《攝類學十三》

雪歌仁波切講授 堪布羅卓丹傑翻譯 2004/01/03

本講大意：一、講解「排入」與「立入」

二、排入分：聲、心、士夫三種；立入分：心、士夫二種。

（聲音只能以排入方式認知）

三、答問中再解釋：同體與同質。

何謂義共相，何謂反體。

之前已經討論過「排他」跟「遮止」的課程，今天的課程主要是談到「排入」跟「立入」的課程，排入跟立入兩者是什麼意思呢？首先要知道「有境」跟「境」兩個部分。有境分為三者：一是能了知的心，二是具備此心識的眾生，即補特伽羅，三是這個眾生口中說出來的聲音，具備此三者的都叫作有境。為什麼具備這三者的都叫作有境呢？因為這三者都具備了自己的境，「有」就是具備的意思。心具備了境，眾生也具備境，說的聲音也需要有一個境。

今天討論的是「排入」和「立入」兩者，也就是在討論有境如何照了這個境，也就是心、眾生和說的聲音三者跟境之間是怎麼運作的，這就分為兩個部分，一個叫「排入」，另一個叫「立入」。

舉例來說，能認知瓶子的眼識是代表心，它的境就是瓶子。同樣的，一個心中想到瓶子的眾生，他所具備的境也是瓶子。而一個人口中說「這是瓶子」，當他說出這個聲音時，這個聲音的境就是瓶子。心、補特伽羅和說的聲音三者都有一個境存在。

接著談到攝入的意思，這三者的有境上本來就具備著這三個境，但它要如何去攝入、了知呢？譬如心要了知、攝入境的時候，它要執持、認知它，它就

能攝入、照知、照了這個境。同樣的，眾生也需要去想、去知道，而說出聲音也自然就能攝入、進入到那個境中。今天討論的排入和立入，就是討論有境和境兩者互相運作的方式，可分為兩個部分。

我們已經了解有境分為三者：心、補特伽羅和說出的聲音，在這三者當中，心是最重要的，如果我們先對心能夠有個了解，另外兩者就會比較容易認識了。首先我們就來討論心的運作方式，也就是有境中的心是如何來認識一個境的，它的運作方式可以分為兩個，也就是它攝入、照了這個境的方式有兩個。

第一個是透過各種分別、篩選和了解，認識到這個是瓶，他的心中有這個分別念，也就是分別念為主的心耽著、執持這個境之後，他分別到這個是瓶，而把不是瓶的部分遮止、排除掉了，而在心中生起「這是瓶」的念頭，這是透過分別心來攝入這個境，他認知這個境是透過分別、篩選而了解的，這是第一個方式。

第二個方式是直接了解這個境，他不用靠分別心，而是直接現前來了知的。譬如前面有一個瓶子、一個杵，他直接完全認知到這個瓶子和這個杵，他是認知到這個瓶子本身的質量，他直接就能了知它本身的意思，他沒有任何的分別、妄念在裡頭，這叫作直接了知境的方式。

第一個方式就叫做「排入」，透過分別排除、篩選，而有所了解、認知這個境，這個方式叫排入，就是遮止之後攝入、排入的意思。第二個就是「立入」，就是對事情直接的了解、現前的了解，而不透過篩選、分別等等，這叫作立入。

仁波切以他自己為例說明，他前面有一個杵，如果是以分別心來認知、辨別這個杵時，他就會知道這個是杵，他對這個有一個決定知道這是杵，而消除掉不是杵的那一部分，認知到這是杵。他透過篩選、分別、分析、判斷之後，對於這個杵有一個了解，這就是透過分別意識來了解的方式，就叫做排入。

同樣的一個例子，如果仁波切是以前五識當中的眼識直接觀看時，他沒有

糝雜任何的分別，就是以眼識單純的去觀看，眼中看到的形象在心中顯出的相貌，就是這麼單純的運作，這就叫作沒有分別的判斷、認知或攝入，就叫做立入。

在分別意識之後，我們藉由各種的分別、判斷和篩選，這些就是屬於排入。只要是透過分別意識的就是排入，只要是無分別意識的運作方式，只有前五識現前而無分別意識，都是屬於立入。這兩個就可以分清楚了。

排入就是要篩選、排除一些東西，才能認知這個境，才能攝入這個境，所以，它是透過分別。因此，一般人會認為分別還不錯，我們能夠認知到一些東西。仁波切在這裡解釋說，這些分別、排除其實是不好的，它並不是究竟的。

圓滿的佛並沒有排入的部分，因為他沒有分別念，而眾生有好壞、善惡等各種的分別念，所以就會有排入，他需要依靠分別意識才能了知到境，而佛陀是不需要的，他能直接現前認知到這個境。

分別意識在了知境時，它是靠各種的篩選和分別才能了知。我們說「眾生有分別心」，這種分別心是如何產生的呢？因為他一直執著一個境跟另外一個境等各種境互相之間是沒有關連的，眾生執著為實，認為這個東西是實存的。

一個有分別心的凡夫眾生是如何認知一個東西呢？當他認知到前面的杵時，他就沒有辦法認知到前面的瓶；當他認知到瓶時，他就沒有辦法認知到杵，他會覺得這兩種境都是獨立個體真正存在的。佛是認知到一個就全部都能認知到，因為他沒有分別、妄念，他是直接就現證到全部，等於是全然的認知。

凡夫有這種分別念是如何產生的呢？首先是因為他執著一切事物為實，有執實的念頭存在，因為他不知道緣起相依性，就如同經典裡面所說，一切東西都是相互依存的，都具有緣起相依性，而凡夫眾生沒有證悟到這一點，所以會覺得這個東西是這一個、那個東西是那一個，瓶是瓶、杵是杵、鈴是鈴，認為它們是分開而毫無相關的。

這種念頭生起時會出現一個問題，當我們知道杵時，我們就不知道鈴，因為在知道杵的當下，我們知道鈴的那一念心就被遮止、排除掉了，這叫排入。當我們知道一個時，另一個同時就直接被排除掉了，凡夫的分別心就覺得這兩者是不同的、不相關的。

對於「境之間是無關連的」的這種心，就叫做執實的心，也就是凡夫執著為實的這一念心，他會認為境跟境之間是沒有關連的。執著為實的這一念心就是排他，這就是凡夫心的運作方式，他透過不了解一切物體有關連而執著為實之後，自然就會用排他的方式運作。

佛就不是這樣子，因為佛陀沒有分別念，而且根本上已經斷除了一切事物執著為實、一切有我有實體的根本習氣及根本煩惱，圓滿的佛陀認識、攝入、了解境的方式，每一個境互相都有關連的，並不需要排除掉另一個才能認知到這一個。因此，經典裡面說，佛陀認知的方式，他知道一個法就能認知全部的法。

透過剛剛這一段解釋，可能就消除了很多人的疑慮。有人會有疑慮：是否要學遍所有的法才能成佛呢？是否一定要學會所有的語言才能成佛呢？其實不是的，只要我們真正消除了執著為實、執著有我的這一念，自然就能圓滿知道一切。

總結來說，「排入」和「立入」分別配合著「眾生」、「心」和「聲音」三者，都能有一個了解。用心來分別的話，如果以分別心來了知、認識到一個境的話，就稱為排入，若以無分別心攝入一個境時，就稱為立入。以眾生（補特伽羅）來分別的話，以分別念排入的就是平凡的凡夫眾生，若是以立入（現前心識）了知的話，就是佛陀。以聲音方面來說，能詮的聲音就是能說出來的聲音，佛陀也需要說出聲音，說出來的聲音是無法現前了知、認知到境的，只要是透過語言所說出來的，一定是屬於排入，所以，能詮之聲音都是屬於排入的，而不會歸類到立入裡。

為什麼口中說出來的聲音是無法用現前的心識來認知或攝入呢？如果可以用現前來攝入的話，只要佛陀一說出空性，因為是現前說出來的空性，弟子聽到這個聲音時，應該就能直接證悟到空性的意思。但是，佛陀以現前的聲音口中說出「空性」二字，弟子們並沒有因此而現證空性。

為什麼我們不能現證空性呢？就是因為所說出的聲音沒有辦法用立入的方式來認知或說出來，一定是用分別、排入的方式才能認知或說出來的。不論空性也好、無常也好，佛陀說出「無常」，如果它是現證的，以現前心識運作的方式說出聲音的話，「無常」這個聲音的本身就應該具備力量讓我們能直接證悟，而事實上並沒有。所以，只要是透過語言說出來的聲音，都不能算是立入的部分。

以我們自己為例來說，如果一個小孩口中吃著糖時，他的口中會有甜味，我們可能會問這個小孩子：「你吃這個糖甜不甜？」他會說：「這個很甜。」但是，我們沒有辦法現證到他所說的「甜」，就是我們無法感受到甜味。因此，所說的聲音是屬於排入而非立入。

我們已經簡單了解到有境中分為三個：心、補特伽羅和所說出來的聲音。心和補特伽羅是立入和排入二者都有的方式，而聲音只能以排入的方式來認知。

接著請看文**「戊一、辯論排入」**部分，首先提到**排入之性相**，是**「謂對自境析為支分而入」**。其中又分為「排入之聲」、「排入之心」、「排入之士夫」（補特伽羅）三種。接著提到每一個的性相和分類。

（一）「**排入之聲**」的性相是什麼呢？「**謂對自境析為支分而入之所聞**」，排入之聲和我們常說的聲音其實指的是一樣的，這兩者是同義詞。

排入之聲又分為二：一是排入之聲義相順，二是排入之聲義不相順。

（1）排入之聲義相順所指的是：聲音所指的東西是真正意義相符的，它是存

在的，是有可能發生的。
（2）排入之聲義不相順：是指不存在、不可能發生的。
以瓶子為例來說，一說出「瓶子」的聲音，它是屬於排入之聲的義相順，因為真的有瓶子這樣一個東西。但是，如果我們說兔子的角，這是不存在的一個東西，所以是屬於排入之聲義不相順，沒有這個東西，它是不存在的。再舉一個例子，如果我們說出「做了善業就會得到惡果」這一句話，這也是不可能的，所以是屬於排入之聲的義不相順。如果我們說「做了善業之後會得到善果」，這就是屬於排入之聲的義相順。
接著有一句話說「**排入之聲與能詮之聲同義**」。

（二）接著是「**排入之心**」**的性相**，「**謂對自境析為支分而入之了別**」。就是對於自境能夠分析之後攝入而了別。如何運作的方式，剛剛已經介紹過了，這裡就不再多說。排入之心（覺知）跟分別心是同義詞。

排入之心的分類，也是**分為** 1.**排入之心的義相順和** 2.**排入之心的義不相順**兩者。這跟之前談到排入之聲分為義相順和義不相順兩者是一樣的。舉例來說，執著分別瓶子的這一念心就算是排入之心的義相順，兔子的角就屬於義不相順的部分。

（三）「**排入之士夫**」的性相，「**謂對自境析為支分而入之士夫**」。這裡舉的例子就是「凡夫」，凡夫的藏音是「粗通」，意思是看回來或看我，就是執著一個我。由於眾生沒有現證無我的空性，就一直執著有一個我，這樣就稱為凡夫眾生。排入之士夫（補特伽羅）所舉的例子就是凡夫（異生）。

接著談到立入，「**立入之性相，謂對自境不析為支分而入。**」這裡只有分為兩個，就是（1）「立入之心」和（2）「立入之補特伽羅」，因為聲音都是屬於排入的部分。首先提到「**立入之心**」**的性相**，「**謂對自境不析為支分而入之了別**」，立入之心跟無分別意識兩者是同義詞，只要是立入的心就是無分別意識，兩者的意思是一樣的。

立入之心分為義不相順和義相順二種，為什麼分為這兩種呢？我們雖然能直接立入，直接能現證到一個東西，但是，很多時候也會有錯亂。譬如，當我們看一座山的時候，我們眼識看到這座山，這是由立入的方式，直接就現證了知。但是，也可能因為有太陽光照在上面，山就變成紅色的，或者其他因緣讓山變成其他的顏色，這就不是山本來的顏色，就算是一種錯亂識，這樣的錯亂識就是屬於義不相順的部分，就是立入之心的義不相順。至於立入之心的義相順部分，譬如我們直接看到一個瓶子或杵，這就叫作知覺心的義相順。

現在就將今天學到的性相和分類念一遍：「排入的性相，謂對自境析為支分而入是排入之性相。排入分三：排入之聲、排入之心、排入之補特伽羅。排入之聲與聲是同義詞，排入之心與分別心是同義詞，排入之補特伽羅與眾生是同義詞。」

這幾堂課將攝類學重點的部分都介紹過了，當然各位無法以辯經的方式真正開始來辯論，但是，真正重要的是各位要將該背誦的東西好好的背下來，而且，在背的時候要隨時想到仁波切對每一句的解說，要對它的意思有所了解。接著先回答部分同學的問題。

◎問 1：請將義共相與反體的關係再釐清，最好可以舉例子，如在何種界線範圍內可以稱為義共相，而在何種範圍內為反體。

◎答 1：這裡問到義共相和反體，我們就以一個瓶子來說，瓶子的義共相指的是：透過我們的分別念來認知或判斷這是瓶子，而在心中顯現出瓶子的顯相，在我們分別心上所顯出瓶子的顯相就可以說是瓶子的義共相。這樣一個分別念所產生的顯相，它不是由現前識所能了知的，而是分別意識所產生的。當仁波切將杵拿在手上時，我們分別到這是一個杵，當我們分別、認識這個杵的義共相之後，即使我們閉上眼睛，不用眼識而直接用意識去看，它還是會存在的，這個杵的義共相（顯相）還是在我們的分別心上顯現出來，這種在分別心上的顯相就可以稱為義共相。

接下來看瓶子的反體，瓶子的反體的意思就是：瓶子的名詞跟它的意思能消除、能反體，它自己就直接具備這個反體的部分，也就是其他的每一部分都沒有，它自己就是它自己。瓶子的反體指的就是瓶子本身，可以從兩個部分知道它不屬於其他部分，它就是它自己，透過排除它不是其他東西而知道它是它自己。一個是透過名詞上來說，一個是透過意義上來說。

以透過意義上來說，反體就是它不是柱子、不是房子，也不是其他東西，所以，我們知道它是它自己，這是從意義上來知道它不是其他的，他反掉了、排除掉了其他的東西，而在意義上知道它就是它自己。

第二個是在名詞上來講，它不是其他而認知到它自己，譬如，中文所說的瓶跟藏文所說的「崩巴」兩者的意思是一樣的，而在名詞上是不同的，在一與異中是相異的，因為它排除掉了不是的那一部分，它所成立的還是它自己、還是瓶子。從意義上和名詞上來說，它都是瓶子，都是它自己本身。當我們說瓶子的反體時，意思就是瓶子它自己，瓶子本身就具備了反體的本質，它有這個部分存在。

譬如，實有法跟所作性二者的意思是一樣的，但是，當我們說實有法的反體，則一定是實有法本身，不會說成是所作性，雖然兩者的意思一樣，但是，它們的反體一定只有它們自己。同樣的，所作性的反體就是所作性，不會說成是實有法。瓶子的反體的意思，就是從名詞或意義上來說，都將其他可能同意義的東西排除掉，都是不同的，它就是它自己。所以，當我們說瓶子的反體時，指的就是瓶子它自己。

因此，一個東西的反體，就是說它反掉（排除）其他的名詞和意思，而成為它自己，也就是反掉（排除）了其他的而成為它自己。瓶子的反體是什麼呢？就是瓶子的本身。不管從名詞上或意義上來講，只要不是瓶的東西都已經消除掉之後，它的反體就是它自己，就成為它自己的。

那麼，要怎樣才能反過來呢？就是透過我們的分別念、分別心的作用，當

我們的心認知到瓶子的時候，想要認知到瓶子的反體，首先就要先認知到非瓶子的部分，只要不是跟瓶子的名詞和意義一樣的東西都排除掉，而成為瓶子的反體，也就是它自己，用分別心來決定了知的部分，這就可以稱為瓶子的反體。也就是瓶子的反體是透過我們的分別心排除掉其他不是的東西之後，而成立起來的，可以說瓶子的反體就是分別心的一種了知的境。

我們可以說瓶子的反體就是分別心的顯相，因為我們在想這個瓶子的時候，首先透過分別心將它不是的那一部分轉圜回來，證明這是瓶子。同樣的，執著、認知瓶子是它本身之後，是透過分別相而產生的，所以執著瓶子的分別心跟瓶子的反體就是瓶子的義共相，因此說瓶子的反體就是瓶子的義共相。

◎問 2：同體與同質有何不同？

◎答 2：在質的方面，具備能生自果的力量就稱為質，它的同義詞是實有法或物，只要是質或實有法都不屬於常的部分，而是屬於無常的部分。體和質二者如何用呢？同體的體可以用在常或物質（實有法）上，但是，質只可以用在實有法上面，兩者是有一點不同的。以常法來說，只可以用「體」這個字，可以說它是同體或不同體的。而在實有法上，兩者皆可用，可以說它是同體，也可以說它是同質，體和質兩者都可以用到。

同體和異體的分別為何呢？譬如實有法和瓶子這兩樣東西，我們會說實有法和瓶子是同體的，指的就是它們二者的意思一樣，是同體的。這裡仁波切要先釐清一下同體和異體真正的意思，通常我們想到同體就認為這兩者是一模一樣的，想到異體就認為這兩者是沒有關連的，事實上不然。我們會說實有法和瓶子兩者同體，但是，同體的意思並不是說這兩者一模一樣，如果兩個東西一模一樣，這就會有問題，這是不對的，不能說兩個是一模一樣的。因此，同體的意思是指這兩者有關連，意思上是同的而不是異的，也就是它們不是完全沒有關係的。這裡的同體和我們一般觀念中的同體並不相同。

我們會說我們的心和佛陀的心是一樣的，或說我們的心和眾生的心是一樣

的，這裡的一樣（同體）並不是說兩個一模一樣，如果說兩個一模一樣的話，我們也就成佛了。所說的是我們的心和佛陀的心兩者是有關連的，將來我們的心能夠成為佛陀的心，兩者有這樣的關係存在。我們可以說我們的心和佛陀或眾生的心是一樣的，「一」的意思並不是說它們是完全一樣的，而是說它們是同體，這裡的同體指的是互相是有關連的。

◎問 3：在名相補充講義二裡，若苗由種子生的例子是屬於與實有法「同體相屬」或是與實有法「彼生相屬」呢？

◎答 3：若苗由種子生的例子是屬於實有法彼生相屬的部分。

◎問 4：經部宗的世俗諦和勝義諦是正相違嗎？是互絕相違嗎？感覺上世俗諦仍須假必依實，與勝義諦之實並不相違。

◎答 4：大家可能對相違並不是非常了解，通常相違指的是兩個東西互相之間是沒有關連的，沒有共同的性質存在。有很多種相違的方式，譬如互相遮止的方式，或說互相傷害的方式，有這個就沒有那個。仁波切前面的桌上有一個杵，杵和桌子兩者也是相違的，但是，互相並不傷害，並非有一個就不能有另一個，杵和桌子只是依存的相違。

父親和母親也是相違的，父母和孩子也是相違的，在此用相違這個詞並沒有互相傷害的意思，並不是說這個家庭不太和善。從經上的意思來了解，由於父母跟孩子兩者並沒有一個相同的相屬，沒有一個同時是父母又是孩子的共同基礎，沒有這樣的例子可以舉得出來，所以說父母和孩子是相違的。同樣的，我們說世俗和勝義兩者也是相違的，因為沒有一個情況同時是世俗諦又同時是勝義諦的，這兩者沒有一個同時存在的例子。

◎問 5：剛才我們上到立入的時候，有聽到立入是由前五識的運作直接單純的去看到或感受到的東西，既然是前五識，就包括了耳朵，那麼為什麼在立入當中沒有說出來的聲音呢？是否只要是聲音就無法用立入的的方法認知

呢？當佛聽到我的聲音時，我的聲音會讓佛無法產生無誤的認識嗎？是否在立入的部分是前四識的運作，要把耳朵的作用排除掉呢？

◎答 5：現前識當中的耳識是有聽聞的作用，不管是大的聲音、好聽的聲音、美妙的聲音，它能很清楚的聽聞到，這是它的功用。如果有一個人說出「瓶子」這個聲音，我們耳朵聽到了，當我們耳朵聽到時，這是現前的耳識，我們直接現前就聽到「瓶子」的聲音，但是，我們並沒有現前見到這個瓶子，只是「瓶子」的聲音而已。

為什麼我們不能現證到這個瓶子呢？我們的耳識雖然很清楚的聽到了聲音，但是，我們並沒有現前看到或得到這個瓶子。為什麼我們不能現證到這個瓶子呢？因為我們是依靠聲音而證得的。

這裡仁波切主要是先分辨現證瓶跟現證瓶子的聲音兩者是不同的東西，當我們聽到仁波切說出瓶子的聲音時，它是透過我們現前的耳識，讓我們能了別這個聲音，這是現前耳識的作用。但是，我們能現前知道的只是瓶子的聲音而已，並沒有真正現證到這個瓶子。而在透過耳識聽聞之後，如果我們心中生起各種想法，才會生出一個瓶子的樣子，要不然就是要親眼看到一個瓶子，才能現證到這個瓶子。所以，聽到瓶子的聲音跟真正證悟到瓶子二者是不同的。

◎問 6：既然《廣論》是一部道次第中解釋最清楚的論著，我們是否只要精通這一部論，就足夠用在實修上，而不需要讀其他的大論，尤其是現在的工業時代大家都很忙。

◎答 6：就如同這個學生所問的問題中所提到的，《廣論》是一部道次第中解釋最清楚的論著，它清楚的解釋出來修行的每一個次第，如果真正了解了《廣論》，不是說不需要讀其他的大論，而是其他的大論你也懂了。當然如果能真正了解《廣論》的經義，這是非常好的，但是，這也不容易，因為所有大論的精要都融合在裡面。同時，要真正了解《廣論》，那也有根性的分別，如果是一個上根器的人，他依靠這一部《廣論》，同時就通曉了其他每一部論典，

這不是很容易的。

◎問 7：修攝類學、心類學或四部宗義，只是為了研究大經大論的嗎？是否可以在了解之後，運用在日常生活當中對治煩惱習氣，並且觀察心相續中的各種觀念，到底自己是外道或是四部宗的那一種，而加以修正呢？

◎答 7：這個問題跟上個問題是相關連的，事實上，我們在讀很多大論的時候，有分為上根器和普通根器的人。以上根器的人來說，像密勒日巴大師只透過很精要的教義或很精要的簡短的句子，他就自然能全然的證知，只要給他一點點東西，他就能依此自利，同時透過他的修證、精進，他直接就能證悟到，這是像密勒日巴大師那樣上根器的修行人。

對於我們普通的凡夫眾生來說，我們是需要多聞思修，任何時候對於各種論典廣博深入的去聞思修，然後透過集資淨障、禪修一步步向前走。聞思修三者是合而為一的，就像種敦巴大師曾經說過：「噶當派最重要的修法就是聞思修三者合而為一。」聞思修三者合而為一的修法是噶當派最精要的一個修法，藉由這個修法，我們自己在修持的時候，透過不斷的禪修之後，會發覺自己的聞思也慢慢有進展。透過不斷的修持之後，再回頭讀《廣論》，會發覺裡頭的意思現在的體悟又不同了，這就代表藉由修持幫助我們的聞思也有所增長。

從這個問題上，仁波切發覺一個問題，好像可以聽得出來讀經學論跟修持好像沒有相關，事實上，這是我們要注意的一個問題。我們永遠要記得聞思修三者是合而為一的，當我們在聞的時候，就是要修、要思，這也是在很多經典中指出我們學習上會遇到的一個問題，也就是把學習經論跟修行分開了，這是不對的，三者是合而為一的。

◎問 8：當遇到困境時，找仁波切修法有用嗎？或只是對初學者增加信心而已？

◎答 8：仁波切說他也不能說這是沒有用的，如果他說沒有用的話，他前

面的紅包可能就比較少了（開玩笑的）。如果說有用，仁波切覺得這一定是有用的，由於修法的法本、教授、口訣、儀軌等等都是由古代的大成就者慈悲願心所撰寫出來的，由於他們的加持力跟力量，我們在修持這些法門的時候，一定有利益和功德存在。但是，從某一方面來說，皈依三寶之後，真正究竟的皈依是法寶，也就是透過修持佛法皈依真正的法寶。

在修持佛法之後，我們能夠轉自己的煩惱，能夠修持自心，將自己的習氣有所轉變。譬如我們執著此生的這種愚痴的心就是我們各種苦的原因，我們在輪迴當中受到各種苦，透過修持佛法，思維無常的觀念等等，就能真正幫助我們消除對此生的執著，並且從輪迴苦海中脫離出來。所以，真正能幫助我們解脫，真正大利益的是三寶當中的法寶，也就是要透過自己的修持。

不過，找仁波切修法也是有用的，因為找仁波切修法所依止的是一個殊勝的依止處，也就是上師，所依止的也是殊勝的經典，因為依止的是殊勝的上師跟殊勝的經典，一定能夠有利益的。但是，不見得百分之百是有利益的。如果找仁波切修法就能幫助我們完全成就的話，那麼，佛陀在世的時候，佛陀靠他的力量就能使所有眾生得到解脫，但是，這是不可能的。仁波切覺得透過仁波切修法產生的利益可能只有百分之三，其他剩下的百分之九十幾是要靠自己的修持。