

《八事七十義 05》

講授：洛桑卻佩格西 翻譯：法炬法師 2007/11/22

八事七十義中的三智、四加行已經講解完畢。三智的行相是我們的所應取，而能取者就是四加行；能取者依於所應取，將獲得果位法身。我們今天開始講果位法身。果位法身與佛是同義詞。

《現觀莊嚴論》云：「**及法身為八**」。「法身」指果位法身；「為八」指三智、四加行與果位法身，共為八。

「以修持成為能證得本身方便之三智行相力，所證得之究竟果位，是果位法身之定義」。

「本身」是法身本身，法身是所應得，要證得法身需要有方法，是什麼呢？是能證得法身本身的方便，就是修持三智行相者「四加行」，四加行的修持方法，有的是總攝而修，有的是漸次而修，不論修持何者，依之最後將獲得究竟的所應得，即究竟的果位法身；也可說：四加行乃是證得果位法身的無上方便，修持四加行有的是漸次修的，如「漸次加行」；有的是總攝三智行相而修的，如「圓滿一切相加行」。反正依著修持四加行之力，將會證得究竟的果位法身，果位法身就是指佛果而言，所以，菩薩在有學位階段依著四加行修持三智行相之力，達最究竟時將證得果位法身。

「彼與佛陀同義」

簡單而言，果位法身就是佛。要如何證得佛果呢？就是要透過菩薩在有學位階段依著修道（修四加行）之力而獲得的。四加行與菩薩（心相續之）智是同義；也就是說：菩薩心相續之智能周遍四加行，四加行能周遍菩薩心相續之智，菩薩智之外並無其它的四加行，四加行之外並無其它的菩薩智。果位法身是菩薩在有學位時透過修持三智行相、修道、修對境（如無常、空性等）和有境的力量獲得的。總之，以四加行修持三智行相或菩薩在有學位時修對境和有境，其中含有修持空性、無常、道、菩提心、悲心等，範圍非常地廣泛，這些全部攝於菩薩應修的道中。

頂加行、漸次加行、剎那加行，這些只是依照菩薩修行的次第而作不同的安立而已，其實都是「圓滿一切相加行」。圓滿一切相加行能周遍頂加行、能周遍漸次加行、能周遍剎那加行；頂加行、漸次加行、剎那加行此三加行都

是圓滿一切相加行。圓滿一切相加行與菩薩智是同義。

總之，佛果是如何證得的呢？菩薩在資糧道與加行道時，積聚第一大阿僧祇劫的二資糧：福德資糧和智慧資糧—修悲心、菩提心、六度、四念住…等，以積聚福德資糧；修無我、空性…等，以積聚智慧資糧。從初地到七地之間是積聚第二大阿僧祇劫的二資糧—修無我、空性、專注於微細對境的禪定…等，以積聚智慧資糧；由身口修持禮拜、繞塔、持咒、課誦、布施、忍辱…等，以積聚福德資糧。這些都攝於趣入處「三智行相」中。從八地到十地的三清淨地之間是積聚第三大阿僧祇劫的二資糧。透過以上圓滿二資糧的力量，即可證得果位—佛果。「彼與佛陀同義」就是：果位法身與佛同義。

「分四：自性身、智法身、報身、化身」

若予以區分，則有四身：1.自性身、2.智法身、3.報身、4.化身。「現觀莊嚴論」將果位法身分為四身，其它論著有時候會分為二身，有時候會分為四身，分法並不一定。

自性身與智法身統稱為「法身」；報身與化身統稱為「色身」。此四身可攝為二身，「中觀寶鬘論」雖只提到二身而已，但與四身並不矛盾。果位法身是指自性身與智法身，此乃菩薩於有學位時，緣於「基—四諦」，以修持「道—方便、智慧」之力，證得「果—法、色二身」。

此中只是提到分類而已，並沒有細說其個別的定義，後面講到七十義時，每一個的定義、界限都會提到，現在只講八事，故只提一些名相即可。

自性身就是我們說的自性法身。這是菩薩在有學位時，在他的心相續中有很多正的、顛倒的心，這些顛倒的心是一定要將它滅除的，而正確的心是要將它無限增長的；如果將正確的心無限增長的話，那些顛倒的心自然就被滅掉，到最後證得佛果時，這些無顛倒正確的心將轉成「智慧法身」。

那些顛倒的心是一定要將它滅掉的，怎麼滅掉呢？將正確的心無限增長即可，但是現在那些顛倒的心仍然積在我們的內心裡；將成佛時，無顛倒正確的心將轉成智慧法身；而無顛倒正確的心上之空性，就是現在的「自性住種姓」，未成佛時就轉成「自性身」。

依著無顛倒的心斷除障礙後，無顛倒的心本身將轉成智慧法身，而在心上的空性就轉成自性身；當心斷除障礙的同時就證得滅諦，滅諦也是自性身，自性身可分為二種：①當無顛倒的心轉成智慧法身時，智慧法身上的空性就是

自性身。②證得智慧法身的同時也證得滅諦，這也是自性身。所以，自性身分為二：①離客塵清淨分轉成的自性身（即滅諦）、②自性清淨分的自性身（即空性）。

總之，佛心續中的相智，就是智慧法身，相智和智慧法身同義；相智上的空性以及佛心續中的滅諦，即是自性法身。此二者都是法身，主要是在有學位時積聚智慧資糧的結果，是智慧、方便二分中修持智慧分的結果。

「報身和化身」是指心中已證得智慧法身和自性法身的補特伽羅。二者都是佛聖者。這二身是在證得智慧法身和自性法身的補特伽羅上區分出的。報身是最初在密嚴剎土成就佛果的佛聖者，就是新以密嚴剎土者的身份成佛的佛聖者。在密嚴剎土新成佛的報身具有五決定（特點）：

- 一、身：具三十二相、八十隨形好；
- 二、眷屬：唯聖位菩薩圍繞，凡夫、聲聞、獨覺、未入道者都不是，能親見到報身者只有初地以上的菩薩，小乘聖者阿羅漢也見不到；
- 三、說法：唯說大乘法，報身說法時，聞法的眷屬只有大乘的聖者，所以只說大乘法，雖然也想說小乘法，但沒有小乘的聽眾，因為聲獨眾見不到報身佛；
- 四、住處：唯住密嚴剎土，報身並不到不淨穢土去，因為即使到了不淨穢土去，也沒有任何者見得到祂；
- 五、時間：乃至輪迴未空前，恆住密嚴剎土。

具足這五特點的佛，就是報身佛；不具足這五特點的佛，就是化身佛。

在密嚴剎土新成就佛果的補特伽羅是報身，祂也想宣說大小乘法，但因為一般的所化機見不到祂，所以祂就以報身為增上緣，化現出另一身軀到不淨世間去，這就是化身。不論凡夫、聲聞、獨覺眾都可見到祂，因而化身為所化機說法時會宣說大小乘各種法。

例如釋迦牟尼佛就是化身，為什麼是化身？因為祂沒有具足報身的五特點。那一點不具足？若是報身則唯說大乘法，但釋迦牟尼佛不只說大乘法，也說小乘法；又報身的眷屬唯聖位菩薩而已，而釋迦牟尼佛的眷屬則有聲聞、獨覺眾；報身居住的地方唯密嚴剎土而已，而釋迦牟尼佛則是到欲界，不具足報身的五特點，所以釋迦牟尼佛是化身中的勝化身。

一般我們所稱的阿彌陀佛、釋迦牟尼佛、文殊菩薩、彌勒菩薩，甚至長壽佛、藥師佛、三十五佛…等，都是化身，因為報身只有聖位菩薩才見得到，

我們根本見不到，連作夢也夢不到；聲聞、獨覺、凡夫也是，連作夢都夢不到的，因此，我們或未入道者，甚至大小乘中能見到的佛都是化身佛。

報身和化身都是聖位佛，也是補特伽羅。自性法身和智慧法身是佛心相續的功德。自性法身是常法、是無為法。在二資糧中，報身和化身是福德資糧的結果，也是方便分和智慧分中方便分的結果。方便分指福德資糧，智慧分指智慧資糧。

到此暫時將四身解釋完畢，以後講到四身時再詳細說明。

「界限：唯佛地」

至此，已簡略地將八事講完，如果詳細解釋八事的話，就會講到七十義。七十義有哪些？

代表相智之法有 10。

代表道智之法有 11。

代表基智之法有 9。

代表圓滿一切相加行之法有 11。

代表頂加行之法有 8。

代表漸次加行之法有 13。

代表剎那加行之法有 4。

代表果位法身之法有 4。

一共有 70 法。三智有 173 行相，是三智顯現出的行相，這與此能代表之法是不相同的。

在這本「七十義」的最後一頁，(教材的 p.390)「七十義攝頌云：十一九及十一，八及十三四及四。」這中：

「十」指代表相智之法有 10。

「十一」代表道智之法有 11。

「九」指代表基智之法有 9。

「十一」指代表圓滿一切相加行之法有 11。

「八」指頂加行之法有 8。

「十三」指漸次加行之法有 13。

「四」指代表剎那加行之法有 4。

「四」指果位法身之法有 4。

其中，代表漸次加行有 13 法：六波羅蜜多的六漸次加行、六隨念的六漸次加行及體性無實有之一種漸次加行(無性自性之漸次加行)。剎那加行分有四種。果位法身分有四種。剛才已講過。

如果將剛才所念那二句的數字加起，就是七十義，其中，先談到代表相智的 10 法，第一是發心。接著就講發心。

相智是什麼呢？定義雖有不同的安立，但意義就是智慧法身、相智、果般若波羅蜜多、般若波羅蜜多以及佛心續中之智等，這些都一樣、同義。

到此為止已將「現觀莊嚴論」中的「一切相現觀，至頂及漸次，剎那證菩

提，及法身為八。」講完。

云：「發心與」

這是七十義中的第一法「發心」。是什麼意思呢？一般我們雖然經常提到菩提心，但真正的菩提心必須像此中說的：

「緣於成為本身助力的利他圓滿菩提之欲求心而相應生起，並且安住於成為大乘道之入門道類的特定大乘心王意識，此乃大乘世俗發心定義。」

菩提心本身是需要助力的，而成為菩提心本身的助力有：

①緣於利他圓滿菩提之欲求心。菩提心需要「緣於利他圓滿菩提之欲求心」的助力。欲求菩提的欲求心與菩提心這二者必須彼此相應。證空慧和菩提心雖然是相互相應，不但不是助力，反而是相違。大乘發心需要「緣於利他圓滿菩提之欲求心」的助力。大乘發心（菩提心）是心王，它的助力—欲求心是心所，此欲求心是緣於利他圓滿的菩提，並希望能證得圓滿菩提，因此菩提心和助力「欲求心」兩者必須是以五行相彼此相應。

②安住於成為大乘道之入門道類。大乘發心是入大乘的門檻。「成為大乘道之入門」是指大乘發心是入大乘的門檻。藏文「久爾巴」，是「成為」之意，有「是」的意思，比如剛才說的「**成為**本身助力的…」，就是「**於是**本身助力的…」的意思，或「**成為**大乘道之入門道類」就是「**是**大乘道之入門道類」。

入門的「門」，一般有說三個，也有論著說四個，後者根據什麼就不知道了。「三入門」指：入佛教門是皈依，入大乘門是發心，入密咒門是灌頂；有人說：入解脫門是出離心，對於這一點如果加以辯論的話，可能很難找到根據，會有很多問題，因為並不是解脫才需要出離心，入大乘、入密咒都需要。

有皈依的話，就入佛教的門，沒有皈依的話，就不入佛教的門，有皈依後退失的話，就退出佛教門；同樣地，有發心的話，就入大乘道，如果沒有發心的話，就從大乘道中退出；有發心後退轉的話，就退出大乘門。

灌頂是入密咒門；但不可說：灌頂是入密咒道門，因為得到灌頂後，就被允許可修密咒，如果沒有灌頂的話，就不可修密咒。不可說灌頂是入密咒道門，因為入密咒道的話，心相續中必須生起密咒的發心，像我們多少都得到一些灌頂，可是我們沒有入道，所以不可說：灌頂是入密咒道門；要入密咒道門必須生起密咒的發心。

剛才是問格西：發心是入大乘道的門，為什麼不說：發心是入大乘的門？

回答：反正，發心是入大乘道之門，有發心的話，就進入大乘道，發心如果退轉的話，就從大乘道中退出；灌頂是入密咒門，可是灌頂不是入密咒道門。

「安住於成為大乘道之入門道類」，發心是大乘道之入門，發心的種類非常多，所以要下定義時，不是針對某個發心，而是針對整個發心，定義必須能涵蓋所有發心，不可片面的周遍。所以必須講「安住於成為大乘道之入門道類」的原因在此。比如，「實事的定義是有作用的」，若是實事則可周遍有作用，若是周遍實事則可周遍實事。如果有作用和實事之間有的周遍、有的不周遍的話，則不是定義。

所以，發心的定義一定要周遍所有的發心。若說發心是大乘道之入門，但此發心並不周遍所有的發心，因此才加了大乘道之入門「**道類**」。例如，世尊心相續中的發心，並不是大乘道之入門，因為沒有獲得佛心續中的發心者，有很多啊！「大乘道之入門」是指自己若獲得發心則入大乘道，自己若未獲得發心則不入大乘道。若要得到世尊心相續中的發心，自己必須入大乘道，若未得到也未必不入大乘道，例如彌勒菩薩，是入大乘道者，但祂並未得到世尊心相續中的發心。加行道者、資糧道者，他們也都入了大乘道。所以沒有得到佛心續中的發心，也有入大乘道者。所以不可說發心都是大乘道之入門。類似這樣的發心有許多一雖是發心卻不是大乘道之入門；為了含攝這些的緣故，所以才在下定義時說只要是入大乘道之入門道類即可。「類」是指同類。

若自己未得到大乘道入門（發心），則必定不入大乘行列；但是未得到世尊心續中的發心者非常多，例如彌勒菩薩，但祂也入了大乘道；因此雖是大乘發心但未必是入大乘道入門；雖不是入大乘道入門但還是發心，為了含攝此等發心，因此才說大乘發心本身雖是入大乘道入門，但是大乘發心不絕對是入大乘道入門，只要是入大乘道之入門道類即可。大乘發心本身是入大乘道之入門；大乘發心不絕對是入大乘道入門，但絕對是入大乘道之入門道類。

知道了「入門」的意思後，中品資糧道以上的發心不全是入大乘道入門；若是「入門」，必須是本身已得到發心，這位補特伽羅就是已入大乘行列者，但若未得發心，這位補特伽羅就不是入大乘行列者。若得中品資糧道以上的發心，則必入大乘行列；但若未得，並不是就不入大乘行列，因為小品資糧道者就是如此，小品資糧道者並未獲得任何中品資糧道以上的發心，雖是如此但他仍入大乘行列；所以雖未獲得任何資糧道中品以上的發心，卻有入大乘

行列者，因此中品資糧道以上的發心全都是大乘發心，但不是大乘道入門。不是的原因是：若是大乘道入門，本身未獲得則必定不入大乘行列；資糧道中品以上的發心，本身雖未獲得，但仍有入大乘行列者，是誰？小品資糧道者。小品資糧道者雖未獲得中品資糧道以上的發心，但他已入大乘行列。因此從中品資糧道到佛聖者之間的所有發心，都不是大乘道之入門。但那是發心啊！雖是發心，卻未必是大乘道之入門，只要是大乘道之入門道類即可。

發心主要要的是什麼呢？需要心王意識，不須根識。大乘發心需要特別的意識。未入道者、聲聞、獨覺眾他們沒有大乘發心，這個發心不是心所，是心王；也不是根識，而是心王意識。

在下定義時，有時候會有詞句上的瑕疵、或意義上的瑕疵，這些瑕疵都是要將它排除掉的。否則在辯論時，講到周遍、不周遍…等時，就會將那些小小的瑕疵揪出，並把它摒除掉。所以在給發心下定義時，必須下個挑不出任何毛病、瑕疵的定義，這就很難了，所以，在定義的詞句會提到許多的「住於…種類」，「勝出…」的原因在此。有時若以為「只要意義已圓具，詞句有些瑕疵沒關係」，這就要考慮一下了。

總之，只要生起「為了饒益一切有情，務必要證得無上圓滿佛果」的無虛偽意樂時，發心的條件就全都具足了。所以只要生起「為了饒益一切有情，務必要證得無上圓滿佛果」的無虛偽意樂時，就已入大乘道門、住於成為大乘道之入門道類…，全都具足了。不加細細觀察時，不會覺得這樣的意樂已具足了發心的所有條件，可是細細觀察時，其實都已經具足了，已經具足「緣於成為本身助力的利他圓滿菩提之欲求心而相應生起」，也具足了「安住於成為大乘道之入門種類的特定大乘心王意識」，所以任何人只要有如是的心，他就有發心了，相反的就沒有發心。這就是大乘世俗發心的定義，大乘世俗發心和大乘發心意思一樣，一般我們都只簡單講「大乘發心」，實際上就是指「大乘世俗發心」。

大乘發心，若由體性門區分的話，可分為二種：願心、行心。在《現觀莊嚴論》並沒有直接提到，但在《入行論》則有清楚提到定義意義等。可此作補充。

願心是什麼呢？最初許下諾言，為了饒益一切有情務必證得佛果的心就是願心，願心只是許誓而已，還沒有真正學習佛子行，只有立誓對達到目標沒

有很大的幫助，因此更進一步地接受行心戒（菩薩戒），所以在實際實踐佛子行時的發心是行心。行心的層次比願心心高。

譬如要去印度，心中生起想去印度的動機與實際邁開腳步前往，同樣地，只生起想證得圓滿菩提的意樂，除此之外，實際趣入能證菩提的佛子行，這二者的初者願心，次者是行心。

簡單而言，生起的次第有二，未發心前，就鈍根者而言，必須先透過思惟七重因果（六因一果）而發起，從知母、念恩、報恩、悅意慈、大悲心、增上意樂，一一思惟後，生起無偽的「為饒益一切有情必須證得圓滿正等正覺佛果」的動機，這就是生起願心，然後，依著儀軌發心；先前已生起「為饒益一切有情欲證圓滿覺佛果」的願心了，為使願心增強，所以透過儀軌許下諾言，「乃至未成佛前，縱捨性命，絕不捨菩提心」，這就受取願心律儀，這時，行心還未生起，也還未實際學習佛子行。只有許下誓言「乃至未成佛前，縱捨性命，絕不捨菩提心」而已，依儀軌受取願心律儀將使願心增強堅固。

依著儀軌受願心律儀後，心想只有「為了饒益一切有情，必須證得圓滿佛果」的誓言是無法成就佛果的；這雖是廣大的誓言，但若只有此，根本無法成就佛果；因此，為能證得佛果，必須學習能證得的方便「佛子行」。就如心中想去某地，只有想去某地是到不了該地的，為抵達該地必須透過各種方法，才能夠抵達該地；同樣地，只有願心是無法成就佛果，必須更進一步行持佛子行，要行持佛子行，必須先受行心戒，不受行心戒是不可能成就佛果的。

受了行心戒後，就應遵守菩薩戒。菩薩戒有：18 根本墮、46 惡作。一般，我們都搞不太清楚「46 惡作」是怎麼一回事，真正的菩薩他們一定全部都知道的，像我們「未入道、但修大乘法者」的心相續中雖尚未生起無偽菩提心者，至少能造作地修持菩薩行的次第。雖然我們對於 18 根本墮和 46 惡作上難以搞得清楚，可是我們還是真心地想著：「儀軌裡說的戒條我要照著做、我要通通守護」，這樣子依照儀軌許下諾言的話，戒體是可生起的。例如，受取沙彌戒、比丘戒時，很多受取沙彌戒者根本搞不清楚 36 條沙彌戒是什麼、也有很多受取比丘戒者也搞不清楚 253 條比丘戒是什麼，可是在受戒時，心中想著，不管儀軌裡有哪些戒條我都要盡力遵守，生起這樣的心，戒體依然可生起的；所以，受取行心戒時也是一樣，雖然搞不清楚那些是根本墮、那些是惡作，可是只要真心許諾要遵照儀軌所說盡量遵守的話，戒體依然可生起。

受了戒後，就要行持布施、持守戒律、修持忍辱、努力精進、禪修靜慮、禪修空性慧、實踐四攝法、於三智總攝而修、於三智漸次而修，這樣所做的任何一個善行都成為佛子行。所以受了願菩提心、行菩提心戒已，即使唸一句「唵瑪尼悲昧吽」也是菩薩行。這時的發心就是行心，未受行心戒前的菩提心不是行心，只是願心而已。

總而言之，要生起大乘發心的話，有不同的生起方式，我們剛才講的是鈍根者的生起方式；利根者的生起方式就如《入行論》說的自他相換法。自他相換的修持法，對我們而言是修不起的，因為很困難，只能種下習氣而已。

若要發起大乘菩提心的話，一定要依著「七重因果」或「自他相換」其中一種方式才能生起，但若完全不禪修任何一種，那是不可能生起菩提心的。修習自他相換，為什麼說對我們很難修得起，因為修持時是將自己在過去、現在、未來聚集的善根和所有的安樂、好的一切，當下全部給予他人，並將他人的一切苦難、障礙、罪惡、疾病等，全部取來由自己承受。修自他相換時，要許下這樣的堅定諾言，這對我們而言是很難做到的。

所以，自他相換的修持法，最初並沒有廣傳，開始是寂天菩薩親見到文殊菩薩後，文殊菩薩親自傳給寂天菩薩，寂天菩薩再傳給金洲大師，金洲大師再傳到阿底峽尊者，阿底峽尊者有很多弟子，可是他只秘密地單傳給種敦巴而已，所以當時在西藏沒有其他人知道這個法門，自他相換可說是極秘密之法，種敦巴得到此法後也想把法傳下去，可是他根本找不到能得此傳承的對象，因為一般人的心根本難以容下這樣的修行，最後找到了博朵瓦，所以就將自他相換法傳給博朵瓦，博朵瓦之後也必須將此法傳下去，以前傳授此法時都是口耳相傳而已，所以他就傳給兩位弟子，一位是霞惹瓦，一位是朗日唐巴，朗日唐巴得到此法後，寫了《修心七義》，之後，切喀瓦看到朗日唐巴寫的《修心七義》，就去尋找朗日唐巴想聽此法，可是當時朗日唐巴已圓寂了，因此改找霞惹瓦，霞惹瓦很驚訝，因為此法們從阿底峽尊者傳下來後一直隱密著沒人知道此法門，他竟然知道並想學習，因此就將自他相換法傳給切喀巴，切喀巴因為擔心這個法門會失傳，之後就廣傳此法。所以，對我們而言是很難修得起的，只能種種習氣吧了。

自他相換的傳承離我們比較近，所以稱為「近傳傳承」，深觀傳承、廣行傳承離我們比較遠。自他相換是寂天菩薩親見文殊菩薩後，文殊菩薩傳給他

的，之後，寂天菩薩傳給耶拉達利，耶拉達利傳給巴歐多傑（勇者金剛），巴歐多傑傳給仁謙悲（寶賢），仁謙悲傳給金洲大師，金洲大師傳給阿底峽尊者，所以這個傳承是很近的傳承。誰傳給文殊菩薩的？是佛傳的。

所以自他相換的修持對我們而言是很難的，我們可以由七重因果思惟，只要心中生起「為了饒益一切有情，務必證得圓滿佛果」的心都可算是發起願心，之後可受行心戒，受行心戒後，身語意三門盡力做善行，所做的任何善行皆唯佛子行，即使唸一句「唵瑪尼悲昧吽」也是佛子行。以佛子行為助力的發心就是行心，所以願心是在行心之前，行心是在行心戒之後。

《現觀莊嚴論》裡說的內容就像是為我們一一介紹修行的整個內容；《菩提道次第論》是將《現觀莊嚴論》介紹的內容總結起來講述修行的次第，因此比較容易瞭解，《現觀莊嚴論》只有介紹修行所須的項目因此比較難解其義，要了解的話，就要看另外的論著，因為現觀莊嚴論裡的內容，不是按照修行的次第排列的，有時候有該先修的在後面說，該後修的在前面說的情形，如果按照《現觀莊嚴論》說的次序修持的話，是難以生起證悟；而《菩提道次第論》是在認識所有修行須要的項目後有次序的宣講修持次第，因此比較容易實踐。

問：菩薩刻意保留欲界的煩惱，為了要做一些事，對於這一點有二個問題—1.一定要有欲界的煩惱才可做事嗎？如果是的話，請格西舉例。2.保留這些煩惱是應眾生根器的方便嗎？

答：菩薩並不會刻意斷除欲界煩惱，這些煩惱障是附帶、順便斷除的。菩薩追求的是佛果，阻礙證得佛果的是執實，以執實為根本而生起煩惱，菩薩若將根本執實拔除的話，煩惱將被附帶斷除。就像要到某個地方去，去該地的路上，若遇到當地國王的阻擋，國王不會親自站在路上阻擋，他會派他的臣子去阻擋，如果將臣子消滅掉是沒有用的，因為國王還在，所以要消滅的話，要先消滅國王。此中，臣子是比喻「煩惱障」，國王是比喻「執實心」，世俗上，國王如果擋路的話，我們就去送禮或者想辦法將他滅掉，但只消滅臣子，國王還在的話，還會再返回阻擋；煩惱就像國王的臣子，如果將執實（國王）消滅，臣子（煩惱障）也會被附帶地消滅。如果只斷煩惱障，不斷執實，那是不可能證得佛果的。所以菩薩會刻意斷除執實，因為執實是禍根，由此禍根會引生很多煩惱，因此菩薩不會刻意斷除煩惱障，只要從執實

根斷，煩惱自然就不會生起。

菩薩刻意保留的煩惱是真正的煩惱，沒錯，可是菩薩有根斷執實的勇氣在，所以心相續中的煩惱早已被鎮伏，臣伏在下，唯一不肯臣伏在菩薩之下的就是執實心，所以菩薩才會刻意地對抗執實、斷除執實，刻意地留下煩惱障，也許菩薩會認為煩惱障有點可愛吧！煩惱障沒有錯，因為它是受控於執實心，就像臣子沒有錯，因為他是受控於國王。可以煩惱為增上緣，在欲界和色界中結生相續，利益眾多的眾生；例如：菩薩會以煩惱為增上緣，在畜生道結生相續，示現為鹿、牛等，以畜生相利益眾生。所以菩薩會以欲界煩惱為增上緣，在欲界中結生相續利益眾生，雖然他心相續的煩惱是真正的煩惱，但已像是被咒力、藥力控制的毒藥般，例如某人中了毒，在咒力、藥力控制下，毒性是不會發作害人的；聖位菩薩心相續中雖有真正的煩惱，但已被修持發心、證空性慧的勢力控制，已變得非常薄弱，對菩薩而言，並不會感到不舒服，就像中毒的人，肚子裡的毒藥已被咒力、藥力控制，不會感到不舒服般。

就密法而言，有轉貪欲為道用的修持，在此是顯教方面，絕對不會有轉煩惱為道用的修持。聖位菩薩有以欲界煩惱為修行助力的，這些詳細的在《現觀莊嚴論》的第二事會講得非常詳細。