中所积累的福善，包括布施、供养善逝、供佛、供菩萨、供僧众或布施恶鬼等善根。在一千个大劫当中，辛辛苦苦做的这些供养、布施的善根，一刹那之间一个嗔心就摧毁了。“等”字，指我们守持别解脱戒、菩萨戒等戒律的善根，也会在一刹那中以一个嗔心完全摧毁，一切福善都会毁掉。

为了深入了解，上师引用了无著菩萨《善说海》的观察方式。分三个方面来分析：

第一个是所毁。所摧毁的是什么样一种善法呢？无著菩萨的观点是善法可以分为几类：没有通过方便智慧摄受的，属于一般的随福德分善根，比如世间中没有以发菩提心、空性智慧摄受的供佛、放生或其它善事的善根。总而言之，没有通过菩提心和空性慧摄受的，就是随福德分善根；第二种是以三轮体空、空性摄受的善根，是随解脱分善根；第三种是通过菩提心、大悲心摄受的善根。

三类善根中所摧毁的是什么善根？按无著菩萨的观点，是第一种随福德分善根，就是没有以菩提心、空性慧摄受的善根会被摧毁。不管是布施还是持戒的善根，如果没有以菩提心、空性摄受，就会被摧毁；以空性和菩提心摄受的善根是不容易被摧毁的。

还有很多不同观点（当然，不管哪一类观点都承认被空性摄受的善根不被摧毁）：有些论师讲，除了以空性摄受的善根，即便是以菩提心摄受的善根，在产生嗔恨心的时候也会被摧毁；有些论师说，回向的善根不会被摧毁，因为已经回向了大菩提，已经回向了众生了，不会被摧毁掉；但部分论师认为，即便是已经回向的善根也可能被摧毁；还有一些观点是：布施和持戒的善根都会被摧毁，但安忍的善根不会被摧毁，因为安忍就是嗔心的对治，所以修安忍的功德不会被摧毁。这里有比较宽松的说法，也有比较严格的讲法。最严格的是：除了被空性摄受的善根之外，其它以菩提心摄受的、已经回向的善根都会被摧毁。还有一些相对没有这么严格的观点：只要你回向了，这个善根就不会被摧毁；或者只要以菩提心摄受了，就不会被摧毁。

我们遇到各种观念的时候，有时自己不知道到底那种观点是究竟的，一般采取的原则是：平时在预防的时候，我们最好是以严格的标准来要求自己，尽量不要生嗔心。我们宁可相信回向的善根和菩提心的善根都有可能被摧毁，只有这样我们才能更加地注意：哦，我不能够生嗔心，生了嗔心之后连回向的善根都要摧毁，连发了菩提心的善根都要被摧毁，一定要注意不要产生嗔恨心。以严格的标准要求自己比较好。当然我们在这里只是分析，具体来讲哪一种观点都有理证、教证的依据。作为凡夫，我们尽量以比较严格的方式要求自己，这样对我们也比较保险。这方面讲了所摧毁的善根。

第二、能摧毁的嗔心。是什么样的嗔心能摧毁这种善根呢？这方面讲是一念嗔心，一念嗔心也分多种：非常猛烈的、中等的、轻微的。嗔心有时是突然不高心；有时产生的时间比较长；有时是很猛烈地生起。这里讲了，能毁的是非常猛烈、十分强烈的嗔恨心，而且生了之后，没有马上后悔——他觉得生嗔恨心是对的，这样的话善根容易摧毁。

还有一个条件是缘殊胜的对境。殊胜对境是指上师三宝、发了菩提心的人等等，缘殊胜的对境产生了非常

强烈的嗔恨心，后来也没有后悔和对治，善根也容易摧毁。上师讲，以无著菩萨的观点衡量，非常强烈的嗔恨心而且没有后悔，才是能摧毁的嗔心。如果我们的嗔心不是那么强烈，或者生了嗔心马上后悔：觉得大乘行者生嗔心很不好，也不一定能摧毁千劫所累积的资粮。一般来讲，大家都共同认可比较强烈的嗔心是能摧毁的嗔心。很强烈的嗔心对于千劫的善根可从根本上摧毁；如果是中等的嗔心，可能摧毁的是一部分善根，不是连根摧毁。

我们知道，积累资粮并不容易。不夹杂怀疑、烦恼，清清净净地修善根是很不容易的，这么不容易积累下来的资粮，如果我们不注意调伏自心，生起了强烈的嗔恨心，一下子摧毁了千劫百劫的善根，这是不划算的。从这方面考虑，也是为了让我们尽量不要生嗔心，菩萨把因果关系清清楚楚地告诉我们，让我们害怕这个后果，的确也有这种后果。我们知道之后要衡量：我做这个事情后果怎么样，它的代价太大了。

我们平时要尽量控制自己不生嗔心，如果这个观念深入内心，我们就会加倍小心。好象具有世间所谓的法律意识，比如知道杀人要偿命，坐牢判无期徒刑等等，对这些问题很清楚，知道关入监狱的种种痛苦。把这种观念深入内心、深入骨髓之后，当发生摩擦、争吵的时候，虽然不敢说百分之百能让你不去做这些事情，但这种观念可以有效地阻止你，在紧急关头发挥作用。

我们对嗔心带给我们的过患要有一个刻骨铭心的认知，在事件发生的时候才可能知道：生嗔的过失和代价太大了，我不要生嗔心，它才能够发挥这个作用。否则我们现在听一遍、浅浅地看一遍，学了之后这个观念没有深入内心，到对境现前的时候，还是该发火就发火，该生嗔心就生嗔心；不管对境是不是上师善知识，是不是发菩提心的菩萨。我们习惯如此之后，对修行是最大的障碍。能摧毁的嗔恨心是这样的。

第三、摧毁的方式。有些观点认为不是从根本上摧毁善根，只是延迟成熟的时间。比如说这个善根要在后世成熟的，但是生嗔后延迟到第三世、第四世成熟；有些观点是生嗔心让果报变得不殊胜，打个比方讲，本来它的善根要享受十世的安乐，生了嗔心就减弱了，只成熟二、三世，善根就已用尽。

还有一种观点是从根本上灭掉：嗔心一生起，就好像种子被火烧了，种子被火烧了之后，再没有发芽的功能了。生嗔心相当于把善法的种子用火烧焦一样，再也没有办法生果了，这叫从根本上摧毁。

关于摧毁的方式，不同的观点有不同的安立。上师的讲记中说，如果是比较弱的嗔心有可能把成熟的时间延误；中等的可能是减弱；上等则可能从根本上摧毁。这样理解三个方面的观点都可以安立。不管怎样，即使我们生起的是一般的嗔心，可能不从根本上摧毁善根，但对善根的成熟都会有影响。

关于“千劫所积聚”这个问题也有不同的观点。《文殊游舞经》讲：嗔心能摧毁一百劫善根；《宝积经》说：嗔心能摧毁千劫的善根；《入中论》讲：摧毁一百劫；此处颂词说摧毁一千劫。其实到底是摧毁一千劫还是摧毁一百劫，一方面有不同经典可作为依据，另外还有一种解释方式：摧毁一百劫还是一千劫是从对境不同而言。比如一个生了菩提心的菩萨，嗔恨比自己修行好的人，比如我是资粮道，或是一个没入道的凡夫，但我嗔恨的对象已经进入加行道了，我的功德不如他，我对他产生嗔恨心，我摧毁的善根就是一千劫的善根；如果是位置高的人嗔恨位置低的人，打比喻讲，如果一个加行道的菩萨嗔恨一个资粮道的菩萨，所摧毁的善根就是一百劫。

有些观点讲，如果嗔恨一般的人，比如说我们嗔恨一个世间人、外道、杀人恶魔，如果我们产生强烈的嗔恨心，那么是一百劫；如果嗔恨一个发了菩提心的人，是千劫。我们要了知，这些都是发了菩提心的菩萨因嗔心摧毁善根的情况。假如说是没有发菩提心的菩萨，就是一个普通人、平凡人，他对菩萨、三宝产生了强烈的嗔恨心，那就不是摧毁千劫百劫的问题了，过失就更大了。

所以，对摧毁善根的问题有不同的观点，里面有很微细、难于辨别的地方，不同的大论师都有很多互相的辩论，我们就按照讲义和《入行论善说海》的观点去理解。总而言之，我们要知道产生嗔恨心的过患相当大，它可以把我们一千劫积累的布施、持戒的善根统统摧毁。我们平时必须对它的过患认识得很清楚，通过下面安忍品所讲的内容尽量地对治嗔恨心，不要让嗔恨心现行，这是我们学习《入行论》安忍品要达到的目标。

罪恶莫过嗔，难行莫胜忍，

故应以众理，努力修安忍，

所有罪恶当中，没有超过生嗔心的罪过，所有的难行苦行，没有超过修安忍的，了知了这种问题之后，应该以众多的修行道理努力修安忍。这也属于一种未见之果，不管罪恶还是善根，我们通过肉眼很难现量照见，很难认知辨别，所以以菩萨的经论作为认知的标准。

此处讲一切罪恶没有超过嗔心的。在别的论典中也有不同的讲法：比如《大圆满前行》中在讲十不善业时，就说十不善业中杀业最重；也有十不善中邪见最重的说法。十不善包括贪心、害心、邪见等，害心就是嗔心，这些地方并没有认为嗔心的罪最重。上师在讲义中分析，不同说法是因为所强调的侧面不同。比如说邪见最重

是因为：如果生起了邪见，善根就停止增长，或者戒律的所依就不存在了，从这方面看它的过失非常重；从伤害众生的角度来讲是杀生最重，比如说抢人的钱或者骂人，过失都没有断除别人的命根、剥夺他人生存权的过失重，所以说杀生的过失最重。为什么说罪恶莫过嗔呢？这是从大乘的修行角度来讲的，从大乘修法乃至从一切教法的核心、根本来看，不管是世间道、小乘道还是菩萨道，一切的根本都是菩提心。为何世间道的根本是菩提心呢？因为十善业道是佛陀以遍智观察而宣讲的，所以它的根本是菩提心；同理，小乘四谛十二因缘等修法，也是佛陀为教导声闻弟子讲的，所以根本来源也是菩提心；大乘更不用说了，大乘是佛讲的，菩萨修行大乘都是以菩提心作为根本。

所以菩提心、大乘道是属于一切善法的核心、根本，而大乘菩提心是利他、利益有情作为根本的。如果一个菩萨相续中产生了非常强大的嗔心，就直接和悲心相违。悲心是接近众生、利益众生的一种状态，而嗔心和利益众生恰恰是背道而驰的。当我们嗔恨众生的时候，自然就是一种往外排斥的状态：我认为你不好，我要排斥你，抵制你，打击你。实际上这样说，就是我对这个人不愿意接近，然后我一定要伤害打击你。这种嗔恨的状态和真正的利他的思想完全矛盾，彻底违背了大乘的思想。

我们也可以说，在所有的过患当中贪心的过患也大，如果产生贪心会有很多的过患：如堕地狱、堕恶趣等等；邪见和其他过患都很大。但从大乘的根本来讲，过患最大莫过于嗔恨。因为它和利益众生是彻底背道而驰的。在大乘经典中讲，一百个贪心的过患不如一个嗔心的过患，怎么理解？就是说，虽然贪心的过患很大，但是即便产生了一百念贪心，也不如生起一念嗔心的过失大。虽然你天天贪世间妙欲、贪异性等等，产生很多贪心的过患虽然大，但不如生起一念嗔心的过患大。这个原理我也做过分析，可能有这方面的一些因缘。比如说菩萨对某个有情生贪了，生贪的状态是怎样的呢？就是认为对方好、对方可爱、愿意得到对方。贪心虽然属于一种烦恼，但并没有说我要抛弃你、我不利益你，对于自己所贪的对象，可能还有一种想利益对方的想法，因为贪爱对方，觉得他是可爱的，就会想我要帮助他、要利益他。贪是自己愿意吸引对方、靠近对方的一种心态，所以说虽然产生了贪心，但它和菩提心还没有根本矛盾。从这个角度来讲，贪心就不是大乘当中最严重的状态了。嗔心就不一样了，嗔心就是一种排斥的状态，看到对方的过患不愿意接近。所以贪是自己愿意接近对方，没有和菩提心有原则上的违背，虽然贪也是修菩提心的一个障碍，但不是根本障碍，他毕竟想接近对方。我们观察每一个嗔心，当嗔心产生的时候，自然而然就有一种排斥对方的想法，不愿意接近对方，不愿意理睬，或者说永远不理对方，怎么怎么样。这种心态就是要和众生远离，从这个角度来讲，就与菩萨要利益众生根本矛盾了。所以从这个方面看，虽然你产生了很多的贪心但也不如产生一念的嗔心过失大。为何说嗔心是菩提心、大乘道真正直接的怨敌？可能原因就是这样的。大家可以分析，是不是有这种原理在里面。

“罪恶莫过嗔”：从大乘道、修菩提心的角度而言，一切罪恶当中，最大的莫过于嗔心了。“难行莫胜忍”：所有难行苦行中，也没有办法超胜忍辱。世间中有很多难行苦行，比如有些打工者、做苦力的人、建筑工人、生活在城市底层的人、起早摸黑去耕种的农民、做小生意的人、上班的人，不管在身体上还是心理上，很多人都在经历自己的苦行。按照《四百论》的观点，贫穷的人主要是身苦，有钱的人主要是心苦，都有各自的苦行。在修行人里，以前有很多苦行仙人折磨自己的身体：五火焚身或者不管冬天夏天，天天在水里沐浴；还有学牛一样吃草的；学狗一样吃大便的；或者金鸡独立、用针穿身等等，这些苦行都是很难忍的，但在所有苦行中最难以行持的，还是没办法超过对治嗔心的安忍。对治嗔心的安忍最难行持。别人辱骂你、或者欺负你，你不生起嗔心，这个是非常非常困难的。当然有时我们觉得安忍好像很容易啊，比如有些人受了别人的欺负就隐忍不言，表面上不露声色。其实内心已经生起了很强烈的嗔心，只不过是敢爆发出来，这并不是安忍，不是安忍的根本精神。我们一定要注意啊，强制忍耐自己的嗔恨心，如果爆发出来，可能后果更严重。世间有句话叫“君子报仇十年不晚”，当时忍了，但忍是什么原因？后面还有一个十年不晚，想十年之后再报仇，或者有能力再去报仇。他的嗔恨心是很强大的，只是不敢发作而已。佛教中讲安忍不是不敢发作，真正来讲这个安忍心，就是不能生起嗔心。不是外在你不能爆发，你不能怎么样表现，而是你的内心不能对对方产生嗔恨心，这样分析我们就知道到底有多难了，的确太难了。不但不爆发，而且不要让心中产生不利对方的想法、不高兴的念头，不能生起嗔心的想法，这个难不难？大家就知道了。

有时觉得上师、上级好像给自己穿小鞋，很不高兴，但是不敢发作，这不是安忍。或者古代劳动人民被压榨的时候，他不敢爆发，这也不是安忍；君子报仇十年不晚，也不是安忍。真正的安忍是内心中不生嗔心，这是安忍真正的含义。所以说，按照这个标准来看，真正能够做到安忍的有几人？《金刚经》中佛的前世忍辱仙人就做到了。歌利王用宝剑割下忍辱仙人的耳朵、鼻子，把手脚都砍断了，虽然遭到如此残害，但忍辱仙人的心中没有一点嗔恨，而且充满了慈爱，这是真正难以行持的。我们在世间生活，都知道不生嗔心有多难。表面

上的安忍很多人都做得到，因为利益或者恐惧，迫使这个人不敢爆发心中的不乐或厌恶，外在的嗔恨可以不显现，但内心的嗔恨已经充满了，这不是真正的安忍啊。真正的安忍是要想方设法化解我们内心中的嗔心，不让它生起，或者生起之后将它平息下去，这就很困难。为什么说“难行莫胜忍”，就是这样的。这和世间观念的忍辱完全不一样，不但要从内心心平气和地去接受侮辱，而且还要产生利益对方的悲心，就更困难了。当然，在遭到别人辱骂、侮辱的时候，不仅不生嗔心，还对对方产生怜悯心、慈爱心，这个标准是很高的。但是最低限度是在遇到的时候不能生嗔心，对方产生慈爱心是第二步了。第一个阶段安忍的标准，就是应该不生嗔心。所以对治嗔心的安忍的确很难修。

“故应以众理，努力修安忍”：寂天菩萨说，应该以众多的理证、道理，千方百计努力地修安忍。说明安忍的确是太难修了，即便印度古代的苦行仙人，如果没有修行也没有办法不生嗔心。他可以忍耐身体方面的苦行，或其他的众生给自己带来伤害，但不生嗔心是很困难的。

很多修菩萨道的菩萨通过安忍品中的内容，反复观修、实践之后，就可以修安忍了。现在我们接触到这个深奥的教法，到底通过什么方式让自己不生嗔心呢？这里面讲了众多的理证、道理，可以用世俗谛的方法来观修，也可以通过胜义谛观如梦如幻、观空性来观修，有很多道理让自己不生起嗔心，让自己的心一如既往地保持在平静的状态，再生起慈爱众生的心。如果众生百般地欺负自己、伤害自己，都能够对方产生慈爱心的话，就没有任何力量可以阻止我们对众生生起悲心了，这个时候我们的利他心、慈爱心、菩提心才可以说真正有了一个比较可靠的保证。否则的话，如果我们对伤害不能接受、不能修安忍，那我们的慈爱心、利他心、菩提心，只能是在风平浪静的前提下才可以存在。遇到众生伤害我们的时候能不能观修呢？就没有人敢打包票了，因为嗔心这个不利益众生的因素，还牢牢地安住在我们的相续中，随时可能爆发，只是因缘不到而已。如果别人尊重自己，自己衣食无忧，什么都很顺利的时候，大家都比较容易产生利他心。但是如果有一个人来伤害你，对自己所做的事情百般阻扰，然后经常给自己找麻烦，不是一次两次，而是反复无数次，这时自己还能够保持利他心就很困难。但困难是困难，我们还是要以众理来努力修安忍，因为前面已经讲了，嗔恨的过失这么大，是修持大乘的一种直接障碍，后面还要讲修安忍的功德非常之大，所以再困难我们也要修。越困难越要修，如果这么容易，菩萨道不就很容易成就了吗？就是因为难修的缘故。

在《大智度论》等经论中讲，比如鱼一次产卵几百万颗，但是能够真正成功孵出鱼苗的很少；发菩提心的人很多很多，但是后面真正修成功的也很少。原因就是因为这些修法的确很难。我们不说世间中一些成就大事业的人要怎样忍受艰难困苦，这些世间的大事业都是小果，而真正从根本上对治烦恼、对治自己无始以来的习性才是大果。

一定要认真对待修安忍，不要觉得很容易，不要觉得自己的脾气好，这只是暂时现象，根本上不生嗔心才是最重要的。必须要缘安忍品再再观修串习，力争做到不生嗔心。不管大事小事出现的时候，都有一种对治的智慧，都能想到安忍的教法，会让自己心里风平浪静。不管什么事情出现，都不产生有害菩提心的作意，可算是一种修安忍成功的初级表现。

庚二、已见之果：

若心执灼嗔，意即不寂静，
喜乐亦难生，烦躁不成眠。

这是我们可以看到的果。“若心执灼嗔”：如果我们经常怀有炽盛的嗔恨心。“意即不寂静”：那么我们的心就会不寂静，心烦意乱很痛苦。“喜乐亦难生”：在这种嗔心持续的前提之下，我们的内心很难产生喜乐，而且“烦躁不成眠”。这里讲到了几种过患，前提就是我们的心处于炽热嗔恨的状态就会引发如下的果。

第一“意即不寂静”：我们心烦意乱很不舒服，没有哪个人觉得自己生嗔心的时候是安乐的。只要生起了嗔心，就会生起哪怕是一个小小的不高兴，为什么不高兴、不喜乐？就是自己觉得不舒服，就是一种痛苦的状态，大发雷霆就更加痛苦了。所以我们生起嗔心的时候，本身不是安乐，属于不平静的心态。如果心不平静很痛苦，“喜乐亦难生”。喜乐分两方面：一是属于意识方面的安乐，因为我们当下处于嗔恨中，当然就不舒服了；二是属于身识的安乐。《俱舍论》中讲了心乐和身乐的关系，心是不快乐的，那么身体的快乐也难生。比如在生气、嗔心很强的时候、你去吃再好的东西也感觉不到美味；穿再好的衣服也感觉不到安乐；坐最高档的车，你也感觉不到愉快，怎样都感觉不到快乐。这是我们想要的果吗？每个众生实际上都想得到快乐，即便我们不从修行佛法得到觉悟安乐而言，以世间的标准来看，每个众生都是想获得快乐的，都是想摆脱痛苦的。虽然我们的想法是想摆脱痛苦得到安乐，但是我们的所作所为就如《前行》所言，所想和所行是背道而驰的：所想是离苦得乐，所作却是毁灭安乐、获得痛苦的行为。

生起强烈的嗔心对我们有什么好处？没好处。因为生起嗔心内心是痛苦的，然后“喜乐亦难生”。即便以世界的标准看，经常不加约束地生嗔心，大发雷霆的脾气也是不应该的，我们暂且不论嗔心会让自己痛苦，或是通过大发雷霆引生一系列恶业，即便就生嗔心而言，它也不是人们追求的一种境界。人们都想得到安乐，但是嗔心恰恰是摧毁安乐、得到痛苦的一种根本来源。所以我们对这种嗔心有什么可留念的呢？为什么不能下决心对治？有些人可能还是愿意对治的，但是找不到方法；有些人找到方法但没有持之以恒地修下去，结果都没办法彻底地灭除嗔恨心。只有通过长时间修持菩萨道，内心中才能灭除嗔恨心，心很寂静的话，喜乐就可以持续地生起。这还不是得到了出世间的快乐，从世界的角度而言，如果息灭了嗔心，就是让我们得到持久安乐的根本源泉。

“喜乐亦难生”可以理解成白天的痛苦还会延续到夜晚睡眠的时候，第四句讲“烦躁不成眠”，如果嗔心持续生起的话，不但白天处在非常不快乐的状态中，到了晚上应该休息的时候，嗔心在相续中盘踞不去，也会导致烦躁不安、夜不成眠，成为身心根本无法堪忍的一种状态。白天痛苦晚上也痛苦，什么时候恢复平静了，什么时候痛苦就减轻一些；什么时候你的嗔心生起了，痛苦又回来了。所以众生就是可怜，总是处在这种反复中，没办法从根本上对治。所以并不是我这辈子很倒霉，好像很多人跟自己作对，经常生起痛苦。实际上只要是没有修持菩萨道的人，这种状态是挥之不去的，只有通过主动的对治，修持断除嗔恨心的方法，才可以一劳永逸地永远灭除嗔心。轮回的可怕就在这里，暂时性地熄灭之后还会生起来，原因就是相续中还有种子，它的种子、根本没被触及到，所以还会遇缘再生、遇缘再生。通过前世业力，哪怕是这辈子中我们的脾气很好，不会产生这种强大的嗔心也是暂时的，不可靠的。实际上只要内心有嗔恨心的种子，到了下一世可能还要再再产生，带来无穷无尽的麻烦、痛苦。

作为大乘修行者，如果嗔心很大，要想顺利修持菩萨道非常困难。因为如果嗔心再再生起、持续生起、长时间生起的话，那么你的内心有一种坚固的利他心、菩提心是不可能的事情。我们可以这样分析已见之果。

纵人利敬，恩施来依者，
施主若易嗔，反遭彼杀害。
嗔令亲友厌，虽施亦不依。

这里有三大过患：第一个过患是：纵然一个施主通过利敬，恩惠、布施依靠自己的人，如果这个主人特别容易生嗔的话，反而有可能遭到对方的伤害；“嗔令亲友厌”：嗔心大的人令亲友都很讨厌，这是第二大类过患；第三大类过患：“虽施亦不依”，虽然经常布施东西给众生，但众生也不愿依靠你。

我们再深入讲，有些人显现上比较大方，喜欢把财物、名誉、地位赐给投靠自己的人，因为自己有财力有势力，所以很多人来投靠，自己也很乐意把钱等东西布施给他们。照理来说，如果经常布施别人财物、地位，理应得到对方的尊敬，但前提是，这个施主也需要一种品质——不要经常发脾气。如果施主容易生嗔心的话，即便你经常给对方很多东西，赐予很多恩惠，接受恩赐的人也很难有安全感，很难感到快乐，很难让感恩心持久。如果你经常生嗔，他对你的感激之情慢慢就会消失无余；如果你还是变本加厉地发嗔心、发脾气的话，有可能他根本想不起你给他什么东西，是对自己有恩德的人，甚至可能反而把你杀死，这是嗔心产生的极端后果。假如我是给予你财物、地位的人，你还反过来杀我，我会觉得很不舒服，认为对方忘恩负义。但是我们也不要忘记了，你虽然给了他一些财富，但你经常发脾气让他不舒服，这种过失产生的后果可能更严重。

在这样的前提下，经常给别人东西都会被杀死，所以我们可以推知原因是什么？就是因为他很容易生嗔心。一个经常生嗔心的人，会让手下的人、周围的人非常不舒服、非常难相处。再加上生嗔心之后还斥责、打骂等等，下面的人就觉得非常不安全，难以适应，所以时间长了之后，有可能把你杀死。历史上很多暴君被推翻杀死了，虽然原因很多，经常容易发怒就是比较突出、明显的原因之一。如果我们容易生嗔的话，谁喜欢你？别人都想干脆把这样的人，想方设法从团体中驱逐出去，或者实在难忍就伤害对方，让他不能继续以嗔心去伤害别人，这样的情况是很容易出现的。

有权势有地位的人在这个方面要非常注意，不能因为我高高在上，经常给人恩惠，我就可以随便打骂、嗔恨别人。《入行论》中讲，如果不注意的话，很有可能事情的发展会适得其反，往往自己的所想所愿背道而驰。通过这样的事例，我们知道如果容易生嗔的话，会得到这种极端的后果。

第二大类过患：嗔令亲友厌，如果一个人很容易发脾气、生嗔心的话，甚至于亲友都会厌烦他。本来亲友之间是最不容易生嗔、最不容易厌烦的，亲友之间对对方的过失能达到最大的容忍。我们通过很多事例可以知道，比如我的父母、我的三朋四友或者我的儿女等等，虽然他们的过患很明显，很讨别人厌，但作为一个亲友来讲，我们可以包容他，觉得没什么大不了的，是个小问题，也许在别人看来已经是大问题了。我们平常对亲

友都是最容易包容的，但是如果某个亲人很容易生嗔心的话，甚至亲友都会很讨厌他。

上师讲家庭中也是这样，父子关系也好，夫妻关系也好，如果父亲或者丈夫嗔心很大，经常打骂妻子女儿，那么谁都不会喜欢他，很厌烦他。亲友都搞成这样，其他人更不用说了。以此为例我们就知道，嗔心很大的人，亲友都厌烦他。不要说修菩萨道，即便从世间做人的角度看，一个人嗔心很大，就会让亲人厌烦。这是第二大类过患。

第三大过患：虽施亦不依。有时通过布施摄集很多有情，让他们靠近自己，但是那些嗔心很大的人，即便布施东西给别人，别人也不会亲近你、交往你。别人会思考：我拿了你的钱，经常和你在一起，但你经常发火打骂我。他情愿不要这个钱，也不愿跟你接近。这样的事是我们可以见到的过患。

从修菩萨道的角度讲，如果我们经常生嗔的话，就不能够和众生亲近，不能和道友亲近，不能和自己的家人亲近，修菩萨道的根本也就没有了，根本没法修持。发菩提心、修菩萨道完全成了名词，成为一个总相，没有实际的意义。这些是可见之果。

庚三、概述：

若心有嗔恚，安乐不久住。

嗔敌能招致，如上诸苦患。

归纳前面的意思：如果我们有嗔恚心，“安乐不久住”，不管是今生的安乐还是后世的安乐，世间的安乐还是出世间的安乐，没得到的得不到，已经得到的也不会久住。（当然出世间的安乐，不可能现在得到。）

“嗔敌能招致，如上诸苦患。”嗔恨的敌人能招致如上苦患。世间中有很多敌人是假立、假名的，有时我认为对方是敌人，但对方没认为我是敌人；但嗔恨的敌人是了义的敌人、真实的敌人。只要我们内心有嗔恨，它就是我们的怨敌。经常和怨敌在一起相处，或者我内心中盘踞着这种怨敌，那么我们绝对不会快乐的。“嗔敌能招致，如上诸苦患”：能够见到的过患和不能够见到的过患都会招致。既然如此，我们为什么不下决心灭掉嗔恨心呢？一定要下决心。我们首先对这个问题要认知，认知之后通过学习具体的方式、方法，千方百计地去灭掉嗔恨心。有了这样的认知，再加以不断地修持，我们就可以真实地灭掉嗔恨心，顺利地修持菩萨道。

今天的课程就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第71课

今天继续学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。本论共分十品，现在宣讲的是第六品——安忍品，安忍是六度中的第三度。该品教诲我们不管是遇到苦难还是有情的伤害，或在学习甚深的法义的时候，内心都要堪能。在不产生嗔恨心的基础上，对伤害自己的有情众生尽可能生起慈悲心；对于甚深的法义，内心当中要如如不动。甚深法义其实就是一切万法的究竟实相，通过各种教理让我们的心能够接受并安住在这样的境界中；在学习佛教经论的同时，我们要了知：修持佛法所经历的痛苦和困难，相对于无始轮回来说是有限的，受这种苦具有意义。通过这三种方式对一切境况进行安忍。

第六品主要宣讲了在遇到了违缘、怨敌伤害时，怎样保持利他心和慈爱心。我们要坚持利他，假如某些有情无法体会到修行人内心的伟大精神，以无理取闹或者其他因缘，对发菩提心的修行者或我们造成了伤害，我们也不能放弃利益众生的心。如果遇到违缘产生了伤害对方的心，就是属于抛弃利益众生的行为，这与菩提心的真正利他精神完全背道而驰了。因此我们在学修佛法的过程中，要通过各种方式训练自己的心，无论遇到任何情况，都不产生不高兴的情绪或嗔恨烦恼，如理如实地修持利他的殊胜行为，这就是学习第六品的必要性。

作为修行菩萨道的菩萨，心胸应该非常宽广，在很多宣讲安忍的教言当中，都提过菩萨的心应该犹如虚空一样，可以容纳各式各样的言行，不管别人对自己是利益或是赞叹，是非谤还是找麻烦，都可以容纳。其实我们遇到事情动不动就不高兴，乃至发怒、嗔恨，恰恰是心胸过于狭隘之故。内心装满了我执，充斥着自私自利的念头，所以没有地方容纳别人说一句不好听的话，或对我们做不好的事情，狭隘的心胸很难修安忍。能够修安忍的心胸是相对开放和宽广的，菩萨的心胸如虚空般广大无边，可以容纳一切万物，遇到任何好、不好的事情，都能忍受、如如安住。

现在我们的状态怎样呢？可以说是在趋向于心胸完全开放的过程中，介乎于完全不修安忍者和已经完全成

熟了的修行者之间。一方面我们的相续还没有完全达到菩萨的境界，另一方面我们也通过学习部分教法，懂得了要安忍，和一般完全不修安忍的人相续也有所不同。要通过《入菩萨行论》第六品的实修引导，进一步扩展心胸，让它逐渐开放，逐渐和虚空一样的境界相应。通过不间断地修炼，相续就越来越开放了，逐渐可以忍受其他众生的各种刁难、辱骂和打击，也可以忍受在修法过程中的一切障碍。这就是《入行论》第六品修持安忍的必要性。

己二、安忍之功德：

精勤灭嗔者，享乐今后世。

前面讲到了嗔恨的过患，我们知道不能够生嗔心，否则会有可见、不可见的种种过患，讲了过患之后，还要讲安忍的功德。既了知嗔恨的过患，又知道安忍的功德，就能够让我们尽可能地趋入于安忍和发菩提心的真实修行中。

“精勤灭嗔者，享乐今后世。”其实“精勤灭嗔”就是修安忍，真正的安忍就是相续中不产生嗔恚心，对于别人的刁难等能够如理如实地忍受，如如不动而安住称之为安忍。如果我们能够通过各种修法努力灭掉相续中的嗔恨心，其正面的功德就是“享乐今后世”，即今生中可以获得安乐，后世中也可以获得安乐。从一般世间人的想法来看，每个众生都想离苦得乐，世人如此，刚开始修佛法的人也是这样。如果问很多人：你为什么修学佛法？回答就是因为可以灭除痛苦、获得安乐。在学习佛法的最初愿望中，离苦得乐应该是非常重要的目标。怎样才能达到离苦得乐的目标呢？需要很多因果方面的取舍，而修安忍就可以帮助我们达到这一目标。如果有一种方法能让我们在今生和后世都获得安乐，我们绝对会选择它，此处就提到：精勤灭嗔就可以享乐今后世。

今生中怎么获得快乐呢？如前面的颂词所说：如果产生了嗔恨心，白天会很烦躁，晚上心情也不能平静；和人交往也得不到别人的认同，经常发生众叛亲离的情况。反过来就是：如果我们能够安忍，心就很平静，就可以得到一般世间人所向往的种种安乐。如果我们调伏了嗔心，遇到安乐的境我们会快乐；即便遇到违缘、逆境，因为不动嗔恨的缘故，我们也会很快乐。世间让我们不高兴的因素很多，如果遇到逆缘时能够保持安忍，不产生嗔心，就能让相续保持快乐的状态。好好修安忍，能让我们不管遇到什么情况都很快乐，别人也愿意亲近自己，能够感受关系融洽的快乐。世间有和气生财的说法，如果自己脾气好、性格温和，能和他人很好地相处，就有很多生财的机缘，这也是能获得的一种安乐。在今生当中，通过观察可以知道，安忍和嗔心的可见之果正好相反：安忍是白天快乐，晚上也快乐；白天心态平和，因为不生嗔心的缘故，晚上不会烦躁不成眠；也易于与人交往，有很多可见的快乐。一天如此，一月如此，一年如此，一辈子如此。在今生当中，通过安忍调心就可以获得快乐。有些事情是我们今生无法改变的，比如：前世没有做布施，今生可能会很贫穷，贫穷的状况很难一下子改变，但如果我们能有一颗和善的心，能保持一种平和的心态，不管遇到什么情况，都能以积极乐观的心态面对，那么相续也会充满快乐。所以，如果能够修安忍，即便没办法改变现有的一些状况，但心依然会得到快乐，这就是今生的一种可见之果。

那怎样享乐后世呢？因为安忍是一种非常清净的善法，以善恶的因缘规律观察，修善法一定会有善果，很多经论提到修安忍的功德：如果我们修安忍，下一世就会相貌端严。因为修安忍时，心很平静，灭掉了嗔恚心，因此能使自己的相貌非常庄严。《入中论》中讲到，一个人在生嗔心、大发脾气的时候，面容会一下子变得面红耳赤或非常恐怖，根据因果规律，今生容易发怒的人，以此因缘下世长相就很丑陋；今生能够经常修安忍的人，下一世能够感得容貌美丽。以前学习过这些因果教法的人，看到一个长相庄严的人，马上就想到这个人前世修了安忍，今生得到了这种安乐的果报；看到丑陋的人或自己也很丑陋，就知道是因为前世容易发火、生嗔心的缘故，所以今生果报已经成熟。

如果能够安忍，头脑会比较清醒，能够分辨是非。在大发脾气、嗔心很严重的时候，头脑是不清醒的，怒火中烧会失去理智，很容易做出出格的事。我们看到很多争吵、打斗的人，乃至杀人的罪犯，事后都会很后悔，但在当时发火的时候，为什么就观察不到这些后果呢？因为发脾气的时候，怒火已经冲昏了理智，无法像平常一样做出理性的思维判断。但如是修安忍的人，在当时就能保持比较清醒的头脑。把修安忍的这种因带到后世，这个人就会很聪明，遇事很冷静，有能力去分辨是非善恶。在学习佛法的时候，他对经论的理解也非常有条理，而且能够深入其中，知道经论当中究竟的含义，这也是能够带来的一种后世安乐。我们在学佛法的时候，有时会很苦恼某个难题解不开、想不通而埋怨自己，这也可能是因为前世没有真正修过安忍，或者安忍力不够的缘故，所以在遇到一些难以理解的问题时，就没有以冷静、理性的头脑去思维甚深的含义。

除此之外，修安忍还能够灭除罪过。在别人打骂自己时能够修安忍，那么以前所造下的很多罪业就可以清净。我们学习过小路尊者周利盘陀伽的公案，他以前罪业很重，所以导致今生很愚钝，一个颂词也背不下来。

后来，一方面佛陀通过大悲心加持他，让他反复地念诵“扫帚”这一词句；另一方面，在很多人鄙视、辱骂他的时候，他了知这是自己以前的罪业，就如如不动地承受了，其实这就是一种变相的忏悔，虽然不是通过发愿去忏悔，但遇到辱骂的时候能够安忍，也是一种消尽罪业的方式。通过不懈努力，他的前世罪业得以清净，智慧得以引发，很快证悟了阿罗汉果位。因此，修安忍可以清净以前的罪业。

从修行佛法的角度来看，安忍和利他菩提心有直接的关系。如果能够修安忍，利他心不会遇到违缘，菩提心不会遇到障碍，可以积累非常清净而深厚的善根，而且也不会因为大发脾气而烧毁了自己相续中的善业，所以能够在这个基础上不断地累积资粮，很快就可以获得涅槃成佛的果位。

安忍的功德非常多，今生和后世的安乐，世间的暂时安乐和出世间的究竟安乐，通过修安忍都可以得到。对我们而言，在学佛的过程中，想保持一颗快乐的心，一颗从容淡定的心，都可以通过修安忍获得。凡夫人的心胸很狭隘，顺缘出现、有点修行的境界或稍微得到一点快乐就无法安忍了，就开始飘飘然了；遇到小小的障碍也无法安忍。所以在狭隘的心中，对好的、不好的东西都忍受不了，因此会出现不好的分别念，引发不好的行为。若能够安忍，好的、不好的事情出现都能忍受，相续就能总是保持一种平静的状态。在修道的时候，如果相续经常大起大落、大喜大悲，在这种状态中很难真正地了知佛法、修持佛法。所以佛陀告诉我们，在修道过程中，应该保持一颗平常心。遇到大喜、大悲的情况都应把心安住，以平静的状态修持佛法最容易，因为没有受到大喜大悲的情绪影响，该观想的、该作意的、该修持的都可以有条不紊、细水长流地修下去，等资粮修到量的时候，证悟就会自然而然地引发。所以，修安忍可让心恒时处于平静的状态，是修持菩萨道最重要的基础。

下面我们学第二个科判——修持的方法。就是讲如何修持安忍。

戊二（修持方法）分二：一、略说；二、广说。

己一（略说）分二：一、思维所断因之过患；二、理当遣除。

庚一、思维所断因之过患；

任何一件事情、一种结果都是由因缘而生：如果因具足了，果就会显现；如果因不具足，果就不会显现；倘若因遭到破坏，果同样也无法显现；即使先有因，但如果有破坏因的外缘加入，果也不会显现。打比方说，如果有了种子，把种子播在田里可以长成庄稼；如果没有种子，就不会长庄稼；如果先有种子，但是种子被火烧焦了，也不会长出庄稼，所以世上一切果都是因缘而生，善法如此，恶业烦恼也是如此。

所以我们要观察因、所断之因的过患是什么？此处主要指引生嗔恨的因，什么是引生嗔恨的因？我们要通过学习去了知，知道其过患之后，要想方法地去断除这个因，因一断除，果就不会出现。我们相续中有很多恶业种子，在每一个众生相续当中都存在嗔恨、烦恼的种子，种子已经存在了，那现在我们要做的是什么呢？怎样让这些种子不现行？如果种子萌芽了，怎样让它失去功用？这些方面是我们可以做的。最好的方法就是通过修持大悲心、修持安忍、修持菩提心，让粗大的烦恼不现行。但因为每个凡夫的对治力都是有限的，多少还是会产生不高兴的状态，假如烦恼现行，产生不高兴的情绪并逐渐滋长，就有可能演变成强烈的怒火和嗔恨。所以，在刚刚生起嗔恨之因的时候，了知它的过患和如何断除是很重要的，所以要思维所断因之过患。

强行我不欲，或挠吾所欲，

得此不乐食，嗔盛毁自己。

第一、二句讲到了嗔恨的因，第三、四句讲到由因所产生的严重过患。首先我们分析正因是什么？此处的因有两种：第一种是“强行我不欲”，第二种是“或挠吾所欲”。“强行我不欲”：意即别人强迫我做我不想做的事。比如说我们走在街上，突然来个强盗，用刀逼着让我们把钱全部拿出来，这是我不想做的事情，但不拿不行，因为生命受到了威胁，在这种情况下把钱交出来，这就是“强行我不欲”。除了被打劫之外，还有很多大到很大、小到鸡毛蒜皮的事都是“强行我不欲”的例子：如强迫我去做某事，我很不乐意；再如现在社会中有强拆强占的现象——为了城市发展，你的房子必须挪走，但拆迁费等条件还没有谈妥，就强行把房子推倒，把人赶出去，这也是一种“强行我不欲”。第二个是“或挠吾所欲”：意即阻挠我想做的事情。例如，我想去一个地方旅游，其他人挡着不让我去，这时很容易产生不高兴的情绪。我想做的事情，不让我做，这就是让我们产生不高兴的一种因。因此，寂天菩萨经过智慧观察，发现引生嗔恨的原因就是这两种：一个是强迫我做我不喜欢做的事，另一个就是我想做的事情，因他人或别的因缘阻止我去做，这就容易引发嗔恨。

刚开始也许只是因一点小事情不高兴，有些人脾气好一点或者对治力强一点，马上通过其他想法克制住了，没有让它发展下去；有的情况是首先不高兴，然后慢慢开始生气，进而产生嗔恨心，之后越来越强烈，最后大发脾气。我们观察修行和日常生活，产生不高兴很多时候都是这两种情况。两个人一起做事，也容易产生不悦

意的情绪：因为行事风格不同，一个人想这样做，另一个人想那样做；吃饭的时候，他想这样吃，另一个人想那样吃，都容易引起摩擦和不高兴。遇到这种情况，虽然我们相续中有烦恼种子，但学过佛法就要用佛法调整自己的心态，不要让不高兴的情绪继续滋长。作为凡夫人，我们都会产生不高兴的心态，但是修行人不一样的地方：就是在产生不高兴的时候，想方设法将其化解掉，或让它停留在某种状态中逐渐消于无形，这就是我们在修行中要做的事。每个人都不是天生的安忍高手，相续中都会有烦恼，都会产生不高兴，都会有发脾气的情况，但关键是我们利用这些因素来修道。如果已经修成了安忍，这些修法不用也罢，但关键是我们还有因，种子还在，很容易产生嗔恨心，所以应当把学过的教法用上，及时调整自己的心态，一次调伏成功，两次调伏成功……我们的心胸就慢慢开阔了，这就是训练心胸逐渐开阔的必要修法。世间也有很多通过锻炼或技巧来调整心态的方法，如拓展训练就是通过一些必要的锻炼，让自己心胸开阔、抗打击能力加强等，也有一些收效。现在我们通过学习佛法中清净的智慧，在遇到情况时应该理性地思维、观察，将相续当中不高兴的情绪、意乐平复下来，这是我们要逐渐开始下手观察、修行的地方。

接下来讲嗔恨的过患，后果就是“得此不乐食，嗔盛毁自己”。前面讲了两种嗔恨的因：“强行我不欲，或挠吾所欲”，这两种因缘都引发同一种情绪——“不乐”，不快乐就是引发嗔恨心的直接因。如果平时我们相续当中经常出现不快乐的情绪，就像一个人有了充足的食物，身体便会健壮一样，如果我们经常因“强行我不欲，或挠吾所欲”而产生不快乐，就会“嗔盛毁自己”——嗔恨心逐渐增盛，最后将自己的相续完全毁坏。

我们知道，嗔心属于十不善业，是贪嗔痴慢疑五毒之一，在大乘修道中是菩提心的违品，嗔心不仅毁坏了当前的快乐，还毁坏了后世的安乐；不但毁坏了现在的修法，甚至毁坏了未来的菩萨果乃至佛果；不仅毁坏了自己，也毁坏了他人；作为修行人还毁坏了清净的教法。说得轻一点，个人修行不成功只是一个失败的修行者，但说严重一点就是给佛教蒙羞。当然，有些人认为我只代表自己，但其实有时候我们代表了佛法，因为你是佛法的修行者。不学佛的人看到你这个学佛者脾气这么大，经常做出伤害别人的行为，遇事不能忍耐，他们就会想：学了佛法怎么还会这样？修佛的人也不过如此……”会对整个佛法产生不好的想法。从这个方面观察，生嗔不仅是生个嗔心而已，连锁反应特别多，我们认真观察会了知，不调伏嗔恨心、不真正修安忍的过患非常多。

所以我们应当了知生嗔的因，在修行、生活中，有很多“强行我不欲，或挠吾所欲”的情况，在遇到这些情况的时候，要立刻觉察到这是“强行我不欲”的情况，或是“挠吾所欲”的情况，提醒自己注意，在最开始的时候不要生起不快乐，在此基础上慢慢地让它消亡，安住在安忍的状态中。

庚二、理当断除：

了知了嗔恨心的过患之后，怎样断除它呢？如何具体操作安忍的修法？第二个科判就宣讲了这个道理。

故当尽断除，嗔敌诸粮食，

此敌唯害我，更无他余事。

我们了知过患之后，应该尽力去断除嗔恨这个怨敌的粮食。它除了伤害我之外，没有别的事可做，所以不能容忍它的存在，它时时刻刻都会伤害我，所以要非常小心谨慎地提防。此处告诉我们要断除嗔敌的粮食。

在古代战争中，灭敌一方面通过正面打击敌人，瓦解其战斗力，还有一个方式就是断绝他的粮食，阻断其后勤的供给，这在古代、现代战争中都是一种常用的军事手段。我们很熟悉的《三国演义》中有很多这样的故事，如曹操非常善于断别人的粮道；诸葛亮如何劫粮草、断粮道、屯粮等。粮草中的“粮”就是人的粮食，“草”就是马的食物，如果把粮草断掉，后勤供给不上，前线吃不饱当然就没有战斗力，很容易被消灭；或者没有粮食了，自然只有退兵。现在的战争也一样，不管是一战、二战，胜败关键就看后勤的支持，后勤供给非常充足，弹药、食品、医院设施等如果做得很好，前线打仗就容易取胜，倘若后方出现问题，战争就很难维持，很容易失败。

寂天菩萨通过我们容易理解的比喻，很善巧地告诉我们，与嗔恨的怨敌作战也一样，首先要断嗔敌的粮食。我们就像在和嗔恨心作战，怎样才能战胜它呢？当然，一方面要修持正法，保持正念，修持菩提心和对众生的大悲心等等，另外还要断绝嗔恨心的粮食。它的粮食来自于前面所讲的两个因缘：一个是“强行我不欲”，第二个是“挠吾所欲”，这两种情况就是能够让嗔心不断壮大的来源，所以在刚刚产生的时候，就要断除不快乐、不悦意这种嗔心的食物，嗔恨心就会没有力气而容易被正法打败，所以我们要尽量断除嗔敌的诸粮食。此处“诸粮食”直接理解就是不悦意，因为有了两种因缘，就会产生不悦意的情绪，如果任其发展壮大就会变成嗔恨。所以我们要想方设法地断除嗔恨敌人的食物——不悦意。

嗔恨的怨敌到底是怎样一种状态？颂词将它和世间的怨敌作了比较：“此敌唯害我，更无他余事”，间接地

宣讲了世间的怨敌。世间中，我们认为张三是我的怨敌，要时刻地提防他，其实很多时候是自己的一种心理作用。张三这个人我把他定义成我的怨敌，但他是不是真正时时刻刻都在伤害我呢？其实不是。张三也是一个人，也需要做很多人做的事情，比如他要睡觉，在睡觉的八小时当中就没办法伤害我，我是安全的；此外他还要吃饭、工作，还要交友、做他喜欢的业余爱好等等，其实他真正能够伤害我的时候很少，或他能够产生伤害我的念头本身就很少，再把这个念头付诸实践，成功率也很小。真正这样观察分析下来，世间的怨敌除了害我之外，还有很多事情要做，其实伤害我的机率非常低，对我造成的伤害相当有限。

但嗔恨的怨敌不是这样的，“此敌唯害我”：“唯”字就简别了世间的怨敌——他还要做很多其他事情，其实伤害我的时间很少，而嗔恨的怨敌不是这样。当然二十四小时持续不断生嗔心的人几乎是有的，但只要生起来了，它就是害我的，存在一小时也好、五分钟也好，只要它存在，它不会做其他任何事情，唯一就是伤害我。所以嗔心一旦产生，就会给我们造成很大的伤害。首先是内心中的伤害，产生嗔心之后内心不愉悦，或者令修法中断，之后还可能升级，还要付诸行动去打击别人、辱骂别人，做很多不冷静的非法之事。在很多窍诀中讲到，世间的怨敌不算真实怨敌，因为还可能化敌为友，真正了义的怨敌就是烦恼，嗔恨的怨敌就是了义的敌人。当然除了嗔恨之外还有贪心等，但此处我们主要讲嗔恨，它作为了义的怨敌，就是伤害我的，内心中一旦产生，除了害我之外，没有任何利益可言，也绝不可能化敌为友，突然来利益我，这种情况是不会出现的。所以只要是它存在，哪怕仅仅五分钟，就会实实在在地伤害我，所以我们要了知应当遣除嗔恨的迫切性。

世间的怨敌是我们很迫切想要摆脱的，世间人也说：“朋友越多越好，怨敌越少越好。”就表达了我们想要远离怨敌的一种心愿，因为有了怨敌的存在，我们就不悦意，但其实观察世间的怨敌，他的伤害并不大，真正而言，嗔恨的怨敌盘踞在心中，唯一做的就是伤害我们的事情，所以它一日不除，我们就没有一日安宁。因此，我们要了知断除嗔恨的迫切性。下面进一步地观察：

遭遇任何事，莫扰欢喜心，
忧恼不济事，反失诸善行。

我们遭遇任何事情，不要扰乱自己的欢喜心，忧恼是无济于事的，反而会毁坏很多善妙的行为、善法。此处已经开始逐渐引导我们趋向于修持安忍、遣除嗔恚的实际方法了。

“遭遇任何事，莫扰欢喜心”：颂词中讲到我们遭遇任何事不要扰乱欢喜心，这是很重要的。当然遇到欢喜的事情，本身就是处于欢喜的状态，关键是遇到任何违缘、逆境的时候，也不要扰乱自己的欢喜心。因为业力的缘故，我们在今生乃至生生世世当中，都很容易遇到不如意的情况，那么这种情况发生的时候，怎么样去调整自己的心呢？比如在城市当中如果遇到堵车，很多人就会很烦躁，还有工作上不如意，生活中的家庭矛盾，经济问题等等，都会让我们非常烦恼。怎样让自己不失去欢喜心呢？有一个窍诀就是：如果能够保持欢喜心，很多问题其实都可以迎刃而解。除了当下的困难，如果我们能够保持欢喜心，困难就只是这么多。比如堵车的事实已经形成，如果我们不放在心上，就只是堵车而已，但如果我们开始烦躁了，就在堵车这种情况之上，又增加了更多的不悦意，事情就没那么简单了。很多事情都是这样，如果无可避免，修行人会让它保留在本来的状态，比如夏天就是单纯的热，冬天就是单纯的冷，只是一种冷热的现象，并没有额外的东西；如果是不修行的人，热的时候就开始引发一系列的连锁反应：抱怨、滋事、怨天尤人等等。所以，我们遇到事情的时候，想方设法让自己的心平复下来，不要扰乱自己的欢喜心比较好，让自己保持欢喜心、安静心。其实在世间当中，很多修行人告诉我们许多调伏自心、保持欢喜喜乐的方法，关键是遇到任何事情的时候，如果能换一种角度看问题，那么情况就不会变得那么复杂，让自己保持欢喜的状态是很重要的。

事情我们已经遇上了，没办法改变，但自己的心情是可以调整的。就好像整个世界的格局我们改变不了，但我们的可以改变；调伏别人的心、改变别人的心很困难，但是改变自己的心成功的机率是很高的。当事情已经出现了，没办法改变的时候，就告诉自己：“莫扰欢喜心”，不要扰乱自己的欢喜心，不要造成不愉快就很好。按世间的说法是要想开一点，在佛教中就是保持心态平静。有很多方法可以做到保持平静，有时是转移注意力，回想其他高兴的事情；或者想：这件事情也不一定是坏事，俗话说“塞翁失马，焉知非福”，失去一匹马，谁又知道会不会是好事的兆头呢？所以遇到事情的时候，未必都是坏事，变糟的是我们的心情，如果太过于执著，事情就会越变越糟；如果能够看得开，不扰乱自己的欢喜心，事情就会停留在当下的状态，所以说尽量保持自己的欢喜心很重要。

“忧恼不济事”：寂天菩萨还告诉我们遇到任何事情，不要忧恼，为什么呢？因为忧恼不济事。假如发脾气情况就改善了，或者忧恼一下就可以解决问题，当然可以忧恼，但是很多事情忧恼是无济于事的。比如堵车的时候，很多司机会很烦躁，开始破口大骂，其实发脾气对缓解交通没有什么帮助，这样做除了增加不高兴和痛

苦之外，起不到任何作用。很多事情都是一样的，生烦恼没有任何作用。

“反失诸善行”：烦恼不仅于事无补，反而还会失坏善行。失坏什么善行呢？失坏高尚的行为。比如，我们大家都知道不能够骂人，如果在堵车的时候破口大骂，就失坏了世间所认同的高尚行为；如果你是个修行者，此时生起了嗔恨心，当然就失坏了自己的菩提心、大悲心，内心中安住的善法、善行境界都失坏了，这样就失坏了善根。如果进一步加剧，非常有可能做出伤害众生的事情，后果更加失坏善妙的行为。

此处的重点在于理解“烦恼不济事”，这个方面很重要。平时我们要思维：“我为什么忧愁？忧愁有什么用？忧愁是没有用的，对事情的解决没有任何帮助，所以不要忧愁。”因为忧愁之后，自己不一定能够保持理性的思维。遇到事情首先要冷静，世上不学佛的人也知道，遇到危险、麻烦的时候，冷静是很重要的。只有冷静的头脑，才能最大限度地想出解决问题的方法，而不是怨天尤人或处在很不高兴的情绪中。此时与其烦恼，还不如利用这个时间去想解决办法。所以首先我们要平静，不要扰乱欢喜心，因为烦恼是于事无补的。此处重点宣讲了“烦恼不济事，反失诸善行”，这个很重要。

下面从另外一个侧面告诉我们，怎么样去调伏不高兴的状态。

若事尚可改，云何不欢喜，

若已不济事，烦恼有何益？

此处从两个方面讲了怎么样调伏不高兴的情绪，如何改变烦恼的状态。事情发生了，我们观察之后，如果还有扭转的余地，就没有什么不高兴的；如果已经无法改变，烦恼又有什么用呢？通过这样一种理性的、智慧的教言，告诉我们怎么样保持欢喜心，怎么样不要产生无益的烦恼。这些方法虽然很好，但如果我们不学习就不了知，也用不上，现在通过学习，我们可以把这样的教言、智慧运用到平常的修行、生活中去，遇到事情的时候就可以这样思维，的确是非常管用的。

如果事情还可以改变，我们首先就不要不高兴而应当欢喜，因为它还可能改变，就想方设法去扭转它，可以做很多的补救措施，想很多方法去改变局面，因为事情还没有到不可扭转的境地。如果已经到了完全没有办法改变的程度，也没必要烦恼，因为烦恼已经没用了。比如说，一个人受伤了，先观察还有没有救，如果还有救就应该赶快抢救他，此时去出事的地方放声大哭也是没有用的，不欢喜也没有用；如果这个人已经死了，再怎么烦恼，他也不可能活过来，现实中也有这样的情况。上师在讲记中引用根霍仁波切的观点，对这个问题讲得非常透彻，举了两个例子，第一个例子是还有扭转的余地的情况：比如不小心把装豆子的容器打翻了，很多豆子哗啦啦掉在地上了，豆子掉下去还可以捡起来，就是还可以改变的，这时就没有必要不高兴。如果是个乐观的人或修安忍的人，他会认为这种情况没有什么大不了，高兴地捡起来就是了；如果是一个没有对治的人，就开始怨天尤人，很不高兴，开始指责别人：“谁、谁、谁你没有注意！为什么没有把盖子拧好？你看打翻了！豆子都掉下去了！”开始迁怒于他人。如果是修行人，一看还可以改，也不做什么，内心中没什么不高兴，口头上也不说什么，把这个事情处理好就行了。第二个例子是已经无济于事的情况，就好象一个瓷碗摔在地上，碎了，没有办法粘，也没有办法补，事已至此无可扭转，下一次注意一点就行了，再去发怒、烦恼也没有用什么，这就是告诉我们一种非常理性的思维方法。

当然在修行过程中会遇到很多情况，我们应当观察事情到底可不可以改变，如果可以改变就去改变它，不可以改变就去接受它。任何一件事情都是有因有缘的，除了当下的近因之外，还有远因，很多自己遇到的不悦的事情，和前世所做的业有很大的关系，当前的事情只是一个近因、一个诱因而已，远因是因为自己曾经可能做过一些不好的行为，导致现在自己的身心感受痛苦。这样观察之后，如果事情已经发生了，正面它就可以了，我们完全可以在修行、生活中自己掌控心态。所以我们应该多看这些颂词，并且记在心中，反复去观察使用以调伏嗔恨，对修持安忍的作用很大。

己二（广说）分二：一、总说嗔恨对境之分类；二、遮破嗔彼。

庚一、总说嗔恨对境之分类：

不欲我与友，历苦遭轻蔑，

闻受粗鄙语，于敌则相反。

颂词当中讲到了嗔恨对境的分类，上师在讲记中讲到可以分为七十二种。首先分为三类：“不欲我与友”包括“不欲我”和“不欲友”，第三种是对于怨敌。

“不欲我与友，历苦遭轻蔑，闻受粗鄙语”包含四个对境：历苦、遭轻蔑、闻受粗语、闻受鄙语。“历苦”：就是指我不想受苦，也不愿意让我的亲友受苦；“遭轻蔑”：即不想让我自己受到污辱，也不想亲友受到污辱；“闻受粗语”：粗语就是当面说一些难听刺耳的语言；“闻受鄙语”：鄙语是指毁坏名誉的语言。上师在讲记中说，粗

语是当面的，鄙语是背后的，也可以这样判断。不愿我和我的朋友遭遇这样的四种境地，“于敌则相反”是指对于敌人则是相反的：自己很希望怨敌历苦、遭轻蔑、闻受粗语和鄙语。这种情况分析完之后，再反过来观察，希望我和我的朋友得到快乐，听到赞叹，不听到粗语、鄙语；于敌则相反就是指不希望我的怨敌得到快乐，不希望他获得赞叹等等，所以总共有十二种情况，再分过去、现在、未来三世的缘故，总数加起来是七十二种，在上师的讲记当中分析得非常清楚。

我们平时在分析嗔恨对境的时候，一方面应观察自己的情况，在我的相续当中，是不愿意受到轻蔑等等的，如果谁让我受到这些对待就相当于“强行我不欲”，我对这些痛苦像生病一样，都不想经历。并且我很希望得到快乐，听到好听的语言，谁来阻止我，就是“挠吾所欲”。对于朋友也是这样，不希望我的朋友受苦，而希望他们得到快乐，也可以与前面所分析的“所断因之过患”中“强行我不欲，或挠吾所欲”两类相对应。对于怨敌是相反的情况，我希望怨敌历苦、遭轻蔑，谁阻止就是“挠吾所欲”，相反令他得安乐就是“强行我不欲”。了知生嗔的对境很有必要，当我们遇到对境的时候，可以认真地观察分析，自己遭遇这些情况会怎样，敌人遭遇这些情况又如何，了知之后我们才可以进一步从细微处修持安忍，认清嗔恨的对境，对我们修安忍有很大的帮助。

这是第一堂课的内容。

《入菩萨行论》第72课

下面开始学习第二个科判：

庚二（遮破嗔彼）分二：一、遮破于令遭不幸者生嗔；二、遮破于障碍所欲者生嗔。

一是要遮止对令自己遭受不幸的人生嗔心；二是遮破于障碍所欲者所生的嗔心，对此前面也分析了生嗔的两大因素（强行我不欲或挠吾所欲）。

辛一（遮破于令遭不幸者生嗔）分三：一、破嗔于我造四罪者；二、破嗔于亲友造四罪者；三、破嗔于怨敌作四善者。

第一是对我造四种罪或者造四种违缘（就是“历苦遭轻蔑，闻受粗鄙语”）。第二是对我的亲友制造和前面相同的四种违缘。第三是“破嗔于怨敌作四善者”，就是对我的怨敌作出让他感受安乐等四类事情，对于这些情况要修安忍。

壬一（破嗔于我造四罪者）分二：一、破嗔令我痛苦者；二、破嗔轻侮我等三者。

癸一（破嗔令我痛苦者）分三：一、忍受痛苦之安忍；二、定思正法之安忍；三、忍耐作害者之安忍。

令我痛苦者也分了三类情况：第一是让我痛苦、忍受痛苦；第二是定思正法，思维正法如是甚深的安忍；第三是忍耐作害怨敌的安忍。

第一个科判是“忍受痛苦之安忍”，分四个不同的侧面：

子一（忍受痛苦之安忍）分四：一、作意轮回之自性；二、作意出离之因；三、以修习观察安忍；四、作意功德。

首先，作意“轮回的自性是痛苦”，如是而安忍；第二，作意“苦是出离轮回的因”，如是而安忍；第三，通过不断串习来观察安忍；第四，思维作意安忍的功德，如是而修持安忍。

首先讲第一个科判：

丑一、作意轮回之自性：

乐因何其微，苦因极繁多

这个颂词就是让我们了知轮回的自性。一般说来，谁令我痛苦，我就容易产生嗔心——“嗔令我痛苦者”。既然要忍受痛苦，就要从另外一个角度来观察：其实，痛苦就是轮回的自性，在轮回中没有痛苦是绝对不可能的。

谁给我们造成了痛苦？很多情况之下，我们会说张三让我痛苦、李四让我痛苦，或者是某个团体让我痛苦……我们很容易把生起痛苦之因推到其他有情身上。当然，从某种角度来讲，他们也是其中的一个因，但绝对

不是主因，主因就是我们自己造了流转轮回的业，从而导致了自己在轮回中流转，这是总业，至于在轮回当中我伤害了张三、伤害了李四，由此引得他对我作出打击等令我痛苦的事情，这是差别业。如此分析前因后果之后，就会发现很多痛苦都是自己的因素造成的。但这并非分析的重点，我们主要分析轮回的自性。

轮回到底有什么样的自性呢？“乐因何其微，苦因极繁多。”乐因很少、苦因很多。什么是乐因？什么是苦因？从浅层次的标准来看，乐因无外乎就是拥有资具：诸如钱财、房产等等；苦因就是贫穷，没有粮食没有衣服等等。引起苦乐的深层次原因是什么呢？就是善业和恶业。真正来讲，乐因少是因为我们的善业很少，苦因多是因为我们的恶业很多。从漂流轮回的整个过程来看，我们所造善业微乎其微，因此感受的安乐就少；所造罪业则极其繁多，因此感受痛苦就多，程度就重。既然乐因很少、苦因很多，就已经决定了轮回的自性，轮回一定是苦多乐少，在轮回中感受痛苦是必然的。

我们了知痛苦就是轮回的自性之后，遇到痛苦的时候便不应产生嗔恨心。确实也不能诿过于他人，根本原因是在于自己——以恶业感召而沉陷轮回。如果不愿感受痛苦，唯有修持出离轮回之道、修持善法。这里所宣讲的平息嗔恨、修持安忍的善法，其实就是出离轮回的修法之一。

乐因少、苦因多的原因何在呢？因为无始以来，我执烦恼就是主宰我们漂流轮回的根本因。因为我执具有自私自利的作意，众生为了自己的安乐不择手段地做利自害他的事情。所以，当我们真正要去做利他的善法时，就会发现因缘很难全部具备。比如想要去放生、守戒，障碍很多，有时来自于外部，有时来自于自相续的烦恼，总之要修一个善法很困难。一方面很难遇到或生起修法的因缘；另一方面，修善法往往要经历长时期思想斗争才能下定决心，或者很容易疲倦厌烦，而且障碍违缘非常多，种种原因导致了我们的成办善业非常困难。反之，造苦因则完全不同：倘若要做一个罪业，因缘一下子就具足了。比如杀生罪业的四个条件：对境、作意、方便、究竟就很容易具足，偷盗、邪淫、妄语也是这样。总之，我们造恶因的时候，外部的因缘很顺，自己内心也很愿意做，要实施、圆满所有支分也非常容易；而修善法就完全相反了。由此可知：为什么轮回众生乐因少而苦因多，为什么修解脱道、修出离道这么困难了。

在这种状况下，如果不再多加精进努力，还是一如既往，想修持善法、获得解脱是非常困难的。其实这也是轮回的自性。我们为什么会养成这种不断流转的自性呢？就是因为流转的因缘太容易具足了，我们已经习惯了流转的方式。相续中本来就具足很多烦恼的种子，再加上自身还具有意乐。由于无始以来就串习造作恶业，所以就会觉得戒杀难而杀生易、戒盗难而偷盗易、戒淫难而邪淫易……作恶业很顺利，反之作善业就觉得有很多障碍。

此外，就整个社会环境而言，造作恶业、同流合污的人多，客观上导致作恶业容易遇到顺缘，很容易被赞叹，而修持善法反而要受到别人的讽刺、挖苦、误解和白眼。内外种种因缘，致使众生乐因很少、苦因很多。身处轮回，必然要感受很多痛苦，这是轮回的自然规律。了知之后就应该安忍；要出离轮回，必须付出很多努力。

轮回是随顺我们的习性和惯性思维的，如同顺水行舟，不加什么功用而自然趋于下流。修持善法则正好相反：由于众生相续中坚固的烦恼习气和种子很多，善法种子很少——虽有些通过修持重新开始积聚，但力量很弱，要对抗我们无始以来养成的巨大轮回惯性，需要付出很多努力。修善法对治烦恼相当于逆水行舟，要付出很大的功用而且还不能放松，一放松马上就顺流而下了。轮回是顺着习气来的，修解脱道是逆着习气走的。

我们可以观察今世的自己，在这样的环境中，我们的行为、思维、语言已经养成某种惯性了，倘若突然要去改变它，就会非常困难。如同吸烟成瘾的人，突然戒烟会觉得很难受，因为是反其习性而行。终止业已习惯的行为，就会令人觉得非常难受，吸烟如此，吸毒如此，生活习性亦如此。我们在轮回当中感受诸如此类的痛苦，也是很自然的。因此，面对这种情况，我们要尽量去安忍，修持安忍的善法。

丑二、作意出离之因：

无苦无出离，故心应坚忍。

苦行伽那巴，无端忍烧割，

吾今求解脱，何故反畏怯？

痛苦其实也不是坏事，它能够作为生起出离心的一种因缘。此处分为两段：第一段是前两句“无苦无出离，故心应坚忍”，意思是如果有苦就容易出离，没有苦就很难出离，所以我们的心的应该坚忍痛苦。第二段的意思是：世间很多人做无谓的苦行，他们都能够忍受痛苦，我们作为作求解脱道的人，为什么不能忍受痛苦呢？

首先我们看第一段：“无苦无出离，故心应坚忍”。痛苦是轮回的自性，很多不修学佛法的人，想方设法、千方百计地想要去躲避它、绕开它。有人通过努力能暂时离苦，有人虽然一直在痛苦中，但总有一种出苦的希

望：认为“我再奋斗那么三五年，可能就可以离开痛苦了”。由于不愿意面对轮回自性是痛苦的事实，所以依然迷失在轮回中。

佛陀教导我们的四谛法，第一个就是要知苦。必须了知我们所处轮回就是痛苦的自性。因为轮回很苦的缘故，所以想要脱离轮回、脱离这种自性，不愿意再受苦而希求解脱。可见，痛苦是帮助我们对轮回生起厌离心，是促我们醒悟、提醒我们修出离道的一剂良药。“故心应坚忍”，所以我们的心的要坚忍。

坚忍分为两种情况：世间人所说的坚忍，忍的是一种轮回的痛苦。为什么娑婆世界叫堪忍世界？因为众生对轮回中的很多苦觉得可以忍受，觉得在轮回中有安乐可寻，所以对其他痛苦可以忍耐。佛法中的坚忍，是指在修道过程中不被出现的痛苦打倒，不因遇到违缘而放弃修持善法。两种坚忍的概念截然不同。众生在轮回中已经习惯了安忍一些痛苦，但就没有想到还有一个出离的状态。修行人知道要出离轮回，然后安忍出离过程中所遇到的痛苦。

我们要通过观察痛苦去修安忍。这里所说的痛苦有两种：一种痛苦是对我们人道众生而言，是已经感受到的生老病死、爱别离、怨憎会等痛苦；还有一些是现在我们没有感受到的，比如说地狱、饿鬼、天道的痛苦等等，需要通过佛的教言去观想、去思维。观察思维之后就知道，轮回都是痛苦的自性，所以要想办法从轮回中出离。为出离轮回的缘故，我们要忍受当下的痛苦，要作意痛苦是出离之因。我们为出离而忍受痛苦的能力越强，遇到痛苦因缘的时候，就更加能够忍受而不产生嗔恨心。

苦行伽那巴，无端忍烧割

“苦行”是讲苦行者，“伽那巴”是一个叫伽那扎巴的地方的人。颂词中描述了他们如何自残、忍受痛苦。

第一个是苦行者。印度很多苦行者为了得到梵天的果位，为了得到大自在天王妃、天女的随侍、欢喜，在一日乃至数日当中绝食，或者焚烧、割断自己的身体，或者忍受其他很多痛苦，希望以此得到天女的欢心，加持他获得某种成就，这是苦行者忍受痛苦的情况。

另一个是伽那巴。有个地方叫伽那扎巴，伽那巴就是指这个地方的人。在这个地区，人与人之间用兵器互相打击和“无端忍烧割”，用这样的方式发泄愤怒、博得一个英雄的名字。“无端”意为没有什么必要。不管是苦行者为了得到自在天王妃的欢心和加持，或是伽那巴为了琐事互相砍击，他们令身体忍受兵器互击、焚烧割断等痛苦，仔细观察就会发现这些行为没有丝毫的意义。有时就是为了争一口气，争一口气到底有什么用？没有任何用！有时是为了得到暂时的势力、暂时的成就……最终也没什么用。

“吾今求解脱，何故反畏怯？”：我今天开始求解脱、求出离轮回，这实在是所有事情中最殊胜的行为。为了无意义的事，苦行者和伽那巴能够忍受焚烧割裂身体等等苦行，现在我作为一个具有伟大、清净目标的修行者，为什么畏惧一些小小的痛苦？因此，对于这些痛苦实际上应该是可以忍受的。

在修道过程中，即使怨敌对我们辱骂、打击，应该也可以毫无疑问地做到正视和忍受，并保持相续中的慈爱心和向道修善的决心。我们应该把痛苦作意成能够出离的心，如果能够如是善巧地作意，痛苦就不会成为修道的逆缘。“作意出离之因”这一部分向我们宣说了轮回的真实情况，也可以帮助我们认识轮回的自性、生起出离心。

假如我们沉溺在轮回所谓的快乐假象中，尚未认识到轮回是痛苦的自性，此时有怨敌来打骂我们，就可以让我们清醒并深刻反思，进而认识到轮回还有诸多的痛苦。如果是这样，便知道正是怨敌帮助我们认识了轮回、帮助我们修解脱道，不仅不嗔恨反而应该心生感激。

不管是认识轮回的自性，还是认识到怨敌是在帮助我们，作为一个修善法的人，或以痛苦作为生出离心的助伴，或作为对众生产生慈悲心的助伴，只要能做到这一点都可以。

下面讲第三个科判：以修习观察安忍。修习，就是串习的意思，修行就是反复地串习。下面就讲到了串习的比喻，反复串习安忍，是可能逐渐生起安忍境界的。安忍的境界可以从小到大、从浅而深逐渐串习，由此可令我们的相续最终能够安忍很大的痛苦。

丑三（以修习观察安忍）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

寅一、略说：

久习不成易，此事定非有，

渐习小害故，大难亦能忍。

“久习不成易，此事定非有”：通过长久串习最后依然无法变得容易，这种事情在世间中是没有的。同理，在修安忍的时候，逐渐从安忍小的伤害开始，最后很大的伤害也能够忍受。

这里从摄义的角度、以总说的方式告诉我们：其实很多东西我们不能忍受，主要是因为没有什么习惯。如果通

过很长时间的串习习惯之后，则我们的忍受力可以提高很多。心的本性具有巨大的潜力，心量可以非常之大，我们可以把心力拓展得很完美。现在我们觉得忍受不了，主要是未曾训练的缘故。如果经过训练，最终我们也可以像忍辱仙人一样：即便歌利王来割截身体，不但不生嗔心，反而生起无比强烈的慈悲心。这种境界，其实我们经过长时间坚持反复串习也是能够达到的，不串习当然没办法达到。

这个道理也可用世间的经验来说明：世间人做事也是熟能生巧，最后能把事情做得非常随心所欲。从难转易的原因就在于长久串习。世间有“三百六十行，行行出状元”的说法，“状元”指的是在行业中出类拔萃的佼佼者，每一行都可以做得很好。比如说学当木匠，刚开始你可能连锯子都不懂怎么拿，很难把木板整齐地锯下来，但只要跟师傅学，不放弃，长期串习熟练之后，做木匠就会得心应手了。

再以开车为例：刚开始不懂怎么开车，觉得很难驾驶，但通过学习从不会到会，再经过长时间实践，几年之后，技术会变得很好，会觉得驾车很容易。为什么？久习的缘故。很长时间去习惯它，事情就会变得容易。

练书法也是一样。有些人毛笔字写得很漂亮，可对于一般人而言，写起来就横不像横、竖不像竖，很难看。可是，如果能够长时间坚持，很多技巧掌握之后，便渐渐觉得写毛笔字很容易。以前无论如何都写不好的字，现在能够写得漂亮、工整，甚至可以随心所欲：想写成什么样子，手一动就显现成这样子。

所以说“久习不成易，此事定非有”，世间万法都是一样。看似不容易、做不到的事情，只要方法正确、不断地串习，最终都会变得非常容易。这个道理同样适用于修习安忍的善法，安忍看起来非常困难，正如同一个从来没学开车的人，看到其他高手车开得那么好，觉得简直不可思议；同样，没学安忍的时候，看到忍辱仙人被歌利王割身体竟然能够忍受，觉得简直不可思议。其实，只要我们愿意去做，“渐习小害”（大的方面可能受不了，来一个人把我们的手或耳朵砍掉，想要我们不产生嗔恨很困难。）从小处做起，逐渐学会在鸡毛蒜皮的小事上忍让、包容，反复地串习这些安忍，让自己的心渐渐变得柔软、广阔，到了某个程度的时候，更大的心量就会生起，中度的伤害也可以忍受：别人在大庭广众中辱骂自己或者扇几个耳光，也能忍受，最后可以达到像忍辱仙人那样，被歌利王割截身体也能忍受——“大难亦能忍”。

当然，修习安忍和世间学驾驶、学书法还不一样。安忍毕竟是很大的善法，按照缘起的规律，果越殊胜广大，所需的因缘越多，可能准备的时间就越长。所以，我们不能认为修习安忍和学习驾驶一样简单，三个月就能学成。这个不一定，有可能要好几年、十几年乃至好几生。尽管如此，但安忍的善法太殊胜广大了，所以不管怎么样，我们内心都应该保持对安忍的强烈向往之心，要发愿生生世世修持安忍直至修成。从身边的小事开始忍受，学会宽容，逐渐习惯之后，我们的心量开始变得深广，大难慢慢也可以忍受。这方面是以略说、总说的方式来宣说的。

事实上，心是有为法，通过因缘可以改变，这是我们值得庆幸的一件事。如果我们去训练、去串习，心就可以逐渐由弱变强。诸佛、大德通过他们实修成就了安忍，为我们做了真实不虚的证明。

下面讲第二广说。

寅二、广说：

蛇及蚊虻噬，饥渴等苦受，

乃至疥疮等，岂非见惯耶？

在世间当中，人们会受到蛇、蚊虻等的咬噬，还会遭遇饥渴等苦受，乃至于感受身上生疥疮等痛苦，对于这些，我们不是已经司空见惯了吗？既然对这些痛苦我们能够习惯、进而忍受，其实也可以逐渐忍受怨敌的伤害。

比如：人们最初或许会觉得害怕一些事物，如有些人怕蛇，看到蛇就觉得非常恐怖。可是，假如他某天为生活、形势所迫，不得已到了一个有很多蛇的环境中，刚开始看到蛇自然就躲得很远，但在这种环境中呆久了，慢慢习惯了，就敢离蛇很近，最后甚至可以摸蛇、抓蛇、把蛇作为宠物。我们看到眼镜蛇觉得非常恐怖，但有人能把眼镜蛇作为宠物来养，看了这个报道就觉得很难想象。这就说明一旦习惯之后，恐怖感就会慢慢消除，乃至于最后丝毫无存。

此外，诸如被蛇、蚊虻叮咬等等世间小苦，习惯了最后就可以忍受。以忍受饥渴为例：一般来说，如果一顿或者一天不吃饭，我们会觉得忍受不了，但是，如果在某种环境当中为形势所迫，那么从最初一顿不吃、两顿不吃，乃至后来几天不吃，也会觉得可以忍受。同理，我们也可以逐渐忍受炎热、寒冷。

再以忍受疼痛为例：生病的时候，开始会觉得连疥疮这类的小病痛都无法忍耐，然而如果病的时间很长了，对疼痛的忍受力也会由弱变强，最后很强的疼痛也可以忍受，原因就在于已经司空见惯了。

这一段有两层意思：一层意思是，最初觉得很可怕的东西，如果经过长时间的接触，就可以接受、忍受。

我们修习忍辱、安忍也是如此，刚开始的时候一些小小的痛苦都忍受不了，但如果习惯之后，大的痛苦也可以忍受。还有一层意思就是，我们对于蛇、蚊虫乃至饥渴、疥疮等等没有意义的痛苦尚且能够忍受，那么对于修习安忍这种具有意义的痛苦就更加应该忍受，而且通过串习最后也确实能够忍受。

现在的世间人生活压力都很大。要赚钱养家，还有小孩子要上学；要贷款买房，然后拼命赚钱还房贷等等，看起来压力确实大。其实，如果习惯以后，压力虽未减弱，但忍受力却慢慢提高了。既然这些轮回痛苦我们都能忍受，那么，对于修习安忍的痛苦也逐渐可以习惯忍受。何况安忍的修法和忍受世间的压力，本质上完全不同：一个有巨大的意义，一个则没有什么实义。如果对于世间的痛苦都能够忍受，那么对于更有意义的出世间的修法，为什么不能够忍受呢？应该去忍受，而且也可以忍受。

故于寒暑风，病缚捶打等，
不宜太娇弱，若娇反增苦。

因此，当我们面对寒、暑、风、疾病、束缚、捶打等痛苦的时候，不能够过于怯弱，过于怯弱反而增加痛苦。这里告诉我们，能否忍受痛苦的关键在于心力的强弱，如果心力很弱，随之而来的痛苦感觉就会加强；如果心力很强，面对同样的困难、痛苦，也会觉得可以忍受，没什么大不了的。

做生意的人要起早贪黑；工人要忍受生产环境的高温；农民要忍受严寒酷暑；有些人会遭遇疾病、束缚、殴打等危难。当面对这些痛苦的时候，首先我们的心不能软弱。这些情况出现的时候，本身就对我们的身心造成了痛苦，如果心再软弱的话，虽然客观上痛苦并未增强，但在感受中痛苦就更为强大了，自己更没办法战胜了。所以对于痛苦，我们不能过于娇弱。只要心是强壮的，忍受力是很强的，不管是寒冷、捶打都可以忍受。世间中锻炼身体的人，一方面固然是通过锻炼令身体免疫力增加，在锻炼过程中，心的承受力同时也在增加。由于身心的抵抗力都增加了，所以对于寒暑等恶劣条件就可以去接受。我们在修行佛法的过程中也是一样的，遇到逆境、违缘的时候，心不能怯弱。

凡夫人修行必然会有这样那样的违缘障碍，关键是我们的心的心要坚强，要想到诸佛菩萨曾这样修持，想到坚持下去就可以最终战胜种种烦恼，可以获得很多安乐。这样如理思维清楚之后，我们就逐渐愿意去面对、去串习，渐渐地遇到痛苦就不会感觉非常难以忍受。

其实，很多修行人，即使还没有得到圣者果位，但是只要串习了很长时间的安忍再回头与刚开始学佛相比，就会发现忍受痛苦的能力大大加强了。的确如此，我们通过训练、通过串习，安忍就逐渐变得容易起来。这说明我们心的忍受力在不断地增强，我们的修行在不断地进步。这样的修行下去，最终我们可以到达三地——安忍波若蜜多到彼岸的果位。那时安忍的违缘、违品就不可能战胜它了，到成佛的时候，安忍的功德就彻彻底底到达了圆满。我们通过不断地串习、慢慢去做了之后，这些功德也是可以得到的。如果了知了这个功德，却因为畏难等原因而不肯去做，那么最后还是没办法前进，没办法获得真实的觉悟，只能沉溺在轮回中忍受痛苦。

真正观察之后就会发现，修行正法所经历痛苦和漂流轮回的痛苦根本无法相比。轮回有地狱的痛苦、饿鬼的痛苦、旁生的痛苦、生老病死的痛苦……痛苦是非常多的。修持正法的痛苦有多少呢？虽然也有一些，但是和轮回痛苦相比较起来，修法所生的痛苦时间短、状况轻。按理来说，我们是能够忍受修法痛苦的，但有时众生因不明事理，反而觉得修法痛苦而选择放弃修法。这实在是不明智的选择，我们学习安忍品之后就会有清醒的认识。相信通过学习佛菩萨所宣讲的智慧，经过理性的观察，最终会坚强我们修习安忍的决心。

本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第73课

发了菩提心之后，我们一起学习《入菩萨行论》。《入菩萨行论》教导我们：怎样打破相续中自私自利的作意、生起利他心、生起菩提心。这部论典汇集了这方面的殊胜窍诀和关要，如果认真学习，它对改变我们无始以来相续中固有的自私自利的作意有很大作用，它也是一种非常重要、殊胜的助缘，能帮助我们生起与实相和究竟佛道相应的利他菩提心。

我们学习《入菩萨行论》、观修《入菩萨行论》、观修菩提心，其实就是为了我们以后能像佛陀、文殊菩萨等一样做广大利益众生的事业而准备和积累资粮。

我们现在学习的是《入菩萨行论》第六品——安忍品。安忍品非常重要，如果没有时间讲全部《入菩萨行论》，有些大德会专门宣讲第六品。每个众生相续中或强或弱、或多或少其实都存在嗔恨心，我们不能任嗔恨心自由发展，必须要终止它、减弱它，令它彻底消亡。嗔恨心是菩萨道的直接违品，相续中有嗔恨心，我们就无法全面发展利他的菩提心意乐。不管对谁，哪怕有一点很小的嗔恨心和不高兴意乐，我们就无法对这个有情彻底做到愿他离苦得乐——愿他获得一切快乐、离开一切痛苦、愿他获得最为圆满的佛果。这样，我们的利他心就会大打折扣，但这种情况却经常出现。所以，在修菩萨道的整个过程中，如果无法完全遣除对众生哪怕是微小的不高兴意乐，要做到无私地、纯粹地、没有条件地利益众生、利益他人是非常困难的。

菩萨道的特性就是这样：如果我们相续中没有完全产生利他心，就无法产生菩提心；没有菩提心，就不是菩萨。二者之间的关系是决定的，菩萨一定有菩提心，有了菩提心可以叫做菩萨，而没有菩提心不叫菩萨，就没办法修持菩萨道。现在，我们还是相合于自私自利的凡夫有情，无法真正和佛菩萨的修行轨迹相适应。因此，将我们的心调伏为一种纯粹无私的利他状态，就是现在要做之事。

在改造自心的时候，的确会有非常大的困难，今天我们会学到这方面的内容。要改变我们的相续是非常困难的，但是不管怎样，我们通过了知嗔恨心的过患、修安忍的功德来掌握调伏烦恼的技巧。或者通过学习，我们会有一种坚信：嗔恨心通过不懈努力是完全可以被调伏的。如果把准备工作做好了，因缘都聚集了，调伏嗔恨心绝对是可以期待的；就怕我们没有学习明白，或者没有努力去实践。

如果我们不修持安忍，不修持菩萨道，相续中的烦恼没有因缘不可能自动消失。例如：无始以来到现在为止，我们在轮回中已经流转了不可计算的漫长时间，但相续中的贪嗔心仍然非常顽固，这就说明烦恼不会自动消失，我们必须主动去寻找或修持能让它消失的因缘和修法，《入行论》就讲了这方面的教言。

现在讲第三个科判当中所摄的内容：

是以修习观察安忍分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

前面略说已经讲完，现在是广说。广说前面也学习了两个颂词，大意是：如果我们在轮回中逐渐修持习惯之后，大的痛苦也可以被我们调伏，或是我们在遇到痛苦、违缘的时候，性情如果太过于娇弱，反而会增加痛苦。今天开始学习新的颂词，在颂词当中讲到：

有者见己血，反增其坚勇，
有人见他血，惊慌复闷绝，
此二大差别，悉由勇怯致。

这个例子非常容易理解。字面意思是：有些人见到自身流出的鲜血，反而增加了勇猛之心；有些人见到他人流血也会惊慌不已，最后昏死过去。这么大差别是什么导致的呢？就是因为一类人非常勇敢，一类人非常怯弱。

寂天菩萨帮助我们分析：导致这两种现象的原因到底是什么？有人是“有者见己血，反增其坚勇”——从现在的一些报道、古代历史的描述或者口耳相传的故事中，都有很多类似的情况。有些人自己身上流血，能够更大激发内心的潜能。在没有遇到挫折，没有打架或战争的时候，他看起来和其他人没什么差别，一旦身体受伤流出鲜血，相续中的斗志和勇敢就被激发出来了，反而越战越勇。有些人不要说自己流血，就是看到他人流血都非常惊慌。现代叫晕血症，看到血就头晕，胆子特别小，很怯弱，看到他人流血就离得远远的，根本不敢靠近，既不敢看也不敢去处理，甚至自己闷绝过去；如果是自己流血的话，就更加没有办法承受了。所以，有一类人自己流血的话，不但不被击倒，反而使相续中非常勇敢的潜质被激发出来；而有些人只看他人流血，自己就已经受不了了。二者这么大差别，完全是性格不同所致：一个非常勇敢；一个非常怯弱。

此处以流血为例来宣说勇怯，其实现实中有的人在遇到困难、挫折之后，也是越挫越勇。遇到的挫折越多，性格就越勇敢、坚毅，性情越来越稳固，承受力越来越强，有这样性格的人，遇到的困难再多再大，都可以抵挡面对。具有这种性格的人，往往在世间中更容易成就大事业，所思所想更容易成功。我们在世间中做任何一件事情，绝大多数都不可能没有违缘，不可能一帆风顺，关键就是在于——当我们遇到这些违缘的时候怎么处理。有些人天生就有一种勇敢的特质，困难可以一次次把他击倒，但受挫之后他会吸取教训，通过挫折使性格越来越坚强，抗打击能力越来越强。有这种性格作为支撑，更能抵挡各种内、外违缘和障碍，最终取得胜利的机率是非常大的。

反过来讲，如果我们的性格非常怯弱，遇到任何小事情都没法面对，就会非常害怕遇到事情，一遇到事情就手忙脚乱，没有办法去处理，导致惊慌、闷绝的情况出现。大多数这种性格的人，要成就大事非常困难，不要说很大的事情，可能连很小的事也没法承办。可以看到，世间中所谓的成功人士，性格都是很坚强的。看看

历史伟人的成功史，也有性格坚强的特性；还有那些成名的人，性格也很坚强。所谓的战争英雄之所以被称为英雄，是由于被俘之后被拷打也不屈服等等，反正能够成为英雄的人，都有非常勇敢的气魄；而沦为叛徒往往就是由于性格非常软弱、胆小而导致的，世间中很多例子都可以说明“悉由勇怯致”。

修安忍也一样，修行人和烦恼之间也是一场战争和对抗，只是形式不同而已。其实我们就是在和烦恼作战、和嗔恨心作战。被烦恼伤害之后，作为一个好的修行者，就能增强调伏烦恼的能力和决心，能越挫越勇，通过无数次挫折，最后使相续中的对治力变得越来越坚固。以坚毅的性格作为基础，成就菩萨道、成就佛果希望非常大。如果性格怯弱，在修行过程中遇到内心痛苦、外来责难时就会马上放弃。如果遇到违缘就放弃，可以说真是没办法圆满修持菩萨道的。

世间战争和修学佛法对治烦恼二者有类似之处，所以寂天菩萨在颂词中以此为例。为何通过这样的例子进行说明呢？因为世间例子我们特别熟悉，不管是自己经历过的也好，还是看历史书描述的也好，或者媒体中的报道也好，我们非常熟悉这些事。而菩萨道对于大多数初学者还是比较陌生的一种修持方法，我们还不知道遇到障碍的时候应该怎么去处理，这时寂天论师很巧妙地告诉我们：菩萨道修安忍和世间例子有相似之处，因为我们在处理世间事的时候有这个经验。修菩萨道也一样，在遇到挫折、违缘的时候，自己的心应该坚强。坚强就能够正视痛苦，就不会被它打败；如果遇到违缘很容易放弃，最后就没法成就菩萨道。

寂天菩萨从各方面谆谆教诲后代的修行者，我们对于这些痛苦、问题都应该提前有心理准备，即使遇到了这些情况发生，因为早有准备的缘故，修行受到伤害或退失的可能性就少。此处讲“悉由勇怯致”：一方面是很勇敢的人，一方面很怯弱的人。以世间例子告诉我们，修行人应该有坚毅的性格。第七品讲精进的时候，也强调修行人必须有坚毅的品质，如果没有坚强的性格，在修行路上，我们会遇到很多可见不可见的障碍——有些是以前相续中曾经累积或隐藏的、让我们倒退的一种习气，今世突然翻出来后对我们的修行产生比较大的波动。在这些情况出现时，该怎样去面对、怎样去调伏呢？如果我们提前学习、演练了，事情出现就不会这么慌乱。这几天在云南某地发生了地震，有些单位或者学校提前有所准备或演练的话，发生地震的时候伤亡就会降到最低。假如平时根本没有做演练，灾害一旦发生，那么完全不知道应该怎么办，只有凭着本能自救，成功机率非常低。可以看出来，提前做准备和平时没有做准备，结果大不相同。

修持菩萨道也是这样，在修行路上，精神方面的地震、洪水、山火等灾害都肯定会出现，只不过不知什么时候出现，在哪个地方出现，我们应该在心理上的地震出现之前就有所准备。如果问：这个情况出现了怎么办？别人伤害了自己怎么办？别人辱骂自己怎么办？那么平时就应提前对这些问题有所了知和准备。

其实，我们观修打坐，就是一次次在做这种应急演练——如果出现这些问题应该怎么安忍？应该怎么对治烦恼？如果我们多次演练，已经对整个操作规程很熟悉，训练得很熟练，事情出现的时候不用思维，马上就可以照着以前训练的方法去避险，成功的机率就很高。打坐的时候，就是这样一遍又一遍去观修、去熟悉。我们一遍一遍观修安忍，一遍一遍观想能够熄灭嗔心的方法，观想得很熟悉，在事情毫无预兆突然出现时，因为提前做了预演，我们就不会惊慌，就能通过所修习过的佛法去应对，不会对修行造成伤害。有时因为观修较多的缘故，可以观到嗔恨将要发生的预兆，这时我们就提前做准备；即便没有什么预兆突然发生，因为以前有训练的缘故，也可以从容面对。

在修行佛法的时候，学习论典和平时观修以对治烦恼，都是一种在灾害到来之前的演练。我们对这个演练千万不要随随便便，因为它的确关系到真正要使用的时候，你能应对多少烦恼。

比如我们在修行时候，学法越深，修行的质量越好，应用的时候效果才越显著。如果学的时候非常马虎，观修也随便应付，平时也没有多去观想，通过这种很随便、松散、应付性的准备，要想在突发事件的时候，能对真正调伏烦恼、保全法身慧命起到真实的作用是很困难的。没有这个因，就没有这个果。

假如世间的军队在平时训练的时候只是应付一下，一旦遇到事情就没有能力去抵挡，没有完成任务的实力。世间有句话：“平时多流汗，战时少流血”。所以我们平时观修的时候如果很刻苦，把该做的都做好，认认真真、保质保量地完成加行，不管是外加行，还是内加行都修好；菩提心的修法也认认真真、脚踏实地修好；该忏悔的忏悔好，该祈祷的祈祷好，这些因缘都做好之后，不管什么事情出现，自己都能游刃有余，有一种非常轻松的态度去应对烦恼，这就是平时早做准备的好结果。以上通过世间的事例来告诉我们，我们应该通过不断地观修来养成坚韧的性格。

寅三、摄义：

第三个科判是摄义，摄义就是对前面内容的归摄。

故应轻害苦，莫为诸苦毁。

智者纵历苦，不乱心澄明。

“故应”那么当然就是归纳了，所以说我们应该轻视一切苦害，不要被一切痛苦所摧毁，有智慧的人纵然经历了痛苦，但是他的心仍然不乱，保持着一种明清的状态，不被痛苦所干扰。我们在对待痛苦时应该达到这种状态。“故应轻害苦，莫为诸苦毁”。在轮回当中，痛苦绝对是没有办法避免的，只不过是痛苦的方式不同而已。不管是苦苦、变苦、行苦，还是生老病死苦、爱别离苦、怨憎会苦等等，在轮回当中痛苦是没办法避免的。

在生活、修行中遇到各种痛苦的时候，我们分析：第一点就是痛苦是我们没办法回避的。每个人都想回避痛苦，但事实怎样呢？我们的所思所想和实际情况有很大的差距，理想与现实永远有距离。在没办法避免痛苦的前提之下，我们可以操控什么呢？就是我们内心对待痛苦的态度，这是可以通过训练改变的。如果我们对这个痛苦非常在意，我们受到的伤害就更重；如果我们轻视一切损害或者正视痛苦，这时我们的抗击能力最强，或者痛苦对我们的伤害就可以减到最低。所以我们应该通过不断的观修来轻视一切损害，如前所言，应该具有非常坚韧的性格。

如果痛苦来了，第一我们要正视它，不能假装它不存在。如果我们努力绕开这个痛苦，每天都祈祷千万不要让自己遇到痛苦，其实就是一种逃避心理。有逃避心理的人，战胜痛苦的机率就不高；有心理准备的人，战胜痛苦或解决问题的机率就高得多。

对待痛苦应持什么态度呢？要轻视痛苦。其实痛苦也没什么大不了，被痛苦伤害之后，随着时间的推移，世间有言：时间可以治愈伤痛。就说你遭遇到再大的痛苦，随着时间的推移也会慢慢消失。并不是随着时间的推移，痛苦减少了对他的伤害，而是他的心理改变了。实际上，我们可以通过转变内心对痛苦的看法，而让痛苦对我们伤害减到最低。

痛苦不决定就是很坏的东西，不决定就是我们千方百计想要绕开的东西。当然前面讲了，痛苦可能绕是绕不开的，但是我们应该看到：痛苦其实也没什么大不了，我们要轻视痛苦。如果有这种决心和心力，我们就可以不被痛苦所毁，不被他所伤害。不被伤害的意思不是否认已经发生了的、已经对你的身体造成的伤害和痛苦，痛苦已经发生了——你的心很忧伤，或者身体很疼痛，这方面的痛苦没办法去改变，但不被痛苦所害，不被痛苦所毁的意思，主要是指我们的修行不要被痛苦所伤害。痛苦已经对我们的身心造成了一些伤害，但我们要力争这种伤害不要成为修行佛法的一种障碍。因为有些人在修行佛法过程当中，一遇到痛苦就放弃修行、放弃菩萨道、放弃利他，这就是受到了痛苦的伤害，这个时候，痛苦就真正地变成了修行的违缘。

其实痛苦会不会变成修行的违缘呢？一分为二去看，有些人面对痛苦时不但不成为修行的违缘，反而成为修行的增上缘；有些人就没办法面对痛苦，遇到痛苦就被完全击垮，完全丧失了继续修行的一种决心和信心，所以这个方面我们必须要注意，修行不要受到痛苦的伤害非常关键。

“智者纵历苦，不乱心澄明。”有智慧的人虽然经历了痛苦，因为他有很强的对治能力、抗打击能力，所以遇到痛苦的时候内心能够保持不被所乱，保持很明清的状态。一般的愚者或没有修行的人，遇到痛苦往往就会方寸大乱，不知道自己该做什么或者完全没有应对措施。

有时我们看到遭受了很大打击的人，比如听到自己的妻子、丈夫、儿女在车祸中遇难了；或者自己的父母去世了，很多人听到噩耗就方寸大乱，不知道该做什么，除了哭泣之外连话都说不清楚。这个时候必须由其他人来帮助处理这些后事，他自己已经没办法自拔。方寸大乱之后，怎么能保持清净的状态呢？根本没有办法。所以战争中有时使用攻心战让对方心乱，心一乱就没办法冷静思考，做出的方案、战术都没有合理的章法。在人和人交往的时候，也有这样故意让对手心乱的方式来获得胜利，这方面的事例非常多。

我们要表达的意思是，一个人遇苦的时候心乱了，就没有办法保持冷静的思维；一个智者虽然同样经历痛苦，但他内心的控制力很强，他的心能够保持镇静，能够保持不乱。在此基础上可以去想对策，应对当前的情况。心冷静就可以思维，修菩萨道也是一样：如果我们遇到违缘生起嗔恨心被烦恼所乱，就没办法去想最好的应对策略。我们学了很多法，但心乱的时候内心一片空白，什么都浮现不出来，所学的法就没法派上用场，只有随烦恼而转，做出很多不符合菩萨道的发心和行为，也为以后受苦埋下了伏笔。

而有智慧的人，因为训练过的缘故，能够做到即使面临很大的痛苦和打击，内心也能完全保持冷静，所学的法都能够自主驾驭，以正法应对痛苦，保持清净不被烦恼所扰，痛苦能成为增上善法、利他意乐的一种增上缘。

归纳一下我们对待痛苦的态度：平时我们祈祷千万不要遇到身体上、精神上的痛苦，一切都要安乐、不要痛苦。这个祈祷对不对呢？其实前面我们也分析了，离苦得乐的心每个人都有，但这也是一种逃避心理，经常处在这种心理中，就会不对痛苦做正确的分析，也不做正面应对痛苦的准备。就好像世间人很避讳死亡，就避

讳谈论死亡，思维死亡的意义，大家都心照不宣尽量避开不正面讨论，正因如此，就导致在死亡真正到来之时手足无措，只能够毫无准备地面对死亡。我们对待痛苦的态度也一样，如果平时我们都在选择逃避，从来没有正视痛苦的本质，不做任何准备，那么痛苦一旦出现的时候，我们就没办法应对了，这个时候我们怎么办呢？我们首先应该肯定痛苦是存在的，正视它的存在，肯定它的存在，我们肯定会碰到痛苦。如果我们提前做些准备——如果碰到痛苦的时候应该怎么办？当它出现的时候我们就不会那么慌张。

佛弟子和修佛法的人对死亡并不回避，佛经论典中都是再再地正面提出来，肯定死亡是我们生命的一部分，佛陀没有要求我们去避让它，佛陀让我们去正视它、面对它。首先，死亡是绝对会到来的，每个人总有一死。观修无常的时候道理很明显：首先从正面提出死亡，然后告诉我们死亡不知什么时候会来，也许今天、也许明天，乃至下个刹那就会到来，让我们知道原来死亡就在我们身边；然后再告诉我们，死亡到来的时候我们用什么去抵挡。我们通过这种方式慢慢去思维、观察的时候，就知道死亡肯定会到来的，我们要为死亡的到来做准备。如果我们天天观想死亡很熟悉了，或者为死亡做了很多准备，有一天死亡突然到来了，就如《西藏生死书》所言，死亡突然到来，就好像我们在人群中发现了一个多年不见的老朋友一样很亲切，不会有任何惊慌的心情——天天观修你，天天思维你，现在你终于出现了。他的内心会全然接受死亡，就好像迎接一个老朋友的心态，完全不会为其所乱。因为平时做过很多准备的缘故，死时就发挥了很大的作用。

我们对痛苦的态度也一样，要正视它、观修它，然后想怎样面对它，肯定它的存在等等。在噶当派《修心七要》中有一个断除希望、怀疑、恐怖的祈祷文，内容是：如果生病对我更有利，就祈祷上师三宝加持我生病；如果死亡对我更有利、对众生更有利就加持我死亡；如果活着修法对众生更有利就加持我活下来；如果病愈更有利就让我病愈；如果生病更有利就让我生病；如果痛苦对我更有利就让我痛苦。这是怎样一种态度呢？其实这种态度就是完全放弃了自我的一种主张，完完全全就是正视这一切：如果对自己修行佛法有利——伤害也可以，痛苦也可以，什么都可以。其实这不是一种逃避的心态，而是一种正视它、面对它的心态，以一种开放的心态去接受痛苦。如果痛苦出现了，反正早已做过心理准备，也不会为它所苦，被它所毁。佛法中有很系统的修行方式，让我们平时去观修、锻炼自己的承受程度，如果修好之后，痛苦出现、不出现都没什么，出现有出现的一种应对；如果痛苦不出现，安乐有安乐的应对，什么样的应对措施都已经演练过了，在这种前提下，就能保持我们这个心以比较平稳的方式向前运作，修持菩萨道有颗明清的心和冷静的头脑非常重要。

世间最恐怖的对是什么样的呢？就是保持冷静头脑的对手，这是最要命、最恐怖的。如果对方思维混乱或者没什么远见、遇事不冷静，虽然显现上可能有枪有炮，人马众多，其实并不真正可怕，真正可怕的对是头脑非常冷静的对手。我们和烦恼作战也一样，虽然我们看似修了很多资粮，如果不能经常保持冷静，嗔恨心的敌人也不会害怕我们；如果我们经常保持头脑冷静、心态澄清的话，嗔恨的怨敌就会非常害怕，因为他不管使用什么伎俩都会被识破，都会有对治，所以被击败绝对是指日可待的事情。所以，我们要对治烦恼，就要保持自己的头脑非常冷静，保持明清的心态不受干扰，这对菩萨道的修行来讲都是至关重要的。这也是摄义的含义。

丑四、作意功德：

奋战诸烦恼，虽生多害苦，
然应轻彼苦，力克贪嗔敌，
制惑真勇士，余唯弑尸者。

我们和烦恼作战一定会产生很多苦害，但我们应该轻视这种苦害，而力克贪心、嗔心等敌人。“制惑”就是能调伏烦恼，如果能够制伏烦恼，这个人就是真正的勇士；如果不能调伏烦恼，虽在战场上杀死敌人也只是“弑尸者”——杀尸体的人，谈不上真正的英雄。第四品讲调伏烦恼也有类似的颂词。调伏烦恼是真勇士，其他不算是真勇士。这是提前告诉我们：在调伏烦恼的过程中，我们还有很长的路要走；真正和烦恼作战的时候，还会遇到很多的伤害。

我们在奋战诸烦恼的过程中，在和烦恼作殊死搏斗的过程中，肯定会遇到很多伤害和痛苦：比如来自内心的一种痛苦，来自外界的痛苦，乃至来自非人、魔王波旬等的伤害都会遇到，怎么体现的呢？比如我们内心的自私自利、贪欲和嗔恨心都很自在，盘踞在我们心中的时间非常长，长期处于霸主的地位。现在我们要去挑战它，这个调伏烦恼的善心力量是新生的，本来是和佛性相应的，潜力很大，但在当前的显现上，这个善心、决心、信心的力量还很弱，还没有发展壮大起来，就如抗日战争初期，虽然中国军队有广大人民作为后盾，潜力非常强大，但装备力量很弱；而日本国土面积小，基础肯定相对薄弱，但在显现上他们的军队装备强大、训练有素。所以刚开始作战的时候，中国军队累战累败，一退再退，最后大半个中国都被占领了。中国军队肯定

会遇到很多伤害，但是因为他们有很强的潜力和后盾，有不言败、不放弃的精神和坚强的意志力，力量逐渐强大，在长久的消耗战中，慢慢占了上风，最后通过内因外缘获得了胜利。

我们和烦恼作战的过程也一样，善心的潜力很大，也有很好的基础，就是佛性。而烦恼属于客尘，它和实相是不相应的，但就当前情况而言，因为烦恼存在的时间很长，经过很长时间的“训练”，力量很强大，而善心虽然基础好，但毕竟从来没有训练过，所以在作战初期的力量对比很悬殊。就是说，刚开始对治烦恼的时候，遭受打击、违缘、损害是很正常的事情，我们首先要把形势认清楚。我们要知道：坚持观修、坚持对治，最终一定会获得胜利。虽然我们有基础，但是刚开始就放弃了，或者遇到打击就完全溃败，最终还是没办法取得胜利。

奋战诸烦恼会产生多害苦：比如贪欲心的力量是很强大的，要对治贪欲，就要知道什么是贪欲——不管是人是物还是名，我们对很喜欢的东西，就有一种想获得、占有的心态，认为如果得到了它，我会非常快乐、非常安全。我们早就习惯了这种心态，而要让我们不贪，就相当于强迫让我们抛弃很喜欢的东西，已经到手的东西不要去拥有，可想而知我们内心有多不愿意，这个时候就会产生所谓的伤害。

在对治烦恼的过程中会有伤害，我们就觉得受不了。很多人觉得修佛法这么困难，要干脆放弃所喜欢的东西，慢慢就不愿意修行佛法了，这就叫产生了害苦。有多少贪心，放弃的痛苦就有多少，有多少种类、数量都会有相同的苦出现。

嗔恨心也一样，以前发怒时觉得自己很英雄、很勇敢，如果要求你不能发火，不能生嗔心，也不能对对方怎样，这时就觉得很难受。为什么修安忍这么困难？因为它的的确确和我们长期以来养成的性格完全相反，我们习惯了这套路，习惯了这种模式，现在让我们从反方面去克制，当然非常困难了，这个时候也会产生多害苦。愚痴心表现如睡惯懒觉，现在让我们早起也会觉得很痛苦，这是和烦恼作战中痛苦的一种体现。

不单是内心的痛苦，有时痛苦可能来自于外部，比如我们修忍辱可能有人会说：这人没有骨气，遇到打击不敢说话，不敢还手，当缩头乌龟，外界的压力很大。正准备安忍时，有人说些煽风点火的话，怂恿我们去报复，有时我们就克制不住了。伤害、违缘会来自种种方面。

修佛法是和我们心中固有的习惯作对抗。观察当前在轮回中的人，我和他们之所以成为轮回众生，是因为他们的习性和我是相似、相近的，所以我的想法习惯和其他人都是同类。一旦我要修持佛法对治烦恼和习性作斗争的时候，因为和绝大多数人的习惯不一样了，就好象站在了众人的对立面，可想而知：众人看到我们修行佛法会投以奇怪的目光，或者不理解我们的修行方式和理念，其实这很正常。整个环境就是这样：绝大多数人不修行，个人的言行举止和众人完全不一样就会被视为异类，这种情况会出现，此类害苦、损害也会出现。遇到这些情况怎么办？此处讲“然应轻彼苦”。

我们应该清楚，这些痛苦都会出现，但我们要轻视它们——“力克嗔等敌”。不管现在怎么痛苦，我们调伏贪欲心、嗔心就是要克服这种伤害、调伏自己的习性，想方设法摧毁贪欲、嗔恨等烦恼仇敌。如果通过长时间战斗，能把贪心、嗔心调伏了，这就是真勇士。其他勇士不是真勇士，只是杀尸体的人而已，为什么呢？因为在战场上杀死敌人或怨敌，不管你杀不杀，最后他自己都会自然死亡，所以你把他杀了，就相当于杀尸体一样，不算真正的勇士。而烦恼不是如此，你不杀它，它不会自己死亡，会万寿无疆。所以能把隐藏在内部的、力量非常强大的烦恼调伏了，可称为真正的勇士。

调伏烦恼的人就是拥有真正神通的人。能调伏自己的相续、调伏自己的烦恼，这是真勇士也是具真神通者。这个功德是非常大的，我们要作意这个功德啊。在遇到痛苦的时候，应该去斗争。按世间的话来讲，在战略上要轻视它：要知道烦恼就是个客尘，就是一种虚妄分别念；在战术上要重视它：该调伏就要调伏，烦恼生起之后要重视它，然后想怎样去调伏、制定调伏的方法，或者平时多学习、多训练、多串习，培养对治力。

第一个烦恼产生就对付，第二个烦恼产生又对付；贪心产生的时候要去对治，嗔心产生的时候也要去对治。我们在战略上要轻视它，在战术上要重视它，每一个烦恼都认真真去对待，如果这样做了，我们就可以在调伏烦恼的战争中，最终立于不败之地，获得最究竟的成功。

苦害有诸德，厌离除骄慢，
悲悯生死众，羞恶乐行善。

颂词告诉我们苦害也有很多功德。前面提到，有些痛苦已经伤害了自己，没有任何利益，我们很厌烦痛苦，想要永远离开痛苦。但在佛菩萨智慧眼里，苦害其实具有两面性，任何东西都是双刃剑，苦害也是双刃剑，它可以伤害我们，让我们感受很大的一种痛苦；但苦害也有功德，到底有什么功德呢？这个地方讲第一是厌离，就是会让我们产生厌离心；第二是除骄慢，能够打破我们的骄慢心；第三是悲悯生死众，让我们对飘流在轮回

中的生死众生产生悲悯心；第四是羞恶，就是对恶业产生一种想断除、厌恶或羞于造恶业的心态；第五乐善行，痛苦会让我们对修善法产生真正的兴趣。下面我们具体分析从哪些方面体现它的功德。

第一个功德的体现是：帮助我们产生厌离心。为什么呢？假如我们的生活、身体或者方方面面都心想事成的话，我们就想不到轮回有什么可厌离的，觉得很舒服，很快乐，就不会想到出离的必要。如果遭遇痛苦，就会让我们发现轮回的真相。虽然我们也许只是在众多的安乐中受了一点点苦，但是这点苦有可能会变成我们认真思考人生、思考轮回的一种契机，就好像是一个突破口，从此开始思考人生。

当年释迦牟尼佛在王宫做太子的时候，父王非常疼爱他，把太子的衣食、宫殿、妻子等照顾得很好，但佛陀在出四门游玩的时候，看到了病人、老人、死人，通过观察就觉得轮回的自性就是如此，离不开生老病死的痛苦，总有一天会老，总有一天会病，总有一天会死，就开始对轮回产生厌离心，想要解脱轮回。

其实我们现在也是一样，通过思索轮回的痛苦，可以产生厌离心。我们自己会感受痛苦，对感受不到的痛苦就通过思维的方式体会。佛菩萨在《大圆满前行》、《广论》等经论中，对我们看不到的地狱、饿鬼、天人、修罗的痛苦或者某些看不到的旁生痛苦、自己没有体会到的人的痛苦等一系列痛苦都有宣说，都要去思维；或者我们思维已经感受到的痛苦，这样就可以产生一种对轮回的正确认识，之后我们会想：怎样才能摆脱现状？才能从这种痛苦中解脱？

最要命的，就是整个轮回都充满了痛苦。在轮回中，并不存在这个地方有苦而其他地方没有苦的现象。比如我们可能认为富人的生活更好一点，或者美国等其他国家非常好，没有生痛苦的对境。如果真是这样，脱苦只要摆脱当前的环境就足够了，我们生到天界去，或者想方设法移民到富裕的国家去，那就没有痛苦了，其实并非如此。每个地方都有自己的不同痛苦。天人非常安乐，其实也有痛苦，经论中对这些情况介绍得非常清楚。而且，这种痛苦的自性并不是一生一世，如果只是苦一生一世，我咬牙坚持过来，后世能安乐也可以。但是，只要我们没有离开轮回，不管再转生多少世，都是在痛苦的圈子当中，都是在苦的自性当中没办法脱离。这就是最要命的：这个痛苦是反复的、周而复始的痛苦，你怎么挣扎都没办法摆脱。了知它的自性，就能够让我们彻底对轮回失去兴趣，彻底厌离轮回，就想怎么才能摆脱这种痛苦的环境，所以这时就产生了厌离心。有了厌离心就好办了，有了之后，我们会思维：有没有出离之道？这时佛陀告诉我们有出离之道，以获得涅槃或者以解脱苦因的方式来出离，引导我们去修法。所以痛苦能够帮助我们产生厌离心。

很多人入佛门的因缘，是遭受了很大的打击或走投无路，有人就怀疑学佛的人都是受到什么打击才学佛的，走投无路的人才去出家。我们可以这样回答：其实不止有穷人、走投无路的人学佛，还有很多知识分子、成功人士也在学佛。即便是走投无路、受到打击而入佛门，这也不是丢脸的事情，因为毕竟通过痛苦的因缘，让我们认识到了轮回的自性，让我们真想要摆脱它。这个地方讲苦害让我们厌离，苦害让我们清醒，有了苦害之后，我们会思考怎么改变，怎么摆脱这种困境，最后想到去修法。

第二是“除傲慢”。有些人财富多很骄傲，身体很好很骄傲，地位很高很骄傲，如果这个时候被痛苦打击了，比如破产了或者生了很重的病，一下子从高位上掉下来了，这个时候就能遣除自己的傲慢心，感到自己还是有很多不如意的地方。骄傲的人看不到自己的实际情况，就好像飞在空中一样没有脚踏实地，不知道自己是谁，不知道实际的情况。遭到痛苦就好像从天上落到了地上，这时就知道自己到底是谁了。每个众生的业惑都是非常深重的，相续中充满了痛苦烦恼，如果处在骄傲的状态，就会对这些真相视而不见；遭受痛苦，他就会反观自己的实际状态，遣除傲慢心，重新思考自己的定位。其实这也是一种很有意义的清净自心的方法。

第三是“悲悯生死众”。作为大乘修行人，要具有很强烈的慈悲心，那么怎样对其他众生产生这样的慈悲心呢？思考痛苦就可以。比如发菩提心的时候我们发愿解救众生的苦难，怎样解救他们呢？我们就要思维地狱等众生是怎样痛苦的，种种痛苦思维到位，这时就可以产生一种悲悯心；或者自己感受到切肤之痛，就知道别人生病也是这样痛苦，别人遇到打击也是如是痛苦，了知痛苦之因后，对其他众生的悲悯心就能够真实生起。思维轮回痛苦有两个明显作用：一是帮助自己对整个轮回产生厌离心；二是利益众生、生起悲心。

第四、第五是“羞恶乐善行”。我们经常遭受痛苦打击，就会坚信业果不虚，知道如果想要摆脱痛苦，就不能够造恶业，因为所有痛苦都是恶业形成的，也就不是停留在口头上取舍业果了。其实以前我们对于业果方面的认知，只是浮于表面，停在口头上，现在自己真正承受痛苦，就会对恶业产生痛苦产生很强烈的认同，就会想：要摆脱这种痛苦，我必须终止恶业，对造恶业产生一种羞愧心，羞于作恶的心态就会产生。

最后一种是“乐善行”，如果想获得快乐，就必须修善法，善法和安乐之间，是一种正因果的关系。所以羞恶和乐善行，就是苦害对修道能够产生的一种很大功德和功效。

我们要正确面对苦害，让苦害能够转为修道之用。菩萨道中，有很多痛苦转为道用的修法，把我们认为唯

恐避之不及的违缘、障碍都能够转为修道之用。对于苦害，平常人的想法是怎样避免，不要让自己受到，遇到就拼命反击——如受到辱骂就会回骂、生嗔心，其实是想努力摆脱这种不安全感、痛苦而反抗、挣扎。对修道者来讲，怎样面对这样的痛苦呢？其实这种痛苦对修道是有帮助的，如果我们进行负面思维，痛苦的伤害会更深；如果进行如理思维：第一，苦害对我们的伤害程度能够减低，第二，苦害本身可以成为修道的一种助缘，变成功德的显现。如果能够转为道用，遇到苦害、违缘、不高兴都能作为修道的助缘，成为我们积累善根、积累资粮的因。如果能够这样，不管在什么情况下，我们都能如理如实地修行佛法。如果能够这样思维，苦害对我们其实也有很大的功德，作意功德而让我们安忍。

本课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第74课

下面继续学习《入菩萨行论》。

子二（定思正法之安忍）分三：一、遣嗔作害者；二、遣除除嗔不应理之邪念；三、摄义。

“定思正法之安忍”是通过决定思维正法来修持安忍。包括三个方面：第一个是要遣除我们对作害者的嗔恨；第二要遣除认为灭除嗔心不应理的邪见；第三是摄义。

丑一（遣嗔作害者）分三：一、作害者身不由己故不应视为嗔境；二、遮破自主之作害者；三、摄义。

第一个科判讲到，作害者其实是身不由己的，所以我们不应该把他作为生嗔的对境；第二是遣除认为有一个自主的作害者的错误观念，就是认为作害者不是身不由己的，而是自主的。这方面主要是指外道的常我，通过遮破常我来说明其实没有一个自主的作害者；第三是前文的摄义。

寅一（作害者身不由己故不应视为嗔境）分三：一、无有自主；二、无心；三、摄义。

第一是讲作害者没有自主，主要体现身不由己的状况；第二“无心”是指没有故意生起想要伤害他人的心。这两个科判有相似之处，但是侧重点不同，“无有自主”的重点在于作害者没有自己操控的主观意识，或从他身不由己的方面进行安立；“无心”就是没有起心的意思，他没有一个想要生嗔心的心。

卯一、无有自主：

不嗔胆病等，痛苦大渊藪，
云何嗔有情，彼皆缘所成。

颂词的字面意思是：我们在生嗔心的时候，为什么不嗔恨胆病、病根这些痛苦的渊藪呢？渊藪一方面是众多痛苦积聚的地方，一方面也是产生痛苦的根源，那么为什么我们不对它们生起嗔恨，而要嗔恨有情呢？它们同样都是因缘所生啊。

接下来我们进行仔细分析：我们知道胆病和有情都是引发痛苦的根源，但是我们对于这两种不同的来源，产生了不同的对待方式。一种是对胆病的对待方式：大家都知道，如果自己患了胆病、头痛、肿瘤或神经方面的疾病等，会感受不间断的、长时间的诸多痛苦，所以这些疾病是众多痛苦积聚的地方，或痛苦的来源，但是我们并没有因为疾病引发痛苦而对其产生很大的嗔恨心。我们在生病的时候，总觉得是自己倒霉或自己不小心造成的，有时对传染疾病给我们的人会产生嗔恨心，却很少对疾病本身产生嗔恨心，这是大家都比较清楚的一种情况。

“云何嗔有情”是一个反问句，此处的有情是指打骂我们、让我们痛苦的人。如前分析，有些痛苦是因胆病等疾病引发的，有些是由伤害我们的有情引起的，同样都是引发痛苦的根源，那么我们为什么不嗔恨胆病而只嗔恨有情呢？原因何在？

“彼皆缘所成”这句话，既可以作为对方的回答，又可以作为我们的反驳，里面隐藏了对方的回答：为什么不嗔恨胆病呢？因为胆病没有起心动念，没有自主，并不会故意伤害我们。比如说，四大不调或者饮食不注意，我们就会生病，病得很重就会给我们带来伤害。在分析病根和痛苦的关系时，顺着线索向下挖掘：痛苦是病引发的，病是由各种因缘形成的，并没有找到一个主观的、想要伤害我们的主体，因此我们不会嗔恨它，所以给对方的回答是：因为胆病是因缘所成，是不由自主的，所以我不嗔恨。

那么我们也可以“彼皆缘所成”对其进行反驳，大可不必区别对待胆病和有情。胆病的确是因缘所成，你

能够通过由果溯因的方式推知它没有自主，同样我们推理因有情而受到伤害的苦，由果溯因也可以得出相同的结论：有情伤害我们的情况也是因缘所成，所谓“彼皆缘所成”。那道理是怎样的呢？我们认为感受某种痛苦是对方打击造成的，比如张三打了我，他是有自主的，打我的指使者就是张三，所以我当然要嗔恨他了。但是众生很奇怪，既然我们可以通过病苦推知它的因是胆病，由胆病再推它的因是缘和合，并没有一个主使者而不生嗔心，那么我们在对待有情的时候也应该如是观察，只是我们可能被烦恼蒙蔽了，丧失了这样的观察能力。丧失了也不要紧，通过寂天菩萨他老人家的智慧来帮助我们把这个关系再理一理。我们也同样可以得出这样一种结论，就是说我们的痛苦是张三这个有情造成的，但张三伤害我的烦恼也是缘所成的。为什么他会突然产生想要伤害我的烦恼？其实这个烦恼也是由各种因缘和合而生的。比如他看我不顺眼，或者他内心有烦恼的种子，加上某种因缘和合之后，就产生了想要伤害我的念头，进而打了我，让我感受了痛苦。通过痛苦推知张三的烦恼也是因缘所成。

再如嗔心的形成，首先有嗔恨的种子作为其中一个因，加上非理作意如看我不顺眼，然后我本身作为他的对境，这样因缘和合之后，他伤害我的烦恼就形成了。所以他也是不自主的，并没有一个主体存在。烦恼的种子是主体吗？并不是，因为它没有主动思维；非理作意有主体吗？它也是其它的因缘和合之后产生的。作为对境的我呢？我自己也没有主体。因此，在所有的因缘中，没有某一个单独出现可以作为主体的。所以想要伤害我的这个心是由三种因缘和合而成，形成烦恼的每一个因缘都没有主体可以承担责任，不论是烦恼种子、非理作意，还是我这个对境都不是主体，都是因缘合成。假如继续分析下去，烦恼种子本身也是很多因缘组成的，有缘则聚，无缘则散；非理作意也一样。因缘和合的东西不可能有主体存在，否则不可能出现因缘和合的情况，所以分析之后可以了知，一切都是因缘所生，无有自主的。因此，胆病的痛苦和有情的伤害二者的根据是相同的，所以我们不应嗔恨有情，就像不会嗔恨胆病一样，因为它们都是缘所成；相反，如果要对有情生嗔，那么同样也应该对胆病生嗔，因为二者的道理是相同的。

寂天菩萨第一想告诉我们，做任何事都应当理性地分析，我们到底应不应该产生这个嗔恨心，嗔恨伤害我们的有情？通过观察分析之后，发现生嗔没有任何道理，找不到应该产生嗔恨心的根据。为什么要用胆病和伤害我们的有情作对比呢？因为我们存在这样一种观念：谁有意地伤害，我就不容易原谅他，如果是无意的就容易原谅。如我们在挤公交、挤地铁的时候，脚被踩了一下，很痛，倘若此时对方说：“对不起，我不是故意的。”我们就会想：“不是故意就原谅他吧。”如果对方说：“我踩了你又怎么样？我就是故意踩你的！”这样就容易生起嗔恨心。因此，我们会发现在分析嗔心的成因时，对方如果是有意、有主使的，我们就容易生嗔；如果是无意的、无主使的，就不容易生嗔。再打个比喻，比如我们走在一个山道上，突然从山上滚下一块石头砸到了自己，抬头寻找石头从何而来时，如果发现石头是自己掉下来的，或者是风吹等自然因缘导致的，就不会产生嗔心，最多认为自己碰上了倒霉事而已。如果抬头一看，发现有一个人蹲在那儿，正在拿着第二块石头准备扔下来，原来是张三故意扔我的，就很容易产生嗔心，观察之后很容易得到这样的结论。寂天菩萨正是运用我们平常的这种固有的思维习惯，来进行心理疏导。我们对胆病不生嗔心，是因为没有主使的因素和故意的心态存在，所以我们容易原谅；如果是有情伤害了自己，我们就很容易认为他带有故意的成分，存在发心和作意，所以不容易原谅他。然而，寂天菩萨告诉我们，其实伤害我们的有情，也没有我们所认为的故意的成份，也是因缘所生，是不由自主的。虽然从平时固有的思维去观察，有时张三会声称自己就是故意要伤害我的，但这种所谓的故意再进一步分析，仍然属于不由自主。找到他故意伤害的心，究其根源，再进一步分析，就会发现它也是因缘所成。其实，众生伤害我们是受烦恼的控制，因缘和合的时候，烦恼能够主使某个人，让他产生伤害我的心，那烦恼又受谁的主使呢？烦恼也是因缘所成。通过这样的分析可以明白了，为什么我们要嗔恨有情呢？一切都是因缘所成，并不存在伤害我们的主因。

我们初次听到这样的理念时，可能很难认同，但经过反复地观察和分析，最后会发现二者之间的根据的确是完全相同的，只不过我们固有的思维方式是习惯认为别人故意伤害我，所以不太容易接受，但是如果经常串习新的思维方式，理性地观察，其实事实就是如此，伤害我们的有情就是缘所成的，没有一个真正自主的因素存在。

接下来通过比喻说明不自主的情况：

如人不欲病，然病仍生起，

如是不欲恼，烦恼强涌现。

比如说每个人都不想生病，但还是会罹患疾病；同样，众生也不想生烦恼，但烦恼还是会强制性地涌现，这就说明了其没有自主性，没有自主的原因就是因缘和合就会出现。

“如人不欲病”：几乎每个人都不想生病，除非有一些特殊的因缘，为了达到某种目的会有例外，比如身体健康就要去服兵役，为了逃脱兵役，就想此时生个病就好了。因为有更大的威胁，才会想通过生小病的方式来逃脱，这并不属于我们讨论的范围。一般情况下，每个人都不会想生病，因为生病就意味着痛苦、不自在，但是当生病的因缘已经具足，因缘和合的时候，即使不情愿也仍然会生病。通过这样的比喻就凸显了无有自主的主题。

进一步深入“如是不欲恼，烦恼强涌现”，就是指对于一个正常人而言，不会真正刻意地想要生起伤害别人的心，不会故意与人为敌，但是在因缘和合时，产生烦恼的因缘已经具足，虽然不想生起烦恼，但是烦恼仍然无法阻止地强烈地涌现，所以是不由自主的。相反，如果我们能够自主，不想生病就不会生病；那么每个人都不想故意伤害他人，也根本不会生起伤害他人的烦恼了。但事实并非如此，我们还是会生病，伤害他人的烦恼也还在强烈地涌现，原因就在于没有自主。通过这样对比，无自主的道理分析得很清楚。其实伤害众生的有情，并不想生起烦恼，但因缘和合的时候，烦恼还是“强涌现”，根本没有自主。如果能够自主控制，当然愿意自己内心清净，不被烦恼所困，这就是“不欲恼”。因此，通过这样的比喻我们就了知，其实并没有自主想要伤害他人的有情存在。

既然如此，我们不应该把对方视为嗔境，这就回归到第一个科判的主题“作害者身不由己故不应视为嗔境”。作害的人是身不由己的，他并不想生起伤害我们的烦恼，但是因缘和合的时候，烦恼会强制性地生起来。既然他身不由己，我们就不应该把他当作生嗔的对境，就像我们不会把胆病作为生嗔的对境一样，因为二者皆是不自主的。所以如果我们经常这样分析，就很容易原谅伤害自己的人，因为他也是被烦恼控制，身不由己。以这样的智慧反复串习，内心真正地认同和接受之后，我们再遇到伤害自己的人，就比较容易原谅他了。而原谅对方其实也是帮助自己，并不是自己有多伟大，能够原谅别人，其实我们原谅别人就更加不容易生嗔心，不原谅就容易生嗔心。即使暂时生起了一点不高兴的情绪，也很容易将它减弱消亡，这样的思维方式对我们修持安忍遣除嗔心是很强有力的对治法，能够把我们的嗔心降到最低，从而达到降伏它的目的。

卯二、无心：

心虽不思嗔，而人自然嗔，
如是未思生，嗔恼犹自生。

这一颂词和前一颂词有相近之处，但二者仍有差别。前一颂词的核心放在不自主上，此处则着重分析有没有作害的想法，二者比较相近容易混淆。此处科判是讲“无心”，对方并没有想要伤害我的心。如果对方这样想：胆病等虽然没有想要作害的心，但是怨敌有作害的心，所以应该嗔恨他。此处颂词回答说：心虽然不想生起嗔恨，如怨敌张三心中虽然没有想生嗔恨，但是嗔恼自然而然地生起来了。

观察伤害我的张三生嗔可分为两个步骤：第一，先对张三自身的状态进行观察；第二，观察嗔心本身，嗔心是如何生起来的，二者侧面有所不同。首先观察张三，“心虽不思嗔，而人自然嗔”，张三其实不想生嗔心，但一旦因缘具足，自然就生起了嗔恨。所以，张三自己没有刻意要生嗔的作意，只是因缘和合时无法控制，否则他肯定不会生嗔心的，所以刻意生嗔而伤害我的心并不存在。由此可以了知，张三本人并没有真正主观伤害我的心。前两句观察的是人，人在因缘和合时自然而然产生嗔心，后两句观察的重点是嗔恼。

第二，“如是未思生，嗔恼犹自生”意思是嗔恼本身没有要生嗔心的作意，那为什么嗔恼还是自然而然地生起了？这也是因为不自在，因缘和合的时候嗔心还是照样生起。所以通过分析我们了知，前一颂词强调不自主，此处重点是没有真的想要生心，张三没有作意“我要生嗔”，嗔恨心本身也没有发起“我要生起嗔恨”的心，只不过因缘和合的时候自然而然地生起了，所以他是无心的。

其实这类问题就怕观察，观察得越细致，真相就越清楚，我们对事情本身才能够更加清晰地认知。所以，把怨敌伤害我的各个因素单独提出来观察可以了知，张三自己并没有“我要生嗔心”的主观意愿，嗔心本身也没有主观想要嗔恼的作意，但是因缘和合的时候嗔心自然生起来了，所以经过观察，并没有一个故意伤害我的心念，因此我可以原谅张三，遇到类似的情况时，就可以克制自己不要嗔恨对方。我们比较容易原谅无心之失，不容易原谅故意伤害，但是观察下来并没有一种故意的心存在，对方受到烦恼的控制，而烦恼也是因缘和合而产生，分析之后的确找不到生嗔的所缘境。谁应该负主要责任？张三是不自主的，嗔恼也是无心的，一切都是因缘和合之下，自然而然产生的，生嗔的对境根本不存在，我们应当将观察的重点放在这个侧面。当然还有其他的因缘促使事情发生，比如，我以前伤害过他，自己种下了受伤害的因，今生就要承受这样的果报，这是从另一个角度进行分析。而此处分析的侧重点是观察对方不由自主，并且没有主观伤害我的意乐，从而消除自己对怨敌生嗔心的根据。

我们要学习《入行论》中理性智慧的思维方式，如果没有学习此类教法，就会不假思索地生起嗔心，认为张三伤害我，他就应该对此负责，所以我也要伤害他、报复他，我们很自然地会这样想、这样做。仔细分析之后，了知张三其实也是受害者，他自己是不由自主的。因为找不到生嗔心的理由，没有合理支撑自己生嗔心的依据，所以我们可以比较容易地熄灭内心的嗔恼，会发现嗔恨没有任何意义，渐渐地，再遇到类似的事情就不再习惯于生起嗔心了。

卯三（摄义）分二：一、不由自主之摄义；二、无心之摄义。

摄义部分的意思和前面的相同。第一个科判对不由自主摄义，第二个科判对无心摄义，是对前面所讲的不由自主和无心的内容进行的归摄。

一、不由自主之摄义：

所有众过失，种种诸罪恶，
彼皆缘所生，全然非自力。

不由自主的一切过失、种种罪恶全都是因缘所生，没有任何自主权，都是在因缘和合的状态下自然而然发生的，没有谁刻意地为难自己、伤害自己。

不管是烦恼的过失也好，还是经由烦恼而引起的种种罪恶也好，都是因缘产生的。比如说，烦恼的生起必须要有烦恼的种子、对境以及非理作意三方面的因素。对境本身只是外境而已，可以说是无记的，非好非坏，我们内心当中有烦恼的种子，二者由非理作意进行连接，从而生起烦恼。例如，非理作意认为某个东西很好，想要拥有它，东西本身并没有好坏的分别，但是我们非理作意认为它好，再加上我们内心当中有贪心的种子，三个因缘和合之后，就产生了贪心的烦恼，之后为了得到它，用很多手段进行谋取，从而造下各种各样的罪业。因此，罪业本身也是由各种因缘产生的，没有一点自主权。嗔心也是一样，其实一切万法都是不由自主产生的。对待生嗔心的问题，我们要了知其真相都是因缘所生，其实一切事物都是因缘和合之下的一种显现而已，它并没有自主，也没有自性，认清这一真相能够帮助我们减少盲目的爱执和嗔恨心。

在《四百论》当中讲到贪欲心和嗔恨心的根本就是愚痴、无明，就像人的根本是命根，贪心和嗔心的根本就是愚痴心，因愚痴而不了知事物的真相，认为它很好而贪执或认为非常不好而排斥，这就是愚痴。如果我们通过缘起分析，认知这一切只不过是因缘和合的假相，显现为这个样子而已，其本身并无好与坏，只是无自性的、假立的东西，就可以止息对它的分别，从而止息对它的贪嗔之心。所以，当我们遣除了愚痴无明之后，贪心和嗔心基本上就没有生起的因缘了。因不知其本性而贪，也因不知其本性而嗔，如果了知事物的本性，就失去了贪欲和嗔恨的来源，就能有效地对治烦恼。所以颂词中讲“彼皆缘所生”，除了让我们了知没有自主之外，更引申出由因缘所生的本质，从而令我们有效地调伏烦恼心。

二、无心之摄义：

彼等众缘聚，不思将生嗔，
所生诸嗔恼，亦无已生想。

此处讲这个众缘集聚并没有想要生起嗔心的念头，所产生的嗔恼也没有“我要依靠这个外缘而产生”的想法。

这个颂词的意思看似有些难懂，通过分析它的脉络就会比较清楚。此处可以分成：能生和所生两个部分进行分析，能够产生的是因，所产生的是果。所以前面两句是从能生的侧面观察，能够产生嗔恨的因缘；后两句是从所生的角度去分析。“彼等众缘聚”主要是讲产生嗔恼的因缘，称为能生。产生烦恼的因缘是否想过“我要产生嗔恚”呢？这些能生的因并没有想过要产生嗔心，但是“不思将生嗔”，因缘和合之后嗔心就生起来了。后两句是从所生的角度分析，所生是因缘和合之后所产生的烦恼，那么它有没有心呢？“所生诸嗔恼，亦无已生想”，它也没有想要依靠因缘而生起嗔恨的心。所以能生的因缘没有想生嗔，所生的嗔恨也没有想要依靠因缘而生的心，因此能生和所生两部分都没有想刻意生起嗔恨的想法，只不过是因缘和合之后，自然显现的状态而已。

所以，后面会讲到如果我们要嗔恨，就嗔恨烦恼本身吧！否则张三也是受害者，都是因缘和合，嗔恨他也于事无补。如果对嗔恨的本性详加分析，就知道一切都是因缘和合，没有谁在主宰，了知这一真相之后我们的心就释然了、放下了，说服自己安住在无嗔的状态，就能够调伏我们的烦恼。

今天的课就讲到这里。

《入菩萨行论》第75课

发了菩提心之后，一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》分十品，现在我们学习的是第六品——安忍。不管是修行菩萨道、坚持大悲菩提心，还是在日常的生活、学习当中，安忍对我们都有很大的帮助。如果我们在世间日常生活中不安忍，就会导致很多的争论、斗争，也会导致自己不快乐，乃至引发很多不好的行为。

从世间角度讲，也很需要修安忍。如果掌握了安忍的功德，或者我们能够很善巧地安忍，可以在世间当中过得非常顺利，不会因此产生很多烦恼和不如法的行为。在修行上面，如果有了安忍的功德，我们可以让心保持在平静的状态中，缘菩萨道做各种修行。修行安忍也可以令我们在后世获得很多功德：比如相貌庄严、头脑冷静、具有智慧等等，还具有灭除罪业、灭除恶趣很多功德。所以，不管是对自己他人，对于今生来世，对于世间和出世间，安忍的修法对每个修行人都非常重要。

现在讲解的内容是在遣除作害者的科判中。这个科判包括作害者身不由己，故不应思维嗔境；遮破自主是作害者；摄义三个科判。第一个科判已经讲完，现在学习第二遮破自主之作害者。

前面通过分析作害者无有自主，无心的情况，宣讲了其实作害者是也是身不由己，对于身不由己的作害者，不应该把他作为一种生嗔的对境。学习这个科判的目的，是要遮破一种自主的作害者的观点。其实这个科判的内容和上一科判的内容是有紧密联系的。前面是就一般的情况而言，针对一般世间人的普通思维模式观察分析，结论是：其实一切都是因缘所生，没有自主，生嗔的人也没有一个刻意想要产生作害你的念头。

在第二个科判当中，就针对一些特殊情况做分析，观察一些来自外道的观点。在一些外道的宗义中，承许有常有的作者，如果有常有的作者，就应该有一种自主的作害者。他可以独立自主，不是因缘合和而生，而是非因缘的、常有的。如果有这种作者的话，（前面讲过一切都是因缘而生，生嗔者没有自主，也没有心，所以我们不应该嗔恚）有些人就想：既然外道宗派中有常有的作者，是不是就不能适用这个结论了？

我们就来观察这个科判。首先外道承许有一种自主的作害者，然后我们去破斥这种所谓的自主作害者是不存在、不成立的。把这个所谓自主的作害者、常我或者常有的作者破掉之后，其实一切万法还是依缘而生。所谓自主的作害者只是一种说法而已，真正分析观察下来，并没有真正切实可靠的、或令人信服的、所谓常有存在的一种依据。遮破了自主的作害者之后，回归到一切万法依缘而生的不变的万法本性上。

寅二（遮破自主之作害者）分二：一、共破神我与主物；二、别破常我。

第一个科判共同破斥神我和主物。有些外道承许作者是神我，有些外道承许作者是主物，对于神我和主物这个作者共同破斥；第二别破常我，就是把常我单独拿出来进行破斥，没有一种常我本体的存在，这是两个科判之间的联系。

首先我们看第一个科判，共破神我与主物。颂词当中讲到：

纵许有主物，施設所谓我，
主我不故思，将生而生起，
不生故无果。

字面上的意思：纵然有些外道承许有一个主物，“施設”就是假立，就是假设了一个所谓的我的存在，实有我的存在。）但是这个所谓的主物和常我，“不故思将生”：它们不会故意思维我要生起，生起什么呢？我要生起嗔心、生起伤害其他有情的意乐。如果没有这种作意，也不可能因为这个思维而生起真正作害的思想观念。“不生故无果”：因为不生的缘故，所以也不会有真实的作害等果的显现。

下面再进一步进行分析。这里主要破神我和主物，要真正了知外道的观点和其错误之处，有必要对神我和主物首先做一个简单的介绍。（详细的介绍和破斥在《入菩萨行论》第九品。）此处并不是以胜义理论去破斥外道的主物、神我的不存在，而是针对嗔心到底是不是自主进行分析观察。（因为前面都在分析生嗔的人不自主，嗔心也不自主，所以我们应该安忍。）破斥或者观察的重点还是围绕在有没有一个自主的嗔心上。前面我们分析过，一个人有刻意伤害别人的想法，因为出于自主，我们就很容易对他生嗔；如果认为他是无意的、没有自主的，我们就容易息灭嗔心。所以观察的重点是在息灭嗔心这个主题上，即便在此处破神我、主物，破斥的侧面也主要是针对神我和主物不是生起嗔心的自主者。

神我主要是胜论外道的观点，数论外道也有神我。在这个科判中，神我主要是指作者。胜论外道的观点

认为：神我是一切万法的作者，相当于就是一个造物主，它创造了一切万法。它的第一个特点是：它是一切万法的创造者。第二：它是一个无情物。它不是一种有情的心识，而是一个无情物，虽然是作者，但是本身非有情，是无情的一种自性。第三个特点是常有不变，它不随着因缘的变化而变化，此外还有唯一等很多特点，主要就是这几个。在颂词中能够用得上的，就是作者和常有不变，抓住了这些特点就可以进行破斥。

主物的观点是数论外道所承许的。数论外道的教义有二十五谛法，他们认为神我和主物是胜义谛、常有的，其余二十三谛是世俗法，无常的。主物是一切万法的作者，它是无情法，本身没有心识，但它是一切万法的作者，通过主物生起其余的二十三谛法。在数论外道当中，神我并不负责创造万法，只负责享受，比如神我想要享受万法，就把这个信息传递给主物，主物就开始变现出山河大地、物质、身体等等，然后神我就开始享受这些变现的法。数论外道的神我和胜论外道的神我不一样，数论外道当中的神我是有情，本身具有心识，不负责创造万法。胜论外道的神我是无情，负责创造万法，两个宗派对神我的描述不同。

在古印度，数论外道和胜论外道其实就是一切外道的根源，其他外道的宗义都可以包括在数论和胜论两大派的教义中，所以中观宗在破外道的观点时，都是以数论外道和胜论外道为例，进而破斥一切外道，这两种外道的观点破掉之后，其他外道的观点也就不攻自破了。

前面我们介绍了数论外道的主物和胜论外道的神我，按照古印度的观点，胜论外道的神我和数论外道的主物都是作为创造者，二者之间的共同点是：都是无情法，都是常有的，都是创造者。

下面我们就开始分析颂词：“纵许有主物，施設所谓我”：“纵许”就是中观宗说：你们数论外道和胜论外道，即便承认有一个主物，（这个主物是数论外道认为的万法的创造者。）然后“施設所谓我”，（这个就是胜论外道认为的万法的创造者——所谓的神我）。“施設”就是安立基础的意思，有的地方讲施設处，施設处就是假立的基，或者安立的基础，就说他安立了或假立了一个所谓的“我”的存在。

这个神我和主物都是常有的，为什么这么强调常有的呢？因为前面我们讲一切的生嗔者都是因缘而生，所生的嗔心是因缘而生，没有自主，找不到可嗔的主体，那么数论外道就反驳说：按照我们的教义来看，这个分析不正确。其实有一些法是自主的，比如主物是自主的、常有的法；神我也是常有的法，也是自主的。既然它是一个自主的作者，就可以自主地生起嗔心，生起贪欲心等等烦恼。以这种宗义安立，当然就可以嗔恨对方了。因为每个有情都有所谓主物或者神我的存在（数论外道的观点说自主体属于神我，数论外道的观点就是主物）。但不管怎么说，每个有情相续中或者存在主物，或者存在神我，那么它们是可以自主的，既然可以自主生起，有个自主的作者，可以自主地生起嗔心，那么当然找得到一个可嗔的对境，既然找到可嗔的对境，那么就找到一个可以生嗔心的理由。

他们认为我们可以生嗔心，因为有一个自主的作者的缘故。他们很强调这个常有法，这个主物、神我是常有的法，有了常有的法，他就找到了一个自主者。

颂词前两句相当于是观察、重复了一下对方的观点，下面三句就要破斥这种观点：“主我不故思，将生而生起”。“主我”就是主物和神我，汇集在一起的时候就叫做主我，不管是主物，还是神我，它们都不会故意去想：我为了伤害众生而生起。它会不会有这样一种想法呢？按照对方的观点来讲，它们可以自主地生起。真正分析这个主物、神我，它们其实都不是有情，没有心识。但在他们宗义当中，就认为有一种自主，比如数论外道的主物接收到神我想要享受万法的信息之后，就开始生起万法。没有着重去分析，就假设说它们有一种自主，有想要生起嗔心等等的想法，但是其实这个主我也不可能故意想要生起害心而生起，它不会有这种想生的心，然后因为这个想法而生起害心。为什么他不能够生起呢？主要的根据是什么？我们经常说因为它是“不生故”。为什么不生故呢？不生故就是：第一、主物或者神我本身无法生；第二、主物和神我不会生起嗔心等烦恼，“故无果”——所以它不会有果。

为什么主我不会生起？它不会生，无生的原因是什么？就是因为它是常有不变的法，这个常有不变的法是他们自己承许的。他们的第一个观点就是主我是自主的、能生的，可以生起嗔恨心等等；第二他们承认主我是常有的。他们在描述自己观点的时候，并没有发现存在非常严重的自相矛盾。内道中观宗在分析的时候，就把两种矛盾集在一起，指出其错误的地方。他们认为主我可以想生嗔心而生起嗔心，就有生的一种意义。第二，主我在他们自己的根本宗义中又有常有的意义，二者就是自相矛盾。内道说这种观点是无法成立的，为什么呢？因为“不生故”。什么不生故呢？第一、主我本身是常有的，本身就不具足生的意义，他自己本身就没有生。就如上师在讲义中举的例子：比如说石女儿创造了一切万法，那么就说一切万法所生，石女儿是能生。我们观察这个石女儿本身存不存在，通过分析之后，发现石女儿是个不存在的法，本来就没有，石女不会有孩子，实际上就是说石女儿本来不存在，本身就不存在，怎么可能生起其他法呢？

第一种观察方式，就相当于说如果主和我本身是常有的法，就是不起作用的法。所以你这个主和我，不生的缘故，它本身就没有办法生其他法。对方说我们承许它是常有的法，如果是常有的法，一个常有的法有没有生起的一种因缘呢？我们观察任何一个法，如果要作为一个作者，那么你是通过什么样的因缘产生的？有没有本身？有没有生？如果它自己本身都没有生的话，就不可能有本体，没有本体，就不可能有其他的所生。因为它无生、不生的缘故。他自己承许，我这个法是常有的法，常有的法就绝对没有生。如果有生，怎么可能常有。再进一步观察：假如说它不是无生，它是有生的，有生的法刚开始没有，后来有了，就有一个从没有到有的过程，有这样一种显现，它就具足了从无到有的生，如果从无到有，它就不是恒常的，它怎么是恒常的呢？因为这个所谓的“恒常”法以前没有现在有，从有的这一刹那开始，就已经不恒常了，转变了。所以如果它是常有法，绝对不可能有从无到有的一种生起过程，如果没有从无到有的生起的过程，这个法的本身，就不可能存在，它自己不存在，就不会有果，“不生故无果”，这方面是从主我本身无生的角度来进行观察的。它本身不是任何法产生的，如果不是任何法产生的，就不可能存在它的本体，不可能存在显现的自性，所以它是无生。

没有任何因缘，它就不会产生。我们观察世间当中任何一个法，任何法的出现都不可能无因无缘，无因无缘的法，就说因为它是无因无缘的缘故，就不可能存在。我们可以观察一下，世间中哪个法既是无因无缘又存在它的显现、它的作用？根本一个都没有。所以我们说它无有因缘的缘故它无生。如果有因缘它生是可以的，但不可能是恒常的，如果是恒常的，就不可能有生，所以说“不生故无果”。因为它自己的本体都没有的缘故，“无果”——它就不可能有说我要生起害心的果不会出现，这是从第一种观察的方式。

第二种观察的方式的重点是：主我不会生起其他的嗔恨心，害心等等。为什么呢？观察重点是把主我作为能生。前面观察的重点是分析主我本身存不存在生，那么第二种观察的方式，就是假设这个主我是存在的，即便这个主我是存在的，它也没有办法生起其他的法，为什么呢？这个地方讲“不生故”，它也没办法产生其他法，因为它是常有的，常有的法就不可能作为能生的因。如果要生起其他的法，他自己本身必须要有变化才能生起其他的法，这样一来，它就不可能是恒常的。或者说有生的话，它必须是一种因缘故。所以要生，它就必须是无常的，必须随因缘而改变。就像种子生苗芽一样，种子本身必须要变化，逐渐变成苗芽的样子。变化就说明它是无常的，如果说它恒常不变，从来不变，像这样它自己就没办法起作用。所以如果要起作用的法，肯定是无常法。它为什么起作用？是受到了因缘的作用而转变的。

所以说，如果主物和神我是恒常的，那就没办法动，一动本体就无常了。所谓的恒常，就是以前是什么样，现在还是什么样，未来还是什么样，永远不会有丝毫变化。我们想想看，一个法没有丝毫的变化，它又怎么能成为能生的因呢？怎么去生起其他的法呢？因为它从来不变嘛。以前没生的时候，它是这样子，这个样子不变的话，也没办法生起其他法，所以一个恒常的法，就绝对不可能有变化，不可能是无常的。如果是恒常的法，任何的作用都不会有，所以也不可能生起其他的法，没有自然生其他法的功能。从这方面观察的时候，“无生则无果”，不可能产生果。

我们通过学习颂词要了知，其实这个恒常的东西，就是在我们的脑海当中，或者我们的概念当中的一种假立。有些时候，好像有一个所谓恒常不变的东西，这个东西相对来讲比较坚固，去年和今年看不出什么外在的、明显的变化，我们就假定说它是一种坚固恒常的法。其实真正严格意义上来讲，不变的法是没有的。哪怕是一幢大楼，我们看起来，去年前年都没什么变化，其实真正分析的时候，不说从佛法的观点来看，即便运用科学理论观察，它内部的这些构造，每一刹那，每一分钟都在不停地变化，所以真正一种恒常不变的东西是找不到的。有一些恒常的观念，就是把那些外表看不出明显变化的东西，相对而言定义成恒常的，是一种假的定义、概念。还有一种恒常，就是虽然这个法本身不是恒常的，但是我们在思想上认为它是恒常的，出现了所谓的妄执，如有些外道的观点，就是把一些东西误认为是恒常的。其实我们真正严格观察的时候，所谓的恒常是不存在的，又要恒常又要起作用，本身就是一个矛盾。如果法要起作用，决定无常才能起作用，如果恒常就不可能起作用，不可能做任何事情，也不可能显现为能生的因，也不可能是所生的果。不管什么法，要作为能生的因，它必须要具足从无到有的因缘，有很多变化。

或者说，以前没有生果的时候，它是一种没有看待果法的自性，但一个所生的法生了之后，它自己变成了能生，以前不是能生，而现在是能生，这个方面也不符合恒常法的特点。真正严格意义上的恒常不变的法，前前后后绝对不可能有丝毫的变化，如果有丝毫的变化，这个恒常法就是假立的，不是真实意义上的恒常法。只不过我们认为它是恒常的，这种误认为并没有实际的意义。

我们观察外道的观点，又是恒常又能够产生其他法，绝对没办法成立。能生的法、所生的法，都是无常法、都是因缘故。而所有恒常的法是非因缘故，不是因缘产生的，它自己不可能起任何作用。我们知道常有的

法不可能起作用，这方面我们就共破了神我和主物的这种观点。

下面我们看第二个科判：

别破常我分二，一破享用者，二破能生果。

第一个是破享用者，这个享用者是数论外道的神我。数论外道的神我自己并不负责生起万法，但是可以享受万法。打个不一定合适的比喻：就好像一个富翁坐拥很多财富，不需要劳动也不需要做事，他只需指使其他人：“你去把这个事情给我办了”或者“给我做饭”等等，他并不负责创造这些，其他的事情也不用做，但是他可以享受，只是享受，就相似于这个道理吧。所以神我实际上并不参与创作万法的过程，创作万法是主物完成的，神我只是享受。这个科判主要是破享用者——数论外道的神我。

第二破能生果，主要是破胜论外道的神我。胜论外道的神我是创造者。颂词把这两种外道的神我放在一起，它们都是所谓的常我。数论外道中享用者神我是恒常的，胜论外道中能生、能创造万法的神我也是恒常的。一个是享受者，一个是能生者，因二者都具有一种恒常的自性，所以把它们放在一起进行破斥。

第一个破享用者的神我，“常我欲享果，于境则恒散，彼执亦不息”。所谓的常我想要享受其他的果法——“欲享果”，那么就会“于境则恒散”，它会恒时地散乱于所享用的果、境上面，就是神我会恒时散乱在自己所享用、所缘起、所执著的境上，它的心会永远散在这上面。第二个“彼执亦不息”，它执著这个境的能执的心也不会息灭。字面意思是：一个是散在境上的心，一个是执著的心永远不会灭。神我享受外境，可以生贪也可以生嗔。神我享受外境之后，觉得好就生起贪欲，觉得不好就生嗔。因为有些人认为神我是恒常，可以自主地生起贪心嗔心等等，所以讲破享用者，遮止嗔心的生起也有这方面的关联。

下面，我们从两个方面进行观察，详细分析这个颂词的意思。

首先，我们假定常我可以享受外境、可以享受果，然后观察分析其过失之处；再进一步分析证明，事实上常我根本没有办法享受外境。

其实，神我作为恒常不变的自性，是没有办法去缘取和享受外境的。但在分析的时候，我们可以暂时承许“常我可以享果”，从而把观察的重点放在它已经享用果的这个刹那上面，就会发现常我即便是可以享果也有过失，这个过失就是“于境则恒散”。由于作为享用者的神我是常有的，具有不会变化的特性，那么，假如它已经享受到果了，这个所享受、执著的境就不会变。比如它现在已经执著一个杯子了，就不能变了。不能第一刹那执著杯子、第二刹那执著瓶子、第三刹那执著张三、第四刹那执著……为什么呢？因为能够执著者、享受者的主体是恒常的，既然是恒常，就会恒时散乱于最初所执著、所缘取的境，不能够再改变初衷去散乱于其他的法。这是对神我和外境之间关系进行分析，指出神我不能够一再缘取不同的法。然后，从神我内心的角度来讲，“彼执亦不息”，即神我一旦执著某法，它便永远要执著这个法，不会也不能再执著其他的法。这两个方面，前者是从外境的角度来讲，后者从神我自身所执著的状态不能变化来讲。

此外，神我所缘取的对境也不能够发生变化。因为神我是常有不变的，所以，在它缘取、锁定了一个法之后，双方的关系就定格了。永远是这样，再也不能变化。假如变化了会怎么样呢？假如第一刹那心识锁定了杯子，但是第二刹那锁定的东西变成闹钟了，外境一旦变了，心识就变成缘取、执著闹钟，这就不符合常有的定义了。不能说第二刹那缘取闹钟的心识就是第一刹那缘取杯子的心识，因为所缘境已经不同了，所缘不同，能缘的心识也跟随着发生了变化。从这方面讲，同样不符合于神我常有不变的体性。

一般来讲，我们缘取外境的时候，可以转换所缘法，可以今天缘取一个法、明天缘取另外一个法，所缘境是可以不断变化的。我们能执著的心识也可以变，今天觉得很悦意的法，明天我再看的时候可能觉得很讨厌。在现实生活当中，人们的心理在不停地转变，所缘取也在不停地转变。这是什么原因呢？就是因为我们的心识不是恒常的，它是无常的法，所以可以有这些转变。

假如说我们的心识、神我是永恒不变的法，那么当我第一刹那缘取到某个东西的时候那就永远不会变化，不能够再变化了。如果变化了，就说明心识本身没办法安立是恒常的。所以说，即便姑且承认神我可以享果，也没有办法避免这个过失。从而说明前面认为的“恒常不变的神我可以享受外境”的观点不成立，因为它与现实情况——心识和外境均可以不停转变是相违的，这种观点在意义方面就没办法真实安立。所以，“神我存在”的观点不合理。这是第一种观察的方式。

第二种观察的方式则侧重分析：所谓的神我，实际上是没办法缘取外境的。无著菩萨在注释当中写到【“亦”字的意思是说也不会趋入对境，因为恒常的缘故。】意思就是：实际上神我也根本没有办法缘取外境。为什么没办法缘取外境呢？因为神我是恒常不变的法，不变的法就没有办法起任何的作用，又怎么可以缘取外境？如果缘了外境，就是跟随外境，只能说明它的本体是无常的，是随因缘变化而变化。如果真实承许神我是

恒常不变的，这个缘取外境的事情就无法实现了。我们的眼识能够看不同的东西，就说明它本身是无常的，是可以起作用的；如果我们的眼识是恒常的，就什么作用都起不了。在因明当中有很多地方详细分析：只要是恒常的法，即是没有任何作用的，既没有办法去起能生的作用，也没办法作为所生的法。以其不变化的缘故，所以没办法起任何的功用。因此，这个“亦”字的意思就是：神我不会趋入外境，因为它是恒常的缘故。

退一万步说，即使神我可以缘取外境，“常我欲享果，于境则恒散，彼执亦不息”，也有其他的过失。所以，真正严格分析的时候会发现，如果承许神我恒常会有很多过患。但是，外道把常有的神我和能够起作用二者放在了一起。事实上，两者之间是永远没办法放在一起观察的。一个是恒常不变的，一个是无常的，怎么可能在一起起作用呢？

我们如果想要进一步了解这个问题，也可以借助有为法和无为法来进行对应。比方说兔角，它是非因缘的法，是没有生、住、灭的常有法。其实它也是无为法。常有的法为什么恒常不变呢？因为不受因缘的左右，没有因缘法，所以说所有恒常的法都是无为法。有为、无为的“为”字，其实就是讲它的因缘有所作为。所有因缘有作为的法都有生、住、灭，因缘和合则生、住，最后因缘一坏则灭。一切有生、住、灭的法，一切有所为的法，都是无常的法，肯定是有变化的。一切没有生、住、灭、因缘的法，就是无为法。没有什么“为”呢？没有生、住、灭，没有因缘的作为。所以一切无生、无住、无灭的法是无为法。假立说它是恒常的法，因为不变化、不受因缘的支配。其实不受因缘的支配，就说明它本体不存在。所以，外道承许“神我是常有的而又可以起作用”，怎么可能经得起真实分析而成立呢？

第二个科判是“破能生果”，主要是破胜论外道。胜论外道所承许的无心的常我——神我，它是无情的、无心的，但是可以作为能生的因。数论外道的神我能享受外境；胜论外道的神我无情无心的，可以产生万法。这二者之间可以区分得很清楚。

颂词当中讲到：“彼我若是常，无作如虚空”。“彼我”就是胜论外道所承许的常我、神我。这个神我如果是恒常的法，那么它“无作”，显然就没办法起到产生害心的作用。虽然对方说神我这个自主者可以产生害心、嗔心，但其实它没有办法产生，因为常有的缘故。神我是常有的，那就不会有任何的变化，就不可能从非作者而变成作者。比如说，它在产生害心之前不是作者；之后，神我因为产生了害心，所以它变成作者了。这就有一个“从非作者变成作者”的变化，有变化就不能说明它是恒常的法。因此，倘若神我是常有的，它就不能做作，永远不能产生其他的法，必须要保持恒常的状态。如果以前说是非作者，就永远是非作者；一旦产生了其他的法，它就成了作者，就成了无常法了。因为神我是恒常的缘故，所以它不可能产生害心，“无作如虚空”。这里用一个比喻，说神我就犹如虚空一样。

虚空也是常有的。当然，我们通过因明的学习可以了知，这种常有是假立的。即因其不是无常的缘故，所以假名说它是常有的法。其实这个常有的法是没有本体、没有体性的，没有真正的实物存在，只能假立。比如我们说“石女儿”是常有的，为什么呢？因为石女儿没有生、住、灭，不具足无常法的特质，所以假名为常有。又如“兔角”，兔子头上的角没有生、住、灭，不具备无常的特质，假名为常有。“虚空”没有生、住、灭，也不具足无常的特性，假名常有。虚空好像是常有的，但其实它是不存在本体的；虚空也没有办法生任何法，也不会被任何法生出来，因为它是常有的，是没有作用的。

从这方面讲，神我也犹如虚空一样，仅仅是一个有“常有”虚名的法而已。对方虽然说神我是存在的、具有什么特点、具有什么功效，其实这个所谓的神我是根本不存在的、不起任何作用，就好像虚空一样，只是有一个常有的名称而没有常有的实物。真正分析观察下来，得不到所谓的“既拥有本体，其本体也是常有的”一个法，这个法是根本不存在的。

下面我们要观察的是“纵遇他缘时，不动无变异”。

神我如果是常有的，就像虚空一样，不变化，不能起作用，没办法显现这些嗔心、害心等果。对此，对方辩解：常我本身虽然不变化，但是如果遇到其他的因缘和合的时候，它就会变化，是可以起作用的。如果没有仔细分析，会觉得对方好像有道理，但其实真正分析，这个观点仍然站不住脚。

“纵遇他缘时”，即使是遇到了其他因缘；“不动”，因为神我是不动的缘故——它不能够抛弃自己恒常不变的、恒常不动的本体，这个常有不动的本体不能变化；“无变异”，即便是遇到了因缘，神我本身也不会变化。不会出现之前是非能生，遇到因缘之后就起作用、产生害心嗔心，变成能生的情况。神我依靠因缘也不可能有和以前不一样的变化，因缘对神我本身也不起作用，影响不了它。

神我既然是恒常不变的法，那就意味着，因缘具足它是这样，不具足因缘它还是这样，这才符合其恒常不变的自性。假如说因缘不具足的时候它不动，而因缘具足的时候它动了、变化了，那就说明它本身受因缘的影

响而变化，它受因缘的支配，就不是恒常的法。如果因缘不能影响它，那么，是否具足因缘又有什么意义呢？没有意义。所以说，神我如果是一个恒常不变的法，它就不可能受因缘的支配。

“作时亦如前，则作有何用？”我们再换一个角度加以观察：如果在依靠因缘、依靠他缘能够起作用的时候，神我依然如如不动，保持自身恒常的本质、特点，这个常我还是一点都不变化的话，那么，这个“作”（外缘的作用）对神我究竟起了什么作用呢？

这里通过对外道所承许的常我再再分析，指出其观点中互相矛盾的地方：一方面要承许神我具有恒常的体性，一方面又要承许它具有要作害、要起害心的功用，而事实上，这两种观点只能取其一。如果想要维护神我恒常的观点，就必须放弃它起作用的观点；如果要维护神我起作用的观点，就必须放弃它是恒常的观点。如果说其他的外缘对神我起作用的时候，神我本身却如如不动的话，那么这个外缘对它能起什么作用？所以说“遇到外缘的时候神我可以产生害心”的观点也不成立。

“谓作用即此，我作何相干？”。“谓”，就是对方的辩解。“作用即此”，这里面隐了一句，完整的讲应该是“神我即彼，作用即此”。意思是说：“神我是彼，是恒常的法；而作用是因缘故、是无常的法。我就是要用这个无常的法去影响恒常的法。”如果是这样的话，我们反驳说：“我作何相干？”这个神我和这个作用到底有什么关联呢？就不会有任何关联了。因为神我是恒常的法，而外缘的作用是无常的法，“何相干？”二者之间有什么关系它可以起作用？它不可能有任何关系。

在因明当中，对所有的关系加以分析之后得到的结论：只有两种关系是真实的关系，一种是一体的关系，一种是他体的关系。一体的关系就是同体相属。他体的关系呢？真正是他体的而有关系的就只能是彼生相属。

那么，常有的法和无常的法二者之间是否具有同体相属的关系啊？没有。为什么呢？因为一个是恒常的，一个是无常的，二者的本体是相悖的。怎么可能一个法上面又是恒常又是无常呢？所以绝对不可能同体，也不可能同体相属这种关系。

那么，常有的法和无常的法二者之间会不会有他体的关系呢？他体而真正有关系的只有彼生相属，即由此而生彼的因果关系。神我和因缘之间，是这种因果的关系吗？绝对不可能！如果说“神我是能生，因缘是所生”也不可能，因为这个能生法——神我——是不起作用的法，是恒常的，它不能起能生作用。反过来讲，说“因缘是能生法，神我是所生法”也不行，因缘是能生的无常法，它虽然可以有能生的功能，但不可能产生一个没有的法，因为这个所生法——神我——是恒常的，怎么可能产生一个恒常不变的法？这样也不对。所以，神我和作用之间什么关系都找不到。既然没什么关系，就不可能安立“恒常的神我可以依靠外缘而起作用”。

在这个“破能生果”的科判当中，关键就是要抓住“恒常”和“生”关系，即恒常和外缘的接触之间没办法有任何的关系。对方承许所谓的神我可以产生害心，而经过分析就会发现，不管它是自主产生害心，还是说它依靠其他因缘帮助而产生害心，事实上任何一种关系都没办法产生害心。因此，所谓的一种自主地产生害心的主体是完全找不到的。

下面讲第三个科判：

寅三、摄义。

在前面两个科判中，第一个观察分析了作害者身不由己，所以不应该把它视为嗔恨的对境；第二个遮破有一个自主的作害者，即数论外道和胜论外道所承许的神我、主物。这个科判即是对前面两个科判的摄义。

是故一切法，依他非自主，

知己不应嗔，如幻如化事

通过前面的观察、分析我们了知：不管是对普通人的心识还是对外道的一些观点进行分析观察时，最终会发现一切法都是依他而起的，没有一个自主恒常的法。“知己不应嗔”，了知这个道理之后，就不应该生起嗔心，不会再去嗔恨那些犹如幻化一样的事物了。因为一切的事物都是依缘而起的、都是幻化的，没有一个实体。

幻化的东西也是一样，当因缘具足之后，幻化的事物就会显现，其实它本身并没有自性。在中观当中经常讲“幻化八喻”，以这个“幻”为例，以前有以幻术为生的幻术师，相当于现在在街上打把式卖艺的人，他们会招揽很多观众看表演。表演的时候在场地中央放置木块和石块，以此作为基础，开始念动咒语迷惑观众的眼根，然后大家就看到石块和木块慢慢慢慢就消失了，场地当中开始显现人啊、大象啊、马啊、其他的東西啊，幻人、幻马会动会表演，还会做其他很多事情。幻术师一直在念咒，幻化的事物就不断地演变。他觉得表演的时间差不多了，就停止念咒。停止念咒后观众的眼根慢慢恢复正常了，这些幻化的人、象、马就慢慢地隐没，场地中依然只有木块、石块，没有真正的人或马。其实这些幻人、幻马是依缘而起的，是依靠场地中间的石块木块、幻术师的咒语、周围观众被迷惑的眼根等因缘和合之后，凭空出现的事物，所以它没有实有的自性和本体。

中观宗以幻化为喻，说明一切万法依缘而起，没有自性。我们的房屋、身体、心理状态等等等等，一切万法没有一个不是依缘而起的，它本身没有自性，没有实实在在的主体。某种因缘具足了，某种因缘和合了，它就出现了，所以说是假立的，没有真实的自性。了知了一切都是依缘而起，都是幻化的，就不应该嗔恨这些如幻如化的事物，因为并没有一个操纵的主体可以被我们嗔恨。

前面所讲的任何内容都围绕同一个重点，就是没有自主。为什么要这样观察？因为如果认为有一个主体刻意发心伤害我们，我们容易产生嗔心；如果找不到一个主体，找不到一个负责的对象的话，我们就不太容易生嗔心。现在我们经过分析了知，一切的能嗔、所嗔，其实都是一种幻化的现象而已，并没有谁在幕后主宰、操纵这些东西，一切只不过是因缘和合之后自然而然地显现，本质上并没有一个所谓实有的对境，也没有一个我们可以去实有嗔恨的对境。以此道理来息灭我们的嗔恨心。

《入菩萨行论》第76课

前面的科判当中我们学习了遣除嗔恨心，因为一切都是幻化的、没有自主的，所以我们要灭除嗔恨心。下面继续学习第二个科判：

丑二、遣除除嗔不应理之邪念：

有些人认为除嗔是不应理的一种邪念，而我们要遣除这种错误认知，而安立“遣除嗔恨心是很合理的”这一正念。

颂词当中讲到：

由谁除何嗔，除嗔不如理，
嗔除诸苦灭，故非不应理。

颂词前面两句是对方的观点，第三、第四句是我们遣除对方邪念的观点。

字面意思是讲，对方认为：“既然一切万法都是如梦如幻的，那么由谁来遣除谁的嗔恨？所以遣除嗔心的修法是不合理的。”而我们回答：在世俗谛当中，遣除了嗔心可以灭除痛苦，所以并不是不合理的。

对方认为“遣除嗔心不合理”这一观点是如何安立的呢？首先，他提出“由谁除何嗔”，就是说由谁来遣除嗔恨心？一切都是如梦如幻，能生嗔心的人“我”是不存在的、幻化的，所遣除的嗔恨心也是依缘而生的，是非真实、无自性的，既然“我”不存在、嗔心也不存在，那么又怎么样去遣除嗔心呢？如果存在我，也存在所生的嗔心，并且可以通过世俗谛或胜义谛的方式去遣除，那么除嗔才合理。但是现在“我”也不存在，嗔心也不存在，那当然就不存在“通过什么样的方式去遣除嗔心”这样一种情况了，所以对方从这个角度安立“遣除嗔心不合理”这一观点。

那么我们如何回答呢？上师在讲义当中也提到了，对方其实是混淆了胜义谛和世俗谛的概念而提出的问题。胜义谛和世俗谛的概念，不仅是在讲嗔心的时候容易混淆，其实在其他很多场合也极易混淆，比如说在胜义当中一切万法都是不存在的，那有些人不了知这是从究竟的层面上来观察的，所以他就站在世间显现的层次上提出：“如果说一切万法都不存在，那么一切的因果就不合理，善有善报恶有恶报也不合理；我们要出离轮回不合理，因为轮回是不存在的；佛果也不存在，所以道也不存在，那么修道也不合理……”这就是没有分清楚世俗谛和胜义谛导致的结果。

其实世俗谛和胜义谛是两个层次。世俗谛是显现的层次，比如凡夫众生通过六根、六识或者八识，能够感知世界，如眼根看到色法、耳根听到声音、意识思维种种概念等，相对而言这是凡夫人的境界，显现在我们面前的六识和六识的对境、或者八识和八识的对境，其实都属于世俗谛的层次。而胜义谛是指究竟的层面，我们所看到的万法是世俗谛上的显现，通过观察可以了知，其实它的本质是无自性、空性的。六识及其对境——这一切万法，通过严格的胜义理论分析，在究竟的层面，或者按照世间的说法，从绝对的层次上来讲，它们是不存在的。世俗谛和胜义谛，一个是相对的层次，一个是绝对的层次；一个是表象，一个是实相；一个是世俗，一个是胜义。

在胜义当中一切万法是空性的，没有众生、没有嗔心，更没有遣除嗔心的方法，无论如何分析、观察，都找不到。但是我们要了知，这是在胜义谛的层面讲的，是绝对层次上万法的究竟实相，没有我们眼中所看到的

法的存在。但在世俗谛的层次上，众生是存在的，比如现在我在讲法、听法、思维、打坐，或者生了嗔心，那么我存在，所生的嗔心也可以说是存在的。但是这种存在是不是真实的呢？如果和胜义谛的理论结合起来分析，万法虽然显现上是存在的，有它的作用，但因为是因缘和合的缘故，所以它没有本质，都是空性的。就像前面颂词中讲到的幻化的象、马，从表象上来看，的确有人、有象、有马，但是真实观察的时候，只不过是我们的眼根出了问题，看到了一个假象，它和没有其实是一样的。只不过有时为了便于理解就说“没有真实存在”，其实这和“象、马不存在”的说法没有不同，只是后者较难理解，内心会产生困惑：明明看到的東西怎么说是没有的？所以就换一个说法，不否认你所看到的東西，只否认你看到的東西是真实存在的，你看到的是幻相，虽然显现但本体并不存在。严格意义上来讲，我们说所看到的一切，当你看到的时候，能见的眼根也是不存在的，所看到的法也不存在，就像梦境当中我们感受到了很多东西，眼根好像是真实的，所看到的東西也是真实的，但其实如果从醒觉位的标准来观察，梦中的眼根本身就是不存在的，所看到的法也是不存在的，假立的法和真正不存在的法从严格意义上分析是一样的。所以在胜义当中不存在，但是在表象上依然显现，依然有它的作用。因此胜义谛和世俗谛二者之间不能够混淆。

有些人把二谛混淆起来，认为如果一切万法是幻化的，那么为什么要去除嗔呢？除嗔就不合理了。其实，除嗔是世俗谛的事情，没有能嗔所嗔是胜义谛的境界，对方在提问的时候把两个概念混在一起就产生了矛盾。因此，我们在分析和回答这个问题时，必须要分析清楚所处的层次，如果是胜义谛，当然没有生嗔的人，也没有所生的嗔心，就不可能有真正的遣除嗔心的修法，一切都是空性的、寂灭的，没有真实存在的自性；如果在世俗谛的层次上，有除嗔、能嗔的人及其所产生的嗔心，也有遣除嗔心的方法，这些都存在。所以说在胜义当中一切都不存在，世俗谛当中一切都存在，二者之间是不相违的。

后面两句颂词就讲“嗔除诸苦灭，故非不应理。”在世俗当中首先有嗔心的生起，我们承认它；第二步，生了嗔心之后感受痛苦，这个是嗔心的果；再进一步分析，如果不愿意感受苦果，就必须遣除嗔心；那么遣除嗔心的世俗修法是存在的，通过修持可以遣除嗔心；嗔心遣除之后，依嗔心而显现的痛苦也会息灭。所以，在世俗当中有嗔心的生起，也有嗔心的坏灭，我们可以因为不明事理而生嗔，也可以在明了之后，通过合理的方法去遣除嗔恨心，并没有不合理之处。所以在世俗的层次当中，可以有嗔心，也可以有遣除嗔心的修法。

“一切万法都是幻化的”这一本质没有改变过，虽然胜义当中是空性的，世俗当中有显现，但是不是在世俗的层面，它就变成真实了呢？永远不会！把显现法进一步分析，它就是空性的，世俗当中的法是缘起显现的法，因此不可能真实存在，即使在名言当中它也只是有显现，而不可能存在真实性。此处的真实性并不是指不能起作用，显现法的作用是存在的，在中观的术语当中这叫做“假有”。“真实有”是指存在实有不变的自性。所以一切世俗的万法在显现的时候，其本身是假立的、无自性的，是空性的。在无自性当中可以显现嗔心，也可以显现除嗔，不会因为到了世俗的层次就变得真实而有自性了。所以我们可以安立遣除嗔恨心的合理性。

在学习空性的过程中，有些人会这样想：既然生嗔心和遣除嗔心二者都是空性的，为什么我们在同样都是空性的教义上要有所取舍呢？要息灭嗔心，不能让它生起来，必须要选择安忍，而不能选择生嗔。既然二者都是空性的，为什么要做取舍？是不是不做取舍更好一点？

在胜义当中的确是不存在的，但是在世俗当中由缘而起、依缘而生，一切万法显现的因缘和合了，谁也无法阻挡显现法的出现，所以一切万法是空性的，在空性当中集聚了因缘，因缘和合显现法必定会出现，其作用也会相伴而生。比如说，我们生起了嗔心，嗔心的过患当下摧残我们的身心，以后果报成熟，还要在三恶趣当中感受痛苦。其实嗔心本身是幻化的、无自性的，它的作用也是幻化的，所感受的痛苦真正分析的时候是假立的，没有真实义的痛苦。但是虚幻的痛苦在身心上显现时，我们依然很难忍受，所以我们要遣除它。一方面因为它是烦恼及其引申的罪业，另一方面是因为嗔心等是障道的因缘，如果经常性地产生烦恼、嗔心，我们的心不平静就没办法修菩萨道，没办法获得如梦如幻的佛果，所以它是获取佛果的障碍。因此，不论从远离痛苦的角度，还是从清除修道障碍的角度，都应当修持遣除嗔心的修法。

嗔心本身是幻化的，所修之法也是幻化的，这就相当于是以化制化，通过幻化的修法遣除幻化的嗔心、烦恼。虽然二者都是幻化的，但是各有各的功能，所以我们要善用好的、善妙的显现去对治恶的、引发痛苦、引发道障的显现，我们要善用除嗔、安忍的修法，去对治相续当中嗔恨心的状态。虽然生嗔和安忍都是空性的，但是我们要选择安忍，不要选择嗔心，因为安忍可以给我们带来安乐，可以让我们行走在正确的菩萨道上，安忍的修法可以带来如梦如幻的佛果，在世俗当中我们要选择这样好的幻化。如果是生嗔心呢？它虽然也是幻化的，但是会引来痛苦，或者显现成道障，引导我们在轮回当中相续地漂流，我们都不愿意感受痛苦，所以要遣除嗔心。我们通过了知一切万法如梦如幻的状态，来修持相应于实相之道，修持安忍，虽然是幻化的，但是我

们要了知幻化而修持善法。

还有一个问题是：我们在修善法的时候要安住于三轮体空的状态，比如修安忍的时候，要安住于能忍、所忍、作意等都是空性的状态而修持。有些人会认为：“既然可以安住在空性的状态修安忍，那能不能安住在空性的状态生嗔心呢？了知所嗔的对象是空性的，我自己是空性的，生嗔心的过程也是空性的，我安住在三轮体空的状态去生嗔心行不行？”其实，如果我们能够安住在相应于三轮体空的状态中，是不会生嗔心的。为什么呢？二者之间有什么必然联系吗？当然有必然联系。我们为什么会生嗔？因为认为“我”是实有的，存在一个实体的“我”，对方也存在一个实体，对方打我或者辱骂我，我感受到实体的痛苦，这样一系列生起烦恼的过程都是在实有的基础上而产生的。认为“你凭什么打我？”这个时候我认为“我”是存在的，是有真实本体的，而不是虚幻、空性的；或者打我、骂我的“你”也是实有的，这些语言、疼痛都是实有的，在认为实有的前提之下，不了知真实义，在无明当中就会产生嗔恨。如果了知空性并安住其中，那就绝对没有生烦恼的前提了。为什么呢？因为烦恼都是基于实有而产生，如果脱离了实有的状态就生不起烦恼、贪心、嗔心，什么都生不起来。我们会不会安住在三轮体空而去造恶业呢？如果真正安住了，是不可能产生烦恼的，以三轮体空为借口去造罪，不符合于真实实相。虽然都是空性的，但是生嗔心与随顺于实相的缘起之道、解脱之道是背道而驰的。虽然可以这样去想，但其实所作所为还是罪业，对自己的修行没有任何利益。所以，我们只有在修善法的时候安住于三轮体空的境界，这对我们清净地修持善法有很大的助益作用，如果真正安住于空性就不会造很大罪业了。

以上分析了世俗谛和胜义谛的关联。当然如果以前学过二谛这一概念的道友，也许对这个问题能够比较清楚地理解，对于从来没有学习过的道友，要迅速领悟此中的深义可能会有点困难。但不管怎么样，此处先介绍一下二谛的概念，在第九品《智慧品》当中会详述胜义谛、世俗谛、以及二者的关系，修持胜义谛、安住空性的殊胜必要等等。

因此我们可以得出结论：虽然胜义当中是空性的，没有对于嗔恨心的能除和所除的关系，但世俗谛当中有嗔心、有痛苦，灭了嗔心就能灭除痛苦，或者说相应于安忍、实相之道、菩萨道的缘故，在世俗谛当中遣除嗔恨心是合理的。

下面讲第三个科判：

丑三、摄义：

此处的是科判“子二、定思正法之安忍”的第三部分内容——“摄义”

故见怨或亲，非理妄加害，

思此乃缘生，受之甘如饴。

通过前面的分析可以了知，不管是怨敌还是亲人对我们“非理妄加害”，我们应该思维这是因缘和合而产生的，它没有自主、也没有自性，所以应该对加害乐于接受，不要产生嗔恨之念。这就是颂词的字面意思。

其中讲到了，有些时候是真正的怨敌加害于我们，制造很多障碍，在事业上进行阻挠，或经常制造一些麻烦、痛苦等等，作很多的“妄加害”；有时可能是自己的行为有所不妥，遭到对方的报复；有时并没有招惹对方而遭到非理的加害；有时曾经伤害过对方，但是自己已经忘记了，认为对方是“非理妄加害”；有时自己觉得没有伤害对方，对我而言所做的事情是正确的，因为人和人的思维方式、处事风格都不同，对方因为不能忍受我的处事方式，认为我伤害了他，由此引起争论、加害的情况也有。

我们在受到对方打击的时候，比较容易认为是对方的因缘造成的，会想：如果不是对方过激反应我怎么可能生嗔呢？怎么可能报复呢？其实其中包含了很多因缘，如果是自己不对在先，招致了对方的报复，这种情况我们一般比较容易接受，毕竟自己做错了，是自己一手造成的，所以在受到对方伤害的时候，相对而言比较容易安忍。那么其他的情况，我们就要多做观察、分析了。即使我没有伤害对方，但对方就是来伤害我，此类情况出现的时候，有些人就会想“无缘无故地伤害我，这个事情我不能忍！”从而把这个作为生嗔心的理由。其实今生当中没有伤害过对方，不等于过去没有种下过祸根。凡夫众生的眼光都是很短浅的，只能看到今生，而且是我们能够回忆起来的部分，如果是前世、再前世我们伤害过对方，早已忘掉了，当然这并不是装作没有发生过，的确是想不起来久远的前世自己做过什么。佛陀教导我们，现在受到伤害不可能是无因无缘的，虽然我们无法了知究竟是什么因缘，但是为了安忍的缘故，要作合理的思维：“肯定是以前我伤害过对方的业因果成熟了，现在报在自己身上，所以我遇到这个事情应当要安忍。”

遇到这样的情况我们不能认为：“我有没有惹你，你凭什么伤害我？”给自己找一个生嗔心的理由。在佛教诸大德的教言当中，这些理由都是不成立的，任何理由都不是生嗔心的借口。前面我们曾经提到，不管是什么情况下，只要生起嗔心，那么嗔心的过患就是你自己的，再好的理由也不可能转变这个事实，嗔心一起，你就

具有过失了。因此我们不要给自己生嗔心找任何理由，即便是找到了，受害者还是自己，这就叫做“自欺欺人”。尤其是我们学习了这个理论之后，更加要明白这个道理。

还有一种情况，可能我伤害过别人却忘记了，在遇到别人无理取闹的时候这样想：“可能以前不知道在什么情况之下伤害了别人，现在他才这样报复我。”这样思维也不容易生嗔心；或者是因为言语不和、性格不同而产生了矛盾，这时也会有一种容忍，不容易生嗔心。其实有时候生嗔心，主要是因为气不过而和对方发生冲突，如果自己退让了，矛盾就比较容易平息。这里的退让，不仅仅是行为上的，比如两个人争执起来，其中一方主动退出、示弱或者道歉；更重要的是指心理上的退让——从内心认识到是我的错，或者认为是自己以前伤害过别人，也可以思维这是我修行的机缘，是我消业的机会。不论如何，从内心首先退让，此时就不容易产生嗔心，否则就很容易产生嗔心。心理上不退让有很多表现如：“你凭什么伤害我？你凭什么打我？我只是对你做了一点点伤害，你这样做也太过分了！……”如果我们心理上退让了，原谅了，自然就不容易生嗔了。所以我们如果遇到怨敌“非理妄加害”，虽然是比较极端的情况，也应当如理思维。

另一种情况是亲人对我们“非理妄加害”。我们不要认为亲人肯定是饶益自己的，这不一定，世间中很多纠纷都是来自于亲人。亲人只不过是因某种特定因缘而显现为亲人，或者因是亲人团体当中的一员而安立为亲人。比如一个宗族、血脉、种姓的人，因为自己出生在这个家族中，就都成了我的亲人，通过这种方式来判定是亲还是非亲。其实真正的亲和怨并不是完全从这个角度来判断的。即使某人生在你的怨敌阵营当中，但是因某种因缘和合之后，两个敌对家庭，或你们二者之间变成了亲人也是有可能的。相反，在因所谓的血缘关系而认为是亲人的团队当中，如果对方伤害了你，他也成了你的怨敌。

此时我们暂且依靠这样的关系，认为你的亲人给你“非理妄加害”。受到伤害的时候，我们都容易生起嗔心，但是颂词中讲“思此乃缘生”，我们要思维：怨敌加害我也好，亲人加害我也好，其实只不过是因缘和合而产生的，他也是不自主的，只是因缘和合的一种假象而已。“受之甘如饴”是我们内心的状态，“受”就是指我们能接受、能承受，“甘如饴”是说很乐于接受的心态，就如吃糖一样。当然我们要做到很高兴，或者很乐意接受确实有点困难，但是我们通过修行最终还是可以办到。后面的颂词也讲到，最初的时候，尽管不会很高兴，但是也不要生嗔心，要控制自己不要产生不高兴的心理。

对方伤害我是因烦恼及各种因缘而引发的，或者在过程中很有可能有自己的因素参与，所以在遣除嗔心的颂词当中，思维有自己参与的成分很重要。因为如果在对方伤害我的过程中，有我的参与，就会觉得自己有点理亏，就不能发脾气，更不能伤害对方，因为我也有一部分责任。前世可能伤害过他，所以他现在伤害我，在整个伤害我的过程当中，我以前伤害他作为远因，导致他现在伤害我这一近因。因此，这样思维之后，自己就可以忍受了。“思此乃缘生”：思维事情是由很多复杂的因缘和合之后而显现成这样的结果，我应该乐于接受。轮回的本性就是如此，一切万法是由因缘和合而成，我自己也有一份责任，从很多方面观察之后，想通了，就乐于接受这种受到伤害，或者别人给我造成痛苦的局面了。

世间当中也是如此，乐观的人和悲观的人，或者心量比较宽广的人和狭隘的人，遇事反应是不相同的。所以我们现在要做一个心量很豁达、心怀很宽广的人，做一个乐观的人，乐于接受现实，自己能够想得开，放得下，可以帮助我们比较成功地修习安忍，不产生嗔恨心。

若苦由自取，而人皆厌苦，
以是诸有情，皆当无苦楚。

假如痛苦可以随自己的心愿做取舍，因为任何一个人都是厌恶痛苦的，所以一切有情都应该没有痛苦了。如果真的可以心想事成，那么我绝对不会选择感受痛苦，所以也应该不会遭遇痛苦。伤害我的人也是一样，因为伤害了我，他自己也会不高兴，如果可以选择不生嗔心，那么他也应该没有生嗔的痛苦了，但其实这并不是自己能够做主的。其中有很多因缘掺杂在一起，有的时候我们无法控制自己，对方也无法控制他自己，两人都无法控制，因缘和合的时候痛苦就产生了，其实没有任何一个人真正愿意造成这样的结果。因此我们应该体谅自他，应该修行安忍。此处宣讲了苦是没办法任由自取的，我们遇到痛苦很容易生嗔心，自己并不愿意造成这样的结果，但因缘和合之后不想也会自然而然如是显现，由此我们可以了知一切痛苦是无法自主的，因此对造成痛苦的人也好，对造成痛苦的缘起也好，就可以看得开。

《入菩萨行论》的这些颂词能帮助我们增长智慧，从多方面去看待事物，就容易解开自己的心结。因为我们在产生烦恼、嗔心的时候，只是牢牢地执著某一个点不松开，思想局限，钻进牛角尖了。其实在这之外还有很多侧面，还有很多我们可以思维的角度，如果稍微把心量放开，从其他方面去考虑，其实并不是什么大问题。世间有很多这样的例子，有些造成很多人死伤的惨况，真正追究其根源，很多都是源于鸡毛蒜皮的小事。但当

事人在遇到这些小事的时候，执著于一点而无法出离，越执著烦恼就越强烈，最后就发展到不可收拾的地步。事后分析，开端只是一点点小事情。如果是发生在别人身上，自己作为一个旁观者会觉得：有必要这样吗？此时自己的心态是开放的，可以有很多选择。但是当自己遇事的时候，因为执著心的缘故就看不开了。《入菩萨行论》告诉我们从不同的侧面去观察问题，如果我们掌握了这些智慧，遇事就可以从很多方面去思维。

当我们学完《入行论》，可以再回头对这一品的内容进行梳理，思维是从哪些角度帮助我们息嗔的？比如说这几堂课所学习的内容，是从缘起的角度、没有自主的角度进行宣讲的；有时是从嗔恨者不得自在，也很可怜的角度宣说，从很多侧面帮助我们梳理，打开思路。我们的心胸广阔了，看问题的出发点多了，其实很多事情都是可以容忍的，就不会像小肚鸡肠的人一样，遇到事情就想不开，就开始闹对立。因此作为修行人，需要通过《入行论》里面的智慧来帮助我们打开心胸。

下面讲第三个科判：

子三（忍耐作害者之安忍）分三：

意思是我们要对作害者进行观察，要原谅作害者。

一、作害者理应是悲悯之对境；二、不应是嗔恨之对境；三、宣说嗔恨之颠倒理由。

丑一、作害者理应是悲悯之对境：

我们要悲悯作害者，因为他很可怜。如果我能安住在这样一种境界：对方也是不由自主的，他也是一个值得悲悯的可怜对境。以悲悯心对待对方，就容易止息嗔心。就好像慈母对儿女内心充满悲悯，因此即使子女不听话，甚至无理取闹，都可以容忍。所以我们通过对作害者产生悲悯心的方法，来息灭因对方作伤害而生起的嗔心。

或因己不慎，以刺自戳伤，
或为得妇心，忧伤复绝食，
纵崖或自缢，吞服毒害食，
妄以自虐行，于己作损伤。

因为自己不慎，以兵刃、荆棘等戳伤了身体；或者为了得到妇人的心而忧伤导致绝食；或者因为想不开而跳崖、上吊自杀；或者服食有毒有害的食物，有些人通过这些不好的行为对自己造成损害。从颂词可以了知作害者其实也是受害者。

“或因己不慎，以刺自戳伤”：有些人虽然非常爱惜自己，但是如果在不小心的情况下，以荆棘戳伤自己的身体，伤害了自己。“己不慎”可以理解成因缘和合或者业力现前的情况。

“或为得妇心，忧伤复绝食”：有些人为了得到妇人的心，如世间男人为了得到女人，女人为了得到男人，得不到就悲伤欲绝，虽然知道这种情绪对身体有害，对自己不利，但还是无法控制自己。所以当对方离开自己的时候，就非常悲伤甚至想自杀，或因爱生恨，报复对方而犯罪入狱，甚至因为太悲伤的缘故而绝食，类似的情况非常多。“为得妇心”的情况，我们可以理解成因为贪欲心而对自己造成伤害。

“纵崖或自缢，吞服毒害食”，有时候因各种因缘受到别人的迫害，感受极大的恐惧而跳崖，这是因嗔恨心而伤害自己。

“妄以自虐行，于己作损伤”。“自虐行”在注释当中解释成非福德行，即杀生、偷盗、邪淫、妄语等，都属于非福德行。在烦恼的控制下，以错误的心态和行为损害自己，如以上所分析的几种情况，其实都是指伤害我们的人，以此为例分析他们也是受到烦恼的伤害，或者是无法开解自己的心而伤害了自己。只要观察一下，在我们身边有很多这样可怜、可悲的人。只不过他们伤害我们，我们就觉得他们很可恶，但其实真正分析，可以了知他们也是很可怜的，烦恼生起来无法控制，对自己也造成了伤害。

前面颂词分析了伤害我的人是怎么伤害他自己的，下面颂词紧接着说：如果他连自己都伤害了，那么对他人造成伤害也是很正常的。

自惜身命者，因惑尚自尽，
况于他人身，丝毫无伤损。

一旦被烦恼所左右，这些十分顾惜自己身命的人，甚至可以伤害自己的性命，何况对于其他人的身体，完全不伤害是不可能的。意思就是说：有些人被烦恼冲昏头脑时，会不分对象而作害，不只针对你，连自己也会去伤害。我们看清这个事实之后，了知他其实很可怜。当烦恼、嗔恨生起来的时候，他已经完全分不清楚是在伤害谁，或者谁才是他要攻击的对象。了知这种情况，我们就容易原谅对方而止息嗔心。

此处使用了什么理证呢？“自惜身命者，因惑尚自尽”，通常人们对自己的身体、生命是最重视的，但是烦

恼生起之后，会毫无顾忌地自杀或伤害他人，因此罪魁祸首应该是烦恼。烦恼一旦产生，就会让众生做很多不合理的事情，所以我和怨敌都是烦恼的受害者。通过前面的分析就可以知道，当烦恼生起的时候，他并不只是针对我，而是我觉得他只是在针对我，心里会想：“你为什么要针对我呢？”就会嗔恨他。其实烦恼生起来的时候，他连自己最珍惜的生命也要伤害而无法自控，他的所作所为已经不属于理智的状态了，在这种情况下，他伤害了我，我为什么不能忍受呢？因此自己就容易忍受。

前面我们用过母亲和儿女的比喻，如果儿子因为某种因缘精神失常了，拿刀乱砍或者殴打母亲，此时母亲会想：“儿子好可怜，他的心智已经失常了，不仅要打我，甚至会打伤自己——把自己的头往墙上撞，用刀砍自己的身体，或者不吃饭，不穿衣服。在无法控制自己的状态下，他连自己都会伤害，当然也会伤害别人。”母亲的头脑很清醒，具有悲悯心很容易原谅儿子。同样，我们自己也是如此。受到别人伤害的时候，我们会想：“他为什么只是针对我呢？”其实并不是这样，我们只看到了事情的一部分，并没有全面地观察。寂天菩萨教我们全面观察：对我作伤害的人，不单伤害了我，也伤害到了他自己。如果这个问题想透彻、想清楚了，我们就很容易原谅对方。一旦他不自主被烦恼控制了，并不会只针对我一个人，他对自己和其他众生都造成了伤害，既然如此，我就应该对他生起安忍心。

今天的课就讲到这里。

《入菩萨行论》第77课

《入菩萨行论》第77课发了菩提心之后，我们继续一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》一方面可以帮助我们调整自己庸俗的、自私自利的心，另一方面也是让我们产生殊胜菩提心的殊胜窍诀。生起殊胜的菩提心、修菩萨道，其实也是帮助我们获得最究竟觉悟的最直接的方式和修法。每一个众生都具有佛性，其实都是佛，怎么做才能够让我们的佛性得以开显，获得相续中本具的佛功德呢？就是要修持菩萨道，去除相续中所有障蔽如来藏、障蔽佛性的障碍。这些障碍就是执著世间八法、自私自利，或耽著于二取等的分别念，可以通过修菩提心的方式完全地予以遣除。通过修持世俗菩提心，我们可以完全地消灭贪著世间八法和自私自利的念头；通过修持胜义菩提心，我们可以远离二取、三轮的分别念。如果这些分别念及由其而产生的种种习气，通过世俗、胜义的菩萨道修法都消除之后，本具的光明如来藏的佛性就可以完全地呈现。所以说菩提心、菩萨道的修法，就是帮助我们开显究竟如来藏、究竟实相的殊胜方便。通过我们不断地观修菩提心、遣除自私自利等等的作意，便可一步步地靠近最为究竟的实相本体。因此，《入菩萨行论》既是开显究竟如来藏实相的殊胜窍诀，也是我们修持菩萨道、修菩提心的殊胜窍诀。

学习这些殊胜窍诀之后，我们在修行、生活中，遇到不管是心理上还是其他方面的问题，都可以以殊胜的智慧来对治。但是，有些道友仅仅将《入菩萨行论》或者《安忍品》等窍诀，当作对治人生的痛苦、失意等烦恼的方法，觉得如果学习了佛法，自己内心的忧伤就会减少，凡事就能看得开，痛苦也可以降到很低，然而这些只是修菩萨道过程的一部分，最多只是一种附加的功德和利益。《入菩萨行论》最直接、最究竟的利益是直指我们的心性和如来藏的本身，最究竟的目的是能够帮助一切众生遣除障碍，现前正等正觉的佛果。帮助我们解决生活或者修行中的问题，只是暂时的、附带的作用。所以我们应该分清楚，不要将暂时的作用当成学习佛法的终极目的。要铭记我们修习佛法最究竟的目的是为了利益有情而获得正等正觉的佛果，生活中的苦、乐都是修行路上必须要经历的事情罢了，遇到或者遇不到这些问题对于究竟的大觉而言不是很重要。最关键的是怎么样利益有情，怎么样现前我们相续中本具的佛性。如果抓住并趋向于这个究竟且深远的目标，具备了这种了知实相的智慧，那么世间很多苦乐悲欢的事情，我们完全可以看破、放下。

下面我们回到论典上来，继续学习第六品——《安忍品》。当前我们所学习的科判是“子三、忍耐作害者之安忍”，它又分了三个子科判。第一个科判是“丑一、作害者理应是悲悯之境”，这个科判下我们讲了三个颂词，今天讲第四个颂词，也就是这个科判的最后一个颂词：

故于害我者，心应怀慈悯，
慈悲纵不起，生嗔亦非当。

“故于害我者”承上启下，前面讲到当作害者相续中烦恼和业力现前的时候，或者产生各种情绪的时候，会

做很多非福德行，烦恼现前的时候连自己都要伤害，对其他人一点都不伤害反而像菩萨一样利益有情，这是绝对不可能的事情。在了知了前面的内容之后，颂词中的“故于害我者，心应怀慈悯”就是指对于害我的这些人，心中应该对他生起慈悯之心。“慈悲纵不起，生嗔亦非当”：即便我执很重，对他没有办法产生慈爱、悲悯之心也不应该对他产生嗔恨心。通过这样一种观想和思维来制止我们的嗔心，如果这种修法修得好或者相应很相应，就会在不产生嗔心的基础上，进一步对对方产生慈悲心、产生慈悯之心。颂词一方面是怎样对众生不产生嗔恨的一种作意，或者说它就是我们应该达到的一个标准：应该对对方产生慈爱心，在遭受别人伤害的时候，不但不去伤害他，而且对对方产生慈悲心，生起利益他的心，即便生不起这种心，我们也不能够产生嗔恨心。颂词字面上的意思就是这样的。

那么我们下面再分析一下，我们用怎样的一种道理，可以导致我们在受到别人伤害的时候，不去产生嗔恨心，反而对他生起慈爱之心。前面已经讲了根据：因为作害者他是被烦恼左右的，连自己都要伤害，从某种意义上讲其实就是失去了理智的人，他的思维并不是一种正常的、普通的思维方式，被烦恼左右之后他没有办法顾及到自己，顾及到他人，所以是不得自主的。我们遇到这种情况的时候，就应该知道他其实没有自主，控制不了自己而对我作了很多伤害，我就应该把着眼点放在对方的疾病和可怜上。

打个比喻讲，就好像医生和病人之间的关系：医生在面对病人的时候，病人可能因为饱受严重的疾病困扰，对思维和心理产生了负面的影响，从而产生狂乱、焦躁的情绪，动不动就对医生做出打骂或者出言不逊的行为，此类事情非常多。有些病人甚至会因为心理受到了严重的伤害而神智不清，这样的人所做的事情、所思所想、所说的话语，和正常人是完全不一样的。面对此类病人的时候，为什么医生就能够不产生嗔恨心，也不会生起伤害他的心呢？因为医生知道，在表面的情况之下，深层原因是他被烦恼或者病情所控制，让他不得自主，所以医生对这种病人不仅不容易产生嗔恨心，反而比较容易产生慈爱心。因为了知事情的原委，对于整个事情的表相和深层次的实相看得很清楚，所以作为医生即便不产生慈爱心，对病人生嗔心的情况基本上是没有的。

以此为例我们再来分析，菩萨能够对于作害者产生慈悲心的原因是什么？一般人受到伤害的时候容易产生嗔恨心，因为他的着眼点放在了事情本身的表相上：他伤害了我——就是对方骂了我、打了我，让我受到了很大的痛苦，所以很容易对对方产生反感、嗔恨，以至于做出还打、还骂等等报复对方的行为，恶业就会源源不断地涌现，这是一般人的反应方法。缺乏深入分析事情深层次原因的缘故，导致了种种不理智的行为。然而作为修行人、作为菩萨，不会将着眼点放在他怎么伤害我、看不起我、侮辱我等表相上，通过像寂天论师的《入菩萨行论》等论典、经典的智慧引导，着眼点会放到深层次的原因上。例如对我打骂等行为，其实只是一个表面现象，深层次的原因是因为他心里充斥着烦恼并被其左右，致使他没有办法控制自己才会做出某些和正常情况完全不一样的反应，容易对其他的人造成伤害。修行者恰恰看到了这一点，看到他是不得自主的，是被烦恼所左右的，就好像医生把注意力、着眼点都放到病人的病情上，所以很容易不生嗔心，反而容易产生慈悲心，只想着怎么样帮他解决病情让他康复起来，对于表相上的打击、伤害完全可以忽视。这部论典就教导我们把注意力放在对方的病情和烦恼这些更深的层次上，而不要放在他怎么伤害我、怎么样让我痛苦、怎么样让我难堪等表相上，这样就会发现对方做出打骂等疯狂的行为时其实是很可怜的，这样就很容易对伤害我们的人产生慈悲心。因此当我们遇到这样的事情时，尽量不要被表相所迷惑，否则就会像世间不学习佛法的人一样很容易产生嗔恨心。

产生嗔恨心的原因前面再再提过，主要是由于无始以来我们已经习惯了固有的思维模式，在受到打击的时候自然而然就不高兴，不加思索地对对方产生嗔恨心。但是现在我们毕竟趋入了佛门，加入了修菩萨道的行列，思维的方式就不能够再像以前那样、像世间人一样做出错误的反应，而应该把自己的思维方式提高到菩萨道的层次，以菩萨的眼光来看待问题。因此我们应该将着眼点放在有情的病情和受烦恼左右而不得自主之上，这样嗔恨心就不太容易生起来，也利于慈悲心的生起。修行有素的菩萨或者前辈大德就是以智慧的教言去面对伤害自己的人、调伏自己的内心，如此长时间地观修、串习之后，对这些事情的发生完全可以接受，绝对不会产生嗔恨心，对所有的众生、乃至伤害他的众生都能够生起慈悲心。

从现在而言，这对身为后学者、初学者的我们好像很不可思议，是非常难以做到的事情。菩萨的确是很稀有的，因为他毕竟不同于一般人，他不仅仅能够包容、慈爱伤害自己的人，还要对其生起菩提心，发愿“让伤害我的众生以后能够早日成佛，让他不要感受恶果”；以及通过实际的行为给他传授教言，尽量制止他堕入恶趣，令他获得利益。如果我们通过智慧的教言，去进行反复地串习、观修，内心也会逐渐地成熟起来，心的包容会逐渐变得深广。当我们的心胸打开之后，就会发现自己不再容易受一些小事情的影响，以前不能够忍受的事情现在都能够忍受了，再以此为基础重复串习之后，对于一些严重伤害自己的事件也能够安忍，不会产生嗔恨心，

而且越来越容易产生慈悲心，这是寂天菩萨等大德告诉我们的怎么样转移自己的专注点的殊胜窍诀。我们如果把专注点放在伤害自己的层次上就容易生嗔，如果把专注点放在更深层次的原因上，就更加容易对对方产生慈爱心，可以从这个角度去分析、了知它的原理。

在学习《安忍品》时，一些道友会认为在遭受打击、报复时，依照教言非常宽容地对待伤害我们的人，好像让对方占了很多便宜，吃亏的总是自己，不注意就容易产生这样的想法，觉得总是修行人吃亏：对方可以伤害我、打我、骂我，甚至杀我，我们连生气的权利都没有，如果生了气就会感受如何的恶果，好像自己吃了很大的亏。其实如果我们能够通过这样的对境去修安忍，或者能够用智慧去观照此类问题，就会发现我们并没有吃什么亏。因为从缘起的规律来观察，只有通过如理如法的行为才能够获得真正的安乐。我们所产生的嗔心、发怒、生气或者对众生的反击等，是由负面的情绪和心理导致的一些不正确的行为，我们称其为“业”，这样的业会导致非常长远而深重的恶果。所以，当我们修安忍或者努力地设法控制自己不要生气，其实是对自己最全面的保护措施。然而一般的人并不懂得如何全面地保护自己，仅仅是在做表面的、暂时的保护，觉得别人如果伤害我，我就要生嗔，通过发怒让对方知道我生气了，从而达到制止伤害的目的，这种行为本质上是一种比较肤浅的方法。因为在我们生气的同时，导致自己受恶果的因缘已经种下了，即使以后自己再不愿意也还是要感受恶果，所以并不是真正的全面保护自己的有效手段。

真正的有效手段就是在智慧教言中讲到的“努力地控制自己的行为”，首先要控制、调伏自己的心，为此必须从理性出发通过很多理证、观修方法和智慧的教言来改变自己的思维模式。虽然教言表面上看起来好像是处处让修行人吃亏、受苦的方法，其实是因为我们不懂得如何采取正确的手段来保护自己，才会出现一些自认为正当的行为，实际上却是过激的反应而不自知。所以必须要通过这些方法来扭转自己固有的思维模式，透过表相真正地、从全局、从深层次等方面去观察，只有通过这样的方式调伏自心，不让自己的心处在贪欲、嗔恨、嫉妒等状态之中，才能真正让我们的身语意处在合法合理的道路上，让自己的业变成一种纯粹的自利利他的善业，这方面的问题我们也是需要考虑的。

下面宣讲第二个科判：

丑二（不应是嗔恨之对境）分二：一、观察作害者之自性；二、观察受害者自己之过失。

“不应生嗔恨的对境”包含两个方面：第一，观察作害者的自性：观察的重点是作害者的本性，通过这样观察让我们了知不管从哪方面考虑，都不应该把他们当作嗔恨的对象；第二，通过观察受害者：就是指观察我们自己在这起伤害案中的过失，用这样的方式达到不对作害者生嗔的目的。

寅一（观察作害者之自性）分二：一、观察本体；二、观察害法。

第一方面，从他的本体观察为什么我们不应该把作害者当作生嗔的对境；第二方面，从伤害的方法去观察，防止生嗔。

卯一、观察本体：

分两个颂词，从两个不同的侧面分析观察本体。

设若害他人，乃愚自本性，

嗔彼则非理，如嗔烧性火。

如果伤害他人，就是凡夫愚者的本性，那么我们嗔恨这种恶人就不合理了，犹如不应该对具足燃烧本性的火生起嗔恨一样，也不应该对本性是伤害别人的有情生起嗔恨心。

假设我们所认为的伤害众生的怨敌，比如张三或者李四的本性或实相就是伤害别人的有情，那么我们嗔恨他是不合理的。为什么呢？颂词里面以火作为比喻，在世俗当中火的本性就是燃烧，不管遇到什么样的对境它都会燃烧，只不过因为时间的长短或者火势的大小导致有些对境比较容易被烧毁、有些不太容易，比如山、铁块等等是不太容易被烧掉的对境，但是如果燃烧的时间够长或者火力够大的话，即便是铁块也会被融化，到劫末的时候包括须弥山在内的整个世界都会被烧掉。为什么呢？因为火本身就是燃烧的自性，所以我们对于一个本身是燃烧自性的火发嗔恨心，说“为什么你要烧我？”其实我们去责难本身就不正确，为什么呢？因为这个火本身就是燃烧的自性，我们还问“为什么你要烧我？”因为它本身就是燃烧自性的缘故，所以我们对它生起嗔恨心不应理的。和这个比喻相同：假如伤害其他有情就是张三或者凡愚的本性，就如火的本性是燃烧，张三的本性就是伤害他人。那么我们在受到他伤害的时候，如果去责问他“为什么你要伤害我？”，对他产生嗔心，就好像我们去责问火“为什么你要燃烧我”，然后对火产生嗔心一样。因为他本性如此，不管是谁接近都会被伤害。所以我们对于本性就是伤害的有情去产生嗔心是不合理的。我们如果被火烧到了，不太容易对火产生嗔恨心，因为它的本性就是如此；同样的道理，如果我们了知这种伤害者的本性就是伤害他人，如果我们不了知会认为：

“凭什么你就是伤害我一个人？”这样就会产生嗔心。但是我们深入地观察，了知张三就是伤害他人为本性的，那么嗔恨他其实是不应理的。当然，我们要一下子接受这种根据有可能还不是特别容易，关键就是我们要再去思维里面的含义，思维一两次、三四次可能都不够，要思维很多次，把里面的关联进行分析观察，之后我们就知道，如果这个有情的本性就是如此，那么我们嗔恨他也没有什么作用，是不应理的，因为他的本性就是这样的缘故。所以对于本性就是如此的人，不必要去生嗔。

那么下面从第二个侧面去分析：

若过是偶发，有情性仁贤，
则嗔亦非理，如嗔烟蔽空。

前一个颂词讲到了如果伤害他人是愚者自己的本性，就不应该嗔恨他。现在换一个侧面：如果伤害他人的过失是偶然的，有情众生的本性其实是非常贤善的，那么我们嗔恨有情也是不合理的，就好像嗔恨被烟雾所蒙蔽的虚空一样。

从世间的说法而言，“人之初，性本善”；从佛法的角度来讲，一切有情的本性其实都是佛性。不管再恶劣的众生，如旁生界的这些毒蛇猛兽，虽然它们这么凶猛，其实也具有佛性如来藏。即便是制造了很多惨绝人寰的爆炸案或者伤害他人的事件的恐怖分子，例如本·拉登，其本性还是佛。所以如果一切有情的本性就是贤善的，伤害他人的过失只是受因缘控制而偶尔出现，那么我們也不应该嗔恨他。

“亦非理”主要是和第一个颂词中的“嗔彼则非理”遥相呼应：第一个颂词中说，如果伤害他人是他的本性，我们就不应该嗔恨他；第二个颂词中说，如果有情的本性是贤善的，伤害他人的事件只是偶然的，我们也不应该去嗔恨有情。“如嗔烟蔽空”：就好像虚空本来是清净的，没有任何垢染，但是由于受一些突发的因缘影响，比如农村有时候烧稻草浓烟滚滚，烟雾把天空蒙蔽了，烟雾是暂时性的，天空本身是清净的，如果我们看到烟雾弥漫而去嗔恨天空就不合理，为什么呢？因为天空本身是清净的，烟雾只不过是暂时性的东西。与此相同，有情的本性就像虚空一样，本来清净、贤善，偶尔产生的过患就好像临时产生的烟雾，烟雾把虚空蒙蔽了；有情偶尔性产生烦恼，做了伤害他人的事情，蒙蔽了贤善的本性。如果是这样，我们对这个有情就可以原谅，虽然他做这种偶尔性的伤害，但他的本性毕竟是贤善的。所以就像好人暂时犯错一样，表现一直很好，偶尔犯了错误，那么我们就容易原谅他。有情的本性很好，本来具有佛性，只是在暂时的因缘当中产生了烦恼，以烦恼推动去伤害他人，如果是这样我们就不应该嗔恨众生。烟雾蔽空的时候，我们对虚空不应该产生嗔恨，如果要嗔恨我们可以嗔恨烟雾；同样的道理，当众生以伤害因对我们做伤害的时候，我们对众生本身是不应该去嗔恨的，如果要嗔恨的话可以嗔恨他的烦恼，对他的烦恼应该嗔恨，因为烦恼是罪魁祸首，真正伤害我们的是烦恼，而不是有情贤善的本性。有情贤善的本性，用现在的话讲是与人为善的，是不会伤害众生的。那是什么伤害了众生呢？不是本性伤害了我们，而是暂时产生的烦恼伤害了我们。所以如果我们要去报复、嗔恨的话，就去嗔恨这个临时产生的烦恼；如果我们要打击呢，也应该去打击烦恼。我们要把烦恼消灭掉，把他的嗔恨心消灭掉。我们如果要找一个打击的罪魁祸首，要灭掉一个伤害我们的罪魁祸首的话，就要灭掉烦恼。那么要灭掉烦恼的话，就必须采用大悲、智慧的方法才能够灭掉烦恼。如果想要灭掉烦恼，却使用一些世间狭隘的手段、方式，这样只能再一次催生对方的烦恼，没办法灭掉对方的烦恼。所以，首先我们要摧伏对方的烦恼，比如说摧伏对方的嗔心，那么摧伏对方的嗔心最好的方法就是让对方产生慈爱心，那么我们要让对方产生慈爱心，然后让他的嗔恨心息灭，从而达到打击伤害我们的罪魁祸首的目的。我们让对方产生慈爱心、产生慈悲心，息灭了嗔恨之后，我们这个目的就达到了。

我们要让对方产生慈爱心，首先我们自己本身就要对对方产生慈爱心，对对方发菩提心、大悲心，我们这种发心影响到了对方，或者说帮助他生起了慈爱心，这个嗔恨心才会灭掉。所以我们要用大悲心去对待对方，然后也需要用智慧的手段、方式去做，通过智慧的教言去观察、去引申，这个时候才能够有效地灭除烦恼。

我们要认知其实真正的罪魁祸首是烦恼，那么我们要灭掉对方的烦恼，只有通过大悲心和智慧才能够成功。不单单是对方的烦恼，一切众生的烦恼都只有用悲心和智慧去对治、去消灭。我们自己的烦恼也必须通过大悲和智慧消灭，所以我们必须依靠合理的教言才能够消除世间上的一切痛苦、杀戮和麻烦的来源——贪嗔痴烦恼，要通过智慧大悲的手段来灭除烦恼。假如一切众生能够安住于大悲和智慧的本体当中，那么一切的伤害就完全可以销声匿迹。这方面就讲了观察它的本体。

那么下面我们讲第二个科判“卯二、观察害法”。观察害法就是在颂词当中讲：

卯二、观察害法：

棍杖所伤人，不应嗔使者，

彼复嗔使故，理应憎其嗔。

这个颂词的字面意思是：我们被棍杖所伤，那么被棍杖所伤的这个人不要去嗔恨使用棍棒的这个人，因为使用棍棒的这个人他也是被嗔恨所驱使的缘故，如果要嗔恨的话“理应憎其嗔”，那么应该对他的烦恼产生嗔恨心才对。

如果进一步详细解释：我们在受到别人的棍棒等兵器打击的时候，很容易就对张三或伤害我们的这个人产生嗔恨心。要把问题搞清楚，如果问：为什么你要产生这个嗔心？对方会说：因为他打了我，所以我要对他生嗔心。那么我们分析：其实打你的、直接接触你的是棍棒这个兵器，如果说因为你受到了打击就要去嗔恨的话，那么就可以对木棍等产生嗔心，因为是木棍接触你的身体导致你产生痛苦的缘故，你应该对棍棒产生嗔心才对。

对方说：不对，你这个说法是不对的。虽然说棍杖无心，它不是一个有情，棍杖它自己不会飞过来打我，是因为张三手持这个棍杖打我，这个棍杖是受张三的指使，我要找根源在哪里，我不对棍棒产生嗔恨心，我只是对张三这个使用者、驱使棍棒的人产生嗔恨心。

我们说，即便是这样也“不应嗔使者”，不应该嗔恨使用棍棒的人。为什么呢？第三句讲“彼复嗔使故”。按照你的这种推理方法：直接伤害、直接接触我身体的是棍棒，你说不应该嗔恨它，应该嗔恨使用棍棒的张三；如果是这样，其实对使用棍棒的人张三也不应该嗔恨，为什么呢？“彼复嗔使故”，因为张三也是被其他的因缘所驱使的，他也像棍棒一样不自在，是什么呢？“彼复嗔使故”：其实就是他内心中的嗔恨心、烦恼，催动张三拿着棍棒去狠狠地打击别人，其实他也是受其他的因缘所支配，被嗔恨心所支配才做出这个事情。我们找到的根源并不是张三本人，而是他相续当中的烦恼，所以说“理应憎其嗔”。如果我们真要生嗔心，就应该对他的烦恼、他的嗔恨心生嗔心。在《入行论》第七品中讲，对烦恼生嗔心是一种相似的烦恼，因为我们灭掉烦恼才能够让有情得到安乐，所以对烦恼生嗔心看似是烦恼，其实是一种相似的烦恼，这个是应该鼓励的。如果我们要生起嗔恨，应该对他的烦恼生嗔而想方设法去灭掉他的烦恼才对，这方面就是讲“观察害法”。

观察之下发现，颂词给我们提供的智慧的确非常敏锐。平时不加观察的时候，如果张三用石头砸我、用棍棒打我或者用拳头打我等等，我们就很容易对像张三这样的使用者本身产生嗔心，这里面有很多因缘，不仔细分析就认定生嗔对境并不合理。而众生往往只能观察到第二个层次：比如说棍棒打了我，第一步观察棍棒，因为棍棒是受张三所驱使的，于是我们对棍棒不生嗔；第二步观察张三，因为张三是驱使棍棒的罪魁祸首，他是造成伤害的主要来源，所以我对他生嗔，通常只是到这一步就停止了，所以人和人之间产生了烦恼，从而引发很多无法平息的争斗。《入行论》的智慧告诉我们，要继续观察第三步，在第二步中的张三因为受烦恼的驱使还是不自主的，如果他相续中没有烦恼，可能还是一个和蔼可亲的好人，不会想去伤害任何人，但是当内心的烦恼生起时，他就处在不自在的状态，可能马上就做出很多过激的反应，拿棍棒打人、砸玻璃或者砸汽车等等。通过分析可以得知，张三也是被嗔恨所驱使的，只不过嗔心隐藏在最深处。如此一来，我们对张三这样的有情不应该生嗔，如果真要打击，应该针对他的烦恼。这样分析，平时我们自己的一些想当然的反应是不合理的，一步步观察下来，就比较容易止息自己对伤害我们的有情生起嗔恨心，最终从这样的缘起链中脱离出来。所以我们一定要学习观察害法的智慧，在修行过程中遇到被有情伤害的时候，这个颂词可能会起到正面引导的作用。

《入行论》第六品中的很多颂词是非常有利于我们修安忍的，因为每个有情的根基、业力不太相同，在所有修安忍的教言中，有些人全部可以适用、有些人可能是某个颂词和自己特别相应。不管是哪一个颂词，哪一句话，只要能够起到止嗔、安忍的作用就足够了。所以我们要把这些颂词烂熟于心，平时多观察、多串习，事情来的时候某个相应的颂词可以不假思索地跳出来，发挥至关重要的作用，成为保护我们的铠甲，成为消灭嗔心的武器。

寅二（观察受害者自己之过失）分三：一、说明以往曾害过他人；二、说明自身之过失；三、说明业力之过失。

前面观察害法的科判已经把这些问题都分析得很清楚：棍棒伤人，过不在棍棒而在驱使者；驱使者驱使棍棒伤人，过也不在驱使者，而在于驱使他这么去做的嗔恨心。假如我们内心中还有疑惑：这样分析也是对的，但这个烦恼是谁的呢？是张三的烦恼，所以还是张三的责任，因为他有烦恼才伤害我的。我们在分析的时候，其实并不需要这样连接，但这和后面的内容有关，所以我们可以这样去思维：不错，这是张三的烦恼，但这么强烈的烦恼也不是今生中一下形成的，是在多生累世中慢慢慢慢形成的，到了这一世当中爆发出来，然后在这个时间段中成为加害众生的一个因素，做了伤害众生的事情。其实张三并不是这一世就具有这么强大的烦恼，而是通过多生累积下来的，在其中某一世或者很多世可能他还曾经作过我的亲友等等，在做我朋友和亲人的时

候，他对我很好，我在那一世当中并没有把他作为一个真正的怨敌来对待。这样轮转下来，到了这一世，张三的烦恼之所以能伤害我，也是很多世累积的，并不是一世能够形成。所以从这方面分析观察的时候，张三的烦恼只是一个假立的相续，真正去找没有办法找到一个真正的主导者，它既不是第一世就已经形成，也不是最后一世才形成，它是多生累世的累积才形成的。所以从这方面观察的时候，我们也不能够把所有的问题放在今世的张三上面，这个方面也是一种观察的方式。

我们再观察，这个烦恼的确是张三的烦恼，但是即便是张三的烦恼，我们就能够理直气壮地对张三产生嗔心吗？即便是张三的烦恼，前面我们分析观察过这个理论，即便说这个烦恼它是张三的烦恼，他对我作了伤害，我还是应该嗔恨他，即便如此，但我们还是要进一步观察，其实在张三打我这个受害案当中，除了张三给我打击、伤害的因缘之外，还有没有其他的因缘？假如我们分析观察整个受害案，就会发现，除了张三被烦恼驱使对我作伤害的这个因缘之外，还有其他的重大因缘，就是这个科判当中要讲的，观察受害者自己的过失。这个因缘我们不能够忽略，前面分析安忍的因缘是从其他方面分析的，现在这个科判就要把观察受害者自己的因缘摆到桌面上，真正去认真地分析观察了。在这个受害案当中，我们说自己是受害者，好像很委屈，我们是受害者，所有的过失都在张三一方，但其实真正分析的时候并不尽然，受害者——我们自己也有过失。

在世间通过经验，我们就可以发现一个问题，比如在一起争论或斗殴案当中，双方打架打得很厉害，或者对方把自己打了，最后警察来处理问题，他开始询问谁是主要责任，怎么怎么样。假如我们没有一点责任，通过种种分析观察全都是对方的问题，说话的底气就很强。如果在这个案件中我们也有过失，也有错误，在说话的时候就会心虚不少，底气就没那么足。一般世间的问题，只要自己有一部分的责任，知道这个事情我有一部分责任，或者说主要责任在我这儿，那么我们就太容易产生强烈的嗔心。当然世间人有一种通病：在这个事件当中自己虽然有过失，但是往往是把自己的过失弱化掉，然后强化、放大对方的过失，减弱自己的过失，把自己描述成一种受害者，过失全在对方。这种事情不管是在打官司的时候也好，还是在其他事件认证的过程当中也好，还是我们在和别人发生口角、发生纷争的时候也好，这个众生的通病非常容易暴露。包括我们自己在处理一个事情的时候，因为遇到事情，我想方设法要推脱责任，推脱责任最好的方法是什么呢？最好的方法就是把所有的过失推到对方，然后自己好像是一个纯粹的受害者，当然事实怎么去发展是另外一回事，在我们的心理当中我们认为如果这样做的话自己就比较安全。所以如果我们认为自己真正有过失或者自己的过失很明显，就不太容易有生嗔心的理由。

同样的道理，在被张三打骂的过程当中，如果我们发现自己也有很大的过失，就比较不容易去嗔恨对方了。尤其是现在我们在学习菩萨道，学习菩提心，如果把这个问题的提出加以强化，知道其实在我被张三打骂的过程中，我还是一部分的因缘，而且这个因缘观察下来可能还比较重要，这样的话，可能更加有利于帮助我们修习安忍。观察受害者自己的过失在《入行论》当中，在修习安忍的过程当中，其实是一个很有力的因缘，如果我们掌握、使用这个因缘的话，在修安忍的时候力量就会大很多。

此科判分为三个部分，下面宣讲第一个科判：

卯一、说明以往自己曾害过他人：

我昔于有情，曾作如是害，
既曾伤有情，理应受此损。

字面上的意思是说，我以前对张三、李四等有情曾经做过类似的伤害，既然以前曾经伤害了有情，那么通过业果不虚的法则“理应受此损”，现在我受这种损害当然是天经地义的事情，如果天经地义，我们还有什么理由嗔恨别人呢？因为这个事情的发动者、始作俑者是自己。以前我曾经伤害过他人，通过业果不虚的报应的规律，现在报应在我身上，这时候我应该“受此损”，那就没有什么可以生嗔的了。

在划定责任的过程中我们应该知道：其实在这个受害案中我自己也是责任人，也是一部分的因缘，当然对方伤害我是一个因缘。我们观察的时候，这个事实主要的方面是以前我曾经伤害过对方，这个主要的因是我以前伤害对方的缘故，那么现在他来报复我也好，或者说业果不虚报在我的身上，这时我是在承受以前的业。用现在的话来讲是：我要对我做的事情负责任。世间上也是这样的，你做了这个事情，你就要对这个事情负责。业果的规律就是这样的，杀人偿命，欠债还钱，在世间当中天经地义，我们对这种原理比较容易接受。所以如果以前我曾经伤害过有情，当时可能逃过了制裁，但是这个业果时间再长也不会空耗，所以今生这一世，我的业果成熟了，就是我应该对以前曾经做过的事情承担责任了。就好像一个人杀了人，潜逃了十几二十年，最后警察把他抓住时，他应当去承担这个后果，因为他曾经做过这个事情，所以现在要承担。同样道理，我们说伤害过对方，虽然这个事情可能过了很多很多世，乃至过了几劫，但是以前毕竟做过，既然做过了现在应该来

承担这个后果。所以我们如果把这个问题想通之后，应该去承受这样的后果。我在受到伤害的时候，就很容易止嗔，很容易修安忍。所以这个利器来自什么？这个利器来自于业果不虚的规律，我们要对业果不虚产生诚信，这样之后，别人如果伤害自己，我们修安忍就会容易得多。如果掌握了这个利器，我们修安忍就比较容易成功。这就是第一个科判的内容，第一堂课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第78课

《入菩萨行论》第78课下面讲第二个科判：

卯二、说明自身之过失：

敌器与我身，二皆致苦因，

双出器与身，于谁该当嗔？

在怨敌伤害我的过程当中，我自身也有很大的过失。找自己的过失，知道自己也要承担部分责任，并不是对方一点过失都没有。在这个伤害案当中，我们有可能做了一些比较偏袒自己的反应或者过激行为。如果客观公正地分析，其实在受到伤害的过程中，自己也有很多过失，但这个过失可能比较隐蔽，一般不学习佛法的人无法观察到。

不管是人和人之间的交往，还是世间的法律，都是以当前的因缘来认定责任。但在佛法中，寻找的因缘比较深，涉及到了前世。前面第一个科判的颂词讲过：“以前曾经伤害他人”，这个“以前”不单是指今生，主要还是指前世或再前世等等，因为过去自己曾经对他人做了类似伤害，所以现在别人对自己做这样的伤害，自己也有一部分责任。

第三个科判是说明业力的过失，我们的业力成熟了，所以自己应该感受果报，不应该嗔恨他人。第二个科判主要是说明自身一些隐藏的过失。第一和第三个科判和比较隐蔽的前后世的因缘有关，第二个科判是说隐蔽的因缘，和后世也有关系，但主要是和自己过度地爱护自己、增长我执有关。一般世间人不会如此评判：因为你对自己的身体太过于执著，所以也有部分过失。但我们从止嗔和修行安忍的角度来看，这个因缘必须要挖掘出来，要正视它的存在。它毕竟是真正存在的，而且在这个伤害案中，自身应该是很大、很主要的一个因缘。

从颂词字面上讲，“敌器与我身”：敌人的武器和我的身体，“二皆致苦因”：这两个法其实都是导致受苦的因。对方的兵器打到我身上是产生痛苦的因，我自己存在这个能够感受痛苦的身体，也是致苦的因。“双出器与身，于谁该当嗔？”：怨敌使出了兵器，“我”拿出了身体，就叫“双出”。既然武器和我的身体都是导致痛苦的因，所以“于谁该当嗔？”到底应该对谁嗔恨？其实都是造成伤害的因，就不能只嗔恨一方，把所有责任都推给对方，自己完全不负责任，这是不对的。客观公正地评价、分析此事时，其实对方和我都有责任。如果都有责任，那我们嗔恨对方是因为对方是导致我痛苦的因，那么另一部分痛苦的因是什么呢？是我的身体。所以如果要嗔恨的话，也应该对我的身体产生嗔心，如果对我的身体不产生嗔心，同样，对导致我受伤的对方或拳头也不应该生嗔心，因为根据和理由是完全一样的，就这两个因缘导致我痛苦。但是我有了取舍：对自方产生痛苦的因缘视而不见，对对方的因缘放大观察，把所有责任推到对方，把它作为生嗔的对境，这是不对的。“于谁该当嗔”是个反问，其实我们是不应该生嗔的，如果我们能够原谅自己，那也应该原谅对方。

当然的本意并不是说：我们在对对方产生嗔心的时候，也应该对自己的身体产生嗔心，它不是鼓励我们生嗔，而是鼓励我们止嗔。因为我对自己可以原谅的缘故，那么对对方也应该可以原谅。我们凡夫人有一种共性：对自己的问题尽量视而不见，对对方的问题看得很大。自己过失很大好像没有一样，而对方过失很小就觉得很大，这是我们在修行过程中应该改变的。在很多教言当中，都重视突显自己的问题、自己的过失，因为我们在无始轮回当中，已经习惯了忽视自己的问题，从来没有真正认为我有过失、我有很大过失、我有很大责任。

我们以前没有串习过这种观念，现在要开始重新认识。要强化：我有过失而且有很大的过失的观念。如果我对自己不生嗔，那么对对方也不应该生嗔；如果对对方生嗔，对自也应该生嗔。因为我也有过失的缘故，就不应该对对方产生强烈的嗔恨心，就应该原谅对方，因为我也是责任者的缘故。

下面颂词说：

身似人形疮，轻触苦不堪，

盲目我爱执，遭损谁当嗔？

字面意思是讲，身体就好像一个人形的大疮，“轻触苦不堪”：轻轻地去接触它，就导致苦不堪言的后果，这种痛苦来自盲目的我爱执，无始以来的我执导致了在当今遭到这么大的伤害。到底应该嗔恨谁？到底是谁导致这种后果的发生？我们应该对这个问题认真地分析观察，所以一味去嗔恨他人是不合理的。

“身似人形疮”这个问题就是说：我们受到这么大的伤害，其实和自己盲目的我爱执有很大的关系。如果我们对我执没有长时间去巩固、发展、保护；如果我们轻视自我，以无我消除我执，或者通过他爱执去打破我爱执；如果我们已经习惯无我，对我执的注意力已经消亡的缘故，我们就不会受到很大伤害。但是因为我们对我爱执盲目地发展、巩固，所以导致我越爱我，越产生我爱执，越不能够忍受一切痛苦。

《入行论》在这个颂词中，已经把观察重点放到了“为什么会产生痛苦”这个核心问题上，其实最主要的核心问题还是来自于我们自己的我执。不放弃我执，这个伤害还会延续；放弃我执，伤害就逐渐消亡了。如果没有我的话，那么对谁做伤害呢？就是因为有了我的缘故，我们才认为我受到了伤害，这是一种明显的关系。

《修心七要》中有一句话：“报应皆归一”，所有这些不好的报应、问题都应该“归一”，归在哪个地方？就归到我爱执上。我执是一切痛苦报应的总来源，所以一切报应皆归一。我们就知道一切轮回痛苦、一切报应，乃至这个伤害案，全都归在我执上面。

如果我们身上某个地方生了一个小小的疮，不小心碰到、挤到就会感觉非常痛苦。如果我们全身是个大疮的话，受到很轻的触碰就很容易导致苦不堪言的结果，所以说“轻触苦不堪”。那么其实一切真正痛苦的来源主要还是自己本身的身体和五蕴。身体是痛苦的来源，心也是痛苦的来源（有时我们很忧伤，或者说谁伤了我的心），我们的心也是一个人形疮。不管是身体的接触，还是别人语言的接触，身体和心都容易感到非常大的痛苦。这个巨大的人形疮是怎么形成的呢？其实就是无始以来的盲目我爱执，对整个五蕴的盲目贪执所引发的，在每一世、每一件事情上都在坚固我执。我们做任何一件事情时，没有无我的教授，没有菩提心的教授，其实都是在加固我执，都是在考虑怎么保护，或者让我得到最大的利益，很少考虑他人。对我执的执著越大，不是得到的保护越大，不是我们对我执越去保护，它就越安全，其实是相反的：我们越去在乎它，越在意这个我，越去巩固它、保护它，它的抗击打能力就越弱；越执著它、越在乎它，就越容易受伤害。

世间的说法并没有《入行论》高深，但一般来讲，越自私的人我执就越强，越自私的人越容易受伤害，越不自私的人受到伤害的机率就越小。同样的道理，我们凡夫众生对我执越爱护，越去坚固它，越容易受到伤害。如果我们对我执越忽视、不在意，或者刻意地去遗忘它、消灭它，我们受伤害的机率就越低。修菩萨道的人，主要就是修他爱执，修菩提心也是修他爱执，把注意力放在爱护众人上面，因为放松了对我执的爱护，所以遇到很多事情的时候他都能够忍受，没有什么受伤害的感觉。乃至到了菩萨位，已经亲证无我，放弃了我爱执，就可以把自己的身体主动地布施给众生而不会有丝毫执著。成佛就是我执的终点，这个我彻底消亡了，成佛之后一点痛苦都不会有。

通过这样的规律分析观察：对我执越抓得紧，受的伤害就越大；越容易受伤害；程度越深、时间越长；如果越放松我执，不再着重我爱执而去修他爱执，去爱众生、执著众生，这时受伤害的机率就越来越小，乃至到了证悟无我，那时彻底抛弃了我爱执，就不再会受伤害了。

所以，无始以来盲目的我爱执，导致了现在的我“轻触苦不堪”的人形疮的形成。这是谁造成的呢？我们说张三造成、李四造成，如果他不来触碰我的话，我就不会受伤害。其实如果你没有主动形成这个人形大疮，谁去触碰你都没有办法造成伤害，所以主要原因还是来自于自己。寂天菩萨就反问“遭损谁当嗔”？你遭受了损害应该嗔恨谁？应该嗔恨自己才对，是你自己一手导致了人形大疮的形成，养成了盲目我爱执，所以应该怪自己。

打个比喻，就好象父母养育儿女：如果父母对儿女特别娇纵，养成了儿女碰不得、骂不得，打不得、说不得、一说一碰就马上发脾气的性格，越是这种娇生惯养的儿女，抗击打能力就越弱。当他走上社会和别人交往的时候，一点点小事就马上觉得受到了很大的伤害。他没有受过这方面的训练，都是一惯被娇纵，父母灌输的信息就是：你做任何事情都不用负责任，至少在家里是这样。如果在家里已经养成了这种习惯，在外和别人交往的时候，也会是这种方式。当然别人不会认同你这一套，或者两个这样的小孩碰在一起，马上就会出事情。这是父母单方面娇惯孩子，让他养成了容易受伤害的例子。我们一方面说，谁打了我的小孩他应该负责任，但是如果你不去娇纵小孩的话，他不会养成这种软弱的性格，或者说没有一点忍受力。分析起来，除了对方打你骂你之外，可能父母的责任也很大，因为小孩性格的形成是父母娇纵的结果。同样的道理，我执就好像是我的小孩，我越盲目放纵它、娇纵它、执著它，那我执就越娇弱，所以别人一碰我的时候，我就觉得完全受不了，其实人形大疮的形成与我放纵自己的我执有直接关系，所以主要责任还应该在我自己。就像小孩的放纵跟父母

有关系，放纵我执和自己也有关系。因为以前很放纵我执，所以现在别人碰一下，或者遇到事情就会受伤害，这当然怨不了别人，主要是因为自己养成了人形大疮。“盲目我爱执，遭损谁当嗔”，主要责任还是你自己。

这里给我们描绘了一种规律：我们越放松对我的执著，我们就越能抗击打，越不容易受伤害，仍至于最后消灭我执，就不再会受伤害了。越抓紧执著，盲目地爱执它，那么我们自己就越容易受伤害。从这个方面看，我们现在修菩萨道，看起来好象是不管自己、应该关爱一切众生，爱护一切众生，其实这也是放松对我执著的一种最好的方法。通过转移注意力，把关注自己转为关注众生，在这个过程中放松对我的执著，这个方式其实很合理，对自己利益很大。所以我们应该知道：修菩萨道为什么一定要打破我爱执，必须修持他爱执，必须发菩提心，必须为一切众生发愿，这里面其实有很深的意义，我们应该在意义上多去思考。

卯三、说明业力之过失：

这个科判当中讲：以前我曾经造了罪业行为，现在应该承受这个果报。自作自受就是：你如果做了这个业，就必须承担这个果报。业因果规律中，自作自受是“未作不遇，已作不失”，这个法则在讲业力的时候很重要，如果你没有做这个业，你就不会遇到这个事，就不用为这个事情承担后果。如果你做了，之后不会消失。“已作不失”非常关键，体现了自作自受的原则。

说明业力的过失也是这样，里面的自作自受是：你自己做了这个业——负面的行为，你必须要负责任，必须承担后果。所以，现在我们在承担后果，既然是承担后果，这里面体现了什么？当然是自作自受——你自己做了你自己要受。现在我们受到别人的伤害基本上是自作自受。既然是自作自受，为什么要把责任推给对方？因为这是你造业受报的过程而已。佛法中的因缘讲远因、近因，当我们在受到对方伤害的时候，比如别人扇我一个耳光，事情发生之后我觉得：你为什么扇我？我当然应该对你生嗔心、对你不高兴，这是很正常、很自然的事情。其实按照业因果之道、因缘之道来讲，我被扇耳光只是一个近因，其实除了这个近因之外，还有一个远因——就是以前我曾经伤害过别人，然后在今世果报成熟了，怎么成熟的呢？对方扇我一个耳光作为近因，在加上以前我曾经伤害过对方作为远因，然后我就感受到了痛苦。

但是我们再再地讲过：众生是肉眼凡胎、近视眼，看不到很远的因果，所以只会把注意力放在当前的因缘上，就会把近因当成主要的因，当成一切因。所以会觉得：凭什么你要打我？你无缘无故打我，我就要报复。所以众生不了知这个业果，以业果的愚痴导致了悲惨的轮回，导致了可悲的冤冤相报。所以你开始报复时，对方就说：你为什么报复我？明明是你不对，然后就开始打起来。众生总是在近因中去思维，永远看不到远因，如果能够看到远因很多问题都解决了。但是却看不到远因，总是看近因。比如今生当中张三扇我一个耳光，我就生起了嗔恨心，然后张三打我耳光的业在后世成熟了，我被业力推动，去扇了张三一个耳光，第二世扇回来了；张三也看不到远因，张三不明白：现在我扇他一个耳光是以前他曾经造过这个业，他也看不到远因，只能看近因，看到我莫名其妙扇他一个耳光，他非常生气，也种下了嗔恨的因；到第三世他又扇回来了，（这是假如说啊，当然业果并不是这么简单的，我们只能这样做比喻。）扇回来我也看不到远因，我只知道张三打了我，然后就这样冤冤相报下去。众生总是在近因当中去思维，看不到远因。

《入行论》的智慧告诉我们业力的过失，除了近因之外还有远因，远因是最主要的因。真正要观察分析责任的话，远因是最主要的，也就是说我应该负主要责任，对方是近因，是附带的次要责任。但是我们在这个过程当中就颠倒了，虽然我应该负主要责任，但是我觉得我一点责任都没有，或者最多我负次要责任，主要责任在对方。负次要责任的对方，我们认为他应该负主要责任，所以开始对他产生很大的嗔心，这就是一种颠倒。我们通过自力看不到问题，就借助佛菩萨的智慧作为理论的基础和支撑点，有了这个基础，我们就知道其实因缘是错综复杂的，我们只能看到当前的因缘，看不到以前的因缘。佛菩萨告诉我们：任何的事情皆有它的前因，只不过我们看不到而已。所以我们就知道了，里面有主要的因和次要的因，远因和近因，那我们在受到打击的时候，也应该相信佛菩萨的智慧。因以前曾经伤害过对方，自作自受的业果成熟时，就不应该把所有的责任推到对方，我想当然地、理正气壮地生嗔心是不应该的。

我们了知这个原因之后，就制止了这个嗔心，制止嗔心之后，我就承担我的过失，我就不再对对方生嗔、还击，相当于某种业果缘起之链就断掉了，自己不再参与这个游戏了。一个事情是这样，十件事情是这样，一百个事情是这样，自己可以选择主动退出这个缘起链，通过受打击、受苦的方式来终止以前的业，化解以前的业。同时自己又在修持菩萨道，因为造新的善因的缘故，逐渐会从轮回的业果缘起链当中脱离出来。一个人修行，一个人脱离；二个人修行，二个人脱离；一百个人修行，一百个人从缘起链中脱离，所以他们就会慢慢从业果当中解脱出来成为圣者，他们的行为越来越如法，越来越靠近实相，就逐渐地从轮回的业缘、痛苦中解脱出来，就是这个原理。

现在我们来颂词：

愚夫不欲苦，偏作诸苦因，
既由己过害，岂能嗔于人？
譬如地狱卒，及诸剑叶林，
既由己业生，于谁该当嗔？

颂词的字面意思是：一般的凡愚者不想要痛苦，但是偏偏喜欢造作诸苦之因，既然自己曾经通过造苦因的缘故受到了伤害，那么怎么能够嗔恨他人呢？打个比喻讲，就好象地狱的狱卒及剑叶林（地狱当中的有情牛头马面，还有铁柱山上的剑叶林、锋利的兵器），“既由己业生”：既然都是通过自己的业产生的，那么我们应该对谁产生嗔心呢？这个意思就很明显，通过比喻和意义对照的方式来说明科判的内容。

“愚夫不欲苦”：一般人都不想痛苦，所有众生都想离苦得乐，每个人都愿不受任何的痛苦，不管从事什么样的职业，谁都不想受苦。即便是我们刚开始修行的时候，问我为什么要修行？我们也说轮回太苦，我要离开痛苦。所以一切众生都是想离开痛苦的，但是这里面也有差别：有些人想要离苦，也断除了痛苦的因，这就是智者；有些人也想离苦，但是“偏做诸苦因”，所思和所行背道而驰——想法是不想受苦，但行为却是造作了痛苦的因，一般众生就是如此。

“既由己过害，岂能嗔于人”。按理说：你不想受痛苦，就要断除受苦的因，也不能伤害众生。但我以前曾经做了伤害众生的事情，苦因已经做了，我就应当承受果报，如果以后不想感受痛苦，现在就要终止做伤害众生的事情。

但是“既由己过害”：我们曾经做过伤害众生的业因，现在业因成熟在自己身上，自己已经感受到果报，“岂能嗔于人”？我们怎能把自己导致的过害，自作自受的过害推给对方，然后嗔恨别人，认为其他人给了自己做了伤害呢？这是非常不合理的。

比如我们杀生、偷盗、邪淫等等，因这些严重的罪过堕到地狱中，地狱中有很多看守或者牛头马面等等，他们会拿着各种兵器，如三叉戟、铜锤、燃烧的宝剑等，然后往罪人身上砍杀、捶打等等。然后我们就很痛苦、很嗔恨地狱卒，就想说：你凭什么伤害我？想法是“我又没有惹你，你凭什么打我？”其实地狱卒是从自业而生的，你自己有这个业才转生到地狱中。有一种说法是：地狱的任何有情，都是自己的业所变现的，不存在一个实体的有情。所以地狱有情是自己变现的，你要嗔谁呢？要嗔就嗔自己以前造过这个罪业吧，不能嗔恨别人，不能嗔恨地狱的狱卒。地狱卒可以说是一个近因，让你受苦，但远因是什么？远因就是你曾经造过杀生等罪业。通过这个远因，这个主要的因导致你入地狱，入地狱之后，地狱卒就成为直接用兵器伤害你的近因。所以只看眼前的话，你就觉得地狱卒太凶狠了。其实真正凶狠的是你心中的业，这个业是很凶狠的，它变现成地狱卒来伤害你。

另外“及诸剑叶林”：在近边地狱当中，有个剑叶林地狱，是通过自己的业力感召的。《前行》中说：当罪人从无间地狱脱离的时候，就往四面奔跑，之后遇到了一片剑叶林。因为他在无间地狱当中长时间感受了炽热烧烤的痛苦，非常热、非常难受，很想找阴凉的地方。当远远看到一片非常舒服、悦意的树林时，就像现在我们看到原始森林和公园里的树林，他太渴望这样一种阴凉的享受了，就拼命地跑过去，因为余业未净（无间地狱的业虽然消尽了，但是还剩下一些残余的业），这个业力成熟之后，非常美妙的树林马上变成了剑叶林，树叶全部变成了宝剑，风一吹，剑刃就像落叶一样掉下来砍在自己的身上，把身体切成碎片，风一停，身体又马上恢复，就这样一遍遍地重复受苦，乃至自己的业消尽为止。我们说这是什么原因导致的？观察就是你自己的业产生的，主要因是你的业，如果要嗔就嗔你的业吧！你不能说：你这个剑叶林你来砍我！剑叶林只是你业力推动下的一种显现而已，所以“于谁该当嗔”呢？应该嗔恨自己。

通过很形象、具体的比喻，我们就知道了，就是我们曾经伤害过众生的业力，导致了自己被伤害的果报，其实我们不应该嗔恨于任何人，主要是自己。如果我们不愿意再受苦，那只有一个方法：就是终止恶业，终止你心中的不高兴、你的嗔恨，终止嗔恨所引发的打骂众生的行为。如果你不想受苦，你必须终止这个。如果你不终止呢，你以后没办法逃脱这种痛苦的果报，就是这样的。所以世间当中一切都是因果啊！懂得了因缘的规律，我们就应该在行为上、身语意上约束自己，如果我们不约束，那就肯定会导致不好的果报。这后面没有谁在操纵，没有造物主在操纵该惩罚谁、不该惩罚谁，其实全都是自作自受，如果你造了这个业，就要承担这个果。

我们再一次提到前面所讲的业果的规律：“未作不遇，已作不失”。如果你没有做，你不会遇到这个，不管是好的还是坏的，还是解脱的，反正如果你没有做这个业，你就不会遇到这个果。“已作不失”：那么如果你做

了，它就不会消失。如果没有对治、没有忏悔等等，业果肯定会成熟，毫无疑问。解脱的因缘和解脱的果也是如此，你不想解脱，你不想成佛，如果你的因缘圆满了，它还是会成熟的。善是这样，恶也是这样，我们要知道业果的规律就是这样的。

现在我们在修安忍、受到别人打击的时候，如果我们深信业果规律，深信“未作不遇，已作不失”，我们就知道，现在遇到的这个果，由果而推因，现在我受打击一定有前因，那前因是什么呢？按照同等因、等流因来推，肯定是伤害过别人，造过恶业，那么现在理应受报啊。所以我们自己在感受自作自受的业力的时候，怎么能去嗔恨他人？这是完全不应该的事情。

下面讲第三个科判：

丑三、宣说嗔恨之颠倒理由：

这个科判讲，我们嗔恨别人是一种颠倒的理由。我们觉得别人伤害我，我就应该嗔恨他，这是颠倒的。通过下面颂词的分析，我们不但应该嗔恨对方，反而应该感激对方，因为对方在饶益我，我应该感谢他。但是我现在不但没有感激对方，反而去嗔恨他，就非常颠倒了。

宿业所引发，令他损恼我，

因此若堕狱，岂非我害他？

我现在受到对方的打骂，是因为我以前曾经伤害过对方，这个宿业成熟了，引发张三来伤害我。“因此若堕狱，岂非我害他”：如果张三因为打我的这个因缘堕落地狱了，打我的原因是以前我曾经伤害过他，所以从这个方面看的时候，他堕地狱难道不是我害了他吗？我应该说声“抱歉”，应该抱着一种非常愧疚的心理，以慈爱心去看待对方，我不应该嗔恨他，如果我再嗔恨他，就完全没有道理了，颠倒了。这里讲到我受伤害是我自己的宿业引发的，因我伤害过对方的缘故，现在业果成熟了所以他来伤害我。

“因此若堕狱”：就说如果对方因此堕落到地狱中，因为他打我的时候肯定有嗔恨心，以此发心和行为，他就要承担这种后果。所以观察这个事情，他堕落地狱其实有我的因缘，归根到底，其实我的因缘在这里面起的作用还很大、很重，如果我以前没有打他，他不会打我，他不打我就不会堕地狱，所以说“因此若堕狱，岂非我害他”，那么他堕地狱就是我害的。因为是我害了他的缘故，现在我应该对这些众生产生慈悲心、产生利益心，或者替他忏悔、超度等等。

或者说，再遇到别人伤害我的时候，我就应该想：现在他打我，对我生起这么大的仇恨心，主要是因为我的原因、我的关系，为什么呢？因为我以前伤害过他，所以他现在看到我就不舒服，看到我就想伤害我、想整我，他发起这种恶心，其实有我的一部分因缘。在这样的前提下，难道不应该安忍吗？我的确应该安忍，而且应该发愿把修行的功德回向对方：如果我成就了，我第一个要度化你，把你从轮回中救度出来！这时就相应了前面的一种慈爱心，对作害者生起慈爱心。

里面有很多能够引发我们慈爱心的根据和理由。这些理由、根据需要反复去串习，反复去思维。第一步，我们要通过这样的思维去接受这种理论，再通过反复地观修串习，在内心中引发这样一种境界。当我们内心当中引发这种境界之后，再遇到别人的伤害，就自然而然能够产生这个悲悯心、慈悲心，产生菩提心。所以说，通过这样的方式，我们修了安忍，也增长了菩提心。这样修行的话，对自己对他人，都有很多利益。反过来讲，如果还对对方生嗔恨心，在分析观察之后，就是不合理的、颠倒的，不应该生嗔。你根本找不到一个可以对对方生嗔的真实的根据和理由。

我们学习了这个法义之后，就应该引导我们的内心安住在这样一种如如不动的境界当中，安住在利他的作意当中，如果能够安住，对我们修行菩提道应该有非常大的助益。

今天的课程就学习到这个地方。

《入菩萨行论》第79课

发了菩提心之后，我们一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》，这部论典是帮助一般修学者趣入修持菩萨行的殊胜窍诀。我们无始以来养成了自私自利的心态，如果没有接触广大的菩萨行，其实所做的每一件事

乃至思维方式，都是在巩固和加深我执。只有极少部分的心态与利他相关：比如一些世间的善人、善行，也有一部分利他的思想，但这与我们无始以来养成的自私自利的观念相比，可以说是微乎其微。而且这种利他的思想不成体系、没有坚固性可言，所以今生我们也许有一些善心，但是如果继续漂流轮回，到了后世、再后世就可能已经消失殆尽，因此经过综合分析观察，我们必须系统地学习消灭我执的殊胜方便。

菩萨行的修法，其实就是对无始以来在轮回中形成的自私自利的心态予以彻底的否定。否定的方式是从根本上、理念上首先有一个颠覆性的扭转，就是说从认知的角度来讲，和以前轮回的心态完全不一样；还有对治的方法是针对性很强的一种方式，完全是针对我执、自私自利的正对治；这种对治是系统性的正对治，它是非常有系统的、成体系的，还有它是比较长期的、稳固的一种修行和对治的方法。

从各方面观察，菩萨行的菩提心也好，或者菩萨道的修持也好，其实就是对我们无始轮回以来养成的自私自利的习性予以彻底的颠覆。如果我们顺着自私自利的习性任其发展，那么只有一条路：如是因如是果，就是在轮回当中感受自私自利的发心、行为所带来的后果。所以，我们如果不对治、任其发展，就是轮回的结果；如果我们予以对治，找到了轮回的根本——就是来自于我执，然后从根本上把它消灭、颠覆，我们就产生另外一种心态：利他，如果从根本上开始扭转、修持利他的这种心态，其实这就是另一套缘起和因缘法的开始，以前那一套老的因缘法是导致我们轮回的因果，现在我们学习的就是从根本上扭转我执的一种方式，从我爱执调整为他爱执。从我们发菩提心、修利他心、对治自私自利的这一刹那开始，实际上我们是在创造一套新的缘起，它将引导我们走向利他、走向解脱、走向觉悟。所以首先要从观念上认识到生起利他心和菩提心的重要性。另外，我们必须学习一套系统的、正确的方法，然后沿着这套方法反复观修和串习，从而让我们加深对这套新的缘起的印象，让它的势力逐渐加强，只有这样才能在我们心中形成新的缘起体系，并且真实、有效地运作，之后它的力量会越来越强，以前的轮回思想、我执观念才有可能逐渐淡化、消失。

所以，现在我们学习的佛法是和以前完全不同的一种思维方式，是另外一套因果和缘起，也就是因为这个原因，在修学佛法、修持利他的过程当中，我们会觉得认知起来很困难，也很难操作，觉得真正要按照《入行论》当中所讲的教言去实践会很有难度，其实这很正常，我们的修行就如同一场要彻底推翻旧体制、旧统治的颠覆性战争，要和以前已经养成的顽固的旧习气做斗争。因为我们是刚刚开始接受的新思想，它的力量很微弱。所以我们在修行菩萨道的时候，首先要有清醒的认识，做好心理准备：和旧习气做斗争绝对不会一帆风顺，就好象一个吸毒成瘾的人要发心戒毒，准备走另外一条道路、重新做人，首先就必须做好心理准备，因为毒瘾已经形成很难以根治。所以发誓和旧的坏习惯做斗争如同发誓戒毒一样，当然要付出很多很多的努力，身体上、心理上都会感受到非常难忍的痛苦，但是如果坚持对治，新的生活方式、好的习惯一旦养成，就可以和以前痛苦的经历完全说再见。现在我们修行佛法也应该有这种认知，如果在修行和发菩提心的过程当中出现一些痛苦，不管是外境上面的，还是身心上面的，或者遇到很多障碍、违缘，都是正常现象。而且有些大德也说过，如果我们在修心、调心的时候，出现一些违缘，甚至可以被认为是一种成就的相。如果我们不修菩萨行，不去对治我执，这种相也不可能出现，现在既然出现了，就说明我们获得了初步的小胜利，也算是一种成就相。因为我执的势力范围毕竟被触及到了，根深蒂固的旧统治受到了挑战和动摇，它有一些反应都是正常的，这是颠覆它的政权的开始。所以我们在挑战我爱执的时候，必须要有心理准备，应该有一种坚定的信念，这是在和自己的我执作战，过程是比较漫长的，也是会带来一些痛苦的。

所以在这个过程中，我们要修习安忍。当然没有修安忍之前，每个人都有他的脾气和性格，在和人交往、做事的过程中，人和人之间不可避免地会有一些碰撞，观点不同或者习性不同等等，会带来不悦意，乃至产生嗔恨心、大发脾气等种种情况，这个时候修安忍会觉得很痛苦，如果任其发展反而觉得很快意。但我们现在接受了这个教义，无论如何首先从观念上要认识到修安忍有很大的必要性，如果生起嗔恨心会有很大的过患。所以我们要通过学习，从心理上认知这一套体系之后，必须要去尝试，先从小的伤害、小的问题上去实践，慢慢通过不断磨炼，我们的忍耐力会加强，同一个层次的小事情可以忍耐了，再去挑战中等的痛苦和违缘，习惯之后就可以挑战一些更大、更高强度的伤害，最后就可以达到如经典、公案当中所讲的佛菩萨在遭遇怨敌或伤害时那种内心如如不动的境界，在遭受辱骂、打击、违缘时，不会受到任何的影响，依然安住在佛法境界当中。我们通过修行也可以达到这种境界，关键就是要按照次第一步一步地去操作，这样我们的心会越来越成熟，最后像佛陀、菩萨和祖师们的传记当中所示现的事迹也绝对可以在我们的身心上如是地发生。

对在修菩萨道的过程中可能会遇到的一些情况，我们必须要有足够的心理承受能力。如果我们在宣讲佛法的理论和修持体系的时候，只宣说佛法带来的利益，大家都会喜欢听，但是除了我们喜欢听的部分，还有应该听的内容。佛法所有的理论体系我们都应该听，而我们喜欢听的是一切都会很美好、很顺利等等，但这只是它

的一部分，其实在修行佛法的过程中，违缘、障碍绝对会出现，我们应该学会在遇到这些事情的时候，怎么样通过理性的智慧去看待它，积极地处理它，以后不再发生同样的问题等等。我们要正视违缘，伤害、痛苦肯定会有，关键是怎么去面对，而不能认为只要皈依佛法、学习佛法，所有问题都解决了。佛菩萨和上师都没有这样保证过，不会有任何人给我们作保证。所以在修学佛法的过程中，应该有合理的心理预期，树立清楚的目标，了知遇到违缘怎么处理，遇到顺缘如何对待。佛法是充满理性、智慧的观念，可以帮助我们看清楚当前所处的情形，然后了知怎样去看待它，如何去营造一个更好的缘起，从而走向觉悟，并且帮助其他众生走向觉悟，这是我们修学佛法的过程当中应该有的正知正见。

回到颂词当中，现在我们讲的是安忍品的第三个科判：“宣说嗔恨之颠倒理由。”意思是在我们受到众生打骂、伤害的时候，不能够嗔恨、伤害对方，我们所给出的一系列能够嗔恨的理由都是颠倒的，因此嗔恨众生是不合理的颠倒行为。

依敌修忍辱，消我诸多罪，
怨敌依我者，堕狱久受苦。
若我伤害彼，敌反饶益我，
则汝粗暴心，何故反嗔彼？

颂词进一步讲到，如果我们在遇到伤害的时候，嗔恨对方是多么的颠倒。“依敌修忍辱，消我诸多罪”：依靠怨敌我可以修安忍，通过这个善行，可以消除我多生累世的诸多罪业。“怨敌依我者，堕狱久受苦”：但是怨敌依靠我这个对境大发脾气、发嗔恨心，对我造成伤害，这个罪业的缘起不会空耗，所以他会堕地狱，在漫长的时间当中感受痛苦。“若我伤害彼”：怨敌是因为伤害了我而堕地狱，所以换个角度思维，是我伤害了对方。“敌反饶益我”：相反，怨敌却是在饶益我，帮我消除了很多罪业。“则汝粗暴心，何故反嗔彼？”：对待这种情况，你这颗粗暴的心为什么不能对对方产生慈爱心反而生嗔恨呢？这是非常不应理的。这是根据前面六句颂词的内容所得出的结论。

我们的心很粗暴体现在什么方面呢？体现在“反嗔彼”上，对照科判可以了知，我们不应该嗔恨伤害自己的怨敌，否则是一种颠倒的行为。作为一个发了菩提心的修行者，准备进入或者已经进入菩萨道，已经学习了安忍的教理，在遇到这些伤害、违缘甚至侮辱的时候，应当依靠教言调整自心，缘怨敌而修安忍。当然前面学习第六品的时候也曾提到过，所谓的忍辱并不是憋着火气不爆发，内心已经怒火中烧，但身语上不显现出来，虽然这在某种意义上也算忍辱，但是在佛教当中，尤其在大乘菩萨道当中的忍辱，并不是暂且忍气吞声以后伺机报复，而是无论如何都不能生嗔。当然刚开始如果无法做到不生嗔，最好也不要暴露在行为、语言上。真正安忍的精神，不是外表伪装安忍，实际内心已经充满嗔恨，而是从根本上入手阻止生起嗔恨心。这的确是很难做到的，但无论如何，在遇到伤害的时候，应当使用我们曾经学习过的安忍的理论去观察、对治，依靠怨敌而修安忍。

“依敌修忍辱，消我诸多罪”：说明了修安忍能够清净我们多世以来的罪业，这是安忍的众多功德之一。因为安忍是一个难行的苦行，如果我们能够行持，通过巨大的安忍功德可以清净多世当中累积的罪业，所以它可以成为一个有效的、消除罪业的善巧方便。同时，修安忍也是累积巨大福报的方法，可以在短时间当中累积无法想象的善根。另外，修安忍还具有让我们生生世世智慧敏锐、容貌端正、累积成佛的资粮等功德，当然最究竟的功德就是成就佛果。所以“消我诸多罪”其实只是诸多功德之一而已。怨敌在伤害我们的时候其实是在帮助我们，使我们获得了巨大的利益，所以从这个角度来分析，是怨敌帮助我们修持了佛法，获得诸多法行。如果没有别人伤害我们的因缘，可能会有安乐的生活，但也只是仅此而已，额外的功德比如通过安忍消除罪业、积累资粮等一系列善根就无法获得，从这个方面观察，怨敌对我们的帮助很大。既然如此，他就是我们的恩人，为什么还要嗔恨他呢？这就是我们不能嗔恨怨敌的原因。相反，如果嗔恨他了，当然就是一种不应理的粗暴心识，这是嗔恨对方是颠倒行为的第一个根据。

第二个根据来自于“怨敌依我者，堕狱久受苦。”当然不论我是否修安忍，怨敌都是以嗔恨心对待我的，这个方面暂且不谈。但不管怎样，怨敌因为看我不顺眼，内心产生嗔恨，进而可能在肢体上打击我或者语言上辱骂我等，他的起心是恶，行为也是恶，依靠我这个对境做了不善的身语意行为，就会有恶业的形成和累积，恶业成熟之后就会堕地狱，感受漫长难忍的痛苦。所以在分析了整个过程之后会明白，怨敌之所以堕地狱是因为看到我而产生了不悦意的情绪，依靠我作为对境造下了罪业，虽然不是我直接让他下地狱的，但是我也有一部分的责任。既然如此，我应该有一丝愧疚心。但是我非但没有愧疚心反而嗔恨他，这就大可不必了。就好像世

间也有这样的情况：对方是因为我而犯了错，我就有一份责任，倘若我还落井下石地诋毁他，就真的非常不合理了。所以通过分析这句颂词可以了知，对待怨敌应当有一份愧疚的心态，如果真能做到这样嗔恨心就不容易生起来。

第三个根据来自于“若我伤害彼，敌反饶益我。”这句是对前面内容的归摄，是我伤害了对方，怨敌反而饶益了我，成全了我的很多功德，从这两个根据观察下来都不应该生嗔心。因此，如果受到敌人打击的时候我对他生嗔心了，这就是不应理的。所以，通过慢慢地观察事情的起因和过程，把每一个侧面尽量地分析到之后就知道了，其实在这个事件当中，表面上是对方打了我，如果我能够安住在安忍的状态，那么我就是受益者，对方才是真正的受害者。因此他就是我的恩人，我应该对他产生慈爱心，想方设法地利益他，而且对方因为我的缘故堕恶趣，更应该尽量给他念修经咒、佛号等做回向，尽量让他得到救度。

通过上述的分析和观察会发现，我们平时所谓的正常反应是很可笑的，觉得对方伤害了我，我就一定要报复，其实并不合理。当然单就世间的角度而言，有些人不一定能够完全理解，但是此处主要是从修菩萨道的角度，从菩提心的侧面，或者从更深细的因果层次去分析观察的，作为一个菩萨，或者作为一个修菩萨道的人，采取安忍的态度就应该是合理的，这是佛菩萨认同的一种方式。而且诸佛菩萨都是通过成功地使用了这些理论和修法，现在已经获得了觉悟，那么我们跟随这个思路去观修，也可以顺利地修成安忍、消净嗔恨心。通过以上分析可知，对敌人生嗔心是一种颠倒的作意，是不合理的。

那么下面进一步分析：

若我有功德，必不堕地狱，

若吾自守护，则彼何所得？

这个颂词和下面一个颂词都是一组问答，提出自他内心当中的一些疑问，寂天菩萨进行解答，更坚固我们修安忍的决心。

字面意思就是说：如果我修安忍就会有功德，则绝不会堕地狱，我修安忍守护自己的相续，对方又能得到什么呢？单从字面上讲，不一定能够完全通达颂词的含义，下面进一步详解。

首先这个颂词承接上一段内容包含了两个问题：一个是“若我伤害彼”；第二是“彼反饶益我”，问题就是从这两层意思提出来的。第一个问题是说：既然怨敌堕地狱这件事情，我也有一部分的责任和因缘，那么我会不会受到牵连而堕地狱呢？第二个问题是：敌人帮助我修了安忍，他会不会因此而获得修安忍的功德？

针对第一个问题，寂天菩萨回答说：“若我有功德，必不堕地狱。”如果我具足功德是不会堕地狱的。那么具有什么功德呢？从事件的初、中、后分析发心、加行和后行分别是什么就很清楚了。首先在这起伤害案当中，敌人伤害我的时候，我发了善心修持安忍，所以起心是贤善的、善妙的；之后的行为也是善法，既没有报复对方的心态，语言和行为也没有伤害对方，所以我的行为也是贤善的；结果方面，最终所得的善法也是贤善的，所以初中后都是善。既然在整个事件当中是以善心、善行和善果贯穿始终，我就是具有功德的人，因此就没有丝毫堕地狱的因缘，不会堕入地狱。既然发心、加行和结果都是善妙的，找不到丝毫的堕地狱的因缘，所以必定不会堕地狱，因此可以打消我们的疑惑。

第二个问题：怨敌帮助我们修了安忍，“消我诸多罪”，那么他会不会也获得修安忍的功德呢？回答说：“若吾自守护，则彼何所得？”结果就是他得不到。原因是什么呢？在业因果的几大原则之中有“未作不遇，已作不失”这两条。如果我在修安忍的过程当中，守护自己的相续和善根，是我自己在修善法，从缘起的规则来看是“已作不失”的。那么对方在这个过程中没有任何善的发心和善的行为，则不可能得到任何功德，这就是“未作不遇”。因此，纵然怨敌的确是我修安忍的助缘，但是他无法获得修安忍的功德，这个方面要分辨清楚。

分析完这两个问题之后，我们可以稍作归纳：

第一是因缘的问题。如是因如是果，我在这个事件当中发了善心修持善法，这是一种贤善的因缘，得到的果就是贤善的；对方在这个过程中发了恶心造作恶行，得到的果也就是恶的，这种因果不虚的规律在颂词当中体现得非常清楚。

第二是发心的问题。虽然对方因我堕了地狱，但是我在修安忍的时候没有发起任何想要伤害对方的心，并且菩萨在守护自己相续的同时假如能够守护对方不堕恶趣，那么菩萨一定会如是做的，所以因为发心贤善的缘故自己不会有丝毫的过患。如果从对方的发心贤善与否来观察，虽从表面上看对方成就了我修安忍，但因为对方没有发起想要帮助我的心，而纯粹是想伤害我，对我生嗔心，他的发心就是恶心，行为也就成了恶行，因此无法获得修安忍的功德。这是第二个原因。

第三是直接作用和间接作用的问题。我们从颂词当中可以获得启示，在我修安忍的过程中，对方好像的确

作为助缘帮助了我，但其实只是起到间接的作用，而主要作用当然还是我自己发心修安忍，坚持圆满了功德。在怨敌堕地狱的事件当中，似乎我也有一些作用，但这也只是间接的作用，没有直接关系。我们在抉择修法的过程当中其实还有很多类似的情况。从颂词的字面意思来看，对方因为我堕地狱，所以我也有一份责任，是不是我也有罪业啊？我在修安忍的过程当中，怨敌也有一部分的作用，他是不是也有功德？其实真正通过分析会明白，我是没有过失的，从修安忍的角度对方也没有任何的功德。因此我们要分清楚直接作用和间接作用的问题。

第四怨敌是否完全得不到利益呢？也不是一点利益都没有。虽然在我修安忍的事情上，他发的是恶心不想帮助我，所以他没有丝毫的功德。但从长远看来，他也会有利益，因为虽然他发了恶心，但是结缘的对象毕竟是发了菩提心的菩萨，菩萨在修安忍的同时还会发愿：“我依靠他修了安忍，圆满了资粮，以后我成佛时一定要首先利益他。”在释迦牟尼佛的本生故事中有很多类似的公案：例如，慈力王[1]向五个夜叉布施血肉；忍辱仙人[2]在遭受歌利王砍割身体时不但不嗔恨，反而对他生起大悲心并发起利他的愿。这种缘对方所发的善心是不会空耗的，所以对方能获得利益，只不过是间接的、很久远之后的利益。他和菩萨结下了得度的因缘，因为菩萨是发了殊胜菩提心的修道者，具有强大的善愿力，一定会饶益怨敌。单独分析事件本身：怨敌从发心、加行到结果都没有发起丝毫的善心，所以无法获得什么功德；但是从愿力相续的角度，或者和菩萨结缘、菩提心结缘的层次来讲，菩萨不会放弃救度他。以前用过一个比喻：经论当中讲：和菩萨结缘就好像一旦被鳄鱼或鲨鱼咬到，它就不会松口了，同样只要和菩萨结了缘，菩萨就不会放弃你。今世利益不了你就等下一世，下一世利益不了你等再下一世……一直度你到成佛为止。菩萨的发心好像鳄鱼把人咬住怎么也不松口一样，肯定会救度你的，把你护送到菩提道上，乃至佛地为止，从这个角度来讲绝对有利益。

所以我们对这些问题一分为二来看就比较清楚了，如果不仔细分析可能会混淆，经过梳理之后，哪部分是功德，哪部分是过失，功德和过失之间的关系是什么样的，菩萨利益怨敌的方式是什么样的，对这些问题我们就会有一个比较清晰的认知。

若以怨报怨，则更不护敌，
吾行将退失，难行亦毁损。

前面是一组问答，这个颂词也是一组问答：如果怨敌在伤害我们的时候，如果以怨报怨让他修安忍是不是可以呢？这是不行的，非但没办法护持敌人，甚至我自己的善行也将退失，修持安忍这一难行也将毁损。

这个问题是针对对方提出来的，有人认为：既然我通过怨敌的作害而修安忍，可以守护自相续获得许多功德保护了自己。那么反过来，如果怨敌在伤害我的时候我也以怨报怨，伤害他、辱骂他，让他修安忍是不是也能够让他得到功德呢？这个发心有待分析研究。“若以怨报怨，则更不护敌”：其实以怨报怨更不可能护持敌人，为什么呢？因为前一个颂词“若吾自守护，则彼何所得？”告诉我们，倘若怨敌伤害我时我修安忍，也只能守护自己，怨敌得不到守护还会堕地狱，安忍都无法护持敌人，那么以怨报怨就更不可能护敌了。“更”字就清楚地与前面的意思连在一起。如果怨敌在伤害我的时候，我不但不安忍反而以怨报怨、以牙还牙、以血还血，就更加没办法护持敌人，因为安忍都无法护持他，更何况与他争斗、挑起他的嗔恨心，想让他修安忍是不可能的事情。为什么呢？因为怨敌作为世间的一个普通人，根本没有接受过佛法的教育，根本没有串习过安忍的概念，所以如果他伤害我的时候我报复他，只能更加挑起他的怒火，让争斗更加激烈而已。因此，如果出现这样情况，你希望对方修安忍，但其实他根本不会修，是利益不了对方的。

相反，“吾行将退失，难行亦毁损”：如果我以怨报怨，自己的善行也将退失。我作为佛弟子、作为一个菩萨，在受到怨敌打击的时候应该安住善行。“吾行”中的“行”字可以指菩萨善行，或者沙门四法[3]。本来我应该安住在沙门四法或者善行中来持续地修持善法，但是如果以怨报怨，我的善行就退失了，安忍这一难行就毁损了。如果是这样，那么非但怨敌得不到利益，连我自己也得不到利益，最终既不利己也不利他。

有人会想：在别人伤害我的时候，我去报复是想让他修安忍，发的可是善心啊。这种发心可能是一个相似的利他心，因为知道修安忍功德很大，如果帮助对方修安忍也是利他。但是，如果我发起这样所谓的善心去伤害对方：对方骂我我还骂；对方打我我打得更厉害……从而想让他修安忍，真以这样的行为反击对方，当对方真正的拳头、棍子落到自己身上，或者遭到更难听的辱骂时，估计自己的善心就退失了：怎么能这样？我对你这么好，想帮助你修安忍，你反而不领情，此时自相的嗔心就会生起来。凡夫人这种所谓的善心是靠不住的，表面上是在帮助对方，发心利益他，其实很多时候隐藏了太多的自私自利，究竟来讲还是为了自己的利益。对方如果不是一个修行者，这个理论就没办法用上，以怨报怨能不能真正利益对方也不好说，也许只是找一个借口发泄而已：对方让我修安忍，那我也帮他修安忍，其实内心可能夹杂了很多烦恼。所以以怨报怨没办法护持

怨敌，只能更加深入地伤害对方。作为一个菩萨的标准和底线就是不应该伤害众生，不应该放弃善心和善法，倘若以怨报怨，一方面菩萨自己的善行、修法可能会退失，另一方面也对众生造成了更深一步的伤害。因此，这种想法可以说是不合理的，必须抛弃。

最后两段颂词主要是以问答的方式，对前面所讲的“若我伤害彼，敌反饶益我”，生嗔心是一种颠倒行为的进一步延伸和说明。这个科判的内容就讲完了。

癸二（破嗔轻侮我等三者）分三：

如前所说，对我生嗔会造成四类伤害：一是让我受苦，比如说棍棒的打击等等；另外是轻侮我等其余三种情况，总共有四类。这个科判是讲如果我们遭遇了除棍棒伤害身体之外的其他三种情况，该怎么样修安忍。

一、轻侮等无害故不应嗔恨；二、不应嗔成为利养之违缘者；三、不应嗔令他人不信者。

第一个科判：轻侮等无害故不应嗔恨，是说别人说一些侮辱的语言，其实对我的身心都是无害的，所以不应该嗔恨；第二是不应该嗔恨成为利养的违缘，比如说有些人说一些讽刺我的话，毁坏了我名声，障碍我获得利养，对这种情况不应嗔恨；第三不应嗔令他人不信者，比如有人诽谤我戒律不清净、修行不好、说我偷东西等等，这样的语言如果传开之后，很多人就对我失去信心了，我就感觉受到了损失，对这样的人我们也不应该嗔恨。从这三个侧面来进行观察分析。

子一、轻侮等无害故不应嗔恨：

第一个科判的重点是轻侮等无害的缘故，所以不应该嗔恨。包含两个颂词：

心意无形体，谁亦不能毁。

若心执此身，定遭诸苦损，

轻蔑语粗鄙，口出恶言辞，

于身既无害，心汝何故嗔？

首先解释一下字面意思：就是说我们的内心无形无相，谁也不能毁坏，所以语言是没有办法伤害到心的。“若心执此身，定遭诸苦损”，有人会问：“如果我的心执著身体，那么谁伤害了我的身体，就相当于把我的身心都伤害了。”紧接着回答“轻蔑语粗鄙，口出恶言辞，于身既无害，心汝何故嗔？”：其实对我们说轻蔑、粗鄙的话，以及恶劣的言辞，对我们的身体是没有伤害的，既然如此又怎么能伤害到心呢？所以对身心都无害的缘故，那么我们的心就不应该对对方生嗔。

这个科判的重点是说对语言类的伤害我们应当作何反应。形成伤害不外乎两个方面：一个是伤害我们的心，一个是伤害我们的身体。倘若经过观察，发现对身心二者其实都无法形成有效的伤害，那么我们生嗔很明显就属于颠倒作意和妄执。

首先观察心到底会不会受到语言的伤害呢？“心意无形体，谁亦不能毁。”我们认为这些语言侮辱了自己，好像伤了我的心一样。我现在这么难受、伤心，就是因为对方辱骂了我的缘故。在不经观察的情况下好像的确如此，但是如果仔细分析这也不正确。为什么呢？“心意无形体”这句话说得很清楚，可以从两个方面来分析：一方面是胜义谛，另一方面是世俗谛。从胜义谛的角度观察，上师在讲记当中也分析了，其实在我们的身体内外、上下心都不存在，没办法找到它的形状、颜色等，因此它无形无相。从胜义空性的角度，不但心不存在，语言和伤害的方式也不存在，所以心没办法受到伤害，这个方面稍微容易理解一些。那么在世俗当中，他的语言伤到我的心了又如何解释呢？实际上即便是在世俗中也是伤害不了的，同样用这个颂词“心意无形体”就可以解释：心和色法不一样，它是一种心法，是一种明清的状态。既然不是色法就没有形状、颜色，那么对于这样像虚空一般的自性，语言又怎么能伤害到它呢？根据《俱舍论》的观点，语言算是一种文字，有色法的自性，当然这和固定的色法不同，如杯子、柱子等是比较固定的色法，而语言、声音是不固定的，说了之后很快就消失了。而心是无形无相的，这种无有形体的自性，有什么东西能伤害到它呢？心也无法伤害心，色法也无法伤害心，棍子没办法伤害心，语言也没办法伤害心，所以说“谁亦不能毁”，谁也没有办法对这个无形无相的心的本体做伤害，根本无法触碰到它。所以有时候认为别人的语言伤害到我的心了，如何伤害的呢？真正分析观察的时候，即使是从名言谛的角度来讲，心也是无形无体无色的，它的本体好像存在，因为我们可以起心动念、可以思维，但其实真正寻找时，它并不像色法一样是一个固定的东西，它就是一个明清的没有形相、没有颜色的自性，不是色法的本体。既然如此，心本身是伤害不了的。用枪打不到心、拳头也伤不了心，不论怎样也接触不到它，单从这个角度来讲容易理解“谁也不能毁”的含义。

然而心的存在方式不仅仅是离开了色法的状态叫心或心识，毕竟心的体验方式是和身体联系在一起的，因此对方说：“若心执此身，定遭诸苦损。”如果我们的内心执著此身体呢？比如说眼识是如何体现的？眼识的产生

需要眼根的配合，耳识的产生也需要耳根的配合，同样鼻识、舌识、身识都需要根的配合才能产生。而根都是色法，倘若我们的心执著这个身体为“我”，或者“我”的一部分，心就已经贪执身体了，从某个角度来讲，身和心合为一体，而身体是可以被伤害的，打击身体的同时我的心也受到伤害，事实也的确如此。以我们的身识为例，按理来说身体是色法的本性，是无情法，而心是一种有情法，它是有感受的，当二者合在一起时，打击身体就会有痛感。本来作为无情法，身体应该不会有感受，但是因为心执著了身体的缘故，或者二者通过某种特殊因缘结合在一起，打击身体的时候心就会痛，所以说“定遭诸苦损”，对方的观点是：“如果伤害了身体，心也同时受到伤害了，难道不成立吗？”针对这个问题我们怎么回答呢？不是说和对方辩论，如果我们内心当中产生了这种念头，觉得该嗔恨对方时，该怎么分析呢？

下面具体解释这个问题。“轻蔑语粗鄙，口出恶言辞”，这就是三类轻侮我的语言：轻蔑语、粗鄙语和恶言辞。那么这三类语言对身体有没有伤害呢？“于身既无害”其实这些语言对我们的身体没有办法造成直接的伤害。语言的本体虽然是色法，但非常细微，通过说话的方式基本上对我们的身体不会造成伤害。语言伤害不了我们的眼根、鼻根等，从上到下都伤害不了身体，没有直接用语言就把一个人打伤的情况，最多有时候声音大一点，把耳朵震痛了，除此之外其他的伤害几乎是没的。比如别人骂我丑八怪、矮子，说了很多我身体的过失，好像辱骂了我的身体，但我也没有因此而有所改变，其实真正观察下来语言对身体没有任何的伤害，因此心也是伤害不了的。

所以，“心汝何故嗔？”心你为什么要嗔恨呢？那只有两种可能性，就是妄执。除此之外真正从理论上分析，根本找不出任何合理性。我们现在所谓的身心和合作好像是“我”，其实单独分析的时候，语言对心无害，对身体也无害，既然分开无害，那么身心和合在一起的时候也无害，只不过你知道了对方所说的意思，然后把它理解成了对你不利的语言，这其实是自己伤害自己。实际上，对方的语言本身对你没有什么伤害，真正伤害你的是你自己认为他侮辱了你，自己感到伤心痛苦，其实对方的语言对你的身心没有造成丝毫的伤害。他骂你也好，在大庭广众当中侮辱你也好，如果这个修法串习得非常熟，经过分析观察就没什么好生气的了。所以只是凡夫众生不明事理，本不应该生嗔的情况生起了嗔心，无中生有地伤害了自己而已。

菩萨为什么能够安忍？并不是菩萨有多厉害，有什么超胜的功能，菩萨的安忍只不过是了知了事情本身的状态而已，他了知了语言对身无害、对心无害，认识了事实本身就这么简单，安住在这个状态当中他就安忍了，而我们只是没有认识到本来很简单的事实。佛法就是将最简单的事实告诉我们，比如万法的空性就是一个最朴实、最简单的实相，一切万法本来就是这样的，是没有自性的、不可嗔的。所以菩萨安住在真实性、平常性中，我们没有安住就产生了很多妄执，觉得受到了伤害。其实都是通过不断地串习、训练之后，自己认为这是好的语言、是赞叹；那是伤害我的语言等等，只不过我们熟悉了这套语言的方式，自己认为受了伤害。假如我们受的教育是另外一套模式，比如有两个地方，一个词在其中一个地方是骂人的语言，在另外一个地方是赞叹别人的语言，那么同样一个词对你而言究竟是伤害还是赞叹呢？或者我们中国人和西方人的语言不同，倘若别人用英语很厉害地辱骂你，但你听不懂，没有接收到任何信息，所以不会感觉受到伤害，如果用汉语骂你，自己听懂了，就会感觉受到伤害了，其实只是你熟悉了这套语言的使用，觉得是在伤害自己或者赞叹自己，如果是不熟悉的语言，实际上本身是无利无害的。因明当中有一品专门观察能诠的语言和所诠的意义之间的关系，我们把这个问题搞清楚之后，就不会对语言本身有太多的执著，回归到它的本性就是一个沟通的工具而已，了知这个情况之后，我们就更加容易安忍。

《入行论》只不过是把这些很朴实的真相告诉我们：为什么不应该嗔，就是因为语言对我们没有伤害。对身体无害，对心也无害。当然语言无害，但是棍棒打击有害，前面也分析过棍棒打我的时候，我应该嗔谁，以及应不应该嗔恨。而本科判的重点是专门针对语言类的伤害我们应该如何去观想。如果面对身体打击我们能够安忍，语言类的伤害也能够安忍，那么就没有什么伤害我们的东西了，除了色法和非色法之外，还有什么可以伤害我们的呢？的确没有了。尤其是语言的伤害，分析下来只是作茧自缚、自作自受，自己认为痛苦而已，其实对方并不能够通过语言对我们作害。所以科判中说：“轻侮等无害故不应嗔恨”，既然对我没有害，所以不应该嗔恨。

这节课我们学习到这里。

[1] 慈力王发愿道：“我现在以血肉满足你们，待我成佛时，愿我能以清净戒律、等持、智慧遣除你等贪、嗔、痴三毒，使你等夜叉皆获安乐涅槃。”请参阅《释迦牟尼佛广传·白莲花论》

[2] 忍辱仙人发愿：“愿我将来成佛时先来度化你。”释迦牟尼佛成道后，果然先度化了往昔的歌利王，即最初度化的五比丘之一憍陈如尊者。请参阅《金刚经释》——索达吉堪布

[3] 又作：四沙门法。即：他骂不还骂，他怒不还怒，他打不还打，寻过不寻报。——《佛学词典》

《入菩萨行论》第 80 课

下面继续学习轻侮等对我们无害的缘故，不应该生嗔。

谓他不喜我，然彼于现后，

不能毁损我，何故厌讥毁？

“谓他不喜我”：如果别人轻视我、不喜欢我的话，可能会对我的修行造成损害，所以我要发嗔心。我们回答说：“然彼于现后，不能毁损我”：这种所谓的轻视等等，对于我现世和后世的修行，其实都无法造成什么伤害，“何故厌讥毁”？那么为什么要讨厌、讥讽和诋毁对方呢？没必要对对方生嗔心乃至做伤害。

有时我们会这样想：如果对方不喜欢我或轻视我、侮辱我，导致其他众生不喜欢我，对我的修行造成了伤害，因此我就要对他生嗔心。比如张三、李四侮辱我，说我的过失，他人因此受到影响，就开始不喜欢我，我的修行就可能受到损害。

在分析这个问题的时候，我们需要了知：作为一个修行者，应该具有一种特立独行的素质。当我们修行时，在某些场合可能需要观待其他人，但是在对待根本性、本质性的问题上，不需要看任何人的脸色。如果别人不喜欢我，我就不修行，那么我就会失去很多修行的机会，甚至有可能从根本上丧失修行的机缘。在世当中，真正懂得修行的人、真正愿意修行的人，可以说是凤毛麟角，非常稀少，所以如果我们希望得到别人的赞同、或者一致性的推崇才去修行的话，在现在的社会中，其实根本不可能。在这样的前提下，我们如果认定了修行对自我有利益、对现后世有利益，就要去投入修行，不管对方怎样看待我都必须去做。不能因为别人不欢喜我，我就不去做。这是在我们修行过程当中，应该了知的一个原则性的问题。

我们在修行的时候，哪些方面可以让步，哪些方面不能让步，这个问题必须知道得清清楚楚。上师在讲记当中说：有些人因为家人不同意或者反感自己修行，为了维护他们的心缘故，所以就放弃了修行，这是完全不合理的。在非原则性的问题上，我们有时也可以作些让步：比如就吃素来讲，本来作为一个佛弟子，按照佛陀的教言，从大悲心、从保护众生生命的角度来讲应该素食，但是如果遭到很多人反对，在家庭当中没有办法推行，而且有可能引发激烈的冲突和后果的话，这时我们暂时随顺他们也可以，因为吃素毕竟不是最根本、最原则的问题。但是如果让我彻底地不学佛法、不修佛法，这就不是可让、可不让的问题了，因为这关系到我解脱的法身慧命，如果这也让步，那我们就没有办法修行了。所以在这些问题上面，无论如何不能退让，即便是他们不让我公开地学，但是我的内心也不能够放弃学佛，我可以在心中默默地观修、默默地念佛。所以根本的原则、自己的底线是不能崩溃、不能退让的，其他情况都可以观察而行。我们不能认为别人不喜欢修行、不喜欢修行者、不喜欢修行人的行为、不喜欢拜佛等等，那就不学了，这是不行的。我们不能完全看别人脸色行事，别人脸色好，我就修法；别人脸色难看，我就不修法，这是不合理的。抉择的关键就是看利和弊孰大孰小，如果功德利益远远大于弊端，我们就要坚持下去。这样的话，即便他人不喜欢我，那又怎样呢？不会对一个真正的修行者造成任何影响。

上师在讲记中引用了《开启修心门扉》里阿底峡尊者的一个教言：“众人不悦，正合我意。”修行人的思维方式和做事方式和世间人有很大的不同。如果很多世间人不喜欢我，恰恰说明我的行为正是符合于佛法的。当然这里也要排除一些情况：如有的修行者性格乖张，故意去做一些错事，这种行为既不符合世间规律，也不符合佛教规律，只会令人讨厌，绝对不属于我们鼓励的情况。

假如我的行为符合佛教的规律，不符合世间的规律，而世间人恰恰因为这一点不理解我，认为我是另类人，他是因为不了解佛法而不喜欢我，其实反证了我的修行是正确的。以前我们引用过仲敦巴尊者关于世间法和出世间法差别的教言，如“符合经论的是正法，不符合经论的是非法”；或“世间喜欢的是非法，世间不悦的是正法”等等。所以，如果我们所做是正确的事情，即便很多人不喜欢，我们也要去做，这并不能成为我们可以生嗔心

的理由。

下面我们分析：“然彼于现后，不能毁损我”。我们担心的是什么？就是很多人不喜欢我，会对我的修行有伤害。但是到底有没有伤害呢？寂天菩萨分析说：“然彼于现后，不能毁损我。”“彼”就是其他众生不喜欢我、轻视我的状况。这对我现在和以后的修行会不会造成伤害呢？我有无必要生嗔心呢？实际上，即便很多世间人不理解修行人的行为，对于真正的修行者也不会有丝毫损害。上师在讲记当中引用了米拉日巴尊者的话。从米拉日巴尊者的传记、歌集中可知，即便是在佛法兴盛、全民信佛的西藏，当年也有很多人不理解、不喜欢米拉日巴尊者的修行方式，并不为众人所认同。

尊者的修行方式是在真实意义上出离轮回的一种修法，而一般人所行持的佛法在很大程度上都与世间法挂钩，大家已经习惯了这样的修行，对于不一样的修行方式，就觉得不可思议、不能理解。即便很多人不理解，对尊者的修行有没有伤害呢？没有伤害。而且他依靠这种方式修行，最终获得了殊胜的证悟。虽然米拉日巴尊者是一个特殊的例子，但是也可以说明：如果一个修行者坚定自己的修行之路，他人喜不喜欢对他的修行没有什么伤害。

当然我们既不是处在全民信佛环境，也不象米拉日巴尊者一样有颗坚定、稳固的修法心态，就在这种环境当中，我们更要突破重围、坚定自己修法的理念。如果有很多人对于修法不理解，我们自己也要坚持。最担心的情况是什么呢？就是“大家学佛，我就学佛；大部分人不学佛，我就不学佛”。在历史上的多次灭佛运动和“文革”中，就出现了很多这样的摇摆不定者。假如现在社会上有一种流行趋势是学佛，人人都在赞叹修行，都在叫好，这时候我就去学佛了，其实是为了赶时髦、觉得自己很新潮；但如果社会上多数人都都在批判学佛，说学佛很落伍等，这时候我就不学了，这种人很容易放弃自己的修行。真正观察下来，其实作为一个真正的修行人，不可能如是轻率。如果我们经过观察，已经认定了修法的确具有暂时、长远的广大利益，就不会受这些影响。所以在这样环境当中，即便很多人都不理解修行，我们还是要坚持自己的修行之路。

全知麦彭仁波切的《二规教言论》中有一个教言：“虽此大地满恶人，然自当持高尚行”，即使整个世界都充满了充满了反对者，充满了不清净的恶行，自己也应该坚持高尚行。从环境的角度讲，即便我周围都是不信佛法的人、不修行的人，但我还是要守持自己的清净行。比如现在我们在工厂里面、公司里面，很多人们都不修行，但是我还是要在这个环境中保持自己修行的本色。

从我们是初学者的角度来讲，虽然我们做不到如米拉日巴尊者那样不为所动的殊胜功德，但是我们通过学习认知道理后，可以通过反复观修加深对修法的热情或坚毅的程度，这样我们会慢慢成长起来。其实修行就是在和无始以来的习气做斗争，在这种恶劣环境中有个不断成熟、不断成长的过程。如果我们能够坚持下去会获得成功，如果稍有不慎也有可能葬送自己修行的慧命。

所以真正来讲，别人喜不喜欢对我们现今的修行其实不会有影响。那对以后呢？别人不喜欢我，会不会因为这个而使我堕恶趣啊？会不会使我在后世成为一个恶人？这也不会的。单单凭对方的一个不喜欢，对我以后也不会造成伤害。所以既然不能毁损我，“何故厌讥毁”？那么我为什么要讨厌不喜欢我的人呢？去讥讽、诋毁不喜欢我的人或者轻视我的人是不应该的，因为对我没有伤害的缘故。

前面科判里讲“轻侮等无害”，那么怎么无害？从修行的角度来讲，对现后的修行无害；从伤害的角度来讲，对现后也无害。紧跟前面颂词“对身心无害”的意思分析：前面是对身心当下的本体无害，现在这个颂词也可以理解成对现在和以后的身心也无害。所以，既然对现后的身心都无害，那我们为什么要去嗔恨对方呢？就是不应该的意思。

下面讲第二个科判：

子二、不应嗔成为利养之违缘者。

利养也是很多人关心的问题，出家人、在家人对这个问题都很关心。利养是一个术语，就是指财富、钱财，诸如此类的东西。一个欲界的凡夫众生，他对利养、财富这些东西都是很执著的。有些出家人如果没有安住在法义上，他会很在乎利养、钱财、别人对他的供养等，因为很执著的缘故，谁动了他的利养，他就会不高兴、生嗔心，谁挡了他的财路，他也会生嗔。虽然他有一个修行者的名称，但是他也会生嗔。在家人也是一样：起早贪黑是为了挣钱，如果谁挡了他的财路，不让他得到，他也会生嗔。我们要正视这个在家、出家都要面对的问题。谁对我们的利养造违缘，我们都不应该嗔恨。

不应该嗔恨分三：“丑一、嗔罪严重”，“丑二、利养无有实质”，“丑三、遮破有实质之妄念”。

这里从三个侧面告诉我们：“不应嗔成为利养之违缘者”。第一个是“嗔罪严重”。对给我们的利养造违缘的人不要生嗔，第一个说服点是什么？嗔罪很严重的缘故，不要为了一点点利养、一点点的财富而造下很严重的嗔

恨的罪业，得不偿失。

第二是“利养无有实质”。第一个科判分析的侧重点是嗔罪，这里分析的侧重点是利养。利养到底值不值得我们发脾气呢？“无有实质”的缘故，不值得。它告诉我们要放下对利养的执著，如果我们对利养的执著放松了或者放弃了，别人再怎么样去抢夺，再怎么样去障碍，我不会去执著生嗔的，就是因为我们对利养太执著了，谁都不能动，谁要动我就对谁不高兴、对谁生嗔心。所以我们就要抓住生嗔的来源，把来源抓住，从根本上解决问题之后，我们再碰到类似情况，就不会产生嗔心了。

第三个侧面是“遮破有实质之妄念”，我们认为利养是有实质的，那么这里就遮破这种妄念，进行问答，打破妄念。

首先讲第一个科判嗔罪严重：

谓得利养故，纵我厌受损，
吾利终须舍，诸罪则久留。

“谓得利养故”：有人认为别人对我不高兴、不生信心，都会阻碍我获得利养，所以我要嗔恨对方。寂天菩萨答道：“纵我厌受损，吾利终须舍，诸罪则久留”。纵然我喜欢获得利养，纵然我非常不喜欢利养受到损害，但是到头来“吾利终须舍”：死亡到来的时候利养终究还是会舍去；利养舍去之后“诸罪则久留”：我为了获得利养而造下的生嗔、伤害众生等罪业则会长久存留在我的相续中，乃至在业报受尽之前一直存在。嗔罪是非常严重的，我们如果只把眼睛盯在利养上，就考虑不到嗔罪的影响。如果用心观察，了知嗔恨的罪业非常严重，我们就会放下对利养的执著。因为我们的分别念和执著的方式就是这样：把注意力放在对境的悦意、可爱、好处上容易生贪；如果重点思维它的过患，我们就不容易生贪。寂天菩萨有效地利用了这种心的特点告诉我们：对我们的利养造违缘的人不应该生嗔心。此处的重点在哪里呢？就是嗔恨心的罪业很严重。如果我们为了得到利养产生很重的嗔心，因嗔罪很严重的缘故，即便得到了利养也得不偿失。

前面我们分析很多人对利养非常贪著的原因是什么？如张三曾经轻蔑、侮辱我的名声，导致了其他人、施主对我不生信心，对我不生信心的缘故，我就得不到利养了，因对我获得利养造成了伤害，所以我要对张三产生嗔恨心。从世间的角度讲，一个人在世间打拼做事业的话，声誉、口碑很重要，如果有人诋毁你，说你不诚信、说你拖欠别人的工资等，这时你的信誉度就受损了，受损了你就可能接不到工程，或者没有合同，没有事情做，自己的财路就断了。所以在家人有可能因为别人给自己造成不良影响、导致自己利养受损的缘故，很嗔恨这个诋毁自己的人。不管世间、出世间，不论在家、出家，这种情况都是会存在的。虽然他非常讨厌利养受损，但是寂天菩萨告诫说：即使你非常讨厌利养受损，但是我们也要知道：“吾利终须舍”。它有两个意思：一是指你大限来临的时候，拥有再多的财富也要舍去。不管你是个修行者、是个出家人、还是个法师，反正到你死的时候，并没有特权说我是一个修行者或我是一个上师就可以把钱带走，这是不可能的；或者一个世间的大富豪虽然财富很多，但死亡的时候还是要放弃一切，没有权利带走一针一线。还有一种意思是：不一定到大限来临，就在今生中可能因为某种因缘的现前，比如你破产了或者怎么样，反正你的利益就不得不舍弃了，必须要舍弃。利养是一个不稳定的有漏法，我们去寻找的时候非常困难，但是失去的时候就彻底失去。我们有可能终其一生中都在寻找财富，但是一旦死亡来临，拥有再多的钱也要放弃。现实中有很多活生生的例子：有人一辈子打拼，赚下了几十亿、上百亿的资产，一旦大限来临，死亡的时候一个人走了，钱留在世间当中让别人花、让别人用，或者引来了无数祸根，因这笔钱开始争斗、打仗等等。

这个颂词的重点是“吾利终须舍”，不管什么人，大富翁还是普通老百姓，到了死的时候，利益终究会舍去，一点都带不走。佛陀在《教王经》中教诲国王：万般皆不去，唯有业随身。死的时候自己最喜欢的身体带不走，这些房子、钱财、名声的什么东西，反正全部都要留下，只有自己的心识孤零零地投生，只有业跟随着你。我们必须认清这个事实：一切利益终究会舍去，而为了得到这个利益造下的罪业则会久留。所以我们辛辛苦苦打拼了一辈子，但得到的财富最终全部要抛弃，也许我们在得到利益的过程当中，哪怕只是产生了一分钟的嗔心——“诸罪则久留”：这一分钟的嗔心永远跟着你，乃至在没有完全受尽果报之前，一直非常稳固地存在于你的相续中。这个罪可以直接理解为嗔心的罪业，如张三对我的财富造成了伤害，所以我要嗔恨他、打倒他，之后我才能顺利地获得财富，这种发心和行为带来的罪业会久久地留在自己相续当中，这就是缘起规律的一种特性。所以我们就知道了：嗔心的罪业非常严重的缘故，我们到底有没有必要为了得到一点点的利养去嗔恨对方、嗔恨敌人？

其实这个教言可以普遍使用在一切人上面，有些在家、出家修行者，很多时候都是为了利养而产生了贪欲心、嗔恨心和不如法的行为。因为利养最容易产生过患，所以我们在利养方面尤其要多做观察分析，我们

得到的就是这么一点点，失去的很多很多。嗔心的罪业会连续不断导致我们在地狱、旁生、饿鬼道感受长久的痛苦，而且到了人道的时候，残余的业力还会继续发挥作用。嗔心的业报受完之后，它还有一个种子在，这个种子成为第二次重新生出嗔心的来源，就不单单是你为了利养造下嗔恨的过失这么简单了，还有很多一系列的连锁反应、后续效应在等着你——果报当中有异熟果、等流果、士用果等等。如等流果是指到了后世的时候，因为以前嗔心很重，到了后世你还是很喜欢生嗔心、容易生嗔心，你再生嗔又引发了后面的连锁反应，所以生嗔的习气就会这样延续下去，很难断除。以此为种子，还会生生世世产生这样一种罪过。所以经过观察，如果能终止这个罪业就非常善妙，如果不终止，为了一点点利养、一点点蝇头小利，失去的是很多世的宝贵人身和安乐。如果我们有一个比较远大的战略眼光，我们会不会为了当前的一点点小利益，然后放弃以后很长时间的安乐呢？作为一个正常人来讲，都不会愿意。但是难就难在这个地方，因为这是很细的因果，要对这个很细的因果产生诚信的人不多，有的人总是有所怀疑：因果是不是这样的？产生一念嗔心的过失真有这么大吗？所以他会当前的利益所蒙蔽。当前的利益看得到、摸得到，可以抓到手，可以操控、可以享受，而所谓的罪业果报这些东西，对于一些初学者来讲，就觉得很抽象、很遥远、捉摸不定，无法操控。很多人对这个问题没办法抉择，就是因为没有产生决定信解的缘故，所以在利养和嗔罪的天平上抉择的时候，就偏向于利养。可是恰恰因为这种错误的选择，导致了一系列更多的后果。以前讲过这叫“近视”，没有远大的眼光，只看当前的利益，所以就导致损失了很多以后的安乐、德福。

我们一方面要学习这个理论，另一方面要真正在业果不虚上面、因缘法则方面多下工夫，只有对因缘法则产生了定解，才能在这个问题上容易抉择。寂天菩萨为什么这么轻松就说：“吾利终须舍，诸罪则久留”，因为对寂天菩萨来讲，这样讲已经足够了，已经把问题讲清楚了。但是对现在的很多人来讲，对业因果还没有特别地认同，还有所怀疑，所以会觉得这个理论难以理解，很难信服，不是理论本身有问题，而是我们缺失了这部分的闻思，所以在学这个颂词的时候我们还要补课，什么课呢？业果规律。在任何时候我们都不要去补，把缺失的这一课补齐之后，我们再来看这个颂词，就很明了了。里面的内容、意义非常流畅，所讲的道理也非常尖锐。我们会的确实地明白：没有必要为暂时的利养而造下滔天大罪，“诸罪则久留”这种情况不要发生在我们身上。当时寂天菩萨所宣讲的对境都是对因果有诚信的人，所以如果我们诚信因果，一看到这个颂词马上就可以了解它的真实含义，如果没有因果方面的智慧、知识，可能要稍微难懂一点。

宁今速死歿，不愿邪命活，
苟安纵久住，终必遭死苦。

意思是说：宁可在今世当中很快死去，也不愿意以邪命的方式来长久存活，苟且偷安活于世间，即便住了很长时间，最终也会遭受死亡痛苦。不管怎样，我们最终会面临死亡的到来，死亡到来之后，业因果跟随着就来了。所以我们要做一个取舍和判断。寂天菩萨告诉要发一个誓愿，什么誓愿呢？我宁可在今生当中失去利养，因为失去利养的缘故我就没办法生存了，所以我宁愿当下死亡，也不愿意通过害他的途径或邪命的方式让自己活下去。如果我必须选择的话，就选择“不以邪命活”。

作为一个修行人，又能够生存下去，又不以邪命养活，那是最好的。假如说必须要选择一边：一种是因为没有钱财、没有粮食吃，七天之后很快就会死亡；另一种就是通过造罪的方式可以活得长一点。这怎么选择呢？如果单单从今世的角度看，很多人认为生命只有一次，或者只有今生，就不会考虑以后的业因果问题，但是佛菩萨告诉我们，要想到三世因果，事情并不是只有今生这么简单。所以在这种前提下，我宁愿选择迅速死亡，也不愿意通过造罪的方式苟延残喘。这样抉择并不是鼓励我们去死，而是鼓励我们安住正法，勉励我们为了正法可以抛弃一切乃至生命。只有依靠这样的决心、誓愿，这样的坚持和守护，我们修行佛法才可能真正获得成功。否则，一点小违缘就会让我们放弃修行佛法，这样修行很难成功。通过邪命养活长久住在世间也没有什么意义，这种生存本身就没价值，因为是用不正当的手段换来的，而且最终还是要遭受死亡。死亡的来临是没有办法避免的，只不过通过这个手段延长了活在世间的寿命而已，但是整个过程充满了罪业，势必在将来给自己带来很多不想感受的苦果。

上师在注释中引用了《山法宝鬘论》讲的五种邪命，五种邪命一般指修行人。如有些出家人不好好修道，经常使用诈现威仪、谄媚奉承等手段来骗取钱财；在家人以不正当的手段如杀生、偷盗、说很大的妄语得到钱财。正命就是通过正当的手段来维生，邪命就是通过不正当的手段来维生。即便我们用不正当的方式获得了钱财，让自己的生命延续下去，最终也会死亡。这就是告诉修行者，我们在世间要用清净的方式来生活，这样今生有意义，后世也有意义。如果用不清净的方式生活，也许眼前有一点利益，但长期看来，必然有很大的过患。

对此我们一定要认真地思考。这个时代很多人都是金钱至上、崇尚利益，真正愿意清净生活的人不多

——不学佛法里面的人不多，修学佛法的人里面也不多。有些人这样认为：学学理论、闻思、修行都可以，但是不能影响到我的生存、我的财富，就说如果触及到自己的利养，就肯定不愿选择佛法了。是在不触及当前利益的情况下，怎么修佛法都行，一旦碰到自己最执著的东西，就无法继续修行了。

我们对于业因果真正要做很深的思维，只有做了很深的思维之后，我们才能在是大非的问题面前，有一个正确的决定。否则就没办法面对违缘，甚至情愿选择邪命而活，也不愿清清净净地生存。

不愿邪命活这个科判的连接是什么？就是嗔罪。因为张三对我诽谤，导致很多人对我没有信心，中断了我利养的来源，所以我要对张三生嗔，打击他，把他消灭之后，我就得到很多钱财。邪命和科判直接对应就是嗔罪，因为它通过嗔罪嗔恨对方、打击对方，然后得到生存的资具、利养。但我“宁可速死殁”，也不愿意、也不能够为了得到利养去嗔恨怨敌、打击怨敌，这是不应该的。

下面讲第二个科判“利养无有实质”。

其实即便我们得到了利养，它也没有什么实质可言，而且在很短时间当中最终会放弃，所以为了这些没有实质的东西，不应该产生这么强烈的反应和执著。

梦受百年乐，彼人复苏醒，
或受须臾乐，梦已此人觉，
觉已此二人，梦乐皆不还。

“梦受百年乐”：一个人在做梦的时候感受了百年的快乐，然后“彼人复苏醒”，之后就苏醒过来了。另外一个人在梦中只感受到了须臾的快乐，然后“梦已此人觉”，他也从梦中醒来了。二人在做梦时感受的快乐有长有短，但是“觉已此二人，梦乐皆不还”，醒来之后，两个人的梦乐都不会再返回来，都已经消亡了。

这是以一个例子做比喻。我们在做梦的时候，有时梦就比较长，比较完整，有时是断断续续或者非常奇怪；有时在梦中一直做美梦感受快乐、感觉很舒服，有时就是享受一刹那的快乐，之后马上就醒了。也许我们没有梦受百年乐的经历，但在历史和很多经典上的确有这样的记载。有人在做梦的时候，感受了一百年的快乐，还有人在做梦的时候只是领受了须臾的快乐，大概是十分钟就从梦中醒来了。从梦境的角度来讲，一个是一百年，一个是十分钟，时间方面有长短。但是一旦醒来之后，“梦受百年乐”的人和梦受“须臾乐”的人都是“梦乐皆不还”，二者在梦中的快乐已经完全消亡。

在因明中，分析梦就是颠倒意识的一种体现，所以从梦中醒来之后，梦中的情景全部都会消亡的。为什么有些人做梦梦了一百年，有些人做梦很快就醒了？上师在讲记中也分析过这样的原因。这种故事实际上古往今来很多，有很多事例可以证成。上师还讲了一个例子：一个人做梦过了一辈子，他从别人刚倒上茶的时候开始做梦，醒来的时候茶的热气还没有消退。有人问：倒一杯茶，从冒热气到凉之间可能就二十分钟左右，这么短的时间，梦中怎么会有一百年的体验呢？从根本讨论这个问题，其实这就说明时间本身并不是实有的，一两秒也好，还是几十年也好，并没有实有的长和短，所谓的长短是无自性的、观待的，也可以说是通过众生的业感安立的。所以，几十年时间如果是决定的，那么在二十分钟当中，不可能梦到一百年的快乐。但是因为时间本身是虚幻的，长短不是决定的，而是观待安立的，本身无自性的缘故，所以长和短可以互容。我们认为十年当中可以容纳一秒很正常，因为十年的时间很长，一秒的时间很短；但是我们很难理解短可以容长：在一秒当中可以容十年，十年可容一秒中。难以理解的主要原因，是因为我们受了长短是固定的概念的影响。其实我们分析的时候，长短并无自性，本身就是空性的，因为空性之故，长可以容短，短也可以容长。《普贤行愿品》中讲一刹那中有尘数劫，其实就是从时间无自性、空性来讲，短和长并没有什么固定的、不一样的地方，长和短是平等的。平等的含义就是短可以容长，长可以容短。所以有时我们觉得时间很长，有时觉得时间很短。在一些特定的前提下，如我们觉得特别快乐的时候，实际上已经过去了一天，但我们会觉得时间很短过得很快。如果是自己痛苦的时候，一秒钟好像一年一样难熬。时间随着不同的因缘在变化，本身并没有什么固定的自性可言。

比如说时间长短安立的问题：世间人知道有些虫子是朝生暮死的，早晨太阳升起的时候，这个虫子诞生了，到晚上太阳落山的时候它就死了。以我们人道的的时间看，它就只有一天的寿命，很短很短。但是对于这个虫子来讲，一天时间就是它的一生。这个一生到底是长还是不长？虫子从刚开始出生到发育、成熟、交配、走向衰老、最后死亡，虽在我们的眼中只有一天的时间，对我们而言很短，但对它来讲是一生的时间。从佛经的观点来看，我们人道从降生开始到发育、成长、衰老、死亡，假如说活一百岁，一生一百年；但从天人的眼光看，因为天人的寿命特别长，可能只是一上午的时间，天人一上午的时间我们人道一生已经完了。我们觉得这个时间够长了，一百年哪，其实他们看起来就只有半天，觉得人生的寿命太短了。就像我们看虫子一样：哦，你这

个虫子太可怜了，朝生暮死，早上出生晚上就死啦。但是对它来讲是整整一生，就相当于我们从一岁活到一百岁，我们觉得经历了一百年这么长的时间，但从天人的眼光看起来，你只有半天，或者一个小时的寿命而已。所以寿命长短，其实只是一种概念，没有什么实实在在的自性。

我们再来看刚才那个例子：比如两个人在一起喝茶，都倒一碗茶，一个人没睡觉，一个人去睡觉了，没睡觉的人看了看表，哦，五点钟。过十分钟睡觉的人醒来了，对醒觉位的人来讲过了十分钟，对刚才做梦的人来讲，已经过了一百年的时间。这个故事与天人时间的道理是一样的，只不过一人在睡梦的时候觉得过了一百年，但在一人醒觉位只过了十分钟而已。所以我们就知道了：时间本身是无实质的，所谓的长、短都没有自性可言，在不同的因缘下，它会出现这些情况。

前面我们举了一些例子：一是快乐的时候时间过得快，痛苦的时候时间过得慢；二是比较小虫和人、人和天人之间不同的时间概念；三是醒觉位的时间和梦中时间的不同。所以在不同的因缘、特定场合的情况下，“梦受百年乐”这个现象是可以出现的。分析的时候，主要是抓住时间无自性的特点，因无自性的缘故，没有固定的长短，所以它可以在十分钟当中展现一百年的时光，也可以在一百年当中展现十分钟的时光，原因是合理的，只不过这些事情出现的因缘不是特别容易，发生的概率比较低，所以我们就把它当成奇闻了，如果经常出现，大家就不以为怪了。

我们再看它的意义：

寿虽有长短，临终唯如是，
设得多利养，长时享安乐，
死如遭盗劫，赤裸空手还。

寿命虽有长有短，但临终死亡的时候“唯如是”，就是这样的。“设得多利养”，有些人即使是得到了很多利养，在人间长时间享受安乐，但死亡到来的时候，犹如遭到了了盗匪的抢劫一样，赤裸空手而还，进入中阴身，也是这样的。

这个情况和前面的梦喻也是一样的，有人做梦时间比较长，有人做梦时间短，但是醒后“梦乐皆不还”。同样的道理，在世间有些人寿命很长有利养，享受了几十年的快乐生活；有些人寿命短只享受了一两年，甚至半天、一天的幸福生活，二者是有差别，但是“寿虽有长短”或安乐有长短，“临终唯如是”：不管什么人到了死的时候都一样，完全一样。寿命很长的人趣入死亡时什么都带不走，寿命短的人到了死亡也什么都带不走，全都是赤裸身体空手而还。所以，即使我们在世间通过不正当的手段得到了很多利养，或者用正当的手段得到了很多利养，但在死亡的时候，都是必须赤裸而还，犹如突然遇到强盗把我们所有的财富全部抢走了，什么都不给你留下，死亡到来的时候也是如此。

我们仔细思维，颂词里面包含了许多意义：有寿命无常的意义：突然死亡的时候什么都带不走，唯有业随身，讲到了死亡无常；又有业因果的意义：如果你在人世清净而活，没有造业的缘故后世就会得安乐，如果邪命而活，死后就感受恶趣痛苦。之后也牵涉到了轮回的苦乐问题：如果你造了重业会在轮回中感受三恶趣的痛苦，造了善业感受三善趣的安乐；也有暇满难得的意义，虽然不明显，但间接有这个意思：我们得到人身之后应该怎样做？暇满人身很难得的缘故，应该去修持正法，而不应该用暇满人身去造恶业、去生嗔、或者邪命养活等等。所以颂词里其实包括了许多修行的要素，如果我们把这些要素搞清楚，它已经明白地指出了我们应该怎样修持清净的佛法，所以不应该为了一些没有实质的利养去造罪业、生嗔心，说这么多教言都是为了息灭我们的嗔心。

我们再回到科判当中。大科判是“不应嗔成为利养之违缘者”，第一方面讲嗔罪严重，第二方面讲利养没有实质。我们认真观察：哦，利养其实没有实质，辛辛苦苦地得到了利养，最终还是要全部毁坏，或者没有办法带走一针一线。利养本身没有实质，再加上我们为了获得这个无有实质的利养又造下了罪业，这样分析观察下来，是不是值得为利养生嗔呢？作为一个有智慧的人，的确是不值得的。所以说宁可清净而死，也绝对不邪命而活。如果有人伤害我，造成我的利养中断的话，我应选择安忍，安住在正念和善法当中，不应该为了利养来伤害自己的善心，就是这个意思。

今天的课程就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第81课

发了菩提心之后，我们一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》所宣讲的是发菩提心，课前大家也是为了利益一切有情而发菩提心，如何发菩提心呢？这部论典就是告诉我们应该怎样发菩提心。发菩提心可以从两个方面理解：一个方面是我们在内心中想一想也算是发菩提心；还有更深层次的意思，就是要在内心生起菩提心。怎样在内心中生起菩提心？必须要通过一系列的修持才可以。

菩提心是以利他为核心，《入行论》也主要讲怎样打破自私自利心，生起殊胜的利他心态。我们学习《入菩萨行论》到现在，这个特点是很明显的，《入行论》就是想方设法地告诉我们：对于利他要产生殊胜的意乐。

现在我们已经学习到了安忍品。我们要真正去利他的话，利他的思想就不能受到违缘的伤害，而安忍的敌对面或反面就是嗔恚，嗔恚和利益众生是直接矛盾的。如果我们对张三李四、对任何一个有情有嗔恚心，那么我们在这种心态中不可能有利益他的念头。所以为了让我们对每一个人、每一个有情，都能够生起而且保持这种利他的念头，我们必须修持安忍。只有通过修持安忍、止息我们的嗔恚，这种伟大的、利他的菩提心善念，才可能真正从无到有在心中生起来，之后从浅到深，达到非常稳固乃至究竟圆满。安忍和修持利他的确是非常有关联的。

在整个大乘菩萨道的过程中，在整个《入菩萨行论》中，贯穿始终的一个概念是利益众生。如果我们不深入分析观察、串修，利益一切众生非常容易变成一种总相、概念。我们好像是发起了利益众生的心，但是我们会发现：一方面我们是发了利益众生的心，但在具体面对单个众生的时候，特别是不熟识的人，或者自己的怨敌时，我们很难真正生起利益对方的念头。

我们发了菩提心之后，为什么会觉得发了菩提心好像无法落实到生活中、修行无法落实到实处呢？我们分析原因，会发现其实自己的发心只是一种总相、一种总体概念而已，并没有真正地落实到我们内心深处。所以我们现在必须要反复串习或刻意强调对单个有情、对眼前这个众生的利益之心。不管遇到任何众生：亲人也好，根本不认识的张三也好，怨敌也好。我们要从方方面面观察，引生对这个有情的慈爱和利益之心。如果我们对于单个的有情能够从内心深处产生利益他的心，那么我们就可以对一切有情生起利益之心。

真正的修行并不是口号，而是要落实到非常具体的行为中，落实到针对非常具体的每一个有情上，尤其是我们的身边人，如果我们对身边的人无法产生利益之心，那么对于毫不认识的人，怎么可能真正产生利益之心呢？

我们修行时，应该从身边的有情开始着手——不管遇到的是一只小虫子、同事，还是家庭成员。如果平时能多串习利他心，把身边人的关系都处理好，能产生利益他们的心，那么我们在面对其他众生时也能如此。

我们接触的众生，最近的就是身边的人，他们很多时候对于我们的利益得失有直接关系。为什么我们容易对一切众生发起菩提心呢？其实一切众生是个整体概念，对我的利益关系不是特别大。“一切众生”感觉离我们很远，既然离我们很远，那么我们就可以发心利益他，因为彼此之间没有接触，他不会对我的现有利益产生影响，所以我们容易发起对总体众生的利他心。但是当我们接触到具体的张三李四时，虽然他们也属于一切众生，但是他对我的利益会直接造成损害，所以我在面对这些个体时，就很难产生利益之心。

我们认为：我已经发了菩提心，我是有菩提心的人，我发了利益一切有情的菩提心。但是具体操作起来，似乎对每一个有情都很难生起切实的利他心。这就说明我们的认知方式、修行重点还没有完全确定。如果我们对于当前的每个众生都能生起利他心，那么在以后遇到任何一个人都能生起利他心。在这种前提下，我说我要利益一切有情、利益一切众生，这种菩提心、利他心才是非常真实的，可以在我们的修行、生活中发挥实际效用，这才叫生起了利他心，生起了菩提心。菩提心、利他心非常有含金量，而不是一种泛泛的、口号式的利他心。

当然，这是我们要经历的一种过程：首先是泛泛地对一切众生生起利他之心，然后再把眼光落到当前的每一个众生、每一个有情上。我们能否从方方面面生起利益对方的念头呢？这是非常困难的。因为对方对我自己的实际利益可能有某种威胁或伤害，但就是要遇到这些对境，才能够让我们的心在这种实际的碰撞过程中，慢慢地和佛法相融，通过磨炼而逐渐成熟，令内心深处真正产生利他之心。这样我们修持佛法、修行《入行论》就有了最终成就的真实基础。所以观待单个有情、对单个有情发利他心是非常重要的。

现在讲安忍品的第二个科判：

不应嗔成为利养之违缘者分三：第一，嗔罪严重；第二，利养无有实质；第三，遮破有实质之妄念。前面两个科判已经学习完了，下面我们共同学习第三个科判。

丑三、遮破有实质之妄念

什么东西有实质呢？就是利养，我们认为可以通过嗔恨心去获得利养，其实是一种妄念。

谓利能活命，净罪并修福，

然为利养嗔，福尽恶当生。

若为尘俗活，复因彼退堕，

唯行罪恶事，苟活义安在？

有人说：你们认为没有必要为了利养去生嗔，其实一切并不是如梦如幻、没有任何实质的，利养也有实质可言。有什么实质呢？对方就说“谓利能活命”（这个“利”就是利养），他认为利养的实质在于可以帮助我们：第一活命，第二净罪，第三修福。所以，我为了得到利养去嗔恨对方，是有必要、有理由的。

寂天菩萨回答说：“然为利养嗔，福尽恶当生。”如果你为了利养生起嗔心，那么这种行为会导致福德耗尽、罪恶源源不断地产生。“若为尘俗活，复因彼退堕”：如果是为了尘俗的生活，为了追求利养而退堕了自己的安忍，“唯行罪恶事，苟活义安在”？：这样只是行持罪恶之事，活在世间有什么意义呢？

下面我们进一步分析颂词传达给我们的殊胜意义。对方提出了利养有实质的三个理由，既然它有实质性，那么我就要想方设法地去保护它，获得它，其实这是为自己生嗔心找一个正当的理由和借口，如果我们不打破这个所谓的理由和借口，还是不能铁了心、尽一切努力去修持安忍。所以我们首先观察对方的理由：第一，他觉得利养可以帮助我们活命；第二，利养可以清净罪业；第三，利养可以修福。

具体怎样呢？对方认为：比如我在世间生活，假如没有钱财、没有物质、没有利养，我的生命就会很快终结。即便是一个修行人，具有利养也可以保证长期修行。前面也有教证“具戒久存活，能作大福德”。如果具戒者能够保养身体，长久存活于世，就能够做大福德。所以利养对修行是有益的，能够帮助活命等。为什么说利养没有实质呢？应该有实质。

第二个理由：利养可以净罪、修福。怎么可以净罪、修福呢？比如说：有了利养我就能活下去，就可以忏悔以前的罪业；有了利养，我就可以修福，比如有钱可以买供品供佛、为僧众供斋；可以去放生、修经堂、造佛塔等做很多善业。通过利养可以累积很多福报，难道这些不是利养带来的好处吗？这就是利养的好处、实质。所以，有谁障碍我获得利养，我就可以对他生嗔心。

当然，单单从利养能够让我们活命、净罪、修福等单方面来讲，并不是说不正确，这无可厚非。为了要活命，当然需要有利养，我们也可以利用利养来净罪、修福，这些方面当然是对的。但是后面他说，既然利养有这么多实质，为了保护利养，我就可以生嗔，这个理由就不正确了，这是一种混淆概念、似是而非的观点。

我们在修行过程中，必须要把这些问题分析清楚，因为在我们的思想中，经常会有这种善恶混杂的情况。为了活命、净罪和修福，离不开利养是对的；但是为了获得利养去生嗔心是不对的。以任何理由生起嗔心都不对，不管是为了活命、净罪还是修福，都不应该产生嗔恨心。比如在世间中，我的生命受到了威胁，为了活下去我就生嗔，不对；为了清净我的罪业，我去生嗔也不对；为了修行福德，我去生嗔也不对。以任何理由、在任何情况下生嗔心都是不正确的。

下面寂天论师告诉我们，“然为利养嗔，福尽恶当生”。如果为了利养而生嗔心，其实效果是相反的——“福尽恶当生”：不但得不到福报，而且它会迅速耗尽福德，让恶业源源不断地生起来。我们可以具体针对前面的三个理由一一作分析：

如果为了活命去生起嗔恨心，那么这种活命就被烦恼罪业染污了。寂天论师在前面的颂词已经讲过：“宁今速死殁，不愿邪命活，苟安纵久住，终必遭死苦”。如果在世间中活得很不清净，单单是为了活命而生嗔，活下来也是邪命，充满了罪业，像这样的话，我们活下来干什么？就没什么必要了。

第二个净罪：为了净罪而去嗔恨。对我们利养作伤害的人，应不应该生嗔呢？我们本来是为了净罪，但是如果去嗔恨其他众生，为了净罪去嗔恨，嗔恨的罪业本身就很大，得到的是更多的罪业。在第一品中讲过，如果我们对发了菩提心的菩萨发嗔心，随着你有多少个刹那的嗔心，就会堕地狱多少劫。如果你是个菩萨就必须重新披上发心的铠甲重新发心。所以生嗔会得到很多的罪业，并且和自己净罪的想法也是背道而驰。

第三个就是为修福而生嗔心。本来我们修福是为了得到福报，但嗔心恰恰是能让福报很快消失殆尽的反作用力。虽然有钱、有利养可以去供佛、供僧等等，但《入行论》第六品开头就讲过：“一嗔能摧毁，千劫所积聚，施供善逝等，一切诸福善。”生起一刹那很强烈的嗔心，可以把自己一千劫当中供佛、布施有情的善根全部摧毁。

我们以修福作为借口，其实采取的行为是严重摧毁福德善根的方便。所以真正分析下来得出结论：为了得到利养而生起嗔心的做法，的确是非常不合理、不合法的一种念头。作者通过分析告诉那些准备修菩萨道，或正在修菩萨道的菩萨们：无论怎么样，不要以利养、活命、净罪、修福为借口去生起嗔心。

很多时侯，我们生嗔心总是认为我有理，有理我怎么不能生嗔心？有时觉得自己理亏就不生嗔心，或者理亏就会认错；但是我如果占理了，就认为我就应该生嗔心。我们就是站在这种似是而非的理由上，如果不把这些问题从根本上分析清楚，我们可能会重复以前做过的傻事——现在正在做，以后还会做。这样怎能从这种凡夫俗子的妄念和思维模式中完全地出离呢？永远没有这个机会。所以现在我们要对这个问题做详尽的分析，分析之后就必须要终止这种想当然地、理直气壮地认为可以生嗔心的妄念。现在知道这是错误的了，然后再遇到活命、净罪、修福的因缘时，我们就会想到：不能为此而造罪生嗔心。

“若为尘俗活”：如果是为了世俗的生活，我们去生嗔心，因为生了嗔心的缘故，退失了善行、退失了安忍、善法，我们就会反而堕在恶业中，如果我们活在世间唯行罪恶之事，“苟活义安在”呢？这样我们活在世间就没有什么意义了。如果一个人是造很纯粹、很明显的恶业，就很容易被别人发现，自己也容易发现。就怕我们表面上是在造善业，其实本质上是在造恶业。所以有时我们在修善法的过程当中，善法的本质是被恶业染污的。比如此处所讲，我们修佛法，为了佛法而生嗔，为了净罪修福而生嗔，表面上看好像是为了善法生嗔，其实发心的本质已经被罪业染污了，这个时候很难分辨清楚。

有时我们都是给自己找很多开脱的借口，觉得我为了这个目标生嗔心应该没问题。下面还讲到种种情况：我是为了佛法而生嗔；我是为了上师生嗔；我是为了佛像生嗔；我是为了佛塔而生嗔，好像觉得这些理由都是理直气壮的：我可以生嗔心、我可以做非法的事情。但真正分析下来，就如颂词所讲，如果被罪业所染污，“唯行罪恶事”，那么这样活在世间也没什么意义。前面说利养能活命，所以我要生嗔，但这里分析说“唯行罪恶事，苟活义安在？”你这样苟活在世间有什么必要呢？因为这是“唯行罪恶事”，做一些净罪的形象、做一些修福的影像有什么意义呢？没有什么实质性的意义。

因果并不是看我们表面上做了什么，而是要看我们实际上做了什么，因缘的法则掺不得半点假。我们在众人面前有时表现修行很好，有时表现修行很不好，其实表现成什么样子对于实质的修持并没有什么影响，关键在于我们的内心实际是什么状况。如果内心被很多烦恼罪业所染污，外表做得再好，其实都没有什么用，这就是自欺欺人。虽然我们在众人面前表现出一个很好的修行者的样子，但通过佛陀的智慧观察，以因果法则衡量之时，自己其实是一个失败者。寂天论师等大德告诉我们，真正的修行应该从实修入手，落到实事当中，要小心翼翼地取舍、调整自己内心，才会在修行佛法过程中得到一些利益。

下面分析颂词“若为尘俗活，复因彼退堕，唯行罪恶事，苟活义安在？”。上师的讲记把一般人的福报和生活方式分为四种：有些人很富裕，生活方式也清净；有些人虽富裕但生活方式不清净；有些人很穷，但生活方式很清净；有些人既很穷，生活方式也不清净。（佛教当中如果有两个法就可以做四类分析，这种方式叫四句观察。）在这个颂词当中，我们两点可以观察：第一是福报如何；第二是生活方式怎么样。

这四种情况的原因是什么？有两种情况是基本上没办法改变的，有两种情况是可以选择的。哪两种是基本上没得选择呢？就是今生当中的富和贫。今生的富和贫和前生业力有关，前世做了布施或吝啬的缘故，到了今世业果已经成熟，除了一些特殊情况，这种贫和富基本上难以改变，没得选择。

有两种情况可以选择：就是通过清净的方式、还是不清净的方式来生活。今生的贫富大体已定，我们唯一可以选择的是以清净方式生活还是不清净方式生活。对于修菩萨道的修行人来讲，这种选择是至关重要的。因为前世的业已经成熟，现在的贫富基本上没办法改变了，作为接受过因果教育的佛弟子，应选择什么样的生活方式呢？在可以选择的情况之下，当然尽量选择清净的方式。富裕的人就不用说了，针对非常贫穷或比较贫穷的人来讲，今生也应选择一种清净的生活，颂词引申的意思也是这样。今生虽然贫穷，但清净的取舍，对我今生的修行和后世福报的成熟都会有很大的帮助，反之，则有很大的影响。

再细一点分析：出家人、出家菩萨没有家庭和其他社会压力，选择清净的生活相对容易；但对于在家居士、在家菩萨来讲，做这个选择还是很难。因为有生活的压力、家庭的种种责任，那么在家人应当怎么办呢？在佛菩萨和祖师大德的开示中，其实早就提到过这个问题了。宋朝永明延寿大师写了一部书《万善同归集》，通过问答的方式抉择胜义空性和世俗的因果取舍，其中对这个问题就有讨论。有些人认为：修善法必须纯净，选择修善法就不能造罪业，如果你造罪业，就干脆不要修善法；如果既修善又造罪，那算什么？意思是说：如果你要修善法，就要彻底断绝一切恶业；如果你要造恶业就不要修善法。大师的回答是：针对在家菩萨来讲，必定有很多来自于社会或家庭的压力，对于初学者来讲，纯粹安住在善法当中，一点罪业都不造不太现实。所

以，如果能够完全避免一切恶业那是非常好的，但如果实在没有办法避免造罪，也要同时修持很多善法作为对治。

现在在学佛团体中，很多居士、在家菩萨和初学者在遇到这个问题时都很头疼，到底该怎么办？一方面是来自于现实社会、生活的压力，一方面是对了知因果法则的畏惧，怎么选择好像都不对。如果选择很清贫的生活，会有很多现实问题：比如你有很多账单要付，要买菜、要付房贷或者要交小孩子上学的学费等等，存在各方面的压力；如果你选择的生活有一点造罪业，从佛教的因果规律来讲，压力也很大，所以很难作取舍。这种情况主要是因为无始以来我们曾经在轮回中造过这种恶业，现在没办法在短时间内改变。到底有没有一个折中的方案呢？如果我们为了生存、为了生活，不得不通过造罪业的方式生活的话，那我们也不要放弃学佛。如果我的工作造罪的，比如做杀生或其他带罪业的工作，必须要做，否则没方法挣到钱、得到工资等等。有人以为：既然我的工作不清净，我就没有办法学佛了，干脆放弃学佛，好像所有修学佛法的机会都已经没有了。对某些人来讲，生活方式的选择余地很大，人脉多，阅历广，在整个社会中有很多优势，他可以选择不做这个做那个。但还有很多弱势群体、弱者，包括我们学佛团体中的某些人，他们是没有选择的，如果让他选择清净，他就没有办法生存，这个问题的的确确存在，我们也不必回避。

如果他必须要通过造罪的手段来生存，那怎么办？即便我们没有办法选择生活方式，但在此同时，我们还是可以尽量地修持善法。这二者之间是不是绝对矛盾、绝对抵触的呢？也不是的。其实在没办法选择的情况下，一方面在造罪，一方面也可以多修善法作为补偿和对治。比如说我经常造一些罪业，或是我的工作性质带着一些罪业，但我还是可以做其他的善法，如礼佛、皈依、放生、听课、观修、念咒、念佛等等，都可以做。从修行来讲，有很多方式可以选择，一方面虽然没有办法做到，但是其他方面可以做到。

我再打个比喻：对于居士来讲，五戒是具有可选择性的。如果觉得五条戒律没办法全部守持，就可以选择其中一两条来守。其实这个问题也类似于这种情况，某些善法我可以修持，但其他善法我修持不了，或某种善法我修不了，我可以选择修持其他善法。所以这种情况可以通过这种方式来处理，不要觉得修善法不能十全十美，就彻底不修善法了，就没有脸再修善法了。这种情况在修佛的过程中是没有办法避免的，佛在世时也有这样的情况存在。因为毕竟我们处于娑婆世界，娑婆世界中没办法在修善法的时候完完全全彻底和恶业决裂。尤其是对初学者来讲，又想修善法，又没办法中断恶业，那怎么办？在无法选择时，在造罪业的同时尽量多修善法作为对治。

永明延寿大师引用《譬喻经》的一个公案很好地说明了这个问题：一次一个国王带了很多手下出去狩猎，打猎就是杀生，杀兔子、飞鸟等动物。回来时路过一座寺庙，国王就下马顶礼佛像、转绕佛塔，看到僧人就恭敬礼拜，其他大臣看到之后就很好笑，觉得大王刚刚打猎回来，怎么还去做这些善法？认为国王很矛盾。国王看出了大臣们的想法，就说了个比喻：在一口大铁锅的底部有一块黄金，锅中的水正在沸腾，他问大臣，在这样的前提下，我伸手去拿黄金可不可能？大臣说不可能，因为水正在沸腾。国王又问：我向锅里倒一些凉水，能不能取到黄金？大臣说这样可以，冷热调和了之后就可以取到黄金。国王说：我打猎的罪业就像开水，现在我去礼佛、供僧、转佛塔，就相当于往开水里面倒凉水，这样我就可以取到黄金一样的功德。这是一种循序渐进的方式。

所以在修行佛法的过程中，不一定要说：我们修行佛法的人，一定要按照最高标准来要求自己。在一个修佛的团体中，初学者做不到那么圆满，我们应该多些宽容的态度，就像这个比喻讲的一样，如果一直让水沸腾，我们永远得不到黄金，但往里面浇一些凉水，就可以逐渐得到黄金。所以我们在修行佛法过程中，被生活所迫没有办法修持纯净的善法时，我们应该了知：罪业本身是不好的，这个毫无疑问，但我们还是应该尽量多修善法，这对我们会有帮助。

针对一般不学佛法的人，虽然没办法让他们长期学佛法或者如理如实地取舍，但是引导他们尽量地做一些善法也可以。佛在世的时候，佛手下的一些阿罗汉，也开示方法利益一些屠夫、妓女。屠夫不杀生就要饿死，阿罗汉就教他发誓晚上不杀生；对于妓女，阿罗汉就让她发誓白天不邪淫、不工作。虽然罪业成熟他要受报，但是因为在造恶的过程当中，有修善法的缘故，以后他也会获得相应的安乐。

从修菩萨道的角度，还不单纯是这个问题，如果我们在修菩萨道的过程当中，有些罪业还没办法断除，我们这个菩提心、发誓成佛的心就不要中断。只要我们不中断发菩提心、不中断利益有情的善心，尽量多修善法，逐渐就能对治相续中的恶业。当然，发菩提心成佛并不是一生一世的事情，今生中我是没得选了，必须要造罪，但是如果我多修善法多发愿，多去忏悔的话，在后世的时候，这个情况就会改变，之后就可以良性循环了。所以如果我们没有办法彻底断尽恶业，也应该制定一种修行的方案，绝对不要破罐子破摔，应该尽量多修其他的

善法来进行对治，逐渐地靠近菩萨道，循序渐进地学习菩萨道。

当然我们在讲经典、论典的时候，就是鼓励大家尽量地断除一切罪业，尽量地修持一切善法，佛希望我们做到，我们也希望别人做到。但在实际的修行当中，对于初学者、对于一些被前世的业果所困者——前世造了业，今生没办法一下子改变，但他现在内心中真正产生了一种想要修善法的心，这时我们怎样去引导呢？如果我们说：你必须断除以前的恶业，不断除你就不要修学佛法了。这样讲对有些人来说，就可能断了他修善法的因缘。因为他现在的实际情况就是这样，的确没有办法断除。另外，不要因为我现在条件好，可以完全断除恶业，可以过一种清净的生活，然后就对于团体当中的道友和其他修法者，要求所有人和我一样，其实佛都没有这样规定过。所以，按照前面的观察分析，对于那些暂时没办法断除一切恶业的修行人，应采取比较宽容的态度。毕竟修学者素质有高有低，学佛的时间有长有短，前世的因缘有善有恶，但在今生当中，他们同样生起了一颗想修善法、想发菩提心、想要解脱的心，和我们是一样的，只不过因为前世的善恶因不同，即生当中可能有富有贫，选择的余地有大有小，这个时候，我们应该相互帮助、相互鼓励。

在刚刚入道的时候、刚刚要学佛的时候，有很多实际的问题在困扰我们。这时候，我们就应该多学佛法，看一看祖师大德在论典中对这个问题是怎样教诫的。了知之后，我们内心当中就会有一种方向感，对这类有情保持一种相对宽容的态度。

子三、不应嗔令他人不信者：

什么是令他人不信呢？有些人诽谤我，其他人听到诽谤之后，就对我失去信心，然后我就对这个造谣、诽谤我的人生嗔心。下面分析不应该嗔恨这个造谣者。

谓谤令他失，故我嗔谤者，
如是不嗔，诽谤他人者？

“谓谤令他失，故我嗔谤者”：因为诽谤令他人对我退失信心，所以我要嗔恨诽谤我的人。寂天菩萨回答说：“如是不嗔，诽谤他人者？”如果是这样，你为什么不嗔恨诽谤他人的人呢？为什么一定要嗔恨诽谤自己的人？因为根据都是相同的。

我们看这个颂词更深的意义：“谓谤令他失”。生起嗔心的根据是什么呢？就是认为张三诽谤我，导致其他团体的人或者我们团体的人对我退失了信心，为了让其他人不退失信心，我才嗔恨那些诽谤我的人。寂天菩萨就用了同等理反驳：如果你的理由是不让其他人退失信心而生嗔，那么同样的道理，你也应该嗔恨那些诽谤其他人的人。

比如说张三诽谤李四，导致其他人对李四退失信心，而你生嗔的理由是为了不让其他人退失信心的缘故，对诽谤的人我要生嗔心，那么张三诽谤李四，也导致了很多人退失信心，为了让他们不退失信心，你也应该嗔恨张三才对。因为你的根据是退失信心的缘故，不管是对你退失信心，还是对其他人、对李四退失信心，都同样是退失信心，如果你对诽谤你的人生嗔，同样也应该对诽谤李四的人生嗔。但实际情况不是这样的：你只对诽谤自己的人生嗔，而不对诽谤李四的人生嗔。根据都是相同的，为什么会出现两种情况？就说明了你所谓的为了不让众生退失信心这个根据站不住脚。

生嗔可能有千百万种理由，我们挑一些重点进行观察分析。你为什么生嗔？生嗔的原因就是因为张三诽谤我，让其他人对我退失信心，我是为了不让他人退失信心，我才嗔恨他的。那么，如果是为了不让他人退失信心的话，张三诽谤李四，为什么你不对张三生嗔心呢？张三诽谤李四也同样让其他人退失信心的缘故。令人退失信心的根据是相同的，既然你是因为看不惯别人退失信心的缘故而生嗔，那么也应该对诽谤李四的人生嗔。但实际上，如果张三诽谤李四的话，你好像没什么感觉，悠悠哉哉的，但如果是张三诽谤自己，马上就一跳八丈高了。这样分析下来，你对张三生嗔不合理。要生嗔的话，同样生嗔；如果对诽谤李四的人不生嗔，那么对诽谤自己的人同样也不要生嗔。所以，经过观察，找不到真正可以生嗔的理由。

有些人在生嗔的时候，因为不愿意断除嗔恨心，不愿意修持安忍，所以就找很多根据，现在就一一观察这些根据，驳倒这些根据，说明这些理由都是妄执，这样我们从内心深处就会愿意接受不应该生嗔的理论。如果从内心当中接受了，第二步就可以慢慢去改变。如果内心当中没有接受，观念上不改变，行为上也很难改变，如果观念上改变了，我们的行为慢慢就会有改变的可能。所以寂天菩萨采用了这种策略，并不是说我们学了这个颂词之后，马上就能断嗔。

首先从改变我们的思想观念入手，改变了观念，就会觉得生嗔也不是那么理直气壮了，实际上找不到真正的根据。如果从深层次上去分析，把这个问题分析清楚了，再遇到这种事情的时候，就会对自己生嗔的理由产生一些怀疑。因为我们无始以来对自己发脾气其实都没有去真正思考过、怀疑过：我这样发脾气对不对？现在

至少通过这种观察，能够让我们对自己的一些思维方式产生一些怀疑，产生一些动摇，慢慢再去改变。有些利根者一看到颂词，就知道生嗔其实没有一点根据，完全是一种虚妄分别，就下决心对治自己的嗔心。

谓此唯关他，是故吾堪忍，
如是何不忍，烦恼所生谤？

紧接前面的颂词“如是何不嗔，诽谤他人者”——为什么不去嗔恨诽谤李四的人呢？对方就回答说“谓此唯关他”：这只是关系到他人，对于他人信不信的问题，不关我的事，“是故吾堪忍”，所以我可以接受这个事情，可以不发脾气、不生嗔心，因为毕竟是他们之间的关系，和我无关。此外，李四、张三之间其实都是因缘法，所以我可以安忍。“如是何不忍，烦恼所生谤”？如是为什么不去安忍烦恼所产生的诽谤呢？

这个颂词不分析可能会觉得不太好懂，我们分析一下。首先要分析对方的回答“谓此唯关他，是故吾堪忍”。上师的注释是从两方面去分析观察：第一层意思是观他，张三诽谤李四，其他人对李四生起信心还是不信，其实有一定的原因。如果李四有功德，其他人就对他生起信心，如果李四本身有过失，其他人就对他不生信心。别人不生信心，这是他们之间的事情。第二层意思：李四有功德别人生信，李四没有功德别人不生信，实际上是一种因缘法，既然是因缘所生法让别人不生信心，看到他们之间的因缘就可以安忍了，就不会发脾气了。对方是从这两个方面来回答的。

那么我们在驳这个回答的时候，也是从这两方面来回答：按照你的理论来讲就是这样：你有功德，其他人会对你生信心，其他人不对你生信心，说明你有过失。如果因为自己有过失，导致其他的人或团体对自己不生信心，那么你有什么可生嗔的呢？因为你自己有过失，才导致别人对你不生信心。这是按照你的理论分析观察得出的结论，所以你不该生嗔。

按照第二层回答的意思，它是一种因缘法，我就可以安忍。那么观察别人诽谤你，也一样是因缘法：我有功德其他人对我生信心，我没功德其他人对我不生信心，这也是因缘法，所以我应该安忍。张三诽谤我是烦恼引发的，诽谤是一种果，诽谤的因就是烦恼。张三有了烦恼的因，就产生了诽谤我的果。这样，他诽谤我其实是一种不自在的因缘法。如果你能安住因缘法不生嗔的话，也应该观察到张三诽谤自己同样是烦恼导致的因缘法，理该安忍。再往前推分析烦恼的成因，一切都是因缘产生的，没有任何别的东西。

这个颂词和上面的颂词有关联，虽然字面上不太好懂，如果按照上师所讲的意思去分析观察的话，大概意思可以明白。如果是因缘法的话，我就可以忍受张三通过烦恼因缘诽谤我的事实。如果我是安住因缘法的话，张三诽谤我本身就是因缘法，他并非真正刻意自主，所以我就可以真实地安忍。

下面讲第二个科判：破嗔于亲友造四罪者

前面对我造四罪者，已经观察完了。然后是破嗔于亲友造四罪者，也就是对我的亲友造四种罪业，痛苦或蔑视等，如果有谁对我的亲友出言不逊，让他受苦等，我就很容易生嗔。下面针对这样的造四罪者分析如何修安忍。

壬二（破嗔于亲友造四罪者）分二：一、因于对境无害而止嗔；二、破嗔于受害者造罪之人。

首先第一个科判，因为于对境无害，他所伤害的对境没有害的缘故，所以我要止嗔。第二个科判，破嗔于受害者造罪之人，如果有谁对受害者造罪起嗔心，破除这个情况。

癸一、因于对境无害而止嗔

首先讲因于对境无害而止嗔。科判很清楚，说因为对境没有什么伤害的，把重点放在对境无害的角度上，就可以止息嗔心。颂词上说，

于佛塔像法，诋毁损毁者，
吾亦不应嗔，因佛远诸害。

对诋毁、损毁佛塔、佛像、佛法的这些人，我也不应该生嗔恨心。为什么？因为佛、佛塔、佛像等等，其实都是远离诸害的，它们没有受到伤害，那我为什么对伤害者产生嗔恨心？

我们的心有这样一种特点，对和我们关系很近的人或物，很容易产生偏执和欢喜，对离我们比较远的，就容易不闻不问，对经常伤害我们的人，很容易产生嗔恨。这就是心的一种特点，是心和境的一种特殊关系。因为我们皈依了佛法，认为佛是导师、正法是正道，佛塔代表佛的意、佛像代表佛的身。就对佛法有一种亲近感，所以，谁赞叹我就高兴。谁要是诋毁、损毁它，就好像伤害我一样，我就不高兴。

从古至今，形形色色的人因为前世因缘的缘故，缘佛法、佛塔、佛像会产生形形色色的不同观念和行为习惯，我们就没有必要一一去细述了。有些人缘佛法、佛像就产生好感；有些觉得是一种文化；有些就认为是一种毒草，不同的观点很多。就我们而言，对那些诋毁佛法、佛塔、佛像的人，我们比较容易生嗔。

针对这种情况我们怎样止嗔呢？如果从感情来定是非善恶的话，那么我和佛法的感情很深，它的利益高于一切，谁都不能对它做任何的伤害，如果谁来伤害，我们就可以去毁灭他、对他生嗔心。但是佛教的标准并不是这样的，在实际的法理当中，不是凭感情来定是非善恶，不管什么情况，哪怕是你最信仰的佛法被毁灭了、伤害了，或者佛像、佛塔被毁坏了，你都不能生嗔。即便是你最信仰的东西、你觉得最亲的东西被毁，都不能因此而生嗔。

我们知道佛法就是讲因果法则。不管什么情况，只要你产生了烦恼、生了嗔心，就是过失。比如说，你是因为身体被殴打而生起嗔心，实际上，不管你是被辱骂产生了嗔心，还是因为钱财生嗔心、还是因为佛塔、佛像被毁而生嗔心，生嗔都是不应该的。我们必须制止一切有过失的情况。从法理的角度讲，我们应安住在如理的缘起规则当中，而不能从感情方面去定是非善恶。即便谁对佛和佛法有关的事物做了一些伤害，我们也不应该生嗔。当然，从情理方面讲，可能我们很难接受，但是我们从法理角度去观察思维，应该可以接受。关键是我们能不能对这个问题去彻底了解和消化接受。从理论、法理的角度讲，这个正理通过观察是完全应理的、完全可以接受的。比如说，如果有人毁坏佛塔、诋毁佛塔，还有人损坏、诋毁、染污佛像，或者诽谤佛法等等，我们遇到这些情况是最难忍的。因为佛、佛法、佛像、佛塔等等，毕竟是引发我们法身慧命的来源，我们是因此而苏醒了解脱的种性，从而开始决定去修道、去帮助其他人的。所以我们认为佛、佛法、佛像、佛塔等等是人类的明灯，是人间的福田，我们觉得这么好的东西，有人还要去诽谤、诋毁，这样就忍受不了。

但颂词告诉我们，即便如此也不应嗔。为什么不应嗔？对于佛和寂天论师而言，并不需要讲很多不应嗔的理由，因为他们的内心早已止息了嗔恨心。但对我们而言，必须要找一个让我们不嗔的理由来说服自己，所以给出了一个理由“因佛远诸害”：从佛的本身来讲，佛陀是远离一切诸害的，佛陀的法身、智慧、功德没有任何人能伤害得了。而佛塔、佛像等等只是佛的一种代表，谁把佛像砸烂了，把佛塔损坏了，我们就觉得好像对佛做了伤害，其实这些伤害只能够把佛像——佛在人间的代表暂时性地毁坏而已，对佛、对佛的教法本身其实没有任何伤害。佛像是一种有为法，因缘散尽的时候会毁坏，或者由于地震，洪水等也会毁坏。佛塔代表佛的意，佛的意怎么会毁坏呢？意没办法毁坏，智慧没办法毁坏。佛像是佛身的代表，从实际情况来讲，佛的金刚身也是没办法毁坏的。那么佛法呢？佛的法——经典、论典，只是一种载体。其实真正的佛法，佛的法义本身没有办法被任何人损坏，所以说“因佛远诸害”，佛和佛法的本性远离了一切诸害。既然伤害者没有办法对佛像等做伤害，我们为什么要生嗔呢？我们不应该生嗔。因为佛塔、佛像、佛法的本体是远离一切伤害的，我们为什么对表面上伤害佛像的人产生嗔恨心呢？我们就从这个方面说服自己，对那些伤害佛像的人生悲心。他们很愚昧，没办法了知佛像其实是给我们带来吉祥、带来福报的。

第一堂课，就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第82课

下面开始继续学习入菩萨行论。

癸二（破嗔于受害者造罪之人）分三：一、深思法理之安忍；二、不畏损害之安忍；三、修承受痛苦之安忍。

首先思维缘起法理而安忍；第二对损害通过不畏的方式安忍；第三通过修承受痛苦的方式而安忍。

子一：深思法理之安忍。

于害上师尊，及伤亲友者，
思彼皆缘生，知己应止嗔。

对于加害上师尊以及伤害亲友的人，我们应该思维“思彼皆缘生”，这一切都是内因外缘和合而造成的，了知这样的道理之后就应该止息嗔恨心。

我们对自己的上师有很深的敬仰，上师赐予我们佛法慧命，父母给予我们今生的身体和生命，上师和父母对我们都是具有大恩德的人。一方面我们对伤害父母的人容易生起嗔心，另一方面，随着我们对上师的信心或者

感情越来越深，倘若有谁对上师出言不逊，或者诽谤、伤害上师，我们很容易生起嗔恨心。还有谁对我们的亲友进行诽谤或伤害，我们也容易产生嗔恨。

颂词已经分析了，不管是上述哪一种情况出现，我们都要安住在如理的思维当中，而不能以简单粗暴的方式通过情理去判别。如果以感情做为判断的标准，那么谁伤害了上师、亲友，我们当然就可以生起嗔心，因为是以感情来做判定的缘故。但是此处是通过思维法性和法义，以法理来进行判定的。所以，有人对上师、亲友做伤害的时候，我们应该知道不能够生嗔心。不能生嗔的理由是“思彼皆缘生”，即思维这一切都是因缘而生的。

有人想：为什么前面不能生嗔的理由是“因佛远诸害”，这里却是“思彼皆缘生”呢？其实，前面主要是从对境（佛像、佛法、佛塔）无害的角度来讲的，不管从胜义谛、世俗谛，还是从实相、现相来分析，佛都远离了一切诸害，根据是对境无害之故，了知了这个道理就可以止息嗔心。而此处颂词的科判是“嗔于受害者造罪之人”，思维的侧面不同；第二，显现上也有所不同。前面我们分析，无论从世俗、胜义，还是实相、现相的任何层面来看，佛都是大彻大悟，远离一切伤害的。而对于上师来讲，虽然上师的证悟和佛的证悟可以说完全无二，实相上上师已经远离了诸害，但是从显现角度看：佛陀在世间的显现也远离了一切诸害，佛的相貌、智慧、功德、神通等都是十全十美的；而上师的本体虽然是佛陀，但显现在世间的形象是凡夫而不是佛菩萨，展现在我们面前的好像是一个普通人：降生于某个城市或村落，度过了童年，然后逐步学习和修道，最后显现度化众生的事业等等。上师在显现上也是有可能受伤害的，我们不能以“因佛远诸害”为根据而不能接受。运用“思彼皆缘生”的道理，我们应该思考一切都是内因外缘和合而造成的。既然它是缘起的，既然它是因缘而产生的，我们要认识到：一切都是因缘和合而产生的缘故，就应该制止嗔恨。思维的重点放在“皆缘生”上，上师和伤害者，亲友和伤害者之间，是一种因缘和合而产生的关系，认识到是因缘和合而生的缘故，就应该止息嗔恨。思维法理在颂词中就是“思彼皆缘生，知己应止嗔”。一切法都是依缘而生的，应安住在这个道理当中。

如果有一个自主的伤害者，我们就很容易产生嗔恨，如果思维这是依缘而生——显现上可能上师和这个众生曾经有过某种因缘，所以今生当中有如是显现，这样就能熄灭嗔恨。前面讲过，上师是以凡夫的形象示现在世间的，而不是像佛一样：一切业缘已全部彻底清净，已经成就了圆满正等觉的佛果。

《心性休息》中讲，从实相的角度，上师超胜一切众生；从现相的角度，上师显现为一般的众生。上师在我们面前好像是一个凡夫，但从实相的层面来讲，他的境界、功德已经超胜了一切人。但是显现在我们身边、度化我们的上师，他的形象只是一个凡夫。所以在显现上可以说，上师和作害者之间以前有一些业缘关系，所以导致了作害者即生中对上师诋毁等事情的发生。我们不去分析上师的实相层面，单单从世间的显现分析，这个理论也说得过去。

亲友当然更不用说了，一般来讲亲友大多数都是凡夫人，凡夫人之间本来就充满了业果的瓜葛，所以很容易理解。

了知“思彼皆缘生，知己应止嗔”之后，就如前面学过的科判，思维我和作害者二者之间是因缘和合的，没有一个自主者，“无心”之故，从这个方面思维，明白一切都是缘起之后，我就容易止嗔一样，现在只不过是把这个理论用来分析伤害者和受害者的关系，只不过受害者不是自己而是上师、亲友等等，其实理论是一样的，他们也是依缘而产生没有自主。

既然在有人伤害了上师、亲友、佛法等的时候，我们不应该生嗔心，那么，是否意味着我们只能冷眼旁观，不可以采取丝毫的行动和维护了？并非如此。在《大圆满心性休息》的颂词当中，针对这一情况有相应的开示——如果有谁对自己的上师诽谤打击，在我们有能力制止的前提下，要加以制止；若没有能力制止，则应把自己的耳朵盖起来不听议论，对给上师造违缘的人应生起悲心。

在学习佛法的时候，要明白法义。虽然我们不能够对伤害上师的人生嗔心，但是，如果真的有人对上师、佛法、佛像或者佛塔有伤害、诽谤、诋毁等行为，我们有能力的话要去制止。为什么要去制止？首先，这对自己积累善根资粮、对上师和佛法长久住世、救度更多众生都有很大的利益。其次，对制止伤害者的恶业也有帮助。由于于己、于他、于整个众生、于清净佛法的住世都有很大的利益，所以，我们在看到这种情况发生的时候，就应该制止。同样，看到亲友受到伤害的时候，若有能力也应该去制止。

那么，制止这些事情的发生和这里要求的止息嗔心难道不矛盾吗？事实上并不矛盾。颂词中讲“知己应止嗔”，不能够生嗔心，但并不是说不应该有维护行为。如果在不生嗔心的前提下，做维护其实是有很大的利益。

有人会问：对上师、佛法和佛像加以维护，对整个教法的住世、对于其他的众生是有很大的利益，但是在亲人方面，由于亲友和怨敌之间是一种业缘，如果去制止、调和，会不会对因果关系有什么影响？如果自己带着烦恼心、嗔恨心去调和的话，那么只能加重缘起链——除了伤害者和受害亲友之间冤冤相报的缘起之外，

又多了一层我与怨敌之间冤冤相报的缘起。如果以这样的发心去制止，可能无法使事情朝好的方向发展。在这个缘起链当中，本来怨敌和亲友之间是冤冤相报的恶性循环，如果没有其他力量干预，可能会持续很长时间，甚至没有终止的时候。如果自己以一种贤善心，菩提心去参与，因为自己是一个发了菩提心的人，带着菩提心的善业加进去，就会对事情产生一个新的影响，可能有一个转种菩提心的因素，这个缘起在往后走的过程当中，这个菩提心的因素会发生作用，会有一种积极的影响，当然刚开始的时候很弱，假如自己修道的力量越来越强，随着时间的推移，这个因素会逐渐强大起来，对他们的长久利益会很大。所以说，如果自己能够以善心、菩提心的力量加进去，可能会有很大的力量；如果自己是烦恼的心或对伤害者生嗔、打骂等等去参与，其实是徒造罪业，对事情本身并没有什么改变。

所以深思法理，这个止嗔的意思很重要。不能够生嗔，并不意味着我们不能有所动作、有所影响。我们以善心为前提加入，通过善心去做事，这个事情肯定会朝好的方面发展，这是毫无疑问的。

子二(不畏损害之安忍)分三：一、怨敌不应为嗔恨的对境；二、是故断除嗔彼；三、为断嗔而除贪。

第一，怨敌不应成为嗔恨的对境；第二，所以应该断除嗔恨怨敌；第三，为了断除嗔心而首先断除贪心，因为贪心是嗔心的来源，所以说若要断嗔，首先断贪。

丑一(怨敌不应为嗔恨的对境)分三，一、与无情损害相同；二、与嗔者罪业相同；三、害由业生故不应嗔敌。

首先，有情的伤害和无情的伤害是相同的，我们对无情的伤害不嗔恨，那么对有情的伤害也应该同样不生嗔恨；第二，与嗔者罪业相同——怨敌以烦恼伤害了我，我以嗔恨对方作为反应，其实二者都有罪业，且罪业相同；第三，害由业生故——因为伤害是由业产生的缘故，不应该嗔恨怨敌。

一、与无情损害相同：

情与无情二，俱害诸有情，

云何唯嗔人？故我应忍害，

有情和无情二者都对众生作了伤害，为什么我只是嗔恨有情，而不嗔恨无情？我应该像忍受无情的伤害一样忍受有情对我的伤害。

一般来讲，如果是无情对我们做伤害，我们就容易安忍，但若有情伤害了我们，就会觉得难忍。比如遇到地震、洪水、风灾等无情对我们造成伤害，我们观察后认为：哦，是自然灾害。那么最多认为自己的运气不好、自认倒霉等等，人们一般不会去怨恨雷电或地震。那么，为什么作害者是有情的时候我们容易生嗔呢？原因在于：我们认为有情是有心识的、是发动灾害的根源，他是故意对我作的伤害，所以我们很容易对有情产生嗔恨心。

真正加以分析，从造成伤害的角度讲，有情和无情都是一样“俱害诸有情”。无情的伤害，如地震、火灾等灾难，有时令我们的肢体支离破碎，最严重的时候甚至让我们失掉性命，这种情况时有发生；有情的伤害，有时是给我们的心理很大打击，有时也伤害我们的性命。其实两者的危害都是一样的，但是在遭受伤害的时候，我们却出现了双重标准：对于作害的有情，比如我们发现是张三、李四搞的鬼，马上就对其产生很大的嗔心；如果发现是洪水、地震造成的，我们就没有了脾气。同样是伤害的来源，但我们对待的态度是双重标准，所以寂天菩萨问“云何唯嗔人？”为什么只嗔恨有情？在无始轮回中，可能我们每一生都是在用这种双重标准，从来没有认真考虑过这个问题。现在寂天菩萨把这个问题刻意地提出来，对我们无始以来养成的思维模式进行观察，问问我们习惯的经验到底是不是可靠的。

世间中有所谓对经验的质疑。我们很容易相信眼睛看到的、耳朵听到的等等，这就是经验。我们信任它，觉得它是很可靠的。实际上，有些经验不一定可靠，很多时候，经验会引导我们作出错误的判断。

对有情的伤害马上生嗔，对于无情的伤害不生嗔，这种无始以来养成的、看似理所当然的经验严重地误导着我们。寂天菩萨就把这个问题刻意地提出来：通过以前的经验做判断是不是合理呢？没有用胜义谛分析，仅从世俗的层面稍加观察，已经发现这里有很大的漏洞：我们使用了双重标准。二者对我们作的伤害是一样的，为什么我们单单对有情产生嗔心？这是不合理的，所以说“故我应忍害”。

我们知道无情的伤害是一种自然现象，它没有自主的发动者、没有故意伤害我们的心，所以我们应该安忍。同样的道理，有情伤害我的时候我也应该安忍，因为有情的行为也是不自主的、无心的，也可以认为是一个自然灾害。

如果是一个真正讲理的、公正的人，通过正理分析之后就会发现，我们对有情伤害的反应是过度的、不正常的。当然，这个正常和不正常的标准并不是世间的标准。

真正正常的反应，应该跟菩萨一样。或许我们认为菩萨是超常的，其实菩萨的智慧不是超常，而是正常，真正来讲就应如此。佛菩萨是安住于正理和平等如实的本性中作出的反应，所以是正常反应；我们是通过贪嗔痴客尘引发的心识反应，不是正常反应。所以，寂天菩萨只是引导我们作一些正常的反应而已。我们应该安住在正常的反应当中，以缘起正理观察有情和无情对我们的伤害，结果却无法真正找到一个能让我们生起嗔心的根据，生嗔心只是一种非理作意而已。

安住正理之后，便可忍受种种伤害，生病可以忍受、洪水猛兽可以忍受，遇到怨敌的伤害也可以忍受，应该把他们放在同等的、平行的位置上看，而不是怨敌是自主的，其他如自己的疾病等是非自主的，要知道，它们全部都是因缘所生法，没有哪个是刻意的。我们一个个地梳理下去，把有情的伤害放到缘起生当中观察，绝对找不到一个真正自主的肇事者。如此，我们就可以安住在一切诸法的本体实相当中。这个实相也可以理解成世俗的实相，是一种比较安静平和的心态。

寅二、与嗔者罪业相同。

或由愚行害，或因愚还嗔，

此中孰无过？孰为有过者？

怨敌是因为愚昧而对我作伤害，我则因为愚昧而还嗔，以怨报怨。在这两种情况当中，哪个是真正有过失，哪个是真正没过失的呢？

按照我们的标准来看，我是受害者，是没有过失的，真正有过失的是对方。我们很容易通过自己的方式，像太极推手一样把过失推到对方的身上，自己好像一点过失都没有。其实是不是这样的呢？寂天菩萨通过超胜的慈悲和智慧告诉我们，其实自己也有和对方一样的过失。

首先，我们分析观察的第一个重点就是第一句颂词和第二句颂词当中的“愚”字——“或由愚行害”、“或因愚还嗔”。为什么对方要伤害我？就是愚昧。按照宗喀巴大师的《广论》所讲，“愚”有两种：一种叫做业果愚，一种叫做真实义愚。业果愚就是不了知业果的关系而产生的愚昧无知；真实义愚就是对于无我、空性等实相真理愚昧无知。当然，一切都来自于最深层次的真实义愚。

业果愚在世俗层面上表现比较明显。怨敌为什么会对我作伤害呢？因为业果愚，他对业果的关系、对于缘起缘灭等关系不了知，所以对我加害。“或由愚还嗔”：我也是因为愚痴、不了知业因果的关系而开始以怨报怨。所以说第一个重点是愚，根本的原因都是愚，在根本的发心、动机和根源上都是一样的愚。

第二个重点是对方的“行害”与己方的“还嗔”。通过分析，就可以得到二者罪业相同的结论。

对方是“行害”：对我作诽谤、打击等等，以身语意做出伤害我的行为；而我是“还嗔”：还嗔有很多种形式——有些只是内心当中产生很强烈的嗔恨心，有些则是由嗔恨引发以怨报怨的行为。他是因为愚痴导致给我伤害，我是因为愚痴导致以怨报怨，根源上都是愚痴；彼是行害，己是还嗔，行为上面都是非理。“此中孰无过？孰为有过者？”哪个是有过失的？哪个是没有过失的？

我们当然认为对方有过失，因为他是愚以行害。在没有学习这个颂词之前，我们想当然地认为：我当然是没有过失的。但是，寂天菩萨讲得很清楚“或因愚还嗔”。从“愚”和“还嗔”这两点来看，可知自己绝对不是无过的。愚本身就是因为不了知一切业果，就是一种无明；嗔就是三毒、五毒之一。若这两者不是过失，那什么是过失？

譬如，你走在大街上，张三走过来，打你两个耳光。这个事件从近因的角度讲，按照世间的法律来判定责任，你没有过失，这是世间浅层次的没有过失。但是，我们是在讲修行，在讲一个菩萨怎么样安住在安忍的境界当中。想做一个菩萨，就必须按照菩萨的标准来进行判别，不能按照世间的标准来判定。

虽然已经入了菩萨道、入了佛门，但是倘若处理事情时还在用世间的标准为自己开脱，就很难用入菩萨行的标准和道友及众生相处。如果我们选择菩萨道，我们就应该以菩萨道的标准作为取舍的标准而修安忍，而不应该再一味地以世间的标准权衡事理。

有人觉得，在与世间人的交往中，如果自己以菩萨道的标准待人，而对方以世间的标准待己，那自己就吃亏了。其实，在修道过程当中，通过这样的方式吃点亏，可以令我们在修心的层面上尽快成熟；在累积资粮方面，我们所占到的便宜、所得到的利益，远远超胜于所失无数倍。

总之，如果以因果的标准、菩萨道的标准来分析，我们自己在这个行害、还嗔的事件当中，还是有很大的过失。这个科判和颂词以尖锐的理论，直接打破了我们理直气壮的错误想法。分析表明，我和伤害者的罪业是平等的，他因愚昧而行害，我因愚昧而还嗔，二者过失一样。

因此，无论何种理由，只要是生起了嗔心，就是有罪业的。在修道的过程当中，不要局限于狭隘的思维方式，应该以宽阔的心胸来思维。这样，才能对自己、对他人、对整个社会、对所有众生具有当前的利益、深层

次的利益和长远利益。

既然我们选择了当菩萨，就应该想方设法扩展我们的心胸，能够以包含一切的心胸来对待一切众生。如果始终以狭隘的心胸去对待众生，我们什么时候才能成熟呢？这些颂词是帮助我们迅速成熟的指南，倘若在学习的时候不能认知、体悟，学完之后也不能如理调整，总是想自己不吃亏、占上风，那么，虽然我们的名称是菩萨行的修行者，但是实际上仍是凡庸的众生。所以，对于这个颂词应该反复闻思，了知之后便易于安住在安忍的状态当中。

寅三、害由业生故不应嗔敌。

由于伤害是由业而产生的缘故，不应嗔恨怨敌。

因何昔造业，于今受他害？

一切既依业，凭何嗔于彼？

“因何”是为什么，“昔”是昔日。以前你为什么造下这些伤害众生的业，导致今天受到了对方的伤害？既然以前曾造过伤害对方的业，那么今天受害的时候，为什么要嗔恨对方呢？

世间当中借债还钱，大家对都认为是天经地义的事情。同理，现在受到伤害，由果推因，是因为以前做过伤害他人的事情，宿业于今成熟。自己当初自愿去借的债，今天偿还给别人，当然是应该的。借钱的时候高高兴兴，还钱的时候就一百个不情愿，这是不行的。

如果要在世间中生存，就必须遵守世间的游戏规则。借了别人的钱，就应该还钱，而且利息也要还，因为是你自己同意的。同样的道理，在轮回当中生存，就必须遵守轮回的游戏规则。轮回的游戏规则是什么？就是业因果。缘起和果之间是不虚耗的。你以前伤害了别人，债已经借下了；而今业果成熟，连本带利，都要偿还。

如果不愿意还这个债，以前就不要借债。不能说以前不懂事、不了知情况，因为事实上就是借了，借了之后必须偿还。如果不想偿还，现在就不要再造这个业，就不应该无视今后的痛苦而继续借债。

以前的事情虽已无法改变，但是我们可以改变以后的事情。以前因不懂事而伤害了众生，现在懂事了，就要通过安忍的方式来清静往昔的罪业，或者制止再造罪业。这的确是一个智者应有的行为。

如果是一个愚者，以前造罪时懵懵懂懂，现在还钱时依然懵懵懂懂地赖账不还，然后又开始懵懵懂懂地借债……一直在轮回当中懵懵懂懂地来去，没有办法安住在如理的行为当中。

害由业生，既然是以前自己借了债，现在就应该还，不应该有丝毫的质疑：“为什么你让我还钱？”等等。是你借的钱，债主当然找你，不会找其他人。

科判“害由业生故不应嗔敌”中的颂词，我们会感觉有点熟悉，因为前面也讲过以思考业力的缘故而修安忍。但是这两处颂词没有矛盾和重复的地方，因为出现的场合不一样。前文讲的是别人对自己伤害，受害者是自己；现在讲的是“对亲友造四罪者”，受害者是亲友。

亲友和怨敌之间的业果关系出现的时候，“我”处于特殊的位置。通过一些因缘，暂时我们成了亲友，因为有了亲友关系的缘故，所以他的很多事情就变成我的事情，他的伤害就变成我的伤害，有一荣俱荣、一损俱损的感觉。因此怨敌对亲友做了伤害，我就马上生起嗔恨心。而事实上，“害由业生故不应嗔彼”，因为亲友以前对怨敌做了伤害，所以现在他要受报。

比如说，一大群人气势汹汹地到了亲友家中，破门而入去逼债。我听到消息之后，马上就赶过来了解情况：你为什么欺负我的亲友？对方说：他去年借了我的钱，现在还钱的时间到了，他不还，我让他还钱。了解到二者之间有这种借贷关系，按理来讲应该想方设法把钱还清，这是智者应该做的事情。同理，以前亲友伤害过对方，现在对方来找他还账，我了解之后便应该止嗔，不应该嗔敌。对于止嗔和应不应该有所作为的方面，前面已经分析过。

丑二：是故断除嗔彼：

如是体解已，以慈互善待，

故吾当一心，勤行诸福善。

如是体解了业因果的道理之后，就应该以慈爱心相互善待。应该一心一意地修持安忍的善根，并在安忍的情况下，再修持其余的利益众生善根。“如是体解已”，如果我们了知了业因果，便能内心释然而安住在安忍的状态当中。

“以慈互善待”，我们以慈心去对待对方，解开冤冤相报的缘起链，然后以慈心影响对方，对方亦会以慈心回报于我，众生之间应该这样。

如果自己和其他人发生矛盾，一般人的想法会是：如果对方原谅我，那么我就原谅他；如果对方不原谅我，我也不原谅他。双方很难主动迈出第一步。第一步对于一般的众生而言是非常困难的事情，总是希望对方先服软，然后我再服软。

然而，作为一个菩萨来讲，就不应该等对方先服软我再服软。应该主动以慈心去对待对方，然后通过不间断的、恒常稳固的慈心看待对方，让对方接受到我的慈心的信息，然后他也逐渐地善待我。在业果关系上面，我们走出了好的一步。

我也好、亲友也好、怨敌也好，都是轮回中同病相怜、被三苦所折磨的痛苦众生，我们都有很多烦恼、痛苦，何必再苦上加苦呢？正如同行的几十个人被歹徒劫持了，遭到囚禁，大家都是人质、都是受害者，此时应该相互慈爱、相互帮助，想方设法一起脱离匪窟。倘若于此苦境之中反而彼此勾心斗角，互相打击、互相敌对，便是苦上加苦。

对所有众生而言，从局部和短暂的关系来看，似乎有种种尖锐的矛盾。但是，如果能够以更高远的视角来观察，便会意识到所谓亲怨关系的渺小。从整个轮回来看，我们同样都是轮回众生，都有三苦、都有烦恼，都被很多痛苦所折磨。我们最重要事情，应该像人质渴望获得自由一样，把如何从轮回当中脱离作为终极目标。而短期目标就是众生彼此相互善待、相互帮助、相互鼓励、相互解决身心上面的矛盾。

按理来讲，同是天下沦落人，都是轮回中的痛苦众生，互相之间应该有一种理解、宽容、以慈互待的心态，在这个基础上相互鼓励、相互帮助，相互产生道心、产生空性的智慧等等而出离轮回。

一些大德讲过，当我们看到众生时，首先不要对他下定义、贴标签：这是一个坏人；这是我的怨敌……因为一旦贴了标签之后，我们的态度马上就不一样了：他是我的怨敌，所以我要怎么样；他是我的亲人，所以我要怎样怎样。

我们应该怎样做呢？其实，当看到一个众生的时候，我们应该首先生起一种想法：他不是我的亲人、或是怨敌，仅仅就是一个众生。父母也只是众生，怨敌也只是众生。如果我们把贴在众生上面的种种标签取掉之后，他就是一个单纯的、有痛苦、有烦恼、具有想要离苦得乐的朴素愿望的众生而已。如狗、猫、蚯蚓、蚂蚁等旁生，它们也有一个朴素的愿望，就是离苦得乐，除此而外别无所求。

所以说，作为同样沦落的众生，我们应该互相善待、互相发慈爱心、互相帮助。哪个众生落难了，我们就要去帮助他；哪些众生遭杀了，我们通过买生、放生帮助它们脱离痛苦；谁遭遇困难，我们都去帮助，即便帮助不了，也要对他生起善心。

有人会问：其他人都不做，为什么我要主动去做呢？

其实，就好像一群人落入了土匪的巢穴，虽然都是人质，但是其中也有一些人，由于阅历、智慧、能力突出而逐渐成为领导。作为一个领导者，就应该多承受、多担待，应该出谋划策带领其他人脱离匪窟。同样，我、亲友、怨敌乃至旁生、地狱等等众生，我们都是轮回的人质。因为我受到了佛陀的教育、被上师摄受、学习过发菩提心的教法，所以我的能力在众生当中要突显一点，就像人质当中的领导一样。既然成了领导者，就应该多担待。

既然我作为众生当中一个发菩提心、行菩萨道的人，接受了菩提心方面的教育，那么心理承受力应该大一点，所以我应该主动地站出来，做一些领导应该做的、可以做的事情。虽说我们和其他人从众生的角度来看是一样的，但因为我们发了菩提心、成了菩萨，毕竟有所不同，所以有义务、有责任帮助他们逐渐走出轮回。

作为一个领导，他的气量、方式都应该和团体当中的一般人不一样。既然发了菩提心，我们的责任就大一些，心胸就应该广阔一些，担待的就应该多一些。如果遇到辱骂、伤害，或者有人对我不满，很明显就应该多担待，然后主动地去考虑如何帮助这些人，逐渐令其树立正念、修习正法，逐渐引导他们趋向解脱。这是一个菩萨应该思考的地方，不应该把自己置于普通人的标准，甚至比世间标准还要低。我们的心量应该大一点，应该比其他的世间人思考得多一点，遇到事情的时候成熟一点。

“故吾当一心，勤行诸福善”，要一心一意地勤行福善。在安忍基础上，还要修持更多的利他心，引导其他众生发起善心、苏醒种性、修持菩萨道等等。能够直接令其发心的，让他发心；不能够直接令其发心的，就向他们介绍能够学习发心理论的地方，怎样去除违缘等等，在这方面我们可以做很多事，能够这样就可以断除嗔恨怨敌的这种心态。

今天的课就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第83课

今天继续学习寂天菩萨造的《入菩萨行论》。

对于初学菩萨来讲，《入行论》的词句是必须要学习和通达的，而《入菩萨行论》的意义，则不单是初学者，乃至修行有素的地上菩萨，在没有成佛之前，都需要不断地修学。地上菩萨正在安住和实践它所表达的意义，如菩提心、空性慧和度化众生的方便等等。

《入行论》适合不同的层次的人学习。对初学者来讲，它有适合初学学习和修行方式；对于修学菩萨道较久的凡夫菩萨来讲，《入行论》中的修法是修行的指南；对于登地菩萨而言，则已安住于《入行论》的所述意义而行持。不管我们处于什么样的阶段，都要进行学习。如果已经安住在菩萨行的实际意义中，倒不一定真正要从字句上再去学习，但对于学习菩萨道不久的人来讲，必须要通过词句来了知菩萨道的发心、行为和善巧方便。

现在我们学习的是《入菩萨行论》中的安忍度。对于发菩提心、修菩萨道的菩萨，安忍是嗔恨的正对治。由于嗔恨心是修菩萨道最大的违缘，所以我们要想方设法地用一切可能的手段来清净和去除嗔恨心，包括转变我们的观念、从很多方面进行思维。当我们生嗔心发脾气的时候，我执非常强烈，思维已经被局限在某一点上面，认为对方伤害了我、全是他的过失，我要怎样去报复等等，无比深广的心性已经被庸俗的烦恼执著严重地局限了，无法了知更多的解决之道。现在通过学习《入行论》中寂天菩萨及诸佛菩萨、传承上师的教言，他们以开放和成熟的智慧告诉我们：还有很多不同的思维方式可以解决生嗔心的问题。学习的时候，我们就是从不同的方面着手观察，从很多不同的侧面来思维。如果没有学习这些观察方式，就像前面所讲，我们很容易把所有的心智局限于怎么反击对方，这就失去了解决问题的机会。生嗔心谁都不愿意，可是在发脾气的时候，往往顾不了这么多，到造成严重后果时，后悔也来不及了，这就是一般凡夫人的应对方式。现在我们要学习的，是佛菩萨给予我们的不一般的教言和指南。

《入行论》讲了很多除嗔的方法，告诉我们可以从很多不同的侧面思维，思维之后转变我们的观念。当然，除了学习这些不同思维方式和善巧方便之外，我们还可以通过祈祷诸佛菩萨加持我们的心，以转变心相续、积累资粮、清净罪障的方式，来帮助我们遣除嗔恨心。如果我们把遣除嗔心当作一个很重要的问题，相信我们会是很愿意主动去寻找遣除嗔心的方便的。如果我们没有高度重视这个问题，我们就不可能去寻找、修持遣除嗔心的方法。

首先，我们要知道，嗔恨心对于修菩萨道来讲，是一个最严重的过患，要想方设法制止嗔心。有了这样的观念之后，我们才会去想，到底用什么方法比较合适。《入行论》安忍品中讲了很多方法，告诉我们要从深层次、浅层次等等不同的侧面来思维，让内心生起安忍的境界。有了意乐，有了强烈的愿望之后，我们才会去寻找解决事情的方便，学习从不同的方面思维而遣除嗔心。

菩萨的教言给了我们的智慧，相当于菩萨把他们处理这些事情的方法交到了我们手上。我们是接受？还是把它扔掉？这和每个人前世的因缘也有关系，有些人得到之后奉为珍宝，深深放在心中予以保护和实践；有些人福报浅一点，虽然从上师那里听到了这些教言，但是他觉得这是一般的东西，好像没有任何价值，还不如世间的钞票、欲乐来得好，所以就把它扔掉了，这种不重视的情况也有。在这个地方是可以抉择的，学习很多教法之后，我们的相续也在不断地转变，所以这是改变自己想法的一个转折点。在这个问题上，我们要多思维，多和人探讨，知道解脱的重要性、知道度化众生的重要性，相信我们会对这样的智慧教言予以足够的重视。

今天我们接着讲安忍品当中的内容。

丑三、为断嗔而除贪

该科判的意思是，我们在断除嗔恨心的时候，遣除贪欲心也是一个行之有效的方法，是必须要做到的一个调整手段。

表面上看起来，断嗔和断贪应该是不一样的修法。在佛经论典当中，针对贪欲和嗔心的不同行相给予了相应的对治法。如果我们有贪欲心，就要修持不净观等修法；如果要断嗔，就要修持慈爱心等修法。如果单独观察贪心、嗔心和痴心的所缘，就有不同的对治方法。嗔心和贪心之间有一种联系，我们一方面要断嗔，一方面也要除贪，二者之间没有矛盾。直接对众生观慈悲心，可以遣除我们的嗔恨；另外，因为贪欲是产生嗔心的一个来源，如果把贪断掉，嗔恨就不会有了。

颂词当中讲：

譬如屋着火，燃及他屋时，
理当速移弃，助火蔓延草。

这里用了一个很形象的世间比喻来说明上面的意义：“譬如屋着火，燃及他屋时”，一连串的房子，如果中间的着火了，马上要殃及旁边的房子，这时“理当速移弃，助火蔓延草”，应该马上抛弃能够帮助大火蔓延的草木等易燃物。

颂词给了我们两个提示：一是房子着火的时候，我们必须灭火。假如房子烧着的时候，只是第一间甲号房子着火了，乙号、丙号、丁号房子还没有着火。看起来，我们只需要灭除甲号房子的火就可以了，但实际上，如果火情无法控制，也可能会殃及到其他房子，所以二是：在灭火的同时，还要想办法保住其他的房子，要把有可能燃及或殃及其他房子的柴草、木头都去掉，甚至可以拆掉中间的房子。这里传递出两个信息，第一，我们要灭火；第二，对帮助火势蔓延的草，我们也要快速地抛弃。这个比喻比较好懂，那么它要传达的意义是什么呢？

如是心所贪，能助嗔火蔓，
虑火烧德屋，应疾厌弃彼。

通过前面的比喻，我们知道心中所贪的事物，能够帮助嗔恨火焰的蔓延。“虑火烧德屋”，害怕这个大火烧毁我们的功德房屋的缘故，“应疾厌弃彼”，那么对于能够帮助嗔火蔓延的贪执，就应该尽快地抛弃。

我们再看颂词的意义。这里讲到“心所贪”和“嗔火蔓”，是说贪心和嗔心存在着联系。为什么我们在灭嗔的同时，要去断贪呢？就像前面的比喻所讲，着火的时候，我们一方面要灭火，另一方面要除掉助火蔓延的易燃物。所以，我们在止嗔过程当中，嗔心生起来了，我们首先要除嗔，除嗔就相当于灭火。然后，要把易着火的东西扔出去，相当于我们在修持止嗔的过程当中，也要想方设法，把能够使嗔火蔓延的贪执予以抛弃。

这里主要讲的是断嗔，但是真正的意义放在了除贪方面。除贪也是为了断嗔。为什么呢？因为贪欲和嗔恨之间，有一种特殊的关系。在世间当中，我们生嗔的时候，都有一个共同的因素——贪执。比如说，有人来打我，身体受到了威胁，我就容易生嗔。为什么我会生嗔呢？就是因为我对身体非常爱执，谁想要动它、伤害它，我就很容易因为要保护身体的缘故，对对方产生嗔恨心。

又如，我对名声很在意，谁要诽谤、染污我的名声，我就很容易对对方生嗔；我对我的家人、房屋、财产、妻子很贪执，谁要去伤害他们，我就对伤害者生嗔心；我对我的汽车很贪执，谁要把它刮划了，我就马上对伤害汽车的人生嗔心。有的时候，我对我的民族很贪执，谁要侮辱我民族的名声，我就容易生嗔；或者我对我的国家和土地很贪执，那么谁要动它，国家与国家之间就会爆发战争。

所有嗔心的生起，几乎都有一个共同的导火索（或深层次的根源），就是贪欲。前面分析，如果有贪欲，就一定会引发嗔心，只不过看因缘具不具足而已。当然，有些时候是纯粹的贪执，引发嗔恨的因缘不一定具足。但是，只要因缘会合，就很容易由贪而转嗔。

我们反过来想，如果我们对这些东西没有贪欲，那会怎么样？如果我对身体没有贪执，那么谁来伤害它，因为没有贪执的缘故，我就不会对对方产生嗔心。打个世间的比喻，如同一个傻子不在乎身体，他对身体的执著不强，所以谁去侮辱他、打他，他也是笑呵呵的，没有产生对方伤害了我的观念。虽然这是一种愚痴的状态，这个比喻和除嗔的实际情况不一样，但这是说明，如果他对自己的身体不在乎的话，那么任你怎么样去侮辱他，他都不会发脾气。

当然，菩萨的心智是正常的，他通过修持断掉了对身体的执著，你再怎么样打击他的身体，他也不会因此而生嗔。佛陀、阿罗汉同样如此。为什么很多大菩萨在遇到别人用刀砍他的身体，节节支分的时候，还是如如不动？就是因为他断掉了对身体的贪执。如果我对钱财没有贪心，那么谁把我的钱财拿走了，我也不会生嗔的；如果我对亲友无贪，那么谁去伤害他，我也不会生嗔的。通过这些例子可知，如果能有效息灭贪欲，就能如如不动地安忍。

贪心和嗔心之间的确有特殊联系，为了让我们能够更好地修持安忍，我们就应该厌弃所贪执的东西。所以，除了在生嗔的对境出现的时候要止嗔之外，还要想方设法地除贪。当我们遇到怨敌伤害或者侮辱的时候，其实会有这样的情况：如果旁边有人劝解，或者上师、上级、其他的亲朋好友出面制止，有可能会把我们的怒火压下去，自己也不想事态扩大，这个事就忍了。忍了之后，事情当然没有进一步恶化，这样的行为没有什么错误的地方。

但是，这里要分析的是什么呢？一两次可以忍，但是如果内心贪执还存在的话，那么嗔心再次爆发只是时

间和因缘的问题。因为嗔心的根本还在，如果不把它去掉的话，一次两次可以通过某种因缘安忍，但时间长了之后就可能爆发。世间中有一句成语叫忍无可忍，为什么会出现忍无可忍的情况？原因就是嗔心可以压制一次两次，但是不能永远压下去，当压不住的时候就爆发。因为没有从根本上入手把贪执去掉，没有把引发嗔恨心的源流断掉，所以会出现忍无可忍的情况。如果我们通过修法，把生嗔的根源——贪执有效地控制了，就不会出现忍无可忍的情况，因为导致生嗔的直接因素已经断掉了。没有这个因素，那么无论如何也不会生起嗔恨心。

“为断嗔而除贪”是很重要的，在怒火发作的时候，我们必须像灭火一样去止嗔，但是在止嗔的同时，我们也要除贪。就像前面讲的，如果根源不去掉，我们修安忍可能一两次都成功，但是内心的贪执还在的话，总有一天会爆发。有些人的性格很好，忍耐力比较强，所以有些脾气好的人，无论怎样对他，他也不会发火，但是他总有短处和软肋，如果某一天某个因缘触及到他最柔弱的地方时，他也会爆发的。性格再好的人如果贪欲心没有断除的话，还是有爆发的一天。

安忍的修行目标并不是几年或者几十年，而是要永久性解决嗔心的问题。因此，我们不能把着眼点放在遇到事情时怎样去化解，而是要从根本上断掉它，只有这样才能够解决问题。我们要清楚一个问题，就是要除贪。当然这里没有详细讲除贪的方法，只是说为断嗔而除贪。

除贪的窍诀和教言，在整个佛法的修行道路上占的比例相当重。整个外加行的出离心之道，基本上都是除贪的修行方式。第八品静虑里面也有很多遣除贪执外财、内情的方法。小乘当中着重讲断贪，大乘当中着重讲断嗔。通过观察所贪对象的无常、不净、有漏等，以观过患的方式来止贪，这方面的窍诀非常多。颂词没有对断贪的方法进一步去分析观察，只不过我们在断嗔的时候，一定要了知：如果贪欲不除，想要从根本上断嗔肯定有困难。所以在断嗔的时候，除贪的意义就非常大。

子三、修承受痛苦之安忍

科判的意义是：修安忍虽然有痛苦，但是这个痛苦值得我们去忍受，而且必须要忍受。如果我们能够承受安忍的痛苦，其实就能永久性地终止伤害，并带来心理上的成熟等利益。所以，我们要修承受痛苦之安忍。

安忍有三种：第一是对待怨敌伤害的安忍；第二是对苦行的安忍；第三是对无生法的安忍。第六品着重讲了对待怨敌伤害的安忍，在讲缘起的过程当中有一点涉及无生法忍，真正讲无生法忍是在第九品。本品涉及一点修苦行的安忍，在第七品、八品当中，尤其是第八品中有很多这方面的内容，本科判修承受痛苦之安忍，也部分涉及到了这个问题。

在讲止嗔苦行的同时，其实也引申到了为了修持菩萨道要承受一些痛苦。我们要树立这个观念，修菩萨道不可能一帆风顺、不可能没有痛苦，要有心理准备和预期，如果有所准备，遇到痛苦也可以面对和安忍。我们通过学习，首先在观念上要有充分的认知和准备。

很多修行者对整个菩萨道的修持特性不了知、不熟悉。他在入佛门之前，觉得我在世间当中已经很痛苦了，我要解决这个痛苦，要寻找一个解决的方法。可能在进入佛门时有人介绍说，你入佛门就什么问题都解决了，因为有三宝庇护，有很多福德可以做，做了之后，你就可以解决一些问题。

如果这样讲是为了让一个人趋入佛门的善巧方便，也没什么不可以。也许我们自己在初入佛门的时候，都是这样的想法。其实从真实意义来讲，菩萨道绝对不是一个进来之后解决一切问题之道，而是它最终会解决这些问题。从刚开始，乃至在修习它的过程中，还是会有很多痛苦，我们还是必须要面对。

因为在我们的相续阿赖耶上面还遗留有很多以前的业障、习气，都还没有触及。虽然皈依、学法、修行念咒有很大功德利益，但是这些功德利益是不是能够有效地触及到阿赖耶识上面的这些根深蒂固的种子？如果力量不够，其实还是改变不了这些习气，如果不把这些带来痛苦的种子和习气都有效去除的话，那么这些东西时间一到就会成熟的。它会成熟在外境或者我们的心里。成熟在外境时，可能我们就遇到灾难、怨敌，这是以外在的方式显现苦果。成熟在内心当中时，则很烦闷、郁闷、忧伤，或者遇到修道的困惑，修道和生活矛盾、抵触等。

修道充满了各种各样的问题。在菩萨道当中，并没有绕开这些问题，它是正视痛苦的存在。痛苦和违缘出现的时候，我们要以什么样的心态去面对，这是我们必须要学习的。实际上我们真正准备修菩萨道的时候，应该有一个心理的准备，也就是我们在修道过程中，会遇到很多违缘。

很多学佛的人，没有充分地去认知这个问题，带着好像进来之后什么问题都解决了的心态进入佛门。入佛门之后，发现问题还是存在，有时就退失信心了。由于他进入佛门的预期很高，一旦发现不是他所想象的样子，就会退失道心。

作为一个修道人来讲，我们对这些问题都要认真真去看待，要正视这个问题，要承认在修道过程当中的

确会有很多问题发生。只有我们把这些问题都想清楚了，有准备迎接这些问题的心理，之后障碍即便出现，我们都可以去面对和化解，可以想方设法地消除它的根源，消除对它的恐惧。本科判讲到，在修道过程当中会有一些痛苦，我们要认知它，慢慢去承受它，让我们的心越来越成熟。

我们下面就一一解释颂词。

如彼待杀者，断手获解脱，
若以修行苦，离狱岂非善？

前面讲到，我们必须忍受怨敌给我们带来的痛苦，但是对方说，要让我忍受怨敌带来的痛苦非常困难，我还是会生嗔心。而寂天论师就教诫说：“如彼待杀者，断手获解脱”，一个死囚已经被判了死刑，在监狱中等待行刑，这当然是非常恐怖的，正在绝望之际，突然接到一个命令，说是可以通过断手的刑罚来免死。断手的刑罚，虽然自己也是不愿意接受的，可能每个人都会这样想，最好是马上无罪释放，出狱之后马上找到很安逸的工作，从此过上幸福生活。但现实生活当中很少发生这种事情。

一个必死的人，突然把他的死刑改判为断手、断脚，这种刑罚古代很多，现代并没有，但有这种可能性。在中国或大多数国家，比如一个死刑罪犯准备执行，但是马上就改判缓刑，或者判缓刑之后，改判无期徒刑或者三十年的监禁，虽然还不能出去，听到这个判决的时候，犯人就会觉得很高兴。毕竟不用死了，命保住了。每个人都怕死，都想活下去。所以就如这个例子所言，待杀者可以通过断手从被杀的痛苦中解脱出来，虽然断手很痛苦，但由此可以保留自己的生命，他也是非常高兴和愿意接受。

如果在常规的心态之下，比如一个普通的老百姓，突然被歹徒或其他人抓去，要砍他一只手，他肯定没有办法接受：我没有犯法，凭什么把我抓来砍手？这种情况一般人接受不了。但是，如果是死囚，可以通过断手的方式获得解脱的话，他会非常乐意接受的。

所以，下面讲“若以修行苦，离狱岂非善”，如果通过修行的痛苦，能够让我们远离地狱，那不是很好吗？修行也有痛苦，但是通过短暂的修行小苦，可以让我们远离地狱的大苦，难道不是很好吗？这里讲到了生嗔和堕地狱之间的因果关系。如果我们不修持安忍，嗔心是直接导致堕地狱的，所以这里的修行苦可以指安忍，怨敌给我们带来的伤害和痛苦虽然难忍，但是如果安忍的话，实际上就是通过安忍怨敌几分钟甚至十几秒钟的短暂痛苦，通过这个很小很短的痛苦，就可以免堕地狱，岂不是很好吗？

这个颂词本身是讲修行安忍的痛苦与离开地狱之间的因果关系。如果把因果关系引申、放大，“狱”可以理解成整个六道生死轮回，我们修行就不单是从嗔恨的痛苦中脱离了。我们修菩萨道，其实是通过修持菩提心和六度万行，引导我们趋向于殊胜的涅槃，趋向于成佛的安乐之城。所以，如果能够通过修行的痛苦，带领我们远离生死轮回的牢狱，难道不是很好吗？这是我们可以接受的，通过小苦来免除大的痛苦。断手是小苦，待杀是大苦，修行安忍是小苦，地狱痛苦是大苦。我们通过小苦来远离大苦，通过短暂的苦来远离长久的苦。

尤其是整个生死，前面看不到头，后面看不到边，我们就处在这样的状态当中，痛苦源源不断，种类又多，程度也非常难以忍受，如无间地狱、热地狱、寒地狱之苦，乃至于人间各种各样的痛苦，都很难抵挡。现在我们可以通过短时间的修行苦，来远离长久的苦。

一般来讲，菩萨道修行要经历三个无数劫，看起来是很长，但是如果把三个无数劫放在整个生死轮回的时间内观察，其实时间相当短，只是一刹那。比如我们认为几十年时间很长，但是，如果把这几十年放在历史的长河中去观察，几十年就是一眨眼，甚至比一眨眼还要短。所以，即便菩萨道要修行三个无数劫，时间也是很短的，痛苦很小。

我们再分析一下，三个无数劫有没有真正的痛苦呢？最后一个无数劫是八地到成佛，就是三清净地，这时无分别智已经获得自在，根本没有什么痛苦。而在一地到七地的无数劫，初地菩萨之后也不会有痛苦，身心无苦的。这两个无数劫其实都是没有苦的。再往前一个无数劫，是从小资粮道到登地之间。在加行道的时候，修行已经比较纯熟，有禅定等很多善根功德，真正来讲受痛苦的机率不高、不多，即便受苦，通过其他方式也可以转移和压制的。

所以，真正比较苦的阶段就是现在。刚刚入道的时候，苦就是多一点，明显一点，因为我们是新手，新手上路好像在方方面面都很紧张，很担心。其实，一旦我们的修行稍微纯熟一点，对很多问题就可以驾驭了。即使表面上有很多危机和麻烦，只要我们掌握了技巧，掌握了一些修道的方法，有了一些对治的力量，这些痛苦不会那么猛烈。真正地分析下来，三个无数劫当中让我们痛苦的时间是很少的。乍听起来三个无数劫很漫长，其实如果修道已经上路，痛苦基本上是没有了，会越来越弱。

在凡夫看来，菩萨修道的时候，要把手斩断、把眼睛挖出来进行布施，似乎很痛苦，其实菩萨在布施的时

候，已经没有痛苦了，不但没有痛苦，反而十分快乐。按照弥勒菩萨《经庄严论》及月称菩萨《入中论》的教证，菩萨听到别人向他要东西的声音，比如听到乞丐说“行行好，给我一点东西吧”，他的快乐就超胜了比丘入灭定的快乐，何况他真正把东西布施给别人。所以，有人向他要眼睛手脚的时候，他听到这个声音就是充满快乐的，就算真正把手脚布施给对方，也不会产生丝毫的痛苦。菩萨今天把手砍了布施，明天把眼睛挖出来给人，后天又把头布施了，我们看的时候觉得很揪心、很恐怖，其实这只是我们凡夫人的心理状态，是我们用自心去度量菩萨的智慧而已。因为我们没有承受力，砍手砍脚会很痛苦，我们就认为菩萨这样布施也会很痛苦。其实对菩萨来讲，布施身体根本没有丝毫痛苦。所以，真正修行上路之后，这个痛苦不会有。

上面说的修行苦，只是按照一般的情况来讲的。了义的经典当中，没有说菩萨修行一定需要三个无数劫。密乘有很多善巧方便，净土也有善巧方便。如果我们修密法，或者念佛法门往生到极乐世界，（经典中描述得很清楚，极乐世界没有一点痛苦，连痛苦的声音都听不到。）那么我们痛苦的时间，有可能就是短短的此生几十年。如果在几十年当中认认真真地修行，我们就可以通过这个短时间的痛苦，换来永久的快乐。而且即便在几十年当中，我们也不是分分秒秒都在痛苦，对不对？其实在这个时间当中，无苦无乐要占一部分，快乐要占一部分，痛苦要占一部分。痛苦又分小苦、大苦，真正遇到大苦的机率很少。所以，一般都是小苦，我们是

可以忍受的。

因此，我们要知道修行过程当中有苦，我们要正视它。如果能够正视、面对它，我们在忍受修法痛苦的时候，同时也就积累了远离地狱、远离生死牢狱、获得解脱的资粮。我们要树立这个观念：以小苦来断大苦，以短苦来断久苦。

于今些微苦，若我不能忍，
何不除嗔恚，地狱众苦因？

对现在一些微小的痛苦，如果我不能忍受的话，为什么不去遣除嗔恚这种能让我堕地狱感受众苦的因呢？

前面讲了，以修行的痛苦离开地狱的痛苦，这是非常善妙的事。也许有些人会想：将来地狱的痛苦，也许我能够忍受，但是我不能忍受怨敌现在给我带来的痛苦。有些时候我们也会这样想，地狱的痛苦应该可以忍受吧？为什么会这样想呢？因为地狱的痛苦对我们来讲，还是比较抽象的一个概念。对于一种概念性的东西，当然我们会认为，堕地狱的痛苦应该能够忍受。我们毕竟没有亲自去地狱，反而觉得当前的这个怨敌辱骂我的语言、或者抽我耳光的这个痛苦无法忍受，有时心中会出现这种妄念。

“于今些微苦，若我不能忍”，对于现在抽耳光的痛苦，如果我不能忍受，那怎么可以忍受地狱的痛苦呢？地狱的痛苦比抽耳光要强烈不可思议无数倍。我们要认认真真地思考，如果不认真思考，我们会觉得做某些事情很简单，但是自己去的时候就很难，这种现象在各行各业都有。比如看别人在路上开车，觉得好像我也可以，自己去开就不行了。

如果我们觉得地狱的痛苦能够忍受的话，那么就要学习佛经论典当中描绘的地狱痛苦，认认真真去思维，思维之后，就会知道地狱痛苦，的确远远超过人间。比如说热地狱的痛苦——在烧红的铁板上连续不断地受苦，这个苦怎么样难受呢？比如，我们的手一碰到烧热的铁锅，马上就感觉烫得难以忍受，一秒钟都受不了；但是地狱铁地的温度比铁锅高得多，而且是全身在不断地翻转感受痛苦。认认真真观想思维之下，地狱的痛苦，的确是我们难以忍受的。

“于今些微苦，若我不能忍”，如果对于现在一些微少的痛苦，比如被火星烫一下的痛苦、被别人辱骂的痛苦、乃至稍稍碰你一下的痛苦，如果对这些痛苦都不能忍的话，怎么能够忍受地狱的痛苦呢？肯定是无法忍受的。所以，如果我们忍受不了地狱的痛苦，“何不除嗔恚，地狱众苦因”，那么我们必须断除堕地狱的因——嗔恚。我们要断嗔本身就会引发一些痛苦，这个痛苦，我们为什么不能忍受呢？我们应该忍受它，应该乐于忍受断除嗔恚、修安忍的痛苦。因为嗔恚是堕地狱的正因，如果我们忍受不了地狱的痛苦，那么必须要除嗔。除嗔就牵涉到了除嗔的痛苦、修安忍的痛苦。

这里引导我们，也要忍受修安忍所带来的一些些微的痛苦。这样的痛苦其实是可以忍受的。一个具有正常思维的人都能够接受这个理念。因为每个众生都善于算帐，他会盘算里面的利害得失。这里就是引导我们去盘算这个利害得失，我们付出的是多少，我们修安忍的时候痛苦的成本是多少，然后以这个痛苦我们换取了多少利润。做生意的人也是以最小的成本换取最多的利益，以最小的代价来避免最大的损失。其实我们也一样，怎样以最少的投入来换取最大的利润呢？

修安忍的善法投入很少，但是获得的回报却很多。后面还会讲到，能够以最少的痛苦为代价来断除最多、最大的痛苦，方法其实就是修安忍。通过修安忍的痛苦，来断掉堕地狱的痛苦或者整个轮回的痛苦。我们是很

容易算清这个账的。算清之后，我们就应该去实践，认认真真的去修持安忍，认认真真的去止嗔。这对我们来讲相当重要。

为欲曾千返，堕狱受烧烤，
然于自他利，今犹未成办。

我们为了妙欲，曾经无数次地堕入到地狱中，受到烈火的烧烤，但是自利他利并没有因此而有所成办。

我们分析这个颂词，以前我们曾经在这个世间当中贪著妙欲、行持妙欲，引发了贪心、嗔恨、嫉妒，引发了傲慢、杀生、偷盗、邪淫等等很多烦恼和罪业。因为这些罪业，我们无数次地堕入到地狱当中。地狱有热地狱、寒地狱，近边地狱、孤独地狱等。此处“烧烤”主要是从热地狱来讲，近边地狱也有一部分。我们曾经无数次在地狱当中，感受强烈的热火烧烤、烧红的兵刃打击等苦，非常难以忍受。但是在这无数次堕地狱的过程中，受了这么多苦，有没有一点利益呢？没有一点利益。这个痛苦都是白受，都是徒劳，没有意义的。造了罪业，就必须通过受苦的方式来净罪。

以前也讲过，净罪的方式有两种。第一种方式是受报。通过受苦的方式来消耗罪业，受报后业就逐渐消了。第二种方式就是忏悔。在罪报还没有成熟之前赶快修善法，用修善法的方式来消耗它的因。但是，地狱当中不是通过修善法的方式来消耗因的，而是通过自己的身心感受折磨来消耗因。这种方式使身心感受难以承受的痛苦，对于自利他利一点也没有成办，所受的苦报只是消尽了以前的恶因而已，在此过程当中，并没有丝毫的修善的想法或者实际行为，所以导致自己的利益没有成办，他人的利益也没有成办。这样可以说是白白地感受痛苦，没有一点意义。

以前是当局者迷，现在是旁观者清，作为旁观者，看我以前的所作所为，就发现以前的受苦没有丝毫意义，没有丝毫必要。再进行观察，如果现在我不修安忍的话，仍然贪著妙欲、生嗔心等等，依靠这个业因，以后还会千返堕狱受烧烤，仍然丝毫不能成办自利他利。按照全知无垢光尊者的观点，这样分析观察之后，我们对于反复去感受的、没有意义的轮回痛苦，就应该生起厌离心，我们应该对这种模式、过程不抱任何幻想和希望。我们要想办法摆脱出来，那么现在就有这个机会，这个机会就是修持安忍。

当遇到怨敌的时候，我们使用通过学习、修行佛法得到的智慧，安住在法性当中如如不动，安住在安忍当中如如不动，这样我们就可以逐渐出离了。我们在固有的模式当中注入了一种新鲜的力量，这种新鲜的力量就是菩提心。我们通过修持菩提心和安忍，正法的因素就源源不断地灌输进去，滋润我们的心田，让我们的内心当中法身智慧的苗芽开始逐渐成长、开花结果，后面的颂词就会讲到这个问题。现在这个颂词主要是分析以前堕地狱受到很多严重的痛苦，并且对自他没有利益。我如果不改变的话，以后还会重蹈覆辙，还会千返堕地狱，还会感受强烈的痛苦，对自他利益还是没办法成办。

我们要反问自己：还愿意这样下去吗？如果不改变的话，这个模式是固定的。如果我们一天不出轮回，这样的模式就会继续反复一天。一天不改变，就会继续反复这样一种模式。所以，现在到了我们下决心修持安忍、修持正法的时候了。如果现在开始改变还不晚，任何时候想改变都不晚。有时我们会自责学佛很晚了，遇到佛法很晚了，其实只要遇到就不晚，因为不修行的话，轮回的时间还长着呢，看不到边。所以，我们如今遇到了佛法，正是时候。佛菩萨在遇到佛法之前，也和我们一样，在轮回当中漂流了很长时间，只不过我们在这一世生命当中，六七十岁才遇到，三四十岁才遇到，好像晚了。就这生而言似乎是晚了，但从轮回的侧面来讲，不晚，正是时候。

所以，我们要抓住时机，真正开始思考这个问题，串习这样的教言，让自己在相续当中种下更多的解脱种子，修持更多的成佛资粮，这会让我们所受的痛苦有意义。

这一堂课我们就学到这里。

《入菩萨行论》第 84 课

下面继续学习《入行论》。

子三、修承受痛苦之安忍。

安忍苦不剧，复能成大利，
为除众生害，欣然受此苦。

前面分析过，无始以来，我们因为欲妙曾无数次地堕入地狱，感受无意义的痛苦，却没有成办任何自他的利益。如果我们能够修持安忍，不仅痛苦不剧烈，而且还能成就更大的利益。对于这种能够遣除众生伤害的痛苦应该欣然接受。

地狱痛苦是很强烈和非常难以忍受的，与堕地狱的痛苦相比，修安忍的痛苦并不剧烈，并不严重也不广大，因此，应该修持安忍的善行和苦行。前面颂词中的“千返”，就是指无数次地堕入地狱。倘若我们能够一次、两次成功地修持安忍，就可以免除堕地狱的痛苦，如果能够真正地把安忍修到位，就可以完全终止堕地狱的痛苦。

前面颂词讲到于自他利益没有成办，此处说安忍“复能成大利”，除了能够消减痛苦，还能够成就广大的利益。修安忍可以清净罪障，免除众多痛苦，成就很大的功德。《入行论》中讲“难行莫胜忍”，在所有的难行当中没有超过安忍的。面对越难修持的苦行、越难忍受的对境，倘若能够修持安忍，所带来的福德也会越大。安忍功德非常超胜，所以它能够成就大利。

对自己而言，如果能够修安忍，现世不会受到嗔恨或众多痛苦的折磨，后世也能够成就殊胜的人天福报。从出世间的角度来讲，以菩提心摄持而修安忍，能够累积成佛的善根，从而获得最为究竟的利益——佛果。因此，修安忍从现世、后世、世出世间等方面分析，都能够成就大利。那么对他人有什么大利呢？表面看，修安忍好像对对方并没有很大的利益，实际上，不嗔恨就消除了对对方的伤害，而且因为安忍的缘故，解除了以怨报怨的缘起链，对对方也是一种利益。所以，修安忍不仅自利还能利他。

另外，在《大乘经庄严论》中说道：以菩提心带动的善行，如布施、持戒、安忍、智慧都有一个共同的特点，就是在以布施、安忍等修法利益有情之外，菩萨还会为了对方的究竟利益而发愿：愿我成就时，以此善根将众生安置在三解脱的种姓中，从轮回中获得究竟解脱。依靠修安忍的善根为缘，对对方发愿，随着菩萨修行善法功德的增长，这种因缘会逐渐加深、最后成熟而利益众生。

释迦牟尼佛在因地修持善法时的对境，不管是布施、持戒还是安忍，最后在佛陀成佛时，都无一例外获得了相应的解脱和功德。对方首先是狭义的“他”，即我们安忍的怨敌，这个“小他”随着菩萨修行功德的增长，可以逐渐地获得大利。而“大他”即一切众生，菩萨不仅仅为一个众生发菩提心，是为了利益一切有情而发心。菩萨在修安忍的时候，菩提心的心量所及是一切众生，是为一切众生谋福利的修法，因此已经让一切众生获得了这个善根。他通过修持安忍，不断的累积善根，当他获得解脱、成佛的时候，这个功德也成了一切众生——“大他”获得究竟利益的直接因、根本因。佛陀成佛之后，利益众生的事业是无勤的、周遍的、恒常的、源源不断的，的确对自他都能够成就“大利”。

“为除众生害，欣然受此苦”：知道这个道理之后，为了遣除一切众生的伤害，成办一切有情的利益，对于能够给众生带来众多利益的苦行，理应欣然承受。我们通过闻思，观念上有所转变，再通过观修从内心生起感受，以这样的方式修心，菩提心会逐渐趋于成熟。所以，在闻思和修行的过程当中要先知道理，再逐渐观修、串习。

前面是对亲友作四害，接下来是讲对怨敌作四善。谁对我和我的亲友做四种加害我就会生嗔，谁伤害我的怨敌我就高兴。相反，谁给予我的怨敌安乐、赞叹、很高的荣誉，对他作四善等等，我就会嗔恨。接下来就要破除这种嗔恨。

壬三：破嗔于怨敌作四善者分三。

一、破嗔赞誉怨敌者；二、破嗔令怨敌安乐者；三、破嗔成办怨敌利养者。

一、谁赞叹怨敌，我要嗔恨他，对这种嗔恨予以破斥；二、谁令怨敌安乐，我就嗔恨他，对此进行破斥。
三、谁帮助怨敌成办了利养，我就嗔恨他，应当破除这种嗔恨。

癸一(破嗔赞誉怨敌者)分三：一、堪为自乐之因故当取受；二、是他乐之因故不应舍弃；三、宣说颠倒取舍之理。

第一个科判的意思就是讲，其实赞叹怨敌是自己快乐之因，所以应该取受；第二是其他众生获得安乐之因，他乐之因就是自乐之因，不应该舍弃；第三，宣说颠倒取舍，对于赞叹自己的人取，对赞叹怨敌的人舍，这是颠倒的取舍，是不如理如法的，必须要断掉。

子一，堪为自乐之因故当取受。

人赞敌有德，若获欢喜乐，
意汝何不赞，令汝自欢喜？

如果有人赞叹怨敌有功德而获得欢喜快乐，那么愚痴的意识你呀，为什么你不跟随去赞叹怨敌，让自己获得欢喜呢？

科判“堪为自乐之因”是指赞叹怨敌是自己获得快乐的因。如果我们对别人的功德、优点、处事方法等比较认同、欢喜，就会愿意赞叹他。一般来讲是这样：我们在内心有一种认同，然后通过口来赞叹，在赞叹的过程当中，我们也能收获欢喜，所以赞叹别人自己也能获得快乐。颂词引用了这个规律，让我们止息因为他人赞叹怨敌带来的不悦和嗔恨。

“人赞敌有德”，比如张三赞叹我的怨敌，是因为他看到了对方的功德心生欢喜，才愿意对他发自内心地赞叹。当然，此处的赞叹都是指发自内心的，不是表面上的虚伪赞叹。他能够赞叹我的怨敌，说明他认同、喜欢我的怨敌，所以赞叹之后，他也能获得欢喜、快乐。我们赞叹自己的上师、团队、亲友，乃至于世间的追星族赞叹偶像，都是因为喜欢对方，认同对方的功德，对他赞叹，然后内心也是充满欢喜的。

我们也愿意获得快乐，不愿意受苦。“意汝何不赞”，“意”就是意识。因为我们嗔恨别人，主要是意识在作怪，对方不一定有什么真正的过患，只是我们的心看不惯他、讨厌他、嗔恨他。因此教诫我们的意识：既然赞叹别人的功德能够获得欢喜，而且你也是希求欢喜和功德，那么你也应该去赞叹怨敌，这样能够让你获得欢喜。这是一种调伏自心，让我们息灭嗔恨、嫉妒的好方法。其实这里包含了一个不可获缺的要意：如果我们内心对怨敌的功德不认同的话，即便让我们去赞叹我们也不愿意。在你真正认同对方的功德，愿意赞叹的情况下才能够获得快乐。假如说现在我按寂天菩萨的要求去做，本来我对怨敌张三看不惯，但是我也赞叹对方，被动赞叹之后，虽然嘴里赞叹了，其实内心还是很不舒服，不赞叹可能还好一点，赞叹了更不舒服，有可能出现这种情况。之所以如此，根本原因就是缺少了一个环节：我没有真正认同对方的功德。

这就要求我们公正地去看待怨敌。众生对于自己喜欢的人，容易发现其优点并强化和夸大，对其缺点很容易忽略和弱化。相反，对不喜欢的人，则很容易弱化、忽略其优点，夸大强化其缺点。在这样的心态下，我们很难发现对方的优点，即使发现了也不愿意承认。所以我们要调整内心，让心处于比较公正的状态，不要被偏执的心所欺骗，否则，就不愿意去看对方的功德，即使看到了，也会认为对方只是装模作样而已。要让我们的心平复下来，公正地去看待任何事情，不要带有色眼镜，不要以偏袒的心去观察。如果我们愿意以公正的心态去看待事情，调心就成功了第一步。通过这个调整，我们的心能处于平等公正的状态中，然后再去发现对方的功德，他的功德一直存在，只是以前被我的偏执之心覆盖了，我根本不愿意承认。现在用公正平等的心态看待，从因果的侧面，从缘起的法则去看待对方，发现对方的确有很多功德，应该赞叹随喜。因此自己就愿意认同对方，我们去发现、认同、赞叹对方，同时自己就获得了欢喜。因此，表面上看好像是为了让自己获得欢喜。深层次的意思，是让我们打破对怨敌不好的看法，处在公平的心态中，再作观察，在这个过程中达到让我们调心的目的。

科判讲“自乐之因故当取受”，我们认同和赞叹对方的功德，不仅今生自己能够获得欢喜，因为这个善行的缘故，来世也能够获得安乐，这是今生获得欢喜、来世获得安乐的殊胜方法。其中也包含了让我们调伏内心，打破对怨敌偏执的殊胜方便。

如果我们能够平复对怨敌的偏执心，也就能够对我们贪执的人（包括自己），恢复正常的心态。自己是我们严重偏袒的对境，对自己的功德很愿意表现，对过失则千方百计地隐藏，总是在人们面前展示自己坚强有力、光辉美好的一面，隐藏自己不好的地方。如果能够有一个公正的心态，冷静地观察自己，就会发现自己还有很多过失。把这些过失和佛经论典当中的修法进行对照，会发现其实我们离修行的目标还有很大的差距，从而帮助我们找到问题的所在，然后去解决它。

我们以前也分析过，修道应该有一颗平常心，对亲友不偏袒，对怨敌也不偏执，用平常的心去观察，功德是功德，过失是过失，在平常的心态之下，我们才能够真正发现道之所在，否则没办法真正修道。

如是所生乐，唯乐无性罪，

诸佛皆称许，复是摄他法。

前面的颂词“意汝何不赞，令汝自欢喜”，以及科判“堪为自乐之因”，都讲到了“乐”，这个乐到底怎样呢？这个颂词进行了解释。通过随喜他人的功德，尤其是随喜怨敌的功德所获得的乐有四种特点：第一“唯乐”，第二“无性罪”，第三“诸佛皆称许”，第四“复是摄他法”。

第一，“唯乐”。这种乐是一种纯粹的、绝对的快乐，或者说是快乐的源泉，它是由善因引发的快乐。

第二，“无性罪”。在佛法当中，罪分为两种：即自性罪和佛制罪。无性罪就是讲本性不是罪业，我们可以从三个方面来分析和理解无性。当然，乐本身是无记法，苦乐是以前善恶业的果，《俱舍论》中讲，它是非善

非恶的无记本体。

此处分析的是哪三方面呢？第一，分析乐的起因。有些快乐的起因可能是罪业，比如说，通过诈骗的手段得到了钱财，这种快乐的起因就是罪业。第二，有些快乐可能会导致不好的结果，它的果是和罪业相联系的。第三，乐的本性可能和罪业相应。比如说，吸毒人在吸毒的时候可能会有一种快乐，但是这种快乐是和吸食毒品的罪业相应的，所以它的本性和罪业相应。因此，可以从起因、结果和本性三种情况来分析。

那么我们随喜他人的快乐，是不是属于这三种情况？第一，它的起因是通过随喜他人功德，因是清净的。第二，分析它的结果，随喜是善法，所以并不会引发不好的结果。比如说，吸食毒品或饮酒的快乐与罪业相应，会引发很不好的结果。而我们随喜他人功德的这种乐，不会引发罪业和痛苦。所以，从果的角度来讲，也是清净的。最后，其快乐本身是和善法相应的，所以本身也没有性罪。无性罪的含义需要从这三个角度来分析。

第三，“诸佛皆称许”，因为它的起因善，本体善，结果善，初中后都是贤善的，这样的快乐当然是佛陀所称许、赞叹的，说明得到了佛陀的认可。佛陀是修行圆满、功德圆满的大圣者，所以佛陀称许赞叹，就说明它一定和正道相应。

第四，“复是摄他法”，这是摄受他人的善巧方便。很多众生都想摄受他人，都愿意很多人赞叹自己，认同自己，那么如何才能让别人认同自己呢？有些人不懂得善巧方便，为了提高自己的知名度，拼命地诋毁他人、揭人短处、抨击他人、说别人的过失，他觉得如果把别人说得一无是处，打垮别人，自己就脱颖而出了。但是真正有智慧的人就会发现，为了达到自己的目的，贬低、伤害别人，具有很大的过患，说明这个人不是一个值得尊敬的人。而如果经常赞叹怨敌，赞叹他人，别人就会发现这个人没有嫉妒心，很公正，心量很大，具有功德，然后会对他产生信心。这就是摄受他众的殊胜善巧方便。

所以，我们能够看到或者自己主动去发现敌人的功德，并且加以赞叹，其实也能获得具有这四种特点的安乐。当然，真正去做的时候，可能不太容易。比如我作为一个旁观者，张三和李四是敌人。我可以对李四说：“你应该赞叹张三，这样你可以获得利益，有很多功德，而且赞叹他也不困难。”我劝他会觉得很容易，觉得李四也容易去做。但是，如果落到自己的头上，对我的怨敌，对自己看不惯的人，可能就看不开了，这个时候就需要李四来开导我。所以，这些事情说起来是容易的，但真正去做可能不太容易。但是，不管容易与否，我们要认同这个理念，并加以实践。为什么叫做难行苦行呢？就是因为不好做，如果容易做就不会称为难行苦行了。所以，虽然知道很困难，但还是要积极地改变自己，只有这样才能够和正道相应。

子二、是他乐之因故不应舍弃。

谓他获乐故，然汝厌彼乐，
则应不予酬，此坏现后世。

赞叹别人其实也是他人快乐之因，所以不应该舍弃。一个真正修菩萨道的人关心的就是他乐，所以此时对于他乐之因，他可以直接接受，并且这样去做。

但是对于我们普通人，可能还需要花费一些周折才能做到。为什么呢？因为我们就是不愿意让别人获得快乐，其实关心的还是自己的快乐，那为什么他乐之因不应舍弃呢？需要转变一下思维，其实他乐之因也就是自己的快乐之因，和自己的快乐是挂钩的。我们的特点就是这样的，愿意正视对自己有利的东西，而不愿意正视对自己没有利益的。所以，如果单说：这是他乐之因的缘故，你不要舍弃。我们就会想：他人的快乐与我无关，虽然我已修菩萨道，但是我现在管不了他人。但是，如果说：他乐之因就是自己快乐之因。我们就会想，为什么呢？从发心贤善与否的缘起规律来看，如果我们在发心的过程当中，处于善心的状态，就会有好的回报；如果我们的心处在不好的状态，就会带来痛苦。所以，通过这种缘起规律来劝告我们：应该正视他人的快乐，不应该让别人不快乐。如果我们放弃了别人的快乐，其实就是舍弃自己的快乐。

谓他获乐故，然汝厌彼乐，
则应不予酬，此坏现后世。

前面讲“如是所生乐，唯乐无性罪，诸佛皆称许，复是摄他法。”这种快乐我当然愿意获得。但是赞叹他人是他人获得快乐，张三赞叹的是我的怨敌，我是不愿意他获得这种快乐的。这里面包括两个问题：第一、受赞者是怨敌，他受到了赞叹很高兴；第二、张三在赞叹的时候也获得快乐。但是，这恰恰是我不愿意看到的，我对赞者和受赞者两方面都有点意见。怨敌受赞我不愿意看到，张三赞叹我的怨敌，我对张三也没有好感，也不愿意他获得快乐。

“谓他获乐故”可以从两方面讲：怨敌获得了受赞叹的快乐，张三获得了赞叹他人的快乐，而我作为和怨敌的对立面，不愿意他们获得快乐。如果以此为根据的话，“然汝厌彼乐，则应不予酬”，如果不愿意别人获得快

乐，就不应该给予别人酬劳。但是“此坏现后世”，如果不给别人酬劳的话，第一，毁坏了现世的快乐；第二，毁坏了后世的快乐。

此处的重点是：虽然我自己愿意获得快乐，但不愿意他人获得快乐，尤其是不愿意怨敌和赞叹怨敌的人获得快乐。但是，如果我们不愿意他人获得快乐，自己也没办法获得快乐。此处讲“则应不予酬”：比如你雇佣了工人为你做事情，应该给他报酬。但如果只是愿意自己获得快乐，不愿意他人获得快乐，那就不能给他报酬，这样他就没办法获得快乐。但是如果他不能获得快乐，自己也没办法获得快乐。今生当中因为你不给他工钱，他就会和你争吵，甚至殴打你、起诉你等等，这样一来你今生就不会快乐。另外，如果他帮你做了事你不给钱，就相当于偷盗，触犯了因果规律。本来应该给别人的钱不给，相当于不予取，这样严重的因果，导致后世你也没办法获得快乐，所以“此坏现后世”。而且作为一个菩萨，不愿意别人快乐的话，根本上已经失坏了菩萨应有的心态和行为。

如果我不愿意对方快乐，我自己的快乐也会失坏，这就是因果规律。关键在于自己的心，我不愿意对方快乐就是恶心，它会带来恶果，这种心态会直接让自己的快乐失坏；如果我天天发愿盼着对方受苦，这样的恶心也将导致自己受苦。如果愿意对方快乐，愿一切众生快乐，这是善心，它会带来自己的快乐，在善心的状态中会给我们带来安乐；如果我不愿意对方乃至一切众生受苦，那么这种善心就会让自己斩断一切痛苦。所以，这就是为什么我们平时要观修慈悲心、观修菩提心，因为菩提心是个大善法。为什么要断掉我们自私自利的作意，要断掉我们的恶心，也是因为这个原因。但是有时候我们没有了知这样的规律，觉得如果天天去诅咒某个人，内心盼着他受苦，好像自己就很快乐了。其实这反而是会让自己不快乐，感受痛苦的直接因。

如果我们要真正为自己负责，就应该开放我们的心胸，做应该做的事情，愿一切众生获得快乐、愿一切众生斩断痛苦；愿一切众生的痛苦由我来承受，愿一切我的安乐让众生去享受，如果经常性这样去观修，把这个修法修得很纯熟、真实、自然、坚固，我们的快乐就垂手可得，痛苦就会消失无踪，永远断除。佛菩萨就是成功的事例，他们修这个修法已经成功了，我们如果这样去修也会逐渐成功。所以说“是他乐之因故不应舍弃”，他乐之因就是自乐之因，如果舍弃了他乐之因，自己就没办法获得快乐，这就是颂词“此坏现后世”含义。

子三：宣说颠倒取舍之理。

他赞吾德时，我亦欲他乐，
他赞敌功德，何故我不乐？

颂词的字面意思是，张三赞叹我的功德，我也愿他获得快乐，那么他赞叹我的怨敌的时候，为什么我不愿他获得快乐呢？我也应该愿他获得快乐。就像我愿赞叹我的人获得快乐一样，我也应该希望赞叹怨敌的张三同样获得快乐。如果在这两者之间做取舍，只愿赞叹我的人快乐，不愿赞叹怨敌的人快乐，这就是颠倒取舍，从道理上也是说不过去的。

前一科判已经讲到“是他乐之因故不应舍弃”，如果我不愿对方快乐我就不会有快乐，而这是我不愿意看到的。但是这里面还有一个差别，我并不是一味地不愿张三快乐，如果张三赞叹我的时候，我当然是愿他快乐的。但是如果张三赞叹怨敌，我就不愿他快乐了。所以，我并不是一味地不愿对方快乐，如果和我有利、有关系的人，我愿他快乐，和我无关的人我就不愿他快乐。

前面讲到，如果你不愿别人快乐，就相当于不给你的仆人酬劳，剥夺他的权力，这样是不对的。这里和前面的差别在于，赞叹我的人我愿他快乐，而赞叹怨敌的人我不愿他快乐，是这样承接下来的。

“他赞吾德时”，张三赞叹我的时候，我心里很舒服，觉得张三这人不错，所以我对他就有好感，也愿他一切顺利、健康快乐，我们大家都有这种心态。同样是张三作为赞叹者，他赞叹我的时候，我愿他快乐，但他赞叹怨敌的功德时，我就不高兴了，其实这是不合理的。

“何故我不乐”，同样是张三在赞叹，赞叹我的时候我就快乐，赞叹怨敌的时候我就不快乐，这从道理上是说不通的。他赞叹我，我愿意他获得快乐；他赞叹怨敌，是因为他认同怨敌的功德而欢喜赞叹，既然如此，我应该衷心地愿赞叹者张三，也能够因为赞叹怨敌的功德而获得快乐。

如果真正生起这样的心态，遇到张三赞叹怨敌的时候，就可以止息嗔心。因为看不惯张三赞叹怨敌，不高兴而生嗔，如果能够打破颠倒取舍，张三赞叹怨敌，我也不会因为这个事情而生嗔，所以这是止息嗔心的一种方便。

葵二、破嗔令怨敌安乐者。
初欲有情乐，而发菩提心，
有情今获乐，何故反嗔彼？

有时候我们会对令怨敌安乐的人生嗔心，但是我们要破除这样一种嗔恨。如果谁令我们的怨敌快乐，给他提供顺缘、对他赞叹等，在我们感到不舒服的时候，就要反观一下我们的发心。“初欲有情乐”，我们最初发心是愿一切有情快乐，包括怨敌在内。现在这个众生之一的怨敌获得快乐了，为什么不但不高兴反而嗔恨对方呢？这是不合理的。

我们忆念最初的发心状态，我们进入菩萨道是真心诚意地发愿：愿一切众生获得快乐！愿一切众生获得菩提果！我们发了这样的菩提心。如果有一个众生获得快乐，我就应该高兴，但反观内心的时候，我们很多初学者做得远远不够。我们愿意看到有些人快乐，比如说亲友、自己喜欢的人，他们快乐了我就高兴；如果是不喜欢的人、不喜欢的国家、不喜欢的民族，他们获得快乐、成功，心里就非常难受。

反观我们的菩提心，问题出在没有平等之心。修菩提心的时候，有一个重要的修法就是舍无量心，就是平衡这个关系。如果过于贪执亲方，可以通过某种修法把过度的贪执压下来；如果过于不喜欢怨敌，就通过某种修法把他的地位抬上去，在这样一压一抬之间就做到“舍”，即处于一种平等的状态。我们对于亲友过份地喜欢，不分青红皂白地贪执，这时必须要观他的过失，让我们过度的贪心降温。我们对怨敌过度地不喜欢，打压他的一切功德，这时我们要观他的功德，把他的地位抬起来。经过这样的观修之后，我们才能做到“平等舍”，平等地对他们发慈心、悲心和喜心。虽然发心的时候愿一切有情快乐，做的时候却难以做到，究其原因就是偏袒心太重，所以必须要先修舍无量心。舍无量心修到一定程度，就能平等地去发慈心，悲心、喜心。

四无量心的宣讲次第是慈悲喜舍，而华智仁波切在《前行》当中讲的修行次第是：首先要修舍心，把舍心修好，才能够做到平等慈、平等悲、平等喜。如果舍心不修好去修慈心，就会有偏袒。因为内心对亲友、怨敌本身就有偏袒，如果以偏袒的心态去修慈心，所有的力量会全部转移到亲友方面去；悲是拔苦，拔出的痛苦全是亲友的苦；喜，也全是亲友的安乐等等。如果最初不通过舍心来平衡，我们修的一切的慈、悲、喜都会有问题。如果把舍心修好了，修悲心拔苦的时候、修喜心的时候都能做到亲怨平等，这样修下来的菩提心就是平等心：愿一切众生快乐，愿一切众生离苦，愿一切众生获得安乐的佛果。

颂词中讲，要忆念我们最初的发心，实际操作的时候，还有许多具体的修法。未修的应该去修，没有了解的需要去了解。修好之后，我们发起的菩提心就能够做到平等，就能够破除对令怨敌安乐者的嗔恨，破除不平等心。

今天的课就学到这个地方。

《入菩萨行论》第85课

发了菩提心之后，大家一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。

《入菩萨行论》共分十品，现在我们学习的是第六品。按照华智仁波切的科判，前三品是未生令生；生起之后，怎样让菩提心不退失呢？就要学习第四、五、六品，已生令不退。第四、第五品让我们保持不放逸和正知正念，第六品主要是修持安忍。

修持安忍有耐怨敌忍、耐苦行忍和无生法忍三种。现在我们学习的内容主要是忍耐怨敌或内心的分别念对我们的伤害，它们对我们有什么伤害呢？主要是障碍我们修持菩提道。如果只是对身体和心造成伤害，都不是非常严重的问题。对于修道者来讲，即便是身体和心受到了伤害，也不一定成为退失菩提道的因。但在修菩提心、菩萨道方面，比如说我们产生了嗔恨、贪欲等烦恼，就会对修菩提道产生伤害。由于嗔恚心和利他的菩提心是直接矛盾、直接相违的缘故，对于修菩萨道的大乘菩萨来讲，这种障碍可以说是非常严重。

我们要通过修安忍制止嗔心的方式，让已经获得的功德不退失，让没有生起的功德没有障碍地生起，所以我们必须要修持安忍。第六品在华智仁波切的科判当中，为已生令不退的意义所摄。如果按照六度的意义来观察，第三度就是安忍度，三地菩萨主要修持安忍到彼岸。现在我们可以说是在学习安忍的理念，或者修安忍的方法。在我们平时的生活、学习当中，也可以把安忍的修法运用进去，通过安忍来对治自己相续中的嗔恨烦恼。

现在学习第三个科判：破嗔成办怨敌利养者，我们对于怨敌获得利养会没有办法忍受，本来其他人成办利养与我们无关，如果是自己、亲友或者一个不认识的人获得了利养，我们的反应也许没有这么强烈。关键问题是怨敌获得了利养，这时，对方被我们贴上了一个怨敌的标签，有这个标签，就是表示他属于和我作对的、我

不喜欢的一类人。如果是这类人获得了利养，我们就非常不乐意，乃至对于他们获得利养，还有供养他们的人等，都很容易产生一种不悦意、乃至嗔恨的情绪，所以我们要破除这一类嗔恨。

癸三（破嗔成办怨敌利养者）分二：一、不应以得利养等之因而嗔他；二、理当以未得之因而嗔己。

怎么破斥呢？从两个方面来展开：第一、不应该以得到了利养等的因而对别人作嗔恨；第二、如果自己没有得到利养，得不到利养的原因，是因为自己没有累积这方面的因缘，如果真正要找一个嗔恨的对象，应该是自己。通过这两个方面的观察，我们就知道，我们不应该嗔恨怨敌成办利养，不应该嗔他而应该嗔自。通过这种方式来止息自己的嗔心，这个过程本身就是安忍。

安忍和止嗔，只不过是同一事物的两个反体，从不同的侧面进行的描绘，安忍好像带着一种功德方面的性质，止嗔好像在遮止一个什么东西，其实止嗔也是安忍，安忍也是止嗔。一个是从正面安立安忍的修法和功德，一个是遮破它的违品，从这两个方面进行了知。

子一（不应以得利养等之因而嗔他）分二：一、因实现自之愿望故不应生嗔；二、因不加害我故不应生嗔。

怎样不嗔他人呢？从两个方面来进行遮止：第一，怨敌得到利养其实是我的愿望，因为实现了我的愿望的缘故，当然我就不应该生嗔；第二，因为对方得到利养对我并没有生起什么伤害的缘故，也不应该生嗔。

丑一、因实现自之愿望故不应生嗔：

此科判有三个颂词，首先看第一：

初欲令有情，成佛受他供，

今见人获利，何故生嫉恼？

“初欲令有情，成佛受他供”，字面意思是：我最初在入菩萨道、发菩提心的时候，曾经愿一切众生都能够成佛，获得三界供养处的身份。那么现在见到别人获得了一点点利益，为什么要生起很大的嫉妒烦恼呢？就是说，不应生起嫉妒这种烦恼，或者生起恼害他人的意乐。

我们分析这个颂词的主要意思是什么？从哪个方面来帮助我们修安忍？学习《入行论》安忍品之后，我们如果细心一点，把修安忍的方法、要素做一个统计，可以发现修安忍有很多不同的侧面，它从方方面面介绍了修安忍的方法。如果我们很笼统地学，会认为似乎没有什么特色，都在讲安忍。如果我们细心一点，会发现每一个颂词或者科判之下，修安忍的侧面都不一样，每个侧面都能很好地阐述出让我们修安忍的根据和理由。为什么我们要对这种情况安忍、对那种情况安忍？或者这种情况出来，我们应该用什么方法来安忍，那种情况出来，我们应该用什么方法来安忍？每一种方法提出的根据都能够有效地说服我们应该进行安忍，或者以佛教的术语来讲，这就是窍诀，是怎么能够有效地止嗔的方法。

科判“实现自之愿望”里包含了一个前提和基础。是什么基础呢？用这种方法来止嗔，是指对于发了菩提心的菩萨而言。首先我们是发了菩提心的人，内心还有想要成佛、想继续坚持修菩萨道的愿望。这种愿望没有退失，如果这种愿望退失了，科判所摄颂词的这种止嗔的理由就没有了基础，没有基础这个颂词就不具有说服力。比如随便找一个不学佛法的人、一般的世间人，我们告诉他用这个方法来止嗔，他看了之后就没有什么感觉，不会认为这个颂词、科判对他制止嗔心有什么特殊的帮助。这个前提，就是针对发了菩提心的人、希望能够继续修菩萨道的人，这种止嗔的方式应该是有效的。

此类人一般有两种情况：第一，内心还有继续修菩萨道的愿望；第二，在修菩萨道过程当中，可能还有一些烦恼。现在抓住这两种因素来进行观察，对于发了菩提心，修菩萨道的人而言，既然你是想继续修菩萨道，那么这种见怨敌得利养而生嗔恨的行为，其实和菩萨道是不相应的、是背道而驰的。如果他不愿意彻底地失去修菩萨道的机会，就可以反观自己的相续：我生起这种烦恼的确和菩萨道不相应。不相应应该怎么办？这个时候不是说，既然这样我就放弃菩萨道了，在多数人不愿意放弃的前提之下，那就放弃什么？放弃烦恼、放弃嗔恨心。所以，此处引导我们修持忍辱和止嗔，是在发过菩提心的前提和基础之上，从这个侧面来安立修安忍的理由。

“初欲令有情，成佛受他供”已经提醒了我们，最初我是愿一切有情都能够获得成佛的快乐而发了菩提心的，那时我为了利益一切有情，曾愿包括怨敌在内的一切众生都能够成就无上正等正觉的佛果，成为三界的应供处。

在上师面前也好，佛面前也好，或者我们自己每天念诵发菩提心仪轨、受菩萨戒的时候，都是在提醒自己：为了一切有情的安乐，为了一切有情成佛受他供，我们要再再去纠正自己不好的发心，再再去发起菩提心，每天都在串习这个内容。

“今见人获利，何故生嫉恼”，既然最初我们发了愿，愿众生能够得到安乐、能够受三界供养，现在我们看

到张三李四或我们的怨敌获得了利益，为何生出嫉妒烦恼呢？

其实他们获得的利益是很少的，很少可以从几方面来看：一方面是在现世中可能获得了一点点利益，如对出家人而言，可能是获得了一些供养；对在家人而言，可能是获得一些收益，不管是涨工资、发横财，还是中彩票等等。用世间话来讲，就是自己不悦意、不喜欢的人，获得了很多或者部分的收益。其实这些获得的东西是有限的，就是几百块或者几千块钱，利益很少，这是获得微利的一种解释。

还有一个方面，就是和成为三界供养处的利益相比，他们所获得的利益也可以说是微利。成佛所受到的供养如何呢？我们可以从佛经当中看到，在有的大法会上，佛陀讲解了殊胜深奥的大乘佛法之后，菩萨们欲报佛恩而供养佛，有的供养价值三千大千世界的宝珠，有的供献身上的璎珞、宝冠等。菩萨本身福报就很大，他们的饰品、供品，都是价值连城非常昂贵的宝物。其他的供养者，如三界内的龙王、鬼神、大国王等等，供养的东西也都是非常殊妙的。所以说，和自己发愿愿众生成佛之后所受的供养相比，当前怨敌所获得的一点区区小钱，其实微不足道，他真实拥有的利益非常之少。所以“何故生嫉妒”呢？为什么我要生起嫉妒心，然后产生损害他的心呢？其实这种心态是不应该生起的。

颂词也提示了一个在修菩萨道过程中应该注意的地方。什么是应该注意的地方呢？刚开始发心学佛的时候，往往有一种新鲜感，如：我现在皈依了，我现在是一个佛弟子了，现在我入大乘了，我在学《入行论》了，感觉到和以前的生活不一样。一般人对刚接触的东西，一方面是不太理解，一方面比较容易产生一种新鲜感。所以刚开始趋入佛法进行修持的时候，都有一种因为新奇而带来的动力。

随着时间的推移，有些人获得了实际的收益，身心相续改变非常明显，不用提，他们在修持过程中，获得了觉悟和证悟。但是大多数的人，在度过最初的新奇期之后，好奇心就慢慢趋于平淡了，修学佛法的意乐和动力，也就不像最初那么强烈了。所以在这种情况下，最初的这个发心（在佛教当中叫初心），就没有那么强烈了。没有了最初入佛门的新奇心，以前的这些烦恼就压不住了。压不住之后，以前本有的贪欲、嗔恚、嫉妒等就开始慢慢明显起来，凭他修道的力量，就觉得有点招架不住了，就会继续在烦恼当中迷失。

可以这样观察整个过程：最初的时候，我们是一个彻头彻尾的凡夫众生，相续当中的贪、嗔、痴烦恼很炽盛，中间遇到佛法，就像注入了一股新鲜的力量，对原有的烦恼有所波动和影响，这个最初的影响力逐渐趋于平淡的时候，相续又恢复到以前的状态。所以，我们在趋入想要修道的新鲜观念的时候，其实很需要通过各种方法来加深它的影响。很多人都是在最初和中间的时候，注入了新鲜观念开始学佛，然后在后期慢慢平淡。之后内心的烦恼就像睡醒了一样，又开始有了。有时我们说，好像刚学佛时烦恼很少，现在多起来了，其实烦恼本身就这么多，只不过在受到佛教思想的影响时，因为我们注意力转移了，以前的东西就可能被忽略，其实它还在，只不过我们没注意到。学佛法的兴致和动力稍微减弱的时候，以前的烦恼又重新炽盛起来了。这种现象其实在每个修道人的相续当中都有可能出现，尤其在我们修道几年之后，慢慢感觉到心态有点麻木和疲弱，好像没有动力了，以前的嗔心等重新抬头，导致了出现颂词中所说的情况。

虽然最初我们发了菩提心，但在见到怨敌受到利养、供养的时候，又开始生嫉妒心、嗔心，生伤害对方的心。如果不及时纠正，烦恼就会越来越强势，最初的菩提心就会被埋在烦恼的烟尘当中，被完全障蔽。这个时候，我们应该持续不断地闻思修行、依止上师善知识、学习大乘佛法、观修、诵咒，哪怕是每天的功课都不应该断。

对有些人而言，每天的念诵好像成为了一种任务，其实如果我们还在坚持念，这对我们有一种纪律性、约束性的作用，一方面是强迫我们忆念：我要发菩提心，我是个修道者等（我们念诵的有这些内容）。如果连念功课也断掉了，学佛就好像没有什么大的收获。有些人感觉念诵就是一个形式而已，可念可不念，但是如果把这个断掉之后，可能连这个提醒的作用都没有了。

按照有些大德的讲法，每天念诵是对我们修法的一种提醒。比如说发菩提心仪轨就是提醒我们：我还是一个菩萨，我应该尽量发菩提心，我要利益有情、利益众生。如果念的是《金刚经》、《心经》，就是提醒我们：色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴、色受想行识，眼耳鼻舌身意等等都是空性的，实相就是这样，我们安住在实相当中，我们本身就是实相，只不过没有认知而已，自己的身心、周遭的世界、所有的显现法其实都是无自性的、空性的。如果我们念密乘仪轨，就是提醒我们一切身体等等都是佛的坛城，都是本来清净的自性。念加行就是提醒我们应该生出离心，提醒我们不忘所修持的佛法，这方面很重要。哪怕我们每天只是在佛堂上供水、供灯、供香等，看似一个小事情，其实也是修行的一部分。我们每天听课、思维，都是强迫我们不要忘记所修的道，不要忘失这种善心。如果把这些都停止了，那么善心就会很快会被相续中的烦恼淹没、泯灭。所以，如果我们经常性地和大家听上师的课，或者大家一起听法、一起讨论、或者在一起念咒等等，这些都是帮助我们

维持善心的好方法。

有时我们觉得好像自己一个人修行效果应该更好，和大家在一起很容易散乱、说闲话等，有的地方可能有这些小弊端，但是总的来讲，和大家一起学习，比较容易保持、激发、维护自己的善心，这方面起的作用非常大。一天两天可能看不出效果，但是几年之后回头看，其实这些过程都是帮助我们继续修道的殊胜措施，非常有用。

为什么我们发了菩提心，中间还会逐渐淡出菩提心的行列呢？就是因为发心的力量慢慢减弱之后，很容易被本来的烦恼所淹没，所以这时我们更加应提起精神，学习佛法、祈祷上师，更加注意融入佛教修行中。

这个颂词其实就是提醒我们，最初我们发了菩提心，中间相续又受到了贪著利养的染污，因为看不习惯其他众生得到利养而生嫉妒心、生嗔心。这时必须重新忆念：我是发了菩提心的人，在最初发心时，我是愿包括怨敌在内的一切众生，都能够成就无上正等正觉的佛果，获得三界应供处的殊胜果位的。我们理应乐于见到别人获利，现在看到别人获利为什么生起“嫉妒”呢？一反观自己：其实我的心已经偏离菩提道太远了，必须及时纠正。这时就是要通过忆念这个颂词，安住于这个颂词，反反复复地去观察这个颂词，然后让自己内心中重新生起利益有情的菩提心，重新回到菩提心的状态。

我们应怎么样修持安忍？比如我学完这个颂词之后，觉得对自己有所触动：的确如此，我是发了菩提心的人，我怎么能产生这种很不好、很狭隘、很不清净的想法呢？这是不应该的。有时我们在听课或者看书的时候，好像觉得有所触动，但是一把书放下，接触到世间的事物，这种触动很容易退失，马上又回到以前的状态，这就是观修的力量还不够。因此我们就要专门把今天学习的内容反反复复去看，把它背下来，背不下来我就把书放在眼前，闭目思维颂词的内容，反反复复地去观察、思维它的每一个侧面，思维它对自己止嗔所带来启发等等。很熟悉颂词中的理性思维之后，嗔心、嫉妒的非理作意和分别念就会逐渐减弱，就会被压制了。当我们看到别人今天得了奖金，或发了一笔财，如果产生不合理想法，就再通过颂词带来的智慧，再去反复观修，这是一种一次又一次成功对治烦恼的方法。

以上说了，因为实现了我的愿望的缘故，不应该生嗔，通过这方面来止嗔。

第二个颂词：

所应恩亲养，当由汝供给，

彼今已自立，不喜岂反嗔？

颂词的意思和科判相应。“所应恩亲养”：对你有恩德的亲人，本来是你应该亲自来供给他们财物、利养等等。“彼今已自立”，现在他通过自己的力量获得了财物、利养。“不喜岂反嗔”？你不但不欢喜，反而对他自己获得生计产生嗔心。

下面进一步分析里面的含义。“所应恩亲养，当由汝供给”是通过世间的比喻来说明意义。“恩亲”怎么理解？“恩”为恩人，“亲”就是亲人，比如说，谁对我有恩我应该报恩，报恩就通过自己的财富、力量和各种方法来报答对方。还有父母，因为对自己有生养恩德的缘故，我也应该亲自去供给种种所需，恩亲也可以这样讲。“恩亲养”，就是我对所有的亲人、恩人，都应该亲养，“亲养”也可以理解成亲自去供养，自己亲自去做的意思。

“彼今已自立”，本来这一切都是自己有责任、有义务去做的，但是如果有哪一位亲人恩人，他没有依靠你的能力，通过他自己的努力、福报，已经独自获得了谋生的物资，那么我们应该替他高兴，因为本来是你应该去给予这一切的，在他自己获得的时候，按理说，你应该非常欢喜才对，更说不上生嗔了。现在，本来是你自己应该独自供养、亲自供养的对象，他已经独自获得了利益，你为什么还对他产生这么强烈的嗔心呢？其实产生这么强烈的嗔心是不对的，完全是非理作意，这是它的比喻。

实际的意义怎么理解呢？怎么对照呢？就是说：一切众生，就是我们所应“恩亲养”的对境。从哪个方面来体现？第一个恩人，就是说我们要对一切众生修大恩，无始以来，众生对我都有很大的恩德，尤其是要和母亲联系在一起，思维念母。在七重因果教授中就有这种观察的次第，第一个修法是念母，然后是念恩、报恩。我们首先要把一切众生观想成对自己很有恩德的亲人，尤其是母亲。这当然有很大的必要，因为我们的心有一个特点，修菩提心就是抓住、利用了这个心的特点，引导我们修菩提心。这个特点是什么？对于自己亲近的人，我们就很自然地愿意对方获得快乐，离开痛苦，哪怕是成佛的果，我们也很愿意让我喜欢的人、亲近的人获得。不是亲近的人，可能我就不愿意他们获得。利用这种心态，我们把所有的众生观想成我们的母亲。这样观想并不是毫无根据，因为无始以来因果关系错综复杂，所有的人都曾经做过我的母亲，都对我有恩德。我就利用这一点开始观修一切众生都曾经做过我的母亲，他们在做我母亲的时候，就像现世的母亲对我一样，如是地疼爱和抚养。以现世的母亲为比量，无始以来的众生在做我母亲的时候，都是如此。当然个别情况除外，绝大多数

母亲对自己的子女都是非常疼爱的。

我们通过观修，首先建立一层这种关系，通过长时间观修之后，我们认同了一切众生是我母亲，也认同了他们对我有恩德的这个事实。观修要达到什么程度？就是要达到——我对现世母亲的这种感情，对一切众生也要培养出来。培养出这种感情之后，我们就修持悦意慈心，因为他是我的亲人了，所以就很容易对对方修持悦意慈心。看到众生的时候就很欢喜、很高兴，很愿意他获得安乐，很愿意他离开痛苦。七重因果教授修到第六重的时候叫做殊胜作意，殊胜的作意是什么？就是修到认为一切众生都是我的父母，我要愿一切众生能够离开痛苦，愿一切众生能够获得快乐之后，接着发愿：一切众生、一切老母有情离苦得乐的事情，由我一个人成办，我要亲自挑起这个重担，这就是殊胜作意，发起了救度众生的责任感、利他心。再进一步修到第七重教授时发愿：为了利益众生的缘故我要成佛，这时发愿成佛的心态，是真正以利他为前提的、很真实的菩提心。修菩提心的过程就是这样的。

之所以说“所应恩亲养，当由汝供给”，是因为我们发菩提心、修菩提心的体系就有这种特点，要对一切众生观悦意慈，对一切众生要了知他们是我们的恩人、亲人，我应该给他们提供离苦得乐或者成佛的利益，我应该一个人来成办，有这种殊胜的观想，恩亲可以从这个方面了知、体现。发菩提心的时候，一切众生我一个人来承担，殊胜作意中就有这么一条。

严格来讲，我发了菩提心，一切众生的利养都应该由我一个人来供给。比如说，其中一个很具体的众生——当前我面前这个所谓的怨敌，他已经自利了，通过自己的福报获得了利养、财富，我们发菩提心的时候并没有把这个怨敌排除在外，所以其实当前假立的怨敌他不需要你的帮助，自己已经获得了自利，获得了利养，那么按理来说我应该高兴，为什么“不喜岂反嗔呢”？不但不高兴，反而还嗔恨，这就不应该了。所以说我们就应该反过头来观察，其实我是不应该这样做的。尤其是当我们生起很大嗔心的时候，通过这个方法的简单思维就可以强制性地压制嗔心，就是说：其实我是不对的，我是发了菩提心的人，我怎么生起这么强烈的嗔恼心呢？我愿对方痛苦，不愿对方获得利益的心态不对。这时就可以压制住烦恼，一次、两次成功压制，就可以让修安忍的心逐渐生起并强烈起来，这个方面其实是非常重要的。

在修菩萨道的过程当中，我不愿意我的怨敌受到恭敬和利养的实际原因是什么呢？有时就是被概念害的，什么概念呢？就是这个怨敌的概念。为什么说怨敌是个概念呢？同一个人，我对他的看法好，他就变成我的朋友，看法不好，他就变成我的怨敌。其实怨敌本身是个内心安立的概念而已，在佛法的很多理论和观想中，就说怨敌真正伤害你可能就只有一次——某次因缘他可能骂过你、打过你或者伤害过你，就一次而已，在一生的绝大多数时间当中，他其实并没有对你作伤害，他还要睡觉，还要做很多事情，很多时间中你们根本碰不到面。如果我们把这些客观的因素加进去观察，其实这个所谓的怨敌对我们作的伤害是很少的。但是因为我们抛不开这个怨敌概念的缘故，一辈子都受它所困，一辈子都觉得这个人是我的怨敌，想起来就气，其实很多问题是自己给自己造成的。如果把这个所谓怨敌的标签、概念抛弃之后，并没有一个实实在在的怨敌存在。

所以说，这个所谓的、我们不高兴的怨敌或在修菩萨道的过程当中迈不过去的坎，就是个概念而已。此处我们只是用怨敌的概念来说明问题，还有很多其他所谓的概念，我们生活在概念当中，如“亲人”，或者“我”等等，其实一个个观察下来都没有实质，全都是自己的概念，自己活在概念当中，被很多概念所困扰。我们要通过学习佛法来打破这些固有的概念和执著。当然最细微的概念是用空性、无二慧、无二取的智慧打破的，一切起心动念都是分别念而已，全都是无自性的，安住在空性当中，一切概念自然就化解了，我们就现前了实相的证悟。

下面我们继续分析颂词。

不愿人获利，岂愿彼证觉？

妒憎富贵者，岂有菩提心？

颂词的意思是讲，如果我们不愿别人获得微少利益的话，怎么可能愿他获得殊胜的觉悟呢？如果嫉妒、憎恨富贵者，那么这种相续是没有菩提心的。有时我们自诩是菩萨、是修菩提心的人，但是我们要看一看，在修菩提心的过程中，是不是真正和菩提心相应？作为一个初学者，每个起心动念都和菩提心相应，这也是做不到的事情。在生了嗔恨心和不好的作意之后，至少我们要反观我这个心态是不是正确？如果不正确，我就要补救、忏悔。如果认识到这个问题是不对的，下一次这种心态再产生的时候，就不会像完全没有对治时肆无忌惮地产生了。所以说，只要我们认识这是不对的、错误的，那么第二次再生起嗔心的时候，这种善心一定会带进去，然后慢慢在这个过程中去接受实相。所以我们需要长时间来习惯很多的修法，让自己的心和修法相融合。

对修行者来讲，在修行佛法的过程当中，有一点比较重要，我们可以探讨这个问题，哪一点比较重要呢？就是时间，时间很重要。我们在和修道的人互相接触的时候，或者有些道友在提问题的时候，都会有一个相同

的问题，什么问题呢？就是觉得我学了这个修法之后好象用不上，或者有时能用上，很多时候用不上，有点着急。其实这个问题本身并不是修法的问题，有时候就是时间的问题，时间太短了，没有足够的时间让我们去消化，去认同修法。很多时候我们想在很短的时间当中，马上就能收获奇效。其实并不是我们本身有什么问题，真正有问题的就是我们太着急，太着急本身是一个问题。

很多教义需要我们再再地学习，用很长时间去反复串习，在短期看来，它的功效和作用并没有办法很快显露。如果我们反复修学这个法，反复去融于自心，再过几年或十几年的时候，它的效果就显现出来了，我们慢慢接受了这种说法，内心接受了这种教义。内心一旦接受之后，我们处理事情的方法就不一样了。

有时我们刚刚学了几个月或几年的教法，觉得虽然学了这么多，好象没有产生实际的功效。当然一方面我们以前也讲过，马上要产生功效，这是有困难的，因为无始以来实执的力量太强了，而现在我们修行的力量太弱，有时我们就反复强调这个方面。但是我们今天再从另外一个角度来看这个问题。其实，就是我们的时间不够，时间太短了，如果时间长一点，我们再再串习这个修法，到了一定的量之后，我们的心就发生改变。比如我们刚开始学空性的教法时，觉得特别抽象：明明我是看到这个东西，明明我能摸到这个东西，但它就是空性的、无自性的。我们觉得这两个概念难以融合，太难理解了。但是如果把空性的教法慢慢学下去，学很长时间之后，过几年再来看我们的相续，就会发现我的内心深处，其实对空性的观点已经接受了。我再来看这个物体，就觉得它显现的当下就是空性的，任何问题都没有，我就很自然地已经接受它了。这个变化是从哪里来的呢？一方面当然与我们持续不断地学习有关，一方面还是时间问题，需要时间来消化、接受它。

如果时间够长，我们的相续一定能够被佛法所影响，因为佛法所开显的就是我们心的本来状态，就是心的实相。安忍也好、发菩提心也好、空性也好，内心本身的状态就是这样的，随着我们修行的时间长了之后，慢慢我们就开始接受它了，最后还能够我们的相续中发挥至关重要的作用。利他的思想也一样，刚开始总是受到自私自利心的影响，佛经论典中总是说利他、放弃一切自利，但我自己好象怎么也放不下。不过不要紧，我们只要学下去，慢慢学下去。最后就发现，利他的思想在我们的实践中生起来了，站住脚了。之后虽然可能还会产生自利心，但是已经不强了，总有一种对治。内心产生自利的时候，总是隐约觉得不对，一观察，就是利他的思想已经在起作用了。所以，利他思想越来越强大，自利心就越来越弱了。刚开始时，要让我们放弃自己的一切利益去利他，这是根本不可思议、不能接受的，但最后过了十几二十年再看，很自然就能接受这个观念了。

我们再探讨这个问题。有些人刚刚学了几个月、两三年，就觉得学了佛法对相续没有改变，或者还会再产生烦恼，其实不要那么着急，初学的一般凡夫，出现这种状况是正常的反应，不是什么反常的问题，因为佛法是慢慢影响我们的。以前我们没分析过这个问题，他认为我学了这个教法，至少应该有一个预期，但为什么不出现呢？其实这种想法能够产生，也是我们修学佛法的结果。只要我们不放弃，慢慢再学下去，虽然不会有一种翻天覆地的转变，但是转变是一定会有的。就好象冬天地底下的竹笋，我们在地面看不到它的生长，看不到不等于没有，它在慢慢地长，到一定的时候就一下破土而出，我们说竹笋在这呢，它已经长出来了。很多改变是悄悄进行的，所以在修法过程中不要过于着急。

当然，不着急不是让我们去懒散，完全没有这个意思。有时我们自己太过于着急的缘故，往往就会错掉很多最宝贵的经验、很多好东西。我盼着发生奇迹，马上发生一个惊天动地的转变，出现翻天覆地的变化，今天学到佛法，明天就想成佛，其实这种想法本身就是一个我执的体现。如果不着急，慢慢学下去，因为学习佛法也是消亡我执的过程，如果感应迟迟不发生，我希望的东西不出现，就是在打磨我执、打击我执。对我们来讲，不学习佛法或者学习佛法不顺利，就感觉很挫折，很失败。其实我们换个角度看问题：这个失败是谁在失败？是我执本身在感到失败，这是个好现象，是好现象，这个我执受到打击了。如果我们能够正视这个问题，经过一次次打击之后，我执心就慢慢平复了，就能更加清楚、冷静地看待问题。所以我们在修法的过程中不要太冒进，实际上很多问题都是因冒进而来。

如果我们踏踏实实慢慢去学、去修炼，虽然不会一下子发生很大的转变，但关键是心相续会逐渐逐渐地改变。佛法肯定是有利益的，不管我们是在闻思还是打坐，它肯定会发生。就像打坐的人，坐了一百天，可能九十九天都没有任何的动静。比如无著菩萨在鸡足山观修弥勒菩萨十二年，一点反应都没有，连个善梦都没有做过，但是最后，他还是亲见了弥勒菩萨尊颜。其实他的改变在第一次观修的时候就开始了，只不过这个改变比较微小，是次第发生的。最后当他看到老母狗时，十二年当中累积起来的资粮一下子爆发了，他对母狗产生了不可抑制的大悲心。大乘菩萨最需要的是什么？就是大悲心。依靠这种大悲心不可抑制的爆发，之后就发生了弥勒菩萨的显现。虽然十二年观修，没有一次善梦，但是依靠这十二年的累积最后才出现这个善果。

对我们而言也一样。我们修佛法时，如果几个月没有出现什么感应，我们就好灰心，其实以无著菩萨这么利的根基，他是佛授记的人，也曾经十二年没有生起一个善梦。这对我们来讲是一种启示：第一，我们是什么根基？第二，我们积累了多少资粮？我们在十二年当中是不是精进地修习？都要观察。所以我们几年、几个月没有反应非常正常，还要继续学习。

有个大德在讲到这个问题时说：如果你在几个月、几年当中没有任何改变，这不是因果错乱，而是因果不虚的表现。为什么不会出现感应？就因为因果的资粮还没有达到。它因缘没有聚集，所以不会发生显现。什么时候出现了果，说明因缘到了，在因缘没有到之前，都要努力修行。该闻思要闻思，该修行要修行。今天累积，明天累积，不断地累积下去，就如世间有言“不问收获，只问耕耘”，只要耕耘了，你不想，收获都会来；每天想收获，想得太多了，反而忘记了种因——耕耘的事不做，每天只是空想我怎样才能马上收获，空想今天证悟、明天证悟，把时间花在这上面，忽略了因缘的累积，其实没有意义，果是不会发生的，没有理由发生。所以，我们在学习佛法的过程当中，要经过很多的磨炼、挫折，这对修法来讲是有意义的。

只要我们累积，变化就会发生。每一句佛号、所听闻的每一个字、每一句的佛法，其实都在引发我们相续的转变，只不过每次的转变很微小，我们一下子感觉不到。但只要它仍然不断地在转变，大的转变总有一天会到来。我们想想无著菩萨的公案，对我们非常有激励。虽然我们发了菩提心，现在好象感觉没有力量，不要紧，只要我们修下去、学下去，这种转变绝对会发生。我们自己也是这样的，每天学习好像看不出转变，但是过几年回头一看，才发现几年当中又成熟了不少，我的承受力、安忍力，对佛法的认知等都进步了许多。所以我们在学习的时候，要真正正视时间的问题。如果我们有足够的耐心去承受，总会给我们带来好的收获和回报。

在修行过程当中，如果有人在旁边催促你应该找一个更快的道路，你照着走一段时间，回过头来看，其实还在原地踏步，浪费很多机缘和时间，现在不应该太冒进。有些人认为：我现在已经多少岁了，很着急。其实越这样，越是不能着急，越应该把修习的路看清楚再走。如果自己没有正知正见，有可能走得越快偏离正道越多。这里稍微发挥探讨了一下这个问题，和修法、颂词还是有一点关系，没有离题太远。

颂词中说，如果不愿让人获得利益的话，当然就更不愿意让人获得觉悟，因为这点利益和觉悟的利益相比较，根本不算什么。觉悟是非常大的一种利益，不单是获得财富的问题。比获得财富更重要的是本来的佛性已经觉醒了。对一切众生来讲，最殊胜的财富就在我们内心当中。如果我们愿意众生显现内心的佛性，对众生获得利益就应该更加愿意。如果我们能够容忍别人获得一百斤黄金，按理来说，更能容忍他获得一钱黄金，大的方面都能容忍，为什么小的方面不能容忍？我愿意对方获得正等正觉的觉悟，我为什么不能愿意对方获得一点点世间的利益呢？其实应该愿意才对。

所以这里讲，“妒憎富贵者”——对富贵者产生嫉妒、嗔恨，“岂有菩提心”，难道真的有菩提心吗？不可能有菩提心。有时我们想，我是愿意对方成佛的，但我不愿意他获得钱财，就是说容忍他获得觉悟，但不能容忍他获得眼前的一点收益，这是错误的想法。

这个问题前面分析过，上师在讲记中也讲过这个问题。愿意一切众生成佛，是一种总相的发愿，对自己没有利害关系。而当前我的怨敌、竞争对手，他获得了钱而我没有获得，这时就容易产生不悦意的想法，因为和自己的利益得失直接挂钩了。一方面，我们要总的发心、广大地发心，要让一切众生获得觉悟，同时也要把着眼点放在当前的、比较具体的小事情上面。比如说愿对方获得利益，愿对方离开痛苦，愿对方获得财富，愿对方获得心灵的安乐等等。只有从这方面去观修，当别人真正获得的时候，我们内心中就会非常愿意了。

但是，如果只是把注意力放在愿对方获得一点点钱财上，比如说我们通过观修，愿一切众生、乞丐每天都能够获得一百元的收入，愿穷人、自己身边的人都能够看得起医生，穷孩子都能够上得起学，穷人都能够获得好的工作等等，假如每天我们只是在这些细节方面观修而忽略了大的方面，那我们的发心也是有局限性的。只有把两个方面都结合起来，一方面从总体、全面来观修，愿一切众生获得觉悟，这方面是大的一种发心，然后在这个大的发心里面，再愿单个的众生获得暂时的利益和究竟的快乐，这种心态才是比较圆满的。

如果把重点放在只是愿一切众生都获得觉悟上，这很容易沦为一种高谈阔论，只是愿总相的众生获得快乐和成佛，但是当前的众生获得快乐你就忍受不了，可能出现这种过失。同样，如果把注意力只是放到细节方面，忽略了大的、总的、全盘的众生成佛的利益，发心就有局限性。只有一方面愿总相的众生获得觉悟，另一方面也愿单个的众生、每一个众生都能获得眼前的利益，两方面结合起来就好了，这样不管是从局部、从全局，还是从战略、从战术哪个方面观察，都是一个比较完整的发心和修行的方式了。

丑二、因不加害我故而不生嗔。

若已从他得，或利在施家，

二俱非汝有，施否何相干？

科判的意思是，因为对方得到利益并不加害我，对我没有什么伤害，所以我不应该生嗔。颂词的意思是，如果怨敌已经从施主方面已经得到了受用，或者这个利养还仍然在施主家里，没有布施出去，在这两种情况之下，“二俱非汝有”，财物都不会到你手上，“施否何相干？”那么它布施怨敌也好，不布施怨敌也好，和你有什么关系呢？和你根本没有丝毫关系，对你来讲无利无害，为什么要生嗔呢？既然无利无害，“二俱非汝有，施否何相干？”不管你的怨敌得到也好，没有得到也好，这两种情况和你都是没有什么关系的，为什么要生起嗔心呢？但是他就是生起了嗔心。

具体是在那方面生嗔心呢？我们分析“若已从他得”、“或利在施家”这两种情况：第一种情况是“已从他得”，就是怨敌已经从施主那里得到了财富，第二种情况是利养还在施主家，没有给他。这两种情况我都相当于一个局外人，和我没有关系，财富第一刹那在施主手上，第二刹那给了怨敌，财富只是在他们两个手上转让，我是第三方，其实与我没有关系，虽然和我没有关系，但是我的心里就发生了微妙的变化。如果第一刹那利养在施主家，没有给我，也没有给怨敌，我就能接受。第二刹那，财富还是不在我手上，但从施主家转到了怨敌手上，这个时候我的心态就变化了，注意！这时心态就变化了。虽然我仍然没有得到，但是财富一到了怨敌手上，马上我就生起嗔心了，总科判就是看到我的怨敌成办利养我就不高兴，我就嗔恨。那么要找到生嗔的关键是在哪？就是第一句“若已从他得”，怨敌从施主手上得到了财富，然后我就开始生嗔。其实真正分析，财富不管是在施主手上，还是在怨敌手上，和我都没有关系，但在施主手上我就不生嗔，在怨敌手上我就生嗔，就觉得不舒服了。

下面再与科判因不加害我故而不生嗔对照分析，财富从施主手上转到怨敌手上我就生嗔，生嗔的前提是什么？就是他对我有伤害我才生嗔，如果对我无害我就不生嗔。我们观察：财富从施主手上转到怨敌手上，是不是对我有伤害呢？对我没有任何的伤害。没有伤害我为什么要生嗔呢？我不应该生嗔。那么嗔心生起是什么原因？就只有一个结论：非理作意。产生这个嗔心其实毫无理由，就是一种非理作意，一个妄执而已。

现在我们分析，财富从施主转到了怨敌手上，这个过程本身有没有实质性伤害呢？如果财富从施主手上到怨敌手上的过程本身是有实质性伤害的（假如不是我妄执，而是因为实质的变化），我生嗔的原因就是因为这个过程本身具有实质性伤害。那么我们再举个例子设想这种情况：在我不知情、根本不知道的情况下，财富从施主手上转给了怨敌，如果说这个过程本身有伤害的话，那么即便是我不知情，我也会突然感觉到胸口被重击一下或者我就昏倒在地了，之后我观察是什么原因？哦，原来是因为财富转移给怨敌导致的，其实这种情况不会出现。在不知情的情况下，不管如何财富转移，我根本不会有任何反应，对不对？只不过我知道施主把财富给了怨敌，于是我就不高兴了。分析下来，这个生嗔就是一种非理作意。为什么我要生嗔呢？因为我们的心识有非理作意，其实他并没有对我造成任何伤害，我生嗔没有任何根据，不应该生嗔才对。

为什么这么强调非理作意呢？世间人也有正常的思维。我们做任何一件事情，都应该有一个目的或理由，为什么这样做、是什么理由、什么根据，世间人也有是非判断的标准。如果我生嗔的确能够找到理由，那也没什么可指责的，因为毕竟有理由啊。但是现在经过我们分析，怨敌得到施主的财富对我什么伤害都没有，而我生起了嗔心，这就是我的非理作意，没有根据没有理由。这样的人所做的事情，怎么可能被认同呢？应该不会被认同。否则我就是个疯子，疯子做事就没有任何逻辑和理由，做了就是做了，问他为什么说不出任何根据。如果我还是愿意这样去生嗔，我是愿意成为一个疯子？还是愿意做一个有理性的人？现在我是一个修道的人、一个有理性的人，如果是一个有理性的人，还是应该会承认根据的。那么我在分析过程中，发现了我的嗔心是非理作意的话，就比较容易让我们回归理性，让我们止息嗔心。我们越分析、越观察，越显现出非理作意是嗔心的本质。如果不观察颂词发现它的本质，我就不会发现生嗔是个非理作意，也许我第一次生嗔心，第二次还会这样生嗔心，第三次还是照旧。如果有一次我发现：其实我生嗔心是个非理作意，不对！我就可以有效地制止它。比如缘这个颂词我再再观察，第一次观察、第二次观察、观察了十次，观察了一百次，每一次观察都得到了一个同样的结论，什么结论呢？都得到同样一个“非理作意”的结论：我这个想法是错的；我这个想法是错的；我这个想法是错的。观察一次，就加强一次，每一次观察，就再加强一次。最后我再产生这种心态的时候，我就自然而然知道我这是非理作意，就告诉自己：放弃吧！观察很多次之后，效果就会显示出来，如果只是粗略看一下，只是观察一两次，也许体会不到它的真实含义。只要反复观察，“我生嗔是非理作意”这个核心就会慢慢浮现，越来越明显。最后把颂词的意义完全吃透，完全融入到我内心的时候，再看到怨敌从施主家得到供养，我就不会产生非理作意的嗔心了。

子二、理当以未得之因而嗔己：

何故弃福善，信心与己德？

不守己得财，何不自嗔责？

为什么我要抛弃福善、信心和自己的功德呢？我不去守“己得财”，“己”是自己的己，不是已。我们不去守护自己应该获得的财富，为什么不自己嗔责自己？应该自己嗔责自己。颂词里面有“福善、信心与己德”三个词，是什么意思呢？其实就是获得利养的三个要素。如果对方具足这三个要素，他就能获得利养，如果我没有具足这三个要素，我就没办法获得利养。如果我想获得利养，我就不应该抛弃这三个要素。现在我们没有获得利养，肯定是因为这三个要素不具足，为什么我要抛弃它们呢？既然我们想要获得利养，应该想方设法去累积这三个因缘，如果这些因缘是被我自己抛弃的，那么应该嗔责自己才对。我没有守护以前应该得到的财富如：福德、福善、功德等等，这是获得利养的直接因。我没有去守护这个财富，把这个财富自己抛弃掉了，如果要找一个嗔恨的对象，应该嗔恨自己，不应该嗔恨对方，怎么不应该嗔恨对方呢？你嗔恨对方不对，你嗔恨怨敌也不对，你不能说怨敌不应该获得财富；也不应该嗔恨施主：你为什么要把我的怨敌钱和利养呢？这样嗔恨是不对的。我们没有获得财富是嗔谁？不应该嗔恨怨敌，也不应该嗔恨施主，应该嗔恨自己。

我们分析获得财富的因是什么？第一句、第二句颂词中已经讲很清楚：福善、信心、己德。福善可以说是前世的因，前世我做了很多布施等福德、善法，我上供三宝、下施有情，供养曼扎、供养僧众等等，这是前世的因，我们称之为远因。第二个是己德，可以理解成近因，近因就是今生做的功德，比如说持戒、多闻或者行为如法等等。第三个是缘，缘是什么呢？就是信心，谁的信心？施主的信心。这个地方我们分析的是什么？就是获得利养的三个要素。获得利养第一个必须要有远因，就是前世所作的福德善根。第二个是今生中要具有功德，这个“己德”是直接引发施主信心的原因，施主为什么对你生起信心？是因为施主看到你是一个修行者，比如你有戒律、有功德等等。或者这个信心也可以来自于世间，领导对你很信任，或者其他人对您很信任，他为什么给你钱？因为你做得好，你遵守纪律，一心一意为公司着想，你的业绩很突出，这些都是今世你受到信任的因，或者信心的因。有了第一个前世的福德，第二个现在做得好的己德，第三个对方因你做得好生起信心，所以他就把财富给你，或者给你发奖金，或者给你利养。这些方面其实就是三个要素，第一个要前世的福德，第二个要己德，己德就是今世暂时的、比较明显的布施、持戒、闻思修等功德，第三个就是对方对你的信任。有了这些因就可以获得利养、获得财富。怨敌因为具足了这三个因，所以他获得了，然后自己呢？我没有获得。

颂词主要是讲“理当以未得之因而嗔己”。就福善、己德、信心三者而言，我前世没做福善，今生当中我的行为也不如法，别人没对我生信心。“何故弃”就是说你为什么要抛弃呢？我如果想要获得利养，为什么要把这些因缘抛弃掉？“不守己得财”，不守的意思一方面可以理解为你已经获得了，你不守；另外一种理解是：不守就是你根本就没有，你没有做这些因，不具足这些因，你没有守护、具足这些可以获得利养的财富，福善、己德等等因，“何不自嗔责”就应该自己嗔责自己，不应该去嗔恨别人。这样我们就知道了，如果自己没有得到利养，一定是自己的问题，而不是怨敌的问题，也不是施主的问题。

学习佛法分析的时候，就是要做一个理性的分析和理性的思维。没有学习这个颂词之前，我们的思维基本上比较混乱，把很多因果搅在一起，分不清楚到底是我的过失，还是别人的过失。比如说这个颂词里面的问题，当施主给了怨敌财富时，我生起了嗔心。在我们不分析的时候，思路是很混乱的，我也许觉得我不对，但是不对在哪个地方不清楚。我们就分析，我在这儿生嗔心，我没得到这笔钱，是因为怨敌的问题吗？不对，不是怨敌的问题。是因为施主的问题？也不是施主的问题，是不是我的问题？一分析，就是我的问题。这里找到了：没有得到利养，其实是你自己没有具足福善的远因，也不具足己德的近因，然后没有得到别人的信任，像这样自己没办法获得利养，至少是这笔钱自己没有具足这个因，当然其他的也许具足。在这个事件当中，自己的福德、己德和别人的信心都不具足，不具足怨不得别人，只能怨自己。所以真正分析下来，我不得财富，是因为自己不具足功德，要嗔责就嗔责自己。我既不能嗔责怨敌，也不能嗔责施主，我通过这种思维有效地制止了对怨敌和施主的嗔恨。这个时候并不是真正要去对自己发起一个很大的嗔心，主要是通过这样的方式，止息自己对怨敌和对施主的嗔恨心，安住在安忍的状态中。

本课就讲到这里。

《入菩萨行论》第86课

我们继续学习《入菩萨行论》。现在仍讲第二个科判“理当以未得之因而嗔己”。前面颂词分析了，没有获得利养的因，是因为自己不具足前世的福善、今生的功德和对方的信心。如果自己没有修持或者守护获得利养的因，那么就应该嗔恨自己，不应该嗔恨施主和怨敌。

于昔所为恶，犹无忧愧色，
岂还欲竞胜，曾培福德者。

对于以前自己所做的这些恶因，没有一点点忧愧的神色，难道还想要去和以前培过福德的人去竞胜吗？这是绝对不应该的事情。

这里进一步分析，一方面自己曾经造过的恶业，应该通过反思而认知；另一方面，如果还有没有具足的福德，就应该去具足。如果没有真正重视以前的恶业，还想进一步地去竞争、打击已经获得福报的人，这样就是错上加错的发心和行为。

“于昔所为恶”，由于以前没有真正地去修持获得福善的正因，比如因为吝啬没有供养三宝、供养僧众，没有布施其他痛苦的有情，这就是“所为恶”。今生中也没有修持福报、持戒、闻思修等的功德。自己在反观的时候，通过没有获得利养这一点这个果，反推没有获得利养的因，应该有忧愧之心。

前面讲过，在安忍苦的过程当中，痛苦也有很多功德，它可以让自己产生惭愧、羞恶、乐行善等诸多功德，此处也是如此。平时我们在修法、生活当中，如果遇到了打击、挫折、没有利养、没有福报的情况，对我们来讲还是有意义的。关键看我们怎么样去思维面对这个问题。如果在遇到违缘打击的时候，怨天尤人、迁怒于人，或者把问题归结到上师三宝上面，这是不正确的。这样有可能通过违缘本身，又衍生了其他的罪业，这不是修菩提心的人应该有的反应。

如果我们把所学的佛法，活用在生活和修法中的任何一件事情上，由这个果来推因——比如现在我遇到了违缘，通过违缘的果来推因，为什么会遇到这个违缘呢？是因为前世或者今世，自己做过这方面的恶业，通过这个违缘应验了因果不虚，这样就可以引发忏罪的善法，就会想到培福、祈祷上师三宝、代受众生的痛苦等等。通过这个修法，可以引发内心当中的善念。由果了知恶因，然后引发一系列的修法和善念。这就是在活用佛法，以一个事情为契机，引发相续中平时学习佛法所得到的正见和因果观。这对我们的修法，今生后世都有真正的利益。

如果相续中没有具足智慧，受到违缘打击的时候，有可能做出一些负面的反应，导致恶性循环的因果。我们学习了佛法，就有了生活、修法当中的指南。有的时候很多事情难以避免，再怎么样努力，也难以避免结果的产生，我们没有办法改变结果，但是可以改变心态。心态我是可以自主的。虽然事情结果本身没办法改变，但是面对它的心态可以通过佛法去调整。刚开始的时候，会有一些困难，我们在生活和修法过程中，从来不缺少这方面的素材。这些素材每天都有，每一刹那都有。在修学佛法时，不要认为修学佛法是佛法的系统，还有另外一个世俗的系统。在上班、生活的时候，按照世俗的标准去做；在打坐和道友共修的时候，按照佛法的系统去做，佛法和世间法完全脱节了，这是不正确的。

有时候我们觉得修学佛法的时间太短，很多时间、精力都放在世间法上面，认为修学佛法就是在佛堂打坐的半小时，念诵课诵几十分钟、一个小时，早晚打坐二十分钟的时间是修佛法，其他的时间都没有办法修学佛法。刚开始的时候是这样的，我们可能要有专门的时间来修学佛法。现在为什么要学习佛法、学习佛教的思想、佛教的智慧呢？是为了用在我们的生活修法中。其实平时修行的素材从来就不缺少，因为佛法和世间法二者之间并不是两条路，修学佛法可以贯穿在生活当中。

比如我们观察无常，就是对世间的人和物观无常；观暇满难得，是对现在的人身观难得；观大悲，是对世间上的众生观大悲；修空性，并不是抛开现在的身心与世界之外，单独找一个不存在的东西观空性，而是对现在所显现的、当前的身心、世界，当前所执著的东西观空性。所以，佛法从来没有离开世间法。六祖大师说：“佛法在世间，不离世间觉”。如果离开了世间去寻求菩提，“恰似觅兔角”，去寻找兔角就有问题了。

修佛法就是观察世间的本质，怎么样用佛法的智慧去对待它。有两种不同的思想，一个是沿世间法的固有的思维模式，一个是以佛法的思想来对待世间法。

世间法的本质，从它的实相来讲，没有离开过佛教所讲的实相和本质。佛教的修行不是完全抛开世间法，在世间法之外，单独地去找一个所谓清净的佛法。既然这样，我们就要用学习经典、论典所获得的智慧，去看待当前的事情。对于佛法修习得非常熟悉的人来讲，面对世间的任何人和事物，他都可以完全应对无碍。

当然，如果我们修学佛法还不是那么得心应手，有时就会觉得佛法和世间法有抵触。我们以佛教的观点去观察世间法，有时会得到一些在感觉上与世间法相抵触的结论。其实佛教的思想和世间法没有真正的抵触，而是在运用佛法的时候，由于自己对佛法的见解、修行不太完善，才会发生抵触。

在佛菩萨或修行有素的修行者看来，每一个在我们眼前显现的、耳朵里听到的、所接触的事物，都可以成为修学佛法的素材。这样我们修法的素材就很多了，并不是我们重新发掘了修行佛法的素材，这些素材本来就有。只不过我们自己对佛法的认知有偏见，认为离开了这些素材之外还有一个佛法，没有运用这些素材来修行佛法。

我们通过佛法智慧观察就会发现，看到的任何东西、接触的任何一个人，都可以用佛法的观念来应对，去培养我们的菩提心、出离心，这就是在生活当中活用佛法。我们应把佛法的观点运用在生活、学习和修行当中，培养全天候的修行，当然这也需要长时间的训练串习，之后才可以获得这种智慧。不是每一个初学者都可以获得的，但是可以作为预期的目标，朝着这个目标去靠近，这是完全可以做到的。

在观察问题的时候就应该知道，佛法就在世间当中，我们可以找到很多修行的素材。比如每天都有各方面的问题，这样可以去修持安忍制止自己的嗔恨，对自己的家人、儿女、邻居，都可以修安忍；有时生活非常不如意，也可以在这方面修安忍。

常说人无完人，人也许没有这方面的问题，但是可能有其他方面的问题。所以，不管是富人还是穷人，都有一个可以修持安忍的对境。穷人被生活所困，富裕的人虽然在生活方面没有负担，但是内心的压力比较重。《中观四百论》中圣天菩萨在这方面也作了很多教诫，可以从很多方面去分析观察。在一次又一次修安忍的挑战当中，我们内心佛法的思想观念就一次次地加强，还可以让我们去面对每天新出现的挑战。在每一刹那，每一个事物当中，用佛法的思想修持菩提心、慈悲心、空性见和无常观。

所以，我们在和别人接触、谈生意的时候，并不是必须要抛开佛法。谈生意也有菩提心、空性见，二者之间没有矛盾之处。我们通过长时间闻思之后，掌握了适合自己观修的窍诀，可以用来面对生活当中的人和事。世间中本来不缺少修行的素材，只要我们愿意去观察分析都可以获得。

颂词当中提到，自己以前所造的恶业，通过果去分析，可以产生忧愧心，然后再产生培福的心，接下来产生菩提心。如果我们遇到事情时没有如理面对，对于自己碰到的挫折、违缘没有忧愧色，反而对曾经培福报的人产生不好的心态就不对了。那么是产生什么样的“竞胜”呢？这个“竞胜”表面上看起来好像是竞争，压服对方，其实这里有嫉妒嗔恨之类的意思。

“曾得培福者”，直接来讲指的就是怨敌。怨敌前世培了福德，今生当中由功德得到了信心、善根。我们对自己曾经不具足的功德，所造的恶业没有忧愧色，还要对曾经培过福德的怨敌产生嗔恨，那就不对。间接地讲是对施主，谁对我的怨敌做供养，我不单单对怨敌本人不高兴，还对给他帮助的施主也产生不高兴的心态。施主也是曾经培了福德，今生当中有财力的人，我们对这种有福德的施主也产生不高兴，这也是不对的。

这里面体现了两层意思，对以前的恶无忧愧色，还要去打击有福报的人就错上加错；引申出来的意思——对以前造的恶要忏悔，想获得利养就应该认真地修持佛法。当然这里并不是鼓励为了获得世间的福报去修持善法，在《大圆满心性休息》等论典中讲到，如果对利养非常有兴趣的话，应该发誓成佛。因为佛在获得利养、赞叹、功德等方面，在所有凡圣里面是最为超胜的，他获得的是整个三界的供养和赞叹。如果我们对利养、名声很有兴趣的话，应该修菩提心，应该修学佛法。我们可以利用当前对赞叹、福德、利养的这种欢喜心作为引导，成为让我们生起菩提心的一种方便。大乘佛教当中，并不是鼓励我们把所有的精力都放在追求世间的福报上，因为必定没有什么意义。颂词中引申出来的意思，就是说不应该嗔恨曾经造过福报的人。

辛二（遮破于障碍所欲者生嗔）分二：

首先看这个科判，“所欲者”有两个方面的意思：第一个“所欲”，指我喜欢怨敌受到伤害；第二个“所欲”，指我希望我所有的亲友得到功德、利益，这是科判中“所欲”的意思。“障碍所欲”，谁障碍怨敌获得不愉快，获得不好的事情，我就对他生嗔。本来希望我的怨敌受到伤害，那么谁障碍这个事情发生，这就是障碍所欲，这是第一个意思。第二，我希望我和我的亲友得到利益，谁障碍我和我的亲友获得利益，就是障碍所欲，对于障碍所欲者生嗔。面对这两种情况就很容易生嗔心。所以说要遮破这种嗔心。下面分科判就讲得很清楚。

一、破嗔于怨敌造罪作障者；二、破嗔于自己与亲友行善作障者。

这两个科判中一个造罪，一个行善。要注意的是，这里造罪、行善不是通常讲的造作罪业、行持善业的意思。这里造罪是指伤害的意思，行善是利益的意思。

“嗔于怨敌造罪作障者”，就是谁障碍我的怨敌受伤害，我就要生嗔。第二个科判是“破嗔于亲友行善者”，即谁对我和我的亲友获得利益作障碍，我就嗔恨他。“破嗔”即破除这种嗔心。把这个科判理解清楚了，下面的颂词就比较容易理解。

壬一（破嗔于怨敌造罪作障者）分二：一、敌人痛苦于己不利；二、愿敌痛苦之心有害。

第一个科判是“敌人痛苦于己不利”。如果敌人痛苦对我真正有利益，我也可以看着敌人受苦。但是，其实敌人痛苦不痛苦对我来讲，并没有办法产生利他的关系。第二个科判，我希望敌人痛苦的心，对我的菩提心是有很大伤害的。所以要制止这种心的生起。

癸一、敌人痛苦于己不利：

纵令敌不喜，汝有何可乐。

唯盼敌受苦，不成损他因。

字面上的意思是，纵然自己让敌人不高兴，那么我自己有什么可以欢喜的呢？只是内心盼着敌人受苦，也不会成为真正损害他人的因缘。

进一步观察这个颂词的意思，即便是敌人非常不高兴，内心当中每天都在郁闷不乐、痛苦不堪，我们又有什么值得高兴的呢？为什么因为敌人不高兴，我们就很高兴呢？其实仔细分析时，这是没有什么道理的。敌人不高兴是因为他曾经造了不高兴的业因，敌人不高兴和我高兴之间并没有一个因果关系。所以说敌人不高兴，其实我自己并没有什么值得高兴的。

但是现象是什么样呢？情况就是，当看到我的怨敌痛苦的时候，我内心当中就感觉很快意，觉得很舒服。比如我和张三关系非常不好，不知哪一天张三忽然得了重病，或者受到了很严重的打击，他很痛苦，他全家都很痛苦，我就觉得非常高兴。

或者再放宽范围：如我很不喜欢某一个民族，那么这个民族突然受到很大打击，或者民族内部出了很多丑闻，我听到的时候就会觉得很高兴。或者某个我不喜欢的国家，突然受到了袭击或者爆发了战争等等，自己也很高兴。然而，这个心态对自己来讲有什么可乐的呢？

当然从现象上讲，看到这个情况的发生，我们有些人觉得很舒服。其实自己本来没有真正得到可以快乐的因素，只是看到敌人不高兴，严格来讲没什么值得高兴的，但是，我们看到这个情况，却自然而然产生一种快乐。这是一般的世间人，或者我们在修习菩提心、初入菩提心教法的时候，比较容易产生的情况。

此处我们要分析，生起这种心理其实是没有什么理由的，敌人受苦这件事里面，其实没有什么真正可以让我们获得快乐的根据。生起快乐的理由根本是找不到的，纵然敌人不高兴我又有何可快乐的呢？二者之间根本不成立因果关系。“唯盼敌受苦”，有些时候我们是盼望别人受苦，尤其是我们和对方、自己国家和其他国家、自己民族和其他民族、自己和其他人出现敌对的时候，我们就很期盼对方能够受苦。只要敌人受苦，我们似乎就很高兴，所以我们总是盼着敌人受苦。但是，总是盼着敌人受苦，也不会成为损害他的因缘，也就说敌人受苦要观待他自己有没有恶因。他没有恶因而我们盼着他受苦，实际上我们的想法也不会因此就变成现实。但如果别人有这个苦因受了苦，是因为恶因成熟他才受苦，并不是我盼着他受苦他才受苦。因为他相续中的罪业成熟了，不是以我们的意志为转移的。

但我快乐是什么原因呢？就是意识作了一种非理作意。敌人的痛苦和我的快乐之间没有因果关系，我盼着敌人受苦，敌人也不一定受苦。但我们平时所做的事情，恰恰和这种情理之事完全相反。敌人不高兴我就开始快乐，然后我也天天盼着敌人受苦。这种情况说明，我们内心还没有真正安立一个正常的因果规律。所以观待来看，敌人痛苦于我没有利益。即便是敌人非常痛苦了，已经痛苦到极点了，或者堕到地狱了，但是对我来讲，有什么可以快乐的呢？自己内心当中并没有真正产生快乐的因缘。

如果有真正快乐的因缘，与前面我们分析的一样，若敌人痛苦就是我快乐的因缘，成为一种直接因果关系的话，那么有些怨敌在我不知道的情况下堕地狱了，按理来讲我也应该产生很大的欢喜心。但是很多怨敌在我不知道的情况下，已经堕到地狱，感受了最为猛烈的痛苦，而自己却没有在那时立即快乐起来。不知道这个情况，我就不快乐，知道了才快乐。由此可见，就是因为我和怨敌之间有一种特殊的所谓怨敌关系，而我恰恰看到他受苦，才好像感到快乐。其实真正分析下来，即严格观察的时候，敌人痛苦不等于我快乐，二者之间没有因果关系，仅是一种非理作意而已。

癸二、愿怨敌痛苦之心有害。

汝愿纵得偿，他苦有何乐。
若谓满我愿，招祸岂过此。
若为嗔渔夫，利钩所钩执。
陷我入狱篓，定受狱卒煎。

首先看颂词的意思，“汝愿纵得偿”，就算是你愿对方受苦的心如愿以偿了，他真正痛苦了，那么你又有什么可以欢喜的呢？如果因为满足了我愿他受苦的心愿的话，“招祸岂过此”，寂天菩萨说：那么你这种心愿所招致的过患“岂过此”，还有比这更大的过患吗？

打个比喻讲，如果一条鱼被渔夫的利钩所钩执，它一定会被这个渔夫暂时放在鱼篓当中，究竟肯定会在厨房当中被煎炸，受极大的痛苦。同样的道理，如果众生被嗔心的利钩所钩执，一定会在地狱当中遭受狱卒的兵器伤害，感受很长时间的痛苦，字面上的意思就这样理解。

对“汝愿纵得偿，他苦汝何乐”和前面的“唯盼敌受苦，不成损他因”做一个连接。因为前面我们盼着敌人受苦，寂天菩萨说了“唯盼敌受苦，不成损他因”，你只是盼着敌人受苦，也不成为损害他的因缘。因为他没有这种痛苦的因，没有造恶业的话，你怎么盼他受苦，他也不会受苦。比如佛陀，他已经完全断除了导致痛苦的恶业，所以即使整个三千大千世界的人天天盼着佛受苦，但佛的相续中根本没有受苦的因缘，因此，再多人盼着他受苦，也不会成为损害佛的因。如果怨敌相续中以前造过恶业，在你盼着他受苦的时候，他的确也因为恶因成熟而受苦了，“汝愿纵得偿”——你盼他受苦的愿望得以实现了。即便他受了痛苦，“汝何乐”，你又有什么快乐的呢？他受到很大的苦和你自己快乐之间，并没有什么直接的因果关系。所以“他苦汝何乐”？有什么让你值得高兴的呢？没有。

“若谓满我愿”，就是跟着前面两句话的问答而来。其实对我而言，并没有因为敌人受苦，我就马上能感受到快乐，这个直接的因果关系是没有的。但是，因为我盼他受苦，他一受苦之后好像满足了我的愿望，我是因为心愿满足了而快乐，关键问题在这儿。

为什么说看到怨敌受苦的时候我快乐呢？其实我们前面分析了，怨敌痛苦和我快乐之间没有因果关系。那么没有因果关系表明，并不是他一痛苦，我自然而然就产生一种快乐，这种因果关系是没有的。

既然没有这个因果关系，为什么看到怨敌受苦的时候，我就真正感受到快乐呢？的确在现实当中，当我们看到不喜欢的人、不喜欢的国家民族，他们在遭受痛苦的时候，我们内心当中觉得好像有点舒服。既然没有因果关系，为什么会出现这种情况？其实这个地方回答了：“满我愿”。并不是说敌人的痛苦和我的安乐之间有什么直接的因果关系，这个因果关系是不存在的。那么，我的快乐来自哪里呢？因为我盼着对方受苦，现在我看到对方苦了，我内心当中得到满足。这种所谓的“快乐”是来自我的愿望的满足。有的时候在我内心深处，可能多多少少盼着敌人不舒服、盼着敌人受苦等等，当我看到这个怨敌受苦的时候，我的这种愿望得到满足了。

这是一种满足的快乐，而不是由真正的因果关系产生的快乐。敌人痛苦我就乐，这种因果关系没有，而是我愿他苦，他现在苦了，我感觉我满足了。这种满我愿的快乐，其实是不善的一种恶心。这种所谓快乐是恶因带来的，夹杂痛苦之因，夹杂恶业。所以，寂天论师马上讲“招祸岂过此”。如果是因为满足了我的愿望，所以我高兴，那么这种幸灾乐祸的心态所招致的祸，那是非常大的。“招祸岂过此”，难道还有比这更大的祸患吗？

上师在讲记当中也提到，以前有两个修行者——两个格西。这两个修行者相互之间有矛盾，相互敌对，内心当中都盼着对方受苦，盼着对方身败名裂等等……有一次，其中一个修行者从外面回来，很高兴地吩咐小徒弟去烧一壶好茶，因为听到了一个好消息。侍者把茶烧好问：“上师有什么好消息？”“告诉你，我们对手有女人了，他破戒了。”言下之意就是，对手破戒之后，紧接着就是身败名裂。他看到这种情况时，就判断他的对手要受苦了。现在他的对手果然就出现了身败名裂的因，所以他就觉得很高兴很欢喜。

这个故事有两种版本。前一个版本是，结束之后有另外一个大德评价说，这两个人谁的过失大呢？其实都差不多，或者后面的人过失更大。前面那个人因为破了戒律，当然有很大过失。但是后面那个人随喜而且宣扬它，这样他的过失应该更胜一筹。大德评价的时候也很不高兴，所以“招祸岂过此”，他所招的过失，其实是很大的。还有另外一种版本：这个格西讲完之后，小侍者还有点正念，他说：“上师，我还以为你见了本尊了呢！你见本尊了，我们要煮个好茶来庆祝，这哪是什么好消息呢？”小侍者觉得这不是好消息。

总而言之，“招祸岂过此”。我们平常也经常盼着我们的竞争对手受苦，比如在工作单位里、公司里有个竞争对手，我很愿意对方倒霉、或者做错事情被批评、被革职、降工资、扣奖金，乃至被开除，或者怎么怎么样。平时两个竞争对手之间，很容易发生这样的事情。或者修行人对修行人之间也是这样，比如，这个人很有福德有智慧有口才，然后自己似乎也觉得对他有些看不惯……诸如此类，世间出世间都会有。

如果我们平时经常有这样的心态，盼着对方受苦，盼着怨敌受苦，对方受苦了，我自己觉得很高兴的话，那么寂天菩萨就送我们一句话，我们要记住“招祸岂过此”。

我们觉得没什么，但是寂天菩萨就说，这是很大的过患，所能招致的过患当中没有超过这样的，没有比这更严重的过患。一方面是因为随喜别人过失的过患很大；另一方面，作为一个修菩萨道的人，这种心态的生起标志着菩提心已经严重退失、亏损了，过患太大了。

本来发菩提心的时候，是愿一切众生都能够获得利益，但是现在呢？我们第一是盼着敌人受苦，盼着对方受苦。第二对方受苦之后，我居然很高兴。那我们的菩提心到底在哪？我们还算是发了菩提心的菩萨吗？根本不算一个真正发菩提心的菩萨。所以，从这个角度来讲“招祸岂过此”，过患真的是太大了。因为离菩提心的正道，已经偏得太远太远了，应该回头。再不回头的话，自己会彻底失去菩提心的。这个方面我们一定要好好去思考。

当然，作为内心的习气，我们有一个固有的思维模式，就是盼着怨敌受苦。如果让自己改变这个心态，就觉得痛苦。但是不管怎样，这种心态是非常不好的，尤其是对于修菩提心的人来讲。再痛苦再难以改正，我们都要去尝试慢慢改正它。如果不改正，我们永远是一个凡夫众生。改正之后，我们会相应于菩提道、相应于圣者，才有希望获得真正的圣者果位，才有希望真正地远离一切轮回的思维和轮回的果。

下面讲这个例子：嗔心就像一个渔夫，他下了诱饵把我们钩上来，之后装进鱼篓带回家，把鱼杀死拿去烹调。诱饵可以说是我们贪执的东西，或者就是我们当前遇到的事情。我们很容易因为当前遇到的一些事情或人产生嗔恨心，这就是渔夫抛出的诱饵。比如，遇到别人打我或者欺负我，其实这个就是诱饵。如果我遇到的时候拒绝了，那么藏在诱饵后面的渔夫，也就没办法得逞。如果我没有拒绝诱惑，遇到诱饵就吞钩了，这个嗔恨心的渔夫就容易控制我们了。

所以我们遇到某些人和事本身是个诱饵，鱼直接接触的首先是鱼饵，我们首先直接接触的是什么？就是人和事。比如自己的家人或者同事、顶头上司，或者外面的任何一个人，就相当于鱼饵。遇到鱼饵的时候，这个鱼它是吞饵，还是拒绝、游走，就会产生截然不同的结果。

我们如果是选择吞饵，就相当于我采取强烈反应，他伤害我我就伤害他。如果遇到事情这个“鱼饵”的时候，我采取安忍，就相当于鱼抵制住了诱惑，游走了。我们一旦生了嗔心，就会被嗔心的渔夫的利钩所钩执，我们就会堕入地狱，受到狱卒的折磨。如果我们选择安忍，就不会被嗔心的铁钩钩住，然后被钩到鱼篓中受到煎炸的痛苦。因此如果修安忍，就能避免后面这一系列的痛苦。如果遇到鱼饵的时候，我们没有抵制，那么就会感受到一系列痛苦。

实际上，鱼是游走在很多饵之间，因为渔夫不只一个。河边很多渔夫都在拿钓竿钓鱼，他们下了很多饵。我们在生活和修法当中，也会遇到很多饵，遇到很多人和事。这时如果我们选择了安忍，很多痛苦的事情就不会发生。如果我们以牙还牙，别人欺负我我就欺负回去，或者别人伤害我，我就生嗔心等等，这样的话我们就会不断地吞钩，一次又一次地被抛到地狱受苦。每生一次嗔心，就是一次堕地狱的因缘，所以我们不注意的话，每天都会造很多堕恶趣的因缘。

因此我们要小心翼翼的。第一，每天遇到人和事的时候，要用佛法的智慧去观察。第二，每天我们要在事后，或者在睡前，对一天的罪业做一个忏悔，尽量不要让它过夜。这样就可以减少罪业带来的不良影响。

这个比喻是很形象的，我们应该好好思维。否则，如果我们经常遇到事情就发火的话，其实在不知不觉当中，就已经上了嗔恨心渔夫的铁钩了，后果是非常悲惨的，所以我们要好好地思维。

下面我们来讲第二个科判。

壬二（破嗔于自己与亲友行善作障者）分二：一、破嗔于世间法作障者；二、破嗔于福德作障者。

癸一（破嗔于世间法作障者）分二：一、阻碍赞誉者并非有害；二、将阻碍赞誉者视为有益。

这里世间法只是以赞誉为例。谁阻碍我和我的亲友得到赞誉，其实并不是真的有害。我们还要将阻碍赞誉视为有益。通过这两个观想，来有效地制止我们的嗔恨心。

子一（阻碍赞誉者并非有害）分二：一、赞誉无有利乐；二、不应喜之。

丑一、赞誉无有利乐：

赞誉对我们来讲没有什么利乐，若有人对赞誉作阻碍的话，对我们也没有什么伤害。这里用四个颂词说明赞誉无有利乐。今天讲第一个颂词。

受赞享荣耀，非福非长寿，

非力非免疫，非令身安乐。

“受赞享荣耀”，我们受到赞叹的时候，我们感觉很荣耀。其实这种荣耀“非福非长寿”，它并不是我们福德的因，也不是长寿的因，没办法给我们带来力量，也没办法免去疾病，更不是我们身体安乐的因。

既然不能带来实质性的利乐，那么赞誉获得也好，或者失去也好，或者怨敌破坏我们的赞誉，对我们没有害的缘故，为什么要生嗔呢？如果谁破坏我的声誉，谁在造我的谣，谁在诽谤我，破坏我的好口碑，我们就很容易对他产生嗔恨心。不管是名人，还是普通人，都会有这种反应。

我们遇到这个情况要怎么做？我们首先要分析赞誉到底有没有实质。分析以后就知道，没有实质和利乐可言。我们要把这种观念融入到我们的内心当中。如果这样的话，那么我们再遇到谁去诽谤我们的名誉的时候，或者阻碍我们获得赞誉的时候，由于我们知道赞誉没有实质，就可以有效地制止嗔心。

其实这些颂词的意义很深广，我们只是听一两次，也不一定马上产生效果。就像前面讲的，我们要反复学、反复去观察，时间长了之后，这些意义就慢慢融入到我们心相续当中去了。到一定时候，我们就能深深地认识到赞誉没有什么实际意义，谁再去诽谤它的时候，我们就不会动怒了。

下面我们分析“受赞享荣耀”，在五个方面没有实质的意义。

第一，“非福”。赞誉是不是有利于未来的福德？比如，布施的福德会带来财富，持戒的福德会带来人天果报，安忍的福德带来相好等等。那么赞誉是不是像这些福德一样，有利于未来呢？并没有。我今世获得赞誉了，后世我就可以通过这个赞誉，获得很大的福报——没有这样的事情。虽然有可能别人赞叹你的名声好，赞叹你是个好人的好人，赞叹你是个好修行人，赞叹你口碑非常好……但是，赞叹本身不是有利于未来的福德因，它是没有实质的，“非福”的意思就是如此。

第二，“非长寿”。会不会因为你得到了赞叹，你就获得长寿呢？实际上赞叹也不是长寿的因。有些人的口碑很好，但死得很早。一个人长寿不长寿，不在于有没有获得赞叹。长寿就在于你以前有没有伤害过众生，或者你放过生没有。如果你曾经伤害过众生，这个伤害众生的业因成熟了，即使你布施获得了很多福报，或者你获得了很多的赞叹，也不会长寿。如果你以前做过放生，即便没人赞叹，你也会长寿。所以，赞叹和长寿之间没有因果关系。大家都喜欢长寿，但是赞叹是不是获得长寿的因呢？不是。所以，赞叹也没有实质。

第三，“非力”，赞叹会不会让你身强力壮？赞叹本身不是身强力壮的因。那么身强力壮的因是什么？比如帮助别人推车，帮助别人修房子……反正别人需要帮助的时候你就去帮助。有些经典当中讲，如果佛塔破损了，你去修缮，或者塔外表脱落了，你去刷白漆。像这样的话，就是身强力壮的正因。如果你没做这个正因，单单获得赞叹，它是无法获得身强力壮的果的。所以，它没有实质。

第四，“非免疫”。赞叹能够让你健康无病吗？也不能。无病也需要以前做过利益众生的事情。比如，在《贤愚经》当中讲，曾经以前有个人，他救了一个被判了死刑、即将被杀的人。他劝说国王放了这个死刑犯，然后让这个死刑犯去修道。以此因缘，他在九十一一个大劫当中一点儿都不生病。这是很难思议的，就我们现在的世间，一个人一生当中没病都很难得，何况在九十一劫中丝毫没有病？所以，无病的前因是什么？就是放生，救众生的命。

当然有人说，我现在放了这么多生命，为什么我还有病？这是两套因果的，现在身体有病是因为以前伤害众生的业因成熟，现在放生是以后无病的因。有的时候，我们就把两套因果整成一套因果。他认为，我放了生我就应该无病，如果有病，就说明放生没用。不是这样的。恰恰是因果不虚的缘故，以前伤害众生的因成熟，所以现在有病，现在放生这个因导致以后无病，每一条因果线都是清晰的，绝对不会混淆。所以，健康无病有以前的因，而赞叹本身无法让我们身体无病。赞叹不是正因，所以它没有实质性的利益。

第五，“非令身安乐”，那么能不能让我们的身体舒适呢？身体安乐也有以前的正因，比如修行佛法等。《入行论·精进品》有一句颂词“福德引身适，智巧令心安”，就是讲菩萨在轮回中度化众生，没有身心的痛苦，所以他可以长久安住轮回。为什么呢？因为菩萨修持福德，而福德的因导致身体舒适。“智巧令心安”，他智慧很善巧，所以他心也很舒适。所以，身体舒适的因是福德，而赞誉本身不是福德。因此，赞叹无法引得身体的舒适，所以没有实质意义。

通过以上五个方面的分析，发现赞誉无法给我们带来实际意义，所以“赞誉无有利乐”。既然没有实际利益了，别人阻碍我们获得这种利乐，也对我们实际没有什么伤害，那么为什么要对对方产生嗔恨心呢？实际上是不应该的。

今天的课就学到这个地方。

《入菩萨行论》第87课

发了菩提心之后，今天我们再次一起学习寂天菩萨所造的《入菩萨行论》。《入菩萨行论》分十品，现在我们学习的是第六品——安忍品。安忍品通过各种理论和原理对嗔心进行了分析、观察，发现我们所生的嗔心本身是一种妄执，属于一种非理作意。如果了知了这种根据，我们就有了一种对治嗔心的武器——有时是破除嗔心的利剑，有时也是一种铠甲，能够抵挡嗔恨心的伤害。如果没有真正掌握这些理论、对治方法和窍诀，在我们生嗔心时，就很难以真正运用这种攻防的利器。如果我们已经完全通达了安忍品的窍诀，在遇到对境时，就可以通过这种利剑、铠甲，有效地消灭嗔恨心，顺利生起安忍的智慧。

今天我们学习的是第二个科判当中的内容：

壬二（破嗔于自己与亲友行善作障者）分二：一、破嗔于世间法作障者；二、破嗔于福德作障者。

癸一（破嗔于世间法作障者）分二：一、阻碍赞誉者并非有害；二、将阻碍赞誉者视为有益。

子一（阻碍赞誉者并非有害）分二：一、赞誉无有利乐；二、不应喜之。

丑一、赞誉无有利乐：

在上堂课当中，我们也学习了一个颂词，就是说赞誉其实并没有实际意义上的利乐，不能为我引发后世的安乐，也没有办法让我们长寿、获得力量、无病，乃至让我们身体快乐等等，这些实际的利益，我们都没有办法通过赞誉而获得。

若吾识自益，赞誉有何利？

若唯图暂乐，应依赌等酒。

字面意思是：如果我的心识通过分析，了知了什么是自利，什么不是自利的话，其实赞誉对我们来讲没有任何利益。如果不分析今生后世的因素，只是贪图获得赞誉这种暂时的快乐，那么依止赌博或者喝酒等方式，也可以让自己直接获得。

下面深入学习颂词的深刻含义。“如吾识自益”：“识”就是心识的意思。按照字面上理解，如果我能够辨别什么是自利的话。注释中分析，成不成为自己的利益，是通过心识辨别的，辨别之后，就知道“赞誉有何利”——这个赞誉对我们自己，到底有没有自利？怎样成为自利？自利不是指获得觉悟、解脱，就是指获得福德、长寿、力量、无病等等。但我们真正通过心识进行辨别之后，其实赞誉给我们带来的自利非常少，基本上没有什么真正的自利，即使有，也是间接的、非常少的。除了我们的意识假设它对我们有利之外，赞誉本身并未给我们带来什么真实的利乐。“若吾识自益，赞誉有何利？”我们通过心识辨别，其实赞誉没有办法给我们带来真实的利益，这是第一句和第二句的意思。

我们再分析第三句、第四句。“若唯图暂乐”这是对方提出来的反驳。此处“对方”应怎么理解？学习佛法时，经常说对方怎样，我们怎么回答，我们感觉对方好象是和自己无关的另外一个人，或者是与我们敌对的团体、阵营。其实这个地方所讲的对方，主要是指与修安忍敌对之意。这种敌对有可能就是我们自己的分别念，比如我们想生嗔心的念头和妄执。

颂词中对方这样说，我方这样应，其实是智慧的教言和非理作意二者之间的一种问答。我们在实修安忍时，内心也会产生各种分别念，此时就可以通过《入行论》的这种对答方式，用智慧的教言去破斥。我们在打坐修道时，可以把不愿意修安忍的心念划为对方，然后借助寂天菩萨、佛陀给我们的智慧教言，一个个去分析、批判，最后我们就得到了结论：生嗔心的确没有任何理由。

此处我们也使用这种方式分析：如果对方说，不管你怎么分析，有利也好，无利也好，反正我觉得赞誉确实带来了快乐，通过赞誉我能够舒心惬意。我们回答：你的想法是只要带来舒心惬意就够了，那么我们还考不考虑今生或来世的真实自利？考不考虑今生和来世的善法？还是善不善都无所谓？如果说不管三七二十一，反正能给我带来安乐就可以，并不考虑今生来世，只要能够舒心惬意就足够了——“若唯图暂乐”，如果你只是贪图这种暂时的快乐，不分析今生后世的因素，那么“应依赌等酒”，你可以去寻求赌博、寻找美酒。“等”字还包括其他，如去交往异性、交往美女等等，这样就可以获得暂时的快乐。

这句话是什么意思呢？是不是让我们去寻找赌博等快乐？这是怎样一种含义？我们可以分析一下。“若唯图暂乐，应依赌等酒”，如果你不考虑因果，不考虑什么是对我们真实有利的，哪些是真实有利的果，哪些是真实有利的乐因，如果这些都完全不考虑，只是说能够给我带来快乐就可以的话，那么我们可以去依止赌博等等。

这些东西在佛法看来，是让我们产生烦恼或者罪业的因，如果你只是图暂乐，抛开其他的因素，你就可以依止这些。当然对于修行人来讲，这是不允许的，如果去依止就自毁后世。今生通过赌博或者偷盗、邪淫的方式虽然获得所谓暂时的快乐，但是在今生来讲是罪业，从长远来看，这种罪业能够引发后世的痛苦，佛弟子是不能依靠的。如果不考虑这种因素的话，“应依赌等酒”，你依靠这些就可以了。

按照世间法的标准，赌博也是不如法的，尤其在因果观念比较深厚的时代尤其如此。现在赌博在有些地方已经合法化，或者在现代稍微赌一赌，也不是很大的问题。但在寂天论师造《入行论》的时代，赌博、喝酒算是一种恶业。如果你在有些场合酗酒，会让自己的心识不清醒，做很多非法的事情。还有依止邪淫等等，邪淫在古代、现代都被认为是不如法的。总而言之，“应依赌等酒”，是指通过非法的手段获得快乐，把道德规范或者解脱的因都完全抛弃了，这是一种意思。

还有一种意思：如果你只是想获得暂乐的话，直接依止赌博就可以了，不必通过迂回的方式来获得暂时的快乐，这就很费事了。如果你不考虑因果，不考虑今生和后世真实的利益，直接依止赌博就行了，通过赌博可能给你带来大赢大输的刺激；还有通过杀生、邪淫、喝酒的方式，来满足一下暂时的快乐，这是直接可以获得的，又何必通过迂回的方式呢？什么是迂回的方式？就是首先获得赞誉，再通过赞誉来获得暂时的快乐，这不是很麻烦吗？如果你只是去寻找暂时的快乐，直接去吸食毒品、酗酒，也可以获得暂时快乐，但我们要获得赞誉，就不是这么直接了。首先你要去做一些让别人生信心的事情，然后还要保持好形象，做了这些之后，别人给你一些好的口碑，最后给你一些赞誉。如果目标只是暂时快乐，何必通过这么多方式、迂回一大圈来获得赞誉，再通过赞誉来获得快乐呢？你直接依止“赌等酒”不就行了吗？

这是寂天论师说“若唯图暂乐”，你只是图暂时的快乐，就可以依靠直接的方法，不需要迂回的方式。如果我们很喜欢赞誉，依止“赌等酒”能不能获得呢？但是赌博、喝酒在古代印度都是毁坏名声的法。我们学习过《宝鬘论》、《二规教言论》、《亲友书》中所说毁坏名誉的六法，当中就有赌博、喝酒。所以，如果你想要获得名誉，你就必须要阻止“赌等酒”，如果你依止“赌等酒”，那就没有名誉了。所以从这方面讲，它本身也是一种矛盾。假如我们想要真实获得快乐，当然每个人想获得快乐的想法本身没有什么错，作为众生，不管是人也好，旁生也好，都想获得快乐、离开痛苦，这是众生之常情，本身无可厚非，但即使如此，我们寻找快乐也需要依靠一种正确的方式。如果不计后果地去想获得暂乐，虽然获得了，往往会让自己失去更多的快乐。通过一点小乐，损失了大的快乐；通过一点小乐，造下了巨大的苦因，这不是智者选择的方式，而是愚者选择的方式。为了眼前的小利然后损失自己很多的快乐，这是不值得的。通过这种方式让我们知道，如果不计后果去追求赞叹是非理的。

这里的关键问题在于“若唯图暂乐，应依赌等酒”。我们通过几个方面分析为什么寂天论师说“应依赌等酒”，大概了知了寂天论师的想法：如果通过很多的方式去依止暂乐，或者想要获得赞叹，并不是一种合理的方法。

若仅为虚名，失财复丧命，
誉词何所为，死时谁得乐？

如果仅仅是为了一些虚名而失财丧命，那么这个誉词——名声又有什么用呢？自己在死亡的时候，谁能通过名誉获得快乐？我们可以从这个方面了知字面意思。进一步分析“若仅为虚名”：世上很多人为了得到名声，往往不考虑代价。众生的喜好是不一样的，有些人喜好比较实在的东西，比如财富或者身体的快乐感受等等，这些方面的追求比较多一点；有些人可以放弃财富，但就是好求一点虚名，为了清高的名声，甚至可以抛弃生命。颂词就是表述有些人为了虚名而失财丧命。获得名声并不是没有代价的，世间成名的人都付出了一些代价。关键是我们获得名声有什么必要？我们是做了正确的事情附带获得了名声，还是为了获得名声而失去很多东西？

有些人做事并不是为了成名，比如佛陀和菩萨。其实真正有名声的是佛陀，佛陀的威名周遍三界。现在地球上有些明星的名声比高僧大德还大，世界上是佛陀的名声大？还是当红明星的名声大？现在很多人没有听说过佛陀，但说一个明星的名字，很多人都知道，比如一些球星，或者前几年去世的歌星迈克尔·杰克逊，好像全世界都知道。但有几个人知道佛陀？可能很少。从局部、从地球上来看是这样，但真正来讲，佛陀的名声的确是周遍三界的，在我们这个世界的这个阶段，可能没有多少人知道，但是在天界、在其他地方，（佛陀的化身、事业并不单在地球上，他的事业周遍三千大千世界，真正严格意义来讲，佛陀和菩萨们的名声的确非常大，）不单在人间，在非人界、天道等很多地方，佛陀的名声真正是周遍的。佛陀获得这么大的名声，是他追求得到的吗？不是的。佛菩萨并不追求名声，他们追求的是真实的菩萨道。他们的发心是为了一心一意利益众生，为了利益众生而修道，而做利益众生的事业，在做这个真实事业的过程中，附带地获得了名声，对于这些附带获得名声的圣者来讲，有名声无名声都无所谓，有也可以，没有也可以。有名声他可以用这个名声做事情。

但有些人不是这样的，他们的名声是追求得来的。他主要就是追求名声，所以就要付出相应代价，什么代价呢？失财丧命、死时不得乐。首先我们看通过失财获得名声：以前古代有一种称呼叫善人，有些人想获得善人的名称，获得善人的名称需要做什么事呢？必须大量地施舍财物，修桥、补路、开仓放粮，救济贫穷等等。比如现在的人为了得到慈善家的名称，他必须频频去做很多好事引发媒体的报道，之后他才会被大家所熟知，最终会获得慈善家的名声，为了获得名声其实他是要损失很多财富的，这就是失财。

第二丧命。有些人为了获得名声不惜丧失自己的生命，最典型的的就是英雄。为了获得英雄的名声，不惜伤害自己的生命，为保全自己所谓的尊严，也可以牺牲自己的生命。为名声可以丧失生命，用自己的生命博得好名声和口碑。“誉词何所为”，我们分析赞誉的名词“何所为”，如果损失财富只是为了追求虚名，这种虚名——誉词有什么用呢？其实就是满足一下自己的虚荣心而已，觉得自己是名人，自己怎么名声在外或者口碑很好。这种誉词到底有什么作用？或者自己丧命之后这个誉词有什么作用？没什么作用。

还有一个问题就是“死时谁得乐？”在死亡的时候谁得乐呢？即便是通过失财得到名声，通过丧命得到名声，但在死亡的时候谁又能够通过这种誉词带来快乐？有些人说这些都无所谓，只要我获得好的名声，我就可以流芳百世，流芳百世是很好的事情啊。其实你死了之后，谁能够听到这个名声呢？你觉得可以流芳百世，其实你死亡的时候两脚一蹬、两眼一闭就到了后世了，名声好坏已经和你没有什么关系。所以一旦死亡到了，有可能在世间中你留了个好名声流芳百世，但是对你自己本身来讲没有什么大的利益。在世的时候失财丧命，死后不得乐。

这个地方“死时”，也有“死后”两层意思。我们知道，死亡的时候万般皆不去唯有业随身，身体带不走，钱财带不走，当然你的名声也带不走。不可能因为你死前是个名人，因为你是名人的缘故，所以阎魔狱卒就放过了你，这是不可能的。死后你到了中阴界见阎王的时候，你说我是名人叫阎王网开一面，这是不可能的事情。所以，正在死亡的时候，正在四大分解的时候，死亡的痛苦来临的时候，你是名人也好，不是名人也好，如果你在在世的时候造了罪业，那么死亡的痛苦是没办法避免的。真正要避免四大分解的死亡痛苦唯有修善法。如果你是一个修善法的人，那怕默默无闻，死亡时没有一个人知道，或者你一个人死在家里，或者你一个人死在山洞里，没有人知道你死了；如果你是一心一意修持善法的人，死亡的时候没有名声不要紧，死亡的时候你自己得乐。如果你名声很大，但是没有造善业，死亡的时候痛苦归你自己，所以死时谁得乐呢？其实死亡的时候当然是修善法得乐，如果你没有修善法，只是得到一个好的名声，这是没办法得乐的。

当然我们并不是说你施财获得的名声不得乐，前面我们再再讲，就看你施财是怀着什么目的，如果你耗费了大量财富，发心就是为了得到名声，最后你的名声是得到了，但是因为你的发心太小，回向的时候希望成就在名声上，有可能你虽然布施了几千万、几亿的财产给其他穷苦的人，但是因为你的发心就是为了得到名声的缘故，所得到的果报不可能带来后世的快乐。因为果报怎么成熟，关键是看我们的发心。你的发心就是为了得到名声，那么就不可能在其他方面成熟了，或者即便成熟也是很少的。所以虽然你破费了很多财富，但死亡的时候并不能因此带来快乐，死后也不会因此带来快乐。

丧命也是一样的道理，我们并不是说以丧命获得名声就不对，关键看丧命是因为什么而发心，比如你发心真正是为了拯救火海中被困的人，最后为了救人而丧命，这样你不但得到了英雄的名声，而且可以得到功德，这样的丧命有意义。如果你丧命就是单纯为了得到名声，那么不管你救了人也好，怎样也好，果报主要还是成熟在虚名上，不会成熟在实实在在的福德上面。我们可以分析，死亡时是这样，死后这个名誉也不会给自己带来快乐。我们死后到了中阴然后再转生，转生到下一世，再转生到下一世，我们在轮回中不断地漂流，上一世中所得到的名声在转生之后不会给我们带来任何快乐，因为转生之后会忘记上一世所做的事情。

我们觉得名声会给我们带来快乐，或者我会流芳百世，但其实自己转生之后就什么都不记得了，和上一世这个人所做的事情没什么关系了。以前我们经常讲这个比喻：假如我们站在历史上某某英雄的墓碑面前，回想着他的事业，觉得他很怎么样，其实有可能我们所瞻仰的英雄就是你的前世，你前世就是这个英雄，但是转到现在你全忘了，或者对现在的你来讲，英雄这个名声根本就不要紧了。可能在活着的时候有点点利益，但是死了之后什么利益都没有，这种事情在轮回中发生的概率不能说没有，虽然小一点可能还是会有。

所以说名声没办法带来快乐，就是一种誉词而已，“誉词何所为？死时谁得乐？”这个讲完之后，我们再看第一句中有一个重要的词语“虚名”，这个“虚名”是重点词汇，在颂词中体现得很明显，为什么是虚名，为什么是虚妄的呢？失财是第一个原因，丧命是第二个，死时死后不得乐是第三个，颂词中很明显地点出了这个所谓虚名的虚，它就是一个虚的东西，为了这一点点名声，你的财富没了；为了这一点点东西，你的命也没有了；为了这一点点东西，死亡的时候没有善业，死后也不得快乐，难道这不是虚名吗？这就是真正的虚名。

我们说这个“虚名”到底怎样“虚”呢？其实它有时是印在书上的几个字“某某”，或者张三李四。你是什么英雄或者是报纸上宣传的某个英雄事迹，其实就是在纸上出现一个名字而已，字是油墨印的，几个笔画凑在一起成为你的名字，你就觉得我出现在书上了！怎么怎么样了，其实就是一个虚名。

如果虚名出现在声音当中呢？“张三、李四”就是一个声音，声音是留不住的，说了之后马上就消亡了，马上就听不到了。主要就是我们的心识、意识在执著它，觉得它对我很重要，所以我就拼命去追求。认为很重要必须要有根据，如果没有什么实际的根据，还非要认为重要就不合理了。疯子会认为自己的所作所为很重要，但没有任何根据。在有理智的人看起来，这种所谓的重要是自己认为的，真正分析起来并不是很重要。如果我们不注意，可能每个人都会变成疯子，因为我们的有些思维可能和疯子差不多——没有根据就觉得很重。如果真正觉得重要，到底是哪些方面重要？财产也没有了，命也没有了，死时不得快乐，死后不得快乐，对解脱没有利益，对众生没有什么甚深的利益，对自己也没有什么利益。所以虚名并不值得我们去追求。

所以赞誉没有利乐，通过“仅为虚名”这个虚字，它就表现得非常清楚。当然话又说回来，如果做这些事情并不是为了虚名，而是为了真实地利益众生，或者如世间中讲的，他就是为人民服务，没有追求所谓的名声，他得到名声会很淡然，并不把这个放在心上。他只要给其他人做了好事，或者给社会真正做了有意义的事情，修菩提心的菩萨的的确确是为了众生，他得到名声，就可以用名声来做更多有利于众生的事业。因为世间人比较崇拜名人，这些人在关键时候，或者平时他能够站出来讲几句，很多人会听的。如果能够善用名声为众生谋福祉也算有点意义。菩萨就是这样的，有些高僧大德的名声非常大，所以他站出来说：大家要认真学习佛法啊，大家要放生啊，大家要念佛号啊等等，就有很多人愿意听他的。对社会、众生都有利益，这个名声就有意义。

对一个修行人来讲，如果把所有或大部分的精力放在追求名声上，那么即便是追求到了，（有时付出了人力物力，也得不到，这个情况我们不讲。）但人的生命是有限的，也就只有几十年的时间，如果把很多时间、精力放在追求虚名上面，那么我们的发心、行为就会空耗，没法给自己的修行带来实际的利益，所以分析这个颂词，的确这样的赞誉是没有什么利乐的。

沙屋倾颓时，愚童哀极泣，
若我伤失誉，岂非似愚童？

当孩童用沙垒起来的房屋倾颓时，他们会非常悲哀而哭泣。凡愚者通过很多人力、物力修起来的名誉的房屋倒塌时，他们也会非常地伤心。“岂非似愚童？”——这个人的行为，难道不是和愚童一样吗？就和愚童是一样了，这里面有很深的意思。首先我们看这个比喻：住在河边、海边的孩童，很喜欢在沙滩上玩耍，尤其是很多孩童会聚集在一起挖沙洞或者建房子，仓库、汽车，什么都一应俱全，好像和真的一样，一旦他们的沙屋（因为没有基础，很容易倒）倒了之后，他们就会很伤心。因为在他们的心目当中，觉得这个是真的房子和财产，所以他们会非常伤心而哭泣。这个时候，旁边的老人和成年人就觉得很好笑，为什么呢？因为所谓的房子是假的，所谓的财富是假的。大人们不会把这个事情放在心上，因为他们知道这是假的，这个例子大家比较容易理解。

下面讲意义。“若我伤失誉”，如果我因为失去名声而哭泣，比如本来我的名声、口碑很好，但是今天有人在网上发帖诋毁我，很多人都在骂我，我的名声扫地了，丧失了名誉我很伤心。那么我很伤心“岂非似愚童”？我觉得失去了一个很重要的东西，但是名誉在智者看起来，本身就是假的，名声本身就没有意义，有怎么样？没有又怎么样？如果我们为了这种名声非常伤心，“岂非似愚童？”那我们的行为不就像愚童一样吗？大人看孩童因沙屋倾颓而哭泣，他觉得很好笑，那么智者或者圣者看到我们因为失去了名誉而伤心哭泣的时候，他们也觉得我们的想法、行为很幼稚、很好笑，这就是二者相似之处。

我们平时很耽著这个名誉，就像比喻中的孩童很耽著他的沙屋一样。当我们的名誉丧失了，我们会很伤心，但在智者看来觉得很好笑，就像大人笑孩童伤心自己的房子倒塌一样。大人就像智者，我们就像愚童，这就是一个相对的比例，字面上的意思就是这样。

有时可能我们会认为我们是大人，不会因为这些过家家一样的沙屋倒塌或者毁坏而伤心，我们觉得无所谓，因为我们有承受的能力，但其实真正分析起来，我的行为和愚童是一样的，甚至有时我们比愚童还要愚童，为什么呢？我们从几个方面分析一下就知道了：第一，我们在构建名誉沙屋的时候，为了获得名声首先要做很多准备，比如说奋起读书或者去赚钱，有钱之后去布施——或者用我的名字去命名一所希望小学、一所大学。他首先必须去赚钱，赚钱之后想方设法把房子盖起来，然后捐给某单位，最后用自己的名字去命名这个学校或者这栋楼。所以我们在为名声做准备的时候，首先是构思，然后投入大量的精力、物力，最后我们获得了名声，就好像小孩子的沙屋修好了，如果这样的名誉一旦失去，这个名誉大厦倒塌之后，伤害的程度和小孩比较起来，

哪个更大呢？小孩子的房子倒了之后，他受伤害的程度很小，可能几分钟、十几分钟就没事了。即使一群孩子互相破坏对方的沙屋，就是十几二十分钟又和好了，又在一起笑了，所以他们伤心的时间是很短的。我们觉得他们很可笑，其实他们的自我修复能力很强。

但是所谓智力成熟的大人，在这个名誉的沙屋倒塌之后，承受力却非常弱，受到的伤害是致命的。有些人一旦失去这个名誉，他就永远起不来了，被打倒了；有的人名誉失去之后，就跳楼了；或者名誉失去之后就伤害对方，疯狂报复。所以从这个方面看起来，这种行为比愚童还要愚童，更愚、更童。

我们自认为自己的智力比小孩要高得多，当我们在面对同样没有真实意义的名誉沙屋时，我们应该保持一种什么样的态度呢？这就需要用慧眼来对这个所谓的名誉去进行观察，只有把它观察清楚、观察透了，我们在对待名誉的时候，才不会被它所拖累，不会花费很多时间、精力和钱财去构造这样一种名誉沙屋。即便通过前世的福报得到了沙屋，也不会有什么高兴；即使倒塌了，也不会有什么伤心，这就是智者的心态，就是寂天论师要给我们传递的一种强有力的信息，希望我们每个人都能够达到这个标准，做到这种标准。

在世间中我们与小孩比好象是成人了，但在修行的路上，我们还是小孩，所以我们必须要学习。当小孩脱离了小孩的年龄段，年纪逐渐成熟之后，他对沙屋就彻底地远离了。想想看，我们到了十八九岁、二十几岁、三十岁的时候，还有几个人喜欢玩沙屋呢？对小时候的玩具有几个人会去真实执著呢？没有了，因为他成熟了，看问题能够透彻了。我们要通过学习智慧的教言让我们成熟。小孩子到成年，是年龄上的成熟，现在我们其实需要在理智上、智慧上更进一步地成熟，不单是年龄成熟，看待世间的智慧也需要成熟。

这就首先要学习《入行论》给我们的智慧，然后还要吃透，吃透之后我们看名誉的方法、角度不一样了，就觉得它是个虚妄的东西，不应该对它过于执著，如果我们不执著它，也不会过度地去追求它，如果我们不过度地追求它，我们就可以用追求名誉的钱财、追求名誉的时间、追求名誉的精力去发心、去修行，或者给别人做一些实实在在的帮助，这些方面对自己真正有利益。

如果获得了名声，就像第一世敦珠法王在一个教言中所讲：名声有也可以，没有也可以，我们就需要这样一种心态。这是什么呢？就是一个无所谓的心态，有就有，不会因为有了额外地高兴；失去了，没有就没有了，不会因为失去而额外地悲伤。如果有，就善巧利用，没有就泰然处之，我们需要这种超然的智慧。当我们有了这种智慧之后，当名誉降临，就有看待的方法，因为早就看淡了；当名誉失去受到诋毁，也能泰然处之。他不会因为名声对我太重要了，所以我拼命追求它；或因为名声太重要了，所以我要小心翼翼地保护它。现在有些名人不懂这个智慧，很在意名声，拼命想去维护名声，所以他非常累，身心俱疲。一旦失去，他就觉得一切都完了，都没有了。但是如果拥有这种智慧，在最初的阶段、获得的中间阶段、即便最后失去的阶段，他都不会有愚童一般的心态。

寂天菩萨就是希望我们能够获得这种心态，才教给我们观察名誉的很多窍诀。如果我们懂得了寂天菩萨的意思，内心中生起了这种智慧，那么可以想象，我们如果对名声不是太执著，那么谁辱骂我、谁来诋毁我，其实对自己不会有太多的影响，不会因为谁诋毁我的名声，我就生起嗔心。

此处的科判是“赞誉无有利乐”。通过学习此科判，我们就全方位了知了，我们学习到的是一种面对赞誉的智慧，通过这个智慧来看清楚赞誉里面的东西。有时我们觉得这个东西很神秘，为什么很神秘？是因为我不知道它到底是什么。有时我害怕也不知道为什么，但是如果把这个东西揭开，知道里面是什么的时候，就不会有恐怖了，也不会有很多无谓的希求。

佛陀告诉我们的这种智慧是什么呢？一方面我们说了知实相，实相的意思当然一方面是胜义的实相，一方面是世俗的实相。世俗实相是什么？就是世间的无常。这些是名声假立的。当我们有了这种智慧之后，在世间中出现这些事情的时候，我们就能够坦然面对、泰然处之，这就是看清了世间实相的一种境界。

丑二、不应喜之。

就是说不应该欢喜名声，和前面的思路一样，如果获得了名声，应该尽量以名声来利益众生，不应该太过于欢喜和追求，如果如此，我们的思维方式就容易出偏差。

声暂无心故，赞誉何足乐？

若谓他喜我，彼赞是喜因？

受赞或他喜，于我有何益？

喜乐属于彼，少分吾不得。

里面有几层意思，我们一层一层来看。“声暂无心故，赞誉何足乐”：声音本身是暂时的、无心的，通过声音表现出来的赞誉又怎样让我快乐呢？“若谓他喜我，彼赞是喜因？”：为什么要欢喜这种赞誉呢？“若谓”：如

果，如果对方说是因为“他喜我”，这是喜因，或者说“彼赞是喜因”，他欢喜我的缘故，这是让我欢喜的因，或者说他赞叹我的缘故，这个赞叹是我欢喜的因，如果这样回答，那么我们分析受到赞叹对我有什么利益呢？“受赞或他喜，于我有什么益？”或者说他欢喜，对我有什么利益呢？对我都没什么利益。“喜乐属于彼，少分吾不得”：其实这种喜乐，只是属于对方，对我来讲，我一点都得不到。字面上就是这个意思。

下面可以分为几段分析、观察。首先第一段是第一句、第二句。“声暂无心故，赞誉何足乐？”我们很多人喜欢赞誉，喜欢好的名声，喜欢赞叹的名词，但是我们即便听到赞誉又“何足乐”？哪个方面值得我们高兴？

从本质来分析，并没有一种让我们高兴的实际因，第一句讲得很清楚。为什么说“称誉何足乐”呢？因为第一句当中有两个根据：第一个是“声暂”的“暂”字，这是第一个根据；第二个根据是“无心”。“暂”就是偶尔的意思，声音是无法留存的，说完之后就消亡了，所以它出现一下马上消失，根本不可能安住于第二刹那。比如我们发一个音——暂时的“暂”，它可能延续一秒钟，一秒钟可以分成很多份，很多声音聚集起来，发出一个赞叹的声音，其实声音本身，每一个刹那都在消亡，之后就没有了。完整的“暂”发出来以后，有时是一秒，或零点几秒钟，发完之后就不存在了，所以它是偶尔性的。我们对于一个偶尔性的、不可靠的、没有实质的东西，怎么会认为它是一种安乐的因呢？它不是安乐的因。它是一个暂时性的、偶尔性的东西，为什么我们还喜欢呢？这就是意识的执著，声音本身是暂时的，不会留存，但我们的耳根接受了声音之后，传递给意识，意识就分析：这个声音是赞叹我的，然后内心就因此欢喜，然后一再回忆，回忆什么？回忆他当时赞叹我的情景，他当时赞叹我的声音，我去回忆它，就好像一次次满足了自己的心意。意识和非理作意配合之后，我们才产生所谓的快乐。其实声音本身是偶尔性的，是发了之后马上就消失的状态，这是第一个我们不应该认为它值得高兴的一个因，因为它没有实质、它是虚幻的，出现之后马上消失。这个本体本身不值得我们贪执它，这是一个根据。

第二个是无心。我们喜欢这种赞叹的声音，然而赞叹的声音本身并没有一种想让我高兴的发心在里面，声音发出来在空中传播，其实声音本身是一个色法，有时我们听到赞叹就高兴，听到辱骂就不高兴，其实声音本身没有让我高兴的或辱骂我的发心，它是一个没有发心的色法。我们听到能有什么快乐的？这一句是通过分析声音本体的暂时性和无心性，然后让我们知道其实赞誉何足乐，没有什么值得我们快乐的，这是第一层意思。

“若谓他喜我，彼赞是喜因”，此句和后面六句是第二层意思。这两句我们可以理解成对方的观点，就是我喜欢听到赞叹的声音，听到赞叹的声音我很高兴，让我高兴的因是什么？就是此句后面的两个字“喜因”，到底什么是喜因呢？前面给出了答案——“若谓”，如果我们说“他喜我”，“他喜我”就是喜因之一，这里有两个喜因，第一个喜因是“他喜我”。因为他内心喜欢我，认同我做的事情，他就喜欢我、赞叹我。所以有时他赞叹我说好样的，因为他认同我做的事情，或说，你长得很漂亮，我喜欢你等等，也是因为他喜欢我。因为他喜欢我的缘故，这是我的喜因之一。这里有一个他喜我，我们要分析，和下面的回答是有关系的。

第二个是“彼赞”。“彼赞是喜因”，他喜欢我是喜因。“彼赞是喜因”主要是落在“赞”字，赞叹我的这个词、这个话是喜因。所以可以把喜因分成两个：第一个是他内心当中对我的欢喜心，指他的心态；第二个是他所说喜欢我、赞叹我的话，指他的行为。我们分析喜因有两个方面，一个是“他喜我”，一个是“彼赞”。

通过两个喜因，我们再来分析观察。首先分析“受赞或他喜，于我有什么益？”关键就是“于我有什么益？”于我有什么利益呢？前面有两个喜因，后面分析有何益也是两个。第一个喜因是受赞，“受赞”对照前面的“彼赞”，受赞就是赞叹。第一个分析：我受到了赞叹，于我有什么利益呢？分析下来，没有利益；第二个“他喜”，对照前面“若谓他喜我”，“他喜”是对方的心理状态，他喜欢我对我又有什么利益呢？我们观察这两种喜因，对我都没有什么利益。

首先分析“受赞于我有什么益”，赞叹本身有声暂无心故等特点，这个方面已经分析过了。还有一种分析是，如果赞叹对我有利益，我喜欢赞叹，和他的发心无关，如果这是喜因的话，上次在讲义中讲，你可以把他喜欢你的话录下来，24小时播放，看你听了感觉怎么样。其实有理性的人都不会这样做，因为知道没有意义。但这是对喜因之一进行分析，到底是不是因为这个赞叹的话你高兴，如果你只是喜欢赞叹的语言，那空谷的回音、或者对境里放出的赞叹的话，或者找一个人24小时在你耳边赞叹你等等，其实这样我们就知道没有意义，做多了就没有意思了，大家也不喜欢这种方式。就是说，赞叹的话本身不一定是真正对我有利益的。受赞于我有什么益，是这样分析的。

“或他喜”，下面我们分析或他人欢喜，对我有什么利益呢？最后两句是“喜乐属于彼，少分吾不得”，其实是分析“他喜”这个喜因，如果他内心中欢喜我，我们回答的时候就是讲“喜乐属于彼”，其实他欢喜我这个喜乐，是属于张三自己的相续，他高兴是他的事，“少分我不得”。前面我们分析过，张三的相续跟我的相续是两个相续，他的快乐我得不到，他的痛苦我也得不到。即便两个人挨得很近，他内心的欢喜属于他心识的觉受，而我心识

的觉受是我的。一个人已经病得非常痛苦了，我坐在他身边，他的痛苦我是感觉不到的。他已经很快乐了，但是我也感觉不到，我没法体会他内心的快乐。这就说明相续不同，他的快乐属于他。“喜乐属于彼，少分吾不得”，我得不到一点点。那么为什么我一点也得不到，还是我欢喜的因呢？为什么他高兴我就高兴？所以我们分析这个问题的时候，发现也是站不住脚的。

所以受赞也好，他喜也好，两个法分开观察的时候，都没有办法安立是喜因，那么即便合起来，他首先欢喜我，再通过欢喜因给我说赞叹语，那就值得高兴了吧？有些人就是这么想的，如果单独分析，赞叹的词语本身不是欢喜的因，那么把二者合起来，他在很高兴、欢喜我的心态之下赞叹了我，合起来总可以了吧？其实结论也是一样的。

如果分开不是欢喜的因，合起来也不会是欢喜的因。所以分析寻找下来没有一点实质，但是我又明明好象感觉到了高兴，这是何故呢？其实还是意识的问题。我认为他对我好、赞叹我，自己的意识当中就产生了非理作意和妄执，然后我就因为这个原因高兴了。其实，稍微分析的时候，赞叹也好，欢喜也好，都不是欢喜因的本质理由，我们应该正视这个问题。不应该欢喜，主要是指不要盲目地去欢喜，谁对我说赞叹的话我就高兴，谁要说诋毁我的话我就不高兴，分析下来不像表面的情况，我们可以得到比较冷静的智慧去面对这个问题。

当然作为凡夫人来讲难免如此，但并不是寂天菩萨想让我们修成木头人，修来修去你的心修成木头、修成石头，并不是这样。主要是我们对待赞叹这种对境有点反应过度了。因为我们喜欢赞叹，所以导致了谁诋毁我我就生嗔心。如果我们对赞叹保持一个冷静的头脑，保持一种理性的智慧，获得和失去都保持一种平静的心态。只有平静的心态才有足够的空间去分析事物的本质，才能够通过判断做出一些合理的回应。菩萨之所以成为菩萨，就因为内心有智慧，经常处于一种平常的冷静状态中，而凡夫没有办法处在冷静的状态中，遇事往往会偏执，有时很爱，有时很恨，有时妒嫉，分析下来都是非理作意。

《入行论》让我们学习能够比较冷静理智地、面对一切人生问题的清净智慧。有了这些清净的智慧后，在世間和佛法当中处理事情，都会发挥心本身的力量。心本身是没有偏执、没有偏袒、没有戏论的，因为这样的缘故，出现了潜在的力量——佛性。为什么成佛之后事业能任运自成呢？心本身是有这种力量的，但因为出现了很多的妄执、虚妄分别念，没有办法让它的本质显现。

每个人心中都有一顆如意宝，它的力量不可思议，潜力不可思议。但是因为我们有很多贪欲、嗔恨、嫉妒、傲慢等等，让这些本能无法发挥。佛陀在菩提树下证悟时说：奇哉！奇哉！一切众生皆具如来智慧德相，因为虚妄分别念不可证得。这些就是贪欲、无明。

如果我们通过理性、冷静的智慧分析万法的本质，通过智慧打破了妄执，让自心本具的智慧明珠离开一切束缚而显现出来，这个人可以称为圣者，也可以称为佛陀。

今天就学习到这个地方。

《入菩萨行论》第88课

下面我们继续学习《入菩萨行论》。

“不应喜之”这个科判的颂词，前面我们已经学习了赞叹本身不应该是欢喜的因；如果是因为他人欢喜的话，也不应该成为欢喜之因，因为“喜乐属于彼，少分吾不得。”对方又继续对这个问题进一步观察。

他乐故我乐，于众应如是，

他喜而赞敌，何故我不乐？

对方认为：“他乐故我乐”，其他人快乐，我就快乐。寂天菩萨说：“于众应如是”。如果他乐而我乐，是因为发了菩提心的菩萨，乐于见到他人快乐、我就快乐的缘故，那么对于其他有情也应该一视同仁。但是“他喜而赞敌，何故我不乐？”他人欢喜而赞叹我的怨敌时，他也是很高兴的，为什么在这样的情况下，我就不快乐了？不应该这样。所以，对方的理由其实是一种表面文章，并没有发自内心地为别人产生欢喜心而高兴。

首先看对方的回辩：“他乐故我乐”。前面我们讲到，因为是两个相续的缘故，别人的欢喜属于别人，我得不到。对方一想，的确是如此，两个人相续不同，对方的痛苦我无法感觉到，对方的快乐，我也感觉不到。所以他就换了一种讲法：我是一个发了菩提心的菩萨，我愿一切众生获得快乐，所以看到一个人很快乐，我就随喜他，自己也会很快乐。这里“他乐故我乐”是站在一个菩萨发菩提心，随喜他人快乐的角度来进行回辩的，把

他相续和我相续的快乐二者，通过随喜联系起来。他人的相续和我的相续虽然不一样，但是我作为一个菩萨，也乐于见到其他众生快乐，我随喜他们获得的快乐，从这个角度来讲，好像找到了一个合理的理由。

菩萨通过发心、随喜的方式来连接自己和他人的相续，的确有这种菩提心的修法。一方面这是对方提出的问题，另一方面，作为菩萨的确应该看到别人快乐而欢喜，或者为了别人的快乐而努力。在四无量心当中，第一愿是“愿一切众生具足快乐和快乐的因”，第三愿是“愿一切众生具足无苦之乐，我心愉悦。”一方面愿众生获得快乐，一方面随喜别人获得快乐。

但对方在回辩的时候，内心是不是真实地愿众生快乐呢？寂天菩萨进行了分析：作为一个菩萨，的确是乐于见到对方、乐于见到众生相续中有快乐的。所以，如果按照菩提心的标准来衡量，“于众应如是”，“众”就是一切众生，对一切众生都应该这样。“他喜而赞敌，何故我不乐？”如果张三生起了欢喜心去赞叹敌人，那为什么我对受赞的敌人不高兴？谁赞叹我的敌人，我对这个赞叹者也不高兴？

如果真是发了菩提心的菩萨，应该是愿一切众生都快乐。他赞叹我的时候，不是因为他赞叹了我，而是因为他快乐，我乐于见到他快乐，当然我也欢喜快乐了。在他赞叹我的怨敌时，因为他内心欢喜的缘故，我也应该乐于见到他快乐才对。但为什么他喜而赞我，我就快乐，“他喜而赞敌”，我就不快乐了？为什么会出现两种不同的标准？这两个标准是怎么出来的？其实这里还是存在偏袒心，表面上以菩提心做幌子，内心并不是真正按照菩提心的标准来要求自己。

这个颂词有助于挖掘我们内心的一些状态。有时一些修法者喜欢用佛法的术语为自己的烦恼找理由，好像自己产生烦恼是因为什么什么的缘故。但是，真正通过佛法的标准进行对照，就可以发现自己的修行很欠缺。

这不单是一个辩论的问题。通过这样的分析，可以反观出我们内心存在的一些缺陷。本来觉得自己是发了菩提心的人，觉得自己很公正，通过这个颂词的标准反观自心就会发现并非如此。有时觉得自己有爱心、有菩提心，但是在不同的状况下，并不是一视同仁。并非是在一切场合、一切时间、一切境界之下，我都可以愿一切众生快乐。往往是当我内心高兴、愉悦的时候，我就愿一切众生快乐；如果我受到打击，或者我的怨敌现前时，就不愿意他获得快乐了。这说明我们的菩提心其实是有偏袒的。一方面我们愿意发菩提心，也愿意把自己打扮成一个发了菩提心的人。如果没有借助颂词认真学习的话，我们也找不到反观自己的切入点。通过这个颂词反观，就发现我的问题原来在这个地方，表面上发了菩提心，但面对不同的情况就会暴露出问题。

菩提心的原则是什么呢？“于众应如是”。寂天菩萨把菩提心的普遍性、平等性讲得很清楚。但我们的心是偏袒的、不平等的，总是偏于一方。赞叹我的人，我就愿他快乐；不赞叹我的人、赞叹我的怨敌的人，我就不愿他快乐。我们发现问题之后，要通过佛法来对治，应该普遍地对一切众生修菩提心。以前，我的菩提心有偏袒，只愿我喜欢的人快乐，面对和我无关的人就懒得理他，甚至对不喜欢的人，发恶心都有可能。我们既然是发了菩提心的菩萨，在最初发心的时候，就应该有一种平等普遍的状态。

平等的菩提心是大乘道的入门。如果我们生起平等心，大乘道就入门了。如果心还有偏袒，那么我们始终进不了这道门，始终没办法踏上菩提的大道。所以，最初的时候，我们要用尽一切方法，让我们的偏袒心平复下来，也就是上一堂课讲的修舍心。通过修持舍心，让我们获得平等的状态，就可以对怨敌、对亲人都能生悲心；对怨敌愿他快乐，对于亲人、中等人、一切众生都愿他快乐。这个时候，就具有普遍对待一切众生的平等菩提心了。

有些论典讲，菩提心就是平等心，大悲心就是平等心。所谓的大悲，并不是只缘单个众生的大悲。弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中讲到，母亲爱儿子的心和儿子爱母亲的心是不是大悲心？虽然她爱到了极点，但还不是大悲心，因为她是平等的。对于自己的儿子、女儿、亲友，她可以这样，但是对于其他人，就没有这样的悲心。菩萨要培养的是什么心？就是把母亲对儿子的心态，推广到一切众生上，推广到小蚂蚁、苍蝇、恶人、怨敌……如果你对众生都有这种爱心的时候，心就平等了，这时就有大悲心了。所以，真正用这个标准来衡量自己的时候，内心当中可能还没有大悲心，或许只是一种悲心。

但我们也不要丧气，在修菩萨道的过程当中，总会经历这样的过程。刚开始是假的、有偏袒的悲心，但通过长时间的努力，这个心态逐渐会调整过来，菩提心、平等心的理念，就会慢慢渗透到我们的血液和骨髓当中，那时我们就彻底接受了这种观念。

我们也不要太高看自己，觉得自己已经具足了菩提心。愿众生获得快乐、想要成佛，这种总相的菩提心可能是有了，但内心中有没有生起真正的菩提心？要生起真正的菩提心，首先要生起平等心，有了平等心才谈得上大悲心，才能谈菩提心。现在我们要做的首先是平等，之后再慢慢地缘一切众生，愿他们获得世间的快乐，获得出世间的快乐，愿众生觉悟。这样的话，我们修行才可能真正具足资粮。

这个颂词给我们什么启示呢？如果我们真正要修利他菩提心，必须要平等，“于众应如是”。现在我们的状态可能是不平等的。但不要紧，知道了问题的所在，慢慢地调整，不放弃我们修道的决心。通过学习、打坐、探讨、通过和善知识交往等手段，慢慢让我们的心趋向于正轨。

修道不能够太急了，弥勒菩萨在《大乘庄严经论》中讲，我们调伏烦恼，就像调竹箭一样，如果箭弯了怎么调正它？我们要采用缓慢的方法，泡水、打油后，把它绑在坚硬、笔直的棍子或铁条上面，然后取下来再泡，再慢慢使劲，时间长了之后，它就会变得笔直。调箭是这样，调皮革也是这样的，需要一个循序渐进的过程。如果你想一下子调直，使劲一掰就折断了。

我们的心态也是这样。现在我们的很弯曲，离笔直的菩提道很远，那怎么调过来呢？这就需要策略，需要技巧，需要时间，需要方法。如果要把凡夫的心态，一下子调整为菩萨的大菩提心，由于我们各方面的因缘和资粮还不够，一使劲，箭就会折断，折断之后再也不能起不来了。所以，一方面我们不能高估自己，觉得自己已经是证悟的菩萨了，一方面也不能太过于沮丧，两方面都要避免。

我们认定这条路，慢慢去做。不要放弃学习佛法，不要认为现在我花了几年时间学习佛法，好像没有用，是浪费时间，千万不能这么想。佛法就是在慢慢学习的过程中，逐渐地渗入到我们的血液和骨髓里，最后变成我们的一部分。佛法是需要时间慢慢去渗透的，而不是一下子就能成就，那反而更容易失败。我们需要长时间地去做，不要着急，几十年修不出一个境界也无所谓，关键是我们的路线正确，在大的轨道上面在走、在学习。这样的理念通过不间断地学习，慢慢地渗透到我们的相续当中，潜移默化地使相续转变，那时再回头一看，自己的心其实已经转变很多了。

这里要求我们，“于众应如是”。修大悲心愿一切众生欢喜，就是普遍、平等地愿一切众生都是这样快乐。我们需要如实了知偏袒心的状态而调整自心。

故我受赞时，心若生欢喜，
此喜亦非当，唯是愚童行。

我受到赞叹的时候，内心当中不经观察而生起狂妄的欢喜，其实是不应该的。这只是喜欢无义之事的愚童的行为，除此之外，就没有实际意义了。

我们通过学习“不应欢喜”的教言，应该有一个理性的认知。受到赞叹的时候，应理性地对待；如果不分析、不观察，心随着别人的赞叹生欢喜，那这种欢喜是不合理的。这说明我们的忍受力、适应力还很弱。为什么呢？其实它是一种对等、辩证的关系。如果我们的很容易受到赞叹而欢喜，就说明我们也很容易受到负面的影响。我们的心承受力很弱，别人一赞叹马上就高兴，就飘飘然，也不分析赞叹到底是真实，还是不真实，对我的修行有利还是无利。面对这些赞誉，内心没有控制力。一受到赞叹就高兴，反过来，一受到诋毁马上就嗔恨。这种心态是需要改正的，我们应该有一种承受力。

别人赞叹的时候，首先要观察：别人所赞叹的功德我到底有没有？有些人的赞叹不一定是真实的，有时是有目的的，我们看不清楚。或许只是从表面上赞叹而已，你的行为稍微如法一点，别人就说你是一个大菩萨，是一个证悟者，也不分析相续中到底具不具备大菩萨、证悟者的功德。

我们学习佛法之后，尤其学习过《十地经》、《入中论》、《经庄严论》、《宝鬘论》中有关菩萨十品的内容，了解到一地到十地菩萨的境界，就知道初地菩萨是有很多的验相、标准、证悟和功德的。然而，自己什么都没有，别人说你是大菩萨，马上就觉得自己是大菩萨了；别人说你是一个大修行人，马上觉得自己是大修行人了。在别人赞叹时，我们要分析他赞叹的功德自己到底有没有。如果我没有这样的功德，别人赞叹对我没有什么作用。有时听了别人的赞叹不但不高兴，反而觉得很难受，为什么我一个凡夫，他却这样赞叹我？可能是有其他因缘。所以不会马上随着别人的赞叹，产生盲目的欢喜心。如果别人赞叹的功德自己的确是具足的，那也没什么值得欢喜的，我因为暂时拥有某种因缘而具备这样的功德，功德也只是暂时的。如果你没有登初地，在成佛之前，赞叹对于自己来讲也没有什么意义，受到赞叹太多的话，有可能会影响自己的道心。

即便有这个功德，我们也要分析到底应不应该生欢喜心？当我们受到赞叹懂得去观察、去分析时，说明对于这个问题已经慢慢有了承受力，懂得理性地去观察、去思维了。

“心若生欢喜，此喜亦非当，唯是愚童行。”为什么是愚童行呢？小孩子的承受力很弱，当别人赞叹他好乖、好聪明，他就高兴得不得了。以前我们也遇到过这种情况，小时候自己的亲戚朋友，尤其是大人说：这个小孩很勤快。我马上去拿扫把扫地，他越赞叹我，我扫得越起劲。也不观察自己是什么情况，受到赞叹，自己就随着别人的语言，去做一些相应的反应。这就是愚童行，承受力很弱。为什么是“愚童”呢？其实并没有贬低孩童的意思，主要指他的心智及承受力很弱。我们应该思维：自己内心当中的承受力不要这么弱，别人稍微赞叹一下就

受不了飘飘然了，不知道自己是谁了，这是不行的。

我们讲这么多，好像都在分析欢喜应不应当，实际这个主题还是没有离开安忍。为什么呢？“不应喜之”前面的科判是“阻碍赞誉者并非有害”，如果别人对我或者我亲友的名声作阻碍，我不要产生过度的反应，不要生起嗔恨心。如果对名誉很看重的话，就容易因此犯一些错误。比如，别人诋毁自己时就马上生嗔，问题就会接踵而来。而我们具备一种承受力的时候，别人赞叹我有承受力，别人诋毁我也有承受力，就有一种平等心保持修道的状态。

子二、将阻碍赞誉视为有益

赞誉一般人都会喜欢，阻碍赞誉即是我们生嗔的因。谁阻碍我得赞誉，我就会生嗔。科判的内容是将阻碍赞誉的行为视为有益。本来是生嗔的因，要把它转成不会生嗔，变为对己有益的方面。如何才能不生嗔呢？视为有益就可以。“视为有益”是一个关键词，有益就不会生嗔。

怎样视为有益呢？首先，要观察赞誉的过患，这是一种方法，也是一种技巧，更是一种窍诀。为什么我喜欢赞誉？为什么别人在阻碍自己得到赞誉时会令我们生嗔呢？因为我们认为赞誉是一个好东西，我们盲目地迷信它，拼命地追求它。过去谁阻碍我，我就不高兴、生嗔，但现在，我们要反其道而行之。首先去观察赞誉的过患，当我们知道赞誉具有的过患后，谁阻碍赞誉，就相当于消除了这种过患，而消除我们的过患就应视为有益。理解科判之后，颂词的意义就比较明确了。

赞誉令心散，损坏厌离心，
令妒有德者，复毁圆满事。

首先要说明，在观察赞誉的过患时，我们要了知赞誉本身并没有过患。就好像金钱一样，金钱本身没有过患，过患与否要观待使用者的心态，如果你执著它，就会产生过患，成为罪恶的根源。同理，赞誉本身并没有过患，为什么我们要观察赞誉的过患呢？作为一个初学的凡夫，修行能力弱，道力不深厚，无法看透赞誉的过患，很容易受赞誉的影响。此处省略了分析的内容，而直接说赞誉本身有过患。就如我们观察金钱有过患一样，其实金钱本身不好也不坏，关键是你的心态。如果心态正确，钱多钱少，也没什么影响。如果心态不好，钱少了也不对，钱多了也不对。

这种良好的心态，佛菩萨是具足的。作为凡夫人，我们应该多看它的过患，因为我们很容易受赞誉的支配，但因这种支配而产生厌离心却很少。赞誉对我们的影响是另一方面的，就好像钱一样。钱财的本质既不好也不坏，看得开的人，对钱财无所谓，但是一般老百姓，普遍容易受钱财的影响而引发贪欲和执著。同样，对于初学的凡夫而言，赞誉给我们带来的影响基本上是负面的，我们很少有平静的心态去看待赞誉的本质，反而更趋向于得到赞誉就变得飘飘然，并因执著而深陷其中。因此，我们需要刻意去观察它的过患。

总而言之，赞誉的本质是无利无害的，但因为凡夫人容易受其影响的缘故，所以要观察赞誉的过患。

下面通过颂词来说明赞誉的四种过患：第一“赞誉令心散”，第二“损坏厌离心”，第三“令妒有德者”，第四“复毁圆满事”。

首先，赞誉的第一个过患是“令心散”。就像钱财很容易让众生心乱一样，如果你有了钱，或者追求钱财，始终把注意力放在钱财上，那么你的心就散乱了，让你去读书就不好好读了，让你去上班就不好好上了。你的心在没得到钱财之前一直散乱，得到钱之后，为了想过好生活，也会散乱。同此道理，赞誉也比较容易让凡夫人的心乱。自己没有得到赞誉之前很想得到，很羡慕那种有名誉、高高在上的人，梦想自己有一天也能像他们那样：总有一天我要成为明星，拥有一大群追星族。注意力开始放在名声上，心就处于散乱的状态，一旦获得，他自己又要想方设法地去护卫名声，心思用在保护名声上，就没有心思修道了。

分析更细微的状态：修道者若要保持对世俗实相和胜义实相的观察，需要相续非常清净。如果我们的心思散乱在追求和保护名誉上面，就没办法把心思一心一意放在修道上了。修禅定或者闻思，心散乱都是修不了的，修道方面的事情都没有办法做。

赞誉的第一个过患就是让你的心散乱，对修道来讲是很大的障碍。如果我们的心的散乱了，就没办法把注意力放在修道。即便我们很专注地修道，功德也不容易生起，何况在心散乱的时候，功德怎么可能自然生起呢？这个问题我们需要考虑，这是它带来的第一大过患。

第二大过患是“损坏厌离心”。佛教有些论典专门描述“厌离心”，对赞誉也有专门的讨论。尤其在讲厌弃世间八法的时候，对于苦乐、称讥、毁誉、得失有专门的讨论。如果我们对于名誉非常在意，就会损坏厌离心。因为厌离心的生起，需要对世事看透、放下。

厌离心大概有两类：一类是真看透了，在内心中彻底放下了。此时，虽然表面上有名有财，过得很快乐，

但是不影响修行的质量，因为他的心中已经看破了。这些东西有也可以，没有也可以，这是属于厌离心比较成熟的状态。比如佛陀和诸大菩萨，他们已经圆满了一切功德。在佛陀讲法的时候，菩萨动辄就供养价值三千大千世界的宝珠，佛陀为了圆满菩萨资粮的缘故而接受，其实佛对这些财富是没有兴趣的，也不会因为得到这些东西而高兴。所以，像佛陀这样圆满的证悟者，或者一些修行有素的大菩萨、修行者，他们对这些财物是没有兴趣的。虽然表面上拥有很多财富，拥有很多弟子，其实内心很平静，这是厌离心成熟的标准状态。

还有一种状态是什么呢？就是内心还没有彻底放下时，有些修行者会刻意远离让自己获得名誉、财富的因缘，这是第二种状态。因为一般来讲，初学者还没有办法驾驭过多的财富，财富很多、很快乐，容易让人对轮回产生耽执。为了让自己生起厌离心，一些出家人或者在深山当中的隐修者，就会刻意地回避这种因缘。他们远离眷属、财富、名声开始修行。当自己内心的厌离心成熟圆满之后，再进入红尘中，就不会受影响了。

如果赞誉太多、名声太大，有可能毁坏自己的厌离心。因此，显现上来讲，如果一个修行者眷属很多，或者得到的赞叹太多，而实际却是一个凡夫的相续，则必定会受到影响。比如，天天有弟子在面前吹捧：哦，你是一个大德，你是一个菩萨，你是一个大修行者，因果对你来讲好像不重要，你的能力、证悟已经圆满了，不取舍也可以。这些话听多了就会觉得自满起来：你看我在轮回当中得到这么多赞叹，摄受这么多的弟子。修道的心就慢慢淡了，对轮回的厌离心也随之淡了。

如果损坏了厌离心会怎样呢？一个修行者若没有厌离心，就没有办法成为一个真实学习佛法的人。进入佛法实修的第一步，生起功德的第一步，就是生起厌离心。只有生起出离心才能够有解脱心，在解脱心的基础上，再愿一切众生解脱，才有菩提心。所以如果损坏了厌离心，本身对轮回有很强的贪执，就和帮助众生从轮回当中解脱的、整个佛法的这一主要宗旨背道而驰了。因此损坏了厌离心，就没办法成为一个标准的佛教徒。

萨迦派的大德有《离四贪窍诀》[1]的教言，其中有一个教言为“若执著此生，则非修行者。”意思是若耽著轮回的话，就不是一个真正的佛弟子。从这方面来讲，若赞誉让你的厌离心损坏的话，就是一个很严重的问题。所以，赞誉的第二个问题就是令我们损坏厌离心。

第三个问题是“令妒有德者”，令我们嫉妒有功德的人。本身对有功德的人，我们应该随喜赞叹，向他们看齐。即便不是高高在上的高僧大德，不是佛陀菩萨，只是我们的同行道友，如果他有功德，也应该随喜，见贤思齐。他有功德，就是我们学习的对象。但是，如果内心当中对名声太过于执著，有了名声之后，就觉得我和其他人不一样，觉得谁的功德都不如我，慢慢就会开始“嫉妒有德者”，这也是太耽著名声导致的。

第四个是“复毁圆满事”，毁坏谁的圆满事呢？注释中讲了，毁坏其他人的圆满事。因为自己太耽著名声的缘故，对于其他人、其他修行者圆满的因缘，或是弘法利生圆满的功德，他都会去做障碍。

把这些过患归纳起来，就是自己的心散乱了，没有厌离心，经常嫉妒有功德的人，给别人的闻思修做障碍，毁坏别人的圆满事业。如此一来，根本就不不是一个修行者了。这些过患都来自于贪著赞誉的缘故。

知道耽著赞誉会给凡夫人带来这么大过患之后，如果是一个懂因果的人、想解脱的人，就会明白赞誉给自己带来的过患太严重了，就会深深认同——谁来阻碍我获得名声，就是已经救度了我。因为赞誉有这四大过患，现在谁阻碍了四大过患，消除了四大过患，难道不就是对我有益吗？对我有益的人，我怎么能对他产生嗔恨心呢？这就是第一个颂词表达的含义，从这个方面表示有益。

以是若有人，欲损吾声誉，
岂非救护我，免堕诸恶趣。

如果有人想来毁坏我的声誉，难道不是救护了我，让我免堕恶趣感受痛苦吗？这样的人是对我有利的，为什么要嗔恨他呢？

颂词从哪方面表示阻碍赞誉对我有益呢？归纳起来就是“免堕诸恶趣”，让我不堕恶趣就是对我最有益的事情。首先，当我们堕落恶趣时，痛苦是一点儿都免不了的，百分之百要感受痛苦。第二，堕落恶趣之后，我们就中断了闻思修行佛法的因缘。一方面通过感受痛苦的方式去消业，另一方面，在这个过程中没办法继续闻思修行，解脱和成佛的时间会大大推迟。所以，从这个方面来讲，堕恶趣对我们伤害很大。

“以是若有人，欲损吾声誉”，声誉会给凡夫修行人带来很大的伤害，尤其在没办法驾驭声誉，它对我们造成很大伤害的时候，此时，如果有张三、李四，或者显现上某个怨敌站出来诋毁我的名声，毁坏我的声誉，让我身败名裂，其实也是毁坏了我受痛苦的因，难道这个人不是已经救护了我，使我免于堕恶趣的痛苦吗？

很多情况就是这样的，通过别人的诋毁，让自己感受痛苦而使头脑变得清醒，从而厌患世间法，由此开始想到，世间真的没意思，应该求解脱道，应该通过觉悟的方式来帮助其他众生获得觉悟，这才是有意义的。这个时候开始想通了，谁毁坏我的声誉，能把我从心散、损坏厌离心、嫉妒有德者等状态当中解脱出来，之后自

己就可以认真地修行了。

当然，这是针对想要修行的人而言。如果纯粹是一个世间人，他没有这些智慧，若被其他人损坏了声誉，就会像以前我们没有修对治法时的反应一样，会觉得自己的声誉受损了，要反击、要生嗔。现在我们知道了这种深刻的道理，想要修行佛法，但是内心当中总是放不下这些东西，怎么办呢？有些人就来帮助我放下，帮助我放下这些执著，阻止我为了获得名誉而造罪。从名誉产生负面作用的角度来讲，这个人救护了我，让我免堕恶趣感受痛苦。

吾唯求解脱，无需利敬缚，
于解束缚者，何故反生嗔。

我是唯一追求解脱道的人，根本不需要“利敬”来束缚我，对于解开我束缚的人，为什么反而要生嗔呢？这个“利”就是利养，“敬”就是恭敬名誉等。

科判中讲“将阻碍赞誉视为有益”，这里如何体现“有益”？主要是从“解束缚”——解开解脱的束缚这一角度来体现的。我是一个追求解脱道的人，一个佛弟子。佛弟子的朴素追求就是解脱，当然，其中延伸出很多内涵，包括为了众生而求解脱等。但不管怎样，我的目标最终就是从三界轮回当中获得解脱。既然我是一个唯一追求解脱道的人，为什么还需要利敬的束缚呢？这是根本不需要的。有时我们迷失在利敬中了，没办法摆脱这些束缚，通过自己的能力解脱不了，而现在有一个人帮我解开了——他造违缘让我的利养受损，让我的恭敬受损，帮我从束缚解脱的因当中解脱出来了，对待这个人我应该感恩，“何故反生嗔”呢？他是对我有利益的人。

下面讲到底怎样视为有益。他帮助我解开了解脱的束缚，所以对我有益。那么，对我有益的人求之不得，我不应该生嗔心，反而应该感谢他。内心当中希求解脱，但是通过一己之力总是有点放不开，自己总是纠结其中，这时就需要一股外来的力量，在自己舍不得、不敢做的时候，需要其他的人来帮我解开。比如，自己的手被毒蛇咬了，按照古代（没有血清等药品）的方法，需要把手指乃至手掌斩断，避免毒液传满全身。自己明明知道如果再迟一点点就会危及性命，但就是下不了手，自己不敢动手砍断自己的手指，这个时候其他人来帮助我，把这个手指砍断了，做了你想做但又不敢做的事。仔细观察起来，自己还得感谢他砍了一刀。

求解脱道的人也是这样一种心态：想要求解脱，知道利敬不对，但是自己又下不了决心离开它，该怎么办呢？这个时候就需要借助外缘，下面会讲依靠佛菩萨的加持，或者依靠怨敌的帮助。你不是下不了手吗？怨敌来帮你下手。他通过诋毁等其他的方式，让你解开束缚，让你看清楚利养恭敬的本质。因此，你一下子就能从束缚中解脱出来。

很多修行者都是在遇到很多挫折之后才开始进入佛门的，我们看过上师写的《智海浪花》，里面有一些类似的故事。我们会发现有一个特点，感觉上就好像有些人是走投无路了，才开始学佛、出家的。从世间人的角度来讲，的确是走投无路，或者受到了挫折，看起来是个消极的因，但从解脱道的角度来讲，却是一个积极的因。如果不遇到这些因素，我们总是想放而不敢放，但是障碍一来，就成了催化剂，成为一种助力，推动你走到这个境界，帮你上到一个高度。

所以，张三李四等怨敌帮助我解脱了束缚，由此看来，他是帮助我的人，我要感谢他。本来我想解脱又不敢下手，他作为一股力量，一下子帮助我看穿了、帮我解脱了，那当然要感激他。“何故反生嗔？”，为什么要生起嗔心呢？我们就是在一次次的伤害、违缘中才能成熟起来，尤其在修道教言的帮助下，我们才可以慢慢看清楚利养恭敬的过患。那么，谁帮我解脱这个过患，我就应该感谢他，不应该生起嗔心。

“吾唯求解脱，无需利敬缚”，上师在讲记中讲到，仲敦巴尊者在热振寺的柏树林中经常念诵这个颂词，为了让弟子和其他的众生能够放弃世间八法、放弃利敬，他老人家亦如是显现。我们平时也应多念“吾唯求解脱，无需利敬缚”。我是求解脱道的人，何必要受利养恭敬的束缚呢？它们应该不能束缚我。这样我们才能产生修道的正确思想：谁能帮助我们获得解脱，就不应该对他生嗔。

今天的课就学到这个地方。

[1]萨迦派的《离四贪窍诀》：若执著此生，则非修行者。若执著世间，则无出离心。执著己目的，不具菩提心。当执著生起，正见已丧失。

《入菩萨行论》第 89 课

现在一起学习寂天菩萨造的《入菩萨行论》。

本论讲到,菩萨的行为非常清净广大。作为初学菩萨道的凡夫人,首先要学习菩萨行,然后再入菩萨行。这部论典就是趋入菩萨行为的方便。

我们对菩萨道有兴趣,想要成就佛果,利益一切众生,就要学习这部能够趋入菩萨行的殊胜论典。首先是学习文字、词句,然后把文字、词句所表达的菩萨行的真实意义,融入到我们的分别念,融入到我们智慧的相续中。

《入菩萨行论》目前学习到了第六品安忍品。安忍品有很甚深的意义,前面我们刚讲第六品的时候提到,有对于怨敌的安忍,有对于修行正法苦行的安忍,也有对无上空性意义的实相安忍。

对违缘我们要安忍,其实对于顺缘、福报、财富、快乐等等,也需要安忍。当然一般的意义来讲,安忍的对象主要是违缘、障碍、困难。其实以前我们在学习的过程当中,以及在一些大德的论典当中,也提到过对于顺缘的安忍。作为一个凡夫人,如果突然感受到了很大的快乐,拥有了大量的财富,心就会飘飘然,没有办法安住在真实的平静状态当中。所以,我们突然遇到很大的快乐,或者我们一直处在快乐当中,心能不能够平静,主要是看我们对于这些顺缘能不能够安忍。如果我们能够安忍财富、快乐、恭敬的话,我们就能够将自己的心保持在一种清净的状态当中。我们现在学习到的怎么样面对赞叹,怎么样面对名声,就是这方面的内容、涵义。

当我们受到别人赞叹的时候,我们就会非常高兴;当我们受到别人诋毁的时候,我们就会非常地难过。恰恰就是有这两种情况,所以我们就要学习这种殊胜的安忍,既要安忍别人对我名声的诽谤,也要安忍别人对我的赞叹。别人对我赞叹的时候,我要如实地观察:我自己有没有这样的功德,或者即便我有这样的功德,受到别人的赞叹,这种赞叹会不会影响到我的修行……都要做客观、仔细地观察。做了殊胜的观察之后,自己的心就平静下来了。其实一些教言就讲到,如果过早地遇到赞叹,或者遇到赞叹的时候,没有办法调伏自心的话,就会对修行造成很大的影响。

观察到过患之后,我们对待称赞也就能够淡然处之,这就是对于恭敬、赞叹,财富的安忍。当然,这部论典讲到最多的还是,如果我们遭遇怨敌的伤害,或者遇到痛苦、诽谤的时候,我们应该保持平静的心态。而保持平静的心态,既有面对违缘方面的,也有面对过度赞叹或者快乐等顺缘方面的。我们遇到这两种情况,都要保持清晰的认知,只有这样,才能够保证我们在修菩萨道过程当中,有一种比较平和的、平常的心态去修持殊胜的妙法。

现在学习的科判是将阻碍赞誉视为有益。上堂课我们分析这个内容的时候就提到了,首先我们要了知赞誉的过患,赞誉可能对初学的修行者带来一些障碍,带来很大的过患。谁阻碍赞誉,也就是阻碍了我们被赞誉伤害的可能性。所以,谁能够这样做,就是帮助了我们,我们就应该把这种行为、对境视为有益。

今天学习这个科判下的最后一个颂词:

如我欲趣苦,然蒙佛加被,
闭门不放行,云何反嗔彼?

颂词的字面意思是,“如我欲趣苦”,我非常想趋入到痛苦当中,在我即将要趋入痛苦当中的时候,承蒙佛陀的加持,“闭门不放行”,通过障碍我的利养,不让我趋到恶趣当中,对于这样有恩德、有帮助的人,为什么要嗔恨他呢?

下面进一步了知它的一些全面的涵义。“如我欲趣苦”,从字面上看,自己很想跑到恶趣当中。但实际上,哪有众生愿意到恶趣当中呢?字面上是我很想到恶趣当中,但是从我们的心态来讲,我们真的不想去。虽然不想到恶趣,但如果不注意观察、不调整的话,我们很多的发心、行为,的确是朝着恶趣前行的。这给人的感觉和印象就是,其实我们很想往恶趣当中去,我们的所作所为其实都在往恶趣行进。虽然每个众生都不想感受痛苦,但是我们的发心和行为,都在造堕恶趣的因缘。

比方说,如果对恭敬、利养非常有兴趣,我们想要获得恭敬利养,那往往就不会考虑太多。如果特别有兴趣,那正当的手段会使用,不正当的手段也使用。不管什么杀生、偷盗、大妄语,只要能够获得恭敬、利养就可以。有了这种想法,在行为上就非常有可能无所不用其极,能够达成目标的所有行为,正面的可以去尝试,负面的也可以去尝试。第一,这造成了我们对名闻利养的贪欲心;第二,通过贪欲心,进一步引发了不如法、

不如理的行为，并引发很多痛苦。如果贪欲、无明，乃至他人障碍我获得利养而生起的嗔恨心等烦恼，一旦形成势力之后，后世不可避免地要堕到恶趣当中。

纵观整个过程，从发心到最后堕落恶趣，就会发现我们是以最快的速度朝恶趣方向行进，我们所做的一切，都是为堕恶趣积累资粮。在佛菩萨看起来，我们就是唯恐堕恶趣堕得不深。我们在现世当中，就造了很多非常深重的恶业，唯恐堕恶趣堕得不久，唯恐堕恶趣具有违缘。我们在修善法方面，也是非常地欠缺的。因为堕恶趣的违缘是什么呢？就是精进修善法。所以纵观一系列这样发展的过程，就是想堕落恶趣的标志，我们现在正在做加紧堕恶趣的因缘。

“然蒙佛加被，闭门不放行”但是现在突然得到了佛陀的加持，守在恶趣的门口，不让我们进恶趣。那么是不是有一个恶趣的入口，有一个很大的黑房间，它有一个门，很多众生通过这个门，进入到黑乎乎的房间里面去受罪，然后佛陀用他金色的身体挡在门口，不让我们进去……是不是这样理解呢？不是的，这只是一个隐喻。

“然蒙佛加被”一方面是说佛的加持，那佛加持呈现的形式是怎样的呢？就是通过佛的加持，一些我们所谓的怨敌，或者对我不高兴的人，对我造很多违缘，障碍我获得利养、恭敬。通过这些障碍，从而让我清醒，或者打消、冲淡了我对名闻利养的兴趣。我们就不会因为对名闻利养有过多的执着，从而造下滔天大罪。通过我们身边的某个人或者一群人，单个对我制造违缘或者集体对我制造违缘，让我在追求名闻利养的过程当中频频受挫。通过受挫折的方式，让我从迷惑中清醒过来，最后我回到了正确的发心和修行道路上，从而阻止了我堕恶趣的行为的发生。

所以，他是阻止我堕入恶趣的大恩人，我们应该报恩。如果不但不报恩，反而嗔恨他，是不应该的。当然，这是因为我们没有真正发现他对我们所作的帮助。如果我们真切地认识到了这一点，相信是没有任何理由可以嗔恨怨敌的。寂天论师就帮助我们认清这个事实，所谓伤害我们的怨敌，其实是帮助我们的恩人。我们必须要从观念上做一个转变。

归纳这个颂词的含义就是，障碍我们获得利养的行为，其实是佛的加持。我们可以从很多方面或者从颂词去做观察，阻碍我们获得利养的是谁。其实，这种行为也是佛的加持。通过佛的加持对我们作利益，显现上是一个人，对我们做毁谤，其实背后是佛的加持。

那为什么佛这样给我们做加被、加持呢？上师在讲记当中也讲过，佛陀在经典当中，全知麦彭仁波切等大祖师们在论典当中也提到过，加持有很多种方式，有些加持遣除我们修道中的一些障碍，或者直接获得一些殊胜的功德、证悟，让我们修行正法的一切因缘顺利具足。还有一种加持相当于递增上缘的方式，显现上是一些伤害，实质是对我们是有利的。在历史上，修佛道的人通过这种加持入道而证悟佛果的，证悟解脱果的非常多。即便是释迦牟尼佛他老人家，在修行佛法的时候，在六年苦行的时候，也是有很多违缘、障碍。佛陀在成佛的前期也是有显现上的违缘，比如，魔王波旬带领他的魔子魔孙以及魔女，想给佛陀成佛制造障碍，但是被佛陀一一击败。超越这些障碍之后，佛陀成就了佛果。

再如，米拉日巴尊者之所以能够有那么大决心放下一切、一心去修持正法，其实也是拜他的姑妈，还有他的叔叔所赐。如果不是他们合起来抢夺他的财产，他就会一直过着养尊处优的公子哥生活，也就不会有童年的痛苦生活；没有这个痛苦生活，就不会去学习放咒、降暴这些法术；没有这个法术，也不会有杀害 35 人、让整个村庄的庄稼搞得颗粒无收的恶行；没有这个恶行，他也不会因为造了恶业的缘故，从而想要净除恶业，进而对正法产生了极为强烈的追求之心；也不会因此追求正法过程当中，对于自己的上师给他的一切考验，能够一一面对，顺利通过很多考验；也不会得到正法之后精进修持，一生获得解脱佛果。所以，米拉日巴尊者后来在道歌当中，其实也是说他的姑母、他的叔叔，对他是有非常大的恩德。就是因为他们，没堕恶趣，而且成就佛果之后，一生当中做了很多佛行事业。

当然在印度、汉地，这样的例子非常多。有些时候，我们也是因为遭遇挫折、打击之后，转而对佛法产生兴趣，开始逐渐修行，成为一名真实的修行者。

所以加持有两方面，一个是顺缘方面，一个是违缘方面。佛陀也会加持我们有违缘，这个违缘其实是帮助我们进一步对佛法、对修道产生真实趋入决心的一种顺缘，这就称之为递增上缘。逆缘显现上好像是痛苦，但其实它是增上我们道心，增上我们功德的因缘。怨敌恰恰就做了这样的事情，难道这不是佛的加持吗？阻碍我们获得利养也是佛的加持，让修行者清醒，不再迷恋于毫无意义的恭敬和利养的圈套和束缚当中。所以，我们说这也是佛的加持。往往有些时候，我们如果说这是佛的加持，我们是比较容易接受。如果说这是怨敌精心设计的圈套、精心设计让我们受苦的恶行，我们就觉得难以忍受。

在科判“将阻碍赞誉视为有益”当中有四个颂词，第一个颂词正面解释了利养、恭敬会给我们带来的过患；

第二颂词则讲怨敌障碍我们获得利养，让我们免堕恶趣；第三个颂词讲我们本心是想要解脱，但是后来逐渐迷失，从而导致对于名闻利养产生希求而被束缚了，而怨敌是解开我们束缚的人，从这方面讲对我们有利。第四个颂词，虽然有“欲趣苦，闭门不放行”让我们不要堕恶趣的意思。但是，它真正的意思可以从第二句“然蒙佛加持”体现出来，这是核心，意思是这是佛加持的一种形式。

我们一想到这是佛的加持，就会觉得佛陀的这种善巧方便的加持是多么不可思议啊！既然是佛的安排、上师的安排，我就应该接受。虽然别人对我做了阻碍，但是因为这是佛加持的缘故，我们就容易接受。

我们前面再再提到这个问题，众生的根机是各式各样的。有些众生通过思维很多过患就能够释然。有些众生对解脱很有兴趣，认识到名闻利养是解脱的束缚。而怨敌恰恰了解脱束缚的行为，所以自己就能够安忍。还有一类众生，对佛的加持有很大的信心，针对这部分众生，如果我们说这是佛的加持，然后用适当的理证来成立，他就能接受。佛的加持的缘故，显现上一个恶人对我诽谤、诋毁。既然是佛的加持，我们就能够很顺利地接受。在这种情况下，就不会产生嗔恨心。所以，这里的主题还是制止嗔心修持安忍，也是帮助我们修安忍的方法。

癸二（破嗔于福德作障者）分三：一、嗔恨是福德之障；二、作害是顺缘；三、故当消除嗔恨而恭敬。

“嗔于福德作障”，谁对我的福德或者对我造福德做障碍，就很容易对这样的人产生嗔恨。对于这种嗔恨的原因，破除嗔恨修持安忍。

第一个科判“嗔恨是福德之障”讲，其实嗔恨心是造福德障碍。其他人诽谤你，让你得不到恭敬利养，并不是福德之障。而自己相续产生的嗔恨心，才是最大的修福德之障。

第二，“作害是顺缘”，其实对我们作害恰恰是我们修持福德的顺缘而不是违缘。

第三，“故当清除嗔恨而恭敬”，应该消除对怨敌的嗔恨心转而起恭敬心，也就是不但不能嗔恨作受害者，反而应该恭敬作受害者。通过这种理论让我们明白，怨敌有可以恭敬的地方，从而让我们消除嗔恨。因为嗔恨和恭敬是两种截然不同的法，我们嗔恨就不可能恭敬，恭敬就不可能嗔恨。所以这是让我们恭敬怨敌，从而消除嗔恨，或者说消除了嗔恨之后，就可以恭敬怨敌。这对我们增长菩提心，增长广大的利他心，其实是一种很好的理论，也是很好的修持方法。

子一、嗔恨是福德之障：

颂词有两个，先看第一个颂词：

谓敌能障福，嗔敌亦非当，

难行莫胜忍，云何不忍耶？

“谓敌能障福，嗔敌亦非当”。颂词的字面意思是：有些人认为，怨敌能障碍我获得福德、修持福德，所以我应该对做障者产生嗔心，觉得是理所当然的。但回答的时候，“嗔敌亦非当”，即便是这种方式也非当，不是一个正确的应该生嗔心的理由，为什么呢？“难行莫胜忍，云何不忍耶？”所有难行当中没有超过安忍的，为何不忍呢？应该修持安忍的修法。

我们再分析它的意思。“障福”这两个字，有两方面的含义。“福”可以从两方面来解释。第一种，“福”是指已经成熟的福报，比如恭敬、利养等等。第二种，“福”是指未来安乐的因，可以理解成善根。所以，福可以理解成以前善根的果，比如今世获得财富、恭敬、利养等这些福报；也可以理解成获得福报的因、善根。对方问题当中这两个含义都包括了，但主要是指能够产生巨大福报的善根。

再分析“嗔敌亦非当”。如果谁诽谤我或者通过很多恶行，阻止我现前财富等福报，我就应该嗔恨他。或者他障碍了我获得名闻利养的缘故，我不能够修持巨大的善根，我应该嗔恨他。其实，以这种理由“嗔敌亦非当”。

首先看第一个理由。如果对方对我做了诽谤，通过这种诋毁造成了一些伤害，别人不再对我有信心。但是，这个信心有很多种，可以是施主和福田之间的信心，可以是出家人和居士之间的信任，居士对出家的人信心等。这种信心来自于世间的信任。我对你的信誉有信心，如果我听到别人诽谤你一些不好言词，那我对你的信任就下降了，对你没有信心了，不跟你做生意，不跟你合伙，你的上级对你没有信心了，等等。通过这种方式，让别人失去了对自己的信任，自己不再能获得这些财富和恭敬利养了。但是，即便是这样，也不应该嗔恨。

如果我们有福报，相续当中有强烈的善根，那么对方的诋毁和障碍，只能暂时的对我获得财富造成一定影响。如果相续当中真实有福德成熟的话，对方也是没有办法通过诋毁的方式来遮止的。历史当中有很多这样的事例，很多前世造过福报的人，虽然在今生当中有很多小人在作障，很多人诽谤，但最后事实证明，这些诽谤障碍根本抵挡不了他成熟福报、成熟财富的脚步。所以，即便在这种情况下，我们也未必要生嗔，如果我们善根成熟，那么别人的诽谤是起不到真实作用的。所以，我们不应该缘它来生嗔。

第二个问题，我要用这些利养、钱财去做很多善根。比如，我有了钱财之后可以上供下施，修佛像、修寺院、打斋或者做很多推广佛法的善行。像这样，有了财富就可以帮助我修行，修持很多的福德。或者，如果我有名声，可以号召很多人来一起修持巨大福德之行。如果谁障碍我获得名闻利养，其实就障碍了我修持广大善根的因。所以，对待这些怨敌我要生嗔。

对方的意思是说“谓敌能障福”，我们回答“嗔敌亦非当”。那么第一个理由认为阻碍自己获得福报，我们破斥完了，下面我们来破斥第二个问题，我们难道不是想要修福德吗？

下面两句就讲“难行莫胜忍，云何不忍耶？”真正修福德的行为当中，善行越难修，福德就越大。比如，我们仅仅给一些乞丐布施一两元钱，布施一点衣物，这种行为不是很难修的。持戒就难得多，所以持戒所获得的福德，就比一般性的布施所产生的福报要大。而安忍比持戒还要难修，因此修持安忍的善行，就是更难以行持的难行。通过这种难行获得的福报，也是远远大于布施和持戒的福报。所以，“难行莫胜忍”，真正难行的苦行、难行的善行，没有胜过安忍的难行的。

现在别人给你诽谤，或者阻碍你获得福报，它是一种很殊胜的难行，是可以获得巨大福德的一种因，“云何不忍耶？”既然已经有了这种修福德的因缘，怎么不忍受呢？应该忍受这种难行、苦行，因为通过忍受这种难行、苦行，可以让自己获得巨大的福报和善根。

从这方面来观察思维，我们就知道，其实对方或者怨敌对我们的名闻利养、恭敬等等造成一些障碍，我们如果换一个角度思维，就会发现这并不是真正的福德之障。我们去嗔恨对方，其实是不应理的。如果我们缘本论典的智慧仔仔细细地观察分析，就知道这是难得的修习福德之缘，所以应该忍受这种难行、苦行，这样我们就可以获得巨大的福报与善根。

下面继续分析颂词：

若我因己过，不堪忍敌害，
岂非徒自障，习忍福德因？

字面意思是，“若我因己过”，如果我因为自己的过失，不能够忍受怨敌的伤害，难道不是徒劳的自障，自己障碍福德之因的安忍吗？

“因己过”，一方面是我们不了知因果关系，没有了知得很透彻。只是知道，可以通过得到的钱财来修行福报，如果谁障碍我获得钱财，我就生起嗔心。有些时候，有些人的的确确是认为财富是修持善根的巨大助缘。而有些时候则只是因为自己对恭敬、名誉或者财富有很大的贪欲心，他只不过用修持善根来做幌子，做挡箭牌，为了自己能够大量敛财找一个借口而已，也不排除这种情况。

但即便我们对于修行善根有信心，而怨敌恰恰障碍了我获得巨大的财富，没办法让我去修庙，做很多的福德，那么因为这个而生嗔心的话，其实是没有了知因果之间的关系，对于积累善根的因孰轻孰重，没有取舍的能力。因为不了知法义，导致对轻重关系的取舍没有很清晰的认知，而产生这种过患。也不知道，无论在什么情况下产生嗔恨心，这个嗔恨心都是自己的过失，任何情况之下都不开许的。佛陀从来没有开许可以产生自相的烦恼，不管你的理由再怎么看似充分，再怎么看似非常的正确。佛陀是永远不会支持产生嗔心的根据和理由的，所以这个是“己过”。因为我没有分清取舍、轻重关系的原因导致的过失，“不堪忍敌害”，那么我就不愿意、不能够忍受怨敌的伤害。

其实寂天论师分析的时候说，“岂非徒自障，习忍福德因？”这个不是怨敌给我们作的障碍，是自己作的障碍。为什么呢？我们回到它前面的问题，是说我们认为怨敌对我修福德造成了障碍，所以应该嗔恨怨敌。但是通过寂天论师的智慧观察之后，发现不是怨敌对我们修福德造成伤害，而是自己给自己修福德造成了伤害。“岂非徒自障”，“自障”就是说自己对自己修福德造成了障碍。

我们对这个问题以公正的、清醒的方式进行分析，那么怨敌在伤害我们的时候是给我们做了顺缘。下面科判“作害是顺缘”当中，这个问题讲得更加清楚。我们认为是怨敌给我们作了伤害，寂天论师就回答，第一，“难行莫胜忍”，其实安忍就是一个很好的善行。第二，如果我们没有办法安忍的话，首先生起嗔心本身就有很大过失，再者障碍获得福德，就是说“自障，习忍福德因”。生嗔对自己修行安忍造成很大的障碍。

我们必须要知道这种情况，认清之后，我们不能够再给自己修持福德造成一些伤害。我们有些时候认为，好像修习福德永远离不开钱财。当然了，财富是积累福报、积累善根的一种因缘，利用钱财供养三宝、布施众生或者修建一些佛塔等等，这些都是能够让我们获得福德的一种因。但这并不是一切因，也不是唯一因。

如果我们没有把佛法学习得很清楚，我们知道很少的话，我们就会认为，只在有钱的情况之下才能够帮助我们修行福德，我们才可以获得福报。现在有些修行人恰恰是这样认为的。他说只有在寺庙里烧香才可以获得

福报，而且烧香的时候，这个香要很高、很大，他好像觉得这个才能够表示自己的虔诚，因为这个原因获得福报。

其实按照佛法的观点来看，这只是积累福报的一种方式。如果自己因为这种方式（烧大香、高香等）而觉得自己很优越，那这种方式得到的善根其实是微乎其微的，非常少。

除了钱财，还有其他方式积累福德吗？当然有。这个地方就讲了一个——安忍。安忍是能累积巨大福报的方法，在别人对你做了伤害的时候你能够安忍，不生嗔恨心，能够对对方产生慈悲心，这是能在瞬间当中累积巨大福报的一种殊胜助缘。这是不需要钱财，也能够修持善根的一种殊胜方便。

还有一些其他方式，比如说随喜，它也是能够获得巨大善根的一种方法。回向也是能够获得巨大善根的方法，乃至我们听闻佛法，它也能够累积很大的福报。或者我们去抄写经典，我们劝别人学佛，观修菩提心，观修四无量心，观修空性，顶礼……其实这些都是能累积巨大福报的方法。这些不需要什么财富，只要自己精进就可以了，有信心，有精进就能够累积福报。

我们学习过《贤愚经》，当中也讲到很多这种因缘。很多穷人，他没有什么钱财，但是他所造的善根远远超胜很多富翁的善根。很多富翁虽然有钱，但世间上有一种说法，虽然不是很绝对的，但是也具有一定的代表性，就是说越富裕的人越吝啬。当没钱的时候，他就想用自己的所有的财富，大部分的财富去修福报，有钱的时候，越有钱他的吝啬心就越强了，越不愿意做这些功德。

有时候我们遇到一些显现上也很富裕的人，平时自己的生活消费可以花很多钱财，但是帮助众生或者做放生等等，真正在这方面的投入是非常少的。尽管这不是绝对的，但是很普遍，一般的情况来看，越富裕的人越吝啬，这是有一定的道理的。

《贤愚经》当中讲了，一些没有钱财的人他通过虔诚的心和行为，也累积了很多福报，以此后世得到了很多安乐，乃至于此因缘获得解脱的事例也是非常多。从这个方面来看，只要我们有心的话，不在于钱财的多少，很多方法都可以累积巨大的善根，关键是要看自己的心。如果自己的心有利他的意乐，很愿意修持佛法，累积善根福德会很多的。

此处为什么我们讲这个问题呢？因为有些人认为，好像积累福报只是通过上供下施才可以，有钱就可以做，没钱就不能做。但是，即便是怨敌通过他的手段让我们身无分文，我们也还是可以用很多其它的方法来累积资粮，修持善根。即便是我们已经落得一个身败名裂的下场，或者我们已经身无分文，但是我就修安忍。单单是对于怨敌给我造成伤害的这件事情，如果我能够安忍，它就是一个一般的人根本无法比及的善根。

想想看，我们说布施的善根、持戒的善根、安忍的善根，前面我们分析的时候，或者在《经庄严论》当中讲六度次第的时候，越往前越容易修，越往后越难修，它的福报也就越大。所以，上供下施的布施善根是排在前面，它上面还有持戒的善根、安忍的善根……从这个方面看，如果你能够安忍，这种善根是远远超胜于通过福报去做布施的。

如果我们不知道这些道理，就会认为只有大力供养才能够获得巨大的福报，而其它的都没有福报。其实并不是这样的。甚至佛陀在讲法的时候，如果能够认真仔细地以恭敬心听一堂佛法，这样的善根都是不可思议的。在《金刚经》中也提到，我们如果对一个四句偈颂，能够书写、读诵、为人解说，它的善根是以整个三千大千世界布满黄金，来供养一切刹土的佛陀，都没办法比的。

现在我们才供养多少？现在我们才用多大点钱财供养上师三宝、供养佛陀呢？以整个三千大千世界布满黄金来供养一切刹土中的佛陀的善根，都没办法和对一个四句偈颂产生信心然后给别人宣讲的善根相比。所以，我们听闻佛法、思维佛法、研讨佛法，本来就是一个巨大的生起善根的方式。如果我们不去学习、不了知，往往就是本末倒置，捡了芝麻丢了西瓜，这样的蠢事其实我们还在不断地做、不断地延续。

所以，我们学习了这些颂词、学习了这些佛法之后呢，应该清醒了。我们不必要因为什么原因，对别人产生嗔心，因为嗔恨心是毁坏福报的因，安忍是修持福报的因。因为小小的因缘，也就是财富得失的问题，别人诋毁我，让我好像是失去了一些财富，我就产生了很大的嗔恨心。其实失去了也是失去的不多，不一定就失去了很多。但是反过来讲，如果能够对这件事本身来修安忍，它所得到的远远无数倍的超胜于所失去的。我们都会算帐，如果按照佛菩萨给我们的公式去计算，我们就知道二者之间的巨大差别，那么还不选择安忍吗？

从道理上来讲，应该选择安忍。但是还存在一个问题，也就是我们的习性，有的时候会给自己算帐造成一些影响。即使是把这个帐算清楚了，但自己无始以来养成的习性还是不愿意去做。

这就需要慢慢去培养，至少我们在观念上面，首先要对以前的这种固有的思维方式产生一种怀疑，只有这种合理的怀疑，才能够动摇我们以前的观念。之后，我们就愿意以正确的方式朝着正确的方向发展。所以我们

要懂得算帐，佛菩萨早就在经论当中给出了计算公式。别人诋毁我们，损失了多少？也就是损失几百万、上千万。这方面虽然有些损失，但是如果你能够对它修安忍，那所得到的善根是无数倍超胜于你所损失的。

所以这个地方讲了，如果我们不能够安忍，就是自己障碍自己的福德，病不是别人障碍自己的福德，而是自己给自己的修习福德做了障碍。分析到这一点，他就没有理由了，只能处在哑口无言的状态。其实，通过佛菩萨的智慧来观察的时候，我们就再也没有办法找出更加有力的可以生嗔心的所谓根据了。

子二、作害是顺缘：

前面讲到嗔恨是福德的障碍，下面讲怨敌的作害是我们修习安忍的顺缘。颂词：

无害忍不生，怨敌生忍福。

既为修福因，云何谓障福？

应时来乞者，非行布施障。

受戒阿闍黎，亦非障出家。

第一个颂词是讲作害是修持安忍的一种顺缘，是修习福德的一种正因。第二个颂词通过喻意对照的方式，把“作害是顺缘”的原因给我们讲得清清楚楚。

首先讲“无害忍不生”，如果没有伤害，就不会有安忍，所以怨敌是可以助我们生起安忍的福德。既然怨敌伤害我们是修福德的因，那怎么能说令我们失去利养和恭敬是障福呢？打个比喻来讲，“应时来乞者”，自己想布施的时候，“应时”就来了乞讨者，这不是我们修行布施的障碍；我们想出家的时候，给我们传授戒律的阿闍黎也不是我们出家的障碍。所以，我们想要安忍、修福德的时候，应时到来的怨敌也绝对不是我们修安忍、修福德的障碍，而是我们修福德的顺缘。

这里“无害忍不生”，其实是讲各种不同的善法它都有不同的因缘、对境。要通过安忍获得福报，必须要有作作者。如果没有作作者，我们就没办法产生安忍的善行。所以，安忍的因缘关系是这样的，必须要有作害的对象，我们才能依此而修持安忍，依此获得殊胜的福报。所以如果没有伤害，就绝对不会有安忍——“无害忍不生”。“怨敌生忍福”，恰恰是怨敌能帮助我们产生安忍的福德。

所以，对这个问题我们要分清楚，不能笼统地去观察，就说怨敌好像给我做了伤害了。如果不全面地分析，怨敌能够帮助我们产生福报的这种正见就难以生起，这种思路就没办法去思考。

“既为修福因”，既然怨敌伤害我们是修持安忍福德的正因，“云何谓障福”？那么我们怎么还说，怨敌诽谤我，让我名声扫地，是障碍修持福德的因呢？的确，它不但不是违缘，而且还是顺缘。所以此处科判讲“作害是顺缘”，我们通过学习这个颂词就知道了，作害其实是顺缘。

为了让我们进一步地去了知“作害是顺缘”的含义，再以例子来说明。此处就以布施、持戒的修法为例，说明安忍的助缘。此处，我们讲到了第三度——安忍度，通过布施、持戒两个修法的例子，说明布施度的因缘、持戒的助缘，就能说明安忍修法把怨敌作为顺缘是非常合理的。

“应时来乞者，非行布施障”，比如，我们想布施，第一要有布施的财富——钱、物质等等，要有财富作为它的一种因缘；第二要有布施的想法，有了财富不想布施也不行。第一要有能力，第二要有想法。

第三个也是很重要的，你光有想法、光有钱不行，你必须要有布施的对象，然后才能把布施的善行做好。当我有布施的条件，有布施心的时候，“应时”来了一个可作为布施对境的乞者。这里乞者是广义的，如某个乞讨者或需要帮助的一个人。乞者是不是我们行布施的障碍呢？不是障碍。没有乞者我们就没有办法做布施。我们不能说我布施的时候这个乞者是很讨厌的，是我修持布施的障碍，我必须要把他清除掉，必须要对他生嗔心，不能这样。因为有了乞者你才能修布施，没有乞者你不能修持布施的善法。所以，“应时来乞者”是布施的顺缘。乞者当然是很多方面了，除了乞丐之外，任何一切需要帮助的对境，能够让我们布施成功的都算是布施的对境，包括供养三宝、帮助穷人、帮助贫穷的大学生……这些都是我们布施的对境。这些对境不是我们修持上供下施的障碍，这很容易理解。

第二个例子，“授戒阿闍黎，亦非障出家”。这里以我们获得戒律出家作为观察的对象。我们很想出家，很想得到戒律，这个时候因缘现前，来了给我们授戒的阿闍黎，那这个阿闍黎当然就成了我们出家的顺缘，绝对不是障碍我们出家的违缘。这也是非常容易理解的。我们受戒，必要要有传戒的阿闍黎，然后才可以顺利的出家，所以我们也绝对不可能认为阿闍黎是我们出家的障碍。

同样，如果我们要修持安忍，除了我想修安忍的心态，更重要的一点，必须要有安忍的对境，也就是怨敌。如果没有怨敌出现，我们对父母师长，对我很好的人怎么修安忍呢？是没办法的。如果应时来了一个伤害我的人，对我做诽谤，处处跟我作对，给我做很多违缘。我本来很想修安忍的善根，怨敌出现后因缘具足，我就可

以因为他对我的伤害而修持安忍的善行。他是能够帮助我圆满安忍善行的一个顺缘，因此怨敌绝对不是我修法的障碍，绝对不是通过安忍得到福德的障碍。

我们在修行的时候，会向乞者布施东西，或者我们要在阿阇黎面前去受戒。阿阇黎作为一个顺缘，从观念和行为上面，都比较容易接受。因为阿阇黎是我们生信心的对境，这个是毫无疑问的。对于乞者，我们作为布施者，他作为受益者，比较容易在心态上有优越感。当然，作为菩萨来讲，如果有优越感做布施的话，它不是一个完全清净的布施。我们就布施这个事情而论，一般而言，受惠的人他多少会有好像被帮助的感觉，有些时候会有自卑的感觉，而作布施的人，普遍来讲他比较容易有那种优越感，高高在上的感觉。我是给你帮助的人，我是给你提供钱的人……他多少会有一些这样的感觉。所以这个时候我们比较容易认同乞者不是障碍，阿阇黎不是出家的障碍，但是比较难理解怨敌是我修法的助缘。

这个问题我们借用比喻，比喻是容易理解的。如果没有布施、授戒阿阇梨的参照，直接去理解怨敌是我们修安忍、获得福报的顺缘，就很难以接受。他是给我伤害的人，怎么可能是顺缘？因此，我们有一个过渡，通过布施的时候乞者是顺缘不是违缘，出家的时候阿阇黎是顺缘不是违缘，所以安忍的怨敌是顺缘不是违缘。通过这个铺垫，我们理解起来就容易的多。

首先，理念上我们要知道的确如此，虽然我不是特别愿意接受，所以从乞者、阿阇梨这方面讲，道理上面就很容易理解，比较容易接受。但是我们修的时候，还是有点困难，毕竟怨敌是我特别不高兴、特别想远离、特别想伤害的人。比如乞丐，我不愿意伤害他，他毕竟是可怜的人，是我帮助的对象。为什么有的时候小孩子虽然弱，他还是喜欢去照顾小动物，如小猫啊、小狗啊，因为他比这些动物大，他有一种我照顾别人，帮助别人的感觉。他对这些对境很难生起伤害的心。我们对于乞者，也很难生起想去伤害的心，很不容易生这种心态。对于授戒阿阇黎等有恩的人来讲，对于我直接有恩的人，我们也不会生起伤害的心。

这个地方难做的恰恰就是怨敌。怨敌是我的对立面，对我没什么恩德，他也不是什么可怜的，不是给我利益的，他就是跟我作对的，他跟我平等的，或者他是给我伤害的，他是我怨敌……诸多感情，掺杂到一起的时候，我们要把他作为修福德的顺缘，我们要对他恭敬就有点困难。一方面我们要通过前面的比喻，通过道理说服我们的心，另一方面我们平时具体操作，对伤害我们的人作意的时候，还是要观修这个比喻里面的深意。习惯了之后，我们才可以比较容易地面对怨敌，觉得伤害我们的人是修行善根、修行福德的顺缘，慢慢才可以和安忍的修法去接近，所以难就难在这。

我们往往是认为道理上很容易理解，一旦遇到问题，就不太容易处理。不要说是其他的问题，即便是我们佛学团体的内部，比如寺院里的修行人之间，或者我们菩提小组的内部之间，有些时候你和我不对，他和我不对这样的情况也有。虽然道理上觉得不应该这样，但是还是看这个人不舒服，反正两个人总是有一点摩擦，总是有点不对劲的感觉。按理说我们都是一个团体的人，都是一起修行的人，不应该出现这种情况，但就是因为相续当中习气很坚固，而出现这种状况。

怨敌和乞者或者授戒阿阇黎不一样，我们可以用很好的态度去对待乞者，很好的态度去对待我们的上师，但是很难以很好的态度对待帮助我们修福德的怨敌，很难以前面两种心态去对待他。这就是难行。对于难行和苦行，我们要去行持才能得到非常大的利益。有些人想，既然这么难，我们通过前面就可以了，我可以很好的心态去对待乞者，我可以很好的心态去对待阿阇梨。

可以用很好的态度去对待我们的上师，却很难用很好的态度去对待我们帮助我们修福德的对象。虽然怨敌也是我们修福德的对象，但是我们很难以真正用前面那两种心态去对待他，这就是难行。难行苦行我们要去行，才能得到非常大的帮助。

有些人想，既然这么难，我以很好的心态对待乞者、阿阇黎，我用这两种善根就可以了，不需要对怨敌修持安忍。那么这些善根可不可以放弃？可不可以绕过这个善根，照样圆满资粮呢？其实不是这样的，所有的功德都要圆满。如果我们布施修得很好，我可以对授戒的阿阇黎很恭敬，在这方面可以生起善根。但是我们在安忍怨敌这一块卡住了，这个瓶颈没办法突破，那我们的量是没办法打开的，绕不过这个问题的。一方面来说，安忍有很大的福报，嗔恨有很大的过失，所以一定要安忍。但从另外一个角度来讲，如果不修安忍这个善法的话，利他心就卡在这儿，对待怨敌这一块永远过不去，那我的心怎么成熟？执著怎么打破？所以，修持安忍不仅仅是因为安忍有善根，嗔恨有过失的缘故，这只是一个方面。更重要的是，作为修菩提道的人，应该全面突破，因为在安忍上面卡住的话，就永远绕不开，没办法再上进的。所以，不管从哪个角度来看，我们再不愿意修安忍，再不愿意通过真诚的、利他的心面对怨敌，不突破这个瓶颈，修行就永远没办法成就。

这时候我们必须要有很大的勇气。为什么修菩提道的人需要很大的勇气呢？因为在面对怨敌，面对伤害自

己的人的时候，要迈出利益对方的一步，其实是非常困难的。一旦我们迈过去了，想想看，对我们作害的人，尚且能够以利他心慈悲心对待，那对其他人更不在话下了。如果这个突破了，我们的修行就会突飞猛进，基本上就找不到什么可以障碍我们修行的因素了。这个修法在我们修行菩萨道时，意义重大！我们从道理上必须了知这个含义。

子三（故当消除嗔恨而恭敬）分三：一、以众生自之功德当恭敬（众生具有功德，应当恭敬）；二、信仰佛陀故当恭敬；三、观察果当恭敬。

丑一（以众生自之功德当恭敬）分二：一、是成就我菩提之助缘故当恭敬；二、建立众生与佛相同。

众生到底有什么样的功德呢？第一，众生成为我成就菩提的助缘，所以应当恭敬；第二，众生和佛在修菩提道时，功效是相同的，所以应当恭敬。

寅一（是成就我菩提之助缘故当恭敬）分二：一、恭敬之因成立；二、断除于彼迷惑。

卯一、恭敬之因成立：

恭敬的因到底成不成立呢？的确是成立的，因可以理解为根据，恭敬的根据是成立的。

我们看第一个颂词：

世间乞者众，忍缘敌害稀，
若不外植怨，必无为害者。

字面意思是，世间乞讨者是众多的，而安忍的助缘——“敌害”，怨敌的伤害是很稀少的。原因是“若不外植怨，必无为害者”。

作为菩萨如果不往外植怨，伤害对方的话，按因果规律来讲，必无为害者。你对别人好，别人就会对你好，这是因果规律。你没有外植怨，就没有伤害你的人。没有伤害你的人，就不会有修安忍的对境。所以从因缘规律来分析，可以成立“忍缘敌害稀”，就是我们修持安忍的因缘机会是很少的。

孤立地看这个颂词，没办法体现它的重要地位，如果和后面的颂词连起来看，这个颂词就非常重要了。我们先解释第一个颂词，“世间乞者众”，世间的乞者是很多的，我们修布施的对境、顺缘是很多的。上师在讲记中讲，不管在地球上哪个地方，再富裕的国家，要找到乞者是很容易的。有些是大街上很贫穷需要帮助的，这是直接意义上大家能认同的乞者，还有一种是比较贫困的人。再富裕的国家也有贫富差距，所以比较贫困的人也是帮助的对象。整个世界当中，非常富裕的国家比例很少，其他大多数的国家乞者就更多了，需要帮助的穷人也更多。像这样，世间的乞者、需要帮助的穷人非常多，要找到对境太容易了，布施的顺缘很容易得到。

“忍缘敌害稀”，而修安忍的助缘——怨敌的伤害就很稀少，难以找到。“若不外植怨”，原因是他修菩萨道的过程当中，因为慈悲心利他心，没有外植怨，对他人没有伤害，没有种下仇恨的种子，“必无为害者”，肯定不会有反过来伤害他的人。菩萨修菩萨道时，很难找到修安忍的顺缘。讲到这里，有些人就疑惑：既然说菩萨在修菩萨道时，难以找到怨敌对境，对于我这个“菩萨”来讲，为什么会遇到这么多的怨敌呢？家里也有，小区也有，单位也有很多，到处都是怨敌。乃至于旅游一圈都是很多怨敌，住旅店的时候也有不好的人，吃饭的时候，饭馆老板又怎么样；买东西的时候，又有奸商……好像都有不好的人，怎么可能说是很少呢？

我们要分开来看。一方面，我们还是初学的人，不是真实意义的菩萨，还只是一般的人。我们的思想塑造起一批怨敌，我们的心胸还比较狭猛的缘故，我们走出去和别人相处，有时候因为我们的态度、处世方法不正确，导致别人看不惯自己，一部分所谓的怨敌是这样来的。还有一种情况，我们今生当中很谨慎，在处世方面左右逢源，待人接物比较好，但是毕竟我们作为凡夫人，在前世造下了很多伤害众生的业，虽然我们是菩萨道的修行者，但是我们刚入菩萨道，很多业还没有清净，业成熟之后，今生当中一些和我们不对劲的人显现为怨敌的样子，这样情况会有的。

这里讲，修行有素的菩萨很多劫当中都没有外植怨，今生当中对他不高兴的人，伤害他的人的确很少。从前因后果的角度来看，如果现在我们开始以慈悲心对待众生，那么我们在后世就很少有伤害者，很难找到修安忍的对象。现在既然遇到了，应该珍惜。

我们作为凡夫人，我们修行也不好，因为自己的一些行为导致了别人对自己有看法，树了怨，或者是我们前世造的罪业今世成熟了，但即使这样去分析的话，其实我们真正的怨敌还是很少的。怨敌看似很多，但比较起来数目还是很少。不说整个众生界，就比如人类七十亿人口，我们的怨敌到底有多少呢？很多国家我们都没有去过，谈不上怨敌，可能是没有的，百分之九十九不是怨敌；即便一个城市当中，亲人占一部分，不认识的人占一部分，剩下的真正有矛盾的人，屈指算来可能就是十几二十几个人，而且这些人很多时候和自己不碰面的，虽然这个城市有几个自己不高兴的人，但是我和他们碰面的机会很少的。真正算下来，实际意义上的怨敌

是非常少的。所以，我们碰到修安忍的机会也不多，而乞者就不一样了，他们就非常多。从这方面讲，我们的确应该成立“忍缘敌害稀”的观点。这个观点成立之后，和下面颂词连接起来，就知道到底是从哪个方面安立的。

现在第一堂课就讲完了，下面的课我们就这个问题继续分析，休息一下。

《入菩萨行论》第90课

下面我们开始学习第二堂课的内容。

前面讲到“恭敬之因成立”，意思是，恭敬怨敌的因是成立的。前面讲到颂词“忍缘敌害稀”，分析观察可以得出，如果没有外植怨的话，“必无受害者”。因为缘起的规律，实际上已经决定了这样的结果。菩萨在整个修菩提道的过程中，安忍的因缘或者怨敌不是很多。

我们接着上面的内容继续往下看，看它连接的下个颂词的意义。

故敌极难得，如宝现贫舍，
能助菩提行，故当喜自敌。

字面意思讲，所以怨敌是很难得值遇的，“如宝现贫舍”，难得的程度就好像是如意宝之类的珍宝出现在穷人的房子里一样。这样难得的因缘“能助菩提行”，能够帮助我们修持广大无边的菩提善行。“故当喜自敌”，所以我们应该欢喜我们的敌人。这是一种观念，就是我们要对自己的敌人产生欢喜心。原因是，很难得的怨敌现在居然出现了，怨敌恰恰又是我修持广大菩提行的助缘。所以，对怨敌生起欢喜心才对，对能够帮助我修持菩提行的怨敌的出现而欢喜。

“故敌极难得”，怨敌是非常难得的，我们在前面的颂词中，观察分析就知道了，“忍缘敌害稀”。前面在讲的时候也曾经提到过，我们所认定的很多怨敌，真实观察的话，大部分属于概念的怨敌，而不是真实的怨敌。什么是概念的怨敌？就是我认为他是我的怨敌，或者我认为他好像对我不好，但其实别人心里对你好着呢，这种情况也是有的。有时候是我们自己，把对方划成怨敌。比如，因为受到一些观点、一些影视作品或者其它因素的影响，我们认为这个国家对我们国家不好，或者某个民族对我们不好，他就是我们的怨敌。其实，我们和别人可能没办法碰面，只是通过其它的传播手段，就觉得他是我们的怨敌。所以，很多时候是概念怨敌，并不是真实的怨敌。从这方面观察，怨敌是很难得的。

“如宝现贫舍”，这是一个比喻。宝就是宝藏，或者如意宝、珍宝、财富。比如一个一贫如洗的人，突然有一天，家里涌现出大批的宝藏。观察这个例子。第一，这是很不可能的事情，是不可思议的，怎么会突然在家里涌现出宝藏呢？非常让人难以置信。第二，这个穷人以前一直处在贫穷的状态中，突然有一天他成了富翁，那种欢喜，那种高兴，是无法用语言来描述的。同样的道理，我们遇到怨敌也是一样，通过前面的分析观察，这样的怨敌其实很难得，难以值遇。现在我们突然就碰到了真实的怨敌，让我们能够修持安忍。对我们做很大伤害的怨敌，第一是很难得，非常难以值遇；第二，既然难以值遇，现在居然被我值遇了，那种欢喜心就和穷人突然得到宝藏一样。按照现在的话来讲，一个穷人突然买彩票中了大奖，比如大乐透等等，一下子就成了千万富翁或者亿万富翁。他的高兴，其实是难以用语言描述的。

突然遇到能够帮助修菩提行的怨敌，菩萨应该是非常高兴的。这个颂词和前面一样，应该是指那些修行有素、长劫修菩萨道的人，他很难遇到怨敌，突然遇到一位，对他而言真是太稀少了，所以他的欢喜心，的确确实是难以表述的。

《入中论》对于菩萨的布施度，也是做了一番描述。虽然对安忍它没有这样描述，但对布施它是这样描述的[1]：初地的菩萨，听到乞者向他乞物声音的时候，就像比丘入灭定一样欢喜。只是听到乞者向他乞讨的声音，他都获得这么大的欢喜心，更何况真正把东西布施给乞者，那欢喜心就更加没办法表述了。所以，真正的菩萨修安忍非常纯熟的时候，本来他的怨敌就很少，突然遇到一位怨敌，伤害他或者对他不高兴的人，他的欢喜心的的确确是难以表述的。

按照这个标准来讲解，我们比较容易理解。否则如果按照我们当前的标准，认为不管是概念怨敌还是什么怨敌，反正我觉得不是那么难得，我遇到怨敌也不是那么高兴，我怎么可能遇到怨敌还高兴呢？但是这是一种标准，真正久修菩提道的人，他会有这个情况，他遇到怨敌，他的欢喜心很强大。虽然我们还没有达到这样的境界，但是菩萨给我们传递出来的应该修安忍的信息，我们要认真体会。

从这个角度来讲，可能我们比菩萨修安忍的机会要多得多。其实菩萨也是这样过来的，以前修行的时候也是像我们一样，怨敌多得不得了，但是修到后面的时候，怨敌越来越少。出现了怨敌，他就会很高兴，已经成熟了见到怨敌就欢喜的境界。这对我们也是一个提示，既然现在我们这么容易就能得到修法的机会，就应该好好把握，通过这样的机会来修炼自己的心。

这个颂词讲到遇到怨敌这么难得，这么高兴，这种境界可能是我们难以生起和体会的。但是从另外的侧面，它给我们传递的信息就是，怨敌是很宝贵的。他是我们修持安忍最殊胜的助缘，我们应该高兴，即便不是像菩萨那么欣喜若狂，我们至少也应该把他作为修行的一种助缘，出现了就应该善巧地利用，就认认真真地调伏自心，让自己的心安住在安忍的境界中。而不能事情都已经过去了，才想起修安忍，或者事情明天发生，我今天立誓修安忍，但是到了明天，安忍的境界真的到来的时候，我们就没办法修安忍。这是我们修行过程当中，不应该也不允许出现的。但我们往往就是这样。怨敌的伤害过去之后，我们就开始后悔：当时应该修安忍才对。

我们在看《入行论》的时候可能会发愿，既然遇到怨敌修持安忍的功德这么大，一会儿出门的时候或者明天我遇到怨敌，我一定要忍受。虽然对没有到来的伤害，也可以做一些修安忍的准备，但这些都不是最重要的。事情过去之后，后悔没有什么必要；发愿去修安忍，也值得赞叹随喜。关键的问题是，怨敌真正出现在你面前的时候，怎么样去应对他？

所以我们在遇到怨敌的时候，应该想想颂词的意思，知道修安忍的必要、不修安忍的过失，产生欢喜心，抓住当下的机缘，认认真真地修持安忍。“能助菩提行”，怨敌的出现能够帮助我们修持安忍的菩提行。通过怨敌的帮助，自己的心可以成熟。通过安忍，我们对怨敌的态度逐渐转变，乃至对一切众生都能够去利益。修安忍的过程大致是这样的。

首先我们是一个凡夫，见到了怨敌之后，常态的反应就是不高兴生嗔。我们学习了入行论安忍的内容，就知道对怨敌生嗔是不对的，安忍是有很大功德的，知见上转变一点。再通过不断地修炼，在小的事情上至少可以安忍一会儿，我们开始实践了。对怨敌的看法慢慢地转变了，以前十分厌恶，完全想要打倒对方、伤害对方的心，逐渐转变成依靠他来修忍辱。再转变到后来，怨敌逐渐转变成我修道的助伴，可以帮助我修菩提道。乃至后来发展到“喜自敌”，怨敌的出现让自己非常高兴。以上就是慢慢转变的过程。

颂词“喜自敌”和我们当前的境界“很厌恶自敌”，有很大的反差。也难怪我们在学习颂词的时候，觉得这个太不可思议了，怎么可能“喜自敌”呢？！我不恨他已经不得了了，还要我去欢喜他，觉得很难接受。其实这个中间有很大跨度，有很多的阶段，我们没有一步一步去走。没有经过中间的阶段，从一般凡夫人的心态，一下子过渡到成熟菩萨的心态，这个过程我们觉得太突然、太唐突了，我们就没有办法接受。但我们分析了有几个步骤，我们按照这个步骤一步一步去做到的时候，颂词“故当喜自敌”的境界，自然而然就会在我们的相续当中涌现出来。

我们应该了知，怨敌的出现，作障碍的人的出现，是能帮助我心智成熟，帮助我安住菩提行的很大的助缘，我应该珍惜这个机会，借助他来修持安忍，并逐渐发展到喜爱自敌的状态。

敌我共成忍，故此安忍果，
首当奉献彼，因敌是忍缘。

颂词意思是，“敌我共成忍”，怨敌和我共同成就安忍的修法，安忍的果“首当奉献彼”，首先应该奉献给作害我的怨敌。“因敌是忍缘”，因为怨敌是我修安忍的助缘。恭敬之因是通过这样一个个步骤成立下来的。

首先观察“忍缘敌害稀”，既然遇到了，就很高兴，高兴之后就修安忍，最后安忍修成了。反过来看，因为有怨敌我才修成安忍，他是我修安忍的最大助缘。得果之后，谁应该分得多呢？这个怨敌是首要的功臣，我要把安忍的果，首先奉献给他，发愿让他在相续当中成熟修安忍所获得的殊胜善果。

“敌我共成忍”，怨敌和我共同成就安忍，如果没有我发愿修安忍，没有怨敌来成全我修安忍，安忍的功德是没办法获得的。安忍的果成熟之后，就要想怎么样去分配这个果。当然按照一般人来讲，虽然别人给了自己帮助，但是策划怎么样去享用劳动果实的时候，凡夫人自私自利的心很强。最后商讨分红利，筹划怎么样分果时，自私自利心很强的人，他就把全部的果实，或者大部分的果实由自己来获得，其它人就给一点点，甚至全部夺过来一点都不给别人。这就是自利心很强的人的一种自然反应。

作为菩萨的心态来讲，“敌我共成忍”，怨敌和我共同成就了安忍。当然我修安忍有一份主动性，怨敌他也成就了我修安忍的助缘，他是帮助我修安忍的一个殊胜对境，所以他应该得到功德才对。以一种恭敬的心态“首当奉献彼”这种功德应该奉献给他一部分，因为怨敌是助缘的缘故，是我安忍的顺缘，所以应该发愿给他一部分。

这里和前面所讲的意义，场合不一样。前面讲，我和怨敌之间有一个伤害案，怨敌伤害了我，我因为怨敌

的伤害修安忍，怨敌因为这个问题堕地狱，在怨敌堕地狱的事件当中，我是助缘，我会不会因此而堕地狱？前面分析说：不会。再反过来分析，修安忍的事件当中，我修安忍的成就，是怨敌提供了一份助缘，那么怨敌会不会也因此获得这种功德？不会。

那为什么“首当奉献彼”呢？这里所讲的意义不一样。前面就因果事情本身在作分析，会不会得到过失，会不会有功德，关键看有没有正确的发心。怨敌在安忍的事件当中，他并没有真正的发愿，没有发善心，而是恶心伤害我，所以就因果规律本身来观察，虽然他成就了我的安忍，但不会因此而获得殊胜的果报，前面对这个问题分析了。如果我们不去分析，不去观察，可能有些修行者，在这个地方会产生一些疑惑。既然得不到，为什么要把果分给他？这里不是这个意思。

从因缘的规律来讲，他得不到安忍的果，只是通过安忍的事情和我结上一些因缘。但他本身是伤害的心，堕入地狱是不会错乱的。因为结了缘，我成就之后，因为有缘的缘故，可以成为度化他的助缘。这里不是在分析因果本身的规律，而是分析恭敬的因到底成不成立。“首当奉献彼”，我要这个果奉献给他，“奉献”是关键词，“奉献”是自主的，是我自主愿意把果给他。前面的意思不是这样，前面是讲因果本身的规律，他在事件当中本身得不到功德，他没有发心的缘故。现在是从我修心的角度来讲，我愿不愿意给他。这是两个截然不同的场合。“首当奉献彼”，我主动愿意把这个果给他，至于他能不能得到，那是另外一回事，但从我的内心来讲，我是把他当成一个可以奉献果的对象，这就成立了我要恭敬他的原因。

为什么把果奉献给他？因为他值得我恭敬，他是帮助我修行安忍的大功臣，所以我要感恩他，回报他，把这个果奉献给他。这就是恭敬的一种形式。我怎么恭敬他呢？我把果都给他了，当然我就很恭敬了。这个时候内心有了微妙的转变。以前对方是怨敌，是我伤害的对象，不愿意和他分享任何财富、任何功德的对象。现在通过一系列的观察，我愿意把这个果给他。这说明我的内心已经转变了，这是很重要的一点，这是我们学习这个颂词的关键之处。我的心转变了，可以把他当成恭敬的对象来看待，已经不是怨敌了，怨敌的身份已经悄然变成了功臣的身份，恩人的身份。我们对待这样的功臣，难道还要伤害他吗？难道还要嗔恨他吗？作为一个修菩提道的人，不应该有这样的心。

世间人当然无所谓，历史上有很多这样的事情，功成名就之后，一起打江山的人，一旦江山坐稳了，首先杀的是功臣。这个情况有，但不是绝对的。而在修菩萨道的过程中，首先修炼的就是利他心，刻意地达到利他的状态。在这样的心态当中，他是功臣，是对我有利的恩人，所以我要利益他。悄然转变心态，把怨敌的心态转变成恩人的心态。我们的心能够这样转变，不管他能不能得到，其实我们的修行已经成功了。

“首当奉献”很重要，首先我们要奉献，因为他作了帮助，我们就应奉献给他。为什么要首当奉献呢？这就体现了菩提道的修法。在这个修法当中，按照修安忍的发心和作意来讲，谁是主要修安忍的发起者？应该是我。我想要修安忍，对方只给我作了一个顺缘，修行的主体应该在我这个地方。按劳分配的话，应该是我拿首份，然后因为他帮助了我，我再拿一份给他。但这里不一样，这里在修菩萨道，以利他为主。虽然这个修法当中，我是安忍修法的发起者，他是我的助缘，是我助手，对我有帮助作用。但是，此处是因为要刻意扭转自私自利的作意，刻意凸显利他慈悲心的缘故，所以说他给我作了帮助，甚至远远超胜我发起安忍修法本身了。我们要刻意地把利他，把对方的功德、对方的贡献放在首位，在修菩萨道的过程当中，经常性地思考别人对我们的帮助，这个是很重要的转变。

在修法的过程当中，有很多诸如此类的例子。虽然有很多修法主要是我修的，但我还是要想众生对我的帮助很大，就像布施的修法一样，弥勒菩萨的《经庄严论》、《入行论》等很多大乘经典讲，我给对方作了布施，世间的说法是什么呢？世间的说法是，我是他的恩人。菩萨道的看法是什么呢？他接受了我的布施，他是我的恩人。只有他的出现才帮助我圆满了布施，所以他对我的恩德很大。

菩萨道是不一样的想法，处处把众生的利益放在首位，这是我们刻意要去修炼，刻意要达到的。虽然实际情况我应该是主体，分功德的时候应该分多一些，但这是调整转变心态的问题，和因果规律本身无关。从因果规律来看，谁的功德大？我修安忍，百分之百是我的功德大，他一点都得不到。但是我们说这个地方的修法和因果，和因缘本身没有关系。这里主要是以调心为目的，我就必须要把对方的作用扩大，把我的作用缩小。这个时候才能够把我们的心转变成利他，处处以众生对我作利益的思维为主。

如果我们习惯了以我的利益为主，自私自利的心就会膨胀，对方所做的贡献就会无限地缩小。现在我们要刻意地转过来，这是个转心的过程。这是大乘佛教当中，一个刻意的善巧方便。对方对我作了一些帮助，但是我要把这种帮助扩大很多倍，对我自己的修法反而要弱化，这才能够扭转自私自利为中心的观念。把众生对我的恩德利益，以及众生在修法中的作用，全面来看待，只有这样才能转变我们的心态，才能对一切众生产生利

乐之心——一切众生对我的恩德很大，我要报答他们。修法才能够修成。

只要菩提心修成了，能够平等地对待一切众生，修法当中谁是主导，其实已经不重要了。修菩提心当中，谁是最主要的功臣、谁应该分得最多，这不重要。只有我们的心成就菩提道，我们才是最大的受益者。我们因为这样的发心，打破了无始以来自私自利这个最强大、最主要的怨敌，产生了最殊胜的利他作意。因为利他作意，我们逐渐在菩提道当中大步前行，获得菩萨和佛陀的果位。以成佛的身份去度化一切众生，这才是我们的目的。所以“首当奉献彼”，这个“奉献”关键词和“首当”的“首”关键词，我们要去体会。体会了之后，我们理解了此颂词的意思，恭敬之因成立，这个时候就可以理解它的含义了。

卯二、断除于彼迷惑：

“彼”是指恭敬，断除于恭敬怨敌的迷惑。虽然前面讲到了恭敬之因成立，从正面是成立了，但是有人对应该恭敬怨敌的说法还有迷惑，所以要断除这个迷惑。下面的三个颂词就是断除这种迷惑，最后成立：还是应该恭敬。

谓无助忍想，故敌非应供，
则亦不应供，正法修善因。

“谓无助忍想，故敌非应供”，这是对对方的观点，或者是我们自己分别念的观点。对方说，怨敌并没有帮助我们修安忍的想法，所以怨敌不应该是应供处，我们不应该把善果供养给他。对方是这样想的，可能我们也是这样想。寂天论师回答：“则亦不应供，正法修善因”。这个是同等理，《入行论》中使用了很多同等理。如果你认为，因为对方没有“助忍想”，就不是应供的话，那我们也不应该供养修善的因——正法，这是一个同等理。

对方说，如果我要供养他、回报他，应该是他主动提出来帮助我，而且积极地配合我修安忍，才可以说他是功臣，应该得到供养，我们要把善果首先奉献给他。寂天菩萨的意思不是这样的，因为我们这样去想的话，最多成为一个世俗人的想法。如果我们不摆脱世俗想法的束缚，就永远只能在轮回中成熟因果，所以必须要超越。这里是从菩萨智慧的层面来回答的。很显然，寂天菩萨不认同这个观点，不认同凡夫人的思维。

前面这个问题的思路很符合我们的胃口。我们凡夫人就是这样的，要我报答你，把果给你，要看你做了什么贡献。你都是害我的心态，没有帮助我修法的心态，为什么我要回报你呢？这是我们凡夫人的想法。菩萨帮助我们打破凡夫人的想法，帮助我们安住在菩萨道的智慧当中。菩萨就讲，如果这样你也不应该供养正法这种修善的因。

正法，比如法宝，是我们修善法的因。缘这个法宝，比如缘这个法本，我们看到了入行论的颂词，看了之后我们就升起了信心，知道取舍之处并开始真正实践，修行善法。我们因此得到了善根，它的来源就是正法。正因为看到了正法，之后懂得了取舍修善的因，所以说正法是修善的因。而正法是修善的因，我们就应该供养。我们把这个法宝放到佛堂上面供养，每天用香花、水等供养，向它顶礼。从正法对我们做了帮助的角度而言，它本身是一个恭敬处，给我们提供了很多修法的顺缘。

但是按照之前的观点来讲，正法也是不应该供养的。为什么呢？因为它没有帮助我修行的想法。因为法宝、法本本身是文字，或是上师的语言。法是文字，或者从法的本体来讲，属于道谛、灭谛所摄的自性，并没有想要帮助众生修善法的念头。按照你的观点来讲，正法也没有帮助我们修善法的念头，也不应该成为应供处。

而其实正法是可以作为应供处的。既然正法没有帮助我们修善法的念头，为什么能成为应供处呢？因为它确实帮助了我们，即使它没有这个想法，但是我们确实缘正法得到了功德，修成了解脱之果。同样的道理，怨敌虽然没有助人想，但是怨敌的的确确帮助我修成了安忍。安忍的功德的的确确也是因为怨敌而修成的。怨敌实际上提供了这种帮助，助我们修善法，为什么不应供呢？应该应供！

如果你认为怨敌不应供，那正法也不应供，因为它没有助人的想法。虽然正法没有帮助我们修善法的念头，而你觉得正法可以供养，能成为应供处，那么怨敌也是一样，根据是相同的。

正法如此，佛像佛塔亦如是，其本身也是没有分别心的。比如佛塔只是一种土石结构，显现上并没有帮助我们修善法的念头，那么佛塔也不应该供养啊？而且上师在讲记当中讲了，佛陀本人也不应该供养，为什么呢？佛陀本人虽然有智慧，但他的分别念——我要帮助众生修善法——这种凡夫人的想法，在佛陀成佛的时候已经没有了，所以说连佛陀本人也不能成为供养处了。

事实并非如此。虽然佛陀的的确确没有分别念，但也应该成为供养处；佛塔、正法没有分别心，也是成为供养处。从这个道理来看，怨敌虽然没有帮助我修安忍的想法，但是他也可以成为供养处。因为他确实确实成了帮助我修善法的一种助缘，这是没办法抹杀的事实。单单就这个根据来看，没有助人的想法不应该应供，这种想法不成立。所以破了他的第一层观点，即“无助人想”。然后，对方可能还不死心，或者我们的分别念还有

其他想法，所以下面进入第二个颂词：

谓敌思为害，故彼非应供，
若如医利我，云何修安忍？

那么对方说这二者是不一样的。前面说了，如果这样正法也不应该供养。正法没有帮助我修善法的念头，和怨敌没有帮我修安忍的念头，这二者不一样。正法虽然没有帮助我修善法的心，但是也没有害我的心，而怨敌不是这样的。“谓敌思为害”怨敌有一种想要害我的心，这二者怎么会一样呢？“故彼非应供”。二者是不一样的，举的同等理不成立。因为有害我的心的缘故，和正法不一样。

“若如医利我，云何修安忍？”寂天论师回答道，如果怨敌像医生一样利益我，怎么会成为修安忍的对境呢？所以针对“思为害”这一点，进一步去辨别分析，道理是层层推进的。针对对方的第一个问题，寂天论师通过均无“助人想”来回答，对方认为二者仍然不一样。虽然同样都没有助修持善法的念头，但是正法没有害我的心，而怨敌有害我的心。“故彼非应供”，所以它不像正法一样，不应该成为应供处。

那么针对这个“思为害”，我们也承认，正法的确没有害我们的念头。那么要如何破斥这个观点呢？寂天菩萨没有从其他方面破斥，而是回到修安忍本身。既然已经讲到怨敌是伤害我，其实恰恰说明了他就应该成为应供，为什么呢？反过来讲，如果怨敌像医生一样，发心也是利益病人的心，行为也是利益病人的行为，如果都是像医生一样利益我的话，他怎么可能成为我修安忍的因？怎么可能成为我修安忍的对象？这是不可能的事情。

当然医生是真正的医生，而不是像有些医生那样，虽然是医生，有医生的名字，但是他却成了病人修安忍的对境了。看病也不好好看，本来可以一次性治好的，分十次给你治，每一次都收同样多的钱，然后可能还要向你很多东西等等，现在也发生了很多医患的纠纷。那么这种医生当然可以成为我们修安忍的对境，因为他是怨敌的身份。但是这里所说的医生不是这回事，这个医生是真正的医生，真正有医德的医生。他的发心很明确，就是帮助众生解除病苦，他的行为也是帮助众生解除病苦。

所以寂天论师说，如果像医生一样利益我，那我们怎么样缘他修安忍呢？这么好的一个医生，帮助我的医生，我还对他修安忍，这个因缘不成立，因为缘起不一样。所以说，布施有布施的因缘，持戒有持戒的因缘。安忍修法要成功，必须也要有修安忍功德的因缘。因此，如果一切人都像医生一样利益我的话，怎么修安忍？这个安忍的修法本身就不成立了，没办法成为修安忍的因缘。这是从反方面讲，下一个颂词进一步回答这个问题，从正面回答：

既依极嗔心，乃堪修坚忍，
故敌是忍因，应供如正法。

两个颂词连接的地方，“若如医利我，云何修安忍？”这个是从反方面回答的。因为对方说怨敌有害我的心，所以说不是应供。寂天菩萨首先从反面回答，那么如果他有好的心的话，就不成安忍的对境了，没办法成为修安忍的因。下面这个颂词从正面回答，有三句话：“既依极嗔心，乃堪修坚忍，故敌是忍因”。“应供如正法”这一句是回应第二句颂词当中“故彼非应供”，还是应该像正法一样供养。

我们再看正面回答的是什么。字面意思是说，既然依靠极强烈的嗔心才可能真正修持安忍的修法，“故敌是忍因”，所以怨敌就是安忍的因，可以成立他和正法应该一样供养。如果像医生一样利益我，就无法修安忍，那么应该需要什么样一种情况才能够修安忍呢？要依靠怨敌强烈的嗔恨心，强烈的伤害我的心，这个怨敌真正想要伤害我，这个时候才能够成为修安忍的因。为什么叫安忍呢？就是因为不同修法的因不一样。

如果是像上师一样利益我，那么我要修的善法是什么？是生起信心，生起感恩的心。我要对父母修善心怎么修？父母对我的恩德大，我要修报恩的心。那么修安忍的因缘是什么呢？必须要有对我伤害的这个人，而且伤害的心越大，修安忍的功德就越大。所以，既然要依靠极强烈的嗔心才堪修安忍，才能够圆满安忍的修法的话，那么怨敌在安忍的修法当中，就不折不扣地成为安忍的正因了。既然不折不扣的成了一个安忍的正因，我由此修持安忍，他是有极大贡献的，因此还是应该供养他。

我们回顾这个结构：第一个颂词中对方表明不应该供养怨敌，而寂天菩萨说应该像正法一样供养。对方就进一步说和正法不一样，正法应该供养而怨敌不应该供养，因为他有害我的心。寂天菩萨回答，如果像医生一样利我就无法修安忍，然而就是因为他有极大的嗔心，我才能修安忍的缘故，所以应该供养如正法一样。

前面用的例子是正法，第一个颂词就说“正法修善因”，所以最后成立的时候，还是应该像正法一样供养。虽然没有“助人想”，并有“害我心”，正因为这个特殊的因缘、特殊的修法的缘故，需要他有极强的嗔心，我才能够以此修安忍，这个怨敌也应该像正法一样值得我去供养，值得我去恭敬，值得我把修安忍的果首先奉献给他。只有这样才能够调整我的心，只有这样才可以把自私自利的心调整过来，然后对一切众生乃至对怨敌，都产

生的利乐心，这时我的菩提心就真正的开始清静了，开始广大了，开始真正发挥作用了。

寅二（建立众生与佛相同）分二：一、安立教证，二、教义成立。

这是从以众生自之功德当恭敬中分下来的一个科判。建立众生与佛相同，众生和佛什么相同呢？如果从他的功德方面，本体角度来讲，一个是业惑的众生，一个是具有清静功德的佛，二者不一样的。但是此处是什么和佛相同呢？作用，帮助我们修法的作用，帮助我们成佛的作用。众生也帮助我们成佛，佛也帮助我们成佛，所以从这个方面来讲，众生和佛相同。

卯一、安立教证：

第一个是安立教证，佛在经典当中有什么教证？第一个科判安立教证这样说的：

本师牟尼说，生佛胜福田。

本师释迦牟尼佛在经典当中讲了“生佛胜福田”，就是说众生也是殊胜的福田，佛也是殊胜的福田，二者都是殊胜的福田，我们应该恭敬。《摄正法经》当中是讲过，从有情当中可以产生善法，从佛的相续当中可以产生善法，了知众生和佛一样，我们应该恭敬，而不应该缘众生做一些颠倒的作意等等。佛陀早都已经看到这个问题，早就已经在经典当中讲过这个问题，佛陀告诉我们对众生的态度应该恭敬。

由这个问题开始，就有“本师牟尼说，生佛胜福田”。由此展开了另外一个讨论。众生在我们修道过程当中，到底发挥了什么样的巨大作用？我们以前也是再再地讲过这个问题，这里就成了专题讨论了。以前在讲其他问题的时候就曾经提到过这个问题，其实众生在我们修菩提道的过程当中，作用是非常巨大的。

首先我们发菩提心，发菩提心有两个条件，一个条件就是缘众生，即悲心缘众生；一个是智慧缘佛果。其中第一个条件以悲心缘众生，这是菩提心的很大一部分，而且是重要的一部分。之所以发菩提心，就是为了利益众生。所以发心的时候，如果没有众生，如果不缘众生，那如何发起圆满的菩提心呢？这是不可能的事情。中间在积累资粮的时候，布施需要众生、持戒需要众生、安忍需要众生、精进需要众生、禅定需要众生、智慧也需要众生，都需要众生！如果没有众生六度难以圆满。

成佛之后也是度化众生。上师在讲经中说到，如果没有众生，佛无事可做。所以从这方面观察，佛成就他的事业，都是为了利益众生。所以众生在我们修道过程当中很重要，这个观念我们要树立。如果以前了知了，现在必须要用心体会，在内心当中一定要把这样一种理念坚固下来。看到众生的时候，就要想到他的作用和佛相等。

现在我们对佛的态度和对众生态度是不一样的。我们看到了佛像，就自然而然地恭敬顶礼、自然而然地发愿。基本上信仰佛法的人他都能够自然做得到。但是，同样的，和佛一样帮助我们修道成就的众生，我们的态度就远远不是这样子了。佛早就看到这个问题，所以他在经论当中用这个颂词来提醒我们。

其实我们对待众生的态度，远远没有达到应有的态度，远远没有达到佛希望我们达到的那种态度。所以，才会在这个颂词当中讲“生佛胜福田”，建立众生与佛相同，把众生的地位提到和佛一样高的地位了。我们修道的过程当中，众生的地位和佛的地位相同，而不是佛高高在上，众生好像还比我们低的多，我们可以对佛恭敬，可以任意地伤害众生，没有这样子的！

只有把这个问题认真体会了、做到了，相续当中生起这种境界了，我们的菩提心才可以说逐渐趋于圆满，这才是我们修菩萨道的一种真正的修法。所以“本师牟尼说，生佛胜福田”。众生也是殊胜福田，佛也是殊胜福田。在众生的福田当中，可以帮助我们成长很多资粮；在佛的福田当中，我们也可以生成很多功德的果。我们对佛祈祷得加持，可以让我们相续成熟；我们缘众生修大悲，也可以让我们相续成熟，所以说众生和佛只不过是方式不同而言，作用都是一样的，都是帮助我们圆满慈悲心的。

甚至于全知麦彭仁波切他老人家在经传论注释当中，也曾经提到了大乘菩萨缘众生的大悲心的功德，远远超胜我们对佛供养的功德，二者功德差别很大。在小乘当中，证悟越高的修行人，我们缘他所做供养的福报越大，在大乘当中，众生的痛苦越深，我们缘他而做善法所得的福报越大。越是穷人，我们给他做布施；越是可怜的众生，比如说放生的对境鱼，我们让它得到安乐，功德就越大。乃至地狱饿鬼旁生，我们能够发愿愿他们获得安乐，对境越下劣、对境的痛苦越大，发菩提心发善心的功德才越大。

我们往往容易对上面的人产生好的想法，对于低于我们的、很恶劣的众生，往往不愿意看、不愿意管。世间人也是这样，对于一个成功人士，或者明星、歌星、球星等等，大家都喜欢去谈论，喜欢去接近，都乐于去亲近依附。如果他倒霉了走下坡路了，就没人愿意管他了。如果一个企业家的企业破败、倒闭了，没人愿意再去理他。如果一个明星已经人老珠黄、昨日黄花了，没人愿意去管他。球星在退役之后慢慢没有影响了，别人也不会再去理他。在社会当中也是这样的，对于社会底层的人，很多人不愿意去理睬的。还有地狱等恶趣道的

众生，很少有人去关心。

大乘菩萨不是这样的。大乘菩萨的眼光就是牢牢地盯住了这些可怜的众生，发愿也是为他们发、积累资粮也是为他们积累，成就之后也主要是以帮助他们为自己的任务。所以我们作为修学菩萨道的人，作为佛道的修行者，我们也应该像佛一样，像《入行论》寂天论师的教言一样，应该树立一种观念：“生佛胜福田”，众生和佛相同。今天只是从这两句颂词当中介绍，下堂课还要以比较广的方式来阐释这个问题。力争在我们相续当中树立起这样一种观念：其实众生在我们修道当中发挥不可获缺的作用，所以要恭敬他。对伤害我们的众生也要对他恭敬，要对他作利益。如果他们对我们作伤害，我们要安忍。

今天我们的课就学习到这个地方。

[1]《入中论》颂曰：且如佛子闻求施，思维彼声所生乐，圣者入灭无彼乐，何况菩萨施一切。

《入菩萨行论》第92课

我们继续学习《入菩萨行论》——指引我们趋向成佛的殊胜要诀和教言。

“遣除争论”这个科判中，之前学习了四个颂词，讲了众生和佛平等和不平等的部分，下面是总结：

有情具功德，能生胜佛法，

唯因此德符，即应供有情。

有情具足什么样的功德呢？就是能够产生殊胜的佛法。“唯因此德符”，仅仅因为这点功德相符的缘故，就应该恭敬供养有情。

前面我们学习了，从证悟和断德的角度来讲，有情和佛的差别非常悬殊。但是因为有情具足产生殊胜佛法的功德，能够帮助我们在相续当中产生殊胜的菩萨道，“唯因此德符”，单单因为这一点，功德相符，就应该恭敬供养众生。

在佛法当中，很多时候提到，这个和那个相同、这个和那个相等，其实并不是说他们两者完全相同。比方说，张三和他的弟弟张四是双胞胎，长得很像，其实只是某一方面很像，就说二者好像是一样的。真正分析的时候，二人还是有很多不同点。佛法中讲，一切诸法犹如虚空一样，都是空性的。以虚空和空性作比较，就是因为虚空和空性二者之间有一点相似，虚空就可以作为空性的比喻。

同样的道理，我们说众生和佛相同平等。并不是方方面面完全相同，才可以说二者之间是相等的，只要二者之间有一部分相同就可以了。“唯因此德符”的意思就是这样，单单从能够帮助我们产生殊胜的佛法这一点来讲是相符合的，我们就可以把这一点作为恭敬众生的依据。

我们平时在世间和别人交谈、做事情的时候也是这样，两者之间有某一点相同，就作为根据来说明一些道理，或者用来作为一个比喻。佛法当中也是这样，以此让我们产生恭敬众生的这种心态。

当然众生有很多业障，这些方面不值得我们恭敬，我们也承认。但是我们要恭敬众生，一定是从可以让我们生起恭敬心的侧面，能够帮助我们产生佛法功德的侧面，这是我们必须要认可的。单单是在这个方面相符合，我们就可以恭敬众生。前面讲，比喻也是从某一方面相同而作比喻，此处也是从某一方面相同，作为众生和佛平等的根据，证成有情是我们值得恭敬的对象。从众生能够帮助我们产生佛法功德的角度，我们可以恭敬众生，既然如此，就不会对众生产生嗔恨心。

那么还剩下部分，比如说，众生没有帮助我们修安忍的想法，或者众生是业惑众生，众生很可恶，毁坏佛法等等，虽然众生的确有这些过失，但是我们和众生比较起来，毕竟是一个修菩萨道的人，不能够和世间的思想完全一样。从纯粹的世间人的角度来看，我们说平等就是指——如果他不伤害我，我就不伤害他；如果他伤害我，我就要伤害他；他有功德我肯定，他有过失我也肯定等等。世间的角度可以这样去观察分析。

但我们毕竟是修持菩萨道的人，思想应该更加靠近殊胜的智慧，更加靠近有利于对众生生起菩提心、利他的这个侧面。虽然众生有很多过失，和佛不平等，但是作为修菩萨道的人，应该把对我们有利的侧面，反复刻意地进行观修，只有这样才能够在相续中产生敬重有情的想法。对我们作害的部分，必须刻意地去淡化。这也是修法的策略，我们内心当中生起真正佛法的功德，必须要从这个方面入手。自轻他重，自他相换等等修法的窍诀中，都有和这个相类似的侧重点。

要对众生产生慈悲心，我们就必须要想他们对我们的恩德，而我们对他的恩德就必须要淡化，不能够过多

去想。否则，我执心就会膨胀。从长远的角度来看，我执心膨胀下去，对我们修持菩萨道，对我、对众生、对整个佛法、对整个世间都没有丝毫的帮助。

我对众生有恩，这部分也是事实，但是不能去多想。因为凡夫的毛病就是往往习惯了对自我功德的夸大，对众生功德的缩小。所以我们要刻意地去想众生对我有利的，对我有恩的这一部分。只有这样才能够培养起来，我们无始以来所漠视的那一部分——尊重众生，恭敬众生，对众生产生慈爱心。无始以来我们在这一块儿非常薄弱，所以现在必须把众生对我恩德的那一面扩大，足够地认知，刻意地去观想他们对我的功德，这个时候才能够生起恭敬有情的心。产生了恭敬有情的心之后，有助于我们修持安忍，止息嗔恨。这样修下去，对自他、对一切众生、对整个教法都有利。

前面的颂词“敌我共成忍，故此安忍果，首当奉献彼，因敌是忍缘”也讲，虽然我是主动修安忍，但是安忍的果首先要奉献给它的因——怨敌，其实也有一部分上面所讲的因素在里面。如果过多的考虑自己的贡献、功劳，有可能我执就会膨胀，这对我们修道没有帮助的。

我既然已经选择了菩萨道，菩萨道的核心是利他，所以就要刻意地去减少“我”的一种作用，因为我执无始以来就是让我们伤害众生、流转轮回的罪魁祸首。所以，现在就不能够再去想它了，多想打击我执的部分，多想利益众生的方面。如果这样反过来思考，菩萨道的智慧就会增长，轮回的习气就可以逐渐地减少。

总体来说，众生具有功德的部分，我们就应该生恭敬心，不应该再生嗔心。即便是众生具有过患，我们去思维的时候，把他作为慈爱的对象，我们也不会对他产生嗔恨心。从这两个角度，平等的角度，可以把他作为恭敬的对象来止嗔；佛和众生不平等的角度，可以把他作为慈爱的对象，也可以止息嗔心。我们的目的就是——一个，止息嗔心修安忍。为了达到这个目标，我们可以用很多的方法和技巧来帮助我们。

丑二（信仰佛陀故当恭敬）分二：一、佛将众生作为我所；二、佛将众生作为我。

这个科判的主要内容还是恭敬众生。从哪个侧面恭敬众生？前面科判当中，恭敬众生主要是从众生本身具有功德的方面去恭敬；这一科判是从信仰佛陀的侧面，从思维佛陀的思想行为的侧面。因为我们信仰佛陀，我们就应该跟随佛陀的指示，跟随佛陀走过的足迹去做。佛陀怎么样恭敬众生的，我们也应该如是恭敬众生。所以这里是通过“信仰佛陀故”，来生起对众生的恭敬心。

本颂词中，恭敬众生仍然是重点，信仰佛陀是生起恭敬心的另外一个根据。这里分两个方面，第一个是“佛把众生作为我所”，第二“佛陀将众生作为我”。

我和我所，“我”可以说是一个主体，“我所”的意思就是我所所有的、我所具有的。比如杯子是我所，就是指我所拥有的。佛把众生作为他所拥有的，是“我所”。从这方面讲，我应该恭敬众生。类似于某人是国王的亲信，所以我对这个人也要恭敬，因为他是国王的亲信的缘故。国王的亲信就相当于国王的“我所”，他是国王所拥有、所控制的。佛把众生执为我所，其实是一种说法而已，因为佛陀不可能有丝毫的执着。但是毕竟佛把众生作为所度化、所爱护的对境，那么我也要把众生作为我所，就像我爱护我的家人、亲朋、好友，爱护我的房子用具一样。

佛把众生作为我所，那么我作为佛陀的信仰者和跟随者，我也要把众生作为我所去保护、去恭敬。主要的意思就是这样。

第二个科判是讲“佛将众生作为我”，他不单单是我所，而且把众生作为像我一样去看待，他是我的一部分。

寅一（佛将众生作为我所）分二：当恭敬之理由，二、忏悔不敬之过。

这一科判首先是讲恭敬众生的理由，因为我们信仰佛的缘故，我应该恭敬众生；第二，以前对众生不恭敬的心，不恭敬的行为，我必须要在佛面前忏悔，认识到这是不对的，改过自新。

卯一、当恭敬之理由：

有五个颂词，第一个颂词：

无伪众生亲，诸佛唯利生，

除令有情喜，何足报佛恩？

意思是讲，佛陀作为众生无有虚伪、无有狡诈的亲友，诸佛唯一利益众生，现在我除了让有情欢喜之外，没有办法报答佛的恩德。

进一步分析颂词，“无伪众生亲”，佛陀是众生的无伪亲友。“伪”是虚伪狡诈的意思。佛陀把众生当成亲友、至亲，没有丝毫的虚伪。因为菩萨的心胸必须非常的平等、清净、广大、周遍，只有这些条件具足，才是真正的利他心、菩提心。

对众生的慈悲心，我们从刚入道就要刻意训练。刚开始，我们没有把众生执为我所爱护的对象，通过学习，

把众生纳入到我所利益的范围当中。之后，让这种心逐渐变得至纯至净，去掉虚伪的成分。

有时候我们发心利他的时候，只是考虑到自己的利益。因为对我有利益的缘故，所以我要利益众生；因为发菩提心对我很有利，所以我要发菩提心。这里面掺杂了自私自利的成份，那么这种利益众生的心，的确还是有些虚伪的成分。我们发了利他心，把一切众生纳入到我所利益的范围之后，就要通过修行，让这种心态变得纯净。依靠自他平等、自他相换等等修法，使利益众生的心不夹杂任何自私自利的作意，不夹杂任何虚伪狡诈的成分。刚开始学《入行论》，讲菩提心利益的时候，也许我们多多少少夹杂一些自私自利的成份，因为菩提心的功德那么大，所以我一定要发菩提心。这时的发心，其实就有一点虚伪狡诈的成份。当然，这种发心还是有能趋向于好的方面，刚开始的时候也不能一概否认。但是到了后期，这种心态必须要逐渐转变成一点都没有造作，不夹杂任何私心杂念的状态。

菩萨利益众生，他不是为了众生给他回报。有时我们帮助众生，是为了得到众生的回报。比如在汽车上让个座，对方说了一声“谢谢”，他就很满足了，觉得有价值；如果对方没有什么反应，就会上火：我给你让座，为什么连一声“谢谢”都没有？！所以有些人帮助众生，很在乎对方的反应，如果对方给他善意地回应，他就觉得有价值；如果对方很冷淡，甚至于恩将仇报，他就受不了。这种利他有自私自利的作意，希求某种回报，是有条件的。

菩萨在做利他事业的时候，必须要断掉这方面的希求。这方面的希求就是指有条件的利他。我给众生做了事情，众生要给我一个微笑，给我一声谢谢；乃至今天我帮助了他，明年倒霉的时候，脑海当中盘算：去年帮助过张三、李四，现在落难了，是不是他们应该来帮助我。最初在帮助众生的时候，就带有功利的成份，这就相当于一项投资了。现在我有能力、有闲钱，把这些闲钱拿去做投资，以后就有收成，有回报。所以有些时候我们去利他，其实也是一种投资，帮助张三、李四，帮助很多人，以后当我需要的时候，他们也会回报我。这就是投机的想法。

还有一种想法，他对今生当中的回报没有什么意乐，但是因为相信因果，他就想今天帮助众生，这个果会成熟，以后就可以在这里面大捞一笔。因为发了菩提心、利益众生的缘故，果报成熟他就可以变成富翁，变成高高在上的人了。

所以，弥勒菩萨在《大乘经庄严论》当中，教导菩萨做利他行为的时候，这两种带有条件的心态都要断除。我帮助众生是为了众生给我回报，或者帮助众生是为了后世得到更多的异熟果报，这两种心态都要断掉。帮助众生就是帮助众生，不带任何的投机想法，不带任何条件，纯粹地帮助众生。如果修炼菩提心到了这个程度，那么帮助众生做了任何事情，不管众生给我善意回应，还是不给我善意回应，或者置之不理，乃至我给他做了好事，他反而来伤害我，这些都无关紧要。因为我们内心的修炼已经纯熟，所以在帮助众生的时候，事情做完就放下，反正已经做完了，也不想众生到底给我什么态度，赞叹或者后世有什么因果。如果我们的想法在这方面，我们所作事情的结果，就会受想法的约束，变得有局限性。

如果帮助众生，我内心可能会发愿，（当然一些正式的发愿，我们可以念发愿文、祈祷文），有时候想法会是：今天给这个众生让座，就是为了得到他的一声谢谢。那么你的心就局限在了这个地方。当然因果很微细，我们不一定完全能知道，但很有可能这个果报就成熟在这一声谢谢上，再也没有了。发心越小，成熟的果报就越小。如果你让座的发心是为了后世很多人给自己让座，那你的善业就局限在了这个上面，也许下世很多众生给你让座，让完之后善果就消尽了。但是，如果我让座并不希求今生当中众生给我回报，也不希求后世的因果，就是纯粹利他，我的心很清净，没有这些束缚，这个果就无限的广大。它就真正成为成佛的资粮，真正成为以后再度利益众生的因了。

所以，我们的心应该修到这个程度，即不受“有回报”这种作意的束缚，应该把自己的心放宽广。诸佛菩萨教导我们的就是要这样做。我们要让心态清净，即不求回报，不求报答，不带有任何其他成分，纯纯粹粹地利他。如果真的修到这一步，利他心就无有虚伪了，很干净很纯净。佛就是通过修持这种心，把这种心保持下去达到极致，就成了佛的心。

现在我们慢慢地走这一步，我们要让自己的心变得纯净。这里讲“无伪众生亲”，我们就想佛陀那种无伪的状态到底是什么样的，我们要做的是个什么样无伪的状态？“无伪众生亲”，就是完完全全地作为众生的亲友，永远不改变的众生的亲友。“诸佛唯利生”，诸佛作为众生真正的亲友，唯一所做的事情就是利益众生。佛陀的家族事业就是利益众生的事业，所以诸佛是唯利生的。

因为我现在作为信仰佛陀者（科判是信仰佛陀故，所以加进来这个因素），我是一个随学佛陀的人，佛陀如此无伪地利益众生，那么我要做的事情当然也是追随我所信仰的佛陀。像现在的追星族，他所崇拜的偶像喜欢

穿什么衣服，喜欢吃什么东西，喜欢有什么样的行为模式，他也会模仿。因为我的偶像是这样做的，所以我也应该这样做。颂词的意思就是，我所信仰的佛陀的唯一事业是利生，作为信仰者的我来讲，应该随学佛陀的行为。佛陀想法设法地让众生欢喜，发善心让众生欢喜，断除杀生、偷盗、邪淫以让众生欢喜，佛陀成就功德之后，也想尽一切方法让众生离苦得乐，让众生获得觉悟，让有情欢喜。佛做这个事业，那我也要跟随佛做这个事业。

“除令有情喜，何足报佛恩”，除了想法设法让众生欢喜之外，没有办法能够报答佛的恩德。佛对我们的恩德是非常大的，如果佛不出世，不讲佛法，我们现在还在迷惑，还在继续沉沦。虽然我们现在还是凡夫众生，但是我们已经找到了那条通向解脱的大道。从这个方面来讲，佛、上师的恩德是非常非常巨大的，是没办法报答的恩德。那么真正要用什么来报答呢？就是利益众生，一心一意地利益有情就能够报答佛的恩德。佛希望我们去做这个事情，尽管佛不期待任何人对他报恩，佛没有这个想法，但是若我们去做令有情欢喜的事情，是对自他有利的，也是相应菩萨道的殊胜修法，也可以说是对佛报了一分恩德。

所以要报答佛恩的话，只有让众生欢喜。那怎么让众生欢喜呢？就是恭敬众生。恭敬众生有很多方法，前面我们讲了，并不是恭恭敬敬地在他面前磕头就是恭敬众生。恭敬众生主要是安立在我们心里上的，在我们心里认同众生是我们恭敬的对象，我们不能对他生嗔心。前面我们也讲到，你对恭敬的对象是不可能生嗔心的。让你生嗔心的人你不能恭敬他，你对恭敬的人不可能生嗔心，这是简单的辩证关系。所以若我们能够恭敬众生，因为我们信仰佛的缘故，佛既然都是唯一利生的，那么我作为追随者，我也要随学佛。我要令有情欢喜，除了这个之外没办法报答佛恩。

对于与佛感情很深厚的一部分人来讲，想要追随报答佛陀，用什么方法呢？因为他对佛有这份感情和信心，他就会随学佛。佛既然对有情都这么利益，那么我也要随学佛，我也让有情欢喜。通过这种方式，使我们对有情生起恭敬心，我们自然而然就不能、也不会对有情生嗔心了。

第二个颂词：

利生方足报，舍身入狱佛，
故我虽受害，亦当行众善。

字面上的意思就是，我们利益众生，方足以报答舍身进入生死牢狱或者无间地狱的佛的恩德，所以我现在虽然受到了众生再三的伤害，我的身口意三门也要趋入于行持利益众生的善事之门。

和上一个颂词一样，只有把“信仰佛陀之故”这个因素加进来，才知道这个颂词到底是从哪个方面来宣讲的。“利生方足报”，只有利益众生才可以报答佛的恩德。那么佛在做什么？“舍身入狱”，佛陀为了利益众生可以舍弃自己的身体到无间地狱去，佛有这样的发愿力。比如地藏王菩萨，“地狱不空，誓不成佛”，“我不入地狱，谁入地狱”等等，有这样一种大誓愿。为了利益众生，佛可以到无间地狱当中去救度他们。

以前佛陀因地的时候，也是为了利益众生而舍弃身体。比如释迦牟尼佛在因地作摩诃萨埵的时候，他为了利益母虎，把自己的身体布施给它和几个小虎崽，他是舍弃了身体利益众生的。

其实佛舍弃身体也是为了利益我们。现在我们能够听闻佛法，其实和佛以前舍身饲虎的善行有直接的关系。看起来好像是佛是一个人在修法，但是佛为什么要那样做？就是为了利益一切众生。我们就是属于佛所利益的众生中的其中一部分，换句话来讲，佛是为了我去做了舍身喂虎的善行。佛是为我做的，我们必须这样想。我们不能认为，佛在久远劫之前，好像就是在一个谁都没看到的地方，把自己的身体布施给老虎了。有时我们觉得这样不值得。但是佛陀的发愿是什么？舍身饲虎，是为了利益一切众生。现在我们听闻佛法，就是因为佛当年的善行而成就了佛果。

当然这只是一个例子，还有很多很多无数的善行。他每次都是为了我，为了我们舍弃了身体。那么现在他成佛了，说了佛法，我现在遇到佛法，开始修行，懂得取舍因果之道了，这也是佛对我的恩德，佛专门为我做的事情。

上师也是为了我做了很多善法。佛陀也是为了我做了很多善法，一方面是舍身，一方面是入狱。“狱”可以理解成无间地狱，也可以理解成牢狱，生死牢狱的意思。佛可以入轮回，再再地在轮回当中来，转生到我们身边并利益我们。所以佛陀是为了我们这样做的。我们为了报答佛的恩德，只有一个方法。佛以前是为了我们做舍身入狱的善行，那么我现在既然做了佛的追随者，信仰佛陀的人，我也必须要利生才能够报答佛对我们的恩德。

“故我虽受害”，虽然我遭到众生很大的损害，也应该忆念佛以前对我做的善法，应该随学佛。“亦当行众善”，也要一心一意地趣入行善之中，就是利生。简单地串起来讲：我虽然受到了众生的伤害，但我还是要利益，包

括伤害我在内的一切众生。

这才是让佛欢喜报答佛恩的事情。佛以前为我们做了这些事情，我以后也要为众生做这些事情，这才是报答佛恩德的方法。虽然受到了张三的伤害，我也要奉行利益张三的行为；虽然受到了李四的伤害，我也要奉行利益李四的行为。这是佛以前做过的，佛要求我也这样做，而且我也可以做的事情。从这方面讲，因为报答佛的恩德的缘故，我要努力地进行殊胜的善法。

诸佛为有情，尚且不惜身，
愚痴我何故，傲慢不侍众？

一切诸佛为了有情尚且不吝惜自己的身体，那么愚痴的我为什么这么傲慢而不去恭敬众生，不去行持伺候众生的事情呢？

这里做了一个强烈的对比。诸佛是什么？诸佛是一切众生的主尊，是一切众生的怙主，是圆满一切功德觉悟者，是断除了一切障碍的殊胜所托。这么尊贵的佛陀，为了众生，尚且不惜生命，不惜身体。

从佛陀的果位来讲，自利已经完全圆满了，但是为了利益众生的缘故，还是重新在三界轮回中受生，投生到我们身边，给我们讲法。虽然没有遇到释迦牟尼佛，但是佛陀的化身，像上师仁波切，我们遇到了，其实和遇到佛陀也是没有差别的。佛陀为了度化我们，尚且重新回到轮回当中，转世到我们身边来利益我们，为我们做很多事情。

从因位讲，佛陀在因地修法的时候，为了众生不惜身体，比如前面摩诃萨埵为了圆满资粮，救度众生以身饲虎。释迦牟尼佛因地行持善法的时候，在整个修布施度的过程当中，成千上万次舍弃自己的头颅，舍弃自己的手脚，舍弃自己的脑髓，舍弃自己的眼睛，舍弃自己的身体，甚至舍弃自己的生命。为了有情，行持六度万行，为了求法可以完全抛弃自己的身体。

这么尊贵的菩萨，已经成为三界应供处的怙主佛陀，为了有情尚且恭敬众生，为了利益众生尚且随顺众生，让众生欢喜，那么我作为一个佛陀的随学者，我有什么资格不去恭敬众生呢？

“愚痴我何故，傲慢不侍众？”和佛比较起来，佛陀是大智大慧、大觉大悟的三界怙主；那么我，只是纯粹的一个我执傲慢炽盛、贪嗔痴烦恼非常猛烈的凡夫有情。愚痴的我和佛是没法比的，为什么我还这么傲慢，不去恭敬众生呢？像佛这样已经圆满了一切证悟的三界怙主都可以恭敬众生，为了众生可以不惜生命，为什么愚痴的我这么傲慢不去恭敬众生呢？

这里讲，一个是愚痴，意思是我们不知道有情的尊贵；第二是傲慢、傲慢，觉得众生都不如我，甚至认为自己比佛的智慧还厉害，比上师的智慧还厉害，像这样的话就太过于傲慢了。傲慢之后就看不起众生，就不去恭敬众生。

这里作了一个对比，很巨大的反差。最珍贵的、证悟最圆满的佛，尚且没有任何的傲慢去恭敬众生。而我这么愚痴，具有这么多过患，反而很傲慢，不去恭敬众生，作为一个信仰佛陀的人，这样做的确是一个很脸红的事情。

这里也显示出缘起的真实性，就是相续当中越有功德的人，越没有傲慢。“诸佛为有情，尚且不惜身”，诸佛菩萨的功德圆满了，而功德越圆满，内心当中就越没有傲慢，越可以做利益众生的事情。比如佛在世的时候，可以为生病的、浑身长疮的、浑身尿尿的比丘，擦身体洗衣服，照顾他。佛陀也为这些比丘穿针，做清扫经堂等事情。所以佛陀是没有傲慢的，就是说证悟越高，就越没有傲慢。其实傲慢是障碍成佛的一个很大的缘，只有把傲慢清除掉才可以成佛。反过来讲，只要是成佛的人，相续当中绝对没有傲慢。

具有功德的佛陀都没有任何的傲慢，可以去伺候众生，那么我们这些烦恼炽盛的凡夫，没有具足佛的功德反而这么傲慢，这又是为什么呢？当然我们前面讲过了，就是越没有功德的人越觉得自己了不起，越是了不起的人越是没有做什么傲慢心。

我们现在是随学佛陀的修行者，为什么认为自己比佛还厉害呢？佛都可以为了众生不惜身体，我们作为佛的弟子反而如此傲慢，不去随佛学、不去恭敬众生、不为众生做事情，那么又是为什么？这个方面我们的的确确要思维了。

不克服这个傲慢，我们就永远成熟不了。不克服傲慢，不去恭敬众生，就永远没办法和菩提道相应。打破了傲慢自然而然就可以恭敬众生，若恭敬众生就开始良性循环，恭敬爱护众生，就可以和菩萨道相应了。越和菩提道相应，相续当中的烦恼愚痴越少，越能够很快地成佛。因此，既然是佛的随学者，佛都可以为众生不惜生命，我为什么不能做呢？应该做得到。

寂天菩萨从这个方面，告诉我们应当恭敬众生的理由。当我们仔仔细细分析的时候，的确发现这些理由是

很有说服力的。只有认真体会之后，才觉得的确应该恭敬众生。佛都这样恭敬，我为什么不恭敬呢？

宗喀巴大师在《事师五十颂》的注释当中有一句话，赞叹文殊菩萨“常在一一切上，然为众生仆”。文殊菩萨作为千佛之师，是诸佛智慧的总集，尚且是佛陀的老师，“然为众生仆”，但是经常做众生的仆人，做社会最底层的人，帮助众生发菩提心，利益有情等等。文殊菩萨常在一一切上，但是还是作为众生仆。

作为文殊菩萨的后学者，作为佛菩萨的追随者，我们应该克服相续当中的烦恼、傲慢，恭恭敬敬地随顺众生，为众生发菩提心，真实的去做利益他们的行为。我们由此就可以逐渐体会到：哦，佛菩萨是这样做的，我也应该这样做。他们这样做成佛了，我这样做也可以成佛。他们这样做利益了众生，我这样做也可以利益众生。从这个方面来改变我们的心态。

众乐佛欢喜，众苦佛伤悲，
悦众佛愉悦，犯众亦伤佛。

这个颂词讲，众生快乐，佛就欢喜；众生痛苦，佛就伤悲。如果我们让众生欢喜，佛就欢喜；我们伤害众生，也就伤害了佛。佛的欢喜和伤悲，同众生的快乐与否有直接关系。当然从佛的角度来讲，他已经超越了一切的感情、执著、分别念，佛欢不欢喜，这里是指佛陀的大悲心。

佛陀出世是以利益众生为目的，所以从世间和看待我们分别念的层面上，说佛有欢喜也有伤悲。从本质上来说，佛已经超越了欢喜伤悲这些心态。但是从佛因地的角度，说佛欢不欢喜是成立的，把佛在因地时的胸怀，放在果位上也是可以讲得通的。佛乐于见到众生获得快乐、入道，永远离开一切痛苦；如果众生痛苦，佛也非常悲伤。“若一众生未得度，我佛终宵有泪痕”，这个非常有名的偈颂就说，如果有一个众生没有得度，我佛脸上的泪痕始终是不会干的。这就说明，佛很在意众生的离苦得乐。佛的欢不欢喜是和众生是有直接关系的。

下面两句，“悦众佛愉悦”，如果我们利益众生让众生高兴，佛看到也高兴；如果我们伤害众生，就相当于伤害了佛一样。

“信仰佛陀故”，我们这些信仰佛陀的佛弟子，让佛陀不开心的事情不能去做，让佛开心的事情就要去做。既然佛欢不欢喜，和众生快不快乐有关，那我的行为得到佛的认可与否，会不会令佛开心，是取决于我做了让众生痛苦，还是让众生快乐的事情。

下面的颂词是通过寓意结合的方式来进行诠释的：

遍身着火者，与欲乐不生，
若伤诸有情，云何悦诸佛？

“遍身着火者”是比喻一个遍身着火的人，给他很多的欲妙，他也不可能快乐。我们伤害有情的话，怎么可以取悦诸佛呢？是不可能取悦诸佛的。这个比喻很形象。

我也曾经见过一个遍身着火的人，他可能因为感情问题，往身上浇了煤油还是汽油，他自己点着了以后，非常的痛苦，大喊大叫地往外跑，跑到路的尽头。以前在我小的时候，城市化还没有这么发达，有很多很大的露天粪坑，他一下子跳进了粪坑里，火就熄灭了。我们跑过去看，他就在粪坑中挣扎。

“遍身着火者”，就是他很痛苦，在那种状态下，你和他说你不要苦了，我这里有好的食品、好的衣服。“与欲乐不生”，你怎么给他好的欲妙，他也高兴不起来。因为身体正在着火，痛苦达到了无以复加的地步。同理，“若伤诸有情，云何悦诸佛？”佛非常在意有情的苦乐，如果我们伤害有情的话，就好像对着一个浑身着火的人，给他欲妙一样。

我们一面伤害有情，一面在佛前供养。供养很多的灯、很多的花，虽然毫无疑问是有功德的，但是我们一边伤害有情，一边想通过供养等方法来取悦诸佛，这是不可能的事情。

昨天讲过这个问题，取悦诸佛和世间中的我们取悦上级、情侣或者其他的人而得到好处，是完全不一样的概念。虽然用取悦的名词，但是这个取悦，不夹杂世间烦恼的成分，并不是说佛被取悦了，好像和凡夫一样。

佛的欢喜主要是因为你的行为如理如法，佛对你的行为认同，所以佛很欢喜。我们平时以三喜的方式，承侍上师令上师生欢喜，一是供养财物的方式，二是身语承侍的方式，三是精进修法的方式。并不是你供养一千元，他们就高兴，没有钱就不高兴，不是这样的。而是因为你供养钱财，说明你对财富有放舍的心，上师乐于见到你因为给他供养财富，而踏上修行道，乐于见到你入道了，见到你放舍这一千元的财富去做供养，这和佛道是相应的。还有以身语去承侍上师诸佛，是放下你的我执；修法以法供养的方式让佛欢喜，因为你心摄正法，心摄正法和证悟实相是密切相关的。

其实供养财富、身语承侍、法供养都是和解脱道、证悟实相相关的。其中，法供养最好，然后是身语承侍，财富供养是最次等的。所以法供养是最令上师高兴的。这些是佛欢喜的原因。

此处佛欢不欢喜，并不是你这个人很厉害，懂得取悦佛的方法，在佛前表现的很好。而是你内心当中，的确做了随顺佛道的事情，佛乐于见到你这样做，因为这样做和佛道相应。佛出世的本意，就是引导众生趋向于佛道。反过来讲，如果你在伤害众生，这种发心和行为与菩提道背道而驰，佛不认同你这种做法，佛就不高兴。如果我们伤害有情，怎么能让佛欢喜呢？怎么能得到佛的认同呢？佛陀是遍知的，他所认同的事情，一定是和菩提道相应的，不认同的事情绝对和菩提道不相应。如果这样修下去，只是表面的修法，是浪费时间而已。

所以我们伤害有情就得不到佛的认可，无法令佛欢喜。作为信仰佛陀的人，要令佛欢喜只有一件事情，就是利益众生。我们要从内心中发起利益众生的心愿，行为中去做利益众生的事情。我们利益众生的能力，要通过修炼从无到有、从少到多，逐渐和佛一样去广大地利益众生，当你成佛了，真的去利益众生了，这就完全地报答了佛的恩德。

寂天菩萨就是从这方面，引导我们的心趋于正法，和菩萨道相应，让我们去止嗔的。安忍品的内容表面上看，首先是要我们不生嗔心，然后恭敬众生就不会生嗔心，其实这是一个大的思路和轨道，引导我们的心趋于证悟实相。表面上看，这是一个局部的安忍修法，其实是和整个菩萨道是完全联接的。

我们把主线和脉络考虑进去，就发现在修行安忍止息嗔心的时候，我们的心在成熟、在向众生开放，自始至终的我执作意逐渐被打破，让我们更加迅速更加圆满地趋于真正的菩提大道中。

今天我们的课就学到这个地方。

《入菩萨行论》第91课

发了菩提心之后，我们一起学习寂天论师所造的《入菩萨行论》。这部论典是阐释如何引发和生起菩提心的专著，是极为殊胜的窍诀。

大乘佛法的殊胜精华是菩提心，它不仅是大乘的入门和核心，也是究竟证悟的境界。菩提心，分世俗菩提心和胜义菩提心。《入菩萨行论》中第一到八品，包括第十品，都可归摄在世俗菩提心中，胜义菩提心主要通过第九品进行阐释。世俗、胜义菩提心的体相，以及怎样才能生起世俗、胜义菩提心，这些在本论都作了非常详尽的阐释。所以《入菩萨行论》，不仅是应该学习的理论，也是可以实践的殊胜要诀。

通过学修《入菩萨行论》，就可以生起菩提心。尤其是末法时代相续中有很多分别念和疑惑的凡夫众生，如果让我们发菩提心，我们既不知道为什么要发菩提心，也不知道如何发菩提心。面对整个大乘的修法，就不得其门而入。所以要进入菩提道，就必须学习《入菩萨行论》。

前面讲了，本论是整个大乘道生起殊胜证悟的关要，也是生起菩提心的殊胜指南，有了这样的论典做指引，跟随论中的意义进行观修、趋入的话，一定可以生起菩提心。我们生起菩提心的时候，便和大乘菩提道相应了。

大乘菩萨道最核心的就是菩提心，如果有了菩提心，就是大乘的修行者，没有菩提心就不算大乘行者。所有的菩萨都具有菩提心，没有菩提心的菩萨在世间是找不到的。既然我们决定修持菩萨道，就必须按照菩萨道修法的要求，生起殊胜菩提心是必不可少的。因此，我们要非常重视菩提心的修法，对生起菩提心的重要性也要有足够的认知。

我们正在学习《入菩萨行论》，就是学习如何生起菩提心的方法。学习的过程中，有些道友通过学习《入行论》，有想要发心的愿望；有些把发心的愿望，已经转变成可以生起菩提心加行的修法；有些已经生起了菩提心。不管怎么样，通过这部殊胜论典的指引，各种各样不同根基的众生，都缘《入菩萨行论》获得了或多或少的殊胜利益。

即便听过《入行论》之后，没有生起任何觉受，也没有准备发菩提心，但因为《入菩萨行论》是殊胜的大菩萨所造的殊胜论典，即便只看了一眼，听了一句、十句或一堂课的内容，乃至听完整个论典，相续中都种下了殊胜的解脱种子。在以后的多生累劫，虽然还要在轮回中不断地流转，但因为种下了殊胜的种子，终有一天这个种子会发芽、开花、结果。所以从长远的角度而言，能够听到《入行论》，和本论结下殊胜因缘的道友，在漫长的轮回当中是一个非常难得的机遇。

现在我们学习的是第六品，主要讲安忍波罗蜜，讲我们在遭受怨敌打击无助之时，遇到困难挫折之际，怎么样通过健康的心态和殊胜的智慧，来面对伤害我们的人、种种的痛苦和不如意。这是在修行的过程中，我们必须了知、学习和修行的殊胜内容。

安忍品教给我们止息嗔心、修习安忍很多切实可行的指导和窍诀，关键我们在学习的过程中，应该认真地去观察，生起定解。尽量在座上去观修，座下遇到平时看不惯的、伤害我们的众生，我们就把理论用上，去实践所学到的佛法。

今天学习的是本论第二个建立众生与佛相同的科判。这里分为两个：第一、安立教证；第二、教义成立。

建立众生与佛相同，是为了恭敬众生。前面我们提到，如果我们恭敬众生就不可能嗔恨他，因为我们嗔恨的对象必定不是我们恭敬的对象。所以此处止息嗔心的核心，就是要帮助我们建立对众生的恭敬心，了知众生的可贵。

众生在我们修菩提道过程中，能够为我们做很多助缘，帮助我们修行佛法，所以我们应该把怨敌的观念转变成恩人的观念。我们把注意力放在他是我的怨敌上面，就不可能恭敬他，也不可能通过恭敬的修法去止息嗔心。如果我们能够想到众生对我们的很多恩德，或者给我们提供了很多实际的帮助，我们把注意力就放在他是我们的恩人上面了，就会对他产生报恩之心。他和我们的关系就很亲近，我们缘恩人就会产生恭敬心，而不会产生嗔恨心。

安立恭敬众生，是建立众生与佛相同，让我们产生恭敬心。因为我们对佛是很恭敬的，如果能够建立众生和佛相同（是从某一点相同，而不是方方面面的相同），众生就值得我们恭敬。

科判安立教证已经讲过，本师释迦牟尼佛在经典中说“生佛胜福田”，众生和佛都是殊胜的福田的缘故，所以我们要恭敬。

卯二（教义成立）分二：一、真实宣说；二、遣除争论。

教义成立意思就是，前面这个教证的意义可以通过理证的方式来成立。有两方面，第一是真实宣说教义成立，第二是通过遣除争论来成立殊胜的教义。

辰一、真实宣说

常敬生佛者，圆满达彼岸，

修法所依缘，有情等诸佛。

敬佛不敬众，岂有此道理？

字面意思是，经常恭敬众生和佛的修行者，可以圆满地到达波罗蜜多的彼岸。我们修持佛法过程中所依靠的助缘，有情与诸佛的功德和作用是相等的。我们只恭敬佛而不恭敬众生，没有道理。通过此理成立众生是殊胜的福田。

首先解释“常敬生佛者，圆满达彼岸”。前面虽然我们给出了一个教证，佛陀说：众生和佛都是殊胜的福田。有些人就不认同，认为这个教义没有可以依靠的理证，众生是福田很难以让人相信。

虽然我们自己也是众生，但是在我们的想法当中，众生具有业惑，很难调化。包括我们，非常清楚自己的种种烦恼，所以怎么可能众生和佛居然平起平坐呢？虽然说“生佛胜福田”，众生和佛都是殊胜的福田，但在我们心目中，佛才是殊胜的福田，是应该恭敬的；而众生绝对不可能和佛一样也是殊胜的福田，也绝不是所恭敬的对象。甚至，众生是我们杀害、伤害及讨厌的对象，有一部分众生是贪爱的对象。真正想到众生这个名词，基本上是负面的。我们认为很多众生是很讨厌的，对我们无关紧要，或者是我们贪爱的对境，没有一个众生真正达到佛那么高的境界。

我们相续中佛是永远坐在佛堂上高高在上的，或像上师一样坐在法座上给我们摸顶加持、传授佛法，是那么的神圣。现在居然说众生和佛、上师一样，我们就难以接受，认为教义之所以这样说，可能是佛有其他想法，其实众生并没有这么尊贵，并没有真正成为福田的依据，这仅仅是一种说法而已。

下面开始观察分析，这种说法的确是有根据的。

“常敬生佛者，圆满达彼岸。”能让我们圆满到达彼岸的缘故，所以众生是殊胜的福田。比如某块田地播种之后，能够生根、发芽、开花、结果、有所收成，这就是良田。这里讲的也是同样，能够令我们相续中菩提心的种子生根、发芽、开花、结果，生起大乘道的功德，在修行中逐渐圆满菩萨地乃至佛地的功德，那块田就是福田。

这里讲的很清楚：“常敬生佛者，圆满达彼岸。”“生”就是众生，“佛”就是佛陀。如果我们经常恭敬众生恭敬佛陀，能令我们圆满地到达彼岸。大家都清楚，恭敬佛陀会获得很多福德，如消除傲慢、产生信心等殊胜功德，通过佛陀不断地提醒和加持，我们可以逐渐到达彼岸。这些道理大家都想过，也认同这种说法。

而常敬众生者，“圆满达彼岸”是怎么样的呢？学习本论的过程中，这个理念从学习《入行论》的第一课到现在为止，以及后面几品的内容，众生帮助我们圆满菩萨道的理念，已处处体现在《入行论》的论义中。此处

把这个问题专门提出来让我们加强认知，众生帮助我们“圆满达彼岸”是很明显的，只是有时候我们没有深入地想，或者不愿承认。无论承不承认，事实都是如此。

首先我们发菩提心的时候，没有众生菩提心不会圆满。菩提心有两个体相：“发心为利他，求正等菩提。”一是以悲心缘众生，一是以智慧缘佛果。学习大乘道的人都想发誓成佛，这是智慧缘佛果的方面；但是悲心缘众生的方面，其实也是大乘菩提心最殊胜的一个构成部分。在学习的时候，悲心缘众生和智慧缘佛果是构成菩提心的两个版块，其中一块是发心为利他，也就是悲心缘众生。

我们最初发心的时候，构成殊胜菩提心的成分中有缘众生的部分；然后积累资粮修布施度的时候，部分是缘众生的；守持戒律的时候，大部分是缘众生的，如不杀生、不偷盗等，都和众生有关；修安忍尤其如此。我们观察到，必须借助众生的因缘，才能真正圆满资粮。

前面对悲心和智慧，是作为平行的两个条件来观察的，二者都是发菩提心或者说成佛必不可少的条件。再进一步对菩提心的体性分析时，还能了知，在这两个条件中，众生是占最重比例的条件。“发心为利他，求正等菩提”，以前再再讲过这个问题，两者间一个是悲心缘众生，一个是智慧缘佛果，似乎关系是平等的，各占一半的感觉，但其实利他的成份要重的多。要利益他众的缘故，我们才选择成佛，如果不是为了利他，成佛是毫无意义的。

上师讲《现观庄严论》要义也是这样讲的，真正殊胜的大乘佛法，最关键的地方就是利他，而不是成佛，成佛是为利他而服务的。为什么要成佛，只有成佛才能圆满利他，所以成佛是利他的手段和方便，为了究竟的利他，我要选择成佛。

从这个角度分析时，缘众生利他的部分，帮助我们打开狭隘的心胸。真正地去迎接菩萨道广阔实相的，就是利他思想。在大乘道中是非常侧重于大悲和利益众生的。

我们对众生起初发起慈爱，其实是种恭敬。我们感觉好像磕头、弯腰就是恭敬，其实对众生产生慈爱的心，也是一种恭敬方式。我们有慈爱心，愿意帮助众生，在修法过程中依靠众生，恭恭敬敬地为众生做布施、保护众生、不杀生，这些全是恭敬的方法。我们能够有恭敬众生的心态，把众生放在第一位，才可以入菩萨道。

想想看，这里并没有说在大乘道中，对佛如何恭敬就是入道。在讲授皈依的时候，必须要对佛、佛的功德有高度的认可，我们才愿意全身心地皈依依靠，因此初入佛门时，很强调对三宝功德的认同和皈依上师三宝的信心。

但是，到了大乘道的时候，因为我们选择了大乘道，大小乘的界线是以有无利他心和悲心来划分的。内外道以皈依别，大小乘以发心别。意思是大乘和小乘是以发心，是以利他心来作为判别的标准。

如果我们没有利他心，只是对佛很有信心，对上师佛陀的一切教言，我们完全认同。当然，佛陀或上师要求我们对众生发菩提心，那也应该认同。但这里是从另一个角度来说的，无论如何恭敬佛和上师，仅凭恭敬心就算是大乘的修行者、菩萨，这是不可能的。而是什么时候有了悲心，具有菩提心利他心，这时候才是进入大乘道。因此，信心和利他心这两者所占的比例是不一样的。

我们如果恭敬众生，就趋入大乘道，进入大乘道后，为了利益众生，再去圆满积累资粮，逐渐在大乘道当中，通过五道——资粮道、加行道、见道、修道，最终到达无学道圆满佛果的大彼岸。众生帮助我们圆满到达波罗蜜多的彼岸，在我们成佛的过程中起着不可替代的作用。当然，佛作为我们的皈依处、引导者和修行的示范者，他的作用也不是众生能够替代的，所以佛和众生都是修行的助缘。尤其修大乘道，如果没有通过众生来发悲心、发利他心，我们没办法打开执著、放弃自私自利，也就没办法和广大清净的大乘道相应，“圆满达彼岸”是不可能的事情。

从这方面分析，佛陀讲“生佛胜福田”，众生是殊胜的福田这一点是绝对成立的。原文是通过“常敬生佛者，圆满达彼岸”的理证，证成前面所讲教证的意义。

下面分析“修法所依缘，有情等诸佛”。我们修持佛法所依靠的助缘“有情等诸佛”，“等”字是说修持佛法所依靠的助缘——有情，他和诸佛的作用是平等的。我们趋入大乘道，趋向佛果的过程中，有情和诸佛的帮助都必不可少，有着平等引导我们趋向佛果的作用。

所以，“敬佛不敬众，岂有此道理？”诸佛和众生都是帮助我们修持佛法的殊胜助缘，我们只恭敬佛陀而不恭敬众生，岂有此道理呢？作为一个公正的、智慧理智的人，我们仔细地分析就知道这样做不对，同样是我们的大恩人，为什么只选其一作为恭敬的对象呢？恭敬佛陀而不恭敬众生，从道理上讲的确不应该。

当然后面还会讲，佛有他的殊胜之处，但是在帮助我们成熟相续，进入修持，最后圆满大乘道的过程中，众生的位置是无法逾越也不可替代的。总之，众生在我们修持大乘佛道的过程中，发挥了非常巨大的作用。

“有情等诸佛”，有情和诸佛作用是等同的。对这个“等”字要有很好的体会，体会出有情在修法所依的助缘中，他的作用和诸佛是相等的，当然侧面和角度不一样。

我们对诸佛首先非常恭敬，然后趋入佛门，我们不缺乏对佛陀、上师的恭敬心，但是还需要逐渐把恭敬心增上圆满。对众生的恭敬这方面，从进入佛门就不太重视，寂天菩萨就帮助我们了知这个事实，帮助我们重新建立对众生的恭敬心。既然生佛作用是等同的，只恭敬佛陀不恭敬众生就没有道理。我们要有对众生感恩戴德的心，把恭敬众生的心建立起来。

这个观念如果在相续中根深蒂固，那在起心动念时，就会把恭敬心带出来。有时我们起心动念时，恭敬众生的心和我们的心是脱离的，内心是看不起众生的状态，而恭敬众生的境界在法本中，两者之间没有融合在一起。当起心动念的时候，还是被自私自利的心所操控，没办法产生恭敬众生的心。哪怕现在已经学了《入行论》，学习了这些颂词，还是不愿意认同，怎么可能应该恭敬众生呢？还是不愿意这么做。

什么原因呢？这就是我们无始以来，已经养成的自私自利固有惯性在作怪。当学习真正有益的利他思想的时候，内心的我执就会反抗。我们把利他的思想引进之后，长期盘踞在相续中的我执会感受到威胁，有意无意就会排斥利他思想。所以虽然我们已经学习了很长时间，相续中还是无法真正接受和认同，难以真正生起利他思想，这是情有可原的。因为每个众生都有自私自利的心，利他的思想学习之后，我执就感到威胁，会想方设法保护自己的地位，排斥利他的思想，这是我们的分别念在作怪、妄执、非理作意。我们不愿意去修持、不认同的原因就在这里。

所以，我们必须要把恭敬有情、利他思想反反复复串习，直至成为心的一部分。当起心动念之际，和我们成为一部分的恭敬有情的心态，自然而然会被带出来，我们的心念生起它就会出来。这时，自然而然能恭敬我们所看见的所有众生，就能够为了利益一切众生为他们奋发，这时就完全地变成了菩萨。

我们怎样变成菩萨呢？就是把利他思想变成心的一部分，我们的心完全变成利他的心。这时，我们的起心动念全是利他之心，像上师或大菩萨的心，起心动念都是利益众生，遇到了我们，他的心是利益我们的；遇到另外的众生，他的心也是利益他们的作意。我们要利益众生，心要达到这种理想的状态，这时才是无有造作的无伪的利他心，这时才算入道，这时我们才是毫无争议的大乘行者。

当然，我们一方面在修利他心，一方面还有自私自利的心，在和自私自利的心作斗争，无论如何，这是朝着好的方面发展。在发展的过程中，还是有很多障碍需要逾越，比如对众生不恭敬的观念，我们还是要再再地学习。

《入行论》我自己讲过很多遍，也学了很多遍，但每次讲的时候，就像今天我再看再讲这个颂词，还是对于恭敬众生又有了新的收获。的确对于《入行论》中，寂天论师讲众生和佛帮助我们成佛，他们的作用是相同的这个道理，又有了和以往不同的更深认知，我自己有，可能其他道友也会有。

所以，《入行论》并不是听完学完一遍就够了，里面还有很多的思想意义，如果学习时间不够长，没有深入去思维，这些显而易见的道理，我们会视而不见。就好像有时候找东西，比如茶杯，它就在我面前的桌子上，但我找来找去好像看不到一样，最后一看原来在这里。其实就是这样，它本来在这里。如果没有深入或者因缘福报不够，虽然意义很明显，但是我们却发现不了，没办法体会它。只有我们再再地听闻，通过不同的上师、法师去观察讲解讨论，或者再再地看书，祈祷上师加持等，通过很多方法，就发现这个颂词原来蕴藏这么甚深的含意，一下子内心中就会有一种触动。这种触动帮助我们更加坚定地去发菩提心、去生起利他心，的确确有很大的帮助。

此处寂天论师告诉我们，“敬佛不敬众，岂有此道理？”虽然只有两句话，但它的意义很深。其实从《入菩萨行论》出世到现在，这些简单朴实的语句，利益了无量无边的人。不管是高僧大德还是其他的人，都通过《入菩萨行论》的词句，有很大的受益，境界从浅入深，从凡夫变成菩萨。

《入行论》的论典慢慢流传下去，还会利益更多的人。我们学习《入行论》得到受益，也有责任、有义务把《入行论》推荐给其他的人，让他们都来学习《入行论》，都能够知道大乘利益众生的思想，转变相续自私自利的狭隘作意。我们学后受益，也希望其他的人通过学习《入行论》获益。如果这样，就能改变很多人的相续，都能产生大乘利他心，这也是对佛法作了一份贡献，也是我们在做弘法利生的事业。

以上是科判“真实宣说”。

辰二、遣除谏论：

遣除对前面“有情等诸佛”，就是有情和佛同等需要恭敬的说的谏论，下面几个颂词我们逐渐地学习。

非说智德等，由用故云等，

有情助成佛，故说生佛等。

有些人认为，二者的功德是完全不同的。前面说“有情等诸佛，敬佛不敬众，岂有此道理”，有些人看到后，心中还是疑惑：为什么二者是相同的？二者的功德截然不同啊。有时寂天论师是通过自问自答的方式，把我们相续中同具的疑惑带出来，然后予以解答，我们内心中对这方面的争论和疑惑就会烟消云散。

有些人认为二者功德截然不同，所以不应该同等恭敬。寂天菩萨回答说：“非说智德等”，这里并不是说众生和佛的智慧功德完全是相等的。“由用故云等”，这个“用”是它的作用和功用，从帮助众生成佛的功用而言，二者是相等的。“有情助成佛，故说生佛等”，从有情帮助众生成佛的侧面和佛帮助众生成佛的侧面来讲，都有帮助众生成佛的因素，所以“故说生佛等”，因此才说众生和佛是相等的。

在经典和论典中，有很多这样的词句，单看词句，很难去信受，因为有时候我们的智力的确非常有限。但在佛经论典中有些是某个侧面相同，于是字面上就说二者是相同的。所以有时候稍作解释就明白了，而且可以更深入地了知恭敬众生的必要性。通过进一步的讨论，它的意义会更加明显，我们理解的时候就更加深入。

这里讲“有情助成佛，故说生佛等”，针对有情和佛的功德不相同这一点，寂天论师说得很清楚——“非说智德等”。寂天菩萨作为大菩萨，他老人家的悲心、智慧、能力都是圆满的，不会不了知众生和佛之间的差异巨大，两者断德、证德差别很大。所以寂天论师说“非说智德等”，并不是说众生和佛的智慧是等同的，没有说众生的功德和修行三大阿僧祇劫的佛的证德断德是等同的。

因为毕竟是众生，即使再优秀的人，是整个世界的领袖（当然世界的领袖现在是没有的），或者是最受人尊敬的科学家、学者，或者是财富最多的富翁，他的智慧功德和佛都是无法比较的，也只是一个在轮回中流转的凡夫众生，无法认识到我执的存在、无法对治我执的凡夫众生而已。

佛陀通过三大阿僧祇劫的修行，早已断除轮回的根本——我执，发现了一切众生相续中本具的佛性，佛陀是圆满具足一切智慧功德的。所以众生和佛的差别很大。

那为什么还说“有情等诸佛”呢？主要由“用”故，由作用的缘故，说二者相同。什么作用呢？下面两句讲了，“有情助成佛，故说生佛等”，帮助我们成佛二者的作用是相同的。

有情能够帮助我们成佛，没有有情就无法发菩提心、积累资粮。所以有了众生，就可以帮助修行者成道，比如说你、我、张三、李四，帮助我们缘众生发起利他心，开始进入大乘道，然后积累资粮。

“有情助成佛”，我们在缘众生的过程中，相续的功德在逐渐成熟，对待众生的态度上，逐渐地在转变。以前我们把众生分三类，一类非常喜爱，一类非常讨厌，一类无利无害的中等人。在修行的时候逐渐认识到，无论是爱的人、恨的人，还是和我们无关的人，其实他们都有一个共同的特质就是众生，具有心识、佛性，需要离苦得乐。我们认识到他们是单纯的众生，就要帮助他们获得快乐和觉悟。通过不断缘众生，我们相续中的观念在逐渐变化，然后在众生帮助中，我们的相续开始成熟、登地、成佛，所以说“有情助成佛，故说生佛等”。

我们知道了有情生佛等，众生和佛在成佛的路上都在帮助我们往前走，成熟着我们，他们所作的事情，只是侧面不同。其实都在帮我们，就像左边是佛，右边是众生扶着，我们慢慢往前走，最后到达成佛的彼岸。

所以，我们的成佛，绝不是通过自我造作，不是自己的能力强大。一方面上师诸佛告诉我们取舍的道理，是左边帮助我们的助缘。我们内心生起菩萨道的功德，必须要缘众生逐渐令心成熟，所以众生在右边扶着我们走。慢慢这样走，通过佛和众生的帮助，我们逐渐就到达了成佛的境地，佛陀就是通过这样的方式成佛的。佛陀在经典中，告诉我们这个道理，让我们在观念上转变。首先对佛陀生起信心，然后对众生生起悲心，两个因缘具足后，我们就处在菩萨道中了，再通过信心祈祷诸佛，通过悲心去缘众生，就可以逐渐成佛。

看起来我们在帮助众生，众生多么可怜，多么需要救度，好像我们是施恩者，众生是受惠者，会有这样的想法。当然也有很多人是这样想的，我们是高高在上的菩萨，那些是可怜的众生，我们永远在他们的头上洒甘露水。

其实真正反过来讲，受益者是我们。如果没有众生的帮助，我们怎么可能入道，怎么圆满资粮、成佛？菩萨是这样思维的。我们对此讲过很多次，虽然我在讲，可能我自己也没有生起来。但不管生不生得起来，道理就是这样的，不能因为我生不起来，就一概否认。生不起来，可能我的福报或因缘不够，但我知道应该朝这个方向去努力，总有一天我通过努力可以达到目标。我们了知之后，就明白并不是我帮助了众生，而是众生帮助了我，事实的确就是这样。因此，“故说生佛等”，众生和佛是相等的。

下面这个颂词

怀慈供有情，因彼尊贵故，
敬佛福德广，亦因佛尊贵。

颂词讲“怀慈供有情”，我们应该怀着慈心去供养有情，因为有情尊贵的缘故。“敬佛福德广”，我们也应该恭敬福德广大的佛陀，也因为佛陀尊贵的缘故。

颂词当中有一个名词，就是“尊贵”。我们对众生、对佛恭敬，共同点是什么？就是都具有尊贵这种特质。所以，我们在遣除这个争论的过程中，要发现和了解到众生尊贵的本体。首先讲了“怀慈供有情，因彼尊贵故”，后面又讲了“敬佛福德广，亦因佛尊贵”。共同点是什么呢？都具有尊贵的特质，这就是众生和佛平等的根据。

“怀慈供有情”，可以有不同的解释。一种解释方法是，我们要供养从慈心定当中出定的众生，无著菩萨是这样解释的。还有一种解释就是，和前面后面的意思连贯起来看，“怀慈”，我们应该怀着慈心去供养有情，为什么呢？因为有情尊贵的缘故。

尊贵的原因前面也讲了。一方面来讲，众生具有佛性。但是，这里主要不是在讲有情具有佛性故尊贵，而是讲能够帮助我们圆满成佛的资粮。从这种角度来讲，他是很尊贵的。

所以，我们不应该把注意力放在这个有情他很坏、很糟糕、具有业惑等上面。虽然有情的确具有业惑，但是从他帮助我们成佛的角度来讲，没有谁能够替代他。我们发慈心、悲心、利他心的时候，谁能够替代有情这个位置呢？没有谁能够替代他。就像是我们请客，有位贵宾是没有谁能够替代他的。他不来我就随便找个人替代，这是不行的，因为他的身份在那、作用也在那。我们对待有情的态度也是一样的。

当然，说到有情，在我们印象当中，好像只是一个或者两个有情，但其实有情就是一切众生。他可以是我们身边的张三、李四，也可以是我们电梯里面遇到的众生，也可以是我们买东西的时候遇到的小贩，这些都是尊贵的有情。我们每一次和这些众生打照面的时候，我们就知道：的的确确，我碰到的张三，他就是能够帮助我成佛的助缘；碰到的李四，也是帮助我成佛的助缘；以及我的家人、怨敌，也是帮助我成佛的助缘。所以，每个众生都具有尊贵的特质。

因为我们发心的时候，它并不是缘一拨人。真正地发菩提心，是平等的、广大的、周遍的。一切有情，一个都不能放过，一个都不能少。每个有情在我们修道的对境中，都是尊贵的，你缺哪一个都不行。为了好理解，就假如法界当中有一千个众生，但是我们只缘九百九十九个众生，漏掉了一个，这样的菩提心都是不圆满的、不周遍的。

所以，众生一个都不能缺，他同样地具有尊贵的自性。恰恰这个众生是我最讨厌的，能不能刨去呢？上师在讲记当中也讲过，我发菩提心能不能把隔壁的邻居张三刨出去，因为他太坏了。那么如果把他刨出去，发的菩提心肯定不圆满。这说明我们的心还存有偏袒，我们作为菩萨来讲，这种平等、无偏袒的心就不具足。我们的心就不是真正的清净心，因为还有一个拣择。

只有当每一个众生都被我们考虑到，都被我们所缘了，我们的发心才圆满。每个众生都是尊贵的，都是不能少的。不管碰到的是帮助你的人、打击你的人、仇视你的人、一般的毫无关系的人，或者是苍蝇、蚊子，不管哪个众生，都是一样尊贵的。所以，我们应该怀着慈心去供养。

当然，供养有很多种方法。我们愿他们获得佛果也可以，回向也可以。总之，供养是恭敬的意思，我们应该恭敬有情。众生尊贵的缘故，应该“怀慈供有情”，把自己所有修行的善根回向给他们，发愿自己成佛之后，要把他们安置在最殊胜的佛果上面。这就是“怀慈供有情”的一个体现。

“敬佛福德广”，我们亦要恭敬福德广大的佛陀，“亦因佛尊贵”。为什么要恭敬佛陀呢？也是因为佛尊贵的缘故，佛是遍知，能够开示最圆满、最细致的菩萨道修行。很明显，我们能够学习到这个教言，能够懂得有情是尊贵的、要恭敬有情，哪怕是这个教言也是从佛那里来的。

所以，佛是很尊贵的，他告诉我们取舍之道；有情是很尊贵的，我们要入道，就必须要对有情产生慈爱的意乐。他们共同的特点就是尊贵。我们不能只恭敬尊贵的佛，而不恭敬尊贵的有情。这里寂天论师就用这个理证来遣除争论。佛和有情的功德是截然不同的，为什么同等要恭敬呢？因为二者都有尊贵特质的缘故。我们可能还有一些其它的想法，但这方面我们没有办法否认。

虽然有情有这样那样的缺陷，但正是因为他们有缺陷，所以才成为我们发菩提心的一个必不可少的助缘。如果一切众生都是佛菩萨，都圆满了，我们怎么能发起利他心呢？没有办法。正是因为这么多有缺陷的众生，我们才可以在这种对境当中，圆满我们的发心。对佛生起信心，对众生生起悲心，当这两者都圆满具足的时候，修行的要素就圆满了。

继续看下面的颂词。

助修成佛故，许众生佛等，
然生非等佛，无边功德海。

颂词以总说的方式告诉我们，众生和佛之间共同和不共同的地方，或者说平等和不平等地方。平等的地方，“助修成佛故”，能够帮助众生修行成佛的缘故，“许众生佛等”，承许众生和佛是相等的；不平等的地方，“然生非等佛，无边功德海”，众生并不是等同佛一样，都具足无边无际的功德大海。

我们分析这二者的时候，有共同的地方，我们就要恭敬。当然，所谓的平等，也不是方方面面的，他们只是有一分的平等。比如，从能够帮助众生成佛的侧面来讲，生佛是平等的、相同的，但是众生和佛之间还是有很大差别。所以，我们在学习这个教义和修法的时候要有智慧，因为有些时候，我们的智慧太过于笼统了。要不然就是完全平等，众生和佛一点差别也没有，到最后我们分析来分析去，都不敢说佛具有功德，众生具有烦恼。好像一说，佛和众生就不平等了，我们害怕这样。要么就说完全不平等，连平等的一部分都抹杀了。

平等的地方，我们就承认他平等；不平等的地方，就承认他不平等。我们要知道这里是从哪个方面讲平等，哪个方面讲不平等。

从帮助我们成佛的侧面来讲，众生和佛的确是平等的。众生和佛不平等的地方呢？就是众生具有无边的业惑，而佛具有无边的功德海。佛经过三无数劫地修炼，已经圆满现前了相续当中的如来藏佛性，而众生还在轮回当中漂流。众生虽然具备成佛的潜质，但表面上还是被深重的业惑所迷惑、蒙蔽、牵引，没办法了知自己本具的佛性，在轮回当中没有自主的漂流、打转。这之间的差别是非常大的。从这个角度来讲，我们一定要承认，二者之间的确有很大的差别。

唯佛功德齐，于具少分者，
虽供三界物，犹嫌不得足。

这里进一步宣讲佛具有的超胜功德。“唯佛功德齐”，在所有补特伽罗当中，只有佛陀的功德最为齐全。对于佛陀所具有的一切功德，哪怕是具有少分功德，“虽供三界物”，虽然整个三千大千的事物全部供养，还是嫌得不足，还是没办法和佛的这部分功德等同。所以我们就知道佛陀的功德很大。

在《中观宝鬘论》中，有很多这样的比较。佛陀的功德当中，以佛陀的身相为例，有三十二相、八十随形好。其中佛的一个毛孔的功德，哪怕是一切众生、一切声闻缘觉的福德，全部加起来都没办法获得佛陀一个毛孔的功德。所以，真正获得佛果需要无量无边的资粮，这不是一般的众生具有的。世界首富、天人的福德，或者乃至于声闻缘觉果位的福德，这些加起来都没办法和佛的一个毛孔相比。所以，“于具少分者”，比如毛孔的功德，虽然供养整个三千大千世界的物品，都没办法和它相同等，“犹嫌不得足”，就显得太少了。

今天我讲的内容，因为没有资料，没办法提供具体的数字来给大家描绘。但是，我向大家推荐龙树菩萨的《中观宝鬘论》，其中有一段是讲佛的三十二相、八十随形好。其中，所有凡夫众生的功德多少倍等于声闻的功德，多少倍等于缘觉的功德、菩萨的功德，最后是成佛的毛孔的功德，佛的所有毛孔的功德加起来的总和，多少倍又成为佛的其他的相好的功德，乃至于佛的无见顶相的功德等等，一个一个上去就知道，佛的功德是非常圆满，非常巨大的。

我们看到这儿就有点气馁，这么多的功德怎样才能达到呢？其实，这里有一个窍诀，就是发菩提心。为什么众生的功德，声闻缘觉的功德，远远没有办法和佛的功德相比呢？佛陀到底怎样以这么快的方式圆满了功德呢？就是具足菩提心。

一般的众生不具备清淨的菩提心，声闻缘觉也不具足广大圆满的菩提心。他们再怎么积累，再怎么勤奋，他所获得的功德，因为只是缘自己，或者缘很少众生的缘故，所以他的功德迟迟没有办法突飞猛进。而佛陀从入道开始就掌握了这个窍诀，也就是利他心，打破自私自利。

如果我们要想获得最大的利益，放弃自己是最好的方法。而众生恰恰就是为了利益自己，只要自己获得好处就可以了，对别人的利益不关心，时而还牺牲别人的利益成办自己的利益。这恰恰是一种什么行为呢？众生想得到，但是所做的事情却是失去的。

而佛的教言是什么呢？如果要真正地圆满自利，就要利他。放弃自己，最后才会得到最多的，这就是缘起的规律。佛在刚开始入道的时候，就发现了这个道理。所以，佛一开始就缘众生，抛弃了自私自利的心、有局限性的作意。

为什么我们要学《入行论》，或者上师让我们学习《入行论》？寂天菩萨造的这部《入行论》，它的核心就是要打破这种局限，也就是自私自利。打个比喻来讲，如果老是局限在这个春蚕吐丝所结的茧当中，我们就会束缚在里面，即使我们再怎么努力、再怎么挣扎，都是在这个茧当中，出不去。如果真正想要解脱，一定要从茧当中出来，茧外面的世界是很广大的。

茧里面的世界就是我们自私自利的心，闻法修法的一切都在茧里面。茧有多大呢？外面的空间有多大呢？

这是没法比的。当我们放弃自私自利的想法，从茧当中出来了，接触到外面的世界了，也就是真正地生起了利他心，才发现这广阔的世界，可以大到无穷无边。当我们打破了作茧自缚，抛弃了自私自利的心之后，我们就开始面对这无量无边的广阔天地。

当我们从这走出来之后，生起利他心的时候，圆满资粮的速度那就无法和以前相比了。以前，我们在轮回当中挣扎了这么多劫，都没有产生一点出世的功德；而现在，当我们把这个心量打开之后，在短短的时间当中就能入道，就可以成佛。佛就是通过这种方式，最初掌握了这样的窍诀，一直贯彻下去才成佛。

而现在佛把这个窍诀告诉我们了，让我们也来走这条路。如果我们现在发菩提心，开始抛弃自己的一切自私自利的非理作意，抛弃自私自利的行为。首先，从认知上发利他的心，然后从行为上慢慢的突破这个茧。之后，我们的心就放开了，我们缘一切众生，考虑一切众生的福祉。像这样，我们的心很广大。心越广大，圆满资粮就越多，成佛的速度也就越快。

所以，看似很大的功德，佛能圆满，但是一般的众生、声闻缘觉圆满不了，就是因为没有菩提心的窍诀，它正是能够帮助我们打破狭隘心胸，能有飞跃突破的最殊胜关要，就是利他之心，修持他爱执，打破我爱执。我们讲佛的功德这么大，那怎样才能圆满呢？其实就是一个利他心。如果抓住这个要点，一直修下去，我们很快就能和佛的功德相应，我们也可以有“虽供三界物，犹嫌不得足”的佛陀的功德。

换一个角度来讲，众生相续当中成佛的潜质、佛性和智慧是非常广大的，但是被自私自利的心局限了。如果突破它，实际上利他的潜力非常巨大的。世间上有一种说法，人的大脑开发的很少很少，其实还有很多的资质没有开发。它和这种情况相比，有一些类似。我们现在所谓的聪明才智、智慧能力，其实是非常小的一部分，我们心的自性当中还有无量无边像佛一样的深广境界，它就在我们的心中。而障碍它显现的，正是我们的不平等的、有差别的心。如果我们把它突破了，平等地面对一切众生，面对实相，对众生开放我们的心，那么我们会很快地达到佛的境界。

就在于我们能不能突破，如果不能，我们就一直在这个茧当中。我们觉得在发菩提心，其实我们是在茧当中发菩提心。我们觉得我们的心很广大，但是再广大也是在茧当中，没有真正地走出去。当真正把自私自利的心抛弃了，从茧里出来了，这才真正是广大无边的菩萨道。在茧当中的菩萨道，是伪菩萨道。因为发心是一个虚伪的菩提心，但不管怎么样，通过《入行论》的教诲，慢慢地修炼，当我们从茧走出来之后，迟早有一天也会达到标准。

此处讲佛能成就无边无际的福德，是因为缘众生生起了菩提心。而现在，我们很有幸、有福报地学到了佛最初的学习窍诀。就像在武侠小说当中，某某众生奇遇了秘笈，一修炼就马上超过了修炼很长时间的武林高手一样。我们现在也是一样的，《入行论》就像是武林绝学、秘笈一样。佛以前得到了这个窍诀，因而成佛，成为一切的尊贵者。现在我们也是有幸找到了这本书，找到了秘笈，找到了修行的关要，像这样我们一直修下去，绝对也会像佛一样，能够成为一切众生的怙主。

第一堂课我们就讲到这个地方。

《入菩萨行论》第93课

下面学习寂天菩萨所造的宣讲菩提心的专著——《入菩萨行论》。

本论分十品，内容分别是菩提心“未生者令生”、“已生者不退”、“不退而增上”。通过学习，使我们的菩提心从无到有，渐渐地趋至圆满。其实最究竟的菩提心，每一个众生相续当中都是圆满具足的，只不过需要让原本具足的菩提心，慢慢地显露出它殊胜的功德。

现在学习到了第六品——安忍品，本品是生起菩提心之后不退失的殊胜窍诀。它主要是对治嗔恚，因为嗔恚和菩提心直接相违，菩提心是利他为中心的，而嗔恚心则是排斥众生的。我们嗔恨某个人，自然而然有一种排斥——不高兴、不想见、不想利益。嗔恚的本质是排斥，表现在行为上面，就是对众生的辱骂、伤害、杀害等等。而菩提心是利他的，必须要接近众生，如果没有了亲近感，我们就没有办法走近众生、利益众生。菩提心是要走近众生的，而嗔恚心的本体是自私自利的作意，是远离众生、排斥众生、不帮助众生的。所以，大乘最不共的怨敌并不是贪欲心等其他烦恼，而是嗔恚。在修菩萨道的过程当中，我们必须要想方设法地修持安忍，止息嗔恨。

第六品有很多修安忍的殊胜窍诀。现在讲到要恭敬众生，前面提到如果我们对众生恭敬，就不会对他产生嗔恚；嗔恚的时候是不可能恭敬的。所以，我们要找到应该恭敬众生的各方面根据，安住在恭敬的状态，从而止息嗔恚。

现在讲到了科判“信仰佛陀故当恭敬”。我们作为佛陀的追随者，信仰佛陀的缘故当恭敬众生，为什么呢？因为佛陀将众生作为我和我所，我们恭敬佛陀，那也要恭敬众生。佛陀在因地的时候对众生是很恭敬的，在果位的时候，也是以利益众生作为自己的事业。我们信仰佛陀，而佛陀对众生是这样的态度，所以我们也应该恭敬众生。

科判“佛将众生作为我所”下的“当恭敬之理由”已经讲完了，下面讲第二个科判。

卯二、忏悔不敬之过：

以前对众生不恭敬，伤害了众生，令佛不欢喜，我们要对这种不恭敬众生的过失进行忏悔。

科判的两个颂词可以包括在忏悔当中。忏悔就是忏前戒后，忏前就是对于以前做得不对的地方，我们要忏悔；戒后则是对于罪业、不好的行为，以后不再做了。第一个颂词是忏前的内容，第二个颂词则是戒后的内容。了知之后，我们对“忏悔不敬之过”这个科判就有一个比较深入、全面地认知了。

因昔害众生，令佛伤心怀，
众罪我今悔，祈佛尽宽恕。

颂词的内容是属于忏前，对以前造过的罪业，进行忏悔。“因昔害众生”，“昔”是以前的意思，以前我伤害了众生，让佛很伤心，“众罪我今悔”，以前所造的这些罪业，现今我在佛面前一一忏悔，请佛宽恕我的罪过。这是颂词字面上的意思。

再看它深入的意思，“因昔害众生”，我们学习大乘佛法之前，对众生做过很多伤害，无始轮回当中，我们用各种各样的方法伤害了众生，有时是通过肢体、语言，有时是发伤害众生的心，随喜众生受苦。这样直接或间接地做了很多伤害，我们也因为伤害众生的缘故感受了果报。

当然，这里不是分析感受果报，主要是讲以前我伤害众生，而佛陀一心一意地利益众生。佛看到众生自相残杀，互相伤害，显现上不欢喜，因为佛是乐于见到众生快乐，乐于见到众生解脱的。我们学大乘佛法之前，曾经伤害了众生，那时还不是佛弟子，这里偏重讲那时众生自相残杀，相互伤害的情况。

“昔”也可以理解成什么呢？和“令佛伤心怀”结合起来，是讲我们进入大乘佛道之后，在上师面前发了菩提心，受了菩萨戒，但恶习没有调伏的缘故，也做了很多违背大乘佛理、伤害众生的事。佛看到自己的弟子，虽然发了菩提心，但还是在做伤害众生的事情，所以佛很伤心。“因昔害众生，令佛伤心怀，”也可以这样理解。

学习这个颂词的时候，我们知道颂词讲的情况是客观存在的。我们虽然做过这些事情，但因为受环境和教育的影响，没有观察过伤害众生好不好。

大乘佛法是从更高的层次来看问题，并没有停留在世间的眼光。大家都没有认为杀生、杀鱼、杀苍蝇等是罪业，所以我在做这个伤害众生的事情的时候，我也没有认为这是罪业。我也认为这不是罪业。但大乘佛法站在更高的层次上，视一切众生的生命都是平等的。我们没有学习大乘佛法之前，做了很多这样的事情。

而现在，我们学习了《入菩萨行论》这个颂词，通过寂天菩萨的智慧，使我们知道了佛对于这个问题是怎么看待的。我们出生在这个时代，而佛早已涅槃很长时间了。虽然佛在法界中常时安住，很多刹土也都有佛安住，但按照凡夫境界来讲，我们是没有能力见佛的。所以，我们对于佛的真实想法没办法了知。我们通过佛陀宣讲的经典，或者上师给我们传授经典，了知了佛其实很在乎众生的苦乐。也可以依靠寂天菩萨的智慧，因为寂天菩萨是圣者，能够经常见佛，完全了知佛在经典当中的究竟意趣。寂天菩萨通过宣讲《入行论》这部论典，告诉我们佛最真实的想法，佛希望我们做什么，不希望我们做什么。通过学习，我们了知了伤害众生是很不好的行为。为什么佛会不悦意呢？就是因为佛陀为了众生而发菩提心，为了利益众生而修道的。既然我们已经入了佛门，发誓要跟随佛陀修菩萨道，也要明白佛陀在因地的时候做了什么，希望我们做什么，了知之后就会知道佛陀很关心众生的福祉。

而现在，我们做了伤害众生的事情，令佛不悦意。从佛的境界来讲，佛已经泯灭了凡夫人高兴与否的心态。在这里，论典不是说佛到底有没有高兴或者伤心的感情，而是说众生，尤其作为佛弟子的这些修学者，他们的行为是否符合于佛道，也叫做佛欢喜之道。能够发利他心，是佛欢喜之道；能够安住实相，也是佛欢喜之道。因为众生和弟子通过这种方式，可以和佛道相应。而现在，不管我也好，其他人也好，在做伤害众生、不恭敬众生的行为，这种行为和发心本身和大乘佛道并不相应。佛看到这个就知道，我们并没有真正按照大乘道去实践，还离大乘菩萨道的相续相差甚远。所以，佛不认同这种修道，不悦意。

佛欢喜或者佛授记，其实是对于修道者修行方法和修行心态的认可。那么，佛不高兴和不悦意其实是不认可我们的这种行为，所以这里就出现了“令佛伤心怀”的词句。在名言当中，我们可以这样观察和理解。

我们了解了这个罪业之后，就知道这个行为是让佛不欢喜的，说明离大乘道还相差甚远，没有相应大乘道。所以，我要通过忏悔的方式，让自己回到大乘道上来。通过“众罪我今悔，祈佛尽宽恕”，祈祷佛陀以智慧观照我、大悲心原谅我，在佛面前忏悔以前不对的地方。

但是，首先我们要了知为什么要在佛面前忏悔。有一个重要的因素，就是“令佛伤心怀”。科判讲的很清楚，“信仰佛陀故”，我们是佛陀的皈依弟子，是佛道的追随者，信仰佛陀的发心和事业。但是，我们现在的行为跟佛祖的要求和期望，实际上已经背道而驰。作为一个信仰者来讲，我们还是很在意佛高不高兴的。佛很在乎众生的苦乐，我作为皈依者，也很在乎佛陀对我的行为是否悦意，是否认可。颂词是抓住这点来讲的。我们令佛伤心，佛不高兴我的这种行为，我就要忏悔。

那么，事情根源来自于哪里呢？并不是我打碎了佛陀房间里的茶杯，或者把佛陀房里的一个花瓶撞碎了，佛不高兴。没有一点儿这方面的原因。最关键的是，佛对于众生的苦乐很在意。我现在伤害了众生，这个源头导致佛不悦意。我作为皈依者和佛陀的信仰者来讲，很在意佛陀的态度。从这种行为让佛不高兴这一点，我知道伤害众生是不对的，我要恭敬众生。颂词讲的是这个道理。

由于各个地方、各个层次的道理都不一样，此处就抓住我们信仰佛陀这一点，通过迂回的方式，间接让我们知道伤害众生是不对的，使我们恭敬众生，不能害众生。如果不经这条路，此类根基的部分众生，就没办法了知伤害众生到底哪不对。通过佛陀不欢喜这一点，去观察为什么佛会不高兴，一层层剖析下来，就知道我不应该伤害众生，应该恭敬众生。佛不高兴，是因为见到弟子没有追随佛陀之道而行，此处是从这方面来讲的。

当然，我们伤害众生本身也有过失，因为我们要受报，佛陀也不愿意见到这个。佛不愿意见到已经踏入大乘道的修行者，因为发心和行为的错误，而没办法如理如法地在大乘道中修持。佛为了纠正我们的过失，就显现得不高兴，就像当年佛陀在印度的时候，对于弟子的一些非法行为就要呵斥，并制定戒律，在戒律中有很多例子。佛陀本身完全证悟了空性，他没有丝毫悦意或者不悦意的心态，但他是通过悦意不悦意的这种方式，来表达弟子的行为是不是如理如法、符合因果，是不是契合殊胜的大道。

通过这个途径，我们知道了伤害众生的确不对，我要忏悔不敬众生之过。“祈佛尽宽恕”，表面上我们祈佛宽恕，在佛面前忏悔，让佛欢喜，但根本还在于我们要恭敬众生，因为是我恭敬众生的缘故让佛不高兴的。

以上是忏前，第二个颂词是戒后：

为令如来喜，止害利世间，
任他践吾顶，宁死悦世主。

忏悔完以前的罪业，我们就要戒后。戒后其实就是保证或者发誓，就像我们犯了错之后，要在老师、家长或者领导面前，写一个保证书。这个颂词就相当于，我们在佛面前写一个保证书，发誓以后不再伤害众生。字面的意思是讲，从今以后，为了让佛陀欢喜，我要止害——制止对众生的伤害，尽一切力量利益众生。“任他践吾顶”，就算众生的脚踩在我的头顶上，我宁死也不反抗，“为令如来喜”，要让世间的怙主佛陀欢喜。这是字面上的意思。

前面我们分析了要利益众生，在受到众生伤害的时候，要能够安住在世间的实相或胜义的实相中如如不动，止嗔和修持安忍。如如不动的缘故，让佛陀欢喜。“止害利世间”，我发誓要止害，因为以前我让佛不高兴，当我受到众生伤害的时候，没有止息伤害众生的想法和行为，导致不恭敬众生，对众生产生嗔恨。以后，为了让佛欢喜，我一定要制止伤害众生的发心和行为，并尽自己的一切力量去利益世间。

看起来好像是让佛欢喜我才去止害利世间，但这里其实和前面颂词的思路是一致的。表面上看是在让佛高兴，实际上是通过这种方法使我们和菩提道相应。第一，我让佛陀高兴；第二，我好像不是受惠者，止害利世间，对其他众生不再伤害了，并去利益整个世间，好像和自己没有什么关系，自己不是受惠者。但实际上，我们让佛高兴，说明我们已经步入了殊胜的正道，因为佛就是通过这个正道而成佛的。佛乐于见到他的弟子也行持这条成佛之道，我们令佛欢喜，其实说明，我们已经走上了正确的道路上了，对于自己来讲，没有比这有更大的利益的了。

再分析“止害利世间”。如果我们伤害众生，表面上看是伤害了众生，但真正来讲，是伤害了自己。所以，“止害”也是避免我们去造恶业。而“利世间”，看起来是在利益世间，但其实在这过程中，逐渐打破了自私自利，让自己的修法和行为都安住在善法的意乐和加行当中，我们在利世间，而心也逐渐得到解脱和觉悟。所以，我们在这过程当中，也是得到很大利益的。我们不仔细观察，好像只是别人得到了很大的利益，而自己一点利益

都没有。但分析下来，就知道佛陀为什么这样讲，寂天菩萨为什么这样讲，正是为了让修行人能够和大乘道相应，自利利他，通过这种方式来行持佛法、弘扬佛法。这就是“为令如来喜，止害利世间”的含意。

“任他践吾顶”，这讲到了我们可以忍受的极限。一般来讲，我们认为头顶是最尊贵的，因为它处于我们身体的最顶端。一方面，我们对某个人恭敬，那么我们可以把头低下来，或者弯腰、下跪，在世间当中都认为对某个人很折服，或者为了委曲求全，才会这样做。因为我们认为头顶是很尊贵的，如果我们尊贵的头顶被其他众生最低贱的脚踩在下面，一般来讲，这也就是能够伤害的极限。

那么，我们现在发誓愿，就算是众生踩在我的头顶上面，哪怕张三踩，李四踩，比我高的人踩，和我竞争的对手也踩，比我低下的乞丐也踩，像这样，即便他们踩在我的头顶上，有这种极端的情况出现，也不反抗。菩萨道就是这样的。

按照一些世间的观念和行为来讲，如果权力比我高，势力比我大，或者功德比我齐全的人面前，才会出现这种行为。比如，在佛教以及古印度的世间，行礼的时候也有用自己的头去顶对方脚的行为。这种情况对于一般人来讲，比较容易接受。因为他的种种行为权力等等，我不得不臣服，所以进行顶礼。

但在一般情况下，尤其是我和对方在竞争较劲的时候，要用我的头去顶他的脚，或者他的脚踩在我的头顶上，这对一般人来讲是很难忍受的。还有更极端的情况，当我们高高在上的时候，面对显现上不如我们的人，比如乞丐或者生活在社会最底层的人，如果他们的脚踩在我头顶上，一般来讲根本接受不了。

在大乘佛法当中，“任他践吾顶”，“他”字是怎么理解呢？就是一切种类的众生，比自己高的众生，和自己平等的众生，比自己低的众生。即便他的脚踩在我的头顶上，“宁死悦世主”，这是我们的发愿和态度，宁可舍弃自己的生命也不去反抗，也要让世间的怙主佛陀欢喜。当然，这也是一个极端，因为死亡对于众生来讲，是最极端的事情。既然我们发愿都可以用死亡来让佛陀欢喜，那么，其他的像扇耳光、辱骂或者让自己颜面扫地等等，这方面的事情就更加可以忍受了。这就是佛法告诉我们应该怎样调伏自心。

当然，从世间的眼光来看这是绝对不可能的事情，几乎没有人愿意放下自己的尊严或脸面。把这件事情放在世间的眼光来看，很多人绝对接受不了，也不愿这样做。

为什么我一个学佛的人就必须这样去做呢？世间的人也会认为，这些学佛法的人好欺负，没骨气，没有尊严等等。但从佛法的角度来讲，就是通过这种方式来调伏自己的我慢和我执。在实相当中，我是不存在的，无我就是诸法的究竟实相。如果我们在修法的过程当中，还抱着我要怎样、我的脸面、我的利益等等这些想法，这些对我们证悟实相就是一种障碍。

如果我们内心当中，还有一点点傲慢，我们就很难对一切众生都产生平等的利益之心，也很难在一切情况下都修持安忍。只有在这种极端的情况下，别人用脚踩在我的头顶上，即便我付出死亡的代价，都能够忍受，这时才可以说我们调伏自心就达到了标准。

所以我们修法，要让心柔软到即便别人用脚踩在我的头顶上，即便要死亡了，我也没有对对方产生一点点的嗔恨心，伤害的心，报复的心，我要通过这种方式来止害利益世间。

只有我们的心调到了这个程度，我们才可以真正地、不计回报地、完完全全把自己的心放在利益众生上。菩萨道的这个标准，应该是非常的高，不修习佛法的人，可能一看就吓住了。但是也说明了，菩萨道之所以殊胜和清净，是因为菩萨的心清净到这个程度。即便是众生对他做任何事情，他都没有丝毫嗔恨和报复的心，而且还发起利益对方的心，做利益众生的行为。

佛道的确是非常清净的，也只有通过这种方式才能成就三界景仰的佛陀果位。佛陀能受到一切众生的尊敬，并不是很偶然的，或者运气好，得到佛果。佛果是通过逐渐地修炼和苦行才获得的。

安忍的确是苦行。通过这个颂词，我们就可以知道安忍确实很难做，因为它和我们平常的习气和想法，完全背道而驰。我们讲我要学佛，但是又想在学习佛过程当中，我也要得到自己应该有的东西，所以这个法义有时做，有时不做，或者接受不了，或者虽然接受了但是暂时还做不到就不做……当然有很多的情况，不管怎么样，我们首先要把目标搞清楚，至于现在做不到的，佛陀也没有要求我们强制性去做，但我们要发愿，把安忍定为我们的目标，然后慢慢调伏我们的心，心调伏到一定程度的时候，就能够接受这个理念，并能逐渐达到这个理念。

实际上，十方三世的佛菩萨，都是经过了修行之后，心很自在、很调伏，不管众生对他做何种伤害，他不会产生嗔恨。比如佛陀因地的时候，就算受到再多违缘，再多的人伤害，都不产生丝毫的嗔恨，还一心一意只是想到对方的利益。这是我们作为后学弟子应该了知的，也是我们修学应该达到的目标。

所以，在佛面前发誓，为了让佛陀欢喜，我要制止对众生的伤害。大的伤害首先不要做，比如说不要杀人、

不要杀生；然后小的方面，比如说语言不要骂人，不要刺伤别人；最后，我的心也不要发起伤害对方的心。因为身体的行为最粗大，所以身体方面的恶业首先要制止；然后是语言方面的，比如杀人，大家都觉得这是很大的过失，如果你不杀人，只是骂了对方，世间人就觉得只是骂了众生，比较容易接受；如果他没有杀人没有打人，也没有骂众生，只是心中有点恨，基本上很多人都可以忍受，一个起心动念是没有什么。

这个分析主要是说明，身体的伤害是最大的，语言方面是中等的，内心的起心动念是最细的。所以，我们止害的时候，首先在行为上面，不要打杀众生，然后语言方面逐渐不要辱骂、挖苦众生，然后心逐渐调伏，不生伤害众生的心，让自己逐渐生起利益众生的想法，并用语言和身体利益众生。我们要“止害利世间”。“任他践踏吾顶”，即便这个情况发生了，我也要世间怙主欢喜，让自己的身语意符合于令佛欢喜的殊胜菩萨正道，“宁死悦世主”。这就是发愿，以后我尽量不再做这些事情。

这两个颂词再归纳一下，就是忏悔的内容，忏悔不敬之过。第一个颂词是忏前，以前我做过的不好的事情，我要忏悔。第二个颂词是戒后，发誓以后我尽量这样做。当然，很难做得到，但我们要发誓总有一天要做到。在这个过程中，尽量减少对众生的伤害，尽量去利益众生，尽量忍受众生的从小到大的伤害。这里修的主要是恭敬，通过这一番刻意地修炼，就可以让我们对众生的恭敬心慢慢增上，以前完全没办法接受恭敬众生，现在我们就逐渐可以恭敬众生了。

其实，恭敬众生对自己来讲也没有丝毫的损失。世间当中也是这样，如果我们恭敬众生，那么别人反过来对我们也会很恭敬。

科判“忏悔不敬之过”我们分析完了。

寅二、佛将众生作为我：

前面科判是“我所”，我所就是我所有的。“我”和“我所”还有一点差别，比如说这个杯子不是我，但它是我的杯子——我所。该科判将众生作为我，并不是我所了。一般来讲，我有的东西和我本身还是有一定的差距的，在关系的亲疏上还是有一点疏远，毕竟只是我的东西、我的眷属、我的众生等等。而这个科判中这个距离就没有了，直接把众生作为我了，是我的整体的范围，比如说众生将五蕴的整体作为我，这里并不是把众生作为我所，而是作为我。这个关系大家想想就可以很清楚。

既然佛把众生作为我了，而我作为信仰佛陀的人，那我要恭敬众生，因为恭敬众生就相当于恭敬佛。并不是相好的佛高高坐在云彩当中，众生和我平起平坐，甚至还比我低下，差距悬殊。没有这个差距，佛将众生作为我，所以佛和众生是一体的，又因为我信仰佛陀，所以我应该恭敬众生。这里是从这个理念来分析为什么要恭敬众生。

看颂词：

大悲诸佛尊，视众犹如己，

生佛既同体，何不敬众生？

颂词说明了要敬众生，最后一句“何不敬众生”，为什么不敬众生呢？它的根据是“生佛既同体”。颂词的字面意思讲，“大悲诸佛尊，视众犹如己”，大悲的佛陀看待众生犹如看待自己一样，众生和佛既然是同体的，为什么我们不敬众生呢？这是一个反问。

没学这个颂词之前，我们可能会想，我为什么不敬众生呢？因为众生不值得我恭敬。而颂词给我们要恭敬众生的原因是“生佛既同体”，众生和佛是同体的，我们既然尊敬佛陀，那么也应该尊敬众生。只恭敬佛，不恭敬众生，没有道理。所以寂天菩萨反问我们“何不敬众生？”

对这个问题，以前我们没学习，不了知还情有可原，而现在依靠寂天菩萨的指引，我们明白了这个道理，那从今以后，我们就要试着学习去恭敬众生。

“大悲诸佛尊，视众犹如己”，具有大悲、悲悯一切众生的诸佛，他把众生完全看作自己一样。通过下面几个方面的分析，我们就会比较容易理解这里面的含义，否则直接从字面上看，就不太好理解为什么诸佛把众生视为如自己一样。下面从三个方面分析和观察。

第一，从法界胜义实相的角度来讲，诸佛和众生没有什么差别，一味一体。在汉传佛教当中也经常说众生和佛是一体的。将实相现相结合来分析观察，怎么样一体呢？众生就是佛，众生是未悟的佛；佛就是众生，佛是已经证悟的众生。

从究竟的胜义实相来说，佛和众生这两个概念的差别并不存在。佛所谓的证悟和众生所谓的迷惑，在最究竟的如来藏本体中，完全都没有的。根本没有佛、没有众生，从最圆满的角度来讲，它就是一体。

如果不从最究竟圆满的本体来看，现相上佛证悟了，众生没有证悟。从现相上分析观察，生佛一体，怎么

解释呢？众生具有佛性，但是还没有证悟佛性，所以众生是没有证悟的佛；佛就是众生，佛是已经证悟的众生。比如张三证悟成佛后，可以说这尊佛是已经证悟的张三；悉达多太子证悟成佛了，我们说这尊佛是已经证悟的悉达多太子。或者说，张三以前是众生，现在成佛了。所以佛是已悟的众生，众生是没有证悟的佛。从这个角度来讲，生佛一体。

第二，前面是从实相的侧面来分析的，这里从发心修道的侧面来分析。在菩提心的修法中，发菩提心的人和所发心的众生，必须要观成一体，也就是自他平等。平等的修法有很多种，比如我想怎么样，众生也想怎么样，我想离苦得乐，众生也想离苦得乐，所以我要去帮助众生。

再进一步，必须要逐渐泯灭掉我和众生的差别。我们总感觉在利益众生，平时我们如是想，也如是观修。但我们要刻意地泯灭掉所谓自利和他利的差别，我们通常认为成佛是自利，解脱众生是他利，为了把差别泯掉，就观想自利就是他利，他利就是自利，没有单独的自利和他利。我利益众生就是自利，因为众生的事情就是我的事情，我的事情就是众生的事情。当我们内心生起了我与众生是一体的时候，就是一个大我。

在《入行论》后面，有一个相似的比喻，我们的头、手、脚、内脏、皮肤、各个器官，它们不是一体的，头不是手，脚不是皮肤，每一个器官严格来讲，并不是不可分的一体。但是从整体的角度来讲，可以说这些是“我”，很多器官组成一个完整的身体。

同样的道理，我和张三、李四，乃至一切众生的关系也是这样的。单个来看，张三有张三的相续，李四有李四的相续，我和其他众生的相续是不一样的。但从整体来讲，我可以把众生看成整体的我。就好像手和脚不一样，手痛的时候脚不痛，手和脚各有它自己的一部分，但是，我照样可以把这些分属不同部分的器官肢体当成我，当成一个完整的身体。我们可以做到，而且已经做到了，虽然手、头、脚不一样，但是我们可以把它当成一个整体。

我和张三李四，看起来各有各的相续，但是我可以把他们当成一体，就像我可以把我的手脚当成一体一样。比如，当我给手涂防晒霜、防冻霜的时候，我没有想到是在给其他人做利益，而是在给我自己做利益；我在吃饭的时候，也没有说只是利益了嘴巴和胃，而是说我在给我自己做利益。所以，真正的利他，并不是说就是纯粹意义上的利他，其实利他就是自利，自利就是利他，这二者之间已经没有了所谓我和你、自和他的概念。在修法过程当中，我们要泯灭掉这个概念，之后我们就不会把自利和他利分得这么清楚，不是说利他就没有自利，自利就没有利他。不是这样的。

一个人的菩提心很纯熟之后，在闻思修念经的时候，就是在做利他；在给予他人利益、为他人讲法的时候，就是在做自利。所谓的自利和他利，他并没有分得那么清楚，他已经不像前期的时候，把利益自己和利益众生分得那么清楚。其实他通过菩提心的修炼，已经泯灭了我与众生的差别。泯灭之后，自己念经就是在利益众生，利益众生也是利益自己。我和众生是一个大我，已经不分了。

从这个角度来讲，生佛一体。在因地发心的时候，佛已经有了这个修法，把一切众生看成自己。

第三，在果位的时候，我们在因位观修的时候，还是刻意的。但是到了果位，就不是刻意地观修了。证悟法界本性之后，我、众生和佛之间的差别就没有了，在究竟实相当中，这些概念并不存在。到了佛地的时候，已经证悟了法界的本质，泯灭了我和他的概念。为什么我们很难做到这一点，因为我们还有我、他、张三、李四这些自他分别。自他分别在我们生活学习当中，还是很清晰地存在。成佛之后，因为彻证一切万法空性的缘故，自他的概念就泯灭了，不存在“这个是我的事业，这个是众生的事业，这个是我发心度化的众生，这个是可怜的众生，我是佛……”这些自他分别见。

从这个角度来讲，生佛可以安立为一体。当然究竟来讲，没有他体，也不可能有一体。在讲的时候，因为泯灭了他体的缘故，我们可以这样安立。

以上我们从三个层次，来了知生佛同体。既然如此，我恭敬佛陀，作为和佛同体的众生，为什么不恭敬呢？应该恭敬。在佛的智慧当中，佛就是把众生看成自己，没什么差别。我作为后学者来讲，因为佛把众生当做自己的缘故，那么我在恭敬佛的同时，也要恭敬众生。

这种修法不单单是帮助我们调整对待众生的态度，其实如果能够这样想的话，也是靠近实相的一种观修。我们认同佛和众生在究竟实相上是没有差别的、一体的。通过这个观修，我们和这个修法也结上了缘。随着观修的深入，当我们证悟空性的时候，就会知道同体大悲、胜义菩提心，就是生佛无二无别的状态。说深一点，它是般若空性的修法，也是如来藏的修法。说浅一点，它能泯灭我们的自他分别念，泯灭自私自利的心。

我们通常认为，我在做利他的事业，我很伟大，其实，这里面还是有我在给众生做事的执著。我们多多少少会有这种傲慢心，当然这种执著在早期的时候，我们是鼓励的。但是，随着修法的深入，所谓的“我给众生

做事情，我很了不起”的这种心态，也并不符合深层的菩提心。随着修行的深入，就要刻意地淡化“我在给众生做事情，我在利益众生”的执著。所以，这个修法，也是关系到很多修菩提心的境界和修法。

这个颂词展开来讲，包含了很多殊胜的内容，由于时间关系，就不展开了。但大概的要义就是这些。

五三（观察果当恭敬）分三：一、宣说取悦众生是诸善之因；二、以此方式教诫勤奋；三、摄义。

“果”可以理解成后果，观察后果应该恭敬众生。主题还是没有离开恭敬，前面讲恭敬众生就不会生嗔。怎么样恭敬呢？观察果故当恭敬。这里主要的原理就是观察后果而恭敬众生。当然，后果有很多种，比如说不恭敬众生的后果，恭敬众生在今生的后果、没有成佛之前在轮回中的后果、究竟成佛的后果。

“观察果当恭敬”分了三个科判。第一是“宣说取悦众生是诸善之因”，取悦众生和恭敬众生是一个意思，恭敬众生、取悦众生是诸善之因，诸善是果，善果来自于取悦众生。第二是“以此方式教诫勤奋”，“此方式”指思维恭敬众生之因和善果之间的关系，通过思维因果关系的方式，教诫勤奋地恭敬众生。第三是“摄义”，摄世间的果和出世间的果。

寅一、宣说取悦众生是诸善之因：

悦众令佛喜，能成自利益，
能除世间苦，故应常安忍。

取悦众生能够令佛欢喜，能够成就自己的利益，能够除去世间的痛苦。所以应该恒常修持安忍。科判中讲取悦众生是诸善之因，悦众是因，诸善为果。“令佛喜”、“能成自利益”以及“能除世间苦”都是善，所以应该安忍。

第一，“令佛喜”是后果，也是善。我们让佛欢喜了，说明修法得到了佛的认可，佛乐于见到我们这样做，所以这个是善法。恭敬众生就能够让佛欢喜。

第二，“能成自利益”，如果我们恭敬众生，能够成就自己的利益。我们可以算下小账，取悦众生到底有什么好处？当然，我们修菩提心到了中后期的时候，对我们有多大利益就不重要了，因为心成熟了，唯一为利益众生而活着，或者为了修法。我们在初期的时候，喜欢算小账，我悦众有什么利益呢？其实我们恭敬众生，对我们自己的利益也有很大的帮助。一部分众生看到这一点，他就愿意去悦众了。所以这是一个引导方便，使我们趋入到真正的修法当中。到底什么自利益呢？比如说积累资粮，清净罪障，和菩提道相应，最终圆满资粮而成佛。这些都是自己的利益。所以，“能成自利益”也是一种善。

第三，“能除世间苦”，能够遣除世间的痛苦。换一个角度来讲，就是利他。利他也是一种善，这个毫无疑问。所以，取悦众生是诸善之因，“能除世间苦”，是利他的善法。此处悦众并不是我们通常理解的单纯地让众生高兴，而是广义的悦众，包含了利益众生，想方设法引导众生等等。它能够给众生带来暂时和究竟的利益。比如，佛陀在因地时恭敬众生、取悦众生，修道时想法设法地遣除世间的痛苦，促使我们修道，让我们趋向于成佛。

总的来说，安忍有三大利益——能够让佛喜，能够成就自利、他利，能除世间苦，所以我们应该安忍，应该恭敬众生。

寅二、以此方式教诫勤奋：

通过思维恭敬众生得果的方式，教诫我们修法要勤奋。我们不能勤奋的原因是什么？就是不了知因果，我们懒得做；或者了解不够深入，做一段时间之后，缺乏前进的动力，就停止下来。所以，这里通过思维因果，教诫我们应该勤奋。

科判有五个颂词，首先讲前两个：

譬如大王臣，虽伤众多人，
谋深虑远者，力堪不报复，
因敌力非单，王势即彼援，
故敌力虽弱，不应轻忽彼。

比如说，大王的臣子在外面伤害了很多人，深谋远虑的人虽然暂时可以报复他，但是却并不报复，为什么呢？“因敌力非单”，这个大臣势力并不单薄，“王势即彼援”，强大的国王势力是他的后援。表面上看，怨敌的力量很弱，但是有智慧的人还是不会等闲视之。

大臣出去惹事生非，打伤了民众，他可能只是一个人，或者带了两三个手下，很多人包围了他。表面上看他孤单一人，或者几个人，势力薄弱。如果有人认出他是国王的大臣，从长远的角度考虑，就不能伤害他，好汉不吃眼前亏。因为表面看来他势力很弱，但是他是国王的宠臣，强大的王势是他的后援，今天我伤害了他，后面我们都会受到报复的。这里是从表面的情况和后面隐藏的情况来分析的。表面上是很弱的，但后面有强大

的势力作为靠山，有智慧的人能够看到这一点。这个比喻和下面的颂词相对照，会更好理解。

这节课就上到这个地方。

《入菩萨行论》第94课

这节课继续讲“以此方式教诫勤奋”的内容。前面学习了表面上是大臣孤身一人，实际上有王室作为他的后援。又讲到有智慧的人，会很清楚地看到这一点，观察利害之后而行持安忍。下面通过比喻，和这个意义对照，颂词讲到：

悲佛与狱卒，吾敌众依怙，
故如民侍君，普令有情喜。

大悲的佛陀和地狱的狱卒，就是怨敌的靠山与依怙。我应该犹如平民百姓，小心谨慎地侍候取悦君主一样，普令有情生起欢喜。

“普令有情喜”，这里还是贯穿着一个思想——恭敬众生。恭敬众生的方式呢？犹如“民侍君”。民众通过观察前因后果，然后小心翼翼地取悦君王。同样，我们也应该通过了知前因后果的方式，小心翼翼地面对众生。“悲佛与狱卒，吾敌众依怙”，这两句主要是讲因果关系如何展现，以及表面与深层次情况的差异。和前面的比喻一样，有智慧的人必须要看清楚这个问题。

首先看表面情况。第二句当中的“吾敌”——我的敌人，这里“敌人”意思很宽泛，主要是指伤害我的人，也包括我伤害的对方、准备要生嗔心、报复、伤害的对境。表面上看，对方势单力孤，比如张三或者蚊子、苍蝇等等。我要伤害的对方，是一个人或者是一群人，而且从某些条件看来，我的势力远远超过对方。即便我没有这么大的势力，我还是有更弱小的对境，比如爬虫、蚊子、苍蝇等等这些小众生。但这是表面现象。

其实，深层次的意思是“悲佛与狱卒，吾敌众依怙”，在他们的背后有着强大的靠山。比如，蚊子显现上体积很小，攻击我的武器——嘴上面一根针也很小，势力是很小的。但是在表面现象的背后，它有强大的靠山——悲佛与狱卒。具有悲心的十方诸佛，还有很多的狱卒、牛头马面，都是它的依怙和靠山。为什么这样讲呢？前面我们分析了，如果我伤害了这个蚊子，把它拍死了，佛对我不欢喜，就会悲伤。我们这样做就相当于伤害了佛一样。所以，我们想到这一点就会很害怕。因此，“悲佛”这个靠山是可以成立的。

狱卒为什么是它的靠山呢？此处狱卒的“狱”，不是监狱，而是地狱。如果我们拍死一只蚊子，就会招来地狱的狱卒大范围、高强度的报复。真正的情况虽然不是如此，但从分析的角度可以这样讲。为什么呢？因为我以害心杀死一只蚊子，就造下了罪业。地狱里面比如众合地狱，《大圆满前行》中提到，哪怕我们只是掐死一只跳蚤、一只虱子，也会成为无颠倒地堕入众合地狱的因。前行又讲到，如果杀害一个众生，会堕入地狱半个中劫，然后五百世被杀死。所以拍死蚊子这么小的事情，它的果报成熟起来，后果也是非常严重的，半个中劫堕在地狱当中，从地狱出来之后，还要五百世被杀害。如果没有忏悔，拍死蚊子就会引来报复——堕到众合地狱，在非常长的时间里被狱卒狠狠地折磨。《广论》、《大圆满前行》、《大圆满心性休息》、《正法念处经》讲到地狱部分时，讲了很多地狱当中长时间受痛苦的情况。

所以，从这个角度看，地狱的狱卒就相当于弱小蚊子的依怙和靠山。就像我们伤害了大臣，就会受到国王强烈的报复，国王是这个大臣的后援。如果我伤害了蚊子或其他众生，狱卒的报复马上就会来。

以上是两种情况，一是大悲佛陀不欢喜，二是狱卒的疯狂报复。

把蚊子这个旁生换成我们身边的人，对同事、邻居、家庭成员，或者看不惯的人，不管是任何一个众生，我们要对他做伤害，并不一定用拳头或者棍棒去打他，内心生起嗔心也算。对伤害我的人，生起嗔恨心，随着嗔心生起的强、中、弱，都有相应的不好的果报，前面讲的地狱的狱卒，只是最极端的报复方式而已。从地狱当中出来之后，在五百世被杀的过程当中，这些伤害我们的因缘都算是蚊子的后援。当然，这个后援是属于隐藏式的，我们看不到。但问题就在这里。如果我们看得到，就不会做；就是因为看不到，这才是最可怕的。就是因为看不到的缘故才可怕。如果一个人能够回忆前世，看到因果，还会这样做吗？肯定不会的！

在世间中，很多犯法的人，都没有亲自看到犯法之后入狱的情况。进监狱，被枪毙……隐隐约约觉得也许会有，也许不会有，有一种侥幸的心理。假如每个犯人能够亲眼看得到以后坐监狱的样子的话，相信很多人不会去做。就是因为看不到，所以他才做了。

同样的道理，我们取舍因果的时候，非常恐怖的地方，就是看不到后果。我们看不到伤害众生之后，狱卒强烈的报复，还有五百世当中伤害我们生命这些强大的报复。我们看不到的缘故，我们就忽略了、轻视了。就像前面的颂词讲的，我们没有看到大臣后面强大的后盾，一时忿起，热血上涌，马上就把大臣揍一顿，把他杀了，但是紧接着引来了很强势地反扑。

所以我们应该做“深谋远虑者”，“力堪不报复”。拍死一只蚊子，掐死一只蚂蚁，对眼前的张三、李四去报复他、打骂他、打击他、对他生嗔心，看起来没有什么，快意恩仇很畅快。但是，我们恰恰成了那种看不清楚形势的人，没有深谋远虑的智慧。表面上反击之后，我很舒服，很有尊严。但是这样的行为，给以后埋下了祸根。

要了知这种隐藏的后援，必须要学习因果方面的经论，以及寂天论师的教言。我们要明白在眼前站着的，想要伤害的这个人，他不是孤单一人，而是有强大的后盾。从自利考虑，从菩提道的角度考虑，我绝对要尊重他。这样的话什么事情都没有，一切不好的后果都不会出现，而且还会出现很多功德和利益。对于我们自己来讲，这是一种最好的保护。

假如我们能够看到这两种截然不同的后果，相信每一个人都会做出合理的选择，因为他知道了有这个后果。虽然我们没有亲眼看到的能力，但是寂天论师以智慧眼看到了这个后果，就把这些情况放在法本里面，让我们来学习。就像我们学习法律条文，里面说如果做了这个事情，就有怎么样不好的后果。我们学了之后相信了，然后就不去做，这样自己就是受益者，和这道理是类似的。

因果规律的确很深奥，我们从无始以来不停流转，相续当中会有很强的疑惑：到底是不是这样，会不会只是一种说法而已？有一部分人不可避免会产生这个怀疑心。我们在学习过程当中，通过分析观察、祈祷上师，善根萌发，有相当多一部分人会认同这个道理，遇到事情的时候，选择安忍，止息嗔心。

最后两句“故如民侍君，普令有情喜”，就像臣民小心翼翼地侍奉暴君、取悦君王一样，让一切众生欢喜。总的来说，这里面分三个方面，表面的情况，隐藏在后面的情况，以及自己作为一个有智慧的人怎么面对它。

下面通过比喻和意义对照，来作归摄。

暴君纵生嗔，不能令堕狱，
然犯诸有情，定遭地狱害。
如是王虽喜，不能令成佛，
然悦诸众生，终成无上觉。

我们前面讲过三个颂词，前两个颂词是讲比喻，第三个颂词是讲意义，而这里两个颂词，则将比喻和意义综合起来了。

颂词字面意思是，暴君虽然生起了很大的嗔心，也不能够让我们堕地狱。但如果伤害了有情，一定会遭到地狱的伤害。国王虽然高兴了，也不能够让我们成佛，而取悦众生却能够让我们成佛。

这里面的利害关系很明显。前面讲了“故如民侍君，普令有情喜”，我们要像平民百姓去恭敬国王一样，令有情欢喜。如果我们不小心触犯了国王，他就非常地暴怒。国王的势力很大，尤其在封建社会，基本上是国王一个人说了算，他有生杀大权，他让你活，你就活；让你死，你就死。在古代让暴君生嗔，是不可想象的事情。但即便让暴君产生了很大的嗔怒，“不能令堕狱”，他也不能让我堕地狱。他可以用最残暴的手段处死我，关一辈子禁闭，关在死牢、水牢里面，砍头，凌迟，五马分尸……古代最残暴的刑罚可能都遭受到，但他绝对没有能力让我堕地狱。如果我不造堕地狱的罪业，是不会堕地狱的。即便国王对我生起了很大的嗔心，他也只能在他的权力范围内对我施与伤害，最大的伤害也就是让我死去而已。

“然犯诸有情”，但是如果伤害了有情，那就不是这样了，“定遭地狱害”。这里面有巨大的反差。表面上看，暴君和小蚊子或者张三这类弱小的人，二者之间不具有可比性，一个控制着整个国家大权，另一个是市井小民或者小小的众生。但让暴君生嗔最大的伤害就是把我处死，而伤害了一个小小的有情，看起来不算什么，没有得罪国王大臣，但后果是“定遭地狱害”。如果我伤害了众生，一定会遭到堕地狱为主的众多的伤害。一个是“不能令堕狱”，只是感受到世间的一些痛苦；一个是“定遭地狱害”。二者之间不具有可比性。

《亲友书》讲，一个人在受刑罚的时候，从早到晚被三百根矛同时刺入身体，这是非常大的一种伤害。但是这种伤害，远远不及地狱当中，第一层地狱痛苦的百千万分之一。

所以，暴君和小小的有情不具有可比性，世间的刑罚和地狱的痛苦不具有可比性。得罪了暴君反而过失不是很重，伤害了小小的有情却会遭到地狱的果报，而且还要在五百世当中感受被杀的痛苦。所以，伤害有情的过失的的确确是很严重的。

下面再从另外一个角度来观察。“如是王虽喜，不能令成佛”，如果我们小心翼翼地取悦君王，做让他欢喜

的事情，并得到了嘉奖，能够带给我们最大的利益是什么？从古代的角度来讲，那肯定是封你为一字并肩王（注：一字王在古代的爵位体制中仅次于皇帝，拥有与皇帝比肩的地位的一字王称作“一字并肩王”），给你很多的田地、赏赐，但不可能把王位封给你，把所有的国土封给你，只是国土当中取一部分赏赐给你。最大的赏赐就是让你当宰相，一人之下万人之上。他能够给予的就这么多，没办法再多了。

“不能令成佛”，国王再高兴也没办法让你成佛。不单单国王，即便世间当中势力最大的帝释天、梵天，也没有办法让你证悟。上师在讲记当中也提到过，佛陀在因地的時候，很多次他的苦行和功德感召帝释天，化现各式各样的形象来试探他的道心，菩萨每次都能过关。帝释天很受感动，问菩萨需要什么东西，我可以赐给你。（帝释天觉得自己功德很大，说的话也就很大，他认为不管你想要什么，都可以赐给你。）菩萨就回答，请赐给我无上正等正觉的果位。帝释天马上改口道，这个赐予不了，除了这个之外，有没有什么其他的要求？菩萨说，除了这个之外，我没有什么需求。因此，即便是帝释天或者梵天，再怎么高兴也没办法让我们成佛，获得菩萨地，乃至获得见道果位。

“然悦诸众生，终成无上觉”，但是取悦众生、恭敬众生的话，最终会成就无上觉。佛陀就是取悦众生的缘故，才成就了佛果，佛陀成佛之后就把这个方法告诉了我们，一定不要小看众生，众生是帮助我们成佛的最大助缘。如果我们恭敬取悦众生，不对众生生嗔心、害心，而且一心一意地利益他们，这就包括了整个菩萨道的修法。从狭义的角度来讲，好像让众生高兴，没有什么大不了的，到底有什么利益呢？其实让众生欢喜就是利益众生。在发心、语言到行为上利益众生，贯彻到底，就是整个菩萨道。所以，取悦众生就相合于菩萨大道，最终就会成就无上正等正觉。

取悦国王和取悦众生，就有这样巨大的反差。国王和众生没办法比，但得果也是没办法相比的。国王所赐予你的就那么一点点，甚至于没办法把他的王位给你，利益是很少的。而取悦那些很卑微的众生，乃至蚊子、苍蝇，最后的回报就是让我们成就无上正等正觉的果位。

众生往往能够看得到取悦国王、上级领导等位高权重的人，给我们带来的一些眼前的利益。这些利益无外乎就是一点可怜的奖金，或者一官半职，或者一套房子，或一点点照顾，这些我们看起来很重。我们经常会觉得取悦领导上级，给我的帮助很多。但从全局来看，这些利益微不足道。而取悦众生，我们觉得没什么了不起的。我们本身就看不起众生，也并不认为取悦众生能给我们带来什么好处。但是，恰恰在这个重大的地方，我们迷失了。恰恰是取悦这些微不足道的众生，能够给我们带来最大的利益。

所以，我们需要用火眼金睛把这个问题看清楚。我们以前看不到这方面的利害关系，现在看到之后，我们的想法慢慢会发生改变。今天学习了这个颂词，但不可能马上就会发生一个翻天覆地的转变，这个理念需要慢慢融入我们心中去。

我也是这样的。很多理念，现在对我来讲已经没有办法动摇了。我在想，自己是怎样产生这种不可动摇的理念的呢？回想最初的时候，我对这个理念还是有怀疑的，有时在观察方式上有怀疑，有时又怀疑自己能否做得到，理解的时候也难以趋入。但是随着时间的推移，学习一些经论之后，这个观念就逐渐融入到心中去了，最后就变得牢不可破。

这也是我们在成长过程当中，逐渐走向成熟的一个必然经历。刚开始的时候，这些理念的确难以接受。譬如放弃自己的利益，一心一意利他；或者如大乘经典中讲的，利他是最快乐的，我们都很难体会到。但是随着我们慢慢地修学，只要不放弃，当我们的智慧逐渐成熟了，接受能力慢慢增长的时候，这个理念就会在我们的心中生根、发芽、开花、结果。

这个理念告诉我们，对待很弱小的众生，譬如路边的乞丐，或者一些小小的旁生，我去取悦利益他，是我们成佛的因。这好像没有什么因果关系。我们认为应该取悦的大人物，给我们带来的利益却很少；我们最忽略的，经常伤害的人，反而是我们成佛的关键。这就是佛菩萨看到之后给我们讲的。我们要按照入行论当中的这些理念，慢慢地去想，仔仔细细地体会，之后我们的心逐渐就会转变。当我们完全接受这个理念，产生定解的时候，离生起无伪无造作的菩提心，也就不远了。如果我们升起了无伪的利他心，再来修菩萨道，真正就是很快乐的。

我们刚刚开始学习，自私自利的心态和利他的观念，正在互相抵触，所以我们觉得修道很难。但一旦我们接受了利他的理念，那么一切都是从快乐到快乐了，从快乐的道趋至于快乐的果，这个心理状态我们就可以体会得到了。

以上通过喻意结合，用极端悬殊的对比来让我们知道，取悦众生可以得到殊胜圆满的利益。回到科判“以此方式教诫勤奋”，通过这种方式来教诫我们在取悦众生，恭敬众生方面要勤奋。

寅三、摄义：

“摄义”即可以作为科判“观察果当恭敬”的摄义，就是我们要恭敬众生的摄义，也可作为安忍品的摄义。下面我们来看摄义：

云何犹不见，取悦有情果，
来生成正觉，今世享荣耀。
生生修忍得，貌美无病障，
誉雅命久长，乐等转轮王。

“云何犹不见，取悦有情果”，我们怎么还看不到取悦有情的果报呢？“来生成正觉”来生可以成就正等正觉。“今世享荣耀”，今世当中也可以因为取悦有情而享受荣耀。

第一个颂词讲了取悦有情的两大利益，一个是今生的，一个是来世的。当然，这个来世指把此修法贯穿究竟，也即成佛的时候，“来生成正觉”。

今世的利益就是享荣耀。我们恭敬有情、取悦有情，今生当中我们会享荣耀。世间中，不要说是菩萨，即便是世间的人，一心一意利益众生的，都会得到大家的认可。大家都会给他应有的荣誉和回报，比如财富、名声。他自己也因为利益了众生而心情愉悦。比如在中国，比较典型的有雷锋，雷锋一直都是在利益他人。他对于那些需要帮助的人如小孩、老人，都去帮助，帮助之后他的心情也很好。大家现在给他的评价就很正面，而且号召全国向他学习。我们修道人，也是随喜赞叹他。能够牺牲自己的利益，而去利益众生，我们为什么不随喜呢？的确应该随喜。还有焦裕禄，孔繁森等等，对于他们的行为，我们看了之后也是非常认同的。有些认同可能来自他去世之后，但即便他在世的时候，也是得到了很多人的认同。“今世享荣耀”，这里主要是从给他正面评价和荣誉的方面讲的。另外，如果帮助别人，今生当中也可以收获财富。

如果取悦的众生不单单是个人，对一切众生都能够这样去利益，就能把自己的心完全净化。当然，利益众生主要是从对境和发心两个角度来讲。实际上，我们并不能利益到所有的众生。但是，发起利益众生之心和行持利益众生之道，能够改变修行者自己的心，他的负面的念头全部通过利益众生的方式，得以过滤和清静。在此过程当中，利益众生的修法贯彻到极致，修行者获得了最究竟的清静，内心丝毫没有了障碍与负面的东西，这样就成就了佛果，“来生成正觉”。

第一个颂词中，讲到了今世和来世的究竟，即当前这一世和最后一世成佛的情况——“来生成正觉，今世享荣耀”。第二个颂词讲从我们的后世到成佛之前的轮回当中会有什么好处。因为不可能今生我发心，第二世就成佛了，中间可能还有千百万世，第二个颂词就讲到了在轮回当中，从后世到成佛之前的情况。

“生生修忍得”，生生世世在轮回当中因为修安忍，可以获得貌美、无病症、誉雅、命久长、乐等转轮王这五大受益。

第一即美貌，能够让自己获得很庄严的容貌。很多人都喜欢自己长得好看，即便是长得很丑的人，也想要通过各式各样的方法，让自己看起来美貌一点。为什么很多人在出门之前必须要化妆？其实目的就是让自己看起来更好看。有些很丑的人，也要化妆，因为不化可能更丑。而有些人天生丽质，化不化都可以，本身就长得很端正、庄严。

我们会问，为什么会出现这种结果呢？美貌的因有很多，比如供养花或者颜色、质料、形状都上乘的东西，或者布施这些东西，都可以得到美貌的果报。

还有就是修安忍，如果能够安忍的话，也能让自己的容貌非常庄严。《入中论》也有“忍感妙色善士喜”的教言，上师在讲记当中也引用了。因为一旦发怒的时候，自己的脸马上就扭曲了。我们看到发怒的人，他的整个脸可能会满面涨红，青筋暴露，面露凶光，脸上肌肉扭曲，样子很可怕的。反过来讲，如果能够安忍，由于内心非常平静，容貌就正常。所以，安忍的果报就是相貌显得庄严。

有时我们看到一些长得庄严的人，就想这个人以前是修过安忍的。因为在经典当中就讲了，如果修安忍他后世就会很庄严。比如我们看到很多明星，或者在街上看到一些长得美貌的人，心中就会自然而然浮现这个教义。当然，现在得到美貌的果报之后，能不能进一步修善法也不好说。有些美貌的人还是喜欢善法，有些却不喜善法，情况也有很多，这是另外一套因果了。但是，现在他的美貌，一定是以前修了善法得来的，不可能是无因无缘或者运气好得到美貌。

有人会说，他父母长得就好看，所以遗传给他了。当然这也是一种因缘，但这里面还有更深层的因缘。如果你有这个福报，可能你转到美貌父母的家庭当中的几率就高，如果你没有修安忍的因缘，转到美貌父母的家庭几率就低，或者根本转不到。有这样的因缘，让你美貌的因缘自然而然会具足，包括先天的基因、后天的环

境，都让你逐渐变得庄严。根本因还是来源于自己的修行和善业。这些都是世间人喜欢的，所以寂天菩萨也是“先以欲钩牵，后令入佛智”，告诉我们修安忍的好处。

第二是无病障。一个人生病的时候，心理、生理都受到影响，对他的修法、生活、工作都有影响。修安忍的人没有病障，身体、心理都很健康。

第三是“誉雅”，得到好的名声。如果一个人修安忍，因为安忍的缘故，他的名声就很好，大家都喜欢说他的好处，他的口碑、名声非常好，这样他就得到了雅誉。

第四是“命久长”，长寿。一个人如果修安忍，他不会有伤害别人的行为、语言和心，而短命多病都是因为伤害众生导致的。没有伤害众生的心，会令他得到长寿的因缘。

第五是“乐等转轮王”，获得很大的快乐和安乐，可以和转轮王的快乐相比拟。前面讲“难行莫胜忍”，所有的福报中，修安忍获得的福报是最大的。转轮王的财富和方便都是随欲自在的，有这样自在的果必定有自在的因，造就这样最大的福报和善根的因就是安忍。修安忍能够获得等同或者超越转轮王的殊胜善因，如果中间未遇违缘，成熟时就可获得转轮王的善果。

我们生生世世修安忍，生生世世可以得到此果。乃至成佛之前，修菩萨道的过程中，安忍的修法是贯穿始终的。并不是这一世修安忍，下一世就不修了，修安忍并不是为了得到这些人天善果，主要是为了利益众生，为了成佛。

为了成佛，每一世中都要修安忍。这里可以看颂词“生生修忍得”，每一世修安忍，虽然最终目的不是为了得到貌美、无病障、誉雅、命久长、乐等转轮王等，就算不想得这些，但是通过发菩提心和安忍的修法，累积成佛资粮的同时，自然而然也会成熟这些果报，就相当于附带的利益。虽然没有专门去求，因果的规律是你修了之后，一定可以获得这样的安乐。

总之，修持安忍，可以在今生享荣耀，究竟一世成佛，中间这些世可以获得这五大功德。还有资粮道、加行道、见道、修道等菩萨道的功德，也都包括在内了。所以，恭敬有情、修习安忍，的确有很大的利益。

以上我们讲完了安忍品，这里讲了很多修持安忍的理念、修行方法和窍诀。如果我们认真地学习、实践，绝对可以调伏相续中的嗔恚心，将嗔恚心的种子从根本拔除之后，真正生起利益众生的心。我们在被众生伤害的时候，就可以不为之所动，安住在菩提道中，如理如实地观修，直至成就殊胜的佛果。

以上就是安忍品的内容，今天的课我们就上到这里。