

新譯

# 菩提道次第廣論

至尊宗喀巴大士 造論

（繁體橫排版）

妙音佛學叢書翻譯組 漢譯



出版前言 .....	一三
序分 .....	一九
「論前皈敬」 .....	一九
甲一 論前皈敬：	一九
「造論宗旨」 .....	二一
甲二 造論宗旨：	二一
「敦囑勸學」 .....	二二
甲三 敦囑勸學：	二二
「略述本論」 .....	二三
甲四 略述本論重要：	二三
正宗分 .....	二五
「造者殊勝」 .....	二五
甲一 為證明教法來源清淨，所以要顯示造論者的優勝：	二五

乙一	生於種性圓滿家族的經過：	二六
乙二	依這種基礎獲得圓滿功德的經過：	二六
丙一	由廣學多聞得獲教功德的經過：	二七
丙二	由如理修行得獲證功德的經過	二九
丙一	在印度的弘法事業：	三二
丙二	在西藏的弘法事業：	三三
 <b>「教授殊勝」</b> .....		<b>三七</b>
甲二	為令世人對教授生起恭敬心，所以要顯示教法的優勝：	三七
乙一	認識一切聖教沒有矛盾：	三七
乙二	明瞭一切佛語皆是實修教授：	四三
乙三	容易獲得佛陀的密意：	四七
乙四	極大罪行自然消滅：	四八
 <b>道前基礎</b> .....		<b>五〇</b>
甲三	如何聽聞及講說具備上述兩種優勝的正法：	五〇
 <b>「聽聞軌理」</b> .....		<b>五〇</b>
乙一	聽聞的規矩：	五〇

丙一	思惟聞法的利益：	五一
丙二	對正法及法師生起恭敬：	五三
丙三	正式聽聞的規矩：	五四
丁一	斷除器三過：	五四
丁二	依止六種想：	五六
(六) 願正法長住的想法－		六一
<b>「講說軌理」</b> .....		<b>六三</b>
乙二	講說的規矩：	六三
丙一	思惟說法的利益：	六三
丙二	對師長及教法生起恭敬承事：	六四
丙三	應以怎樣的意樂及加行來說法：	六五
丙四	分辨應說法或不應說法的對象：	六七
<b>「完結軌理」</b> .....		<b>六九</b>
乙三	於完結時聽說雙方的共同規矩：	六九
<b>「親近善士」</b> .....		<b>七一</b>



甲四	以正行教授引導弟子的方法：	七一
乙一	道之根本親近善知識的方法：	七一
丙一	為令生起定解略作廣釋：	七一
丁一	所依善知識的德相：	七三
丁二	能做弟子的德相	七九
丁三	弟子依止善知識的方法：	八二
戊一	意樂依止之法：	八三
己一	總示依止善知識的心態：	八三
己二	別明修習信心根本：	八六
己三	念恩起敬：	九〇
戊一	加行依止之法：	九二
丁四	依止善知識的功德：	九七
丁五	不依止善知識的過失：	九九
丁六	總結上述五者的意義：	一〇二

「修習軌理」.....一〇五

丙二	略說修習之法：	一〇五
丁一	正說修習之法：	一〇五
戊一	座中修法：	一〇五

己一	加行：	一〇五
己二	正行：	一一二
庚一	總體的修法：	一一二
庚二	此處修法：	一一三
己三	結行：	一一四
戊二	座間修法：	一一四
己一	結合引導：	一一五
己二	學習四種資糧：	一一五
庚一	密護根門：	一一六
庚二	正知而行：	一一七
庚三	飲食知量：	一二一
庚四	勤修不非時睡的瑜伽和睡時的正確修法：	一二四
丁二	破斥錯誤的修習觀念：	一二六

## 「暇滿」 ..... 一三七

乙二	親近善知識後的修習步驟：	一三七
丙一	勸勉求取暇滿人身的優點：	一三七
丁一	認識暇滿：	一三七
戊一	閒暇：	一三七

戊二	圓滿：	一三九
丁二	思維暇滿的重大意義：	一四二
丁三	思維暇滿是難以獲得：	一四六
丙二	圓滿獲取暇滿人生優點的方法：	一五一
丁一	對總體道軌生起定解：	一五一
戊一	三士道總攝一切聖教之理：	一五一
戊二	以三士所學引導弟子的理由：	一五四
己一	以三士道引導弟子的意義：	一五四
己二	以這種次第引導弟子的理由：	一五六
庚一	真正原因：	一五六
庚二	作用意義：	一六二
<b>共下士道 .....</b>		<b>一六六</b>
<b>「念死無常」 .....</b>		<b>一六六</b>
丁二	盡取暇滿優點的真正方法：	一六六
戊一	共下士道的修心次第：	一六六
己一	正式修學下士意樂：	一六六
庚一	發起勤求後世利益之心：	一六七
辛一	思維不能長留此世：	一六七



壬一	不修習念死的過失：	一六七
壬二	修習念死的利益：	一六九
壬三	應發起哪一種念死之心：	一七一
壬四	修習念死的方法：	一七二
 <b>「三惡趣苦」</b> .....		<b>一八八</b>
辛二	思維後世生為兩類有情的苦樂：	一八八
壬一	思維地獄所有之苦：	一九〇
癸一	思維大有情地獄之苦：	一九〇
癸二	思維近邊地獄之苦：	一九五
癸三	思維寒冷地獄之苦：	一九六
癸四	思維孤獨地獄之苦：	一九九
壬二	思維旁生所有之苦：	二〇一
壬三	思維餓鬼所有之苦：	二〇三
 <b>「皈依三寶」</b> .....		<b>二一二</b>
庚二	依止成辦後世安樂的方法：	二一二
辛一	由修習皈依而趣入聖教之門：	二一二
壬一	皈依之因：	二一二

壬二	依此建立的皈依境：	二一三
癸一	認識皈依境：	二一四
癸二	堪作皈依之理；	二一四
壬三	皈依之法：	二一六
癸三	了知功德：	二一六
子一	佛功德：	二一六
丑一	佛身功德：	二一七
丑二	佛語功德：	二一七
丑三	佛意功德：	二一九
寅一	智功德：	二一九
寅二	悲功德：	二二〇
丑四	佛事業功德：	二二一
子二	法功德：	二二四
子三	僧功德：	二二四
癸二	知差別：	二二五
癸三	立誓：	二二六
癸四	絕不承認有其他皈依處：	二二七
壬四	皈依後所學的次第：	二二八
癸一	出於《攝分》的所學：	二二八

子一 親近善士：	二二九
子二、子三 聽聞正法，如理作意：	二二九
子四 法隨法行（學習與正法一致的修持）：	二二九
子一 諸根不掉舉：	二三〇
子二 受學學處：	二三〇
子三 悲憫有情眾生：	二三〇
子四 於三寶時勤修供養：	二三〇
癸二 出於教授的所學：	二三〇
子一 別學：	二三一
丑一 所應禁止的學處：	二三一
丑二 所應修行的學處：	二三二
子一 共學：	二三五
丑一 隨念三寶功德和差別而屢屢皈依：	二三五
丑二 隨念三寶大恩常時勤修供養，於飲食前應先供養：	二三六
丑三 隨念三寶大悲而安置其他有趣修皈依：	二四三
丑四 做任何事情或有什麼須要，應捨棄其他世間方法，而向三寶供養啟請：	二四四
丑五 由知利益，晝夜六時勤修皈依：	二四四
寅一 《攝分》所說的利益：	二四四
寅二 教授所說的利益：	二四六



丑六 即使開玩笑或性命攸關的事情也要護持皈依，切勿捨棄三寶： 二五〇

「深信業果」 ..... 二五三

辛二	發起為一切現前安樂及究竟淨善根本的決定信心：	二五三
壬一	總體思維業果：	二五三
癸一	總體思維的實行方法。	二五三
癸二	分別思維：	二五九
子一	十業道的主要教導：	二五九
子二	抉擇業果：	二六二
丑一	不善業果：	二六二
寅一	真實不善業道：	二六二
寅二	輕重分別：	二七七
卯一	十善業道的輕重：	二七七
卯二	略說有力業的準則：	二八三
辰一	因福田而力大：	二八三
辰二	因所依而力大：	二八六
辰三	因事物而力大：	二八八
辰四	因意樂而力大：	二八八
寅三	果報：	二八九

丑二	善業果：	二九三
寅一	善業：	二九四
寅二	善業果報：	二九四
丑三	業的其他區分方式：	二九五
寅一	引業和滿業的分別：	二九五
寅二	決定受業與不定受業的分別：	二九七
壬二	分別思維業果：	三〇二
癸一	異熟功德：	三〇二
癸二	異熟果報：	三〇四
癸三	異熟之因：	三〇六
壬三	思維後實行止作之理。	三〇九
癸一	總釋：	三〇九
癸二	別以四力淨治之理：	三一四

## 「意樂之量」：..... 三二八

己二	下士意樂的標準：	三二八
己三	遣除對下士意樂的誤解：	三二八

## 出版前言

在北傳大乘佛教教區中，西藏佛教由於受到入藏傳播佛法的大德及密續的整體修持觀念這兩種因素影響，完整的接受了道次第的修行觀念。歷代的西藏高僧大德依循著這套觀念，整理佛教的種種經論，把他們如理安立在適當的層次上，以作行者修持之用。歷代大德更巧妙地運用這套修道次第觀來鞏固他們所弘揚的教規，藉此培育出教證雙美的接班人，壯大其傳承。這種依次第、不苟且、不躐等不冒進的教誡，令根器不同的佛教修行者能各各因應自身的能力及條件，在不同層次的心靈修行中穩步邁進；這種殷重務實的學風令西藏佛教無論在學問或實踐兩方面均享有美譽，比之於其他地區的佛教毫不遜色。從西藏歷代大德流傳下來的修行教授及論釋，足以作為明證。層次井然的教觀，令行者能有說有修，依修起證。使藏地在人力及資源皆不充足的環境下，仍然代有龍象輩出。

真正瞭解道次第的修行者能擁有務實的心態，從容不迫地沿著成佛的道次第邁進。當這些明瞭修持次第的行者發覺自心未能領會和實行所接受的法門時，便會冷靜地反省自己是否缺乏了某些先決條件，經考察後便會安分地先完成某些基礎訓練，或先開始積集某些資糧，才會趣向下一步的修持。這種不攀緣將來的未得，不沉緬過去的已得，也不停滯在目前某些暫時立足處的心態，便是上進的良好基礎。這種外表上看似緩慢，事實上卻是穩當精進（但是精進



往往被誤解為急進)，按部就班、堅韌有力的心態，一向是有效獲取成果的重要因素，這便是道次第的其中一種最具價值的貢獻。

佛陀住世時，按問法者的各別接受能力，因材施教；後代的大德把佛陀開示的甘露法門，依眾生心靈的升進過程歸納為道次第的三大要門：即出離心、菩提心及空見與各種支分。由於佛陀是對機開示這種三要門及其他支分教法，所以並不一定按照它們的先後程序而說，但是，若就凡夫有情的心靈發展過程而論，卻是有其規律性。簡而言之，道次第的三要門可攝為兩大範疇：（一）發心方便，（二）空性智慧。

發心的方便可分為緣自相續之苦而發起的「出離心」及緣他相續之苦而發起的「菩提心」。此兩者若分離時，便成為小、大二乘的分水線；從「菩提心」的角度出發，前者（出離心）便會被後者攝為基礎加行。事實上，不論是大乘抑或小乘，緣自身之苦及他身之苦（亦即佛陀在「苦諦」的教示）皆是趣入聖教的首要條件，所不同者只是二乘在知苦這方面而言，小乘是看重自身，大乘則同時顧及一切眾生有情。大乘行者若不能對「苦諦」有深刻的理解，便無法體恤一切眾生之苦，從而難以真實發起以救度眾生為己任的大乘菩薩願行。所以，緣自身之苦而生起的出離心，是發起大乘願、行菩提心所不可缺少的基礎，所以兩者的先後次第是不能倒置的。

至於空性智慧，盡管佛教小大二乘各宗對所說的空見是有粗細之別，但只要是空見正確，便是不共於外道的法印，能助行者伏斷無明煩惱障垢。然而，當空慧為不同的方便發心攝持時，卻會帶來不同的結果：為自求解脫的出離心攝持的空慧，便會帶來解脫輪迴的阿羅漢果位；為菩提願行所攝的空慧，則能引生無盡利生、三身具足的無上正覺佛果。嚴格來說，道次第的次第是指「出離心」與「菩提心」的修習次第，行者並不一定要在完成「出離心」及「菩提心」之後，才可以聞思修學空慧，這點也是在研習道次第時要注意的。

道次第的各層教授於佛陀在世時，是因人而異地靈活開示，並無固定限制。但佛滅後成立的道次第教授，其內容卻是硬性固定的，這便有賴學佛者對自身條件能力的真誠觀察反省，才能恰如其分地修持不同層次的法門。

無數印藏大德在殷重修習道次第的同時，還善巧地把這教授引導弟子。所以，道次第的內容及次序雖然是有其固定性，但是由於歷代大德的重點各有不同，所以令道次第呈現出各種不同的面貌，在不同的傳承之中扮演著不同的角色。雖然我們可以肯定地說西藏新舊各派悉皆奉行道次第，但是在各別傳承之中，由於有重顯教，有重密乘，又或為了針對當時的需要，所以，道次第在西藏各派傳承中的位置也有輕重之別。只要我們比較一下寧瑪派、迦舉派、薩迦派、格魯派的道次第作品的性格及數量，其明顯分別便一目瞭然。欲明個中因由，我們必須進一步

探索西藏各派傳承的教觀見行，通過對各大傳承教規的探究，能有助我們認識藏傳佛教的沿革，更重要的是令我們認識到西藏大德是怎樣靈活有效地運用道次第教授，從而令我們的修行信念更為堅實完整，這對於自身的修行或未來弘揚佛法而言，均具有深遠的價值。

在西藏佛教新舊各派之中，由宗喀巴大士遠承阿底峽尊者而創立的「格魯派」或「新迦當派」，堪稱弘揚道次第的表表者。在格魯派歷代祖師所撰造的道次第教典之中，最具代表性的共有八部，世稱「八大導引」：1、《菩提道次第廣論》；2、《菩提道次第略論》；3、《菩提道次第攝頌》；4、《菩提道次第.淬煉真金》；5、《菩提道次第善說精髓》；6、《菩提道次第直授．趣入一切種智速疾道》；7、《菩提道次第安樂道論》；8、《菩提道次第文殊口授》。《菩提道次第直授．趣入一切種智速疾道》、《菩提道次第文殊口授》亦已漢譯，現已出版流通一編按。）

宗喀巴大士所造的《菩提道次第廣論》、《菩提道次第略論》不但是格魯派其餘一切道次第教授的根本，更為格魯派建立起她的顯教教規。法尊譯師把此論譯為漢文後，道次第教授對漢土佛教行者便開始產生影響，今日，此論的研討講習更是蔚然成風，而且並不局限於西藏佛教團體。

鑒於法尊譯師的譯本用語古樸，今人多感不易閱讀，妙音佛學叢書成員不忖自陋，在研習《菩提道次第廣論》之餘，參考法尊譯師及各種有關的中外文獻，以語體文把此論重新翻譯，



出版流通，並為論中的經論、人物、名相，附上梵藏名稱及註釋，以供讀者對照，願能方便有志學人研習。

妙音佛學叢書編輯組

## 《菩提道次第廣論》

sKyes bu gsum gyi rnyams su blang ba'i rim pa thams cad  
tshang bar ston pa'i byang chub lam gyi rim pa

(簡稱： Lam rim chen mo)

至尊宗喀巴大士 造論

妙音佛學叢書翻譯組 漢譯

---

## 序分

---

南無姑如曼殊廓喀耶（梵：Namo guru Manjughosa）

敬禮上師尊長妙音

### 「論前皈敬」

#### 甲一 論前皈敬：

其身由萬千無量圓滿妙善所生，其語能成滿無邊有情眾生的希求願欲，其心意能如實觀見一切所知境，於此向釋迦尊主稽首頂禮。

身為無比大師佛陀最勝法子，應化示現於無量剎土，於此向阿逸多（梵：Ajita c。意即「無能勝」，亦即慈氏菩薩或彌勒菩薩 Maitreya）及妙音（梵：Manjughosa。即文殊師利菩薩，梵：Manjushri）稽首頂禮。

能造論正確解說聖者佛陀所說《薄伽梵母》經中的極難測度密意《薄伽梵母》。藏：bcam ldan'das

ma。即是《般若波羅密多經》。梵: Prajnaparamita-sutra)，尊貴猶如南瞻部洲頂珠莊嚴，美名遍揚三地（即是天人所居的天空，人類所居的地面，龍族所居的地下），於此向龍樹（梵: Nagarjuna。又作龍猛）、無著（梵: Asanga）二大阿闍黎足前稽首頂禮。

能全無錯謬總攝龍樹、無著二大車軌（藏: shing rtachen po）所傳深見、廣行二派傳承的圓滿道體心要，於此向一切教授寶藏的持有者燃燈智（梵: Dipamkara。即阿底峽尊者）頂禮。

擁有遍觀無盡佛說（經教）的慧眼，由大悲起動，為有緣行者善巧開示趣向解脫的道階，於此向眾大善知識恭敬頂禮。

## 「造論宗旨」

### 甲二 造論宗旨：

現時勤修瑜伽者多屬孤陋寡聞，有一些人雖然博學多聞，但卻不懂得實修的扼要，而另一些人則帶著偏頗的門戶宗見眼光來看待經教，不能以正理抉擇教義，所以他們失卻智者所喜愛的殊勝圓滿教授及教法扼要。有見及此，我（宗喀巴）誓願造論闡述眾位大車的道軌。

## 「敦囑勸學」

### 甲三 敦囑勸學：

但願那些未被偏執邪暗蒙蔽，具有辨別善惡的慧力，不願浪費暇滿人身的有緣人士能一心諦聽。

## 「略述本論」

### 甲四 略述本論重要：

此論包含一切佛所說法的扼要，並採納龍樹、無著二大車的教規，能圓滿無缺總攝趣向「一切種智」勝者佛位的法門，亦即（上士、中士、下士）三種士夫的一切修習次第。所以本論所解說的法門，便是按照菩提道次第的方式，引導有緣行者達至佛地的道理。

至於講解的規則共有兩派，吉祥那蘭陀寺（梵：Nalanda。那蘭陀寺、阿蘭陀寺。意譯施無厭寺。全稱那蘭陀僧伽藍 Nalanda samgharama。是古中印度摩揭陀國首都王舍城北方的大寺院，其地即今拉查基爾 Rajgir 北方約十一公里處的巴達加歐 Baragaon。此寺是笈多王朝的帝日王在五世紀初葉建立，歷代屢加擴建，遂成為古印度規模宏大的佛教寺院及佛教最高學府。）的智者論師們認為應以三種清淨的方式來解說正法，也就是：

- 導師語清淨
- 弟子心清淨
- 所說法清淨

後來，聖教傳至「止迦摩囉室囉」（藏：Bri ka ma la shi la。梵：Vikramasila。又作超戒寺，超行寺、能映覆戒寺。位於印度比哈爾 Bihar。是波羅王朝 Pala 的第二代帝王達摩波羅 Dharmapala 所建。到了公元十世紀，此寺已成為印度的密教中心，於那蘭陀寺、歐丹多普惹寺 Udantapura、別札沙納寺 Vajrasana 並稱印度四大寺。）一地，據說那裡的智者認為以下三種規則才是首要，此即：

- 造論者的優勝處
- 所說正法的優勝處
- 說法及聽法的規矩

此處是依後者的規矩解釋。



## 正宗分

菩提道次第是分為四大綱領解說：（一）為證明教法的來源清淨，所以要顯示造論者的優勝。（二）為令世人對教授生起恭敬心，所以要顯示教法的優勝。（三）如何聽聞及講說具備上述兩種優勝的正法。（四）以正行教授引導弟子的方法。

### 「造者殊勝」

甲一 為證明教法來源清淨，所以要顯示造論者的優勝：

總體而言，這部《菩提道次第廣論》的教授便是至尊彌勒菩薩在《現觀莊嚴論》( 梵: Abhisamayalamkara )中所說的一切教授，別者則為「阿底峽尊者」的《菩提道燈論》( 梵: Bod hi-patha-pradipa )。所以，《菩提道燈論》的原作者大阿闍黎吉祥燃燈智( 梵: Dipamkarasrijnana )，世稱吉祥阿底峽尊者( 梵: Atisha )也就是本論《菩提道次第廣論》的作者。

尊者的優勝之處可分三點解說：（一）生於種性圓滿家族的經過。（二）依這種基礎獲得圓滿功德的經過。（三）功德圓滿後作弘法事業的經過。

## 乙一 生於種性圓滿家族的經過：

正如大譯師拏錯於《八十讚》(藏: rNam thar rgyas pa) 所說：

在東印勝地「薩賀」(梵: Zahor, 今孟加拉 Benga 一帶) 的境內，有一座名叫「次第聚落」(梵: Vikramanipura) 的大城市。城中有一極為廣大宏偉的王宮，名為「金幢」，這個國家的權力及財富十分雄厚，於東方中國皇帝不相伯仲。其國王名「善勝」(梵: Kalyanasri)，王妃名「吉祥光」(梵: Sriprabha)。夫妻二人共生有三子，長子名「蓮藏」(梵: Padmagarbha)，次子名「月藏」(梵: Can dragarbha)，三子名「吉祥藏」(梵: Srigarbha)。太子「蓮藏」有五妃九子，長子名福德祥(梵: Punyasri)，是當時的大學者「多聞古祥」(梵: Dhanashri)，即是「精進月比丘」(梵: Viryacandra)。而次子「月藏」便是後來的至尊上師阿底峽。

## 乙二 依這種基礎獲得圓滿功德的經過：

尊者獲得功德的經過分兩點解釋：（一）由廣學多聞得獲教功德的經過。（二）由如理修行得獲證功德的經過。

### 丙一 由廣學多聞得獲教功德的經過：

正如《八十讚》所說：

（尊者）在二十一歲時，已精通六十四藝（印度古代的六十四種技藝，即是三十種文化體育等技藝，十九種演唱、器樂技藝，七種聲樂技藝，九種舞蹈技藝。）及一切技術，語言文法（指梵文）及一切量學（指各派哲學及邏輯辯證學）。

這就是說尊者在二十一歲時已經遍學內道與外道的四種共同學科，亦即通曉：聲明、因明、工巧明、醫方明。大師卓龍巴（藏：Gro lung pa）還特別提到尊者在十五歲時，只是聽聞法稱（梵：Dharmakirti）的《正理滴論》（梵：Nyaya- bindu-prakarana）一遍後，便於一位擅於詭辯的外道論師對辯，而且把他折服，從而名揚十方。

之後，尊者於曾親見吉祥喜金剛（梵：Srihevajra）現身，並得金剛空行佛母（梵：Vajradakini）授記，世稱「黑山道場瑜伽自在」（有說黑山 Krsnagiri 是王舍城 Rajagrha 附近的七座名山之一）的上師羅侯羅笈多（梵：Rahulagupta）座前得受一切圓滿灌頂，獲賜密號「智密金剛」（梵：Jnanaguhyavajra，藏：ye she sang wai dorje）。

在二十九歲時，已親近多位成就大師學習金剛乘的經典及教授，圓滿通達一切密咒教授。

因此，尊者不其然地生起：「只有我能精通真言咒乘」的傲慢想法。於是空行母眾便於尊者的夢境中現身，向尊者展示許多前所未見的密咒經典，把尊者的慢心摧毀。

從此以後，上師本尊屢屢於尊者醒時或夢中勸請：「倘能出家，將會對聖教及眾生帶來極大利益。」於是，尊者便應上師諸尊所請出家為僧。正如拏錯譯師的《八十讚》所說：

你的親教師已證得加行位，為世人所稱頌。

因此，尊者恭請已證得「加行道真實一分三摩地」（即證得「加行道」的「忍位智」）的大眾部（梵：Mahasamghika）持律上座「戒鎧」（梵：Silaraksita）為親教師，剃度出家，法號「吉祥燃燈智」。

尊者在三十一歲前，學習「法相乘」內明大小乘經論（顯教大、小乘經論），特於「能飛聚落」（梵：Odantapuri，有作飛行寺。位於印度比哈爾一帶。西元八世紀中葉，為波羅王朝開國之君哥波羅王 Gopala 所建，與附近的那蘭陀寺、超戒寺共為金剛乘的中心）親近法鎧大師（梵：Dharmaraksita，又作法護）學習《大毗婆沙論》（梵：Maha-vibhasa）長達十二年。尊者不但精通根本四部（即是大眾部、說有部、犢子部、正量部）教典，就是對四部以外各部派所說的施、受食等戒律，與及各種取捨止作的微細處，皆能清楚了知，毫不混亂。

由於阿底峽尊者已能度越自他各派宗義教海，達至彼岸，所以他能無謬瞭解一切「教正法」

的扼要。

## 丙二 由如理修行得獲證功德的經過

至於（尊者）得獲證功德的經過，總體而言，佛說一切「教正法」（藏：lung gi bstan pa，又作「教聖教」），是完全包含於「三藏寶」（是比喻經、律、論三藏珍貴稀有，如同寶藏）之中，由此可知，「證正法」（藏：rtogs pa'i bstan pa，又作「證聖教」）亦必定包含於「三學寶」（比喻戒、定、慧三學珍貴稀有，如同寶藏）之內，其中的「戒學」是「定學」、「慧學」等一切功德的基礎，所以在「經」、「論」之中屢屢讚歎。所以必須首先具備「戒學」才能令各種證德增長。

### ● 成就戒學——

戒學分三點解釋。先說成就最勝「別解脫戒」的經過，如《八十讚》所說：

尊者進入聲聞乘（梵：Śrāvaka）之門後，猶如犛牛愛惜尾毛一般護持戒律，故向這位具足清淨梵行的殊勝比丘及持律上座頂禮。

文意是說，尊者正式受持圓滿比丘戒律後，就像珍愛尾毛的犛牛一般，只要有一縷尾毛纏結在樹枝上，那怕會被獵人捕殺，犛牛仍不願為了逃命而扯斷尾毛。同樣，尊者即使對於一條

微細的根本學處（即輕戒）尚且嚴加守護，寧捨性命絕不違犯，其他重戒更不必說，所以《八十讚》把尊者稱為大持律上座。至於成就「菩薩律儀」的經過，如《八十讚》所說：

尊者進入波羅密多乘之門後，具足淨善增上意樂及不捨一切有情的菩提心。故向這位具大智大悲者恭敬頂禮。

總體而言，尊者（依止慈瑜伽師）修習以慈悲心為根本的多種菩提心教授，又特別依止金洲大師，修學至尊彌勒傳予無著及至尊文殊傳予寂天的殊勝菩提心教授多年（據說長達十二年）。如《八十讚》所說：

能捨棄自利，以利他為至上者，便是我的師長（阿底峽尊者）。

意指尊者心中發起珍愛他人勝於珍愛自己的菩提心，並由這種「願菩提心」引生「行菩提心」受持修學廣大菩薩行與及一切有關的學處，由於這些善行，尊者從不違越「佛子律儀」（即菩薩戒律）的界限範圍。至於成就「金剛乘律儀」的經過，如《八十讚》所說：

尊者進入金剛乘之門後，見自身即天並具足金剛心，故向這位擅修密咒禁行的瑜伽自在阿哇都帝巴（藏：Avadhutipa，阿底峽尊者的稱號之一。阿哇都帝 Avadhuti 意即「中派」。Avadhutipa 便是擅修無上續部中派瑜伽的大師。）頂禮。

由於尊者能成就見自身即是「本尊天」的「生起次第」及「金剛心圓滿次第三摩地」所以拏錯譯師在讚中總體是稱讚尊者為瑜伽士的尊主，此外還特別稱讚尊者能如理守護三昧耶誓句，絕不違越續部戒律的界限。如《八十讚》所說：

尊者具足正念正如，從沒有違背戒律的念頭，謹慎防護，遠離讒誑，不為犯戒罪垢所污染。

意指尊者不但勇於接受三種律儀的各種清淨戒律學處，還依照所受的戒律謹慎防護，不會違越戒律，假如稍有染犯，便會依照各種律儀的還淨儀軌，盡快令淨戒律回復清淨。應知尊者這種清淨風儀，是一切通達佛法心要的智者門所喜愛的作風，故應見賢思齊，以這些善知識為榜樣。

- 成就定學——

成就定學是分為共同、不共兩種。「共同定學」是指尊者由修習「奢摩他」令心自在堪能。「不共定學」是指尊者具有極堅固的生起次第證德，並於三年或六年之中修習「明禁行」(梵：rig pa brtul zhugs)時，遙聞烏仗延那國(梵：Oddi yana)空行母眾的秘密道歌，並把這些歌曲牢記於心。

- 成就慧學——

「共同慧學」是指尊者證得「止觀雙運毗鉢舍那三摩地」（即是達通達空性的加行位）。「不共慧學」是指尊者證得「圓滿次第殊勝三摩地」（即是「密集五級圓滿次第」中的「幻身次第」）。如《八十讚》所說：

依照密咒教典而言，尊者顯然已達至加行道。

### 三 功德圓滿後作弘法事業的經過：

尊者為佛教所作的事業可分為兩部分解釋：（一）在印度的弘法事業。（二）在西藏的弘法事業。

#### 丙一 在印度的弘法事業：

現在先說尊者在印度的弘法經過：尊者曾於印度金剛座大菩提寺與外道辯論三次，以正理戰勝外道邪論，住持佛教，不僅如此，尊者還妥善地把佛教內宗大小乘各派所有無知、邪見、疑點等惡垢一一澄清消除，令聖教廣大弘揚，所以尊者被教內大小各宗一致奉為頂嚴。正如《八十讚》所說：



尊者在太菩提宮大眾齊集時，以正理遮破內道、外道的謬見，猶如獸王獅子的吼聲，百獸聞之心膽俱裂。

《八十讚》還提到：

「能飛聚落」有二百五十位比丘，而「能映覆戒寺」則有近百位比丘，當中根本四部悉皆齊全。尊者雖然被摩羯陀（梵：Magadha）境內所有寺院的四眾弟子奉為頂嚴，但是從不自矜高上。由於尊者能共同住持十八部的教法，所以人皆受教於尊者。

## 丙二 在西藏的弘法事業：

現在講述尊者入藏弘法的經過：智光王（藏：Yeshes 'od）叔侄（侄兒是菩提光，藏：Byang chub'od）二人先後派遣譯師賈.精進獅子（藏：brGya brtson 'grus seng ge）、拏錯戒勝（藏：Nag tsho tshul khriims rgyal ba）多次赴印懇勸請尊者入藏傳法。到了菩提光執政的時代，終於請得尊者蒞臨後藏上阿里地區（藏：mNgaris）整頓佛教，由於這個因緣，尊者便把一切顯密要義總攝為修行次第而撰造《菩提道燈》等論典，令佛教復興。尊者在阿里駐錫了三年，在聶塘駐錫了九年，又在衛（藏：dBus）、藏（藏：gTsang）各地駐錫了五年，其間為許多善信弟於傾囊傳授各種顯密經論教授，令已經沒落的佛教重新復興，其他殘存的法軌亦再度興盛起來，並對那些被邪見謬解污染的法軌作出對治修

正，令佛教寶藏遠離不淨垢染，回復清淨。

總之，雪域（西藏）前弘期時代的佛教教規，是由靜命堪布（梵：Santaraksita）及蓮花生大士（梵：Padmasambhava）建立，但後來因為支那和尚堪布（藏：Hva shang。又作大乘和尚、摩訶衍）對空性的要點未能正確理解，從而譏謗「方便分」（如聞、思、修、積福、淨罪等修法），禁止一切思維修習，遂令佛法衰落，幸得大阿闍黎蓮花戒（梵：Kamalasila）破邪立正，彰顯勝者（佛陀）的密意，所以這位大師的恩德極為重大。

可是到了後弘期，又有一些以班智達、瑜伽士自居之輩，由於錯謬理解續部的意義，於是嚴重損害了聖教根本的清淨梵行，幸得尊者把這些邪說善巧破除，令邪執消滅，無謬清淨聖教廣大興隆，所以雪域一切有情咸皆蒙受尊者之恩。

若要造論彰顯能仁教旨，還要具備三種圓滿資格：（一）精通五種明處。（二）具有教授，亦即擁有歷代大德修持「正遍知」（佛陀）所傳教義，而且從未中斷的精要教授。（三）親見本尊，得獲即可。雖然具備以上一種條件亦能造論，但是能完全具備這三種資格自然最為完美，而這位大師正完全具備了這三種因素。尊者得本尊攝受的經過，如《八十讚》所說：

尊者曾親見歡喜金剛（梵：Hevajra）、三三昧耶王（梵：Trisamayav yuharaja）、勇識世自在（梵：Lokesvara，亦即觀自在，梵：Avalokitesvara）、至尊度母（梵：Tara）等本尊，得獲印可。常於夢中

或醒時得聞本尊開示甚深見及慈悲廣大行妙法。

尊者擁有「共乘」(即小、大二乘所共有)及「大乘」兩種傳承，在後者大乘之中又分為「波羅密多乘」及「密咒乘」兩種傳承。

在「波羅密多乘」之中又分為「見傳承」及「行傳承」兩種。於「行傳承」中又分至尊彌勒所傳及至尊妙音所傳兩種，所以波羅密多乘的傳承共有三種。尊者所擁有的密咒傳承共有五派(即：一切密續總傳承、密集傳承、母續傳承、行續及瑜伽續傳承、降炎摩傳承)，此外還擁有宗見傳承、加持傳承和其他多種教授傳承。

阿底峽尊者具有多種傳承的教授，尊者曾親近隨學的眾位師長，如《八十讚》所說：

尊者是常時親近的師長便是寂靜(梵:Santipa)、金洲(藏:Ser ling ba)、覺賢(梵:Bhadrabodhi)、智吉祥(梵:Jnanasri)等多位成就者。此外，尊者更具有由龍樹菩薩輾轉傳來的深見、廣行教授。

據說尊者有十二位得成就的上師及多位上師。

尊者精通五種明處的經過已於前文解說。所以，這位大師能善於抉擇勝者佛陀的密意。

這位擁有這些功德的大師在五印（指全印度）、迦濕彌羅（梵：Kashmir）、烏仗延那（梵：Oddiyana）、尼泊爾（Nepal）及西藏各地的弟子多不勝數。其主要的印度弟子共有四位，此即學識智慧與尊者不相伯仲的大班智達毗柁跋（梵：Mahapandita Bitopa），及法生慧（梵：Dharmakaramati）、中觀獅子（梵：Madhyasimha）、地藏（梵：Kṣiti garbha），還有加上善友密（梵：Mitraguhya）而成五大弟子。在阿里的主要弟子有：寶賢譯師（藏：Lo chen Rin chen bzag po）、拏錯譯師、天比丘菩提光（藏：Lha lama Byang chub 'od）。後藏（藏：gTsang）的主要弟子有：迦格瓦（藏：'Gar dge ba）、廓枯巴天生（藏：'Gos khug pa lhas btsas）。在洛札（藏：lHobrag）的主要弟子有：格巴勝位（藏：Chag pa khri mchog）、善護（藏：dGe ba skyong）。康區（藏：Khams）的主要弟子有：大瑜伽師（藏：rNal'byor pa chen po）、阿蘭若師（藏：dGon pa ba）、智慧金剛（藏：Shes rab rdo rje）、察達敦巴（藏：Phyag dar ston pa）。中藏的主要弟子有：枯敦津珠雍仲（藏：Khu ston brtson 'gurs gyung drung）、俄勒巴喜繞（藏：Ngoglegs pa ཨི shes rab）、仲敦巴勝生（藏：'Brom ston pa rgyalba'i byung gnas）三師。在這些弟子之中，能繼承其師事業，令其發揚光大者，便是得度母（梵：Tara）授記的仲敦巴勝生大師。上文已對造論者的優勝處簡略介紹，若要詳盡瞭解，便要參閱阿底峽尊者的廣傳。

## 「教授殊勝」

### 甲二 為令世人對教授生起恭敬心，所以要顯示教法的優勝：

「顯示教法的優勝處」的「法」便是這種教授的根本論典《菩提道燈論》。阿底峽尊者雖然撰造了多種論典，但是要以《菩提道燈論》最為根本圓滿。第一，此論是總攝一切顯密法要而作開示，所以內容圓滿。第二，此論特重調心次第，容易實踐。第三，此論是以兩位精通二大車軌的上師（即是精通彌勒所傳教授的金洲大師，與及精通文殊所傳教授的小明杜鵑論師，梵：Vidyakokila，藏：Rig pa'i khu byugchung pa，別名阿哇都帝巴 Avadhutipa）的教授作為莊嚴，所以勝於其他法軌。

學習這種教授者能產生四種功德：（一）認識一切聖教沒有矛盾。（二）明瞭一切佛語皆是實修教授。（三）容易獲得佛陀的密意。（四）極大罪行自然消滅。

### 乙一 認識一切聖教沒有矛盾：

何謂「聖教」？正如《般若燈論廣釋》（梵：Prajna-pradipa-tika，造論者是觀誓論師 Avalokitavrata，又作觀音禁。此論是解釋中觀自續派清辨論師 Bhavaviveka 的《般若燈根本中論頌》梵：Prajna-pradipa-mula-madhyamaka-

vrti) 所說：

聖教的意思便是正確開示人天有情求證甘露勝位（藏：bdud rts'i go 'phang。即無住大涅槃）所必須了知、必須斷除、必須現證、必須修行的薄伽梵法語。

所以聖教就是勝者佛陀的善說。

「認識一切聖教沒有矛盾」的意思便是（由《菩提道燈論》而）了知它們是一位凡夫眾生的成佛道軌。（但對向不同眾生而言，）其中一些是道軌的主體，一些則是道軌的不同支分。

由於菩薩的目標是要成就世間（一切有情眾生）的（現前、究竟兩種。現前意即暫時，究竟意即永久）義利，所以便要攝受（聲聞，梵：śrāvaka、緣覺，梵：pratyekabuddha、菩薩，梵：bodhisattva）三種根性不同的教化對象，因此必須學習這三種道軌。《釋菩提心論》（梵：Bodhicitta-vivaraṇa。龍樹造）說：

自己生起定解後，才能令別人生起定解，所以智者們必須正確無謬地開示法義。

《釋量論》（梵：Pramāṇa-varttika-kārikā。法稱 Dharma kīrti 造）亦說：

自己尚未清楚「方便生」（苦諦、集諦）及其「因」（滅諦、道諦），便難以為別人說

法。

意思是說自己未能正確理解便無法教導別人。通達三乘道軌是令菩薩達成目標的方法，彌勒菩薩曾說：

凡是希望利益眾生者，皆是以「道種智」來成就世間的利益。

《薄伽梵母》（全名：《聖薄伽梵母般若波羅密多一萬八千頌大乘經》，梵：Arya-astadasasahasri ka-prajnaparami ta-nama -mahayanasutra）亦說：

菩薩應生起一切道軌，應認知一切道軌，也就是一切聲聞道、一切獨覺道、一切佛陀道。同樣，菩薩應成辦這些道軌的事業，令它們達至究竟圓滿。

所以若說大乘行者不應學習小乘法藏，便是與菩薩的目標背道而馳。

進入大乘之道是有共與不共兩種。既然「共同道」是小乘法藏所說的道軌，那怎可以不屑一顧？所以，除了追求自利寂滅解脫安樂等少數特點外，其他一切教法即使大乘行者也要修學，而這正是「方廣菩薩藏」廣泛開示一切三乘教法的理由。

再說，一位圓滿正覺佛陀並不會僅斷除部分過失及成就部分功德，而是盡斷一切各種過

失，圓滿一切各種功德。大乘行者要成就這種目標亦要斷除一切過失，生起一切功德，因此，大乘道是包含其他各乘的一切「斷德」及「證德」，所以一切佛法皆屬於大乘成佛之道的支分。從未聽說有未斷除某些過失或未成就某些功德的能仁（佛陀），所以其中沒有任何一者是大乘行人不必修習的。

假如有人這樣說：「雖然趣修波羅密多大乘是必須學習小乘法藏所說的道軌，但是對於趣修金剛乘的行者來說，波羅密多乘道並非共同，因為彼此的道軌並不一致。」（密續與殺、盜、淫、妄語、飲酒皆不遮禁，外表似與顯乘相悖——譯按。）

這種見解極不合理，因為波羅密多乘的道體是由「意樂」（思想）及「行」（行為）組成，所謂「意樂」便是菩提發心，而「行」便是修學六種波羅密多（六度），若是這樣的話，則一切皆須修學。正如《金剛頂續》（全名：《金剛頂大秘密瑜伽續》，梵：Vajra-sikhara-maha-guhya-yoga-tantra）所說：

即使為了活命也不可以捨棄菩提心。

又說：

六種波羅密多行，永遠不可以捨棄。

除了這部經典外，其他密咒教典也有這種說法。



許多無上瑜伽在入曼陀羅時亦屢屢提到要受持共同、不共兩種續部律儀，共同律儀便是菩薩律儀。受持律儀的意思便是誓願受學「三聚戒」（攝律儀戒 *nyes spyod sdompa*，又作制惡戒、攝善法戒 *dge ba chos bsdus*、饒益有情戒 *sems candon byed*）等各種菩薩學處，所以在波羅密多乘之中，除了在發起菩提心後，依所發誓願修學菩薩行外，便沒有其他的道軌。

又由於在接受密咒律儀時必須立誓受持一切正法，以上述的質難是毫無道理。《金剛空行》（梵：Sri-vajra - daka -nama-maha-tantra-raja）、《三補底》（梵：Samputi-nama- maha-tantra）、《金剛頂》（梵：vajry- sikhara-maha- guhya -yoga-tantra）三續與行者領受「無量光佛誓句」（即是五部誓句中的蓮花部誓句）時，也是這樣說：

應圓滿受持外（事續、行續）、密（瑜伽續、無上瑜伽續）、三乘正法（即是外、密兩類續部及被羅密多乘）。

所以，假如看見這些戒律在開遮（即是開許及遮禁）的地方有些不同，便認定它們像冷熱一般互不相容，這顯然是一種武斷。

同樣，除了少數開遮之處有分別外，一切佛法是極為一致的，所以，要進修三乘、五道的上品階位，就必須具備低下各乘的修道功德。《聖般若波羅密多攝頌》（梵：Arya-pra jnaparamita-ratna -

guna-sancaya-gatha。漢名《佛說佛母寶德藏般若波羅密經》，又名《般若八千頌》)對於波羅密多道曾有這樣的說法：

過去、未來、現在諸佛之道，唯是波羅密多。

因此，「波羅密多」(六度)是成佛之道的中流砥柱，絕不可以捨棄。在「金剛乘」中亦多次宣說這個道理，所以「波羅密多」是經、續二乘的成佛共同道軌。

在這種共道之上再加上密咒乘的灌頂、三昧耶戒、二級次第(指下三續的有相瑜伽、無相瑜伽或無上續部的生起次第、圓滿次第)及其輔屬伴隨修法等各種不共道，便能快速達至成佛，若然捨棄波羅密多乘共道便會犯下極大錯誤。假如不能理解這種意義，那當你們對於某種教法獲得一點認識時，便會譏謗其他教法，尤其是對上乘(密乘)生起些微不其實的信解，便即捨棄「小乘」及「波羅密多乘」法藏，甚至在「密咒乘」中也會照樣捨棄「下三部密續」，這樣便會積集果報極為嚴重的深厚謗法罪障。由於這種做法能輕易導致這種罪障，所以非常危險。至於這種說法的出處根據，下文便會作出交待。

因此，應當依善知識，對於善知識所說的一切修法，應視為一位有情(梵：pudgala。音譯補特迦羅，又作數取趣)的成佛因支(即各種成佛的輔助因素)，對於所有道理皆應生起定解。那些現在能修習的佛法即應修習，即使現時尚未能真實進修或遮止，也不要因為自己暫時未能趣入

便把它捨棄。應這樣想：「不知在什麼時候才能依照這些法門所教，真實從事修學或斷除呢？」然後便要積集資糧，淨治罪障、發願啟請，盡力為未來能修學這些教法做好準備。不久之後，智慧及能力便會逐漸增強，這時便能修學任何前時未能修學的教法。格西仲敦巴仁波切曾說：

我的師長（阿底峽）是一位能以四方道總攝一切佛法的人。

（如方桌、骰子一般不論從任何角度觀看，也是方形。但阿噶雍增仁波切 Akya yongs 'dzin，又名雍增噶威羅著，曾說「四方」是指三種學處及密續道。）

應知這句說話是含有重大的意義。由於《菩提道燈論》這種教授能總攝顯經密續的一切扼要，引導弟子邁向成佛之道，所以它具有能確認一切聖教沒有矛盾的優點。

## 乙二 明瞭一切佛語皆是實修教授：

總之，唯有勝者所說聖教才能提供求解脫者成辦一切現前、究竟利樂的方便，唯有佛陀才能盡離錯謬，開示一切取捨之處。所以《無上相續論》（梵：Mahayanot tara tantra-sastra。全名《大乘無上相續論》，即漢譯《究竟一乘寶性論》）說：

世間沒有任何人比勝者佛陀更加善巧，除佛陀外沒有任何人能以遍智正確了知一切

( 諸法 ) 及最勝真實 ( 究竟實相 )，所以切勿擾亂大仙 ( 即是佛陀 ) 親自設立的經藏，若破壞能仁的聖教教規，你們便會損害正法。

( 索達吉堪布的譯本是作：「何故較佛善巧者，於此世間一亦無，無餘真如殊勝者，如理遍知知非他，是故大仙自安立，如是契經勿錯亂，若壞能仁聖教規，故彼亦損聖教法。」見《大乘無上續論》第五品一譯按。)

因此，勝者薄伽梵的寶貴經、續二藏教語皆是殊勝教授。然而，由於後世的學人若不依靠有正確理據的定量釋論及善知識的教授，單憑自己的力量便難以獲得佛所說經的密意，所以大車們才撰造各種釋論和教授來闡釋諸佛的密意。因此，只要是清淨的教授，就一定能帶給我們對各種經論的確實理解。不管我們如何勤學某種教授，假如仍不能令我們對佛所說經及各大釋論的理趣獲得確定理解，又或它所說的道軌與經論相悖，那麼它就只是一些要棄捨的東西。

有一些人認為一切經論只屬於理論性的教法並沒有實修要訣，而另有一些則是專門開示實修精要的教授，於是便以為正法是有兩種不同：一種是作為講解之用，而另一種是作為實修之用。

須知這種態度能阻礙我們對清淨無垢的經續，與及闡明其密意的無謬釋論生起大恭敬心。

更應知道，若聲稱這些經論只是為了增加我們的表面認識和消除他人的誤解，並不能顯明深義，從而對這些經論不屑一顧，這樣便會積集謗法業障。

所以，對於那些追求解脫的人來說，經論確實是殊勝無謬的教授，可是我們由於慧力低劣等因素，單憑經論實無法領悟這些教典便是殊勝教授。因此必須以這種想法來尋求教授：「應依善知識的教授來尋求這些經論的決定理解。」切勿這樣想：「經論只能增加表面的認識，消除他人的誤解，所以並無實質意義，而教授卻能顯示深義，所以才是最殊勝的。」大瑜伽師菩提寶（藏：Byang chub rinche）曾說：

所謂通達教授的意思，並不是說僅能清楚瞭解某部只有手掌般大的一小冊經書，而是指能瞭解一切經教皆是實修教授。

大依怙之弟子修寶喇嘛（藏：sGom ba rin chen bla ma）亦說：

阿底峽於一座修法中令身、語、意一切惡業碎為微塵的教授，讓我瞭解到一切經論皆是實修教授。

所以我們也要達成這種瞭解。仲敦巴仁波切曾說：

假如我們在學習了許多教法之後，仍然需要另外尋求實修教法的方式，那便是一種

錯誤。

由此可知，有一些人雖然花了很長時間學習許多教法，但是竟然全不知道如何實修教法，所以當他們要實修時，便要在其他地方尋找方法，這正是犯了上述所說的過失。這裡所說的教法，就如世親（梵：Vasubandhu）的《阿毗達磨俱舍論》（梵：Abhidharma-kosa）所說：

大師（佛陀）的正法分為兩類：一種是以教典為本質，一種是以體證為本質。

意思就是說，除了教、證二種正法，再沒有其他正法。

「教正法」便是抉擇我們所受教法的修法道軌。「證正法」便是依照這些已決定的道軌實踐修習。所以，這兩者可以比作因與果，譬如在跑馬之前先顯示馬匹所跑的路徑，在顯示之後便要向著那裡跑。若已經確定了這條路徑，但是卻跑了另一條，就會成為笑話。同樣，試問怎會由聞思抉擇這件事情，到實修時卻又修習另一些事情呢？正如蓮華戒大師於《修習次第三篇》（梵：Bhavana-krama）的後編所說：

再者，「修所成慧」所要修習的，正是「聞所成慧」及「思所成慧」所通達的事情，而非其他事情。就像先指出馬匹所跑的路徑，然後便依著路徑奔馳。

所以，這些（道次第）教授能圓滿總攝一切經論所說一從依止善知識至修習止觀一的道軌

扼要。這些教授以簡明的修持次第引導我們，對於那些應要「安住修」的，便作「安住修」，要「觀察修」的，便作「觀察修」。

我們以這種做法便能明瞭一切經論皆是實修教授，否則便會缺乏「觀慧」，花盡一生時間來修習某部分道體不圓滿的道軌，不但沒法明瞭經論是實修教授，還會認為它們只能夠增加表面的認識，又或只能消除他人的誤解，從而譏謗它們。

很明顯，在經論所說的義理之中，大部分也需要以「觀慧」來進行抉擇，如果我們在實修的時候把它們捨棄，又怎能生起領悟它們是殊勝教授的定解？假如這些不是殊勝的教授，我們還可以從哪一位大師身上獲得勝於這些經論的教授呢？

所以若能清楚看見甚深廣大的經典及它們的論釋皆是實修教授，亦會馬上明瞭甚深續部的經論也是實修教授，這樣便能確定它們皆是殊勝教授，能把認為「這些續典是可以捨棄的教法，並非真正的實修教授」的錯誤想法完全斷除。

### 乙三 容易獲得佛陀的密意：

經論教典雖然是最極殊勝的教授，但是，對於那些未曾進行廣大學習的凡夫初學者來說，倘若不依仗善知識的教授，那即使苦心鑽研這些經論亦難以獲得其中的密意。即使能獲得，亦

必須耗費極長時間和極大努力。但是，若能依仗師長的教授，便能輕易地認識其中的密意。

這些《菩提道燈論》的教授，能輕易給予對佛經及論典的扼要定解。其中的道理於下文各別章節之中詳細解釋。

#### 乙四 極大罪行自然消滅：

在《正法白蓮華經》（梵：Sad-dharmapundarika-nama mahayana-sutra。漢譯名《妙法蓮華經》）及《諦者品》（梵：Satyaka-parivarta，即《聖菩薩行境變現方便境大乘經》Arya-bodhisattva-gocaropaya-visaya-vikurvana-nirdeśa-nama-mahayana-sutra 的第四品。漢譯名《大薩遮尼乾子所說經》）曾說，一切佛說，不論是實說（直接徹底的說明）還是權說（間接不徹底的說明），皆是開示成佛的方便法門。有一些存有誤解的人，錯執某些教法是成佛方便，而另一些教法卻是成佛的障礙，於是便對佛陀的教語產生了是非好壞，合不合理或大乘小乘的分別。認為菩薩應該學習這些而不應學習那些，最後便會認定某些教法必須捨棄，於是便會譏謗正法。《遍攝一切研磨經》（梵：Sarva-vaidalya-samgraha-sutra）說：

文殊師利！譏謗正法的業障是很微細的。文殊師利！假如你們把如來所說的教語，分為某些是善而某些是惡，這樣就是謗法。由於謗法者譏謗正法，也就是蔑視如來，輕毀僧伽。若說：「這是合理，這不合理」這樣就是為謗法。若說：「這是為菩薩



宣說，這是為聲聞宣說」這樣就是謗法。若說：「這是為獨覺宣說」這樣就是謗法。若說：「這不是菩薩所學」這樣就是謗法。

謗法的過患是非常嚴重的。《三摩地王經》(梵: Samadhi raja-sutra) 說：

毀謗經藏者的罪行，遠比毀壞一切南瞻部洲的佛塔重大。毀謗經藏者的罪行，遠比弑盡恆河沙數的阿羅漢重大。

總之，能導致謗法的方式雖有多種，但是以上文所說的最為嚴重，所以必須盡力把它斷除。還有，只要我們能對上文所說的首兩種優勝處（即是認識一切聖教沒有矛盾，及明了一切佛語皆是實修教授）獲得決定瞭解，便能斷除謗法，從而便能自然遠離（謗法的）罪行。故應廣泛研讀《諦者品》及《正法白蓮華經》來尋求這種定解，至於其他的謗法形式，可從《遍攝一切研磨經》中得知。

## 道前基礎

### 甲三 如何聽聞及講說具備上述兩種優勝的正法：

如何聽聞及講說具備上述兩種優勝的正法又分為三部分：

- (一) 聽聞的規矩。
- (二) 講說的規矩。
- (三) 於完結時聽說雙方的共同規矩。

### 「聽聞軌理」

#### 乙一 聽聞的規矩：

前者分三：(一) 思惟聞法的利益。(二) 對正法及法師生起恭敬。(三) 正式聽聞的規矩。

### 丙一 思惟聞法的利益：

法集要頌經》(梵：Udana-varga，又作《優陀那品》)的「聽聞品」(梵：Sruti-varga)說：

聽聞能知曉諸法，聽聞能降伏惡行，聽聞能斷除無義事，聽聞能達證涅槃。

又說：

就像有人進入完全被黑暗覆障的暗室之中，雖然有眼睛亦不能看見種種色相。同樣，善男子，即使具有慧力，但是在未聽聞前，仍不能知道什麼是善法，什麼是惡法。就像有眼睛者以明燈看見種種色相，同樣，由聽聞即能知道什麼是善法，什麼是惡法，從而便知道應該怎樣做。

《本生鬘》(梵：Jataka-mala)亦說：

由聽聞即能生起淨信，愛樂善法毫不動搖，智慧出生，愚癡泯滅，所以即使要用自己身上的肉來購買也是值得。聽聞是驅除煩惱暗冥的明燈，是不為盜賊所奪的最勝財寶，是擊敗愚癡怨敵的利器，是開示方便法門教授的最勝友伴，是我們的患難之交，是醫治憂苦病患的妙藥，是戰勝罪惡大軍的最勝雄師，是美譽及榮耀的無上寶

藏，是與善士會面時的最佳贈禮，在大眾之中最令智者喜愛。

又說：

由聽聞即能趣入真實修行，這樣便可以毫不艱難地脫離生死（輪迴）的城堡。

所以，我們對於這些聞法利益應當至心愛樂信解。

無著的《菩薩地》（梵：Yoga-carya- bhumabodhisattva -bhumi，即《瑜伽師地論菩薩地品》）亦說應以「五想」來聽聞正法，亦即：

（一）由於諸佛及佛法出現於世實在極為稀有珍貴，因此應作「珍寶想」。

（二）由於在聞法時生起的智慧不斷增長廣大，因此應作「眼目想」。

（三）由此所生的慧眼能見「如所有性」（藏：ji lta ba。即是實相空性）及「盡所有性」（藏：ji snyed pa。即是一切諸法的差別） 因此應作「光明想」。

（四）由於教法最終能賜與「涅槃」及「大菩提」果，所以應作「大利益想」。

（五）由於從現在這一刻開始即能獲得止觀之樂，這是「涅槃」及「大菩提」之因，所以應作「無罪想」。

這樣思惟便是思惟聞法的利益。

## 丙二 對正法及法師生起恭敬：

《地藏經》( 梵：Dasa-cakra-ksitigarbha-nama – maha yana-sutra ) 說：

專信恭敬聽聞正法，不應毀謗嘲笑說法者，要供養說法師，對他們應生起如同佛陀的想法。

經文的意思是說應視師長如同佛陀，以獅子座及恭敬利養來供養他，斷除不敬。

還有，應如《菩薩地》所說，應遠離「雜染」(指以下所說的驕慢、輕蔑兩種煩惱)而聞法，而且不應著意法師的「五事」。

「遠離驕慢雜染」的意思是指依循以下「六事」而聽聞：（一）於適當的時間聽聞。（二）恭敬。（三）服從。（四）無忿恨心。（五）依教奉行。（六）勿伺機爭辯。

「離輕蔑雜染」的意思是指敬重法及法師，兩者也不可輕視。

「不應著意五事」是指要斷除以下的想法：此人（一）失壞律儀、（二）種性低賤、（三）形貌醜陋、（四）不善辭令、（五）語言粗惡難聞，所以我不會隨他聞法。

《本生鬘》亦說：

應身處低下的座位，表現出莊嚴的威儀，以歡喜的目光正視（法師），恭敬虔誠猶如飲用法語甘露。應以極為清淨無垢的歡喜心，恭敬聽聞正法，如同病人聽從醫師所囑。

### 丙三 正式聽聞的規矩：

正式聽聞的規矩又有兩種：（一）斷除器三過。（二）依止六種想。

#### 丁一 斷除器三過：

「器三過」就是：

- （一） 器口倒置。
- （二） 雖然向上，但不潔淨。
- （三） 雖然潔淨，但底部穿漏。

假如器皿具有這三種毛病，那即使諸天雲行雨施，但是：

- (一) 雨露甘霖仍不能注入器內。
- (二) 又或雖能入內但被穢物污染，而不能成辦飲用等功能。
- (三) 又或雖然未受穢物污染，可是隨即漏失，不能留存於器內。

同樣道理，即使我們身處說法會場，但是：

- (一) 但不專心。
- (二) 又或雖然專心，但是誤解所聽聞的教法或懷有貪執等不良動機而聽聞。
- (三) 又或縱使沒有上述這些過失，但是在聽聞時，對所得的文義不能堅固憶持，任由它們因忘記等毛病而散失。

這樣，我們的聞法便不會有很大的利益，所以必須令自己遠離這些過失。在佛經之中曾以三句說話指出這三種過失的對治方法：

要認真地聽聞，徹底地聽聞，並要緊記於心。( 漢文佛經中常譯作：「諦聽，諦聽，善思念之」一譯按。 )

《菩薩地》亦說：

為求通達一切，專注傾聽，專心一意，極為冷靜地思惟聽聞。

## 丁二 依止六種想：

六種想法便是：

### （一）視自己如病人的想法－

寂天（梵：Santideva）的《入菩薩行論》（梵：Bodhisattva-caryavatara）說：

倘若害怕普通的疾病，尚要遵照醫生的指示去治療，長久罹患貪嗔等疾病的人，該依教奉行就不用說了。

（原文為「若懼尋常疾，尚須遵醫囑，何況貪等患，宿疾恆纏身」。見「懺悔罪業品」）

如寂天所說，我們已患上貪執等煩惱病患多時，這種久病能生大苦，極難治療，應認識到這就是我們的處境。迦瑪巴（藏：Ka-ma-pa。迦當派大格西）說：

如果我們並非真實患病，但是卻要觀修自己的病況，那便是顛倒錯謬。可是，我們已遭受（貪、嗔、癡）三毒頑固惡疾所侵染而且病情非常嚴重，但我們卻全不知道自



己有病。

## （二）視說法者如醫師的想法－

如果我們患上風病或膽病（西藏醫學認為風、膽、痰是引生病患的根由）等嚴重的疾病，便要尋找良醫。若能延醫診治，便會欣然遵照醫師所教，尊敬有加。同樣，若我們能值遇善知識，也要這樣恭敬善知識，要把此舉視為自己的榮幸而非負擔。《聖般若波羅密多攝頌》說：

所以，凡是志求殊勝菩提的具慧菩薩，定當降伏我慢。應像病者依止醫師治病一樣，精勤依止善知識。

## （三）視師所教如藥物的想法－

就像病者極為珍重醫師所配的藥物一般，我們也要極為重視說法師所說的教授及開示，以極大的珍重恭敬心勵力奉行，切勿因忘記等問題而把它們白白浪費。

## （四）視殷重修持如治病的想法－

病者知道不服用醫師所配的藥物便不能把病患治癒，所以便會服用。同樣，若我們知道不修習法師所說的教授便不能降伏貪執等煩惱，便會殷重從事修習。我們切勿以廣聞法語而自

足，不事實修。還有，身患嚴重麻瘋，手足脫落的病人，僅服用一帖或兩帖藥物實無作用，同理，我們無始以來已遭煩惱重病所侵，僅修習教授內義一次、兩次是不足夠的，所以應如滔滔不絕的流水，不斷思維觀察圓滿道體的一切支分。月官大阿闍黎（梵：Candragomin）於《懺悔讚》（梵：Desana-stava）說：

我們的心常常處於愚昧迷亂，就像喪失手足，久病多時的麻瘋患者，試問只是偶然服一點藥物又有什麼幫助？

所以，把自己視作病者的想法是最為重要的，因為只要具有這種想法，其餘的（五種）想法便會隨之而生。但假如這種想法只是口頭空言，我們便不會為去除煩惱而修習教授的真義，而只是愛好聽聞這些教授，這就好像求醫的病者，僅愛好配藥而不服用，其病患永遠不能消除。正如《三摩地王經》所說：

病者身體多年以來飽受痛苦折磨，從未暫時減輕，由於他們長期被疾病困擾，所以四處尋求醫師診治。他們屢屢訪尋，終於找到一位醫術精湛的醫師，並得醫師同情憐憫，耐心地為他診治，給他配製名貴的藥物，教他服用。但是，病人若不服用這些治病的藥物，那便只是病人的過失，而非醫生的錯誤又或藥物出了毛病。同樣，當我們為佛法而捨世出家，並且開始對各種力、根、靜慮有所認識（即開始認識如何

修成就五根、五力、四禪的方法)，那為何還不精進修行，現證解脫涅槃？

同經又說：

雖然我（佛陀）已經開示最善妙的教法，但如果你們在聽聞之後沒有如法實行，這就像病者僅背著藥囊，永不能治癒身上的病患。

《入菩薩行論》亦說：

應把這些教授身體力行，徒尚空談怎會成功？僅是閱讀藥方對病患有何幫助？

（原頌為「應當躬謹行，徒說豈能成？唯閱療病方，於患有何益？」見《入菩薩行論》第五品—譯按。）

所以「視殷重修持如治病想」之中的「殷重修持」意思便是要實踐善知識所教應當奉行（取）及應當捨棄（捨）的事情。若要這樣做的話，就必須知道這些教誡，要知道這些教誡就必須聽聞。由聽聞認知這些教誡的目標就是要實踐這些教誡。所以，把所聽聞的法義盡力實行是最極重要。正如《聽聞品》所說：

縱然廣求多聞，但是不善守護戒律（尸羅）由於（不善守護）戒律而被人鄙夷，這種

聽聞即不圓滿。縱然寡聞但是善於守護戒律，由於（善守護）戒而被人稱讚，這種聽聞便是圓滿。既不多聞 又不善於守護戒律，由於這兩種理由而被人鄙夷，其人的行持即不圓滿。既能廣求多聞且能善護戒律，由於這兩種理由而被人稱讚，其人的行持便是圓滿。

同經又說：

即使能由聽聞而知曉佛說聖教的心要，又或知曉修習三摩地的實義，但如果行為放逸粗惡，這種聽聞及認知並沒看多大的意義。愛樂聖者所說教法，身語依教奉行的人，他們有忍耐力，得朋友們的喜愛，而且有自制力（指能防護根門，守持戒律），定能究竟達至聽聞及認知的彼岸。

《勸發增上意樂經》（梵：Aryadhyasayasamcodana-nama-ma hayana-sutra。即是《大寶積經》第二十五會）亦云：

愚人死時心生憂苦，他們會後悔地說：「我的修行這樣低劣，現在還有什麼作為？」由於他們未能精益求精，於是產生極大的苦惱，這便是愛好空談的過失。

同經又說：

就像在觀眾面前演戲的藝人（此處包含兩種譬喻（1）即使藝人能演活所扮演的角色，也和他的真實身份無關。（2）觀眾即使懂得欣賞藝人的演技，但自己卻不能粉墨登場），又如大談某位英雄的事跡，但自己卻失壞了殷重修持，這便是愛好空談的過失。

又說：

甘蔗的外皮毫無精華可言，內裡才有令人喜愛的味道，啃嚼蔗皮是不能獲得甘蔗的甜味。空談就像甘蔗的外皮，思維內義則像甜味，所以不應徒尚空談，要時常不放逸地謹慎地思維內中的意義。

（五） 視如來如同善士的想法－

應隨念世尊便是說法的人師而生起恭敬心。

（六） 願正法長住的想法－

應思維：「假如聽聞這些教法，能令薄伽梵的聖教長住世間便好極了！」

還有，當我們在說法或聞法時，假如心與教法相分離，那不論講說任何法門，也沒有什麼重要意義，所以我們要確定怎樣才能令這些教法契入自心而聽法。譬如，要知道臉上有沒有污

垢，便要持鏡自照，把污垢清除，同樣，在聽聞正法時，我們的惡行執著等過失，便會顯現在法鏡之中，這時我們便會對自己的心念，竟會變成這個樣子而感到後悔，然後便會斷除過失，修習功德。因此，必須隨法修學。《本生鬘》說：

由於看見自己的惡行明現於法鏡之中，便會生起悔意，令自心趣向正法。

蘇達薩（梵：Saudasa）請求普明太子（梵：Sutasoma）說法時，菩薩太子知悉蘇達薩的意樂已成合宜法器，所以便為他說法。總之，應發起菩提心，思維：「為了利益一切有情，我當成就佛果。為了成就佛果，就必須修學佛果之因。要修學佛果之因，就必須認識它們。要認識它們便一定要聽聞，所以我必須聽聞正法。」應思念聞法的利益，斷除「器三過」等過失，以大歡喜心從事聽聞。

## 「講說軌理」

### 乙二 講說的規矩：

講說的規矩是分四部分解釋：（一）思惟說法的利益。（二）對師長及教法生起恭敬承事。（三）應以怎樣的意樂及加行來說法。（四）分辨應說法或不應說法的對象。

### 丙一 思惟說法的利益：

說法若能不耽著名、利、恭敬等世法，其利益便會非常巨大。《勸發增上意樂》說：

慈氏（彌勒）不求名利恭敬而施予法佈施，是有二十種利益。是哪二十種呢？  
即是：（1）成就正念（聞所成慧）、（2）成就勝慧（修所成慧）、（3）成就覺慧（思所成慧）、（4）成就堅固（正見堅固，不為邪見引轉）、（5）成就智慧（「資糧道」與「加行道」的世間智慧）、（6）隨順證達出世間慧（「見道」與「修道」的出世間智慧）、（7）貪慾微小、（8）嗔恚微小、（9）愚癡微小、（10）魔眾無機可乘（貪嗔癡三毒微小，魔眾不能侵損）、（11）得諸佛世尊珍愛護念如愛獨子（續佛慧命，故得諸佛護

持 )、( 12 ) 得非人眾守護 ( 得喜愛善法的人、非人眾護持 )、( 13 ) 得諸天助護成就威德 ( 得大梵天、帝釋等天眾助護成就權威 )、( 14 ) 怨敵無機可乘 ( 不求利養，怨敵不能損惱 )、( 15 ) 親友堅貞不渝 ( 得良師益友愛護，永不捨離 )、( 16 ) 言教有力令人信服、( 17 ) 沒有畏懼 ( 在有識之士面前毫無畏怯 )、( 18 ) 充滿喜悅 ( 由於不計較得失，心極喜悅 )、( 19 ) 得智者稱讚、( 20 ) 其法佈施值得記念。

對於恩大經典所說的說法利益，應當至心建立信解（又作「勝解」即是不動搖的肯定）。

上文所說的第四種「成就堅固」利益，在新譯的《集學論》( 梵：Sikṣa-samuccaya ) 是譯作「成就勝解」而一些舊譯本則譯為「成就勇進」。

## 丙二 對師長及教法生起恭敬承事：

正如佛世尊當年宣說《薄伽梵母》( 藏傳佛教對《般若波羅密多經》的稱呼 ) 的時候，親自動手敷設法座等敬事行為。一切諸佛尚且尊敬正法，所以我們在說法時，必須對於正法及大師 ( 釋迦牟尼佛 ) 生起大恭敬心，思念他的功德及大恩。



### 丙三 應以怎樣的意樂及加行來說法：

所謂「意樂」（思想心態）便是要長養《海慧請問經》（梵：Sagara mati-pariprccha-sutra）所說的五種想法，此即：視自己如醫師、視法如藥、視聞法者如病人、視如來如善士想、願正法長久住世。應對聽法眾修習慈心，要斷除懼怕別人優勝的妒嫉心、懈怠耽擱、厭倦屢屢不斷解說、誇讚自己的功德、奚落他人的過失、慳吝說法、追求衣食等利養。應這樣想：「為了令自己和他人成佛而說法的功德，便是我的安樂順緣。」

所謂「加行」（行為舉止）便是首先潔身沐浴，穿著乾淨的衣服，坐於清潔舒適處的法座上。《海慧請問經》說若能誦持「伏魔真言」則方圓百由旬之內的魔羅及魔眾諸天便不會來臨，即使來臨也不能製造障礙，所以必須念誦這種真言。

然後，便要和顏悅色，引用教證、譬喻、正理，分析內義。

《海慧請問經》的伏魔真言如下：「爹雅他，沙昧沙瑪瓦的，沙昧打沙呵，翁古惹，曼古惹.瑪惹枳德噶若打.格烏日.得坐哇底，哦羅雅尼.毗松打哈尼，瑪來瑪拉瓦那巴，庫庫惹，卡卡札色.札薩那，阿母卡衣.巴讓母卡，阿母卡.沙昧打瓦尼，沙爾瓦札哈別札那內，尼枳赫打，沙爾瓦巴惹，巴爾瓦的那，毗母噶打.瑪惹巴沙.他毗打.邦打母打惹，阿魯噶兌打，沙爾瓦馬日，布咱日打巴述德哈，

毗噶欽杜.沙爾瓦瑪爾卡爾瑪尼。」

此外亦可念誦以《般若心經擊掌驅魔法》「由旬」梵：yojana。又作「踰繕那」。意譯合、和合、應、限量、一程、驛等。又作踰闍那、踰繕那、瑜膳那、俞旬、由延。為印度計算里程之單位。蓋梵語 yojana 乃「附輓」之義，由語根 yuj 而來的名詞：即指公牛掛輓行走一日之旅程。

《大唐西域記》說一由旬是指帝王一日行軍的路程。若配合我國的里數則有多種說法《大唐西域記》說舊傳的一由旬是等於四十里，印度的國俗則為三十里，佛教則為十六里；《慧苑音義》則說約為十六或十七餘里。義淨三藏的《有部百一羯磨》之夾注所載，印度的國俗屈三十二里，佛教為十二里。近代學者有基於印度之一肘，梵：hasta 為半碼或少於半碼來換算起英里。一說舊傳的由旬是等於十九點五公里，印度國俗則為十四點六公里，佛教則為七點三公里。另一說則認為舊傳一由旬為二十二點八公里，印度國俗為十七公里，佛教為八點五公里。）

《妙法白蓮經》說：

博學智者應該時常遠離妒嫉，以和雅悅耳的聲音開示各種法義。還要斷除懶惰懈怠，孜孜不倦講說正法。博學智者應遠離一切厭惡心，對徒眾修習慈心的能力，日夜勤修殊勝正法。博學智者應以千萬（俱胝）種譬喻，令聽眾愛樂聽聞正法，一點也不會追逐世間的利益，對飲食的粗細，寢具，法衣，甚至療病藥物等事情毫不著意。博

學智者對於聽眾一無所求，時常懷著「願自他一切有情得成佛果」與及「說法是為了利益世間，這就是我的安樂順緣」的想法。

#### 丙四 分辨應說法或不應說法的對象：

功德光論師（梵：Gunaprabha）的《律經》（梵：Vinaya sutra。有作《戒律論》）說：

不請不說。

意思就是未受啟請便不應宣說。即使受人啟請仍須觀察對方是否屬於適合接受教法的法器，若知道其人是法器，那即使未受勸請亦可為他說法。正如《三摩地王經》所說：

如果有人勸請你們說法，首先應這樣說：「在下孤陋寡聞，閣下則為飽學智者。我怎能班門弄斧，向你這樣的大德說法？」

又不應隨便說法，應觀察聽者是否合宜法器，然後才可以說法。假如知道聽者是合宜法器，即使不請亦應說法。

《律經》亦說：

在站立時不要為坐著的人說法，坐時不要為躺臥的人說法，坐於低坐時不可為坐於

高座的人說法。座位的好壞也是以同樣的方法處理（即是坐在普通座位時，不應向坐在莊嚴座位的人說法）。隨後行時不應向走在前方的人說法，走在路旁時不應對走在道中央的人說法。不應為以布衣蒙頭，捲起上衣，抄起下裳，把法衣摺疊於肩上，雙手交抱於胸前，雙手抱肩，雙手抱頸的人說法。不應為束髻、戴帽、戴冠，又或以布纏頭的人說法。不應為乘象、騎馬、坐轎、乘車、著鞋履的人說法。不應對手執棒杖、雨傘，槍、劍等武器，或身著盔甲的人說法。

若與上述這些情況相反的，這樣便可以說法，還有一點，就是這些教誡是對向沒有患病的人而設。

## 「完結軌理」

### 乙三 於完結時聽說雙方的共同規矩：

應當猛利發願，把說法和聞法所生的善根功德，回向於各種現前、究竟目標。倘能以這種方式說法和聞法，那麼即使只是一座時間，亦必定能夠獲得上述的利益，還可以把過往因不重聞法、說法的教誡，及不敬正法、法師等等所產生的業障完全淨除，更能夠停止積聚新的障礙。

還有，倘能重視說法和聽法的規矩，所講說的教授便能有益於我們的心相續。總之，先賢大德們在明瞭當中的道理之後，便會殷重實行，尤其是這種（菩提道次第）教授的歷代傳承祖師對上述的做法更是推崇備至，殷重奉行。

這種教授雖然非常殊勝，但是如果對這些教授不能獲得定解，便不能令自心有所轉變，不論我們怎樣廣泛開示深奧的教法，這些教法反會助長我們的煩惱，就好像「天」變成「魔」一般，故有「初一出錯，禍延十五」的說法。所以，有智慧的人應當勵力達成這種說法和聞法的規矩，最少也要在每次說法或聞法時具備部分的條件。以上便是開示這種（菩提道次第）教授的首要前行準備。（說法者與聽法者若不重視上述的規矩和態度，他們未來的學佛方向便會逐漸偏

離佛陀設教的本懷，甚或背道而馳，可謂後患無窮。）

由恐文繁，所以此處僅把重點扼要總攝，詳細可從餘處得知。教授前行的解釋至此結束。

## 「親近善士」

### 甲四 以正行教授引導弟子的方法：

第四，「以正行教授引導弟子的方法」分二：（一）道之根本親近善知識的方法。（二）親近善知識後的修心步驟。

### 乙一 道之根本親近善知識的方法：

親近善知識（藏：dge bai bshes gnyen）的方法分二：（一）為令生起定解略作廣釋。（二）略說修習之法。

### 丙一 為令生起定解略作廣釋：

阿底峽尊者於《心髓攝要》（梵：Hrdayaniksepa-nama。藏：Snin-pones-parbsdus pa shes bya ba。又作《攝訣定心藏》）說：

住於大乘種性的補特迦羅，應當親近善知識。

還有，鐸巴（藏：Dol ba）所整理的《博朵瓦語錄》（藏：Po to baigsung sgros）亦說：「不捨善知識」是一切要門教授（藏：man ngag）之中的根本教授。

因此，善知識是一切現前、究竟功德的根源，最初能令弟子心中生起一種功德，減少一種過失，最後具足一切證德。所以，最初依止善知識的方法是極為重要，如《菩薩藏經》（梵：Arya-bodhisattva-pitaka-nama-mahayana-sutra。見《大寶積經》第十二品）所說：

總之，獲得圓滿一切菩薩行，並同樣獲得圓滿一切波羅密多、地、忍、等持、神通、總持（藏：gzungs。能總攝憶持無量佛法而不忘失的念慧力。又作陀羅尼。梵：dharani）、回向、願、辯才及一切佛德，皆是依仗上師而有。上師是它們生起的根本，上師是它們的生處及作者，它們依上師而廣大增長，它們依於上師，上師是它們的因。

博朵瓦亦說：

對於追求解脫的人來說，是沒有任何事情比上師更重要。試看現世那些可由觀摩別人而學習的事情，沒有導師尚且無法學成，何況我們剛從惡趣轉生過來，而且還要前往從未到過的地方，又怎能無師自通？

因此，親近善知識的方法分六：（一）所依善知識的德相。（二）能依弟子的德相。（三）



弟子依止善知識的方法。（四）依止善知識的功德。（五）不依止善知識的過失。（六）總結上述五者的意義。

### 丁一 所依善知識的德相：

總之，經論均從各乘的觀點宣說多種善知識的德相。但此處所說的，乃是能教導弟子三士道次第，引領弟子趣入大乘成佛之道的善知識。彌勒菩薩於《大乘經莊嚴論》(梵: Mahayana-sutralamkara-karika) 說：

應依止具足：調伏、寂靜、極寂靜、德勝、具精勤、教富饒、達實性、善巧說、悲憫、離厭的大乘善知識。

意指弟子必須依止其備這十種功德的善知識。

未能調伏自身者便沒有調伏他人的條件，所以能調伏他心相續的上師，必須先能調伏自心相續。那麼他們要怎樣才能調伏呢？假如只是隨便修持一下，就說獲得證悟功德，這樣便全無益處可言。他們必須擁有一種能與總體佛教相配合的調心方法，而這種方法定非「三學寶」莫屬，而彌勒菩薩在論中是以「調伏」、「寂靜」、「極寂靜」這三個名相來代表它們。

論中所說的「調伏」是指「戒學」。《別解脫戒經》（梵：prat imoksa-sutra。比丘、此丘尼於每月十四或十五，與二十九或三十的其中兩日，舉行布薩誦戒時，必須念誦這部律典）說：

意馬不停四處奔馳，不斷努力仍難駕馭，而別解脫戒便是錄滿尖釘的韁繩。

《律分別》（梵：Vinaya-vibhanga。即漢譯《根本說一切有部毗奈耶》）亦說：

這是未調伏的弟子的韁繩。

上文是說，根門（眼、耳、鼻、舌、身、意）猶如野馬，令我們不停追逐邪境。正如練馬師用優良的韁繩馴服野馬一般，善知識學習戒律，調伏根門，以極大的毅力令行為改邪歸正，所以善知識必須把野馬般的心相續調伏。

「寂靜」是指成就「定學」。心意內攝，靜寂安住的心境便是「定」這是依仗守護戒律，捨棄惡行，修習善行的正念、正知而獲得。

「極寂靜」是指成就「慧學」。這是依仗心得堪能的奢摩他，專觀「真實義」而達成。

然而，僅擁有調伏心相續的三學證德並不足夠，善知識還要真備聖教功德（教正法）。所以「教富饒」就是能對「三藏」等教法博學多聞。善知識敦巴（仲敦巴大士）說：

大乘上師在說法時，必須令弟子獲得深入瞭解。在修持教法時，必須顯示出在聖教衰微時（修持正法）能有什麼利益，在當時的情況下能有什麼用處。

「達實性」是指通達「法無我」的殊勝「慧學」。或可以這樣說，善知識若能現證「真實」（藏：chos nyid，debzhinny id，yang dag nyid。又作法性、真如性、實相。）固然最好，假如不能的話，由教理通達「真實」也可以。

善知識縱能具備教、證功德，但是，其功德若比弟子低劣或與弟子相等，仍不足夠，所以他的功德必須勝於弟子。《親友書》（梵：Mitra-varga）說：

人們若依止比自己低劣的人便會退步，依止同等的人則同等，依止比自己優勝的人則會優勝。所以要親近勝過自己的人。你們若依止具有殊勝的極寂靜、具戒及勝慧的人，便會成為比那些殊勝者更殊勝的人。

樸穹瓦（藏：Phu chung ba。迦當派祖師）說：

當我聽聞大德的生平傳記，便會生起見賢思齊之心。

塔西（藏：mTha'-bzhi）說：

我是以熱振寺（藏：Ra-sgreng。是迦當派的根本主院）的上座大德們為榜樣。

所以，我們必須效法那些功德勝過自己的人。

以上六種（調伏、寂靜、極寂靜、達實性、教富饒、德勝）是自己所要具備的功德，其餘（真精勤、善巧說、悲憫、離厭）則是攝受他人的功德。有說：

「能仁不能以水洗淨罪過，不能以手去除眾生的苦惱，也不能把自己的證德轉移給別人，而是向眾生開示法性真諦，令他們得解脫。」（欽一切智 mchims thams cadmk hyen pa 於《阿毗達磨俱舍論疏》 mchims mdzod gyi 'grel pa mngon pa'irgyan 說此頌是出於慧鎧論師 Prajnavannan 所造的《法句經道品釋》 Marga-varga 及《法句經優陀那品釋》 Udana-varga。待考。參見《廣論》英譯本： The Great Treatise on the Stages Of The Path To Enlightenment 。）

所以，諸佛除了以無謬開示道軌來攝受眾生外，可沒有以水淨除他人罪過等這類事情。

在四種攝受他人的功德之中，「善巧說」是指在說法時具有清淨的發心動機，意指善知識是以慈悲發心說法，而非為了求取利養、恭敬等等。博朵瓦（藏：Bo do ba。迦當派教傳派祖師）曾對懂哦瓦（藏：sPyan snga ba。迦當派修傳派祖師）說：

黎摩（藏：Li Mo）之子（懂哦瓦）！不論我說了多少教法，從來沒有對一句感謝讚歎的

說話感到歡喜，因為一切眾生無不處於無助的苦境之中。

所以，善知識也應該像這樣。

「具精勤」是指以利他為樂事，永無間斷。

「離厭」是指能忍受說法的艱苦，屢屢講說，永不厭倦。

博朵瓦說：

三學、悲憫、達實性這五種功德是最重要。我的軌範師向尊（藏：Zhang btsun）既不博通經教，亦不能忍受挫折，就連感謝他人幫忙的話也不會說，但是，由於他具有這五種功德，所以凡是來到他面前的人皆能得益。寧教（藏：gNyanston）是個極為不善辭令的人，他每次進行供養回向時，只會這樣想：「這裡沒有一個人能明白我的說話」。但是，由於他擁有這五種功德，所以凡是親近他的人皆能得益。

所以那些僅以稱讚、宣說學處的功德來謀生活，而不能精進修行這些學處的人，便不適合作為善知識。這種毫無實義的虛言，就像有人以演說旃檀木的好處來謀生一般，當有人問他「你有沒有旃檀？」，他卻回答「沒有」。《三摩地王經》說：

末世的比丘多無戒律，徒尚自誇博學多聞，他們雖然讚歎戒律，但是不會精勤守持自己的戒律。

經中對於定、慧、解脫也有這樣的說法：

有些稱讚旃檀的好處者，大談旃檀是怎樣芳香撲鼻，但是，若有人問他們：「請問有沒有你口中所讚的旃檀呢？」他們卻回答：「沒有，我只是靠稱讚這種妙香來謀生活的。」同樣，在末世會出現一些不勤修習瑜伽的比丘，他們也是靠稱讚戒律來謀生，但本身卻不具戒律。

所以，經中對定、慧、解脫三種功德的說法悉皆相同。

能幫助我們達成解脫的上師，便是究竟意樂（成佛意樂）的根本，所以凡是希望依止上師的人必須認識這些德相，並要盡力尋求具備這些德相的人。希望為人師者，也要知道併力求具足這些德相。

在這個濁世時代，極難獲得十德俱全的善知識，假如不能求得這樣的善知識，應怎麼辦？應如《妙臂請問續》（梵：Ar ya-subahu-pariprccha-nama-tantra。又作《聖賢臂所問續》。漢譯名為《蘇婆呼童子請問經》。屬於「事續部」的經典）所說：

正如獨輪車一般，即使有馬匹亦沒法在道路上行走。同樣，若無修行的助伴，有情便不能獲得成就。修行的助伴應擁有智慧，形貌端正純淨，種性高貴、心向教法，具足自信，堅毅不拔，諸相調伏，言語和悅，能行佈施，有悲憫心，能忍饑渴苦惱，不拜婆羅門及外道天神。他們應要專注熟練，知恩圖報，敬信三寶。由於具足這些功德的人，在「鬥爭時」極為稀有難得，所以，咒師可依止能具備其中的半數、四分一數或八分一數的人為助伴。

文意是說，助伴應完全具備這些德相，最低限度也要具備八分之一的德相。在鐸巴整理的《博朵瓦語錄》中，提到大依怙（阿底峽尊者）曾說：

上師的德相也是與此相同。

所以，這裡所說的各種易得及難得的上師德相中，能具有八分之一便是上師德相的最低標準。

## 丁二 能做弟子的德相

聖天論師（梵：Aryadeva，又作提婆。）於《四百論》（梵：Catuh -sataka）說：

正住、具慧、精進的人才是聞法法器。這樣說法者的功德便不會轉變，聽眾的功德也不會轉變。

聖天是說能真備這三種功德的人，才適宜聞法。又說若我們具足這些功德，說法者的功德便會現為功德，而不會現為過失。不僅如此，對於這種具足功德的補特迦羅而言，聽眾的功德亦能現為功德而非過失。月稱（梵：Candrakirti）在《論疏》中（指月稱論師所造的《四百論疏》。梵：Bodhi sattva yogacar ya-catuh-sataka-tika）提到聽者若未圓具這些法器德相，即使說法的善知識極為清淨，但是也會被聽者本身的過失影響而變成有過失，而且還會把說法者的過失視為功德。所以，即使我們能獲得一位德相圓滿的善知識，但是仍難以認識它們（指善知識的功德）。因此，若要認識具備一切德相的善知識而作依止，弟子必須具備這三種德相。

三種德相之中的「正住」是指不偏袒。假如懷有門戶之見，便會被自己的偏見蒙蔽，不能認識功德，從而無法得知善說的真義。清辨論師（梵：Bhavaviveka）於《中觀心論》（梵：Madhyamaka-hrdaya-karika）說：

偏袒令心意苦惱，永遠不會證得寂靜。

偏袒的意思就是貪著自己的宗派及敵視他人的宗派。應當反觀自心，把這種偏執捨棄。



《菩薩別解脫經》（梵：Bodhisat tva-pratimoksa-catuska-nirhara-nama-mahayana-sutra。即是大乘菩薩戒本。）說：

應捨棄自己的成見，尊敬並安住於親教師及軌範師的論點。

僅具有一種德相便足夠嗎？假如我們缺乏辨別善說正道及邪說相似道的慧力，縱能「正住」仍不適合聞法，所以必須具有認識正邪二說的智慧，才能去蕪存菁。

只具有這兩種德相便足夠嗎？即使能夠具備這兩種德相，但是，假如我們像畫中所繪的聽法者一般，毫無生氣活力，那麼仍不適合聞法，所以，必須具有大精進心。月稱論師於《四百論疏》說：

在三種弟子功德之後，加上「專注」及「尊敬教法・法師」兩種功德，總數便有五種。

這五種功德又可歸納為四種：

- （一） 於教法極為精進希求。
- （二） 在聽法時善能令心專注。
- （三） 對教法及法師具有大恭敬心。

#### （四）捨棄惡說，受持善說。

「具慧」是引生這四種功德的順緣，「正住」則能遠離偏袒違緣。

應觀察這些令我們堪受上師指導的特質是否齊全，如果齊全，便要修習歡喜心。若未齊全，便一定要盡力在後生之前獲得能令它們齊全的因緣。所以便要知道聽者的功德，假如不知道這些德相，便不會察看它們是否齊全，於是便會失去我們的大目的。

#### 丁三 弟子依止善知識的方法：

具備這些合宜法器德相的人，應善觀察上師是否真備上述所需要的德相，然後即應向真相善知識領受教益。然而，格西仲敦巴及桑樸瓦（藏：gSung phu ba）的傳記卻不相同。桑樸瓦有多位上師，而且凡有說法便會前往聽聞，所以，當他由康區前來時，甚至在途中聽聞一位在家居士說法，眾弟子對他說這種聞法方式實不恰當，但桑樸瓦答道：

我已獲得（聞法、隨喜）兩種利益。

格西仲敦巴的上師甚少，其數不多於五位。某次博朵瓦與公巴仁青（藏：Gom ba rin chen）討論這兩位上師的作風是哪一位較好，最後，他們一致認為在未曾修心，容易看見善知識的過失而

失信心時，應以格西仲敦巴的作風較為妥善。這種說法頗為切實，所以師長不宜過多。

總於曾經領受法恩，別於以全圓道軌教授善巧指導我們的善知識，應如何依止的方法分二：（一）意樂依止之法。（二）加行依止之法。

### 戊一 意樂依止之法：

前者「意樂依止之法」分三：（一）總示依止善知識的心態。（二）別明修習信心根本。（三）念恩起敬。

### 己一 總示依止善知識的心態：

《華嚴經》（梵：Ganda-vyuha-sutra）說有九種親近承事善知識的心態，能包含一切依止善知識的心態的關鍵扼要。這九種心態可略攝為四種心態：

（一）如孝子心一即是把己的自主放棄，順從上師的意願。孝順的兒子會懂得鑒貌辨色，順從父母的意願或說話而行事，不會堅持己見，看待善知識的態度也要這樣。《聖現住佛前三昧大乘經》（梵：Arya-pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samadhi-nama-mahayana-sutra。漢譯名《般舟三昧經》）說：

如法親近善知識的弟子，絕不要自作主張，必須按照善知識的意願行事。

經文的意思是對向德相圓滿的善知識而說，可不是說任人牽著我們的鼻子走。

(二)如金剛心一意指善知識與弟子的關係堅固親密，不會被任何魔鬼、惡友等拆散。同經《聖現住佛前三昧大乘經》說：

要遠離交情和顏面的無常變遷。

(三)如大地心一即是為上師擔起一切事業的責任，絕無懈怠，不負所托。博朵瓦對懂哦瓦的弟子說：

你們既能遇見我這位如菩薩一樣的善知識（此指博朵瓦的同儕懂哦瓦，而非仲敦巴大士），且能如教奉行，實有極大的福德。今後應以此為榮，切勿認為這是一種負擔。

（博朵瓦、懂哦瓦、樸穹瓦三位迦當派的大善知識，是仲敦巴大士座下的三大弟子，世稱「三昆仲」。）

(四) 承擔責任的方法—這裡又可分為六種心態：

(1) 如山嶽心（舊作如「輪圍山心」）—不論生起什麼苦惱，絕不為其所動。懂哦瓦住在汝

巴 (藏: Rug-pa) 一地時，公巴雲丹壩 (藏: sGom pa yonTen'bar) 的健康因嚴寒而轉差，於是便請教依怙童稱 (藏: gZhon nu grags) 應否離開當地，但是，童稱對他說：「我們曾多次住在莊嚴舒適的帝釋 (梵: Indra) 天宮，但是只有今天才能親近大乘善知識，聽聞正法，所以留在這裡才是最正確的。」

(2) 如世間僕使心—即使要從事最低賤的工作，亦毫不猶豫。例如，班智達 (阿底峽尊者) 與他的譯師們一同住在後藏時，該處有一灘泥濘，格西仲敦巴把身上的衣服脫下來清掃污泥，又不知從何處找來乾淨的白土把泥灘覆蓋，然後還在阿底峽尊者之前堆設了一個曼達。尊者驚喜地說：「啊呀 (藏: ah re, 表示歡喜的呼聲) 我在印度也有一個像你一樣的弟子。」

(3) 如除穢人心—意指要完全斷除一切慢心 (梵: mana。藏: nga rgyal) 及優越感 (法尊法師譯作「過慢」梵: atl-mana)，對於上師應自居低下。

正如格西仲敦巴所說：「我慢高峰上，難積功德水。」懂哦瓦亦說：「應看看青草在初春季節是從山頂開始滋長，還是從山下的谷地開始滋長。」

(4) 如地基心 (又作「如車乘心」)—上師的事情即使極難處理，亦能樂意承擔重任。

(5) 如犬心—被上師貶抑或責罵時，不可心懷怨憤。如朵壟巴 (藏: sTod Jung pa) 每次碰見善知識拉索 (藏: dGe bshes lHa bzo) 都會責罵他。拉索的弟子勒摩瓦 (藏: Nyag mo ba) 說：「這位阿闍

黎很不喜歡我們師徒。」但是，善知識拉索卻告訴他：「你認為他在責罵我嗎？但是在我看來，我每次被他責罵時，就像得嘿嚕嚕（梵：Heruka。即是本尊勝樂輪）加持了一次。」《八千頌般若波羅密多經》（梵：Aryasta-saha srika-prajnaparamita-sutra）說：

即使說法師對求法者貶抑忽視，我們也不要介意計較，應該百折不撓，精進不退，慇懃求法。

（6）如舟船心一不論要來回奔走多少遍，只要是上師的事情，便不會感到厭煩。

## 己二 別明修習信心根本：

《寶炬陀羅尼》（藏：Arya-ratnolka-nama-dharanimaha yana -sutra。全名《聖寶炬陀羅尼大乘經》）說：

信心就像母親一般，是產生一切功德的首要因素，能守護功德，令功德增長。能去除疑惑，救度我們脫離四大暴流（欲暴流、有暴流、邪見暴流、無明暴流），令我們處於安樂妙善的大城之中。信心能破除暗冥，令心明淨，信心能斷除慢心，是恭敬的根本，是珍寶及寶藏。信心就像我們的雙手，是搜集善法的根本，是趣向解脫的神足。

《十法經》( 梵: Dasa-dharmaka-sutra ) 亦說：

信是最勝的車乘，必定能把我們載至佛位。所以，有智慧的人應以信心為前導，缺乏信心的人不能生起善法。試問被火燒焦的種子，又怎能長出青綠的苗芽。

經文是依有信心和無信心的得與失，來說明信心是一切功德的根本。

格西仲敦巴曾對阿底峽尊者說：「西藏有許多修行者，但是卻沒有證得殊勝功德的人。」尊者說：「大乘所包含的一切大小功德，均是依仗上師出生。你們這些藏人僅把上師視作常人，又怎能夠生起功德？」又有一些人向尊者高聲大喊：「阿底峽，請傳教授。」但尊者笑著說：「哈哈，我的耳朵還不錯。我傳給你們的訣竅教授便是「信！信！信」。」由此可知，信心是極為重要的。

總之，信心是有多種，如：信三寶、信業果，信四諦，但是這裡所說的是信上師。至於弟子看待上師的方式，如《金剛手灌頂續》( 梵: Arya-vajra pany-abhiseka-maha-tan tra。全名：《聖金剛手灌頂大續》) 所說：

若問：「秘密主( 金剛手菩薩 vajrapani )，弟子應怎樣看待阿闍黎？」答案便是要像看待世尊薄伽梵一樣來看待他們。若弟子能這樣看待阿闍黎，便能時常修習善法，快速

成佛饒益一切世間。

在大乘的經典之中也說應生起視上師如大師（佛陀）的想法，而律藏的經典亦有這種說法。經中的意思是說，我們若能把某人視如佛陀，便會注意此人的功德，而不會觀察他的過失。同樣，應如《金剛手灌頂續》所說，要完全捨棄分別上師過失的念頭，學習觀察上師功德：

應執持阿闍黎的功德，不應執著他的過失。思念阿闍黎的功德能得成就，但執著他的過失卻不可能。

即使上師功德多而過失少，但是只要我們觀察這些過失，即會障礙我們自己的成就。相反，假如我們能對他的功德一心修信，不觀他的過失，即使上師過失甚多，我們亦能獲得自己的成就。

所以不論其人的過失是大抑小，只要此人是我們的上師，便要思維觀師過失的害處，由屢屢思維來把這種心態斷除消滅。假如當我們被放逸或強盛的煩惱影響，對上師產生尋求過失之心，便要盡力懺悔，誓不再犯，這種念頭的影響力便會逐漸減弱。

還有，應該著眼於上師的戒律、多聞、淨信等功德，並要思維這些功德。能依此修習的話，即使發覺上師有一些小過失，但是，由於我們是著眼於功德之上，所以便不會對我們的信心做



成障礙。譬如，雖然我們看見自己不喜歡的人具有多種功德，但是由於我們的見過失心十分強盛，於是便會把見功德的心遮蔽，又譬如我們雖然察覺自己具有許多過失，但如果見己功德的心十分強大，便會把見己過失的心遮蔽。

還有一個同類的例子，大依怙（阿底峽尊者）是奉持「中觀見」，而（他的上師）金洲大師（藏：Ser ling pa）則奉持「真相唯識見」（藏：mam bden pa）。雖然阿底峽尊者的見地勝於他的上師，但因為尊者是依仗這位上師才能獲得菩提心及總體的大乘道次第，所以在尊者的所有上師之中，金洲大師被奉為無與倫比的上師。

即使我們僅從他們聽受了一句偈頌，也不可以有輕重的分別，又即使他們是有犯戒等過失，也應該思維他們的功德，不要尋找求他們的過錯缺點。《寶雲經》（梵：Arya-ratna-megha-nama-mahayana-sutra。全名：《聖大乘寶雲經》）說：

假如知道依止上師能增長善法，令不善減少。那不論我們的親教師是否多聞博學，持戒是否圓滿，也會生起他是「大師」（藏：ston on。即是佛陀）的想法。對於親教師亦會像對軌範師一般，產生敬信景仰。想到尊敬侍奉軌範師，便能圓滿成佛的資糧，能把仍未斷除的煩惱斷現，便會感到歡喜雀躍。所以對於上師所教善法應當奉行，對上師所教的不善法便不應奉行。

《勇猛長者所問經》(梵: Arya-grhapati-ugrapariprccha- nama maha yanasutra。全名:《聖郁伽長者所問大乘經》,即漢譯《大寶積經》郁伽長者會第十九)說:

長者,有一些菩薩會精勤求取聖教口授及精勤誦讀。他們若從軌範師聽聞教法,獲得口傳或開示佈施、持戒、安忍、精進、靜慮、般若等積集菩薩道軌資糧的四句偈頌,即應由於這些教法而尊敬軌範師。軌範師所說的偈頌有多少名詞、多少句子、多少文字,他們便會以多少劫時間來恭敬侍奉軌範師,供養各種各樣的供物。長者,雖然他們是以軌範師應得的敬重方式來侍奉軌範師,但是尚嫌不足,何況不恰當的恭敬方式。

### 己三 念恩起敬:

《十法經》說:

對於善知識應這樣想:我在生死輪回長時流轉時,他們到處尋找我。我被愚癡障覆長時昏睡,他們能喚醒我。他們把我救出深不可測的「有海」(三有深如大海)。我誤入惡道時,他們為我揭示善道,令我脫離「有獄」(三有如囚牢)的束縛。我被病患長時侵損時,他們是我的良醫。我被貪等(指各種煩惱的)烈火焚燒時,他們是熄

滅烈火的雲雨。

《華嚴經》亦說：

善財童子 ( 梵: Sudhana )，善知識能救護我們脫離惡趣。他們令我們瞭解「法平等性」( 一切萬法皆是名言安立，本無自性，所以本性平等 )。他們為我們開示安樂之道或不樂之道。他們教導我們「普賢行」。他們給我們指示通向「一切智城」( 即是佛位 ) 的道路。他們令我們趣入法界大海。他們為我們開示三時 ( 過去、現在、未來 ) 法海。他們為我們揭示聖眾的曼陀羅。善知識能增長我的一切善法。想到這裡便會感激流淚。

應依此經所說憶念善知識的大恩，在每一句讚頌善知識恩德的經文之中的「他們」改成「善知識們」。然後，在善知識的畫像之前，誦讀經文，一心專緣文義。先前所引的經文 (《十法經》) 也可這樣處理。《華嚴經》說：

我這些善知識是宣說正法，普示諸法功德，圓滿開示菩薩行的人，我善財一心為此而來。他們能令我生起這些功德，猶如母親。他們能賜給我功德乳汁猶如乳母。他們能教導我徹底修習菩提支分，這些善知識能遣除有害的事情，他們令我解脫老死猶如良醫。他們普施甘霖猶如帝釋天王。他們令賢善白法滿盈猶如滿月。他們明示

寂滅之道猶如日光。他們對於親友與怨敵猶如山嶽。他們的心意穩定猶如大海。他們不遺餘力地救護我猶如船長，我善財便是因此而來。

這些菩薩能令我發起覺心（菩提心），他們能成就菩提猶如佛子，所以諸佛皆稱讚我的善知識。我善財便是懷著這種善念而來。他們救護世間猶如勇士，他們是大商主、怙主及皈依處，他們是賜予我安樂的眼睛。我便是懷著這種想法來恭敬侍奉善知識。」

應唱誦這些頌文來隨念善知識的恩德，誦時可用自己的名稱代替「善財」。

（據《華嚴經》入法界品中所載，善財童子是福城長者之子，在入胎及出生時，種種珍寶自然湧現，故名善財。善財曾南行參訪功德雲比丘，受學念佛三昧法門，又先後參訪菩薩、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、童子、童女、夜天、天女、婆羅門、長者、醫師、船師、國王、仙人、佛母、王妃、地神、樹神等五十三位善知識，聽受種種法門，最後得過普賢菩薩而成佛道，證入無生法界。善財是大乘佛教即身成佛的榜樣，他的求法過程是代表華嚴入法界的次第。）

### 戊一 加行依止之法：

馬鳴菩薩（梵：Asvaghosa）在《上師五十頌》（梵：Guru-panacasika）說：

何須多說！應盡力觀察兩種事情：凡是上師歡喜的事情便要去做，凡是上師不歡喜的事情便要斷除。須知世尊金剛持曾說，成就是由如理依師所生，所以一切事情務須令上師歡喜。

總之，我們必須盡力達成令上師喜悅的事情，並斷除任何令上師不悅的事情。能令上師歡喜的方法有三種：（一）以財物供養、（二）以身語侍奉、（三）依教修行。

（一）以財物供養—彌勒菩薩在《大乘經莊嚴論》說：

「要以恭敬、財物、服務、修行來親近善知識。」又說：「堅固者只要依師所教修行，即能令上師喜悅。」

《上師五十頌》說：

妻子、兒女及自己的性命等不可以施予的事情，尚應用來供獻誓句軌範師，何況其他身外的財物。

又說：

時常供養誓句軌範師，即是時常供養一切諸佛，供養師長便是福德資糧，由福慧資

糧能獲得殊勝的覺悟成就。

拉梭瓦（藏：Lag sor ba）也亦說：

假如我們擁有好的東西卻供養下劣的東西，便會違犯三昧耶戒。除非上師喜愛又或我們只擁有下劣的東西，才不會違犯。

《上師五十頌》也有類似的說法：

希望求取無盡果位者，應以任何喜愛及最殊勝的東西供養上師。

還有，弟子與上師的立場是有分別的，就弟子的立場而言是必須這樣供養的，因為上師是弟子積集福慧二資糧的無上福田，但是，就上師的立場而言，卻是絕不可以計較供養的。霞惹瓦（藏：Sha ra ba）曾說：

「“上師”這個名稱是用來稱呼那些喜愛修行，絕不計較財物供養的人。與此相反的人便不足以作為求解脫者的上師。

（二） 以身語侍奉上師一即是沐浴、按摩、擦身除垢、照料疾病等身體行為，與及讚譽上師功德的語言行為。

（三） 依教修行一最重要的就是遵照上師的教導實行，絕不違背。《本生鬘》說：

報答恩德的供養便是依照我的教授實行。

假設我們必須遵照上師所教實行，可是我們所依止的上師要引領我們走向邪道，又或命令我們從事一些違背三種戒律（別解脫戒、菩薩戒、三昧耶戒）的事情，那我們應依他的說話去做嗎？功德光論師的《律經》曾說及這個問題：

假如親教師的教導與正法不符合，便要拒絕。

《寶雲經》亦說：

善事應當遵照上師的說話實行，惡事則不應遵照上師的說話實行。

所以，我們不應聽從不善的教授。《本生鬘》第十二品亦明確開示勿作不應理事的意義（佛陀於過去生行菩薩道時，曾轉生為婆羅門，一天他的師長故意宣說惡法來考驗眾弟子，但是弟子們對師長的說話毫無異議，只有菩薩直言其非，因此得師長褒揚稱讚）。盡管如此，我們也不應以此為理由，對上師做出種種不敬、輕蔑、斥責的不當行為，應該委婉地推辭，而非依教奉行。《上師五十頌》說：

假如不能遵照上師所教而行，則應以委婉的語言推辭。

還有，在我們這樣親近上師時，是要獲得上師的一分正法，如《大乘經莊嚴論》所說：我們依止善知識是為了獲得功德，分享上師的一分正法，而不是為了獲取財物。

博朵瓦曾說：

阿難尊者（梵：Ananda）擔任大師佛陀的侍者時，由於念及後世的學佛者，所以立誓在侍奉佛陀時，不論任何情況，既不會取用佛陀未穿著的法衣，亦不會食用佛陀剩下的食物，讓自己能在任何時間自在親近佛陀（求取正法）。

反觀，我們這些現今的學佛者，對於佛法毫不重視，但是卻對上師給我們的一碗茶汁斤斤計較，以此來衡量自己在上師心中的地位，這正是一種墮落的表現。

親近上師的時間要多長，博朵瓦曾說：

一位弟子來到我這裡，我的負擔便會加重一分。一位離開，我的負擔亦會減輕一分。但是，若離開上師便不能獲益，所以應在距離適中的地方，長期修習。



#### 丁四 依止善知識的功德：

親近善知識能令我們接近佛果，諸佛喜悅，未來不會缺乏善知識，不會墮落惡趣，不會被惡業、煩惱壓制，由於對菩薩行具足正念，所以不會違反菩薩行，於是功德資糧便會不斷增長，能達成一切暫時目標及究竟目標。由意樂（思想）、加行（行為）侍奉善知識之後，我們便能成就自他二利，圓滿福德資糧及智慧資糧。《華嚴經》亦所說：

善男子，得善知識扶持的菩薩，是不會墮落惡趣。得善知識思念的菩薩，是不會違越菩薩學處。得善知識關懷的菩薩，能夠勝出世間。侍奉善知識的菩薩，其行為是不會忘失任何菩薩行。得善知識照顧的菩薩，是不會被惡業、煩惱戰勝。

又說：

善男子，遵從善知識所教而行的菩薩，能得諸佛世尊歡喜。對善知識言教歡喜不違的菩薩，能接近一切種智位。不懷疑善知識言教的菩薩，即能親近善知識。思念善知識的菩薩，一切目的皆能實現。

《不可思議秘密經》（梵：Arya-tathagatacintya-guhya-nir desa-nama – mahayana-sutra。全名《聖如來秘密不可思議大乘經》。即漢譯《大寶積經》第三品密跡金剛力士會。）說：

善男子，善女人，應以大恭敬心依止，親近，侍奉，尊重善知識。若能這樣做，你的意念便會由聽聞善教而轉善，從而，你的修持也會轉善。由造善業而轉成善行，能令你們的善友喜悅，又因你們只會修善，不造惡業，所以不會為別人或自己招感苦惱。由於能防護自己 and 他人，所以便能夠圓滿無上正覺之道，我們亦因此而有能力利益誤入邪道的有情眾生。由此可知，菩薩依止上師即能圓滿一切功德資糧。

此外，侍奉善知識能減輕於惡趣所受的果報。侍奉善知識的行為能減輕這些苦果，僅於現世身心感受輕微的損苦，又或在夢中感受（亦即重報輕受）。還有，侍奉善知識的利益非常巨大，譬如，其所得的利益比供養無量諸佛所生的善根更大。《地藏經》（梵：Ksitigarbha-sutra）說：

得善知識護念的人，能淨除令他們於無量俱胝劫流轉惡趣的業，這些惡業將會透過在現世感受瘟疫、饑荒等種種身、心損苦而淨除。又或僅由承受責罵或夢境等小苦而淨除。他們在一天上午所種的善根，比向無量十方諸佛獻供、禮拜及守持學處所種的善根更多。侍奉上師者能具足種種不可思議功德。」又說：「應知一切諸佛的無量功德神變，皆是由如法依止善知識所生。所以，應像依止、親近、侍奉、恭敬諸佛一樣來對待善知識。

《本生鬘》亦說：

有智慧的人不應遠離善士，應以調伏的態度依止善士。親近善士之後，他們的功德就像微塵一樣，自然會黏著我們。

博朵瓦說：

我們許多人也犯了像破皮衣的過失。我們就像拖著破皮衣在路上行走一般，皮衣只會沾滿污泥，而不會沾滿金泥。同樣，假如我們只是偶然親近善知識，便不能沾染他們的功德，但是卻會沾染他們的一些小過失。所以必須時常不斷親近善知識。

### 丁五 不依止善知識的過失：

若我們已接受某人為善知識，但卻不能如法依止，那不僅今生會被非人及疾病侵損，來世還會墮落惡趣，在無盡的時間之中，身受無量痛苦。《金剛手灌頂續》( 梵：Vajrapani-ab hiseka-maha-tantra ) 說：

世尊，毀謗軌範師的人，會招感什麼果報？世尊答道：金剛手，不要問這個問題，因為它的答案會令天人和世間驚恐畏懼，但是，勇士秘密主，我也可以略說一二，

應當諦聽。我說這種惡業所招感的果報，便是生於任何難以忍受的地獄，還要留在那裡無量劫。所以在任何情況下，也不可譏謗軌範師。

《上師五十頌》亦說：

譏謗軌範師者是最極愚昧的人，他們將會死於毒物、魔眾、瘟疫、痲瘋、熱病等疾病。又或被帝王、火災、毒蛇、水災、空行（梵：daka，指世間空行）、盜賊、非人、礙神（梵：Vighnayaka。音譯毗那夜迦。又作施礙、邪引天、歡喜天）所殺，死後還會墮落地獄。絕不可擾亂軌範師的心意，若由愚癡而做出這種行為，便一定會在地獄中被烤炙，佛陀曾說，譏謗軌範師的人，將會住於無間地獄等各種可怖的地獄之中。

大善巧成就論師寶生寂（梵：Ratnakarasanti。藏名：Santipa。又作寂靜論師）在所造的《黑炎摩續難處釋》（梵：Sri-kṛṣṇa -yamari-maha-tantra-raja-panjika-ratna-pradipa-nama）亦引用以下的經文說明：

即使僅聽聞一句偈頌，但假如不把說法者奉為上師，將會轉生為狗一百次，之後還會受生為下賤種性。

而且，未出生的功德將不會出生，而已出生的功德卻會退轉失壞。正如《聖現住佛前三昧大乘經》所說：

假如弟子對上師心存怨恨，桀驁不馴，滿懷敵意，便無法獲得功德。假如不能生起善知識與大師佛陀無異的想法者，同樣不能獲得功德。若不尊敬第三乘的補特迦羅（即是大乘的菩薩）或說法的比丘，又或不以大師佛陀或上師的想法來看待他們，那不但無法獲得未得的功德，還會把已得的功德白白浪費掉。由於對這些補特迦羅不恭敬，我們心中的正法便會泯滅。

還有，假如我們親近惡知識及惡友伴，也會令功德逐漸減少，而各種過失則會增加，一切厭惡的事情將會陸續出現，因此必須遠離他們。《念住經》（梵：Sad-dharmanusmrty-upasthana - sutra。漢譯名為：《正法全處經》）說：

惡友是一切貪、嗔、癡的根本。他們就像一棵有毒的樹。

《大般涅槃經》（梵：Maha-parinirvana-sutra）亦說菩薩不害怕狂象，但是卻害怕惡友，因為狂象只能摧毀肉身，但惡友卻能把善法和清淨心一起摧毀。經中又說狂象能摧毀色身，惡友能摧毀法身，還說前者不能把我們擲入惡趣，而後者卻肯定可以。《諦者品》也說：

心靈被惡友操縱的人，就像被毒蛇侵襲，由於他們已捨棄像除毒妙藥一般的善知識，所以縱使能夠聽聞寶貴的妙法，可是仍會墜進放逸的大深淵之中。

《親友書》亦說：

智者不應與無信心，慳吝、說謊、挑撥離間的人交友，不應與惡人結伴同行。假如親近這些惡人，即使自己沒有作惡，也會令人產生懷疑，從而產生不愉快的事情。假如我們親近那些不應親近的人，自己也會因此蒙上過失，就像把塗了毒藥的箭放進一般的箭袋之中，便會令其他無毒的箭沾上毒藥。

由於親近惡知識，我們不但不能減輕先前已有的「性罪」和「遮罪」惡行，更會令新的「性罪」和「遮罪」惡行增加。格西仲敦巴說：

下等人若與上等人同行，最多亦只能變成中等人，但是，上等人若與下等人同行，很快便會成為下等人的一份子。

#### 丁六 總結上述五者的意義：

所以，應知上文所說的教授便是舉世推崇的「上師瑜伽」（這裡所說的「上師瑜伽」是指一心修習依止善知識的法們，並把這些法門應用於修持。）然而，若我們只是修學某種所緣境一次的話，便完全沒有作用可言。所以在我們至心修持正法時，必須長時親近能無謬引導我們的

殊勝善知識，又應像伽喀瓦（藏：mchad ka ba）所說：

在依止上師時，也會有捨棄上師的危險。

意思是說，若我們不懂得依止的方法，不僅無益可得，反會有所損失，所以這些依止善知識的法規，確是究竟願欲的根本，遠比其他一切事情重要。有見及此，本人（宗喀巴）特引用各種容易明白且具啟發性的無垢經論，並以勤行經義的善士語教作為嚴飾，對此作出概要的說明。詳細可從其他教典得知。

我們的煩惱非常粗重，有一些聞法者雖然從許多善知識處聽法，但由於他們不懂得依止上師的方法，又或知而不行，所以反而會引起無數不如法依止上師的罪行，而且難以生起懺悔過往罪行及防止未來造罪之心。所以，當我們已明瞭上述種種利益及過失後，便要屢屢思維它們的意義。那些在過去多生從未如法依止善知識之輩，應當至心懺悔及防止造罪，還要盡力實修那些令自己成為合宜法器的教法，反覆思維善知識的圓滿德相。應廣大發願啟請，積集福慧資糧，以此作為我們在未證佛果菩提之前，能獲得這種善知識照顧之因。能夠這樣做的話，我們很快便會變得像勇猛至極的佛子常啼，與及尋求善知識永不厭足的善財童子一般。

（佛子常啼亦即常啼菩薩。梵：Sadaprarudita。又作普慈菩薩、常悲菩薩。這位菩薩因見濁世有情身受苦惱，所以時常悲哀哭泣，故名常啼。這位菩薩具大勇猛心，修習般若波羅蜜妙行。他在夢中得

聞東方有般若波羅蜜大法，因此東行求法途中為供養其師而賣身，最後得見曇無竭菩薩，求得妙法。  
「佛子」又作「勝者子」亦即「菩薩」。）



## 「修習軌理」

### 丙二 略說修習之法：

修習之法分為兩部分：（一）正說修習之法。（二）破斥錯誤的修習觀念。

### 丁一 正說修習之法：

正說修習之法分二：（一）座中修法。（二）座間修法。

### 戊一 座中修法：

座中正修之法分三：（一）加行。（二）正行。（三）結行。

### 己一 加行：

依金洲大師的傳記所說，加行（即是準備修法）共有六種，此即：

(1) 妥善清掃住處，整齊地陳設佛身、佛語、佛意的象徵物（即是佛像、經典、佛塔等）。

(2) 端正地擺設各種非由欺詐、諂媚手段獲得的供物。

(3) 以適當的姿勢坐在舒適的坐墊之上，足結跏趺坐或半跏趺坐，令自心契入「皈依」、「發菩提心」的修法。如無著在《聲聞地》（梵：Yoga-carya-bhumasravaka-bhumi。全名《瑜伽師地聲聞地品》，亦即漢譯《瑜伽師地論》的「聲聞地品」）說：

以結跏趺坐或自己所喜歡的坐姿，坐於法座或低座上，以此淨除貪求欲塵等障蓋，並以經行來淨除內心的昏睡障蓋。

(4) 觀想「甚深見派」與「廣行派」的歷代傳承上師、無量諸佛、菩薩聖眾、獨覺、聲聞，與及安住佛語大眾（即是受佛教誡的勇父、勇母及護法大眾），安坐面前虛空之中，作為積集福、慧的資糧田。

(5) 假如在我們的心中缺乏「積集資糧」、「淨治罪障」這兩種生起道軌的助緣，即使我們辛勤修道軌的正因，亦難以生起道軌。所以，我們必須以能總攝積資、淨障扼要的「七支」來淨治自心相續。

第一「禮敬支」是包含身禮敬、語禮敬、意禮敬。

亦即《普賢行願》(梵：Samantabhadra-carya-pranidhana)的第一頌所說：「所有十方世界中，遊於三世人獅子，我以清淨身語意，遍禮一切悉無餘。」(《廣論》原文並未引錄整體七支願文，現依原文補足以便閱讀。) 頌意是說應以身、語、意三門至誠敬禮，而非依從別人的做法，應以過去、未來、現在三時出現於世的十方一切諸佛作為修習對象，而非以一方世界或一時的佛陀為修習對象。智軍阿闍黎(藏：Ye shes de)在釋論(《普賢願文四種註釋攝義》)中說：

即使頂禮一尊佛陀，已能獲得無量福德，何況在頂禮時觀想數量這樣龐大的佛陀呢？

第二頌：「以彼普賢行願力，一切如來意現前，一身復現刹塵身，一一遍禮塵數佛。」

這一頌是特別描述三門禮敬中的「身禮敬」。在觀想十方三時一切諸佛時，心意所觀的境象應像真實眼見一般。在頂禮時，應想自身分出數量等同諸佛刹土微塵的身體來進行敬禮，還有，在開始時應由深信禮敬對象普賢妙行的力量發動。智軍阿闍黎說：

即使以一具身體禮敬，已能獲得極大福德，何況以數量這樣龐大的身體禮敬呢？

第三頌：「於一塵中塵數佛，各住菩薩衆會中，無盡法界亦復然，我信諸佛皆充滿。」這一頌是描述三門禮敬中的「意禮敬」。在每一顆微塵之上，均有與一切微塵同等數量的佛陀安坐，而每位佛陀皆有菩薩周恆圍繞。由憶念諸佛功德而生起信解而進行「意禮敬」。

下一頌：「諸功德海讚無盡，普以音支大海聲，稱揚一切佛功德，我今讚歎諸善逝。」

先隨經文觀想從無量身體各各化出無量頭顱，再從每個頭顱各自化出無量舌頭，各以悅耳妙音讚揚諸佛無盡功德而進行「語禮敬」。頌中的「音」是指讚文，而「音」的「支」（支分）就是它的「因」，也就是舌頭。「海」是繁多的詞藻。

第二「供養支」分為「有上供」和「無上供」兩類。以下兩頌是描述「有上供」：「以諸妙華勝華鬘，伎樂塗香勝傘蓋，最勝燈明妙燒香，我悉供養諸如來。諸妙衣服最勝香，末香積等妙高峰，一切最勝莊嚴聚，我悉供養諸如來。」

頌中的「妙華」是指人界、天界等地的殊妙散花（意指折下來的花朵或花瓣）。

「鬘」是把各種花朵交替串連一起，以上兩者是包括各種真實或意想的花朵。

「伎樂」是指弦樂器、管樂器及敲擊樂器。「塗香」是塗敷身體的上等香料。

「勝傘蓋」是最高級的傘蓋。

「燈明」是包括發光的摩尼寶珠和酥油燈等各種芳香明亮的燈燭。「燒香」是指一種香料或混合多種香料的燒香。

「諸妙衣服」是指在一切衣服之中最上等的衣服。

「最勝香」是指供杯之中的香水，包括由各種遍滿三千大千世界的香味薰成的香水。

「末香」（即香粉）高廣等同妙高山

（梵：Sumeru。亦即須彌山、須彌盧山。意譯妙高山、善高山、善積山、妙光山，佛教宇宙觀說其此山是聳立於一小世界中央之高山。周圍有八山、八海環繞，由此形成一世界（須彌世界）。據《長阿含經》閻浮提洲品所載，須彌山高出水面八萬四千由旬，水面之下亦深達八萬四千由旬。其山直上，無所曲折，山中香木繁茂，山四面四陲突出，有四大天王之宮殿，山基有純金沙。此山有上、中、下三級「七寶階道」夾道兩旁有七重寶牆、七重欄楣、七重羅網、七重行樹，其間之門、牆、窗、欄、樹等，皆為金、銀、水晶、琉璃等所成。花果繁盛，香風四起，無數奇鳥相和而鳴，諸鬼神住於其中。須彌山頂有三十三天宮，為帝釋天的居處。）這些置於囊中的香末，可用來拋撒或焚燒，又可用作分配繪畫曼陀羅（梵：mandala）的彩粉堆。「聚」是說上述所有供物應要多不勝數、莊嚴悅目和千差萬別。

下一頌：「所有無上廣大供，我悉供養諸如來。深心信受賢行力，頂禮供養諸如來。」是描述「無上供」。

「有上供」是世人的供物，所以「無上供」便是由菩薩等的神力變成的勝妙供物。後兩句頌文（深心信受賢行力，頂禮供養諸如來）應加於上述沒有這兩句的偈頌之中。文意是指發心及接受禮敬、供養的對象。

下一頌：「我由貪嗔癡增上，從身語意之所起，所造一切諸罪惡，我今一一皆悔除。」

是描述第三「悔罪支」。罪惡的本質便是（貪、嗔、癡）三毒令我們運用身、語、意三門造業，其中可分為自作、教他或見作隨喜。所以頌文是以「一切諸罪惡」來總攝這三者。要懺悔罪惡便要憶念往昔罪惡的過失而生追悔，以後不再犯之心，誠心懺除罪惡。這樣便會令過往所造的罪惡不再擴展，在未來亦不會染犯。

下一頌：「十方一切佛菩薩，獨覺有學及無學，一切趣中諸有情，所有福善我隨喜。」是描述第四「隨喜支」。「隨喜」是指憶念五種補特迦羅（即是在佛、菩薩、獨覺、有學聲聞、無學聲聞）的賢善利益而修習像窮人發現寶藏一般的歡喜心。

下一頌：「十方所有世間燈，達證佛果得無滯，我今勸請諸世尊，轉動無上妙法輪。」是描述第五「勸請轉法輪支」。勸請轉法輪是觀想自身分出數量等同十方諸佛的身體，勸請諸佛說法。諸佛是住於十方佛土之中，他們現證菩提後不久，便即說法，而且獲得無滯著、無障礙的智慧。智軍阿闍黎論中（《普賢願文四種註釋攝義》）所引的頌文，是作「現證菩提」（而非「達證佛

果」來解釋。

下一頌：「諸佛若欲示涅槃，我悉合掌而勸請，利樂一切有情故，唯願久住剎塵劫。」是描述第六「請住世支」。請住世是觀想自身分出無數身體，在十方剎土中，祈請要示現般涅槃的佛陀，為成就一切眾生的現前安樂和究竟利益，長住佛土微塵數劫。

下一頌：「敬禮供養悔露罪，隨喜勸轉請住世，盡我所積少善根，一切回向大菩提。」

是描述第七「回向支」。回向是令以上六支所顯明的一切善根，永遠不會罄盡，因為我們以猛利的發願把這些善根回向自他一切有情作為成就菩提之因。我們要這樣瞭解這些頌文的意思，同時要遠離散亂，如文句所說，徐徐念誦，這樣便能獲得無量福聚。

實行禮敬、供養、隨喜、勸請轉法輪、請住世五支，是積集順緣資糧。懺悔支是去除違緣罪障。但是隨喜支的其中一部分，即是對自己的善行修習歡喜心，亦能令自己的善法增長。即使我們由積集、淨治、增長所獲得的善法甚為微小，但是透過回向便能夠令它們增長廣大。縱使現前生起的善果將盡，但是回向也能令它們永不窮盡。總而言之，七支可歸納於：積集、淨治、增長無盡這三種事情之中。

(6) 然後，心中應明顯現起所緣境而呈獻曼達供，然後如下文所說，猛利發願，進行多

次啟請：「祈請加持我與一切如母有情，從不敬善知識起，乃至執著二種我相，所有一切顛倒分別，速當息滅。祈請加持從恭敬善知識起，乃至通達無我真實，所有一切無顛倒心，順易生起。祈請加持息滅一切內外障難。」

（以上的啟請文是稱為「三大事啟請」，又作「三事求加」，藏：Don chenpo gsum la gsol ba 'debs pa。通常，曼達供是屬於第五種加行，亦即七支修法，但格魯派大師妙音笑，Jam dbyangs bzhad pa 卻說曼達供是在第六加行之中呈獻。）

## 己二 正行：

正行分二：（一）總體修法。（二）此處修法（依止善知識的專門修法）。

### 庚一 總體的修法：

所謂「修」(藏：sgom pa)的意思，便是令心屢屢專住於「善所緣」(所緣 sgom bya。又作所修境、所緣境。即是修習止觀時，意識所攀緣的對象)，由此保任(藏：skyong)所緣及特殊的行相(藏：nam pa。據《廣論》英譯本的註釋所說，此處的「行相」是分為「境行相」、「有境行相」兩種。「境行相」yul gyirnam pa 是指與佛陀無別的上師。「有境行相」yul can gyi nam pa 是指行者自心定解上師是佛的信



心。) 因為我們從無始以來，是受自心操控，而不能操控自心，而且，我們的心易被煩惱等障礙蒙蔽，從而產生各種罪過，所以，「修」的意思便是為了操控自心，讓自心可供使用，也就是能按照自己的意願，令心安住善所緣境。

但是，若我們在修時不停轉換所緣，隨意修習各種善所緣境，而不按照一定的次序，這樣便不能以這種方法來修習所緣，最後，還大大障礙令心如願安住善所緣境的能力。假如我們一開始便養成這種習慣，那我們一生的善法行持便會完全錯誤。所以，首先必須確定修習所緣的數量和次序，然後屢屢思維，堅決發誓：「除了已決定的事情外，決不修習其他東西。」應具足正念正知，既不增多亦不減少，按照已決定的事情修習。

## 庚二 此處修法：

先應思維依止善知識，能快速達成佛果等利益，與及不依善知識，能引生現世後世苦惱等過失。應生起防護心，這樣思維多次：「我決不容許自己計較上師的過失。」應根據自己所知道的事情，來思維上師的戒、定、慧及博學多聞等功德，在我們未生起具清晰行相的信心之前，必須不斷修習。然後，再依照上文所引的經典，思維上師對我們已有及將有的恩德。在我們心中未生起恭敬之前，仍要這樣修習。

### 己三 結行：

應以《普賢行願》及《七十願》（梵：Pranidhana-saptati- nama-gatha。又作《七十誓願頌》）等願文，把我們所積集的善根功德以大願力回向，作為成就現前和究竟的目標。在黎明前、上午、下午、黃昏等四座皆要這樣修習。但是，若我們在初時的修習時間過長，便容易被沉沒（藏：bying ba）和掉舉（藏：rgod pa）影響，若養成這種習慣的話，便會難以改正，所以應分多座修習，而且時間要短。當我們還想修下去時候，若能結座，心中便會渴望下次上座修習，否則便會像以下所說一般：「看見座墊即會感到嘔心。」

當我們的修習有點堅固後，便可以逐漸延長時間。應令每座修法遠離過緊或過鬆的修持過失，這樣便會令障礙減少，並能克服疲倦和昏、沉等毛病。

### 戊二 座間修法：

座間修法分二：（一）結合引導。（二）學習四種資糧。

## 己一 結合引導：

總而言之，在座間（即是座與座之間的時間）是有許多可做的事情，如禮拜、旋繞經行，念誦等等，但此處主要是指我們在座中精勤修習完畢之後，若不能繼續依止正念、正知，任隨我們所修習的「所緣境」及「行相」完全散失，我們的進境便會微乎其微。所以，即使在座間也要研讀開示所修法義的教法，並應時時憶念，又應以多種方法來積集引生功德的順緣資糧，以多種方法來淨除違緣罪障。善用自己所知道的事情，盡力守護已受持的戒律，乃是一切的基礎。此外，有把奉行：

（1）於所緣境及其行相修心。

（2）守持戒律。

（3）積集資糧

稱為「結合教授」（藏：bsgril。又作「三合引導」）。

## 己二 學習四種資糧：

除此以外，還要學習四種容易引生奢摩他道（止道）和毗鉢舍那道（觀道）之因的資糧，

亦即：（一）密護根門、（二）正知而行、（三）飲食知量、（三）勤修不非時睡的瑜伽和睡時的正確修法。

### 庚一 密護根門：

此處分為五部分。先說：

（1）「以什麼來防護」根門。這就是以「常護正念」及「正念相續不斷」來防護根門。第一「常護正念」是指反覆修持正念，絕不忘記防護根門的教法及其餘三種資糧。第二「正念相續不斷」是指恆常不斷殷重修持正念。

（2）「所防護的是什麼」，這就是六種根門（眼、耳、鼻、舌、身、意）。

（3）「防護六根的什麼事情」這就是六種悅意境和六種不悅意境（即是悅意及不悅意的色、聲、香、味、觸、法六境）。

防護根門的方法分二：

（1）守護根門一由根、境（相接觸）生起六識後，意識便會對六種悅意境生起「貪」而對六種不悅境生起「嗔」，所以「守護根門」的意思就是盡力保護自心遠離貪嗔，不讓它們產

生。

(2) 以六根修持防護一便是真正遮止根門，譬如，在（眼根）看見能引生煩惱的外境時，不讓根門攀緣它們。

「守護根門」的意思便是不作意六境（舊作「不取行相」），亦不分別它們（舊作「不取隨好」），甚至因「忘念」及煩惱十分強盛而生起罪惡心時，也能透過防護來把它止息。

「作意」即是有意或無意看見及作意色法等不應觀看的境相。「分別」是指六識看見能引生貪、嗔、癡的六境後，意識對六境的執著，又或即使從未看見六境，但是由別人聽聞這些事情而產生分別臆想。

「防護」是指保護心意免受污染，令心住於「善性」或「無記性」（藏：lung ma bstan。即是非善非惡的中性狀態）的事情之上。當心意住於「無覆無記性」時，並不是心意執持善所緣境的時候，而是住於威儀等時位。

## 庚二 正知而行：

正知而行分二：（一）行所依事、（二）於所依事作正知行。

「行所依事」（行的所依基礎是什麼）分二：（一）五種行動業、（二）五種受用業。

「五種行動業」便是：

- （1）身事業—外出前往市鎮、寺院或其他其方，又從這些地方回來。
- （2）眼事業—因無意看見各種外境而略作觀視，與及有意觀看它們而詳盡觀視。
- （3）支節事業—屈伸手足四肢關節。
- （4）衣鉢事業—受持及使用三衣、鉢盂。
- （5）乞食事業—飲食等事情。

五種寺院內的事業（五種受用業）是：

- （1）身事業—「行」指前往教法相同者處，為求法行於道上。「住」是指站在前往會面者，又或親教師、軌範師、上師等教法相同者之前。「坐」是指在座墊等地方結跏趺坐。
- （2）語事業—為求取過往未獲得的十二分教口傳，或為瞭解這些教法，或誦讀自己已獲得的教法，或為他人說法，又或跟別人議論教法，令他們歡喜精進。
- （3）意事業—於中夜時分睡眠時，或隱居於靜處時，默然不語，思維所聽聞的法義，或

依「九心」（寂止奢摩他修法所說的「九住心」）修持「三摩地」（藏：ting nge 'dzin。又作三昧、三摩帝。意譯為等持、正定。是遠離昏沉掉舉，心專住一境的之精神作用）或勤修「毗鉢舍那」（藏：lhag mthong。又作勝觀、觀），又或在炎熱季節，極感疲倦，欲於不適當的時間睡眠時，進行某些事情來驅除睡意。

（4，5） 晝事業、夜事業一不會在晝間、初夜、後夜睡眠，這些事業也是「身事業」和「語事業」，而上文所說的「於中夜時分睡眠」，僅是夜事業和意事業。

於上述十種所依事作正知行的意思便是：在開始進行「行動業」或「受用業」之前，先要對這種事業建立「正念」（藏：dran pa）及「不放逸行」（藏：bag yod pa，意即謹慎從事）。由這兩者攝持而觀察環境的因素和進行的方法，然後再根據我們的結論來考慮及認識環境。這裡又分為四種要處：

（1）基要一應觀察身業等十種所依，將會發生什麼事情及進行的方法，然後根據所得的結論來考慮環境。以往返事業為例，應瞭解律典所說的往返方式，然後在往返時應思維現在要進行這些事情。

（2）方要一應觀察所去之處會發生什麼事情及進行的方法，然後再根據所得的結論來考慮環境。例如，在外出時，不應前往買酒等五種地方（又作「五非應行處」。依妙音笑大師所說，

這五種地方為：買酒處、不當屠宰處、淫女處、帝王處、正當屠宰處)，於外出時，對可前往的地方要具有正知。

(3) 時要一應觀察於不同時位會發生什麼事情及進行的方法，然後再根據所得的結論來考慮環境。例如，要知道上午才適合前往市鎮，但是在下午則不宜，到時便要具足正知，依法而行。

(4) 事要一應觀察任何所做的事情，會發生什麼事情及進行的方法，然後再根據所得的結論來考慮環境。譬如，在外出時應憶念「應以極嚴謹的態度進入他人居家」等各種行走律儀。

總之，應憶念一切晝間和夜間的威儀，要知道什麼應作而什麼不應作。在從事應作的事情或遠離不應作的事情時，應具足「現在我正從事這種事情或遠離這種事情」的正知。假如能夠這樣做，據說現世便不會被違法罪過染污。死後亦不會墮入惡趣，並能獲得尚未證得的各種道軌證德資糧。

我在「正知而行」及「密護根門」二段，是依照聖無著所引錄的佛經及解釋整理而成。若能努力修持這兩者，對增長一切善行可說無與倫比，特別是能夠令戒律完全清淨，並能迅速成就由「止、觀」所成的「無分別三摩地」。所以應努力學習。



### 庚三 飲食知量：

「飲食知量」是為四法：

#### (1) 食不過少－

吃得太少便會飢餓，還會影響健康，沒有力量修習善業。所以「食不過少」的意思是指食物的份量要足以令我們在明天用膳前，不會受挨饑抵餓。

#### (2) 食不過多－

吃得太多會令我們的身體沉重遲鈍，如負重擔，呼吸困難，還會令睡眠和昏沉加強，任何事情也無法勝任，這樣便無力斷除煩惱。

#### (3) 食用易消化及有益的食品－

這種飲食能把舊時由飲食引起的苦受完全消除。

#### (4) 食用不會引生煩惱的合宜食品－

這種飲食能令我們不造罪行，處於安樂之中。

對治貪著飲食的方法，便是修習飲食的過患。飲食的過患有三種：

(1) 由受用因所生的過患一

應思維一切如何色香味俱全的食物，只要經過咀嚼，並被唾液沾濕，便會變得像嘔吐物一般。

(2) 由食消化所生的過患一

應思維任何飲食，到了中夜或後夜便會被消化，再造成體內的血、肉等大種元素，其餘則會變成大便和小便貯存於下身，每一天也要把它們排出體外。應思維這種食物會引生多少疾病。

(3) 由尋求飲食所生的過患又分為五種：

(a) 求取飲食過患一

為獲得食物及食緣（即耕種、畜牧、捕魚等活動），必須付出極大努力，且要忍受冷熱之苦，若不成功便會痛苦遺憾，即使成功亦會害怕被搶奪或被浪費掉，於是又要為保護它們而歷盡艱苦。

(b) 親友侵損過患一

親如父子也會為了食物而反目成仇，互相爭鬥。

(c) 不知滿足過患一

由於對食物的追求增加，令帝王國君之輩互相交戰而遭受大苦。

(d) 無自在過患一

依靠別人而獲得食物的人，要為主人打擊敵人而身受大苦。

(e) 從惡行出生過患一

為了飲食及食緣，積聚身、語、意三門罪惡，在臨終時想起自己的罪行，心生追悔。死後更會墮入惡趣。

儘管是這樣，飲食仍有一點益處，畢竟我們的身體要依靠飲食來維持。所以應思維：「只是為求養身而依賴飲食，實不合理。應為了修習清淨梵行才去滋養身體。施主和實行佈施的人，也是為求殊勝的果報，而把他們嘔心瀝血，辛勞所得的食物施贈給我，所以必須不負他們所望，令他們接待大果報。」應念寂天在《集學論》所說，受用飲食時，應思維是為了饒益施主和體

內的蟲類，現在先以財施來攝受這些眾生，而未來將以正法來攝受它們，並當成辦一切有情的利益。

龍樹在《親友書》( 梵: Suhrl-ekha ) 亦說：

應知飲食是像藥物一樣，食時應離貪嗔心，只是為了維持身體，非為驕慢或壯健而食。

#### 庚四 勤修不非時睡的瑜伽和睡時的正確修法：

《親友書》( 梵: Suhrl-ekha ) 說：

種姓主，智者在整日及夜間的初分、後分修習善法後，在這段中間的時間，也要具足正念而睡眠，即使睡眠的時間也不可以浪費。

「整日」及「夜間的初分、後分」是指在座中及座間也要這樣修習。所以正如前文所說，在行時或坐時亦要把心中的「五蓋」(貪慾蓋、嗔恚蓋、昏眠蓋、掉悔蓋、疑蓋，這五種煩惱能覆蓋心性，令善法不生) 完全淨除，不要讓它空過。

「密護根門」、「正知而行」及「勤修不非時睡」三者均具有座中、座間兩類教法，而此處

是說座間的修法。睡眠的行儀是在座間發生，所以切勿讓它無義空過。

應該怎樣睡眠呢？應於晝間及夜間三分的初分修習善行，到了中分的時候便要睡眠，蓋因睡眠能增長體內那些能由睡眠而得益的大種元素，若我們能這樣調養身體，對於運用兩種精進（即是「恆常加行精進」rtag sbyor 及「殷重加行精進」gus sbyor）來修習善法便會極為有用，還會非常有益。在將要入睡時，應離開禪房洗濯雙足，然後返回房內，以右脅側臥，左腳疊在右腳之上，猶如獅子的睡姿。獅子臥姿的意思是指獅子在百獸之中，其克敵制勝的力量、自信和毅力最為強大，同樣，精進修持睡眠瑜伽的人，也要以種種大力，克服障礙，所以應像獅子一般眠息，而不是像餓鬼（俯臥）、天人（仰臥）或為欲所縛者（左脅臥）的睡姿，蓋因這些有情皆是懈怠懶惰，精進薄弱，克敵力量微小。

還有一種說法是認為右脅獅子臥能自然令身體不鬆懈，即使在熟睡時也不會忘失正念，睡眠不會厚重，而且不會做惡夢，若採用其他睡姿，便會產生出所有一切上述四者相反的過失。入睡的意樂有四種：

（1）光明想一首先認持光明的形相，然後由觀想光明而入睡。這種修法能令我們在入睡時，心中不會生起黑暗。

（2）正念一即是由聞、思、修習善法正義之念，在未入睡前應隨逐這種正念而修。

(3) 正知一以這種方法修習正念時，假如有任何煩惱生起，便會察覺並把煩惱斷除，不會順從它們。

(4) 起想—「起想」有三種。第一種起想是不讓自心被睡眠完全覆蓋，應以精進攝持自心，如同受驚野鹿，絕不熟睡，這種修法能除沉重的睡眠，能令我們醒覺而不會睡眠過度。第二種起想是念思：「應如佛世尊所說，時常保持醒覺而修。」然後猛利發願永不違越佛陀所開許的獅子臥姿。第三種起想是要思念；「明天也要像今日一般，勤修不睡及善法。」這樣便能令修善意樂相續不斷，即使忘失，仍要不斷努力勤修，令願力更趨堅固。

若我們的飲食、睡眠能依這種有意義的方式進行，令它們不受罪行所染，便決不會把這麼多的壽命被白白浪費。我在此處是像聖無著一般，引用經典來進行抉擇解釋，除了座中正修的特殊修法之外，從本章至「毗鉢舍那」之間的一切初、中、後（指前行、正行、結行）及座間行法，均已作出說明。座間行法的解釋至此結束。

## 丁二 破斥錯誤的修習觀念：

一些尚未通達經論皆是實修教授的人會這樣說：「在修道時，僅應該進行「安住修」(藏：jog sgom)，不應對所緣境進行反覆觀察。因為在聞、思的時候才要用「觀慧」(藏：sor sor rtog pa'i shes

rab。或作分別慧）反覆進行觀察（藏：dpyad pa。又作觀擇、思擇。亦即進行分析抉擇）。還有，反覆觀察能障礙未來成就佛果，因為分別思維會執著實有相。」

這種說法實屬胡說八道，對於修持的扼要可謂全不瞭解。彌勒菩薩在《大乘經莊嚴論》說：

先依聽聞如理作意。由修習如理作意而引生以真實性為所緣境的殊勝智慧。

意思是指我們應運用「思所成慧」如理作意所聽聞的法義，由此才能引生現觀「真實性」的「修所成慧」。

所以，我們首先應從他人聽聞自己所要修持之法，透過別人來獲得瞭解（即是透過別人的解釋而獲得間接的認識）。然後，再運用聖教和正理，如理思維所聽聞的法義，由自己的能力取得定解（即是透過自己的思維分析而獲得直接的瞭解）。若我們能以這種聞、思來決定當初所要修持的法義，沒有懷疑，然後再對它反覆純熟串習，這樣便稱為「修」（藏：sgom pa）。

所以我們同時需要屢屢不斷的「觀察修」及不作觀察的「安住修」因為，「修」是分為不觀察而安住聞思所抉擇的法義，與及由觀慧思擇法義兩種。假如認定凡是修習皆是「安住修」，這就好像手中拿著一粒青稞，便聲言所有青稞也是這樣。還有，正如「聞所成慧」是以聽聞為先，「思所成慧」則以思維為先，同樣「修所成慧」也是以修習為先。如此一來，「修」的意思

應是純熟串習那些由「思所成慧」所決定的事情，所以才會說「修所成慧」是由「思所成慧」產生。

因此，有多少聽聞便有多少「聞所成慧、」，這種智慧愈廣大，那我們的思維亦會愈廣大。思維愈廣大，「思所成慧」亦會愈廣大。「思慧」愈廣大，修行亦愈廣大。修行愈廣大，斷除過失和成就功德的能力亦愈廣大。所以，經論皆說聞、思對於修習是最極重要。

有說：「由聞思抉擇事情，只是為了增廣知識和消除外人的誤解，而非對向修習而設。所以，在修習時必須另外修習一些與聞思無關的東西。」要知道，這種說法就像給馬匹指示跑道後，卻騎馬朝其他地方跑去，彼此毫無關係，還會完全破壞經典所說引生三慧（聞、思、修三慧）的總體次序，從而便會說出：「趣入正道不必多聞」的荒謬言論。

未能通達這些要點的其中一種特徵，便是精研經續者與一個從未研習教理的人，在開始修習時竟然全無分別，兩者均不能決定適當的修持數量。至於另一種特徵便是這種行者假如從事聞思研習的話，便會受人非議，可是這一類錯謬的宗規在西藏依然存在。

雖然純熟串習由聞慧和思慧所決定的教義，確實不是修所成的功德，但是把它看作修習又有什麼矛盾呢？假如真的有矛盾，那麼未獲得「初禪未到定」（又作「未至定」，是未得初禪之前的前行禪定，所以稱為未至定。由於尚未到達根本定的標準，故稱未至定。）的凡夫便沒有修習



的可能了，因為各種對法論典（即是《阿毗達磨俱舍論》等教典）常說從「欲界地」進入「上地」時，能生起修所成的功德，但是欲界地本身卻沒有以這一類修所成的功德（據《廣論》英譯本的註釋所說，「修所成的功德」\_bsgoms byung 是有其特殊的含義，這類功德僅與色界和無色界有關。雖然行者可以在欲界證得這些功德，但是絕對沒有與欲界相應的修所成功德）。所以，應如法友論師（梵： Dharmamitra）的《明句釋》（梵： Ab hisama yalamkarakarika- prajna-paramitopadesa-sastra-tika-prasphuta-pada-nama，全名：《般若波羅密多優波提捨現觀莊嚴論頌顯明句義釋》）所說來認識「修」的意思：

令心意轉成所修境的狀態或情勢。

例如，「修悲」或「修信」的意思便是令心意生起這種特質。因此，大譯師們有時也會譯作「修道」，有時卻會譯為「習」（藏： goms pa。又作薰習、串習。亦即熟習），正如《現觀莊嚴論》所說：見、習諸道中。（意指：在「見道」和「修道」之中）因為「修」和「習」是同義詞。至尊彌勒（於《現觀莊嚴論》第四品）又說：

對於抉擇分（梵： nirveda-bhagiya。指「加行道」四種順抉擇分）、見道、修道，是反覆思維、衡量、觀察，由此構成修道。

彌勒是說大乘聖者的修道尚且是由反覆思維、衡量和觀察組成。因此可知，若認為「修」

是與保任觀擇互相矛盾，實是可笑至極。

此外，還有無數說法能闡明保任屢屢思擇的目標就是修習，例如：修信、修四無量（慈無量、悲無量、喜無量、平等無量）、修菩提心（如「自他更換」或「七重因果」）、修無常苦。寂天在《入菩薩行論》及《集學論》說：

我是為了自心的修習而撰造這都論典。

意指這兩部論典所說的一切道軌次第皆是「修」。《集學論》還說：

所以，應不斷修習身體、資財受用、福德的捨、護、淨、長。

意指「修」是包含對身、受用、善根三者進行捨、護、增、長四件事情。故當緊記，切勿把「修」的範圍定得過於狹窄。

在那些完全放棄觀察修法的錯見當中，最為下劣的應是認定：「凡是分別思維皆屬於實相執，能障礙成佛。」而這就是漢地親教師和尚（即是曾與印度蓮華戒論師對辯的中國禪僧大乘和尚摩訶衍）的教規。我在「奢摩他」及「毗鉢舍那」一節便會破斥這種邪見。這種邪見能有礙行者對教典產生敬重心，因為這些教典皆重於以觀慧來進行觀察思擇，可是，和尚的教規卻認為在修持時並不需要任何思擇觀察。這種邪見也是令聖教衰滅的主要因素，蓋因執持這種邪

見的人不能通達經論皆是實修教授，於是便會輕視經論的價值。

若問：「按照你的說法，修習是有觀察修及非觀察安住修兩種，那什麼是觀察修，什麼是安住修？」

以下便會作出解釋：淨信善知識、有暇圓滿、義大難得、死歿無常、業果、輪迴過失，及菩提心等修習，使需要觀察修，因為這些修法需要有持久、強猛的心力，才有能力改變心意，假如沒有，便不能斷除不恭敬等各種跟這些修習相對抗的勢力。要生起這種強大的心力，就只能依賴屢屢觀察思擇的修習。例如，若我們對於貪境（貪愛的對象）妄自增添許多「可愛相」（可愛的性格），這樣便會引生強烈的貪愛，同樣，若我們時常思維仇敵的「不可愛相」，便會產生強烈的嗔恚。因此，在進行這些修法時（如修習有暇圓滿、死歿無常、業果等），無須理會所修的境相是否清晰明顯，但是，由於我們的心力必須強大持久才能認持其所緣境，所以便要修持「觀察修」。

當我們在修習「奢摩他」等安住修法時，是要引生能令自心如欲安住在某種所緣境的能耐。假如在我們努力修習「安住修」時，自心不能安住於不斷反覆觀察的所緣境之上，便不能引生「住心」，這時就必須進行「安住修」。其中的道理在「奢摩他」及「毗鉢舍那」一節便會作出解釋。

又有一些不明此理的人說：「凡是智者（藏：mkhas pa，即是班智達或論師、學者）僅應「觀察修」，凡是孤薩黎（梵：Kusali。又作乞士、善士。即是虔誠苦修的瑜伽行者）者，僅應「安住修」。這種說法同樣不對，因為任何一方也須要從事兩種修法。智者須修習奢摩他等安住修，而孤薩黎亦須對善知識勤修大信心等修法。又於經部和續部亦多次宣說行者必須運用觀察來進行這兩種修法。假如沒有從事觀察修又或不足夠，便不能引生道的命根亦即清淨無垢的智慧，又即使能夠引生少許智慧，亦不會廣大增長。由於修道所求證的究竟目標，乃是能無錯亂簡別一切「如所有性」和「盡所有性」的智慧，所以我們的修道便難以取得進步。

正如敬母阿闍黎（梵：Matrceta，即是馬鳴菩薩）所說：

在一切智慧之中，遍智（一切種智）是最為優勝。

所以，不論我修習了多少道，但反而會十分健忘，念力昏鈍，取捨抉擇之心力愈來愈遲鈍，便要知道這是走上錯道的明顯特徵。

還有，若以觀慧觀察經義，我們便能瞭解三寶等功德的特性，這樣，與這些特性有關的信心便會廣大增長。同樣，我們由觀察修而了知生死輪迴的多種過失，便能生起極大的厭離生死輪迴之心，又或從多種角度而了知解脫的利益，令自己精進追求解脫。以這種修習，甚至能得知菩提心及六波羅密多等多種妙行，從而令我們的不退轉信心、願力、精進，逐漸廣大增長。

由於這一切全是由憑藉運用觀慧，對經義進行觀察修習而生起，所以有智慧的人應以這種方法引生不受別人影響的決定瞭解。

某些對修習一知半解的人或會這樣說：「假如在修習時以觀慧思擇及保任過多，便會障礙專注一趣的三摩地，這樣便不能達成堅固的三摩地。」

現將作出解釋，三摩地（定）能令我們的注意力，能從心所欲地專注於任何一種所緣境之上。從未成就這種三摩地的人，假如觀察多種所緣境，便不能初次引生定境。所以，在得定之前，只可以由「安住修」來達成定境。如果他們所顧慮的是這一點，那我也是完全同意的。不過，假如認為在得定前，若進行太多觀察修的話，便會有礙定境，那就完全不明白大車軌們（藏：shing rta chen po。指龍樹、無著等大師）釋論所說的修定方法。譬如，技術精湛的鍛金師，會把金銀再三不斷火燒水洗，把污垢雜質完全清除，這樣金銀便會變得非常柔順，能隨意改造成耳環等各種莊嚴飾物。

同一道理，我們首先對煩惱（梵：klesa。又作惑。令有情身心產生惱、亂、煩、惑、污的情緒活動。在佛典中，煩惱還有：隨眠、纏、結、蓋、漏、取、繫、縛、使、垢、暴流、塵等各種名稱。）、隨煩惱（梵：upaklesa。即是隨根本煩惱而起的煩惱。又作隨惑、枝末惑。《俱舍論》說隨煩惱有二義：（1）指隨心生起而惱亂有情的一切煩惱。（2）指依根本煩惱而起的其他煩惱）、惡行業果、生死輪

迴等過失，按照經教的次序，以觀慧反覆修習，令自心產生熱惱厭離。這種心情就像以火鍛金，把自心的污垢淨除，捨棄不善法類。然後，我們再按照經教所說的次序，運用觀慧反覆修習善知識功德、有暇滿義大、三寶功德、善行果報、菩提心利益等功德，令自心潤澤（即是令心變得柔軟堪能），這種心情就像以水洗濯金，令心趣向淨善法類而產生喜悅，以善法滋潤自心。若能達成此事，即能隨自所欲令心專注修習「寂止」（奢摩他）或「勝觀」（毗鉢舍那），並能無困難地獲得成就。所以，觀察修是成就「無分別三摩地」的無上法門。正如聖無著（在《瑜伽師地論》）所說：

就像善巧鍛師和他的弟子，要把金銀的污垢雜質完全清除，於是便把金銀火鍛水洗。他們知道這種做法能令金銀柔順，適合用來製造各種莊嚴飾物。然後，這些工藝精湛的鍛師及弟子，便會憑著知識，用各種工具把金銀隨意造成任何飾物。同樣，由於瑜伽士能令自心不趣向貪等垢染，產生厭離，便不會趣向污染憂苦，樂於趣向善法類。若他們能夠這樣做，心意便能毫不動搖地，安住於任何用於止、觀修習範圍之中的對象。他們能運用自心來達成任何所求的目標。

對於達成能令心意堅住所緣境的三摩地而言，最主要的兩種逆緣便是「沉沒」和「掉舉」。就此而言，若我們對於認識三寶等功德，能擁有極為強大持久的心力，要斷除「沉沒」便非常

容易。許多具量大師皆提到，對治「沉沒」的方法便是透過看見功德來策勵自心。同樣，若我們對於認識無常、苦等過失，能具有極為強大持久的心力，斷除「掉舉」亦會十分容易。在許多經典也稱讚厭離是「掉舉」的對治法，因為「掉舉」是與貪有關的散亂心念。

所以，從對善知識修信心至「行菩提心」為止，行者達成智者所喜愛的堅固三摩地的難易程度，是與行者的修學程度完全相等。在遠離「沉沒」和「掉舉」之後，不但須要保任安住修習，亦須要保任觀察修習。所以，傳出這些教授的歷代傳承大師為了對各種所修法門能生起定解，所以他們先會依照上師的教授，並引用相應的經論文義和先賢祖師的語錄作為莊嚴，對修習的扼要作出圓滿的說明。正如他們所說：

懂得說法者為那些懂得聞法者說法時，他們在說法會場產生的轉心力量，是獨自思維所難產生的。

這句說話誠屬真知灼見。所以不應這樣說：「現在是修時。」然後只是略為修習一下，須知，這種「聞時」、「思時」、「修時」的言論，正是錯認廣說正法與修持互不相容的邪見。然而，能通達一切經教皆是實修教授的人，鮮如鳳毛麟角，所以，你們可以造論略釋所應修習的事情。

（鑒於《廣論》所說的教授極為廣大，宗喀巴大士在此處建議後學，可以把《廣論》的內容簡攝為容易修習的教授，如後來班禪善慧法幢所造的《樂道》、五世達賴所造的《妙音口授》等教授。）

我們能否通達一切教典皆是教授，乃是因應我們能否瞭解這種修習次第而定。就連一些久學經（梵：sutra。即是顯教經典）、咒（梵：mantra。即是密教續典）教典之輩，在修道時，尚且會像上述執持錯見的人一般，跟自己所學習的經論對立，那些從未學習法藏（藏：sde snod。即是三藏經論）的人更不用多說。此理本應詳細抉擇，由恐文繁，故不贅說。破斥錯誤修習觀念的解釋，至此結束。



## 「暇滿」

現在便要開示上師對於依照前文所說，如理依止善知識的弟子，應如何引導的次第。

### 乙二 親近善知識後的修習步驟：

弟子的修心步驟分二：（一）勸勉求取暇滿人身的優點。（二）圓滿獲取暇滿人生優點的方法。

#### 丙一 勸勉求取暇滿人身的優點：

「勸勉求取暇滿人身的優點」又分為三部分：（一）認識暇滿。（二）思維暇滿的重大意義。（三）思維暇滿是難以獲得。

#### 丁一 認識暇滿：

「認識暇滿」分二：（一）閒暇。（二）圓滿。

#### 戊一 閒暇：

《攝功德寶》（《聖般若波羅密多攝頌》）說：

以戒律來斷除八種無暇，及生於旁生道（又作畜生道）等環境，從而常得有暇。

依照經文所說「閒暇」（藏：dal pa）的意思便是不生於八種無暇之中。而「八無暇」就像《親友書》所說：

堅執邪見，生於沒有佛教處、旁生道、餓鬼道、地獄道。又或受生為邊地蔑戾車（梵：mleccha。即是文化極低的蠻族，但《時輪續》所說的蔑戾車卻不一定居於邊地。）、愚鈍、啞子、長壽天，若具有上述任何一種問題便是無暇，能遠離這些問題便是有暇，所以應當努力斷盡生死。

八種無暇之中，邊地是指生於沒有四衆（比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼）活動的地方。愚鈍、啞、四肢殘廢的意思是指耳朵或肢體不齊全。無佛教是指出生於無佛出生的地方，真有這三種無暇便不能瞭解應取應捨的事情。假如懷有撥無三寶、業果或前後世的邪見，便不能信解正法。若生於下三惡趣的其中一趣，便難以生起修法之心，由於遭受痛苦折磨，縱能產生一點修法之心，仍然不能修行。大慧論師（梵：Mahamati）於《親友書明句釋》（梵：Viakta-pada- suhrl- lekha- tika）中說：「長壽天」是指「無想天」和「無色天」。

馬鳴菩薩（梵：Asva ghosa）於《八無暇論》（梵：Astaksana-katha）說，長壽天是常因欲事而散亂（放縱五欲）的欲界天人。世親論師（梵：Vasubandhu）於《俱舍論》（梵：Abhidharma-kosa-karika。又作《對

法藏論》) 說，無色天是住於第四禪「廣果天」(梵：vrtaphala。又作果實天、嚴飾果實天、密果天、大果天、廣天、極妙天。為色界十八天之一，是第四禪天之第三層天，位於福生天之上，無煩天之下。居於此天的天人長住於「無想定」中，猶如無夢深睡的狀態) 中的某個地區，它就像遠離「聚落」的「阿蘭若處」(聚落，梵語 grama。又作聚洛。或稱村落、村。即眾人聚居之處。即是俗人聚居的市鎮村落。阿蘭若處，梵：aranya。略稱蘭若、練若。譯為山林、荒野、靜處。是適合修定的僻靜處。又譯為遠離處、寂靜處、最閒處、無語處。即距離聚落一俱盧舍，不聞大牛吼聲，適合修行的空閒處)。這些天人除了在初出生時及臨終之際，一切「心」(藏：sems，亦即心王) 與「心所」(藏：sems byung，亦即心所) 皆不會現行，而且會長住多個大劫。但不應說「無色界」的聖者(「無色界」與「色界」是聖凡雜居的地方) 是處於無暇之境，所以，此處所指的是生於無色界的凡夫異生，這些異生由於沒有修習解脫道的善根，所以才是無暇。生於欲界的凡夫天眾，由於常被欲樂擾亂，所以亦被稱作無暇。(依格魯派大成就者巴索卓之堅贊 Ba so chos kyi rgyal mtshan 所釋，生於欲界和無色界的凡夫天眾才是無暇。) 至於「無暇」的名義，《親友書明句釋》說：

處於這八種狀態便沒有時間修持善行，所以稱為「無暇」。

## 戊二 圓滿：

「圓滿」(藏：byor ba) 分為兩類：

（一）「五自圓滿」（「自圓滿」是自己本身的主觀條件，相反。「他圓滿」則為，外在的客觀條件）—依《聲聞地品》（見漢譯《瑜伽師地論》）所說，五種「自圓滿」是：

人趣（即是生為人類）、生於中國、諸根齊全、業不顛倒、信處。

「生於中國」是指出生在有四眾活動的地區。

「諸根齊全」是指沒有愚鈍、聾啞等缺憾，肢節、眼睛、耳朵等器官完整無缺。

「業不顛倒」是指我們沒有染犯「五無間罪」亦沒有教唆別人犯下這些罪行（又作五逆罪，即是殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧）。

「信處」的意思便是信「毗奈耶」（戒律）是世間與出世間一切善法的根源。這裡所說的「毗奈耶」是泛指所有三藏聖教。

由於以上五者既是屬於自心相續所有，亦是修持正法的順緣，所以稱為「自圓滿」。

（二）「五他圓滿」—（依《聲聞地品》所說，）五種「他圓滿」是：

有佛出世、宣說正法、正法住世、奉行正法、悲憫他人。

「有佛出世」或「降世」是指菩薩歷三大阿僧祇劫積集福慧二資糧，坐菩提座，成就圓滿正等正覺。

（菩提座又作菩提藏。班禪索南扎巴於《續部總釋·攝引有精心意》所說：「菩薩於初無數劫圓滿「資糧」、「加行」二道入於「初地」。於第二大劫圓滿餘復之六有垢地，復於第三大劫圓滿三無垢地。最後生時，於「色究竟天淨土」，十方一切諸佛以大光明灌頂。於第二剎那，證得「金剛喻三摩地」、「法身」與「圓滿報身」，是為圓滿成佛。」三乘、四續對本師釋迦牟尼佛示現坐菩提座成道的方式，各有不同描述。上述是依「波羅密多乘」的說法）。

「宣說正法」是指佛陀或佛弟子演說正法。

「正法住世」是指菩薩從成佛、說法至示現入般涅槃之間，弟子能夠修證勝義正法，未曾壞滅。

「奉行正法」是指證悟正法的人由於知道某些眾生是有能力證悟正法，所以便依照自己的證悟，把自己所證的勝義正法傳授給別人。

「悲憫他人」是指有施主和及實行佈施法衣等物品的人。

以上五種修持正法的順緣是屬於他人的心相續所有，因此名為「他圓滿」。

《聲聞地品》所說的前四種（佛在世時才有的）他圓滿，現時雖已不能完全具備，但是，我們仍然擁有與「宣說正法」，「法教住世」和「奉行所住法教」三者相近的條件。

## 丁二 思維暇滿的重大意義：

就連旁生也懂得在死前追求離苦得樂，所以假如我們也是這樣，從沒有為求究竟安樂而修持清淨正法，那我們雖然生於善趣也與旁生無異。正如月官論師（梵：Candragomin）在《弟子書》（梵：Sisya-lekha）所說：

追求現世快樂的人，就像一頭貪吃深坑旁邊幾口青草的幼象，終必墮進深坑之中，一無所得。

總於修持這些正法，別於修持大乘道軌，亦非任何生命也能勝任，因此必須獲得前述的生命。《弟子書》說：

得人身能成就菩提心，人身是善逝道的基礎，人身能產生巨大心力，令我們能接引一切看情。龍、非天、持明、妙翅鳥、緊那羅或腹行均不能成就此道。（龍，梵：naga。非天，梵：asura 即是阿修羅。持明，梵：vidyadhara，即是羅剎女。妙翅鳥，梵：garuda，又作金翅鳥。緊那羅，梵：kinnara，又名人非人。腹行，梵：mahoraga，音譯摩候羅迦，又作大蟒神。）

《入胎經》（梵：Arya-nanda-garbhavakrantinirdesa-sutra 又作《難陀入胎經》，即漢譯《大寶積經》第十四品）亦說：

即使生而為人也有這些無邊的痛苦，但人身的處境仍是最為優勝。此身縱經百萬劫亦難以獲得，所以，就連天人在臨終時，其他天眾也會對他說：「願你能轉生於樂趣中」，他們所說的樂趣便是人趣。

因此，人身也是諸天天眾所嚮往的事情。

一些欲界天人在宿世為人時，由於植下深厚的修道習氣，所以其（天人）身才能作為初證「見道」的基礎，但是，上界之身決不能初次證得聖道（指生於「色界」及「無色界」的天人，是不能在這一期生命之中，初次現證空性，獲得「見道位」而超凡入聖）。正如前文所說，大多數的欲界天人也是處於無暇狀態，所以，人身實為初次得道的最佳基礎。不過，由於俱盧洲（梵：Uttarakuru）的人身不適合作為戒律的基礎，所以這是讚歎其餘三大部洲（牛貨洲，梵：Apara-godaniya、勝身洲，梵：Videha、瞻部洲，梵：Jambudvipa）的人身，尤其是讚歎其中的瞻部洲人身。所以，應要這樣反覆思維：「我現在已經獲得這種優勝的生命，為何要能讓此身無義虛度？假如令此身空過，還有什麼會比這種做法更加愚昧自欺。我曾多次步入惡趣等無暇險途。現在既能獲得一次脫身的機會，假如我們仍然把它浪費，讓自己再次回到這些處境之中，那麼我們就像一個被邪咒所迷惑，喪失神志的人。」正如聖勇（梵：Aryasura。即是馬鳴菩薩）所說：

獲得人身才能植下解脫生死輪迴的種子，植下殊勝無上菩提佛種。人身是勝於如意

寶珠的功德相續，能獲得此身的人，有誰會把它浪費？（見《善說寶篋》。梵: Subha sita-ratna-karandaka-katha。）

《入菩薩行論》（見《第四不放逸品》）亦說：

既然獲得這樣的閒暇，若我仍不修善，那再沒有比這更嚴重的自欺，也沒有比這更為愚蠢。若我已瞭解這個道理，仍因愚癡而懈怠，便會在臨終時產生極大憂苦。當我難以忍受自己的身體被地獄的烈火長時烤炙時，內心亦會被難忍的懊悔烈火焚燒而痛苦非常。人身是稀有難得的有利環境，我現在既有機會獲得，且其有分辨利害的智慧，假如仍然落入地獄的話，那就像一個被咒術迷惑而喪失判斷力的人一般，連內心被什麼東西蠱惑也不知道。

還有，格西仲敦巴曾問懂哦瓦：「你有沒有憶念自己具足暇滿人身？」懂哦瓦回答：「我每次修習時也會這樣念誦一遍：「我現在既已擁有自主及順緣，若不善用現時的優點，便會墮進險境，受制於他。試問還有誰人能把我救出？」」懂哦瓦在每次修習時，也會那念誦這首出自《入中論》（梵: Mad hyamakavatara。月稱論師造。見「離垢地」）的偈頌，而我們也應該這樣。

應思維暇滿對究竟標的重大意義，亦應思維它們對現前標的重要性。如思維若此身能易達成佈施、持戒、安忍等功德的道理，這些功德是身、受用及眷屬圓滿等「增上生」之因。應這



樣思維：「此身對「增上生」及「決定勝」皆有重大意義。若不晝夜勤修達成這兩種目標之因，反而隨便把它浪費，即如得入寶山卻空手而回。這樣我們便會失去後世的安樂，亦不會獲得有暇之身。失去有暇人身，痛苦便會接踵而至，試問還有什麼事情會比這種做法更為自欺？」

（增上生。藏：mtho ris。即是獲得天、人等高上善趣之身。決定勝。藏：nges legs。即是獲得解脫或成佛。）  
正如聖勇（於《善說寶篋》）所說：

善行廣大的人身是由無量劫所積的福德資糧而獲得。但是，有一些人由於愚癡，在今生連少許的福德寶藏也沒有積集，他們在後世將會走入難以忍受的憂苦密室。他們猶如入寶山而空手歸家。

沒有十善業道便不能再度獲得人身，沒有人身又何樂之有？不僅無樂而且只有痛苦，所以，在生前自我欺騙，實在是愚不可及的事情。

在思維這個道理之後，應當發起盡聚暇滿人身意義的大願欲。《入菩薩行論》（見第五護正知品）說：

既已支付（衣、藥、飲、食等）薪酬，便要命令此身為自己做有益的事情，假如對我們沒有幫助，便不必給它任何東西。」（《入菩薩行論》見第七精進品）又說：「依靠這具如木筏般的人身，即能渡越苦惱河流，這具木筏未來難再獲得，所以愚昧的人，

不要再貪睡了。

布朵瓦於《譬喻寶聚》( 藏: Ce sgom pa's dpe chos rin chen Spungs pa'i'bum'grel ) 說：

蟲蟻作禮拜、癩子騎野驢，後藏人得魚、酥油青稞團。( 以上四個寓言皆是暇滿人身難得的比喻。此處不贅。 )

應思維這些經文的意義，由此發起盡取暇滿人身大義的願欲。

### 丁三 思維暇滿是難以獲得：

還有，不論我們是從善趣開始還是從惡趣開始，亦同樣難以獲得這種暇滿之身。所以佛陀在《律本事》( 梵: Vinaya-vastu ) 說：

從惡趣死後而生於惡趣者，其數量是像大地上的塵土。從惡趣死後而生於善趣者，其數量則像指甲邊緣的塵土。從兩種善趣( 人趣、天趣 ) 死後而生於惡趣者，其數量亦如大地上的塵土，同樣，從兩種善趣死後生於善趣者，數量亦像指甲邊緣的塵土。

若問：「為何暇滿人身會這麼難得？應知人等善趣有情，亦時常染犯十不善等卑劣惡行，從而轉生惡趣。聖天論師於《四百論》說：

人們多行卑劣的事情，所以大多數凡夫異生，必定步入惡趣。

譬如，我們若對菩薩生起一剎那嗔心，我們尚且會住於無間地獄（梵：avichi-naraka。又作阿鼻地獄、阿鼻旨地獄。位於瞻部洲地下二萬由旬處，墮入此地獄的有情，受苦無間。「無間」有五義：趣果無間、受苦無間、時無間、命無間、身形無間），何況在我們的心相續中，懷有往昔多生以來所集罪惡習氣，而且這些習氣仍未生果，亦未經由對治而消除，所以為何不會留住惡趣多劫？

如果我們能把往昔所集的受生惡趣之因完全淨除，而且能防護自己不造新因，便肯定可以生於善趣。可是，能這樣做的人極為罕有，假如我們不能這樣做，便會生於惡趣。一但身處惡趣，便不能修善而且會不斷作惡，所以即使經過多劫的時間，也不會聽聞「善趣」這個名字。所以暇滿人身極難獲得。《入菩薩行論》（見不放逸品）說：

以我這樣的作為，尚且不能獲得人身，倘若不能再次獲得人身，那就只能作惡犯罪，乏善可陳。假如今天有行善的機會，但卻沒有用來修習善行，一但墮落惡趣被苦懶迷惑所逼，這時還能夠修善嗎？既然無善可修，兼且只能作惡，那即使經過一億劫，我們也不會聽聞善趣的名稱。

所以佛世尊曾說：人身極難獲得，猶如海中盲龜的頸子，能碰巧套入到處漂流的牛軛洞中一般困難。在一剎那間造了重罪，尚且能令我們陷於無間地獄一劫，由無始

以來積集惡業而不能趣向善趣，更不待言。

有人會這樣想：「我們感受惡趣苦報時，便會消除從前的惡業，這樣便能生於樂趣(藏: bde'gro)，所以要脫離惡趣亦非難事。」須知，我們在惡趣受苦時，亦會不斷作惡，所以在惡趣歿後，仍會繼續轉生於惡趣，所以難以脫離惡趣。《入菩薩行論》(見不放逸品) 說：

僅受這些惡業的果報，我們也不因此而會解脫，因為我們在受報的同時，又會做出其他罪業。

當我們這樣思維暇滿人身難待之後，應發起盡取暇滿人身大義的願欲。應想：若利用此身作惡，便是浪費至極，應善用此生光陰，修持正法。

龍樹於《親友書》說：

脫離旁生身而得人身，比海龜的頭能鑽進在大海四處漂流的牛軛孔洞，更為艱難。大王，應當行持正法，令此生能取得豐盛的成果。生而為人若然作惡，就好像用鑲滿各種寶石的黃金器皿來盛載嘔吐物一般，可謂愚不可及。

月官論師在《弟子書》亦說：

難得的人身既已獲得，便要堅志求取我們的目標。

大瑜伽師（依十八世紀的格魯派大師雍增噶威羅著 Yang jen gaway lo dro 所說，此處所指的大瑜伽師便是仲敦巴大士）一次對懂哦瓦說：「稍略休息一下吧。」但懂哦瓦答道：「本來是可以的，只是這具暇滿人身實在非常難得。」布朵瓦說：「從前，在盆宇（藏：Pan）地區有一座名叫瑪卡喀（藏：rMaiphyva mkhar）的宏偉碉堡。後來，這座碉堡被敵人侵佔，過了很久仍然沒法收復。有一老人因此而痛惜不已。後來，老人聽聞這座碉堡終被收復，他雖然不良於行，但是仍靠著一根矛槍，一拐一拐地走到碉堡之前。他興奮得高聲大叫：「瑪卡喀真的失而復得，這不是做夢吧？」同樣，我們也要為獲得暇滿而歡喜，而且必須修持正法。在未獲得這個故事所譬喻的心態之前，必須勤加修習。

為了生起這種合格的盡取暇滿大義願欲，我們必須思維它的四種要點，此即：

- （一） 必須修行正法—蓋因一切有情眾生，皆是求樂厭苦，但是要除苦得樂只能依靠正法修持。
- （二） 有能力修行—由於我們經已具備外緣—善知識，及內緣—暇滿。
- （三） 必須現世修行—因為若不修行，未來多生之中便極難獲得暇滿。
- （四） 必須當下修行—因為絕不肯定何時會死。

當中的第三種要點，能斷除—「後世才修行正法」的懈怠想法。第四種要點能斷除—「雖

然應該在現世修行，但不一定要在今年、今月或今日修行，可以遲一點才修」的懈怠想法。第三及第四兩點也可以總括為「速速修行」這樣便只有三種要點。既然這樣，那念死亦與這裡有關，但是為免過於繁複，所以留待以後解釋。

假如我們從各方面來思維暇滿人身，便能夠對自心產生重大影響，所以應依前文所說思維。假如不能辦到，即應把上述的內容濃縮成三大綱領：

（一）暇滿的性質是什麼。

（二）就現前、究竟目標而言極為重要之理。

（三）就因果而言難以獲得之理。然後，便可以隨宜選取上述的開示而作修習。

就「因」而言，暇滿人身是難以獲得，應思維：總於即使只是得生善趣，亦必須修習一種像戒律等的清淨善行。別於要獲得整體暇滿，更需要多種善根，例如要具備清淨戒律為基礎，並以佈施等修持作為輔助，還要在死時能建立與來生相關連的無垢淨願。由此可知，能具備這些因素者顯然極少，所以，當我們明瞭這個道理後，即由此思維總於獲得善趣身果，別於獲得暇滿人身，皆是難以獲得。

就「果」而言，暇滿人身難以獲得。若把那些與我們不同的惡趣眾生比較一下，能轉生於善趣者固然絕無僅有，就是把那些與我們同類的善趣有情作個比較，殊勝的有暇之身也是非常

罕見。格西鐸巴（藏：Geshe Dol-wa）極為重視這種暇滿難得的教法，他曾說其餘一切修法皆是隨此而生。所以必須盡力修持。

## 丙二 圓滿獲取暇滿人生優點的方法：

「圓滿獲取暇滿人生優點的方法」分二：（一）對總體道軌生起定解。（二）盡取暇滿優點的真正方法。

### 丁一 對總體道軌生起定解：

「對總體道軌生起定解」分二：（一）三士道總攝一切聖教之理。（二）為何以三士所學引導弟子之理。

### 戊一 三士道總攝一切聖教之理：

佛陀最初發起菩提心，中間積集福慧資糧，最後現證圓滿正覺，他所做一切全是為了利益有情，所以佛陀所說的一切教法亦只是為了成就有情的利益，所以我們應當成就的有情利益，亦有兩種：

（一）現前增上生，即是人、天善趣。

(二) 究竟決定勝，即是「解脫」(藏: thar pa) 及「一切種智」(藏: mam mkhyen。又作遍智。藏: kun mkhyen)。

在兩者之中，所有一切達成「現前增上生」的佛說，均屬於「下士」(藏: skyes bu chung ngu) 或「共下士」的法門。因為「殊勝下士」不會著重於現世，而是精勤追求後世人、天善趣，並積集能生善趣之因。《菩提道燈論》說：

為了自己的利益，以各種方法，勤求生死輪迴之樂，應知這就是「下士」。

「決定勝」可分為兩種：

(一) 只是出離生死輪迴的解脫。

(二) 殊勝一切種智。

所有一切「獨覺乘」(藏: rang rgyal) 及「聲聞乘」(藏: nyan thos) 的佛說，均屬於「中士」(藏: skyes bu 'bring) 或「共中士」的法門。因為「中士」是發起厭離一切三有 (藏: srid pa, 與輪迴同義) 之心，為自己的利益而追求解脫三有，從而趣修達證解脫的方便，亦即三學道軌 (即是戒、定、慧三增上學)。《菩提道燈論》說：

僅是勤求自己的寂靜，而背棄三有快樂，斷除惡業，即稱為「中士」。



阿底峽尊者於《集行燈論》( 梵: Carya-samgraha-pradipa ) 說：

上師及佛陀曾說，依「波羅密多乘」( 藏: parphyin theg pa ) 及「密咒乘」( 藏: gsang ngag theg pa ) 能達成正覺，所以我將撰寫其中的意義。

意指達證一切種智的方便法門有兩種，此即「波羅密多大乘」及「密咒大乘」。這兩者便是屬於「上士」( 藏: skyesbu chen po ) 的法門。「上士」由於大悲啟動，為盡除一切有情之苦求成佛果，學習「六種波羅密多」( 即是顯教大乘的六度、四攝 ) 和「二級次第」( 即是下三續部的有相瑜伽、無相瑜伽及無上續部的生起次第、圓滿次第 ) 等法門。《菩提道燈論》說：

由明瞭自身的苦惱，從而真誠希求盡除其他一切有情的苦惱，即稱為「上士」。

下文將會詳細解釋上士達成正覺的兩種方便法門，亦即「波羅密多乘」及「密咒乘」。

《菩提道燈論》所說的三士名義，與《攝抉擇分》( 梵: Viniscaya-samgrahani。即《瑜伽師地論》的第二分 ) 所說同義：

還有三種士夫：一種是已正確受取不被視為戒律，但是卻和戒律相似的斷除十種不善戒律 ( 修十善斷十不善並不像戒律一般，必須具有出離心，所以它們不被視為戒律，然而，十善也像戒律一樣，具有止惡的功能 )。一種是已正確受取聲聞的戒律。一種是已正確受取菩薩的戒律。當

中的第一種是下品，第二種是中品，第三種是上品。

教典又提到多種安立上、中、下三士的方法。世親論師的《阿毗達磨俱舍論疏》(梵: Abhidharma-kosa-bhasya)也和《菩提道燈論》一般，對三種士夫的定義作出界定。雖然，下士又分為「著重現世」及「著重後世」兩類。但這裡所說的是指後者（著重後世），這種士夫（殊勝下士）才會趣修成就「增上生」的無謬法門。

## 戊二 以三士所學引導弟子的理由：

此處又分為兩部分：（一）以三士道引導弟子的意義。（二）以這種次第引導弟子的理由。

### 己一 以三士道引導弟子的意義：

雖然上文是說三種士夫，但是，上士的道次第亦包括其餘兩種士夫的整體道軌，所以這兩種道軌是大乘道的一部分或分支。在馬鳴阿闍黎所造的《修習世俗菩提心論》(梵: Sam vrti-bodhicitta-bhavana)說：

不害、誠實、梵行、不偷盜，捨棄一切所有，是引生善趣的行為。了知生死輪迴之苦，修習除苦道諦及斷除兩種罪行，是引生寂靜的行為。上士應實踐這些行為，它們是最勝出離道的文分，通達諸法皆空，生起悲憫一切有情的心流，無量無邊的善

巧方便行為，是最殊勝的出離行。

所以，這裡所說的善知識並不是引導弟子趣入唯求三有之樂的下士道，也不是引導弟子趣入唯求自利解脫生死的中士道，而是採用了一些這兩種士夫所共有的道軌，來作為引導弟子趣入上士道的基礎前行，把它們作為修學上士道的支分。

所以，若我們已經發起前文所說的盡取暇滿人身大義願欲，使一定要知道如何取得暇滿大義的方法。正如清辨論師在《中觀心論》所說：

有誰會把這具像芭蕉樹和水中泡沫一樣毫不堅實的身體，作為利他的條件，不把它們視作須彌山般堅實呢？那些賢善具悲心的人，每一剎那也會把這具為老、病、死基礎的身體，作為增長他人安樂的基礎。這具遠離八種無暇的有暇身，應以上士行及正法燈，把它善加利用。

因此，應以這種念頭趣入大乘之門：「我的身體猶如芭蕉、水泡毫無實義，它是各種病患的溫床，是衰老等痛苦的根源。故應善用自身，晝夜皆應效法上士的行為。」

若是這樣的話，最初便應該以上士的修行來引導弟子，修學下士和中上所共同的道軌有什麼用處？應知修習這兩種士夫所共之道，乃是生起上士道的基礎前行。其中的道理在後文將會解釋。

## 己二 以這種次第引導弟子的理由：

「以這種次第引導弟子的理由」又分為：（一）真正原因。（二）作用意義。

### 庚一 真正原因：

能進入大乘的不二法門便是殊勝菩提心（梵：bodhicitta。藏：byang chub kyi sems。又作「成佛意樂」。《現觀莊嚴論》把菩提心定義為：「發心為利他，求正等菩提。」），只要這種菩提心能在自心相續之中生起，這時就像《入菩薩行論》（見《第一菩提心利益品》）所說：

縛於生死輪迴牢獄的苦惱有情，在發起大菩提心的一剎那，即名為善逝佛子（即是菩薩）。

意指這些有情隨之獲得「佛子」（藏：rgyal sras）或「菩薩」（梵：bodhisat tvaa。藏：byang chub sems pa）的名稱，從而進入「大乘」（梵：Mahayana。藏：theg chen）。假如他們退失此心，便會退出大乘行者的行列。

所以，希望進入大乘的人，必須盡力以各種方法來發起菩提心。在開示菩薩道次第的最勝教典《集學論》及《入菩薩行論》，曾說及發心的方法，論中指出要發起菩提心，首先必須修習發菩提心的利益，為令至心愛樂發心利益之心增長，便須要修習皈依及七支願行。

此處所說的利益可簡攝為「現前」和「究竟」兩種，前者（現前利益）又分為「不墮惡趣」及「生於善趣」兩種。若能發起這種菩提心，便能淨除許多過去積下的惡趣因，並能終止在未來繼續積集它們，還可以令過往積集的生善趣因，為菩提心所攝持而廣大增長。還有，由於行者是被菩提心策動，所以新造的善趣因是永遠不會窮盡。依靠這種菩提心能輕易成就究竟利益，也就是「解脫」及「一切種智」。

我們首先必須具有希求成就現前利益和究竟利益的無造作願欲，假如缺乏這種願欲，儘管我們口中大談：「這些利益是由發菩提心產生，所以必須盡力發起此心」，亦不過是一堆空話罷了，只要我們反觀自心便會一目瞭然。所以，為了生起希望成就「增上生」和「決定勝」兩種利益的願欲，我們首先必須修學共同於中士和下士的心態意樂。當我們生起這種願望之後，便能夠趣修菩提心，也就是能引生這些利益的心態。

當我們要修習菩提心時，又必須生起菩提心的根本，亦即「大慈心」和「大悲心」。換言之，在我們思維自己是怎樣在生死輪迴之中流轉，是怎樣缺乏安樂，怎樣被苦惱折磨時，假如連一點毛骨悚然的感覺也沒有，我們便不可能對其他在生死輪迴流轉，為苦所逼，缺乏安樂的有情，生起不忍之心。正如《入菩薩行論》（見《第一菩提心利益品》）說：

這些有情即使為了自利，尚且未曾夢見這種心（菩提心），又怎會為了利他而生起

這種心願。

因此，我們在下士的階段之中，是思維自己怎在惡趣受苦的道理。在中士的階段，是思維即使身處善趣仍須受苦，缺乏寂靜安樂的道理。然後，便要對那些和自己最親近的有情修習推己及人之心，由此生起慈心及悲心，從而發起菩提心。所以，修學共於中士和下士的思維，便是生起無造作菩提心的方便法門，並非引領弟子趣向其他道軌。

又在修習共下士意樂和共中士意樂時，行者運用思維皈依、業果的修行，以各種方法努力積聚善法，淨除不善。

須知，這些修行對於發菩提心極有幫助，因為它們是與七支願行或皈依修持相應，是上士階段的菩提心修持的基礎前行修法。為人師者應當仔細說明下、中二士所學的法門，皆是發起無上菩提心的支分，為弟子者亦要對於這些道理取得決定瞭解。在每次保任所緣(藏 dmigs namskyong)時，必須緊記這些教法乃是發菩提心的修學支分，否則，下、中士道與上士道便會變成各不相關。在我們未達至真正的上士道之前，由於對菩提心未能取得決定瞭解，所以，若不修學這些發菩提心的支分，便會有礙我們發起菩提心，又或令我們喪失發心的巨大效益。所以，對這個道理必須特別注意。以這種方法修學下、中士道，並妥善修學上士階段所說的法門後，便要盡力在自己的心相續之中，引生真實無偽的菩提心。

隨後，為了令菩提心堅固，首先應作不共皈依，然後實行「願菩提心儀軌」。依儀軌受持「願菩提心」（藏：smonpai byang chub kyi sems。簡稱「願心」）後，必須盡力學習各種學處（藏：bslab pa）。然後，應發起求學六度、四攝等菩薩行的大願欲。若能至心生起這種求學之心，便一定會毅然受持「行心」（藏：'jug sems。即是「行菩提心」）的清淨律儀，隨後，縱使遇上生命危險，也要避免染犯根本罪，並要盡力不受中品纏犯、下品纏犯和多種惡作所污染。縱使染犯，也要按照教典所說的還淨犯戒儀軌，徹底進行自我淨化。

然後，便要廣大修學六波羅密多，特別是應該妥善修學「奢摩他」的心要——「靜慮」（藏：sems gtan。又作禪定），令自心堪能如願安住善所緣境。至尊阿底峽在《菩提道燈論》說行者是為了引發「通力」（藏：mngon par shes pa）而修「奢摩他」，這只是其中一例。尊者在其他地方亦說是為了生起「毗鉢舍那」而修習「奢摩他」。

然後，為了斷除「二我分別結縛」（即是「人無我」和「法無我」兩種妄想執著），應以正理決定無我空義，然後由保任無謬所緣來成就智慧的心要「毗鉢舍那」。據阿底峽尊者的《菩提道燈論釋難》（藏：Bodhi-marga- pradipa-panjika）所說，除了「奢摩他」和「毗鉢舍那」的修持外，行菩提心律儀學處以下的一切修持皆屬於「戒學」。「奢摩他」是「定學」或「心學」。「毗鉢舍那」是「慧學」。還有，「奢摩他」以下的一切修行是屬於方便分、福德資糧、依世俗諦之道或廣大道次第。生起三種殊勝智慧則稱為智慧分、智慧資糧、依勝義諦之道或甚深道次第，所以它們的

次序和數量是極為確定的，僅以「方便」或「智慧」決不能成就達成正覺菩提。

佛子鵝王（指第六地菩薩）便是以這種方式，展開兩翼，飛越佛陀的功德大海。一翼是俗諦一切廣大方便之道，另一翼是善達無我真實勝義諦之道。他們絕不會只奉行道軌的其中一部分，就像折翼的鳥兒一般飛行。《入中論》說：

鵝王展開勝義和世俗的廣大白翼，在眾生鵝群簇擁之下，承著善風的勢力，飛越諸佛功德大海的最勝彼岸。

行者以共同道軌調練自心相續之後，使一定要進修密咒道軌，因為進修密咒能迅速圓滿二種資糧。假如不能修習共道以外的道軌，又或由於自己的根器意樂過於低劣，而不顧修學密咒，那就只須要修習這些道次第，令它不斷提升。

總於一切各乘，別於密咒乘，皆把依止善知識視為至要，因此，當我們趣入密咒道後，即應奉行密咒所說的依止善知識修法，其法比先前所說的（依止方法）更為專門。然後，應以來源清淨的續部灌頂成熟自心相續，在灌頂時獲得的戒律（藏：sdom pa）、誓句（藏：dam tshig），應當寧捨身命，如理守護。被根本罪污染雖然可以重受，但是由於行者的心相續已經敗壞，所以難以生起功德，所以必須盡力不受根本罪及支分罪所污染。假如受到它們污染，即應以懺悔及防護來清淨自身，蓋因戒律和三昧耶誓句乃是道之根本。



之後，應依賢善的教授修學（下三續部）的「有相瑜伽」或（無上續部）的「生起次第瑜伽」，待修學得堅固後，便要妥善修學（下三續部）的「無相瑜伽」或（無上續部）的「圓滿次第瑜伽」。

《菩提道燈論》說，道體既是由這種方式建立，所以道次第也是以這種方式來教導。大尊主（藏：Jo bo chen po。藏人對阿底峽尊者的尊稱）在其他論釋中也是這樣說，如《大乘道成就略軌》（梵 Mahayana-patha-sadhana-varna samgraha）所說：

希望獲得不可思議的殊勝無上菩提，應以熱切修行為心要，因為菩提是依仗修行而有。這具極難獲得的暇滿之身，以後再難獲得，所以應當精勤修持，令此身能具有意義。

同論又說：

就像囚犯有機會逃出牢獄時，便會心無旁騖，立即逃離該地。同樣，若能遇上渡越生死大海的機會，即應心無旁騖，出於三有宅門。

又說：

由安住於皈依、增上戒及願菩提心的根基，而受持菩薩戒。然後隨自己的能力，按

部就班，如理修持六波羅密多等菩薩行。

還說：

修習方便、智慧的心要，亦即止、觀與止觀雙運。

覺賢論師（梵：Bodhibhadra）《三摩地資糧品》（梵：Samadhi -sambhara-parivarta）亦說：

首先應令悲力所生的正覺菩提心堅固。不要貪著輪迴受用之樂，要背棄執取。應圓滿具備信等財寶（即是七聖財。是成就佛道的七種能助益成佛的條件，故稱為財。（一）信財，信受正法。（二）戒財，持戒律。（三）慚財，自慚不造諸惡。（四）愧財，對不善法心生羞愧。（五）聞財，能聞正教。（六）施財，捨離一切無有染著。（七）定慧財，攝心不散，明觀諸法。又作七德財、七法財），恭敬等同佛陀的上師。以這位上師所教的律儀，勇猛精進地修習。由上師的大恩而獲得寶瓶、秘密等灌頂，令行者身語意清淨，成為悉地成就的道器。由圓滿三摩地支所生的資糧，迅速達成殊勝悉地，這就是密咒的法規。

## 庚二 作用意義：

假如中士和下士的修行是上士的基礎前行，那就應該把它們視為上士道次第，何必把它們

別稱為「共中下上道次第」？別分三種士夫來引導弟子是有兩種重大意義：

（一） 能摧毀尚未生起共中下士的心態，即以上士自居的增上我慢心。

（二） 能廣大利益上、中、下三根的心靈。

怎樣利益他們？即使兩種（根器較為）高上的士夫亦須追求「增上生」及「解脫」，所以教導中、上品弟子修習下、中二士意樂的法門，能令他們生起功德，因此沒有錯誤。但是，假如讓下根士夫修學高上的修法，既不能令他們生起高級的見解，而且會令他們放棄較低的見解，這樣便會一事無成。

還有，若然教導那些宿世已經成就上品道軌的有緣士夫，修持下品士夫的共同道軌，過往已生起或未生起的功德均會快速生起。由於他們已生起下品的道軌，所以亦能順利進趣上品的道軌，所以並不會因此而延誤宿世所修之道。《陀羅尼自在王請問經》（梵：Dharanisvara-raja-pariprc cha。亦即《聖決定說如來大悲大乘經》，梵：Arya-ta thagata- maha-karuna-nirdesa-nama – mahayanasu tra。漢譯名為《大哀經》）便是以珠寶巧匠逐步打磨寶石為譬喻，來說明必須按部就班引導弟子心靈的道理。為恐冗長，故不盡錄。怙主龍樹亦說：

先說增上生的教法，然後再說決定勝的教法，因為獲得增上生之後，便會逐步達成「決定勝。」（見《寶鬘論》。梵：Raja- parikatha-ratnavali。）

聖無著亦說：

還有，菩薩為了令他們的弟子能按部就班，正確地成就善法，所以先會觀察有情。若知有情的慧力低劣，便會先為他們開示淺易的法門，令他們修持淺易的教授教誡。若如有情的慧力中等，便會為他們開示中等法門，要他們修持中等的教授教誡。若知有情的慧力廣大，便會為他們開示甚深的法門，要他們修持甚深的教授教誡。這就是對這些有情眾生的次第利益事業。（見《瑜伽師地論菩薩地品》）

聖天論師於《攝行燈論》（梵：Carya-melapaka-pradi pa。是「聖派密集五次第」的根本論典之一）亦解釋了行者首先須要修學波羅密多乘意樂，然後才趣修密咒乘，由此成立必須依次第修習的道理。然後又以下列的頌文來總結這個意思：

正覺佛陀曾說，初學修行的有情趣向究竟目標的方便法門，就像樓梯的梯級。

《四百論》亦說道軌的次序是完全確定的：

最初要斷除非福（即是惡業），中間要破除我執妄想，最後要斷除一切邪見，懂得這個道理的便是智者。

大論師敬母阿闍黎（馬鳴）亦說：

就像把乾淨的衣服染色一般，首先應開示佈施等教語，令弟子內心生起善法，然後才令他們修習教法。

月稱大阿闍黎亦引用這句教語來證成道軌是有確定的次序。由於用作引導他人入道的次第程序，對於修持它們的人極為重要，所以必須對這個法門取得堅固的定解。

---

## 共下士道

---

### 「念死無常」

#### 丁二 盡取暇滿優點的真正方法：

「盡取暇滿優點的真正方法」分三：（一）共下士道的修心次第。（二）共中道的修心次第。（三）上道的修心次第。

#### 戊一 共下士道的修心次第：

「共下士道的修心次第」分三：（一）正式修學下士意樂。（二）下士意樂的標準。（三）遣除對下士意樂的誤解。

#### 己一 正式修學下士意樂：

「正式修學下士意樂」分二：（一）發起勤求後世利益之心。（二）依止成辦後世安樂的方法。

### 庚一 發起勤求後世利益之心：

「發起勤求後世利益之心」分二：（一）思維不能長留此世。（二）思維後世生為兩類有情的苦樂。

### 辛一 思維不能長留此世：

「思維不能長留此世」分四：（一）不修習念死的過失。（二）修習念死的利益。（三）應發起哪一種念死之心。（四）修習念死的方法。

### 壬一 不修習念死的過失：

如前所說，有四種顛倒（執不淨為淨、執苦為樂、執無常常、執無我為有我）能障礙行者獲取有暇人身的優點。把無常計執為恆常，便是第一種有極大損害的行徑。這種妄想是有粗顯和微細兩種。在兩者當中的粗顯死歿無常之中，認為：「我今天不會死」的想法是有害的行徑。雖然人人皆懷有最終必定會死的想法，但是直到臨終的那一刻，我們天天依然執著：「我今天不會死」的想法。若我們不著意對治這種心態，便會繼續被它蒙蔽，認為自己將會永遠久住此世。

假如我們具有這種心態，就只會不斷地想著要怎樣追求今生的安樂和逃避今生的痛苦，心

中總是想著需要這些東西或那些東西。由於我們從不會想及來生、解脫、一切種智等意義重大的事情，所以便不會生起趣修正法的念頭。即使偶爾也會從事聞、思、修等，但是由於只是為求今生的利益，遂令任何修習善法的力量變得微弱。而且，由於我們的修持與惡行、罪、墮(藏：ltung ba)糾纏不清，所以鮮有未混雜惡趣之因的善行。即使我們能為了後世而從事修持，但是依然沒法斷除：「日後才修行」的拖延懈怠想法，且為睡眠、昏沉、綺語、飲食等事情所散亂，虛度光陰，不能以大精進力取得正確的成就。

倘若我們被希求身體、性命長住的想法蒙蔽，便會對利養、恭敬等事情產生極大的貪著。對於阻礙自己遂願的事情生起強大的嗔心，對於那些可能會阻礙自己遂願的事情產生畏懼，對於它們的過失一無所知而生起愚癡，於是便會引生出我慢、嫉妒等「煩惱」及「墮煩惱」，如同墜入洶湧的河水，隨波逐流。這樣便會令我們每天做出身語意十種惡行、五無間業、近無間業及譏謗正法等種種力量足以引生惡趣等大苦惱的不善業。

(無間業，梵：panca-anantarya-karmani。又作五逆，即是：殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧。前二者為棄恩田，後三者則壞德田，故稱五逆、五重罪。這些罪行能招感無間地獄之果，所以又稱為五無間業。近無間業，梵 panca-upanantariyani，又作五無間同類業、近五無間、五無間同分、近五逆、類似五逆。即是與五無間業極為相近的五種罪業，亦即：污母阿羅漢尼、殺住定地菩薩、殺有學聖者、奪僧合緣、破宰堵波) 還會令我們逐漸捨棄能對治這些惡行的善說正法甘露，斷絕「增上



生」和「決定勝」的命根。為死亡制服後，便會受惡業牽引至惡趣之中，痛苦猛烈的熾熱不悅之處。還有什麼會比這種情況更糟？《四百論》說：

有什麼事情會比被主宰三世，非他人教導的死主操縱時，仍能安然入睡更為危險。

《入菩薩行論》（見《懺悔品》）亦說：

由於我們不知道終須放下一切，所以便會為親友和怨敵犯下種種罪惡。

## 壬二 修習念死的利益：

對今天或明天必死的教法假如能有一點瞭解，便會知道不能與親友和財物相隨，所以對它們的貪愛便會自然斷除，而且希望能以佈施等善行取得人身的優點。同樣，若能生起真實的念死心，便會看見勤苦追求名利恭敬等世間法，如同扇揚穀殼徒勞無功，是欺詐的根源，於是便會背棄惡行，並能時常殷重精勤，修習皈依、守持戒律等業行，以此積集善業，從身體這類無實義的事情之中帶來真實的意義，由此臻登勝妙境位並能引領他眾，試問有什麼事情會比這樣更有意義？因此，經典以多種譬喻來讚揚念死之心。《大般涅槃經》說：

在一切收成之中，以秋天的收成為最。在一切足跡之中，以大象的足跡為最。在一切想法之中，以無常死殁的想法為最，因為這種想法能消除三界一切貪慾、無明、

我慢。

同樣，亦有以能頓時摧毀一切煩惱惡行的大錘，能頓時成就一切善妙之門等譬喻而作稱讚。《法集要頌經》亦說：

應知這具身體就像瓦罐，同樣應知法就像海市蜃樓，由此即能摧毀魔眾的毒花刃劍，能超出死主所能看見的範圍。

同經又說：

由看見衰老和疾病的痛苦，及心識離去後的死屍。勇者能捨棄如牢獄的家庭，但庸俗的凡夫永難斷除貪慾。

總之，能成就有情的目標的唯一時機，便是現在獲得這具殊勝的暇滿人身的時候。我們多數留在惡趣，只有少數能來到善趣，即使來到善趣，仍多處於無暇之處，在這些情況下難有修法的機會。即使獲得能修行的機會仍不能如理修法，其原因便是出於這種「我還不會死」的想法。所以，執著我不會死的想法是一切退轉墮落的根源，而它的對治法----念死，則是一切勝妙圓滿的根源，所以切勿以為這是沒有其它甚深法門可作修習的修持，也不要認為雖然應該修習，但是在座中修法開始時略修一下便應可以，並不適宜長時不斷修持。所以至心定解這是初、中、後三位所必須的修持，然後進行修習。

### 壬三 應發起哪一種念死之心：

一些全未修道的人，由於擔憂與親眷等事情分離而產生畏懼，這種恐懼是由強烈的貪著引生，所以此處並不是要生起這種心。那我們要發起的心是什麼？這就是「凡是與業和煩惱相應之身，終必難免一死」。這雖然會讓我們產生恐懼，而且暫時不能把它消除，但是，假如我們未能滅除惡趣之因，由成就增上生因和決定勝因，來保證來生的安樂，這樣才應恐懼死亡。如果我們仔細思維這種恐懼，在臨終之際便會無所畏懼，因為我們有一些能確保後世安樂的事情可以實行。但假如我們沒有從事這些事情，到臨終時便會極感懊悔，總則畏懼不能解脫生死輪迴，別則畏懼墮落惡趣。《本生鬘》說：

即使怎樣努力也不能留存萬世，懼怕這種沒法改變的事情有何益處。所以，在觀察世間的本性時，曾經造罪而且未曾行善的人們，死時便會感到苦惱懊悔，擔憂會在來生受苦，於是他們的心便會被死亡的恐懼籠罩，但是，如果想不到曾做過任何會讓自己後悔的事情，而且常作善行，安住正法，那誰會害怕死亡呢？

《四百論》亦說：

常念「我決定必死」的人，由於他們捨棄畏懼，所以連死主也不會害怕。

因此，若我們能反覆思維無常而這樣想：「我在不久之後便一定會和自己的身體和受用告別。」這樣便能斷除不願離開它們的貪著，由於我們離開別離的憂苦，便不會懼怕死亡。

#### 壬四 修習念死的方法：

即是以「三種根本」、「九種因相」及「三種決斷」之法來修習念死。三種根本是：（一）思維必死。（二）思維死期無定。（三）思維死時除修法外，一切皆無助益。

（一）「思維必死」分三：（1）思維死主必定來臨，不能倖免。（2）思維壽命不能增添，而且不斷減少。（3）思維在生時只有極少修法時間。

（1）「思維死由主必定來臨，不能倖免」一

不論我們受生為哪一種身形，終必死亡。《法集要頌經》說：

一切諸佛、獨覺、聲聞尚且須要捨棄他們的身體，何況我們這些凡夫。

不論我們身處何地，死亡也會來臨。同經說：

不受死亡侵損的居所，這種地方並不存在。在虛空之中沒有，大海之中沒有，即使住在山中也不可以。

過去和未來任何時代的有情眾生最終皆會為死亡摧毀，毫無差別。同經說：

智者明瞭一切已出生或將出生的人皆會壞滅，終須捨棄這具身體而步向下一生，所以他們安住正法，決心修習梵行。

死亡是沒法逃脫，亦不能以咒語等東西回遮。《教誡勝光王經》( 梵：Arya-rajavavadaka-nama-mahayanasutra ) 說：

譬如，有四座剛硬穩固，堅實不壞、沒有崩裂，極為堅強，純一，實密的大山，從四方沖天刮地而來，把一切草木的枝葉莖桿，與及一切有情和有生命的動物碾成粉碎。同理，大王，當這四種可怕的事情來臨時，可不是跑得快便輕易逃脫，又或以武力、咒術、藥物便能輕易驅除。這四種東西是什麼呢？這就是老、病、死、衰。大王，老邁能破壞青春，生病能破壞健康，衰微能破壞一切圓滿美事，死亡能破壞命根。這四件事情可不是跑得快便能輕易逃脫，又或以武力、咒術、藥物便能輕易息除。

迦瑪巴 ( 藏：Ka ma ba ) 說：

現在應該畏懼死亡，臨終則應無所畏懼。但我們剛好與此相反，現在無所畏懼，到

臨終時卻怕得雙手緊抓胸口。

(2)「思維壽命不能增添，而且不斷減少」—

《入胎經》說：

即使我們現在為了活得安樂而妥善保護身體，可是最長也不過活上百年或再多一點。

所以最長的極限也不過是這樣罷了。就算我們可以活得這樣長久，一生的時間也是轉瞬便過去。月復一月便過了一年，日復一日便過了一月，晝夜更替便過了一天，晝夜亦同樣被上午、（中午）等時分耗盡。只有少數人才能如期活到一百歲，大多數人的壽命未到百歲便已完結，剩餘的壽數即使一刻亦不能增添，所以壽命只會日夜不停減少。《入菩薩行論》說：

壽命日夜不斷地減少，但卻沒有其他方法延長，我們怎可能不死呢？

我們應運用多種比喻來思維箇中的道理。例如：織工在織布時，雖然每次僅以一縷毛線穿引編織，但是很快便會把布匹織成。又好像把待屠宰的牲畜牽至屠場時，每走一步便更加接近死亡。又如河水湍急奔流，或高崖飛瀑急墮一般，壽命就像這些譬喻所說一般急速消逝罄盡。就像牲畜被牧人揮動手杖驅趕，無自主地走向農舍，同樣，我們亦被老、病強行牽引，無可奈何地走到死主的跟前。我們應以多種角度來修習決定必死的道理。《法集要頌經》說：

就如織布一般，從特定的路線編織至末端，人生也是這樣。又如那些要被處死的人，步步走近刑場，人生也是這樣。又如洪水低流，不能逆轉，人生的流逝也是不能折返。生命辛勞短促充滿痛苦，迅速壞滅，如用木杖在水中書寫。又如牧人揮動手杖，把家畜趕入農舍一般，老病也是這樣把人們牽引至死主之前。

傳說大尊主（阿底峽尊者）某次前往河畔修習時曾說：

滔滔逝水對於修習無常極為有益。

《大遊戲經》（梵：Arya-lalitavistara-nama-mahayana-sutra）亦以多種譬喻開示：

三界無常猶如秋季的雲霞，有情眾生的生死就像觀看舞蹈，生命的過程就像空中的閃電和瀑布一般，急速移動。

所以有說：

身外一切萬法，皆為我們開示無常。

只要我們稍為向內反思，以我們的理解來對各種事物進行思考，便能對無常作出肯定的結論。我們要經過反覆思維才能產生定解，只是略微思維一下，然後便說沒有什麼事情發生，這種做法實無益處可言。迦瑪巴說：

你們說在思維後仍沒有什麼事情發生，但是你們有時間去思維嗎？你們在白天放逸散亂，到了晚上便呼呼大睡。不要說謊！

今生臨命終時，我們便會被死主摧毀而前往另一個世間，但是在命終之前，不論行住躺臥，沒有一刻時間壽命是不會減少。從我們進入母胎的那一刻開始，從沒有一剎那能夠安定下來，而是不停步向下一生。所以，即使於在生期間，亦被老、病等使者牽引消耗，逐步邁向死亡，因此不應基於「現時仍然活著，尚未轉赴後世」的想法而沾沾自喜。譬如，當我們從高崖墮下時，即使身在空中尚未著地，也不會因此覺得快慰。正如月稱在《四百論疏》引用的經文所說：

人中的勇者，從入胎受生於這個世間的第一晚開始，使日復一日，永不停頓地走向死主的面前。

《破四顛倒論》（梵：Catur-viparyaya-parihara-katha。此論傳為敬母論師所造。四顛倒即常、樂、我、淨）說：

從高崖墮地，快將粉身碎骨的人，怎會享受在空中的快樂？有情在出生後便不停地奔向死亡，試問他們會在這段期間找到安樂嗎？

文意明顯指出我們必定會很快死去。



### (3) 「思維在生時只有極少修法時間」 —

就算我們能活至上述所說的最長壽數，亦不要以為自己擁有閒暇，因為我們已經把大部分時間浪費，剩下的時間有一半是花在睡眠之上，而醒時又因其他各種散亂而浪費了許多時間。還有當我們的青春消逝，步入老年，身力與心力衰退，縱然希望修法也是有心無力，因此能修持正法的機會甚少。《入胎經》說：

半數壽量被睡眠覆蓋，十年處於孩提時代，二十年處於老年。憂愁、哀歎、身體痛苦、心情不安、煩亂又浪費了一些時間。數百種不同的疾病亦會耗費光陰。

《破四顛倒論》說：

在人壽一百年的時代之中，最長的壽數亦只有一百歲。當中，最初的童年時期及最後的老年時期的時光只是白費。睡眠和病患等事情又把一切希望修持的時間完全摧毀，活在安樂人趣之中的眾生還剩下多少壽命呢？

伽喀瓦亦說：

在這六十年之中，除去衣、食、睡眠和生病的時間，剩下來的修法時間，實在不超過五年。

在臨終時，現世的一切完滿美事僅成為回憶，如同醒後憶起夢中的快樂經歷。所以要這樣思維：「既然死亡大敵必定臨門，無法阻止，為何還要貪戀這個虛妄的現世？」應當至心多發誓願，決斷必須修持正法。《本生鬘》說：

悲哉，迷亂的世間凡夫。即使姑姆達花盛會（梵：Kumada。白色的曇花或睡蓮）亦只會成為回憶，我可不喜愛這些不堅實的事情。悲哉，儘管死主已把一切活路截斷，但是，這些身處此境的眾生竟然滿心歡喜，無憂無懼，真的令人吃驚。我們有老、病、死等勢力強大，無法抵抗的危險敵人，下生勢必步向可怕之地，深思熟慮的人難道會喜愛這種事情嗎？

《迦膩色迦大王書》（梵：Maha-raja-kanis）說：

冷酷無情的死主會毫無目的地殘殺有情，而且這位劊子手必定會找上門來，難道智者能掉以輕心嗎？所以，在這個無情的戰士尚未放出無法躲避，勢不可當的利箭之前，便要為了自己的利益而努力勤修。

所以，應細思上文的意義。

（二）「思維死期無定」：在今天及今天以後的一百年間，死亡必定來臨，而且死期在哪一天來臨並不確定。譬如說，就連今天會不會死我們也沒法確定。不過，我們必須認定必定會死，

內心懷著：「今天必死」的想法。因為假如我們認為自己不會死並懷著：「今天不死」或「今天也許不會死」的想法，那我們便會繼續籌劃長住現世的事情，不會為後世做好準備。在這段期間，我們便會被死主俘虜，帶著憂傷悲苦而死去。假如我們天天為死亡做好準備，便能為後世達成許多利益，就算我們今天不會死亡，這種做法也是很好的，又假如我們真的死去，那就更有意義，因為我們已做了須要做的事情。同樣，譬如我們確定有一位會對自己做成嚴重傷害的大敵人，在今天或日後將會隨時到來，但是我們卻不知道是哪一天，那麼便要日日謹慎防備。

若我們天天也懷著：「今天必死」，或最低限度也懷著：「今天也許會死」的想法，便會從事任何對趣向後世有利益的事情，再不會籌劃長住現世的事情。如果我們沒有這種想法，便會以為自己能長住現世，於是便會籌備這現世的事情，而不會為後世的利益而行事。例如，若我們計劃長期居留在某個地方，便會為籌備在當地居留的事情，若我們認為不會在當地居留，未來將會前往其他地方，便會籌備離境的事情。因此，我們每天也要依以下三種方法生起快將死亡之心：

### （1）「思維瞻部洲壽量無定」 —

總體而言，俱盧洲（梵：Uttarakuru，俱盧洲的人壽必定是一千歲）的壽量是固定。「俱盧洲」及「瞻部洲」以外的其他部洲，各各所享壽數雖非固定（牛貨洲的人壽是五百歲、勝身洲的人壽是

二百五十歲)，但是大多數也能得享定限壽數。然而，贍部洲的壽量則是極不固定，劫初的壽命可達無量歲，但到了最後，十歲已是最長極限。而且在老年、幼年、中年期間亦會隨時死亡，絕無定準。《俱舍論》也是這樣說：

此處（贍部洲）的壽數沒有定準。在後期是十年，初期則沒有定限。

《法集要頌經》：

許多在上午看見的人們，有一些在下午已不能看見。許多在下午看見的人們，有一些在早上已不能看見。

同經又說：

有許多男女，即使身體強壯也會死亡，所以豈能輕言：「這人年紀尚輕，怎會死亡？」有人胎死腹中，有人一出生便夭折，有人剛懂爬行使死去，亦有人在學會行走時喪命。有在老年命終，有在幼年命終、亦有英年早逝，人人皆會像果熟自落一樣逐步走向末路。

我們可以把上師、朋友，雖未壽盡卻因內、外死緣而突然命終，不能圓滿心願的所見所聞牢記於心。應時常念死，應思維念：「我也是這接被死亡主宰。」

## (2) 「思維死緣極多而活緣極少」 —

對性命有損害的有情或無情甚多。應詳細思維由人與非人所造成的多種侵害形式、危害身體性命的猛獸，與及能損害身體性命的方式有多少，同樣，還要仔細思維內在疾病和外界大種會造成怎樣的損害。還有，我們的身體是由地、水、火、風四大所成，假如四大失衡，它們便會互相侵害，若有增減便會引生病患，奪去我們的性命。這些危難是與生俱來的，所以身體性命並無保障。《大般涅槃經》也是這樣說：

死想的意思是指這具命根常被許多怨敵包圍，無時無刻不在衰壞，沒有任何事情能延長我們的性命。

龍樹的《寶鬘論》( 梵：Raja-parikatha-ratnavali ) 說：

我們身處死緣之中，情況就像一盞置於強風之中的油燈。

《親友書》亦說：

生命比那些被強風吹刮的泡沫更加無常，所以現在我們還能一呼一吸，睡而能醒，實在奇妙得很。

《問百論》說：

當四大沒有能力互相侵害時，並生起肉體的安樂時，便稱為調和。但是，把這種互相矛盾衝突的聚合稱為「安樂」實在毫無道理。

現今正值五濁熾盛之世（五濁，藏: snyigs ma lnga。即是、劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁。於住劫人壽二萬歲時，即是五濁混世的開始，初時五濁輕微，其後隨時代變化，五濁漸增，到了現今末法之世，五濁愈益熾烈，這個過程又稱為「五濁增時」），只有極少數人能積集能得長壽的巨善業勢力，還有，由於飲食等藥石的力量微弱，所以只有小許治病的力量。我們食用的食物若易消化，便能夠令身中的大種增強，假如力量減弱，便難以消化食物，即使能消化也沒有多大利益。此外，由於我們所積集的福德資糧甚少，但惡行卻非常有力，所以誦咒等修行收效極微。上述這些因素令延壽變成非常艱難的事情。

還有，任何活緣也可以變為死緣，我們為求不死而尋求飲食、居所、朋友等事情，可是這些事情均會變成死緣，如吃下不當的飲食，飲食過多過少，房屋倒塌，又或被親友欺凌。生存本來便是趣向死亡，所以即使活命的因緣甚多也沒有什麼保障。《寶量論》說：

死緣極多，活緣極少，而且活緣也會變為死緣，所以應當時常修持正法。

(3) 「思維身體極為脆弱，所以死期無定」—

我們的身體如同水中的泡沫，非常脆弱，所以不必經受很大的損害也能夠把它摧毀。即使

被荊棘刺傷，也可以奪去我們的性命，由此可知，任何死緣也可以輕易壓倒我們。《親友書》說：

大地、須彌山、大海等器世間，被七個熾熱的太陽燃燒後，尚且不會留下一點灰燼，我們這些極為脆弱的人類就不用多說了。

當我們這樣思維後，便會知道無法確定死主會在什麼時候摧毀我們的身體和性命，所以便會下定決心立即修持正法，不再認為自己仍有時間。我們應至心多次立下這種誓願。《迦膩色迦大王書》說：

死主不是任何人的親友，他會突然降臨，所以應速速修持正法，切莫等待，以為可以留待明天才做。「今天先做這些事情，留待明天才修」這種說法對人是有害的，說不定我們未到明天便已死去。

瑜伽自在吉祥勝逝友慶喜（梵：Sri-jagan-mitrananda。見此師所造的《月光王書》，梵：Candra-rajā-īkṣa）亦說：

國王，這具借來的身體，現時仍然健康，沒有病患衰退，所以應善用它的優點，積極把病、死、衰的恐懼斷除。當病、老、衰等事情出現時，即使念及修持，又有何作為？

在三種根本之中，最重要的便是思維死期無定，這是最能改變自心之法，所以必須勤加修習。

（三）「思維死時除修法外，一切皆無助益」分三：

（1）親友無助益一

當我們看見自己必須步向下世，這時不論有多少極為關懷憐愛我們的親友圍繞在身旁，可是連一個人也不能隨我而去。

（2）財物無助益一

即使我們擁有堆積如山的華麗珍寶，可是連一絲一毫也帶不走。

（3）自身無助益一

就連這具與生俱來的骨肉之軀也要捨棄，其他身外之物更不用說。

應想：「現世的一切圓滿美事均會捨我而去，而我亦會捨棄它們而前往另一個世界。事實主，這種事情極有可能在今天發生！」還有，應思維死時只有正法修持能給予我們救怙庇蔭。《迦膩色迦大王書》說：

須知，當能感生今生異熟果的宿業罄盡時，我們便會跟新的業連結。我們被死主牽



引離世時，除了善惡隨身外，其他人們皆會回去，任何人也不會和我們同行。所以必須好自為之。

吉祥勝逝友慶喜（於《月光王書》）亦說：

天王，不論陛下怎樣富有，在撒手人寰步向另一生時，就像在荒野被敵人侵襲，孤立無援。沒有王子、后妃，沒有衣服、朋友，沒有國家，沒有王宮。即使擁有雄師百萬，這時也是不見不聞。最後，就是一人一物也不能隨陛下而去。一言蔽之，就連自己的名稱也不再擁有，何況其他事情。

應思維「暇滿義大難得」和「難得易失壞」的道理，以這種念死之法，努力求取後世及往後的恆久安樂。假如只是死前希求離苦得樂，人類成就現前安樂的能力還不及旁生優勝，所以必須擁有比旁生優勝的行為。否則，即使我們獲得善趣之身也和沒有相去不遠。《入菩薩行論》（見第八《靜慮品》）亦說：

這樣微不足道的尋常事情，連旁生也不難辦到，但是被惡業折磨的人，竟然因此把稀有難得的殊妙暇滿之身浪費掉。

生起念死之心雖然頗為艱難，但由於它是道的根基，所以必須努力不懈。博朵瓦說：

對我來說「顯相和破除」的意思便是修習無常，以此破除今生的一切親眷、財物等顯相。應知我們終必一無所有，獨自步向後世，所以除了修法外便沒有其他事情要辦，這是由不貪著現世開始。當我們心中仍未生起無常想時，一切正法道軌仍然阻塞不通。

（依格魯派大成就者巴索卓之堅贊所說，博朵瓦某次被一位論師問及其宗規對「能立」sgrub pa 和「能破」dgag pa 的見解。但是，博朵瓦卻運用他的修證體驗，善巧答覆這個問題。他以「顯相」和「破除」來代替「能立」和「能破」二詞。見《廣論》英譯附註。）

鐸巴亦說：

雖然我們也許認為一百年也不能生起這種（對無常的）認知。但是，由於有為法不能恆常安住，所以若能積集資糧、淨治罪障、並且啟請本尊上師，精勤殷重思維，這樣即可以生起。

曾有人請求迦瑪巴改變另一種所緣境，但他仍然開示相同的修法。有人問他下一步要修什麼時，他答道：「再沒有了！」

所以，若我們的心力能夠勝任，即應如前所說（意指我們有足夠的慧力思維以上的開示）進行修習，假如不能勝任，則可在三種根本和九種因相之中，選取其適合者進行修習。應觀現世

俗事猶如押赴刑場之前，戴在死囚身上的莊嚴飾物，在自心未能生起厭離之前，應當不斷修習。

必須知道，在經論之中，不論何處開示親近善知識、暇滿、無常之法，皆是用於行持和修習，若我們能這樣做，便能夠快速獲得佛世尊的密意。對於往後其他教法也要這樣理解。

## 「三惡趣苦」

### 辛二 思維後世生為兩類有情的苦樂：

如前所說，我們在不久之後必定會死，此生不能久住，而且死後並非不復存在，還須受生轉世。再者，我們必會受生於善趣或惡趣，因為除了這兩種有情外，再沒有其他受生之處。由於我們被業力操控，不能選擇生處，所以我們的受生方式是被自己的善業和惡業牽引。所以應要思維惡趣之苦，要這樣想：「若然生於惡趣將會怎接？」正如怙主龍樹所說：

日常應思念極寒地獄和極熱地獄，又應思念飢渴憔悴的餓鬼，還要觀察思念受愚癡之苦控制的旁生。要斷除這些惡趣之因，積集善趣之因。瞻部洲的難得人身，今已獲得，即應精勤斷除惡趣之因。

此處最重要的便是總修生死輪迴之苦，別修惡趣之苦。若我們能思維自己墮於苦海的道理，便會生起厭離之意，從而便能降伏傲慢。由於知道苦是不善業的果報，於是便會殷重斷除罪墮，希望離苦得樂。由於知道安樂是善的果報，於是便會樂於修善。我們若能推己及人，便會對別人生起悲心。當我們厭離輪迴之後，便會生起求解脫之原。由於我們畏懼受苦，於是便會由衷真誠皈依三寶。修苦乃是能總攝此法及其他多種修法的大唄陀南（梵：udana。又作唄陀

那、鄔陀南、優檀那、尤陀那、郁陀那。舊有譯作「無問自說經」，即是佛經的十二種體裁之一。唵陀南意即總略、總攝、標相、扼要、綱要)。《入菩薩行論》(見《安忍品》)亦說：

沒有苦便不會出離，所以心啊！你應堅毅安忍。

同論又說：

痛苦對我們還有很多功德，因為我們由厭離心即能去除驕慢，對輪迴的眾生產生悲心，羞於作惡，樂於行善。

又說(見《慚悔品》)：

由於我非常恐懼，所以把自己供養給普賢菩薩(梵：Samantabhadra)。

雖然《入菩薩行論》是從過往所受之苦的角度來討論苦的功德，但是，未來將受之苦也具有同樣的功德。所以應當思維惡趣之苦。

思維惡趣之苦這又分為三部分：(一)思維地獄所有之苦。(二)思維旁生所有之苦。(三)思維餓鬼所有之苦。

## 壬一 思維地獄所有之苦：

「思維地獄所有之苦」分四：（一）思維大有情地獄之苦。（二）思維近邊地獄之苦。（三）思維寒冷地獄之苦。（四）思維孤獨地獄之苦。

## 癸一 思維大有情地獄之苦：

八大地獄（又作八熱地獄。梵：asta usananarakah。藏： tsha dmyal brgyad）的第一者，「等活地獄」是位於此地下方距離三萬二千由旬之處（梵：yojana。意為、和合、應、限量、程、驛等。又作踰闍那、踰繕那、踰膳那、俞旬、由延。yojana 是由語根 yoj 轉成的名詞，是有「附輓」之義，即指公牛掛輓從日出走至日落的路程），其餘七者是分別位於等活地獄下方每隔四千由旬之處。

### （1）等活地獄（梵：samjiva。藏：yang gsos）—

等活地獄的有情共同聚集一起，以各種由業力一一變現的武器互相砍殺，直至昏厥倒地。之後，空中便會發出：「你們可復活了」的聲音，於是這些有情便會起來，像先前一樣再次互相砍殺，受盡無量痛苦。

### （2）黑繩地獄（梵：kalasutra。藏：thig nag）—

生於黑繩地獄的有情被獄卒用黑繩劃分為四分、八分和各種更細的紋路，然後便要身受被

獄卒以利器沿著紋路砍割之苦。

(3) 眾合地獄 ( 梵：samghata。藏：bsdus'jom ) —

眾合地獄的有情聚集一起時，獄卒便會把他們驅趕至兩座狀如山羊頭的鐵山之間，然後兩座鐵山便會合攏，把他們壓得血流如注，從全身的孔竅噴出。同樣，他們亦會被狀如羊頭、馬頭、象頭、獅頭、虎頭的大山碾壓。當這些有情再次聚集一起時，獄卒又會把他們驅趕至一具極大鐵槽之中，像壓甘蔗一般搾壓他們。當他們聚集在鐵地基上時，便會有一座大鐵山從上方落下，把他們砍碎，割裂，搗爛，砸扁，令他們血如泉湧。

(4) 號別地獄 ( 梵：raurava。藏：ngu'bod ) —

號別地獄的有情四處尋找容身之所，當他們進入了一座大鐵屋後，便會立時生起烈火，把他們焚燒。

(5) 大號叫地獄 ( 梵：mahaurava。藏：ngu'bod chen po ) —

大號叫地獄與號叫地獄大致相同，不同的地方是在於有情所處的鐵屋是有外內兩層。

(6) 燒熱地獄 ( 梵：tapana。藏：tshaba ) —

燒熱地獄的有情被獄卒投入面積大至許多由旬的熾熱鐵鍋之中，像魚一樣被烹煎。獄卒用

燒熱的鐵串由他們的肛門貫穿頭頂，火焰從他們的眼、耳、口、鼻和一切毛孔噴出。又或令他們仰臥或俯伏在炙熱的鐵地板上，以燒熱的鐵錘築打。

(7) 極燒熱地獄 ( 梵：pratapana。藏：rab tu tsha ba ) —

在極熱地獄的獄卒，以燒熱的三尖鐵串貫圍貫入這些有情的肛門，左右二串貫穿他們的左右肩頭，中串貫穿他們的頭頂，令烈火從他們的口中及其他孔竅噴出。又或以燒得通紅的熾熱鐵片覆蓋他們的身體，又或把他們頭下腳上投進載滿沸騰灰水的大鐵鍋中烹煮。有情在沸水之中上下浮沉，翻滾打轉，直至全身的皮、肉、血脈糜爛，僅剩下骸骨。這時獄卒便會把骸骨撈出，置於鐵地之上，待他們重生長出皮、肉、血脈之後，又再投入鍋中。至於其餘的痛苦則與燒熱地獄類似。

(8) 無間地獄 ( 梵：avici。藏：mnar med ) —

從無間地獄東方數百由旬的地基，皆有烈火焚燒。當火勢增強時，有情便會受烈火侵襲，逐漸把他們的皮肉筋骨燒成灰燼，直透骨髓，有情全身被烈火吞噬，猶如燃燒燈芯。其餘三方，也是同樣情況。當四方烈火齊來合集時，有情便會無間斷地受苦，唯有從他們發出的慘叫哀號，才知道他們是活著的有情。他們有時又會被獄卒置於載滿熾熱鐵灰，劇烈搖晃的大鐵箕之中。有時又會被獄卒強迫攀登炙熱的大鐵山，再從山上墮落鐵地之上。有時又會被獄卒拔出舌頭，



然後就像撐張牛皮一般，用百枚鐵釘釘緊，直至完全沒有摺紋。有時獄卒又會令他們仰臥於鐵地之上，用大鐵鉗撬開他們的口腔，把燒紅的鐵丸投入其中，又或用燒熔的銅汁灌入他們的口中，把他們的口部、喉嚨及臟腑燒焦，然後從下體排出。至於其餘所受之苦，則與極燒熱地獄類似。

以上只是粗略描述一下這些痛苦，此外還有許多不同痛苦。這些地獄的位處或苦況是完全按照《本地分》（見《瑜伽師地論》）所說而錄出。至於承受這些痛苦的時間，如《親友書》說：

即使要承受這些猛烈的痛苦長達億萬年，只要不善未罄盡，我們便不會死去。

意思是說，在我們的業力未盡之前，仍須承受這些痛苦。據說，人間五十歲是等於四天王等天眾（亦即六欲天的天人）的一日。若以這些天眾的三十日為一月，十二月為一年來計算，那這些天眾的壽量是有五百歲。若以這些天眾的五百歲作一日計算，則三十日為一月，十二月為一歲，那等活地獄的壽量便有這樣的五百歲。同樣人間的一百歲、二百歲、四百歲、八百歲、一千六百歲是分別等同於「三十三天」至「他化自在天」天眾的一日。（三十三天，梵：Trayastrimsatdeva。是六欲天之一，又作忉利天。此天位居欲界第二天的須彌山頂上，四面各為八萬由旬，山頂之四隅各有一峰，高五百由旬，由金剛手藥叉神守護此天。中央的宮殿名「善見城」，為帝釋天的住處，城外周圍有四苑，是諸天眾遊樂之處。

城之東北有圓生樹，花開妙香薰遠，城之西南有善法堂，諸天眾群聚於此，評論法理。四方各有八城，加中央一城，合為三十三天城。他化且在天，梵名 Para-nirmita-vasa-vartin-deva。又作他化樂天、他化自轉天、化應聲天。簡稱自在天、他化天、化他天，或第六天。是六欲天的第六天。此天假他所化的樂事以成己樂，故稱他化自在天。《大智度論》云：「此天奪他所化而自娛樂，故言他化自在。」即於他化之中得自在。此天為欲界之主，與色界之主摩醯首羅天，皆為燒害正法之魔王，是四魔中之天魔，故有「第六天魔王」之稱。據《長阿含經》卷二十忉利天品所載，第六天上別有縱廣六千由旬的天魔咒殿。）他們的壽量分別是一千歲、二千歲、四千歲、八千歲、一萬六千歲。這些時間又分別等同於黑繩至燒熱地獄的一日，而這些地獄的歲數又分別是一千歲至一萬六千歲。《俱舍論》說：

人間五十歲便是較低欲界天眾的一日，較高欲界天眾則為雙倍。

同論又說：

欲界諸天的壽量是依次等同於等活地獄等六地獄的一日，所以，他們的壽量與這些欲界天眾相等。極燒熱地獄的壽量是半中劫，無間地獄是一中劫。

在《本地分》也是這樣解釋。

## 癸二 思維近邊地獄之苦：

八大熱地獄各有四牆和四面門，其外又鐵城圍繞。鐵城各有四門，在四門之外各有另外四個有情地獄，其名：煨坑（梵：Kukula）、屍糞泥（梵：Kunapa）、利刀道（梵：Asidhara）、無極大河（梵：Ksara-madi。以上十六個近邊地獄又作十六游增地獄，八大熱地獄各有十六游增地獄，總數共有一百二十八個游增地獄。由於有罪業的眾生遊行在此地獄時，苦惱倍增，所以稱為游增地獄。）。

第一「煨坑地獄」內有深及膝頭的熾熱炭灰。為了尋找安身之所的有情來到這裡時，便會踏足於這些煨坑之中，雙腳的皮膚和血肉均被炭灰完全燒爛。當他們把腳提起時，皮膚、血、肉又會重生長出。

在不遠之處便是第二「屍糞泥地獄」，為了尋找安身之所的有情來到這裡時，便會失足墮入糞泥之中，幾近沒頂。在糞泥沼之中住有名為「利嘴」的蟲類，它們能鑽穿皮肉筋骨，嚼啃骨髓。

在這個地獄的附近便是第三「利刀道地獄」。尋求居所的有情來到這裡時，便要踏足於滿佈利刀的道路之上，當他們每踏一步，皮膚、血、肉便會被利刀割破，每次把腳提起時，腳上又會再次長出皮膚血肉。附近還有劍葉樹林，當尋找居所的有情來到這裡，坐在樹蔭下歇息時，樹上便會落下劍葉，把他們的手足支節割開。這些有情昏厥倒地後，還會被野犬襲擊後頸而喪

命，並把他們吞吃。於不遠處又有鐵刺木綿樹林，尋找居所的有情來到這裡，便會向上攀登，這時樹上長滿的利刺便會朝下，當有情要向下爬的時候，樹上的利刺又會朝上，把他們全身支節刺穿。之後，還有一種名叫「鐵嘴」的大鴉落在他們的頭頂或肩頭，啄食他們的眼睛。由於這些地方的有情皆是身受利器殘害，所以被算作一種。

在鐵刺林間近便是第四「無極河地獄」，在無極河中充滿沸騰的熱灰水，尋找居所的有情來到這裡，便會墮入河中，被沸水烹煮，就像把豆子放在鍋中的熱湯，以猛火燒煮，上下翻滾。河的兩岸排列著許多手執鉤、杖或網罟的獄卒，阻止有情逃命，又或以鉤索、網罟把有情撈起，令他們仰臥於炙熱的大鐵地之上，質問他們想要什麼，有有情回答：「我什麼也不知道，什麼也看不見，而且十分飢餓口渴。」這時，獄卒便會用燒得通紅的鐵丸及熔化的銅汁灌入他們的口中。

上文是根據《本地分》而作出說明，論中又說「近邊地獄」和「孤獨地獄」的有情壽量雖然沒有固定，但是他們在感受這些痛苦的業力未盡之前，仍須在這此地方長時受苦。

### 癸三 思維寒冷地獄之苦：

從八大有情地獄橫向一萬由旬之外，還有八寒地獄。八寒地獄的第一者「寒炮地獄」是位於地下三萬二千由旬之處，其餘七者是分別位於寒炮地獄下方每隔二千由旬之處。

(1) 寒皸地獄 (梵：Arbuda。又作頰部陀。譯為皸。)—

住在這個地獄的有情，受嚴寒烈風吹襲，全身皸縮，長出瘡皸。

(2) 皸裂地獄 (梵：N irarbuda。又作尼刺部陀。譯為皸裂)—

這種地獄的不同處是於身體皸縮時，瘡皸破裂。

(3) 阿吒吒 (梵：Atata。有作頰暫吒)—

眾生身受嚴寒，唇不能動，只能在舌頭上發出這種聲音。

(4) 郝郝凡 (梵：Hahava。又作阿波波)—

眾生身受嚴寒，舌不能動，只能發出「郝郝」之聲。

(5) 虎虎凡 (梵：Huhuva)—

以上三種地獄是依有情的叫苦聲音而命名。

(6) 裂如青蓮 (梵：Utpala。又作喞鉢羅。譯為青蓮花)—

眾生身受嚴寒烈風吹襲，皮膚青瘀，裂開五片或六片。

(7) 裂如紅蓮 (梵：Padma。又作鉢特摩。譯為紅蓮花)—

這個地獄的不同處是眾生的皮膚由青瘀變為赤紅，並裂開十多片。

(8) 裂如大紅蓮（梵：Matha-padma。又作摩訶鉢特摩。譯為大紅蓮花）—

在這個地獄之中，眾生的皮膚變得非常赤紅，並裂開一百多片。這些地獄的次序、大小和苦況，是根據《本地分》的說法解釋。《本生鬘》說：

斷滅見者在後世將會處於寒風凜冽和漆黑一片的地方，身受嚴重損傷，骨節毀損。  
有誰會願意前來救護你們？

意指這些地獄的有情是處於黑暗之中。《弟子書》亦說：

無比的寒風透筋徹骨，全身顫抖捲縮，長出數百瘡皰。瘡皰破裂生蟲，嚼啃我們的身體，脂膏、血水、骨髓淋漓。筋疲力盡，牙關打顫，毛髮俱豎。眼、耳、喉嚨皆被寒風所侵襲，身心苦痛，麻木昏眩。處於寒地獄者定必叫苦連天。

在惡業未盡時仍須身受這些痛苦。《本地分》說：

應知生於寒地獄的有情壽量依次是各種大有情地獄有情壽量的一倍半。

世親於《俱舍論疏》引用下列的經文解說：

比丘們，譬如在摩揭陀國（梵：Magadha）這裡，以能載八十斛的容器，載滿芝麻，然後，

每過一百年便會有人取出一粒芝麻。比丘們，即使這樣便會很快把容器中的芝麻取盡，但是，我也不會說生於寒皸地獄的有情的壽量會很快罄盡。比丘們，二十倍寒皸地獄的壽量即是皸裂地獄一期壽量，如此類推。又比丘們，二十倍裂如紅蓮地獄的壽量即是裂如大紅蓮地獄一期壽量。

此即這些有情的壽量。

#### 癸四 思維孤獨地獄之苦：

孤獨地獄是與熱地獄和寒地獄相毗連（梵：pratyeka- naraka。又作孤地獄、獨一地獄、邊地獄。《俱舍論卷》說孤獨地獄有多種不同，處所不定，如在近江河、山邊、曠野等地）。《本地分》說在人間也有。《律本事》說在鄰近大湖海岸之處亦有，《僧護因緣》（梵：Samgharaksitavadana）也是這樣說。《俱舍論疏》亦說：

這十六種有情地獄，是由一切有情的共業勢力造成。孤獨地獄是由一位、兩位或多位有情的別業造成，所以有多種不同。它們沒有固定的位處，有位於河中、山間、曠野、亦有在地下或其它地方。

所以如下文所說，有情極容易便會造下生於這些地獄的因緣，而且每一天也會造出多種。

由於我們在過去已經積集了無量無數，所以不應自矜。所以，在思維這些地獄之後，即會畏懼只要我們的呼吸停滅之後，便沒有任何事情能把我們隔離於地獄之外。《入菩薩行論》說：

若已造下地獄的業，為何還會這樣自矜？

《親友書》說：

作惡的罪人在呼吸未停頓前，內心才會像堅硬的金剛一般，即使聽聞地獄的無邊痛苦仍然毫無畏懼。我們看見地獄的畫像，又或聽聞，憶念，誦讀和塑造地獄的塑像時，尚且會產生畏懼，更何況其實遭受這些猛厲的地獄之苦。

在生死輪迴的各種痛苦當中，最難忍受的是惡趣之苦。在惡趣之中，又以地獄的痛苦最為難忍。即使在一日之內被三百根尖銳矛槍不斷戳刺，其痛苦尚且不及地獄痛苦之萬一。在各種地獄之中，又以無間地獄的痛苦最為巨大。《親友書》說：

正如在一切安樂之中，貪愛盡滅乃是安樂之王。同樣，在種種一切痛苦之中，無間地獄的痛苦是最為劇烈。即使在一日之內，以三百根尖矛猛烈戳刺的痛苦，也不足以比喻些微的地獄痛苦。

若知道這些痛苦的唯一因由，就是我們的身、語、意三門惡行，即應用盡一切人力，即使



最極細微的惡行，也要精勤勵力，絕不可以被它們染污。同書《親友書》說：

這些不善果報的種子便是我們的身、語、意惡行。應當勇猛精進，用盡一切方法，就是少許也不可帶有。

## 壬二 思維旁生所有之苦：

弱小的旁生會被力大的旁生殺害，又會被天眾或人類利用。旁生被其他有情操縱，毫無自主，而且常被損害，鞭打和宰殺。依《本地分》所說，旁生是與天眾和人類同住，沒有其他居處。《俱舍論疏》說：

旁生是在陸地、水中、天空行走。它們的主要居處是在大海，餘者是從大海散居至其他地方。

《親友書》亦說：

轉生為旁生是有被殺害、束縛、虐打等各種不同的痛苦。這些遠離寂滅淨善者，互相吞噬啃食。某些旁生會因身上的真珠、皮毛、骨骼或皮肉而喪命，其他弱小的旁生會被勞役，蹴踢，鞭打，鉤牽和棒打。

第一句是開示旁生的「總苦」，第二句是開示「別苦」。文中「虐打等」的「等」字是包

括被勞役、穿鼻等事情，更可以指被人和非人殺害等等。「互相吞噬啃食」是指一切旁生所共同遭受的傷害。「寂滅淨善」是指能趣向涅槃（梵：nirvana）的善法。「這些遠離（寂滅淨善）者」是指出（旁生）極為愚癡，不堪作為修道的法器。「蹴踢」至「棒打」分別是指勞役馬、水牛、驢、象、牛等動物的五種方式。以上的解釋是引用《親友書明句釋》所說。

還有一些旁生是在黑暗或水中出生，亦會在這些地方衰老和死亡。有一些旁生被勞役負重。一些旁生被各種方法屠殺。一些旁生被迫耕田犁地，剪毛、驅趕。一些旁生要抵受飢渴和風吹日曬之苦。一些旁生被獵人以各種方法傷害。所以它們時常處於恐懼之中。思維旁生的種種苦況，便會生起厭棄出離。至於旁生的壽量，《俱舍論》曾說：

### 最長達曠劫。

意指最長壽的旁生能活上曠劫，短者則沒有無定準。

（曠劫，梵：kalpa。又譯劫波、劫跛、劫簸、羯臘波、劫。意即分別時分、分別時節、長壽、大時、時。曠劫即是難以計算的時間。有說一劫相當於大梵天的一白晝，或一千時，梵：yuga，亦即人間的四十三億二千萬年，劫末有劫火，梵：kalpagni：出現把一切燒燬，然後新一期的世界又再次形成。

有說一劫是有四時；（1）圓滿時，梵：krtayuga，相當於一百七十二萬八千年。三分時，梵：tretayuga，相當於一百二十九萬六千年。（3）二分時，梵：dvayuga，相當於八十六萬四千年。（4）淨門時，梵：kaliyuga，

相當於四十三萬二千年。所以，一劫的四百三十二萬年。現在正處於淨門時。

此外，根據上記「一劫四時」之說法，婆羅們教並認為四時相較，時間上愈形短少，人類道德亦日趨低落，若淨門時結束即為劫末，世界即將毀滅。經論對劫的描述各有不同，《大智度論》說劫有大劫和小劫兩種。

《妙法蓮華經優波提舍》說劫有夜、晝、月、時、年五種。《大毗婆沙論》則有中間劫、成壞劫、大劫三說。《俱舍論》則分壞劫、成劫、中劫、大劫四種。《彰所知論》則有中劫、成劫、住劫、壞劫、空劫、大劫六種之分。

《瑜伽師地論略纂》說有九種劫：（1）日月歲數。（2）增減劫，即是饑、病、刀小三災劫，稱為中劫。（3）二十劫為一劫，即梵眾天劫。（4）四十劫為一劫，即梵前益天劫。（5）六十劫為一劫，即大梵天劫。（6）八十劫為一劫，即火災劫。（7）七火為一劫，即水災劫。（8）七水為一劫，即風災劫。（9）三大阿僧祇劫。）

### 壬三 思維餓鬼所有之苦：

極度慳吝者便會轉生為餓鬼。這種有情常感飢渴，皮膚和血肉乾枯，貌如火炭，散髮覆面，口極乾燥，時常以舌舔舐嘴唇。餓鬼是有三種：

(1) 於飲食有外障的餓鬼—

這種餓鬼當走近泉水、大海或池塘時，不是被手執利劍槍矛的有情攔阻，就是看見清水變成膿血也不願飲用。

(2) 於飲食有內障的餓鬼—

這種有情的頸上長有腫瘤，腹部巨大，而且口部細如針孔，還會噴出火焰。當他們獲得飲食時，即使沒有被其他人阻止，仍然沒法嚥下飲食。

(3) 飲食自有障礙的餓鬼—

在這種餓鬼當中，有一種是稱為「猛焰鬘」的餓鬼，當他們要飲食時，任何飲食便會突然生火焚燒。又有一種稱為「食穢」的餓鬼只能飲食惡臭有害的嘔心穢物，所以他們會以糞尿為飲食，還有一些只能把自己身上的肉割下來食用，而不能進食潔淨有益的飲食。

至於餓鬼所居住的地方，如《俱舍論疏》所說：

餓鬼王是稱為炎摩（梵：Yama），他們的主要住處是位於贍部洲王舍城下方距離五百由旬之處，餘者是從此處散居至其他地方。（王舍城。梵：Rajagrha。又作羅閱祇，是中印度摩竭陀國的都城。頻婆娑羅王在位時，由上茅宮城 Kuagrapura，又稱舊王舍城遷都至此處。

王舍城是頻婆娑羅王、阿闍世王、韋提希夫人在世時的都城，亦是佛陀傳教中心地之一，附近還有迦蘭陀竹園、靈鷲山等著名的釋尊說法勝地。相傳佛陀入滅後第一次經典結集便是在此地舉行。到了阿育王時代才把摩揭陀國首都遷至華氏城。 )

《親友書》亦說：

餓鬼的慾望落空之苦是永難治癒，他們身受飢餓、口渴、寒冷、炎熱、疲憊和恐懼的極猛烈痛苦。有些餓鬼的口細如針孔，腹大如山，被飢餓折磨，即使一點污穢的殘食也沒有氣力尋找。有些餓鬼的身體猶如枝葉枯萎的無頂多羅樹，只有皮膚和骨骼（多羅樹。梵：tala。又作岸樹、高竦樹。盛產於印度、緬甸、錫蘭等地的海岸。樹高約二十二公尺，屬於棕櫚科的熱帶喬木，葉形長廣、古來即用於書寫經文，稱為貝多羅葉，果實成熟時是紅色，狀如石榴，可供食用。假如多羅樹的樹幹被折斷，便再不會發芽生長。 ) 有些餓鬼在夜間會口中生火，令所食之物在口中燃燒。有些更淒慘的餓鬼就連膿、血、糞便等穢物也找不到。他們的面孔互相碰撞，彼此吮飲頸部腫瘤成熟流出的膿液。對於這些餓鬼來說，即使夏季的月亮也是炎熱，冬天的大陽仍是冰冷。他們令果樹不能結果，只要給他們看一眼，江河也會乾涸。

第一句是開示餓鬼的「總苦」，其餘的文字是說「別苦」。「疲憊」是指他們為了求食而奔

波勞苦。「恐懼」是指他們由於看見手執刀劍、棒杖、繩索的有情而驚惶恐懼。「殘食」是指人所厭棄的廢物。「夜間」是指他們的口腔在晚上會噴出火焰。「口中燃燒」是指他們所吃的食物會焚燒他們的口腔。一些餓鬼只要略看一眼便會令甘美清涼的河水枯竭，他們的眼光就像含有劇毒一般，能把河水燒竭。

《親友書明句釋》說，對於一些餓鬼來說，河流會顯現為充滿烈火的炭堆，於另一些則會顯現為充滿各種蟲類的奔流膿河。又應思維《弟子書》中所說：

他們受劇烈口渴折磨，遠遠看見清淨河流便希望飲用。但當他們走近時，便會變成佈滿蠟殼、頭髮、爛脹、臭泥、血水和糞溺的污濁河流。當他們走到清涼濕潤，春風吹拂，長滿青蔥旃檀樹林的山頂時，卻如身陷熊熊山林大火之中，四周佈滿倒塌的燃燒樹木。當他們走到波濤澎湃，擊起晶瑩浪花的大海濱時，卻如身處烏煙瘴氣，黃沙滾滾，熱風騰騰的大曠野。他們待在那裡苦候雲雨來臨，可是雲中卻降下鐵箭、煙炭和火花四濺的堅硬金剛卵石，還有金色和橘色的閃電，像驟雨般一陣接一陣落在他們的身上。那些受熱所侵迫的餓鬼，即使在暴雪之中仍會感覺炎熱，但是那些受寒風侵迫的餓鬼，即使身處烈火仍然感覺寒冷。這些餓鬼被猛厲惡業蒙蔽，整個世界的事物皆是上下顛倒。他們的肚子雖然大至無量由旬，能把大海的水飲光，但

卻苦於口腔細如針孔，沒法讓清水流進喉頭，而且他們的毒口會把一點一滴的清水燒竭。

至於餓鬼的壽量，《本地分》及《俱舍論》說餓鬼可長達五百歲，而餓鬼的一日是等於人間一個月的時間。《親友書》：

一些有情被惡行業力的繩索牢固緊縛，恆時不斷受苦，即使五千年或一萬年也不會死。

《親友書明句釋》說一些餓鬼的壽量是有五千歲，另些則有一萬歲。《本地分》說三惡趣的身體是因應其不善業而有大小之分，所以並不固定。

所以，當我們思維這些惡趣的痛苦時，應要這樣想：「現在假如我要把手放入炭火之中一天，又或嚴冬寒風之下，赤身留在冰窟一天，又或數日不進飲食，又或任由蚊蟲叮咬身體。如果這是極難忍受的話，那又如何能夠忍受各種寒熱地獄，餓鬼或旁生互相吞噬之苦？當我們評估當前的處境後，便須要精勤修習，直至內心產生憂慮畏懼為止。知而不修，又或只是簡略修習一下，是不能令自心產生任何轉變的。」

《律本事》說：

阿難（梵：Ananda）妹家的兩個姨甥出家。阿難教他們閱讀，但過了數日後，兩人便因懈怠輟學。於是阿難便把兩姨甥托交目犍連（梵：Maudgalyayana）教導，可是他們依然故我。於是阿難便對目犍連說：「你必須令他們生起厭離才行。」於是目犍連便帶他們前往到日間經行的地方，又以神通力在那裡化現一個大有情地獄。

兩人聽見砍劈等聲音便上前查看，從而目睹各種被砍割的受苦情景，還看見那裡有兩具燒得極為沸騰的大鍋，於是便問獄卒：「會有人被放進鍋中嗎？」獄卒答：「阿難有兩個姨甥，出家後由於懈怠懶惰，浪費光陰，死後將會轉生在這裡。」二人聞言大驚失色，心想：「從此應當精進努力為妙。」他們回到目犍連那裡後，便告訴目犍連所目睹的事情。

目犍連對他們說：「沙彌，這些過患及其他過患皆是由懈怠產生，你們應當精進。」從此他們二人便發起大精進心，假如在用膳前未先憶念地獄，便不會進食，若在用膳之後才憶念地獄，他們便會把食物吐出。

之後，目犍連又帶他們前往另一個日間經行的地方，又以神通力在另一處化現天眾。兩人聽見天眾的琵琶天樂妙音，便上前查看，他們看見一座充滿天女但沒有天子的天宮，於是便問眾天女：「為何這裡沒有天子？」天女答：「阿難有兩個姨甥，出家



後由於勇猛精進，死後將會轉生在這裡。」二人聞言歡欣不已，於是又把所目睹的事情告訴目犍連。目犍連對他們說：「沙彌，這些利益和其他利益皆是由精進產生，你們應當精進。」

當他們受學經教時，看見先前所引用的具量經典說及人們可以從善趣生於惡趣。於是便問目犍連：「聖者，當我們在人天趣中死後，必定會受生於三惡趣嗎？」目犍連答：「年青人啊，只要你們未能斷除煩惱，便一定會像水車輪般在五趣之中輪迴流轉。」二人聞言即對於輪迴生起厭離，並說：「我們從此不會愛樂煩惱，請為我們開示正法。」於是目犍連便為他們說法，二人由此而證得阿羅漢。

所以，修苦能斷除懈怠，生起精進，成辦正道，能策勵我們追求解脫，而且是證得解脫的根本因素。即使在大師（佛陀）住世時亦稱讚修苦是解脫的無上要訣教授，所以，這段文字清楚說明了「下士」和「中上」的思維次第。

至於這兩種士夫意樂的標準，就是在我們未能生起阿難這兩位姨甥一般的意樂之前，仍須努力勤修。內鄔嚧巴（藏：sne'u zur pa）說：

應要觀察我們過往有否造下受生於這類惡趣的因素。現在有沒有造，未來會不會造。若過去已曾造，現時正在造，未來將會造，那便會受生於惡趣之中。應要敲著自己

的頭顱，想：「倘若生於惡趣，還有什麼作為？能有什麼作為？」又或思維自己就好像一個在荒漠垂死掙扎，完全束手無策的人，盡力生起畏懼之心。

這段說話的確是關鍵扼要。若我們能這樣思維，現在擁有能修道的善身，便能夠淨除先前所作的不善業及減少在未來積集不善業。由於我們猛利啟請發願，遂令前時所造的善行廣大增長，並能從事種種新的修習善行方法，所以便能夠令我們的暇滿人身天天具足意義。

現在若不思考這些事情，當我們墮入惡趣之後，即使要尋求能救護我們遠離這些恐怖的皈依處，也不能獲得。那時，我們將會缺乏分辨應取及應捨的慧力。如《入菩薩行論》（見《不放逸品》）所說：

若我擁有行善的因緣而未修善，當我被惡趣眾苦蒙蔽時，還可以有什麼作為？

同論（見《懺悔品》）又說：

誰能救護我遠離這種大恐怖呢？我要睜大這雙恐懼的眼睛，四處尋找救護依處，然因遍尋不獲而徹底灰心失望。假如那裡沒有皈依處，應怎麼辦？所以，從今天開始，應當皈依勤勉救度有情，具有盡除一切怖畏大力的眾生怙主佛世尊。

上文只是粗略解說，我們必須盡力研讀《正法念住經》（梵：Sād-dharmaṇusmṛty-upasthāna-sūtra）來求

取詳盡的解釋。必須再三反覆研讀，而且還要思維所研讀的內容。

## 「皈依三寶」

### 庚二 依止成辦後世安樂的方法：

「依止成辦後世安樂的方法」分二：（一）由修習皈依趣入聖教之門。（二）發起為一切現前安樂及究竟淨善根本的決定信心。

### 辛一 由修習皈依而趣入聖教之門：

「修習皈依」分四：（一）皈依之因。（二）依此建立的皈依境。（三）皈依之法。（四）皈依後所學的次第。

### 壬一 皈依之因：

皈依的因雖有多種，但是此處是像前文所說，我們很快便會死亡，不能長留此世，而且死後便會受自己的「業」主宰，沒有能力決定自己的生處（即是將要受生的地方）。「業」就像《入菩薩行論》（見《菩提心利益品》）所說：

猶如在烏雲密佈的黑夜中，剎那的閃電顯得非常明亮，同樣，由於佛力的感召，世

人暫時萌生修善的智慧。所以他們的善行總是薄弱無力，但罪惡的力量卻非常強大。

由於善業的勢力薄弱，但不善業卻極為有力，所以，若我們思維自己快將墮入惡趣的道理，便會深感畏懼，隨之便會生起尋求皈依的決心。如大德陳那（梵：MahatamaDignaga）所說：

在深不見底的生死大海之中漂流，被貪等殘暴海怪吞噬，現今應該皈依誰人呢？」  
（見《雜讚》Misrakastotra- nama。）

總括而言，皈依之因是有兩種：

- （1） 我們對惡趣等情況產生畏懼。
- （2） 深信三寶有能力救護我們離開這些情況。

所以，我們要努力修習這兩種因素，假如只是虛言，那我們的皈依亦是空話，但是，如果這兩種因素是堅固有力，我們的皈依便能夠令自心轉變。

## 壬二 依此建立的皈依境：

「依此建立的皈依境」分二：（一）認識皈依境。（三）堪作皈依之理。

## 癸一 認識皈依境：

《百五十讚頌》（梵：Sata-pancasatka-stotra。馬鳴造）：

誰人能永遠沒有過失並且具足一切功德。若是明智的人，即應皈依這樣的人，對他恭敬讚歎，受持他的教法。

意指若我們具有能辨別是皈依處或非皈依處的慧力，那最正確的便是皈依真正的皈依處，亦即是佛薄伽梵，而且亦是指「法寶」和「僧寶」。如月稱論師的《皈依七十頌》（梵：Trisara namagamana-saptati）所說：

佛陀、正法、僧伽是求解脫者的皈依處。

## 癸二 堪作皈依之理；

佛陀堪作皈依的理由有四種：

第一，佛陀已自我調伏，而且證得無畏的殊勝境位。假如佛陀未達證這種境位，便不能救護別人遠離一切畏懼，就好像跌倒的人不能扶起其他的跌倒的人。

第二，佛陀能以種種方便調教所化（藏：gdul bya。有作所代機。即是佛陀的弟子或佛陀所調伏的眾生），假如佛陀沒有這種能力，那即使我們皈依佛陀，佛陀也不能滿足我們的需要。

第三，佛陀具有大悲（藏：snying rje chen po），假如佛陀沒有大悲，那即使我們皈依佛陀，佛陀也不會救護我們。

第四，財物供養不能令佛陀歡喜，以修持作為供養才能令佛歡喜。否則，佛陀便只會救護那些過去曾利益他的人，這樣便不堪作為所有人的皈依處。

總之，若有人能夠解脫一切怖畏，具善巧方便救度他人遠離怖畏，具有對一切有情沒有親疏分別的大悲，能饒益對他有恩或無恩的人，這樣才足以作為有情的皈依處。由於只有佛陀才能具備這些功德，即使大自在天等也沒有，所以只有佛陀才是唯一的皈依處，亦由於這種緣故，佛陀所說的正法和他的僧伽弟子眾，亦足以作為皈依處。

所以，當我們於《攝抉擇分》（簡稱《攝分》）所說的各種道理獲得定解後，便能一心信仰三寶。因為只要我們一心信仰三寶，三寶一定會救護我們，所以應至心生起定解。蓋因在能救護我們的內外兩種因素之中，大師（佛陀）已經圓滿成就「外支」或「外因」，可是我們卻苦於尚未成就「內支」，未能真誠信仰皈依。

須知佛由大悲起動，即使我們沒有向他求救，佛陀也會幫助我們，而且毫不怠慢，所以佛陀是無比勝妙的皈依處，能充任我們本人的依怙。我們要認識這個道理而皈依佛陀。《讚應讚》

（梵 Varnarha-varnebhadgavatobuddhasya totre sakya-stava。全名：《應讚佛薄伽梵功德文中難讚之讚》。馬鳴造）：

佛說：「我是你們這些無人救護者的友伴。」他由大悲心擁抱一切世人。大師具有大悲憫，有誰能像你這樣毫不懈怠地勤行慈愛。你是一切有情的依怙主，是所有人的恩人。由於眾生不向你尋求救護，所以才會沉淪。只要他們能正確受持你的教法，即使最下劣者亦能獲益。除世尊再沒有人知道這些有利益的教法。雖然世尊已實證一切外支能力，可是凡夫由於未能成就內力，所以仍在受苦。

### 壬三 皈依之法：

「皈依之法」分為四種：（一）知功德。（二）知差別。（三）立誓。（四）絕不承認有其他皈依處。

### 癸三 了知功德：

由了知功德而作皈依，使須要憶念歸依處的功德，所以又分為三點：（一）佛功德。（二）法功德。（三）僧功德。

### 子一 佛功德：

「佛功德」分四：（一）佛身功德。（二）佛語功德。（三）佛意功德。（四）佛事業功德。



## 丑一 佛身功德：

此處必須憶念佛陀的相好。應依照《譬喻讚》（覺：Upama-stava。是《讚應讚》其中的一節。）所說來憶念佛陀的相好：

尊身具相莊嚴，是美妙的眼藥甘露，猶如繁星點綴的無翳秋空。能仁金黃色，身披端嚴法衣，猶如為晨霧晚霞盤繞的金山峰。怙主尊面圓滿明亮，雖然沒有珍寶嚴飾，但是，無雲明月也不能與怙主相媲美。連蜜蜂也沒法分辨怙主的蓮花口和在陽光之下盛放的蓮花，何者才是真的蓮。怙主金面上的潔白皓齒，猶如秋天的明淨月華降澍在金山的溝壑之中。應供（梵：arhat。梵：dgra bcom pa。音譯阿羅漢、阿羅訶。佛陀十號之一。又作應真、應。佛陀已斷盡一切煩惱，智德圓滿，應受人天供養、尊敬者）的右手有輪相嚴飾，作出安慰畏懼生死輪回者的手印。能仁在遊行時，雙足在地上留下吉祥妙蓮的印跡，蓮苑中的蓮華怎能把大地裝飾得這麼漂亮？

## 丑二 佛語功德：

即使世間一切有情於同一時間向佛陀提出各種不同的問題，佛陀以其一剎那的智慧通達這些問題，以一種語音回答一切問題。一切眾生亦能以自己的語言瞭解本身的問題。應思維佛

語的殊勝。《諦者品》說：

假設一切有情在同一時間，以多種不同的措辭提出問題，佛陀於一剎那間便能了知，並能以一種語言各別作答。由此可知，導師知道在世間如何宣說梵音，轉動能斷除人天苦惱的正法輪。

此外，又應憶念在《百五十讚頌》所說的功德：

尊面極為可愛悅目。聞尊悅耳語音，就像看見月亮降澍甘露。尊語猶如能平息貪愛塵埃的雨雲，又如同能驅除嗔心毒蛇的妙翅鳥（梵：garuda。又作金翅鳥。是天龍八部之一，翅翮金色，兩翼廣三三六萬里，住於須彌山下層。據《長阿含經》所載，妙翅鳥有卵生、胎生、濕生、化生四種，各以卵、胎、濕、化四生的龍族為食物）。又如能照破無知暗冥的日光，亦如能摧碎我慢大山的金剛杵（梵：vajra。音譯伐折羅、跋折羅、伐闍羅。原為古印度的武器，其性堅固，能擊破各種物質，故以金剛名之。在無上瑜伽密續之中，金剛許是象徵能摧破最細煩惱習氣的樂空不二智慧）。尊語皆是善說，由於尊已見諦，所以語言沒有欺誑，沒有過失，正確無誤，而且連貫流暢，容易理解。初聽尊語即能令聽者心馳神往，若他們加以思維，即能去除貪愛和愚癡。尊語能對應各人的不同需要，令貧乏者得寬慰，令放逸者得護蔭，令沉迷享樂者產生厭離。尊語是一切

有情眾生的靈藥，能令智者（慧高上者）歡喜，能令中者（慧平庸者）的智慧增長，能遣除下者（慧低劣者）的愚闇。

### 丑三 佛意功德：

佛意功德又分兩種：（一）智功德。（二）悲功德。

#### 寅一 智功德：

佛智能無礙觀見一切諸法的「如所有性」和「盡所有性」，如同觀看掌中的奄摩羅果（梵：dhatri。藏：skyu ru ra。又作酸果）。能仁佛智能通達一切諸法，相反，其他人的智慧狹小，所以不能通達廣大的所知事。我們應依《讚應讚》所說而作思維：

唯尊的妙智才能通達一切所知事，除尊以外，人人也有許多事物有待認知。

同書又說：

世尊，任何時間之中的種種一切諸法的本源，於尊心意行境之中，猶如掌中奄摩羅果。有情之法和無情法，不論一種或多種，尊意沒有障礙，如風在虛空流動。

## 寅二 悲功德：

有情眾生被煩惱所縛，全無自在，同樣，能仁亦被大悲所縛，全無自在，所以佛陀若看見眾生受苦，便會生起大悲，永不間斷。應如《百五十讚頌》所說思維：

這些有情眾生，全被煩惱束縛，無一例外。世尊為解除眾生的煩惱，亦常被悲心所縛。我應首先向尊敬禮，還是先敬禮令尊雖知生死過患仍然長住輪迴的大悲？

《諦者品》說：

大仙（藏：drang srong。即是佛陀。）看見有情眾生的心靈長時被愚癡暗冥所障覆，被囚禁於生死輪迴牢獄之中，從而生起大悲憫。

同經又說：

勝者看見眾生的心意被貪慾壓制，具有極大貪愛、常常泥著欲境，並墮於貪愛大海，從而發起大悲心。十力具足者（佛陀）看見眾生的煩惱，且被種種病苦侵損，從而生起悲憫，欲去除一切苦惱。能仁的悲心常時起動，所以是不會有無悲憫的時候。佛陀是盡離一切過失，因為佛陀關注一切有情眾生的需要。

## 丑四 佛事業功德：

佛陀的身語意業是具有任運和無間兩種特性而利益一切有情。只要所化願意接受指導，能仁便會給予他們最佳的指導，引領他們離開困境，所以佛陀的事業必定會實行任何必需完成的事情。應如《百五十讚頌》所說思維：

尊開示摧破煩惱之法，揭穿魔眾的欺詐，明示生死輪迴的可怖，宣說達至無畏的道路。欲作救度的大悲者，成辦利益有情眾生的事情，假如尊不做這種事情外，還有其他事情會做嗎？

《讚應讚》亦說：

有什麼事情會比佛陀不度眾生更糟？若佛陀不救度世間那還有什麼美事可言？

以上是簡略說明思念佛陀的方法，若我們以各種不同途徑來進行思維憶念，那我們亦能從多種途徑生起信心。思念愈多，所生起的信心亦會愈加持久有力。對於其餘二寶（法寶、僧寶）功德，也是以同樣的方式思念。

當我們透過這種修習而取得正確瞭解時，便會認識到經論皆是教授，其中大多數是開示三皈依的功德。有人在修持時，以為觀察修只是分別而把它捨棄，這樣便是把許多這類積福淨障

的法門拒之門外。所以，要認識這種拒絕的做法是獲取暇滿人身無盡利益優點的最大障礙。

若能常常修持這些事情，自心便會對這些事情更為熟識習慣，即使初時感到難以修持的事情，後來也會感到駕輕就熟。若能這樣思維：「我也要像我隨念的佛陀一般，達證佛果。」這樣也就是發菩提心，能令我們在晝間和夜間得見佛陀，在臨終時不論怎樣痛苦，我們對佛的隨念也不會退失。《三摩地王經》：

我教導你們，應當瞭解人們能時常思維某些事情，心意便會專注趣向所思維的事情，所以，若懷憶念大師能仁的勝者身相及無量妙智，時常熟習這種隨念，自心即專注趣向其中。不論行住坐臥，我們也會愛樂聖者的妙智，希望自己能成為世間的無上勝者，發願志求正覺菩提。

同經又說：

應以淨信身語意，時常讚頌諸佛，以這種方法調伏自心相續，即能晝夜得見世間怙主。即使在身受患病、悲憂，瀕臨死亡之苦時，不會退失念佛，不會因痛苦而忘掉失。

博朵瓦說：

若能反覆不斷思念佛德，便能獲得與信力相等的加持，且能清淨自心相續。由於我們對於這些道理已得定解，便能夠至心皈依，若能修學皈依所學（所學，藏：bslab bya。皈依所學即是皈依的學處），那我們所做的一切也會變成佛法修持。有人說，我們對佛智的重視還比不上一位占卜準確靈驗的術士。假如這位占卜術士說：「我知道你今年會無災無難」我們便會寬心。假如他說：「你今年會有災禍，要這樣做或不要那樣做。」我們便會言聽計從，如果不能辦到便會忐忑不安，心想：「我沒有遵照他的說話去做。」可是，若佛陀說：「你們要斷除這些行為，要實行這些事情。」我們會否把這些教誡付諸實行呢？我們不但沒有依教奉行，反而這樣說：「雖然佛法是這樣說，但是現在時代不同，已不能實行，做法必須改變。」我們對佛陀的正法毫不重視，隨意輕蔑捨棄，又是否會忐忑不安呢？

若不反觀自心，便會得意忘形，若能反觀內心，慎重思維，便不會被外表欺騙，知道這是可恥的事情。

所以，應屢屢思維佛陀的功德，至心努力求取定解。若能獲得這種定解，亦能對由佛所生的正法及修持正法的僧團生起這種定解，這樣便能達成皈依修持的扼要。假如缺乏這種定解，便不會有能令自心轉變的皈依修持，其他道軌（指後文的出離心、菩提心、止、觀、真言等修

法) 更不必說。

## 子二 法功德：

能具備敬佛來作為我們的因緣後，即應按照以下的方法來憶念法寶，應想：「佛陀所具有的無邊功德，皆是從修學教證二法，現證斷除過失的滅諦及引生功德的道諦而生起。」 《法集經》（梵：Arya-dharma-samgiti-nama-mahayana-sutra。全名《聖法集大乘經》。漢譯名《佛說法集經》）說：

諸佛世尊具足無邊無際的功德，這些功德皆是從正法及如理修持正法出生。正法造就它們和主導它們。它們從正法出生，處於正法的行境之中。它們依仗正法，是正法成就它們。

## 子三 僧功德：

僧團的上座乃是聖者補特迦羅，應以其憶念正法的功德及如理修持正法來憶念僧功德。《法集經》說：

應想：「僧伽宣說正法，修持正法，思維正法，是正法田。僧伽受持正法，依止正法，供養正法，如法而行，以正法為其行境，是最殊勝的正法行者，自性正直清淨，具



足悲性，具足悲憫，常以遠離（獨住）為其行境。常時趣向正法，常時修持善行」。

## 癸二 知差別：

據《攝分》（見《瑜伽師地論》）所說，我們是由認識三寶當中的差別而皈依。此處是分為六種：

### （1）相差別一

佛寶是具有圓滿正等正覺的性相。正法是具有從佛寶出生的性相。僧寶是具有以教授正確修持的性相。

### （2）業差別一

佛陀是具有傳教的事業。正法是具有專緣斷除煩惱痛苦的事業。僧伽是具有勇猛精進的事業。

### （3）信解差別一

我們對佛陀應建立親近承事佛陀的信解。對正法應建立求實證的信解。對僧伽應建立和合共住的信解，因為他們的本性與我們相間。

### （4）修行差別一

對佛陀應修持供養承事。對正法應修持瑜伽而達至熟練。對僧伽應共同分享正法和資財，由此建立彼此的關係。

### (5) 隨念差別一

念誦：「如是，薄伽梵...」由此各別憶念三寶的功德。(即是念誦《聖佛隨念儀軌》的內文。

梵：Arya-Bud dhanusmṛti。造者不詳，譯者為巴曹戒幢譯師 Patshab Tshul khriṃs rgyal msthan。見《德格版西藏大藏經目錄》。)

### (6) 生福差別一

以補特迦羅和正法來增長殊勝福德。佛陀和僧伽是屬於前者（補特迦羅）。我們亦可依仗一位或多位補特迦羅來增長福德。由於僧伽必須具有四位僧人，因此屬於後者（多位補特迦羅）。

## 癸三 立誓：

據法友論師的《律經廣釋》（梵：Vinaya-sūtra-tika。又作《毗奈耶經廣釋》）所說，由立誓而受持皈依方法是奉佛陀為皈依師。奉涅槃法為其實皈依處。奉僧伽為達成皈依的助伴。

#### 癸四 絕不承認有其他皈依處：

絕不承認有其他皈依處的意思是指首先認識內道和外道的導師、教法和弟子徒眾的高下分別，從而奉三寶為唯一的皈依處，不奉與三寶不符合的導師、教法和徒眾為皈依處。內道和外道的差別如下：

##### (1) 導師的差別一

佛陀功德圓滿，盡離過失，但其他宗派的導師卻與此相反。二成就自在論師（梵：Udbhatasiddhasvamin）的《殊勝讚》（梵：Visea-stava）說：

我捨棄其他導師，皈依世尊薄伽梵。為什麼呢？因為佛世尊具有功德而沒有過失。

同書又說：

愈多思維其他外道教規，我對依怙的信心便愈大。外道的心意受非遍智建立的宗見過失毀壞，由於他們的心意損壞，所以不能看見你這位沒有過失的大師。

##### (2) 教法的差別一

佛世尊的聖教令我們能由安樂道獲得安樂果，能斷生死之流（生死輪迴猶如前滔不絕的水流），淨除煩惱，不會令追求解脫者誤入歧途，純一善妙，能淨諸過。外道的教法卻與此相反。

《殊勝讚》說：

佛的教法能令人由安樂得安樂。所以智者皆信奉世尊法獅子的教規。

《讚應讚》亦說：

勇士所說和餘人所說的分別，是在於前者應取而後者應遮。前者清淨而後者污染。前者完全真實而後者只是欺誑的教法。這就是佛說和餘說的分別，難道還不夠嗎？前者是純淨善妙，後者只會引生障礙，這就是佛說和餘說的分別，難道還不夠大嗎？前者能清淨，後者雜垢染，這就是依怙所說和餘者所說的分別。

### (3) 僧伽的差別一

從上文引錄的經論亦能得知僧伽的差別。

## 壬四 皈依後所學的次第：

皈依後的所學分二：（一）出於《攝分》的所學。（二）出於教授的所學。

### 癸一 出於《攝分》的所學：

此處的所學又分為兩組來解釋。第一組又分為四項：（一）親近善士。（二）聽聞正法。

（三）如理作意。（四）法隨法行。

### 子一 親近善士：

正如前文所說，當我們看見善知識乃是一切功德的根源時，便會親近他們。由於我們已經皈依佛陀，所以也就是皈依開示正道的善知識。而與此一致的修持便是真實親近為我們開示正道的人。

### 子二、子三 聽聞正法，如理作意：

應隨宜聽聞佛陀或佛弟子所說的任何經教，又應關注任何能去除煩惱的教法，由於我們已經皈依法，所以必須現證教正法及證正法。而與此一致的修持便是對正法作出適當的關注。

### 子四 法隨法行（學習與正法一致的修持）：

應依涅槃教法修持。由於我們已經皈依僧伽，所以應與那些在涅槃道上邁進的補特迦羅結伴。而與此一致的修持便是依循這些勤求解脫者的方式修學。

第二組亦分為四項：（一）諸根不掉舉。（二）受學學處。（三）悲憫有情。（四）於三寶時時勤修供養。

### 子一 諸根不掉舉：

諸根（即是眼、耳、鼻、舌、身、意六根）於境（即是色、聲、香、味、觸、法六境，又作六塵）放逸馳散時，應把這種於境的掉舉視為過失，令心意捨離這些塵境。

### 子二 受學學處：

我們應盡力受學佛陀所制定的學處。

### 子三 悲憫有情眾生：

佛世尊的聖教是以悲憫著稱，所以當我們皈依正法後，也應該悲憫有情眾生，切勿損惱有情。

### 子四 於三寶時勤修供養：

每天應要供養三寶。

### 癸二 出於教授的所學：

在教授之中，所學是分為：（一）「別學」。（二）「共學」。

## 子一 別學：

「別學」又分為：（一）所應禁止的學處。（二）應修行的學處。

### 丑一 所應禁止的學處：

《大般涅槃經》說：

皈依三寶者，是親近純正的善法，永遠不應皈依其他的天神。皈依正法者，不應懷有殺害之心。皈依僧伽者，不應與外道結交。

此處是有三種應禁止的所學：(1) 不皈依其他天神。(2) 遠離損害有情。(3) 不與外道結伴交往。

第一，「不皈依其他天神」是說大自在天（梵：Rudra）及遍入天（梵：Visnu）等世間天眾，尚且不可奉為究竟的皈依處，何況餓鬼趣的地方神和龍族（梵：naga）等？切勿不信三寶而皈信這些眾生，若只是請求他們的協助暫時法務佛事，則無不可，就如我們請求施主贊助生活條件，又或請求醫生診病一樣。

第二種所應禁止的學處，是指斷除任何損害有情眾生的思想、行為，包括對人類、旁生等作出捶打、束縛、囚禁、穿鼻和負重等事情。



第三種所應禁止的學處是指不可認同那些不相信三寶為皈依處和譏謗三寶的人。

## 丑二 所應修行的學處：

所應修行的學處有三種。第一種是要把佛陀的身像視為恭敬的對象，如同大師（佛陀）本人。無論它們的質地是好抑壞，也不可抵毀譏評，不可對它們輕忽不敬，例如隨意放在污俗下流的地方，又或用來抵押典當。《親友書》說：

凡是善逝的身像，不論工藝高低，甚至由木頭雕成，智者均應恭敬。（梵：sugata。藏：bde bar gshegs pa。如來十號之一。音譯作修伽陀、蘇揭多、修伽多。又作善去、善解、善說無患、好說、好去。如來是指佛陀乘如實之道善來此娑婆世界。善逝是指佛陀如實前去彼岸，不再退墮生死苦海。二名分別以顯示諸佛的來往自在功德。）

《律分別》（梵：Vinaya-vibhanga）說，瑪納瓦迦毗羅（梵：Ma navakapila）由於曾以：「你們這些象頭，怎知道什麼是正法和非法？」等十八種不同的惡話，譏謗有學僧眾和無學僧眾，於是便受生為一頭有十八個不同頭顱的摩羯惹魚（梵：ma kara，藏：chu srin，在吠陀神話之中，摩羯魚是水天的坐騎。有說是鱷魚），自大師迦葉（即是迦葉佛。梵：kasyapa-buddha。意譯作飲光佛。是過去七佛中之第六佛，又為現在賢劫千佛中的第三佛。傳說為釋迦牟尼前世的上師，曾授記釋迦未來必定成佛。據



《四分律比丘戒本》所說：「一切惡莫做，當奉行諸善；白淨其志意，是則諸佛教。」便是迦葉佛所說的戒經。）的時代至釋迦法王（指釋迦牟尼佛）的時代，仍處於旁生道之中。

《律雜事》（梵：Vinaya-ksudraka-vastu。全名《根本說一切有部毗奈耶雜事》）亦說在大師拘留孫（梵：Krakucchanda buddha，是過去七佛中的第四佛，現在賢劫千佛的第一佛。又作拘樓秦佛、俱留孫佛、迦鳩留佛、鳩留秦佛。意譯領持、減累、所應斷已斷、成就美妙）般涅槃後，端妙王（梵：Carumat）下令建造大塔，當時有一名工匠曾經兩度出言譏諷：「這麼大的塔，我們不知何時才能完工！」到後來大塔妥善建成後，他深感懊悔，於是使用工資造了一枚金鈴掛在搭上。由此因緣，他轉生為一個相貌醜陋，身材矮小，聲音悅耳，名叫「善和」（梵：Supriyavat）的人。所以，我們絕不要批評佛像的質量，別人若用以上等金屬等物料，又或建造巨大的佛像，我們不應作出譏毀或阻礙工匠施工等事情。

據說，大瑜伽師（即是大瑜伽士菩提寶。藏：Nal jor chenpo byang chub rin chen）某次把一尊文殊師利的佛像帶給大尊主（阿底峽尊者）檢定。他問尊者：「這尊佛像好不好？若好的話我使用絨巴噶格瓦（藏：Rong pa mgar dge ba）給我的四枚金幣來購買。」尊者答：「至尊妙音（梵：Manjughosa）的佛身是沒有缺點的，而匠藝則屬於中等。」然後便把這尊佛像置於頭頂。據說尊者對於所有完成的佛像也會這樣。

第二種所應修行的學處是說即使內容少得僅有四句的正法，亦不可不恭敬。不要把經書抵押典當，不可作為商品買賣，不可放在空地之上或低俗下流的地方，不可與鞋襪並持又或跨越經典。對經書應當恭敬，要把它們視如法寶。傳說格西懂哦瓦凡看見有人手持經書經過面前時，便會站立合掌，即使他在晚年已沒法站起來，但是仍要雙手合什。

還有，據說大尊主一次在阿里（藏：Nga ri，又作哦日）遇見一位咒師，初時這位咒士不願聽聞尊者說法。某日尊者看見一位繕寫員把牙齒的穢物揩拭在經書之上，於是深感不忍，高聲喝止：「哎呀，不可以這樣，不可以這樣！」咒師目睹此事即對尊者生起信心，追隨尊者聞法。霞惹瓦亦說：

我們隨意玩弄正法，無所不為。對正法及法師不恭敬能損壞我們的智慧。我們現在已經夠愚蠢了，難道還要蠢上加蠢嗎？若我們再愚蠢一點，那還可以做什麼？

第三種所應修行的學處是絕不可以對僧伽、出家眾、僅現沙門相的人或他們的象徵物（指身著三衣但不具戒律的人，又或只是一片袈裟）輕毀責罵。勿作自宗他宗的分別，從而敵視他宗行者，應如僧寶一樣，敬重僧伽。《勸發增上意樂經》說：

為了求取功德而居住在叢林的人，不應觀察別人的過失缺點。不要有「我最優勝，我是第一」的想法。這種驕慢心是所有一切放逸的根本。絕不可以輕視低下的比丘，

否則經歷一劫也不能證得解脫。這就是這種教法（佛教）的宗風。

大寶上師（仲敦巴）和大瑜伽師（菩提寶）在路上即使看見一塊黃布碎片，也不會跨越，他們會把布片的泥塵清除，然後放在潔淨的地方，我們也要學習這種行持。如果我們自己能恭敬三寶，那眾生亦會尊敬我們。《三摩地王經》說：

造什麼業便會得什麼果。

### 子一 共學：

共學是有六種：（一）隨念三寶功德和差別而屢屢皈依。（二）隨念三寶大恩常時勤修供養，於飲食前應先供養。（三）隨念三寶大悲而安置其他有趣修皈依。（四）做任何事情或有什麼須要，皆應向三寶供養啟請。（五）由知利益，晝夜六時勤修皈依。（六）開玩笑或性命攸關的大事也要緊守皈依，切勿捨棄三寶。

### 丑一 隨念三寶功德和差別而屢屢皈依：

我們必須如前所說，屢屢不斷思維內道和外道的分別、三寶之間的差別，與及三寶的功德。

## 丑二 隨念三寶大恩常時勤修供養，於飲食前應先供養：

《三摩地王經》說：

人們由於佛陀的福德才能獲得飲食，但是這些愚人卻不懂得報答諸佛的大恩。

經文是以飲食來作為譬喻我們的一切現前樂和決定勝，須知這些全是依仗三寶的恩德才能獲得，所以必須懷著報恩的意樂呈獻供養。

至於供養又分為「供養事」和「供養意樂」兩種。「供養事」又分為以下十種：

### (1) 供養佛身—

意指供養真正的佛色身（藏：gzugs sku）。

### (2) 供養塔—

意指供養為佛陀所建造的佛塔等（指寺院精舍）。

### (3) 供養現前境（為根門認知的對象，如耳聞目睹）—

當以上兩者顯現在我們的根門之前時所作的供養。

### (4) 供養非現前境（不為根門認知的對象）—

意指供養非真實現見的佛陀或佛塔，並為一切諸佛和佛塔呈獻供養。在佛陀般涅槃後，若為了供佛而建造一座或多座佛像佛塔，也是屬於供養非現前境。在供養非現前的佛陀或佛塔時，我們也是向兩種現前境作供養，因為其中任何一者的空性或法性即是一切的法性，所以，若懷著：「我是供養三世一切諸佛及無量十方世界的佛塔」的念頭，便是同時供養現前境及非現前境。據說，供養現前境能獲得廣大幅德資糧，但是，供養非現前境所獲的福德更大，可是供養三世一切諸佛及佛塔所獲福德較它們更為廣大。所以，當我們向某位佛陀或其身像等作供養時，應憶念法性無別而先發起供養所有一切諸佛之念為要。

#### (5) 自作供養一

自己親手設供，切勿出於懈怠、輕蔑、放逸，而要別人代勞。

#### (6) 助他供養一

是指我們雖然只有少許東西作供，但是想到眾生貧苦福薄，為了令他們獲得安樂而自作供養、出於悲心作供養、教他人作供養。還有，自己作供養的福德和我們所幫助者作供養的福德，皆是雙方共同享有，這三種福德果報的大小與上述第四種供養相同。（教他人作供養最大，出於悲心作供養較小，自作供養最小。）

#### (7) 財物恭敬供養一

是向諸佛及佛塔供養衣服、食物、寢具、坐具、藥物、資具、薰香、香末、塗香、花鬘、伎樂、各種燈燭、敬語、禮拜、迎送、合掌、讚頌、五體投地敬禮、右旋圍繞。還有供施田地、珍寶、耳鐺、手鐲，與及下至鈴鐺、銀幣、縷線等種種無盡奉獻。

#### (8) 廣大供養一

是指以上述的財物及恭敬常時供養。它們還具有七種性質：眾多、微妙、現前及非現前、自作與教他作、至心歡喜、猛利信解、與及以福德回向無上正覺菩提。

#### (9) 不雜煩惱供養一

供養須具有六種性質：

- a. 自己親手設供，並非出於懈怠、輕蔑、放逸，而由別人代勞。
- b. 殷重恭敬。
- c. 離散亂。
- d. 不雜染貪等煩惱。
- e. 非為博取崇佛國王等人士的利養恭敬。
- f. 以隨順物作供養，隨順物是指任何遠離不淨的清淨物品，與及不以石黃（梵：bala。藏：

ba bla) 藥膏塗敷、不以酥油灌洗、不燃燒黑芸香 (藏：gu gul)、不供養遏迦花 (梵：arka-puspa) 等正確做法。假如我們自己沒有這些供物，也沒有向他人求取，則應以歡喜心，隨喜他人的供養，想像一切世間供養諸佛如來的清淨供物廣大周遍。這樣便能無難修習無量廣大供養，積集成就正覺菩提所需的資糧。所以應以歡喜滿足的心，時常勤修這種供養。又應如《寶雲經》(梵：Arya-ratna-mega-nama -mahayana-sutra) 及《建立三三昧耶王續》(梵：Tri-sama ya-vyuha-raja-tantra) 所說，我們也可以供養無主的花、果、樹、珍寶等東西。

#### (10) 修持供養一

即使只有擠牛乳那麼少的時間 (約一刻鐘)，亦必須憶念四無量心 (慈、悲、喜、捨)、四法集 (諸行無常、有漏皆苦、諸法無我、涅槃寂靜。又作「四法印」、三皈依、波羅密多、通達甚深空性、無分別專注空性、以戒律調伏自心、勤修菩提分 (藏：Byang phyogs so bdun。又作覺支、覺分。「分」即是支分、因。泛指戒達成覺悟的三十七種修行方法，又作三十七道品或三十七菩提分：四念位、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道等。狹義則僅指三十七道品中之七覺支或七菩提分，即是：念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支) 和六度四攝 (六度是佈施、持戒、安忍、精進、禪定、般若。四攝是愛語、佈施、利行、同事)。

以上述這十種供養來供養三寶，即名為圓滿供養。

次者，「供養意樂」意指在呈獻這十種供養時，有六種意樂能令我們在供養三寶的任何一者時，即使以些微供養也可以引生無量廣大果報，所以在獻供時應具有這些意樂：

- (1) 佛是無上大功德田。
- (2) 佛具無上大恩。
- (3) 佛是一切有情眾生之尊。
- (4) 佛陀猶如鄔曇鉢羅花，極為稀有難遇。

(鄔曇鉢羅花。梵：udumvara。又作憂曇波花、憂曇花、鬱曇花。略稱曇花。意譯作靈瑞花、空起花、起空花。產於喜馬拉雅山麓、德干高原及斯里蘭卡等地。《慧琳音義》說此花為祥瑞靈異之所感，為世間所無。若如來下生，以大福德力故，能感得此花出現。佛經常以此花比喻難值佛陀出世。)

- (5) 在三千大千世界 (藏：jigs rten gyi stong gsum) 之中，只有這一位佛陀出現。
- (6) 佛是一切世間圓滿和出世間圓滿的根本。

上述的十種供養和六種意樂是依《菩薩地》(見《瑜伽師地論》)所說而擇錄。我們要盡力呈獻最好的供養，於佳節吉日，更應盡力呈獻殊妙供養。又因我們必須時常飲食，若時常不斷先以飲食供養，便能輕易積聚廣大福德資糧，因此，即使是飲用清水，也要首先誠心供養。霞



惹瓦說：

不可用發霉的奶渣和枯黃的菜葉作為供養，必須以好的東西供養。在供茶時，如果是像彈灰塵一樣是沒有利益的。

經中有說：

譬如，有一畝肥沃的良田，若在適合播種的季節沒有把種子播下，任它荒蕪，這樣便不會有收成。同樣，在能生出今生後世一切現前究竟善樂的最勝福田，應在四季之中的任何時刻，不斷播植現前究竟善樂的種子，而且要用信心泥犁來耕耘這畝福田。

若我們不這樣做，福德便會非常貧乏。所以，正如《讚應讚》所說：

在三界之中也沒有像佛世尊這樣的福田。你是最殊勝的受施處，是令在座僧眾清淨的清淨者。如同虛空沒有橫豎邊際，對佛陀作出損害或利益的異熟果報，也是無量無邊。

由於我們的修行，甚至不能把最勝福田視為平常的田地，所以，我們應該時常精勤供養三寶。若能這樣做，我們對於道次第的慧力便能透過在殊勝福田種善根的力量而有所增長。所以，

當我們的慧力過於薄弱，聽聞而不能憶持文句，思維而沒法明瞭文義，修習而不能獲得定解時，依仗福田的力量便是要訣教授。吉祥敬母（梵：sir Matrceta）亦說：

由依仗佛世尊，我的低劣慧力就像雨季的河流一般，不斷上漲，對於撰造詩詞能獲得大善巧。

有言：

供養並不在乎所供之物，而是在乎我們的信心。

所以，就算我們沒有財物供養，但是若我們具有信心，也可以供養曼達、淨水或無主之物等等。但是，若我們擁有財物而不能捨棄，可是卻這樣念誦：「我沒有福德，極為貧窮，沒有其他財物可作供養。」這種做法就像博朵瓦所說：

正如有一個盲人把少許香草放在臭螺杯之中，然後對著視力正常的人說：「這是旃檀冰片香水」企圖欺騙對方。

又如樸穹瓦所說：

我最初供養的是氣味辛辣的香草。後來，我獲得由四種材料製成，氣味甘醇的長香來作供養。現在則供養氣味芳香馥郁的沉香（梵：akuru）和蘇合香等。（梵：turuska。又作斗

樓婆、兜樓波、兜樓婆、都嚕婆、嚕嚕迦。意譯白茅香、茅香、懷香。據《大佛頂首楞嚴經》所載，壇前別安一小火爐，以兜樓婆香煎取香水以沐浴。）

假如我們輕視微小的供養而不供養，那我們便會這樣度過一生。但假如我們最初對微小供物也能夠慇懃供養，環境便會逐漸改善，所以應效法樸穹瓦的修持。傳說這位大師每次要用二十二枚金幣來制香。

資具已得自在的大菩薩們，尚且會化成數十萬身體，而每一具身體又再化現出百千雙手，然後前往一切諸佛剎土，用多劫時間供養諸佛世尊。可是一些僅具有少許相似功德的人卻以此為足，還自稱不是以供養來求證菩提。應知這是對正法一知半解者的胡說，所以，我們應依循《寶雲經》所說的做法：

應聽聞經中所有這些廣大的供養和承事，以最大的真誠決心，在諸佛菩薩之前把這些供養承事誠心回向。

### 丑三 隨念三寶大悲而安置其他有趣修皈依：

意指要盡一切辦法，以悲憫心把其他有情眾生安置於皈依的修持之中。

#### 丑四 做任何事情或有什麼須要，應捨棄其他世間方法，而向三寶供養啟請：

不論我們要做什麼事情或有什麼計劃。也要依止三寶，並從事供養等與三寶一致的事情。切勿做出與三寶不一致的事情，如依止本教（藏：Bon）。必須恆時至心依信三寶。

#### 丑五 由知利益，晝夜六時勤修皈依：

首先依《攝分》（即是《攝抉擇分》）所說解釋皈依利益，然後再依教授解釋。

#### 寅一 《攝分》所說的利益：

前者《攝分》所說的利益又分為兩組各四種。第一組的四種利益是：

##### （1）得廣大福一

如《無死鼓音陀羅尼》（藏：'Chi med rnga sgral' gzungs。藏傳佛教行者在受食前會念誦此經及《隨念三寶經》，梵：Tri-ratnanusmṛti。）說：

佛世尊不可思議，正法亦不可思議，聖僧伽不可思議，具信心者不可思議，異熟亦不可思議。

（異熟。梵語 vipaka。舊譯為果報。音譯為毗播迦。是過去善惡所感果報的總稱；由於成熟的果報

是與因有異，故名異熟。異熟有種種解釋，《成唯識論》說所謂「異熟」是指「因」變為「果」時，「果」的性質是異於「因」的性質。「因」有善有惡，但「果」卻是非善非惡的無記性，所以「因」、「果」的性質種類已經不同。「異熟」又有異時熟、變異熟、異類熟三義。)

聖勇論師於《攝波羅密多論》（梵：Paramita-samasa-nama）亦說：

假如皈依的福德是有形體，即使以三界來容納它們也嫌太小，大海水庫是不能用手來量度的。

## （2）得歡喜及大歡喜一

《法集要頌經》（念品）說：

能於晝夜憶念佛陀，皈依佛陀的人，即能獲得人趣的利益。

這對於其餘二寶（法寶、僧寶）同樣適用。依止三寶的人由於想到：「我確實獲得極有價值的東西。」從而能生起更大的歡喜心。

## （3）得三摩地、（4）得大清淨一

即是由修學定、慧而獲得解脫。

第二組的四種利益是：

(1) 得大守護—

留待下文解說。

(2) 能減輕及息滅一切由邪信解產生的障礙—

即是能減輕及淨除我們因誤信惡知識、惡法、惡友為皈依處而積集的惡業。

(3) 得入至誠成就勝妙的善士行列—

是指我們能加入善士的行列之中。

(4) 得師長、法友及喜愛正法的天眾喜愛認同—

意指我們能令師長和法友喜悅。諸天是如何歡喜呢？他們會歡欣地以歌聲讚頌這種人：「這位名叫某某的人，就像我們一樣已受皈依，他死後便會轉受在這裡。因為他已皈依且堅住皈依，所以將會成為我們的同伴。」

## 寅二 教授所說的利益：

教授所說的皈依利益是分為八種：

(1) 得入內道佛弟子之列—

總之，分辨內道和外道的方法雖有多種，但是，由於大尊主（阿底峽尊者）和寂靜論師（梵：Santipa）以皈依來區別內道和外道的方法，已廣為世人所認同，所以我們應把已受皈依而未捨棄者界定為佛弟子。所以最初加入佛弟子行列的人，必須至心奉三寶為大師等（依佛為師、依法解脫、依僧為伴）。如果未受皈依，那不論我們修習什麼善法也不算是佛弟子。

## （2）堪能受持一切戒律一

《俱舍論》說：

皈依者能趣入受取一切戒律之門。

月稱於《皈依七十論頌》（梵：Tri-sama-saptati）亦說：

優婆塞，皈依三寶是八種戒律的基礎。

文意是說，由皈依能堅定涅槃的意願，並從這種意願生起戒律。

（優婆塞。梵：upasaka。又作烏波索迦、優波娑迦。意譯為近事、近事男、近善男、信士、信男、清信士。即是在家親近奉事三寶、受持五戒的男居士，是四眾之一。佛陀成道後，至差梨尼迦樹林結跏趺坐，當時來自北天竺的提謂和波利兩位商人以食供佛，並受三自皈，是為最初的優婆塞。《優婆塞戒經》說，受三皈並受持一戒者，稱一分優婆塞；受持二戒者，稱少分優婆塞；受持三戒已，

若破一戒，稱為無分優婆塞；若受持三、四戒者，稱多分優婆塞；受持五戒者，則稱為滿分優婆塞。八種戒律是：比丘戒、比丘尼戒、沙彌戒、沙彌尼戒、優婆塞戒、優婆夷戒、式叉摩尼戒、八關齋戒。）

(3) 能減輕及消除過往所積的業障—

《集學論》在開示皈依能淨眾罪（藏：sdig pa）的一節時說道：

此處應以轉生為豬的因緣來作為譬喻。

正如有一位將受生為豬的天人，由受修皈依而避免轉生為豬，所以，皈依能淨除受生於惡趣的因緣。故此有說：

皈依佛者是不會步向惡趣，當他們捨棄人身之後便會獲得天人身。

這種教法同樣適用於「皈依法」和「皈依僧」，所以，先前所積集的罪，有一些能被減輕，有一些能被消除。

(4) 能積廣大福德—

其理如前所說。

(5) 不墮惡趣—



其理可由前文得知。

(6) 人與非人不能為難一

如經所說：

惶恐的人多會皈依山嶽、森林、廟宇的神祇和聖地的樹木。這種並不是最佳的皈依處，也不是最殊勝的皈依處，依止這種皈依處不能遠離一切痛苦。若皈依佛、法、僧，即能以智慧觀見四聖諦，了知苦、集，正確斷除苦惱及八支安樂聖道，達至涅槃。這才是最佳的皈依處，最殊勝的皈依處，依止這種皈依處才能遠離一切痛苦。

這裡可借風索外道的故事作為例子。

(羅卓仁波切 Locho Rinpoche 說這位外道能以一魔索制伏他的怨敵，但是當他要向一位已皈依三寶的人施法時，魔索竟然失效。見《廣論》英譯本附註。)

(7) 一切願欲悉皆成就一

在從事法務之前，應當供養三寶，祈求取得成功，這樣便能容易達成。

(8) 速得佛果一

《獅子請問經》(梵：Arya-simha-pariprccha-namamaha yanasutra。即《大寶積經》第三十七會)：

由信心斷除無暇。

意指由獲得殊勝的閒暇，值遇皈依處，學習殊勝道，不久之後即能達證佛果。每日也要依上文所說憶念各種利益，日間三次，夜間三時勤修皈依。

**丑六 即使開玩笑或性命攸關的事情也要護持皈依，切勿捨棄三寶：**

我們終必喪失身體、性命和資財受用，若我們為了這些事情而捨棄三寶，那我們將會多生多世繼續受苦，所以我們要屢屢立誓，不論在任何情況之下，即使在開玩笑時也不可說出捨棄三寶的話。

先賢大德說有一種學處必須修持，這就是當我們前往任何地方時，必須皈依那一方的如來。但我不知道這種說法的出處。

上述所說的六種共學是依照阿底峽尊者的《菩提道燈論釋難》解說。前三種別學是出自契經（梵：sutra。藏：mdo。一般是指佛說顯教經典）所說，後三種別學是出於無垢友（梵：Vimalamitra。即是前弘期由印入藏弘法的大德無垢友）的《皈依六支論》（梵：Sad-anga-sarana-gamana），如論中所說：

對於形像（一切佛畫、佛像）、偈頌或碎黃布，應以信解心，把它們視為大師。對佛所說法，應置於頭頂，不可妄加誹謗。應把清淨和不淨的人觀為善士。

至於《攝抉擇分》所說的學處，迦瑪巴的語錄有說：

內鄔嚧巴雖然沒有傳授這些（皈依學處），但我們二人是一同在阿蘭若師（音譯貢巴瓦）那裡聽聞。

它們是出自阿蘭若師傅予壘巴瓦（藏：Lum pa ba）的道次第之中。

下當解說違犯這些學處將會導致的退轉和捨棄。有認為若違犯前三種別學，與及恆時修習皈依、縱遇命難不捨皈依、供養三寶等六種學處，我們便已經捨棄皈依。又有認為違犯九種學處，亦即加上後三種別學，便會構成捨棄皈依。但違犯其餘學處僅會令皈依退轉。

然而，真正捨棄皈依的意思是指我們已違犯「即使性命攸關也不可捨棄皈依」的學處。同樣，即使我們並沒有捨棄三寶，但假如我們信奉與三寶相違背的導師、教法和團體，便會違犯「絕不承認有其他皈依處」的學處。由於我們至心皈依，所以便會把皈依捨棄。私意以為，只是毀犯其他學處而沒有毀犯這兩者，這樣僅屬於違犯，而不是捨棄皈依之因。

因此，皈依是進入佛教的大門，假如我們的皈依並非止於虛言，又由於我們是依止最殊勝的力量，所以不會被內外障難侵損，功德易生難退，不斷增長。因此，應如前文所說，由畏懼受苦，憶念皈依處的功德等而受持皈依，盡力不違越各種學處，這是極為重要的。

有人會這樣想：「即使我們由念死、思維死後將會生於惡趣而產生畏懼、能把我們救離這

些情況的皈依處是三寶。從而奉三寶為皈依處，而且不違犯皈依學處。但是，皈依處是怎樣救護我們呢？」就如《法集要頌經》所說：

師如來為你們開示斷除三有痛苦之道，你們必多須如教奉行。

須知，佛陀是開示皈依的人，僧伽是幫助我們成就皈依的助伴，但是，真正的皈依卻是法寶，能證得法寶便能夠解脫怖畏。所以，究竟的法寶是專指初修行者去除部分過失和引生部分功德的斷證二德，這兩種事情是漸次增長圓滿，而非突然出現的。

所以在這個時候須擅於區別善（藏：dge ba）、不善（藏：mi dge ba）和它們的果。我們必須以如理取捨（藏：Blang dor）善與不善來進行修持。如果我們對兩種業、果沒有詳細思維，如理取捨，便不能斷除惡趣之因，那即使我們畏懼惡趣也沒法脫離我們所畏懼的事情。

因此，要救度惡趣果報，便須要在造因時制止自心作惡，這又要視乎對業果取得決定。

## 「深信業果」

辛二 發起為一切現前安樂及究竟淨善根本的決定信心：

「發起為一切現前安樂及究竟淨善根本的決定信心」分三：（一）總體思維業果。（二）分別思維業果。（三）思維後實行止作之理。

壬一 總體思維業果：

「思維總業果」分二：（一）總體思維的實行方法。（二）分別思維。

癸一 總體思維的實行方法。

總體思維的實行方法有四種：（一）業決定。（二）業增長廣大。（三）未造的業不會感果。（四）已造的業不會失壞。

（一） 業決定一

任何異生凡夫和聖者的一切舒適安樂感受，包括生於地獄的有情由一陣涼風所產生的微小樂受，也是由先前所積集的善業產生，因為安樂是絕不可能由不善業產生。

一切苦惱逼迫的苦受，包括阿羅漢（梵：arhat。為聲聞四果之一，如來十號之一。意譯應、應供、應真、殺賊。指斷盡三界見、思之惑，證得盡智，而堪受世間大供養之聖者。此果位通於大、小二乘，然一般皆作狹義之解釋，專指小乘佛教中所得之最高果位而言。若廣義言之，則泛指大、小乘佛教中之最高果位）心相續所生的最細苦惱，均是由先前所積集的不善業產生，因為苦是絕不可能由善業產生。《寶鬘論》說：

一切苦惱皆從不善產生，而一切惡趣也是這樣。一切善趣和一切生中的安樂，皆是由善產生。

所以，苦樂絕不會無因而生，亦不是由大自在天（梵：Isvara。藏：dbang phyug）或自性等不順因（指與果的性質相違背的因）而產生。

（自性。梵：prakṛti。藏：gtso bo。，是數論派 Samkhya 所立二十五諦的第一者。全名自性諦。又稱其冥性、冥諦、冥態 tamas、勝因梵 pradhana、勝性。數論派認為，自性為神我所受用，能生大諦及其餘二十四諦，是一切變異的根因；亦即是以自性為一切現象的生因。《成唯識論》說：「自性者，冥性也。今名自性，古名冥性，今亦名勝性，未生大等，但住自分，名為自性。」）

總體的苦樂是由總體的不善業和善業產生，特別的苦樂也是由從兩類特殊的不善業和善業各別產生，絕不會有少許混亂。若對業果的正確性或無謬性獲得決定，即名為「一切內道佛

弟子正見」，且被稱讚為「一切白法根本」（白法即是善法）。

## （二）業增長廣大一

即使微小的善業亦能產生極大的樂果，即使微小的不善業亦能產生極大的苦果。由此可知，內在因果的增長是外在因果沒法比擬的。《法集要頌經》說：

雖造小罪，在後世也會感生極大恐懼及厚重的苦惱，猶如劇毒入腹。雖造小福，在後世也會感生極大的安樂及無盡的意義，猶如稻穀豐收。

應研習《律本事》、《賢愚經》（梵：Dama-murkha-sutra）、《百業經》（梵：Karma-sataka-sutra）所載的各種因緣故事，對「小業能生大果」的道理取得決定。譬如，《律本事》所說的牧人難陀（梵：Nanda。意譯歡喜）杖擊田蛙、五百天鵝、五百魚龜、五百餓鬼、五百農夫、五百公牛等因緣，與及《賢愚經》所說的金天（梵：Suvamade va ta）、金寶（梵：Suvavasu）、象護（梵：hastipala）等因緣。

還有，在戒律、軌則、淨命、宗見四者之中，若有部分衰損，亦即後者全未衰損，但前三者的未能完全清淨，佛陀曾說這些人將會生為龍族。《海龍王請問經》（梵：Sagara-naga-raja-pariprccha）說：

世尊，我在劫初居於大海的時候，有拘留孫如來出現世間。當時，在大海之中的龍族和龍子龍女不斷減少，即使我的眷屬也在減少。世尊，現在大海中的龍族和龍子

龍女卻是無量無邊，不可勝數。世尊，這是出於什麼因緣呢？世尊說：「龍王，出家趣修戒律的人，戒律若不能圓滿清淨、軌則衰損、淨命衰損，戒律衰損，不能圓滿，但卻見地正直，他們死後便會生於龍族之中，不會生於地獄有情之中。」

又據說在大師拘留孫的教法住世時，有數量九十八俱胝（98 x 1,000,000）的在家眾和出家眾由失壞軌則、淨命、戒律而生於龍族。在大師拘那含牟尼（梵：Kanakamuni。過去七佛中之第五佛，賢劫千佛的第二佛。又作俱那含佛、迦那伽牟尼、拘那含牟尼、迦諾迦牟尼。意譯金色、金儒、金寂）教法住世時，則有六十四俱胝。在大師迦葉的教法住世時，則有八十俱胝。於我們本師的教法住世時，則有九十九俱胝已生於龍族或將生於龍族之中。在我們的本師般涅槃後，那些作惡犯罪和毀犯戒律的四眾弟子亦會生為龍族。

有說他們的行持雖然不清淨，但由於他們對聖教決定信解的勢力尚未退失，所以當他們在龍族命終之後，便會轉生人趣或天趣。除了那些已經趣入大乘的有情之外，他們均會在這個賢劫諸佛的聖教之中證般涅槃。

所以必須堅固定解即使最輕微的善業和不善業，也是如影隨形，能引生極大的苦樂，然後，即使最輕微的善業也要盡力修習，最輕微的罪墮也要盡力斷除。《法集要頌經》說：

鳥兒在空中飛行時，它的影子也會亦步亦趨，有情所造的正行邪行，也會緊隨他們。



未修善業而走在惡趣旅途上的有情，就像帶著少許糧食上路而在旅途受苦的人。已修善業而走在善趣旅途上的有情，就像帶著許多糧食上路而在旅途享樂的人。

又說：

勿以為極小的罪惡不會有害而輕視它，須知水滴雖小亦能充滿巨大的容器。

又說：

勿以為輕微的罪惡不會跟隨我們，須知水滴雖小亦能充滿巨大的容器。同樣，愚者每次所積的罪雖小亦會滿盈。勿以為輕微的善行不會跟隨我們，須知水滴雖小亦能充滿巨大的容器。同樣，堅志者每次所積的善雖小亦會滿盈。

《本生鬘》亦說：

常作善業和不善業的人，便會對這些行為習以為常。即使我們對這些行為不屑一顧，但是在後世將會像做夢一般感受它們的果報。對佈施、戒律等不作修學的人，即使種性高貴、身體強健，財雄勢大，但後世將不會獲得安樂。種性等事雖然下劣，但是若能不染罪惡，具有佈施、戒律等功德的人，後世安樂必會增長，如同夏天雨水滿盈大海。若對善業和不善業能於後世引生苦樂的道理獲得定解，便會斷除罪惡，

勤修善行，沒有信心又怎能隨願而行。

### （三） 未造的業不會感果一

若未積集苦因或樂因的業，便一定不會感受業的苦果或樂果。雖然那些能受用大師（佛陀）所積無量資糧妙果的人，不必完全積集這些果報的因，但是仍必須積集其中的一部分。

### （四） 已造的業不會失壞一

已造下善業和惡業者，便一定會感生可愛或不可愛的果報。如二成就自在論師的《殊勝讚》說：

梵志說善惡就像贈送和收受禮品一般，能轉移給別人。世尊則說已造的行為絕不失壞，未造則不會遭受果報。

（梵志。梵：brahmin。音譯婆羅門、梵士。意譯淨裔、淨行。又名淨行者、淨行梵志。婆羅門志求住無垢清淨得生梵天，故稱梵志。）

《三摩地王經》亦說：

還有，只要我們造業便一定會受報，但卻不會感受他人造業的果報。

《律本事》：

縱使經歷一百劫，業也不會失壞。當因緣會遇的時候，有情便一定會自食其果。

## 癸二 分別思維：

「分別思維」分二：（一）十業道的主要教導。（二）抉擇業果。

### 子一 十業道的主要教導：

假如已知曉前文所說的苦樂因果關係、業增長廣大，未造業不受果，已造業不失壞，那麼應先對哪一種業果建立定解？又應如何取捨呢？

總之，我們可以斷定從事善行及惡行的方式是有身、語、意三種。雖然，十種業道並不能包括一切善業和不善業，但是佛世尊仍總攝最粗顯的善法和不善法的要點，而開示十種善業道（又作十白業道）和不善業道（又作十黑業道），而當中最極重大的罪行根本便是十不善業道。當我們捨棄不善業道而取善業道時，佛陀看見這些善業的極大要義亦有十種，所以便開示十善業道。《俱舍論》：

佛陀把其中最粗顯者總攝，而說善或不善十種業道。

《律分別》說：

若我們修持守護自語，調伏心意，身不染犯不善這三種業道，便能夠證得大仙（佛陀）所說的道軌。

由於知道十種不善業道及它們的果報，所以對要染犯它們的等起（藏：Kun slong。亦即動機）也要謹慎提防，務令身、語、意三門修持善業道，絕不混雜不善業道。這種修持是成就一切三乘及兩種士夫目標的基礎，所以不能缺少，因此，勝者屢屢不斷從多方面來稱讚它。《海龍王請問經》說：

我所說的善法便是一切人、天有情圓滿（即是人趣與天趣的安樂）的根本依處，聲聞菩提和獨覺菩提的根本依處，與及無上正等正覺的根本依處。這些根本依處是什麼？這就是十種善業。

同經又說：

龍王，譬如一切村落、鄉鎮、縣府、都城、國家、王宮，一切草木、藥材、（林）樹林，一切工作的成果、種實的積存、莊稼的生長和耕耘收成，皆是依靠大地，大地是它們的根處。龍王，這些十善業道亦同樣是生於人、天的根源，證得有學、無學沙門果位的根源（梵語 sramana。又作沙門那、沙聞那、娑門、桑門、喪門。意譯勤勞、功勞、劬勞、勤懇、靜志、淨志、息止、息心、息惡、勤息、修道、貧道、乏道。沙門是

對一切內道、外道，來自任何種性的出家求道者的總稱。沙門是剃除鬚髮，止息諸惡，善調身心，勤行諸善，追求解脫的出家修道者，其有別享有宗教特權的婆羅門)，獨覺菩提的根源，一切菩薩行的根源，與及一切佛德的根源。

所以，月稱論師於《入中論》(見《入中論離垢地品》)對佛陀在《十地經》(梵：Dasabhumika-sutra)的意義，稱讚斷十不善戒得意義，作出以下總結：

異生凡夫、佛語所生(聲聞)、自力證菩提(獨覺)和勝子(亦即佛子、菩薩)的「決定勝」及「增上生」之因，除了戒律外再沒有其他東西。

應時時保持防護的心念來守護戒律。某些就連一種戒律修持也不防護的人，竟然自稱：「我是大乘行人。」這可說厚顏無恥真至極。《地藏經》說：

憑藉這些十善道便能成佛，但是，一些有生以來少至一種善業道也不堅持的人，竟然這樣說：「我是追求無上正等正覺的大乘行者。」這種人可說是極虛偽的騙子，他們在一切諸佛世尊之前欺誑世間，宣揚虛無斷滅之說。死後將會顛倒墮落。

須知「墮落」一詞的意思與受生惡趣是完全相同。

## 子二 抉擇業果：

「抉擇業果」分為三部分：（一）不善業果。（二）善業果。（三）業的其他區分方式。

### 丑一 不善業果：

「不善業果」分三：（一）真實不善業道。（二）輕重分別。（三）果報。

#### 寅一 真實不善業道：

十種不善業道（藏：mi dge bcu'i las kyi ming）如下：

##### （1）殺生（藏：srog gcod pa）—

在《攝抉擇分》之中，是以「事、想、意樂、煩惱、究竟」這五個範疇來進行開示（以殺生為例：「事」指所從事殺生行為的基礎，亦即殺害的對象、「想」指對所殺對象的認識、「意樂」指從事殺生行為的態度、「煩惱」指策動殺生行為的負面情緒、「究竟」指整個殺生行為的結局）。不過，我們也可以把居中的三者（想、意樂、煩惱）歸入「意樂」的範疇，再加上「加行」而成為「事、意樂、加行、究竟」四範疇來簡略說明每一種業道。這種說法既容易瞭解，而且與無著的論意沒有矛盾。

在這四者之中，殺生的「事」是指有生命的有情。《瑜伽師地論》又加上「其他」這個條件而成為「其他有情」，例如，以自殺行為來說，便是沒有觸犯「究竟」的罪過。

「意樂」是分起想、等起、煩惱三方面。

「想」有四類：

- (a) 把有情（事） 認識為有情。
- (b) 把有情認識為非有情。
- (c) 把非有情者認識為非有情。
- (d) 把非有情者認識為有情。

第一種想和第三種是正確的想法 （又作「不錯亂想」） ，

第二者和第四者則為錯誤的想法 （又作「錯亂想」）。

在某種情況下或會有「別等起心」。例如，有人打算要殺害一個名別天授（梵：Devadatta）的人，那他便會觸犯謀殺罪，可是若他把祠授（梵：Yajnadatta）誤作天授而把他殺害，這樣便沒有根本罪。所以這種殺生行為必須具有正確的認識。又假如殺人者在「加行」時（亦即是在實行殺生時）是懷有「不論誰人出現也要把他殺掉」的「總等起心」，這樣便不必具有正確的認知（不

錯亂想)。須知其餘九種不善業也是同樣道理。

「煩惱」是指「三毒」(梵：tri-visa。藏：dug gsum)的任何一者，「等起」是指欲作殺害。

「加行」之中的「能加行者」(實行者)，不論是自己實行還是教唆他人實行均沒有分別。「加行體性」(實行的性質)是指使用武器、毒藥、咒語等方法實行殺害。

「究竟」是指他人因「加行」而當場死亡，或在其他時間死亡。《俱舍論》亦說：

若殺者先於被殺者死亡，又或與被殺者同時死亡，這樣便沒有根本墮罪。因為殺者已受取另一期生命。

我亦同意這種看法。(因為受害者必須先於殺人者亡，才算是「究竟」)

(2) 不與取 (藏：ma byin par len pa。又作偷盜) —

不與取的「事」是指任何屬於別人的東西。三種「意樂」、「想」、「煩惱」與上述相同。「等起」是指對要偷取他人沒有給與自己的物品的意欲。

「加行」之中的「能加行者」如前所說。「加行體性」是指以武力劫奪或暗地竊取等任何偷盜行為也是相同。此外，任何有關借貸信託的詐騙行為，又或以其他欺詐手段來騙取非別人給與我們的東西，不管我們是為了自己的利益、他人的利益，還是要傷害別人，亦同樣屬於「不



與取」。

至於「究竟」的意思，在《攝抉擇分》有說：

移離原處。

但是，這句說話在許多情況之下並不適用，所以，把物從原來的地方搬移至其他地方只是其中一種例子。譬如，田地等事物雖然沒法移動，但是我們仍須要安在「究竟」，所以在這種情況下，只要生起已獲得這些東西的想法便是「究竟」。還有，若我們教唆他人搶劫或偷竊，那只要行事者生起這種想法便已經足夠。例如，若我們派人去殺害某人，即使自己並不知道對方已被殺害，但是，在被殺者死亡時，教唆殺人者便會犯上根本罪。（也就是完全具備一切毀犯根本罪的條件，但是即使未具備所有條件，也會感召惡果。）

（3）邪淫（藏：'dod pas log par gyem pa。又作欲邪行）—

邪淫的「事」約有四種，此即：不應與其行淫者（非境）、不適當的身體支分（非支）、不適合的地點（非處）、不適當的時間（非時）。

「不應與其行淫者」是，是指一切不應與他們行淫的女子、男人和中性人。《攝抉擇分》說：

經中有說，母親及母親所庇護的人便是不應與其行淫者。

馬鳴阿闍黎說經文的意思是指（見《十善業道經釋》。梵：Dasakusala-karma-patha-nirdeśa）：

不應與其行淫者便是為他人擁有者、有法衣服飾者、受家族或王室監護者，別人所蓄的娼妓、自己的親屬。這些皆是不應與其行淫的人。

「為他人擁有者」是指別人的妻妾。「有法衣服飾者」是指出家的女子。「受家族監護者」是指受父母、繼父母或護衛監護、又或沒有這些人而自我保護的人。「受王室監護者」或其代表（如昔日的官府或今日的法庭等執法機構）監護者，是指受懲治律令監護的人。論中指出若與別人付錢蓄養的娼妓行淫便是邪淫，也即是說自己付錢召妓便不屬於邪淫。大尊主（阿底峽尊者）也是這樣說。上文第二種不應與其行淫的人是「男子」，這是兼指自己和其他人。

「不適當的身體支分」是指陰道以外的身體支分。馬鳴阿闍黎說（見《十善業道經釋》）：

何謂「不適當的身體支分」？這就是口部、肛門、孩童、又或腿壓及手動。

這種說法是與大尊主所說一致：

不適當的身體支分是指口部、肛門、男童、女童的前後孔竅及自己的手。

「不適當的地點」便是在上師的附近，如在塔廟處、在大眾之前，及不平坦和堅硬等能傷

害對方的地方。馬鳴阿闍黎說（見《十善業道經釋》）：

這裡所說的不適當地點是指有正法、佛塔、佛像及菩薩等的地方。與及在親教師（藏：mkhan po。音譯堪布）、軌範師或父母之前。在這些不適當的地方不可行淫。

大尊主（阿底峽尊者）也是這樣開示。

「不適當的時間」是指在婦女月事期間、懷孕後期、哺嬰期間、受八關齋戒時或有病時，均不適宜行淫。過世行淫同樣不當，適當的數量是一晚不應超過五次。馬鳴阿闍黎說（見《十善業道經釋》）：

這裡所說的不適當時間便是女子處於月事、懷孕、有嬰孩、不願意、憂傷苦痛或守持八關齋戒期間。

大尊主（阿底峽尊者）的說法也和馬鳴相同，所不同處是大尊主說日間也是不適當的時間。

假如以不適當的身體支分、於不適合的地點，又或在不適當的時間等三「事」和自己的妻子行淫，也會構成邪淫，那和其他人行淫肯定會構成邪淫了。

「意樂」是分為：想、等起、煩惱三方面。在《攝抉擇分》說「想」是指必須正確認知其人是誰。

律典在開示「不淨行他勝法」之中說到不論認知是否正確也沒有分別。

（他勝法，梵：parajikadharma。又名波羅夷法、極惡法、波羅夷戒。是比丘應遠離的根本重罪。「不淨行」，梵：a-brahma-carya。即是非梵行、淫行。「不淨行他勝法」梵：a-brahma-carya--parajika-dharmah。又作非梵行戒、不淨行戒、淫戒、不淨行學處。是比丘四種根本大戒之一。「淫」是耽溺於女色。「不淨行」是出於愛著污染心的行為。「非梵行」是指污染淨戒而退失聖道的不清淨行。）

《俱舍論論疏》說，假如我們把別人的妻子認作自己的妻子而和她親近，這樣便不會成為真實的不善業道。若把別人的妻子認作第三者的妻子而行淫，世親論師在論中舉出了兩派說法，一派認為會成為不善業道，另一派則認為不會。

「煩惱」是指三毒的其中一種。「等起」是指渴望行淫的意欲。

「加行」於《攝抉擇分》指出教唆他人邪淫，教唆者亦犯邪淫罪。但《俱舍論疏》說這種教唆並不是真實的業道。我們應觀察無著的說法會否是指這種教唆是惡作而非真實業道。

「究竟」便是二交合（兩性器官結合）

（4）妄語（藏：rdzlln du smr）—

「妄語」的事便是見、聞、覺、知（依《俱舍論疏》所說，「見」是眼識的經驗、「聞」是耳

識的經驗、「覺」是鼻識、舌識、身識的經驗、「知」是意識的經驗），與及跟它們相反的四者（即是不見、不聞、不覺、不知）。當某位接受謊話的人能瞭解謊話的意思便是「妄語」。

「意樂」是分為想、煩惱、等起三方面。「想」是指歪曲某種認知，如把看見的事情歪曲為沒有看見，又或把沒有看見的事情歪曲作看見。「煩惱」，是指三毒。「等起」是指希望把自己的認知歪曲。

「加行」是指由語言、或採用沉默、姿勢來表達某些事情。又不論我們是為了自己的利益還是為了他人的利益而說，也沒有分別。有說即使教唆他人說妄語、離間語或粗惡語，亦與自說相同。世親論師與《俱舍論疏》說，若教唆他人作四種語不善業，皆會構成業道。律典則說必須由自己親口說出才會構成完整的罪墮。

「究竟」是指他人能瞭解謊話。《俱舍論疏》提到若他人不解語句，那僅屬於「綺語」。「離間語」、「粗惡語」亦與此相同。

#### （5）離間語 （藏：phra mar smra ba，又作兩舌） —

離間語的「事」是指和睦或不和睦的有情。

「意樂」分三方面。「想」與「煩惱」與前述相同。「等起」是指離間和睦有情或令不和睦的有情繼續不和的意欲。

「加行」是指為了自己的利益或他人的利益而陳述任何其實或虛假，中聽或不中聽的話題。

「究竟」是指別人能理解所說的離間語。正如《攝抉擇分》所說：

當被離間的人瞭解離間語時，便能究竟這種業道。

(6) 粗惡語 (藏: tshig rtsub mo。又作惡口) —

粗惡語的「事」是指令我們生起嗔恚的有情。

「意樂」分三方面。「想」與「煩惱」與前相同。

「等起」便是口出粗惡語言的意欲。

「加行」是指講說別人家族、身體、戒律或舉止儀態的缺點等令人不快的事情，不論真假。

至於「究竟」，在《攝抉擇分》提到：

以惡言攻擊別人，便能究竟這種業道。

依《俱舍論疏》所說，說惡語的對象必須明白說話的意思。

(7) 綺語 (藏: ngag'khyal ba。又作雜穢語。) —

綺語的「事」是指沒有意義的話題。

「意樂」分三方面。無著論師雖然只把「想」的意思說為：

認知那個就是那個。(指說話者必須正確知道聽者的身份。)

但是，此處的綺語是指我們知道自己所要說的話，然後講說，至於對方是否瞭解並無關係。「煩惱」是指三毒的任何一者。「等起」便是胡扯亂說的意欲。

「加行」是指講說綺語。

「究竟」是指已把綺語說畢。

綺語又有七種主要成分：

- A. 戰鬥、挑剔、競爭、分歧的言論。
- B. 以歡喜心傳誦外道論典或婆羅門咒乘的言論。
- C. 像蹉歎訴苦等無奈言論。
- D. 歡笑、遊戲、娛樂、享受的言論。
- E. 評論暴亂、君王、大臣、國家、盜賊的言論。

F. 如醉漢或瘋子般的言論。

G. 邪命的言論。

（邪命又作邪活命。是指不正當的手段維持生活。比丘為了獲得衣食資具而說法，便稱為邪命說法。《大智度論》又提到有四種邪命食：（一）下口食，指種植田園，調和湯藥，以求衣食。（二）仰口食，指仰觀星宿、風雨，以術數之學求衣食。（三）方口食，指曲媚權們，阿諛富豪，以求衣食。（四）維口食，謂研習咒術、卜算吉凶以求衣食。）

無條理、反宗教和無意義的言論、是指雜染、能引生煩惱的言論，又或在嬉笑、歌唱、看戲時的言論。

至於前三種語過失（妄語、離間語、粗惡語）則有兩派不同的說法。一派是認為它們是綺語，另一派則認為不是綺語。但此處所說的是與前者一致。

（8）貪慾（藏：brnab sems）—

貪慾的「事」是指他人擁有的財產。

「意樂」分三方面：「想」是認知這些「事」（財產）是什麼。「煩惱」是三毒的任何一者。「等起」便是要把這些財產據為已有的意欲。



「加行」是指朝著既定目標努力邁進。

「究竟」便是期望這些東西能屬於自己所有，即是希望自己能擁有財物等東西。無著論師說「究竟」是指「要把這些東西據為已有的決定。」所以，完整的貪慾心必須其備五種性質：

- A. 有耽著心—極為貪著自己的財產。
- B. 有貪婪心—渴望積聚財產。
- C. 有饕餮心—希望認識或體驗別人的財物著等美事。
- D. 有謀略心—認為別人的一切皆應屬於自己。
- E. 有覆蔽心—由於貪慾，不知羞恥，對出離貪慾的過患不屑一顧。

假如缺乏這五種心態的其中一者，便不是真實的貪慾。《瑜伽師地論》說這五種心態是通用於所有十種不善。又假如某種行為出現以下這些意欲，便是不完整的貪慾：

- A. 心想：「若這家的主人能變成我的僕人，我所希望的事情皆能從心所欲，那就太好了！」
- B. 又或對他的妻兒眷屬和飲食等受用資具產生同樣的想法。
- C. 心想：「若國王、大臣和佛陀的四眾弟子對我恭敬，若我能獲得所需的衣食，那就太好了！」

D. 心想：「若人們能知道我擁有少欲、出離、精進、多聞、佈施等功德便就太好了！」

E. 又或生起這樣的願欲，心想：「若我有未來能生為天人，享受天人的五種妙欲。又或能生於暴猛（梵：Rudra。藏：Drag po）、遍入（梵：Visnu。藏：khyab 'jug）等世間，或生為他化自在天的天人。」

F. 又或希望獲得對父母、兒女、僕人或修行者等等的財物資具。

（9） 嗔恚 （藏：gnod sems。又作損害心） —

「嗔恚」的「事」、「想」、「煩惱」是與「粗惡語」相同「等起」是指要進行打擊別人的等事情的意欲，如這樣 想：「假如可以把他們殺掉或束縛，又或他們的財產被他人破壞或自然毀壞，那就太好了！」

「加行」是指懷有這種想法。

「究竟」是執意決定進行捶打等事情。又假如具有以下五種心態便是完全，如果沒有便是不完全：

A. 憎惡心一把能作損害的性相及相關現象的憂慮具體化。

B 難容心—沒法容忍那些損害自己的人。

C. 怨恨心—對於令我們憤怒的因素，屢屢非理作意，念念不忘

D. 謀略心一心想：「假如我的仇敵遭受捶打殺害，便太好了。」

E. 覆蔽心一由於嗔恚，不知羞恥，對出離嗔恚的過患不屑一顧。

在某種程度上，純粹的嗔恚便是思維：「有人已傷害我或正傷害我。」與及思維如何損害那些正傷害自己者或已傷害自己者，所有這一類的想法皆屬於嗔恚。其他純粹嗔恚的例子便是希望別人的親眷、資財、善法等事情會在今生衰損，又或希望別人在未來生往生惡趣。

(10) 邪見 (藏：log par Ita ba) —

邪見的「事」是指實有事。「意樂」分三方面：「想」是把誹謗實有事不存在的意義認作真實。「煩惱」是三毒的任何一者。「等起」是指要否定實有事存在的意欲。

「加行」是指這種心態的開始形成，這又可分為四種：謗因、謗果、謗作用、謗實有事。

A. 謗因一認為沒有正行或惡行等。

B. 謗果一認為這些行為（正行或惡行）是沒有果報。

C. 謗作用一又分三種：

a. 謗殖種持種作用一認為沒有父親或母親。

b. 謗來去作用一認為沒有前世和後世。

c. 謗受生作用一認為沒有化生有情（如中有身）。

D. 謗實有事一認為沒有阿羅漢（或佛身、佛德）等。

「究竟」是對我們所誹謗的事情堅決肯定。完整的邪見是由以下五種心態組成：

a. 愚昧心—不能如實了知對象（所知境）。

b. 暴酷心—樂於作惡。

c. 越流行心（常隨邪法）—思維不合理的教法。

d. 失壞心—誹謗佈施、供養、火供及正行，認為沒有這樣的事情。

e. 覆蔽心—由於邪見，不知羞恥，對出離邪見的過患不屑一顧。

假如缺乏這五者，便不是完全的邪見。

雖然確實還有其他「邪見」，但由於這種邪見是一切邪見之中最極重大的一種，它不但能把我們的善根完全割斷，更會助長我們任意作惡，所以只有它才稱為「邪見」。

在這十種不善業之中，殺生、粗惡語、嗔恚是由三毒的任何一者發起，由「憎惡心」而得究竟。不與取、邪淫、貪慾，是由三毒的任何一者發起，僅由「耽著心」而得究竟。妄語、離間語、綺語皆是由三毒的任何一者發起及究竟。邪見是由三毒的任何一者發起，僅由「愚昧心」

而得究竟。

在十不善業之中，「思」( 梵：cetana。藏：sems pa ) 是「業」 ( 梵 karma。藏：las kyi ming ) 而非「業道」( 梵：Karma-patha, karma-marga。藏：las kyi ming )。由於身、語七種不善業是「思」所行處，所以既是「業」亦是「道」。至於貪慾等三種意不善則是「業道」而非「業」。

## 寅二 輕重分別：

「輕重分別」分二： (一) 十善業道的輕重。(二) 略說有力業的準則。

### 卯一 十善業道的輕重：

以殺生為例，導致業重的因素共有五種：

#### (1) 因意樂而重一

指由猛烈的三毒而作殺業。

#### (2) 因加行而重一

又分七種：

A. 對過去已作的殺生、現在正作的殺生和未來將作的殺生，心生歡喜，雀躍不已。

- B. 自己殺生、教唆他人殺生及稱讚這些殺生行為。
- C. 看見這些事情時，心生喜悅，並且經過長時策劃籌備才實行。
- D. 常常不斷勤行殺生，而且每次進行大規模的殺戮。
- E. 令受害者遭受極大痛苦。
- F. 在殺死受害者之前，對他做出各種不正當的行為。
- G. 殺害羸弱、孤苦、貧窮或悲泣、求饒者。

(3) 因無對治而重一分四：

- A. 沒有在每一日受持任何學處。
- B. 沒有在每月的新月日、初八日、十四日、十五日受持八關齋戒。平時也沒有佈施積福、研討教法、問訊禮拜、迎送師長，合掌致敬。
- C. 沒有時時懷著猛利的羞慚悔罪之心。
- D. 沒有證得「世間離欲」（指能背離欲界的四禪）或「法現觀」（屬於「資糧道」的階位）的境位。

(4) 因邪執而重一

是指因信奉任何邪見而進行殺生。例如，認為牲畜是創世主所造，所以把它們屠宰來進行宗教祭祀也不會有過失。

### (5) 因事而重一

是指殺害巨大的旁生、人類、胎兒、父母、兄弟、尊長、上師、摯友、有學眾、菩薩、阿羅漢、獨覺，又或知道如來不能被殺害而以惡心出佛身血，亦屬於「因事而重」的殺生。

若與上述五種因素相反便是輕的殺生。除了「因事而重」外，應知其餘九種不善業的輕重也是和殺生相同。

「因事而重」的「不與取」意指盜取極大數量的物品、殊妙的物品，或盜取相信我們者、低下者、貧窮者、出家眾及其他佛法行者的物品，又或盜取價值重大之物、有學思、阿羅漢、獨覺、僧伽、佛地的財物。

「因事而重」的「邪淫」是指與母親、母親的親屬、好友的妻子、比丘尼、式叉摩尼、沙彌尼等不應與其行淫者同寢。就「不適當的身體支分」(非支)而言，「因事而重」的邪淫便是口交。就「不適當的時間」(非時)而言，便是與守持八關齋戒者、懷胎十月的孕婦及生病者行淫。就「不適當的地方」(非處)來說，使是在佛塔附近或在僧伽藍中行淫。

(僧伽藍，梵：samgharama。全譯為僧伽藍摩。意譯眾園。又稱僧園、僧院。原意是指僧眾所居的

園林，但一般的用法是指僧侶所居的寺院、堂舍。後世的伽藍須具備七種建築物，故此別稱為七堂伽藍。七堂的名稱和結構會因應時代或宗派而有分別。以研究學問為主的寺院而言，須有：1 佛塔—安置佛舍利。2 金堂—又稱佛殿，安置本尊佛，金堂與佛塔共為伽藍的中心建築物。3 講堂—講經之處。4 鐘樓—俗稱鐘撞堂，為懸掛洪鐘之處。5 藏經樓—又作經堂，為收藏佛經之處。6 僧房—又作僧坊，即僧眾起居之處，分佈於講堂東西北三方，故稱三面僧房。7 食堂—齋堂。

比丘尼，梵：bhikṣu。藏：dge slong ma。又作苾芻尼、比呼尼等。意譯乞士女、除女、薰女。比丘尼是源自釋尊允許姨母摩訶波闍波提出家，受具足戒，後有五百釋種女出家得度，比丘尼的須受持三百四十八戒。

沙彌尼，梵語：śrāmaṇerikā。藏：dge tshul ma。全稱室羅摩拿理迦。意譯勤策女、息慈女。五眾或七眾之一。指初出家受持十戒而未受具足戒的女性行者。沙彌尼、沙彌、式叉摩那合稱三小眾。據《四分律》卷四十八比丘尼犍度所說，若十八歲的未嫁女子出家，要受持沙彌尼十戒及兩年式叉摩那，年滿二十方受比丘尼戒。若是十歲的已婚少婦—印度婦女早婚—亦應受二年式叉摩那方可受比丘尼戒。這是為了防範不知自身有孕的婦女出家受戒而設。

式叉摩那，梵語：śikṣamāṇā。藏：dge slob ma。指未受具足戒前學法中的尼眾。屬七眾或四眾之一。又作式叉摩那尼、式叉摩尼、式叉尼、式叉摩那。意譯作學戒女、正學女、學法女。女性行者在受具



足戒之前的二年之間，必須修學四根本戒和六法，即學習一切比丘尼的戒行；藉此二年之時間，以驗知是否有懷孕，並藉修行戒法磨練性情，習慣出家生活，堅固其道心。四根本戒即戒淫、戒殺、戒盜、戒大妄語等四重戒。六法是：染心相觸、盜人四錢、斷畜生命、小妄語、非時食、飲酒。)

「因事而重」的「妄語」是指為多種目的進行欺誑詐騙而說妄語，或對父母乃至佛陀等幫助我們的人說妄語，又或對善人、朋友說妄語，又或說出能導致殺生、不與取、邪淫三種重業中的一種或多種的妄語。其中最重大的便是為令僧伽破裂而說妄語。

「因事而重」的「離間語」是指令相交多年的朋友、善知識、父母、兒女或僧伽分裂，與及能導致身三重業的離間語。

「因事而重」的「粗惡語」是指對父母、上師等人說粗惡語，又或以不真不實的謊言來說粗惡語，與及面斥辱罵。

「因事而重」的「綺語」如下，妄語等其餘三種語不善業綺語的輕重同上。其他「因事而重」的「綺語」是包括基於戰鬥、挑剔、競爭、分歧而產生的綺語，又或以耽著心研讀外道典籍，與及對父母親屬和上師等人出言嘲諷奚落，或對他們說不適當的話。

「因事而重」的「貪慾」是包括：貪求對僧伽及佛塔的供養，與及對自己的功德學識生起增上慢，因而貪圖獲得帝王等人或博學梵行同修的利養恭敬。

（增上慢，梵：abhi-mana。藏：mngon pa ʼi nga rgyal。七種慢心之一，指對於教理或修行覺受尚未有所體會，卻起高傲自大之心。經論中常說的「未得謂得、未獲謂獲、未觸謂觸、未證謂證」等，均屬修行人生起增上慢的例子。此外，將他人與自己比較而產生自負高傲之心，亦稱為增上慢，亦即常說的「貢高我慢」。）

「因事而重」的「嗔恚」是包括對父母、親屬、上師、無過失者、窮苦者、可憐者，與及誠心慚愧所造錯事者，懷有損害心。

「因事而重」的「邪見」是指譏謗所有一切根本宗見，這種邪見比其他邪見更為嚴重。又或認為世間是沒有阿羅漢、亦沒有正知或正行。應知道與上述相反者便是輕的邪見。《瑜伽師地論》（本地分）提到六種業的輕重形式：

（一） 加行一由猛厲三毒或無三毒發動的業。

（二） 串習一長期不斷造作及過往熟習善業或不善業。

（三） 自性一在三種身業及四種語業之中，前者重於後者。在三種意業之中，後者重於前者。

（四） 事一指損害或利益佛、法、僧、上師等的業。

（五） 所治一類 （意即著重於不善品或違品） 一終生從事不善業，行善卻一次也沒有。

（六） 所治損害 （意即斷除不善品或違品） 一已斷除各種不善，離欲修善。

《親友書》說：

在無間、愛著、無對治、功德根本所產生的五類重大的善業和不善業之中，應當勤修其善者。

由於「功德根本」是分三寶等「具德根本」及父母等「其恩根本」，所以共有五類（即是對向佛、法、僧、父、母的善行）。

## 卯二 略說有力業的準則：

有力業是分為：福田、所依、事物、意樂四方面解釋：

### 辰一 因福田而力大：

即使我們沒有強烈的意向，但是，只要對於三寶、上師、如同上師者及父母等人稍作損害或利益，也會產生大罪及大福。《念住經》說：

即使取用佛、法、僧少許東西，也會成為很大的過失。但是，若我們供養同類的物

品是大於所盜取的物品，便能夠把偷取佛陀或正法的惡業淨除。由於福田力大，所以，在僧伽未受用前，盜竊僧伽的惡業是不能清淨。假如我們偷取僧伽的食物，便會墮入大有情地獄，若不是食物便會生於周邊的大黑暗地獄等無間地獄之中。

在《日藏經》( 梵：Surya-garbha-sutra ) 之中又特別提到以下這些大過患：若不殷重戒律，受用僧物，即使只是一花、一葉、一果，也會生於大有情地獄，雖歷長時才能脫離。之後，還會受生為曠野、屍林中的無手無足旁生，或受生為無手無足，雙目失明的餓鬼，受苦多年。

佛陀還說，我們絕不可挪用供施僧伽或比丘的東西，即使一朵花也不可以。也不可以送給在家眾，因為在家眾不應受用這些東西，而且罪過極為重大。《日藏經》說：

寧願用利刃割斷自己的四肢，也不要將供施僧伽的物品給予在家眾。

寧願吞嚥火舌熾燃的熱鐵丸，也不要以身受用僧物。寧願取吃大如須彌山的烈火，也不要以身受用僧物。

寧願五臟六腑被掛在柱上，也不要以身受用僧物。

寧願身入充滿熊熊炭火的宅舍，也不要以身在僧房中留宿一夜。

在僧伽之中。菩薩補特迦羅更是極有力的善業田或惡業田。《能入發生信力印契經》( 梵：Arya-sraddha-baladhanavata ra-mudra-nama-mahayana-sutra ) 說若對於：

若有人以嗔恚心背著菩薩說：「我對這種惡人不屑一顧。」其罪無量無數，較於有人以嗔恚心把十方一切有情關進陰暗牢獄更大。若有人輕蔑毀謗任何菩薩，其罪無量無數，較於有人以劫掠瞻部洲一切有情的財物更大。又若有人對勝解大乘的菩薩，懷有憎恨心，對他口出惡言，其罪無量無數，較於有人焚燬數量多得像恆河沙泥一般的佛塔更大。

《能入定不定印契經》( 梵：Arya-niyataniyata-gatimudra vatra-nama-mahayana-sutra ) 亦說：

若有人具足淨信瞻視勝解大乘的菩薩，及具足淨信希望瞻視這種菩薩，對他稱揚讚歎，這人便能積聚無量大福，勝於有人以慈心把眼睛施予十方一切失明的有情，或把一切有情救離牢獄，把他們安置於輪王或梵天的安樂之中。

《極善寂靜決定神變經》( 梵：Arya-prasanta-viniscaya pratiharya-samadhi-nama-mahayana-sutra ) 說：

即使菩薩以小如一掌的食物施予旁生，阻礙菩薩行善的人，其罪惡也是無量無邊，較於有人殺害南瞻部洲的一切有情，又或劫掠一切有情的財物更大。

所以對於上文的道理必須慎重看待。

## 辰二 因所依而力大：

即使一枚細小的鐵丸也會沉入水底，但是由同類物料造成的容器，體積雖然龐大但卻可以浮在水面。同一道理，智者犯罪跟愚者犯罪，佛陀也說是有輕重之別，如《大般涅槃經》所說：

愚人即使微小的罪過也沒法脫離，正如蒼蠅沾著鼻涕無法脫身。他們因於沒有悔意所以不能從事善行，又因他們隱瞞自己的過失，即使先前所有的善業也被罪惡染污，遂令現世感受不善果報之因變成大苦之因及極嚴厲的地獄之因。

這就好像將一把鹽投在少許清水之中，清水便會變得難以飲用，又好像有人向別人借了一枚金幣，但因無法償還而被追債受苦。

此外，還有五種情形能令現前感受輕微果報之因在地獄之中成熟，此即：愚癡厚重、善根微薄、罪惡重大、無追悔心、前未修善。

所以，對於那些能懺悔從前的惡行，防護未來不善行，不隱瞞罪惡，勤修善行對治不善行的智者而言，佛陀才說其不善是輕微。但是，對那些以智者自居，輕視修習這些善行，故意做作不善業之輩而言，其不善便是重大。《寶蘊經》》( 梵：Arya-ratna-rasi-nama-mahayana-sutra ) 亦說：

即使三千世界所有一切有情眾生咸入大乘，具有輪王地位，他們各以體積大如海洋，

燈芯高如須彌山王的油燈供養佛塔，但是所得福德尚不及於出家菩薩，手持一根燈芯塗上小許油脂的細小油燈，供養塔前所得福德的百分之一。

文意是說，意樂亦即「菩提心」雖然和福田沒有分別，但是，所供養的物品卻有極大分別，所以這裡明顯是就「所依力」（亦即戒律）來說明。按照文中的道理而言在修道時，無戒者的所依身、具戒者的所依身，又或在具戒者的所依身中，具一戒者的所依身、具二戒者的所依身、具三戒者的所依身，後者的進展顯然比前者快速。正如在家眾在修行佈施等事情時，受持八關齋戒等律儀者和沒有律儀者所修的善根勢力，顯現亦有極大的分別。《制罰犯戒經》（梵：Buddha-pitaka - dunsila-nigrahi-nama-mahayana-sutra。全名：《制佛藏破戒大乘經》。漢譯名：《佛藏經》）說比丘若不守持戒律，但卻身披「仙幢」（仙幢，梵：drang srong gi rgyal mtshan。凡有袈裟之處，即有佛法，所以袈裟猶如大仙佛陀的旗幟勝幢），受用信眾供施，那在一天之中所感生的不善，比那些具十種不善的人，在一百年間不停積集的罪惡更大。佛陀是從「所依」的角度來說明罪惡勢力的大小。《律分別》亦提到犯戒及緩學處《緩學處即是對學處放逸鬆懈》：

寧願吞下烈焰熊熊的熾熱鐵丸，也不要以犯戒或不如理防護之身，受用國人的供施。

大寶上師仲敦巴曾說：

較之對正法所產生的罪惡來說，十種不善只是微不足道的罪惡。

看來此言屬實。

### 辰三 因事物而力大：

在施予有情之中，「法佈施」遠勝於「財佈施」。在供養諸佛之中，「修持供養」遠勝於「財供養」。其他情況也是如此類推。（修持供養又作法供養、正行供養。意指於佛說八萬四千法門，信解修行，長養法身，守護大法，續佛慧命，即名「法供養」。《華嚴經》：「善男子！諸供養中，法供養最殊勝，所謂如說修行供養、利益眾生供養、攝受眾生供養、勤修善根供養、不離菩提心供養。」）

### 辰四 因意樂而力大：

《寶蘊經》曾說，三千世界一切有情，各各建造量等須彌山的佛塔，並經微塵沙數大劫，以各種供養行為承事供養，其福德尚不及於一位菩薩，以不離求證一切智的意樂向佛塔僅拋散一朵鮮花。須知，由於所攀緣的目標是有高下勝劣，或攀緣自利或他利等各種不同意樂，因此所得福德亦有分別，而且亦會因應意樂的強弱、長短等問題而有異。於惡行而言，猛烈持久的煩惱是有較大的力量，其中又以嗔心的力量最大。

《入菩薩行論》（見《安忍品》）說：

一念嗔心即能摧毀在一千劫之中，由修佈施、供養善逝等所積集的一切善行。



還有，若對梵行同修或佛子（菩薩）生起嗔心，便更加重大。《三摩地王經》說：

互相嗔恚的人，即使多聞、戒律、禪定、獨居阿蘭若處、佈施、供佛也不能救助他們脫離惡果。

《入菩薩行論》（見《菩提心利益品》）：

若有人對這樣廣行佈施的佛子生起惡心，能仁曾說這些人將會長留地獄之中，其劫數是與所生惡心相同。

### 寅三 果報：

「果」（梵：phala。藏：'bras du）是分為三類：

（一）異熟果（梵：vipakaphala。藏：nam smin gyi 'bras du）一十種業道各以上、中、下品三毒為所依「事」，所以每一種業各有三種異熟果。《本地分》（《瑜伽師地論》）說上品殺生等十種不善，各能感生地獄。中品十種不善，各能感生餓鬼。下品十種不善，各能感生旁生。但是，《十地經》於下品果報和中品果報的說法與此相反。

（二）等流果（梵：nisyanadaphala。藏：rgyu mthun gyi 'brasdu）一即使能出於惡趣，受生為人，但是卻會（感受以下各種的不善果報）：

- a. 短壽（殺生的等流果）
- b. 資財缺乏（不與取的等流果）
- c. 配偶不貞良（邪淫的等流果）
- d. 常遭誅謗（妄語的等流果）
- e. 朋友背離（離間語等流果）
- f. 常聽聞不悅意的說話（粗惡語的等流果）
- g. 他人不聽從自己的說話（綺語的等流果）
- h. 貪、嗔、癡三毒極為強盛（分別是貪慾、嗔恚、邪見的等流果）

《諦者品》及《十地經》皆說十種不善業各有兩種果報，又說即使受生為人也會（感受以下各種的不善果報）：

- a. 短壽多病（殺生的等流果）
- b. 資財貧乏，且須與他人攤分（不與取的等流果）
- c. 配偶粗惡，不堪信賴或爭執不和（邪淫的等流果）

- d. 常遭誹謗，受人欺誑（妄語的等流果）
- e. 眷屬不和粗鄙（離間語等流果）
- f. 常聞不悅意的說話，言談易起爭端（粗惡語的等流果）
- g. 說話不被尊重諒解，搖擺不定，缺乏自信（綺語的等流果）
- h. 貪慾厚重，沒有厭足，追求無益的事或不追求有益的事（貪慾的等流果）
- i. 損害他人或遭他人損害（嗔恚的等流果）
- j. 見解鄙劣，慣於欺詐（邪見的等流果）

先賢上師說雖生為人但喜愛殺生等情況，是屬於「造作等流果」(藏：byed pa rgyu mthun gyi 'brasdu)，而上述各種果報則為「領受等流果」(藏：myong ba rgyu mthun gyi 'bras du)。

（三） 增上果（梵：adhipatiphala。藏：bdag poi 'bras du）一由殺生等不善業能感生外器世間的飲食、藥物、果實等物的力量、功用、威勢微弱，又或難以消化、引發疾病，遂令極多有情眾生，壽命未盡便已夭折。

（器世間，梵：bhajana-loka。又作器世界、器界、器。指一切眾生所居的國土世界，亦即「國土世間」或「住處世間」。以國上世界如同器皿，能容納眾生，故稱器世間。）

不與取的增上果是果實稀少，果不豐碩或易變壞，或逢大旱暴雨，不結果實或枯萎凋謝。

邪淫的增上果是居於遍地污泥糞溺、臭氣薰天，令人厭惡的不適之地。

妄語的增上果是我們經營的農業或船務不興旺，工人不和，互相欺騙，充滿多種可怕的恐懼因素。

離間語的增上果是所居之處佈滿丘陵溝壑，崎嶇不平，險阻難行，其有許多令人恐懼的可怕因素。

粗惡語的增上果是所居之處滿佈朽木荊棘，巨岩尖石，瓦礫碎片，而且沒有瀑布湖泊、池塘水泉。土地粗劣貧瘠、乾涸多鹽（鹽分過高，不能耕種）、貧瘠污穢，或有猛獸出沒等許多令人恐懼的可怕因素。

綺語的增上果是居處的果樹不結果實，於不適當的時間結實或於適當的時間結實。外表成熟實則未熟。根部不夠壯碩，樹木難以長存。園林池塘極不宜人，具有許多令人恐懼的可怕因素。

貪慾的增上果是一切繁盛美事逐年、逐季、逐月、逐日衰微，有減無增。

嗔恚的增上果是住處當有瘟疫災禍，常興諍鬥，受怨敵、獅、虎、毒蛇、蠍子、毒蟲、暴

惡夜叉、強盜等侵襲。

（夜叉，梵語 yakṣa。八部鬼神之一。又作藥叉、悅災、閱叉、野叉。車譯輕捷、勇健、能啖、貴人、威德、祠祭鬼、捷疾鬼。是住於地上或空中，以威勢惱害人，或守護正法的鬼類。《長阿含大會經》、《大毗婆沙論》、《順正理論》說夜叉是受毗沙門天王統領，守護忉利天等諸天，得受種種歡樂，並具有威勢。《大智度論》說有三種夜叉，即：（1）地行夜叉，常得種種歡樂、音樂、飲食等。（2）虛空夜叉，具有大力，行走如風。（3）宮殿飛行夜叉，有種種娛樂及便身之物。《大吉祥神咒經》說諸夜叉、羅剎鬼等，常作獅、象、虎、鹿、馬、牛、驢、駝、羊或一頭兩面、三面，手持刀、劍等可怖形相，能令見者錯亂迷醉，然後飲啖其精氣。《南本涅槃經》、《觀佛三昧海經》亦說這種夜叉是奪人精氣、啖人血肉的獰惡鬼類。）

邪見的增上果是所處的器世間最佳的資源全皆消失，不潔淨的物品看似非常潔淨，苦惱看似安樂。其地不是安居處、救怙處或皈依處。

## 丑二 善業果：

善業果分二：（一）善業。（二）善業果報。

## 寅一 善業：

《本地分》說，這些善業是包括思維殺生、不與取、邪淫的過患，懷有善意樂，並能發起如理防護不善業的「加行」、與及令這種防護達至「究竟」的「身業」。四種「語業」和三種「意業」的道理也是這樣，所不同處是由「語業」和「意業」來代替「身業」。所以，這是通用於十業中每一者的事、意樂、加行、究竟。

以遠離殺生業道為例：遠離殺生的「事」是指其他有情眾生。「意樂」是看見殺生的過患而要捨棄的意欲。「加行」是正確制止殺生行為。「究竟」是達成正確防護的身業。餘者也是如此例知。

## 寅二 善業果報：

果報也是分為異熟、等流、增上三類：「異熟果」是由下、中、上三品善業而分別受生為人、欲界天或上二界天。至於「等流果」及「增上果」則與不善業的「等流果」及「增上果」相反。

《十地經》說，畏懼生死輪迴、缺乏悲心者，修習這十種善業，並遵循他人的言教修學，即能成就聲聞果（指由小乘聲聞修行達證的預流果、一來果、不還果、阿羅漢果）。既無悲心，又

不依止他人，希望自求覺悟者，由善解「緣起」（梵：pratitya-samutpada。藏：rten'brel）由修習十種善業，而得獨覺果（又作「辟支佛果」）。意樂廣大、具有悲心、善巧方便、廣發宏願，決不捨棄一切有情，專緣修習極廣佛陀妙智者，自修習十種善業即能成就菩薩地的一切波羅密多，經由長期廣大修習這些事業即能成就一切佛德。

因此，我必須對這兩組十種業道與及它們的果報作出說明，凡是其他教典未有作出清楚說明的事情，這裡均會根據《本地分》和《攝抉擇分》的意趣解釋。

### 丑三 業的其他區分方式：

「業的其他區分方式」分二：（一）引業和滿業的分別。（二）決定受業與不定受業的分別。（引業，藏：'phen pa'il las。滿業，藏：yongs su rdzogs par byed pa' i las。引業就像勾勒圖像的輪廓，滿業則像把圖像填上顏色。譬如，令我們投生為人的是「引業」的功能，但是這具人身的美醜或際遇的好壞，則是「滿業」的功能。）

### 寅一 引業和滿業的分別：

雖然，能牽引樂趣的業（引業）是善法，而能牽引苦趣的業是不善法，但是能完滿的業（滿業）卻不一定（是善或是不善）。即使在樂趣之中，亦有四肢關節不全、根門殘缺，容貌醜陋、

短壽多病，資財貧乏，這些皆是由不善業造成，而在旁生、餓鬼之中亦有富裕豐足，這些皆是由善業造成。

因此，能引與能滿的關係是有四句分別（梵：catuskotika。即是以肯定、否定、復肯定、復否定等四句來分類諸法的方式。又作四句法。在四句之中，第一句為單純肯定，故稱為第一單句；第二句為單純否定，故稱為第二單句；第三句為復合的肯定，故稱為第三俱句或雙亦句；第四句為復合的否定，故稱為第四俱非句或雙非句。對應文中的意思來說，便是：1.引業是善，滿業不善。2.引業不善，滿業是善。3.引業滿業皆是善。4.引業滿業皆是不善）。在善引業所引之生中（指由「善引業」牽引的生命形式，例如獲得人趣、天趣之身），是有善滿業所生的果報及不善滿業所生的果報兩種。在不善引業所引之生中（如獲得餓鬼、地獄之身），亦有不善滿業所生的果報及善滿業所生的果報兩種。無著的《阿毗達磨集論》（梵：Mahayana- Abhidharma-samuccaya）說：

須知善業和不善業，是能牽引及能圓滿受生於善趣與惡趣的業。「引業」能引異熟果，「滿業」是令我們在受生後，感受喜愛或不喜愛（的果報）。

《俱舍論》說：

由一者牽引一生，而能滿則有許多。

論意是說，一種業只能牽引一生，不會牽引許多生，亦非由多種「引業」共同牽引一生，



而「滿業」則有多種。《阿毗達磨集論》說：

既有僅由一種業牽引一生的業，亦有由一種業牽引多生的業。

既有由多種業牽引一生的業，亦有由多種業牽引多生的業。

論疏把無著所說的四類業分別解釋為：

有由一剎那業長養一世異熟果的種子，與及由這種業長養多世異熟果的種。

有由多剎那業屢屢長養一世的種子，與及由多種互相依賴的業，屢屢長養多生多世的種子。

## 寅二 決定受業與不定受業的分別：

《本地分》說：

決定受報的業，便是有意造作（思後而行）而且累積增長（不斷加深）的業。不決定受報的業，便是有意造作但沒有累積增長的業。

同論又舉出「造作業」及「增長業」的分別：

何謂「作業」？這就是作思維的業（亦即「思業」。藏：sems pa'i las），或經思維後發動的

「身業」或「語業」（亦即「思已業」。藏：bsam pai las）。

「作業」全名「故思業」。梵語 samcitanika-karman。全稱「故思所造業」。又作故作業、故思造業。意指故意所作的身業或語業，也就是對於應否實行某件事情先作思量考慮，得決定後才發動身語而實行，這種「作業」即稱為「故思業」或「思已業」。相反，無意識而造的業，即稱為「不故思業」。在《阿毗達磨集論》的註疏《阿毗達磨雜集論》Mahayana-abhidharma-samuccaya-vyakhya 指出「故思業」是分為五種：（一）他所教敕，謂雖不欲樂，因他強力之所教敕而作。（二）他所勸請，謂雖不欲樂，因他勸請，因他引導，執為利益而作。（三）無所了知，謂不了得失，無所執著，隨欲所作而作。（四）根本執著，為貪嗔等諸不善根纏蔽其心，猛厲執著而作。（五）顛倒分別，依不平等，因見愛樂邪法，為求當來可愛異熟而作。上述前三種，為故思輕業，屬不定業，未必受異熟果而不決定者，又稱不增長業。後二種是重業、決定業，又稱增長業。）

同論又說：

「增長業」是不包括以下十種業：

1. 夢中所作
2. 無知所作
3. 無意所作

4. 不熱衷或非經常所作
5. 錯亂所作
6. 失念所作
7. 不樂意所作
8. 自性無記（性質非善非惡）
9. 經由懺悔淨除
10. 經由對治淨除

除以上十種業外，其餘的業便是屬於「增長業」。至於「不增長業」便是上述的十種業。

《攝抉擇分》對於「作業」與「增長業」也有四句的說法，以殺生業為例：

（一）作而不增長一

意指無知所造、夢中所造、無意所造、受人強迫不樂意而造、造後隨即感到後悔。深明殺生過患捨棄殺生之念，受持不殺生戒令其轉弱。由遠離世間貪慾，令種子在生果之前衰損，與及由出世間永斷之道把種子真實消毀。

（二）增長而不作一

意指為了殺害有情，雖經長時反覆不斷尋伺（尋一梵： vitarka。藏： rtog pa。指粗顯推度。伺一梵： vicara。藏： dpyod pa。微細觀察。尋、伺又有譯作覺、觀），但是並未殺害有情。

### （三）作而增長一

即是前二句以外的一切殺生。

### （四）不作不增長一

即是前三句以外的一切殺生。

從「不與取」至「綺語」的不善業，也是如此類推。三種意業並無第二句，在第一句之中，並沒有無意而作的意業或被迫而作的意業。

就受果的時位而言，「決定受業」可分：現法受（在現生受報）、順生受（在來生受報）、順後受（在後生受報）三種。

### （一）現法受一

指在造業的那一生成熟受果。在《本地分》提到這種業是分為八種：

1. 由顧念自己的身體、資財及有法（萬事萬物）的增上（貪著）意樂而造不善業。
2. 由不顧念這些事情的增上意樂而造善業。

3. 同樣，對有情懷有強烈嗔意（而造不善業）。
4. 對有情具有深厚慈悲心（而造善業）。
5. 對三寶、上師等懷有強大憎恨（而造不善業）。
6. 對三寶、上師等具有深厚信解意樂（而造善業）。
7. 對父母、上師等施恩者懷有敵意及忘恩的意樂（而造不善業）。
8. 對父母、上師等施恩者具有堅志報恩的意樂（而造善業）。

#### （二）順生受一

是指在第二生（下一生）才成熟受果。

#### （三）順後受一

是指在第三生之後才成熟受果。

在自心相續之中亦有多種善業和不善業的成熟方式：

（一）最重的業會首先成熟。

（二）假如輕重相等，在臨終時先顯現的業便會首先成熟。

(三) 假如同時現行，增上串習（最為熟識習慣）的業便會首先成熟。

(四) 假如同樣熟習，先造的業便會首先成熟。

正如《俱舍論疏》引用的頌文所說：

導致生死輪迴的業是有重、近、熟習、先造之分，而前者將會首先成熟。

## 壬二 分別思維業果：

由斷除十種不善業，雖然必定能獲得善妙的身心，但是，若能成就德相圓滿，有助修習道的身心，便是餘者所不能及。所須獲得這種人生。這又分為三點：（一）異熟功德。（二）異熟果報。（三）異熟之因。

### 癸一 異熟功德：

異熟功德共有八種：

(1) 壽量圓滿（藏：tshe ring ba）—

於宿世的善「引業」牽引長壽時，能如其所引，長壽住世。

(2) 形色圓滿（藏：kha dog phun sum tshogs pa）—

身色及身形勝妙，諸根沒有殘缺（參見暇滿人生一節），體格均稱完美，見者歡喜。

(3) 種性圓滿（藏：rigs phun sum tshogs pa）—

生於受人尊敬、世所稱揚的高貴族裔之中。

(4) 自在圓滿（藏：dbang phyug phun sum tshogs pa）—

財雄勢大，親友繁茂，助伴眾多。

(5) 言辭威肅（藏：tshig btsun pa）—

身語誠實無欺，堪作信賴，言辭得有情信奉，能作為一切諍訟的評斷標準。

(6) 勢大名揚（藏：dbang che bar drags pa）—

由於具足勇於佈施及精進等功德，聲譽廣大，廣為大眾敬仰。

(7) 得丈夫身（藏：skyes pa yin pa）—

具有男性的身體器官。

(8) 具足大力（藏：stobs dang ldan pa）—

由於宿世業力所感，自然少病或無病，能從今生的因緣際遇生起大勇猛心。

第一（壽量圓滿）是住於善趣。第二（形色圓滿）是指身體。第三（種性圓滿）是指出生。第四（自在圓滿）是指資財和助伴。第五（言辭威肅）是指世間威信。第六（勢大名揚）是指這些勢的名譽。第七（得丈夫身）是指具備一切功德的能耐。第八（具足大力）是指於一切事業具足能力。

## 癸二 異熟果報：

異熟的果報共有八種：

### （1） 壽量圓滿的果報—

就自利事及利他事而言，能長時積集無量善業。

### （2） 形色圓滿的果報—

見者歡喜，眾所歸信，言聽教從。

### （3） 種性圓滿的果報—

所說教授，人皆奉行不遠。

### （4） 自在圓滿的果報—



能以佈施攝受有情，令他們成熟。

(5) 言辭威肅的果報一

能以愛語、利行、同事攝受有情，令他們成熟。

(6) 勢大名揚的果報一

由於助護他人的一切事業，他們為了報恩而能快速聽從教授。

(7) 得丈夫身的果報一

具足成就一切功德的能耐。願力勇猛，能具足成就一切事業的能耐。智慧廣大，具足成就明辨所知境的能耐。於大眾之前毫無畏懼。與一切有情同行、言談、受用資財，又或獨居靜處時，沒有任何違難障礙。

(8) 具足大力的果報一

對於自利利他，勇猛堅定，毫無厭倦。能得慧力，速獲神通。

(神通。梵: abhijna。藏: mngon shes。又作六通。即：(一)神境通，又作身通、身如意通、神足通。即是能隨欲無礙現身的能力。(二)天眼通，能無礙觀見六道眾生生死苦樂之相，及世間一切種種形色。(三)天耳通，能無礙聽聞六道眾生的苦樂憂喜意聲和世間一切種種音聲。(四)他心通，能了

知六道眾生內心所思想的事情。(五)宿命通，又作宿住通，能了知自身及六道眾生的百千萬世宿命及所作之事。(六)漏盡通，能斷盡三界煩惱，遠離有漏生死流轉的能力。前五通是外道所共有，第六通唯內道佛教所特有。)

### 癸三 異熟之因：

異熟之因共有八種：

#### (1) 壽量圓滿之因一

指不損害有情及專住不害意樂。有說：

救護將被殺者，令別人活命，又或斷除損惱眾生，這樣便能獲得長壽。照料病患者，贈醫施藥，不以棒杖、石塊傷害有情，這樣便能無病。

#### (2) 形色圓滿之因一

施予燈燭等光明及新淨衣物。有說：

由依止慈心，施贈珠寶，能獲得莊嚴色身。據說無妒嫉的果報便是獲得順緣。

#### (3) 種性圓滿之因一

應克服慢心，對上師作禮拜等。應如奴僕尊敬別人。

(4) 自在圓滿之因一

於有求者施贈衣食等物品，即使他們沒有請求也要給予幫助。對於缺乏資具的功德田或困苦者應作供施。

(5) 言辭威肅之因一

修習遠離四種語不善業。

(6) 勢大名揚之因一

發願在未來能成就各種功德，供養三寶、父母、聲聞、獨覺、親教師、軌範師及上師。

（「親教師」梵：upadhyaya。藏：mkhan po。音譯為和尚、和上、堪布。意指行者親從受教的導師。一般是指授戒時的戒師，又名戒和尚。「軌範師」梵：acarya，西藏語 slob-dpon。又作阿舍梨、阿祇利、阿遮利耶、阿舍黎。又有意譯為正行、悅眾、應可行、應供養、教授、智賢、傳授。指教授弟子規矩行儀，堪作弟子模範的導師。）

(7) 得丈夫身之因一

欣羨男身的功德，厭棄女身，深知女身的短處，斷除求生女身者的意欲，與及令那些將

被闡割男根者能得倖免。

(8) 具足大力之因一

為別人完成他們不能辦到的事情，又或協助他們完成，與及施予飲食。

若以上八種因能具足三種因（意樂清淨、加行清淨、田清淨），

即能感生它們的異熟果。在這三種因之中「意樂清淨」是分為兩種「對己」及兩種「對他」。兩種「對己」的「意樂清淨」是：

(1) 把成就各種因的善法回向無上正覺，不求異熟果報。

(2) 至心成辦各種因，勢力猛利。

兩種「對他」的「意樂清淨」是：

(1) 看見比自己優勝、與自己相等或比自己低下的同法行者（即是佛法的同修），應隨喜稱讚，斷除嫉妒、比較、輕毀。

(2) 即使未能依上述所說實行，也要每天對應做的事進行反覆觀察多次。

「加行清淨」亦有「對己」及「對他」兩種：

(1) 「對己」的「加行清淨」一長時不斷，精勤修習善法。

(2) 「對他」的「加行清淨」—令那些未受持戒律者立誓受持戒律。讚歎那些已立誓受戒的人，令他們生歡喜心，繼續受持不捨。

「田清淨」—由於「意樂」和「加行」兩者如同能產生無量妙果的良田，故名「田清淨」。上述是依循無著的《菩薩地》解說，並以註疏作出補充。

### 壬三 思維後實行止作之理。

「思維後實行止作之理」分二：（一）總釋。（二）別以四力淨治之理。

#### 癸一 總釋：

《入菩薩行論》（見《懺悔品》）說：

苦是由不善產生，故應晝夜時常思維：「怎樣才能真實擺脫這種情況？」

又說：

能仁曾說，勝解是一切善法的根本，而恆常修習異熟果報則是勝解的根本。

所以，既已明瞭善業和不善業的果報，便不應僅止於知解，必須屢屢修習，因為這是最極隱蔽的事情（佛教把一切現象分為：1.現事、2.不現事、3.極不現事三類。因果業報是屬於「極不

現事法」亦即是最為隱蔽難知的現象，這種現象不能由「現量」得知，不能以「比量」證明，所以，暫時只能相信「教量」所說)。《三摩地王經》說：

即使星宿和月亮會從自己的住處墜落，大地、山嶽、城市盡毀，空界完全轉變，世尊也不會說出不實的誑語。

因此，對如來的教法要有勝解（藏：nges pa。又作信解或決定），保任修習，假如對於佛法未能獲得真實決定信解，那麼對任何教法便不能獲得勝者所喜愛的決定信解。

有一些人自稱已對空性具有決定瞭解，可是對業果卻不確定，而且不加重視，這樣便是錯誤理解「空性」（梵：sunya ta。藏：stong pa nyid）。若是瞭解空性的人，便會看見「空性」就是「緣起」的意思（梵：pratitya-samutpada。藏：rten 'brel），這樣便會有助我們對業果產生定解。《三摩地王經》又說：

一切諸法猶如水中映月，如同幻象、水泡、陽焰（海市蜃樓）、閃電。有情死後往生後世，可不是由「意」（梵：manu。是《吠陀》所說的人類始祖名稱）所生，然而，所造的業永不消失，隨善業及不善業感生果報，這種理路才是合理，其微細難見，是勝者的行境。

所以，應對「緣起」及兩類「業」的因果關係引發定解，日日夜夜觀察身、語、意三業，

以這種方法來終止惡趣。但是，若於初時未能善知因果的分別，又或只是一知半解，並放逸身、語、意三業，這樣便只是在開啟惡趣之門。《海龍王請問經》說：

龍王，菩薩以一種修持方法便能把受生惡趣徹底終止。這一種修法是什麼？這就是觀擇什麼是善法，必須這樣想：「我做得正確嗎？我應怎樣度過晝夜？」

此派的歷代傳承祖師以這種方法反觀自心時，曾這樣說：

在修學業果期間，若以自己的身、語、意三門行為跟正法所說互作比較，並發覺兩者互不符合，那我們便有毛病，全無解脫。必須把業果律跟自己互作比對，看看是否相符，若以教法觀察自心相續時，發現全不符合而能坦白承認，此人便是智者。

《法集要頌經》說：

自知愚昧的愚人，即名為智者。

當我們以正法來自我衡量時，若然看見自己就像背負死屍一般，這便是與正法背道而馳（西藏人習慣把屍體包裹成胎兒模樣，然後把屍體背對背地背至天葬場）。若我們希望成為上等行者或人所推崇的學者，那便是最下等的愚人。《法集要頌經》說：

自認聰明的愚人，即名為愚者。

所以最低限度也要對正法所說有所瞭解，由此反觀自身。

博朵瓦於亦引用《本生鬘》的教法來說明我們必須反觀自心。如《本生鬘》所說：

天地相隔極為遙遠，大海的此岸與彼岸也是相距極遙。東山與西山的距離更為遙遠，可是凡夫與正法的距離更是遙不可及。

頌意是說，凡夫與正法之間存在著巨大的鴻溝。這一首頌文是菩薩月太子（梵：candra）向妙語婆羅們（梵：brahminSubhasita）供養千兩黃金後，所獲傳授的教法。朵壟巴亦說：

懂得如何觀心的人，若能反觀自心相續，很快便會發現有些事情與正法相去甚遠，猶如把線球擲下陡坡一般。

還有，當我們以這種方法思維後，應以《諦者品》所說的方式捨棄惡行：

大王，不可殺生，一切有情皆是極為珍愛生命，均希望活得長久。所以心中永遠不可以存有殺生之念。

應運用這種意樂防護十種不善業及前述多種罪惡，即以起心動念也不可有，應熟習這種意樂，屢屢不斷加以應用。

假如我們不以這種方法遮止惡行，那不論我們走到哪裡也沒法擺脫惡行。所以，那些似乎



能帶來暫時安樂，但是在果報成熟時必須淚流滿面地忍受的業，便不要造。相反，那些在感受果報時能給予無罪喜樂的業，便應該造。《法集要頌經》說：

假如害怕受苦，不愛受苦，那便不要公然或私下觸犯罪業。若已觸犯或正觸犯任何罪業，那即使飛快逃跑，也沒法擺脫苦惱。不論身處何地，即使身處空中、海中，甚至山中，「業」也是無處不達。

同經又說：

智慧淺薄的愚人，他們造作能招感嚴厲異熟果的惡業，其所作所為就像與自己為敵。你們最好不要造出這些能引生苦惱，迫使你們一一承受淚流滿面，哀傷哭泣異熟果的業。最好是從事那些不會引生苦惱，能令你們一一受用喜悅異熟果的業。

同經還說：

雖然罪行不一定像利刃一般，會把你即時割傷。但罪業卻會在來生現行。這些罪業在來生會感生各種不同的嚴厲異熟果，就像鐵上長出鐵銹，然後鐵銹又把鐵侵蝕。所以，不加觀察而造業的人，便會因自己的業而墮落惡趣。

康壘巴（藏：kham lung pa）對樸穹瓦說：

我的善知識格西仲敦巴說只有業果是最重要，現今的學者對於業果的講說、聽聞或修習均不重視。我想只有這種修持是最困難吧？

樸穹瓦答道：：確是這樣。

格西仲敦巴說：

大尊主的弟子啊！不要狂妄自大，這種緣起是很微細的。

樸穹瓦說：

我到了年老時，便會專修《賢愚經》。

霞惹瓦亦說：

佛陀曾說任何過患也不是由於地點不吉或建造新樓房產生，而是由於造了如此這般的業才產生如此這般的果。

## 癸二 別以四力淨治之理：

雖然我們盡力不被惡行所污染，可是由於放逸和煩惱的勢力強盛，所以若有染犯惡行，就必須盡力修習大悲大師（佛陀）所說的還淨法門，不可置之不顧。

至於還淨墮罪的方法，則應分別遵照三種律儀（小乘別解脫戒、大乘菩薩戒、密乘三昧耶戒）所說而行。《開示四法經》（梵：Arya-catur-dharma-nirdesa-nama-mahayana- sutra）說：

慈氏，菩薩摩訶薩（梵 mahasattva。是菩薩或大士的通稱。全名摩訶薩埵。maha 的意思是「大」；sattva 是有情、眾生之義。「摩訶薩」意即大有情、大眾生、大勇識。菩薩覺有情願大、行大、度眾生大，在世間諸眾生中是為高上，其發心廣大不退，所以稱為摩訶薩埵）若能具備四種教法，便能夠降伏任何所犯及所積集的罪惡。這四者是什麼？這就是：

1. 破壞現行力（藏：nam par sun 'byin pa'i stobs。又作「棄捨力」。）
2. 對治現行力（藏：gnyen po kun tu spyod pa'i stobs。又作「對治力」。）
3. 遮止罪惡力（藏：nyes pa las slar ldog pa'i stobs。又作「離惡力」。）
4. 依止力（藏：rten gyi stobs。又作「所依力」。）

雖然已曾造集的業果定須承受，但是，在這些業力現行之前，四力尚且能夠把它們破壞，所以，那些不一定受報的業就無須多說了。「四力」（藏：stobs bzhi）如下：

#### （一） 破壞現行力一

第一種力是對於過去無始以來所造的不善業，深感追悔心。要生起這種悔意，就必須修習

能引招感異熟（等流、增上）等三種業果的道理。在修持時，應依循《金光明經》的懺罪法及《三十五佛懺罪法》這兩種法門來進行懺悔。

《金光明經》。全名《聖金光明最勝王經》。梵：Arya-su varna-prabhasottama-sutrendra-raja-nama-mahayana-sutra。此經所說的懺悔法，又作《金光明三昧懺》。略稱《金光明懺》。《三十五佛懺罪法》是出於《大乘三蘊經》梵：Arya-tri-skandha-nama-mahayana-sutra。「三蘊」是指禮拜、懺悔、回向三事。

行者在修習前，先念誦觀想以下三十五尊常住十方世界的佛陀：（一）釋迦牟尼佛。（二）金剛堅固能摧佛，又作金剛不壞佛。（三）寶焰佛，又作寶光佛。（四）龍自在王佛，又作龍尊王佛。（五）勤勇軍佛，又作精進軍佛。（六）勤勇喜佛，又作精進喜佛。（七）寶火佛。（八）寶月光佛。（九）不空見佛，又作現無愚佛。（十）寶月佛。（十一）無垢佛。（十二）離垢佛。（十三）勇施佛。（十四）淨行佛，又作清淨佛。（十五）梵施佛，又作清淨施佛。（十六）水王佛，又作婆留那佛。（十七）水天佛。（十八）賢吉祥佛，又作堅德佛。（十九）無量威德佛，又作旃檀功德佛。（廿）旃檀吉祥佛，又作無量掬光佛。（廿一）光吉祥佛，又作光德佛。（廿二）無憂吉祥佛，又作無憂德佛。（廿三）那羅延吉祥佛，又作那羅延佛。（廿四）華吉祥佛，又作功德華佛。（廿五）蓮華光遊戲神通佛。（廿六）財吉祥佛，又作財功德佛。（廿七）念吉祥佛，又作德念佛。（廿八）善稱名號吉祥佛，又作善名稱功德如來。（廿九）帝幢幡王佛，又作紅炎幢王如來。（卅）鬥戰勝佛，又作善游步功德如來。（卅一）勇健吉祥佛，又作鬥戰勝如來。（卅二）勇健進佛，又作善游步如來。（卅三）普遍照耀莊嚴吉祥佛，

又作周匝莊嚴功德如來。(卅四)寶蓮華遊步佛，又作寶蓮遊步如來。(卅五)寶蓮華妙住山王佛，又作寶蓮華善住娑羅樹王如來。這種懺法至今仍盛行於西藏。)

## (二) 對治現行力一

第二種力又分為六種：

### 1. 依甚深經典一

包括受持及誦讀《般若波羅密多》等經典的口傳及文義。

### 2. 勝解空性一

意指證知「無我光明法性」及信解「心性本來清淨」。

### 3. 依念誦一

意即依循儀軌持誦「百字明」(指金剛薩埵真言)等殊勝陀羅尼。《妙臂請問續》說：

就像春季樹林生起猛烈大火，把一切林木燒盡。戒風吹動念誦之火，大精進的火焰亦能把罪惡焚毀。又如日光照射冰雪時，冰雪便會在這種難以忍受的熾烈光明之中融化，同樣，念誦和戒律的日光亦能令罪惡的冰雪融化。又如在暗室點燃明燈能把暗冥完全驅除，念誦明燈亦能把千年所積集的罪惡迅速淨除。

在看見罪惡清淨的徵相之前，應當不斷念誦。《准提陀羅尼》曾提及以下各種夢相：夢見吐出惡劣食物、夢見飲用乳酪或吐出乳酪等食物、夢見日月、夢見在空中遊行、夢見烈火、夢見制伏水牛或著黑衣的人、夢見比丘僧團和比丘尼僧團、夢見流出乳汁的樹木、夢見騎乘象牛、夢見登上獅子座、夢見進入微妙宮殿、夢見登山、夢見聽聞說法。《准提陀羅尼》是准提菩薩的真言。准提。梵：Cundi。藏：sKul byed kyig zungs。又作準提、准胝、准泥、准提觀音、准提佛母、佛母准提。意譯作精淨。准提是下三密續的本尊。在日本東密的傳統之中，准提是蓮華部六觀音之一。六觀音即是：千手觀音、聖觀音、馬頭觀音、十一面觀音、准提觀音、如意輪觀音。)

#### 4. 依形像一

意指對佛陀具有信心時，塑造佛陀的形像。

#### 5. 依供養一

向佛像或佛塔呈獻各式各樣的供養。

#### 6. 依名號一

聽聞受持諸佛及眾大佛子的名號。

以上六種法門是寂天論師的《集學論》所說。此外還有多種。

### （三） 遮止罪惡力一

第三種力是慧真實防護十種不善業。佛陀在《日藏經》說這種防護能盡摧一切業、惑（煩惱）及身、語、意三門所造的殺生等各種教法障礙。第三種力能斷除一切自作、教別人作或見別人作而隨喜的惡業。若缺乏真誠防護心的懺悔就只是虛言。法友論師的《律經廣釋》說佛陀有鑒於此，所以在經中曾問：

後來有沒有防護？

所以具有決定不再重犯的防護心是極為重要的，但是，要生起這種心態又必須依靠第一種力。

### （四） 依止力一

第四種力便是皈依三寶與及發菩提心。於此，勝者雖曾總體開示各種初業行者的淨罪法門，不過，必須完全具備四力才是完整的對治法門。

淨除罪惡容有多種方式，其中一種方式是把受生惡趣的大苦（亦即重報輕受）變成感受小苦，又或即使生於惡趣而不會感受惡趣之苦。還有一種方式便是在今生僅感受頭痛便能淨除罪惡，同樣，須長期受報的罪惡可變為短期，又或全不受報。淨罪方式要視乎淨罪者的力量是大抑小，四力對治是完全或不完全，是強盛或不強盛及時間是長或短等因素而定，所以並沒有固

定的標準。經、律教典皆說：

縱使經過一百劫，業也不會滅亡。

其意是對向未以四力修習對治的人而說，假如我們能以上文所說的四力對治來清淨自己的罪惡，據說即使定須受報的業亦能淨除。獅子賢論師（梵：Haribhadra）的《八千頌般若波羅密多大疏》（梵：Aryasta-sahasrika-prajnaparamitavya khyā na-abhisamayalamkaraloka-nama。全名《聖般若波羅密多八千頌現觀莊嚴論明義疏》。作者獅子賢，又作師子賢。師為八世紀中葉的印度論師，博通內外典籍，於般若學尤其精擅。曾依止遍照賢大師 Vairocana 學習彌勒懺悔法，後得彌勒菩薩現身教導，遂撰造多種《現觀莊嚴論》的重要註疏，流傳後世）說：

所以，若具有能作損滅的對治法類，由成就有力的對治即能完全消除猶如金上垢穢的不順違緣。因為所有一切像正法障（謗法）之類的事情，必定會像這種說法一般減弱，從而便能完全消除由驕慢所生的墮罪。須知，經中所說：「縱使經過一百劫，業也不會滅亡」等說法，是就「不修習對治法類」而說，否則便會違反正理及違反許多經典。要知道佛說：「定受業」的意思，是就不修對治法類而說，而佛說：「不定受業」的意思，也要知道是指即使不修對治法類，也不一定會感受果報。

這樣，懺悔及防護等能削弱由業生果的能力，令某種業即使遇上其他的「緣」也不會感生



果報，同樣道理，生起嗔恚及邪見亦能損害善根生果的能力。清辨論師（梵：Bhavaviveka）的《分別熾燃論》（梵：Madhyamaka-hrdayavrtti-tarka-jvala。全名《中觀心要。分別熾燃論》。又作《分別熾燃論》）說：

若善業被邪見和嗔恚削弱，又或惡業被厭離、防護、懺悔等對治法削弱，這時，由於善業及不善業所積聚的種子功已被這些意樂所損壞，所以即使令業生果之緣已經齊集，也是無果可得。由於維持業種子功能之緣不能齊集，而維持的時間亦已轉變，於是「業」亦因而盡滅。正如經典所說：「受持正法能令所有定須承受的惡果變為在今生感受。」又說：「還有，這種對治能令受生惡趣的業，僅變為感受頭痛。」

問：「即使能損壞其他能感生惡趣的業，但是仍有只感生頭痛的果，這樣又怎可以視作完全去除？」

答：「惡業的最重果報是會感受地獄之苦，而這種對治法能令我們連輕微地獄之苦也不會感受，那為何不能視作完全去除？而且，這類頭痛的果報又怎能作為業無果報的例證呢？」

雖然我們未能獲得能破壞煩惱種子的對治法，但是卻能以違緣把業削弱，所以即使眾緣齊集，業也不會感生果報。這種情況在內外因果之中常有看見。

所以，雖然我們精勤積集許多善業，但假如我們不防護嗔恚等種種能毀壞善業之因，善業便會像上文所說一般，不能生果。因此，我們必須盡力防護能壞善業之因，精勤對治不善惡業。

問：假如我們能把有力的業完全消除，那為何經典會這樣說：「除了前業的異熟果」？

答：當盲等異熟果已經出現時，便難以用對治法來淨除，但假如是處於因位，亦即在果報尚未出生的時候卻不難制止。佛陀是基於這種密意才這樣說，所以這種道理並沒有過錯。《分別熾燃論》說：

問：假如罪惡是可以究竟淨除，為何佛陀會說：「除了前業的異熟果」？

答：若失明獨眼，跛足殘廢或聾啞等業已轉成異熟果時，便不能把它們淨除。因此佛陀才會這樣說。

意指當我們具有不同的等起心時，「因」的形態才會終止。鴛掘摩羅、阿闍世、阿輸迦、沙瓦迦及殺父者的例子可以為證。

（鴛掘摩羅 梵：Angulimalya 或 Angulimala。又作央掘魔羅、意譯為指鬘、指髻，或一切世間現。又稱指鬘外道。指鬘曾追隨邪師摩尼跋陀羅。後受師母誣陷，其師遂命其出遊修行，並囑其殺害千人，各取一指串成頸鬘，才會授以涅槃之法。後經佛陀度化，改過懺悔進入佛門，終證羅漢果，不必承受由過往殺業招感的地獄苦果。

阿闍世，梵：Ajatasatru。是中印度摩揭陀國頻婆娑羅王 Bimbisara 之子。又作未生怨王、法逆王。其母名韋提希，故亦稱阿闍世韋提希子。因聽信提婆達多唆擺，幽禁父王於牢中至死。後因弑父重罪而

遍體生瘡，至佛前懺悔即平愈，遂皈依佛陀。此王死後因殺父惡業墮落地獄，但由於後來信佛修善，所以短時即能脫出地獄。

阿輸迦。梵: Asoka，又作阿育王，意譯無憂王。是中印度摩揭陀國孔雀王朝第三世王。幼時甚為狂暴，不得其父王寵愛，值德叉尸羅國叛變，父王令彼前往征討，望其戰死。然阿育反能彌定叛亂。於父王駕崩後，阿育殺其兄弟登上王位。於登位後仍極狂暴，殺戮大臣及婦女，興建牢獄，殘害無辜百姓。後得遇海比丘 Samudra 而皈依佛門。阿育王在征討羯楞伽 Kalinga 時，由於看見戰爭殺戮的慘況，對於佛教的信念更為堅固，終於放棄以窮兵黷武追求統一的做法，致力宣揚佛教。

沙瓦迦。梵: Svaka。雍增噶威羅著說此人曾殺害生母，生平不詳。)

問：阿闍世及殺母的人既已生起其他善心，那為何還會生於無間地獄？難道他們的業不能淨除嗎？

答：由於為令（有情）對業果生起信解，才會示現受生於無間地獄等地方，而非不能盡斷所有餘下的業。他們就像綵球落地隨即向上反彈一般，生於地獄隨即脫出，地獄的烈火等事情亦沒有觸及他們。由此即能成立罪惡能被徹底淨除，亦能成立「業」是必定具有果報。

但是，對於個別補特迦羅而言，並不一定能夠淨除其業。佛陀在《三摩地王經》便提及勇授王（梵: Suradatta）殺害華月嚴（梵: Supuspacandra。華月嚴菩薩是勇授王的后妃的上師）後，心生後悔，

於是建造佛塔。他在九十五俱胝劫之中，廣修供養，每日三次懺悔自己所造的罪惡，並如法守護戒律，可是在死後仍然生於無間地獄十俱胝或二十俱胝劫之久，身受挖眼等無邊痛苦。

儘管是這樣，他的懺悔仍不會自費的，因為若不懺悔罪惡，其所受之苦便會遠比已作懺悔來得巨大和長久。

懺悔和防護雖然能把我們的罪惡完全淨除，不過，從一開始即未受罪過污染的清淨，與由懺悔罪惡而獲得的清淨，是存有極大的分別。正如《菩薩地》所說：

雖然犯根本墮（罪）可以透過重受菩薩戒律而還淨，可是，在這一生絕不可能達證菩薩初地。

（初地，又作歡喜地，梵：pramudita-bhumi。十地之初地。大乘菩薩修行五十二階位中的第四十一位。又作極喜地、初歡喜地。簡稱初地。菩薩歷十信、十住、十行、十回向等修行階位，經一大阿僧祇劫之修行，初證真如平等聖性，具證二空之理，能成就自利利他之行，心多生歡喜，故稱歡喜地。

《十住毗婆沙論》說菩薩登初地時常具有七種特徵：1.難忍能忍，修集無量福德善根，並於無量恆河沙劫往來生死，教化剛強難度惡有情，心不退失。2.不好諍訟，菩薩樂於寂滅之道故，不樂與人爭競。3.心多喜，身得柔軟，心持安穩，隨順阿耨多羅三藐三菩提大悲。4.心悅，於轉法輪時，心得踴悅，安穩無患。5.樂於清淨，遠離煩惱垢濁，於一切深經、諸菩薩及其所行一切佛法，具足

淨信。6.悲愍眾生，深愍眾生普作救護。7.無嗔恚心，菩薩雖本盡斷結使，但嗔恨微少，常樂慈行。初地菩薩與地前異生菩薩，所得歡喜有別，初地菩薩念諸佛有無量功德，並確知未來必能成就佛果，所以心極歡喜，異生菩薩雖然勤念諸佛，但是未能具足「我當成佛」之念，所以兩者的歡喜是有分別。《十地經論》說初地菩薩有九種歡喜「是菩薩住菩薩歡喜地中，成就多歡喜；多信敬、多愛念、多慶悅、多調柔、多踴躍、多堪受、多不壞他意、多不惱眾生、多不嗔恨。」

《攝研磨經》（梵：Sarva-vaidalya-samgraha-sutra。又名《攝一切研磨經》）說，即使我們能把罪惡淨除，但是要證得「忍位」的話，最快也要十劫：

妙吉祥童子（梵：Manjusri。亦即文殊師利菩薩）問：「世尊，假如有人受惡友影響，造出謗法等事情。世尊，這種人要怎樣才能在今生脫離這些罪惡？」

世尊回答：「妙吉祥，若在七年之中，每日懺悔罪過三次，便可以把它淨除。但最少也要在十劫之後才能達證「忍位」。」（忍位。梵：ksanti。藏：bzod pa 是「加行道」四種「順抉擇分」的第二者。此位行者已接近「見道」。）

所以，究竟清淨的意思是指把不悅意果報的出現完全淨除，但是，這樣便會把成就道證等事情的時間大大延長，所以必須盡力在一開始不可被罪過污染。因此，佛說聖者縱使為了活命，也不會對極細微的罪墮明知故犯。假如懺悔所得的清淨與從未犯罪的清淨全無分別，那便無需

要這樣做了。

這個道理在世間也是顯而易見，正如手、腳等受傷雖然可以治療，但始終比不上從來沒有受傷。我們應如《法集要頌經》所說盡力實行：

犯罪不修福，捨正法而取非法的作惡者，對死亡極感畏懼，就像一艘殘破的舟船在大海之中解體。

修福不犯罪，實踐聖者法規者，對死亡毫無畏懼，就像乘坐堅固的舟船渡越大海的彼岸。

我們切勿效法前一句所說的做法，應效法後一句所說的做法。

還有，口說種種至理名言，但行為放逸不羈，所得的義利便會微乎其微。相反，對教法所知雖少，但是若能知行合一，取是捨非，卻能獲得巨大義利。正如《法集要頌經》所說：

滿口道理而言行不一的放逸者，就像牧人在計算別家牲畜的數目。他們是不會獲得善行之福。

能如教奉行，斷除貪、嗔、癡者，縱使少說道理，卻能獲得善行之福。

比丘以謹慎為樂，害怕放逸，引領自己遠離惡趣，猶如大象自出淤泥。

比丘以謹慎為樂，害怕放逸，能抖落一切罪惡，猶如風吹葉落。

所以，緣起及二業因果正見乃是一切各乘修持，與及一切有情義利，所不可缺少的基礎。如《親友書》所說：

假如我們真心追求「增上生」及「解脫」，就必須熟習正見。持邪見者的行為即使妥善，但是生生世世之中也會獲得可怕的異熟果。

所以，應多讀《正法念住經》、《賢愚因緣經》、《百業經》、《百喻經》( 梵：Bodhisattvavadana-kalpalata )、《毗奈耶》，與及其他教典所說的因緣，由此建立強勁持久的定解。應把其視為最重要的目標。

## 「意樂之量」：

### 己二 下士意樂的標準：

假如先前是真心「著重今生」，那所謂「著重後世」亦僅是人云亦云。當這種心態的位置否相更換，變成以著重後世為主，著重今生為副的時候，我們便已生起下士的意樂，但是，我們還要令這種意樂堅定。所以，當它生起後便仍須努力修習。

### 己三 遣除對下士意樂的誤解：

（宗喀巴大士先指出某些人的誤解：）佛經曾說，行者必須厭棄所有一切生死輪迴的美滿事物。但是，有一些人由於誤解經中的意思，於是便認為身體、受用等「增上生」的美事，全皆屬於生死輪迴的事情，所以，生起著重這些事情的心態是不正確的。

（宗喀巴大士隨即駁斥這種誤解：）所著重的事情共有兩類，亦即努力追求現前的事情及努力追求究竟的事情。即使致力尋求解脫的人，暫時亦須要努力追求生死輪迴之中的圓滿身體等事情，因為他們要逐步不斷借助「增上生」的生命，最後才能獲得「決定勝」。

還有，身體、受用、眷屬等一切屬於「增上生」的美滿事情，亦非完全屬於生死輪迴的事



情，譬如，「佛色身」便是最極圓滿的身體，「佛剎土」的資財是最極圓滿的受用，「佛眷屬」便是最極圓滿的眷屬（而這些皆是屬於生死輪迴之外的事情）。彌勒的《大乘經莊嚴論》亦提及這個意思：

增上生即是受用圓滿、身圓滿、眷屬圓滿及事業圓滿。

意指由前四種波羅密多（佈施度、持戒度、安忍度、精進度）成就人、天的「增上生」。在許多教典之中也說到自前四種波羅密多而成就佛陀的「色身」。（色身，梵：rupa-kaya。藏：gzugs sku。佛身是分為「色身」與「法身」兩種。「色身」是具足三十二相、八十種隨形好的佛身。色身又可分為「化身」和「報身」兩類。）

所以，求證「一切種智」者須長時間修習大量殊勝的佈施、持戒及安忍等，因此，他們亦要努力追求這些身體等各種最極殊妙的「增上生」果報。

（一切種智，梵：vastu-jnana。藏：nam mkhyen。《般若經》所說的「三智」之一。又作佛智、遍智。就廣義言之，「一切種智」同於「一切智」sarvatha-jnana。但是，相對於三智之中的「一切智」而言，「一切種智」僅指佛陀所得之智。即能以佛智能遍知一切道法及一切眾生的因種，並能了達諸法的如所有性及盡所有性。《大智度論》說：「所謂禪定、智慧等諸法，佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智....一切智是聲聞、辟支佛事，道智是諸菩薩事，一切種智是佛事。」）

至於成就究竟目標，亦即「決定勝」，如《入菩薩行論》所說：

借助人身的舟船而脫離大苦海。

頌中是以人身作為譬喻，來說明我們必須借助善趣之身來渡越「有海」、趣向「一切種智」。又因其間必須經歷多生多世，因此，能達成善趣身的殊勝因，亦即「戒律」乃是道的根本。

（「有海」是指「三有」或「二十五有」等猶如無邊大海的生死迷界。六道眾生流轉於生死迷界之中，無法脫離，如同船舶於海中漂泊，不能抵達彼岸。《俱舍論》說：「由惑世間漂有海。」《俱舍論頌疏》：「由煩惱惑，令有情世間漂在三有生死海中。」同類的譬喻還有：有流、有獄、有輪等等。）

假如以一種德相不圓滿及只能具有部分功德的善趣身，那就算我們已經入道也不會有什麼進展，因此必須擁有德相圓滿的善趣之身。所以，守持沙彌等不圓滿的根本學處（指沙彌戒、沙彌尼戒、優婆塞戒、優婆夷戒、八關齋戒）仍不足夠，應盡力守持比丘等圓滿的根本學處（指比丘戒、比丘尼戒、菩薩戒、密乘誓戒）。

（宗喀巴大士再舉出另一些誤解：）還有一些人說：「護持戒律是為了獲得受生善趣，所以即使八關齋戒也可以達成這個目的，又何必過著意義微少的艱苦比丘生活？」又有一些人說：「假如「別解脫戒」的目標是要證得阿羅漢，那為何要過著意義微少的艱苦比丘生活？反而應

重視優婆塞之身，因為以優婆塞之身也可以證得阿羅漢，再者，未滿二十歲的人也不能成為比丘。」

（宗喀巴大士駁斥這種誤解：）須知這些對正法扼要一無所知者的言論，實屬荒謬絕倫。我們應以較低級的戒律來作為輔助工具，逐步受持較高級的戒律，盡力圓滿守護根本學處。

共下士道的修心次第至此說畢。

（菩提道次第廣論上冊完）

共中士道 .....	三五三
------------	-----

「希求解脫」 .....	三五三
--------------	-----

戊二 共中士道的修心次第： .....	三五五
---------------------	-----

己一 正式修習意樂： .....	三五六
------------------	-----

庚一 認識求解脫之心： .....	三五六
-------------------	-----

庚二 發起求解脫心的方法。 .....	三五七
---------------------	-----

「思維苦諦」 .....	三五八
--------------	-----

辛一 思維苦與苦集： .....	三五八
------------------	-----

壬一 思維苦諦生死過患： .....	三五八
--------------------	-----

癸一 顯示佛說苦諦為四諦之首的意義： .....	三五八
--------------------------	-----

癸二 正修苦諦： .....	三六一
----------------	-----

子一 思維輪迴總苦 .....	三六一
-----------------	-----

丑一 思維八苦： .....	三六一
----------------	-----

丑二 思維六苦： .....	三七五
----------------	-----

丑三	思維三苦：	三八五
子二	思維別苦：	三八八
丑一	三惡趣苦：	三八八
丑二	人苦：	三八八
丑三	非天苦：	三八九
丑四	天苦：	三九〇
寅一	欲界天：	三九〇
卯一	死歿下墮之苦：	三九〇
辰一	死歿之苦：	三九一
辰一	墮下處之苦：	三九二
卯二	惶恐畏懼之苦：	三九二
卯三	砍裂殺害及驅逐之苦：	三九三
寅二	色界天與無色界天：	三九三
<b>「思維集諦」</b>		<b>三九五</b>
壬二	思維集諦流轉次第：	三九五

癸一	煩惱生起的道理：	三九五
子一	認識煩惱：	三九六
丑一	識別煩惱：	三九七
丑二	煩惱的生起程序：	四〇〇
丑三	煩惱之因：	四〇一
丑四	煩惱的過患：	四〇二
癸二	由煩惱集業的道理：	四〇四
子一	認識所集的業：	四〇四
子二	怎樣集業的道理：	四〇七
丑一	為樂受集業：	四一〇
寅一	為了享受色聲等欲塵所生之樂而集業：	四一〇
寅二	在厭離外樂貪著後，為獲得定樂而集業：	四一〇
丑二	為捨受集業：	四一一
癸三	死歿及結生的道理：	四一一

子一	死緣：	四一一
子二	死心	四一二
子三	在何處攝暖：	四一五
子四	死後趣入中有之理：	四一六
子五	隨後受生之理：	四二〇
<b>「十二緣起」</b>		<b>四二三</b>
辛二	由十二緣起思維：	四二三
壬一	區分十二支：	四二三
壬二	略攝各支：	四二九
壬三	圓成十二支要多少世：	四三四
壬四	十二支的總義：	四三六
<b>「意樂之量」</b>		<b>四三九</b>
己二	發起出離心的標準：	四三九
<b>「除邪分別」</b>		<b>四四一</b>

己三 遣除誤解：	四四一
<b>「解脫正道」</b>	<b>四四五</b>
己四 抉擇能趣入解脫道的性質：	四四五
庚一 以什麼類型的生命來滅除輪迴：	四四八
庚二 修習什麼類型的道軌來滅除輪迴：	四五四
辛一 三學的數量是確定：	四五五
辛二 三學的次第是確定：	四五六
辛三 三學的性質：	四五七
<b>上士道</b>	<b>四七七</b>
<b>「入大乘門」</b>	<b>四七七</b>
戊三 上士道的修心次第：	四七九
己一 說明發菩提心是趣入大乘的不二法門：	四八〇
<b>「發菩提心」</b>	<b>四八八</b>



己二	怎樣發起菩提心：	四八八
庚一	由某些因生起菩提心的方法：	四八八
辛一	由四緣發心：	四八八
辛二	由四因發心：	四九一
辛三	由四力發心：	四九二
<b>「修菩提心」</b>		<b>四九三</b>
庚二	修學菩提心的次第：	四九三
辛一	依大尊主傳來的七重因果教授修學：	四九三
壬一	對其先後次第生起定解：	四九四
癸一	開示大乘道的根本便是大悲：	四九四
癸二	餘六教授皆是大悲之因或果的道理：	四九八
壬二	依次修學：	五〇一
癸一	修習希求利他之心：	五〇一
子一	建立發起這種心的基礎：	五〇一

丑一	平等對待有情：	五〇二
丑二	對一切有情修悅意心：	五〇四
寅一	修知母：	五〇五
寅二	修念恩：	五〇六
寅三	修報恩：	五〇七
子二	發起希求利他之心：	五一〇
丑一	修慈：	五一〇
丑二	修悲：	五一三
丑三	修增上意樂：	五一七
癸三	修習希求菩提之心：	五一八
辛二	依佛子寂天的教法修學：	五二〇
壬一	思維自他更換的利益及不更換的過患：	五二〇
壬二	若能修習這種心便能自他更換：	五二一
壬三	修習自他更換的次第：	五二二

「發心之量」	五三一
庚三 發起菩提心的標準：	五三一
庚四 如何以儀軌受取菩提心：	五三一
辛一 未得者令獲得：	五三二
壬一 於其受取菩提心的人：	五三二
壬三 能受取菩提心的人：	五三三
壬三 如何以儀軌受取菩提心：	五三三
癸一 前行儀軌：	五三三
子一 進行特殊皈依：	五三四
丑一 莊嚴處所，安佈三寶所依，陳設供物：	五三四
丑二 勸請及皈依：	五三六
丑三 宣說皈依學處：	五三八
子二 積集資糧：	五三八
子三 淨治意樂：	五三八

癸二	正行儀軌：	五三九
癸三	結行儀軌：	五四一
辛二	守護已得者不令衰損：	五四一
壬一	修學令菩提心不會在今生衰損的學處：	五四一
癸一	為了加強對發心的歡喜心而修學憶念菩提心利益的學處：	五四二
癸二	為了加強菩提心而修學每日六次發心的學處：	五四六
子一	絕不捨棄所發的願心：	五四六
子二	增長願菩提心的修學：	五四七
癸三	為利有情發念菩提心而修學心意不捨有情的學處：	五四八
癸四	修習積聚福慧二資糧的學處：	五四九
壬二	修學令未來生不離菩提心的學處：	五四九
癸一	斷除失壞菩提心的四種黑法：	五四九
癸二	修學不失壞菩提心的四種白法：	五五四
辛三	若有衰損令其恢復之法：	五五六

「學菩薩行」 ..... 五六一

己三 發起菩提心後應怎樣學習菩薩行： ..... 五六一

庚一 發起菩提心後必須學習學處的理由： ..... 五六一

庚二 說明方便智慧分離便不能成佛： ..... 五六二

庚三 解釋學習學處的次序： ..... 五八〇

辛一 大乘的總體修學方法： ..... 五八〇

壬一 建立學習菩提心學處的意欲： ..... 五八〇

壬二 建立學習學處的意欲後受持佛子律儀： ..... 五八一

壬三 受持律儀後的學習方法： ..... 五八一

癸一 什麼是所學的學處： ..... 五八二

癸二 六波羅密多能統攝一切學處的道理： ..... 五八二

子一 說明主題波羅密多的固定數目： ..... 五八三

丑一 依增上生而來決定波羅密多的數目： ..... 五八三

丑二 依圓滿二利而決定波羅密多的數目： ..... 五八五

丑三	依圓滿利他而決定波羅密多的數目：	五八七
丑四	依能攝一切大乘而決定波羅密多的數目：	五八七
丑五	約道或方便的圓滿性而決定波羅密多的數目：	五八八
丑六	依三學而決定波羅密多的數目：	五八九
子二	順帶說明波羅密多的固定次序：	五九二
丑一	生起的次序：	五九二
丑二	勝劣的次序：	五九二
丑三	粗細的次序：	五九二
癸三	修學波羅密多的次序：	五九三
子一	總體修學菩薩行：	五九三
丑一	學習六波羅密多成熟自身成佛的功德：	五九三
<b>「學習佈施」</b>		<b>五九四</b>
寅一	學習佈施：	五九四
卯一	佈施的本質：	五九四

卯二	如何著手修習佈施：	五九五
卯三	佈施的分別：	六〇二
辰一	人皆應修之理：	六〇二
辰二	與特殊人士有關的佈施分別：	六〇四
辰三	真實佈施的分別：	六〇四
巳一	法施：	六〇五
巳二	無畏施：	六〇五
巳三	財施：	六〇五
午一	真實施捨財物的佈施：	六〇五
未一	施捨財物的道理：	六〇六
申一	接受施捨者：	六〇六
申二	施捨的意樂：	六〇六
酉一	應具有哪些意樂：	六〇六
酉二	應斷除哪一種意樂：	六〇八
申三	如何進行施捨：	六一一

酉一	不應做的施捨方法：	六一一
酉二	應做的施捨做法：	六一二
申四	用於施捨的物品：	六一四
酉一	略說應施捨及不應施捨的物品：	六一四
酉二	廣釋應施捨及不應施捨的物品：	六一五
戌一	廣釋應施捨及不應施捨的內物：	六一五
亥一	鑒於時間而不應施捨：	六一五
亥二	鑒於用途而不應施捨：	六一六
亥三	鑒於乞求者而不應施捨：	六一七
戌二	廣釋應施捨及不應施捨的外物：	六一七
亥一	不施捨外物之理：	六一七
亥二	施捨外物之理：	六二四
未二	若不能施捨應怎樣做：	六二五
未三	依止對治佈施障礙的方法：	六二六
午二	純意樂佈施：	六二八



卯四	總結：	六二九
<b>「學習持戒」</b>		<b>六三〇</b>
寅二	學習持戒：	六三〇
卯一	持戒的本質：	六三〇
卯二	如何著手修習持戒：	六三一
卯三	持戒的分類：	六三五
辰一	律儀戒：	六三五
辰二	攝善法戒：	六三六
辰三	饒益有情戒：	六三七
卯四	修習持戒的方法：	六三八
卯五	總結：	六三九
<b>「學習安忍」</b>		<b>六四〇</b>
寅三	學習安忍：	六四〇
卯一	安忍的本質：	六四〇

卯二	如何著手修習安忍：	六四一
卯三	安忍的分別：	六四八
辰一	耐怨害忍：	六四八
巳一	斷除不能容忍傷害自己的人：	六四八
午一	斷除不能容忍有礙自己安樂及令自己受苦的人：	六四九
未一	說明嗔恚不合道理：	六四九
申一	觀察境而說明嗔恚不合道理：	六四九
酉一	觀察境是否自主說明不應嗔恚：	六五〇
酉二	觀察是外來或本有而說明不應嗔恚：	六五二
酉三	觀察損害是直接或間接而說明不應嗔恚：	六五三
酉四	觀察能策動加害者之因而說明不應嗔恚：	六五四
申二	觀察有境而說明嗔恚不合道理：	六五五
申三	觀察所做而說明嗔恚不合道理：	六五六
酉一	觀察能害之因及過失所在：	六五六
酉二	觀察自身的承諾：	六五七

未二	說明悲憫才合道理.....	六五七
午二	斷除不能容忍有礙我們受稱讚、揚名聲、得榮譽的人與及對我們輕毀、粗言、惡語的人：.....	六五八
未一	斷除不能容忍有礙我們受稱讚、揚名聲、得榮譽的人：.....	六五八
申一	思維稱讚等事情並無功德：.....	六五八
申二	思維稱讚等事情是有過失：.....	六五九
申三	故應喜歡那些有礙稱讚等事情的人：.....	六五九
未二	斷除不能容忍對我們輕毀、粗言、惡語的人：.....	六六〇
巳二	斷除不喜怨敵興隆而樂於見其衰微：.....	六六三
辰二	安受苦忍：.....	六六五
巳一	必須安於受苦之理：.....	六六五
巳二	引生安於受苦的方法：.....	六六六
午一	有痛苦時要破除絕不喜悅的想法：.....	六六六
午二	說明理應安然受苦：.....	六六七
午一	思維苦的功德：.....	六六七

午二	思維能忍受痛苦難行的功德：	六六八
未一	思維解脫等事情的重大利益：	六六八
未一	思維能除無量大苦的利益：	六六九
午三	能從小苦著手逐步修習便不難忍受痛苦：	六七〇
巳三	從根本觀點作出詳細解釋：	六七一
辰三	諦察法忍：	六七四
卯四	修習安忍的方法：	六七五
卯五	總結：	六七六

## 「學習精進」..... 六七七

寅四	學習精進：	六七七
卯一	精進的本質：	六七七
卯二	如何著手修習精進：	六七七
卯三	精進的分別：	六八〇
辰一	真正的分別：	六八〇
巳一	披甲精進：	六八〇

巳二	攝善法精進：	六八二
巳三	饒益有情精進：	六八二
辰二	引生精進的方法：	六八二
巳一	消除障礙精進的違緣：	六八三
午一	認識精進的違品：	六八三
午二	修習消除違品的方法：	六八四
未一	斷除推延懈怠：	六八四
未二	斷除耽著下劣事業：	六八五
未三	斷除畏縮或自卑：	六八五
申一	斷除於所得目標的畏縮：	六八六
申二	斷除於能得目標之法的畏縮：	六八八
申三	斷除於修持之地的畏縮：	六九〇
巳二	積集順緣勢力：	六九三
午一	引生勝解力：	六九三
午二	引生堅固力：	六九五

午三	引生歡喜力：	六九九
午四	暫捨力（藏：dor ba）：	七〇〇
巳三	依仗消除違緣及積集順緣而專修精進：	七〇一
巳四	由精進而令身心堪能的道過：	七〇六
卯四	修習精進的方法：	七〇七
卯五	總結：	七〇八
<b>「學習靜慮」</b>		<b>七〇九</b>
寅五	學習靜慮：	七〇九
卯一	靜慮的本質：	七〇九
卯二	如何著手修習靜慮：	七一〇
卯三	靜慮的分別：	七一〇
卯四	修習靜慮的方法：	七一一
卯五	總結：	七一一
<b>「學習般若」</b>		<b>七一二</b>

寅六	學習般若：	七一二
卯一	般若的本質：	七一二
卯二	如何著手修習般若：	七一三
卯三	般若的分別：	七二六
辰一	通達勝義的般若智慧：	七二六
辰二	通達世俗的般若智慧：	七二六
辰三	通達饒益有情的般若智慧：	七二七
卯四	修習般若的方法：	七二七
卯五	總結：	七二七
<b>「學習四攝」</b>		<b>七二九</b>
丑二	學習四攝成熟其它有情：	七二九
寅一	四攝法的本質：	七二九
寅二	定為四法的理由：	七三〇
寅三	四攝法的功能：	七三一
寅四	必須依靠四攝法來攝受眷屬徒眾：	七三一

寅五 略作詳細解說：	七三二
------------	-----



## 共中士道

### 「希求解脫」

敬禮勝尊具大悲者足

應當念死及思維死後將會墮落惡趣的道理，令自心厭棄這個世間，精進求取後世受生善趣。然後，應以具量的皈依修持，並透過思維善不善業及其果報的定解，盡力斷惡修善，這樣便能得生善趣。但是，切勿因此而自足，當我們已發起「共下士」的意樂之後，即應修習「共中士」的意樂，亦即厭離生死輪迴中的一切事物。在這種基礎之上，我們便能發起無上大菩提心，希求成為「上士」。

因此，我們必須修學「中士」的意樂。原因是因為我們即使已獲得人或天的階位，可是我們尚未脫離「行苦」，所以若以為這種（人、天善趣的）性質是樂，實屬錯謬。所以，事實上我們的生命是完全沒有快樂可言，其後定必再度墮入惡趣，落得不好的下場。人、天的一期生命就好像攔在懸崖之上暫作歇息，最後定當墮入深淵之中。

（「行苦」又作「遍行苦」。佛教把身心種種苦的性質，分為苦苦、壞苦、行苦三種。1.苦苦，梵：dukha-dukkhata。藏：sdug bsngal gyi sdug bsngal，指有漏行蘊中的不悅意苦受法，逼惱身心之苦。2.壞苦，梵：viprinama-dukkhata。藏：'gyur ba'i sdug bsngal，指一悅意的樂受法，生起時為樂，壞滅時逼惱身心之苦。3.行苦，梵：samskara-dukkhata。藏：Khyab pa'du byed kyi sdug bsngal。指悅意、不悅意之外的其他捨受法，亦是待緣所生，生滅遷流不止，於身心皆感逼惱，故稱為行苦。行苦是聖者才能觀見的微細苦惱。一切有漏之行皆無常不安，生滅遷流，故皆為行苦所攝，所以不悅意之法有苦苦、行苦二類，悅意之法則有壞苦、行苦二類。三苦在下文便會詳細解說。）

《入菩薩行論》（見《入菩薩行論智慧品》）說：

雖然一再投生善趣，而且不斷享受歡樂，但是死後卻要墮入惡趣，長期遭受難以忍受的大痛苦。

月官論師於《弟子書》說：

你們這些於生死輪迴不斷流轉，且把善趣誤認作安樂的人，定當無自主地在等趣及非等趣中，漂流百千遍。

因此，對於善趣也要厭離，如同厭離惡趣一般。聖天論師的《四百論》亦說：

智者對於上趣的懼怕尤過於地獄。不懼怕三有的人可說世間罕見。

《攝功德寶》《聖般若波羅密多攝頌》亦說：

其心貪著生死輪迴的人將恆時不斷流轉。

《弟子書》說：

視一切有情為樂的想法愈深厚，愚癡暗冥便會愈厚重。

視一切有情為苦的想法愈深厚，愚癡暗冥便會愈輕微。

對淨相的思念愈深刻，貪慾火焰便會愈熾烈。

對不淨相的思念愈深刻，貪慾火焰便會愈微弱。

意指我們從無始以來，執著輪迴三有的美事為安樂的根源，慣於把它們妄計為淨妙相（即是以不淨為淨、以苦海樂、以無常為常、以無我為我）。對治這種問題的方法，便是修習苦性及不淨相，這樣便可以把這些妄想終止。（月官論師說）若不修習（苦性及不淨相），癡和貪便會增加，令我們繼續流轉生死。所以，修習生死輪迴的過患極為重要。

## 戊二 共中士道的修心次第：

共中士道的修心次第分四：（一）正式修習意樂。（二）發起出離心的標準。（三）遣除誤

解。(四)抉擇能趣入解脫道的性質。

### 己一 正式修習意樂：

「正式修習意樂」分二：(一)認識求解脫之心。(二)發起求解脫心的方法。

### 庚一 認識求解脫之心：

「解脫」意指脫離繫縛，能把我們繫縛於生死輪迴的便是「業」與「煩惱」。(解脫，藏：thar pa。梵：vimoksa，音譯作毗木叉、毗目叉，意指解放、離縛，亦即從煩惱束縛之中解放，脫離迷苦狀態。廣義而言，可通用於三界束縛的解脫，其分別名為欲纏解脫、色纏解脫、無色纏解脫。由修習所斷之煩惱有別，又可分為見所斷煩惱解脫、修所斷煩惱解脫等。狹義而言，特指斷除生死根本，不受後有的涅槃境位。) 在這種力量控制之下，蘊(梵：skandha。藏：phung po)便會以三種方式轉生。以「界」(梵：dhatava。藏：khams。指心靈層次)而言，便是轉生於欲界(、色界、無色界)等三界。以「趣」(梵：jagataya。藏：'gro ba。指有情的種類)而言，便是轉生於「五趣」或「六趣」(若把六趣中的「天趣」與「阿修羅趣」合計為一，便是「五趣」)。以「生處」(梵：yonaya-yoni。藏：skye gnas。指出生的方式)而言，便是以胎生(梵：jarayuja-yoni。藏：mngal nas skye ba)、卵生(梵：andaja-yoni。藏：sgong nas skyeba)、濕生(梵：samsvedaja-yoni。藏：drod gsher nas skye ba)、化生(梵：upapadukaja。藏：brdzus te skye ba)等四種方式受生。

由於這就是繫縛的本質，所以「解脫」便是能脫離由「業」和「煩惱」驅策而受生，而希望獲得這種自在解脫的意欲便是求解脫之心。

「業」與「煩惱」剎剎生滅，可是，這種謝滅並不是解脫，儘管已生起的事物不能留住至第二剎那，但是，這種謝滅並非以修習對治法等（如無我慧）來作為解脫的輔助條件。假如這樣也是解脫的話，那任何人士便無需努力也能解脫，所以這種想法實極可笑。因此，如果我們未曾修習對治法，未來便會受生，只有透過修習對治法才能令受生終止。

## 庚二 發起求解脫心的方法。

希望止息口渴之苦的意欲便是基於看見自己不願受口渴折磨。同樣，希望獲得止息「取蘊」之苦的解脫意欲，亦是由於看見「取蘊本性是苦」的過患。所以，我們沒有透過修習三有輪迴的過患而生起捨棄生死的決心，便不會追求滅除「取蘊」之苦。

（取蘊，梵：upadana-skandha。藏：nyer len phung po。是「有漏」的別名。取蘊有三義：1.由「蘊」而生「取」。2.由「取」而生「蘊」。3.「蘊」從屬於「取」。「取」是煩惱的別名。「蘊」則通於三世，有內外、遠近、勝劣之分，意指可聚集的有為法。由於有漏法由『取』所生，所以屬於『取』，並有生起『取』的意思，所以稱為「取蘊」。）《四百論》說：

不厭離這個世間的人豈會崇尚寂靜？就像貪戀自己的家便難以捨離輪迴三有。

## 「思維苦諦」

發起求解脫心之法分二：（一）思維苦與苦集。（二）由十二緣起思維。

### 辛一 思維苦與苦集：

「思維苦與苦集」分二：（一）思維苦諦生死過患。（二）思維集諦流轉次第。

### 壬一 思維苦諦生死過患：

「思維苦諦生死過患」分二：（一）顯示佛說苦諦為四諦之首的意義。（二）正修苦諦。

### 癸一 顯示佛說苦諦為四諦之首的意義：

「集諦」是「因」，「苦諦」是它們的「果」，既然「集」是位於「苦」之前，為什麼世尊會把次序顛倒而這樣說：「比丘們，這是苦聖諦，這是集聖諦」？

應知大師（佛陀）把因果的次序倒轉，對修持是極其重要，所以沒有過失。為什麼呢？假如佛陀的弟子（所化）未能首先發起適當的希求解脫輪迴之心，便會割斷解脫的根本，這樣又如何能夠引導他們邁向解脫？所以佛陀的弟子當初是被無明愚闇蒙蔽，把本來是苦的生死輪

迴美事錯執為安樂，正如《四百論》所說：

如果這個大苦海是無邊無際，那你們這些沉溺於海中的愚人為何會不害怕呢？

佛陀先說其（生死輪迴）實是苦而非樂，從而開示「苦」的多種形式，讓他的弟子能厭離生死輪迴，能認識到輪迴是苦。由於這是必須具備的先決條件，所以佛陀首先宣說「苦諦」。

當我們對苦有所認識後，便會看見自己已經沉溺於苦海之中，於是便明白到若要脫苦便一定要把它消除。而且，又會明瞭除非能把它的因消除，否則便不能令苦息滅，於是便會探究苦因，從而開始認識「集諦」。因此，佛陀才會在「苦諦」之後宣說「集諦」。

然後，當我們知悉生死輪迴之苦皆是「有漏業」所生，這種業又是「煩惱」所生，而「煩惱」的根本便是「我執」，於是便明瞭「集諦」。若我們看見「我執」是可以斷除，那便會誓願現證苦滅的「滅」（梵：nirodha。藏：'gogs pa）。所以，佛陀在「集諦」之後宣說「滅諦」。

「有漏業」便是與煩惱相應的業。有漏，梵：sasrava。藏：zagbcas。「漏」梵：asrava。藏：zag pa，是煩惱的別名，意指流失、漏洩、漏落之意。貪、嗔等煩惱，晝夜由眼、耳等六根門漏洩不止。又煩惱能令有情漏落於三惡道，故稱為「有漏」。若能達至斷滅煩惱的境位，便是「無漏」梵：anasrava。藏：zag med。在四聖諦之中，苦諦、集諦屬於迷妄的果與因，所以屬於有漏法。滅諦、道諦則為覺悟的果與因，故為無漏法。據《俱舍論》所說，有漏的別名有多種，如：即取蘊、有諍、苦、集、世間、見處、



三有等。此外還有：有染、有染污、有覆、塵垢等多種名稱。)

(設問：) 如果開示「苦諦」能引發求解脫的意欲，那麼，佛陀在「苦諦」之後應該立即開示「滅諦」才對？

(答：) 佛陀沒有錯誤。因為當我們已認識「苦諦」的時候，雖然已具有求解脫心，欣羨除苦之滅，但假如未能認清苦因，便難以看見苦因定能斷除，於是仍難確認定能獲得解脫，定能得「滅」。

相反，若能確認定能證得解脫之「滅」，便會關注「道諦」，希望知道能達至這種「滅」的道軌。所以，佛陀到最後才宣說「道諦」。《無上相續論》說：

對於苦、苦因、滅、道應要認知、斷除、證得、修習，就等同於認識自己有病、斷除病因、恢復健康、服用藥物。

有鑒於此，大乘和小乘屢屢開示四諦。由於善逝把輪迴流轉次第和還滅次第扼要總攝在四諦之中，所以這種教法對於求證自在解脫極為要緊，是至要的修行大嚙陀南，所以必須按照這種次序來引導後學。因為我們若未思維「苦諦」真實厭棄生死輪迴，那我們的求解脫亦只是虛言，我的一切所作所為亦只會成為未來的「苦諦」。我們若不思維「集諦」而對生死輪迴能取得妥善的瞭解，那就好像無的放矢，喪失正道的心要，從而便會把非解脫輪迴的道軌錯誤的認



作正道，於是徒勞無果。

如果我們對於所需斷除的「苦」、「集」沒有認識，自然亦不會明瞭能息除「苦」、「集」的解脫，那麼，所謂希求解脫亦只是妄自尊大罷了。（㗠陀南，梵：udana。藏：sdom tshig。又作㗠陀那、鄔陀南、優檀那、尤陀那、鬱陀那。佛經的十二種體裁，亦即十二部經之一。舊有譯作「無問自說經」，意指佛陀不待他人請問而自行宣說的教法。《俱舍論光記》云：「若言鄔陀南，此云集散，集散說故；或言集施，集所說義，施有情故」。）

## 癸二 正修苦諦：

「正修苦諦」分二：（一）思維輪迴總苦。（二）思維別苦。

### 子一 思維輪迴總苦

「思維輪迴總苦」分三：（一）思維八苦。（二）思維六苦。（三）思維三苦。

#### 丑一 思維八苦：

正如龍樹的《親友書》所說：

國王陛下，應當厭離為愛別離、老、病、死等眾苦生源的生死輪迴。

(文中的國王是指案達羅王朝 Andhra，娑多婆訶族 Sata vahana 的喬達彌普特羅悉達卡爾尼王，梵：Gautamiputra Satkarmi，藏：bde spyod。又作禪陀迦王、明勝功德王、樂行王。)

我們應當依此修習。

這裡所說的修習厭離輪迴，是指思維輪迴乃是眾苦的根源。(龍樹在)論中已清楚說出「愛別離」(及老、病、死)等四種苦，而論中的「等」字亦指四種苦(生苦、怨憎會苦、求不得苦、五蘊熾盛苦)，所以共有八種苦。世尊薄伽梵在多部經典之中闡釋「苦諦」時，曾經多次開示這八種苦。

在修習共中士的教法時，亦應採用我(宗喀巴大士)在「共下士」修法一節所說的共同教法，至於那些不共於「下士」的教法，慧力強大者，可按照下文所寫的方法正確地修習。慧力薄弱者，可以把文中所引錄的經文省略，純粹修習我所扼要敘述的要義。

雖然這些是屬於觀察修法(藏：dpyad sgom)，但是，除了所修境外，我們不可攀緣任何善、不善或無記的所緣境，必須把意境中的「掉舉」等遮止(即是要斷除有礙成就奢摩他的五種過失：1.懈怠、2.忘失教授、3.沉掉、4.不作行、5.作行)。切勿任隨自心被昏、睡或沉沒影響，要以極為明淨的意識狀態繼續不斷修習。

《入菩薩行論》(見「護正知品」)說：

一切知（梵：sarvavit。佛陀的別號）曾說，即使長久進行念誦、苦行等修習，但假如是以散亂心來修習，便沒有意義可言。

《修信大乘經》（梵：Arya-mahayana-prasada-prabhavana- nama- sutra）亦說：

善男子，從這些細處即可知道菩薩們對大乘的信解，與及所有一切大乘所生的功德，皆是由不散亂心正思法義所生。

此處的「不散亂心」是指除了「善所緣境」之外，不向其他所緣境馳散之心。「法義」是指文句及含義。「正思」是指以觀慧進行思維抉擇。此即顯示修習任何功德均需要「不散亂的專注」及「觀察思擇」。所以，佛陀說要成就三乘所有一切功德，必須具備以下兩種事情：

（一）專住「善所緣境」，不向外馳散的「真實奢摩他」及其「隨順」。

（二）善觀察「善所緣境」，善辨「如所有性」和「盡所有性」的「真實毗鉢舍那」及其「隨順」。

（「真實奢摩他」及其「隨順」又作「其實止」及「隨順止」。「真實毗鉢舍那」及其「隨順」又作「真實觀」及「隨順觀」。「隨順」是指與「真實止」或「真實觀」相應的心境。詳見下冊「止觀的本質」一節。）

《解深密經》( 梵: Arya-samdhi-nirmocana-nama-mahayana- sutra ) 也有這樣的說法：

慈氏，應知道所有聲聞、菩薩或如來的一切世間功德及出世間功德，皆是由修習「奢摩他」及「毗鉢舍那」的成果。

此處所說的「奢摩他」及「毗鉢舍那」是包括真實的止、觀與及它們的隨順。蓋因三乘的所有一切功德並不一定全是「真實止」和「真實觀」產生的結果。

(一) 生苦 ( 梵: jati-dukkham。藏: skye ba' i sdug bsngal )：

「八苦」之中的「生苦」是分為五點來思維：

(1) 眾苦相隨故生是苦—受生為一向只是受苦的地獄、餓鬼，與及胎生、卵生的四類有情，在最初出生時便帶有多種粗猛的苦受，所以出生是苦。

(2) 粗重相隨故生是苦—由於三界一切諸行是帶有「煩惱品粗重」，所以不堪（為善）亦不受操控。當我們一旦懷有三界有情諸行，便同樣被「煩惱品粗重」所縛。總之，由於諸行是帶有生、住、增長煩惱的種子，所以不堪為善，亦無法按照自己的意願來控制它們。（粗重，梵: daustulya。藏: gnas ngan len。由於「煩惱業」的「隨眠」梵: anusaya，藏: bag nyal 或「種子」梵: bija，藏: sa bon 現行，令身心不堪修道，故名「粗重」或「麤重」。)

(3) 眾苦所依故生是苦一受生於三界之後，便會因此而遭受老、病、死之苦。

(4) 煩惱所依故生是苦一於生死輪迴受生之後，便會對貪境、嗔境、癡境生起（貪、嗔、癡）三毒，遂令身心苦惱不樂，被煩惱以種種形式逼迫折磨。

(5) 不願離別故生是苦一當一切生中的大限來臨時，就唯有無可奈何地受苦。

所以，在我們出生時便與痛苦、粗重同時出生。「生」還會引來患病、衰老、煩惱、死亡等痛苦，故應思維這些導致受苦的道理。月官論師於《弟子書》又特別提到在住胎時所受之苦：

我們在入胎後便被臭不可當的污物包圍，陷入狹窄黑暗的環境中，全身屈曲，不能動彈，身處胎中就如在地獄一樣，必須忍受猛厲大苦。

上文的意義可從《入胎經》的描述而得知：

胎兒處於腸臟上方和胃臟下方，到處充滿便溺、腦漿、骨髓、痰涎等不潔物，在種種不潔物之間和兩處極污臭的門道，與及骨骼之中的竅孔，還住有無數細菌蟲類。胎兒面向脊骨，背靠胃壁。每月依靠母親子宮的血液滋養。母親用兩排牙齒把嚥下的每一口食物嚼爛，然後吞下。嚥下的食物被下方及上方分泌的津涎口穢浸爛污染，這些變得像嘔吐物般的殘食從上方流進擠帶的孔竅而助長（胎兒）發育，胚胎經過

羯羅藍、頸部陀、閉屍、鍵南、而逐漸轉成手足完全之相。

(傳統佛教把胎兒從母體中受胎至出生的二百六十六日之間依次分為五個階段，即：(一) 羯羅藍，梵：kalala。藏：nur nur po。意譯為凝滑、雜穢。指初受胎後的七日間。(二) 頸部陀，梵：arbudam。藏：mer mer po。意譯為皰、皰結。指第二個七日間。(三) 閉屍，梵：pesi。藏：nar nar po。意譯為凝結、肉段。指第三個七日間。(四) 鍵南，梵：ghana。藏：gor gor po。意譯為凝厚、硬肉。指第四個七日間。(五) 鉢羅奢佉，梵：prasakha。藏：bur po lnga。意譯為支節、枝枝。即是手足已形成的階段，亦即受胎後第五個七日至第三十八個七日一出生時一之間。《瑜伽師地論》把住胎分為八位，化地部、正量部則謂六位。)

手、足、臉頰被胎盤包裹，如同陳舊穢布，惡臭難當。為漆黑暗冥所覆，上下移動，為苦、酸、辣、鹹、辛、澀等食味刺激，猶如熱炭。又如腸中的寄生蟲，以不淨液體為食。自覺猶如陷於臭穢泥沼之中，命根不穩。為母親身體的小、中、大三品熱力烤炙、燒熱，身受猛烈粗惡，悲慘難忍的痛苦。母親若有大、中、小三品動作，胎兒亦有同樣的動作，如被五結束縛（即是把頭、二臂、二足捆綁起來，亦即俗稱的「五花大綁」）。

或如被投入燒炭火坑，受盡種種猛烈粗惡，悲慘難忍，難以想像的大痛苦。

同樣，據說若母親的飲食過多、過少、過泊膩、過辣、過冷、過熱、過鹹、過酸、過甜、過苦、過辛、過澀，又或放縱性慾，行走過多、過急、跳躍、游泳、蹲坐於火前，胎兒便會被胃臟及腸臟上壓下推，如受五結束縛，又像被釘在木樁之上。此外，在臨盆及嬰兒出於胎外時，還有其他的痛苦。就如月官論師在《弟子書》所說：

就好像搾油器把芝麻慢慢碾壓，然後出生一般。但是，只要未當場夭折者，便一定要強忍痛苦。這一具在不潔物中成長的身體，浸漬於惡臭難當的污濁胎液之中，承受猛烈侵逼，其痛楚有如瘡破裂或作嘔的時候一般，令人喪失記憶。

上文的意義亦可從《入胎經》的描述而得知：

當胚胎長出頭都和大小肢節（四肢關節）後，胎兒便在這惡臭難當，為沾染糞尿穢臭薰天，血水潺潺流淌，狹窄黑暗，十分可怕的「瘡門」（指產門。據《俱舍論》所說，眼、耳、鼻、口、大便道、小便道等洩漏不淨的六處門孔，是稱為「六瘡門」。若將耳、眼、鼻孔分別計算，則有九瘡門。另有特指大小便道為二瘡門者。又有把說六根是洩漏煩惱之門，所以亦被稱為六瘡門）之中，被夙業異熟所產生的風吹動，頭下腳上，雙臂屈縮，在被二骨輪（指母親的兩邊盆骨如搾油器的二片齒輪，把嬰兒擠出體外）之間被輕微地、適度地、全面地擠壓，這種粗猛、難以忍受的痛楚把全身肢體弄得青瘀

劇痛，如同癰瘡初起一般。由於胎水乾涸，全身器官乾燥炙熱，口唇、喉頭及心臟乾燥，被迫身處這種難以忍受的苦境之中。但不管如何艱辛，胎兒也會被因緣及夙業異熟所生的風力驅出。嬰兒出於母體之後，便會受空氣刺激，就像把消炎藥液塗在癰瘡之上。與手或衣物接觸時就像被利劍切割，受盡種種猛烈粗惡，悲慘難忍的大痛苦。

據說初生嬰兒被人抱起放在膝上等地方，又或觸及冰冷及溫熱的物品時，會感受極為粗猛強烈，悲慘難忍的痛苦，就像被剝了皮的牛只被蟲類嚼食，又或像患上痲瘋，身體潰爛的人慘被鞭笞一般。

在八苦之中，以上述所說的第一種苦及最後的第八種苦（五取蘊苦）最為重要，必須勤加修習。所以要像前面所說，用觀慧屢屢觀察修習。

（二）老苦（梵：jatra-dukkham。藏：rga bai sdug bsngal）：

「老苦」分五點思維：

（1）盛色衰退一腰背像弓般彎曲，頭髮白得像艾花（藏：spra bai me tog）一般，額頭如砧板一般佈滿皺紋，我們的容貌就是這樣地衰退，變得全無吸引力。



(2) 氣力衰退一坐下的時候就像一個斷了索帶的布袋（腰難挺直）。站起來時就像要拔起大樹一般（吃力）。說話語無倫次，舉步維艱。

(3) 諸根衰退一眼睛不能清楚看見色法等事物（即是青、黃、赤、白等顯色及長、短、方、圓等形色）。記憶力和其他機能嚴重衰退。

(4) 受用境界衰退一難以消化飲食，不能享受欲塵（色、聲、香、味、觸）。

(5) 壽量衰退一壽命將盡，快將步向死亡。

應當屢屢思維上述的各點。如《大遊戲經》所說：

衰老令我們走向末路，就像大樹被雷電擊中。年老猶如殘破危樓，令人害怕，能仁（佛陀）請快快開示脫離衰老之法。衰老令男女大眾衰損，就像狂風掃毀娑羅樹林（梵：sala）的籐蔓。年老能奪去我們的魄力、技能和長處，就像身陷泥沼之中。年老能令貌美變成醜陋。年老能奪去我們的權力威勢。年老能奪去我們的安樂，受人侮辱。年老能奪去我們活力，令我們喪命。

懂峨瓦說：

死苦雖然可怕，但卻為時短促，而衰老才是最可怕的。

迦瑪巴說：

幸好衰老是逐步出現，假如它是頓時出現便難以忍受了。

(三) 病苦 ( 梵: Vyadhi-duhkham。藏: na bai sdug bsngal )

「病苦」亦分五點思維：

(1) 身性變壞一意指肌肉消瘦，皮膚乾枯等。

(2) 憂苦有增無減一體內四大（地、水、火、風）失衡，顛倒錯亂，遂令身心苦惱，每日每夜便是這樣度過。

(3) 不能受用悅意境界一若有人說這些悅意的事物會對病者不利，不可任意享用，活動和姿勢亦不能隨意進行。

(4) 雖不甘願然須強受不悅意境一病時要被迫服用難吃的藥物或飲食等，還要接受火灸或手術等嚴酷的治療方法。

(5) 速失命根一由於得悉自己病入膏肓，因而悲苦難堪。

應殷重思維上述的各點。如《大遊戲經》所說：

數百種疾病和病苦就像人類追捕獸類一般迫害我們。眾生被衰老和疾病壓制，請快

快開示離苦之法。在嚴冬之中，大風暴雪奪去了草、木、林、藥的蓬勃生氣，同樣，疾病亦奪去有情眾生的活力，把他們的機能、容顏、精力毀壞。能耗盡千萬家財及穀物。疾病常令我們輕蔑眾生，損害他們，令我們憎惡美事，就像烈日當空般折磨他們。

(四) 死苦 ( 梵: marana-duhkham。藏: 'cha bai sdug bsngal )：

「死苦」分五點思維：

- (1) 要和美滿可愛的事物分離。
- (2) 要和美滿可愛的親人分離。
- (3) 要和美滿可愛的朋友分離。
- (4) 失去美滿可愛的身體。
- (5) 死時要遭受可怕的苦惱。

在未生起厭離之前必須屢屢思維上述各點。

何以前四者會是苦呢？因為當我們看見自己將會失去這四種美滿事情時，便會感到苦惱。

《大遊戲經》說：

我們死亡便要步向另一生，死時便要 and 漂亮和喜愛的人永別，就像枯樹落葉或滔滔逝水一般，一去不返，再無重逢之日。死亡能令權力消失，能像河水運走木材一般把我們帶走。由於自己的業是有果報，人們唯有全無自主，沒有同伴，孤身上路。死亡俘虜無量含識（梵：sattva。藏：sems can。音譯薩埵。意譯有情、眾生。指具有心識情感的生物。又作含靈、含生、含類、含情、稟識。一切六道眾生皆具有心識，故稱含識）。如同眾生被海怪鯨吞，龍族被金翅鳥捕獲，大象遇上獅子，又如草叢、林木、獸群被烈火吞噬。

（五）怨憎會苦（梵：a-priya-samprayoga-duhkham。藏：mlsdug ba dang 'phrad pai sdug bsngal）

「怨憎會苦」分五點思維：

- （1）如遇上敵人便產生痛苦憂慮。
- （2）害怕被敵人折磨懲罰。
- （3）畏懼他們惡言相向，毫不留情。
- （4）恐懼死亡。
- （5）由於我們的所作所為與正法背道而馳，所以擔憂死後會墮入惡趣。

應思維上述各點。

(六) 愛別離苦 ( 梵： *priya-viprayoga-duhkham* 。 藏： *sdug padang bral bai sdug bsngal* )：

「愛別離苦」分五點思維。譬如，當我們要和至愛的親人分離時，便會這樣：

(1) 心生憂傷。

(2) 語興嗟歎。

(3) 身受損害。

(4) 思念所失去的事情的功德，便會感到悲痛。

(5) 過去所享有事情，不能失而復得。

應殷重思維以上各點。

(七) 求不得苦 ( 梵： *yadapicchaya-paryesama-nonalahatetadapi. Duhkham* 。 藏： *gang 'dod pa btsal te ma myed pa de yangsdug bsngal* )：

「求不得苦」亦像「愛別離」一樣分為五點。「求不得」的意思是指農業耕作沒有收成，經商不能獲得利潤等。由於辛勤追求仍一無所得，所以沮喪失望。

(八) 五取蘊苦 ( 梵： *samksepena-pancopadana-skandha- duhkham* 。 藏： *mdor na nye bar len pa 'i sdug bsnga* )：

佛陀說：「總之，五種取蘊皆苦。」其義亦應分為五點思維：

- (1) 是未來眾苦之器。(五取蘊就像一具滿載未來各種苦惱的容器)
- (2) 是現時所有眾苦之器。
- (3) 是苦苦之器。
- (4) 是壞苦之器。
- (5) 是行苦之器。

這就是與「業」和「煩惱」所取的五蘊的性質，應當屢屢思維。

當中的第一者（是未來眾苦之器），是指由於受取這些「取蘊」，便會在未來生中引生眾苦。第二者（是現時所有眾苦之器），意指取蘊是建基於已有的五蘊而形成衰老、生病等狀況。第三者及第四者是指取蘊是與這兩種苦的粗重相連繫。第五者是指取蘊本來就帶有行苦的性質，因為一切依仗夙業和煩惱的「行」皆是行苦，此理在「三苦」一節將會詳細解釋。

如果我們對輪迴取蘊的本質不能產生真實的出離心，便無緣發起真實的求解脫心，這樣就無法對於在生死輪迴流轉的有情發起大悲心。所以，不論我們進入的是大、小哪一乘，這種思維也是非常重要。即使我們要對生死輪迴生起出離心，也要依循無垢的經典和具量的論釋，先

行求取正確的理解，然後便要長期運用觀察修法，令自心產生強烈的轉變。

因此，我（宗喀巴大士）已根據聖無著的如理善說來解釋薄伽梵為了令我們認知「苦諦」生死輪迴過患，而開示「八苦」的密意。博朵瓦說：

只要我們生於六趣的任何一趣，便要面對病、死等苦。有病因便會生病，有死因便會死亡，這就是輪迴特徵或本性，既非無理亦非偶然。只要我們身處生死輪迴便沒法脫身，我們若厭離這種狀態，就必須斷除受生。若要斷除受生，便一定要斷除受生的因。

所以，應思維上述生、老、病、死等各種苦惱的生起方式。

## 丑二 思維六苦：

（大慧論師的）《親友書明句釋》雖說「苦」有七種，但由於最後的一者只是重申每一者的過患，所以這裡應當思維六種。

### （一）不固定的過患：

在生死輪迴流轉之中，我們的父、母等近親會在其他生中變為仇敵，而仇敵亦會變成我們的親屬。同樣，父親會變成兒子，兒子也會變成父親。母親會變成妻子，妻子也會變成母親。這只是先後次序的轉變，所以全不可靠。《親友書》說：

父親會變成兒子，母親會變成妻子，敵人會變好友，反之亦然。所以生死輪迴之中的人事是全不確定的。

即使在今生之中，敵人也會變成朋友，而朋友也會變成敵人。《妙臂請問續》說：

敵人在短時間便能變為朋友，朋友則能變成敵人。同樣，中庸的人（和自己沒有任何敵友關係的人）亦可以變成敵人或好友。有智慧的人明白這個道理，所以不會產生貪著，他們捨棄對朋友的喜愛，樂於專修善法。

應如上文所說修習，遮止由分別敵友而產生貪嗔。要認識生死輪迴之中的一切諸法是完全可以信賴，應當厭離。

（二）不滿足的過患：

《親友書》說：

我們每一個人所飲下的乳汁，多得可以充滿四大海洋，但是隨生死流轉的異生，還要飲得比它們更多。

（異生，梵：prthag-jana。藏：so so skye bo。凡夫輪迴六道，承受種種不同果報，而且凡夫常起變異而生邪見造惡，故稱異生。《大毗婆沙論》說「異生」意指起異類之見、異類之煩惱，造異類之業，



受異類之果、異類之生。《成唯識論述記》說「異」有二義：(1)別異一聖者唯生於人天趣，而異生則通於五趣。(2)變異一異生轉變為邪見等。生，意指生類，異於聖人之生類即稱『異生』。)。

應這樣思維：每一位有情過往皆曾飲下極多的母乳，假如今後仍不修學解脫道的話，在未來便會飲得更多。這只是一個比喻，當我們思維自己沒有任何未經歷過的輪迴盛事或苦事，便會生起厭離。

我們為了追求滿足沉迷樂事，但是，不論我們享受了多少世間三有的快樂，亦永遠不會滿足，而且會令貪愛不斷增長，從而令我們長夜漂流於生死輪迴之中，在無量數劫之中，身受種種難以忍受的大苦，三有的快樂實不能及其萬一。《親友書》說：

貪著欲樂就像癲瘋病者被蟲侵擾，於是靠近火堆來減輕痛苦，須知道這種做法是不能獲得安樂的。

《攝波羅密多論》：

孜孜營求，念求愈多，永無厭足，還有什麼會像這種毛病那麼嚴重呢？

《弟子書》亦說：

有誰未曾受過多次痛苦呢？未曾擁有過像吉祥白牛尾拂(是大梵天王手持的寶物。《阿

含經》及大乘經中常載大梵天王深信佛法、助佛教化等事，每值佛陀出世，大梵天王必先前來請轉法輪，手持白拂，聽佛說法。）這般珍貴的寶物？但是，即使擁有這些東西，他們的貪慾仍然不斷增加，所以，他們所追求的事物是不能令自己滿足的。有哪個眾生有情從未以腹俯臥而睡呢（指有情受生為旁生時，俯臥而睡），為何他們仍未捨棄生死輪迴的貪慾呢？

必須這樣思維。

此外，若能依循《除憂頌》（梵：soka-vinodana。造者疑為馬鳴，亦有說是世親。）所說進行思維，這樣便能生起極大的出離心：

我們屢屢在地獄之中吞飲的烱銅汁，多得連大海的海水也沒法相比。我們生為狗、豬之身時所吃下的穢物，堆起來比須彌山王更大。我們在輪迴三界中，因喪失親友而流下的淚水，即使大海也不能容納。我們在戰鬥中被別人砍下的頭顱，若堆起來可達至大梵天宮。我們在受生為蟲類時，因飢餓而吞下的淤泥，可以把大海完全填滿。

《華嚴經》亦說：

要緊記我們過往因為慾望而白白浪費了無量無數身軀。所以在今生必須真誠追求正覺，受持戒律，以此摧毀慾望。要緊記我們過往因為慾望而白白浪費了無量無數身軀，在數量如同恆河沙數劫中，從未一次令諸佛歡喜，從不聽聞佛所說教。

我們所獲得的一切三有輪迴盛事，悉皆虛幻不實。必須緊記我們過往已經白白浪費了無數身體，曾身受無量無意義的痛苦。我們若不努力修習，這種情況便會繼續下去，應細思此理而發起出離心。懂峨瓦說：

大德上師們，你們從無始以來曾獲得多少具身體呢？可是你們就像現時一樣，仍未修持大乘法！

桑樸瓦說：

生死輪迴之中的高低起伏不停轉變，所以不可對它們有所寄望。

在我們生起這種想法之前，必須不斷思維。即使在生起後，也要不斷保任修習。

（三） 屢屢捨身的過患：

《親友書》說：

我們每個人所捨棄的骸骨，堆起來遠比須彌山高得多。

每一位有情眾生在受取新的身軀時所捨棄的骸骨，若沒有毀壞的話，便會比須彌山更高。

#### （四） 屢屢受生的過患：

《親友書》說：

即使我們以大地上小如同柏樹種子大的泥丸，亦不足以計算母親的界限。

先輩論師曾說論意是指一粒泥丸是代表一位曾成為我們母親的有情，但這種說法並不正確。《親友書明句釋》引用佛經所解說：

比丘們，譬如有人從大地拾取大小如同柏樹種子的泥丸，然後逐粒取起，逐粒放下地計算：「這是我的母親，這是我母親的母親…」比丘們，此土大地的泥巴將會取盡，但是，歷輩母親卻數之不盡。

意指我們自己的母親，母親的母親等歷輩母。又因龍樹的論釋是說「母親的界限」足證先輩論師的看法是錯誤的。由《四百論》便可認識到這種說法能令我們生起厭離的道理說：

我們就連一種果報的最初因也沒法看見。若看見一種果的因也是這麼龐大，試問誰會不害怕呢？

月稱論師於《四百論疏》說：

面對這片廣大無際，難以測量的生死輪迴曠野，無明密林令我們寸步難行。應當常存厭離之心和相應的做法。

（五）屢屢由上而下的過患：

《親友書》說：

即使我們成為世所尊崇的帝釋天，仍會因為夙業而再度墮地。即使我們貴為轉輪聖王，但是在生死輪迴之中，仍會再次變成他人的奴僕。儘管長時享受天女豐乳纖腰的樂觸，但後來卻會再次遭受地獄刑具碾磨、砍割、撕裂等難忍苦觸。縱使長居須彌山頂，享受足踏柔軟地板的安樂，到後來還不是要忍受在煨坑和屍糞泥地獄遊行的難忍痛苦。雖曾享受在美妙園林為天女相隨嬉戲之樂，後來還不是要再次在地獄的劍葉林中，耳、鼻、手、足慘遭凌遲。雖然曾和美麗的天女身處長滿金蓮花的徐流河中，到後來還是要再次身陷無極河的難忍沸水之中。雖曾獲得欲界善趣天人的大喜樂或梵天的離欲之樂，但是仍會再次墮入無間地獄，成為烈火的柴薪，不間斷地受苦。

（據《奧義書》所說，大梵天是具備：實有、知、妙樂三種性格，是常、一、自主的絕對真理。佛教則認為梵天等外道諸天僅屬世間的欲界及色界。梵界是位處色界的初禪天，通常分為三處與四

處。《大智度論》所說的三處是：梵眾天、梵輔天、大梵天。《長阿含經》所說的四處是：梵身天、梵輔天、梵眾天、大梵天。梵天天眾已離欲界的男女之欲，受用禪樂。但此處所說的梵天離欲樂，有認為是總指色界天人及無色界天人的禪定喜樂。)

雖曾身為日天或月天，身上的光華普照一切世間，後來還不是要再次回到海黑一片，伸手不見五指的地方。

文中所說的碾磨、砍割、撕裂三種地獄刑具，是分別設於眾合地獄、黑繩地獄、燒熱地獄之中。天女相隨是指受天女們侍奉。欲界善趣天人之樂是指「三十三天」以上的欲界天人。「三十三天」又名「忉利天」此天是位於欲界六天的第二天，是帝釋天所居的天界，此天位居欲界第二天之須彌山頂上，四面各為八萬由旬，山頂之四隅各有一峰，高五百由旬，由金剛手藥叉神守護此天。中央的宮殿名為「善見城」或「喜見城」是帝釋天的住處，城外周圍有四苑，是諸天眾遊樂之處。在城的東北隅有圓生樹，花開妙香薰遠，西南隅的善法堂是諸天眾聚集評論法理之處。四方各有八城，連同中央的一城，合共三十三天城，故名「三十三天」。據《正法念經》所載，佛的母親摩耶夫人命終後即生於此天，所以佛陀曾上升忉利天為母說法三月)

至於日月光華是就世人的習慣而說，所以沒有把「能依」(天眾)和「所依」(天眾的宮殿)作出區分，假如要作出區分的話，那「光華」便是日月宮殿的光明。

應以上述的譬喻思維所有一切由高處下墮的道理。三有輪迴的一切盛事終必衰敗，所以我們應當厭離。《律本事》說：

聚集的事物最終必會消散，崇高的事物最終必會墮落，會合最終必會分離，生命最終必會死亡。

（六）無人作伴的過患：

《親友書》說：

由知過患，願取三種福德的燈光，獨自步向日月也不能照破的無盡黑暗之中。

「由知過患」意指像上文所說一般，自知必定死亡，願取福德光明。「三種福德」是指身、語、意三門的善法，又或能引生福德的佈施、持戒、修習等三種善事。「無盡黑暗」便是無明癡暗。至於「無人作伴」的意思，如《入菩薩行論》（見「靜慮品」）說：

孑然一身來到這個世間的時候，和我們一起出生的骨骼血肉，在壞滅時尚且要各散東西，何況其他親友？我們在生時獨自出生，死時也是獨自死亡，既然沒有人能分擔我們的痛苦，那親友的羈絆又有何用處呢？

上述六種過患又可歸納為三種：

- (一) 在生死輪迴之中沒有堪作依靠信賴的地方。
- (二) 不論我們能享受多少生死之樂，最終仍不能帶來滿足。
- (三) 我們從無始以來已落入生死輪迴之中。

第一者（在生死輪迴之中沒有堪作依靠信賴的地方）又分為四部分：

- (1) 所得之身是不堪依靠信賴，因為我們會屢屢捨棄這些身體。
- (2) 能作損害者或利益者是不堪依靠信賴，因為他們（的身份）並不固定。
- (3) 所得的美滿盛事是不堪依靠信賴，因為高者必墮。
- (4) 同伴是不堪依靠信賴，因為在我們逝世時，沒有人會結伴同行。

第三者（「從無始以來已落入生死輪迴之中」）是指屢屢不斷結生，生生相續，了無邊際。我們也要運用這三種攝義來進行思維。

（結生，梵：pratisamdhi。亦即轉生或受生。凡夫異生由「中有」托生母胎時，心中會生起顛倒的想法，於是對來生父母先後產生貪愛、嗔恚，「中有」從而與父母精血和合，「中有」滅而「生有」起，故名「結生」。如《俱舍論》所說：「中有為至所生，先起倒心，馳趣欲境，彼由業力所起眼根，雖住遠方，能見生處父母交會而起倒心，若男緣母起於男欲，若女緣父起於女欲，翻此緣二俱起嗔心。



彼由起此二種倒心，便謂己身與所愛合，所憎不淨洩至胎時，謂是已有，使生喜慰，從茲蘊厚，中有便沒，生有起已，名已結生。」顛倒想只會出現於凡夫心中。相反，有證悟的菩薩在趣入母胎時，心不顛倒，於父作父想，於母作母想，俱相親愛，無有異心。)

### 丑三 思維三苦：

(一) 壞苦 ( 梵：viprinama-duhkhata。藏，gyur bai sdugbs ngal )：

生死輪迴之中的所有一切快樂，就像把冰水敷於發炎的癰瘡時所產生的樂受。當這種短暫的樂受過去後，痛苦便會再次現身，所以稱為「壞苦」，不僅這種感受是「壞苦」，「心王」和相應的「心所」，與及能引生這種感受的種種有漏所緣境，皆是「壞苦」。(「心王與心所」簡稱「心心所」，「心王」是指眼識等心識。「心所」是從屬於心王，與心王平等相應的各種心理活動，又名心數、心所有法。「心王」僅認取對象的全體，亦即「總相」「心所」則認取對象的全體與部分，亦即「別相」。「心王」與「心所」的相應關係，據《俱舍論》所說共有五種：1.所依平等、2.所緣平等、3.行相平等、4.時平等、5.事平等。)

(二) 苦苦 ( 梵 dukha-duhkhata 藏：sdug bsngal gyi sdug bsn gal )：

當發炎刺痛的癰瘡受鹽水等物刺激時，便會極度痛楚，這就是我們認識苦受的方式。以腎

痛為例，只要這種苦受一出現便會令我們的身心苦惱，所以名為「苦苦」。又如上文所說，「苦苦」並非單指感受。

（三） 行苦（梵：samskara-duhkata。藏：Khyab pa'du byedkyi sdug bsngal）：

有漏的「捨受」（又作「無記受」）就像發炎的癰瘡沒有觸及鎮靜物或刺激物的時候。由於這種感受是與「粗重」並存，所以名為「行苦」。如前所說，行苦並非獨指感受。在「行苦」的範圍之中，不但會遭受夙業和煩惱侵迫，還與能引生未來眾苦煩惱的種子或遍行粗重並存。

所以，當我們產生樂受時，貪慾便會增加，當產生苦受時，嗔恚便會增加。當我們把本是無常、為粗重的一部分的非苦非樂之身，錯執為常時，愚癡便會增強。貪慾能引生未來受生於五趣的種種苦，嗔恚在現世能帶來憂悲等苦，在後世則能導致惡趣之苦，而愚癡亦以類似的方式能令前二者（貪、嗔）所產生的各種苦惱延續下去。所以，於「樂受」應觀為苦而滅除貪慾。於「苦受」應思維這些「蘊」是「苦因」的聚集，它們就像色身煩惱一般，能引生種種苦受，從而滅除嗔恚。於「捨受」應觀它們的本性是無常壞滅，從而滅除愚癡。這樣便不會從（苦、樂、捨）三種感受引生（貪、嗔、癡）三毒。以上各點是依據《攝抉擇分》及《瑜伽師地》解釋。

以身負重擔的人為例，他們背著擔子有多久，不樂感受便有多久，背負「取蘊」重

擔的情形也是這樣，只要我們帶著「取蘊」便會受苦。由於諸蘊是深植於苦和煩惱的粗重，所以即使有時不會生起苦受，但是「行苦」依然存在，所以隨時會以各種不同形式產生多種苦惱。因此，「行苦」是遍及一切諸苦，而且是其餘兩種苦（壞苦、苦苦）的根源。故應常常修習，令我們厭離「行苦」。

還有，能令貪慾增加的現時樂受，大多數也是基於苦惱暫時止息而產生的錯覺，這絕對不是由「除苦」而產生的自性樂。舉例說，當我們身受長途跋涉之苦時，只要坐下來便會產生快樂的感覺，同樣，當先前的大苦逐漸止息，便會逐漸產生樂覺。但是，如果我們坐得過久，又會像先前一樣產生苦惱，假如行、住、坐、臥、飲食、待在陽光或樹蔭下等活動是自性樂之因，那應該做得愈多便愈快樂，但很明顯，這些活動只要時間一久便會產生痛苦。如《入胎經》所說：

難陀，在行、住、坐、臥各種威儀之中，應一一認知它們是苦。假如修定者能觀察這些威儀的本質，便會知道如果整日行走不休，不坐不臥，便只會受苦，經驗到粗猛難忍及不悅意的感受，不再產生「行是樂」的想法。

同經在討論其他三種威儀（梵：vidhacara。藏：spyod pa廣指一切身體行為，又可總攝為行、住、坐、臥四類活動）之後又說：

不過，難陀，由於某種威儀的苦暫時中斷，於是他們便把其他新起的苦錯執為樂。難陀，當這種有漏樂受生起時，只是「苦」在生起，當它滅時，也只是「苦」的停滅。當它再次生起時，也只是「行」的生起，滅時也只是「行」的停滅。

聖天論師於《四百論》說：

快樂增加時便會看見它變成痛苦，但是當痛苦增加時，卻不會看見它變成快樂。

## 子二 思維別苦：

「思維別苦」分四：（一）三惡趣苦。（二）人苦。（三）非天苦。（四）天苦。

### 丑一 三惡趣苦：

六種別苦中的三惡趣之苦，上文已經作出解釋。

### 丑二 人苦：

從上文可以得知，人趣之苦是除了飢渴、冷熱等不悅意感覺，及勞碌營生之苦外，還有上述已經說過的生、老、病、死等七種苦（其餘三者便是「八苦」之中的怨憎會苦、愛別離苦、求

不得苦，至於「五取蘊苦」是總苦，而不是人的別苦)。又可由下兩論所說來認識人苦。世親論師於《資糧論》(梵：Sambhara-parikatha) 說：

人類顯然也具有所有一切惡趣的苦，就像地獄的有情一樣被痛苦折磨，亦像處於死主炎摩界中的有情（即是餓鬼）一般貧乏。人趣亦有旁生之苦，強者對弱者損害欺凌，其苦猶如洪水暴流。有人因貧困而受苦，有人因不滿足而受苦。由於渴求之苦極難忍受，令人們爭鬥仇殺。

《四百論》說：

有權位者心意苦惱，常人卻身體受苦。這兩種痛苦日復一日地侵損這個世間。

### 丑三 非天苦：

《親友書》說：

非天們（阿修羅）由於生性憎恨天人的榮耀，所以心中極感苦惱。雖然他們具有慧力，可是由於本身的「趣性障」而不能見諦（證悟實相）。

「趣性障」亦即異熟障，梵：vipakavarana。又作報障、果報障。眾生由夙世煩惱業因而招感今生生於惡趣或上趣，但是生性不堪聞法修習，從而障礙聖道及其加行善根，故亦稱為異熟障：如北俱盧

洲及無想天等果報皆是一例。)

也就是說，非天被自己的嫉妒心折磨，難堪天人的富饒。遂與天人戰鬥，從而遭受肢體割裂等痛苦。他們雖然具有才智，可是卻因為夙業的異熟障而不能在這一期生命之中見諦。《正法念住經》說非天是屬於旁生，而《瑜伽師地論》則把非天置於天趣之中。

#### 丑四 天苦：

「天苦」分二解說：（一）欲界天。（二）色界天與無色界天。

#### 寅一 欲界天：

欲界天之苦分三種：（一）死歿下墮之苦。（二）惶恐畏懼之苦。（三）砍裂殺害及驅逐之苦。

#### 卯一 死歿下墮之苦：

「死歿下墮之苦」分二：（一）死歿之苦。（二）墮下處之苦。

## 辰一 死歿之苦：

《親友書》說：

在天界的天人雖然享有很大快樂，但是死時的痛苦卻遠大於此。所以瞭解這個道理的智者是不會貪愛危脆易壞的天趣之樂。

天人在臨終時，發覺自己出現五種死相，其所受的痛苦遠遠大於過往享受天界妙欲的樂趣。正如同書《親友書》所說：

身體的色澤變得不可愛，覺得座位變得不舒適，花鬢枯萎，衣服發出臭味、身體不尋常地流出汗水。這五種徵相便是暗示天界中的天人，快將逝去的預兆，這就好像地上的人類死期將至的預兆。

（天人的五種死相傳統上是稱為「天人五衰」，天人在壽命將盡時會出現五種異像。通常分為大小兩類。大五衰相是：（1）衣服垢穢—諸天衣服光潔常鮮，於福盡壽終時，自生垢穢。（2）頭上華萎—諸天寶冠珠翠彩色鮮明，在福盡壽終時，頭上冠華自然枯萎。（3）腋下汗流—諸天勝體微妙，輕清潔淨，於福盡壽終時，兩腋自然流汗。（4）身體臭穢—諸天妙身殊異，香潔自然，於福盡壽終時，忽生臭穢。（5）不樂本座—諸天最勝最樂，非世所有，於福盡壽終時，自然厭居本座。以上五

種大衰相顯現時，天人將必死亡。

小五衰相為：( 1 ) 樂聲不起—諸天音樂不鼓自鳴，於衰相現時，其聲自然不起。( 2 ) 身光忽滅—諸天身光顯赫，晝夜昭然，於衰相現時，其光不現。( 3 ) 浴水著身—諸天肌膚香膩，妙若蓮花，不染於水，衰相現時，浴水沾身，停住不乾。( 4 ) 著境不捨—諸天眾欲境殊勝，自不耽著，衰相現時，取著不捨。( 5 ) 眼目數瞬—諸天天眼無礙，普觀大千，衰相現時，其目數瞬。以上五種小衰相顯現時，若能值遇殊勝善緣或可不死。)

### 辰一 墮下處之苦：

《親友書》說：

他們( 天人 )必須辭別天界，若他們的福德已經享盡，只能無奈變成旁生、餓鬼或地獄的有情。

### 卯二 惶恐畏懼之苦：

福薄的天人看見擁有廣大福聚及上妙五欲的天人時，惶恐畏懼，心感極大憂苦。



### 卯三 砍裂殺害及驅逐之苦：

天人和非天戰鬥時，身受肢體斷裂或被殺之苦。若他們的頭顱被砍斷，便會喪命。若身體受傷或四肢截斷，則能復原。驅逐是指權力較大的天人在發怒時，弱勢的天人便會被逐出自己的家門。《資糧論》說：

享受欲樂的天人心裡並不快樂，他們被慾望影響，受內火焚燒。這些心意散亂之輩怎會有安樂，他的心意全不自在，即使一剎那亦不能遠離散亂。他們的生性擾亂放逸，永不能安靜，就像有乾柴烈火被狂風所吹。

同論有說：

就像大病初癒的人，吃了不適宜的東西便會舊病復發。

### 寅二 色界天與無色界天：

「色界」和「無色界」的上界天人雖然沒有上述這些痛苦，但他們死時仍有煩惱和障礙，不能主宰未來的住處，所以仍會因「粗重」而受苦。正如《資糧論》所說：

在色界和無色界的天人能超離苦苦和壞苦，他們以禪定的快樂為本性，能不動搖地

安住一劫的時間，但這可絕不是究竟的解脫，之後便會再次從這裡下墮。雖然他們看來已超越惡趣的惱亂，但是這就好像飛鳥不能永遠留在空中，或像一枝以小孩子的力度射出的箭，終必還墮地上。他們就像一盞長時點燃的油燈，時時刻刻步向息滅，被變易行苦侵迫。

應這樣思維五趣或六趣的總苦和別苦，當我們對生死輪迴生起厭離時，便會希望知道生死之因，心裡會這樣想：「究竟生死輪迴的因是什麼呢？」

## 「思維集諦」

### 壬二 思維集諦流轉次第：

由集諦思維流轉生死輪迴的次第分三：（一）煩惱生起的道理。（二）由煩惱集業的道理。（三）死歿及結生的道理。

#### 癸一 煩惱生起的道理：

雖然「業」和「煩惱」兩者皆是造成生死輪迴的因，但是卻以「煩惱」為主要。假如沒有煩惱，那即使我們積集了無量夙業，亦會像種子沒有泥土、水份等一般，不會長出苗芽，同樣，「業」若缺乏「俱有緣」便不會長出苦苗。相反，即使沒有積集夙業，但是只要具有煩惱，便會馬上積集新的業，從而取得「後有」（梵：punar-bhava。又作後蘊。意指未來的果報或後世的身心諸蘊）《釋量論》說：

超越「有愛」（對輪迴三有的貪愛）者的業是沒有招引受生的勢力，因為它的「俱有緣」經已滅盡。

（俱有緣，梵：sahabhuta-hetu。藏：lhan cig byed rkyen。又作「俱有因」。六因之一。又作共有因、共生因。

同時存在之法，相互為因，故名「俱有因」。如地、水、火、風等四大，必四大相依而生，彼為我之因，我為彼之因，恰如三叉之相依而立，故稱俱有因。四大之中，一大為因，則其他三大為果；其他三大為因，則此一大為果。蓋以相互為因，亦必相互為果之故。俱有因又可分為互為果俱有因、同一果俱有因之別。如以三杖相倚，一杖為其他二杖之因，同時其他二杖亦必為此杖之因；此三杖相互為果之理亦然，稱為互為果俱有因。又如三杖鼎足相倚，以支持一物；即由二物以上相互資助，以產生同一結果，譬如由多柱而支持一屋，稱為同一果俱有因。）

同論又說：

因為只要有「愛」的話，「蘊」（後有）便會再次產生。

因此，依靠煩惱的對治法是非常重要的，但是首先必須認識煩惱，所以我們應對煩惱有所認識。

### 子一 認識煩惱：

「認識煩惱」分四：（一）識別煩惱。（二）煩惱的生起程序。（三）煩惱之因。（四）煩惱的過患。

## 丑一 識別煩惱：

### （一）煩惱總相：

無著論師的《阿毗達磨集論》對煩惱的總相作出這樣的說明：

「煩惱」被界定為一種在生起時具有擾亂性，在生起時能擾亂心相續的法（心理現象）。

由此可知，當煩惱生起的時候，便會擾亂心相續（令心不能平靜）。

### （二）煩惱別相：

以下是十種煩惱的別相：

#### （1）貪（梵：raga。藏：'dod chags）—

意指在看見內在或外在的愜意可愛對象時，對它們生起耽著追求，當這種執著其對象的貪慾增強時，我們便難以捨離這種對象，就像一塊浸滿油的布，難以洗淨。

#### （2）嗔（梵：pratigha。藏：khong khro）—

對於有情、痛苦及利器、荊棘尖刺等痛苦的源頭，產生想要傷害這些對象的暴烈嗔恚心態。

(3) 慢 ( 梵：mana。藏：nga rgyal ) —

基於「壞聚見」，對於內在和外在的高、低、好、壞的德性，自以為高級，令自心趾高氣揚，不可一世。

(4) 無明 ( 梵：avidya。藏：ma rig pa ) —

對於四諦、業果、三寶的性質，心中不能明確瞭解的誤解煩惱。

(5) 疑 ( 梵：vicikitsa。藏：the tshom ) —

不能確定四諦、業果、三寶三者，是否真實存在。

(6) 壞聚見 ( 梵：satkāyadrsti。藏：'jig lta。又作「薩迦耶見」 ) —

把「取蘊」視為「我」或「我所有」是染污慧。「壞聚」的「壞」是指無常，而「聚」是指「多數」，這是要指出所見之法僅是無常，而非只有一種，並沒有恆常獨一的補特迦羅。

(7) 邊見 ( 梵：antagrahadrsti。藏：mthar lta ) —

這是一種把由「壞聚見」所執的「我」視為恆常。又或視為斷滅，認為沒有生命是從這一生轉生於後世的染污慧。

(8) 見取見 ( 梵：drstiparamarsa。藏：lta ba mchog ) —

這是一種把壞聚見、邊見、邪見的三者之一，與及這三種「見」所依仗的「見者」之「蘊」，視作至高無上見地的染污慧。

(9) 戒禁取見 ( 梵：silavrataparamarsa。藏：tshul khrimbsrtul zhugs mchog'dzin ) —

是一種把某種可捨棄的惡戒或必須遵從某種服飾、規矩、身語行為的戒律與及種種禁戒苦行方式，視為能淨除罪惡，能解除煩惱，能斷除生死輪迴的戒律的染污慧。

(10) 邪見 ( 梵：mithyadrati。藏：log lta ) —

是一種否定有前生後世及業果等事情，又或相信「大自在天」或「自性」是眾生之「因」的染污慧。(「自性」， 梵：prakṛti。藏：rang bzhin。又作「本性」， 梵：pradhāna。藏：gtso bo。婆羅門教的六大學派皆相信「神我」及「自性」是有情及世間的源頭。)

以上十種煩惱是依照《集論》、《瑜伽師地論》及《釋五蘊論》解釋。

《集論》全名《阿毗達磨集論》，無著論師造。玄奘的譯本《大乘阿毗達磨集論》。本論是把大乘阿毗達磨的各項要目集會解釋，與《顯揚聖教論》同為《瑜伽師地論》的綱目。內容分為「本事分」與「抉擇分」，前者有「三法」、「攝」、「相應」、「成就」等四品，後者有「諦」、「法」、「得」、「論議」等四品。「本事」與「抉擇」二分是取自《瑜伽師地論》的「本地分」及「攝抉擇分」。「三法品」的「廣分別」門中的有色無色，乃至有上無上等義門，與「攝品」的十一種分別、「成就品」

的三種成就說，均符合於《瑜伽師地論》卷十三、卷五十二及《顯揚聖教論》卷十四所說。本論與顯揚聖教論同為《瑜伽師地論》的綱目。至於本論的註釋則有安慧所造的《阿毗達磨雜集論》。

《釋五蘊論》梵：Panca-skandha-prakarana。又作《粗釋體義論》、《五蘊論》。世親造，唐代玄奘譯。本論重於闡明大乘五蘊法，並兼說大乘十二處、十八界等法，屬法相宗瑜伽十支論之一。小乘「薩婆多部」將諸法分為五位七十五法，而以五蘊總攝其中七十二有為法。大乘則分為五位百法，其中的九十四種有為法是攝於五蘊之中，即：色蘊有五根、五境、無表色；受蘊有受心所；想蘊有想心所；行蘊有除受、想心所外的一切心法及不相應行法等六十七法；識蘊包括阿賴耶等八識。在大乘經典之中，以本論對五蘊法的說明最為簡要。）

## 丑二 煩惱的生起程序：

其中一種看法是認為「無明」與「壞聚見」不同。例如，當夜幕降臨在盤繩之上時，繩的形態便會變得模糊不清，於是有些人便會把盤繩錯誤認為蛇。依照這種觀點而言，有礙認清「蘊」的存在形式的無明暗冥，亦同樣令人把「蘊」誤認為「我」，並由這種誤解而引生出其他煩惱。

但是，若我們認為「無明」與「壞聚見」是完全相同，那麼「壞聚見」便是煩惱的根本。



當「壞聚見」執「我」時，便會產生「自」、「他」的分別。這種區別產生後，便會貪著對自己的朋黨，對其他的人則產生嗔恚。由於執「我」，自心便會貢高我慢，於是便會堅執這個「我」是恆常或斷滅，並堅執這類「我見」與及和這類見解相關連的修持是最優勝。同樣，我們亦會生起邪見，對開示「無我」的大師（佛陀）及他所說的業果、四諦、三寶等教法加以否定，又或懷疑這些事情是否真實存在。《釋量論》說：

有「自」的想法便會有「他」的想法。既有「自」、「他」就會有「愛」、「嗔」，於是一切與此有關的過失便會產生。

### 丑三 煩惱之因：

《菩薩地》說煩惱的「因」是有六種：

- (1) 所依一即是煩惱的「隨眠」。
- (2) 所緣一有助煩惱生起的對象（境）出現。
- (3) 猥雜一受惡友或愚人影響。
- (4) 言教一聽聞邪法。
- (5) 串習一指過往熟習煩惱的過程。

(6) 作意一即是把不樂之相妄計為樂，與及把無常的事物妄執為其實恆常等非理作意。

(亦即「四顛倒」，梵：catvari-viparyasa。藏 phyin ci logbzhi 'bzhi。略稱「四倒」，可分為二：1.有為四顛倒，指凡夫對於生死有為法所執的四種顛倒妄想—常顛倒 nitya-viparyasa、樂顛倒 sukha-viparyasa、我顛倒 atman-viparyasa、淨顛倒 suddhi-viparyasa。凡夫不知此迷界的實相，遂執世間的無常為常、執苦為樂、執不淨為淨、執無我為有我。2.無為四顛倒，指聲聞、緣覺二乘人雖對有為四顛倒具有正見，但卻誤解涅槃是灰身滅智，遂於涅槃無為法產生起四種妄見。也就是把涅槃的常、樂、我、淨四德妄執為無常、無樂、無我、不淨。)

#### 丑四 煩惱的過患：

煩惱一生起時，首先便會令我們的心完全惱亂，令我們錯誤認取所緣境，加深我們的「隨眠」，令同類型的煩惱不斷循環。它會損害我們自己和別人，能在現世和後世引生罪惡，製造出「生苦」等多種苦惱憂悲的感受。煩惱能令我們遠離涅槃，摧毀我們的善法，損耗我們的受用。令我們在眾人之中感到畏怯和不快樂，缺乏自信，惡名流傳各方，被大師及護法等聖者呵責，在臨終時悲痛後悔，目標不能實現，死後還會生於惡趣。又如《大乘經莊嚴論》所說：

煩惱能摧毀自己和他人的戒律。損滅我們的安樂受用，令我們遠離正道，被我們的護法及師長呵責，惡名昭彰，生於無暇之處，喪失已得或將得的善法，

身受極大的悲憂苦惱。

此外，我們還要認識《入菩薩行論》（不放逸品）所說的種種過患：

嗔恚和貪愛等仇敵，既沒有手足也不英明神武，但我怎會像奴僕一被它們役使呢？煩惱一向存在我的心中，對我恣意作出傷害，可是我卻默默忍受而不憤恨它們，這種不當的忍耐應予譴責。即使一切天眾及非天（阿修羅）皆與我為敵，也不能把我強行牽引至無間地獄的烈火之中，但是，煩惱這個力量強大的敵人，在一剎那間便可以把我投進就是遇上須彌山也可以把它燒得灰燼不留的熾熱烈火之中。我們這位煩惱怨敵已無始無終的活了很長的時間，沒有其他煩惱能活得這麼長久。假如你能順從侍奉別人，那人家也會給你幫助，令你快樂，但是，假如你去侍奉煩惱的話，便只會受到更大的傷害和痛苦。

正如阿蘭若師所說：

要斷除煩惱就必須知道煩惱的過患、特性、對治方法及生起的因。在認識他們的過患後，即應把煩惱視為缺陷過失，視為敵人。假如不能認識煩惱的過患，便不會知道煩惱是敵人。所以應依《大乘經莊嚴論》及《入菩薩行論》的說法來思維這個道理。

阿蘭若師還說：

要認識煩惱的特性便須要聽聞（無著和世親的）阿毗達磨論典，最低限度也要聽聞（世親所造的）《釋五蘊論》。當我們對根本煩惱和隨煩惱有所認識之後，若貪、嗔等煩惱在自心相續生起時，便能即時認出它們：「這就是那個，它現在已經生起。」與煩惱戰鬥。

## 癸二 由煩惱集業的道理：

由煩惱集業的道理分二：（一）認識所集的業。（二）怎樣集業的道理。

### 子一 認識所集的業：

認識所集的業分二：（一）思業。（二）思已業。

（一）思業（梵：cetana-karman。藏：sems pa'i las）：《阿毗達磨集論》說：

什麼是「思」（梵：cetana。藏：sems pa）？它是令心造作的「意業」（梵：manokarmam。藏：yid kyilas），它的作用是策動心意造作善業、不善業和無記業。

意指「思」是一種能驅策與其相應的心，趣向諸境的心所意業。（心所，梵：caittasika。藏：sems

byung。又名心數、心所有法、心所法、心數法。「心所」是從屬於「心」，與「心」相應並同時存在的各種心理作用。由於這些心理活動是從屬於「心」，猶如「心」的臣子，故把「心」稱為「心王」。「心王」與「心所」是有「五義平等」—所依平等、所緣平等、行相平等、時平等、事平等一的相應關係，所以「心所」又稱「心相應法」。）

(二) 思已業 ( 梵：cetaṃitva-karman。藏：bsam pa'i las )：

「思已業」就是由「思」發起的「身業」( 梵：kāyakarmam。藏：lus kyi las ) 和「語業」( 梵：vākkarmam。藏：ngag kyi las )。《俱舍論》說：

「業」便是「思」和「思」所產生的東西。「思」就是「意業」，「思」所產生的東西便是「身業」和「語業」。

「分別說部」( 梵：Vaibhasika。藏：bye brag smra ba。音譯毗婆沙 ) 的論師把「身業」和「語業」分為「有表」、「無表」兩種，又認為兩者必定是有「色」。但是，世親論師破斥這種說法，他認為「身業」和「語業」皆是與「有表」的身體行為和語言行為同時運作的「思」。所以，這兩種業( 思業及思已業 ) 均屬於「思」。( 有表業，梵：vijñapti-karman。藏：nam par rig byed kyi las。又作「有表色」，梵：vijñapti-rūpa。藏：nam par rig byed kyigzugs，是表顯於外，能為別人認知的業。無表業，梵：avijñapti-karman。藏：nam par rig byed ma yin pa'i las。又作「無表色」梵：avijñapti-rūpa。藏：nam par rig byed mayin pa'i gzugs。是不能

表顯於外，不為人所認知的業。身體動作和語言聲音是能被他人所見、所聞，能表顯於外的行為，故屬「有表業」；相反，由身、語表業所引起，具有妨善或妨惡的功能，但是不為他人所見所聞的行為，即稱為「無表業」。）

總之，「業」是有：善業（梵：sukhitakarma。藏：bde bamyor 'gyur gyi las）、不善業（梵：dukhitakarma。藏：sdugbsngal myor 'gyur gyi las）、無記業（梵：upeksakakarma。藏：btang snyoms kyi las）三種，但這裡所說及的只是前二者。「善業」又分為：有漏、無漏兩類。而此處只會討論有漏的善業。有漏善業又分為：聖者心相續中的有漏善業及異生凡夫心相續中的有漏善業，而這裡只會說及後者。

「不善業」便是「非福業」（梵：apunyakarma。藏：bsod nams ma yin pai las），而「福業」（梵：punyakarma。藏：bsodnams kyi las）就是欲界有情心相續之中的善業。「不動業」（梵：acalakarma。藏：mi g.yo pai las）就是色界有情和無色界有情心相續之中的有漏善業。《俱舍論》亦是這樣說：

「福」是欲界的善業。「不動業」能產生上界（指天界）。

為什麼稱為「不動業」呢？因為在欲界之中，應該在天趣身成熟的果報也可能會在人身、旁生身或餓鬼身中成熟，所以它的果報是會變動的。但是，在上界（天界）之中，應該在某一境地成熟的業，是絕不會在其他境地之中成熟，因此便稱為「不動」。所以《俱舍論》隨著便說：

為什麼呢？因為在這些境地成熟的業是不會變動的。

## 子二 怎樣集業的道理：

總之，聖者只會造作及積集「善業」，但是，「預流」和「一來」的聖者仍有可能積集「不善業」，不過，這些聖者是不會積集能牽引輪迴善惡二趣的業。

（「預流」，梵：Srota。藏：rgyun zhugs。音譯須陀洹。又作入流、逆流。小乘聲聞四向四果的第一級。「預流」是指預入無漏聖道之流。「預流向」是小乘的見道位，「預流果」則為修道位。「一來」，梵：sakrdagami。藏：phyir 'long。音譯斯陀含，是聲聞四果的第二級。「一來果」是指已入預流果，已斷欲界六品修惑，但是仍須自天上至人間受生一次才能證得般涅槃的小乘聖者。「一來向」是指趣向斯陀含果的因位，行將斷除欲界九品修惑中前六品的境位。）所以，龍樹菩薩在《中觀根本論》（梵：Mula-madhyamaka-karika）說：

生死輪迴的根本便是「行」，所以智者絕不會造這種能引致受生的業。愚人才是造這種業的人，而非見實性的智者。

世親論師（於《緣起初分分別說論》，梵：Pratitya-samutp adadi-vibhanga-nirdesa）亦說：

當我們見諦便不會被牽引受生。



所以，只要我們被「我執」引轉，便會積集能牽引我們落入生死輪迴的業。不過，只要我們已現證無我真實性，雖然仍會隨夙業及煩惱輪迴受生，但是卻不會造集能引致這種受生的新業。正如《瑜伽師地論》所說「預流」和「一來」不會認同我執並要把它斷除，就像強者制伏弱者一般。所以，處於「大乘加行道上品世第一法以下的一切異生凡夫，皆會積集能引致輪迴受生（後有）的業。（世第一法，梵：laukikagra-dharma。藏：jig rten pa'i choskyi mchog。「加行位」的「四善根位」或「四種順抉擇分」的第四者。此位為有漏智的最究竟者，世間有漏法中的第一殊勝者。此位行者依「無間定」發起上品如實智，觀能所二取空而直入「見道位」。《俱舍論》云：「此有漏故名為世間，是最勝故名為第一，此有漏法世間中勝，是故名為世第一法」。)

因此，若受「染污無明」和「壞聚見」影響，而以身、語、意三門從事殺生等不善法，便是積集「非福業」。實行佈施、守護戒律等欲界善法，便是積集「福業」。修習「色界」或「無色界」靜慮三摩地境的奢摩他（止），便是積集「不動業」。

問：如果已看見三有一切世間圓滿盛事的過患，且為求解脫的願欲激發，那是否能產生大量善業？還有，這種與如理觀察無我意義之慧相應的善「思業」，又是不是生死輪迴之因的「集諦」呢？

答：總而言之，處於「資糧道」和「加行道」者，雖然會積集凡常能牽引受生的業，但是，



依照你們所說的這種意樂和觀察無我之慧相應的善業，便會成為貪愛後有的對治品類，而且它們的「能」與「所」二分均與無死根本的我執行相背道而馳，所以並非平常真正能引致受生的「集諦」。

（「能」即是能取、有境。能取，梵：grahaka，亦即「能認取的主體」；「所」即是所取、境。所取，梵：grahya，亦即「被認取的客體」。「能取」是認識對象的主體，而「所取」便是對象。為心或意識認取的對象是稱為「境」，藏：yul，相對於此，能認取「境」的心識，則稱為「有境」。藏：yul can。）

不過，由於它們是與能引生「後有」的真正「集諦」近似，所以被算入「集諦」之中。《攝抉擇分》亦這樣說：

問：這些能斷除「後有」的貪愛，並能引生「出世間道」，不會對向「後有」的世間法，為什麼是屬於「集諦」呢？

答：雖然它們的性質並非對向「後有」，但是卻與能引致「後有」的身、語、意善行近似，由此應知它們是屬於「集諦」。

論意是說，在仔細思維生死輪迴的過患之後，便會發起能引生「出世間道」的善業的厭離心，而這種業卻與生死輪迴之中的「集」近似。所以，我們必須努力生起這種厭離心及無我慧。

正是因為這樣，若我們未能廣泛觀察修習生死輪迴的過患，獲得能消除貪愛生死輪迴美滿

盛事的對治法，又或未能運用觀慧如理觀察無我的意義，又或未能熟習兩種菩提心（世俗菩提心及勝義菩提心），那麼，在這種情況之下，除了某些依仗「福田力」的善行外，我們的善行悉皆屬於尋常的「集諦」，因此它們只會助長生死輪迴的流轉。

集業的道理是分為兩部分解釋：（一）為樂受集業。（二）為捨受集業。

### 丑一 為樂受集業：

「為樂受集業」分二：（一）為了享受色聲等欲塵所生之樂而集業。（二）在厭離外樂貪著後，為獲得定樂而集業。

### 寅一 為了享受色聲等欲塵所生之樂而集業：

這裡又分為兩種：（一）若我們注重死前的現世安樂，便會積集「非福業」。（二）若我們是注重後世安樂，便會積集「福業」。

### 寅二 在厭離外樂貪著後，為獲得定樂而集業：

假如我們主要是為了靜慮所生的樂受而專緣所修境，便會積集能受生於色界初禪天、二禪天或三禪天的「不動業」。

## 丑二 為捨受集業：

假如我們能斷除欲樂貪著，甚至厭離定樂，並為求「捨受」而造業，這樣，我們便會積集能生於色界第四禪，甚或「有頂」等上界天的「不動業」。（有頂，梵：bhavagra，藏：srid rtse。又稱「色究竟天」，梵：akanistha，藏：'ogmin。此處是指無色界的第四天，亦即「非想非非想處天」。梵：Naivasam jnanasam jnayatanam，藏：'du shes med'du shes medmin skye mched。由於此天是三有的巔頂，所以稱為「有頂」。）

這種細分乃是世親論師在《俱舍論》所表達的意思。根據這種道理而言，若能斷除一切生死輪迴的執著，並為了解脫而從事身、語、意三門善行，我們便能逐漸遠離生死輪迴，逐步趨近涅槃。

## 癸三 死歿及結生的道理：

「死後受生的道理」分五：（一）死緣。（二）死心。（三）在何處攝暖。（四）死後趣入中有之理。（五）隨後受生之理。

### 子一 死緣：

「壽盡而死」的意思是指在夙業所招引的壽量完全耗盡後死亡，此即「時至而死」。「福盡而死」的意思便是像缺乏生活的必需品而死亡。此外還有「不能迴避危難而死」，在佛經之中

列出九種未壽盡而早死的因緣：

- (1) 暴飲暴食。
- (2) 吃下難以消化的東西。
- (3) 前一頓飯尚未消化便再次進食。
- (4) 不能把積聚於胃中那些難以消化的食物吐出。
- (5) 腸道閉塞。
- (6) 不對症服藥。
- (7) 不懂得分辨對自己有利及有害的行為。
- (8) 非時橫死（如遭過意外而喪生）。
- (9) 行淫。

## 子二 死心

「死心」分為三種：

- (1) 懷著善心而死—懷著善心而死的意思便是直至「粗想」仍然存在期間（即是臨終者

仍處於有知覺的狀態)，不管是自己憶起，還是由別人提醒而憶起，令自心生起「信」（梵：raddha 藏：dad pa。是善心所之一，「信」能令自心產生純淨的作用，所以「信」是進入佛道的先決條件。《成唯識論》云：「云何為信？於寶、德、能，深忍、樂、欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。」）等善法。又過往行善或不善並不平均的補特迦羅在臨終時，不管是自己憶起或由別人提醒而憶起，在過往不斷純熟串習的那一者便會變得非常有力，於是便會令他們的心念完全流向這邊，而把餘者完全忘掉。假如善與不善兩者皆曾平均串習，那首先想起的那一者的憶念便不會退失，再不能生起其他的心念。行善者就像由黑暗的地方邁向光明，他們在臨終時就像身處夢境一般，會看見種種悅意可愛的景像顯現而安祥地逝世。而且他們在臨終時，身體並不會產生劇烈的苦受。生前行事正當的人，死時的解肢節苦亦會非常輕微。（死時身中的四大風息解散，肢體關節如被利刀支解）

（2）懷著不善心而死—懷著不善心而死的意思便是直至「粗想」仍然存在期間，不管是自己憶起，還是由別人提醒而憶起，自心憶起「貪」等不善法。

（梵：raga 藏：'dod chags。又作貪慾、貪愛、貪著。略稱欲、愛。「貪」是對自己喜好的事物，生起染污愛著，無有厭足的負面精神作用，從而引生五種取蘊，產生諸苦。《俱舍論卷》說，緣五欲之境而起貪慾，纏縛其心，故稱欲軛。）

在臨終時，他們感受到劇烈的肉體痛苦。當這些生前多行不善者死時，會感受到過往所造不善業果的徵相顯現，就像在惡夢出現的種種不悅景象，如同由光明走向黑暗。曾經犯下極大不善業者，在死時身體極為痛苦，由於他們看見這些不悅徵相，便會出現毛髮俱豎、手足無措，便溺橫流，手抓虛空，雙眼反白，口吐白沫等相狀。至於曾染犯中等不善者，則有一些情況會出現，一些則不會出現，可不會完全顯現。作惡者死時的解肢節苦會非常強烈。除了天眾和地獄有情外，生於任何地方的有情也會有這種解肢節苦。當有情臨終將要進入「昏昧想位」時（即是「粗想」開始變得昏沌不明之前。「昏昧想位」又作「細想」），

由於被長久以來串習的「愛我」勢力所影響，便會產生：「我將快消失」的想法，於是便貪愛自己的身體，而這正是能引生「中有」的「因」。雖然「預流」和「一來」（的聖者）亦會生起「愛我」，但是，他們能以智慧觀察，像強者制伏弱者一般，不會認同「愛我」並會把它斷除。至於「不還」（的聖者）則不會現起「愛我」。

（不還，梵：anagamin。藏：phyir mi'ong。音譯作阿那含，是聲聞第三果的聖者。此位行者已滅欲界九品修惑，不再還入欲界受生，故稱「不還」。）

（3）懷著無記心而死—懷著無記心而死的意思是指生前既作善或不善，又或兩者也不作的人，自己不憶起這兩種事情，亦沒有他人幫助而憶起。他們在臨終時既不痛苦亦不快樂。帶

著善心而死的人，在仍有「粗想」期間，善心會一直存在，但是，當「細想」現行運作時，善心便會中止而變成一種「無記心」。這時便不能憶及過往所串習的善事，他人亦不能令其憶起，至於不善心也會出現同樣的情況。當「細想」開始現起後，所有一切死心皆屬於「無記」。《俱舍論》說善心和不善心兩者的行相清楚明確，所以和死時粗識停滅並不符合。

### 子三 在何處攝暖：

生前造作不善者的「識」( 梵：vijñāna。藏：nam shes ) 是從上身部份往下離開肉體，所以上身部份首先轉冷，當「識」達至心間時，便會離開肉體。造作善業者的「識」是從下身部份向上離開肉體，所以下身部分先會轉冷，不過兩者的「識」皆是從心間離體。「識」最初趣入受精卵的位處便是「肉團心」，而最後也是由最初趣入之處離開。(肉團心，梵：hrdaya。藏：snyin。音譯紇利陀耶、汗栗馱。略稱肉心。即是凡夫肉身五臟中的心臟。心臟是意根所托之處，由八瓣肉葉組成。《瑜伽論記》說阿賴耶識初受生時，其托處即為肉心；若「識」捨離肉心，人身即亡。密乘修法常有把肉團心觀為八瓣蓮華。)

不論是先從上身向下攝暖 (暖是指體溫，攝暖便是體溫的收攝) 至心間，又或先從下身向上攝暖心間，至於隨後的情況， (無著、世親二師在《瑜伽師地論》和《俱舍論》) 雖然沒有提及，但是，我們可以推知兩者皆是從身體的上端或下端攝暖至心間。(意指造善業者下身先冷，

上身後冷，然後從上身攝暖至心間。造不善業者上身先冷，下身後冷，然後從下身攝暖至心間。)

#### 子四 死後趣入中有之理：

承接上文所說，當「識」於該處（肉團心）離體時，有情便會死亡並當下趣入「中有」，如同天秤的兩端，此起彼落。

（中有，梵：antara-bhava。藏：bar doi srid pa。又作中陰、中蘊、中陰有。指人死後至再次受生期間的意識身。據《俱舍論》所說，「中有」即是前世死際的瞬間，亦即「死有」至次世受生之瞬間，亦即「生有」的中間階段。「中有身」是識所生的意生化身，非由精血等外緣所成，故又稱為「意生身」或「意成身」，梵 manomayakaya。此身唯以香氣資養其身，故稱健達縛，梵：gandharva。又作乾闥婆，意譯為食香、尋香。當中有身的投胎所在處一旦決定後，即使以不可思議的定力、通力、倍識力、大願力、法威德力等五力，亦無法改變其生處，所以稱為「五力不可到」。毗婆沙師認為中有的期限最長只有四十九日，故後世遂有七七四十九日誦經祈福的習俗，亦即在人死後，每逢七日便進行誦經追薦，直至第七個七日起止。)

至於「中有」的「因」是有二種：（1）由於貪著自身及熱愛生前世務。（2）善業或不善業。



中有的有情還完全具備眼根等根門，若將生於某趣便會擁有該趣的身形。「中有」在受生之前，視力就像「天眼」一般全無障礙，而身體也像擁有神通一般，暢通無阻。《俱舍論》說：

中有是具有像「當來本有」的身形（即來生本有的身形。「本有」的定義見下文），亦即是從受生於下生的一剎那開始，直至下生死亡之前的身形。其餘同類的中有有情及具有清淨天眼者才能看見它。中有具有「業通」，諸根圓滿具足，不受障礙。中有是不會轉變，以香氣為食物。

「業通」便是由宿業而感得的神通力。又作報通。在一切神通力之中，業通的力量最為速疾。《俱舍論》：「一切通中，業通最疾。凌虛自在，是謂通義。通由業得，名為業通。此通勢用速，故名疾。中有具得最疾業通，上至世尊，無能遮抑，以業勢力最強盛故。」

意思是說中有的有情能被同類的有情，與及由修行證得無過失天眼者看見。而且，當我們一旦取得某趣的中有後，再不會改轉成其餘生趣的中有身形，但《阿毗達磨集論》卻認為可以改變。

至於「本有」一詞，在《俱舍論》是有「四有」的說法：

- (1) 從死亡至受生之前便是「中有」（梵：antarabhava。藏：bar do srid pa）。
- (2) 受生的第一剎那便是「生有」（梵：uppatibhava。藏：skye ba'i srid pa）。

(3) 從第二剎那至死有的最後一剎那之前便是「本有」(梵：saksinbhava。藏：sngon dus kyi srid pa。意指從受生後，到死前之間的生命)。

(4) 臨終的最後一剎那便是「死有」(梵：maranabhava。藏：'chi ba'i srid pa)。

這就是說，「本有」是位於中有有情將來受生的「死有」之前。但是，某些人卻誤以為中有有情是具有前生的身體形貌，還有一些人由於看見(無著論師在)論中是說中有是具有後生的身形，於是便宣稱中有有情在首三日半是具有前生的身相，在次三日半則是後生的身相。這種說法純屬虛構，全無真實依據。《瑜伽師地論》說中有有情的「識」已不再留住於前世的身體，所以不會貪求前世之身。由此可知，有認為中有有情因看見前生的身體而產生苦惱的說法，同樣是屬於無稽之談。

行不善者所現起的中有，是像黑毯或漆黑暗夜，行善者的中有則像白布或明朗月夜。他們能看見與自己同一類型的中有有情及自己將會受生的地方。《入胎經》又提到「中有」的各種不同顏色：

一些受生地獄的中有是像燒焦的木杉。一些受生旁生的中有是像煙。一些受生餓鬼的中有是像水。一些受生欲界天的中有是像黃金。一些受生色界天的中有是白色。

從「無色界」受生於下二界(色界、欲界)才具有「中有」，如果從下二界受生於「無色

界」，死時便會當下取得「無色蘊」 所以沒有「中有」。除此以外，堪為憑據的教典再沒有提到其他沒有「中有」的特殊例子。因此，認為直接上生（天趣）或墮落（地獄）均沒有「中有」的說法也是不合道理的。

經中《入胎經》又說生天的中有頭部朝上上升。生人趣的中有是向前直行。作惡業的中有，頭部朝下，眼向下望而墮落。而最後一者所描述的情形，似乎是指三惡趣的中有。《俱舍論疏》說：

人、旁生、餓鬼三者，是各以自己的方式行動。

至於「中有」的壽量，假如中有有情未能獲得受生的條件（緣）。那最長只能維持七天，一旦中有獲得受生的條件，其壽量就不一定只有七天。假如中有有情在七天之內仍未獲得受生的條件，便會取得另外一具身體，不過，在七七（四十九日）之內，中有有情必定能獲得受生的條件，所以不會超過這段時間。由於在所有堪為憑據的教典之中，皆未提到會有更長的時間，因此，若宣稱中有能維持更長的時間便是謬論。

譬如，生天的中有經過七天之後死去，既有可能再次生為天趣的中有，亦有可能生為人趣或其他各趣的中有。由於其他業力的改變能夠轉變中有的種子，所以這種情形也有可能發生，而這種情況亦同樣會出現在其他「中有」身上。

## 子五 隨後受生之理：

假如中有是屬於「胎生」，便會在未來的生處（有情所受生的地方）看見那些和自己同一類型的有情，而且希望察看他們，要跟他們玩耍等。於是便要前往該處，然後便會對父精和母血產生顛倒妄想，把精、血錯認作父、母。雖然父母這時並沒有行淫，可是中有卻像身處幻境一般，看見父母正在行淫而產生貪愛。假如中有將會受生為女性，便會厭惡女方而貪愛男方，希望跟他行淫。假如中有將會受生為男性，便會厭惡男方而貪愛女方，希望和她行淫。正如《瑜伽師地論》所說，中有有情並非真的看見其父母雙親，而是出於對精血的錯想而看見父母正在行淫。

由於產生這種慾望，中有有情便會逐步趨近父母之處，到了最後，中有有情只能看見父母雙方的生殖器，而看不見他們的其他身體部份。於是中有便會發怒，遂即死亡而受生於其中。

又當父母的貪愛到達極點時，最後，雙方必定會放出一滴濃稠的精血，然後，這兩滴精血便會在母胎之中混合，形狀就像煮沸的牛乳冷卻後凝結在表面上的乳皮一般，與此同時，有情的阿賴耶識（梵：alaya。藏：kun gzhi）便會趣入其中，這時，受生有情的中有位便會結束。這種「識」的力量能令有助諸根發育的精血和合成長，亦能令先前已凝結的精血混合物與諸根之因的微細四大種和合成長。這些微細的東西不同於已凝結的精血，而是一些具有五根並有別於之前在

該處產生的東西。當「識」入住之後，這時便稱為「結生」（或「生有」）。不承認有「阿賴耶識」者（如奉持中觀見者）則認為是「意識」（梵：manovijnana。藏：yid kyi nam shes）結生。

假如中有有情所積的福德微薄，便會受生於低下種性階級之中。這種中有死時及入胎時，會聽見喧鬧雜亂的噪音並看見自己進入沼澤、密林或諸如此類的地方。生前行善的中有情，則會生於高上種性階級之中，並會聽見柔和悅耳的美妙聲音，又會看見自己進入廣廈、宮殿等地方。隨後，有情便會住於母胎歷時三十八周，並會在胎中長出一切肢節，經過四天之後，便會出世。正如《入胎經》所說：

胎兒經過九個月或以上之後便會發育完成。八個月只幾近發育完成，而六個月或七個月則未發育完成，因為四肢常未完全具備。

胎兒詳細發育階段，可由《入胎經》得知。

假如中有有情不願前往生處，便不會趨向該處，既沒有前三赴生處，便不會在那裡受生。譬如，屠宰羔羊家禽或販賣豬只等非律儀（律儀，梵：samavara。藏：sdompa。又作等護、防護、禁戒。律儀是具有遮止惡戒，防止身、語、意三惡，保護六根的作用，與此相反則為非律儀），造集受生地獄之業的有情，在中有位便會像在夢中一般，看見未來的生處有羊等禽畜，於是便受先前的習慣愛好驅使，奔向該處。然後，又會因為對吸引他們趨向生處的色相產生嗔恚，「中有」遂

即結束而進入「生有」。與地獄有情相似的癭障餓鬼等有情的受生方式也是這樣。（癭障餓鬼是飲食有內障的餓鬼，這種餓鬼的頸上長有腫瘤，令他們不能飲食。）

受生為旁生、餓鬼、人間、欲界天、色界天的中有有情，會在生處看見與自己同類的可愛有情，於是便會對它們生起愛樂生並要走向該處，然後在看見生處時便會發怒，這時「中有」便會結束而進入「生有」。

這是根據《瑜伽師地論》的說法。上文提到的非律儀者，他們受生地獄的方式也這樣。《俱舍論》說：

你們會貪求香氣、房舍或其他東西。

論意是說：「濕生」的中有有情會貪求香氣，而「化生」的中有有情則會貪求房舍，因此便會受生於該處。論中又說，生於熱地獄的中有有情會貪求溫暖，生於寒燒熱地獄的中有有情會貪求清涼，又說「卵生」是與「胎生」相同。我（宗喀巴大士）在這裡已依循《本地分》來解釋正常的死歿和結生情況。

## 「十二緣起」

### 辛二 由十二緣起思維：

第二部分，「由十二緣起思維」發起求解脫心之法分為四部分：（一）區分十二支。（二）略攝各支。（三）圓成十二支要多少世。（四）十二支的總義。

（十二支緣起，梵：dvadasangapratityasamudpada。藏：rtenbrel yan lag bcu gnyis。又作二六之緣、十二因緣起、十二緣起、十二有支。《長阿含》卷十《大緣方便經》說「緣癡有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六入，緣六入有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老、死、憂、悲、苦惱大患所集，是為此大苦因緣。此十二支的前者是後者生起之因，前者若滅，後者亦滅。」故經中以「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」來說明它們的相依相待關係。一切事物皆是相互依存，皆依因緣成立，故說無常、苦、無我。）

### 壬一 區分十二支：

「緣起」的十二支如下：

（一）無明（梵：avidya。藏：ma rig pa）

《俱舍論》：

「無明」就像「非親」和「非實」。

「非親」和「非實」的意思既不是缺乏親友和真實，亦不是「親、實」兩者以外的事情，而是指與「親、實」截然相反矛盾的各類現象（亦即「違品」）。同樣「無明」的意思亦不是指缺乏能對治「無明」的「明」及「明」以外的其他事情，而是指與「明」截然相反矛盾的各類現象。

對此，法稱論師認為能對治（無明）的「明」，是指認知「補特迦羅無我」（梵：pudgalanairatmya。藏：gnag zaggi bdag med。又作「人無我」）的真實意義。而與其相反者便是「補特迦羅我執」（人我執）的「壞聚見」。但是，無著論師和世親論師兄弟二人對於這種把「無明」視為『錯解真實義』的說法卻持有另一種見解，他們認為「無明」只是「對真實義的愚蒙」。簡言之，他們（無著和世親）認為「無明」是不瞭解對其對象的心，而非錯解（其對象的心）。不過，法稱論師和無著、世親二師均一致認為通達無我的智慧便是對治「無明」的主要方法。

無著論師在《阿毗達磨集論》把「愚蒙」（藏：rmongs pa，又作迷惑、愚癡。即是愚昧無知）分為兩種：

（1）業果愚無明。



(2) 真實義愚無明。

前者（對業果愚蒙無知的無明）能積集受生惡趣的「行」（藏：'du byed）。後者（對真實義愚蒙無知的無明）能積集受生樂趣（善趣）的「行」。

(二) 行（梵：karma。藏：las）：

「行」就是「業」。「業」又有兩類：

(1) 能招引惡趣的「非福業」。

(2) 能招引善趣的「福業」。

「福業」又分兩類：

(1) 能招引欲界善趣受生的「福業」。

(2) 能招引上界善趣受生的「不動業」。

(三) 識（梵：vijñana。藏：mam shes）：

佛陀在經中說及六種「識」。若依照認同有「阿賴耶識」者所說，此處所指的主要心識就是「阿賴耶識」。不認同有「阿賴耶識」者則認為是「意識」。

由於對苦由不善生愚蒙，便會造集不善業，這些業的習氣又會熏入「識」中。受熏染的現

世「識」便是「因位識」。依「因位識」來世於惡趣生趣受生的「識」，則為「果位識」。

同樣，由於對無我真實義愚蒙的勢力，令我們把善趣誤認為安樂，而不知道善趣本來是苦，於是便會造集「福業」及「不動業」。在現世造集這些業的「識」便是「因位識」。依這種「識」（因位識）在欲界或上界善趣受生的「識」，則為「果位識」。

（四） 名色（梵：namarupa。藏：ming gzugs）：

「名色」之中的「名」（梵：nama。藏：mings），便是受、想、行、識四種「非色蘊」。至於第五蘊，亦即「色蘊」，假如我們是受生在「無色界」，那就只有「色」的種子而沒有真實的「色」。所以，除了「無色界」外，「名色」之中的「色」（梵：rupa。藏：gzugs）是通用於「羯羅南」（處胎五位之一。見前文「生苦」一節）等任何一切色法。

（五） 六處（梵：sadayatana。藏：skye mched drug。又作六入、六入處）：

若是「胎生」者，則由「識」最初趣入受精卵的「羯羅南」與「名」（亦即「識」）進而發育形成眼、耳、鼻、舌等四處。「色處」和「意處」則是從「羯羅南」位（即「名色」）開始便已存在。

假如是「化生」的話，由於各種「入處」是在受生時同時生起，所以沒有這些階段。至於「卵生」和「濕生」，除了「胎」這個字眼外，其餘皆與「胎生」相同。這種說法出於《本地

分》。

所以，當「名色」一旦成立，我們便會擁有真實的身軀。當六種入處成立後，由於身體的不同部分已經形成，所以「能受用者」便會產生。但是，在「無色界」是沒有五種「色處」。

(六) 觸 ( 梵：sparsa。藏：regpa )：

當「根」、「境」、「識」會合時，我們便會認取悅意、不悅意、中庸（既非悅意亦非不悅意）三種對象。經中所說的「以六處為緣而生」便是指「境」和「識」。（見《稻苳經》。梵：Salistambasutra。又作《稻稈經》。此經是彌勒應舍利弗所請，開示因緣生法的內因緣與外因緣，經中以稻苳由種生芽、自芽生葉，由華生寶來比喻十二因緣的生起次第。）

(七) 受 ( 梵：vedana。藏：tshor ba )：

由於「觸」認取三種對象，從而產生苦受、樂受、捨受三種「受」。

(八) 愛 ( 梵：trsna。藏：sred pa )：

即是對「樂受」產生不願捨離的愛（不離愛），對「苦受」產生要捨離的愛（乖離愛）。經中說「以受為緣而生愛」（見《稻苳經》，意指由「無明」與「受」和合而產生「愛」。假如沒有「無明」，即使有「受」也不會引生「愛」。因此，「觸」是對象（境）的受用，而「受」是

「生」的受用或異熟果的受用。所以，假如兩者兼具，受用便會圓滿。「愛」共有三種，而三界各有一種。（三愛是欲愛、色愛、無色愛。《集異門足論》云：「於諸欲中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，稱為欲愛；於諸色中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，稱為色愛；於無色中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，稱無色愛。」）

（九） 取（梵：upadana。藏：len pa）：

「取」是指對向四種對象的四種欲貪：

（1） 欲取（梵：raga-upadanani。藏：』dod pa nye bar len pa）一對於色、聲等欲塵產生欲求貪著。

（2） 見取（梵：drsti-upadanani。藏：lta ba nye bar len pa）一對於「壞聚見」之外的各種惡見產生欲求貪著。

（3） 戒禁取（梵：silavrataparamarsa-upadanani。藏：tshulk hrims dang brtul zhugs mchog , dzin nye bar len pa）一對於與惡見相關的惡戒、惡禁產生欲求貪著。

（4） 我語取（梵：ahamdrsti-upadanani。藏：bdag lta nyebar len pa）一對「壞聚見」產生欲求貪著。

（十） 有（梵：bhava。藏：srid pa）：

「行」在過去薰入「識」中的業習氣，經由「愛」、「取」的營養滋潤，其引生「後有」的

力量便會變得強大。「有」是假借「果」的名字來稱呼「因」。

(十一) 生 ( 梵：jati。藏：skye ba )：

「生」是指「識」最初從「四生」(胎生、卵生、濕生、化生)的任何一者受生。

(十二) 老死 ( 梵：jaramarana。藏：rga shi )：

「老」是指(身、心)諸蘊成熟轉變。「死」是捨棄諸蘊的相續(蘊同分)。

## 壬二 略攝各支：

《阿毗達磨集論》說：

何謂各文的略攝呢？這就是：能引支四類 ( 藏：'phen pa'i yan lag )、所引支 ( 藏：'phangs pa'i yanlag )、能生支 ( 藏：mngon par 'grub par byed pa'i yanlag )、所生支 ( 藏：mngon par grub pa'i yan lag )。

何謂「能引支」？即是無明、行、識(此三支能引生「名色」、「六入」、「觸」、「受」等四種果，故名「能引」。《掌中解脫論》說無明、行、識三支中的「識」為「因位識」，故為兩支半)。何謂「所引支」？即是名色、六處、觸、受(此四者是能引三支招引的果，故名「所引」)。何謂「能生支」？即是愛、取、有(此三支能生「生」與「老死」，故名「能生」)。

何謂「所生支」？即是生與老死(此二者是能生三支產生，故名「所生」)。

（問：）若是這樣的話，「引」（能引、所引）與「生」（能生、所生）這兩重因果，是要說明一位有情的一重受生因果，還是要說明兩重呢？若是前者（第一重因果），那認為「愛」（愛、取、有）等「能生支」是從「果位識」至「受」（所引支）等各支之後才成立，便不合道理。若是後者（兩重因果），那後一重因果就缺乏了「無明」、「行」和「因位識」。而前一重因果則缺乏了「愛」、「取」、「有」？

（答：）沒有這種過失，因為凡是由「能引因」（無明、行、識）所牽引的事情，必定是由「能生因」（愛、取、有）產生。當所牽引的事情（名色、六處、觸、受）生起時，才把這些所引生的事情稱為「生」、「老」、「死」。

（問：）那為何要說兩重因果呢？

（答：）這種說法是要說明「引果苦諦」的特徵是不同於「生果苦諦」的特徵。前者（果位識、名色、六處、觸、受）是「引位」的種子，由於它們尚未真實成立，所以只會成為來世之苦。但是，後者（生、老、死）卻是已經生苦的狀態，所以是現世之苦。還有，為了說明「果」，亦即「受生」是有兩種因，即是（1）「能引因」及（2）（由「能引因」所招引的事情的「生起因」，所以才說兩重因果。《本地分》對於這個道理有以下的說明：

問：假如從「果住識」至「受」，與及生、老、死各支皆是擁具有相共特徵的現象（舊

作「雜相」)，那為什麼要分兩類來說明？

答：這種做法是要說明導致苦的事情是有不同特徵，並要說明「引」和「生」之間的分別。

同論又說：

問：在各支當中，有多少支是屬於苦諦並成為現世之苦？

答：共有兩支，也就是「生」和「老死」。

問：有多少支是屬於「苦諦」，並只會成為來世之苦？

答：從「果位識」至「受」各支的種子。

所以，「能生支」的「愛」，與及能產生「愛」的「受」兩者均不是同一重緣起。能產生「愛」的「受」乃是另一重緣起的果。

「能否」與「所引」可透過四方面來理解：

(1) 什麼是所引？

一所引便是從「果位識」至「受」等四支半。

(2) 以什麼牽引？

—能牽引的便是依於「無明」的「行」。

(3) 是怎樣牽引？

—即是業習氣熏入「因位識」的過程。

(4) 所引的意義

—當遇上「愛」等「能生」時，即能產生各種果（果位識、名色、六處、觸、受）。

「能生」與「所生」可透過三方面來理解：

(1) 什麼是能生？

—由以「愛」為緣而生的「取」。

(2) 什麼是所生？

—「生」與「老死」。

(3) 是怎樣生起？

—是由「行」熏於「識」中的業習氣所賦予的力量而生起。

《世親論師》於《緣起經釋》（全名《緣起初分分別說論》，梵：Pratitya-samutpadadi-vibhanga-nirdeśa） 僅



以（十二有支中的）「生支」作為「所生支」並說「老死」是這些「引支」和「生支」的過患。

所以，應知道「生支」便是由不知業果的無明發起的不善「行」，把惡業習氣植於「識」中，從而即能產生受生惡趣的「果位識」至「受」等支，再經「愛」、「取」不斷滋養潤澤，這些習氣便會變得有力，能在往後的惡趣之中產生「生」、「老」、「死」等。

又或由不知無我真實義的無明發起屬於「欲界」的戒律等福「行」或屬於上界（色界及無色界）的奢摩他等不動「行」，把善業習氣植於「識」中，從而即能產生受生善趣或上界天的「果位識」至「受」等支，再經「愛」、「取」不斷滋養潤澤，這些習氣便會變得有力，能在往後的善趣之中產生「生」、「老」、「死」等。

此外，十二有支又可歸攝於煩惱（惑）、業、苦三道之中。正如大智龍樹菩薩（於《緣起心頌》。梵：pratitya-samutpada- hrdaya-karika。漢譯名《因緣心論頌》）所說：

第一支（無明）、第八支（愛）、第九支（取）是「煩惱」。

第二支（行）、第十支（有）是「業」。

其餘七支（識、名色、六處、觸、受、生、老死）是「苦」。

《稻芊經》又提到十二有支是歸攝於四因之中，意即：（1）由種植者「無明」，（2）在業田植下識種子，（3）後經愛水滋潤，（4）即能在母胎產生名色苗芽。

### 壬三 圓成十二支要多少世：

在「能引支」及「所引支」之間，既有可能距離無數劫時間，亦有可能在下一生即會生起「所引支」，不會隔生。由於「能生支」（愛、取、有）及「所生支」（生、老、死）不會隔生出現，所以最快可在兩世之中圓成。譬如，我們若在今生初次造集能受生於天趣及隨後的天人生活、享受之業，這樣，在今生便已圓成二支半，亦即「無明」、「行」、「因位識」，而「愛」、「取」、「有」三支亦在臨終之前圓成。在隨後的一生則會圓成四支半「所引支」（果位識、名色、六處、觸、受）及兩支「所生支」（生、老死）。

由於「能生」（愛、取、有）、兩種「所生支」及三種「能引支」各自需要一生，而「所引支」（名色、六處、觸、受）是包括在「所生支」的一生之內。還有，即使在「能引」及「能生」之間可能會相隔多世，但它們並非本身這一生的緣起，而是其他生的緣起。所以，十二支最遲也不過三生便會圓滿。在上述這些兩生或三生的計法之中，並沒有把分別計算「中有」的壽命。

因此，即使在已生起各種「果支」的一生之中，也沒有能造業或受果的補特迦羅自我（人我）。又上文所說，各種「果支」本身只是由各種「因支」產生的現象（法）。若不瞭解生死輪迴的過程，又或對它產生誤解而妄計有「我」，這樣便會為了追求「我」的安樂，而以身、語、意三門造作善業或不善業，從而繼續流轉生死。所以，由三種「煩惱支」（又作「惑支」，即是

無明、愛、取) 產生兩種「業支」(行、有)，又由「業支」產生七種「苦支」(識、名色、六處、觸、受、生、老死)，然後，又再次由七種苦產生煩惱，於是便會和從前一樣繼續流轉生死，三有之輪便是這樣不停轉動。所以，龍樹菩薩（在《緣起心頌》）說：

由三（煩惱支）而生二（業支），  
從二（業支）而生七（苦支），  
從七（苦支）復生三（煩惱支），  
（由此數）數轉（動）三有輪。

當我們思維自己正以這種方式在生死輪迴之中漂流，便會知道「十二緣起有支」是引生厭離生死輪迴的最佳方法。應思維我們在無量劫以來已造集種種善業和不善業，而這些「引業」的異熟果尚未生出，亦沒有以對治法來消除。當它們在今生獲得愛、取滋潤，便會被它們驅迫，而在善趣和惡趣之中漂流。阿羅漢們在身為凡夫異生時，雖然曾經造集無量「引業」，但由於他們已離煩惱，所以能夠解脫生死輪迴。只要我們對這個道理能獲得堅固定解，便會把煩惱認定為敵人，要盡力把它消除。

有鑒於此，大善知識樸穹瓦曾專緣「十二緣起有支」而進行修心，還撰造思維各支流轉和還滅的道次第。論中開示思維惡趣十二有支流轉和還滅的教法，是為「下士」而設。隨後進而

思維兩類善趣十二有支流轉和還滅的教法，則是為「中士」而設。由以上兩種修持把自己的處境推及一切如母有情，知道有情皆是以十二有支的方式漂流生死輪迴而生起「慈心」和「悲心」，從而發願成佛利益有情，學習成佛之道，這就是為「上士」而設的教法。

#### 壬四 十二支的總義：

對於上文所說，如何由「集」，亦即「業、煩惱」的力量，形成生死輪迴苦蘊的道理，特別是由十二有支轉動三有輪迴的道理，我們必須要有妥善的瞭解。透過對上述道理的瞭解及純熟串習，即能摧毀一切問題根源的難忍愚闇，而把所有一切妄執內「行」、內「行」是「無因生」或「邪因生」的邪見消除，並能令珍貴的佛教寶藏增長，由於如實了知生死輪迴的性相（性質特徵），即能對它們產生強烈的厭離，策勵我們邁向解脫之道，所以，它是能令我們證得殊妙聖位的習氣覺醒現行的最佳方法。

（「無因生」是主張世間為無因的外道見觀點，是一類依前際或過去而產生的分別見解。這種見解分為兩類，所以又稱為「二無因生論」，此即：1. 先生於無想天，命終後又轉生人間，此類人雖有宿世通，能憶知其出於無想天及其後的情形，但卻不能憶知其生於無想天以前的情形，於是便妄認在自己最初是無因而生，一切諸法亦是無因而生。2. 自以捷疾智分別觀察，虛妄推求，認為世間無因，一切萬法皆是自然而有。「邪因」又稱為「不順因」，亦即：自生、他生、共生等觀點。）

所以《妙臂請問續》說：

緣起之道能除愚癡。

《稻芊經》亦說善知「緣起」能斷除所有一切以前際（過去）、後際（未來）、現在為對象的惡見。龍樹菩薩（於《親友書》）說：

這種緣起極甚深遠，是佛語的珍寶庫藏。

據《律本事》所載，舍利弗（梵：sariputra）、目犍連二勝士不時遊行於五趣之中。一次，當他們遊行五趣後返回瞻部洲時，便向佛陀的四眾弟子述說這些有情的痛苦。其中有一些輕視梵行的共住弟子和近住弟子，被眾弟子帶到二勝士之前教以各趣之苦。他們受教導後，從此愛樂梵行，證得高上功德。大師（佛陀）看見這件事情便向阿難詢問。阿難向佛陀稟報箇中原由後，佛陀便說：

無論在什麼地方或什麼時候，也沒有能像二勝士這樣的導師。應在門房繪畫分為五部分的生死輪，在它的周圍應繪畫十二緣起的流轉門和還滅門。（「流轉門」和「還滅門」便是十二支緣起的順觀次第和逆觀次第。）

所以，後來便繪畫出生死之輪（俗稱輪迴圖，藏傳佛教沿襲這種傳統，常在寺院的門房繪畫

此圖像)。

後來，當佛陀的畫像寄往仙道王（梵：Udrayana）那裡之前，又在畫像的下方寫上十二緣起的流轉門和還滅門才寄出。國王把頌文背熟後，便在黎明時分，結跏趺坐，挺直身子，作意專緣善法（即是把注意力集中在善法之上）。由專觀緣起二門而證得聖果。（據說這首頌文是：「承此而離彼、得趣佛所教、如象入草寮、摧破死主力」。）

## 「意樂之量」

### 己二 發起出離心的標準：

我們必須透過苦諦、集諦和十二支緣起來詳細認識生死輪迴的性相。當我們認識輪迴的性相時，便會生起要斷除和降伏苦、集的意欲。但是，僅僅具有求出離的決心仍是不足夠的。正如（月稱論師在）《六十正理論疏》（梵：Yukti- sastika -vrtti）所說：

身處於輪迴三地的無常熾燃烈火之中，就好像進入火宅便會希望逃離火場。

又如前文引用《大乘道成就略軌》的論文所說：

就像囚犯有機會逃出牢獄時，便會心無旁騖，立即逃離該地。

生起這種對生死輪迴的意樂就好像有人不願身陷牢獄或火宅，希望脫身而出。之後還要令這種厭惡的感覺和要逃脫的願欲逐步增強。

霞惹瓦曾說，假如這種求解脫的意樂是像灑在劣酒之上的麥粉，只有薄薄的一層浮在酒的表面，那我們對於生死輪迴之因，亦即「集諦」的厭惡程度，亦不過是這樣罷了。若是這樣的話，我們對於追求滅除「苦」、「集」的解脫也是一樣，那麼所謂希望趣修解脫之道的心亦只是

虛言。這樣，我們亦不能發起不忍看見有情在生死輪迴受苦的悲心，亦不能生起對我們具有鼓勵力量的真實無上菩提心，從而，我們對大乘的瞭解亦只是文字知識。所以，我們必須實修這些「中士」的教法，把它們奉為心要教授。



## 「除邪分別」

### 己三 遣除誤解：

若說：修習厭離生死輪迴之心對於「小乘」雖然恰當，但是對於菩薩則不適合，因為菩薩若修習強烈厭棄出離生死輪迴的心，便會和聲聞一樣墮入「寂邊」，對於生死輪迴的事情感到厭惡。正如《不可思議秘密經》所說：

菩薩們為了成熟有情眾生，才把生死輪迴視為有益。而不是把涅槃視為對成熟有情眾生有益。

同經又說：

菩薩們若畏懼生死輪迴之事，便會墮入空無處。

同經還說：

薄伽梵，聲聞畏懼生死輪迴之事，但菩薩卻自願在生死輪迴轉生無量無數次。

答：這種說法實為錯解經義的大謬論。經中雖說菩薩不應厭離生死輪迴，但並不是教導菩薩不應厭離由「業」和「煩惱」而漂流生死輪迴的生、老、病、死等各種苦。相反，此經是要

教導「精進」，菩薩為了利益有情，所以窮盡生死輪迴的邊際，披上（精進）鎧甲修學菩薩行。即使一切眾生之苦，不斷在落在他們的身心，他們仍然精進不退，勤修利他大行，絕不會被苦嚇怕而產生厭離。所以，佛陀才說菩薩不可厭離生死輪迴。月稱論師說：

菩薩盡輪迴際，剎那剎那承擔一切有情之苦，對種種損害其身心的事情毫不畏懼。盡輪迴際同時承擔一切有情苦惱的菩薩愛樂這種行為，這種精進在每一剎那之中皆能成為引領一切有情生起一切種智無盡財寶資糧果報之因。只要菩薩一旦明瞭此因，便會願意轉生百次千次。

為了證明這一點，所以月稱論師便引用前文的《不可思議秘密經》為證。

這部經典又提到應把生死輪迴視為有益，因為菩薩們在精勤利益有情時作了多少努力便獲得多少安樂。由此可知，佛說不應厭離三有輪迴是指不應對在生死輪迴成辦有情利益生起厭離，而且要喜愛這種行為。

若我們被「業」和「煩惱」驅迫而漂流生死輪迴，飽受各種痛苦折磨，連自利尚且無法達成，利他又從何說起呢？這種漂流生死是一切問題之門，所以菩薩對它的厭離比小乘行者更大，所以他們必須把這種由業、煩惱導致的生死流轉斷除。但是，對於由悲願受生於三有，菩薩則應歡喜，因為這兩種受生的方式並不相同。

假如我們像上文所說般，未能這樣作出區別，《菩薩地》說持有這種態度的人，若已接受菩薩律儀，那他們便染犯了其中一條為煩惱遍滿的惡作罪。唯恐文繁，故不引述。

雖然菩薩看見三有的過患而感到極為厭離，但是由於大悲起動，他們仍不會放棄自己的本誓，這確實令人驚訝。假如把三有圓滿美事視如天宮，貪愛絲毫未減，但卻佯稱利他而不顧捨棄生死輪迴，這種人又怎會令智者歡喜？正如清辨論師的《中觀心論》所說：

菩薩看見生死輪迴的過患，所以不會住生死。他們為了利他，所以不住涅槃。為了成滿有情的需要，他們才會決意長住三有。

在《菩薩地》所說的一百一十種苦，便是對一切有情發起大悲心的因。當我們看見這些無邊的痛苦時，內心生起極強烈的不忍之心時，若說對生起輪迴全無一點厭離，那就可謂矛盾至極。

這種對生死輪迴生起極大出離，然後視有情如自己的親人眷屬，為了利益他們而進入三有大海的菩薩道次第，便是（聖天論師的）《四百論》的主題。月稱論師在此論的疏釋（《四百論疏》）已清楚闡明此義：

佛陀宣說生死輪迴的過患，是要令所化弟子懂得畏懼生死輪迴，希求解脫。為了令他們堅定趣入大乘，所以世尊對他們這樣說：

比丘們，在生死輪迴長夜流轉的各趣有情眾生之中，沒有一者從未成為你們的父、母、子、女或親友。

同論又說：

由明瞭世尊的說話，菩薩們便能安然躍進三有大海，以大乘之筏，把無始以來曾經成為他們父母親眷，而現在卻無依無靠，無人庇護的一切有情眾生度脫。

無上密咒真言乘同樣需要這種方法。就像聖天論師在《攝行燈論》所說：

應透過這些次第而趣修「極無戲論行」。這種次第便是修行者最初應憶念無始生死輪迴之苦而希求涅槃之樂。所以我們必須完全捨棄喧鬧煩亂，甚至要修習帝王的權勢是苦的想法。

（「極無戲論行」，藏：shin tu spros med kyi spyod pa。是用於增長無上瑜伽密續生、圓二次第證量的三種特殊行持方法之一。）

## 「解脫正道」

### 己四 抉擇能趣入解脫道的性質：

我們應依吉祥勝逝友慶喜論師（的《月光王書》）所說，鼓勵自己修習生死輪迴的過患：

我們沉溺在三有之中，這個苦海沒有邊際，深不見底。但我們毫不厭惡，毫無畏懼，反而喜悅放逸。我們的心究竟出了什麼問題呢？雖然我們身陷於貧乏、難求飲食、難覓庇護、全力維護、最終喪失、別離、疾病、老邁、衰損等問題的長燃烈火之中，居然以此為樂，真的像瘋子一樣。

同書又說：

悲哉！世人有眼無珠，對眼前常見的事情全不思維，難道你們的心是像金剛石般堅硬？

所以，就像《七童女因緣論》（梵：Sapta-kumarikavadana。造者密授論師，梵：Guhyadatta）所說：

看見世間事物如同晃動的水中月影。

看見貪慾如同憤怒毒蛇盤身昂頭的影子。

看見這些有情眾生為苦火焚燒。

大王，所以，我們應愛樂解脫出離，前往屍林。

（屍林，梵：sitavana，藏：dur khrod。又作：屍陀林、寒林、屍多婆那林、屍摩賒那林、深摩捨那林。廣義而言，曾經拋棄四具屍體以上的地方便可以稱為屍林。這些地方是古代修行者常住的靜修之地。狹義則指位於中印度摩揭陀國王舍城北方的幽暗森林。）

意思是說，當我們看見「情世間」和「器世間」（又作依正世間。「依」即依報世間或國土世間，亦即有情所依之處；「正」指正報世間或眾生世間，亦即能依的有情眾生）猶如被風吹動的水中映月，即使一剎那也不能停住，壞滅無常。

當我們看見欲塵（即是色、聲、香、味、觸、法等六境或六種感官對象。又作外塵、六賊。由於六識攀緣六境而染污六根，能蒙蔽真實本性，故犛名為「塵」。六塵是心外之物，故稱「外塵」。六塵能劫奪一切善法，故稱「六賊」。）利小害大，如同毒蛇的身影。

當我們看見五趣眾生被熾烈的三苦大火燒炙，便會產生出一種像北方兒童的意向，一心追求出離輪迴貪愛，愛慕解脫出離。

至於「北方兒童」的意思如下：據說，炒青稞粉在北方是珍貴的食物，所以，當地居民每天只能以少量蕪菁為食。某天，當地有一個肚餓的孩子想吃炒青稞粉，於是便向母親索取。由

於母親沒有炒青稞粉，所以便給他一些生蕪菁。可是孩子不肯要，於是母親便把乾蕪菁拿給孩子。可是孩子仍不肯要，於是母親便把剛煮好的蕪菁拿給孩子。但是，又被（為）孩子拒絕，於是她又把煮熟了的凍蕪菁拿給孩子，但是孩子仍不肯吃。母親甚為不快，於是便對孩子大喊：「所有也是蕪菁！」

正如迦當派的大師們所說，我們對於一切所見、所聞、所憶的世間安樂，也要生起同樣的想法：「這是世間，這也是世間，一切皆苦，我全不需要這些東西。」

應思維過往無始以來，我們一直在生死輪迴漂流，從而產生厭惡捨離，還要思維今後仍要無了期地漂流於其中，由此生起惶恐畏懼之心。我們必須像《親友書》所說，矢志斷除一切禍害根源的生死輪迴，而非口頭空言：

生於天、人、地獄、餓鬼、旁生等地皆不吉祥。應知「生」是眾苦之器，生死輪迴就是這樣的一回事。

此外，還要消除「業」和「煩惱」這兩種生死輪迴之因。在這兩者之中，假如我們沒有「煩惱」，那不論有多少「業」也不會受生。若有「煩惱」，就算我們能把夙業消除，但是仍會即時造集新業。所以，我們必須修習圓滿無謬的道軌，以此摧毀「煩惱」。

「抉擇能趣入解脫道的性質」又分為兩部分：（一）以什麼類型的生命來滅除輪迴。（二）

修習什麼類型的道軌來滅除輪迴。

### 庚一 以什麼類型的生命來滅除輪迴：

《親友書》說：

堅執邪見，生於沒有佛教處、旁生道、餓鬼道、地獄道。又或受生為邊地蔑戾車、思鈍、啞子、長壽天，若具有上述任何一種問題便是無暇，能遠離這些問題便是有暇，所以應當努力斷盡生死。

正如前文所說，沒有閒暇時間便不可能斷除生死輪迴。所以，當我們獲得暇滿人身，就一定要把生死輪迴斷除。

大瑜伽士菩提寶說：

現在就是我們跟畜牲有別的時候了。

博朵瓦：

假如在過往流轉生死之中，輪迴從未自行停頓，那現在亦不會自動停止。所以，我們必須把它斷除。能把生死輪迴斷除的時機，正是現在獲得暇滿的時候。



在那些獲得暇滿之身的人當中，在家生活對於修持正法會有許多障礙和許多過失。相反，出家的生活對於斷除生死輪迴卻是最優勝的，因此，明智的人應該以出家生活為樂。

屢屢思維出家的功德和在家的過患，能令已出家者道心堅定，亦能令未出家的人建立起賢善習氣。現當略為解釋其中的道理。

富有的在家人為了保護家財而辛勞受苦，貧窮的在家人則為賺取財富而營營役役。他們把不快樂的生活妄認為快樂。要知道這種認解就是惡業的果報。《本生鬘》說：

絕不可以把牢獄般的俗家生活視為快樂，不論是富抑貧，在家也是大病患。一者為守財而煩惱，另一者則為求財而辛勞，不論是富抑貧，也是沒有快樂。這種愛樂在家生活的愚昧想法，僅是罪惡的果報。

所以，廣積資財，貪多慕得並不是出家的本分事，否則便和在家沒有分別。還有，俗家生活與法不合，所以在家難以修持正法。同經又說：

處理在家俗務是難以斷除妄語，對於其他作惡的人亦難以不作懲罰。在家人修法會對家庭事業有損害，但是顧家又怎能修持正法？佛法事業是以平和寂靜為尚，但是，俗家人為達到目的卻會冷酷無情，所以是有違背正法的過失，試問希望自我拯救的人有誰會住於家中？

又說：

俗家就如驕、慢、癡的蛇穴，能摧毀寂靜安福樂。俗家是具有許多難忍大苦的地方，有誰會住在這個像蛇窖般的地方？

應屢屢思維這些在家的過患，發願出家。出家人以簡樸的衣鉢乞食生活而自足，他們獨居靜處，斷除自己的煩惱，是他人恭敬的對象。如《七童女因緣論》所說：

何時才能剃髮（出家），披上糞掃衣，獨居蘭若靜處？

（糞掃衣，又作衲衣、百衲衣。是取棄於糞塵之中的破衣碎布，洗淨後縫製的袈裟。《十住毗婆沙論》說著此衣有十種利益：1.慚愧。2.防寒、熱等。3.表示沙門之儀法。4.天人恭敬。5.無貪好。6.隨順寂滅，無煩惱熾然。7.有惡易見。8.無餘物之莊嚴。9.隨順八聖道。10.精進行道，無染污心。故知比丘以糞掃衣為袈裟，最為殊勝，最受尊重。據《十誦律》所說糞掃衣的種類共有四種：1.包裹死屍者而棄於墓地的塚間衣。2.包裹死者而佈施給比丘的出來衣。3.在聚落中，置於空地而無所屬者的無主衣。4.捨棄於巷陌、塚間或糞塵之中的弊物，稱為土衣。）

何時才能（學習出家比丘的威儀）眼觀軛木的距離、手持乞鉢，過家過戶地乞食，遠離譏諷毀謗？

何時才能不貪利養恭敬，把煩惱荊棘泥沼清除，接受城鎮民眾的供施？

出家人滿足於粗劣的飲食，身著沾滿雪霜的濕重衣服，甘願睡在露天的地方，以草為榻。他們志願睡在樹下的軟草之上，以正法的喜樂活命。如《七童女因緣論》所說：

何時才能不貪著自己的身體，從草堆起來，著沾滿雪霜的濕重衣服，受用粗劣飲食？

何時才能臥在樹下，身上蓋著綠得像鸚鵡一樣的柔軟青草，享用（離欲清淨，活在當下的）現法喜樂盛起？

博朵瓦說：

昨夜皚皚白雪落在屋頂，內心就像《七童女因緣論》所說，滿懷喜悅。除了希望這樣修持，別無所求。

出家人志願住在草地或河畔，思考自己的身體性命如同滔滔流水，生滅起伏。他們志願以觀慧斷除三有根本和一切惡見生因的我執。他們志願克服三有欲樂的愛著，深思情世間和器世間如同幻化。《七童女因緣論》說：

何時才能居於河岸草地，能時時看見人生於世猶如水浪起伏？

何時才能破除一切惡見之母的「壞聚見」，不再貪愛三有的享受？

何時才能明瞭動世間和不動世間（即情器世間）如同夢境，陽焰、幻化、雲霞、尋香

城？

（夢—夢中一切成敗得失均非實事，醒時一無所有，一切諸法亦復如是。陽焰—在日光之下，地氣上升，遠觀猶如流水，近看則一無所見，一切諸法亦復如是。犍闍婆城—犍闍婆神所示現的城樓在破曉時分，得見城門樓櫓宮殿行人出入，日轉高而轉滅，此城但可眼見而無有實，一切諸法亦復如是。雲霞—雲霞結聚，風吹即散，一切諸法亦復如是。幻化一如魔術師幻化象馬諸相，雖有聲色可見，然實是虛妄不實，一切諸法亦復如是。）

這些成就乃是所有出家人的共同志願。伽喀瓦大師說：

假如有人能效法大仙的生平，住山苦行，那為人父者才算是把他的孩子養育成人。

霞惹瓦大師說：

當在家人忙於俗務時，你們這些比丘應身披淨妙法衣去探望他們，令他們能想到出家生活的好處。在他們心中種下未來出家的習氣。

《勇猛長者請問經》（梵：Grha-pati-ugra-pariprccha-sūtra。有作《勇施請問經》。勇猛長者 Ugra。又名郁迦長者、優迦長者、郁瞿婁長者。全稱郁迦羅越長者。意譯為最首長者、功德長者、威德長者。為佛世時，毗舍離城附近的象村人。據《中阿含未曾有法品郁伽長者經》所載，長者曾於鞞舍離大林中，

與眾女飲酒娛樂，後見世尊在林樹間，端正莊嚴，即時醉醒，往詣佛所，聞世尊說四諦法而斷疑惑，盡形壽以梵行為首，誓願受持五戒。佛入滅後，自以一切財物惠施，願如轉輪聖王，乃至希求生於第四禪天。據《大寶積經郁伽長者會》所說，佛在給孤獨精舍時，勇猛長者曾向佛請問在家菩薩和出家菩薩的修行方法，佛陀為其廣說三歸五戒與出家的四聖種行。）

亦說在家人應這樣發願：

在家菩薩應思維：「何時才能離開這個家庭苦源，過若出家的生活呢？何時才能參與僧羯磨、長淨羯磨、解制羯磨，及安於和敬行？」他們應要具有這種愛樂出家的心念。

（僧揭磨、長淨羯磨、解制羯磨是僧團的三類活動。僧羯磨是出家受戒的活動、長淨羯磨又作「布薩陀」。是僧團每半月舉行一次的露罪懺悔，長養善法的活動。解制羯磨又作「安居」，是僧團在每年雨季單行的集體共修活動。和敬行是出家梵行者所奉行的六種共同生活準則，又名「六和敬」：1.身和共住、2.口和無諍、3.意和同事、4.戒和同修、5.見和同解、6.利和同均。）

意指在家菩薩主要也是以「受近圓」為志願。（「近圓」梵：upa-sampanna 藏：bsnyen par dzogs pa。亦即「近圓戒」、「具足戒」。藏語的意譯為「受近圓」或「受具足」。「圓」指涅槃，具足戒是趨近涅槃之法，故稱「近圓」。《南海寄歸內法傳》：「既受戒已，名鄔波三鉢那。鄔波是近，三鉢那是圓，謂

涅槃也。今受大戒即是親近涅槃。」《大乘經莊嚴論》亦說：

出家之身具有無量功德，所以勝於守戒的在家菩薩。

出家不但在修持遠離生死輪迴的解脫受人稱讚，就連以「波羅密多乘」及「密咒乘」修習「一切種智」亦讚歎出家之身是最為優勝。在三種律儀之中，出家律儀便是「別解脫律儀」所以我們應敬重聖教根本的「別解勝律儀」。

## 庚二 修習什麼類型的道軌來滅除輪迴：

此處分三點解釋：（一）三學的數量是確定。（二）三學的次第是確定。（三）三學的性質。

《親友書》說：

沒有什麼事情比盡力斷除後有來得重要，即使我們的頭顱或衣服突然著火，也可以置之不顧，不把火焰撲滅。

應以戒、定、慧證取無老無死、無窮無盡，遠離地、水、火、風、日、月，寂靜調伏的無垢涅槃境位。

意指應當修學珍貴的三學之道。

## 辛一 三學的數量是確定：

「三學數量是確定」又分三點解釋：（一）調心次第是確定。（二）果報是確定。（三）所斷的對象是確定。

### （一）調心次第是確定：

「戒學」能令「散亂心」不散亂。「定學」或「心學」能令「不定心」安定。「慧學」能令「未解脫心」解脫。所以，「三學」（梵：trisikṣa，藏：bslab pa sum。又作「增上三學」）能令瑜伽師的一切所作達至究竟圓滿。

（「戒學」又作增上戒學。梵：hisīlasikṣa。藏：lhag pa'i tshul khriṃs kyi bslab pa。「定學」又作增上定學、增上心學。梵：adhisamādhīsikṣa, adhicitṭasikṣa。藏：lhag pa'i ting nge' dzingyi bslab pa, lhag pa'i sems gyi bslab pa。「慧學」又作增上慧學。梵：adhiprajñāsikṣa。藏：lhag pa'i shes rab kyi bslab pa。戒學能修善並防止身、口、意作惡。定學內攝令心意、斷除妄念，引入聖道。慧學能通達本性，斷除煩惱，證悟實相。佛教的實踐綱領便是由戒生定，由定發慧。《菩薩地持經》有說以六度配三學，即佈施、持戒、忍辱、精進等四波羅蜜為戒學，靜慮波羅蜜為定學，般若波羅蜜為慧學。三學是佛道的命根，盡攝八萬四千法門，故論主宗喀巴大士教誡行者當精勤修學。）

### （二）果報是確定：

不毀壞戒律的果報便是受生於欲界兩種善趣（人趣及欲界天趣），毀壞戒律的果報則是墮落惡趣。「心學」的果報便是受生於上界兩種善趣（色界天趣及無色界天趣）。「慧學」的果報便是解脫。

總之，「三學」的果報是有「增上生」（人、天善趣）和「決定勝」（解脫、一切種智）兩種。而前者（增上生）又分為上界善趣（色、無色二界）及下界善趣（欲界）兩類，所以能達成這兩者的學處是有三種。前兩種數量是《本地分》所說。（增上生的欲界善趣須要「戒學」。色、無色二趣更要加修「定學」。決定勝的解脫或成佛則要圓修戒、定、意三學。）

（三）所斷的對象是確定。

先賢大德們有就所斷除的煩惱乃有：破壞煩惱、降伏煩惱現行、盡斷煩惱的種子三種，從而確定共有三種學處。

## 辛二 三學的次第是確定：

《本地方》引用《梵問經》（梵：Arya-brahma-pariprccha nama-mahayana-sutra）的經文來證明三學的先後次第：

戒是堅固根本。



定是愛樂心寂靜。

慧是取聖見而捨惡見。

在三者之中「戒」是根本，蓋因其餘兩者皆是由「戒」而生。第二者「定」是依仗戒律，心樂入定。第三者「慧」是依「定」遠離惡見，成就聖見，如實得見真實。

### 辛三 三學的性質：

「三學的性質」就像《梵問經》所說：

戒律共有六支。

禪定是四樂住。(又作「四心住」)

恆當清淨的智慧便是四者各四行。(即是四諦的十六種行相)

「戒學」共有「六支」

(1) 具有清淨戒律。

(2) 守護別解脫戒律。

這兩支是說明達至解脫的清淨戒律。

(3) 軌則。

(4) 所行。(指比丘不應前往的五處地方)

這兩支是說明無可譏毀的清淨戒律。

(5) 對於最微小的罪行亦會畏懼。

這一支是說明未受破損的清淨戒律。

(6) 正確受學根本學處。

這一支是說明沒有顛倒錯謬的清淨戒律。

心的「四住」 (四樂住) 是指「四靜慮」 (梵 catvaridhyana。藏: bsam gtan bzhi)，意指「心學」是心能「現法樂住」，所以稱為「樂」。

「四者」是指「四諦」。「各四行」是指「四諦」各自的「四種行相」。「十六行相」(梵: sodasanityadi。藏: mi rtag sogs bcu drug) 即是：

(1) 苦諦四行相 (梵: catvari duhkhasakara。藏: sdug bdengyi nam pa bzhi) —

- 無常 (梵: anitya。藏: mi rtag pa'i nam pa)、
- 苦 (梵: duhkha。藏: sdug bsngal bai nam pa)、

- 空 ( 梵: sunya。藏: stong pa'i rnam )、
- 無我 ( 梵: anatmaka。藏: bdag med pa'i rnam pa )。

(2) 集諦四行相 ( 梵: catvari samvrittisat yaguna。藏: kun 'byung bden pa'i khyad chos bzhi ) —

- 因 ( 梵: hetuh。藏: rgyu )、
- 集 ( 梵: samudayah。藏: kun 'byung )、
- 生 ( 梵: prabhavah。藏: rab skyes )、
- 緣 ( 梵: pratyayah。藏: skyen )。

(3) 滅諦四行相 ( 梵: catvari nirodhsatyag una。藏: 'gogbden gyl khyad chos bzhi ) —

- 滅 ( 梵: nirodha。藏: 'gog pa )、
- 靜 ( 梵: santa。藏: zhi ba )、
- 妙 ( 梵: pranita。藏: gya nom pa )、
- 離 ( 梵: nihsarana。藏: nges'byung )。

(4) 道諦四行相 ( 梵: catvari margasatyavi sesa。藏: lam bden gyi khyad chos bzhi ) —

- 道 ( 梵 marga 。 藏: lam )、
- 如 ( 梵: nyaya 。 藏: rigs pa )、
- 行 ( 梵: pratipad 。 藏: sgrub pa )、
- 出 ( 梵: nairyanika 。 藏: ngesbyin )。

「慧學」便是通達這十六種行相。

假如此處只是解釋「中士道」，那就必須詳細解釋三學。但由於不是這樣，所以「心學」及「慧學」(止、觀)會在「上士道」之中解釋。於此不贅。

現在使要簡略地解說「戒學」的道理。我們最初先要屢屢思維戒律的利益，令自己衷心喜愛戒律。《大般涅槃經》所說：

戒律是通向一切善法的階梯。戒律是根基，就像大地是各種樹木等植物的根基。戒律是一切善法的前導，就像商主(古時出海營商的商隊首領)是所有商人的前導。戒律是一切教法的勝幢，就像帝釋天豎立的勝幢(梵: dhvaja。藏: rGyal-mtshan。音譯為馱縛若。又作計都，梵: ketu。是代表王權的旗幟。亦有依形狀區分，形如圓桶者為幢，扁平狀者為幡)。戒律能斷除一切罪惡及惡趣的道路。戒律猶如能治療一切罪惡頑疾的藥樹(又

作藥王樹。草木有可以治病者，稱為藥草、藥樹。療效最殊勝者，稱為藥王。若人立於樹前，其五臟六腑等，悉見分明《勝天王般若波羅蜜經》說：「為諸眾生而作依止，治諸疾病如藥樹王。」)。戒律是三有險途路上的貯糧。戒律是摧毀煩惱仇敵的兵器。戒律是能除煩惱毒蛇的神咒。戒律是度越罪惡河流的橋樑。

怙主龍樹亦說：

戒律是一切功德的依處。猶如「情世間」和「器世界」依仗大地。

《妙臂請問續》說：

就像一切莊稼依仗土地而無災害地成長，殊勝白法也是依仗戒律與及悲水的灌溉而成長。

我們應該依照以上引錄的經論來思維守護戒律的利益。假如受戒而不護戒，後果便會非常嚴重。《苾芻珍愛經》(梵：Bhikṣu-prareju-sūtra) 說：

戒律能令某些人快樂。戒律能令某些人痛苦。具戒者能得安樂，破戒者則會受苦。

意指受持學處（戒律）既有其益處，亦有其不利之處。所以，我們也要慎思不守戒律的害處，從而對學處生起極大的敬重心。

「墮罪」是有四種因素：（1）無知、（2）放逸、（3）不敬、（4）煩惱熾盛。（此處是說造成犯戒的四種因素，又名「生墮四因」。「墮」，梵：prayascittika。藏：ltung ba。又作『墮罪』，是比丘、比丘尼所受持的具足戒之一。又作貝逸提、波羅逸尼柯、波逸提伽、波質底迦。意譯墮、令墮、能燒熱、應對治、應懺悔。若染犯這類過失可由懺悔而悔清淨，若不懺悔便會墮入惡趣。「墮」又分為捨墮、單墮兩種。須要捨棄財物而懺悔的墮罪，稱為「捨墮」。單對別人懺悔即可清淨的墮罪，稱為「單墮」。）

對治「無知」的方法便是要聽聞和認識各種學處。

對治「放逸」的方法便是要修學：絕不忘失取捨的「正念」。能隨時觀察身、語、意三門，了知所為是錯抑對的「正知」。依自己或正法的力量，羞恥作惡的「慚」。害怕別人譏毀，羞恥作惡的「愧」，與及害怕惡行異熟果報的「恐懼」。

對治「不敬」的方法便是敬重大師（佛陀），敬重大師所制定的規矩，敬重我們的同修。

對治「煩惱熾盛」的方法便是要反觀自心，發現哪一種煩惱強盛，便要積極修習對治之法。

假如不是這樣地努力修習，對於佛所制的規矩輕率放縱，以為違越佛制只是輕微的罪過，未來就只會受苦。所以《律分別》說：

假如對大悲大師的教法產生輕率之心而略加違犯，便會被苦的勢力控制，就像有人

因拆掉一個細小的竹籬笆而失去整個芒果林一般。現世雖有少數違反國王聖旨的人未受到刑罰，但是，無理違越能仁教令的人，必會像醫那跋多羅龍王一樣，墮於旁生道。

（梵：Elapattra。又稱伊羅鉢多羅龍王。醫那是樹名，跋多羅，意即「葉」。故又作醫羅葉龍王。這位龍王前身為比丘時，曾因為折斷阻礙門戶的醫羅樹枝葉，死後受生為龍王之身，頭上生有醫羅樹，此樹枝葉每逢被風吹動，龍王便會產生痛苦。）

所以，必須盡力不染犯過失和墮罪。假如染犯過失和墮罪，則應依佛所教，勵力懺悔還淨，切勿掉以輕心，毫不理會。《梵問經》說：

應依止學處，一心奉行，寧捨性命也不可毀壞或捨棄。要永遠精勤護持，依戒而行。

又應依照佛陀在《成就真實尸羅經》（梵：Sila-samyukta-sutra）所說的道理，守護戒律，即使要捨棄性命也是在所不惜：

比丘們，寧捨性命而死，也不可以失壞戒律。為什麼呢？因為捨命而死也不過是令今生的壽命終結，但是，失壞戒律卻會在千萬生中，失去自己的種性（暇滿人身）和安樂，長時處於墮落之境。

應思維「若我不能像這樣不惜一切地守護戒律，即使把鬚髮剃除，身上披著壞色衣也沒有意義可言。」（「壞色衣」是避用青、黃、赤、白、黑等五種正色，而用木蘭等染壞的不正色布片縫成的法衣。）《三摩地王經》說：

出家而進入佛陀的聖教後，假如仍然從事惡業，貪著牛象車乘、把錢財糧穀視如命根。這種全不努力修學的人，為什麼要剃頭呢？

假如我們的戒足不能站穩，不僅無法成功逃出有為（三界的別名）生死輪迴到達解脫都城，還會重返生死流轉，被痛苦侵迫。佛陀在《三摩地王經》曾以譬喻來說明這個道理：

若有人被盜賊襲擊，便會為活命而逃跑。假如他要逃命時雙足沒法走動，便會被盜賊擒服。同樣，損壞戒律的愚人，雖然希望脫離有為，但是由於損壞戒律，所以不能逃出，而被老、病、死所摧毀。

所以，同經又說：

我為穿著在家衣服者所說的學處。那時的比丘就是這些學處沒有。

佛陀是說，在比丘僧眾也不能圓滿守持他為在家眾所說的五種根本學處（五戒）時，若能勤修這些學處，其果報便會更大。所以應當盡力護戒。同經還說：



即使有人在一千萬劫之中，懷著清淨心，以種種飲食、傘蓋、幡幢、燈鬘（排列成行的明燈）來供養百千億數的佛陀。但是，他的福德遠及不上有人在正法衰微，善逝聖教瀕臨滅亡時，於一晝夜之中修持一種學處。

又如果我們認為即使染犯墮罪，之後懺悔就行。但是，若沒有避免日後再犯的防護心而繼續違犯墮罪，就好像在吃下毒物時告訴自己必定有解藥可服。正如《彌勒獅子吼經》（梵：Arya-maitreya-mula-simha-nada-namamahayana-sutra）所說：

慈氏，在末法時期的最後五百年間，某些出家菩薩和在家菩薩會宣稱懺悔罪過能把罪業完全消除。他們在發露墮罪時會這樣說。「日後再染犯這種罪惡時，我必定會懺悔。」可是，他們並沒有防止自己再次造罪。我告訴你們，這些人所造的「死」業。所謂「死」是什麼意思呢？這就好像服毒的人，這些人在死後時便會顛倒墮落惡趣。

同經又說：

慈氏，我在毗奈耶聖教所說的「毒」，便是違越我所制定的根本學處。所以切莫食用這種毒。

不但受持「別解脫律儀」的人要這樣地守護戒律，就是修持密咒乘者也要這樣地守護戒律。

如《妙臂請問續》說：

我薄伽梵所說清淨別解脫戒的一切律儀之中，在家咒師除了外相及儀軌之外，其餘一切皆應修持。

意指除了出家相（如此丘的三衣）、羯磨儀軌和一些遮罪之外，在家密咒行者尚且必須遵從律典而行，出家咒師就不用多說了。戒律亦是修持密咒乘的根本。《妙臂請問續》說：

戒律是密咒乘的根本首要，再加上精進、安忍、信佛、菩提心、真言密咒、遠離懈怠，便會像君王擁有七寶（輪王七寶），能如願調伏一切眾生。咒師若要調伏罪惡，便要具備這七種條件。

《文殊師利根本續》（梵：Arya-manjusri-mula-tantra）亦說：

如果持誦真言者毀壞戒律，就不會獲得無上悉地，也不會獲得中品悉地和下品悉地。大師能仁從沒有說過毀壞戒律仍能成就續道。破戒不是前往涅槃都城者的處境或目標。這種惡人如何會有續道成就？這種壞戒的人如何會有善趣安樂？他們既不能獲得增上生，亦不能獲得殊勝樂，更遑論獲得薄伽梵所說的密咒證悟。

（悉地，梵：siddhi。藏：grub-pa。意譯成就。常指由修持密咒而獲得的三品成就。一般而言，無上悉

地便是成佛。中品悉地是分為地行、眼藥等八種成就。下品悉地是成就息災、增益、懷愛、降伏四種事業。)

康壘巴曾說：

在發生饑荒時，任何事情也會與穀麥扯上關係。同樣，一切正法修持也是圍繞著戒律進行，所以必須精勤持戒。不思業果的人是不會成就清淨戒律的，因此思維業果是不共要訣。

霞惹瓦說：

總之，一切禍福皆是依於正法。若依循正法毗奈耶的說話，你們便會具足自信、內心清淨、始終如一，堅定穩重，不必兜兜轉轉。

格西仲敦巴說：

有一類人認為依止戒律便要捨棄密咒修行。有一類人則認為依止密咒便要捨棄戒律。只有我的上師阿底峽的教規才能以戒律為密咒的助伴，以密咒為戒律的助伴。

大尊主（阿底峽尊者）亦說：

我在印度的時候，凡有重大的事情或突發事件，便會召集受持三藏的法師來確定三

藏有否禁止這些事情，又或是否符合三藏所說，透過這種方式來達成結論。除此以外，我們這些來自超戒寺的人，還要查證菩薩行有否禁止這些事情，兩者是否有衝突，然而只有受持律典的人才能作出最終的決定。

內鄔嚧巴對於這種守持清淨戒律的道理，曾這樣說：

現在，只有這種與煩惱對抗的內心角力是最重要。不與煩惱對抗，戒律便不能清淨。若不能成就降伏煩惱的「定學」和斷除煩惱的「慧學」，就會像佛陀所說，必須繼續流轉生死。

所以，就像前文所說，當我們認識煩惱、思維煩惱的過患、遠離煩惱的利益，以正念、正知的矛槍，屢屢戳刺剛冒出來的煩惱。

還有，我們必須把心中剛生起的煩惱視為敵人，對它發動攻擊。否則，在煩惱最初生起時聽之任之，並以非理作意來滋養它，我們便無法戰勝它，最後唯有任由煩惱魚肉。

即使我們這樣努力仍不能遮止煩惱生起，但是也不能任由它們延續下去，必須像在水中寫畫而非在石上刻字一般，令它們隨起隨滅。但是，從事與正法有關的事情則應相反。如《親友書》所說：

須知我們的心是可以像在水中、泥土或石土繪共中士道畫一般。煩惱生起時，則以前者為佳，若愛樂正法則以後者為勝。

《入菩薩行論》（不放逸品）亦說：

我要牢牢記著這些煩惱，仇恨它們，和它們作戰。因為只有這種與煩惱相類似的心態，才能夠消滅煩惱。我寧願被人焚燒、殺害，被人砍掉頭顱，但是也不可以對煩惱仇敵卑躬屈膝。

格西樸穹瓦亦說：

就算我被壓在煩惱之下，也要咬緊牙關。

博朵瓦聞言亦說：

若你能夠這樣做，便能即時把煩惱斷除。

尋常的敵人被擊退後，便會避居他方，養精蓄銳，然後回來復仇。但煩惱可不會這樣，當我們把心中的煩惱完全驅逐外出後，它們可不會匿藏在其他國家，也不會回來報復。可是，我們由於缺乏精進，所以不能戰勝煩惱。

《入菩薩行論》（不放逸品）說：

普通的敵人雖被驅逐出境，但是仍會盤據其他地方，休養生息，然後回來尋仇。但是煩惱仇敵卻不會這樣。當煩惱若被慧眼看破，並從我的心中清除驅出後，還有什麼地方可去？還能重整旗鼓，向我作出反擊嗎？可是我們心力軟弱，毫不精進。

涅絨巴（藏：bsNyug rum pa）說：

當煩惱生起時不應懈怠，要立即以對治法來把它遣除。即使未能遣除亦不必耿耿於懷，應立即陳設曼陀羅及其他供品，向上師本尊供養啟請，然後專緣煩惱，念誦忿怒本尊真言，把煩惱消滅。

朗日塘巴（藏：Glang ri thang pa）說：

即使轉換座處，又或只是轉動頭頸也可以令煩惱消失。

由此可見他與煩惱鬥爭的情況。又應像阿蘭若師所說：

除了晝夜觀察自心之外，還有什麼事情要做呢？

若能依此而行，煩惱便會消失無蹤。傳說大尊主（阿底峽尊者）在一日之中不論遇見某人多少次也會這樣問他：

有沒有生起善心啊？

斷除煩惱的方法如下：在六種根本煩惱之中，以「癡」( 梵: moha。藏: gti mug ) 的罪最為重大，亦最難遠離，而且是其他一切煩惱的依處。所以，對治「癡」的方法是要多修「緣起」令我們能通曉生死輪迴的流轉和還滅。若能慣常串習「五染污見」( 壞聚見、見取見、戒禁取見、邊見、邪見 ) 等惡見便不會生起。

「嗔」( 梵: krodha。藏: zhe sdang ) 能引致現世和後世之苦，能斷各種善根。如《入菩薩行論》所說：

沒有罪惡能像「嗔」一樣。

所以，絕不可以讓「嗔」有機會生起，必須盡一切努力修習安忍。若「嗔」不生起，即使在現世也會非常安樂。《入菩薩行論》說：

能堅毅不退把「嗔」摧毀的人，在現世和後世也會安樂。「貪」( 梵: raga。藏: 'dod chags ) 或「貪愛」能令先前所造集的一切善業和不善業的力量逐漸增強，從而產生生死輪迴。「欲界」的有情，由於對「欲塵」的「觸」而產生「受」從而生起「貪愛」所以，應多修習內外不悅意( 內身外境的不可愛性 )，與及貪著欲塵的過患，以此降伏貪慾。

大阿闍黎世親說：

鹿、象、飛蛾、魚、蜜蜂這五種有情均被五欲塵所損害。假如一種欲塵便可以殺害其中一者，那它們為何不能殺害時常耽著五欲塵的人呢？

由於對「利、譽、稱、樂」四事的貪愛，與及對相反四事（衰損、毀譽、譏諷、痛苦）的憎惡是易生難除，所以必須努力對治，總應修習生死輪迴的過患，別應修習「念死」以此把世間八法的泥諸斷除。

「慢」（梵：mana。藏：nga rgyal）是現世修道發展的主要障礙，而且是令後世生為奴僕等身份的因，所以必須斷除。斷除的方法，便是像《親友書》所說：

應屢屢思維：我不能超越老、病、死、愛別離，自作「業」而自受「果」。必須以對治法來降伏驕慢。

當我們對四諦、三寶、業果已取得定解時，便不會生起「疑」煩惱（梵：vicikitsa。藏：the tshom）。

眠（梵：middha。藏：gnyid）、昏沉（梵：styana。藏：rmugs pa）、掉舉（梵：auddhataya。藏：rgod pa）、懈怠（梵：kausidya。藏：le lo）、放逸（梵：pramada。藏：bag med pa）、無慚（梵：ahrikyā。藏：ngo tsha med pa）、無愧（梵：anapatrapya。藏：khrel med pa）、忘念（梵：musitasmr̥tita。藏：brjed nges pa。又作「失念」）、不正知（梵：asamprajanya。藏：shes bzhin ma yin pa）等種種「隨煩惱」極易生起，障礙我們修習各類善法。所以，必須知道它們的過患，以各種煩惱的正對治法，不斷把它們削弱。它們的過患就像《親友書》所說：



須知：掉悔、嗔恚、昏沉睡眠、貪慾、疑惑等「五蓋」，是能劫奪善法財的盜賊。

（五蓋，梵：panca-nivarana。藏：sgrib pa lnga。「蓋」即是覆蓋或障蓋。指覆蓋心性，令善法不生的五種煩惱：1，貪慾蓋。梵：kamacchanda。藏：'dod pa la'dun pa，執著貪愛五欲塵境，永無厭足，障覆心性。2，嗔恚蓋，梵：vyapada。藏：gnod sems，於不悅意境心懷忿怒，亦能蓋覆心性。3，昏眠蓋，梵：styana-middha。藏：rmugs pa dang gnyid。又作睡眠蓋。昏沉與睡眠能令心性混沌遲鈍。4，掉舉惡作蓋，梵：auddhatya-kaukrtya。藏：rgod pa dang 'gyod pa，又作掉戲蓋、調戲蓋、掉悔蓋。心境興奮躁動—「掉舉」或懊悔所作之事—「悔」，均會蓋覆心性。5，疑蓋，梵：vicikitsa。藏：the tshom。猶豫不決能覆心性。）

《勸發增上意樂經》對於它們的過失已作詳細說明：

喜愛睡眠和昏沉的人，會大大增加體內出現痰患、風病、膽疾的機會，令大界混亂不調。喜愛睡眠和昏沉的人，殘食會積滯在腹中，令腸胃不潔淨，身體沉重，面色不健康，甚至連說話也會不清不楚。

同經又說：

喜愛睡眠和昏沉的人會變得愚癡蒙昧，喪失求法意欲。這些無知幼稚的人，一切功德皆會退失，一切善法皆會退轉，並會墮入黑暗（三惡趣）之中。

《正法念住經》說：

懈怠是一切煩惱的根源，人們只要懷有一念懈怠，便會完全喪失修行。

《法集要頌經》說：

行為放逸者乃是令自心墮落的愚童。智者則像精明的商人謹慎守護財富。

《本生鬘》說：

天子，寧可衣衫襤褸，手持瓦鉢，進入仇敵家中，也不可不顧羞恥，作違背正法的事情。

《親友書》說：

大王，於身、語、意三門的正念住，乃是善逝（諸佛）所履的唯一道路。故應勵力任持正念，失正念便會毀壞一切善法。

《入菩薩行論》（護正知品）說：

即使多聞，有信心，而且精進勤修，可是由於缺乏正知的過失，終會被墮罪所污染。

所以，就算我們未能斷除各種「煩惱」和「隨煩惱」但是現在便要把它們視為大敵，切勿

讓它們增強，也不可以姑息。必須努力運用對治法來降伏煩惱，若能辦到，那我們所受的戒律即能完全清淨。大尊主（阿底峽尊者）的弟子吉祥阿蘭若師曾對內鄔素巴說：

智燃（藏：Ye shes'bar），假如日後有人問你的弟子是修持什麼的心要教授？他們會回答是要成就神通或見本尊。但是他們的答案應是要對業果逐漸肯定，從而能夠清淨守持所受持的戒律。

由此可知：「由修習而得的成就」的意思是指「無明」等煩惱逐漸減輕。

當我們跟只會引生現世罪惡痛苦和後世罪惡痛苦的事情戰鬥時，就像人們和其他人戰鬥時一樣，拚命忍受各種痛苦。到回來後，便會對別人展露身上的傷疤，洋洋得意地說：「這就是當時留下的！」所以，我們在精進破除煩惱時，雖然歷盡艱辛也是合道理的。《入菩薩行論》（不放逸品）說：

為了微不足道的利益而被敵人打傷的疤痕，我們尚且會把它視如配載在身上的勳章。  
現在我正為了極大的利益而精進，又怎會為受苦而擔心。

若我們能這樣戰勝煩惱，實足以稱為真正的勇士，因為與平常的敵人戰鬥跟斬殺死屍分別不太，即使我們沒有把他們殺害，他們也會自然死掉。《入菩薩行論》（安忍品）說：

他們無視任何痛苦，努力戰勝嗔恚等敵人，能這樣才算是英雄，其他只不過是砍殺死屍的人罷了。

所以同論《精進品》又說：

身在煩惱群聚之中，必須千般忍耐。要像獅子處於狐群之中，絕不會被煩惱狐群侵損。

因此，切莫被「道」的違品（與「道」相反的便是煩惱）損害，必須戰勝它們。

共中士道次第至此說畢。

## 上士道

敬禮至尊成就大悲諸善士足

### 「入大乘門」

從各種不同觀點長時這樣修習生死輪迴的過患後，便會看見三有一切如同火坑，於是我們便會全心全意求取證得惑苦息滅（即是苦、集盡滅）的解脫。只要我們學習「三學寶」的道軌，便能夠證得了生脫死，決不退轉的解脫，不會像輪迴善趣盛事那般。不過，我們所斷的過失及所證的功德尚未究竟，所以不能圓滿成就自利，亦只能夠以有限的方式成就利他。要到最後得佛陀策勵，我們才會趣入大乘，所以，具有慧力的人在最初便應該進入大乘。如《攝波羅密多論》所說：

若我們永遠捨離沒有力量帶來世間利益的二乘，即應趣入世尊釋迦牟尼佛慈悲開示，純以利他為主的（大）乘。

同論又說：

當世人看見「快樂」與「不快樂」猶如夢境，眾生因愚癡之過而墮落時，又怎會為了努力追求自利而捨棄殊勝的利他事業？

當我們目睹有情眾生和自己一樣，由於慧眼已閉，無法分辨應取和應捨的事情而墮入三有大海，步履蹣跚，不能邁向正途。具有佛種性者若不悲憫他人，不努力利益他人，那還有道理可言嗎？所以，同論又說：

任何具有佛種性，為饒益世間而工作的人，有誰不會對那些慧眼閉合，步履蹣跚的人生起悲憫，有誰不會精進淨除這種愚癡？

這裡我們應以大士（藏：skyes bu。或作士夫）的喜樂（藏：dga' ba），大士的威德（藏：brjid bag）和大士的力量來擔負起利他的重大任務，因為唯重自利是一種連旁生也會具有的性格。因此，唯獨重視成就他人的利益和安樂才是大士的本性。《弟子書》說：

牲畜也會把輕易獲得的一小口青草吃掉，在極口渴時它（母牛）們也會歡暢地喝掉所得的清水。於此，盡力利他的人，以其威德、喜樂及卓越的力量利益別人。大士的無私本性就像日光普照十方，如乘馬車遍遊世間，如大地承托世界毫不計較負擔，他們只會關心那些能令世間有益和安樂的事情。

當我們目睹有情眾生被上述各種痛苦逼迫折磨，而趕緊從事利他的工作，這樣便稱為「大士」或「智者」(藏：mkhaspa)。同書又說：

由於看見眾生被覆蓋世間的無明煙雲擾亂，無助地墮入猛烈苦火之中，於是趕緊努力利他，如同要撲救自己頭上的火焰。這樣的人便是稱為「大士」或「智者」。

所以「大乘」是一切自他利樂的根源，是能消除一切憂患的靈藥，是一切有識之士所行的康莊大道，凡是見、聞、念、觸此乘者，即能長養一切有情。由於他們真足廣大善巧方便而從事利他，所以亦能間接圓滿成辦自利。能趣入此乘者，應思維：「妙極了！我已經找到要找尋的東西了。」我們要盡自己所有的殊勝士夫力量來趣入這種無上勝乘之中。《攝法羅密多論》：

大能仁的遍智便是從這種由淨慧所證悟的勝乘產生。佛陀猶如世間的眼目，又如紅日高昇光明耀亮。

所以，當我們從不同角度看見大乘的功德而對她生起大恭敬心後，就應該趣入大乘。

### 戊三 上士道的修心次第：

「上士道的修心次第」分三：（一）說明發菩提心是趣入大乘的唯一門徑。（二）怎樣發起菩提心。（三）發起菩提心後應怎樣學習菩薩行。

## 己一 說明發菩提心是趣入大乘的不二法門：

（問：）假如我們應以上述的方法趣入大乘，那能趣入（大乘）的門徑又是什麼？

（答：）勝者（佛陀）曾說，除了「波羅密多乘」和「密咒乘」之外，此外便沒有其他「大乘」。在這兩者之中，不論趣入哪一者，也是以「菩提心」為其不二門徑。只要我們的心相續一旦發起這種心，那就算我們尚未生起其他功德，亦能被視作大乘行人，假如捨離此心，那就是具有通達空性等功德，也會從大乘退轉而墮入聲聞等境地之中。這一點在許多大乘教典之中已有說明，並且以理證成。

最初趣入大乘的門徑，唯獨取決於是否發起此心，以後離開大乘也是唯獨取決是否退失此心。所以，是否大乘行人乃視乎此心的有無而定。發起此心之後，便會立即成為「佛子」。正如《入菩薩行論》（第一品「菩提心利益」）說：

被繫縛在生死牢獄之中的痛苦有情，只要發起一剎那的菩提心，便立即稱為善逝之子。

同論（第三品「持守菩提心」）又說：

今日我已生於佛陀的家族，成為諸佛的子嗣。



這就是說，當我們發起這種菩提心，便可以稱為「菩薩」。《聖彌勒解脫經》( 梵: Arya-maitreya-vimoksa-sutra ) 亦說：

善男子，即使破碎的金剛寶石，依然勝過一切殊妙的黃金嚴飾，它不會喪失「金剛寶石」的名稱，還能夠消除一切貧窮。善男子，同樣，若能發起信解一切種智的菩提心金剛寶石，縱使缺乏修習，仍然勝過聲聞、獨覺功德黃金嚴飾，不會喪失「菩薩」的名稱，還能夠消除一切生死輪迴的貧窮。

意思是說，即使尚未修學菩薩行，但是，只要具有菩提心，便可以稱為「菩薩」。怙主龍樹菩薩（在《寶鬘論》）亦說：

倘若你們與世間希望證得無上正覺，那它的根本便是像山王一般堅固的菩提心。

《金剛手灌頂續》( 梵: Vajrapany-abhiseka-maha-tantra ) 亦說：

「大菩薩文殊師利，這種最極秘密，最極深遠廣大，難以測度的密咒曼陀羅，是不適宜對那些邪惡的有情開示。」

「金剛手，你說這種曼陀羅是非常稀有，我是前所未聞的，那麼應該對哪些有情開示呢？」

金剛手答：「文殊師利，當有情已經修習菩提心並成就菩提心的時候，文殊師利，這些修持能入密咒門的菩薩行的菩薩，便可以進入大智灌頂密咒曼陀羅。但是，那些未能圓滿成就菩提心的人，便不可進入。此輩不但不應進入曼陀羅，就連看見曼陀羅也不可以，更不可以把「手印」和「真言」傳授給他們。」

所以，教法是屬於大乘之法尚未足夠，最重要的乃是補特迦羅須是大乘的行人。還有，能否成為大乘行人是純粹取決於菩提心的體證而定，所以，假如我們對於菩提心僅具有知識上的理解，那我們所謂的大乘行人亦是徒托空言。菩提心能究竟圓滿，才能成為名符其實的大乘行人，所以必須精勤修學。《華嚴經》說：

善男子，菩提心如同一切佛德的種子。

由於我們必須徹底瞭解這句經文的意思，因此必須加以解釋。正如水、糞肥、溫暖、泥土等各種「緣」與稻米的種子結合時，它們便會成為稻苗的「因」。假如它們與大麥、豌豆等種子結合，便會成為它們的苗芽之因，所以，這些「緣」是芽苗的「共因」。即使大麥的種子和這些「緣」會合，亦不可能成為稻苗等芽苗之因，因此，麥種才是麥芽的「不共因」而與麥種結合的水、肥等事情便會變成麥芽的「共因」。同樣道理，無上菩提心就好像種子一般，是各種佛果芽苗的「共因」當中的「不共因」，而瞭解「空性」的智慧則是三種菩提（聲聞菩提、

獨覺菩提、大菩提) 的「共因」，就好像水、肥等事情是芽苗的「共因」一般。因此《無上相續論》亦說：

信解 (藏: mos pa) 勝乘是種子，慧 (藏: shes rab) 是能生佛德之母。

這就是說，「菩提心」是像父親的種子，而證知無我的「慧」則像母親。譬如父親若是西藏人，便絕不會生出印度、蒙古等兒子，因為父親乃是兒子族性的「不共因」，相反，藏族的母親卻能誕下各種種族的孩子，所以母親是其子的「共因」。依怙龍樹菩薩於《般若波羅密多讚》(梵: Pra jna-paramita- stotra) 說：

諸佛、辟支佛、聲聞所依仗的解脫道就只有這一種，肯定沒有其他。

由於「聲聞」和「獨覺」均須依仗「智慧」所以「般若波羅密多」(般若搜羅密多，梵: prajna-paramita。藏: shes rabkyi pha rol tu phyin pa。又作智慧波羅密多，智慧度彼岸、智慧度) 是大乘所化(藏: gdul bya) 和小乘所化的母親，所以便稱之為「母」。因此，小乘和大乘是不能以證空之「慧」來區分，而是以菩提心和菩薩廣行來區分。《寶鬘論》說：

既然在聲聞乘之中未有說及菩薩的願、行及回向，那怎能由此而成為菩薩？

這就是說，我們不能以「見」(藏: lta ba。即是「見地」或哲學觀點) 來區分，而是以「行」

來區分。如果證空性的慧尚且不是大乘的不共道，那麼其他共道更不用說了。

若我們把菩提心視為心要教授，可是並未實修，而是在上座開始時，略略憶念（菩提心的）文句，然後便以極大的努力專念修習一小部分的道軌，這樣便明確顯示出我們對於正法的認識極為淺薄。

總者，正如生孩子必需父母兩者同在，同樣，圓滿的道軌亦須完具「方便」（梵：upaya。藏：thabs）。「智慧」（梵：prajna。藏：shes rab）。別者，我們必須具備主要的方便—「菩提心」，及主要的智慧—「通達空性」。

假如我們只修習其中之一，純粹追求解脫生死輪迴，那我們就必須修習無我空義，而且切勿把「寂止」錯誤認作「勝觀」。但是，若我們是以大乘行人自居，這樣便一定要修持菩提心。其理何在？因為我們必須以「慧」來防止墮入「有邊」（生死輪迴），以「悲」來防止墮入「寂邊」（寂滅涅槃）。所以，「慧」是不能防止我們墮入「寂邊」的。正如至尊彌勒（在《現觀莊嚴論》梵：Abhisamayalamkara）所說：

「智」能令我們不住於三有。

「悲」能令我們不住於寂滅。

假如我們是大乘行人，便一定要修持菩提心，因為即使在小乘之中也不會墮入「有邊」，

但是，在菩薩道上主要要斷除的事情，便是墮入「寂邊」。

當那些能正確闡明勝者密意論典的佛子，內心生起這種寶貴的菩提心時，便會因為這種妙道已經生起而驚歎不已。但是，若他們成就某種凡夫喜愛的微小功德，卻不會產生同樣的感受。《入菩薩行論》（菩提心利益品）說：

其他人即使為了自利，尚且不能生起饒益有情的心。若能發起這種殊勝的心靈珍寶，那就真是稀有難得了。

（在「菩提心利益品」）又說：

怎會有和這相等的善行呢。怎會有像這樣的善知識呢。怎會有像這樣一般的福德呢。

（同品）又說：

誰人生起這種殊勝的心靈珍寶，我便會禮敬他的身體。

（《入菩薩行論》持守菩提心品）又說：

它是從攪拌正法鮮乳而得出的精純醍醐。

（醍醐，梵語 manda。是從牛乳精製而成的酥酪精華。乳、酪、生酥、熟酥、醍醐合稱「五味」，而醍醐便是牛乳之中的最上美味，所以經典常以醍醐來比喻最殊勝的教法）

意指「菩提心」是出自聖教精髓的最勝教授。

所以，雖然吉祥阿底峽尊者是奉持「中觀見」( 梵：Madhyamaka。藏：dBum ma )，而他的師長金洲大師 ( 藏：gSer-gling-pa ) 則奉持「實相唯識見」。但是，阿底峽尊者是依止金洲大師而獲得「菩提心」，所以尊者把金洲大師譽為恩德最大的上師。瞭解聖教心要的人只要觀看尊者傳記的這一部分，便會對道的扼要取得廣大瞭解。( 實相唯識，梵：Satya karavadin。藏：mam bden pa。又作「真實唯識」。西藏所傳的唯識派是分為「實相」和「假相」兩派。當眼識認取青色、黃色等境時，認為在眼識之中生起的青相或黃相是真實者，便是「實相唯識見」，反之便是「假相唯識見」。)

如果我們經精勤修習而真實生起這種心，那即把少許食物施予鴉雀，也會受菩提心所攝持而被視為菩薩行。但是，假如我們缺乏這種心，那就是以充滿三千大千世界的珍寶來作供施，也不會被視作菩薩行。同樣，從「持戒」至「般若」等「波羅密多」，與及修習自成本尊或脈 ( 藏：rtsa )、風 ( 藏：rlung )、明點 ( 藏：thig le ) 等等，亦不算是菩薩行。

若我們的珍寶心 ( 菩提心 ) 未能實證修持的扼要，那不論我們以多長時間努力修善，也不會有多大的成就，就好像用一柄極鈍的鐮刀割草。然而，若我們的菩提心已能實證修持的扼要，這就好像割草和磨利鐮刀一樣，就算我們現在不用割草，但是也要把鐮刀磨利，待我們要割草時，只要花很少的時間便能割下大量青草。同樣，這種圓滿實證的菩提心，在一剎那之間便能

迅速清淨罪障，積集福慧資量。即使微小的善行亦能令它增長廣大，那些在某些時間之後將會罄盡的（功德）也不會罄盡。《入菩薩行論》（菩提心利益品）說：

罪惡的勢力極度巨大強烈，除了圓滿的菩提心外，還有什麼善法能克制它？

（在「菩提心利益品」）又說：

（菩提心）其好比劫末的烈火，能在一剎那間燒燬各種罪惡。

（同品）又說：

如果有人僅想到：「我要消除有情的頭痛。」能具有這種利益意願的人即能獲得無量福德，何況想要解除每一位有情的無量不安，及成就每一位有情的無量功德呢？

（同品）又說：

其餘的善行就像芭蕉樹一般，長出果實之後便會枯萎。菩提心則像如意樹一般，常常結果但卻永不枯萎，而且欣欣向榮。

## 「發菩提心」

### 己二 怎樣發起菩提心：

「怎樣發起菩提心」又分為四部分：（一）由某些因生起菩提心的方法。（二）修學菩提心的次第。（三）發起菩提心的標準。（四）如何依儀軌受取菩提心。

#### 庚一 由某些因生起菩提心的方法：

「由某類因生起菩提心的方法」分三：（一）由四緣發心。（二）由四因發心。（三）由四力發心。

#### 辛一 由四緣發心：

（1）由於看見諸佛菩薩的難思威神力，又或從可信的人那裡聽聞這些事情後，心想：「他們所安住或所修習的菩提是具有極大的威力。」於是便發起菩提心。

（2）雖然未曾看見或聽聞這些威神力，但是卻能由聽聞而依止無上菩提法藏，信解佛智而發起菩提心。



(3) 雖然未曾聞法，但是由於知道菩薩正法將快湮滅，心想：「正法久住，即能滅除無量有情之苦，為了我必須發心，令菩薩正法能長久安住。」從而發起菩提心。

(4) 雖然沒有看見正法衰滅，但是想到：「在現今愚癡、無慚、無愧、嫉妒、慳吝極強盛的濁世之中，就算「聲聞」和「辟支佛」也不容易發起菩提心，更勿說發起無上菩提心。假如我能夠發起菩提心，那其他人亦肯定會跟隨效法。」也就是由於看見難以發心而發起菩提心。

至於從這四種「緣」發起「菩提心」的道理，據說由於這四種緣能策勵我們求證大菩提，所以便會生起求證菩提的願欲。其理如下：

(1) 由於看見或聽聞神變（藏：cho 'phrul，rdzu 'phrul。能攝引所化有情心意的奇跡）驚歎不已，心想：「我要證得這種菩提」，然後便發起菩提心。

(2) 由於從法師那裡聽聞佛陀的功德，首先生起淨信心，再由此產生求證這些功德的願欲。

(3) 由於不忍看見聖教衰滅而產生求證佛智的願欲。在這一點之中，我們知道聖教若不滅，便能斷除眾生的痛苦，所以，即使我們的目標是要除苦，但是生起菩提心的主要因緣，實在是出於我們不能忍受聖教衰滅，否則，這種發心的方式便會跟下文所說「依悲發心」的方

法出現重複的過失。

(4) 由於看見這種意義深遠的菩提心是非常珍貴稀有，大受這種見解激發而生起求證佛果的願欲。

在菩提心的兩種成分，亦即「求證菩提的願欲」及「饒益一切有情的目標」之中，第四種發菩提心是就發起求證菩提的「願欲」而建立，而不是就其「目標」而建立。

若缺乏於佛功德修習淨信而生起的求證佛果願欲，我們便不能去除「僅以成就自利寂滅（即是聲聞、獨覺二乘的涅槃）為足」的想法。由修學慈心、悲心及看見圓滿利他必需大菩提而生起的求成佛果願欲，雖然能把執著「僅憑寂滅便足以成就利他」的想法斷除，但是卻不能斷除「僅以自利寂滅為足」的想法。

除了這種於佛功德修習淨信而發起的求成佛果願欲之外，便沒有其他方法能斷除這種執著「僅以自利寂滅為足」的想法。事實上，我們必須把「僅憑寂滅便足以成就自利」的想法斷除，因為只是解脫生死輪迴的小乘行者，只具有部分的「斷德」和「證德」，所以即使自利尚未圓滿。再者，這些行者雖然能夠解脫三有的問題，但是卻不能解脫寂滅的問題。還有，據經典所說，佛陀的「法身」（梵：dharmakaya。藏：chos sku）才是圓滿的自利。所以，當我們於佛陀的功德修習淨信後，便會看見即使要成就自利亦一定要證得佛果，遑論利他。為了令我們不會退轉於

小乘，必須明瞭這個道理。

在上述四種發菩提心之中，前兩種並不是由「慈心」和「悲心」引生。其他經論多僅說及看見佛陀的「色身」( 梵：rupakaya。藏：gzugs sku ) 功德及「法身」功德而生起的求成佛果之心，即名為「發菩提心」，此外，把一切有情安置於佛果的誓願亦名為「發菩提心」。所以，雖然我們應該把這兩者的任何一者算入「發菩提心」之中，但是，對於發起德相圓滿的菩提心來說，僅具有「由看見利他必須成佛而生起的求成佛果願欲」並未足夠，我們必須具有「由看見成佛對於自利也是不可缺少而生起的求成佛果願欲」。還有，這種意樂並非捨棄利他，而且也是為求利他。也就是說要同時具備「求證菩提」與及「成就利他」兩種意樂，所以《現觀莊嚴論》曾說：

發菩提心便是為了利他而求取圓滿正覺。

## 辛二 由四因發心：

我們可以依仗四種因來發起菩提心：

- (1) 種性圓滿。
- (2) 獲得善知識攝受。
- (3) 悲憫有情眾生。

(4) 不會對生死輪迴的艱難感到灰心沮喪。

### 辛三 由四力發心：

我們可以依仗四種力量來發起菩提心：

(1) 自力—以自己的力量求證圓滿菩提。

(2) 他力—以他人的力量求證圓滿菩提。

(3) 因力—過去曾熟習大乘，現在僅由聽聞讚歎諸佛菩薩的說話便發起菩提心。

(4) 加行力—今生長期修習親近善士及思維所聞正法等善行。

又《菩薩地》（梵：Bodhisattva-bhumi。無著論師造）曾說，在總體或各別依止上述的「四因」及「四緣」後，只要以「自力」或「因力」修習，即能生起堅固的菩提心，但假如是以「他力」或「加行力」修習，發心便不堅固。

只要我們已妥善理解總體一切聖教，特別是大乘聖教快將湮沒，而且現今之世尤為惡濁，便會知道能真誠發起菩提心極為罕有。所以應該依止善士精勤聽聞、思維、修習大乘的法藏，而不是受人慫恿，亦非人云亦云又或盲從傳統習俗，而是憑自己的力量奠立真誠發心的根本，這是因為一切菩薩行均需以此作為基礎。

## 「修菩提心」

### 庚二 修學菩提心的次第：

菩提心的修學分二：（一）依大尊主（阿底峽尊者）傳來的七重因果教授（梵：sapta hetuphala upadesa。藏：rgyu 'bras rnan ngag bdun）修學。（二）依佛子寂天的教法修學。

### 辛一 依大尊主傳來的七重因果教授修學：

「七重因果」就是：

- （7）「圓滿菩提」從「菩提心」（梵：bodhicitta。藏：byangchub kyi）生。
- （6）「菩提心」從「增上意樂」（梵：adhyasaya。藏：lhagbsam）生。
- （5）「增上意樂」從「悲」（梵：karuna。藏：snyingrje）生。
- （4）「悲」從「慈」（梵：mana jnanamaitri。藏：yid 'ong byamspa）生。
- （3）「慈」從「報恩」（梵：kratajna。藏：drin gzo）生。
- （2）「報恩」從「念恩」（梵：parigrahasmrtayah。藏：drindran）生。

(1) 「念恩」從「知母」( 梵：matra jnana。藏：mar shes ) 生。

依「七重因果教授」修學又分為兩部分：(一) 對其先後次第生起定解。(二) 依次修學。

### 壬一 對其先後次第生起定解：

「對其先後次第生起定解」分二：(一) 開示大乘道的根本便是大悲。(二) 餘六教授皆是大悲之因或果的道理。

### 癸一 開示大乘道的根本便是大悲：

「開示大乘道的根本便是大悲」分三：(一) 在最初的重要性。(二) 在中間的重要性。(三) 在最後的重要性。

#### (一) 在最初的重要性：

當我們的心意受大悲所發動時，我們便一定會發誓要把一切有情救拔出生死輪迴。如果我們的悲心薄弱，便不會這樣做。因此，「悲」在最初的時候是十分重要的，因為我們必須具有大悲才會把度盡一切有情視為己任。所以，假如我們不願擔此重任，便不能成為大乘行人的一員。正如《無盡慧經》( 梵：Arya-aksayamati-nirdesa-namamahayana-sutra ) 所說：

還有，大德舍利弗，菩薩的大悲是無窮無盡的。為什麼呢？因為它是前導（藏：sngon 'gro。又作「前行」。意思是指首要條件）。大德舍利弗，就像呼吸是人類生命力的前導，而菩薩的「大悲」亦是正確步入大乘的前導。

《伽耶峰頂經》（Arya-gaya-sirsa-nama-mahayana-sutra）亦說：

「文殊師利，能發動菩薩行的是什麼？它的對象是什麼？」

文殊師利說：「天子，大悲能發動菩薩行，而它的對象便是有情眾生。」

當我們看見自己沒有修學廣大二資糧，便不能實踐自己的誓願，於是我們便會開始從事積集廣大資糧的難辛工作，所以「悲」是趣修各種（菩薩）行的基礎。

（二）在中間的重要性：

我們也許曾經發了一次「菩提心」及趣修「菩薩行」，可是，當我們看見有情眾生多不勝數，而且行為惡劣，便會覺得學處是極難實行，無窮無盡，所需的時間也是無法估計，這樣便可能會令我們失去自信而退墮於小乘。但是，並非發過一次菩提心便了事，我們應該不斷修習，令大悲增長。這樣，我們才會對自己的苦樂全無顧慮，對利他的事情毫不氣餒，從而便能輕易圓滿一切資糧。蓮華戒大師在《修習次第》（梵：Bhavana-krama）初篇曾說：

由於菩薩受大悲策動，他們極為精進努力地利益他人，全不顧慮自己。所以，他們能以極長的時間，極盡艱苦辛勞地積集資糧。

如《聖發信力印契經》( 梵：Arya-srad dha-baladhanavataranama-mahayana-sutra ) 說：

為了成熟一切有情，具有大悲心的人常會放棄快樂的生活而承擔痛苦的生活。

假如菩薩從事這類極為難行的事情，便會很快圓滿成就種種資糧，而且必定能證得最高的一切種智果位。所以，一切佛德的根本厥為「大悲」。

(三) 在最後的重要性：

由於大悲的力量，諸佛在達證果位時，也不會像小乘行人一般，住於寂滅。只要虛空尚存，諸佛便會繼續不斷從事饒益有情的工作。倘若沒有悲心，諸佛便會和聲聞沒有分別。《修習次第》的中篇說：

諸佛世尊遍滿大悲，雖然他們已經成就圓滿自利，但是在有情所居的剎土未盡之前，諸佛仍會長久住世。

同論又說：

佛世尊的無住涅槃的唯一因，便是「大悲」。



吉祥月稱曾說，就像禾稼一般，在初時最重要的是種子，在中間最重要的是雨水，在最後最重要的是成熟。而佛陀的禾稼在最初、中間及最後也是以「悲」為最重要。在他的《入中論》（梵：Madhyamakavatara）說：

悲心被認為是佛陀殊勝禾稼的種子。它的成長就像雨水。長期的受用就像成熟。所以，我首先稱讚大悲心。

有鑒此義，《法集經》（梵：Arya-dharma-samgiti-namaMahayana -sutra）說：

世尊，菩薩不須學習許多教法。世尊，菩薩若能受持並知曉一種教法，那一切佛法自能掌握於菩薩的手中。這一種教法是什麼？這就是大悲。

世尊，由於具有大悲，一切佛法皆在菩薩的手中。世尊，譬如，轉輪聖王的輪寶所到之處，那裡就有他的軍團。世尊，同樣，菩薩的大悲所到之處，一切佛法就會在那裡。世尊譬如有命根之處，便會有其他根門存在。世尊，同樣，有大悲存在之處，其餘一切菩薩功德便會出現。

若我們對於這種以無邊聖教和正理證成的勝道扼要能獲取得定解，又怎會不把菩提心和它的根本，亦即大悲，奉為殊勝的教授呢？香納充大師（藏：Zhang sna chung）說：

雖然我禮請求大尊主（阿底峽）傳予教授，可是尊者僅說：「捨棄世間，修菩提心。」

格西仲敦巴聞言便尷尬地對他說：你已經獲得大尊主的究竟教授了。因為格西仲敦巴瞭解教法的心要。

由於這種定解極難獲得，所以我們必須屢屢不斷積福淨罪，研讀《華嚴經》等各大經論，求取堅固定解。吉祥敬母（馬鳴菩薩）在《百五十讚頌》說：

世尊，只有你才知道圓滿菩提種子珍寶心乃是真實精髓。沒有其他人能具有這種定解。

## 癸二 餘六教授皆是大悲之因或果的道理：

其餘六種教授皆是大悲之「因」或「果」的道理，又分兩部分解釋：（一）由知母至修慈皆為悲之因的道理。（二）增上意樂及菩提心為悲之果的道理。

（一）由知一切有情為母至修慈皆為悲之因的道理：

總之，只要屢屢思維有情眾生之苦，即能生起要救度有情離苦之心。但是，若要輕易、強盛、堅固地生起這種心態，首先就必須珍愛有情。當親友受苦時，我們會難以忍受，當仇敵受苦我們便會滿心歡喜，對於中庸非敵非友者的痛苦，我們則會無動於衷。

在第一種心態之中，由於我們愛惜自己的親友，所以，我們對他們的珍愛有多少，對他們

受苦的不忍亦有多少。若我們對親友們的珍愛程度是中等或下等，那他們受點小苦我們尚能忍受，但是，假如我們極為珍愛他們，那即使他們只是受了很小的痛苦，我們也會無法忍受。

我們看見敵人受苦時，我們不僅不會生起解救之心，反而希望敵人不能脫苦，甚至希望他受到更大的痛苦，這就是由於我們不愛敵人而導致。而我們樂見敵人受苦的程度亦與不愛敵人的程度相等。

對於中庸非親非怨者的痛苦，我們既不會不忍，亦不會歡喜。而這就是由於我們對這些人沒有喜愛或不喜愛而導致。

因此，修習有情皆是我們的親友眷屬之見，乃是為了令我們產生喜愛心，又由於母親是我們的至親，所以要修習「知母」、「念恩」、「報恩」。這三個步驟是要我們學習怎樣珍愛有情。把親愛有情如同母親寵愛其獨子的「慈」，便是前面三個步驟的「果」。

願有情得安樂的「慈」跟「悲」是沒有必然的因果關係。「知母」、「念恩」、「報恩」這三種所緣，是願有情得樂的「慈」和願有情離苦的「悲」這兩者的基礎，所以必須努力修學這三者。月稱、月官、蓮華戒等大師曾說修習有情為親友，乃是發菩提心之「因」。

（二）增上意樂及菩提心為悲之果的道理：

---

（問：）當我們通過逐步修心而生起悲心的時候，便能發起「為利一切有情願成佛果」

之心，這樣仍未足夠嗎？為何還要在修習「悲心」和「發菩提心」之間，加修「增上意樂」呢？

（答：）雖然，聲聞和獨覺也具有「願有情得樂及離苦」的「慈無量」和「悲無量」，但是，這些非大乘的行者是不會懷有「以一切有情離苦得樂「為己任」」的想法。所以，我們必須發起這種勇不可當的「增上意樂」。因此，僅希望一切有情離苦得樂尚未足夠，我們自己必須真誠擔起這個重任，所以，我們必須對這些想法加以分辨。《海慧請問經》說：

海慧，假設有某位商主或長者，他有一個令人愛惜，討人歡喜，善解人意的獨生子。但是，這個孩子由於年幼貪玩，掉進污穢坑洞。雖然孩子的母親和家人看見孩子墮入坑中，但卻沒法把他救出，唯有悲泣哀歎。當孩子的父親到現場目睹自己的孩子墮進穢坑，心中只想要拯救他的兒子，所以不嫌污穢，立即躍入坑中把兒子救出。

在這個譬喻之中「穢坑」是比喻「三界」。「獨生子」是比喻「有情」。「母親和家人」是比喻「聲聞」和「獨覺」雖然他們看見有情墮於生死輪迴而悲泣哀歎，可是卻無力拯救他們。「商主和長者」是比喻「菩薩」，這個比喻的意思是說「聲聞」和「獨覺」也具有像母親見其疼愛的獨子墮入穢坑的悲心，所以，應該依仗「悲心」來發起「以度脫一切有情為己任」的「增上意樂」。

當我們生起度脫一切有情之心後，便會發現自己現在就連利益一個有情亦無法圓滿達成。不僅如此，即使證得（聲聞菩提、獨覺菩提）兩種阿羅漢位，亦只能利益少數有情，令他們達成解脫，而不能把他們安置於「一切種智」之中。所以，只要我們思維一下有誰能成滿無邊有情的現前利益和究竟利益，便會知道只有佛陀才具有這種能耐，這樣我們便會發起「為利有情求成佛果」之願。

## 壬二 依次修學：

「依次修學」分三：（一）修習希求利他之心。（二）修習希求菩提之心。（三）認識所修之果便是發菩提心。

### 癸一 修習希求利他之心：

「修習希求利他之心」分二：（一）建立發起這種心的基礎。（二）發起希求利他之心。

#### 子一 建立發起這種心的基礎：

「建立發起這種心的基礎」分二：（一）平等對待有情。（二）對一切有情修悅意心。

## 丑一 平等對待有情：

此處亦須修持先前在「下士」和「中士」當中所說的前行等各級次第，然後再進行修習。

首先必須建立「平等心」( 藏 sems snyoms )，把由貪愛某類有情和嗔恚另類有情而生起的偏執斷除，否則，我們所生起的「慈心」或「悲心」便會有偏頗，這樣就絕不能生起平等不偏的慈悲心。

「捨」( 梵：upeksapramana。藏：btang snyoms。「捨」在不同的情況下亦有不同的名稱，在修「止」時，是稱為「平等」。如在修「四無量」時，則稱為「捨」) 有三種：

- (1) 行捨
- (2) 受捨
- (3) 無量捨

這裡所說的「捨」是指最後一者。「無量捨」( 梵：upek sapramana。藏：btang snyoms ) 又分為兩種：

- (1) 願有情遠離貪嗔等煩惱。
- (2) 於有情遠離貪嗔令自心平等。

而這裡所指的便是後者。

修習「無量捨」的步驟如下：由於我們對於（非敵非友的）中庸人士較容易做到公正不偏，所以首先應以這類對我們沒有利益或損害的人作為所緣境，然後便要去除貪、嗔而達成平等心。

當我們達成這種修行後，便要對親友修習平等心。但是，假如我們出於貪嗔偏見又或出於對親友的貪愛輕重程度，便不能平等對待親友。

當我們能對親友們生起平等心之後，便要對仇敵修習平等心。我們出於嗔心而把仇敵視為不可共處的人，於是便不會平等看待他們。當我們能平等對待仇敵之後，便可以轉而對所有一切有情修習平等心。

---

（問：）若是這樣的話，要修習什麼才能斷除對於這三類人（親、仇、中庸）的貪嗔。

（答：）蓮華戒論師在《修習次第》的中篇提出了兩種修法。第一種修法是就有情的觀點來思維：

一切有情同樣希望快樂而不希望受苦，所以不應認定某些人是親切並要給予幫助，而另一些人則應疏遠，並作出損害或不給予幫助。

第二種修法是就自身的觀點來思維：



如果我們從無始以來不斷受生，那一切有情眾生已曾無數次成為我的親友。這樣我們又應該貪愛誰人或嗔恚誰人呢？

還有，對於貪愛親友這點，《月上童女請問經》（梵：Can drottama-darika-vyakarana-sutra）說：

我在過去曾經殺害你們所有人，而你們亦曾把我凌遲殺害。我們大家互相仇殺，這樣又怎能生起貪愛心？

正如前文「不固定的過患」一段所說，應該思維一切敵友關係快速轉變的道理，以此把貪心和嗔心兩者斷除。（見前文「思維六苦」）

我們在此處是以仇敵和親友的差別處來進行思維，所以不必把親友和仇敵的想法斷除，而是要斷除基於視某類人為親友，某類人為仇敵而產生的貪嗔偏見。

## 丑二 對一切有情修悅意心：

《修習次第》的中篇說：

我們的心相續獲得慈心滋潤後，便會像一畝濕潤的肥田。當我們播下悲心的種子後，種子便會輕易茂盛成長。所以，我們以慈心薰習心相續之後，便要修習悲心。



這裡所說的「慈」是指視有情如同愛子的悅意心態。我們藉由修習平等捨，即能消除由貪嗔偏見產生的不平等心態，令自心變得好像一畝良田。論文是說，假如我們的心相續已被見一切有情皆是悅意的慈心之水滋潤，若再植下健康的悲心種子，便能輕易生起大悲心。要知道這點是非常重要的。

此處又為三部分：（一）修知母。（二）修念恩。（三）修報恩。

### 寅一 修知母：

生死輪迴是沒有起始，而我們的受生也是沒有起始點，所以，我們屢屢不斷出生和死亡，（由此可知）沒有任何一種身形是我們在輪迴之中從來未曾受生過的，沒有任何一處地方是我們從來未曾出生過的，也沒有任何有情從來未成為我的母親等親屬。正如《本地分》引錄佛經所說：

我實難看見有任何地方是你們在漫長的過去世中，從來未曾在那裡出生或死去。我實難看見有任何有情在漫長的過去世中，從未成為我們的父、母、兄、弟、軌範師、親教師、上師或與相當於上師的人。

還有，一切有情不但在過去曾經成為我們的母親，而且在未來亦將會無數次成為我們的母

親。只要這樣思維，便能定解一切有情皆曾成為我的母親，當這種定解生起後，「念恩」等等即能輕易生起。假如不能生起這種定解，我們便會缺乏「念恩」的基礎。

## 寅二 修念恩：

博朵瓦曾說，當我們已經認知一切有情皆是自己的母親後，假如我們首先修習念今生母親之恩，「念恩」便會很快生起。所以應依照此師所說法來進行修習。首先明顯觀想母親處於我們的面前，然後要這樣地進行多次思維：

她不但現在成為我的母親，在無始生死輪迴之中，亦曾經無量無數次成為我的母親。

在成為我的母親時，她曾保護我脫離一切損害，給我一切利益快樂。特別是在這一生之中，她長期把我懷於胎中。在我仍是一個初出生的黃毛稚子時，她以體溫給我保暖，用十隻手指來逗弄我，給我哺乳，用口餵給我柔軟的食物，拭淨我的鼻涕，親手為我抹掉排泄物，從不厭倦地養育我。

當我肚餓或口渴時，她給我飲食，在寒冷時給我衣物，在貧窮時給我錢財。這些東西就連她自己捨不得享用。還有，這些東西並不容易獲得，是她歷盡艱難，不惜身犯罪行，背負惡名，含辛茹苦地換來送給我。

當我們生病受苦或受死亡威脅時，母親寧願自己生病也不願我們生病，寧願自己受苦也不願我們受苦，寧願自己喪生也不願我們喪生，甘心代替我們承受，用盡一切辦法讓我們脫離困境。總之，應專注思維我們的母親是怎樣竭盡她的知識才能，幫助我們獲得安樂，為我們排除痛苦侵害。

由修習「念恩」，我們的念恩心便不會成為空談，當我們已引生這種念恩心後，便要認知父親等其他一切親友眷屬也是我們的母親而修習念恩。然後，再以中庸的人士修習，當我們對這些人也能夠生起像對親友一般的感受時，便要認知仇敵亦是我們的母親而修習念恩。當我們對仇敵的態度也可以像對母親一樣時，便要認知十方一切有情皆是母親，把修習念恩的範圍逐步擴大。

### 寅三 修報恩：

（由於不知生死流轉的實相，）這些對我們有恩的母親，現時正在受苦，無依無靠。假如我們對這些如母有情置之不顧，自求脫離生死輪迴，那便沒有什麼事情能比這種做法更加可恥了。正如《弟子書》所說：

眼看親人沉溺於生死大海，如同墮入火坑之中，若我們仍為了自求解脫而把這些不知生死流轉的人捨棄，那便沒有比這種做法更加可恥的事情了。

所以，應該這樣思維：

倘若把這些恩人捨棄，那就連販夫走卒也說不過去，我又豈能這樣做。

這樣我們便會把報答他們的大恩視為己任。同書又說：

在母親懷中的襁褓嬰兒，什麼事情也不會做，只能吮飲母親的慈愛乳汁，母親出於慈愛而歷盡艱辛。即使在下等人之中，又有誰會樂於捨棄他的母親？即使在最下等的人之中，又有誰人想要把這位曾給予我家庭，對我慈悲呵護，但卻淒苦無依的母親拋棄？

《無邊功德讚》（梵：Gunaparyanta-stotra。造者為三寶尊論師，梵：Triratnadasa）：

應思維：「這些曾經成為我的父親、兒子，曾仁慈地服侍我，幫助我的有情，被無明蒙蔽，喪失智慧，若要把他們捨棄而自求解脫，絕非我之所為。」故當發願度脫這些無依無靠的有情。

要怎樣才能回報他們的恩德呢？不論我們的母親能獲得多少生死輪迴之中的財富和安樂，但是，這些全是騙人的東西，所以，我們必須報答她的幫助，應這樣想：「我的母親們過去被煩惱魔力所傷，其傷勢極為嚴重。假如我在她們的深刻傷口之上灑鹽，便會令她們在原本的痛

苦上增添各種更大的痛苦，所以，我現在應把這些曾經仁慈呵護我的有情，安置於解脫涅槃的安樂之中。」《中觀心論》說：

又好像把鹽塗在被煩惱狂魔所傷者的傷口之上，我們反會令病者苦上加苦。現在，除了解脫涅槃之外，還有什麼能報答這些在其他生之中曾經仁慈地幫助我和侍奉我的人？

據說，不報恩的擔子比大海加上須彌山的重擔更為沉重，而報恩卻能博得有識智者的讚歎。《龍王鼓音頌》( 梵：Naga-rajā -hheri-gatha )：

對我來說，大海和須彌山也不是負擔，不報答別人的恩德才是我的重擔。心不掉舉，能知恩圖報，不忘恩負義的人，才能獲得博學智者的稱讚。

要言之，我們的母親，心狂意亂，難以保持鎮靜，兼且雙目失明，無人引領，步履踉蹌蹣跚，逐步走近凶險可怕的懸崖。若不寄望於其子，還能寄望於何人？兒子若不負起救母遠離險難之任，還有何人應該負擔？所以，為人子者必須拯救其母。

同樣，煩惱狂魔擾亂如母有情的內心安寧，令他們的心失去自主，瘋癲狂亂。他們缺乏能看見增上生道和決定勝道的眼目，而且沒有真正的善知識引導，時時刻刻被自己的罪惡侵損，步履踉蹌。當這些如母有情總則看見生死輪迴，別則看見惡趣險崖的邊緣，自然便會寄望於兒

子，而兒子亦有責任令母親脫離險境。當我們這樣思維後，便一定要把他們從生死輪迴之中救出，以報母恩。《集學論》說：

因煩惱而狂亂，因患癡而盲目，步履蹣跚地走在懸崖險途之上。我們自己和其他人常受憂悲所侵，一切有情均有這樣的痛苦。

雖說不應尋找別人的過失，而且即使僅看見一種功德也要覺得可貴，但是，在這裡則應仔細思維別人的無助慘況。

## 子二 發起希求利他之心：

「發起希求利他之心」分三：（一）修慈。（二）修悲。（三）修增上意樂。

### 丑一 修慈：

要瞭解「修慈」就必須知道以下這些要點：「慈」的「所緣」乃是那些缺乏安樂的有情。而「行相」（藏：nampa）便是「若眾生能得安樂就好極了。願他們能得安樂。我要令他們獲得安樂」的想法。至於「慈」的利益，《三摩地王經》曾說：

即使在億萬剎土之中，以無量眾多的供物，時常供養聖眾，也及不上慈心的部分功

德。

這就是說「慈」的利益遠大於時常以廣大財物供養無上福田（即是諸佛菩薩）。《文殊師利莊嚴佛國經》（梵：Arya-manjusri -hudha-ksetra-guna-vyuha-nama-mahayana-sutra）亦說：

在東北方有大自然自在王佛（梵：Buddhesvara）的世界，名為「千世界莊嚴」。在這個世界的有情是具有像比丘入滅的定樂。但是，即使我們在這個世界修持清淨梵行百億萬年，其所生的福德，仍遠不及於在這個瞻部洲，僅於一彈指之間對一切有情發起慈心，更何況在一晝一夜之間安住於慈心的福德？

《寶鬘論》亦說：

即使每日三次佈施三百罐食物，仍比不上小許頃間修習慈心的福德。

即使慈心不能令我們解脫，但是仍能獲得慈的八種功德，這就是：

- （ 1 ） 天人皆喜慈愛我們。
- （ 2 ） 他們會時常保護我們。
- （ 3 ） 我們會獲得（心）喜樂。
- （ 4 ） 並獲得大量的（身）安樂。

- ( 5 ) 毒物不能損害。
- ( 6 ) 利器不能傷害。
- ( 7 ) 毫不費力便能達成目的。
- ( 8 ) 生於梵天世間。

若我們具有慈心，天、人的慈愛便會自然聚集在我們的身上。還有，佛世尊也是以慈心的力量戰勝魔軍，故說慈心是最殊勝的保護者等，所以雖然慈心難以生起，但是仍須努力修習。

《集學論》還說我們應該一心思維《金光明經》( 梵：Arya- suvama-prahasottama-sutrendra-raja-nama-mahayana-sutra ) 所說的修習慈悲偈頌。最低限度也要誦讀和修習此經所說的這首偈頌：

以此金光勝鼓音 願於三千世界中  
惡趣諸苦炎摩苦 貧苦一切苦盡滅

修習慈心的步驟是首先對向親友修慈，然後對向中庸者修慈，然後對向仇敵修慈，然後再對向一切有情修慈。

修習慈心的方法如下：正如我們屢屢思維有情因苦而苦的道理，便能夠生起悲心，同樣，由屢屢思維有情缺乏「有漏安樂」和「無漏安樂」的道理，便能夠生起慈心。當我們熟習這種



修持時，便會自然生起願有情得安樂之心，還要把各種安樂銘記於心，然後把它們施予有情眾生。

## 丑二 修悲：

要瞭解「修慈」就必須知道以下這些要點：「悲」的「所緣」便是被「三苦」的任何一者所苦惱的有情。而「行相」便是：「若眾生能離苦就好極了。願他們能離苦。我要令他們離苦。」的想法。

修習悲心的步驟是首先對向親友修悲，然後對向中庸者修悲，然後再對向仇敵修悲。當我們對敵人和親友皆懷有平等的悲心，便可以逐步對向十方一切有情修悲。

蓮華戒論師依循阿毗達磨論典所說的這種由區分不同的所緣境而逐步修習等捨、慈、悲的方法，是極其重要的。在修學捨、慈、悲時，假如一開始便採用總體所緣境（一切有情）而不加以區別（親友、中庸、仇敵的任何一種人士），雖然，在表面看來似能生起這些心態，但是，當我們要把這些心態應用於個別特定人士身上時，便不能對任何人真實生起這些心態。但是，若我們在修持之中能對個別人士生起前面所說的心意轉變感受（藏：yid 'gyur hai myongba），之後便可以把修時所觀的各別人士數量逐步增加，到了最後便可以總體以一切有情作為所緣境。在從事這種修習時，不論我們是對向總體（一切有情）還是對向個別（親友、中庸、仇敵的任何一種人

士) 均可以正確生起這些心態。

以下是修習悲心的方法：應思維如母有情落入生死輪迴而感受「總苦」和「別苦」的道理，這些痛苦在前文已經作出解釋。又假如我們在修學中士道時，已經對自身的「總苦」和「別苦」有所認識，這樣便可以透過推己及人來修習悲心，這種方法能令我們輕易對別人產生悲心。思維自身之苦能引生出離心，思維他人之苦則能引生悲心，但是，假如我們在初時沒有思維自身之苦，那便難以成辦修持的關鍵扼要。這些便是對修習方法的簡略說明。心力強大的人應依《菩薩地》所說悲心所觀緣的一百一十種苦來進行廣大修習。

又據說菩薩在修習悲心時對「苦」的思維，比聲聞以出離心究竟現證苦所見的苦更多。若我們從無量的觀點角度來思維有情有苦無樂的道理，便能生起更多的慈心和悲心。又我們能長期思維這些道理，那我們的慈悲便會堅固有力，所以，若我們僅以微小的教授自足，而把各大教典的解說捨棄，那我們的慈悲心便會非常薄弱。

還有，當我們按照前面所說的「悲心是（大乘道）根本」、「發菩提心是趣入大乘之門」等道理來徹底區分所修境之後，便要用觀慧來進行觀察抉擇並在修習之後引生覺受。假如我們未能清楚分辨自己所知的意義，只是全力追求暫時出現的模糊感覺，便會一事無成。須知這個道理亦適用於其餘各種修持。

至於修習悲心的標準，蓮華戒論師在《修習次第》的初篇曾說：

當我們能自然生起要盡除一切有情之苦的悲心，如同母親悲憫愛兒，希望消除愛兒的不快樂，這時我們的悲心便能圓滿，可以稱為大悲。

文義是說，若我們對一切有情自然生起的悲心，是等同於母親對她最疼愛的兒子稍微受苦而生起的悲憫，這樣便具足圓滿的「大悲」。生起「大慈」的標準，也可以由此而得知。蓮華戒論師在緒言中說：

當我們修習大悲的力量，便能毫不費力地生起以求取無上圓滿菩提為自性的菩提心，立誓引導一切有情。

在上文所說的「大悲」便是發起「願菩提心」( 梵：Pranidhanabo dhicittotpada 。藏：smon pal byang chub kyi sems ) 的「因」。由此即能得知發起菩提心的標準。還有，此處所說的菩提心並非專指已達高上聖道者所發的菩提心，亦指初業行者最初發起的菩提心。無著論師在《攝大乘論》( 梵：Mahayana-samgraha ) 說：

最初趣入菩薩的三大阿僧祇劫，必須具有善根、願力、堅固心。

所以，即使剛開始從事三無數劫修持的菩薩，亦必須發起這種菩提心。

所以，假如我們對這些所緣境一無所知，而只是這樣想：「我是為了利益一切有情而求成佛，所以才要修習這種善行。」這樣便有可能堅執「未得謂得」的增上慢而造成極大的錯誤。假如我們不把菩提心奉為心要教授而從事修學，反而努力追求其他事情，自以為這樣便能躡等超越多級成就，若那些明瞭大乘扼要的人看見我們這樣做，定會覺得十分可笑。

在許多經典均說最勝佛子尚且要用許多劫的時間來修學菩提心，並會把菩提心奉為最重要的修持，對菩提心僅知皮毛的人不能證得菩提心的理由，便不言而喻了。但這並不是說不應修習其他道軌，而是說我們必須把菩提心的修學奉為心要教授而進行修習。

有一些人即使從未生起上述所說的覺受體驗，但是若能明瞭大乘的學處，並對大乘具有堅定信解，也可以首先發菩提心，依照儀軌受持律儀，然後才修學菩提心。例如，在《入菩薩行論》便有首先受持菩提心和律儀，然後在「靜慮」（波羅密多）一節才詳細開示如何修持菩提心的講法（靜慮被羅密多是六種波羅密多之一。一般而言，在發菩提心之後才修習六波羅密多）。然而，即使是為了令我們成為這些修持的法器（適當的受法者），我們仍必須首先修學前面的多種意樂由思維利益、修持七支供養、皈依來調伏自心相續，並對學處能有所瞭解之後，便要發願守護菩提心。

有說：「要令修道進步，我們必須增加對空性的瞭解」，儘管這只是空話一句，可是仍有

人說。然而，若說：「要令修道進步，也是先要修習菩提心，以一種特殊方式令此心向上提升發展。」那麼，就連說這句空話的人也不會有。

《般若波羅密多教授論》所說的二十二種發心，乃是一切勝者所履的唯一道路，所以，我們應從大車軌們的論釋中認識以「菩提心」和「空慧」提升修道之理。《般若波羅密多教授論》，梵：Prajna-paramitopadesa-sastra。亦即《現觀莊嚴論》。論中所說的「二十二種發心」，是把異生菩薩凡夫從初發心，超凡入聖，乃至圓滿成佛之間的菩提心功德分為二十二種層次，而每一種菩提心的功德又以一種事物來譬喻。)

### 丑三 修增上意樂：

在修習「慈心」和「悲心」之後，應這樣思維：「唉！這些親愛的有情，缺乏安樂，被各種痛苦折磨。怎樣才能令他們離苦得樂呢？」最低限度也要以這種想法來修心，令我們能負起度脫有情的重任。

這種想法在前文「修報恩」一節，雖然已有描述，但是，這裡是要指出，僅具有：「他們若能離苦得樂便太好了！」的慈悲心並未足夠。所以，這種承擔重任（藏：khurdu bzhes pa）的想法正顯示出我們必須發起有能力引生：「我要成辦一切有情利樂」的堅決慈悲心。假如我們不但能夠在座中修習，就是於座間等一切威儀之中亦能憶念此心，不斷修持，便會非常有效。《修

習次第》的中篇說：

無論在定中或在一切威儀之中，真要時時刻刻修習這種對向一切有情的悲心。

這裡所說的悲心，只是一個例子，不論我們從事任何修習，其做法也是相同的。月官大師（於《懺悔讚》）曾說：

心樹從無始以來飽受煩惱的苦澀汁液滋潤，味道不能變成甘甜，小小的一滴功德水，又能怎能對它有幫助？

大師的意思是說，用一兩滴甘蔗汁澆灌極苦澀的巨大蒂丁樹是不能令它變甜的。（蒂丁，梵：tikta。藏：tig ta。梵文 tikta 意指極苦的味道。《藏漢大辭典》則謂「蒂丁」是一種味道苦澀的植物。）同樣道理，簡略修習一下慈心、悲心等功德，是不能令無始以來飽受煩惱苦味浸漬的心相續有所改變，所以我們必須不斷修習。

### 癸三 修習希求菩提之心：

當我們受到上述的次第策動，便會看見利他必須菩提，於是便會生起希望獲得菩提之心，可是這樣仍未足夠。我們必須像前文「皈依」一節所說，首先要思維佛陀的身、語、意功德及事業，盡力增強自己的淨信心。就像論中所說，「信」是至心發起求證這些功德，定解即使為

了自利亦絕對需要證得「一切種智」的願欲的根本基礎。

雖然，發菩提心是有多種因素，而《修習次第》的初篇引用《智印三摩地經》( 梵：Arya-tathagata-jnana-mudra samadhi-nama-mahayana-sutra ) 說，為悲心所驅策，以自己的力量發起便是最為殊勝。

癸三 認識所修之果便是發菩提心：

「菩提心」的總體定義，是依前文引用《現觀莊嚴論》所說的意義（發菩提心便是為了利他而求取圓滿正覺）。

而「菩提心」的分別，《入菩薩行論》(菩提心利益品) 依循《華嚴經》說菩提心是有「願」和「行」兩種：

正如人皆知道「想去」和「正去」 的分別。有智慧的人應知道，這兩種菩提心同樣是有先後的分別。

這兩種菩提心雖然有許多不同的說法。但應知道，若我們發起為利一切有情「願成佛」或「應成佛」的願欲，不論我們有沒有修學「佈施」等行，只要我們未受持律儀，便是「願（菩提）心」。當我們受持律儀後，這種心便是「行（菩提）心」。《修習次第》的初篇說：

初次生起「為利一切有情願成佛」的意願，便是「願菩提心」。受持律儀後，修學

積集福慧二種資糧，便是「行菩提心」。

在這一點之上的爭論雖然甚多，但是這裡不會作出詳細說明。

## 辛二 依佛子寂天的教法修學：

「依佛子寂天的教法修學」分三：（一）思維自他更換的利益及不更換的過患。（二）若能修習這種心便能自他更換。（三）修習自他更換的次第。

### 壬一 思維自他更換的利益及不更換的過患：

《入菩薩行論》（靜慮品）說：

若有人想要迅速救護自己和其他眾生，那麼便應該修習自他更換這種最殊勝秘密的法門。

（同品）又說：

所有一切世間的安樂，皆是從希求別人的安樂產生。所有一切世間的苦惱，皆是從希求自己的安樂產生。這種道理還需要多說嗎？愚昧凡夫總是追求自利，而能仁（佛陀）則只是追求利他，看看！這就是兩者的分別。



若我們不能真實做到以自己的安樂去交換別人的痛苦，那不但不能成就佛果，即使在生死輪迴之中也不會獲得歡喜快樂。

故應思維「愛我執」（藏：rang gi kha'dzin。即是自私自利、自我中心）純然是苦惱之門，而愛他則為所有一切美滿事情的根本。

## 壬二 若能修習這種心便能自他更換：

就以化敵為友的人為例：初時，我們只要聽見敵人的名字便會產生恐懼，但是，當我們跟這人冰釋前嫌，並成為知己後，倘若他不在場，我們便會極感不快。所以，一切皆是隨著自心的習性轉變，同樣，若我們能習慣以現時看待別人的態度來看待自己，以現時看待自己的態度來看待別人，便能做到自他更換。正如《入菩薩行論》（靜慮品）所說：

從前連聽聞其人的名字也會膽顫心驚，但是，經過長期調練後，不見此人反而悶悶不樂，所以不要因為困難便退縮。

（同品）又說：

因此，用看待別人的身體的態度來看待自己的身體是不困難的。

（問：）別人的身體又不是我們的身體，怎能對他們生起出像對待自己一樣的想法呢？

（答：）我們的身體是由父母的精血所生，但即使此身是別人身體的一部分，可是，由於我們受了過往的習慣性所影響，竟把它計執為自己的身體。同理，假如我們能像珍愛自己的身體一般地珍愛別人的身體，便能夠用對待自身的態度來對待別人。《入菩薩行論》（靜慮品）說：

正如我們把別人的精血妄計為「我」一樣，所以，我們也能像珍愛自己一樣地珍愛別人。

應仔細思維愛他的利益與及愛我執的過失，這樣便能真心愛樂修習自他更換，然後便會明白到當我們慣以為常之後，（自他更換）便能夠真實生起。

### 壬三 修習自他更換的次第：

所謂「自他更換」（藏：bdag gzhan brdze ba）、「以自為他，以他為自」的意思並不是說要學習一種認為「自己是別人」，又或認為「別人的眼睛是我所有」的想法，而是把「愛己」和「輕他」這兩種心態（的）轉換過來，培養起愛他如愛己，捨己如捨他的心態。

所以，寂天論師在論中指出我們必須把自己的安樂與別人的痛苦調換，意思就是把「愛我」（藏：rang gces pa）視如敵人，不再重視自己安樂，要把「愛他」視為功德，不應無視別人的痛苦，應以消除別人的苦惱為重。總之，這種說法的意思是要我們去除他人的苦惱，不顧一己的安樂。

修習「自他更換」的障礙有兩種：

（一）第一障礙是把快樂或痛苦的人區分為「自」、「他」兩類，並認定兩者就像青色及黃色，彼此毫不相同。隨著，便會對於被認為是屬於「自」所有者，生起要成辦安樂及去除痛苦的想法。對於被認為是屬於「他」所有者，則產生無視別人苦樂的想法。所以，對治這種障礙的方法就是不要把「自、他」視作本質有別，各不相同。相反，我們應要認識「自、他」兩者是彼此互相依存。只要有「自」的感覺，便會有「他」的感覺，有「他」的感覺，亦會有「自」的感覺。

這就像「此山」及「彼山」（《廣論》英譯本是作「近山」和「遠山」）的感覺一樣，相對於現時所在的位處，我們便覺得距離此地較遠的山是「彼山」。但是，當我們去到「彼山」之後，又會覺得它是「此山」。所以，對「自、他」的感覺可不同於對顏色的感覺，無論對向什麼人來說，青色就只會產生青色的感覺，而不會產生其他顏色的感覺。《集學論》亦說：

修習自他平等，菩提心便會堅固。自、他是互相依賴觀待，就像河的此岸和彼岸一般虛妄不實。彼岸並非本來便是彼岸，在其他人看來，這個「彼岸」則為「此岸」。同樣，「自」並非從自己這一邊存在，在其他人看來，這個「自」卻是「他」。

意思是說「自」與「他」只是根據某種特定出處而假安立，並非自性有。

（二）第二種必須去除的障礙便是認為「他人的痛苦對我沒有損害，所以不必努力去除」的想法。這種就好像認為在老時的痛苦無損於年青，所以無須因為害怕老年之苦而在年青時代積聚財富。又或像《入菩薩行論》所說，由於腳是「他」（指我的腳和我的手完全是兩回事），所以不必以手來解除腳的痛苦。年老年輕，前生後世亦只是其中一例，這個道理同樣適用於「前日、後日」或「上午、下午」等情況。

（問：）年老和年青是屬於同一種「相續」，手和腳亦是屬於同一種「聚合」，所以不能跟「自、他」相題並論。

（答：）「相續」和「聚合」又何嘗不是假借許多的「剎那」及多種「支分」而施設，它們並沒有獨立自性。自己的「我」和他人的「我」亦必須假借某種「聚合」和「相續」才能安立。「自、他」必須假借某種「聚合」和「相續」才能安立，所以，「自、他」並非是由某種能獨自安立的體性而成立。

但是，由於我們從無始以來已慣於愛我，所以對自己的痛苦無法忍受。所以，假如我們慣於愛他，便能夠對他人的痛苦生起不忍之心。

當我們以這種方法把「自他更換」的障礙斷除後，隨著便是正式的修法：由於貪著自我，我們的愛我執從無始生死輪迴直至現在，已製造出各種不可愛的事情。雖然我們重視自己的利

益，在無量劫中以不正當的手段，要令自己的事情盡善盡美，可是對於自他二利卻一無所成。我們不但沒法達成這些事情，而且還受盡種種痛苦折磨。假如我們能把利己之心轉為利他，肯定早已成佛，圓滿成就自他二利，但是，由於我並沒有這樣做，所以才會費時失事，徒勞無功。

必須下定決心，要這樣思維：「現在我已經認清愛我的過失及愛他的利益，必須依仗正念、正知，盡力把愛我執去除。愛我執若未生起便絕不讓它生起，若已生起便絕不讓它延續下去。」以這樣的方法屢屢斷除愛我執。《入菩薩行論》（靜慮品）說：

這個愛我執在生死輪迴之中，已曾數百次傷害過我。心啊！雖然你花了無數劫時間，歷盡極大艱辛，希望達成自己的利益，但是只能造成痛苦。

（同品）又說：

如果你在過去能實行利他，便絕不可能出現這種喪失佛果圓滿安樂的情況。

所以，不可懷有愛我執，亦不要維護自己的愛我習氣，必須屢屢修心，學習以自己的身體、資財、善根慷慨施予一切有情眾生。又我們必須利益這些接受佈施的人，不應損害他們。所以我們必須斷除以自己的身體、資財、善根來謀求自利的想法。《入菩薩行論》（靜慮品）說：

心啊！你一定要認識清楚，「我已經完全屬於他人所有」。除了利益一切有情之外，

今後再不要考慮其他事情了。所以，今後不應用屬於別人的眼睛等，來謀求自己的利益。不可用利益別人的眼睛等，來從事傷害別人的事情。

假如我們捨棄「自己的身體（資財、善根）等皆是為求利他」的想法，認為要利用它們來達成自利，又或把它們視為傷害別人的身、語、意助緣。這樣便要思維這種想法過往已給我們帶來無邊痛苦的道理，藉此消斷這種想法。若我們仍然被其貌似有利的虛假外貌誤導，受這種錯誤心態操縱，就只會引生難以忍受的痛苦。《入菩薩行論》（靜慮品）說：

我從前愚昧無知，被你（這種愛我執）控制。現在我已經看清楚，不管你跑到哪裡，也要把你的驕慢徹底摧毀。

現在，你應該把「我仍要求取自己的利益」的想法捨棄。我已經把你賣給他人，不要再悲傷沮喪了，還是盡力為別人服務吧！只要我一時疏忽，忘了把你佈施給有情眾生，我便一定會被你送給地獄的獄牢。我曾經多次被你出賣，長久受苦。現在我想起這些仇恨，便要把你這種自私心念消滅。

同樣道理，當我們屢屢思維愛他的利益，便能夠至心生起強大的熱忱，令未生起的輕捨他人之心絕不出生，已生起的不能讓它延續下去。透過盡力以可愛、可親的親切看法來看待別人，我們便能引生像過往珍愛自己一樣的態度來珍愛他人，正如論中《靜慮品》所說：

## 愛他如愛己。

要引生這種珍愛有情的心態，就一定要思念有情的恩德，又或要認識有情對我們的幫助。正如農人知道在肥沃的田地播下優良的種子便會結出纍纍碩果，所以他們對於這些良田非常重視，同樣，當我們知道在有情福田植下佈施等種子，亦會長出一切現前和究竟的福樂，於是便會珍愛他人。所以應該思維這個道理。《入菩薩行論》（安忍品）說：

既然我們能從有情和諸佛身上，同樣獲得佛陀的功德，那為何我們不能像恭敬佛陀一般地恭敬有情眾生。

意思是說，若殺害有情能把我們引入三惡趣，若我們拯救他人免受殺身之禍，便能生於善趣，獲得長壽。同樣，偷盜財物或佈施財物，生起嗔恚心或修習慈悲心，亦會各別招引惡趣或善趣的果報。尤其是要思維我們必須專緣有情眾生才能發起菩提心，為了利益有情眾生而修習菩薩行，達成佛果，所有這些事情皆是依賴有情。應依照（令諸有情歡喜）等頌文所說，思維佈施等（修行）也是依賴有情才能達至圓滿。《釋菩提心論》（梵：Bodhicitta-vivaraṇa。龍樹菩薩造）說：

世間善趣和惡趣的可愛果報及不可愛果報，皆是從利益有情和損害有情的行為產生。假如無上佛果尚且要依靠有情才能達成，那麼，三界之中的人、天資財，梵天、大自在天、護世的受用皆由利益有情所得，又何足為奇？旁生、餓鬼、地獄等有情眾

生所感受的種種一切痛苦，皆是來自損害有情眾生。飢渴、捶打、侵襲等各種無窮無盡，難以抵擋的痛苦，皆是損害有情的果報。

（「護世」即是：東方持國天王、南方增長天王、西方廣目天王、北方多聞天王等居於須彌山四方之半腹的四位天王。四天王常時守護佛法，護持四天下，令諸惡鬼神不得侵害眾生，所以又稱為護世四王或護國四王。）

由於聲聞不重利他，所以他們的果德低下。相反，諸佛由於重視利他，所以能獲得究竟果位。有說我們已經思維箇中的道理，那即使一剎那也不應貪著自利。《釋菩提心論》說：

要像捨棄毒物一般把對有情的不關懷心捨棄。聲聞所證得的底下菩提，豈不是由於他們缺乏關懷心？由於正覺佛陀不捨有情，所以才能證得大菩提。當菩薩認清利益及不利益（有情）的果報後，還會生起一剎那的貪著自利心嗎？

所以，當佛子知道專住利他及菩提果實皆是從菩提心的芽苗產生，又當他們看見大悲是菩提心的根本之後，便會非常樂意修習悲心。當他們經過徹底修習後，悲心和菩提心便會變得十分堅固，於是便不得不修學極為難行的（菩薩）廣大行。《釋菩提心論》：

專志利他的菩提覺果，是從以堅固悲心為根本的菩提心的芽苗長出，這就是佛子應當修習的事情。修習得堅固的人，初時雖然畏懼別人的痛苦，但後來就連禪定的快



樂也可以放棄，敢於趣入無間地獄。這確是值得稱讚的奇跡，這是勝士的無上妙道。

現在我們也要採用先賢大德的善說來對這種法門生起定解。正如尊主（阿底峽）曾說：只有西藏人才認識不懂得怎樣修學慈悲心的菩薩。有人問：那麼，菩薩應怎樣修持呢？尊主答道：「是須從最初的次第學起。」

朗日塘巴說：

霞波巴（藏：Shva bo pa）和我擁有十八種人方便及一種馬方便。人方便就是發起大菩提心，一切所作所為皆是為了利益有情眾生。馬方便是指能令未生起的菩提心不會生起，已生起的不能堅住，不能增強的便是愛我執。所以，我們要用盡一切方法把它摧毀。必須珍愛有情眾生，盡力利益他們。

（《廣論》英譯本的附註說阿旺繞丹 Ngag dbang rab bltan 曾解釋「人方便」是指維護親友，而「馬方便」是指克敵制勝。我們的親友，亦即有情眾生便是菩提心之因，所以，「十八種」的意思是指「眾多」不必一一說明其內容。至於「馬方便」的意思是說我們只有唯一一個敵人，這就是「愛我執」。）

大瑜伽師對格西仲敦巴說他已獲得風息平等內攝等如此這般的三摩地。格西仲敦巴答道：

即使你的修習能做到在耳邊擊鼓也不受擾亂，但是，假如沒有慈心、悲心和菩提心，便會受生在日夜也要懺悔的地方。

仲敦巴的意思似認為這種做法會導致生於無暇之處，如受生為無色界等各類異生。康壟巴說：

我們對尊貴的有情眾生漠不關心，所以他們也會這樣對待我們。

能否植下大乘的根本又或是否真實趣入大乘，皆是建基於這些心態之上（慈、悲和珍愛他人等），所以，應時常考慮要做什麼事情來令這些心態生起。能夠生起（這些心態）的話固然最妙，假如未能生起，那就不要讓這種情況繼續下去。

我們要時常親近開示這種教法的善知識，時常和那些依循這種方式修心的法友交流，觀看講述這種法門的經論，積集資糧來作為（生起）這些心態之因，淨除有礙（生起）這些心態的障礙。若我們能依照這種方法修心，便一定能夠獲得生起這些心態的種子，所以這絕不是等閒小事，應當歡喜奉行。大尊主（阿底峽尊者於《大乘道成就法語集》梵：Maha yana-patha-sadhana-varna-samgraha）說：

欲進入大乘教法之門者，應不惜以多劫時間努力發起「猶如太陽能驅除暗冥，猶如月亮能息滅熱惱」的菩提心。

## 「發心之量」：

### 庚三 發起菩提心的標準：

發起菩提心的標準，應如前文所說而得知。

「儀軌受法」：

### 庚四 如何以儀軌受取菩提心：

如大尊主（於《大乘道成就法語集》）曾說：

在發心之後希望修學的人，應長期努力修習慈等「四梵住」，以此去除貪、嫉，並以正確的儀軌來發起菩提心。

（四梵住。梵：catvari-brahma-vihara。藏： tshang pa' i gnas pabzhi。又作四梵堂。即是慈、悲、喜、捨四無量心。修習四無量心能感生梵天樂果，而大梵天亦時常住於四無量心，故名四梵住。）

當我們已經依循這種方法修學，對發菩提心獲得堅固定解，便要參與受持（發菩提心的）儀軌。

「如何以儀軌受取菩提心」分三：（一）未得者令獲得。（二）守護已得者不令衰損。（三）若有衰損令其恢復之法。

### 辛一 未得者令獲得：

「未得者令獲得」分三：（一）於其受取菩提心的人。（二）能受取菩提心的人。（三）如何以儀軌受取菩提心。

### 壬一 於其受取菩提心的人：

大尊主於《尊長所作次第》（梵：Guru-kriya-krama）僅提到應於「具相阿闍黎」處受取菩提心，此外便沒有作出進一步的說明。先賢大德們認為僅具有「願菩提心」並守持「願菩提心學處」者受取菩提心尚未足夠，此人必須具有「行菩提心律儀」。這種說法與勝敵論師（梵：Jetari 於《發菩提心儀軌》，梵：Bodhicittotpada-samadana-vidhi）所說：「於具有菩薩律儀的善知識處....」的意思極為一致。

《十法經》（梵：Arya-dasa-dharmaka-nama-mahayana-sutra）又提到在那些由他人勸勉而受菩提心的人當中，有一些是聲聞，意指這些人是受聲聞鼓勵而發起厭離心後，才由他人勸勉而受取菩提心，而不是說由聲聞執行（受取菩提心）儀軌。

### 壬三 能受取菩提心的人：

總之，正如勝敵論師所說：「身心健全的善男子或善女人」才能受持菩提心。所以一切身心適合發起「願菩提心」的天和龍，皆是受取菩提心的適當人士。此理應如《菩提道燈論釋難》所說：

厭離生死輪迴，念死，具有大慧及大悲（便是能受取菩提心的人）。

所以，已（已經）依前文所說的道次第修心，並對菩提心獲得一些轉心體驗的人，才能受持菩提心。

### 壬三 如何以儀軌受取菩提心：

「如何以儀軌受取菩提心」分三：（一）前行儀軌。（二）正行儀軌。（三）結行儀軌。

#### 癸一 前行儀軌：

「前行儀軌」分三：（一）進行特殊皈依。（二）積集資糧。（三）淨治意樂。

## 子一 進行特殊皈依：

「進行特殊皈依」分三：（一）莊嚴處所，安布三寶所依，陳設供物。（二）勸請及皈依。（三）宣說皈依學處。

### 丑一 莊嚴處所，安佈三寶所依，陳設供物：

在遠望離罪惡眾生之處，設置平坦潔淨的地基，然後用「牛身五物」（又名「牛五淨」，指未落地的黃牛糞、尿，及乳、酥、酪）塗灑，並以旃檀等美妙香水彈灑，還要把香花撒於其上。然後把三寶所依，亦即銅鑄或其他物料造成的佛像、經典和菩薩像等，供奉於高座、小座或平台之上。盡力陳設幡幢、寶蓋、鮮花等供物，還要預備各種樂器、飲食及各種莊嚴飾物。然後用鮮花來嚴飾善知識的法座。

先賢大德曾說應先供養僧伽，對鬼類施食，以此積集資糧。正如《賢劫經》（梵：Arya-bhadra-nama-mahayana-sutra）所說，若我們沒有供物的話，即使以一片碎布也可以完成供養。有資財者，必須遠離欺誑，殷重尋求供物，然後廣大陳設供物，令你的朋友歎為觀止。

西藏的善知識們當年在桑耶（藏：bSam yas）及莽宇（藏：Mang yul）各地，請求大尊主傳授發菩提心儀軌時，大尊主曾教誡他們說：

供養太劣是不能生起菩提心的。

至於所依（佛像、經典、佛塔），必須設有已開光勝住的大師釋迦牟尼佛像。而經典須有大於《聖般若波羅密多攝頌》（又作《攝功德寶》或《八千頌般若般羅密多經》）的《般若經》。

然後，便要像《尊長所作次第》所說，念誦「供雲陀羅尼」（梵：Dharma-megha-dharani）三遍迎請聖眾並作讚頌。

「供雲陀羅尼」如下：「南麼巴噶哇爹 別札 沙惹 巴惹瑪達呢 打他噶打雅 阿惹哈爹 三邈三布達也 爹也他 喻 別遮 別遮 瑪哈 別遮瑪哈爹札 別遮 瑪哈 毗達別遮 瑪哈菩提支打別遮 瑪哈菩提 曼朵巴 三羯惹曼納別遮 沙哇噶瑪瓦惹納 毗蘇達納 別遮 梳哈。」

「Om namo bhagavate vajra-sara-pramardane tathagataya arhatyesamyak-sambuddhaya tadyatha om vajre vajre maha-vajremahateja-vajremaha-vidya-vajremaha-bodhicitta-vajremaha-bodhimandopa-samkramana-vajresar va-karmavara na-visodhana-vajresvaha 」。)

然後弟子便要沐浴，穿著鮮潔的衣服，恭敬合掌就坐。師長開示福田的功德，令弟子至心生起淨信心，並教導弟子各各觀想自己坐在諸佛菩薩面前，緩緩念誦七支供主要（依格魯派大論師妙音笑所說，此處是念誦《普賢行願》的七願文），積集福慧二資糧。

早期的西藏論師多說依龍樹、寂天的傳承受取菩提心時，才要修持七支供養。若依彌勒、

無著的傳承受持，只須修持「禮拜」和「供養」二支。於後者之中，他們又說：

修持懺罪時必須懷有追悔心，於是便會感到不快樂。必須懷著歡喜雀躍之心才能生起菩提心。

這種觀點並不合理。大尊主在《發心律儀儀軌》(原名：《發心律儀儀軌次第》，梵：Cittopada-samvara-vidhi-krama) 之中曾說：

禮敬和供養等。

文中的「等」字，便是包含（七支供養的）其餘五支。於《尊長所作次第》之中亦明言在發菩提心之前，應該修持七支。再者，假如我們接受上述的理由，那就必須承認龍樹和寂天的傳承不能生起菩提心。

## 丑二 勸請及皈依：

由於有說我們應具有師長便是大師佛陀的想法（見《地藏經》），所以我們應勝解師長是佛而向師長禮拜，呈獻曼達及其他供養。然後以右膝著地，恭敬合掌，向師長念誦以下的菩提心啟請文三遍（見《發心律儀儀軌次第》）：

猶如往昔諸如來應供正等覺及入大地諸大菩薩，最初發起無上正等菩提心。我名「某



某」亦如是請阿闍黎助我發起無上正等菩提心。

然後，便要進行特殊的皈依修持。這種皈依境的「佛」便是世尊薄伽梵。「法」是大乘的「滅諦」和「道諦」。「僧」是不退轉的聖位菩薩僧。總者，應隨下文思維：

從今直至達證大菩提藏之間，為了救度一切有情，皈依諸佛為師，皈依正法為真實皈依，皈依僧伽為助伴。

別者，應如《菩提道燈論》所說思維：

以不退轉心....。

應猛利發願「我絕不會讓皈依心退轉。」並以上述的威儀（右膝著地，恭敬合掌），念誦以下的文句三遍而接受皈依（見《發心律儀儀軌次第》）：

惟願阿闍黎存念，我名「某某」，從今直至達證大菩提藏之間，皈依諸佛薄伽梵兩足尊。

惟願阿闍黎存念，我名「某某」，從今直至達證大菩提藏之間，皈依寂靜離欲諸法法中尊。

惟願阿闍黎存念，我名「某某」，從今直至達證大菩提藏之間，皈依不退菩薩聖僧眾

中尊。

每次皈依一寶亦各有一種啟請護念，與及皈依法的文句雖然跟慣常有別。此處是完全依照阿底峽尊者所造的儀軌解說。

### 丑三 宣說皈依學處：

阿闍黎在這裡應開示在下士教法所說的皈依學處。

### 子二 積集資糧：

依發菩提心儀軌（見《發心律儀儀軌次第》）所說，我們在這裡亦要進行禮敬和供養等等。《菩提道燈論釋難》則說要修習七支供養，憶念一切諸佛菩薩，與及過往和現在的善知識。由此可知，在先前供養時也要供養師長。「七支供養」可依《普賢行願》（梵：Samantabhadra-carya-pranidhana）或《入菩薩行論》修持。

### 子三 淨治意樂：

《菩提道燈論》說首先要生起慈心，然後由觀視苦惱有情而發起菩提心。所以應如前文所說，令慈心和悲心的所緣和行相，鮮明顯現於心中。

## 癸二 正行儀軌：

應在阿闍黎之前，右膝著地或蹲踞，恭敬合掌，然後發心。正如《菩提道燈論》所說：  
應發起菩提心，這是不退轉的誓句。

《發心律儀儀軌次第》又說：

直至達證菩提藏之間。

所以，發菩提心時，並非只是想念：「為了利他願成佛果」，而是專念「在達證菩提之前，絕不捨棄為利一切有情求成佛果的誓願」的決心。故應依循儀軌發起這種意樂。（意指發起菩提心成佛意樂必須具有以下兩種性格：1.為利有情求成佛之願，2.在成佛之前誓不捨棄此願。）

如果我們不能學習願菩提心的學處，便不應發起這種意樂。若我們依儀軌而只是發起：「為利一切有情願成佛」的想法，那麼便可以對任何能學習願心學處或不能學習願心學處的人，傳授（發心）儀軌了。

「願菩提心」是有兩種發心方式，一種是適用於那些能立誓而不能學習學處者，另一種則適用於那些不能立誓亦不能學習學處者，但是，若用儀軌來受持「行菩提心」的話，便絕對不可以為那些完全不能學習處的人傳授。所以，有一些人以為龍樹的傳承可以用多種儀軌來傳授

菩薩律儀，相反，無著的傳承卻不可以這樣做，這是一種極大的誤解。

又有一些人說，初業行者在修持時，應屢屢依循儀軌來受持「行菩提心」，但是，由於這些初業行者對於總體學處及根本罪（藏：rtsa ltung）一無所知，所以他們根本無法詳細說明應學的事情，這樣便會對他們極為有害。

在《修習次第》的初篇，引用《教誡勝光王經》（梵：Arya -rajavadaka-nama-mahayana-sutra）說，即使只能發起菩提心而未能學習佈施等各種學處，亦能獲得許多福德。此經又說：

由於能獲得極大的果報，所以即使為了方便攝受，也要令那些完全不能學習各種波羅密多的人發起菩提心。

這顯然是說，對於那些不能學習佈施等學處的人，可以傳授發心儀軌，但不可傳授菩薩戒。

應念誦以下的受取菩提心儀軌三遍（見《發心律儀儀軌次第》）：

惟願住於十方一切諸佛菩薩存念，惟願阿闍黎存念，我名「某某」，以今生及餘生所有佈施自性、持戒自性、修習自性，自作教他，見作隨喜的善根，猶如往昔如來應供正等覺及住大地諸大菩薩，發起無上正覺菩提心。未解脫的有情令得解脫，未自在者令得自在，未安慰者令得安慰，未般涅槃者令般涅槃。

在儀軌之中雖未明說在此處和皈依之後，必須跟隨阿闍黎略讀上文，但事實上我們必須要這樣做。這些教授是在有阿闍黎時所遵行的儀軌。至於沒有阿闍黎的做法，大尊主在《發心律儀儀軌次第》說：

沒有阿闍黎的自發菩提心儀軌是意想釋迦牟尼如來及十方一切如來，修習禮敬、供養等儀軌。然後，如前所說實行皈依等次第，但是要把「阿闍黎」及啟請阿闍黎的語句刪除。

### 癸三 結行儀軌：

阿闍黎應向弟子宣說「願菩提心」的學處。

### 辛二 守護已得者不令衰損：

行者必須認識學處，所以我將會作出解釋。這又分為兩部分：（一）修學令菩提心不會在今生衰損的學處。（二）修學令未來生不離菩提心的學處。

### 壬一 修學令菩提心不會在今生衰損的學處：

「修學令菩提心不會在今生衰損的學處」分四：（一）為了加強對發心的歡喜心而修學憶念

菩提心利益的學處。（二）為了加強菩提心而修學每日六次發心的學處。（三）為利有情發念菩提心而修學心意不捨有情的學處。（四）修習積聚福慧三資糧的學處。

### 癸一 為了加強對發心的歡喜心而修學憶念菩提心利益的學處：

可由研讀佛經或從師長處聽聞來思維菩提心的利益。在《華嚴經》之中而廣大開示菩提心的利益，如前文引用此經所說：

菩提心如同一切佛德的種子。（見「上士道的修心次第」一節）

（同經）又說：

菩提心能總攝菩薩的一切行願，所以就像概要一般。

若要詳細解釋各種支分可謂無窮無盡，但是「概要」卻能把所有一切言簡意賅地說明，所以名為「概要」又這些支分的概要是像「唵陀南」一般，能總攝一切菩薩道的扼要，所以又稱為「唵陀南」。

《菩薩地》所說的利益是「願菩提心」的利益。此論提到最初發起堅固菩提心是有兩種利益：一者是能成為清淨福田，另一者是具足受保護的福德。第一種利益（能成為清淨福田）的意思，就如《入菩薩行論》所說：

人、天世間悉皆敬禮。

意指在發起菩提心之後，立即便會成為一切有情的恭敬對象。據說，發起菩提心之後，我們的種性便會即時變得尊貴無上，勝於一切阿羅漢。即使所造的善行微不足道，亦能引生無量果報，所以我們是福田。

（同論）又說：

一切世間皆應依止我們，所以如同大地。

意指我們就像一切眾生的父母。

第二種利益（具足受保護的福德）的意思是指我們就像獲得雙倍數量的輪王所，無論在睡眠，迷醉或放逸的時候，也不會被夜叉、地神等非人傷害。

其他眾生用於息除災禍、疫病的失效密咒、明咒，到了發起堅固菩提心者的手上尚且會應驗生效，何況那些靈驗有效的密咒呢。《菩薩地》說，若我們的菩提心堅固，息災（、增益、懷愛、降伏）等事業也能夠輕易成就。所以，若我們具有堅固的菩提心，便能快速達成各種「共同成就」。無論我們身居何地，那裡便不會出現恐怖、鬥爭、饑荒，不受非人的侵襲，即使發生這些事情也會息滅。還有，我們在下一生會甚少患病或不會生病，即使生病不會長久或嚴重。在從事說法等利生事業時，身體不會過度疲倦，心意亦不會失念或衰退。

若我們能安住菩薩種性，「粗重」(藏：gnas ngan len) 自然便會十分微弱。當我們發起菩提心後，身與心的「粗重」便會變得極為薄弱，令我們堪忍柔和，能忍受別人對我們的傷害，而且不求報復。當我們看見別人互相加害時便會極感不悅。嗔(梵：pratigha。藏：khong khro。)、嫉(梵：irsya。藏：phrag dog)、諂(梵：sathya。藏：gyo ba)、覆(梵：mraksa。藏：'chab pa) 等(煩惱) 鮮有現行，即使現起也不會猛烈，不能持久，而且很快便消失。

我們難以受生於惡趣，即使生於惡趣也會很快脫離。縱使身在惡趣，所受之苦也會十分輕微，並因而極為厭離生死輪迴，對那裡的有情生起大悲心。

假設菩提心的功德是具有形體，那恐怕虛空亦無法容納。以財物供養佛陀的福德亦難及得上一分菩提心的福德。《勇猛長者請問經》說：

假設菩提心的福德是有形色，那不但能充滿整個虛空界，還會超出它的範圍。若有人以珍寶充滿恆河沙數諸佛剎土，以此供養世間怙主(佛陀)，但卻遠不及於有人恭敬合掌，發菩提心。這種福德是無量無邊的。

據說大尊主在繞禮金剛座時，心想：「怎樣才能快速證得圓滿菩提呢？」這時，尊者看見較小的佛像站起來向較大的佛像請問：「希望快速成佛的人應要修學什麼呢？」較大的佛像回答：「應要修學菩提心！」



尊者又看見寺院上方的天空有一位少女向一位老婦請教這個問題，尊者聽見老婦也是這樣回答後，對於菩提心便更加堅定。（金剛座，梵 vajrasana. 藏: rdo rje gtan。指佛陀成道時所坐之座，位於中印度摩揭陀國伽耶城南的菩提樹下。亦即今日的菩提伽耶 BodhGaya，意譯「菩提場」。以其如同金剛堅固不壞，故稱金剛座。據《大唐西域記》所載，菩提樹垣正中有金剛座，昔賢劫初成時與大地俱起，據三千大千世界中，下極金輪，上侵地際，金剛所成，周百餘步，賢劫千佛坐之而入金剛定，故稱金剛座。伽耶城於中世紀為婆羅門教徒所擁有，為與婆羅門教徒的伽耶城區別，特將佛成道的聖地稱為菩提伽耶，與佛陀的降生處—藍毗尼園、初轉法輪處—鹿野苑、涅槃處—拘屍那城娑羅祇樹林，並稱為佛陀四大聖跡。佛陀入滅後，歷代紛紛在此造塔供養，興建精舍伽藍，雖然屢遭毀壞，但至今尚存有：大菩提塔、菩提樹、金剛座、石欄等多處遺跡。）

由此可知，菩提心能盡攝一切大乘教授的扼要。菩提心是一切成就的大寶庫藏，是有別於小乘的大乘特勝。是策勵我們奉行菩薩廣大行的最勝基礎。所以，應像口渴的人聽見別人提到水源一樣，令修習菩提心的歡喜心逐漸增加。諸佛菩薩用多劫的時間，以其稀有難思的智慧，極盡微細地觀察各種道軌後，看見只有菩提心才是成佛的最勝方便。《入菩薩行論》（菩提心利益品）說：

大師能仁經過多劫觀察後，看見只有這個才有利益。

## 癸二 為了加強菩提心而修學每日六次發心的學處：

修學每日六次發心的學處分二：（一）絕不捨棄所發的願心。（二）增長願菩提心的修學。

### 子一 絕不捨棄所發的願心：

我們要以諸佛、菩薩、善知識為見證人，在他們面前立誓令一切未解脫的有情得解脫等等。假如後來由於有情數量極多，而且行為鄙劣，又或看見必須多劫精勤修行，又或看見必須修學無量難行的二種資糧，因而感到灰心氣餒，把菩提心的重任捨棄，這種罪過比別解脫戒的根本罪更為重大。（「根本罪」是戒律之中的根本極惡戒，又作根本墮、遍罪，音譯法羅夷。意譯：他勝、極惡、重禁、墮、墮不如、斷頭、無餘、棄。）《聖般若波羅密多攝頌》說：

縱經億劫修持十善業，若然生起求證獨覺阿羅漢之願，便會毀損菩薩律儀。失壞菩提心遠比他勝罪嚴重。

若是這樣的話，菩薩的戒律便會有過失。防護聲聞和辟支佛的意樂乃是菩薩的最勝戒律，因為菩薩若退失這種防護便會破戒，若沒有捨棄這種防護，即使任意受用五欲，亦不會破壞這種菩薩的不共防護心。正如《聖般若波羅密多攝頌》所說：

即使菩薩受用五種欲塵，但只要他們皈依佛、法和聖僧，志求一切種智，發願求證

佛果，應知這些智者仍能履行「持戒波羅密多」。

假如菩薩捨棄所承諾的意樂，便一定會長時漂流惡趣。《入菩薩行論》（不放逸品）說：曾經決意佈施些微尋常的物品，但後來卻沒有施予別人的話，佛經曾說其人將會受生為餓鬼。假如我們曾經誠意邀請眾生趣向無上安樂，但後來竟然欺誑他們，又怎能受生於善趣呢？

同論（持守菩提心品）又說：

我現在偶然發起菩提心，就好像瞎子在垃圾堆中找到珍寶一般。

應思維：「我能夠獲得這樣的東西是多麼奇妙啊！」所以決不可把它捨棄。必須對它特別關注，屢屢立誓即使一剎那也不可以捨棄。」

## 子二 增長願菩提心的修學：

只是不捨棄願菩提心仍不足夠，我們必須晝三次和夜三次盡力令它增長。如果能夠像前文所說的廣軌修持，便要這樣做。假如不能，則應觀想福田，呈獻供養，然後修習慈心、悲心等，受持菩提心六遍，每座應念誦以下的儀軌頌文三遍（見《初業菩薩入道教言》。梵：Bodhisattvadikarmika.margava tara-desana）：

諸佛正法眾中尊  
直至菩提我皈依  
以我所修施等善  
為利眾生願成佛

### 癸三 為利有情發念菩提心而修學心意不捨有情的學處：

雖然在《菩提道燈論》、《發心律儀儀軌次第》的相關段落並未提及這種學處，但是（阿底峽尊者在）《菩提道燈論藏釋難》曾說：

為了菩提心的所緣、利益、發心儀軌、共同增長及不忘失，我們應以護念有情和不捨有情來守護菩提心。

上文所列出的事情與根本文並無衝突，所以也應該修學。

至於心意捨棄有情的標準，便是基於他們做出某種不合理行為等因緣而生起：「今後不再饒益（藏：don byed pa）此人」的想法。

## 癸四 修習積聚福慧二資糧的學處：

當我們以儀軌受了「願菩提心」後，便要日日精勤積集供養三寶等資糧，以此來增長菩提心。除了先賢大德所說之外，我（宗喀巴大士）沒有見過這種學處的清淨依據（藏：Khungs dag po。即是具權威性的經論），不過它的利益極大。

## 壬二 修學令未來生不離菩提心的學處：

「修學令未來生不離菩提心的學處」分二：（一）斷除失壞菩提心的四種黑法。（二）修學不失壞菩提心的四種白法。

## 癸一 斷除失壞菩提心的四種黑法：

在《大寶積經》（梵：Arya-maha-ratna-kuta-dharmapayaya -sata- saha srika-grantha）的《迦葉請問品》（全名：《聖迦葉請問大乘經》梵：Arya-kasyapa-parivarta-mahayana- sutra）說有四種修法在未來生中能令菩提心忘失或不現行。另外四種修法則能在達證菩提之前，能令菩提心現行或不會忘失。這些便是「願菩提心」的學處。「四黑法」（藏：nag poichos bzhi）便是：

（一）欺誑親教師（梵：upadhyaya。藏：mkhan po。又作堪布）、規範師（梵：acarya。藏：slob dpon。又作阿闍黎）、上師（梵：guru。藏：bla ma。又作尊長、尊重、師長、喇嘛）及堪作供養者（福田）一這

可從「境」（對象）和「於境所做的事情」兩者而得知。

據《迦葉請問品釋》（梵：casyapa-parivarta-tika。造者安慧論師，梵：Sthiramati。又作堅慧、堅意）所說，「境」就是「親教師」及「軌範師」，這是顯而易知。「上師」便是希望饒益我們的人。「堪作供養者」便是那些具有功德但卻不屬於以上兩類的人。

要對「境」做出什麼事情才會成為黑法呢？假如我們刻意欺誑以上任何一類的對象，便會成為黑法。

至於欺誑他們的道理，《迦葉請問品釋》說，當他們慈悲解說他勝罪（藏：pham pa）時，我們以妄語來蒙蔽他們，這樣便是黑法。即是凡是以刻意欺誑之心誤導師長，便是黑法。但是，這是必須以妄語來誤導，至於非妄語的欺誑，下文將會說明。由於《集學論》曾說斷除黑法的修持便是白法，所以它的對治方法便是四白法的第一者。若有頑劣的弟子在師長面前說了這件事情，又暗地告訴別人另一些事情並說：「小心，這件事情將會傳到善知識那裡。」這樣也是欺誑師長。

（二）令別人對無須後悔的事產生後悔—這也可以用上述的兩種方法說明。「境」就是其他對修習善行沒有後悔的補特迦羅。要做出什麼事情呢？這就是刻意令他們對某些不應後悔的事情感到後悔。《迦葉請問品釋》說當同修梵行者正確奉行學處時，若我們懷著欺誑心令他

們誤對學處的用語產生誤解，這樣便是黑法。

以上這兩種黑法，無論我們能否欺誑別人，又或能否令他人後悔，同樣屬於犯罪。《迦葉請問品釋》的說法亦是相同。不過，在《迦葉請問品釋》之中，後者（後悔）亦被視為欺誑誤導的一種。

（三）對真實趣入大乘者說非讚語等（藏：mi bsngags smraba）——有人說「境」是指曾以儀軌受取並具有菩提心者。另一些人則說從前曾發菩提心但現在已經失去者同樣屬於「境」。但這種說法與佛經矛盾，所以是錯誤的。《迦葉請問品釋》除了提到「菩薩」便沒有作出進一步的說明。其他經典雖然多說「真實趣入大乘的人」是指具有菩薩律儀並學習學處者，但私意以為此處所說的「境」是指任何已經發起「願菩提心」的菩薩。

對這些菩薩做什麼才是說「非讚語」，這就是「呵斥」、「誹謗」、「批評」等事情。而出於嗔恚心而說的看法則與《迦葉請問品釋》一致。《迦葉請問品釋》雖說是對向精勤求法的菩薩而說，並且是為了阻撓他們信奉或修持大乘而說，不過，只要他們瞭解話中之意便已足夠（成為黑法）。

《迦葉請問品釋》說「非讚語」是指沒有特別說明哪一種過失，譬如說某位菩薩的品格卑劣。「呵斥」是作出具體的說明，如說某位菩薩「行非梵行」（行淫）。「誹謗」是作出更具體的

說明，如說某菩薩「如此這般地行非梵行」。而「批評」是附屬於以上三者。

這種極易在我們身上出現的重大過患，前文已經簡略說明。假如菩薩對其他菩薩生起輕蔑心念有多少剎那，他留在地獄的劫數亦有多少。《寂靜決定神變經》( 梵：Pra santa-viniscaya-pratiharya-sutra ) 說，除了譏謗其他菩薩之外，便沒有任何業能令菩薩墮入惡趣。《聖般若波羅密多攝頌》說：

未獲得成佛授記的菩薩，若出忿怒心而與已得授記的菩薩爭執，他便要以其惡心的剎那數量相等的大劫中，披起鎧甲（辛勤）修行。

（授記，梵：vyakarana。藏：lung bstan。又作授訣、受訣、受記、記別、記說。佛陀對弟子作出來世證果及成佛名號的預言。授記主要是指未來成佛的預言，如釋尊於過去世得燃燈佛授記，彌勒受釋尊授記。《大乘莊嚴經論》說有國土名、佛名、時節、劫名、眷屬、正法存續期間等六類授記的條件。授記的形式通常是弟子看見佛陀先現微笑，面門放光普照十方，然後上座弟子請問微笑因緣為緣起。《金光明最勝王經疏》又提出三種授記的原由：1.菩薩多修功德，證得法性，故授記。2.修證階位較低的菩薩，由於成佛種性尚未決定，有時會產生疑惑，為除彼疑，堅其道心，故為授記。3.令樂求佛果者見此授記，欣己當來亦能獲得成佛授記。）

意指他們生起忿怒心的數量有多長，他們便須要以同等數量的劫重頭開始修道，所以距離成佛十分遙遠。所以時刻也要斷除忿怒心。假如生起便要立即懺悔，盡力提防。同經（《聖般



若波羅密多攝頌》又說：

應生起正念，思維：「這種心態全無益處。」應一一悔除，提防再犯。切勿隨喜，要學習佛陀的正法。

若我們讓嗔恚有機可乘，便會令已生起的慈悲心減弱，即使修持很長的時間，亦難以重新生起慈悲心，這樣便會把菩提心的根本砍斷。若我們能夠把嗔恚這種慈悲心的違緣（不利因素）斷除，依照上文所說修習慈心和悲心，它們便會逐漸廣大增長，變成無量無邊。（法稱論師於）《釋量論》說：

若沒有受到「違品」（相反的因素）損害，心中便會自然生起慈悲。

又說：

若有修習的話，悲等心態便會由先前的等流種子而逐漸增長，怎會依然故我呢？

（四）缺乏「增上心」（藏：lhag pa'i bsam pa。即是失去真誠的心），運用諂誑手段騙取別人的利養——「境」是指其他一切有情。對這些有情所做的事情便是進行讒誑。「增上心」在《迦葉請問品釋》是指平常心。「諂誑」是指大斗小秤等欺詐行為。這就像勝智生（藏：rGyal ba ye shes'byung nas）所說，心裡本來是要某人前往惹瑪（藏：Rag ma），但口裡卻說要他前往垛壟（藏：sTod lungs。一

處路程比惹瑪遠得多的地方)，然後才對他說也可以前往惹瑪（或像做買賣的人先把貨價提高，然後以大減價來欺騙客戶）。

《阿毗達磨集論》說諂、誑皆是由於貪著利、養（「利」指「財物」「養」指「侍奉」）而產生，所以同樣屬於「貪」或「癡」的範圍。又說「誑」是無功德而佯裝有功德。「諂」是隱瞞自己的過失，而「隱瞞」的意思就是設法掩飾過錯。

## 癸二 修學不失壞菩提心的四種白法：

「四白法」（藏：dkar po' i chos bzhi）：

（一）在四白法之中，第一白法的「境」是所有一切有情。所做的事情便是即使開玩笑等小事或性命攸關的大事，均要斷除對任何人刻意說妄語。這樣我們便不會用謊話來欺誑親教師、軌範師等殊勝業境（對這些對象作善業或作惡業，所得果報遠大於其他對象，所以稱為「殊勝業境」）。

（二）第二白法的「境」是所有一切有情。所做的事情是常存「增上心」要保持誠實正直，絕不欺誑他們。這就是第四種黑法的對治方法。

（三）第三白法的「境」是所有一切菩薩。所做的事情便是對他們生起如同大師（佛陀）

的想法，還要把他們的功德稱揚四方。我們修習一點相似的微小善行，但卻看見沒有增長的徵相（藏：mtshan rna），而減弱的徵相則有許多，這正是我們對菩薩和法友們嗔怒、譏謗、辱罵的結果。所以，若我們能斷除前兩種過失及辱罵菩薩，那便能完全免除《集學論》所說的各種來自補特迦羅的損害。所以，若我們不能知道誰是菩薩，便要像《迦葉請問品》所說，修習清淨相，引生視一切有情如同大師（佛陀）的想法。有聽眾到來時便要稱揚菩薩的功德，但不是說沒有前往四方稱揚便有過失。這就是第三種黑法的對治方法。

（四）第四白法的「境」是所有我們要成熟的有情。所做的事情便是令他們不慕「獨一乘」（藏：nyi tsheba'i theg pa。小乘的同義詞）而追求圓滿正覺。就我們自己來說，雖然必須令所化弟子受持大乘道軌，但假如他們不能生起大乘意樂，也不是我們的過失，只是沒能力辦到罷了。這種白法能斷除第二種黑法，因為我們若是真心希望把他人安置於究竟安樂，便絕不會做出任何令別人不安的事情，讓他們對自己的善行感到後悔。《獅子請問經》說：

若於一切生中修習菩提心，就是在夢中也不會捨棄。那所謂醒時不捨棄的意思又是什麼？佛陀說：「不論在村落、城鎮或任何地方，若我們令有情趣向正覺菩提，便不會捨棄菩提心。」

《文殊師利莊嚴佛國經》又說，若具有四法便不會捨棄大願（願菩提心），這就是：（1）

摧毀我慢、(2) 斷除嫉妒、(3) 破除慳吝，(4) 看見別人富足心生歡喜。只要我們修習菩提心，在未來生亦不會遠離這種心珍寶。(在《大寶積經》的)《寶雲經》明言：

若我們在一切威儀之中修學菩提心，任何善法修習均以菩提心為前導...

《三摩地王經》亦明言：

人們愈能多作觀察，他們的心便愈益契入所思之事。

其他佛經也是這樣說。

### 辛三 若有衰損令其恢復之法：

許多論師均說：「染犯「四種黑法」及「心意捨棄有情」 五者，又或連同「自忖不能成佛而捨棄菩提心」 六者，假如超過「一時」（另一說是「一座」。有說「一時」是指晝夜六時之一。亦即過了四小時仍未懺悔，）便會捨棄願菩提心。若於「一時」之內懺悔這六者，那就只會令願菩提心減弱，而不會令我們捨棄。又假如我們沒有一日六次受持菩提心，並任隨二資糧的修學退轉，也只會令菩提心減弱。假如捨棄菩提心之因出現，便必須以儀軌重受願菩提心，僅是減弱的話，只要懺悔就可以，不必重受。」

對此，假如我們認為自己不能成佛便會即時捨棄菩提心，那就不必理會「一時」，所以這

種說法全不合理。四種黑法並不是在今生捨棄菩提心之因，而是在未來生令菩提心不能生起之因，所以我們要在這一生把它們斷除。《菩提道燈論》說：

為了在來生也能夠憶起菩提心，必須護持所說的學處。

『所說』是指如《迦葉請問品》所說。由於在這部佛經的四白法一節明顯宣說此義：

迦葉，菩薩若具四法便會在一生中，於出生之後立即生起菩提心。在達至菩提藏之前，絕不忘失。

經中在四黑法一節雖未清楚說明它們會影響今生還是後生，但可以知道是指後世。然而，假如在今生時常染犯黑法，我們的菩提心便會減弱，否則守護律儀的菩薩若為了開玩笑而說謊，稍微諂誑有情，因嗔恚而稍微說菩薩的壞話，令他人對所修的善根稍微產生悔意，那只要他們超過「一時」而未懺悔，便會喪失菩薩律儀，因為失去願菩提心就會喪失律儀。據《菩薩地》及《集學論》所說，行者喪失願心便會喪失律儀。

假如我們宣稱這樣便會喪失律儀，那就不得不把這起黑法定為「根本罪」(藏：rtsa ltung)，可是從未見有這種全不合理的說法。

又這種計算時間的說法雖然是出於《優波離請問經》(梵：Arya-upali-grhapati-pariprccha-nama-mahayana-sutra)，

但絕對不是經中的意思，在我的《《菩薩地律儀品》註釋》《菩提正道菩薩戒論》（藏：Byang chub sems dpai tshul khirms kyirnam bshad byang chub gzhung lam。又作《菩薩戒品釋》）已經詳細抉擇，於此不贅。

「心意捨棄有情」意指想及總體有情眾生時，認為自己無法饒益這麼多的有情，這顯然是指捨棄「願菩提心」。當我們想及個別有情時，若生起永不饒益這位有情的想法，亦像毀壞一部分便毀壞整體一般，把為利益一切有情而發起的菩提心摧毀。否則，我們也可以把第二位、第三位、第四位等許多有情捨棄，為利益其他有情而發起菩提心，那麼亦必定能夠發起圓滿的菩提心了，但事實絕不是這樣的一回事。

《菩提道燈論釋難》說這些菩提心學處是有：因渣菩提王（梵：Indrabhuti）、龍樹、無著、聖勇（馬鳴）、寂天、月官、寂護（梵：Santaraksita，又作靜命）等各各派不同教規。有一些認為菩提心的學處便是「初發菩提心及趣入菩薩行的一切學處」。一些是認為「經中所說的每一種學處皆應守護」。一些是認為它們是指「所有一切資糧道士夫的學處」，另有一些是不承認它們是「如此這般的特定學處」。還有一些是認為「除了皈依學處之外，還要守護不捨受持四白法意樂及忘卻引生四黑法意樂的八種修持」。《菩提道燈論釋難》說：

我的師長曾說這些阿闍黎的教規皆是出於經典所說，所以應受持自宗上師所傳之規。

意指這些皆是經義。

總之，格西仲敦已傳承的大善知識們，皆不承認《菩提道燈論釋難》是大尊主（阿底峽尊者）親手所造的註釋。但是，拏錯的傳承則認為是大尊主所造，而且是拏錯的秘法。先賢大德有傳大尊主曾在補讓（藏：Pu rangs。今作普蘭，位於西藏北部邊陲地區）一地撰造了一部簡略的註釋，後來當大尊主到達桑耶時，有一位譯師問尊者他可否作出增補，後來這位譯師便為此論廣作補充。所以，大尊主的確造了一部略釋，而且這部論釋更採用了多位上師的解釋來進行補充，雖然當中也有一些明顯的謬誤，但是，對於經典的意義亦有許多善妙的解說，因此，我在這部道次第及其他論釋之中，亦有引用那些沒有錯謬的意義。

《菩提道燈論釋難》所提到的以上各種學處多不可信。認為菩提心的學處乃是「初發菩提心及趣入菩薩行的一切學處」的說法並不合理，因為若認為發（菩提）心學處就是行（菩提）心學處，那他們除了「皈依學處」之外，僅斷除「四黑法」和受持「四白法」是不足夠的。假如我們認為「發菩提心」的意思只是「願菩提心」，在願心學處的時候便不必修學任何經中所說的學處，亦不需要修學任何趣入菩薩行之後的學處，否則，願心學處和菩薩律儀學處便沒有分別了。

除了《迦葉請問品所說的》黑法和白法兩種學處外，上述一切學處皆是根據《菩提道燈論》及《發心律儀儀軌》所說。

有說應修學《七法經》(藏：Chos bdun poi mdo)所說的學處，但由於此經是說「希望速得神通者所應修學」，所以這些學處並不是菩提心的特殊學處，所以此處不作討論。

所以，自宗的立場認為：除了不捨棄願菩提心及心意不捨棄有情之外，在獲得菩薩律儀之前毀壞學處，並不會構成菩提心的墮罪。但是，假如我們毀壞學處，便會毀壞未受菩薩律儀期間的誓願修善學處，所以便會染犯惡作罪（藏：kha na ma tho ba），這樣便要以「四力」進行懺悔。在獲得菩薩律儀之後，毀壞這些學處便是毀壞律儀學處的墮罪，這樣便要依照所教的還淨方法來把它恢復，這種方法是屬於行菩提心學處的範圍，而非其他。然而，一日六次發菩提心卻是「願菩提心」的特殊學處。



## 「學菩薩行」

### 己三 發起菩提心後應怎樣學習菩薩行：

「發起菩提心後應怎樣學習菩薩行」分三：（一）發起菩提心後必須學習學處的理由。（二）說明方便智慧分離便不能成佛。（三）解釋學習學處的次序。

#### 庚一 發起菩提心後必須學習學處的理由：

僅發起願菩提心而不修學佈施等學處，雖然確會引生像上文所引《聖彌勒解脫經》所說的巨大利益，但是，不修學菩薩學處就絕對不會成佛，所以仍須修持菩薩學處。《伽耶峰頂經》：

菩提乃是以正行為心要的大菩薩所有，而非以邪行為心要的人所有。

《三摩地王經》：

所以，應以正行為心要，為什麼呢？王子，若以正行為心要，便不難獲得圓滿菩提。

「正行」的意思是指達成佛果的方便法門，也就是學習菩薩學處。《修習次第》的初篇說：

已發起菩提心的菩薩必須知道，若不能調伏自己便不能調伏他人。所以，自己必須

專心修學佈施等，若無正行便不能獲得菩提。

《釋量論》說：

具悲心者為了除苦，便應該實修種種方便法門。自己尚未清楚「方便生」(苦諦、集諦)及其「因」(滅諦、道諦)，便難以為別人說法。

若對他人有大悲心的話，便會感到必須消除別人的痛苦。可是，僅具有「願他們離苦」的善念並不足以除苦，必須趣修除苦的方便法門。若自己不先趣修這些方便，便不能度脫別人。所以若要利他的話，首先便要調伏自己。所以《三摩地王經》說：

應以正行為心要。

「正行」是指在受持菩薩律儀之後，便要學習相關的學處。所以，以正行為心要的人，對於所要學習的事情是絕不可以有錯誤的。

## 庚二 說明方便智慧分離便不能成佛：

只是希望成佛是不足夠的，我們必須進修能成佛的方便法門。而且這種方便法門必須沒有錯誤，因為不管我們怎樣努力，也不能依錯誤的道軌取得成果，這就像希望從牛角擠出牛奶一樣。又即使方法沒有錯誤，但假如個別的項目不圓滿，那即使努力耕耘亦不會有成果，就像種

子、水份、泥土等條件若有缺失，便難以長出苗芽。正如《修習次第》的中篇所說：

即使費極長的時間慙勤修習錯謬之因，也不會如願獲得成果。就像由角擠乳。「因」不圓滿亦不能生果，就像缺失種子等緣便不能產生苗芽等結果。所以要獲得成果的人必須依靠圓滿無謬的因緣。

那什麼才是圓滿和無謬的因緣呢？《大毗盧遮那現證菩提續》（梵：Maha-vairocanabhisambodhi-vikurvita dhisthanavaipu lya-sutrendra-raja-nama-dharma-paryaya。漢譯名《大毗盧遮那成佛神變加持經》，簡稱《大日經》）說：

秘密主，一切種智是以大悲為根本而出生，以菩提心為因而出生，以方便而達至究竟圓滿。

「大悲」的意思在前文已經解說。依大車軌蓮華戒所說「菩提心」是指「世俗菩提心」和「勝義菩提心」兩者，而「方便」是指「佈施」等各種善法。

某些像支那和尚對菩提心的兩種道軌懷有顛倒錯想之輩，聲稱任何分別思維（思想念頭）皆會把我們束縛於生死輪迴，惡分別固然是這樣，就連善分別也不例外，其果絕不能超出生死輪迴。就像金繩索和普通的繩索皆是束縛，烏雲和白雲皆會遮蔽天空，被黑狗或白狗所噬也會感到痛楚。惟有令心住於無分別狀態（無念）才是成佛之道。佈施、持戒等善法是為那些沒有能力修習「了義」（梵：nitartha。藏：nges don。凡是直接徹底說明「空性」實義的教法，即稱為「了義教」。

因應眾生的理解能力，權宜方便開示法義，接引有情趣向「了義」的教法，則稱為「不了義教」。「了義與不了義，合稱「二了」的愚人而說。

如果獲得「了義」之後仍從事這類行為，就像帝王自貶為庶民，又如已經得到大象還在尋找它的足印。和尚引用了八十種讚揚無分別的經典來證明這種立場。（支那和尚，藏：Hva-shang。又名摩訶衍、摩訶衍那、大乘和尚、支那堪布。唐代入藏傳法的禪僧，高唱直指人心，頓悟成佛之說，一時藏地僧人風靡相從。後來藏王從尼泊爾迎請精通中觀、因明的蓮華戒論師入藏傳教。其教規與支那和尚所傳的禪風大異，雙方徒眾遂興爭論，久莫能訣。藏王最後決定召集兩方進行辯論，蓮華戒陳詞破難，和尚無言以對，遂放還漢土。此即西藏佛教史上有名的「拉薩論爭」，又稱為「頓漸之爭」。但是若把這場辯論視為「禪密之爭」則屬無稽之談。）

支那和尚這種「一切與方便相關的事情，均非真正成佛之道」的說法是對「世俗」（梵：samvrti。藏：kun rdzob）的極端否定。由於他破斥以觀慧抉擇無我真實義的佛教心要，所以便遠離了「勝義」（梵：paramartha 藏：do dam pa）的法規。這種「心安住」的修持不論多麼殊勝，事實亦僅屬於「奢摩他」的範圍。

大菩薩蓮華戒已經廣引經教，並以無垢正理妥善破除這種把「心住無分別」執為殊勝正道的極劣邪見，廣大弘揚如來所喜愛的善道。可是，由於聖教瀕臨隱滅，能運用了義經及無垢正

理明辨正道一切圓滿扼要的善士已不復見，又因有情的福德極為微薄，兼且對聖教信心微小而慧力羸弱的人又這麼多，所以，輕視持戒等種種道軌支分行法，而在修道時捨棄這些事情者仍然大有人在。另外，有一些人雖然不接受和尚這種否定「方便分」(藏：thabs kyicha)的說法，但是卻認同這種見解十分高妙。還有一些人捨棄觀慧，高唱和尚這種全不思維的做法是最佳的修持方法。

這些人的道軌與修習空性的方向毫無相近之處，即使我們接受這是一種空性修法，但是也不可以說：「在獲得無謬空義之後，由修習無謬方便而有修證的人，僅應修習空性，不應修習世俗行法。」或說：「不應勤修各種世俗行法，並把它們奉為心要修持。」這種說法不但違背一切佛說聖教，而且完全罔顧正理。因為大乘行者所要達成的目標乃是「無住大般涅槃」(梵：apratiṣṭhita-nirvāṇa。藏：rni gnas pa' i mya ngan。又作無住涅槃，是大乘菩薩所追求的涅槃。菩薩大悲利他故不住涅槃；智慧照見實相，故不住生死)，因此須以通達真實(空性)之慧，勝義(諦)道次第，甚深道，智慧資糧，亦即所謂的「智慧分」而成辦「不住生死輪迴」。又必須以通達「盡所有」之慧，世俗諦道次第，廣大道，福德資糧，亦即所謂的「方便分」而成辦「不住寂靜涅槃」《不可思議秘密經》說：

智慧資糧能斷除一切煩惱，福德資糧能長養一切有情。世尊，由於這種緣故，菩薩

摩訶薩應該精勤修習福慧二資糧。

(摩訶薩，梵語 mahasattva，藏：sems pa chen po。又作摩訶薩埵，意譯大有情、大眾生、大士。是菩薩的通稱。菩薩願大、行大、度眾生大，於世間諸眾生中為最上，大心不退，故得此名。)

《聖虛空庫藏經》(梵：Arya-gagana-ganjapariṣccha -nama- Mahayana-sutra) 說：

以慧智即能盡斷一切煩惱。以方便智即能遍攝一切有情。

《解深密經》(梵：Arya-samdhī-nirmocana-nama-mahayana -sutra)：

我從沒有說過完全捨棄利益一切有情，及完全捨棄從事一切等起行為者，能夠獲得無上正等正覺。

《無垢稱經》(梵：Arya-vimalakīrti-nirdeśa-nama-mahayana sutra。又作《維摩詰所說經》) 亦有詳細說明：

什麼是菩薩的束縛及解脫？若無「方便」而泥著三有(註：欲有、色有、無色有的三界之異名。)流轉，便是菩薩的束縛。若有「方便」而趣向三有，便是解脫。若無「智慧」而泥著三有流轉，便是菩薩的束縛。若有「智慧」而趣向三有，便是解脫。沒有「方便」攝持的「智慧」就是束縛。有「方便」攝持的「智慧」就是解脫。沒有「智慧」攝持的「方便」就是束縛。有「智慧」攝持的「方便」就是解脫。

所以，若要獲得佛果，在修道時便要依靠方便（梵：upaya。藏：thabs）、智慧（梵：prajna。藏：shes rab）二分，僅依其一便不能獲得。《伽耶峰頂經》：

菩薩們的道軌可略攝為兩種。這兩者是什麼？就是「方便」和「智慧」。

《吉祥最勝本初續》（梵：Sri-paramadya-nama-mahayana kalpa-raja。亦即《時輪續》的別名）：

般若波羅密多是母，善巧方便是父。

（善巧方便，梵：upaya-kausalya。藏：thabs mkhas pa。又作善權。佛菩薩為順應眾生根器意樂，以無數種種方便，巧妙攝化眾生。）

《迦葉請問品》：

迦葉，國王有大臣匡扶便能推行國務。同樣，菩薩的智慧若有善巧方便攝持便能實行一切佛事。

所以，應修習圓具佈施等一切方便支分的一切種最勝空性，單修空性便永不可能臻達大乘道。《寶頂所問經》（梵：Arya-ratna-cuda-pariprccha-nama-mahayana-sutra）：

應披上慈心的盔甲，謹守大悲的崗位，專心修習一切種最勝真實空性。何謂一切種最勝空性？這就是不離佈施，不離持戒，不離安忍，不離精進，不離靜慮，不離智

慧，不離方便。

《無上相續論》：

佈施、持戒等猶如畫師眾，而一切種最勝空性猶如畫像。

這裡是以一群畫師合作繪畫王帝的肖像作為譬喻。畫師們各有所長，其中一者擅於繪畫頭面而不擅其它，餘者亦只懂繪畫手、足等而不懂其它，只要缺少一者便無法把畫像完成。國王的肖像是譬喻空性，眾畫師是譬喻（佈施、持戒、安忍）等，所以，佈施等方便若不齊全，就會像一幅無頭斷肢的畫像。

再者，假如聲稱：「僅應單修空性，而無需修習其它」。佛世尊曾提出這種相反的觀點並加以破斥，他說如果此事屬實，那菩薩多劫修持佈施、持戒等等，便會變成一種有損智慧，不解了義的活動。正如佛世尊在《遍攝一切研磨經》（梵：Arya-sarva-vaidalya-samgraha-nama-mahayana-sutra）所說：

彌勒，若菩薩求成圓滿正覺，正確修持六種波羅密，但那些欲否定其它波羅密多的愚人卻這樣說：「菩薩僅應修學般若波羅密多，其餘各種波羅密是沒有用處的。」無能勝（梵：Ajita，彌勒菩薩的別號），你會有何想法呢？（釋迦佛於因地）為伽尸王（梵：Kasi）時，為救鴿子而把自己的肉施予麻鷹的做法，也是有損於慧嗎？彌勒答道：「世尊，當然沒有。」世尊說：「無能勝，你亦曾經修持了六十劫佈施波羅密多，六十劫



持戒波羅密多，六十劫安忍波羅密多，六十劫精進波羅密多，六十劫靜慮波羅密多，六十劫般若波羅密多。而這些愚人卻說只有一種方法才可以證得菩提，這就是空法。他們的所行是完全不會清淨的。」

所以，若聲稱「能瞭解空性者是不必努力修習方便。」這就是譏謗我們的大師（佛陀）在過去的本生對於「了義」並不理解。

（問：）假如這樣想：「未能對空性取得確定瞭解時才要以種種方式修持佈施等行。只要對空性取得確定瞭解便已足夠有餘。」

（答：）這是極大的邪見。假如這是正確的話，那證得現見「勝義諦」的「無分別智」的大地菩薩（泛指一切初地以上的聖位菩薩），尤其是那些對「無分別智」已得自在的第八地菩薩，就不必修習菩薩行了。但這是不合道理的，因為《十地經》說在十地之中的每一地之中，雖然是各自主修「佈施」等其中一種行，但可不是說不修習其餘各種行。所以，在每一地之中也要整體修持六波羅密多或十波羅密多。而且，無能勝、龍樹、無著也是這樣解釋這些經文的意思，所以絕不可以另辟異說。

特別是當菩薩在第八地盡斷一切煩惱，安住於一切戲論泯滅的勝義（境位）時，諸佛便會勸勉他們要繼續修學菩薩行：「只具有這種空性的證解是不能成佛的，因為聲聞和辟支佛亦

能獲得這種無分別。應看看我的無量身、無量智和無量剎土，而我的「力」等也是你所沒有的，所以必須精進這些功德。應思維未能寂靜的有情身受種種煩惱侵逼，亦不可以捨棄這種「忍」（藏：bzod pa。指第八地菩薩的空性體證或修習）。

（戲論，梵：prapanca。藏：spros pa。指違背真理的無義謬論。不能增進善法而無意義之謬論。譬如：有、無、亦有亦無，非有非無四邊便是戲論。《中論觀法品》把戲論分為「愛論」與「見論」兩種。「愛論」指於一切法取著之心，「見論」指於一切法作決定解。鈍根者起愛論，利根者起見論；在家者起愛論，出家者起見論；天魔起愛論，外道起見論；凡夫起愛論，二乘起見論）

假如以獲得這種低微的三摩地而自矜，把其它功德置之不理，那必定會被有識之士引為笑柄。《十地經》說：

佛子應當諦聽！若有菩薩安住於這種菩薩不動地（第八地），已發起宿世願力，安住於法門之流的修習（空觀）。諸佛世尊便這樣教導他們，要他們修習如來的智慧：「善男子，善哉！善哉！應要證悟一切佛德，這雖然是勝義法忍，但是你仍未擁有我的十力及（四）無畏等圓滿佛德。應當精進求取這些圓法的佛功德，但是，也不要捨棄這種法忍門（空觀）。

善男子，雖然你們已獲得寂靜解脫，但是，應要想念異生凡夫未達寂靜，身受各種

煩惱的種種驅迫。善男子，應憶念你的宿願，所要成辦的利生事業與及難思智慧之門。還有，善男子，這就是諸法的其實法性，不論是否有佛出世，這種法界依然恆常永住的，此即一切諸法空性，一切諸法不可得性。但這可不是諸佛如來的優異之處，一切聲聞和獨覺同樣能獲得這種無分別法性。

還有，善男子，應要看看我的無量佛身、無量智慧、無量佛土、無量智成就、無量光明輪、無量清淨音聲。你也要達成這些事情。」

《十地經》又說：

正如啟航出海的大船，若能乘著順風前進，則一日的航程已勝過無風可乘，由人力推動一百年。同樣，當我們達至第八地後，不必耗費很大的勁力便能在頃刻之間趣入一切種智之道，但是在未達此地之前，即使精勤修道一億劫亦沒法達成。

所以，假如自稱擁有方便快捷徑而不修學菩薩行就是自欺。

（問：）我並不是說不需要佈施等事情，而是在無思之中完全具備佈施等等，不執著作佈施者、佈施之物、受佈施者即能，圓具「無緣佈施」，同樣亦能圓具其餘各種波羅密多。因為在佛經之中亦說每一種波羅密多亦圓具六種被羅密多。

（答：）假如在無思之中便能圓滿具備一切，那住於心一境性寂止三摩地的外道行者，亦能圓具一切波羅密多了，因為他們（在定中）亦不會執著於佈施者、佈施之物、受佈施者。特別是當「聲聞」和「獨覺」像上文所引的《十地經》所說，在無分別現觀真實法性時，便能夠圓具一切菩薩行，那他們也可以成為大乘行者了。若因為經典曾說每種波羅密多亦圓具六種波羅密多，便以為只需要一種波羅密多即已足夠，那麼在供獻曼達時念誦：「佈施牛糞與水....」等頌文，也可以說成圓具六波羅密多，只要供獻曼達便已足夠有餘了。

因此，應知道以「見」攝「行」及以「方便」攝「慧」的意思，可比作一位痛失愛子，被憂愁逼迫的母親，即使她在進行談話或其它活動時，雖然憂愁感受的影響力並未消除，但是亦未必所有的感受皆是憂愁。同樣，假如通達空性的慧力非常強大，那雖然跟佈施、禮拜、旋繞、念誦相應的心境並不是空性的知解，但是仍能與空性知解的勢力同時運轉，不會造成障礙。舉例說，在上座修習開始時，假如我們先發起極猛利的菩提心，到了進入空性靜慮三摩地時，這種菩提心雖不明顯，但是仍不會有礙菩提心的勢力攝持這種靜慮，而「無緣佈施」所指的便是這一類的事情。假如完全沒有佈施之心便不可能施捨，其餘各種波羅密多也可由此推知，而「方便智慧不異」的道理亦可由此得知。

我們也不可對經中所說：「身、受用、長壽等各種生死輪迴之中的事情皆是福德資糧的果。」有所誤解。雖然缺乏了「方便」和「智慧」是會有這樣情況，但是，若有「方便」和「智慧」

攝持的福德資糧，卻足以成為「解脫」和「一切種智」之因，說明這個道理的經典可說多不勝數。正如《寶鬘論》所說：

大王，總而言之，色身是從福德資糧產生。

又如我們有時會說一切惡行和煩惱等惡趣之因亦能變成佛果之因，而佈施、持戒等能招感增上生的善行，（有時）卻是生死輪迴之因而非佛果之因。所以，在出言之前心中要有分寸。譬如經（見《諸經集要》。梵：Sutra-samuccaya）中有說：

執著佈施等六種波羅密多便是魔業。

《三蘊經》（梵：Arya-tri-skandhaka-nama-mahayana-sutra）則說：

墮於所緣境而行佈施，執著戒律的優勝而守護律儀等，這些皆應懺悔。

《梵問經》（梵：Arya-brahma-visesa-cinti-pariprccha-sutra）亦說：

凡是觀察抉擇皆是分別，無分別便是菩提。

（分別，梵語 vikalpa。藏：rtog pa。又作思維、計度。心、心所認取其境之相，進行推尋思維，分辨比度的活動。）

切勿誤解以上這些經文的原意。第一段經文《諸經集要》的意思是說，由兩種「我」（人

我、法我）的顛倒執著發動的佈施是不清淨，所以才稱之為「魔業」，可不是說「佈施」等等皆是魔業。否則的話，由於這部經典也提到（執著）所有六種波羅密多（皆是不清淨），那我們亦必須要承認「靜慮波羅密多」和「般若波羅密多」也是魔業了。

第二段經文（《三蘊經》）亦說由顛倒執著所發動的波羅密多，皆是不清淨，才說行者必須懺悔，絕不是說不應修習佈施等等，否則，在「墮於所緣境而行佈施」這句經文之中就不必提及「墮於所緣境」，反而應這樣說：「總之，進行佈施即應懺悔。」但事實上經中卻沒有這樣的說法。

在《修習次第》第三篇之中的這種回答方法，是含有極重大的意義，因為支那和尚之「見」（藏：lta ba，亦即宗見或哲學觀點）正是誤解這些經文，所以才會主張所有一切（波羅密多）行法皆是「人我相執」及「法我相執」，把它們視為有相。

假如認為「我要施捨這些東西」的捨心（藏：gtong ba'sems），與及「我要防止這種惡行」的防護心等諸如此類的善分別心，是完全屬於執著「三輪」的「法我執」，那麼，凡是獲得「法無我見」的人，按道理也應該要像否定嗔恚、我慢等惡分別心一樣，把善分別心完全排除，而不應該決意修學這些善行了。

假如任何（分辨：）「這個是這個」的分別思維均屬於妄執「三輪」的「法我執」，則思維

善知識功德、有暇圓滿、死歿無常、惡趣眾苦、修學皈依、由某業生某果、大慈大悲、菩提心、修學行菩提心學處等各種思維又是什麼呢？既然這些道軌是須要透過思維「這個是這個」，「這個是從那個產生」又或「這個是有這種功德或那些過患」來引生定解，那麼，對於這些道軌的定解愈益強大，「法我執」亦會愈益強大。相反，對所修的「法無我」的定解愈薄弱，對這些道軌的定解亦會愈薄弱。這樣，「行」和「見」兩類事情便會像寒冷和炎熱一般彼此互相排斥，永遠不能對「見、行」培養出持久有力的定解。

所以，就像「果位」的「佛法身」和「佛色身」兩者皆稱為成就，而且沒有任何矛盾衝突。同樣，在「道位」引生「連小如一顆微塵的兩種我相實有戲論亦完全遠離」的定解，與及引生「「這個是從那個產生」，「這個是有這種功德或那些過患」」的定解，亦必定沒有任何矛盾衝突，而這又視乎我們抉擇「因位正見」，亦即「二諦」的方法。如果我們對以下這兩種「量」( 梵：pramana。藏：tshadma ) 獲得定解：

(1) 能以「教」、「理」抉擇生死涅槃一切諸法的本性 ( 藏：gnas lugs ) 而成立即使一顆微塵的自性也沒有的「勝義量」( 藏：don dam pa'i tshad ma )。

(2) 成立因、果的運作各各決定，全無絲毫 ( 因、果的 ) 混亂的「名言量」( 藏：tha snyad pa'i tshad ma。又作世俗名言量)。

知道兩者不僅不會互相損害，還會互相扶助，我們便會逐漸通達「二諦」，能加入「獲得諸佛密意者」的行列。其理將於「毗鉢舍那」一節解釋。

至於第三段經文（《梵問經》），由於是這段經文是出於經中抉擇「生」等事情的部分，為了開示佈施等皆是究竟無生，所以才會使用「分別」一詞來顯示佈施等行法僅是透過分別思維而假安立，並不是說要把它們否定，不可修習。

所以，在我們尚未成佛之前，是決不會有無須修持六波羅密多諸行的時候，所以我們確有責任修學這些行法。假如我們現在便能夠至心努力修行，對於那些能修持的勵力勤修，那些暫時未能修持的，則發願（在未來）能夠達成，並且為了能夠修持它們而積集資糧，淨治罪障，廣大發願，那麼，在不久之後便會有能力修持它們。若我們不這樣做，並認定自己不懂及不能實行，還告訴別人不必修學這些事情，這樣不但自他俱害，還會成為聖教衰亡的因緣，所以千萬不要這樣做。（阿闍黎龍樹在）《諸經集要》說：

觀察「無為」但卻厭棄「有為善」便是魔業。明瞭「菩提道」卻不尋求「波羅密多道」，便是魔業。

又說：

缺失善巧方便的菩薩是不應勤修甚深法性（空性）。



《不可思議秘密經》亦說：

善男子，正如火焰是從「因」而燃燒，無因便會熄滅。同樣，心是依所緣境而現行起用，沒有所緣境便會停滅。具有這種善巧方便的菩薩，由於他們的般若波羅密多清淨，所以能知道要滅除實有的所緣境，而不會滅除善根的所緣。不會引生煩惱的所緣而能作意波羅密多的所緣。能觀察空性的所緣並能以大悲心觀緣一切有情。

我們必須妥善分辨「無所緣」與「有所緣」二說。所以，「煩惱」及「執相」的結縛必須鬆解，但是「戒學」繩索則須緊縛。兩種罪惡必須斷除，但善行則不能斷。受「戒學」所束縛與被「執實有相」束縛，兩者並不相同，護戒鬆懈與我執結縛鬆弛兩者亦非一致。（兩種罪惡指「性罪」和「遮罪」。性罪，藏：rang bzhin kyi kha na ma tho ba。遮罪 藏：bcas pa' i kha na ma tho ba。指受佛戒者所犯之罪，分為二類：性罪是指殺、盜、淫、妄四重戒，這四者的本質是惡性，不論誰人染犯也會招感罪報。遮罪，指酒戒等。由於這些行為的本質並非惡性，是佛陀正面幫助弟於守護其它戒律而制定的禁戒。佛弟子染犯這些戒律，便會構成違越佛制之罪。）

一切種智是由許多種因才能獲得，僅有其中之一絕不足夠。獲得暇滿之身的人應以多種途徑來取得心要實義，若有人說：「投一石即能驚飛百鳥，只修持一部分特殊的道軌，不必修學餘者」，那就應該知道其人正是那些能把二種資糧之門堵塞的惡知識。

還有，小乘和大乘的分別也是在於它們的行者在修持正法時，有沒有學習無量無邊的資糧。「獨一乘」(藏：nyltshe bai theg pa) 與「小乘」(藏：theg dma) 是同義詞，因為「獨」的意義就是「一部分」。即使飲食等現前的下劣果報，尚且要由多種因、緣才能獲得，但是，對於士夫的無上目標一佛果，反而認為只須要一少部分便已足夠，這是相當荒謬的，因為「果」是隨順於「因」而成立」，這是緣起的法爾本性。有鑒於此，佛陀在《悲華經》(梵：karuna-pundarika-sutra，又作《大乘悲分陀利經》。此經是開示阿彌陀佛及釋迦佛等本生，並以開示淨土成佛與穢土成佛的關係，由此彰顯釋迦如來於穢土成佛的大悲)：

一分成一分，一切成一切。

《如來出現品》(梵：Tathagatotpatti-sambhava。見《大方廣佛華嚴經》，梵：-Buddhavatamsaka-mahvaipulya-sutra 第四十三品) 說：

諸如來並非只由一種因緣而出現於世，為什麼呢？最勝子，諸如來要以十億無量正因才能成立。這十者是什麼？這就是以無量福德、智慧資糧圓滿正因……

《無垢稱經》說：

朋友們！如來的佛身是從百種福業所生，是從一切善法所生，是從無量善道所生....

怙主龍樹（於《寶鬘論》）亦說：

即使佛陀色身之因，也像世間一樣無法估計，試問又怎可能估計法身之因呢？

正如前文所說，這種包含六種波羅密多的「方便、智慧」修學，乃是「密咒乘」和「波羅密多乘」兩者所共有。許多續部在解釋整體越量宮殿（藏：gzhal yas khang。又作無量宮）及諸尊天眾皆是內心功德時，亦屢屢提及「六波羅密多」（梵：sad paramita。藏：pha rol tu phyin pa drug。又作六度、六度無極、六到彼岸。即是大乘菩薩為達至佛果彼岸道所要實踐的六種法門）、「三十七菩提分」（梵：saptatrimśat bodhipakṣiyadharmah。藏：byang phyogs so bdun。又作三十七覺支，是次第趣證涅槃的七聚共三十七種修道方法，亦即四念住、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道）、「十六空」（梵：sodāśasūnyatā。藏：stong nyid bcu drug。《般若經》所說的十六層空性階位—內空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、無散空、本性空、一切法空、自相空、不可得空、無性自性空）等等圓滿波羅密多道。

由此可知，除了為少數殊勝補特迦羅而設的密續「以欲塵為道」等教法外，一切般若波羅密多經典所說的取捨處（應奉行和應禁止的事情）皆是密咒乘的共學。

應以上文所說內容作為種子而善作思維，假如對「全圓道」而非「一分道」未能獲得定解，便不能明瞭總體大乘道的根本，所以，有智慧的人應對這種方便智慧之道引生堅固的定解，並

以多種方式令勝乘（大乘）種性的能耐不斷擴展。

### 庚三 解釋學習學處的次序：

「解釋學習學處的次序」分二：（一）大乘的總體修學方法。（二）金剛乘的特別修學方法。

#### 辛一 大乘的總體修學方法：

「大乘的總體修學方法」分三：（一）建立學習菩提心學處的意欲。（二）建立學習學處的意欲後受持佛子律儀。（三）受持律儀後的學習方法。

#### 壬一 建立學習菩提心學處的意欲：

在別解脫律儀及密續之中，若沒有首先受持戒律，便不應聽聞各種學處，但這些菩薩律儀卻有分別。我們先要妥善認識各種學處，然後才進行修學，若然樂於受持學處，便可以傳授各種律儀。《菩薩地》說：

對於希望受持菩薩淨戒律儀者，首先要為他們開示菩薩法藏摩呬理迦之中所說的菩薩根本學處及犯過處。經慧力觀察及殷重抉擇後，若他們能真心愛樂而非受人指使，亦非與人爭勝，便可以知道他是真實菩薩，應依照儀軌為他們傳授淨戒律儀，讓他

## 受持淨戒律儀。

（摩坦理迦，梵：matrka。又作本母、論議。據《瑜伽師地論》說：「諸經中，世尊分別諸法性相，反覆解說其義者，稱為摩坦理迦；又諸聖弟子證諦理、闡論諸法性相之論述，稱為阿毗達磨藏，亦稱「摩坦理迦。」《瑜伽論記》說「摩坦理迦云本母，集諸經義論議明之，出生諸經別所詮義，故名本母。」）

這是最佳的方法，因為我們若能先行瞭解學處，緊記於心，在建立起衷心愛樂學習學處的意樂之後才受持律儀，這樣便會非常堅定。

若在這裡及下文兩處解釋各種學處，恐怕文句極為繁複，所以留待後文解說。

### 壬二 建立學習學處的意欲後受持佛子律儀：

最初受持菩薩戒律的方法，在受戒後立即防護根本罪及惡作罪的方法，與及若有毀犯的還淨方法，我在《菩提正道菩薩戒論》之中已作出詳細的抉擇。在受持戒律之前必須首先研讀此論，由此即能獲得瞭解。

### 壬三 受持律儀後的學習方法：

「受持律儀後的學習方法」分三：（一）什麼是所學的學處。（二）六波羅密多能統攝一切

學處的道理。（三）修學波羅密多的次序。

### 癸一 什麼是所學的學處：

菩薩學處的仔細分類，雖然無量無邊，但是若要把菩薩學處分門別類，則可以把它們統攝於六種波羅密多之中。所以六波羅密多是菩薩道一切扼要的大哩陀南。即使「四攝法」（梵：catvari samgraha-vastuni。藏：Bsdu bai dngospo bzhi。又作四攝事、四事攝法、四集物。即是：佈施攝、愛語攝、利行攝、同事攝等四種菩薩攝受眾生趣入佛道的方法）亦同樣統攝在以下的六種波羅密多之中。

包含「佈施」的意思很易瞭解。「愛語」是指依循六種波羅密多來教化弟子。「利行」便是把別人安置於這些教法的本旨之中。「同事」是指自己要和弟子一向實行這些教法。

雖然（福、慧）二資糧及（戒、定、慧）三學等也可以統攝所有一切菩薩道，但是它們卻不能產生出像六波羅密多那樣的瞭解，所以六波羅密多是最佳的總攝方式。

### 癸二 六波羅密多能統攝一切學處的道理：

「六波羅密多能統攝一切學處的道理」分二：（一）說明主題波羅密多的固定數目。（二）順帶說明波羅密多的固定次序。

### 子一 說明主題波羅密多的固定數目：

佛世尊制定六種波羅密多的總綱，最勝紹尊（補處彌勒菩薩）又按照佛陀的密意闡明這種制定方式的關鍵原理，藉此引生決定的知解。這些解釋指出波羅密多是有固定的數目，若我們對這些道理獲得定解，便會把六波羅密多的修持奉為殊勝教授，所以必須獲得這種定解。

「說明主題波羅密多的固定數目」分六：（一）依增上生而來決定波羅密多的數目。（二）依圓滿二利而決定波羅密多的數目。（三）依圓滿利他而決定波羅密多的數目。（四）依能攝一切大乘而決定波羅密多的數目。（五）約道或方便的圓滿性而決定波羅密多的數目。（六）依三學而決定波羅密多的數目。

### 丑一 依增上生而來決定波羅密多的數目：

若要圓滿菩薩廣大行者，必須經歷無量生世，在這段期間若要快速成道的話，又必須獲得德相圓滿的生命，假如今生僅具備少許德相未能圓滿，那即使我們努力修法亦難有進展，所以必須擁有以下四種圓滿的生命，此即：

（1）所受用的財物。（這是修習佈施波羅密多的果報）

（2）能受用的身體。（這是修習持戒波羅密多的果報）

(3) 彼此共向受用的友伴。(這是修習安忍波羅密多的果報)

(4) 能達成任何要做的事情。(這是修習精進波羅密多的果報)

但由於這四種圓滿美事常會變成煩惱之緣，所以決不可以受煩惱所主宰（這是修習靜慮波羅密多的果報）。僅擁有四種圓滿並不足夠，所以我們必須善於分辨應取及應捨的事情，確定哪些事情應「作」，哪些事情應「止」（這是過往般若波羅密多的果報）。否則，我們便會像竹樹或蕉樹一般，在開花結實之後即會枯萎，又或像騾子一般，因懷孕而喪命，反被這四種圓滿美事摧毀。

若然知道四種圓滿美事、不受煩惱主宰及知取捨處六者，乃是過往善業的果報，明智的人便會更加努力，令它們的因不斷增長。愚者卻會用盡從前的善資糧的果報，而不會令它們重新增長，於是便會到達未來受苦的邊界（福報耗盡如同到達邊境國界，下一步便進入痛苦的國度）。

（所受用財、能受用身、共受用伴、凡事成辦、不受煩惱主宰、善知止作，六者依次是佈施、持戒、安忍、精進、靜慮、般若等六種波羅密多的善果。）

在未來生能再度感得這六種美事，並不會由「無因」或各種「不順因」產生。而是從它們的「隨順因」產生，故此，「波羅密多」的數目是被定為六種。所以，我們在今生必須依止六波羅密多屢屢不斷串習，因為殊勝因才能招感殊勝果。具備四種圓滿之身乃是「現前（暫時）



增上生」，而非唯「佛地」所有的「究竟身圓滿」等「究竟增上生」，所以，正如《大乘經莊嚴論》所說：

具足受用圓滿、身圓滿、眷屬圓滿、所為圓滿的增上生，不受煩惱主宰，事業絕不顛倒錯謬。

## 丑二 依圓滿二利而決定波羅密多的數目：

當行者以這種增上生的生命學習菩薩行時，這些行為可分為「圓滿自利」及「圓滿利他」兩種。所以可依圓滿二利來決定波羅密多的數目。

若要圓滿利他，首先必須以財物來利益他們，但是，假如我們在佈施時損害有情便不會有利益。若能斷除「損害他人的事情」（指三種身不善及四種語不善）與及它們的「因」（指三種意不善），對於利他便有極大作用，所以必須要有「戒律」。但是若要戒律究竟圓滿，又必須忍耐別人對我們的損害，假如不能忍受別人的加害，我們便會一再作出報復，這樣戒律便不能清淨。若能安忍而不作報復，這不但能避免令別人積集大量罪行，還能令別人被自己的安忍所感動而行善，所以安忍是具有極大的利他作用。

自利的意思便是以慧力達成解脫之樂，但假如自心散亂便不能達成此事，所以，必須以

「靜慮」(梵：dhyana。藏：bsam gtan。又作禪定，令心專注一境，而達至不散亂的狀態)令自心住於「等至」(梵：samapatti。藏：myam bzhaḡ。意譯等至、正受、正定現前。由遠離昏沉、掉舉等，令身心達於平等安和的狀態，是「三摩地」，又作「等持」的進境)，獲得能隨意安住所修境的心堪能(心力能耐)。由於懈怠懶惰的人是不能生起這種定境，所以必須日夜精進絕不鬆懈，所以，這是其它波羅密多的根本。為了成辦二利之故，波羅密多的數目遂定為六種。《大乘經莊嚴論》說：

精勤利益有情，修習施捨(佈施)，不害(持戒)和忍辱(安忍)。以安住解脫(靜慮、般若)及其根本(精進)，究竟圓滿成辦自利。

此六者並非完全屬於圓滿利他(格西耶捨塔噶 Geshe Yeshe Tapkay 認為宗喀巴大士的意思似乎是說行者要究竟圓滿利他的話，除了修習六波羅密多之外，還要修習「自他更換」及「菩提心」。見《廣論》英譯本註釋)，論中提到的「安住和解脫」是有兩點差別：

- (1) 心意安住所修境是靜慮的印記。
- (2) 勝解生死輪迴是般若(智慧)的印記。

若能明辨兩者的分別，便不會把「奢摩他」誤作「毗鉢舍那」。由此可知，一些以為專住無分別的修習便是修習甚深(空性)之輩，僅是這種靜慮(波羅密多)修習的一部分，所以必須對於六種波羅密多取得全面的決定瞭解。

### 丑三 依圓滿利他而決定波羅密多的數目：

我們首先應以施捨財物來消除他人的貧乏，然後不可做出傷害任何有情的事情，還要忍受別人對我們的損害，而且必須精進幫助那些傷害我們的人，不可灰心退轉。我們應依靠靜慮，以神通等能力攝引他們。當他們能成為合宜法器的時候，便要以智慧開示善說，為他們斷除疑惑，引領他們達至解脫。由於我們要成辦這些事情，所以，波羅密多的數目是定為六種。《大乘經莊嚴論》說：

消除他人的貧乏（佈施），不傷害他們（持戒），忍受他們的損害（安忍），對他們的所作所為不會灰心（精進），令他們歡喜（靜慮），善於對他們開示（般若）。利他即是自利。

這段文字及上一段文字是指不依靠六種波羅密多便不可能圓滿自他二利。若我們對於六波羅密多能圓滿自利及利他的道理獲得定解，便會殷重恭敬地修習它們。

### 丑四 依能攝一切大乘而決定波羅密多的數目：

由於我們不貪著已得的財物亦不追求未得的財物，所以便能對資財受用毫無依戀。這樣便有能力守護學處，受持戒律，尊敬戒律。能忍受有情和無情所造成的痛苦，便能勇猛熱切修習

任何善行毫無厭倦，修習「奢摩他無分別瑜伽」及「毗鉢舍那無分別瑜伽」。這六者是含攝所有一切依六波羅密多升進的大乘修行，由於我們能依六波羅密多逐步達成這些修行，所以除了六種波羅密多之外，再不需要其它事情。《大乘經莊嚴論》說：

整體大乘可以總攝為：不以財物為樂（佈施），極恭敬（持戒），兩種無厭（安忍、精進），無分別瑜伽（靜慮、般若）。

由此可知，希望進入大乘但卻拒絕修持六種波羅密多，實屬自相矛盾。

#### 丑五 約道或方便的圓滿性而決定波羅密多的數目：

能不貪著所得財物受用之「道」或「方便」，就是「佈施」，因為我們已慣於施捨財物，所以能夠遠離這種貪著。能防止為努力求取未得之物而散亂的方便，就是「持戒」，由於安住比丘的戒律，我們便不會具有任何經營生計的散亂。能不捨棄有情眾生的方便就是「安忍」，由於不會對受別人損害的痛苦感到灰心沮喪。能增長善法的方便就是「精進」，因為能精進勤行，善法便會增加。能淨除障礙的方便就是最後兩種波羅密多，因為「靜慮」能降伏煩惱，「般若」能淨除「所知障」（梵：jneyavarana。藏：shes bya isgrib pa。有礙行者成就「一切種智佛果」的障礙。相對於「所知障」的便是「煩惱障」梵：dviavarana。藏：nyon mong pa'i sgribpa，此障能障礙行者達成解脫涅槃），所

以波羅密多是定為六種。《大乘經莊嚴論》說：

不貪著種種外境（佈施）是一種「道」，其它便是防護求獲得的散亂（持戒）、不捨有情（安忍）、增長善法（精進），餘下的兩者（靜慮、般若）能淨除障礙。

為了不被欲塵散亂主宰，所以須有離貪的「佈施」。要預防未生起的欲事散亂，就必須有能防止因「無義事」（遮罪）或「非義事」（性罪）而散亂的「持戒」。假如行為惡劣的有情其數眾多而且隨處可見，這樣就必須具備有力的「安忍」來作為對治捨棄利他的條件。為令數量龐大並要長期修持的善行增長，就必須透過思維善行利益等而生起勇猛持久的「精進」。為了暫時降伏煩惱，所以必須有「靜慮」，而要破除煩惱的種子及所知障，就必須有「般若」。上述的解釋能令我們對六波羅密多生起堅定的信解。

### 丑六 依三學而決定波羅密多的數目：

「戒學」的性質（自性）便是「持戒」。「戒學」的先決條件便是「佈施」，因為我們若有不顧財物的佈施，便能夠受持戒律。而「安忍」則能扶助「戒學」，因為受他人辱罵而不求報復等各種安忍，能保護我們如法受持的戒律。「靜慮」是「心學」（是「定學」的別名），而「般若」便是「慧學」。至於「精進」，則是三學所共有。所以，波羅密多的數目是定為六種。《大

乘經莊嚴論》說：

勝者（佛陀）曾以三學如實宣說六種波羅密多，第一種學便是前三者（佈施、持戒、安忍），後二種學是六者的後兩者。另一者則通於三種學。

要以哪一種優勝之身來圓滿自他二利？要依止哪一乘？要具有多少不同種類的方便法門？要修持哪一種學？應要知道，六種波羅密多能統攝及圓滿以上述的身、大乘、方便及學。若於六派羅密多是菩薩一切修持扼要之大嚙陀南的道理，未能獲得深入信解，便須要繼續思維。

還有，在初時不能超出生死輪迴的因由是有兩種，這就是（1）貪著財物受用和（2）貪著家室。分別對治這兩種貪著的方法，便是「佈施」和「持戒」。

又即使我們可以暫時出離這些貪著，可是仍會退轉，難達究竟。其因由亦有兩種：（1）因有情的惡行而受苦，與及（2）必須長期修持善法而灰心氣餒。它們的對治方法分別就是「安忍」和「精進」。

當我們知道如何修持能無視一切痛苦、損害，即使無量長時亦如一天的勇猛心，使一定會以多種不同的方式來修持它們。若能辦到的話，我們便能生起「能對治退轉之因」的安忍和精進，所以這是非常重要的。不但修習各種菩薩行，就是在現時修習善行，亦由於對微小艱辛的忍耐力薄弱，而且對勇猛修道的熱誠不大，所以入此道者初時雖然頗多，但日後能夠不退轉的

人卻不多見。這就是由沒有修持「安忍」和「精進」的教授而導致。

又即使日後並未退轉，但是仍有兩種因素能令我們的善法損耗，這就是：(1) 令心不能安住善所緣境的散亂，與及 (2) 惡慧。它們的對治方法分別是：「靜慮」和「般若」。因為佛陀曾說，當我們修持念誦等善法時，假如心念馳散便沒有什麼意義，其對治法便是「靜慮」。又假如我們沒有培養善於抉擇內明法藏（內道佛教經論）含義的智慧，那即使粗顯的取捨之處也會產生誤解，於是我們的行為便會顛倒錯謬。這是依照能斷除善法不順品的對治法而決定波羅密多的數目。

波羅密多的數目事實也可以依照能成辦所有一切佛德的根本基礎而決定，因為前四種波羅密多（佈施、持戒、安忍、精進）是「靜慮」的先決條件，所以我們能以這四者來達成「不散亂靜慮波羅密多」。若我們以此為基礎來進修勝觀，便能通達其實。

依照隨順成熟有情而決定波羅密多數目的道理，是於前述第三者的意義相同（見丑三—「依圓滿利他而決定波羅密多的數目」）。

此處是以阿闍黎獅子賢（所造的《八千頌般若波羅密多大疏》）所說來解釋聖無著的主張。這對於要獲得六波羅密多的定解是非常重要的。



## 子二 順帶說明波羅密多的固定次序：

此處又分為三部分：（一）生起的次序。（二）勝劣的次序。（三）粗細的次序。

### 丑一 生起的次序：

若具有不貪著和不關注財物的佈施，便能受持戒律。若具有能防止惡行的戒律，便能忍耐傷害我們的人。若具有安忍便不會因艱難而氣餒，令善法退轉的因緣便會極少，這樣便能精進。若能晝夜精進，便能夠引生令心安住善所緣境的靜慮。自心若能安住等至，便能夠如貫通達其實（空性）。

### 丑二 勝劣的次序：

位居於前的每一種波羅密多是較後者優勝。

### 丑三 粗細的次序：

居前的波羅密多是比後者容易實行，所以是比後者粗顯。居後的波羅密多是比前者難行，所以是較前者微細。《大乘經莊嚴論》說：



後者是依前者生起，因為它們是依下劣和殊勝，粗顯和微細的次序排列，所以依次宣說各種波羅密多。

### 癸三 修學波羅密多的次序：

「修學波羅密多的次序」分二：（一）總體修學菩薩行。（二）特別修學最後兩種波羅密多。

#### 子一 總體修學菩薩行：

「總體修學菩薩行」分二：（一）學習六波羅密多成熟自身成佛的功德。（二）學習四攝成熟其它有情。

#### 丑一 學習六波羅密多成熟自身成佛的功德：

「學習六波羅密多成熟自身成佛的功德」分六：（一）學習佈施。（二）學習持戒。（三）學習安忍。（四）學習精進。（五）學習靜慮。（六）學習般若。

## 「學習佈施」

### 寅一 學習佈施：

「學習佈施」分四：（一）佈施的本質。（二）如何著手修習佈施。（三）佈施的分類。（四）總結。

### 卯一 佈施的本質：

《菩薩地》說：

佈施（梵：dāna。藏：sbyin pa）的本質是什麼？這就是和菩薩們對自己所看一切財產不顧慮，不貪著相隨的「思」（梵：cetanā。藏：sems pa。亦即「意業」），與及由這種思心發起能施捨所施之物的「身業」和「語業」。

意指佈施是一種慷慨的善心，與及由這種善心發動的各種身體行為和語言行為。

圓滿「佈施波羅密多」並非關係於以所施之物施捨他人來消除眾生的貧乏。否則，過去諸佛的佈施亦未至究竟圓滿了，因為現在仍有大量貧乏的眾生。所以，「身」和「語」的佈施並不是最主要，而是以「心」為主。因為當我們能完全調伏自心，把自己對於身體、財物、善根

的慳吝破除，把它們施捨給有情，不但如此，就連施捨的果報亦至心施予他人，這時便能圓滿佈施波羅密多。正如《入菩薩行論》（護正知品）所說：

如果須要消除一切眾生的貧窮，才能圓滿佈施波羅密多。但現在仍有這麼多飢餓的眾生，那過去諸佛又怎能圓滿佈施波羅密多？

經中曾說：樂意把所有一切財物和施捨的果報完全施捨給一切有情的心態，便能圓滿佈施波羅密多。所以，佈施波羅密多是一種心境。

所以，修持佈施波羅密就是現在即使沒有財物施捨給別人，也要以種種方法生起捨心，令這種佈施穩定增長。

## 卯二 如何著手修習佈施：

僅僅破除一切對身體、財物的慳吝，仍不算是佈施波羅密多。因為慳吝是屬於貪的範圍，所以，就是兩種小乘阿羅漢也要把貪和它的種子完全斷除，所以並非只是斷除有礙施捨的慳吝攝持（藏：yong su 'dzin pa。因吝嗇而對所擁有的一切，堅執不捨）斷除，還要至心發起把一切所有施捨給別人的心態。因此，我們必須修習「攝持」的過患及施捨的利益，以下便會作出說明。《月燈經》（梵：Candra-pradipa-sutra。即是《三摩地王經》，又作《月燈三昧經》）說：

人們貪執這具腐爛的色身，及來去匆匆的生命，它們如夢如幻。患者由於貪著它們而犯下嚴重罪行，被罪惡主宰，被死主的戰車載至地獄。

意指我們應觀身體不淨，生命如同高山流水匆匆流動，身體與生命皆受業力主宰，沒有獨立自主的「我」它們就像夢境或魔術師所變的幻象，虛妄不實。若我們沒有斷除貪著，便會被貪著操縱，造出極大惡行，步向惡趣。《修無邊門陀羅尼》( 梵: Aryananta-mukha-nirhara-dharani ) 亦說：

「攝持」是令有情眾生互相鬥爭的根源。所以應捨離貪愛，捨棄貪愛便能成就總持陀羅尼。

《集學論》說：

我的身心剝剝生滅變動，但假如能以這具污穢淋漓的無常色身，證得恆常清淨的覺悟菩提，豈不是獲得一件無價之寶呢？

《本生論》亦說：

這具無我易壞，不實痛苦，忘恩負義，恆時不淨的身體能用於利他，若不喜愛實屬不智。

雖然我們費盡九牛二虎之力來保護這具不堅實的身體，但是，仍不得不把它掉棄。若能真

心把它施捨給別人，便能成就多種自他二利。應思維「若不修心實行此事，便是再愚不可及。」所以，應發心把自己的身體等事情施捨給別人。《入菩薩行論》（持守菩提心品）說：

由於捨棄，我將脫離憂苦，自心達證涅槃。（死時）終必須捨棄一切，所以最好就是把它們施捨給有情眾生。

《攝波羅密多論》說：

若我們看見財物無常而自然生起大悲心，便會知道家中的東西猶如別人所有的想法是很有道理的。已施捨的東西是不會產生畏懼，保存在家中的東西才會引生恐懼。若我們把它們捨棄，便永遠不會被不足、平常及必須時刻保護等過失損害。由施捨能獲得後世的安樂，不施捨在今生也會產生痛苦，人間的富貴如同流星，未施捨的東西終必消失，未施捨的財物變滅無常。但是把它們施捨反能變成寶庫，若能努力利益有情，那沒有價值的財物也會變成有價值。施財能獲得智者稱讚，愚人卻喜愛守財。攝持是不能保存任何財物，施財卻能時常感生圓滿盛事。施捨能令我們不再緊執煩惱，慳吝只會滋長煩惱而不是聖道。聖者把佈施稱為道中之尊，與此相反的則稱為惡道。

假如我們能把所修的一切大小善根，至心回向成辦一切有情的現前、究竟廣大利樂而進行

施捨，便能由每一位有情那裡獲得同樣的福德，所以能夠快速圓滿福德資糧。《寶鬘論》說：

假如所說的這種福德若有實質形相，即使以數量等同恆河沙粒的世界亦不足以容納。這是世尊薄伽梵所說，而且有理為證：既然有情界是無量無數，希望利益他們的福德亦是無量無數。

我們也不應攝持親友和財物，即使別人送給我們也不應攝持或接受這些東西。因為它們會障礙施捨心增長，會令慳吝心加強，能令未生起的施捨心不會生起，已生起的施捨心則會退轉失壞。《攝波羅密多論》說：

菩薩捨棄一切所有，因為它們能增長慳吝的過失，又或不能令佈施增廣，而且是能變成障礙的欺誑者。如果財寶或王位會損害佈施心及障礙圓滿正覺之道，菩薩就不應該接受。

在我們依法實行時，若由於慳吝心而對財物產生貪著，便要以這種思維方式來修習無貪：「大師能仁把所有一切捨棄而證得菩提。我也要謹記自己的誓願，以佛陀為榜樣，把我的身體、財物、善根完全施捨給一切有情。假如仍然貪著財物，那就好比大象為烈日所迫而走進水中淋浴，然後又回到乾泥地上打滾。但由於看見自己滿身泥濘又回到水裡，不斷重蹈覆轍。」正如《攝波羅密多論》所說：

應憶念能仁的殊勝妙行，謹守自己的誓願而努力學習。為求斷除對事物的貪著，必須細思這種睿見：「我已經把身體施捨給一切有情，而且連這種施捨的善果亦已捨棄，假如我仍貪著身外之物，就會像大象洗浴一樣，毫無意義。」

如果我們能思維施捨的利益而產生強烈愛樂，並思維攝持的過患而產生極大的畏懼，佈施心便會自然生起。由此可知，在修習慈心、悲心之後及思維諸佛菩薩等生平傳記後，即能把所有一切施捨給他人之心。《入菩薩行論》（持守菩提心品）說：

為了利益一切有情，應把我們的身體、財物受用、及（過去、現在、未來）三世的一切善根，毫不吝惜地施捨。

必須注意身體、財物受用、善根這三件事情，要懷有把它們施捨給一切有情的想法。如果我們能斷除對一切私人財物的貪愛，屢屢不斷修習惠施他人之心，便可以稱為「菩薩」（梵：bodhisattva。藏：byang chub sems pa'。菩提薩埵的簡稱。意譯作道眾生、覺有情、大覺有情、道心眾生。意即上求佛道，下化有情的士夫。這種具備多種偉大功德的菩薩又稱為「摩訶薩埵」梵：maha-sattva，即大士、上士。而有別於聲聞、獨覺二乘。菩薩的修行方式稱為菩薩行，其教法即稱為菩薩乘，其經典稱為菩薩藏。菩薩行者應持的戒律稱為菩薩戒。）《攝波羅密多論》：

能時時刻刻懷著：「這些東西是完全屬於你的，我沒有「這些東西是我所有」的自豪

感」的殊妙意念，並效法正等正覺（佛陀）功德，即稱為「菩薩」。這是殊妙難思的無上勝士佛陀所說。

即使我們已具有把身體施予一切有情的意念，但現在由於定解尚未圓熟，心力薄弱，無法真實施捨自己的血肉等。不過，正如《集學論》所說，我們若不修學施捨身體和性命的意念，對這種意念便不會習以為常，這樣就永遠不能把自己的身體和性命施捨，所以從現在開始便要修習這種想法。

假如我們已真心真意把衣物、飯食、居所等事物施予一切有情，但是，在使用這些東西的時候，由於貪著私利而忘失了「應為利他而使用它們」的想法，這樣便會染犯重罪。但假如只是忘記安住「利益一切如母有情」的想法而非出於貪愛（而使用這些東西），又或由於貪著而把這些財物用於某位有情的身上，這樣便會染犯輕罪。

對於已回施給有情的財物，《集學論》提到，假如明知這些財物是屬於別人所有，卻為自利而取為己用，這樣便是「不與取」。如果總值足夠，便會染犯別解脫戒的他勝罪。對此，有一些人認為由於我們已把飲食等回施給所有一切有情，所以連一位有情的部分總值也夠不上，因此不會染犯他勝處。但另一些人卻認為這種說法不合理，因為我們是把自己的一切所有完全會施給每一位不同的有情。還有一些人說，雖然我們在心理上已把這些東西施捨給別人，但是，



他們並未把這些東西據為己有，所以沒有他勝罪。

《集學論》的）密意是指我們把飲食等至心回施給人類，而此人亦已知道並且視為自己所有的時候，若我們明知這些財物是屬於別人所有，卻為自利而取為己用，又如果價值足夠，才會成為他勝罪。所以其它各種說法皆不合理。

假如我們在使用他人之物時，心中是懷著「為了利他而使用」的想法，便沒有罪過。《集學論》說：

若懷著：「我要以這些屬於別人的財物來照顧（我）這具屬於別人的身體」，這樣便不會有罪過。奴僕可沒有用來養活自己的財物。

我們也許會這樣想：「當我把這些財物回施給有情之後，假如未經他們允許便擅自取用，這樣就會有罪。」不過這是沒有罪過。正如《集學論》所說：

正如為主人的利益而辛勤工作的忠僕，在主人因染病等而神志不清時，即使未經允許而使用主人的財物，亦不會有罪。

勿以為「懷有惠施有情之心而沒有真實進行施捨，這就等同欺誑，所以全無實質意義可言。」因而喪失信心。《集學論》曾說：

有一些人看見菩薩的這種修持方式，由於他們不明瞭菩薩的真實修持，因此喪失信心。但這是毫無根據的，因為他們應好好認識一下這些具有廣大殊妙的施捨心的人。所以，質疑這種方便法門是不合理的。

### 卯三 佈施的分別：

「佈施的分類」分三：（一）人皆應修之理。（二）與特殊人士有關的佈施分別。（三）真實佈施的分別。

#### 辰一 人皆應修之理：

（無著論師的）《攝大乘論》說修持佈施（波羅密多）是具有六種殊勝。六殊勝（藏：dam pa drug）便是：

##### （1）依處殊勝—

意指佈施的修持是依仗菩提心發起。

##### （2）物殊勝—

是指總體施捨一切能施之物，但即使在進行特殊的施捨時，也不能捨棄這種施捨所有一切

的意念。

(3) 所為殊勝—

是指為了一切有情的現前安樂和究竟利益而行施捨。

(4) 善巧方便殊勝—

經中所說的是指為「無分別智」所攝持的佈施。初業菩薩則應以通達法無自性之慧攝持。

(5) 回向殊勝—

以佈施所得的善根回向圓滿菩提。

(6) 清淨殊勝—

斷除「煩惱」及「所知」二障。

《八千頌般若波羅密多大疏》曾說應具足六種波羅密多來修持佈施。若能整體修持六波羅密多便會非常有力，例如，當我們進行「法佈施」時，若能防止「聲聞」和「獨覺」的意向，便是「持戒」。在希求一切種智功德時，能忍受任何艱辛及忍受他人的辱罵，便是「安忍」。希望法佈施不斷增長，便是「精進」。絕不混雜小乘的意向，一念專住把所修善根回向圓滿菩提，便是「靜慮」。能通達「作施捨者」、「施捨之物」、「受施捨者」悉皆如幻如化，便是「般若」。

## 辰二 與特殊人士有關的佈施分別：

總之，經中曾說在家菩薩應修「財佈施」，出家菩薩應修「法佈施」。《菩薩別解脫經》說：舍利子，出家菩薩只開示一首四句的偈頌，其所生的福德遠多於在家菩薩以七種珍寶充滿數量如同恆河沙粒的佛剎土，供養如來、應供、正等正覺。舍利子，如來並未允許出家菩薩修行財佈施。

《集學論》說經中的密意是說財佈施會成為聽聞等的障礙。意思是為了禁止出家眾為了進行財佈施而努力積聚財物，但假如是由自己的宿世福德力量而獲得許多財物，且不會妨礙自己的善行，便一定要施捨財物。霞惹瓦曾亦說：

我不會對你們談及施捨的利益，我是對你們開示攝持的過患。

出家人若努力求取財物來進行佈施，而令戒律有損，那就是令人不悅的消息。

## 辰三 真實佈施的分別：

「真實佈施的分別」分三：（一）法施。（二）無畏施。（三）財施。

## 巳一 法施：

「法施」就是沒有顛倒錯謬地開示正法，教導工巧技藝等各種沒有過失及應該學習的世間事業知識，與及令別人受持根本學處。

## 巳二 無畏施：

「無畏施」就是保護有情眾生，令他們遠離來自帝王、強盜等各種人類的恐懼，又或遠離來自獅子、老虎、鱷魚等非人的恐懼，與及遠離水、火等大種的恐懼。

## 巳三 財施：

「財施」分二：（一）真實施捨財物的佈施。（二）純意樂佈施。

### 午一 真實施捨財物的佈施：

「真實施捨財物的佈施」分三：（一）施捨財物的道理。（二）若不能施捨應怎樣做。（三）依止對治佈施障礙的方法。

## 未一 施捨財物的道理：

「施捨財物的道理」分四：（一）接受施捨者。（二）施捨的意樂。（三）如何進行施捨。（四）用於施捨的物品。

### 申一 接受施捨者：

接受施捨的人共有十種：（1）對我們有恩的親友。（2）損害我們的敵人。（3）跟我們沒有恩怨的常人。（4）具有持戒等功德的人。（5）具有犯戒等過失的人。（6）比我們低級的人。（7）和我們同等的人。（8）勝過我們的人。（9）富裕快樂的人。（10）貧困痛苦的人。

### 申二 施捨的意樂：

「施捨的意樂」分二：（一）應具有哪些意樂。（二）應斷除哪些意樂。

### 酉一 應具有哪些意樂：

意樂應具有三種特性：（1）專注於功用—應思維：「以此即能圓滿佈施波羅密多，這是無上菩提的資糧。」（2）專注於所施捨的物品—應思維：「菩薩一開始便把所有一切施予有情，所以致所施捨的財物是屬於別人所有，所以他們就像取回寄存（在我處）的東西。」（3）專注

於受施捨者一應思維：「不論受施捨者有沒有要求，均能圓滿我的佈施波羅密多，所以他們是我的善知識。」《攝波羅密多論》說：

菩薩們，當人們到來求取東西時，便是幫助我們成辦圓滿佈施波羅密多的資糧，所以應把施捨的東西視作他們托管之物，還要把他們視為善知識。

至於施捨個別物品時的「專注功用」的意樂是思維：「我是為如此這般的功用而施捨這些東西。」詳盡的解釋可從《妙臂經》(又作《妙臂請問續》)及《攝波羅密多論》得知。至於「專注於受施捨者」就像上文所說，應用任何佈施的情況，所以這是「總意樂」。「別意樂」便是在成辦「慈心」時，便要對傷害我們的人進行施捨。成辦「悲心」時，便要對受苦的人進行施捨。成辦「喜心」時，便要對有功德的人者進行施捨。成辦「捨心」時，便要對於已有恩的人進行施捨。

還有，對於一切接受施捨者必須有「平等心」(藏：semssnyoms pa)，並要把施捨的善果回施給到來求助等各類有情。特別是要對那些苦惱的受施捨者具有悲憫心。正如月稱論師所說：

能遠離慳吝而進行施捨時，施捨者必須以悲憫心來施捨，對於高上或低下的受施捨者，應以平等心公平惠施。而自他雙方亦同時得享這種施捨的果報。這種對於求助者的無吝施捨便是聖者所稱讚的。

《無邊功德讚》說：

即使看見那些貧窮低下的乞求者，他們也不會介意，亦不會為了希求果報而別求有德的安施者。他們的意樂卑劣，雖然身為施捨者，但是跟求乞的人沒有分別。所以世尊說我們應出於悲心而惠施求乞者。

## 酉二 應斷除哪一種意樂：

（此處所說的意樂）共有七種：

### （1）沒有執信惡見取（迷信邪見）的意樂—

即是認為：「佈施是沒有果報」，「進行殺生供養是正法」，「認求吉利而進行施捨」，又或「單憑圓滿佈施便能夠遠離世間及出世間的貪慾」。切勿懷著這些想法而施捨。

### （2）沒有驕矜自滿的意樂—

意指是不應鄙視乞求者，也不要跟別人比較爭勝，在施捨之後切勿自負，認為沒有人能像我這樣慷慨佈施。《清淨業障經》（梵：Karmavarana-visudhi-sutra）說：

凡夫異生在進行佈施時，若對吝嗇的人失去信心，便會生起嗔心而墮入地獄，所以便會障礙佈施。



又說：

凡夫在守護戒律時，若然直斥犯戒者的過失，便會令許多有情失去信心，並因失信心而墮入惡趣。這些凡夫異生住於安忍等修持時，若對他們的乖違做法而說出「非讚語」(藏: ml bsngags smra ba, 見前文「斷除失壞菩提心的四種黑法」)，這樣便會障礙自己本人的戒律等。

所以應依《無邊功德讚》所說而行：

在你(佛陀)學識廣博，智慧廣大的時候，絕不自誇，且對於那些功德微薄的人稱讚尊重。雖然你擁有大功德，但是對於行為上的細微過失仍極為著緊。

(3) 沒有依附的意樂—

意指並非為了沽名釣譽而施捨。

(4) 沒有怯弱退轉的意樂—

即是在佈施之前心生歡喜，在佈施時具足淨信，在佈施之後不會後悔。即使聽聞菩薩的廣大佈施行，也不會妄自菲薄，畏縮不前，反而會令歡喜熱誠增強。

(5) 沒有背棄他人的意樂—

意指對於親友、怨敵及中庸人士一視同仁，以平等的悲心施捨。

(6) 沒有求回報的意樂—

即是不會希望別人報恩而佈施。這是因為看見眾生缺乏安樂，被貪愛之火焚燒，但由於本性是苦，所以沒有能力消除各種痛苦。

(7) 沒有期望異熟果報的意樂—

即是不求後世身體圓滿及受用圓滿等異熟果報，而是看見一切諸行（梵: samskara。藏: 'du byed。亦即有位法指一切有為法。亦即由因緣和合所造作的事物）雖不堅實，然能有助無上菩提而作佈施。這並不是要禁止我們暫時求取這些果報，而是要禁止我們以三有輪迴的身體和受用作為唯一的目標。

除此以外，不應有邪命（以不正確的手段來博取名利恭敬的生活方式）的意樂—亦即希望藉著佈施而讓國王等人知道自己是個樂善好施的人，希望博得他們的敬重。又不應害怕貧窮而不作佈施。不可對乞求者存有欺誑心。應遠離散亂、厭惡、嗔恚而作佈施。對於乞求者的種種邪惡行為，不要氣餒沮喪。即使看見乞求者做出欺誑等罪過，也不要對別人透露。最後，應堅信「不同的佈施能生出不同的果」而行佈施，決不受人左右。

### 申三 如何進行施捨：

「如何進行施捨」分二：（一）不應做的施捨方法。（二）應做的施捨方法。

#### 酉一 不應做的施捨方法：

必須捨棄以下各種施捨方式：

- （1）拖延耽擱，不及時施捨。
- （2）施與壓迫之後才施捨。
- （3）從事不合正法或世間道理的事情之後才施捨。
- （4）初時承諾佈施許多東西，後來卻把施捨物的品質或數量縮減。
- （5）數恩而施捨。
- （6）本來能一次施捨，但是卻分多次施捨。
- （7）身為國王首領者，為奪取別人的妻兒而施捨。
- （8）威迫奪取父母和僕人等的財物來施捨給別人。
- （9）以能傷害他人的方法而施捨。

(10) 自己懶惰卻教他人佈施。

(11) 對乞求者辱罵嘲笑，諷刺挖苦，粗言恐嚇之後才施捨。

(12) 違反佛陀所制定的學處而佈施。

(13) 未就現有的資財進行佈施，而是待長期積聚資財之後才進行施捨。

這些做法應要斷除。

菩薩必須知道積集資財而行施捨是錯誤的，以現時所有而佈施才是正確。因為待積聚財物之後才一次性的把它們施捨可不會獲得額外的福德，況且，在積聚資財的時候，往往由於要謝絕許多到來乞求資財的人而產生煩擾，但之後又會把它們施予那些沒有需求的人。

《菩薩地》曾說這些道理是非常重要的，因為我們常會看見在積聚資財時會引生慳吝等多種煩惱及維護財物等麻煩問題，從而障礙許多善行，而且這些資財多半會在這段其間虧損散失，最終亦不能把它們用於佈施。

## 西二 應做的施捨做法：

首先，必須尊重任何接受施捨的人，要和顏悅色，說話坦誠。應在適當的時候親手進行佈施，不可傷害他人，還要忍受艱辛之苦。在《諦者品》曾提及這種行為的果報：

由侍奉的意樂而施捨便會感得親友的侍奉。以自己的雙手施捨便會獲得人們的侍奉。  
在適時佈施便會適時完成一切事情。

同經又說：

不損害別人而施捨能感得穩定資財。能忍受艱苦而佈施，能感得知己良朋。

《阿毗達磨俱舍論》說：

親手施捨能感得廣大的資財。

《俱舍論疏》說

「穩定資財」是指這些資財不會被他人及火災等事情毀損。

此外還有一種幫助別人佈施的方法：假如我們擁有一些可用於佈施的財物，便要前往那些從不施捨的吝嗇者家中，輕鬆愉快地對他們說：「我現在有大量物品希望人們到來求取，讓我能圓滿佈施波羅密多。所以若你遇上有求的人，請不要讓他們空手而回。可用我的財物施捨給他們，又或把他們帶至我處，隨喜一下我的佈施。」由於這種做法不會損及他們的財產，他們便會歡喜奉行，這樣便能夠為他們植下能斷除慳吝的種子。當他們逐漸習慣後，自己便會施捨少許財物，這樣便會減少一點貪著，由這種下品無貪便而達成中品無貪，再由中品無貪而達至

上品無貪。

同樣，我們可把自己的資財給予那些慳貪重，不能佈施，又或非因慳貪而是沒有資財佈施的親教師、軌範師、弟子、朋友，請他們代替自己供養三寶，這種做法能令我們感得更大的福報，又能調伏某些人的煩惱，能成滿令別人修持正法之願，能攝受有情眾生，令其成熟。

同樣，如果我（在家菩薩）現時缺乏資財，也可以用自己的技藝或職業賺取財物來進行佈施。又可對別人講說佛教故事，令那些貧窮或慳吝的人能樂於施捨，又或指示乞求的人前往具淨信的富人之家，又或親自前往其家盡力協助他們佈施。還有，在選擇用於施捨的物品時，應先挑選較好物品來施捨，並要把所有準備用作佈施的財物完全施捨。

#### 申四 用於施捨的物品：

「用於施捨的物品」分二：（一）略說應施捨及不應施捨的物品。（二）廣釋應施捨及不應施捨的物品。

##### 酉一 略說應施捨及不應施捨的物品：

簡而言之，菩薩施捨給別人的東西，應能令受施捨者現前遠離受生惡趣之因，能引生究竟利益樂受，能斷除他們的罪惡又或能把他們安置於善法。即使這些東西不能即時引生安樂，但

假如具有究竟利益亦應施捨。假如所施之物能引生現前之苦，對究竟亦會有害，又或於現前雖樂但對究竟有害，菩薩便不應施捨。

## 酉二 廣釋應施捨及不應施捨的物品：

「廣釋應施捨及不應施捨的物品」分二：（一）廣釋應施捨及不應施捨的內物。（二）廣釋應施捨及不應施捨的外物。

### 戌一 廣釋應施捨及不應施捨的內物：

只要知道不應施捨的內物的道理，便會知道反方面者即應施捨。所以首先解釋不應施捨的道理。這又可分為三部分：（一）鑒於時間而不應施捨。（二）鑒於用途而不應施捨。（三）鑒於乞求者而不應施捨。

#### 亥一 鑒於時間而不應施捨：

雖然，從最初的一刻開始，菩薩已至心把自己的身體等施予一切有情，不過，即使我們對乞取這類事物的為難請求沒有厭棄之心，但是，在我們生起大悲心之前，即使有人求取也不應把自己身體的血肉等物施捨。《集學論》：

什麼東西會令我們放棄精進呢？這是由於力有不逮而要負擔重任，又或出於長時勤勞，又或因為信解尚未成熟便從事這類施捨血肉等艱難的任務。即使這些初業菩薩要把身肉施捨，但假如時機不當仍應禁止實行。否則他們便會厭棄這些乞求血肉的有情，這樣便會損壞菩提心的種子，白白浪費大量善果。

所以《聖虛空庫藏經》說：

「不適時的願欲乃是魔業」。

《入菩薩行論》（護正知品）說：

在悲心未清淨時，便不能施捨身體。能成就現世及後世的大利益才應施捨。

## 亥二 鑒於用途而不應施捨：

若為小事便不應施捨身體。《入菩薩行論》（護正知品）說：

由於我們的身體能修持正法，所以不應為了微小的事情而損害它。這樣才能快速圓滿有情眾生的意願。

若從自身的角度看來，我們已經遠離慳吝等佈施障礙，但是從他人的角度看來，假如不施



捨自己的身體是能夠成辦眾多有情意願的大利益，那麼即使有人乞求亦不應把四肢等施捨。又如果有人為了進行殺生等自他俱害的惡行來向我們乞求身體，那暫時也不要把自己施捨給他們。

### 亥三 鑒於乞求者而不應施捨：

假如魔眾天神或受他們主使的有情，懷著加害意圖來向我們乞求足肢體手足等，便不應施捨，因為這是對他們有害的。若有心意狂亂的有情來乞求也不可施捨。因為他們並非真心乞求，純屬胡言亂道，所以不施予這些有情也不會有罪，施捨給他們反而會有罪。除了這些情況之外，有來乞求即應施捨。又施捨身體的方式是分為兩類，此即：（1）把肢體割下來作永久的施捨。（2）為達成別人修持正法的願望，暫時獻身為僕役，受他們差遣。

### 戌二 廣釋應施捨及不應施捨的外物：

此又分二：（一）不應施捨外物之理。（二）應施捨外物之理。

#### 亥一 不施捨外物之理：

「不施捨外物之理」又分為五部分：（一）鑒於時間而不應施捨。（二）鑒於施捨對象而不

應施捨。（三）鑒於身份而不應施捨。（四）鑒於施物而不應施捨。（五）鑒於用途而不應施捨。

### （一）鑒於時間而不應施捨一

譬如把午後的食物施捨給出家眾和那些受持近住律儀的人。（近住律儀，梵語：upavasa-samvara。藏：bsnyen gnas yanlag brgyad。又作八關齋戒、長淨戒。近阿羅漢而住，可防身語之過，故稱近住；據《俱舍論》所說，這八種戒律便是：不殺生、不與取、梵行、不誑語、不飲酒、不塗飾香鬘歌舞觀聽、不眠坐高廣嚴麗床座、不非時食。具備下列七種條件便能得受這種律儀：於晨旦開始。下座或蹲或跪於師前，恭敬發請受戒。從師受戒，不得自受，隨教而行。具備八支，方成近住。遠離嚴飾，不生驕逸。盡一晝夜。）

### （二）鑒於施捨對象而不應施捨一

例如，把殘餘的飲食施予持戒者，或把被便溺、鼻涕、唾液、嘔吐物、脹血所混雜污染的飲食施捨。把雜染了蔥、蒜、肉、酒等東西的飲食，施捨給那些不食蔥、蒜、肉，不飲酒的人，或施捨給那些想要飲食這些東西，但卻其有戒律而不應受用的人。又即使我們清楚說明施捨的意義，令他們對佈施產生歡喜心，但是當我們討厭的人、藥叉、羅刹、殘暴的人、忘恩負義的人、健忘的人來乞求時，卻把兒女或僕人施捨給他們。對有病的人到來乞求飲食時，把有害的飲食施予他們，又或毫無節制地把有益的飲食施給他們。對那些已經吃飽仍來乞求的極度嘴饞

者施捨美食。把經典施捨給那些並非求學經義，而是為了尋找錯處，又或買賣營商的外道。以上乃是《菩薩地》的說法。詳細內容應從《菩薩地．攝抉擇分》得知。論中說：

若把已經寫成的經典施捨給那些慧力稚拙的乞求者便會有罪。即使請求別人施捨給他們亦同樣有罪。假如我們真心以為這樣能令他們愛樂或受持甚深妙法而施捨才不會有罪。若把自己開始書寫或自己手上已經寫成的「相似正法典籍」( 杜撰偽造的佛典 ) 及外道所造的論典施予有正信的人，又或向別人求取而施予均屬有罪。菩薩應把他們所有的外道典籍擦掉並改寫佛教經典，既然知道這些典籍毫無實義仍讓別人知道，那不如把它們抹掉而改寫佛教經典。

若有人來向菩薩求取準備用來書寫的白紙，那便要問他們要紙張來做什麼？假如他們說是用來販賣，又假如這些紙張是準備用來書寫正法的話，便不可以施捨。如果我們擁有與紙張價值相等的金錢便可施捨金錢，如果沒有，那即使金錢和紙張也不施捨亦沒有罪。假如這些紙張並非準備用來書寫正法，就應該施捨，讓他們盡情享用。同樣，若對方是要用來書寫極為下劣的書籍，則不施捨也不會有罪，若用於書寫中等的書籍，做法亦沒有不同。但是假如有人要書寫殊勝的經典，若我們不作施捨便會有罪。

### (三) 鑒於身份而不應施捨一

例如，若自己知道尚未瞭解經典的意義，但對於經典卻沒有慳吝垢染，而把經典施予來求者。

不應進行這種施捨的道理是由於這類法佈施是為了達成以下三種作用的其中一種：

(1) 去除慳吝，(2) 圓滿智慧資糧，(3) 成就廣大利他。

即使我們不施捨經典，後兩種作用對我們仍用得著，相反，若我們把經典施捨，這兩者便用不著。由於我們在這種情況下並沒有慳吝垢染，所以不必斷除這種煩惱，因此無須達成第一種作用。如果我們不把經典施捨，便會看見智慧資糧增長，相反，若把經典施捨便不會有這種增長。又假如我們不把經典施捨，便能夠圓滿智慧資糧，利樂一切有情眾生，這種做法不但能令乞求經典的有情獲得安樂，更能令其它有情獲得安樂，但是，若把經典施捨，那就只有一位有情能得安樂。《菩薩地》便是以這種方式來說明作用的大小。《入菩薩行論》亦說：

不應為了小事而施捨大事。

所以，不施捨經典非但無罪（而且具有極大利益）。

拒絕施捨的做法是要避免使用粗魯的語言，不可直接地說：「我不會給你。」應以善巧方便告訴來者，令他離去。

所謂「善巧方便」是指菩薩首先要以清淨意樂，把自己的所有一切回向給十方諸佛菩薩。譬如，這就好像比丘把他們受持的法衣及資具意想淨施於親教師或軌範師，由於比丘以這種方式來回向法衣，所以即使他們積集資具，亦被稱為「住聖種菩薩」並能增長無量福德。

所以，菩薩應把一切資具視作諸佛菩薩委託保管，假如有人到來求取，又或這些資具是適合施捨給來人，菩薩便要施捨，應想：「諸佛菩薩是沒有任何不施予一切有情的資具。」假如資具不適合（施捨來求者），便要像淨施儀軌的做法一樣把他們的物品回向給諸佛菩薩，還要溫柔的語言把實情告訴對方說：「仁者，這是別人之物，所以我不能把它送給你。」又或以相當於書價兩倍或三倍的價錢施捨給他，務令對方知道菩薩非因貪執而不把經典施捨給我，只是無權把它施贈。這才是明智的佈施做法。

#### （四）鑒於施物而不應施捨捨一

如自己的父母、有蟲的飲食、妻兒、奴僕等等。假如沒有告訴他們，又或雖已告訴但他們不願意。又或妻兒是習慣富裕舒適的人。雖說不應把妻兒等人施捨為奴僕，但由於財物是相當重要的佈施方式，所以這裡把他們視為「物」。

《菩薩地．攝抉擇分》說佛陀開許出家人擁有「三衣」及「餘長物」，但是只要我們對這些東西沒有慳貪心，又假如它們是我們修習善法的必需品，那即使不能滿足來者的要求亦不會

有罪過。如論中所說：

除了三衣之外，若菩薩經過謹慎觀察之後，把佛陀開許作為身體受用，能有助維持安樂的長物施予到來求取的人，也不會有罪。但他們若是為了修習善法而非出於貪著，那即使不施捨也沒有罪。

（餘長物又作長物。即是非必需的多餘物品。在佛教僧團之中，除了比丘所需的三衣一鉢外，其餘物品均屬長物。長物可於限定期間之內保存，超越此段期限便會染犯捨墮罪，但經過說淨之後的長物，則不在此限。

《四分律疏飾宗義記》舉出五種長物：1.長衣，保留三衣以外的衣物。2. 一月長衣，衣物已足，另作新衣，保留一月以上者。3. 長鉢，保留二具鉢盂以上者。4. 長藥，保留七日以上殘餘之藥。5. 前受急施衣後長蓄，保留急施衣超過一定期限。如擁有上述各類長物，則分別犯三十捨墮中的第一、第三、第二十一、第二十六、第二十八等五戒。然《四分律含注戒本疏》則說因眾生的不同根器、果報，佛陀在制戒時亦有六種方便情況：1.僅聽許保有一衣。2.聽許保有三衣， 3. 聽許擁有「百一物」，亦即雨浴衣、覆瘡衣、蚊帳、敷經行處衣、障壁風衣、單敷衣、拭體巾、針線囊、灑水囊等生活必需品。4. 聽許擁有長物。5. 聽許擁有「重物」。6.聽許擁有眾寶。)

《菩薩別解脫戒經》說：

舍利子，假如菩薩把到來乞求的人看得比自己更重要，於是把三衣施捨，這樣便不是修習少欲了。

由此可知，出家菩薩若把自己的三衣施捨便會犯罪。（三衣是印度佛教僧團容許出家眾個人擁有的三種衣服，即是： 1. 僧伽梨，即大衣、重衣、雜碎衣、高勝衣。為上街托鉢或奉召入王宮時所穿的法衣，出九至二十五條布片縫製而成，故又稱為九條衣。2. 郁多羅僧，即上衣、中價衣，又稱人眾衣。為禮拜、聽講、布薩時所穿，由七條布片縫製而成，故又稱為七條衣。3. 安陀會，即著中衣、中宿衣、內衣、五條衣。為日常工作時或就寢時所穿著的貼身衣。三衣是規定以壞色製成，所以又稱為袈裟。除三衣之外，比丘尼還有穿著僧祇支，又作覆肩衣及厥修羅，亦即下裙，合稱為比丘尼五衣，但後來亦准許比丘穿著。）

#### （五）鑒於用途而不應施捨一

例如：把毒藥、火、利器、酒施捨給那些求來損人害己的人。若有人向我們乞求那些能積集墮惡趣之因的玩樂器具時，我們不但沒有禁止，反而滿足他的要求。若有人到來求取或要學習罽籠、羅網等傷害眾生的事情，而我們卻滿足他的要求。也就是說，凡是有害眾生的性命及資財受用的東西均不適宜施捨或傳授。若有人為了傷害居於陸地或水中的眾生而來乞求陸地或水域，我們便施捨給他。若有人為了傷害這個國家或其它地方的人民，而來求取王位政權，

我們便施捨給他，又或有怨敵到來求取這些東西時，我們便把他的仇敵施予而作代替。

## 亥二 施捨外物之理：

倘若不屬於大師（佛陀）所禁止的時間（如出家人為了佈施而刻意積聚財物，從而影響本身修行等情況。見前文「與特殊人士有關的佈施分別」一段），又假如對此人施捨物品是適當合理的話，即應把外物給予受施者。但假如我們這些進行佈施的人是與上文所說相反，對經書有慳吝心，那即使我們尚未使用完畢，亦必須施捨給希望瞭解經義的求書者，也就是說，若我們擁有兩部經書便要施捨，如果沒有，便要施捨書價。假設連錢也沒有便要這樣想：「就算把這本經論施捨會令我今生愚昧無知亦在所不惜。我不會對自己的慳貪聽之任之！」立定決心把經書施捨。

至於（經典以外）其它物品，除了上文所說的東西外（見「鑒於施物而不應施捨」一段），任何東西也可以施捨。假如我們身為國王（或統治者），便不應拆散別人的家庭，以人家的妻子、兒女等來進行施捨，但卻可以連同這個家族的所居地等等整體施予求者。凡是不會成為墮惡趣之因的玩樂器具，不會傷及眾生的罽籠羅網，不會損害眾生居處的陸地水域，沒有蟲類的飲食，我們即應施捨。假如能對求者或其它人有益，那就連火、酒、毒藥、利器也可以佈施。

（問：）在進行財佈施時，若有一貧一富的兩個人到來求取東西，那應該怎樣做？



（答：）假設這兩位有求者來到我這裡，而我亦有能力滿足他們兩人的願望，當然應該這樣做。但假如力有不逮，首先便要這樣想：「若不能同時滿足二人的願望，那就應該滿足貧者的願望。」然後把財物施予此人，並應以溫和的語氣對富者說：「仁者，我早已打算把這些物品施贈給窮人，切莫以為我有心把你拒之門外。」讓他瞭解實情。

由於學習這些佈施方法對於受持菩薩戒律的初業行者非常重要，特於此處錄出。除了某些特殊情況外，我已按照《菩薩地》的意思作出解釋。

## 未二 若不能施捨應怎樣做：

當有人來作出請求時，假如我受制於慳吝心，便要這樣想：「死時不得和這些財物分離，它會把我捨棄，我也會捨棄它。所以應如死時永別一般，樂於把它施捨，把它好好利用。若能把它施捨，到了臨終的時候便不會貪著財物，沒有遺憾而且心生歡喜。」

如果這樣思維後仍不能施捨，就應依照《勇猛長者請問經》所說，對來求者說明三件事情：

我是個初學大乘的修行者，我的善根薄弱尚未成熟，受不捨之心影響，堅執我見、時常計度我及我所，希望善士忍恕，不要因我而難堪，我會嘗試盡力滿足你和一切有情的想法。

依《集學論》所說，這是斷除失信於人的過失，但是不能脫離慳吝的過失，對於菩薩來說，慳吝是一種讓人鄙視的過失。所以這種做法似乎能避免「因慳吝而不施捨財物與教法」的他勝罪。《攝波羅密多論》亦說：

當有人來乞求東西時，即使我們因為能力微薄而不能施捨，也不要讓他們感到絕望，應該以溫柔的說話安慰他們。當他們日後再到來乞求時，必定盡力而為，讓他們不會失意絕望，定當斷除慳吝過失，慳勤修習把貪愛消除。

### 未三 依止對治佈施障礙的方法：

據《菩薩地．攝抉擇分》所說，障礙共有四種：（一）從不串習佈施。（二）福緣貧乏。（三）耽著。（四）不見大果。

#### （一）從不串習佈施一

意指雖然現在擁有可作施捨的財物，但卻不願施予來求者。對治這種障礙的方法便是盡速認知從不串習佈施的過患，應要這樣觀察思維：「這種過患肯定是我從前沒有串習佈施的結果，假如現在仍不施捨，在後世也不會樂善好施。」然後實行施捨，決不容忍這種過患。

#### （二）福緣貧乏一

是指因缺乏資財受用而生不起施捨之心。對治這種障礙的方法是要令自己甘願忍受貧乏之苦而進行佈施。應該這樣思維：「我在生死輪迴流轉以來，由於宿業而受其它事情操縱，所以不曾利益別人，並且遭受飢渴等種種難以忍受的痛苦。所以即使我在今生因為利益他人而受苦甚至死亡，對我來說，施捨才是好的，令來求者空手而回反而不對。即使沒有這些資財，我仍能以野果菜葉維生。」

### （三）耽著一

即是由於用作施捨的物品極為美妙，令人賞心悅目，從而對它們產生貪著不願施捨。對治這種障礙的方法是要盡快認識耽著的過患，應這樣思維：「這種把本性是苦的東西妄認為樂的想法，能令我在來生受苦。」認知此理即能斷除耽著，施捨財物。

### （四）不見大果一

意指我們未能看見佈施能達成圓滿菩提的利益，反而是著眼於龐大資財之利才去施捨財物。對治這種障礙的方法是要盡快認識這種過患，總體是應該思維一切行法皆是剝剝壞滅之理，特別是要思維我們的資財皆是迅速壞滅，捨我而去，然後把一切施捨的物品盡數回向於大覺菩提。

假如我們僅著眼於資財等種種佈施的異熟果，那麼就只能獲得龐大的資財而不會獲得解

脫。正如商人為了價錢便毫不猶豫地把所有貨物交給別人，這種做法只能賺得利潤而不能獲得福德。《四百論》說：

若說，「對人施捨能獲得極大的回報」，這種為得而施的做法如同經商謀利，令人鄙視。

## 午二 純意樂佈施：

純意樂佈施的意思便是居於靜處，內攝自心，以清淨的發心及至心的淨信，意想化現出各種廣大無量的財寶。然後，想像以這些財物普施一切有情眾生。據《菩薩地》所說，這種能以微小的力量增長無量福德的佈施，是稱為「巧慧菩薩佈施」。雖然，《妙臂請問經》（梵：Subahu-pariprccha-sutra。即是《妙臂請問續》）說這種佈施是無財者的修法，但不並不是說有財者不應修習。

這種在沒有財物時修習的「巧慧菩薩佈施」，是為那些尚未證得增上清淨意樂初地的菩薩而設。當菩薩達證初地之後，便再不會出現缺乏資財的問題。正如《菩薩地》所說：

所以，這種財施是為現時沒有資財而且未證得增上清淨意樂的菩薩而設。若菩薩已經證得能超離惡趣的增上清淨意樂，那他們生生世世也會獲得無盡的資財。

## 卯四 總結：

當我們受持菩薩律儀後，便要發願學習大地（菩薩地）佈施的道理，並修學上述的佈施方法。首先，對於上文所說的佈施方法當中所開許及所遮禁的事情必須瞭解，讓我們能立即學習。尤其必須修習對治慳吝身體、資財、善根的方法。當我們的佈施能堅固增長後，即應對這種修持修習歡喜心，並對於過往未能以這種方法修心引以為憾。假如我們能這樣做，便會像《妙臂請問經》所說，在未來世能輕易圓滿佈施波羅密多。相反，假如我們把這些事情完全捨棄，不屑一顧，那不但今生會時常沾染重大的過失，來生也會不樂修習施捨，那麼要趣修菩薩行便會非常困難。《攝波羅密多論》又說：

菩提心是佈施的根本，所以切莫捨棄這種能施捨的發心。佛世尊曾說：「世上最殊勝的施捨便是具有這種能施捨的願欲（即菩提心）。

這就是說，應當憶念及修習「為菩薩行根本」的菩提心，求證菩提。發願求成菩提是一切施捨的根本及最殊勝的施捨，所以必須盡力修學，這是總攝《妙臂請問經》的意義的最勝扼要。

## 「學習持戒」

### 寅二 學習持戒：

「學習持戒」分四：（一）持戒的本質。（二）如何著手修習持戒。（三）持戒的分類。（四）修習持戒的方法。（五）總結。

#### 卯一 持戒的本質：

令自心厭棄損害他人（指身、語）與及這種損害的根本（意）的能斷心（藏：spong pa），便是「持戒」（梵：sila。藏：tshul khrim。又作尸羅。《雜阿毗曇心論》說尸羅是有修習、正順、三昧、清涼、安眠等義。蓋身、口、意三業之罪能使修行者焚燒熱惱，戒則能止息熱惱，令得安適清涼。總之持戒是含有防過止惡的意思）。所以行者透過串習而令這種心態逐漸增長至究竟圓滿，便是「持戒法羅密多」，但並不是說要令外界有情完全遠離損惱才算圓滿「持戒波羅密多」。否則，現時還有眾生未能遠離損害，那過去諸佛的「持戒波羅密多」亦未能圓滿，這樣便不能引導這些有情邁向遠離損惱之境。所以，無論外界一切有情已否遠離損惱，只要在自心相續之中修習厭棄損害有情的能斷心，便是「持戒」的修行。《入菩薩行論》（護正知品）說：



要把魚等有情送往哪裡，才不會使它們被殺害呢？因此，當我們達成能斷心時，即名圓滿持戒波羅密多。

雖然戒律是有三類（律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒），但此處所指的「能斷心」是就最主要的一類，亦即「律儀戒」而論。又假如就其具有的「等起心」而論，便是斷除十種不善的十種能斷。若就其自性而論，便是斷除七種不善身語業自性的七種能斷。（月稱論師的）《入中論疏》（梵：Madhyamakava tara-bhasya）說：

以其絕不容忍煩惱，不讓罪惡產生，能息懊悔之火，性質清涼。是善士信賴的安樂之因，所以稱為「尸羅」。其具有七種能斷的特徵，並以無貪、無嗔、正見三法為「等起心」，所以是就其所具有的等起心而把「尸羅」解釋為十種業道。

## 卯二 如何著手修習持戒：

當我們發起菩提心並承諾學習菩薩行後，便是誓願令一切有情具足正覺諸佛的尸羅莊嚴，所以，我們必須成辦一切有情的利益，而這又必須首先引生清淨持戒的力量，因為，假如我們自己的戒律不淨且有毀損，便會墮入惡趣，這樣就連自利亦不能做到，遑（閒暇）論利益他人。所以，當我們開始修習利他時便要極度重視持戒，必須嚴厲護持戒律，約束自己的行為，絕對

不能鬆懈。《攝波羅密多論》：

勵力令一切有情具足圓滿正覺諸佛尸羅莊嚴的人，首先必先清淨自己的尸羅，以清淨的尸羅生起大力。

又說：

如果毀壞戒律便不能成辦自利，還有力量利益別人嗎？所以勤修利他的人，對於持戒絕對不可怠慢。

又清淨的尸羅是遵循佛所制定的取捨行持，這又要依賴堅固猛利的欲守護心。因此，應該要長期修習不護戒的過失及護戒的利益，由此引生欲求護戒之心。前者（不護戒的過失）就如《攝波羅密多論》所說：

由於看見難以忍受的可怕後果，即使所應斷除者是微不足道的事情，也要把它斷除。

論意是說，若我們畏懼罪行的嚴重後果，那就是微小的罪行也會盡力斷除。所以，應依前文所說，思維尸羅的粗顯違緣，亦即十種不善的重大過失。（後者）護戒的利益在前文已經作出解釋。聖勇論師於《攝波羅密多論》說：

諸佛和正法尚且是由持戒所生。可愛的天界妙物、人間資財及殊勝的妙樂、妙味等



## 天眾圓滿盛事由持戒所生又何足為奇！

還有，依仗尸羅能令自心相續逐步提升，令我們的學處能等同於具足大悲性菩薩大士的學處，令我們證得盡斷一切惡行種子的清淨妙智。假如年紀太老或太幼的人配帶世間的莊嚴飾物，就像沐猴而冠，十分滑稽可笑。但是，不論老幼中青帶上尸羅莊嚴，卻會人見人愛，所以這是最上等的嚴飾。持戒的美名妙香能傳遍十方，不像其它香氣只能隨風飄送至有限的範圍。旃檀香水雖能消除熱惱，但是卻禁止出家人使用，相反，能除煩惱炎熱的（尸羅）香水，不但受禁止而且十分適合他們。即使彼此同樣具有出家人的外貌，但是具有戒律財寶者卻比餘者優勝。《攝波羅密多論》說：

尸羅是殊勝成就之道，等同於具大悲性者的修習，具有無上清淨智慧的性質，能遠離過失，所以稱為「最勝的莊嚴」。它是能遍覆三界的悅意妙香，是不禁止出家眾使用的香水。即使身穿相同的服飾，但是，具有尸羅的人會比別人優勝。

其它的持戒利益，還有：雖然我們不說阿諛奉承的話，亦未辛勤求取，但財物仍會不求而至。雖然我們從未以暴力手段威嚇有情，但卻獲得一切非親非故有情的尊敬。即使我們在過去全不相識亦未幫助過他們的有情，亦自然會仁慈對待我們。腳下所踏的泥土也會受天眾和人類恭敬頂禮，得到這些泥土的人會取回奉為福田。正如《攝波羅密多論》所說：

即使沒有說或沒有艱苦追求，亦能積集所須的資具或侍奉。即使沒有威迫世人恭敬，卻能輕易無難獲得權力。雖然沒有對他人提及親屬關係，又或從不相識，未曾幫助他們或滿足他們的需求，但是世人均會尊敬持戒的人。我們腳下所踏的泥土能得善士恭敬頂戴，受到天、人稽首禮拜。獲得這些泥土的人會把它置於頭頂。所以，具有尸羅者的種姓最極尊貴。

所以，能仔細思維這些功德和過失的智者，必定會守護自己的戒律。《攝波羅密多論》說：菩薩應守護尸羅，切勿因為貪著自己的安樂而破壞它們。

同論又說：

由於我們能調伏自己，所以便能得享安樂。由於我們具有智者所稱讚的護戒莊嚴，所以能令一切學處圓滿究竟，能完全依止尸羅而沒有慢心。

還有，守護尸羅非但為了消除對惡趣的恐懼，獲得天、人的圓滿盛事，還要把一切有情安置於尸羅。《攝波羅密多論》說：

佛陀曾說，若有人要把無量世間的一切有情眾生安置於清淨尸羅，並希望以尸羅饒益世間，便要令尸羅達至圓滿。所以，我們並非僅為斷除惡趣的怖畏及希求王位和

善趣等圓滿盛事。應守持清淨尸羅，為了利益世間而精勤護戒。

### 卯三 持戒的分類：

「持戒的分類」分三：（一）律儀戒。（二）攝善法戒。（三）饒益有情戒。

（律儀戒，梵: dūṣkṛtsamavarasīla。藏: nyes spyod sdom pa'i tshulkhims。又作攝律儀戒、自性戒、一切菩薩戒、止惡戒。是捨斷一切諸惡，含攝諸律儀之止惡門。法身本來清淨，由於惡覆，故不得顯；若斷諸惡，則功德自現，故說此戒是法身之因。攝善法戒，梵: kuśaladharmasmagrahasīla。藏: dge ba'i chos sdud kyi tshulkhims。又作受善法戒、攝持一切菩提道戒，意即修習一切善法。此為修善法門，是菩薩所修的律儀戒，以修身、口、意之善回向無上菩提，如常勤精進，供養三寶，心不放逸，守攝根門及行六波羅密等，若犯過，則如法懺除，長養諸善法。此戒是報身之因，以其止惡修善，故成報佛之因。饒益有情戒，梵: sattva-kṛtyasīla。藏: sems can don byed kyi tshul khims。又作攝眾生戒、作眾生益戒，即是以慈心攝受利益一切眾生，此為利生門。此戒以種種因緣方便饒益有情，故為化身之因。）

### 辰一 律儀戒：

《菩薩地》說「律儀戒」便是「七眾別解脫律儀」。所以，假如是具有別解脫律儀並守持菩薩律儀者，其「律儀戒」便是出家類或在家類的真正別解脫律儀，又或是與這些真正律儀配

合的能斷律儀修持。又如一類不適合受持別解脫律儀但已受持菩薩律儀者，其「律儀戒」便是與別解脫律儀配合的任何能斷除「性罪」和「遮罪」的能斷律儀修持。

（「七眾」，梵: sapta bauddhaparsada.藏:khor mam bdun.又名僧俗七罪、道俗七眾、緇素七眾。即是：1.比丘，梵: bhikṣu。藏: dge slong pha 又作比芻、乞士，指滿二十歲的出家男性。2.比丘尼，梵: bhikṣuṇī。藏: dge slong ma。又作比芻尼、乞士女，指滿二十歲的出家女性。3.沙彌，梵: śrāmaṇera。藏: dge tshul pha。又作勤策男，指未滿二十歲的出家男性。4.沙彌尼，梵: śrāmaṇikā。藏: dge tshul ma。又作勤策女，指未滿二十歲的出家女性。5.式叉摩那，梵: śikṣamāṇā。藏: dge slob ma。又作學法女，是沙彌尼成為比丘尼的二年的稱呼。6.優婆塞，梵: upasaka。藏: dge bsnyen pha。譯作近事男，指在家的男信徒。7.優婆夷，梵: upasikā。藏: dge bsnyen ma。譯作近事女，指在家的女信徒。又有加受三皈依，一日一夜受持八戒的近住男及近住女而成八眾或九眾。）

## 辰二 攝善法戒：

「攝善法戒」便是專修六種波羅密多等善法，令未生起的善法，在自心相續之中生起。已經生起的善法，不會退失，並令兩者不斷增長。

### 辰三 饒益有情戒：

「饒益有情戒」便是專修十一種饒益有情的事情，以適當無罪的方式來達成他們的現世利益及後世利益。我在《菩提正道菩薩戒論》經已作出詳細解釋，所以大家必須再三研讀此論。

《菩薩地持經》舉出十一種饒益有情的事情，即：1.眾生所作諸饒益事，悉與為伴。2.眾生已起或未起之病等諸苦及看病者，悉與為伴。3.為諸眾生說世間、出世間法，或以方便令得智慧。4.知恩報恩。5.眾生種種恐怖，悉能救護。若有喪失親屬財物諸難，能為開解令離憂惱。6.見有眾生貧窮困乏，悉能給予所須之物。7.德行具足，正受依止，如法畜眾。8.先語安慰，隨時往返，給施飲食，說世善語。進止非己，去來隨物。9.對有實德者，稱揚歡悅。10.對有過惡者，慈心呵責。折伏罰黜，令其悔改。11.以神通力，示現惡道，令彼眾生畏厭眾惡，奉修佛法，歡喜信樂，生希有心。)

所以，別解脫戒律儀的遮禁規條是屬於出家菩薩律儀學處的一部分，而非離於菩薩學處之外。而且「三聚戒」之中的「律儀戒」亦即別解脫律儀的真正規條，又或與這些戒律配合的取捨修持，對於菩薩也是首要的，所以必須學習。《菩薩地．攝抉擇分》說：

在這三種戒之中，「律儀戒」能包含及達成其餘兩者。若能精勤守護這種戒，亦能守護其餘兩者。若不能勤守護這種戒，亦不能守護其餘兩者。所以，據說菩薩如果毀壞「律儀戒」，便會毀壞菩薩的一切律儀。

若我們以為別解脫律儀是為「聲聞」而設，而把這種律儀的開遮規條拋棄，並聲稱：「應學習其它菩薩學處。」這樣就是未能瞭解菩薩戒學的扼要關鍵。所以常說「律儀戒」是後而種戒的根本及出處。

「律儀戒」主要是為了斷除「性罪」。而大乘和小乘皆說斷除「性罪」便是斷除含攝各種「性罪」重要過患的十種不善，所以，我們必須如理防護自己的身、語、意三業，就是這些不善的等起心也不能讓它出現。《攝波羅密多論》說：

不可毀壞這十種業道，它們是達至善趣及解脫之樂的道路。安住此道即能獲得「思維利生意樂」的殊勝意樂果。應如理防護身語意。佛陀曾說：「總之，這種律儀戒是總攝一切尸羅的根本，所以應學習這種律儀。」

月稱論師在《入中論疏》的持戒波羅密多品，亦說持戒波羅密多便是斷除十種不善。《十地經》等多種經典也有這種說法。所以，假如我們首先以前文所說的禁戒修心，便能輕易達成其餘兩種戒律。

#### 卯四 修習持戒的方法：

我們應結合「六殊勝」（見前文「佈施的分別」一節）及「六波羅密多」來修持三種戒。與

「六波羅密多」合修時，自己堅住尸羅，然後把別人安置於尸羅便是「持戒的佈施」。至於其餘各種波羅密多亦如前文所說。

### 卯五 總結：

應令「菩薩行基礎」的菩提心逐漸增長，不可失壞。這是趣入持戒等各種（菩薩）行的根本，亦是制止損害任何有情的最佳途徑。發願修持大地者所守律儀來修心的人，對於初業菩薩持戒的應取應捨之處，應從現在開始至誠學習。特別是要認識十種不善等「性罪」及「遮罪」，日日不斷實習防護之心，期間還要努力不斷運用防護心來防護我們所受律儀的根本罪。

若能依照上述所說修持，其「造作等流果」便會令我們在另一生之中，不必經歷很大的艱苦便能圓滿菩薩的學處。但是，假如我們現在捨棄這些事情，便會繼續被嚴重的過失和罪墮污染，多生多世也不能學習菩薩學處。所以從現在開始便要努力學習這些修行。



## 「學習安忍」

### 寅三 學習安忍：

「學習安忍」分四：（一）安忍的本質。（二）如何著手修習安忍。（三）安忍的分別。（四）修習安忍的方法。（五）總結。

#### 卯一 安忍的本質：

「安忍」便是：（1）耐怨害忍。（2）安為苦忍。（3）堅住法思勝解（又作「諦察法忍」）。它們的違品亦有三種：第一者的違品是嗔恚，第二者是嗔恚、及畏怯心，第三者是不解及無樂欲。圓滿「安忍波羅密多」的意思僅指圓滿達成斷除「忿」（藏：khong khro）等心念的修習，並非在於一切有情全皆遠離粗惡的行為，因為這種事情是我們沒法辦得到的，而是由於我們只要調伏自心，便能達成自己的目的。《入菩薩行論》（護正知品）說：

粗惡有情（的數量）如同虛空，無量無邊，怎能盡數降伏他們。只要把念心降伏，便等同於消滅所有一切敵人。我們從哪裡才能獲得足夠的皮革來覆蓋整個大地的地面？但只要我們用一小片皮革墊著鞋底，便等同於覆蓋了所有的大地。同樣道理，



雖然我不能改變外在的事物，但能夠改變自己的心，何必要改變其它事情呢？

## 卯二 如何著手修習安忍：

修習安忍雖然有許多種方法，但是首先解釋修習安忍的利益及不能安忍的過患。（修習安忍的）利益就像《菩薩地》所說：

菩薩們首先應仔細思維修習安忍的利益：「能安忍的人日後不會有許多仇敵，不會常常眾叛親離。他們知足多樂，在臨終時不會懊悔，在肉身壞滅之後便會受生於善趣天人的世界之中。」他們在看見這些利益之後便能安忍，並會勸導別人奉行安忍，讚歎安忍。當他們遇見安忍的人，心中便會充滿喜悅。

《攝波羅密多論》說：

（佛陀）有言：「對於具有捨棄利他之意的人，安忍乃是最殊勝的法門。」安忍能拯救忿怒的過失，於這個世上最美妙的事情。安忍是大力者的最佳嚴飾，是修苦行者的最大力量，是能息滅害心（藏：gnod sems）野火的水流。安忍能去除現世和後世的多種損害。粗暴者的惡言利箭不但不能射穿勝士的安忍甲冑，反而像獻上由讚頌鮮花做成，令人賞心悅目的榮譽花鬘。

同論又說：

安忍是能塑造具足功德妙相莊嚴的（佛）色身的巧匠。

安忍能斷除我們因為有情的邪行（藏:log sgrub）而放棄利他（的想法），能救護我們遠離能毀壞許多善根的忿心強敵。安忍是令人喜愛的莊嚴飾物，因為它能容忍庸劣之輩的加害，它是修苦行者破除煩惱侵損的最勝力量，也是能撲滅害心野火的水流，惡人的邪行利箭也不能射穿這具安忍盔甲。安忍是一位技藝精湛的工匠，能造出奪攝有情目光及心意的金身妙相。所以（聖勇論師在）論中以多種利益來稱讚安忍。《入菩薩行論》（安忍品）亦說：

精勤降伏忿恚心的人，於今生後世皆得安樂。

若我們時常修習安忍，便不會破壞喜悅的心情，所以在今生亦會常得安樂。安忍又能令我們在後世不墮惡趣而生於殊勝善趣，而且能究竟賜予決定勝，令我們在今生後世皆得安樂。在我們對以上各種利益皆由安忍產生的因果關係，未能取得堅定信解之前，必須努力修習。在忿心的過患之中，不可見的過患就如《入菩薩行論》（安忍品）所說：

只要對菩薩生起一念嗔念心，便能完全破壞千劫以來，由佈施、供養諸佛善逝所積得的一切善行。

這種說法與聖勇論師的說法完全相同。《文殊師利遊戲經》( 梵: Manjusri-vikridita-sutra ) 則說能摧毀百劫所積集的善法。(月稱論師於)《入中論》說只要生起一剎那的忿恚心念，便能摧毀百劫以來，由修習「佈施波羅密多」及「持戒波羅密多」所積得的善法。

至於嗔恚的對象，有認為必須是菩薩，亦有認為是總體一切眾生。前者與《入中論》的說法符合：

對佛子 ( 菩薩 ) 生起一念嗔恚心，即能毀壞百劫所積的佈施、持戒善法。

至於生起嗔恚的人，(月稱論師於)《入中論疏》說，菩薩生起嗔恚尚且能把自己的善根毀壞，何況非菩薩者對菩薩生起嗔恚。不管我們是否知道所嗔恚的對象是菩薩，不論令我們見而生嗔的過失是否真實，也會像上文所說一樣，能失壞百劫所積之善。總之，並非一定要對菩薩生起嗔恚才會毀壞善根。《集學論》說：

「聖說一切有」的教典亦說：「世尊說：「比丘們，見不見有一位具淨信心的比丘，以一切肢體禮拜內藏佛陀的頭髮、指甲的佛塔？」「看見！大德。」「比丘們，這位比丘會感得其身所覆之地直至金輪地基之間，距離八萬四千由旬的所有塵沙數量一千倍的轉輪聖王之身。」

這時，優波離尊者 ( 梵: Upali ) 走到世尊的身旁並坐下來，恭敬合掌請問世尊說：「世尊

說這位比丘的善根是這樣廣大，那在什麼情形之下才會被削弱損耗，銷毀罄盡？」  
「優波離，若對同修梵行者做出如同傷殘一般的怨害惡行，那我就看不見會有這樣大的福報。優波離，這種罪行能把這些大善根削弱損耗，銷毀罄盡。因此，優波離，即使對於枯樹（無情）尚且不應存有害心，何況對於具有心識之身（有情）存有害心？」」

（梵：Arya-sarvastivada。全名《聖根本說一切有部》。略稱有部、有部宗、有宗薩婆帝婆、薩婆多、薩衛、說因部。小乘二十部派之一。約於佛滅後三百年間，從根本上座部分出。主張三世一切注皆是實有，故名說一切有部。）

一些論師說：「「毀壞善根」的意思是指毀壞先前善法快速生果的功能，令它們的果延遲成熟。譬如，雖然嗔恚、首先會感生它的果報，但決不是說當善根的種子在後來遇上所需的「緣」（如水、土、陽光等輔助條件）也不能感生果報。蓋因沒有任何「世間道」能斷除其所不能斷除的種子，所以不可能斷除煩惱的種子。」

（回答：）這種論據並不正確，因為：（1）異生凡夫以四種對治力（見前文）淨除不善法而獲得的清淨，雖然不是斷除種子，但是，這些不善法就算在後來遇上所需的「緣」也不會生果。（2）雖然已感生「異熟果」的善業和不善業的種子並不會失壞，但這些業的種子即使以後

遇上所需的「緣」，也不可能感生異熟果。(3) 即使在獲得「加行道」的「頂位」及「忍位」時，雖然不能斷除引生「邪見」和「惡趣」的不善種子，但是，這些不善種子遇上所需的「緣」，亦不會導致邪見及受生惡趣。而且，正如在前文引用的《俱舍論》說：

導致生死輪迴的業是有重、近、熟習、先造之分，而前者將會首先成熟。

任何先成熟的善業或不善業，會暫時阻礙另一種業的成熟機會，但不能單憑「先成熟」(其理由)來成立「能毀壞善或不善」而且(經論)也沒有這樣的說法。亦不能以「異熟暫時延緩」(為理由)來成立「毀壞善根」，否則的話，就應該說凡是強力的不善業必能摧毀善根。

所以，正如前文所說，清辨論師以四種力來淨治不善，與及以邪見及害心毀壞善根，兩者皆敗壞的種子，即使未來能遇上所需的助緣，也不會長出芽苗。由此可知，這種論據並不正確。

又如前文所說，即使我們以四力淨除所積集的罪惡而獲得清淨，但是亦不會與導致修道進度遲緩的事實有所衝突。所以，正如有一些人因嗔恚而毀壞分別由佈施、持戒而得的資財受用及殊勝身體之果，但卻不能毀壞他們修習「能捨心」及「能斷心」的造作等流果，所以往後仍能輕易引生善根。

亦有一些人雖然因嗔恚而毀壞了持戒、佈施等「作用等流」的同類相續勢力，但是卻沒有毀壞身體、資財等事情的發生。

又如前文所說，有一些人（菩薩）假如沒有對獲得成佛授記的菩薩生起嗔惡心，便能在一劫之中圓滿其修道證德，但是，他們若對這種菩薩生起一念嗔恚，雖然不會捨棄其心相續中已有之道，但是卻會令這一劫之間的修道進度變得緩慢。

總之，正如淨治不善是不必淨除一切「造作果」，所以，毀壞善根亦不必毀壞一切「造作果」。不過，由於這個道理非常重要，所以務須運用佛陀的無比聖教及基於這些聖教的正理細作觀察，因此我們必須好好研習經典並應妥善抉擇。

由此可知，不可見的嗔恚過患便是能招引極為不可愛的異熟果，與及能障礙生起無量反面的極可愛異熟果。現世可見的嗔恚過患便是心意不能寂靜調柔，先前所有的喜樂會失壞，而且不能失而復得，還會睡不安寧，內心的堅固穩定性會退轉。若我們懷有極大的嗔惡心，那即使過往受我們恩惠的人也會忘恩負義，把我們殺害，就連親朋戚友也厭棄我們，雖然我們以佈施攝受他們，也不挽留他們等。《入菩薩行論》（安忍品）說：

如果執著嗔是熱惱的心，心意便不會感到寧靜，得不到歡喜和快樂，煩躁不安，難以成眠。即如施主暴躁易怒，就算他以財物及恭敬恩施來投靠他的人，但是反會被他們殺害。嗔恚會親友厭棄，即使以施捨來拉攏，也沒有人願意為他服務。總之，心中若有嗔恚心，就沒有安樂可言。

《本生論》說：

嗔恚之火也能把我們的容光煥發的美貌燒燬，即使身上珠光寶氣也不美麗。即使睡在柔軟的床榻之上，內心仍會感受劇烈的嗔恚痛苦。我們會忘掉追求自利，被嗔恚折磨而步入邪途，身敗名裂，喪失目標意義，猶如月缺，光芒盡斂。即使親友喜愛我們，但我們仍會墮入邪惡的深淵，喪失分辨利益的慧力，時常倒行逆施，心意糊塗愚昧。嗔恚會令我們積集惡行，令我們在惡趣受苦百載。有什麼東西能造成這樣大的損害，難道來復仇的敵人會對我做出這樣大的傷害嗎？既然我已知道嗔恚就是內在的敵人，那還有誰人能容忍它的勢力擴張嗎？

在我們未對嗔恚所生的嚴重後果取得堅固信解之前，必須修習。正如《入菩薩行論》（安忍品）所說：

沒有一種罪惡能像嗔恚那麼嚴重。沒有一種修持能像安忍那麼難行。所以要運用各種不同的方法，殷重地修習安忍。

首先必須認識利益及過患，然後再以多種方式努力修習安忍。文中第一句的理由就像《入中論疏》所說：

就像海水不能以秤斗量，嗔恚的異熟果也是無法計量。所以，除了嗔恚之外，沒有其它罪惡能引生更大的不可受果報，與及對善法做成更大損害。

假如其它罪惡只能導致極不可愛的異熟果而不能毀壞善根，那就不算是最大的罪惡。不過，除了嗔恚之外，能兼具引生嚴厲異熟果及毀壞善根兩者的惡行，尚有謗因果的邪見、謗正法，與及對菩薩和師長生起慢心貶抑他們等多種。我們可從《集學論》得知這些惡行。

### 卯三 安忍的分別：

「安忍的分別」分三：（一）耐怨害忍。（二）安受苦忍。（三）諦察法忍。

#### 辰一 耐怨害忍：

「耐怨害忍」（藏：gnod pa la ji mi snyam baibzod pa）分二：（一）斷除不能容忍傷害自己的人。（二）斷除不喜怨敵興隆而樂於見其衰微。

#### 巳一 斷除不能容忍傷害自己的人：

「斷除不能容忍傷害自己的人」分二：（一）斷除不能容忍有礙自己安樂及令自己受苦的人。（二）斷除不能容忍有礙我們受稱讚、揚名聲、得榮譽的人與及態度輕視我們、說話冒犯我們或做



出令我們不悅的事情的人。

午一 斷除不能容忍有礙自己安樂及令自己受苦的人：

「斷除不能容忍有礙自己安樂及令自己受苦的人」分二：（一）說明嗔恚不合道理。（二）說明悲憫本合道理。

未一 說明嗔恚不合道理：

「說明嗔恚不合道理」分三：（一）觀察境而說明嗔恚不合道理。（二）觀察有境而說明嗔恚不合道理。（三）觀察所依而說明嗔恚不合道理。

申一 觀察境而說明嗔恚不合道理：

「觀察境而說明嗔恚不合道理」分四：（一）觀察境是否自主說明不應嗔恚。（二）觀察是外來或本有而說明不應嗔恚。（三）觀察損害是直接或間接而說明不應嗔恚。（四）觀察能策動加害者之因而說明不應嗔恚。

## 酉一 觀察境是否自主說明不應嗔恚：

應這樣觀察，自忖：「因何要嗔恚加害於我的人呢？」隨著，我們也許認為：「他們先有傷害我的意圖，然後設法破壞我們的安樂，又或令我遭受不可愛的身心苦惱，所以，嗔恚也是合理的。」我們是因為他們擁有不傷害的自主力但卻傷害我們而嗔恚？還是由於他們是被其它因素迫使，毫不自主地傷害我們而嗔恚？

假如是因為前者（自主）而嗔恚便不合理，因為這些作損害的人並沒有自主力，由於往昔習氣煩惱留下的種子、境界、非理作意（藏：tshul bzhin ma yin pa yid la byed pa）等因緣和合而萌生害心，就算加害者並沒有刻意加害的想法，這些因緣亦會引生作損害的意欲，然後這種意欲又會產生損害的行為，因這種行為而導致別人受苦，所以，加害者是沒有絲毫的主自能力，他們如同煩惱的奴隸，被自己的煩惱操縱，全無自由。

（後者：）假如加害者是被其它因素迫使而不自主地傷害我們，那我們的嗔恚更是毫無道理可言。正如著了魔的人由於被魔鬼控制，反而會毆打傷害那些要把他救出魔掌的人，但是，這些被打的人卻會這樣想：「他是由於著魔才會不自主地做出這種事情。」所以他們不但沒有絲毫的嗔恚，還會盡力令此人脫離魔崇。

同一道理，當菩薩被別人傷害時，便要這樣想：「他們是受了煩惱之魔操縱，才會不自主

地做出這種事情。」對於這些補特迦羅的行為，不但不可生起絲毫的嗔恚，反而必須發起菩提心，心想：「我要精勤修習菩薩行，令他們能遠離這些煩惱。」正如《四百論》所說：

能仁（佛陀）看見過患是來自煩惱，而非有煩惱的眾生。正如醫師是不會嗔恚和敵視著魔的病人。

阿闍黎月稱亦說：

這不是有情的過失，而是煩惱的過失。所以明辨是非的智者是不會敵視有情。

《入菩薩行論》雖然舉出多種道理，但是以這種道理最易確定，而且是最有效力的對治嗔恚方法。《菩薩地》說行者在修習「唯法想」（觀諸法因緣生）便能夠忍受傷害，也是這樣的意思。所以，若我們對此理未能取得定解，便要不斷修習。

假如這些有情是有自主的能力，那就應該沒有任何苦惱，因為他們若能主宰煩惱，就不會甘願受苦。又可以用這種想法來斷除嗔恚：「有情被強盛的煩惱刺激推動時，就連最珍愛的自身也會傷害，如跳崖自殺，以荊棘、利器、絕食等行為自我殘害，所以又怎不會傷害別人呢。」

《入菩薩行論》（安忍品）說：

所有一切皆是依仗其它條件而生，所以全無自主力。知道這個道理以後便不應嗔恚

一切如幻如化的事物。

又說：

所以，在看見怨敵或親友對我做出不合理的傷害時，應想：「這些皆是因緣所生。」  
然後欣然承受。

又說：

在受到強烈的煩惱驅使時，愛惜自己生命的人尚且會自殺。在這種情形下，又怎能期望他們不傷害別人的身體呢？

## 西二 觀察是外來或本有而說明不應嗔恚：

損害他人的過失不外兩種：「是有情的本性」又或「不是有情的本性」（即是外來或偶然出現）。假如這是有情的本性，我們便不應嗔恚，因為這樣就好像嗔恨火的熱性及燃燒性。

若是外來（而非有情的本性），那同樣不應嗔恚。因為就像天空出現煙霧等現象時，我們不應因為煙霧等瑕垢而嗔恨天空。所以，應以這種思維方式來斷除嗔恚。《入菩薩行論》（安忍品）說：

假如傷害別人是愚昧凡夫的天性，那麼嗔恨他們便不合理，這就像嗔恨火的燃燒性質。倘若過失是偶然產生，有情的天性原是仁慈善良，那麼嗔恨他們也不合理，這就好像嗔恨偶然出現煙霧的天空。

### 酉三 觀察損害是直接或間接而說明不應嗔恚：

若我們要嗔恚直接造成傷害的加害者，那就應該像嗔恚補特迦羅一樣，嗔恚刀、杖等物品。

若我們要嗔恚間接造成傷害的加害者，那就刀、杖是受補特迦羅差使，而補特迦羅人亦是受嗔心差使，所以要嗔恨的乃是嗔心。《入菩薩行論》（安忍品）說：

假如有人被棒杖等物直接擊傷，而認為應嗔恨揮棒的人，那就不如嗔恨嗔心，因為他們也是受嗔心驅使。

假如不應該嗔恨棒杖，那麼亦不應該嗔恨使用棒杖的人。假如嗔恨棒杖或揮杖的人，那麼亦應該嗔恨嗔心。如果不能堅信此理，自心便會步入不合理的歧途，所以必須對這種一切平等的道理獲得決定，令自心不會嗔恨補特迦羅，如同不會嗔恨棒杖一樣。至於無須分別「棒杖」和「揮杖者」是否懷有加害心的理由，我們可由前述破斥「自主」的道理得知。

#### 酉四 觀察能策動加害者之因而說明不應嗔恚：

由能加害者造成的苦受，絕非無因而生，又或從「不順因」產生，而是由種種「順因」才能產生。這就是說，（苦受）要從過往所造的種種不善業（因）才能產生。所以，能加害者是受到我們本身的業力驅使，才會無可奈何地傷害我們。所以，應該這樣責備自己：「這是我自己的過失，嗔恨別人是錯的！」我們時時刻刻也要以這種想法來斷除嗔恚。舉例說，傷害有情的地獄獄卒便是由有情自己的惡業產生。《入菩薩行論》（安忍品）說：

既然我從前曾對其它有情做出這樣的傷害，因此，傷害有情的我，亦理應受到這種傷害。

又說：

愚昧的人雖然不想受苦，但是愛著痛苦的因，既然是因於往昔的罪過而受傷害，那又憑什麼嗔恨別人呢？譬如，地獄中的獄卒及劍葉樹林，既然皆是由自己的業力所化現，那又應該嗔恨誰人呢？既然那些加害於我的人是由我的業力策發而出現，假如他們因此而墮入地獄，那豈不是被我所害？

霞布瓦（藏：Sha bo ba）亦說：

若說：「這不是我的過錯」，那就確實顯出你連一點正法的氣味也沒有。

## 申二 觀察有境而說明嗔恚不合道理：

若我們不能忍受痛苦而對加害者產生嗔恚，便是自相違背，因為我們若不能忍受眼前的小苦，便會致力造集無量惡趣大苦之因，所以應生起自知愚不可及的羞愧心，盡力遏止嗔心。《入菩薩行論》（安忍品）說：

若我對於現在這點小苦尚且不能忍受，那為何不去把地獄大苦之因的嗔恚心斷除？

由損害所生的痛苦乃是宿世惡業的果。承受這些惡果報能令惡業盡消。我們若能忍受痛苦，便不會積集新的罪惡，令福德廣大增長，所以，我們無須考慮加害者會怎樣摧毀自己的善法，而是要把他們所造的傷害行為，視作為我淨除罪惡的恩德。《本生鬘》說：

我會把此人的所作所為看作助我清淨罪惡，而不會認為他們是在毀壞自己的善行。  
假如我連此人也不能容忍，那就沒有較此更為不仁不義的事情了！

《入中論》亦說：

既然我們聲稱要把往昔所造的不善業果消除，又怎會為了嗔恨傷害別人而植下未來受苦的種子呢？



正如為了醫治重病便要忍受放血、針灸等療法，所以為除大苦而忍受小苦是十分合理的。

### 申三 觀察所做而說明嗔恚不合道理：

「觀察所依而說明嗔恚不合道理」分二：（一）觀察能害之因及過失所在。（二）觀察自身的承諾。

#### 酉一 觀察能害之因及過失所在：

《入菩薩行論》（安忍品）說：

他的武器和我的身體，兩者皆是生苦之因。既然他有武器而我有身體，那究竟應嗔哪一方呢？我所有的身體就像一個輕輕觸及便會痛苦不堪的人形大膿瘡，若然我要盲目執著它，那當他受傷時又可以嗔恨誰人嗎？

又說：

有人出於愚癡而傷害別人，有人則出於愚癡而嗔恨其它人。在這兩人之中，何者沒有過錯？何者應受呵責？



## 酉二 觀察自身的承諾：

應當修習安忍的堅韌毅力，要這樣想：「僅求自利的聲聞，如果不能安忍而生起嗔恚，尚且不合道理，何況我在發菩提心的時候，已經立誓為了一切有情的利益安樂而修習利他行，護念一切有情眾生。」正如博朵瓦所說：

佛陀的聖教便是誓不作惡，若我們對於微小的損害不修安忍，這樣便等於作出「願此毀滅聖教」的詛咒。由於這樣是會令我們捨棄律儀，於是便會毀壞聖教。雖然我們並非擁有整體一切聖教，但是若我們破壞律儀便會令自己所擁有者失壞。

博朵瓦大師還說：

給犛牛裝上馱貨的鞍子時，假如鞍子緊縛它的尾巴，便會亂蹦亂跳，這樣它便會被鞍子擊中腿部。假如鬆開鞍架，讓鞍帶垂落，犛牛才會安樂。同樣，若我們不能寬容對待加害者，與其為敵，便會愈來愈不安樂。

## 未二 說明悲憫才合道理

應該至心思維：「一切有情從無始生死輪迴以來，沒有一者未曾成為我的父母等親友。可是他們由於無常而迅速喪失生命，而且時常被三苦所損惱，被煩惱之魔魅惑而瘋顛狂亂，把自

己的現世利益和後世利益摧毀。我應該悲憫他們，怎能嗔恨他們，以怨報怨呢？」

午二 斷除不能容忍有礙我們受稱讚、揚名聲、得榮譽的人與及對我們輕毀、粗言、惡語的人：

「斷除不能容忍有礙我們受稱讚等三種事情與及對我做出輕毀等三種事情的人」分二：（一）斷除不能容忍有礙我們受稱讚、揚名聲、得榮譽的人。（二）斷除不能容忍對我們輕毀、粗言、惡語的人。

未一 斷除不能容忍有礙我們受稱讚、揚名聲、得榮譽的人：

「斷除不能容忍有礙我們受稱讚、揚名聲、得榮譽的人」分三：（一）思維稱讚等事情並無功德。（二）思維稱讚等事情是有過失。（三）故應喜歡那些有礙稱讚等事情的人。

申一 思維稱讚等事情並無功德：

別人對我的稱譽並不能帶來今生長壽無病及後世能獲福德等兩類利益。所以不應耽著稱讚及名聲，應以這種想法來責備自己：「若因喪失稱譽而感不悅，便無異於孩童看見全無居住用途的沙屋崩塌而嚎啕大哭。」《入菩薩行論》（安忍品）說：

稱讚，名聲，榮譽既不能帶來福德和長壽，也不能帶來力量和健康，亦不能令身體安樂。如果我能認清自己的利益，那些東西又有什麼意義？。

又說：

當沙屋倒塌時，幼稚無知的孩童便會傷心大哭。同樣，若我們因為喪失讚譽而傷心，那我的心豈不是和無知小童一樣。

### 申二 思維稱讚等事情是有過失：

應以這種想法來引生厭離稱讚等事情：「稱讚、名聲、榮譽能令自心無義散亂，能毀壞我對三有輪迴的厭離心，令我們嫉妒有功德的人，破壞我們的善行。」《入菩薩行論》（安忍品）說：

稱讚、名聲等事情能令自心散亂，損壞我的出離心，令我嫉妒有德之士，還會摧毀一切善事。

### 申三 故應喜歡那些有礙稱讚等事情的人：

應這樣想：「那些破壞我受稱讚、揚名聲、得榮譽的人，是要把我救出惡趣，斬斷我的貪

慾結縛，把通向痛苦的大門封閉，所以如同佛陀加被。」若我們這樣思維便可以至心斷除嗔恚，而且心生喜悅。《入菩薩行論》（安忍品）說：

假如有人要破壞我的聲譽，那麼他豈不是要保護我，盡力不讓我墮入惡趣嗎？我只要尋求解脫而不需要榮譽的束縛，那為何要嗔恨那些助我解除束縛的人呢？這就好像我想走進苦境，但是他們就像佛陀加被一樣，把苦門關閉不讓我進入，那又為何要嗔恨他們呢？

## 未二 斷除不能容忍對我們輕毀、粗言、惡語的人：

應這樣思維來斷除不安樂：「心是沒有實體，所以不會給別人直接傷害，若直接損害的是身體而間接損害的是心，那麼輕毀、粗言、惡語便不會傷害我的身體，既然這些事情不會有損身心，所以應該歡喜。」（能）我們斷除不安樂便不會生起嗔恚心。《入菩薩行論》（安忍品）說：

心是沒有物質形體，所以沒有人能把心毀壞，但是，心若堅執身體便會被肉體之苦傷害。既然輕毀、粗言、惡語對身體沒有傷害。心啊！你又何必這樣生氣呢？

霞惹瓦曾說：

不論對康壟巴、內鄔素巴、照巴（藏：Grab pa）三位善知識說什麼話，就像對泥土石頭說話一樣，所以他們常得安樂。現在的人們對人家的話非常在意，所以不會安樂。若有人暗地對馨敦（藏：gshen-ston）說某人的是非時，馨敦便會這樣回答：「國王也會被人們在背後說三道四，你已犯了離間語，所以應該懺悔！」曾有人對瑜伽士慧金剛（藏：Nal jor pa shes rah rdo rje）說：「人們在談論我們的事情，又說我們的侍者過於散漫。」但他回答：「人不說人的事，還會說什麼？」從此，這人便完全斷除離間語。

（反駁：）如果我被別人貶抑譏謗，其它人便不會喜歡我，所以我才會因而不快樂。

（回答：）就算別人不喜歡也許真的對我們有點損害，但是，他們也沒有辦法傷害我們。所以，對於別人的貶抑譏謗，應該捨棄不樂之心。《入菩薩行論》（安忍品）說：

即使別人不喜歡我，亦無損於我的今生後世，那為何要討厭他們呢？

（反駁：）雖然別人不喜歡是不會對我造成損害，但這樣卻有礙我們從別人那裡獲得利益，所以，我會嗔恨那些對我譏謗、輕視或惡言相向的人。

（回答：）就算我們能獲得利益，但最終仍須把這些東西留在這裡，反而嗔恚罪惡卻會和我們形影不離。所以只有兩種選擇：一種是因貧窮而很快死去，另一種是以邪命的方式長時活

著，不過前者比後者好得多。

就算我們能獲利益而且長命百歲，但是由於未能了脫生死，所以終必撒手人寰。到了臨終的時候，即使過往享受百載安樂也和僅曾享受一年安樂沒有分別，兩者亦只是腦海中的印象記憶。在此時此刻，苦和樂再也沒有什麼分別了。這就好像在夢中享了一百年的快樂又或只享受了片刻的快樂，到醒過來後是毫無分別的。

若能以這種思維方法來破除對名利的貪著，便不會對惡言及輕毀等事情感到憂惱不樂，能對別人眼中的特殊事物毫不在意，所以便不會永無厭足。《入菩薩行論》（安忍品）說：

即使輕毀等事情能障礙我獲得利益，所以我不喜歡它們。可是，我最終仍不得不放下名利，可是罪惡卻會長久留存下去。所以，我寧可現在馬上死去，也不願依靠不正當的營生方式長久存活下去。即使這樣可以活得久些，但最終仍要身受死亡之苦。有一個人在夢中享受了百年的快樂才醒過來，而另一個人在夢中只享受了短暫的快樂便醒過來，但是在醒來後，兩人在夢中的快樂再也不能復得。同樣，不論我們的壽命是長抑短，在臨終時亦不外如是。就算我能得到許多利益，長期享樂，但死時也是光著身體，兩手空空地離去，就像被強盜洗劫一般。



## 已二 斷除不喜怨敵興隆而樂於見其衰微：

應要這樣思維：「我本來是為了利一切有情而發起菩提心，但是竟然嗔恨那些尋取自身安樂的加害者。我口裡雖說願一切有情咸皆成佛，可是看見加害者獲得一點名利恭敬竟會憂惱不樂。這可謂矛盾至極！」所以，我們必須斷除任何嫉妒別人興隆之心並應至心歡喜，否則，所謂成辦一切有情利益安樂的菩提心便是有名無實。《入菩薩行論》（安忍品）說：

原本是希望一切有情能得安樂而發起無上菩提心，現在當有情自己獲得安樂時，為何反而嗔恨他們呢？原本是要為利有情而求成三界咸皆供養的佛果，現在看見別人獲得少許的名利，為何反而因此生起苦惱呢？眾生是我們應當供養生活的親人，現在他們既能自力更生，難道不該高興而該生氣嗎？

假如我們不希望有情獲得利益，又怎會希望他們覺悟成佛呢？憎惡別人興隆成就的人會有菩提心嗎？不管仇敵已從別人那裡獲得利益，又或這些利益仍留在施主家中也跟我們無關。為何要為給予或不給予而生氣呢？

就算我們懷著樂見怨敵遭殃，願其衰敗的惡心，但是，徒具這種心念只會令自己痛苦卻不能傷害他們。即使這種害心能夠損害他們，但是亦會害人害己，所以必須思維它的過患，把它完全斷除。《入菩薩行論》（安忍品）說：

縱使我們的敵人不快樂，我又有何值得高興呢？只是希望敵人受苦可不能令他們受苦啊。就算能如己所願令他們受苦，又有什麼值得我們高興？若說這樣我便滿足，那還有較此更令人墮落的心態嗎？若被煩惱漁夫拋下的利鉤鉤上，便一定會墮入有情地獄，被獄卒投入鑊中烹煮。

若我們把有礙自己或自己的親友遂願的障難，令我們不能遂願的舉動，與及仇家的繁榮興旺視作全不可喜的事情，便會憂慮不安，假如這種憂慮增加，便會引發嗔恚心。若能斷除全不喜歡這三類事情的心態，便能消除憂慮，憂慮一旦消除便不會生起嗔恚。所以，應以前面所說的正理來把這種全不喜歡的心態遣除，我們應以種種方法來斷除嗔恚，因為嗔恚是一種極大過失。

上述這些佛子正理教授，是含有駁斥煩惱，反觀內心，能勝最大強敵嗔忿的法門。若我們能以觀察慧妥善抉擇，以種種正理善作破除，便能斷除多種不同的嗔心並能生起多種安忍。由於這種經驗是由無垢正理所取得的聖教正義定解而產生，所以能留下極為堅固的習氣。(因此，)捨棄以觀慧進行觀察修的人也就是把所有這些菩薩廣行捨棄。須知這種做法便是以有暇人身成辦自他二利的最大障礙，所以要像毒物一樣，避之則吉。



## 辰二 安受苦忍：

安受苦忍（藏：sngug bsngal dwang len gyi bzod pa）分三：（一）必須安於受苦之理。（二）引生安於受苦的方法。（三）從根本觀點作出詳細解釋。

### 巳一 必須安於受苦之理：

《入菩薩行論》（安忍品）說：

快樂的因寥寥無幾，痛苦的因卻是屢見不鮮。

由於我們時常不斷遭受各種痛苦，所以對於「以苦為道」的方法不可不知。否則，我們便會像《集學論》所說一般，不是生起嗔恚就是對修道感到氣餒沮喪，這樣便會障礙我們修習善行。

又不論我們有沒有修道，有一些痛苦是由別人引起，有一些痛苦則是由自己的宿業感生，還有一類就像下文所說，是在修習善行的時候才會產生，不修善行便不會生起。由「宿業」及「現前緣」（直接因素）的勢力而決定感生的痛苦，我們是暫時無法消除的，所以，當這類痛苦出現時必須安然忍受，因為（理由有三種）：（1）假如我們不能忍受的話，那除了原有的痛苦外，還會因為我們的分別心而產生憂心之苦，遂令痛苦變得更難忍受。（2）若能安然忍受的

話，即使未能令原本的痛苦止息，但是，當我們注視原本的痛苦時，卻不會因此而產生憂心之苦。(3) 若連原本的痛苦也能用作修道的方便，即能把痛苦大大減弱，這樣我們便能夠忍受。因此，引生「安受苦忍」是非常重要的。

## 巳二 引生安於受苦的方法：

「引生安於受苦的方法」分二：（一）有痛苦時要破除絕不喜悅的想法。（二）說明理應安然受苦。

### 午一 有痛苦時要破除絕不喜悅的想法：

已出現的苦況若能補救，那就無須感到不悅，如果沒法補救的話，即使不悅也沒有益處，不僅無益更會有害。假如我們極度缺乏忍耐力，那就是極微小的痛苦亦極難忍受，相反，若我們能把忍耐力提升，便能忍受大苦。《入菩薩行論》（安忍品）說：

如果還有補救的辦法，又何必因此不悅？假如已經沒法補救，即使不悅又有何益處呢？

又說：

對於冷、熱、風、雨、疾病、捆綁、捶打等事情，不能沒有忍耐力，假如沒有忍耐力，它們對我的傷害更會變本加厲。

## 午二 說明理應安然受苦：

「說明理應安然受苦」分三：（一）思維苦的功德。（二）思維能忍受痛苦難行的功德。（三）能從小苦著手逐步修習便不難忍受痛苦。

## 午一 思維苦的功德：

「苦」有五種功德：(1) 策勵解脫的功德—因為如果沒有痛苦便不會生起離苦的決心。(2) 去除傲慢功德—因為被痛苦折磨時便會削弱我們的優越感。(3) 羞恥作惡功德—因為身受極大痛苦時，便會知道痛苦是由不善產生，所以若不喜歡這些苦果就必須遠離苦因。(4) 歡喜修善功德—由於身受苦迫便會追求安樂，追求安樂就必須修習善因。(5) 於漂流輪迴者生起悲憫功德—由於推己及人便會知道其它有情眾生也是這樣受苦。從這五種功德與及它們所指出的事情，即能認識其它功德，然後便要屢屢思維：「這些痛苦就是我想要的事情。」以此修心。《入菩薩行論》（安忍品）說：

沒有痛苦便不會出離，所以心啊！你應要堅忍！

又說：

還有，痛苦是許多功德，如令我們生起厭離心而斷除驕慢，對輪迴的眾生產生悲心，羞於作惡，樂於行善。

## 午二 思維能忍受痛苦難行的功德：

「思維能忍受痛苦難行的功德」分二：（一）思維解脫等事情的重大利益。（二）思維能除無量大苦的利益。

### 未一 思維解脫等事情的重大利益：

應想：「往昔我在生死輪迴流轉的時候，為了種種無意義的慾望及低微需求而受苦，我們對於種種痛苦尚且可以不屑一顧，而造下能在來世引生無量痛苦之因，忍受多種無意義的痛苦。何況我現在是為了成辦自己和他人的無量利益安樂而修習善行，因此理應忍受比前者多出億萬倍的痛苦，所以忍受較此輕微的痛苦更是理所當然的。」我們必須屢屢思維，令自心堅定不移。《入菩薩行論》（安忍品）說：

我曾經歷千次燒熱地獄等的痛苦，可是仍未成辦自他二利。現在既沒有這樣大的痛

苦，還能成辦種種大利益。因此，為了消除一切眾生的痛苦，應該欣然接受這些痛苦。

所以，應思維我們從前未曾成辦任何自他利益，尚且可以忍受艱苦，現在為了求取巨大的利益，為何不能忍受這些痛苦？雖然受苦但卻獲得這種利益，實在值得高興。我們要以這樣思維方式來鼓舞自心。又可思維我們受邪師誤導而趣入無意義惡道時，尚且能夠不畏艱苦，忍受跳三尖槍及五火炙身等苦行，或可思維我們為了世間的低微目的，尚且能夠忍受農務、商業、戰爭等痛苦（那為何不能為了成就大利益而忍受痛苦）。

### 未一 思維能除無量大苦的利益：

應想：「就像一個死囚只要受斷指之刑便能免除死罪而喜出望外、同樣，我們若能以這些人間的小苦，總則永斷無邊生死輪迴，別則永斷地獄等惡趣之苦，亦會喜出望外。」若能妥善思維短暫受苦及長久受苦的分別，便會產生不畏艱難的勇氣。《入菩薩行論》（安忍品）說：

例如一個束手待殺的人，只要砍斷手臂便能脫罪，又何樂而不為？同樣，若以人間的微小痛苦即能脫離地獄，那又何樂而不為呢？

### 午三 能從小苦著手逐步修習便不難忍受痛苦：

《入菩薩行論》（安忍品）說：

若說經過長期串習仍不能駕輕就熟，這種事情是絕不會有的。由於逐漸習慣忍受微小的傷害，便能夠忍受巨大的傷害。

若能具有像披上盔甲一樣的受苦意樂，先從微小的痛苦著手，便能夠逐漸與痛苦合修，這樣忍受痛苦的能力便會穩定增長。《集學論》說：

只要首先習慣小苦，便能習慣大苦及極大的苦。正如一切有情因串習力而產生以苦為樂的想法一樣，若我們慣於修習喜樂想，便能夠在受苦時保持喜樂的想法。

《勇猛長者所問經》曾提到這種想法是怎樣產生：

我們應當捨棄像棉絮一般的心。

《華嚴經》亦說：

童女，為了摧破一切煩惱，你應該生起難行能行之心。

意思是說，我們必須擁有最極堅穩的勇氣，心志脆弱便不能忍受痛苦。



假如我們先能培養出堅定的勇氣，那就算極大的痛苦亦會成為我們的助緣。就像勇士上陣戰鬥時，看見自己流血反能勇氣倍增。假如一開始便妄自菲薄，自忖：「我從未聽聞這樣的事情，就算聽聞也不會這樣做！」那麼，即使微小的痛苦也會成為我們退轉修道之因，就像膽小的懦夫看見別人流血也會休克昏迷。正如《入菩薩行論》（安忍品）所說：

有些人看見自己流血反會勇氣大增。有些人看見別人流血則會大驚失措，休克昏迷。

### 已三 從根本觀點作出詳細解釋：

（問：）假如必須安然受苦，那麼這些痛苦是從何處而來，又應該怎樣忍受呢？

（答：）所要忍受的痛苦是分為八種依處（即出處）：

#### （1） 物處一

指三法衣、飲食、坐具、臥具、醫藥、必需品等是增長梵行的物品。假如他人施捨這些物品時對我們不恭敬，又或經久拖延才施捨，又或發覺他們施捨的物品過劣或過少，我們也不應失望不悅，應安然忍受由這些事物產生的痛苦。

#### （2） 世法處一

世法有九種：衰、毀、譏、苦、壞、盡、老、病、死。我們應當觀察並安然忍受依止這九

者或其中一者所生起的痛苦。

### (3) 威儀處一

威儀便是行、住、坐、臥四者。在四種威儀之中，第一者（行）和第三者（坐）能於整日整夜的障礙之中淨治自心，所以我們必須忍受由它們產生的痛苦，絕不可以在不適當的時間躺在榻床或椅子上、又或躺在以草葉敷設的床上。

### (4) 攝法處一

攝法處有七種：供養侍奉三寶。供養侍奉師長。認識正法。以所識之法為別人廣詳開示。以清楚的音調高聲朗誦正法。獨居靜處如理思維法義。修習瑜伽作意所攝的「寂止」或「勝觀」。在精勤修習這些事情時，應當忍受由它們產生的痛苦。

（瑜伽，梵：yoga。藏：rNal'byor。意譯相應。依調息等方便制心一處，修習止觀為主的觀行，令與正理相應契合。《成唯識論述記》說「相應」是有五義：1.與境相應，意指不違諸法自性。2.與行相應，指與定慧等行相應。3.與理相應，謂安立非安等二諦之理。4.與果相應，謂能得無上菩提佛果。5.與機相應，謂既得圓果，利生救物，赴機應感，藥病相應。）

### (5) 乞活處一



乞食生活共有七種：現出剃除鬚髮等不美麗的外貌。受持縫合而成的壞色衣。斷除世人的生活方式，奉行其它生活方式。捨棄農耕等俗務，憑藉別人所施的資具過活，所以我們是依靠別人生活。由於我們不可把所得的資具積存使用，所以必須終身向他人乞求法衣等物品。由於我們斷除淫行，所以必須終身捨棄人間的欲事。由於我們要捨棄歌舞歡笑等事情並要遠離與親友同輩等人玩樂享受，所以必須終身斷除人間的歡樂。我們必須忍受由它們產生的痛苦。

#### (6) 精勤劬勞處一

我們必須忍受勤修善法時產生的身體勞累和心煩意亂之苦。

#### (7) 利益有情處一

利他事業共有十一種，我們必須忍受由此所生的痛苦。(十一種利生事業即是：1 眾生所作諸饒益事，悉與為作。2 眾生已起或未起之病等諸苦及看病者，悉與為作。3 為諸眾生說世間、出世間法，或以方便令得智慧。4 知恩報恩。5 眾生種種恐怖，悉能救護。若有喪失親屬財物諸難，能為開解令離憂惱。6 見有眾生貧窮困乏，悉能給予所須之物。7 德行具足，正受依止，如法畜眾。8 先語安慰，隨時往返，給施飲食，說世善語。進止非己，去來隨物。9 對有實德者，稱揚歡悅。10 對有過惡者，慈心呵責。折伏罰黜，令其悔改。11 以神通力，示現惡道，令彼眾生畏厭眾惡，奉修佛法，歡喜信樂，生希有心。)

### (8) 現前所作處一

對於由出家眾的衣、鉢等工作產生的痛苦，或由在家眾的農務、經商或等政府僱員等無罪的工作產生的痛苦，我們必須忍受。

即使我們受上述八種依處所生之苦的任何一者侵迫，也不能把任何一者的精進捨棄，必須滿懷歡喜地求證菩提，一旦趣入便絕不可以讓這些痛苦變成令我們退轉的障礙。

### 辰三 諦察法忍：

諦察法忍（藏：chos la nges sems kyi bzod pa）是指生起定解的忍耐力。它的「境」（對象）共有八種：

- (1) 淨信境一也就是三寶的功德。
- (2) 現證境一即是二無我真實。
- (3) 希樂境一即是諸佛菩薩的廣大威神力，其有三種：神通力、六波羅密多力、俱生力。
- (4) 所取境一希求獲取善行因及善行的果。
- (5) 所捨境一希求捨棄惡行因及惡行的果。

(6) 所得所修境一即是大菩提。

(7) 能得方便所修境一即是菩提心的一切學處道軌。

(8) 聞思隨行境一據卓壘巴 (藏：Gro lung Pa) 所說，這就是無常等「所知境」(認識範疇)《力種性品》(梵：Bala-gotra-parivarta。是《菩薩地》的其中一節)說第八種便是「十二分教」(梵：dvadasanga。藏：gsung rab yan lag bcu gnyis。又作十二部經)，我想這種說法也可以考慮。

取得「定解」(藏：nges pa)的方式便是如實 (即是沒有加多減少，顛倒錯亂) 認知這些對象 (境)，然後屢屢思維，無矛盾地理解它們。

我已依照《菩薩地》所說，列出「安受苦忍」的八種依處和「諦察法忍」的八種境。此論對於「諦察法忍」的開示特為廣大。

#### 卯四 修習安忍的方法：

在修持任何一種安忍時，皆應具備六種殊勝及六種波羅密多。除了「安忍施」是指把他人置於安忍之外，餘者皆與前文所說相同。

## 卯五 總結：

菩薩行的基本，亦即憶念菩提心及修習菩提心，就是要一切有情安置於「漏盡忍」（即是佛果。「漏」是煩惱的別名。行者以聖智斷盡煩惱，稱為漏盡，亦即「無漏」）的根本。所以，當菩提心堅固增長後，便要發願修持住大地者（登地菩薩）的安忍而精勤修心。初學的菩薩在明瞭安忍的學處後，便要正確如理地學習。假如違越所說的界限，就必須盡力還淨，假如在修持這些學處時忽略這些墮罪，便會不斷被許多大罪所污染，即使在未來生亦極難修持各種菩薩妙行。若我們能以勝道扼要視之，對自己能修行者即應立即起修，暫時未能修行者亦能長養修習的意樂，這樣便會像《妙臂請問經》所說，只須要經歷微小的艱苦便能夠圓滿「安忍波羅密多」。

## 「學習精進」

### 寅四 學習精進：

「學習精進」分四：(一) 精進的本質。(二) 如何著手修習精進。(三) 精進的分別。(四) 修習精進的方法。(五) 總結。

#### 卯一 精進的本質：

「精進」便是在專緣「善所緣境」時的奮勇熱忱心態。正如《入菩薩行論》(精進品) 所說：

「精進」的意思就是熱衷於善法。

《菩薩地》說「精進」是一種熱衷積集善法及利生事業的不顛倒心態，與及由這種心態發動的身、語、意三業。

#### 卯二 如何著手修習精進：

應屢屢思維精進的利益和不精進的過患，因為若能串習這種思維便能夠發起精進。精進的

利益，就如《勸發增上意樂經》所說：

恆常依止聖精進，便能盡除一切痛苦暗冥，它是脫離惡趣的基礎，一切諸佛咸皆稱讚。精進的人能無困難地達成一切世間或出世間的計劃。請問哪一位智者會對精進失望？趣修佛果菩提的人，看見昏睡的過失便會恆時精進不懈，所以我要這樣勸勉他們。

《大乘經莊嚴論》說：

在善法之中，精進是最為優勝。餘者皆是隨精進而獲得。精進能令我們當下獲得殊勝的喜樂與及世間和出世間的成就。精進能獲得現世所求的快樂，精進能得究竟清淨，精進能超越「壞聚見」而得解脫，精進能達證佛果無上菩提。

同論又說：

具有精進的人不會被（世間的）圓滿盛事（'byorba）拖垮。具有精進的人不會被煩惱拖垮。具有精進的人不會被懈怠拖垮，具有精進的人不會被微小的成就拖垮。

《菩薩地》亦說：

只有精進才是正確成就菩薩善法的根本勝因，所以佛陀稱讚精進能證得無上正等正

覺。

《攝波羅密多論》說：

如果擁有孜孜不倦的大精進，那就沒有不能獲得或達成的事情。

同論又說：

一切非人也會樂於幫助我們，我們能證得各種三摩地，不會虛度晝夜一切時位，功德資糧不會衰損，所得的效益勝出人間的事物，如同青蓮花般茂盛。

至於不精進的過患，就像《海慧請問經》所說：

懈怠的人要覺悟可謂遙遙無期。懈怠的人從佈施至般若皆是一無所有。懈怠的人是不會有利他行。

《正法念住經》亦說：

任何具有煩惱的唯一根本，亦即懈怠的人，只要具有一點懈怠，便會缺失一切功德。

由此可知，如果我們缺乏精進，便會受制於懈怠，一切功德衰損，這樣便會失去所有一切生而為人的現前、究竟效益。

### 卯三 精進的分別：

「精進的分別」分二：（一）真正的分別。（二）引生精進的方法。

#### 辰一 真正的分別：

「真正的分別」分三：（一）披甲精進。（二）攝善法精進。（三）饒益有情精進。

#### 巳一 披甲精進：

在積極趣修精進之前，菩薩們會披上勇猛的加行意樂盔甲：「為了去除一位有情的痛苦，即使要用上三大阿僧祇劫的萬億倍的日數，而每一日的時間又像一千大劫般長，我亦不會放棄精進的修行，就算在成就佛果之前，只能維持地獄有情之身，我亦樂於為之。既然我能這樣求取正等正覺，較短的時間或較小的痛苦也就不用了！」

這種就是「披甲精進」。假如菩薩為了求取無上菩提而修習無量精進之因，那不論菩薩對這種精進能生起多少勝解或淨信，也可以稱為「堅固」。《菩薩地》說這種士夫於求證菩提和利他事業是絕不會感到氣餒或艱難。

若我們能修習這種意樂，它便會成為令大乘種性潛能覺醒的決定因素，所以必須修學。



《攝波羅密多論》說：

假如把像生死輪迴邊際般長的晝夜，集成「年」，再集成「劫」。若我們在數量如同大海水滴的這種「劫」之中，發起一次殊勝菩提心。儘管我們亦要同樣的時間圓滿其它一切資糧，但是，由於我們具有悲心，所以絕不會畏縮，不會妨礙我們求證無上菩提。我們切莫介懷生死輪迴之苦，應披上這種無量堅固的盔甲，這是具悲守戒的勇士（菩薩）最初便要如法奉行的事情。

假如從無始生死輪迴至現在這一刻的時間算作一晝夜，三十個這樣的晝夜算作一月，十二個這樣的月算作一年。即使我們要以這樣的十萬年才能發起一次菩提心，遇見一位佛陀。又即使要以數量像恆河沙子一般的這種十萬年才能瞭解一位有情的心思和行為，我也要這樣瞭解一切有情的心思和行為。《無盡慧經》說勇猛無畏的盔甲便是「無盡甲」，這是最上品的披甲精進。

總之，若我們能生起一念這樣的意樂心態，便能快速圓滿無邊資糧，淨除無量障礙，從而成為最殊勝的不退轉因，不管要用多長的時間也會滿懷喜悅，因此能夠速疾成佛。希望短時成佛的人假如對於無邊的菩薩行與及漫長的時間全無喜悅之心，那成佛的時間反會變得極為漫長，因為這種想法是有礙菩薩發起最殊勝決心。當我們披上這種盔甲之後，便要為這兩種目標

而精進：(1) 攝善法。(2) 饒益有情。

## 巳二 攝善法精進：

「攝善法精進」便是為了正確達成六波羅密多而致力修持它們。

## 巳三 饒益有情精進：

「饒益有情精進」便是致力如法修持十種利生事業（見前文附註）。

## 辰二 引生精進的方法：

正如前文所說，由於我們是依仗精進而生起、保持、增長二種資糧的一切善法，所以引發精進的修持是極為重要。這種修持只有在大成就寂天論師的論釋之中才能看見，其理容易明瞭，容易實行，最為完美，所以必須解釋這種教規。

「引生精進的方法」分四：（一）消除障礙精進的違緣。（二）積集順緣勢力。（三）依仗消除違緣及積集順緣而專修精進。（四）由精進而令身心堪能（指令身心可供使用）的道理。

## 巳一 消除障礙精進的違緣：

「消除障礙精進的違緣」分二：（一）認識精進的違品（即是與精進背道而馳或對修習精進有損害的事情）。（二）修習消除違品的方法。

### 午一 認識精進的違品：

不能入道是有兩種因素：

（一）即使知道自己有能力修持也不趣修。

（二）畏縮不前，心想：「我怎能這樣修持？」

當然還有一些情況是不管自己是否有能力修持也不會修持，但由於這一段的內容是對向求解脫的人而說，所以這些情況與本文無關。第一種因素又有兩種可能：

（1）推延懈怠，認為未來仍有時間修持。

（2）雖不推延，但是卻被庸常俗事的耽著壓倒。

《入菩薩行論》（精進品）說：

以下便要說明精進的反面因素（違品），這就是：懈怠、貪著下劣的事物、自卑、畏

縮。

產生懈怠的因素便是：懶惰、耽著低微的欲樂與享受、愛著睡眠之樂，與及對生死輪迴缺乏出離心。《入菩薩行論》（精進品）說：

貪著懶惰、享樂、睡眠、對輪迴之苦不厭離，便會生起懈怠。

亦有人認為前半句（貪著懶惰、享樂、睡眠、對輪迴之苦不厭離）的意思是指懈怠的形式，而非懈怠之因。

## 午二 修習消除違品的方法：

「修習消除違品的方法」分三：（一）斷除推延懈怠。（二）斷除耽著下劣事業。（三）斷除畏縮或自卑。

### 未一 斷除推延懈怠：

斷除推延（藏：phyi bshol）的懈怠是有以下三種修習方法：（1）思維現時所得的身體很快便會壞滅。（2）身壞命終之後便會墮入各種惡趣。（3）再難獲得這種殊勝的人身。修習這三者能夠斷除執著「來日方長」的懈怠，令內心生起「時日無多」的定解。這三種修法在「下士道」

部分已經詳細說明。

## 未二 斷除耽著下劣事業：

應觀正法乃是今生和後世的無盡喜樂根因，若我們因無聊的閒談娛樂而散亂分心，便會喪失今生和後世的大利益，這是引生往後種種無謂痛苦的根因。應修習這個道理來把我們的耽著斷除。《入菩薩行論》（精進品）說：

為何要把殊勝正法的無上極樂及無邊喜樂之因捨棄，反而喜愛散亂、掉舉等痛苦之因？

## 未三 斷除畏縮或自卑：

在斷除推延及下劣事業的耽著之後，雖然我們能夠愛樂正法，但只是這樣尚未足夠，還須要像大乘行者一般精勤修學。所以，若我們認為自己不能這樣修持，便會氣餒退縮，因此必須要把這種畏縮（藏：sgyid lug）消除。

「斷除畏縮或自卑」分三：（一）斷除於所得目標的畏縮。（二）斷除於能得目標之法的畏縮。（三）斷除於修持之地的畏縮。

## 申一 斷除於所得目標的畏縮：

（問：）假如所得的目標乃是完全斷除一切過失，究竟圓滿一切功德的佛果。我要成就一種功德或斷除一種過失已感到非常艱難，這樣又怎有能力證得這種果位？

（答：）如果這種畏縮的心態出現，便會有極大的過失，因為這種心態會令我們捨棄菩提心。就算這種想法尚未完全出現，但是在初萌芽的階段便要把它斷除。

怎樣斷除呢？應以這種想法來鼓勵自己：「世尊薄伽梵是說真話實話，不說錯謬謊話的定量士夫，他曾經說過蠅蟲等有情尚能證得菩提，何況人身能賦予我一個殊勝的基礎，讓我曾擁有抉擇取捨的慧力，只要我不放棄精進，為何不能證得菩提？」《入菩薩行論》（精進品）說：

我不應畏縮不前，妄自菲薄，認為：「我怎可能達證菩提？」因為絕無虛言的如來曾說過這句實話，「只要發起精進力，甚至蚊、蠅、蜜蜂、蛆蟲也能現於難以獲得的無上菩提。」何況我能生而為人，且能明辨利害，只要我不放棄菩薩行，又為何不能證得無上菩提呢？

又應以這種想法來斷除畏縮：「往昔的過去諸佛、現在諸佛、未來諸佛，均非先成了佛然後才修道。他們也像我一樣，要逐步上進而成佛或將成佛。」《寶雲經》說：

菩薩應這樣思維：「一切已證如來、應供、正等覺者，與及現證、將證等覺者，也是以這種方法、這種道軌、這種精進已證等覺、現證等覺或將證等覺。所以我也要這樣現證無上正等正覺。我亦要以「共同一切有情精進」(共於小乘的精進)及「普緣一切有情精進」(大乘不共的精進)精勤求證等覺。」

《無邊功德讚》亦說：

應以這樣想法來策勵自己，「即使那些已經證得善逝佛位的人，過去亦曾經落入極低劣的情況之中。」佛陀身處險境時也不會妄自菲薄。妄自菲薄是錯誤的，這能令有本事的人意志消沉。

當我們徹底認識到佛陀是具有無量功德，而這些「果」是隨「因」而生，所以，我們在修道時亦必須以無量的途徑來成就種種功德及去除種種過失，於是當我們反觀自身之後便會感到氣餒，從而生起這畏縮的心態。

然而，這種特殊的畏縮心態並不會在像現時這種對正道有誤解的情況下產生。我們在求證無邊佛德而進行修持的時候，由於以為諸佛只須致力專修一少部分功德即能成就，若我們現時是因為這樣才會毫不畏縮，那就不是好現象，而是由於我們對修道之理未能獲得定解，又或只有粗略的瞭解而沒有付之實踐，所以才會產生容易的錯覺。可是，當我們進入實修並獲得整體



道軌輪廓自始至終的概略開示之後，便會對它產生畏懼，我們會說：「假如必須這樣，誰能辦到！」然後便會完全放棄。正如霞惹瓦大師所說：

對於從未實修菩薩行的菩薩來說，就像觀看箭靶一樣輕易無難，所以他們才會毫不畏縮。我們現時的正法修持毫不完善，所以還未到達畏縮自卑的層次，到我們對修法更圓滿勝任時，才会有畏縮自卑的危險。

這確是至理名言。

## 申二 斷除於能得目標之法的畏縮：

（問：）要達成佛果必須把自己的手、足等施捨，而我辦不到這些事情。

（答：）這種痛苦是我們必須忍受的，因為即使那些不修菩薩行，隨己所好而過活的人，在輪迴流轉之中也要身受割裂、戳刺、火燒等無法形容的痛苦，可是他們連自利也沒法達成。較之這種痛苦而言，為求菩提所忍受的難行之苦可謂微不足道，而且具有成辦自他二利的巨大效能。《入菩薩行論》（精進品）說：

若說，「成佛必須施捨手、足等，這是最害怕的。」這是由於我們愚昧無知，不識受苦的輕重，才會令自己這樣恐懼。從無量千萬劫以來，我們的身體曾經被砍割、



戳刺、火燒、凌遲無數次，但是並未因此而證得菩提。現在，這種有限的痛苦卻能令我證得菩提，所以就像為了消除腹痛而忍受開刀手術的短暫痛苦。所有醫生也是以小苦來治癒疾病，所以，為了消除大量痛苦，理應暫時忍受微小的痛苦。

至於施捨身體的問題，當我們最初感到害怕時便不可施捨，應逐步修學佈施，直至對自身全無貪著。當我們的大悲心力十分強大，並且為了重大的意義，便可以毫無困難地把身體施捨。《入菩薩行論》（精進品）說：

最好的醫師並不會使用這類尋常的療病方法，他會善巧地使用最溫和的療法來治療無數的頑疾。怙主佛陀先會教人施捨蔬菜等，待人們習慣這種微小的佈施後，逐漸便能把自己的身肉施捨。一旦覺得對自己的身體就像蔬菜一般微不足道，那時把身肉等施捨又有何困難？

所以有些人說，波羅密多乘的行者必須施捨身體性命，受盡折磨，所以是難行道。這部教典對此作出明確的駁斥，因為只要我們對這種佈施產生難行的想法時，便不應施捨身體，當我們能像施捨蔬菜般輕易捨棄時，才可以把身體佈施。

### 申三 斷除於修持之地的畏縮：

（問：）要達成佛果就必須在輪迴之中轉生無量次，在這段期間將要遭受輪迴之苦侵損，所以我不能辦到這種事情？

（答：）應這樣思維：由於菩薩已經盡斷諸惡，既然自於「因」而盡斷，便絕對不會產生苦受之「果」。由於堅定通達生死輪迴猶如幻象，全無自性，所以菩薩內心沒有苦惱。假如菩薩的身心安樂不斷增加，那即使處於生死輪迴亦不應有厭棄之感。《入菩薩行論》（精進品）說：

由於已經斷除罪惡，所以沒有痛苦。由於智慧善巧所以安樂無憂。邪見和罪惡能損害身心，福德能令身樂，智慧能令心安。為了利他而留住生死輪迴，大悲的菩薩又怎會厭棄世間呢？

又說：

所以，在騎上能盡除一切疲厭的菩提心良駒後，我便會從安樂奔向安樂，有智慧的人又怎會畏縮呢？

同樣，即使我們要逗留在生死輪迴之中無量劫，但時間長久本身是不會成為厭棄的理由，假如所受的痛苦十分猛烈，那就算時間極短也會產生厭棄。如果我們安樂無苦，就算時間極長

也不會有厭棄的感覺。《寶鬘論》說：

在痛苦時，即使為時短暫也會難以忍受，何況時間長久？但是在無苦及快樂的時候，即使永無盡期又有什麼害處？菩薩既然沒有身苦，那又怎會有心苦。他們是因悲憫世間而憂傷，所以才會長住輪迴。所以不要因為想到「佛果是遙不可及」而氣餒畏縮。為了斷除過失，積集功德，應要時常勤修種種資糧。

又我們由於想到成佛必須圓滿無邊福慧資糧，這樣困難的事情我們恐怕不能辦到。首先應要知道，我們是為了利益無邊有情而發願求證無邊佛果功德，才會留在生死輪迴無量長時，受持菩薩律儀，致力圓滿無邊資糧。只要我們守持這些律儀，那不管我們的心意有沒有散亂，是睡著還是清醒，也能令福德增長，其量廣大如同虛空。所以要圓滿無邊資糧並不艱難，所以不必因此而氣餒畏縮。《寶鬘論》說：

正如十方一切地、水、火、風是無量無邊，所以我們也可以說受苦的有情也是無量無邊。其悲心的菩薩為要救度無邊有情遠離苦惱，所以誓願把眾生安置於佛果。這些堅住此道的人，在如法建立這種誓句之後，不論是醒是睡，甚至在放逸的時候，亦能時刻不斷積集量如無邊有情的福德。由於這種福德的數量是無量無邊，故可得知，要證得無邊佛果並不困難。若能為了無量有情，留住無量長時，求證無量菩提，

修習無量善法，即使菩提是無量，但是憑著這四種無量，為何不能在不久的將來證得菩提呢？

若我們受強盛的大慈心、大悲心及菩提心推動而生起：「為了利益有情願能短暫的時間達成佛果」的想法，當然是最為殊勝稀有的。但是，若我們並非出於這種發心，而是出於看見必須以極長時間修學無邊菩薩行及種種艱難苦行遂認為「這種事情誰能辦到？」所以才聲稱「我要尋求快速的道軌」。這樣便會直接損害「行菩提心」，對「願菩提心」亦會造成間接的損害，令我們的大乘種性逐漸衰損，成佛反會變得遙不可及，因為我們完全違背了龍樹、無著二師對於佛陀就如何增強菩提心力的想法所作出的決定。

所以，若我們讓這種畏縮不前之心繼續下去，不但全無利益，反而會令我們愈來愈畏縮怯弱。所以，對於修證菩提及提升自心的方法要有妥善的理解，這樣達成目標就像掌握在自己的手中。《本生鬘》說：

畏縮怯懦對於不幸的事情不但毫無幫助，所以不應憂傷悲哀，必須對所求標的建立可靠的知解，那麼就算極困難的事情也能輕易解決。所以不要憂苦畏懼，應依照所示的方法達成所求的事情，以知解的光輝堅定地自我激勵，這樣一切目標便會掌握在我們的手中。

聖無著論師屢屢指出我們必須具備兩件事情，第一是雖然徹底明瞭廣大的修學方法但卻不會畏縮。第二是絕不會滿足於低微的功德。可是，現今的人僅生起一分相似功德又或一分其實功德，就自以為達證上品道階，認定只須要這樣修習便已足夠。可是，當一些智者能依照教理開示道軌扼要，指出這些雖然確有一點功德，但是單憑這點功德終必一無所成。若我們瞭解他的意思，便會變得極為氣餒畏縮。所以，能不以一分功德而自足，精益求精，即使必須學習無邊學處亦毫不畏縮的行者，實如鳳毛麟角。

## 巳二 積集順緣勢力：

「積集順緣勢力」分四：（一）引生勝解力。（二）引生堅固力。（三）引生歡喜力。（四）暫捨力。

### 午一 引生勝解力：

在許多論典之中提到，樂欲（藏：'dun pa）是「精進」的基礎，以此處所說的「勝解」便是「樂欲」。所以必須引生樂欲。正如《入菩薩行論》（精進品）所說：

我從以前至現在，一直未曾勝解正法，所以才會落得這種困乏。試問誰人會再捨棄信解正法。佛陀曾說，勝解是所有一切善法的根本。

同論又說及引生勝解的方法：

而「勝解」的根本便是時常修習「業」的異熟果。

意指引生「勝解」的方法便是修習「善業生悅意果」及「不善業生不悅意果」的道理。因為論典曾說「信」是「樂欲」的基礎，所以由（善惡）兩類業果的信心即能引生「斷除不善業」及「奉行善業」這兩種願欲。我們還要總體思維業果，並應特別思維菩薩行的利益與及違越它們的過患等因果關係，其理可從本論有關的章節得知。（思維業果見「下士道」一節。思維菩薩行的利益及違越的過患散見於六波羅密多及止觀章。）

當我們信解大乘，誓願盡除自他一切過失，成就自他一切功德，便能進入大乘之門。我們必須這樣激勵自己：「我必須修習多劫時間來把自己的每一種罪過及它的習氣完全淨除，但我連一點淨除罪過或成就功德所需的精進也沒有，所以我實在是無意義地浪費我的有暇之身。」如《入菩薩行論》（精進品）所說：

我應滅除自己和他人的無量罪過，但是要滅除每一種罪過也要修習一大海劫的時間。倘若我看見自己連一點斷除罪過的精進努力也沒有，那我就會成為無量痛苦的根源，這樣又怎不會心膽俱裂呢？我應成就自己和他人的無量功德，但是要修習每一種功德也要用上一大海劫的時間，可是我就連一點功德亦從未修成，毫無意義地虛度今

生，真的莫名其妙！

## 午二 引生堅固力：

引生「堅固力」的意思是指我們要下定決心，對任何要精進的事情絕不退卻。首先，我們不要隨便行事，應該謹慎觀察，看見自己能夠做到才去做，不能做到就不應做，與其半途而廢不如當初不做。因為假如放棄誓願，半途而廢成了習慣，便會令我們在後世也會捨棄其它受持學處的誓願。在今生亦會令我們的罪惡增長而令後世的苦果增長。

還有，由於我們想要履行先前的誓願，於是便不會修習其它善行。又因退失先前的誓願，所得的效果便會十分低劣，又出於我們未能貫徹始終，所以不能完成先前的誓願。總之，在未完成誓願要做的事情之前，便已半途而廢，這樣亦會障礙我們達成其它事情，亦會令我們受持律儀的誓願變得不堅固。如《入菩薩行論》（精進品）所說：

首先應該評估自己的能力，然後才決定要做還是不做。如果不能的話，最好是不做。如果已經開始，就不要後退。否則，來生也會慣於半途而廢，並因而增長罪惡和痛苦。其它事情及這些事情的結果亦會變得下劣，甚至沒法完成。

所以，我們若要完成自己的誓願，便要修習三種「慢心」。《入菩薩行論》（精進品）所說：

在事業、功能和煩惱三方面，我們應有慢心。

「事業慢」是指不論誰人願作為我們的修道助伴，我們也不會依靠他們的幫助，只會憑自己的力量達成。《入菩薩行論》（精進品）所說：

「我要獨立承擔這件事情」的想法，便是事業的慢心。

《親友書》說：

解脫是靠自己達成，不能靠別人的幫助獲得。

這種「我要自己達成，絕不寄望於別人」的想法，與慢心頗為相似，所以名之為「事業慢」。

「功能慢」是指我們認為自己能夠達成自利和他利，也就是認為：「有情眾生受煩惱主宰，成就自利且談不上，何況利他。我才能成就自他二利。」正如《入菩薩行論》（精進品）所說：

世人被煩惱所控制，不能成辦自己的利益，既然他們不能像我這樣，所以我要為他們成辦。

又應這樣思維來進行修持：「這些人對於下劣的事業尚且鍥而不捨，我又為何不應實行那些能成就正果的事業呢？」《入菩薩行論》（精進品）說：

他人尚且勤作低劣的事情，我又怎能游手好閒呢？



不過，在修習這兩種慢心時，不可驕矜自負，輕視他人，應以悲心看待別人，絕不可以混雜任何我慢心。《入菩薩行論》（精進品）說：

不可出於我慢而修行，我不可以懷有我慢心。

由於這種「我能而別人不能」的想法，是與慢心相似，所以亦假名為「慢」。

「煩惱慢」是指時常懷著輕視煩惱的想法：「我應當戰勝煩惱，絕不會被它們打敗！」意指在生起摧破違品的勇猛心態後，令這種心能堅定不移。《入菩薩行論》（精進品）說：

我應戰勝一切煩惱，不讓任何煩惱勝過我。應要具有：「我是諸佛獅王之子」的自尊心。

假如我們喪失勇氣，那就是細小的違品也可以傷害我們。《入菩薩行論》（精進品）說：  
當烏鴉看見死了的毒蛇，也會像金翅鳥一樣勇猛。我若怯懦軟弱，即使細小的過患也可以傷害我。假如因畏縮而放棄，又怎能解除貧乏？

霞惹瓦說：

捨棄正法的快樂並不會勝過從前的快樂。應仔細思維，若我們在這一生捨棄正法，此後即須承受無盡的痛苦。假如我們不能勤力用功，煩惱也不會憐憫我們。而對治

法也不會這樣說：「既然你不能修持，那就讓我來幫你完成任務吧」，就連諸佛菩薩也不能救護我們。

如果我們能善用上述三種慢心，那就算極大的違品也不能障礙我們，所以必須生起這三種慢心。《入菩薩行論》（精進品）說：

若能生起這種慢心而勤奮修行，那麼再大的障礙亦無妨礙。所以，具有堅定不移的心志，便能克服一切罪過。

否則，被罪過擊敗的修行者還奢望戰勝三界的煩惱，必為博學智者所不恥。《入菩薩行論》（精進品）說：

假如我被罪過戰勝還想超出三界，那豈不是天大的笑話？由於我們輕視煩惱，要把它們摧毀，所以稱之為「煩惱慢」。

論師們對《入菩薩行論》所說的這種慢心，雖然各有不同的解釋，但是，私意以為上述的解釋是與論文符合。

因此，不應寄望別人，要披上盔甲自己一力承當。也就是說，應有自信心，要這樣想：「只有我才能辦到這件事情，他人無能為力！」若我以這種看法進行修持，便能夠肯定自己可以戰

勝煩惱，而不會被煩惱擊敗，更會想及半途捨棄誓願的錯誤。當我們作出慎重觀察後，便要貫徹始終，務求把任何已作承諾的事情完成，在這種願心未能堅定之前，就必須繼續調練自心。

### 午三 引生歡喜力：

在生起猛利樂欲的「勝解力」後，便要引生的「歡喜力」，令從前未生起的精進出生，因為我已獲得能令已生起的精進不會退失的「堅固力」或「慢心力」。「歡喜力」是指我們最初要著手處理某種事業時，便要滿懷歡喜地處理，當我們著手進行後，便會懷著不願半途而廢的無厭足心態。至於引生這種「無厭足心」的方法，就像《入菩薩行論》（精進品）說：

應如追求遊戲快樂的人一樣，對於任何所辦的事業，內心應要極為熱衷愛著，永不滿足。

意指我們應盡力生起像孩童永不厭足遊戲的心態。也就是說，我們對於能引生樂果的事業，也要像對於樂果一樣永遠不會感到滿足。俗人雖然無法確定能否獲得樂果，但是他們仍會為此而努力。何況從事這種事業是肯定可以感生樂果。正如《入菩薩行論》（精進品）所說：

雖然人們努力追求身心的快樂，但卻不能確定會否獲得快樂。雖然這些事業能得安樂，但是不做又怎會獲得快樂呢？

這亦是不應滿足的理由。《入菩薩行論》（精進品）說：

貪求五欲之樂永不滿足就像貪食刀鋒上的蜜糖。對於能感生寂靜安樂果報的福德，又怎可以感到厭足呢？。

引生不滿足的心態是要這樣思維「迷戀五欲之樂就像舔刀鋒上的蜜糖，雖然嘗得一點甜頭，但是終會割傷舌頭。若我們對這種能招致大苦的一點微小享受尚且不會滿足，又何以會對能引生暫時和永久兩類無垢無邊安樂的福慧資糧感到滿足呢？」

所以，為了徹底完成我們所修的善業，我們的心態便要像一頭受午日曝曬而走進愜意蓮池的大象一樣。在這種心態未生起前，必須勤加修學。《入菩薩行論》（精進品）說：

為了完成任務，應像一頭被正午烈日曝曬的大象，一看見水池就立即奔入水池之中。

#### 午四 暫捨力（藏：dor ba）：

若我們由於努力精進而導致身心疲勞，便須要暫時休息一會兒，否則便會因筋疲力竭而氣餒，這樣就會對往後的精進造成障礙。休息過後便要馬上精進勤修，不應因為完成先前的事業而感到滿足，應要更進一步，勇猛精進達成其它事業。《入菩薩行論》（精進品）說：

當身力和心力疲憊時，應該暫時放下，這樣才能持之以恆。待功成身退之後，再計

劃進行下一項任務。

（繼續進行）下一項（修持）任務十分重要，若我們對已往的功德沾沾自喜，便會成為修證種種高上功德的重大障礙。上文所指出精進的方式，便是不可讓自己過度操勞，要避免過於猛進及過於鬆懈。用功應如江水長流，滔滔不絕。吉祥敬母（於《百五十讚頌》）說：

世尊為了修持殊勝功德是不會過急過緩的。所以，世尊的功德前後並無分別。

博朵瓦說：

色摩主巴（藏：Se mo dru ba）的緝盜者常空手而回。然而，增巴（藏：Se mo dru ba）的緝盜者卻會先花時間做好準備，然後緩緩追蹤，直至捕獲盜擒為止。修持的道理也是這樣，不可操之過急，一曝十寒。螞蟻走得很慢，若能持之以恆，不久之後便能抵達目的地。蚤子雖然跳得很快，但假如在中途停下來，便永無抵達之期。

### 巳三 依仗消除違緣及積集順緣而專修精進：

當我們能這樣認識精進的三種違緣後，便要修習對治這三者的法門：（1）勝解力一即是能令未衰損的違緣損減的順緣。（2）堅固力一能令已生起的順緣不會退轉。（3）歡喜力一能令我們在修持某種事業時，絕不願意罷休。再加上「暫捨力」，我們便會對修持精進駕輕就熟，這

時，我們就必須對精進發起「欣樂力」，所以應該解釋這個道理。

當我們要精進斷除所要斷除的事情時，應怎樣進行呢？《入菩薩行論》（精進品）說：

在沙場上身經百戰的戰士，擅於避開敵人的鋒芒。同樣，與煩惱交鋒時也要避開煩惱的鋒芒，然後再猛擊煩惱怨敵。

譬如：智勇雙全的沙場老將上陣與敵人比劍時，並非只是全力攻克對手，而是要做到兩件事情：（1）必須巧妙地避開對方的刀劍攻勢，（2）伺機反擊把敵人消滅。同樣，修行者與煩惱交戰時，也要擅於兩件事情：（a）必須善於防守不讓煩惱傷害自心。（b）必須善於進攻，以對治法摧破煩惱。否則，雖然我們能運用對治法把部分煩惱作用消除，但是又會被其它煩惱奪去部分善法，又或在心中生起極大罪過，於是利害均等。這樣，運用對治法門修持善行便難有進境。

舉例說，有人以為修持正法是以知解為首要，於是便把知解奉為主臬，雖然聽聞教法能夠去除無知愚癡（煩惱的其中一種），由於他們並沒有慎防其它煩惱，所以心相續便完全被惡行垢染毀壞。又有一些人以為調伏自心遠較多聞重要，所以著重修習而不慎防愚癡之敵，對正法不聞不學，就是對自己所受戒律的取捨之處極為愚蒙無知，這樣便會繼續受制於各種罪墮。

假設我們在戰場上失掉手中的利劍，由於害怕被別人殺死，於是便會急忙拾起利劍。同樣，

當我們與煩惱戰鬥時，假如失去「不忘取捨所緣和行相」的正念寶劍，恐怕便會墮入惡趣，所以必須馬上重提正念。《入菩薩行論》（精進品）說：

在戰場上失落手中的利劍，便會大驚失色，急忙把劍拾起。同樣，如果忘失正念，就應該想到地獄的可怕而速速提起正念。

怙主龍樹（於《親友書》）亦說「正念」是極為重要：

大王，善逝曾說身念住是，所以必須勤加守護，失正念便會毀壞一切善法。

還有，正念的所緣境，乃是首先以「慧」妥善觀察，然後以「正念」認取的對象，因為「正念」本身是沒有抉擇對象的能力。

（問：）「慧」所抉擇的是什麼事情？

（答：）總體而言，「慧」所抉擇的便是經典所說的一切應取或應捨的事情。特別而言，便是抉擇我們所受持律儀的取捨之處。所以，若我們能把「正念」和「正知」用於這些事情之上，便能達成自己的修持，相反，假如我們只是把「正念」和「正知」用於住心的所緣境，便不能達成這種目的。

又好像戰場上的戰士首先必須盡力令自己的寶劍不會丟失，假如掉落便要馬上拾起，這兩



種舉動是真的出於害怕被殺，絕非虛言。同樣，修道者害怕喪失「不忘取捨處」的正念，若然散失便立即重提此念，這兩種舉動也是由於心中真的害怕忘失正念便會被罪過失污染而墮入惡趣。這種畏懼心主要是依賴業果的修持而產生，若我們未能認識到這些要點便是甚深教授，便會把正道的殊勝根基，博學智者所喜愛的修證功德根本斷絕。

（問：）那何以我們連微小的罪行也要視作洪水猛獸，必須立即把它們消滅，絕不讓它們存在下去？

（答：）譬如，我們只要被毒箭擦傷皮膚，不久之後毒性便會從傷口散佈至全身。所以必須馬上開刀，把傷口的毒素切除。同一道理，當我們的心靈被惡行傷害，就算傷勢極微，也不可掉以輕心，否則惡行很快便會擴散蔓延至整個心靈。因此，從一開始便不可以讓惡行生起，假如生起便要立即把它斷除。《入菩薩行論》（精進品）說：

正如毒素會隨著血液流動，很快便會遍布全身。同理，假如讓罪過有機可乘，便會充滿我的心靈。

那怎樣運用「正念」和「正知」來戰勝煩惱呢？答案就是必須專注。正如《入菩薩行論》（精進品）所說：

就像某人捧著一鍋滿滿的芥子油，小心翼翼地行走，因為他被別人用利劍在背後威



脅，只要有油溢出便會把他殺掉。持戒的行者也要這樣專注。

這個典故的詳細內容，可從《迦旃延那邊地因緣》得知。

（據格魯派大成就者巴索卓之堅贊所說，聖迦旃延那尊者 Katyayana 一次應某邊地國王邀請前往其國說法，國王以盛大的儀仗迎接尊者及其弟子入宮。當國王問尊者喜不喜歡這些儀仗時。尊者回答國王，由於他們以正念正知攝護諸根，所以沒有看見他的儀仗。由於國王並不相信這番說話，所以尊者請國王先在王宮四周陳設相同的儀仗，然後令一死囚手持載滿芥子油的瓦鉢環繞王宮行走，又令士兵持刀隨後而行，並威脅此人若油溢出便把他就地處決。當死囚環繞王宮一周後，國王便問他有否看見儀仗。可是死囚的答案也是什麼也看不見。國王聞言遂於尊者及眾比丘生起淨信。）

當我們在專注的時候，對於總體一切惡行，特別是睡眠等各種懈怠之因，定必迎面制止，決不會聽之任之。《入菩薩行論》（精進品）說：

又如知道毒蛇鑽進我們的褲管，便會馬上站起來把它抖掉。同樣，如果睡眠和懈怠出現，我們也要即時制止。

還有，我們不但要把罪過斷除，更應對於犯罪感到厭惡。要這樣思維：「我過去一直是這樣，所以直到今日仍然漂流於生死輪迴之中。特別是我已經受持菩薩律儀，但仍然做出與戒律學處相悖的事情，實在應受責備。」並應發願從今以後定當自我防護約束，絕對不會讓這些罪

過再次出現。我們必須時常修習這兩種心態。《入菩薩行論》（精進品）說：

每當我們犯了罪過，便要深切自責，然後屢屢警惕自己，「我以後再不會讓這種事情發生！」

應要盡力修學一切能相續不斷引生有力正念的甚深因素。這種有力正念的甚深因素便是親近善師、善友及多聞等事業。《入菩薩行論》（精進品）說：

「無論在任何情況之下，也要修習正念」，我們應以這種動機來訪尋明師及修習適當的專業。

總之，對於菩薩學處要我們作出取或捨的事情，必須多聞善辨，然後還要對我們所知的一切取捨止作威儀，精進勵力時時不斷保持正念。所以，對於我們要精進的事情是絕對不可以有錯誤的。

#### 己四 由精進而令身心堪能的道過：

由精進而令身心堪能的方法便是「自在力」。在（《入菩薩行論》）「不放逸品」說我們必須修學種種菩薩學處，假如對於誓願奉行的事情，又或視煩惱為仇敵的道理，與及勇於與煩惱戰鬥，把煩惱視為莊嚴飾物而非重擔的方法，全不修學，後果便會非常嚴重。所以，在從事修學

菩薩行的重任之前必須修習這些事情，這樣才可以把一切令我們身心不能勝任善行修持的習性破除，欣然肩負起這些重任。《入菩薩行論》（精進品）說：

為了讓我有能力勝任一切善行，必須在實行之前憶念不放逸（指《入菩薩行論》第四不放逸品）的教授。令自己發奮振作，然後歡喜實行。

（問：）由這種努力所產生的精進是怎樣的？

（答：）就像棉絮隨風來去飄蕩一樣，這種對善法振奮熱衷的力量，能主導我們的身心。我們隨著這種力量修行，便能夠徹底達成精進。若能發起精進，便可以輕易成辦一切資糧。正如《入菩薩行論》（精進品）所說：

就如輕盈的棉絮，隨風來去飛舞。若我們受振奮帶動，便能達成一切善行。

即使任務艱辛，也要克盡己力，不可放棄。如吉祥敬母（於《百五十讀頌》）所說：

不經艱難苦行就不能達成難得的勝位，所以，佛陀奮不顧身地令精進增長。

#### 卯四 修習精進的方法：

不論修持任何精進，也要與「六殊勝」和「六波羅密多」合修。「精進施」就是自己於精

進獲得堅固之後，把別人安置於精進之中。其餘各種波羅密多如前例知。

### 卯五 總結：

菩薩行的基礎，亦即菩提心的隨念和修習，能策勵我們為求安置一切有情眾生而修學精進，所以令心念穩定地增長，令我們能發願修學大地菩薩們所修學的精進法門。初學的菩薩應該因應自己的能耐勤奮修學精進之法，特別是要努力斷除各種畏縮心態，而這些心態就是「精進」專門要斷除的事情。對於：正覺菩提標的、令一切有情離苦得樂、為時極為久遠、無邊資糧及無量艱難苦行，應奮勇披上精進盔甲。正如《妙臂請問經》所說，只要發起鴻圖壯志，便已積集廣大的福德洪濤。所以必須努力修學，若不修學便不能鞏固我們的大乘種性，更會時常被許多惡行所污染，於他生亦極難學習菩薩行。即使我們知道這些事情而未能完善修學，但是也要策勵自己朝著這個方向前進。如果我們能隨己所能而勤勇精進，便會像《妙臂請問經》所說一般，在未來生之中能輕易無難地，速疾圓滿「精進波羅密多」。

## 「學習靜慮」

### 寅五 學習靜慮：

「學習靜慮」分四：（一）靜慮的本質。（二）如何著手修習靜慮。（三）靜慮的分別。（四）修習靜慮的方法。（五）總結。

#### 卯一 靜慮的本質：

「靜慮」的性質便是一念專住於所修境，不會向外散亂的心態。《菩薩地》說：

這就是先已聞思菩薩藏(大乘經典)的菩薩一心安住世間與出世間善法的狀態。不論這種心境是以「止」、「觀」還是「止觀雙運」之道為其目標，也要知道這種一念專住的心境便是菩薩的「靜慮」。

(佛典把這種一念專住的心境稱為「心一境性」。梵: cittaikagrata. 是「定」的別名，亦是「定」的自性。蓋因心念止於一境的狀態使是「定」或「等持」的本質。)

《入菩薩行論》(靜慮品)亦說：

發起精進之後，便要把心意安住在靜慮之上。

## 卯二 如何著手修習靜慮：

應思維修習「靜慮」的利益及不修習的過患害處。此理將會在「奢摩他」一節作出解釋。

## 卯三 靜慮的分別：

按照先前引錄《菩薩地》的論文，「靜慮」在「性質」上可分為：「世間靜慮」和「出世間靜慮」兩種。若就「類型」而分，則有三種（止、觀、止觀雙運）。若就「功能」區分，可分為「身心現法樂住靜慮」、「引發功德靜慮」、「饒益有情靜慮」三種。

第一，「身心現法樂住靜慮」，意指等住於定中即能引生「身心輕安」的一切靜慮。

（輕安，梵：prasrabdhi。藏：shintu sbyangs pa。心所之一。是一種身心輕利安適，對所修境能自在勝任的精神作用。輕安是「善心所」之一。這種精神作用，主要成就第九住心時出現。輕安又有「身輕安」和「心輕安」之分，與前五識相應者，稱為「身輕安」，與第六意識相應者則稱為「心輕安」。）

第二，「引發功德靜慮」，是指一切能引生神通、解脫、遍處（梵：kṛtsnayatanam。藏：zad pa。即「十遍處」）、勝處（梵：avabhibhāvayatanani。藏：zil gnom'即「八勝處」）等各種聲聞共同功德的靜慮。

第三，「饒益有情靜慮」，即是能成辦十一種利生事業的靜慮。

#### 卯四 修習靜慮的方法：

凡在修持任何淨善靜慮的時候，皆應與「六殊勝」和「六波羅密多」合修。自己安住靜慮後，再把別人安置於靜慮之中，這就是「靜慮施」。其餘各種波羅密多如前例知。

#### 卯五 總結：

菩薩行的基礎，亦即菩提心的隨念和修習，能策勵我們為求安置一切有情眾生而修學無漏靜慮。當此心已經堅固增長之後，即應發願修學上品靜慮（大地菩薩所修的靜慮）。縱使未能引生圓滿的靜慮，亦必須因應自己的能力，時時精勤學習一念專注的三摩地，若不學習便會時常被毀犯學處的罪過所污染，在他生之中亦難以學習得入菩薩靜慮法門的各種學處。相反，我們若能努力修學，即使在今生亦能心意安穩，散亂微弱，令我們修習善行的力量極為強盛。在未來生之中，亦會像《妙臂請問經》所說一般，身心安樂歡喜，這樣便能夠輕易圓滿「靜慮波羅密多」。其理將會在「奢摩他」一節詳細解釋，於此不贅。



## 「學習般若」

### 寅六 學習般若：

「學習般若」分四：（一）般若的本質。（二）如何著手修習般若。（三）般若的分別。（四）修習般若的方法。（五）總結。

#### 卯一 般若的本質：

一般而言，「般若」（智慧）的性質是指能徹底思擇所觀境的實相（藏：sdod lugs。亦即徹底辨識對象的本性 gnaslugs），然而，這裡所說的「般若」是指通達「五明處」等的智慧。（五明處，梵：panca-vidya-sthanani。藏：rig pa'i gnasnga bo。指五種學問，是古印度對學術範疇的分頭方法。此即：1.聲明，梵：abda-vidya。藏：sgra，即是語言文法之學。2. 工巧明，梵：silpakarma-vidya。藏：bzo，即建築、繪畫等工藝學問。3.醫方明，梵：cikitsa-vidya。藏：gso pa，即是醫學。4. 因明，梵：hetu-vidya。藏：gtan tshig，即是邏輯論理之學。5.內明，梵：adhyatma-vidya，藏：nang don，即是宗教心性之學。）《菩薩地》說：

應知，菩薩的智慧就是能透徹觀察「能趣入」或「已趣入」的一切所知法，並集中對向五種明處而運作。五種明處便是：內明、因明、醫方明、聲明、工巧明。



文中所說「能趣入」的智慧是指未登菩薩地之前的智慧。「已趣入」的智慧是指登地後的智慧。

## 卯二 如何著手修習般若：

應思維生起智慧的功德和未生起的過失。具有「通達無我實相智慧」的功德與及缺乏這種智慧的過失，將會在「毗鉢舍那」一節詳細說明，現在先簡略說明其餘的功德和過失。

先說明智慧的功德。智慧是所有一切現世功德和後世功德的根源。怙主龍樹於《智慧一百論頌》( 梵：Prajna-sataka- nama-prakarana ) 說：

智慧是一切可見與不可見功德的根本，要獲得這兩種功德便要擁有智慧。「明」( 智慧 ) 是所求事及解脫的根源，所以應先恭敬擁戴大佛母。( 諸佛皆從般若智慧所生，故尊稱為佛母或薄伽梵母 )

對於佈施等其餘五種波羅密多而言，般若智慧的作用就好像這五者的眼目。《聖般若波羅密多攝頌》說：

當其餘波羅密多被智慧攝持時，它們便獲得自己眼睛和名稱。除非畫師已把畫像的眼睛繪好，否則沒有眼睛的畫像是不能獲得酬勞的。

其它功德也要具有智慧的道理，可以這個譬喻說明：用上等純金鑄造的莊嚴飾物雖然優越，但是若鑲上名貴的寶石作為點綴，就更令人歎為觀止。同樣，「佈施」至「靜慮」等五種波羅密多純金嚴飾，若有能分辨是非正邪的智慧寶石點綴，便會更加名貴華麗，因為「智慧」能令「佈施」等五種波羅密多變得更清淨。正如「意識」（梵：Manovijnana。藏：yid kyi nam shes）能分辨（眼、耳、鼻、舌、身）等五根的對象（色境、聲境、香境、味境、觸境）的福德和過患，令我們能夠作出取捨。所以，吉祥聖勇（於《攝波羅密多論》）說：

佈施等各種福德若有智慧作主，便會更為殊勝有力。就像鑲上珍寶的黃金嚴飾便會更為璀璨亮麗。智慧於每一者的增廣善法能力，就如五根是借助意（識）的力量而明確顯現出各自對象。

同樣，「信根」等其它各種（善）根也是以智能為主要，若有智慧作主，便能妥善了知佈施和淨信等善法的功德及慳吝等的過失，這樣便能善巧斷除煩惱，增長功德。《攝波羅密多論》：

正如心意是五根的首領，智慧亦是「信」等各種善根的首領。有智慧作主便能明瞭過失和功德，這樣便能精進斷除煩惱的方法。

菩薩是依靠「智慧」來清淨「佈施」等其餘五種波羅密多。因為他們的智慧能令實相顯現（現證真實空性），所以當他們把身上的肉施捨給來求者時，就像從藥樹割取藥材一樣，不會

被我慢或畏縮等念頭影響。菩薩以這種能洞見生死輪迴和寂滅涅槃兩種毛病的智慧，所以能為利他而修持清淨戒律，從而成就持戒。菩薩憑智慧而明瞭安忍的功德和不安忍的過失，遂能調伏自心，不會被痛苦和別人的惡見壓伏。菩薩憑智慧而徹底認識一切應精進的事情，故能精勤修道，進步神速。還有，菩薩憑著依仗正理的智慧，所以能成就「住真實義靜慮」（與空性相應的靜慮）的殊勝喜樂。《攝波羅密多論》說：

菩薩的慧眼若已開放，在施捨身肉時就會像採割藥草一樣，沒有高下的分別。

同論又說：

有意力的人不會為自利而修習持戒。他們能看見三有牢獄的過患，發願度脫世間，不會為了世間的利益而持戒。

又說：

有智慧的人由於具有安忍功德，所以不會遭受怨敵的損害。就像最極馴服的大象能勝任各種不同的工作。單憑勤力只會落得筋疲力竭的收場，有智慧協助才能成就極大利益。

又說：

信奉能導人走入歧途的邪論的惡人，已被所積集的厚重罪過污染，又怎能成就靜慮殊妙喜樂？

有智慧的人能令兩種看似互相矛盾的功德並行不悖。即使菩薩成為統御四大部洲的轉輪王，由於獲得智慧賢臣的匡扶，所以不會跟隨欲塵打滾。同樣，菩薩雖然擁有強盛的慈心，看見有情眾生極為可愛，但是卻不會混雜些微貪慾。雖然他們具有猛利持久的大悲心，不忍有情眾生受苦，但卻不會被憂傷懈怠壓伏而失去修善的熱誠。菩薩雖然具足喜無量心，但是心意對於所專注的事情毫無散亂動搖。他們雖然時刻具足大平等捨，但是即使一刻也不會捨棄一切有情的利益。這些功德皆是由智慧而達成，因為智慧能去除令這些功德勢力均衡的障礙。《攝波羅密多論》說：

菩薩縱然擁有王位，其根（所見之）境猶如天界的事物，但是他們絕不會迷失本性，因為他們擁有智慧賢臣的助力。雖然他們的慈心絕不捨棄利他，但是卻能盡離貪慾垢染。雖然他們的悲心難忍別人受苦，但是絕不會因為難堪憂傷而懈怠沮喪。他們雖然具足殊勝的歡喜，但是於實義絕不馳散動搖。他們雖然具有大平等捨，但卻不會捨棄饒益有情。大智慧能把這些功德的違品完全斷除，令它們變得更殊妙。

（敬母阿闍黎於）《讚應讚》亦說：

既不可捨棄法性（藏：jiltaba），亦要順應世俗（藏：kun rdzob）。

意指，我們既不可捨棄「執為實有相的事情，即使一絲一毫也沒有」的法性定解，亦要與「由種種內、外因緣各別產生果報」的世俗定解符順不悖。別人認為水火互不相容的事情，有智慧的人卻能兼容並蓄，全無矛盾。《讚應讚》說：

佛語對於開許或遮禁的事情，有決定亦有不決定。但是，二說並無衝突。

大乘、小乘及顯經、密續所開許及所遮禁的事情，是有許多不同的地方。對於一位整體從事這些修持，但卻缺乏慧力求取無量經論本旨的補特迦羅來說，雖然會認為它們是互相矛盾，但是智者憑著智慧則能明白它們並無衝突。

各種對「二諦」的說法與經論之間於開許遮禁的種種異說（指同一種事情，依某些經論的說法是要禁止，但另一些經論則說可以允許）可說多不勝數，在愚者看來會覺得矛盾重重，但在智者看來卻是毫無矛盾。讚文說智慧能明辨經論的本旨意趣毫無矛盾，這是對智慧功德的無比稱讚。總之，一切功德皆從智慧出生。《攝波羅密多論》說：

世間的圓滿盛事皆是由慧所生，就像寵愛兒子的慈母，真的太奇妙了！善逝的十力，無上威神力，一切無與倫比的殊勝事業，與及一切善資糧聚，皆是依智慧之因產生。一切世間的技藝和最勝寶藏，各種像眼目一樣的神聖學問，救護，覺慧及密咒等，

各種建立正法的不同理據，項目眾多的解脫門。佛於大力所顯示的各種利益世間方式，皆是從智慧的力量產生。

以下是說明缺乏智慧的過失。沒有智慧，佈施和其餘各種波羅密多就像沒有眼睛一樣。《聖般若波羅密多攝頌》說：

沒有嚮導引領，無數不識路途的盲者又如何能夠進入城邑之中？若沒有般若智慧，五種波羅密多便會像盲目一般，沒有嚮導便不能達證菩提。

因此，佈施及其餘各種波羅密多就不能清淨，更不會獲得正見。《攝波羅密多論》說：假如求證究竟果位的人缺乏智慧，他們的佈施便不能令自身清淨。

佛陀曾說：「為利他而佈施才是最殊勝的佈施，其它佈施只能令自己的財富增加。」

又說：

缺乏能照破黑暗的智慧光明，持戒就不能清淨。由於缺乏智慧，持戒通常會被謬解煩惱污染。

又說：

假如我們的心被顛倒邪慧混亂，便不會相信安忍的功德，不愛衡量功德過失。於是

我們便會變成一個著名的昏君。

又說：

智者對智慧推崇備至，沒有任何事情能像智慧這樣深邃微妙。沒有智慧便不能把心靈之道修正，令其不受貪慾過染蒙蔽。

又說：

不精進修習智慧，我們的見解便不會清淨。

文中的「著名的昏君」是指如同一個無能昏君，在揚名之後便會衰亡。

在智慧的大光明未能顯露之前，便不能驅途愚癡暗冥，智光一旦顯露，即能照破暗冥。所以，我們必須竭盡己能，努力令智慧生起。《攝波羅密多論》說：

就像旭日大發光明一般，發放巨大的智慧光明力量，把藏於眾生心中的黑暗徹底破除，只能讓它留下名字。

又說：

所以必須盡己所能，努力修習能引生這種智慧的方便法門。

什麼是愚癡的「因」呢？這就是親近惡友，懈怠懶惰，睡眠過度，不喜觀察思擇，不樂方廣法，起「增上慢」未知謂知，重大邪見，畏縮氣餒認為自己沒法辦到，又或不愛親近飽學智者。《攝波羅密多論》說：

懈怠、懶惰、親近惡友、被睡眠影響、不愛觀擇、不信能仁的殊勝智慧，受邪慢（無德而自誇有德）影響不願請問，不相信及不親近博學智者，妄自菲薄耽著自身，邪見妄想分別的劇毒。這些便是愚癡的「因」。

《攝波羅密多論》說：

應恭敬侍奉那些堪作信賴的上師，由多聞來求取智慧。

意指應親近博學之士，隨自己的能力追求多聞，否則便不能生起「聞所成慧」和「思所成慧」，這樣便不能知道自己應該修習什麼法門。若能多聞，便可以透過思維所聽聞的法義而引生「思所成慧」，從而即能獲得廣大的「修所成慧」。正如吉祥聖勇（於《攝波羅密多論》）所說：

寡聞就像盲人，不懂待怎樣修習。不多聞又有什麼東西可供思考？所以應該努力追求多聞，從多聞之因而發起思維修習，以此證得廣大智慧。

至尊彌勒（於《無上相續論》）亦說：



種種（能、所、事）三輪的分別即名為「所知障」。慳吝等分別則名為「煩惱障」。只有智慧才是斷除這兩種障礙的因，所以智慧是最殊勝。多聞是智慧的基礎，所以多聞是最殊勝。

《集學論》亦說：

要有耐性地追求多聞。然後應居於山林之中，精勤修習「等至」。

（等至，梵：samapatti。藏：mnyam bzhag。意譯等至、正受、正定現前。意指遠離沉掉，身心達至平等安和之境，是「三摩地」或「等持」的進境。據《俱舍論》所說，四靜慮、及四無色定為根本八等至，其中四靜慮及下三無色定等七者，各有味等至、淨等至、無漏等至三種，而有頂地僅有味等至與淨等至。《大毗婆沙論》說「三摩鉢底」與「三摩地」的差別是在於三摩地是以一物為體，三摩鉢底以五蘊為體。又有說等持是一剎那，等至則相續。又有說等持即是等至，但等至不是等持，如無想等至、滅盡等至即屬之。亦有說等持非是等至，如不定心相應等持即屬之。《俱舍論光記》說三摩地通於定、散二位及善、惡、無記等三性，唯有心平等，持心趣向於境，故稱等持。三摩鉢底則通於有心與無心二定，唯在定位而不通於散位。亦有說三摩鉢底是禪定的別名。）

（寂天論師於）《集學論自疏》（梵：Sikṣa-samuccaya-kārikā）說：

不安忍的話，便會產生厭煩從而不能忍耐，這樣勤求多聞等修持便會退失。不多聞

就不懂得靜慮或淨除煩惱的方法。所以切莫厭棄追求多聞。

《那羅延請問聖大幻化勝軍陀羅尼經》( 梵：Narayana-pari pra cha-arya-mahamaya-vijaya-vahini-dharani )：

善男子，若能多聞便能引生智慧。若有智慧便能滅除煩惱。若無煩惱，魔眾便不會有機可乘。

由教與理可確立這種的見解：希望如理修持正法的人，必須於無垢的經論廣求多聞，這是引生聖道命根，亦即「擇法智慧」(窮究諸法的智慧)的無上勝因。無論如何，認為求取智慧不必多聞的想法，純粹出於在修持時未能確定必須以觀慧進行觀察修習，與及顛倒錯解不須觀察修習的過失所導致。所以自愛的行者必須像丟棄毒物一樣，把這種顛倒錯解捨棄。大瑜伽士說：

覺窩巴( 藏：Jo bo pa )，希求達成一切種智的人，若不研讀量如犛牛背負的經典( 譬喻數量極多 )，反而把一手掌多的經書賣弄炫耀，又或秘而自珍。必定一無所得。( 指一些井蛙之輩，只懂得一、兩部經典便到處誇耀，又或以無上秘法自居。 )

樸穹瓦把經典翻開在枕前，便這樣說：

我們必須學習一切教典，即使沒有機會學習也要發願學習。若對教法全無認識又怎能修法？

懂哦瓦的弟子送了博朵瓦一段路程後，博朵瓦對他們連說三次：「你們真是快活得很啊！」然後便說：

你們能依止我這位像遍覆大地一樣的善知識（指懂哦瓦），既不必研讀原典註釋或在相關段落加上標記，亦不必勤勞作務。也許由於你們不懂得因果，才會樂於以密法成辦事業而自足？

霞惹瓦說：

在成佛之前，我們的學習是沒有止境的，成佛之日才能圓滿。

迦瑪巴說：

若說：「實修教法又何需求知。」其人可謂自甘墮落。這是我們這些孤陋寡聞的人容易犯上的過失。又有人說：「我們能努力實修就不用求知。」這種說法實在非常危險。若我們真的能努力實修正法，就更加須要求知，由於在短暫的一生是不能達成這種事情的，所以必須清楚知道：「要生生不失暇滿人身才能繼續求多聞。」有人以為只有說法者才要多聞，修行者則非必要。不過，說法者若不多聞只會犯上這種過失，但是，修行者為免偏離正道就一定要多聞。

所以，我們必須確定「智慧」及智慧的「因」—多聞，對於正確的修持是不可或缺。但是，除非我們在修持的時候能夠肯定「觀察修」的必要性，否則就極難獲得這種定解。

即使一些自稱博通三藏的法師，往往亦會認為多聞只是實修的預備前行，又或像山谷背靠群山一樣，只是作為佐證之用，而非真正的教授。於是便聲稱必須實修才能快速成就佛果，要利益佛教則應多聞。這種把自身修證與利益佛教孤分的言論，實屬自相矛盾的胡說。須知正法只有兩種，一者是「教正法」，另一者是「證正法」。「教正法」是令我們知道修持的軌則，而「證正法」是在明瞭修持軌則之後付諸實行。所以，能不錯謬地修持便是住持聖教的最佳方法，但是，能正確無謬住持「證正法」又必須依仗對「教正法」的無謬瞭解。

因此，在修持的時候切勿忘記我們所曾聽聞的教法，因為我們首先必須認識多種教法，到了要修持的時候便要實修這些教法的實義。即使我們初時未能明瞭正法亦不可畏怯，應按照自己的慧力勤求多聞，要量力而為，不必在乎多寡。

切勿把聞法和修法視作互不相干的事情，我們當初所聞思的事情正就是我們要修習的事情。初學的菩薩定須依循一種道相圓滿，不偏於一邊的道軌。假如慧力微弱，那就只須要依照這種先聞後修的次序來自我調練。慧力廣大又或初時微弱後經調練而增廣者，則應把自己所知的道次第逐步擴展，令其能與一切清淨無垢的經論結合修習，除此以外，實無須對其它東西求

取多聞。

所以，凡屬圓滿正確的教授，即使簡略亦能含攝經續及大小各乘道軌的一切扼要，只要詳細開示，即能貫通一切教法。在我們未能獲得這種教授之前，仍有可能會喜愛某種片面的修持，但這樣便不能對聖教的全體修行扼要取得定解。因此，我們必須親近良師益友，建立清淨持戒的基礎，屢屢聽聞教授，進行每日四座修習，保任修習所緣及其行相，至誠啟請上師本尊，以多種方式積資淨障。若我們能努力修習一切能入之因，內心的功德便會穩定增長，這樣便會生起深刻的定解。正如先覺大德所說：

首先要令所聽聞的一切教法完全顯現於心中，必須屢屢思維，衡量審察。假如因為修習一念專住而讓自己忘失教法，便會一無所成。上等的修行者便是上等的法師，中等的修行者就是中等的法師，對教法的認識必須與修習相稱，這樣兩者便會同時邁向更高上的階位。

只要我們能從這種思維取得堅固定解，那即使惡友大談「一切善念惡念皆是妄想分別，必須捨棄」，我們亦會無動於衷，因為我們知道在聖教之中並沒有這種說法，善知識們決不會認同這種觀點。相反，若我們是個信心薄弱，沒有智慧的人，便會像水向低流一般，人云亦云，見人笑便想笑，見人哭便想哭，不論人家說什麼也信以為真。

### 卯三 般若的分別：

「般若的分別」分三：（一）通達勝義的般若智慧。（二）通達世俗的般若智慧。（三）通達饒益有情的般若智慧。

#### 辰一 通達勝義的般若智慧：

通達勝義的智慧便是透過概念或親證而認知無我實性。

#### 辰二 通達世俗的般若智慧：

通達世俗的智慧就是精通五明的智慧。《大乘經莊嚴論》說：

若不努力學習五種明處，即使聖者亦不能達證一切種智。所以，為了調伏別人，護念他人，與及要通曉一切事情，就必須勤學五明處。

論意是說，求學五種明處是各有其不同的效能：為了調伏那些不信聖教的人，所以應該求學「聲明」和「因明」。為了利益已相信聖教的人，便要求學「工巧明」和「醫方明」。為了令自己遍知一切，便要求學「內明」。但是，若我們要達成佛果就必需求學所有明處，所以不必理會它們的分別。

### 辰三 通達饒益有情的般若智慧：

通達饒益有情的智慧是指通曉能成辦有情現世後世利益的方法。

### 卯四 修習般若的方法：

在我們生起三種智慧的時候，便要與「六殊勝」和「六波羅密多」結合修習。當自己安住般若智慧後，再把別人安置於般若智慧，就是「智慧施」。其餘各種波羅密多，如前例知。

### 卯五 總結：

若我們沒有菩提心，即使具有現證空性的智慧也不會成為菩薩行，所以必須令菩薩行的基礎—菩提心堅固增長。然後，即應發願修學地上菩薩的般若智慧，從這一刻開始，必須努力引生三種般若智慧，因為它們是能圓滿無上殊妙智慧資糧的方便法門，所以必須追求多聞。否則便會被毀犯根本學處的罪過所污染，在未來生中也不會樂於追求博學多聞，於是便不能學習各種菩薩學處。相反，若我們在今生能努力修學引發智慧的方便法門，便能遮止不學六波羅密多的墮罪。在未來生之中，亦會像《妙臂請問經》所說一般，能夠輕易圓滿「般若波羅密多」。

在經續二道的棟樑，亦即六種法羅密多當中，修習靜慮的次第，在今時今日尚有少量存在，

但是，其餘五種波羅密多的修習次第均已失傳。所以，我（宗喀巴大士）必須略說明它們的攝要修法與及引生定解的方法。各大經論所說的緣「如所有性」及「盡所有性」智慧的修習「勝觀」次第，與及修習「靜慮」的「寂止」次第，將會在下文詳細解釋。

所有一切菩薩皆是依仗六波羅密多而達成佛果。《菩薩地》在各別解說六種波羅密多之後，亦鄭重強調它們的重要性。由此可知，六波羅密多是一切過去、現在、未來的菩薩皆應履行的道軌，因為這六者是一切善法的大海，是修持扼要的無上大嚩陀南。正如《菩薩地》所說：

這六種菩薩用以求證無上正等正覺的波羅密多，被稱為白法大海或白法大河。佈施等波羅密多是一切有情所有圓滿盛事的稀有勝因。所以，沒有任何東西能與六波羅密多所成就的無量福慧資糧及無上正等菩提果位相提並論。



## 「學習四攝」

### 丑二 學習四攝成熟其它有情：

「學習四攝成熟其它有情」分五：（一）四攝法的本質。（二）定為四法的理由。（三）四攝法的功能。（四）必須依靠四攝法來攝受眷屬徒眾。（五）略作詳細解說。

### 寅一 四攝法的本質：

（1）佈施（梵：dana。藏：sbyin pa）一如同前文佈施波羅密多一節所說。（2）愛語（梵：priya-vadita。藏：snyanpar smra pa）一為弟子開示各種波羅密多。（3）利行（梵：artha-carya。藏：don spyod pa）一按照所說的教義令弟子如實奉行，又或令他們正確地接受這些法義。（4）同事（梵：samanarthata。藏：don't hun pa）一在教導別人修習法義的同時，自己也要和他們一起修習這些法義。正如《大乘經莊嚴論》所說：

佈施與前相同。愛語、利行、同事便是開示各種波羅密多，勸勉別人受持，自己亦

要身體力行。

## 寅二 定為四法的理由：

（問：）為何把攝受眷屬徒眾的方法規定為四種？

（答：）為了攝受眷屬徒眾，令他們修習善行，首先必須令他們喜悅。這又先要透過施捨財物來利益他們的身體，當他們喜悅後，使首先要令他們懂得怎樣和正道結緣。也就是說，要以愛語來解說正法，把他們的無知和疑惑斷除，令他們正確受持法義。當他們知曉法義之後，我們便要修習這些法義成就善行，然而，若我們自己不能身體力行，但卻教導別人如何取捨，他們便不會信受奉行，還會反唇相譏：「自己做不到又怎能教別人做？你要聽從別人的教導才對！」但假如我們能以身作則，他們便會這樣想：「這人教導我們修習善行，他自己亦能身教力行，若我們能這樣做便一定會獲得利益和安樂。」這樣，從未修持的人便會開始修持，已經修持行的人則會堅固不退，所以必須要有「同事」。《大乘經莊嚴論》說：

應知道攝法是有四種，此即：能饒益的方便法門，令他人受持正法，令他們趣修正法，而自己也要這樣做。

### 寅三 四攝法的功能：

（問：）這四種攝法對於眷屬徒眾有何作為？

（答：）「佈施」能令他們成為適合聽聞正法的法器，因為佈施能令他們對說法者產生歡喜心。「愛語」能令他們對所說的教法產生愛樂心（產生興趣），因為愛語能令他們對法義取得微細的瞭解，把他們疑惑消除。「利行」能令他們如教修行。「同事」能令已趣修正法的人長期修行，不會退轉。《大乘經莊嚴論》說：

第一者能令他們成為法器。第二者能令他們生起愛樂，第三者能令他們修行。第四者能令他們淨治（指經由長期修學，令自己的修行變得更清淨）。

### 寅四 必須依靠四攝法來攝受眷屬徒眾：

佛陀曾經明言四攝法是成辦一切眷屬徒眾的利益的最好方法，所以要攝受眷屬徒眾的人必須依仗四攝法。《大乘經莊嚴論》說：

要攝受眷屬徒眾的人，就必須依仗這種法門。這種法門被稱讚為能成就一切有意義

的事情的妙法。

### 寅五 略作詳細解說：

「愛語」有兩種：第一種是順應世間習俗的愛語，即是不會表現出憤怒的樣子，先要和顏悅色，面露笑容，以慰問健康等世俗禮儀令有情喜悅。

第二種是順應所說正法的愛語，即是為了有情的利益和安樂，以能引生淨信、持戒、多聞、佈施、智慧等功德的正法教導有情。

對於存有殺害之意的仇敵，應懷著清淨心對他們說有益的話。對於根器極愚鈍的人，我們應樂於接受挑戰，不屈不撓地為他們說法，令他們受持善行。對於諂誑軌範師、親教師等善知識的作惡有情，不應懷有嗔恨心，要和藹地對他們說有益的話，即是最難相處的人也要教導他們。對於心相續還未成熟但希望消除障蓋，往生善趣的人，應為他們開示前行修法，亦即是佈施和持戒。對於心相續已成熟，已離障蓋，法喜充滿的人，首先應為他們開示根本的四聖諦正法。對於放逸的在家眾和出家眾應給予策勵。對有疑惑的人應為他們仔細解說正法，把它們疑惑消除。以上便是各種類型的「愛語」。

「利行」分為兩種：第一種是未成就熟者令其成熟。第二種是已成熟者令其解脫。這又分為三類：

(1) 勸導有情成辦現世利益－

即是令他以如法的方法獲取、維護及增加資財。

(2) 勸導有情成辦後世利益－

即是勸導有情捨棄財位，把有情安置於出家托鉢的生活，雖然這樣未必能夠獲得現世的安樂，但一定夠能獲得後世的安樂。

(3) 勸導有情成辦現世利益及後世利益－

即是勸導在家眾和出家眾成辦「世間離欲」和「出世間離欲」。因為這能在現世引生身心輕安，在後世能獲得清淨天身或解脫涅槃。(修持戒學、定學，在今生能得身心輕安，現法樂住，身壞命終即能生於遠離粗重五欲的梵天等清淨天界，此即「世間離欲」。加以慧學，即能達成了生脫死的「出世間離欲」。) )

還要修習這些極難實行的利行：(1) 難以令往昔未積集善根的人行善。(2) 對於家財萬貫的人，難以實行利行，因為他們是處於種種放逸的生活環境之中。(3) 對於曾受外道見解熏陶

的人，難以實行利行，因為他們憎惡聖教，愚昧糊塗，不明道理。

至於「利行」的次序步驟：對於慧力低劣的人，先令他們修持粗淺易行的教授，當他們的慧力達至中等時，便要他們轉修中級的教授。當他們的智慧廣大增長後，便要他們轉而修習甚深教法及微細的教授。

「同事」的意思是指我們勸導別人安住的修行，自己要修得比他們更好或與他們相等。所以，不論我們要做什麼事情，首先必須為有情的利益著想，絕不可以離開利他的意樂，但是要辦到這些事情就先要調伏自己。《無邊功德讚》說：

未能調依自己的人由於言行不一，雖然滿口道理也沒法調伏別人。

世尊深明此理，為了護念一切有情，所以在自身仍未調伏之前，首先努力調伏自己。

「四攝法」又可歸納為「以財物攝受」及「以教法攝受」兩類。四攝法的第一者（佈施攝）便是以施捨財物攝受，其餘三者（愛語攝、利行攝、同事攝）是屬於第二類「以教法攝受」。在後一類又包含「修所緣境」的教法，修持的教法與及在修持這兩者時清淨自身的教法。《大乘經莊嚴論》說：

四攝法可分為兩類方法，這就是以「財物」攝受，與及以開示所修境的「教法」攝

受。

還有「四攝法」是三世一切菩薩利益他人的方法，所以是行道的不二法門。《大乘經莊嚴論》說：

凡是已經攝受徒眾，現正攝受徒眾，將要攝受徒眾的人，也是按照同樣的方法。所以，這是令有情成熟的途徑。

總之，菩薩行雖然無量無邊，但是，「六波羅密多」與「四攝法」便是它們的大壚陀南，因為菩薩只有兩項任務，第一是成熟自身佛果的因地資糧，第二是成熟其它有情的心相續，自「六波羅密多」與「四攝法」即能達成這兩項重任。《菩薩地》說：

各種波羅密多能令我們自己成熟一切佛德，各種攝法能成熟一切有情。要知道，這就是菩薩一切善法事業的簡要說明。

所以，我在這一節對這兩者作出簡略的解釋。欲知其詳，可參閱《菩薩地》。至於「根本位」(藏：mnyam bzhag)和「後得位」(藏：rjes thob)的修行方法，應依大尊主（阿底峽尊者於《心髓攝要》）所說：

六種波羅密多等便是菩薩的廣大行。瑜伽士在出定之後，便要堅毅地修習資糧道。

已受持菩薩佛子戒，處於「資糧道」的初學菩薩，不論在「根本位」還是「後得位」，他們的修持均不出於「六波羅密多」。所以，在六種波羅密多當中，有一些是在「根本位」保任修習，一些則在「後得位」保任修習。部分「靜慮」（波羅密多）的「奢摩他」及部分「般若」（波羅密多）的「毗鉢舍那」是在「根本定」修習。前三種波羅密多（佈施、持戒、安忍）與部分靜慮（法羅密多）及般若（法羅密多）是在「後得位」修習。「精進」（法羅密多）則通於根本、後得兩位。「安忍」（法羅密多）之中的部分「定思甚深法忍」（諦察法忍）亦是在「根本定」修習。大尊主（阿底峽尊者於《大乘道成就略軌》）說：

出於「根本定」之後，（於後得位）應、修習觀一切諸法如幻等八種譬喻，以此淨治「後得分別」（瑜伽士在出定之後，思維分別便會再次產生），並要修學「方便」。住於「根本定」時，則應不斷修習份量均衡的止觀。

（瑜伽士在「後得位」所修的「幻等八喻」是：1.幻事—魔術師所變的幻象。2.陽焰—海市蜃樓。3.夢境。4.鏡中映像。5.光影—陽光下的投影。6.谷響—空谷回音。7.水中映月。8.變化—化現。）

菩薩若未曾修學這些稀有而難行的菩薩行，當他們聽見這些修行便會心生憂慮，這時便要思念一切菩薩在初時也不能這樣修行，但只要首先瞭解它們，以它們作為發願修學的對象，然後逐步修習，久而久之，便能毫不費力，自然而然地辦到，所以熟練串習是十分重要的，假如



這些菩薩看見現時無力實行這些菩薩行，便立時放棄，全不串習修心，便會對趣入清淨正道做成極大的延誤。《無邊功德讚》說：

這些令世人聞之生畏的菩薩行，世尊在過去亦曾久而未能實行，但是世尊在串習純熟後便能自然成辦。所以，不能熟練便難以產生功德。

已受持菩薩律儀者，除了學習菩薩行外，別無選擇。即使未以儀軌受持「行菩提心」者，也要努力修習欲學菩薩行的意樂，令這種求學菩薩行的勇猛熱誠增強，這樣，當他們受持律儀時，他們的律儀便會十分堅固，所以必須盡力而為。

上士道次第之中的「願菩提心」及「菩薩佛子行」的總體修學次第，至此說畢。

（菩提道次第廣論中冊完）

別學後二波羅密多 .....	七四七
「別學後二波羅密多」 .....	七四七
子二 特別修學最後兩種波羅密多： .....	七四七
「修習止觀之利益」 .....	七四八
丑一 修習止觀的利益： .....	七四八
「顯示此二攝一切定」 .....	七五一
丑二 說明這兩者能含攝一切三摩地： .....	七五一
「止觀自性」 .....	七五三
丑三 止觀的本質： .....	七五三
「理須雙修」 .....	七五九
丑四 必須兩者兼修的道理： .....	七五九
「次第決定」 .....	七六五
丑五 如何確定止觀的次序： .....	七六五
丑六 各自的修學方法： .....	七六九

「學奢摩他法」 .....	七七〇
寅一 修學奢摩他的方法： .....	七七〇
「修止資糧」 .....	七七一
卯一 修學奢摩他的資糧： .....	七七一
「依止資糧修奢摩他」 .....	七七四
卯二 依仗資糧修奢摩他的方法： .....	七七四
辰一 加行： .....	七七四
辰二 正行： .....	七七四
巳一 修習時的身體姿勢： .....	七七四
巳二 修習的次第： .....	七七五
午一 如何引生無過失的三摩地： .....	七七八
未一 專注所緣境前的做法： .....	七七八
未二 專注所緣境時的做法： .....	七七九
申一 認識心所專住的所緣境： .....	七七九
酉一 總說修所緣境： .....	七八〇
戌一 說明所緣境： .....	七八〇
「周遍所緣」 .....	七八一

戌二	何人應修何境：	七八八
戌三	所緣境的別名：	七九一
酉二	認識此處的修所緣境：	七九一
申二	令心專住所緣境的方法：	七九八
酉一	說明無過失的方法：	七九九
酉二	破除過失的方法：	八〇三
酉三	說明修持時量：	八〇八
未三	專注所緣境後的做法：	八一〇
申一	沉掉出現時的做法：	八一〇
酉一	修習對治不知沉掉的方法：	八一〇
戌一	界定沉掉的特性：	八一一
戌二	在修習時引生能認識沉掉的正知的方法：	八一四
酉二	修習對治知而不勤斷除沉掉的方法：	八一七
戌一	說明思及其斷除沉掉的方式：	八一七
戌二	說明沉沒和掉舉的根因：	八二三
申二	無沉掉時的做法：	八二五
午二	由此引生的住心次第：	八三〇
未一	引生住心的實際步驟：	八三〇
未二	以六力達成這個過程：	八三三

未三	具備四種作意：	八三七
<b>「修已成就奢摩他量」</b>		<b>八四〇</b>
卯三	成功修習奢摩他的標準：	八四〇
辰一	說明判分奢摩他成不成就的界線：	八四〇
巳一	說明真正的意義：	八四〇
巳二	有作意的相及斷除疑問：	八四七
辰二	總說依奢摩他趣修正道的方法：	八五四
辰三	別說趣修世間道的方法：	八六一
巳一	趣向粗靜相道之前必須獲得奢摩他的道理：	八六一
巳二	依仗奢摩他遠離欲界貪著的道理：	八六三
寅二	修學毗鉢舍那的方法：	八七一
<b>「學毗鉢舍那法」</b>		<b>八七五</b>
卯二	學毗鉢舍那法：	八七五
<b>「依止毗鉢舍那資糧」</b>		<b>八七六</b>
辰一	依仗毗鉢舍那的資糧：	八七六
巳一	認識了義經及不了義經：	八七七
巳二	解釋龍樹意趣的發展史：	八八〇

巳三	抉擇空性正見的方法：	八八三
午一	悟入真實的次序：	八八三
午二	正式抉擇真實：	八九〇
未一	說明正理的所破：	八九〇
申一	為何必須謹慎認清所破：	八九〇
申二	遮破其它未認識所破而妄加破除的宗派：	八九一
酉一	遮破確認所破太寬：	八九一
戌一	說明他宗的主張：	八九二
戌二	指出他們的錯誤：	八九五
亥一	指出他們違背中觀的不共特勝：	八九五
天一	說明中觀的不共特勝：	八九五
天二	指出他們是怎樣違背這種特勝：	九〇六
天三	中觀師對否定這種特勝者的回答：	九〇八
亥二	指出中觀是不破除世俗有：	九二四
天一	不能透過考察世俗法能否經受正理觀察作為破除而遣除世俗法：	九二四
天二	不能透過考察能否由量成立作而遣除世俗法：	九三二
天三	不能透過考察是否四句所生作為破除而遣除世俗法：	九五八
天四	有事無事等四句破不能合理破除世俗法：	九六四
酉二	遮破確認所破太狹：	九七二

申三	自宗認識所破的方法：	九八〇
酉一	正式說明所破境：	九八一
酉二	何時才對其它所破境加上簡別語：	九九六
酉三	應否對所破境加上勝義的簡別語：	九九八
申一	應成和自續的意義：	一〇〇八
酉一	遮破他宗：	一〇〇八
戌一	陳述他宗的觀點：	一〇〇九
戌二	遮破這些主張：	一〇一六
酉二	安立自宗：	一〇三七
戌一	正式遮破自續：	一〇三七
亥一	顯示自續派三支的有法或所依不極成的宗過失：	一〇三八
天一	說明清辨論師的計執：	一〇三八
天二	遮破這種計執：	一〇四〇
地一	說明意義不合理：	一〇四〇
地二	說明譬喻不適當：	一〇四六
亥二	由於這種過失的緣故，顯示因亦不成立：	一〇五一
戌二	為何自宗不會犯上相同過失：	一〇五六
申二	應做哪一派的教規在心相續中引生正見：	一〇六六
未三	以這種能破規在自心相續引生正見的方法：	一〇六七

申一	抉擇補特迦羅無我的方法：	一〇六七
酉一	正式抉擇我無自性：	一〇六七
戌一	設立譬喻：	一〇六七
亥一	說明車是無自性而是假名有：	一〇六八
亥二	斷除駁斥：	一〇七四
亥三	由不同名稱成立的方法：	一〇七六
亥四	由此譬喻能速得正見的優勝處：	一〇七八
戌二	說明喻義：	一〇八〇
亥一	補特迦羅無自性的意義：	一〇八一
天一	遮破我與蘊是一：	一〇八一
天二	遮破我與蘊是異：	一〇九〇
天三	此理亦能遮破其它立場：	一〇九三
天四	做這種破法能見補特迦羅猶如幻化：	一〇九六
亥二	補特迦羅由眾名成立：	一一〇五
酉二	開示由此亦能成立我所無自性：	一一〇六
酉三	如何把這些正理應用於餘法之上：	一一〇七
申二	抉擇法無我的方法：	一一〇九
申三	修習正見淨除煩惱障及所知障的方法：	一一二二
「毗鉢舍那所有差別」		一一二



## 九

辰二 毗鉢舍那的分別： ..... 一一二九

「修習毗鉢舍那之法」 ..... 一一三

## 五

辰三 修習毗鉢舍那的方法： ..... 一一三五

巳一 破斥他宗： ..... 一一三五

巳二 安立自宗： ..... 一一四六

午一 安住修和觀察修必須雙修的道理： ..... 一一四七

午二 斷除對此的異議： ..... 一一五三

午三 略說修習止觀的扼要： ..... 一一六〇

「由修毗鉢舍那成就之量」 ..... 一一六

## 四

辰四 由修習而獲得毗鉢舍那的標準： ..... 一一六四

「學雙運法」： ..... 一一六

## 九

寅三 修學雙運的方法： ..... 一一六九

辛二	金剛乘的特別修學方法：	一一七五
回向		一一七
七		
跋		一一八
○		

## 別學後二波羅密多

敬禮具大悲尊勝師長足

### 「別學後二波羅密多」

#### 子二 特別修學最後兩種波羅密多：

「特別修學最後兩種波羅密多」就是修習「奢摩他」（意譯「寂止」，簡稱「止」）及「毗鉢舍那」（意譯「勝觀」，簡稱「觀」）的方法，因為「寂止」和「勝觀」是分別屬於「靜慮波羅密多」和「般若波羅密多」。這裡是分為六部分：（一）修習止觀的利益。（二）說明這兩者能含攝一切三摩地。（三）止觀的本質。（四）必須兩者兼修的道理。（五）如何確定止觀的次序。（六）各自的修學方法。

## 「修習止觀之利益」

### 丑一 修習止觀的利益：

大乘和小乘的所有一切世間功德及出世間功德，皆是「止」與「觀」的果。（世間。梵：loka。藏：'jig rten。意指 loka。意指「毀壞」，亦即世俗、凡俗之義。「世」是有遷流的意思，「間」是間隔的立思。也就是被煩惱纏縛的三界與及有為、有漏諸法。「世間功德」是未離有漏繫縛的功德，也就是屬於「增上生」範疇的功德。出世間，梵：lokottara。藏：'jig rten las das。出世間功德即是出離有漏繫縛的功德，也就是屬於「決定勝」範疇的功德。）《解深密經》（梵：Arya-samdhī-nirmocana-nama-mahāyāna-sūtra）說：

慈氏，應知道，所有聲聞、菩薩、或如來的一切世間功德及出世間功德，皆是修習，「奢摩他」及「毗鉢舍那」的成果。

（問：）「止」和「觀」不是行者經由修習而達成的心相續功德嗎？怎可能把一切功德說成兩者的成果呢？

（答：）下文將要說明的「真實止」和「真實觀」（而非「隨順止」和「隨順觀」）才是經由

修習而成就的心相續功德，所以並非所有一切大乘和小乘的功德、皆是由它們產生。然而，只要是涉及一念專注善所緣境的「三摩地」，均可以歸入「止」的範疇，而但凡抉擇「如所有性」或「盡所有性」的善「慧」(藏：rig pa)，均可以歸入「觀」的範圍。所以，經文便是就這種意義而說三乘一切功德皆是止觀所生（的果），所以沒有衝突。《修信大乘經》(梵：Arya-mahayana-prasada-prabhavana-nama-mahayana-sutra) 亦就這種意義而說：

善男子，這些說法就是要告訴你們，菩薩對大乘的信解與及一切從大乘產生的事情，皆是由無散亂心不顛倒地思維法義而產生。

「無散亂心」便是「止分」的「一心專注」(心一境性)。「不顛倒地思維法義」(實事及義理) 便是「觀分」的「觀察慧」(藏：so sor rtog pa'i shes pa)。所以，大小二乘的一切功德是由：(1) 以觀察慧進行思維抉擇，及 (2) 一念專注所修境這兩者而達成，而不能單憑修持「觀察修」(藏：dpyad sgom) 或「安住修」(藏：jog sgom) 而獲得。《解深密經》又說：

只要人們能修習「毗鉢舍那」及「奢摩他」。便能脫離「粗重縛」和「相縛」。

文中的「粗重」(藏：gnas ngan lcn) 是指一切在心相續之中能增強「非理分別」(藏：tshul bzhin ma yin pa'i mam rtog，又作「邪分別」) 的「習氣」(藏：bag chags)。「相」(藏：mtshan ma) 便是對「非理邪境」的持續貪著，它能長養這些「習氣」。《般若波羅密多教授論》(梵：Prajnaparamitopadesa。寶生寂論

師造) 曾說「毗鉢舍那」能斷除前者，「奢摩他」能斷除後者。雖然這些被認為是「奢摩他」和「毗鉢舍那」的利益，但是文中並未使用「奢摩他」或「毗鉢舍那」的名稱，至於「靜慮」和「般若」的利益亦有類似的說法。必須知道，這些說法皆是描述「奢摩他」及「毗鉢舍那」的利益。

## 「顯示此二攝一切定」

### 丑二 說明這兩者能含攝一切三摩地：

雖然樹木具有無數的枝梗、葉子、花朵、果實。但是它們的命脈皆是歸宗於樹根。同樣道理，「寂止」和「勝觀」亦是能盡攝佛說大小二乘無邊三摩地的無上心要。《解深密經》說：

應要知道，「奢摩他」及「毗鉢舍那」能盡攝我為眾聲聞、眾菩薩及眾如來宣說的各種三摩地。

由此可知，那些希望證得三摩地而不能瞭解無數（三摩地的）不同特色的行者，對於一切三摩地的總集—「寂止」和「勝觀」須有妥善認識，並應時常精勤修習。（蓮華戒祖師於）《修習次第》的後篇曾說：

雖然世尊所說的各種菩薩三摩地其數無量無邊，但是止觀卻能含攝這一切三摩地，所以必須解說止觀雙修之道。

《修習次第》的中篇又說：

由於這兩者能盡攝一切三摩地，所以瑜伽士們必須時常修持止觀。



## 「止觀自性」

### 丑三 止觀的本質：

「止」的性質，就像《解深密經》所說：

獨居於僻靜之處，正確地令注意力向內集中，專注於曾經仔細思維的法義，令注意力相續不斷向內專注。當進行這種修持的心能屢屢這樣安住，並且生起「心輕安」和「身輕安」，即稱為「奢摩他」。菩薩便是這樣求學「奢摩他」。

經意是說，我們可採用「五蘊」等任何一種已獲得定解的「十二部經」法義來作為修定的所緣境。然後，應以不散亂的「正念」和「正知」，令注意力（亦即「作意」，藏：yidla byed pa）相續不斷地專一安住於這種所緣境，這樣，心意便能夠隨意安住於所修境之上，當生起身心輕安的喜樂時，這種三摩地便會轉成「奢摩他」。這只須要透過令注意力內攝，不讓所修境散失便能夠產生，並不需要通達諸法真實。至於「觀」的性質，在《解深密經》是這樣說：

在獲得身心輕安之後，便要捨棄其他「心相」而安住於這種狀態之中。這時，便要

向內分辨思索勝解三摩地所行影像。任何與這種三摩地有關的思擇、最極思擇、周遍尋察、周遍伺察、忍、欲、分別、觀見，通達所知義，均稱為「毗鉢舍那」。這樣便是擅修「毗鉢舍那」的菩薩。

傳說堪布支那和尚看見這部經典極明確且不容否定地指出「觀」就是「觀察慧」時，竟出言譏謗「真不知道這怎會是佛經？」更把經書踐踏。因為他認為凡是思維分別皆屬執相，必須捨棄觀察慧，心無所念才是修習甚深法義。由於這部經典和他的見解不一致，所以便做出這樣的事情。可是奉行這種宗規之輩，依然大有人在。

經文中的「思擇」(藏：nam par 'byed pa)是指抉擇「盡所有性」。「最極思擇」是指抉擇「如所有性」。聖無著說，當有「慧」的分別作意在取「相」時，便是「周遍尋思」。而正確的尋思便是「周遍伺察」。

「尋思」(藏：rtog pa)是指粗略思索，「伺察」(藏：dpyodpa)是仔細辨析。這裡所說的「取相」並不是「實有執」，而是明辨對象的細相。所以，抉擇「如所有性」和「盡所有性」兩者各有「周遍尋思」和「周遍伺察」。《寶雲經》亦如《解深密經》明申此意：

「奢摩他」就是一心專注(心一境性)，「毗鉢舍那」就是觀察思擇。

至尊彌勒在《大乘經莊嚴論》亦說：

應要知道，「止道」就是總攝諸法的名稱。應要知道，「觀道」就是辨析諸法的意義。

（據格魯派大師巴索卓之堅贊所說，「總攝諸法的名稱」的意思就如把「諸行無常」總攝為「無常」，然後專心安住於「無常」之上。見《廣論》英譯本附註。）

同論又說：

以正住作為基礎，把注意力集中於自心與及分辨諸法，便是「止」和「觀」。（住，藏：gnas 'cha'，即是安住。「正住」便是「正定」）

意指依仗正定的「住心」便是「止」。辨別諸法的「慧」就是「觀」。由於這種解釋與上述的經義相同，所以不可採用其他意思來解釋這些經文。《菩薩地》亦說：

令自心專住於某種完全不能言詮的事物或意義的所緣境，是一種盡離戲論，盡離心散亂而認取任何所緣境專注認知。於各種定相令心內住、安住、等住，以至專注一趣、等持，皆是「奢摩他」。什麼是「毗鉢舍那」？運用與修習「奢摩他」相同的專注力，思維先前所思的法相。從如理揀擇、最極揀擇，極揀擇法，以至任何廣泛運作的才智皆是「毗鉢舍那」。

這種說法與上文所引用的經論極為符合。它能同時闡明經意及至尊彌勒的論意。所以，必須對上文於「止」和「觀」所作出的說明取得定解。《修習次第》的中篇亦說：

把外境散亂止息後，安住於任運相續趣向內所緣境的歡喜輕安心，即稱為「奢摩他」。在安住「奢摩他」時，思擇真實境，即稱為「毗鉢舍那」。

《般若波羅密多教授論》亦說：

「止」的所緣境是「盡所有性」或「如所有性」的無分別影像。

「觀」的所緣境是「盡所有性」或「如所有性」的有分別影像。

論意是說，無分別安住於「如所有性」或「盡所有性」便是「奢摩他」。思擇這兩種對象便是「毗鉢舍那」。《解深密經》這一段文字的意趣也是這樣：

世尊，奢摩他的所緣（藏：yul。「所緣」即是「境」或「對象」）有多少？

佛陀回答：有一種，這就是「無分別影像」。

毗鉢舍那的所緣有多少？

佛陀回答：有一種，這就是「有分別影像」。

兩者的所緣有多少？

佛陀回答：有兩種，這就是「事邊際」和「所作成辦」。

《阿毗達磨集論》說「事邊際」是兼指「如所有性」和「盡所有性」兩者。所以，就如寶生寂論師（寂靜論師）在上文所說「奢摩他」或「毗鉢舍那」皆可以採用「如所有性」或「盡所有性」來作為修所緣境。由此可知「奢摩他」及「毗鉢舍那」並非就它們各自的所修境而區分，因為既有通達空性的「寂止」，亦有不通達空性的「勝觀」。

「寂止」（藏：zil gnas，「止」的全稱）是令心馳散於外境的活動靜息（即「寂」zil 的意思），然後停住（即「止」gnas 的意思）於內所緣境。

「勝觀」（藏：lhag mthong，「觀」的全稱）則是一種殊勝卓越（即「勝」lhag 的意思）的見解看法（即「觀」mthong 的意思）。

有一些人認為內心處於缺乏「明瞭力」（藏：gsal cha 'ingar，或作「了分力」）的無分別狀態便是「止」。若內心具有「明瞭力」則屬於「觀」。這種說法不合道理，因為它有違於佛所說經，慈尊、無著的論典（如《辨法法性論》、《辨中邊論》、《現觀莊嚴論》、《無上相續論》、《大乘經莊嚴論》）與及（蓮華戒大師的）《修習次第論》等各種詳盡確立止觀定義的教典，這些經論明言「止」是一念專注於修所緣境，「觀」是正確揀擇所知境（藏：shes bya）的意義的智慧。於無分別心有或沒有「明瞭力」，純粹顯示三摩地是有「沉沒」（藏：bying ba）還是沒有「沉沒」，所以，若說「止」

與「觀」的分別是在於「明瞭力」的有無，實在毫不合理。因為任何一切「寂止三摩地」也必定要斷除「沉沒」，凡是遠離「沉沒」的三摩地也必定會有「澄淨分」的心境。（澄淨分，藏：dwangs cha。或作「澄分」。「澄淨分」和「明瞭力」在下文將會作出解釋。）

所以，專緣「如所有性」的「定」和「慧」，是就內心證或未證（人、法）兩種無我（梵：anatman。藏：bdag medpa）而分，非就內心是否住於樂（藏：bde ba）、明（藏：gsalba）、無念（藏：cir yang mi rtog pa）的狀態而分，因為內心未趣向無我實相的行者亦有多不勝數的樂、明、無念三摩地。所以，縱使未能獲得通達諸法實性見地的任何一切無分別心亦足以引生「樂」和「明」。又即使不能瞭解空性，亦絕不會對引生「無分別定」做成障礙。若我們長期以這種方法攝持自心，便會令風息（藏：rlung）變得堪能（藏：las su rung ba，又作「堪任」，意指足以勝任）。只要這種情形出現，便沒有什麼事情會阻礙「樂」的生起，因為能引發身心喜樂便是這種「堪能」的自然本質，當「樂」生起時，在喜樂覺受之中的「明瞭力」使會令心明瞭清晰。因此，認為一切樂、明、無念三摩地皆是證悟真實（空性）之說，是完全缺乏清淨依據。在證悟空性的三摩地之中雖然是有樂、明、無念存在，但是，樂、明、無念亦常常出現在未趣入空性的三摩地之中，所以必須清楚分辨這兩種三摩地的差別。

## 「理須雙修」

### 丑四 必須兩者兼修的道理：

為什麼單獨修習「寂止」或「勝觀」是不足夠？為何必須止觀雙修？以下便會作出解釋。

譬如，當我們在晚間觀賞壁畫時，如果燈燭的光芒非常明亮而且沒有隨風晃動，我們便能夠清楚看見所繪的圖像。假如燈光不太明亮，又或雖然明亮可是被風吹得搖晃不定，我們便不能清楚觀看畫像。同樣道理，當我們要尋求甚深真義時，若具備能觀擇真實義的無謬智慧，與及能隨心所欲安住所修境，毫無動搖的專注力，我們便能明見實相。然而，若我們缺乏通達諸法真實的智慧，只具有令心堅住，不受外境擾亂的無分別定，便會失去能見實相的眼目，若是這樣的話，不管我們修習了多少三摩地，最終亦不能通達諸法實相。又即使我們具有了知無我實性的見解，但假如缺乏專一安住所緣的堅固三摩地，便會不由自主地被分別思維（藏：rtogs pa）之風吹拂擾亂，這樣亦不可能明見諸法的其實義，因此，我們必須止觀雙修。正如《修習次第》的中篇所說：

只有「觀」而無「止」，瑜伽士的心便會像風中的燈燭一般，被外境擾亂，不能穩定

堅住，從而，智慧所看見的事情便不太明確清晰。所以，兩者必須平等修習。

《大般涅槃經》說：

聲聞不能看見如來的種性，因為他們定強慧弱。菩薩雖見而不明顯，因為他們慧強定弱。如來能見一切，因為他們止觀平等。

憑藉「寂止」的力量，我們的心便不會被分別妄念之風動搖，如同置於無風之處的燈燭。憑著「勝觀」的力量，我們便能永遠斷除一切惡見的羈絆，不會被別人誤導。正如《月燈經》所說：

寂止的力量能令自心堅定不動，勝觀能令自心如同山嶽。

由此可知，專住於修所緣境，遠離散亂，使是「寂止」的標記。通達無我實性，斷除「我見」等一切惡見，便是「勝觀」的標記。所以，這兩者必須清楚分辨。

在我們成就寂止之前，雖然可以運用觀慧來觀察「無我」的意義，但由於我們的心就像風中的燈燭一樣極不穩定，所以「無我」的概念（即是「無我」的「義共相」或「義總相」）並不明顯。當我們在成就「寂止」後再進行觀察，便能夠消除極不穩定的過失，於是，「無我」的概念便會明顯。因此，這種具有穩定不動特性的「勝觀」心境，是來自無分別寂止，但是通達



諸法實相的特性卻不是由「寂止」引生。燈能照色的功能是來自燈芯及前一剎那的火焰，而不是來自擋風帳簾等物品，穩定不動的燈火才是因帳簾而有。所以，若我們能處於沒有「沉沒」和「掉舉」擾亂的寂止等至（藏：mnyam bzhag）狀態，並以智慧進行觀察，便能了知質相的意義。有鑒於此，《聖攝法經》（梵：Arya-dharma-samgiti-nama-mahayana-sutra）說：

心住定時便能如實了知真實。

《修習次第》的初篇說：

心就像流水一般，若沒有「寂止」作為基礎便不能安住。不能住於「等引」便不能如實了知實相。所以，世尊說，「心住「等至」便能如實了知真實。」

在成就「寂止」時，不僅能把正觀無我慧的動搖過失斷除，亦能斷除行者在運用觀慧修持無常、業果、輪迴過患、慈悲或菩提心等觀察修法時，於所修境的散亂過失。不論我們的修所緣境是什麼，由於遠離散亂，修習任何善法亦會非常有力。相反，在未證得「寂止」之前，由於常常向外境流散，遂令一切所修的善行軟弱無力。正如《入菩薩行論》（靜慮品）所說：

心意散亂的人是居於煩惱利齒之間。

同論（護正知品）又說：

證知實相的佛陀曾說，即使長期進修習種種念誦及苦行，但假如在修持時心意散亂便沒有利益可言。

因此，成就心無分別，專住一境的無散亂三摩地，是為了獲得能如欲安住善所緣境的心堪能，若我們能專注於單一所緣境，便能令它維持下去，當我們要把它放下時，它就會像引水入溝一樣，按照我們的意願趣向無邊善所緣境。所以，當我們成就寂止之後，必須修習各種能斷除無邊過失，積集無邊善法的所緣境，如專緣「如所有性」及「盡所有性」之慧、佈施、防護（持戒心）、安忍、精進、淨信、厭離輪迴等等心態意樂，必須知道，只是相續安住單一所緣境的人，並不能令善行修持廣大增長，因為他們並不知道修持寂止的意義。

所以，若我們捨棄以觀慧對各種波羅密多的見行二聚進行觀察修習，唯獨修習一念專注的三摩地，功效便會非常微弱。必須以觀慧觀察才能對「無我」的意義引生猛利持久的定解。缺乏這種通達「如所有性」的勝觀，就算長期修習寂止，亦只能夠壓伏煩惱現行而不能消滅煩惱的種子。因此必須兼修勝觀，不可單修寂止。《修習次第》中篇說：

若瑜伽士僅修習寂止，就只能夠暫時壓伏煩惱現行，不能斷障。沒有智慧、光明便不能摧破隨眠。

因此，《解深密經》說：

靜慮能伏煩惱，般若能斷隨眠。

《三摩地王經》亦說：

雖然世人修定，但卻不能毀壞我想，所以終會被捲土重來的煩惱擾亂。他們的修定方式就像優陀羅仙人一樣。若我們觀察思擇「法無我」並能依此修習，便是達證涅槃果位的因，除此以外，再沒有任何方法能夠獲得寂滅。

（優陀羅仙人，全名優陀羅羅摩子，梵：Udraka-rama-putra。藏：Lhag dpyod。又稱鬱頭藍子、鬱頭藍弗、鬱陀羅伽。意譯為雄傑、猛喜、極喜。這位外道仙人是住於王舍城附近阿蘭若林，傳授無色界第四定，亦即「非想非非想定」的外道仙人。悉達多太子在出家後，先依阿羅邏迦藍仙人修學，後來又隨這位仙人學習禪定。）

《菩薩藏經》（梵：Arya-bodhisattva-pitaka -nama-mahayana -sutra）亦說：

既未學習這種菩薩法門（指《菩薩藏經》的內容），亦未聽聞聖教的調伏法門，僅以三摩地而自足，因驕慢而墮入增上慢的人，是不能解脫生、老、病、死、苦、惱、憂、悲，不能解脫六道輪迴，不能解脫苦蘊。有鑑於此，如來曾說：「隨他人聽聞，能解脫老死。」

所以，尋求由盡斷諸障的清淨智慧的人，應要依仗寂止來修習智慧。《大寶積經》( 梵：Arya-maha-ratna-dharma – paryaya sata-sahasrika-grantha ) 說：

守持戒律能得定，得定即能修習智慧，依智慧能得清淨智，智慧清淨戒律便能圓滿。

《修信大乘經》( 梵：Arya-mahayana-prasada-prabhavananama- mahayana-sutra )：

善男子，菩薩若沒有智慧，我就不會說他們是信奉大乘，也不會說他們能明瞭大乘的真實性質。

## 「次第決定」

### 丑五 如何確定止觀的次序：

止觀的次序就如《入菩薩行論》（靜慮品）所說：

憑著有寂止的勝觀才能盡斷煩惱。明瞭這個道理後，首先便要努力求證寂止。

這就是說，我們先要修習寂止，然後再以寂止為基礎而修習勝觀。

（問：）在《修習次第》的初篇曾說：「它的所緣境並不固定。」也就是說，修止是沒有固定的所緣境，而前文亦說可以「法」或「法性」來作為修止的對象。假如我們先瞭解無我的意義，然後專修此義，這樣便足以同時引生心不散亂的寂止及專緣空性的勝觀。那為何先要求得寂止，然後才去修習勝觀呢？

（答：）在勝觀之前先修寂止的意思，並不是必須修習寂止才能引生通達無我的正見，因為即使沒有寂止亦能引生正見。要生起與這種正見有關的強烈心理轉變感覺亦不必先有寂止，因為即使沒有寂止，僅以觀慧屢屢觀察思擇，亦絕不會障礙強烈的轉心感覺產生。如果我們認為沒有寂止便會障礙這種感覺生起，那我們便不得不作出這種荒誕無倫的結論，也就是修習無常、輪迴過患或菩提心也要先有「寂止」才能引生強烈的轉心感覺，因為彼此的道理是完全相

同。

若是這樣的話，為何在修持勝觀之前要有寂止呢？因為根據《解深密經》所說，只要尚未生起身心輕安，若以觀慧修習「思擇」及「最極思擇」，便是屬於「毗鉢舍那相應作意」（或作「毗鉢舍那隨順作意」，亦即「隨順觀」），當輕安生起之後才能稱為「勝觀」。所以，若未獲得寂止，那不管我們以觀慧進行多少觀察修習，最終仍不能生起身心輕安的喜樂。若我們獲得寂止之後，即使以觀慧作觀察修習亦能生起輕安。因此，「觀」必須有「止」為因，下文便會說明這個道理。

當觀慧並未專住單一所緣而能透過觀察思擇的力量引生輕安時，便會轉成勝觀。所以，即使所緣境是空性，但只要我們是透過專注單一所緣境而引生輕安，那就仍未超出修止的方法，並非單憑這一點就算是獲得勝觀。為什麼？即使我們初時為求瞭解無我的意義而屢屢觀察分析，但由於我們先前未曾獲得寂止，所以不可能憑著這種觀察而獲得寂止。假如從事安住修而無觀察，雖然可以由這種基礎獲得寂止，但是除了修習寂止便沒有辦法修習勝觀，到後來仍需求學勝觀。所以，仍不能超出「先修寂止再修勝觀」的固定程序。

因此，由觀察修思擇而引生輕安才是生起勝觀的方法，否則，先修止而後修觀便毫無道理可言。如果不按照這種次序修習是極不正確的，因為在上文引用的《解深密經》明言行者要以奢摩他為基礎來修習毗鉢舍那。經中又說六波羅密多中的「靜慮」和「般若」的次第是「後者

是依前者產生」，同樣，以「增上定學」為基礎而生起「增上慧學」的次第亦是先修「止」而後修「觀」。

在前文引錄的《菩薩地》文句和《聲聞地》亦指出奢摩他是修習毗鉢舍那的基礎。《中觀心論》、《入菩薩行論》、《修習次第》（初、中、後）三篇、智稱論師（梵：jnanakirti。藏：Ye shes grags pa。造有《般若波羅密多修習次第教授》梵：Prajnaparamita-bhavana-kramopadesa）、寶生寂論師均說先修「奢摩他」而後修「毗鉢舍那」。

雖有少數印度論師聲稱先以觀慧觀察亦能生起勝觀，不必另外求學寂止，但是這種見解與眾大車軌所造的論典相悖，所以不堪為智者所信賴。

還有，這種（先）止（後）觀的次序是指最初第一次生起止、觀的次第，在生起之後，止觀的次第便沒有固定，先修觀而後修止亦無不可。

---

（問：）《阿毗達磨集論》說：「一些未成就寂止的人亦能獲得勝觀，他們是以勝觀為基礎而勤修寂止。」其理何在？

（答：）論意是指未獲得「初禪根本定」以上的「寂止」，而不是指未獲得「初禪未到定」所含攝的「寂止」。又當行者現證「四諦」之後，便能夠以這種「勝觀」為基礎來修習「初禪」以上各種根本定的「寂止」。

（未到定，梵語 ana gāmya-samadhi。又作未至定、未到地，亦即「近分定」，梵: samantaka-samadhi。「未到定」是於色界四禪定中，即將獲得初禪定之前的前行禪定。由於此定尚未達至初禪根本定，故稱「未到定」。「未到定」與「近分定」的分別如下：色界四禪與無色界四定的每一種禪定的自體皆稱為「根本定」。在每一根本定之前各有其前行階段的「近分定」，所以從「斷欲界修惑」所發的禪定—初禪根本定，直至「斷無所有處修惑」所得的禪定—非想處根本定，總數共有八種根本定。

所以，由「伏滅欲界煩惱」而發起的「近似初禪根本定」的禪定—初禪近分定，直至「伏滅無所有處煩惱」而發起的近似「非想處根本定」的禪定—非想處近分定，亦有八種近分定。由於在以上八種根本定和八種近分定當中，只有「初禪近分定」與其餘七種近分定有所不同，所以才會把初禪的「近分定」別稱為「未到定」。）

《本地分》說：

還有，能正確了知由「苦諦」至「道諦」的實性而未獲得初禪等靜慮的行者，可當下住心於這種認知而不必觀擇諸法。這就是依「增上意學」進修「增上心學」（增上定學的別名）。

總之，為求文氣連貫，所以才把「九住心」（藏：sems gnasdgu。詳見下文）統稱為「止」而四種「思擇」（藏：dpyadpa。詳見下文）則統稱為「觀」。但是，正如下文所說，「其實止」和「真



實觀」這兩個名詞必須在生起輕安之後才能使用。

### 丑六 各自的修學方法：

「各自的修學方法」分三：（一）修學奢摩他的方法。（二）修學毗鉢舍那的方法。（三）修學雙運的方法。

## 「學奢摩他法」

### 寅一 修學奢摩他的方法：

「修學奢摩他的方法」分三：（一）修學奢摩他的資糧。（二）依仗資糧修奢摩他的方法。（三）成功修習奢摩他的標準。

## 「修正資糧」

### 卯一 修學奢摩他的資糧：

瑜伽士首先必須積集寂止的資糧，才能輕易快速地成就寂止。這些資糧共有六種：

#### （一）住隨順處（亦即是住在適宜修正的地方）一

此地應具備五種優點：(1) 容易接近，即是容易獲得飲食等生活必需品。(2) 住處優良，即是沒有猛獸及敵人等兇惡有情。(3) 土地優良，即是不會滋生疾病的地方。(4) 同伴優良，即是同伴們的戒律和見解和自己相同。(5) 環境優良，即是日間人流稀疏，晚上噪音微小。《大乘經莊嚴論》說：

睿智行者會在容易接近，住處優良，土地優良，同伴優良並具有瑜伽安樂資具（有助順利修持禪定的必需物資）的地方修行。

#### （二）少欲一

不會貪求獲得更多或更好的衣服等物品。

#### （三）知足一

即使擁有粗劣的衣物仍常存知足之心。

#### （四）放下一切雜務—

要放下買賣等庸劣行為，還要斷除與在家眾及出家眾的過度交際，還要斷除從事醫卜星相等活動。

#### （五）戒律清淨—

切勿違犯學處，染犯「別解脫戒」或「菩薩律儀」的性罪和遮罪。假如不慎違犯，便要立即懺悔，依法恢復還淨。

#### （六）把貪慾等一切妄念斷除—

應思維貪慾等妄念能在現世招致殺身之禍及牢獄之災，來世則會墮落惡趣等過患害處。又應思維：「一切可愛或不可愛的事情皆是無常短促，在不久之後必定會捨我而去，為何要貪著它們？」以這種修習把貪等一切妄想斷除。

上文是按照《修習次第》中篇的本旨作出解釋，欲求詳細者，應當學習《聲聞地》。這六點是包含了能令正定未生新生，已生不退，堅固增長的關鍵條件，其中又以戒律清淨、觀修貪慾過患及住隨順處三者特為重要。格西仲敦巴曾說：

我們總是認為過錯是出於教授，於是只重於求教授而無法得定。這就是不能安住種種（修定的）資糧而導致。

文中的「資糧」便是上述六種條件。還有，前四種波羅密多（佈施、持戒、安忍、精進）亦是第五「靜慮波羅密多」的資糧。《修習次第》的初篇說：

若不耽著財物等事情的慾望，清淨持戒，品性甘於忍受痛苦，勇猛精進，便能快速成就寂止。《解深密經》等教典亦說佈施及其餘各種波羅密多，前者乃是後者的因。

《菩提道燈論》說：

若缺乏寂止的支分，即使勤修千百年亦不能成就正定。

所以，真誠求證止觀三摩地的人，應當努力成辦《聲聞地》所說的十三種奢摩他支分或資糧。《菩提道次第略論釋》所說的十三種資糧是：1 自圓滿，2 他圓滿，3 欲得定的意樂，4 具戒律，5 遮止諸根，6 飲食知量，7 恬寤瑜伽，8 不失正念，9 依善知識，10 常思維修止教授，11 具大捨心，12 無內外障難，13 福善圓滿。）

## 「依止資糧修奢摩他」

### 卯二 依仗資糧修奢摩他的方法：

「依仗資糧修奢摩他的方法」分二：（一）加行。（二）正行。

#### 辰一 加行：

應修持前文所說的六種加行修法（見前面「依止善知識」一節），並要長期專修菩提心，還要修習能助益菩提心的「共下士道」及「共中士道」修法。

#### 辰二 正行：

「正行」分二：（一）修習時的身體姿勢。（二）修習的次第。

#### 巳一 修習時的身體姿勢：

正如《修習次第》的中篇和後篇所說，行者應坐在柔軟舒適的座墊之上，身體具足八法：

（1）應依毗盧遮那佛（梵：Vairocana。藏：nam bar snang mdzad）的方式，雙足作全跏趺或半跏趺坐。

(2) 雙眼不應張得太開或閉得太緊，目光應集中於鼻端。(3) 攝心內觀，身軀要保持端正，不可過度傾前仰後又或偏側。(4) 雙肩平齊。(5) 頭部不可抬高或垂下。(6) 讓嘴唇和牙齒自然安置。(7) 舌抵上齒。(8) 呼吸不要有聲音、粗猛、不平均，要讓它自然緩緩流動，不要有呼出吸入的知覺。

《聲聞地》提到佛說於座上、床上或草墊上結跏趺坐的道理是有五種：(1) 這種坐姿能妥善調攝身體，有助生起輕安，更能令輕安極快產生。(2) 這種趺坐方法能長期維持身體姿勢，不易疲勞。(3) 這種坐姿並非外道和論敵者所共有。(4) 人們看見這種坐姿會產生敬信之心。(5) 佛陀及佛弟子皆是採用這種坐姿並把這種坐法傳給我們。基於這五種理由，所以必須結跏趺坐。論中還說身軀保持端正便不會產生昏睡（昏，藏：rmugs pa。即是昏昏欲睡。睡，藏：gnyid pa。也就是呼呼入睡）。所以，首先應令身體具備這八種威儀，尤其是要按照上文所說的方法調順呼吸。

## 已二 修習的次第：

總括而言，大多數道次第的宗規皆是依循《辨中邊論》（梵：Madhyanta-vibhaga-karika。彌勒菩薩造）所說的「八斷行」和「斷五過」來修習奢摩他。格西拉梭瓦（藏：dGes bshesLag sor ba）所傳的教授更說要加上《聲聞地》所說的「六力」、「四作意」、「九住心」來修習奢摩他。大論師雲丹札（藏：

Yon tan grags。即是霞惹瓦大師）說：

「四作意」所包含的「九住心」、「斷六過」與及它的八種對治行法乃是（成就）一切正定的方法，是與大多數佛經，彌勒菩薩的《大乘經莊嚴論》、《辨中邊論》，無著的《地論》（又作《五部地論》，藏：sa sde Inga，漢譯名為《瑜伽師地論》），蓮華戒的《修習次第》三篇等開示的所有靜慮方法完全一致。能先具備正定資糧的行者，只要運用這些方法努力修習，便一定能夠獲得三摩地。可是在現今據稱是甚深靜慮口授的傳承之中，竟然連這些法門的名字也看不見。這些經論從未說過只要長期勤修，即使缺乏正定資糧和這些法門亦能獲得三摩地。

（霞惹瓦大師的《紅色小冊》，藏：Be'u bum dmar po 是把沉沒和掉舉分開計算，所以變成『斷六過』。）

以上所說是出於他所造的道次第論典，書中提到如何對各大教典所說的修定方法獲得清淨定解的道理。這是由於無著菩薩在《五部地論》之中，對總體三乘的道次第已作出詳細說明，所以她們是最廣泛詳盡開示這些修法的論典。在五部地論之中，其中一部的解釋是最為詳盡，其餘四部則較為簡略。《攝抉擇分》說應以《聲聞地》來認識止觀，由此可知，最為廣大詳細的便是《聲聞地》。

《瑜伽師地論》，梵：Yogaca ra-bhumi。藏：rNaI'byor spyod pai sa。此論分為五分：1《本地分》，梵：Bhumi-



Vastu，藏：Sai dngos gzhi—廣說瑜伽現觀境界十七地的本義，是本論的主體。在《菩提道次第廣論》屢屢引用的《聲聞地》和《菩薩地》便是《本地分》十七地之一。2《攝抉擇分》，梵：Viniscaya-samgrahani，藏：rNampar gtan la dbab pa bsdu ba—顯揚十七地的深義。3《攝釋分》，梵：Vivarana-samgraha，藏：rNam par bshad pa'i sgo bsdu ba—解釋諸經的儀則。4《攝異門分》，梵：Paryaya-samgraha，藏：rNam grang bsdu ba—闡釋經中所有諸法的名義差別。5《攝事分》，Vastu-samgraha，藏：gZhi bsdu ba—明釋三藏之要義，為最後的十六卷。漢地佛教認為《瑜伽師地論》的作者是彌勒菩薩，西藏佛教則以無著為作者。又此五分的次序於漢藏兩譯也有分別。）

至尊彌勒則於《大乘經莊嚴論》和《辨中邊論》宣說「九住心」及「八斷行」。獅子賢、蓮華戒、寶生寂等各大印度智者亦遵循這些教典而造有多種修定次第。除了運用天身、空點、字形等為所緣境外，續部教典的三摩地與上述各大教典所說大體一致，特於三摩地的五種過失與及去除這些過失的方法，經部教典的解釋反而更為詳盡。可是，能依循這些教典實修的人，鮮如白晝星辰。那些把自己的孤陋垢穢歸咎於教典的人，由於一知半解而妄認心髓要義是在其他地方開示，所以，當他們在修習這些法本所說的修定次第時，竟連一點疑問也沒有。但是，這本論典（《紅色小冊》）的所強調的一切修持教授，自始至終皆是取自各大教典，所以，我在這裡亦要引用各大教典來解釋修定的方法。

「修習的次第」分二：（一）如何引生無過失的三摩地。（二）由此引生的住心次第。

## 午一 如何引生無過失的三摩地：

「如何引生無過失的三摩地」分三：（一）專注所緣境前的做法。（二）專注所緣境時的做法。（三）專注所緣境後的做法。

### 未一 專注所緣境前的做法：

假如不能把不願修定與及愛樂無益修定之事的各種懈怠斷除，那我們從一開始便不能進入三摩地，就算一旦得定亦無法把它保任延續，於是很快便會退轉。所以，最初務須要把懈怠斷除。若能獲得充滿喜樂的身心輕安，便能晝夜不倦修習善法，於是便能完全斷除懈怠。

要生起輕安就必須時常不斷精進求取能引生輕安的三摩地。若要生起這種精進就必須具有志求正定的強盛持久樂欲（藏：'dun pa）。要生起這種樂欲便必須具有愛慕正定功德及堅定的信心。所以，首先應要思維正定的功德，屢屢修習信心。在修持這種次第的人看來，便會極明確地知道這是最殊勝的扼要。《辨中邊論》說：

所依和能依便是因和果。

文中的「所依」便是「樂欲」，它是「勤奮」的基礎。「能依」便是勤奮或精進。樂欲的因便是深信正定的功德。勤奮的果便是「輕安」。

這裡所指的正定功德便是在獲得奢摩他時，身心充滿喜樂，令行者在今生喜悅快樂。由於獲得身心輕安，所以能隨意專注於任何「善所緣境」，由於能滅除不由自主散亂於邪境，所以便不會繼續染犯惡行，而且從事任何善行的修習皆會非常有力。還有，依仗「寂止」為基礎便能獲得神通變化等功德，尤其是能依仗寂止引生通達「如所有性」的「勝觀」，從而使能速疾斷除生死輪迴的根本。我們若能思維上述各種功德，便會認識及修習那些能令愛樂修定之心增強的事情。能生起這種愛樂修定之心，便會至心不斷勤修正定，這樣便能輕易得定。又由於我們在得定之後仍會屢屢修習，所以不會退失。

## 未二 專注所緣境時的做法：

「專注所緣境時的做法」分二：（一）認識心所專住的所緣境。（二）令心專住所緣境的方法。

### 申一 認識心所專住的所緣境：

「認識心所專住的所緣境」分二：（一）總說修所緣境。（二）認識此處的修所緣境。

## 酉一 總說修所緣境：

「總說修所緣境」分三：（一）說明所緣境。（二）何人應修何境。（三）所緣境的別名。

## 戌一 說明所緣境：

佛世尊說瑜伽師是有四種修所緣境，此即：

- （1）周遍所緣（梵：vyāpyalambana。藏：khyab pa' i dmigs pa。又作「遍滿所緣」）。
- （2）淨行所緣（梵：caritavisodhana-alambana。藏：spyad pa nam sbyong gi dmigs pa）。
- （3）善巧所緣（梵：kausalyalambana。藏：mkhas pa'i dmigs pa）。
- （4）淨惑所緣（梵：klesavisodhana-alambana。藏：nyon mongs nam sbyong gi dmigs pa）。

## 「周遍所緣」

是有四種：(1) 有分別影像 ( 梵：savikalpakapratibimba。藏：nam par rtog pa dang bcas pa'i gzugs brnyan )。 (2) 無分別影像 ( 梵：nirvikalpapakratibimba。藏：nam par mi rtog padang bcas pa'i gzugs brnyan )。 (3) 事邊際性 ( 梵：vastvantalambana。藏：dngos poi mthala dmigs pa )。 (4) 所作成辦 ( 梵：krtyanus tana。藏：dgos pa yongs grub pa )。

兩種影像 (有分別影像、無分別影像) 是就能攀緣的「心」而安立。第一者 (有分別影像) 是「毗鉢舍那」的所緣境。第二者 (無分別影像) 是「奢摩他」的所緣境。

「影像」 (藏：gzugs brnyan。指所緣境映現於心中的意象或相分) 的意思並不是指真實所緣境的自相 (「自相」是指不共於他相的自身特徵)，而是指這種所緣境於內心顯現的「相」 (亦即「行相」或「相分」)。在攀緣這種所緣境並進行觀察時，由於帶有觀察思維，所以稱為「有分別影像」。若於攀緣此境時，一心專住而不觀察，由於沒有觀察思維，所以稱為「無分別影像」。這些影像是什麼「所緣境」的影像呢？它們是五種「淨行所緣」、五種「善巧所緣」和兩種「淨惑所緣」的影像或相。

「事邊際性」是就所攀緣的「境」而安立，其有兩種：

(1) 盡所有事邊際性，例如這樣說：「除了這些事情外，再不會有其他東西。」

(2) 如所有事邊際性，例如這樣說：「事物只是以這種方式存在，絕不會以其他方式存在。」

當中的「盡所有性」是指「五蘊」能含攝一切有為法，「十八界」及「十二處」能含攝一切諸法，「四諦」能含攝一切所應知道的事情，除此以外便沒有其他事情。至於「如所有性」是指以理成立那些所緣境的實性或真如。

「所作成辦」是就「果」而安立。我們以「止」或「觀」作意專注那些所緣境的影像。專住這些所緣境便會對它們熟悉習慣，經由屢屢串習便能遠離「粗重」，從而帶來根本的轉化。

## (二) 「淨行所緣」

是指這種所緣境能淨除多貪（、多嗔、多癡、多慢、多尋思分別）等行為。這種所緣又分為五種：(1) 不淨（梵：asubha。藏：mi sdug pa。多貪的行者應觀不淨）。(2) 慈憫（梵：maitri。藏：byams pa。多嗔的行者應觀慈憫）。(3) 緣起（梵：pratityasamutpada。藏：rten 'byung。多癡的行者應觀緣起）。(4) 界差別（梵：dhatu。藏：khams。多慢的行者應觀界差別）。(5) 入出息（梵：anapana。藏：dbugs phyi nang rgyu ba。多尋思分別的行者應觀入出息。又作數息、阿那波那）。

「不淨」一意指攀緣頭髮、汗毛等身中三十六物等「內不淨」及屍體變成青瘀色等「外不淨」。當內心現起這些不可愛的內不淨相時，便要作意專注此相。

(修持「不淨觀」所攀緣的三十六種內不淨事物是：發、毛、爪、齒、體垢、流涎、皮、肉、白骨、筋、脈、心、肝、肺、脾、腎、腸、肚、生臟、熟臟、胞、淚、汗、涕、沫、脂、肪、膽汁、髓、痰、膿、血、腦、汁、尿、溺等三十六種。九種外不淨相是：死相、脹相、青瘀相、膿爛相、壞相、血塗相、蟲啖相、骨鎖相、離壞相。)

「慈憫」一意指於「等至位」攀緣親友、怨敵及中庸等三類補特迦羅時，懷著希望給予他們利益安樂的心態。以慈心保持對這些所緣境的專注作意，便稱為「修慈心」。「慈」是兼指「能緣心」及「所緣境」。

「緣起」一意指於三世緣起諸法之中，一切皆是從唯法因而產生唯法果。除此以外並沒有「作業者」或「受果者」，令自心意專注任持於這種實相之上。

「界差別」一區分地、水、火、風、空、識六界的差別，令自心意專注任持於這些大界之上。

「入出息」一透過數入出息和觀入出息，令心作意專注，遠離散亂。

### (三)「善巧所緣」

亦有五種，此即專精於：(1) 蘊 ( 梵：skandha。藏：phung po )。 (2) 界 ( 梵：dhatu。藏：khams )。 (3) 處 ( 梵：āyatana。藏：skyed mched )。 (4) 緣起 ( 梵：pratityasamutpada。藏：rten' byung )。 (5) 處非處 ( 梵：sthanasthana。藏：gnas dang gnas ma yin pa )。

「蘊」一指色 (、受、想、行、識) 等五蘊。「蘊善巧」便是明瞭除五蘊外並沒有「我」與「我所」。

「界」一指眼 (、耳、鼻、舌、身、意六根，色、聲、香、味、觸、法六境，眼、耳、鼻、舌、身、意六識) 等十八界。)「界善巧」便是透過諸「界」是由本身的種子產生而了知「因緣」 ( 梵：hetu pratyayah。藏：rgyu rkyen )。

「處」一指眼 (、耳、鼻、舌、身、意內六處及色、聲、香、味、觸、法外六處) 等十二處。「處善巧」就是了知「內六處」是「六識」的「增上緣」 ( 梵：adhipat pratyayah。藏：bdag rkyen )「外六處」為「所緣緣」 ( 梵：alambana pratyayah。藏：dmigs rkyen )， (前剎那) 剛謝滅的心意是「等無間緣」 ( 梵：samanantara pratyayah。藏：de ma thag rkyen )。

「緣起」一即是「十二有支」。「緣起善巧」就是了知「緣起」的本性是無常、苦和無我。



「處非處」—「善業」能產生「樂果」即稱為「處」(「處」是有生長、生處或生源的意思)。「不善業」不能產生「樂果」即稱為「非處」。「處非處善巧」就是知道這些事情是這樣，這是「緣起善巧」的一種特殊情況，其不同之處是在於了知各別的「因」。

當我們以這些作為修習「寂止」的所緣境時，便是把專注力保持在「蘊」等其中一種決定的觀點之上。

#### (四)「淨惑所緣」

意指僅能暫伏煩惱種子與及永斷種子。前者(暫伏煩惱種子)的所緣境是觀「欲界地」(梵：kamadhatu。藏：'dodkham)至「無所有處」(梵：akincanyāyatanam。藏：ci yang medpai snyoms'jug)下地的粗相及上地的靜相。後者(永斷煩惱種子)的所緣境是指「四諦」中的無常等十六行相(梵：sodasanityadi。藏：mi rtag sogs bcu drug。觀修苦、集、滅、道四諦時，每一諦皆四種不同的相狀)。當我們採用這些作為修習「寂止」的所緣境時，便是攝心專注於這些對象所現之「相」的任何一種認知之上，而不會進行觀察。

在《修習次第》的中篇說到有三種所緣境：(1) 把一切說及「趣向真如」(空性)、「臨近真如」及「實得真如」的十二分教總攝一起後，令自心安住它們之上。(2) 攀緣「蘊」等，把諸法歸納於某些範疇之內。(3) 令自心安住於所見所聞的佛相之上。

如何把自心安住於「蘊」等事情之上呢？首先要知道一切有為法能總攝於五蘊的道理，這樣便可以把它們依次歸納於五蘊之中，然後再攀緣五蘊並把專注力保持在它們之上。正如在修習觀擇時能引生觀慧一樣，當我們進行這種歸納性的修習時，亦能夠引生三摩地，令專注力集中於所緣境上，不會向外境流散。這就是「對法論」（即是阿毗達磨論）的要門教授。同樣，若我們知道一切諸法皆可攝入「界」、「處」的道理，便可以把它們歸納在這些範疇之內，並把專注力保持它們之上。

正如上文所說，在這四種修所緣境之中，「淨行所緣」能令貪等行為較顯著的行者容易斷除貪等。由於行者依仗它們便能輕易獲得三摩地，所以它們是殊勝的修所緣境。「善巧所緣」能破除這些法（蘊、處、界）所沒有的「人我」（藏：gang zag gi bdag。又作補特迦羅我），有助生起通達空性的勝觀，所以修習「勝觀」的最佳所緣境。「淨惑所緣」能作為各種煩惱的總體對治法，所以具有極大的意義。「周遍所緣」跟上述三種所緣並沒有不同之處，所以，必須採用一種具有特殊效用的寂止所緣境來修習三摩地。那些以卵石和木塊作為修定所緣的人，顯然對三摩地所緣境的教法一無所知。

有人以為令心專住於所緣境就是著相，於是使聲稱修習空性的意思便是不攀緣任何所緣境，了無所依令心安住，此舉正是完全誤解修習空性的方法。須知，假如我們在這時全無覺知，

那就不會有修習空性的三摩地。有覺知就會有所覺知的事情，所以我們必須承認有覺知就必定有所覺知的「境」（對象），既然是有所覺知的「境」，那它就必定是這種心識的「所緣境」，因為「境」、「所緣境」和「所知境」的意義完全相同。這樣，這些人亦不得不承認他們的修定方法亦是著相，所以他們的做法同樣不正確。

還有，是否屬於空性的修習乃是取決於這種修習是否建基於通達諸法實性的見地，而非取決於「境」是有分別還是無分別。此理在下文將會詳細說明。即使這些主張無所緣而安住的人，最初亦會有這種念頭：「我必須保持專注，絕不可讓它向任何外境流散。」然後才依這種想法保持專注。當他們這樣以心本身作為專注的所緣境之後，就必須專緣此境，決不可以讓他流散，所以，他們口中雖說沒有修所緣境，可是卻和自己的體驗互相矛盾。

所以，各大教典才會開示多種修定的所緣境，而它們的功能就如前文所說，因此必須精通這些令心安住的修習所依。《修習次第》曾說「寂止」的所緣境並無規定，《菩提道燈論》說任何境或所緣均可，它們的意思是說我們不必拘泥於某種特定的所緣境，而不是說任何事情也可以作為修所緣境。

## 戌二 何人應修何境：

貪慾較大乃至尋思分別較大的各種補特迦羅，應依《聲聞地》引用《離婆多問經》的說法：

離婆多，假如勤修瑜伽的比丘貪行特為顯著，這種瑜伽師應令心專注「不淨」所緣。假如嗔行特為顯著，則應修習「慈憫」。癡行特為顯著，則應修習這種所緣的「緣起」。慢行特為顯著，應令心專注「界差別」。

（離婆多，梵：Revala。此經出處不詳。又作離越多、頡隸伐多。意譯常作聲、所供養、金、室星、適時。佛弟子之一，為舍利弗之弟。常坐禪入定，心無錯亂。因其父母祈離婆多星而得，故取此名。曾遭雨而止宿神祠，至深疲見有三鬼爭屍而食，乃思人身之處幻。復詣佛所，聞人身由四大假和合之理，遂出家入道。後遊行陀婆國，遇寒雪，因無著革履，腳為之凍傷；佛讚其少欲知足，爾後聽許於寒地得著短靴或革履等。）

又說：

假如尋思分別（即是妄想）特為顯著，則應令心專注「阿那波那念」（觀入出息）。應這樣令心專注相應的所緣境。

《聲聞地》又說：

其中，若是貪、嗔、癡、慢、尋思分別的行為較為顯著的補特迦羅，初時僅應修習「淨行所緣」來淨治這些行為。之後，他們便能得見自心安住，於是他們便能確定最適合自己的所緣境，所以必須精勤修習所緣境。

所以，我們對所緣境必須努力學習。如果我們是行為均等或煩惱微薄的補特迦羅，便能隨己所好專住於上述任何一種所緣，不必特別修習其中一者。《聲聞地》說：

行為均等者，可隨其所好勤修任何所緣境，他們只是為了令心安住而非為了淨治行為。應知，煩惱微薄者的做法也是這樣。

「貪等五種煩惱較為顯著」的意思是指我們在過去生中，曾經屢屢串習這些煩惱，對它們習以為常，所以對於微小的貪等五境的任何一者，也會生起猛烈持久的煩惱。「行為均等」的意思是指我們在過去生中，從未屢屢串習這些煩惱，所以不會對它們習以為常，不過我們尚未認識它們的過患，所以未能壓伏它們，所以對於貪等五境雖然沒有猛烈持久的貪等煩惱，但是它們並非完全不會生起。「煩惱微薄」是指我們在過去生中，未有串習貪等五種煩惱，並能看見它們的害處等，所以我們對於中等或下等的境，可以全不生起貪等五種煩惱，即使對於數量

繁多強大的境，這些煩惱亦會生起得很慢。

還有，貪等五種煩惱極為顯著的行者，便要用上很長的時間才能證得安住（藏：gnas cha）。行為均等的行者則不必用上極長的時間，而煩惱微薄的行者很快便會證得安住。

（無著論師於《聲聞地》所引用的）《離婆多問經》又提到要勤修「善巧所緣」的是哪一種補特迦羅：

離婆多，假如勤修瑜伽的比丘對諸行（一切有為法）的自相又或對被稱為人、我、有情、命等各種能轉生，能養育的事情有迷惑，這種瑜伽師應令心專注「蘊善巧所緣」。於「因」有迷惑，則應令心專注「界善巧所緣」。於「緣」有迷惑，則應令心專注「處善巧所緣」。若於無常、苦、無我有迷惑，則應令心專注「緣起處非處善巧所緣」。

文意是說，行者主要是以這五種所緣境來斷除「迷惑」（藏：rmongs pa，亦即愚癡，藏：gti mug）。

同經又提到哪一種補特迦羅應要令心專注於「淨惑所緣」：若希望遠離欲界的貪慾，應令心專注於欲界的粗性。若希望遠離色界的貪慾，應令心專注於色界的粗性及無色界的靜性。若希望厭離及解脫所有一切「薩迦耶」，則應令心專注於苦諦、集諦、滅諦、道諦。

（薩迦耶，梵：satkāya。又作「壞聚」。指虛妄不實的事情）這些所緣境是通用於「寂止安住」

及「勝觀觀察」兩種修習，所以它們並非「寂止」所特有的所緣境。但由於一些是新修寂止的所緣境，而另一些是在獲得寂止之後用來達成特殊目標，所以必須在奢摩他的所緣境一節作出解釋。

### 戌三 所緣境的別名：

正如上文所說，這些所緣境於內心的顯現或影像，便是攝心專注的目標或修定的依處。正如《聲聞地》所說：

這種意像是稱為「影像」，又稱為「三摩地相」、「三摩地所行境界」、「三摩地方便」、「三摩地門」、「作意處」、「內分別體」，又名為「光影」。應要知道這些皆是與所知境一致的「影像」的同義詞。

### 酉二 認識此處的修所緣境：

在上文所說的多種修所緣境之中，現在應以哪一種來作為修持「寂止」的所緣境呢？正如前文引用的經文所說這是沒有單一的限定，因為不同的補特迦羅是需要不同的所緣境。尤其是我們若要獲得最起碼的寂止又或貪等煩惱行為較為顯著，那就必須採用某種所緣境，否則我們

縱能獲得與寂止相應的三摩地（即是近似「寂止」的三摩地，亦即「隨順止」），但卻不能獲得真正的寂止。據說，除非我們已經修習了很長的時間，否則，即使修學「淨行所緣」亦不會獲得寂止，更何況要把「淨行所緣」完全捨棄呢？若是尋思分別極多的行者，更一定要修習「息」（呼一吸便是一息。此處是指修習前說的「入出息」）。

若是「行為均等」的補特迦羅或「煩惱微薄」的補特迦羅，可以隨己所好採用前文所說的任何一種所緣境作為修所依處。

《修習次第》的中篇和後篇依循《現在諸佛現住三摩地經》（梵：Pratyutpanna-buddha-sammukhavasthita-samadhi-sutra）及《三摩地王經》而說由專緣如來身相來修習三摩地。覺賢論師（梵：Bodhibhadra，又作菩提賢）亦曾說及多種所緣境（見《三摩地資糧品》）：

寂止可分為「向內緣而得」和「向外緣而得」兩種。「向內緣而得」又分為「緣身」及「緣依身之法」兩種。「緣身」又分為「緣身為本尊天相」、「緣骨鎖等不淨相」及「緣天杖」等特殊行相。

「緣依身之法」又分五種，此即：「緣息」、「緣細相」，「緣空點」、「緣光支」、「緣喜樂」。「向外緣」的寂止所緣境亦有「殊勝」和「共同」兩種。「殊勝」又分為「緣天身」和「緣天語」兩種。



(天杖，梵：khatvanga。音譯卡噹嘎。是續部本尊天眾手持的標識法器。特殊行相是指「三昧耶形」又作「三昧耶相」，即是表徵諸尊本誓的器械、印契等形相。《兩部曼荼羅義記》說三昧耶形又稱波羅密形，住諸尊三昧耶形即是入定之形相，寂住本誓願。又三昧耶有平等、本誓、除障、驚覺四義：1 平等是指印契、器械等三昧耶形是表徵佛的內證、內德、外相平等無別。2 本誓便是修大日如來的五輪塔婆。3 除障是指這些標識是表徵眾生遠離煩惱、業、苦等三障。4 驚覺是指以這些三昧耶形驚醒眾生的長眠，令其發心修行。如文殊菩薩所持的利劍是表徵大智斷惑的本願；觀音的蓮華是表徵同體大悲、無有染著的本誓；轉法輪菩薩所持的寶輪是表徵說法破執之本誓。執持刀、輪寶、金剛杵等三昧耶形時，天魔波旬不敢違越，諸佛自身亦不能違越。若眾生見此三昧耶形，信其本誓，如法修行，則能如願獲得福智。)

(阿底峽尊者在)《菩提道燈論釋難》亦曾引用這段文字。

於佛身之上作意專注便是隨念諸佛，所以能夠引生無邊的福德。假如(所觀的)佛身影像穩定清晰，便可以作為禮拜供養和發願取請等積集資糧之田，亦可以作懺悔、防護等淨除罪障之田(行者觀想請佛菩薩修習懺罪積資，就如同農人於良田耕耘，能有豐盛收穫，故以「田」為喻)，所以這種修所緣境是有許多利益意義。又如前文所引的《三摩地王經》所言，能具有臨命終時不失佛念等多種功德。當我們修習密咒道時，

更能提升「本尊瑜伽」等修法。《現在諸佛現住三摩地經》對於這些利益及念佛的方法曾作出明確詳盡的開示，所以我們應如《修習次第》所說清楚瞭解它們的意思。由恐文繁，於此不贅。因此，我們要尋求一種既能成就三摩地，又能兼具其他特殊效益的所緣境方為明智之舉（藏：thabs mkhas）。

那麼，應以怎樣的如來身像來作為所緣境呢？答案就是要像《修習次第》的後篇所說：

瑜伽士們首先應令自心專注於他們所見所聞的如來身像，然後修習奢摩他。如來身像是金黃色，相好莊嚴，身處眷屬會眾之中，以種種方便利益有情。瑜伽士相續專緣佛身即引生希求佛德之願，並能滅除沉沒和掉舉等過失。應不斷修習靜慮，直至能見佛相明顯，猶如佛在面前。

《三摩地王經》亦說我們應採用這種所緣境：

莊嚴世間怙主（佛陀）其身金色，菩薩心緣此境即能平等安住。

這種所緣境的修法又分為「新想佛身」及「觀佛身本有」兩種。由於後者是真有容易生起信心及能配合經續二乘共同修法的特殊優點，所以應採用本有佛身的觀想。在最初尋求攝心專注所依的修所緣境時，首先應要找尋畫工或鑄工上乘的大師身像（即是佛陀的畫像或塑像），然

後再三審視，把佛像的特徵牢記，令佛相在心中顯現。又或聽聞師長對佛相的描述，然後思維話中的意義，令這種影像在心中顯現，從而求取自己的修所緣境。還有，不可讓所緣境現作畫像或塑像般的形相，而是要現為真佛的形相。

有一些人說把佛像置於面前，用眼注視佛像而進行修習。智軍論師（藏：Ye shes sde）曾對於這種修持方式作出絕妙的破斥，他指出三摩地並不是在「根識」（即是眼、耳、鼻、舌、身五識）之中修習，而是在「意識」之中修習，由此可知，三摩地的真實所緣境就是意識的真實所緣境，所以我們要攝心專注於這種所緣境。正如上文一樣，智軍論師指出行者必須攝心專緣於質境的「義總相」或影像。（「義總相」又作「義總」、「義共相」梵：artha-samanya。藏：don spyi。顯現於意識之中的意象，如想像中的瓶。）

佛陀的身相又分粗分和細分兩種，有認為先專觀粗分，當粗分堅固之後，便可以專觀細分。而且經驗可以證明粗分極易現起，所以生起所緣境的步驟應該先從粗分著手。

以下所說的這一點尤其重要，這就是在行者的三摩地未能符合要求之前，切勿隨意改變各種不同的所緣境來修習三摩地。因為在修習三摩地時不斷改變所緣，使會對達成寂止做成重大的障礙，所以，《五部地論》和三篇《修習次第》等修習三摩地的具量教典，皆說在習定之初僅應依止一種所緣境，而沒有說轉換多種所緣境。聖勇論師於（《攝波羅密多論》中）修習靜

慮一節亦曾明申此理：

應堅住一種所緣境令心思堅固，若讓心思在多種所緣境之間徘徊，心意便會被煩惱擾亂。

《菩提道燈論》亦說：

於任何一種所緣境，令心意安住於善法。

文中的「於任何一種」便是強調這種意思。因此，初時應專觀一種所緣境，於獲得奢摩他之後才可專觀多種所緣境。在《修習次第》的初篇說：

在獲得專注作意之後，才能詳細專觀蘊、界等所緣的特點。就如佛在《解深密》等經典所開示的「十八空」等多種不同的瑜伽師所修境。

「十八空」是次第破除種種邪見的十八種空性義。1 內空一指眼等六內處中，無我、我所及無眼等法。2 外空一色等六外處在中，無我、我所，及無色等法。3 內外空一於總體六根、六境內外十二處中，無我、我所及無彼等法。4 空空一不著前三空。5 大空一十方世界，無本來定方彼此之相。6 勝義空一離諸法外，別無勝實相自性可得。7 有為空一因緣集起之法與因緣之法相皆不可得。8 無為空一於涅槃法離定取。9 畢竟空一以有為空、無為空無餘破除諸法。10 無始空一諸法雖生

起於無始，而亦於此法中捨離取相。11 散空一諸法和合假有，故別離散滅之相畢竟非有。12 性空一即諸法自性空。13 自相空一諸法總別、同異之相了不可得。14 諸法空一蘊、處、界等一切法，自相不定，遠離取相。15 不可得空一因緣法中，我、法了不可得。16 無法空一諸法若已壞滅，則無自性可得，未來法亦如是。17 有法空一諸法僅依因緣而有，故現在之有即非實有。18 無法有法空一總體三世一切生滅法及無為法皆不可得。）

所以，最初取得攝心專注所緣的標準，便是依次序多次觀想頭部、兩臂、身軀的其他部分和雙腳之相、然後才專觀整體身相，即使只能現起部分粗大支分，雖不明顯亦應滿足並即攝心專觀於此。因為，若不滿足便會希望更明顯，於是便會屢屢不斷觀想而不會攝心專觀此相，此舉雖能令所緣境變得稍為清晰一點，可是這樣不但沒法獲得堅固安住的三摩地，反而會障礙得定。就算修所緣境不太明顯，但只要我們一心專觀部分所緣境，亦能快速得定，待它的明顯度加強後，便不難獲得明顯（藏：gsal ba）。這種由智軍論師傳出的教授是非常重要的。

至於所緣境的顯現方式，雖有兩種「四句」的說法：由於補特迦羅的種性各有不同，所以影像是難顯現和易顯現之別，而顯現的影像亦有明顯或不明顯之分。在明顯和不明顯兩類之中，亦有堅固和不堅固的不同，由於差別極大，所以實難斷定會出現哪一種情況。（四句，梵：catuskotika。藏：mu bzhi。即是肯定、否定、復肯定、復否定等四重分判方式。又作有、無、亦、非四句）

但是，當我們修習密咒真言乘的「本尊瑜伽」時，本尊的行相一定要明顯清晰。所以在未能明顯之前，必須修習多種引生明顯的法門。不過，在這種非密續修法的情況下，假如我們極難令佛相顯現，則應攝心專觀上文所說的任何一種修緣境，因為我們的主要目標只是在於獲得寂止三摩地。還有，若我們在專觀佛身的修持時，假如行相未能顯現便即攝心專觀於此，便不能達成所求的目標，所以必須在行相顯現之後再攝心專觀。

攝心專觀整體身相時，假如身體的某部分特別明顯，便要專觀這一部分。當這部分變得不明顯時，便可以再次專觀整體身相。假如在觀修時，「顯色」無法固定，例如：希望觀修金色卻現出紅色。又或「形色」無法固定，如希望觀修坐相卻現出立相。又或數量無法固定，如希望觀修一種事情卻現出兩種事情。又或體積無法固定，如希望觀修龐大的身形但卻現出細小的身形，那就絕不可以讓這種情況繼續下去，無論如何也要以原定的所緣境作為修習的對象。

## 申二 令心專住所緣境的方法：

「令心專住所緣境的方法」分三：（一）說明無過失的方法。（二）破除有過失的方法。（三）說明修持時量。

## 酉一 說明無過失的方法：

在此處所修的三摩地是具有兩種不共特徵：(1) 明顯分一令心極為明顯。(2) 安住分一無分別安住所緣境。亦有在這兩者之上加上「樂」而成為三種特徵，更有加上「澄淨」(又作「澄分」，藏：dwangs cha) 而成為四種，但「澄淨」已經包括在首一種特徵之內，所以不必分別列出。能帶來舒適悅意感受的喜樂乃是此處所修的三摩地的結果，而非與「初禪未到定」所含攝的一切三摩地相應(意指這種禪定的喜樂覺受，是不會在證得初禪根本定之前的定境之中出現)。還有，在被稱為成辦三乘一切功德最佳基礎的「第四靜慮三摩地」(即是具有：捨清淨、念清淨、不苦不樂受、心一境性四種特性的第四禪) 並不會帶有身樂或心樂，所以這裡不會把喜樂算作一種特徵。雖然在一些「無色界」的三摩地也沒有極明顯分，但由於在《大乘經莊嚴論》曾說：

除了無色界的靜慮。

意指除了那些已得自在的菩薩外(指八地以上的菩薩)，其他菩薩皆是依仗各靜慮地(初禪至四禪) 之中的三摩地而成就功德。所以，把「明顯」說為兩種特徵之一並沒有錯誤。

若有「沉沒」(藏：bying pa，簡稱「沉」) 便會障礙這種「明顯」生起，若有「掉舉」(藏：rgod pa，簡稱「掉」) 便會障礙「無分別安住」，所以「沉沒」和「掉舉」是修習清淨三摩地的主要障

礙。因此，若不知道辨認粗細沉掉的正確方法，又或在認出沉掉之後，不知道如何修習三摩地把沉掉斷除的正確方法，那遑論生起「勝觀」，就連「寂止」也不可能生起。所以，勤勉求證三摩地的人必須精通這些方法。

「沉沒」和「掉舉」是修習寂止的違緣，下文將會討論辨認這些違緣及把它們斷除的方法。現在先解釋如何以有助修習寂止的方式引生三摩地。

這裡所說的三摩地是指一心專注於修所緣境，而且必須相繼不斷安住於所緣境之上。這又需要具備兩件事情：

(1) 心不散亂專住所緣境的方法。

(2) 明確認知已散亂及是否將起散亂。前者便是「正念」( 梵：samyak-smṛti。藏：dran pa )，而後者便是「正知」( 梵：samprajanya。藏：shes bzhin )。《大乘經莊嚴論疏》( 梵：Mahāyāna-sūtrālamkāra-bhāṣya。世親造) 說：

「正念」和「正知」能令心意安住，因為前者能令心意專住所緣而不散亂。後者能清楚認知自心已經散亂。

若因喪失正念而忘卻所緣境，我們便會散亂而當下失去修習的對象，所以，不忘失所緣的



正念乃是修定的根本基礎。

如何以這種正念令心專住所緣境呢？當我們最低限度能像上文所說，合格地觀想所緣境時，便要生起令心堅固認持所緣境的意念。在策勵自心之後，便要安住於所緣境之上，莫再重新觀察任何事情。《阿毗達磨集論》說：

什麼是「念」？這就是對於某種熟識的事情，心不忘失，並具有不散亂的作用。

意指「念」是具有三種特性：(1) 它所觀緣的對象是「熟識的事情」，因為對於某種之前不熟識的事情，「念」是不會生起的。而此處所指的便是現起先前決定的所緣境影像。(2) 其「行相」或認取方式便是心不忘失所緣，所以論文是說「心不忘失」而此處所指的便是心不忘失其所修境。

「不忘失」的意思並非只是在我們被別人問及或自己進行思考時，能憶起或說出師長所教的所緣境：「所緣境就是如此這般。」而是必須令自心專住所緣境，明記於心，毫無散亂。只要有散亂便會失念，所以，當我們以上述的方法令自心安住所緣境後，便要這樣想：「我已安住修所緣境。」然後便要相續不斷地保任這種心力，不要再次重新進行觀察。這是任持正念的至要關鍵。(3) 其功能便是令心不會偏離於所緣境。

這種調伏自心令其專住所緣境的方法，就如把大象馴服一樣。馴象師用許多堅韌的粗索把野象繫縛在大樹或堅固的地方，假如大象能接受馴象師的教導固然最好，否則，馴象師便會用尖銳的鐵鉤不斷懲治調教，令它馴服就範。我們的心就像一頭未馴伏的野象，所以，必須依照上文所說，以「正念」繩索把心繫縛在堅固的所緣柱樁之上。假如不能令心安住在那裡，便要以「正知」利鉤懲治調教，逐步把自心制伏。《中觀心論》說：

必須以正念繩索把自心這頭胡作妄為的大象，牢牢束縛在修所緣境的堅固柱樁之上，再以銳慧鐵鉤把它逐步調伏。

《修習次第》的中篇亦說：

以「正念」和「正知」的繩索，把心意狂象縛於所緣樹幹之上。

雖然在前一論是把「正知」比喻為鐵鉤，而後一論則把「正知」比喻為繩索，但是兩者並無矛盾。因為「正念」能直接地令心意相續不斷專緣所修境，而「正知」亦能間接地令心意專注所修境。因為「正知」能察覺「沉沒」和「掉舉」，令我們能不受「沉沒」和「掉舉」所影響而安住於原本的所修境之上。又如上文所引世親阿闍黎的釋論所說「正念」和「正知」皆能令自心安住於修所緣境。又說依「正念」能引生三摩地，還說「正念」是像一條能真實把心意相續不斷繫縛於所緣境的繩索，所以「正念」是保任修習三摩地的主要因素。

「正念」還具有一種定知（藏：nges pa）其對象的行相，假如在等住時沒有這種於對象的堅固定知，只是茫茫然地攝心安住，那即使心境澄淨亦缺乏極明顯的定知，這接便不會生起有力的正念，更不能破除微細的沉沒，這樣只會引生有過失的三摩地。

即使那些只是修習無分別心，而沒有攝心安住於佛身等所緣境的人，也要緊記「一切不思，專念安住」的教授，然後必須遠離散亂遊蕩，令心安住。這種不散亂與不忘失所緣境的「正念」意義相同，由此可知，這種修法亦不外是任持正念的法門，所以，修持這種法門的人亦必須依仗具有「定知」力的正念。

## 酉二 破除過失的方法：

以下便是破除錯誤的方法：

（問：）若我們能像上文所說，把自心提升，遠離分別奮力安住，這時雖然連些微「沉沒」過失也沒有，但是，這樣卻會令「掉舉」增加，由於看見自己不能長久安住下去，於是便會把振奮昂揚的心識降低。當這種緊密的心識鬆緩下來時，我們便會很快看見安住生起，因此便宣稱這種方法是偉大的教授。

（答：）這種高唱：「善鬆緩即是善修習」的論調，乃是出於未能分辨「沉沒」和「修習」的不同。所以，無過失的三摩地必須具備前文所說的兩種特性，並非只是令心無分別安住便足夠。

（錯見：）當我們的心變得暗晦昏昧的時候才是「沉沒」。假如現時心境澄淨，沒有暗晦昏昧，我們的三摩地便沒有過錯。

（答：）這種說法是未能辨別「昏沉」和「沉沒」的不同。以下便會詳細解釋。

所以，用心過度「勵力」（藏：bsgrims。意指奮力用勁）雖有「明分」，但是「掉舉」卻會增加而難以引生「住分」。過於鬆緩雖有「住分」，但是「沉沒」卻會增加而沒有「明顯」。由於不落入過「緊」（藏：grims pa。含有謹慎的意思）或過「鬆」的平衡界線是極難把握，所以，極難生起遠離沉沒及掉舉的三摩地。有鑒於此，月官阿闍黎於《懺悔讚》說：

精勤會產生掉舉。不精勤則會退弱。均衡適中之道亦難以獲得。實令我心煩意亂，應怎麼辦？（退弱，藏：zhum pa。意指退縮不前的消極心態）

文中的「精勤」（藏：brtson pa）是指過度「勵力」，這樣便會產生掉舉。於攝心內住時，過度鬆緩而不緊密便會退弱。所以，能遠離沉沒掉舉，平等適中的心境是極難獲得。《懺悔讚釋》

（梵：Desana-stava-vritti。佛寂論師，梵：Buddhasanti 造）說：

此處所說的「精勤」是指令心勇猛銳利，勵力專緣善法。

又說：

當我們看見掉舉的過失之後，便會放捨精勤，摒棄努力，這樣便會令心退弱。

《懺悔讚》又說：

勵力便會產生掉舉，鬆弛則會產生退弱。修持這兩者的中庸之道極難獲得。實令我心煩意亂，應怎麼辦？

此理在《懺悔讚釋》已有明說：

假如精勤策勵，便會掉舉散亂，把三摩地毀壞。所以，精勤不能令心獲得安住。這種做法若有過失，我們便要把奮力修習的心放緩，要捨棄精勤來把這種過失斷除，但是，忘失所修境等過失又會導致退弱和沉沒。

所以（月官阿闍黎）讚文中說遠離沉沒、掉舉二邊，中庸平衡的三摩地「極難獲得」。假如完全放鬆便可以，那就應該沒有任何過失，所以，用這種方法來修習三摩地顯然不合道理。

僅具有澄明分的極鬆緩心並不足夠，仍須具有一定程度的緊密勵力。所以，聖無著在討論九種住心方法的前兩種時曾說：

在「內住」和「等住」之中，是有「勵力運轉作意」。

《修習次第》的初篇亦說：

在淨除沉沒之後，便要堅固任持所緣境。

《修習次第》的中篇亦說：

還有，在止息沉沒之後，必須設法令自心明見所緣境。

「令心明見」的意思並非單指對象（境）明顯，而是指自心認取對象的方式是極為明顯堅固。

所以，上述任持正念的方法是非常重要的，若不知道何謂盲修瞎練，那修習愈久，失念便會愈重，擇法的智慧亦愈愚鈍，更會把這裡所說的種種過失錯執為堅固的三摩地。

（問：）如前所說，當我們以正念令自心專住所緣境時，應不應該觀察自心能否任持所緣境呢？

（答：）我們必須這樣做，因為《修習次第》的中篇曾說：

當我們攝心專住於自己選定的所緣境後，便要相續不斷專住於其上。在完全安住之後，便要監察自心是否妥善認持所緣境？有沒有沉沒？有沒有被外境分心？

這可不是要我們把三摩地中斷，然後再觀察自心，而是要我們在住於定境的同時，觀察自心是否安住於原先所定的修所緣境之上。如果未能安住，便要觀察是否生起「沉沒」還是「掉舉」。在我們入住三摩地後，應不時適度監察，既不可過密亦不可過疏，若我們能在前心勢力未盡的時候進行這種監察，便能令心力持久堅住，還能快速認知沉沒和掉舉。由此可知，這就是保任正念的方法，因為令正念相續有力的必然因素便是屢屢不斷令自己時時憶念所緣境來保任修習。《聲聞地》說：

這裡所說的「心一境性」是什麼？任何屢屢隨念同類所緣，相繼不斷，遠離罪惡，具足喜悅的心相續，即名為「三摩地」，亦名為「善心一境性」。何謂屢屢隨念？這就是行者由聽聞受持的正法，與及由師長所得的教授及教誡而現起住平等之相，並且正念相繼趣向及專觀這種所緣境。

《辨中邊論疏》（梵：Madhyanta-vibhaga-tika。安慧論師造）亦說：

所謂「念能不忘所緣」的意思是指我們意言住心的教授。

因此，任持正念就是要斷除令故們散失所緣境的忘念（梵：Musitasmrtita。藏：brjed nges pa。又作「失念」）。所以，斷除忘念，不忘所緣便是在「意言」所緣境時，反覆不斷憶念所緣境。譬如，若我們害怕忘記某些所知的事情，那只要我們屢屢不斷回憶便會難以忘記。

所以，為求引生強力的「正念」，必須令自己不時憶念所緣境。令察覺沉沒和掉舉的「正知」增強的方法，便是攝心專住所緣境，遠離散亂並作出監察。須知，若我們認為這種做法是屬於「分別」而把它拒之門外，那麼，要引生「正念」和「正知」便會非常困難。

### 西三 說明修持時量：

（問：）以正念攝心專住所緣境時，應要安住多久，時間有沒有規定？

（答：）西藏各派傳承上師皆說時間應短而次數多。因為有說短時修習並於愜意的時候暫時停止，那在每座完結時仍會渴望繼續修習，時間過長反會感到厭倦。還有人說，時間過長容易被沉沒和掉舉影響，這樣便難以引生無過失的三摩地。《聲聞地》及其他教典皆未明確說及修習的時量，不過，在《修習次第》的下篇卻提到：



以這種步驟修習靜慮二十四分鐘、一個半小時、三小時又或隨己所能。

雖然這段文字是指獲得「寂止」後修習「勝觀」的時間標準，但是在初修習「寂止」的時候亦應該這樣做。

假如我們能像上述所說修習正念正知，不時憶念及監察所緣境，那即使時間稍長亦無妨礙。但是，初修者若時間過長通常便會因忘念而生起散亂，這樣便要在長時間後才能認知沉掉，不能即時認知。又即使我們不失正念，但是仍容易受沉掉影響，於是當沉掉出現之際便不能立即認知。前一種情況能障礙有力的「正念」生起，而後一種情況則能障礙有力的「正知」產生，於是便極難斷除沉掉。

尤其是因忘失所緣而散亂，未能認知沉沒和掉舉，比之不能即時認知沉掉但卻不忘所緣境更糟，所以上述任持正念對治散亂失念的方法非常重要的。

如果我們的「忘念」極重而「正知」極弱，不能快速認知沉掉，那修持的時間便要短。若能不忘所緣又能快速認知沉掉，那即使時間稍長亦無妨礙。所以，（蓮華戒大師）論中的密意是說二十四分鐘或其他時間，而未作出明確規定。總之，應隨心力而定，所以文中是說「隨己所能」。

在身心沒有受損傷時才應攝心等住，若有損傷便不應勉強修習，應馬上停止修習，盡快把各種身心大界的障難消除，然後再繼續修習。這樣才是智者們的本意，所以必須知道這亦是修習時量的其中一環。

### 未三 專注所緣境後的做法：

「專注所緣境後的做法」分二：（一）沉掉出現時的做法。（二）無沉掉時的做法。

#### 申一 沉掉出現時的做法：

「沉掉出現時的做法」分二：（一）修習對治不知沉掉的方法。（二）修習對治知而不勤斷除沉掉的方法。

#### 酉一 修習對治不知沉掉的方法：

「修習對治不知沉掉的方法」分二：（一）界定沉掉的特性。（二）在修習時引生能認識沉掉的正知的方法。

## 戌一 界定沉掉的特性：

《阿毗達磨集論》對「掉舉」作出以下的界定：

什麼是「掉舉」？它是一種追逐樂境，從屬於「貪」的不寂靜心，是具有障礙寂止的作用。

這種定義可分為三點：

- (1) 它的對象（境）是可愛快樂的事情。
- (2) 它的行相便是不寂靜及向外流散的心。
- (3) 它的作用是能障礙自心安住於所緣境。

當我們自心向內專注其所緣境時，耽著色、聲等的掉舉便會牽引自心，令其不由自主地走向這些對象而導致散亂。《懺悔讚》說：

就如專觀奢摩他時令自心屢屢攀緣於其土。煩惱圈套亦會以貪慾繩索把我們的心牽引，令它不由自主地趣向外境。

（問：）自心因其他煩惱而從所緣境流散，又或向其他善所緣境流散，這樣是不是「掉

舉」呢？

（答：）「掉舉」是從屬於「貪」（藏：'dod chag。即是由貪衍生）。若因其他煩惱而散亂便不是「掉舉」，而是屬於「二十隨煩惱」之中的「散亂心所」。向善所緣流散既可以是善心或心所，所以，並非凡有流散皆是「掉舉」。

（二十隨煩惱，梵：vimsati upaklesa。藏：nye nyon nyi shu。隨根本煩惱而起的二十種煩惱，又作隨惑、枝末惑。此即：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害、無慚、無愧、昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、不正知、散亂。）

雖然「沉沒」（藏：bying pa）常被說為「退弱」（藏：zhum pa），但是不應把這裡所說的「退弱」理解為「畏縮」。在這片雪嶺修習靜慮的瑜伽士大多認為「沉沒」的定義便是「安住所緣境不向外流散，但卻不明澈的昏昧心境」。但是，這種說法並不正確，因為於論典說「昏昧」（藏：rmugspa。亦即「昏沉」）是引生「沉沒」的因，所以兩者各不相同。正如《修習次第》的中篇所說：

如果被昏沉及睡眠壓制，便會看見自心沉沒或有沉沒的危險。

《解深密經》亦說：

若被昏沉、睡眠或於等至（定中）之中被任何一種等至的「隨煩惱」污染。這種情況

便是內心散亂。

意指當我們的心因「昏沉」和「睡眠」而變得「沉沒」時，便稱為「內散動」。所以《阿毗達磨集論》亦於隨煩惱的散亂一節論及「沉沒」，而且論中提到「散亂」亦有屬於善性，並不一定屬於污染。《阿毗達磨集論》於「昏沉」是作以下的解釋：

什麼是「昏沉」？它是一種從屬於「癡」的不堪能心，是具有輔助一切「根本煩惱」和「隨煩惱」的作用。

由此可知，這種「癡」（藏：gti mug）的衍生物，便是身心粗重及身心不堪能性。《俱舍論》說：

何謂昏沉？此即身粗重性及心粗重性，亦即身不堪能及心不堪能。

「沉沒」是指自心認持所緣境的力量鬆緩，又或不甚明顯堅固。所以，雖然澄淨，但如果自心在認取所緣時不太明顯，這樣便是「沉沒」。《修習次第》的中篇說：

若我們的心是像生盲（天生失明）、進入暗室或閉上眼睛的人一般，不能明見所緣，應知這時已經出現沉沒。

除此以外，其他論典並未見有清楚說明「沉沒」的定義。

「沉沒」容有「善」與「無記」兩種，而「昏沉」則是「不善」或「有覆無記」，而且必定是由「癡」所衍生。又各大經論均說要遣除「沉沒」就必須思念佛身等悅意境相，又或以修習光明相來策勵自心。所以，必須把這種像被黑暗籠罩的不明顯心境與及羸弱的心力消除，更要同時具備明顯的所緣境及勵力認取所緣，僅是「境」明顯或「有境」明澈均不足夠。

「掉舉」容易認知，但由於各大清淨經論多未明說「沉沒」的特性，所以極難瞭解。由於行者極易把「沉沒」誤作無過失的三摩地，對「沉沒」有所認識也是十分重要的。因此，我們應依照《修習次第》所教，在實修體驗之上仔細審察，以此求取對「沉沒」的認識。

## 戌二 在修習時引生能認識沉掉的正知的方法：

僅對「沉沒」和「掉舉」有所認識仍不足夠，我們還要在修習時能引生如實認知是否生起「沉沒」或「舉掉」的「正知」。還有，在逐步引生有力正知的過程中，固然須要引生能立時認識沉掉生起的正知，但是，在沉掉將起未起之前即能認識的正知也是須要引生。正如《修習次第》的中篇和下篇所說：

看見自心沉沒或有沉沒的危險。

又說：

看見自心掉舉或有掉舉的危險。

在這種「正知」生起之前，我們是沒法確定期間的修習有沒有沉沒和掉舉的過失，因為我們並沒有生起有力的正知，所以根本無法肯定是否生起沉掉。就像《辨中邊論》所說：

認知沉沒和掉舉....。

意指我們須要「正知」來認識沉沒和掉舉，所以，若不能引生這種「正知」，那就無法察覺任何沉掉生起。假如在沉掉生起時不能察覺，便會被微細的沉掉影響，縱使經久勤修亦只是浪費光陰。

---

（問：）怎樣引生正知？

（答：）引生「正知」的至要因素便是上述任持「正念」的修法。若能引生相續不斷的正念，便不會忘失修所緣境而流蕩散動。由於能避免在沉掉生起了一段長時間後仍無所察覺，所以便能輕易覺知沉掉。只要我們從實修體驗進行觀察，便會對正念已失及正念未失時，覺知沉掉的所需時間長短一目瞭然。所以《入菩薩行論》（護正知品）說：

把「正念」安置於心意大門作為防護時，「正知」便會隨之出現。

《辨中邊論疏》亦說：

所謂：「能不失正念，即能以正知覺知沉掉。」意指在具足「正念」的時候才會有「正知」伴隨。所以才說「能不失正念」。

下一種「正知」的因素乃是任持正知的特殊修法，這就是攝心專觀佛像等所觀影像，又或專觀德性純然明瞭等行相。然後，就如上文所說，在保持正念攝心專觀所緣的同時，必須不斷監察心意有沒有向外散動。這就是任持正知的扼要關鍵。《入菩薩行論》（護正知品）說：

總之，應該屢屢觀察身心各部分的狀態。守護正知的意思就是這樣而已。

所以，這種方法能引生發覺沉掉將起的正知，任持正念的方法能防止自心散動忘念，因此必須正確辨別這兩者，否則，我們的修持就會像現今的行者一般，把一切不知其差別的認識混為一談，這種從「混亂因」產生的三摩地，恐怕也是混淆不清。所以按照各大清淨經論進行極微細的觀察，然後再於實修之中加以抉擇，這是非常重要的。切莫把希望純粹寄托在決心之上，正如《攝波羅密多論》所說：

單憑精進終必徒勞無功，有智慧協助才能獲得大利益。



## 酉二 修習對治知而不勤斷除沉掉的方法：

如前所說，憑著正確修習任持正念、正知的方法，便能引生極為有力的正念和正知。由於具有「正知」的緣故，即使非常微細的沉掉亦能察覺，所以不會有不知沉掉生起的毛病。不過，當沉掉生起後，若我們自滿又或不致力把它們斷除，這樣就會成為非常嚴重的三摩地過失。因為此舉會令我們的心養成壞習慣，這樣就難以生起遠離沉沒和掉舉的三摩地。所以，為了對治不力行斷除沉掉，我們便要修習名為「作行」或「功用」的「思」（梵：cetana。藏 sems pa，又名行思、作行思）。

這一節又分為：（一）說明思及其斷除沉掉的方式。（二）說明沉沒和掉舉的根因。

### 戌一 說明思及其斷除沉掉的方式：

《阿毗達磨集論》說：

什麼是「思」？就是能令自心造作意業，其具有能攝引自心趣向善、不善或無記的功能。

就像鐵屑受磁石吸攝而隨著磁石移動一樣，「思」心所亦能策動我們的心趣向善、不善、

無記。而此處所說的「思」，便是在沉沒和掉舉生起時，能令自心致力把它們斷除的「思」。

（問：）當我們策發自心要把沉掉斷除後，應該怎樣斷除沉掉呢？

（答：）心沉沒是因為過度內攝而令認取所緣境的能力下降。所以，應令自心想念一些令人愉快的事情，令心意向外擴展。這些事情應是佛像等極美妙的事物，而不是能引發煩惱的可愛事物，又可以想念日光、月光等光明相。以這些方法把沉沒消除後，便要立即奮力認持所緣，保任修習。《修習次第》的初篇說：

若我們受制於昏沉和睡眠，令認取的所緣境不明顯，自心變得沉沒。這時便要修習光明想，或想念佛功德等極悅意的事情。以這種方法把沉沒遣除後，便要堅固認持所緣境。

在這種情況下就不應修習令人厭離的所緣境，因為厭離能令心意內攝。又可運用觀慧思擇自己所選取的所緣境來擴展自心，這樣亦能斷除沉沒。《攝波羅密多論》說：

在退弱時，應以勤修勝觀之力令自心激勵振作。

「沉沒」或「退弱」的意思如下：認取所緣境的力量逐漸下降，這樣就稱為「沉沒」，而過度內攝則稱為「退弱」。透過策勵認取所緣的力量與及把所緣境廣大來擴展自心，便可以把

「沉沒」或「退弱」遣除。《中觀心論》說：

在退弱時便要修習廣大的所緣境來擴展自心。

又說：

在退弱時又應觀察精進的利益來激勵自心。

《集學論》亦說：

假如心意退弱便要修習悅意歡喜來激勵自己。

這是各大智者論師一致認同的做法。所以，去除沉沒的至要對治方法，便是思維三寶功德、菩提心利益、暇滿義大等功效，如同把冷水澆於睡者的面上，令其頓時清醒的事情，而這是要依靠我們由觀察修習這些功德利益所得的覺受體驗。

沉沒的根因便是昏沉、睡眠與及能引生昏沉睡眠兩者的暗晦心相，但只要我們修習對治法，就不會出這些因素而產生沉沒，即使生起亦能斷除。《聲聞地》建議行者應以經行（即來回步行），或屢屢串習認取光明相，又或以念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天等六種隨念之一，又或以其他具激勵性的所緣境來策勵自心。又可以誦讀一些聞示昏沉睡眠過失的教典，

眺望不同方向及月亮星辰或以冷水洗面。

（六隨念，梵：sad anusmrtaya，藏：rjes su dran padrug。又作六隨念、六念處、六念法。「佛隨念」是指憶念佛陀的無量悲智力功德。「法隨念」指憶念如來所說三藏十二部經能利益大地眾生。「僧隨念」指憶念僧伽具足戒、定、慧，堪為眾生福田。「戒隨念」指念持戒是具有能除眾生惡行煩惱的大勢力。「施隨念」又作「捨隨念」，指憶念佈施有大功德，能除眾生的慳貪。「天隨念」指憶念三界諸天皆因往昔修持淨戒、佈施、聞慧等善根而得此樂報。大乘依《涅槃經》而說「天」有三種：1 生天一即是三界諸天。2 淨天一 即是三乘一切聖賢。第一義天一即是涅槃。又說大乘行人僅憶念「第一義天」。）

如果沉沒是非常微薄又或甚少出現，便應振奮心力繼續修習，假如沉沒濃厚又或屢屢生起，就應該暫停修習三摩地，而修習相應的對治法門來把沉沒消除，然後再繼續修習。

只要所緣境不明顯，那不管我們是採用令心內攝或令心外擴的修所緣境，亦不論內心的暗晦是濃厚還是微薄，若我們不把它們消除而繼續修習下去，使會極難斷除沉沒。所以應屢屢修習光明相以作對治。《聲聞地》說：

應以耀亮的心，光明的心，遠離暗晦的心來正確修習止觀。若我們在止觀道上以這種方法修習光明想，即使我們勝解的所緣境初時混沌不明，光明微弱。但憑著屢屢

串習為因緣，我們勝解的所緣境便會明顯清晰，光明廣大。假如最初已是清晰明顯，光明廣大，往後便會更廣大。

意思是說，即使行者的所緣境在開始時已經了了分明，尚且應該修習光明，不分明者自不待言。在《聲聞地》還說及在修習時認取光明相的方法：

應由燈燭的光明、薪火的光明或日輪的光明來認取光明相。

光明相在其他情況下亦可修習，並非只限於修定時才能修習。

「掉舉」是指自心因「貪」而追逐色、聲等對象。因此應想念令人厭離的事情，令自心內攝。用這種方法止息掉舉後，便要立即攝心專住於原先的所緣境。《修習次第》的初篇說：

若因為憶起過往嬉戲玩樂等興奮事情，而見自心生起掉舉。這時便要思維無常等令人厭離的事情來把掉舉息滅。然後便要努力令自心不造作地趣入所緣境。

《中觀心論》說：

以思維無常等事情來止息掉舉。

又說：

由觀察散亂境（能引生散亂的對象）的過失來收攝散亂心。

《集學論》亦說：

假如生起掉舉便要思維無常來息滅掉舉。

所以，假如掉舉是非常強盛或持久，就必須暫時擱置修習，先行修習厭離想。而不是每當自心流散時，便試圖把它引返所緣境之上。掉舉不太強猛，才可以把散心收攝，令其專注所緣境。正如《攝波羅密多論》所說：

心起掉舉時，便要令自心寂靜安住來把這種擾亂斷除。

《五部地論》認為經中所說的「令心專住」是指掉舉的對治法：

總之，心生掉舉便應該專觀所緣境，在沉沒時則應思維悅意可愛的對象。

《聲聞地》說：

所以，當心意內攝而發覺退弱或有退弱的危險，這時便要思維及任持有激勵性的事情來令自心欣喜雀躍。此即名為持心。怎樣安置自心呢？這就是在持心時若發覺自心掉舉又或有掉舉的危險，便應該內攝心意，把自心安置於奢摩他之中。

當自心掉舉興奮時，便不應想念那些能振奮心情的悅意境，因為這些對象能令我們的心向外散動。

## 戊二 說明沉沒和掉舉的根因：

《本地分》說：

什應是沉沒相？這就是不密護根門。食不知量。在初夜及後夜睡眠而不努力修持。常失正如。行為愚癡。睡眠過度。缺乏善巧的智慧。於欲、勤、心、觀有所懈怠。片面修習奢摩他未能純淨完熟。心意暗晦，不喜專觀所緣境。

應知道「沉沒相」是指沉沒的因。而「懈怠」一詞是通於「勤」、「心」、「觀」及「欲」。同論（《本地分》）又說：

什麼是掉舉相？這就是上述所說的不密護根門等四法。行為貪執。不寂靜性。無厭離心。缺乏善巧的智慧。太執著「欲」等。未曾串習精進。不能均衡純熟認取所修境。因思索親屬等任何一種令人興奮的事情而散亂。

「掉舉相」便是掉舉的因。「太執著」是指心過度執取悅意的對象。「欲等」是指上述（欲、

勤、心、觀) 四法。

由此可知，在前文「座間修法」一節所說的「密護根門」等四種修持，對於斷除沉沒和掉舉乃是最為首要。還有，若我們能認識它們的起因並努力把它們斷除，對於消除沉沒和掉舉是極有助益。所以，即使微細的沉掉也要以正知察覺，我們絕不能容忍沉沒和掉舉，必須設法把它們徹底斷除。若不這樣做便稱為「不作行」，《辨中邊論》說這是一種三摩地的過失。

有人認為微細的掉舉及散亂在初時是難以斷除，所以必須逐步捨棄而不必斷除。又或認為只要沉掉不太強盛或持久，這樣薄弱短暫的沉掉是不會令自己積集業障，所以就不必把它們斷除。此輩既不致力斷除這些違緣，亦不知道修習三摩地的正確方法，但卻佯稱知道來欺誑那些求學三摩地的人，令他們偏離至尊彌勒等大師所傳下的修定法規。

還有，在斷除沉沒和掉舉時，最初總是被掉舉和散亂障礙，所以必須盡力把它們消除，若能努力實行，我們便能夠斷除粗顯的掉舉及散亂而達成少許安住，在這個時候便要竭力防止沉沒。但是，在奮力提防沉沒的時候，我們的安住又會被較先前微細的掉舉障礙，所以又要努力把牠斷除。當我們把這種掉舉斷除後，「安住分」便會增強，這時沉沒又會再度生起，於是又要努力斷除沉沒。

總之，在散動和掉舉時便要攝心內住，專觀所緣境而求取「安住分」。每當「安住分」生



起時，便要奮力預防沉沒及引生「明顯分」。這兩者必須輪替修習才能獲得無過失的三摩地。。不可奢望（即使）沒有與「認持力」並行的「明瞭」，（也可以）單憑「澄淨分」來取得「安住分」。

## 申二 無沉掉時的做法：

如前所說，經過不斷修習而斷除微細的沉沒和掉舉後，我們的心便能遠離沉沒或掉舉的不平衡而進入平等狀態。但這時若仍致力用功便是一種修定的過失，因此便要修習「等捨」（藏：btang snyoms）來對治這種過失。《修習次第》的中篇說：

若看見自心已沒有沉沒掉舉，並能穩定安住於所緣境。這時就應該把用功力度放緩而安住「等捨」，只要願意便可以這樣安住下去。

（問：）為什麼致力用功會變成過失？

（答：）雖然在修習的過程中，若自心掉舉便要令心內攝，若有沉沒便要策勵自心，但當我們每次修習時已具有不會生起沉沒和掉舉的自信，如果仍像當初的修持方法一樣，極度謹慎提防沉掉，這樣反而會有令自心散亂的問題。所以這時必須懂得放緩。正如《修習次第》的中

篇和後篇所說：

自心已進入平等狀態後，若仍致力用功便會令心散動。

這就是要放緩謹慎提防的功用，但卻不可以捨棄認持所緣的力度。所以，這種「等捨」並不是在任何沒有沉掉的時間修習，而是在降伏沉掉勢力的時候修習，因為若我們未能降伏沉掉的勢力，就沒有「等捨」可言。

（問：）等捨的種類有多少？

（答：）總體而言，「等捨」可分為三種：（1）受捨、（2）無量捨、（3）行捨。此處所說的便是「行捨」，這種「捨」的性質，就如《聲聞地》所說：

什麼是「等捨」？它是一種在專觀止觀的所緣境時，能平穩專住，自然趣入，安樂舒暢，獲得堪能，輕鬆運作，遠離煩惱的平衡心境。

當我們獲得這種等捨，亦即在修習三摩地時沒有沉掉出現的情況下，便要令自心安住「等捨」，不會過於努力用功。這種「等捨」的特徵，於同論《聲聞地》亦有提及：

什麼是「等捨相」？這就是令自心放捨所緣境，對所緣境不會發起過度的精進。

此論也提到修習等捨的時間：

等捨的時機是什麼？以寂止和勝觀而言，便是在心中全無沉掉的時候。

上述修習無過失三摩地的方法，是依照至尊彌勒於《辨中邊論》所教而作出解釋。正如論中所說：

安住精進能令自心堪能，依此即能成辦一切義利，而這是要由斷除五種過失及勤修八種斷行（即八種對治法）而產生的。五種過失便是：懈怠、忘聖言、沉沒及掉舉、不作行、作行（作行亦即用功）。八種斷行便是：所依（欲）、能依（勤）、所因（信）、能果（安）、不忘失修所緣境（念）、覺知沉掉（正知）、用功斷除沉掉（思）、沉掉滅後令心穩定安住（捨）。

文中的「依此」是指持續發起精進遣除違緣，由此即能生起心得堪能的三摩地。又由這種三摩地能成就神通（藏：mngon shes）等一切義利，所以是神變（藏：chophrul）的「足」或所依基礎，因此稱為「能成辦一切義利」。

如何才能引生這種三摩地呢？它是來自「為斷除五過失而勤修八斷行」。「五過失」（梵：panca adinava。藏：nyesdmigs Inga）便是：（1）在「前行」時，由於我們不致力修習三摩地，所以便有懈怠

過失 ( 梵: kausidya。藏: le lo )。 (2) 由於我們忘記修所緣境的教授，令自心不能平等安住於修所緣境，所以便有忘失教授過失 ( 梵: avavada-sammosa。藏: gdams ngag brjed pa )。 (3) 在安住「等至」時，則有沉掉過失 ( 梵: laya auddhatya。藏: bying ba rgod pa )，因為沉沒和掉舉能令自心不堪能。 (4) 在沉掉生起時，由於不用功斷除，所以便有不作行過失 ( 梵: anabhisamskara。藏: 'dumi byed pa )。 (5) 當沉沒和掉舉消失後，則有「行思」的過失 (亦即「作行過失」。梵: abhisamskara。藏: 'du byed pa)。蓮華戒論師在三篇《修習次第》之中指出，若把沉沒和掉舉合計為一種便有五種過失，若把它們分開計算則有六種過失。

對治這些過失的方法便是「八斷行」 ( 梵: astapratipaksa。藏: gnyen po brgyad )。其中的信 ( 梵: sraddha。藏: dad pa )、欲 ( 梵: chanda。藏: dun pa )、勤 ( 梵: vyayama。藏: rtsol ba )、安 ( 梵: prarabdhi。藏: shin tu sbyangs pa ) 四者是對治懈怠。念 ( 梵: smṛti。藏: dran pa )、覺察沉掉的正知 ( 梵: samprajanya。藏: shes bzhin )、作行的思 ( 梵: cetana。藏: sems pa )、穩定安住的捨 ( 梵: upekṣa。藏: btang snyoms ) 則是分別對治忘念、沉掉、不作行、作行。上文已對它們作出詳細的解釋。

這些是最極殊勝的修定教授，所以在阿闍黎蓮華戒的三篇《修習次第》與其他印度大論師在修定時皆曾屢屢宣說。阿底峽尊者在《菩提道燈論釋難》在修習寂止一段亦曾引用解釋。雖然，道次第的先德祖師亦有傳出這些教法的粗略次第，但由於一些有志修定的人不知道修習

的方法，所以才會在這裡詳加抉擇。

以正念、正知把心一境性三摩地的沉沒和掉舉斷除，是一切修定教授的共同主題，所以莫以為它是「相乘」（藏：mtshan nyid kyi theg pa。又作「性相乘」。亦即顯教波羅密多乘）所特有的教法，而非密咒乘所必須。因為在無上瑜伽密續之中亦提到它們是密咒真言乘的共同教法。在《正相合續》初會的第二品說：

與斷行相連的欲三摩地神足，是建基於靜處，建基於離欲，建基於滅盡。依仗正斷才有究竟轉依。以這種「欲」修習便不會過低沉或過高舉。

《正相合續》，梵：Samputi-nama-maha-tantra。全名《正相合大續》。又作《三補打釋續》、《和合續》、《吻合續》、《結合續》、《等合續》。此續是《勝樂續》及《喜金剛續》的共同釋續）

這部續典又以同樣的方式描述勤、觀、心三種三摩地。正如上文所說，具有堪能性的三摩地乃是神變等功德的基礎，就好像「足」一樣，所以被稱為「神足」。《辨中邊論疏》等論典曾說達成這種三摩地是有四種途徑：（1）由猛利的樂欲（藏：'dun pa）獲得。（2）由恆常精進獲得。（3）由觀擇所緣境而獲得三摩地。以上三者又分別名為：「欲三摩地」、「勤三摩地」及「觀三摩地」。（4）由心中夙具的三摩地種子而獲得心一境性，此即稱為「心三摩地」。「過低沉」是指過度鬆緩，「過高舉」是指過度勵力。意思是說我們應遠離這兩邊而保任修習。

## 午二 由此引生的住心次第：

「由此引生的住心次第」分三：（一）引生住心的實際步驟。（二）以六力達成這個過程。（三）具備四種作意。

### 未一 引生住心的實際步驟：

九心（即是『九住心』或「九心住」。梵：nava cittasthita。藏：sems gnas dgu。即是從開始習定直至得定之間的九個進階）便是：

#### （1）內住（梵：cittasthapana。藏：sems 'jog pa）—

意指把自心從一切外境收攝，令其向內攀緣修所緣境。正如《大乘經莊嚴論》所說：「令心專住修所接境之後....。」

#### （2）續住（梵：samsthapana。藏：rgyun du 'jog pa）—

即是令起初攀緣修所緣境的心，相續不斷安住修所緣境，不會向外流散。即是《大乘經莊嚴論》所說：「其相續不流散。」

(3) 安住 ( 梵：avathapana 。藏：slan te 'jog pa ) —

意指若自心被忘念牽引而向外流散時，便要盡速認知，然後再把自心安置於修所緣境。即是《大乘經莊嚴論》所說：「迅速認知散亂，再令其安住修所緣境。」

(4) 近住 ( 梵：upathapana 。藏：nye bar 'jog pa ) —

《修習次第》的初篇說前一位心是要認知散亂來把它斷除。而這種住心是在斷除散亂之後，奮力令自心專住修所緣境。《般若波羅密多教授論》說屢屢把自心的廣大性內攝，令其漸轉精微，而達成更高級的安住，如同《大乘經莊嚴論》所說：「智者內攝自心而邁向更高的階位。」《聲聞地》說首先要運用「正念」令自心不會向外流散。能生起正念力，便不會由忘念而向外散亂。

(5) 調伏 ( 梵：damana 。藏：dul bar byed pa ) —

即是思維三摩地的功德，令自己愛樂三摩地的功德。正如《大乘經莊嚴論》所說：「後由看見種種功德，所以自心在定中得以調伏。」《聲聞地》說自心若因為色（、聲、香、味、觸）等五境相，（貪、嗔、癡）三毒相又或男女相等任何一者而散動，首先便要把這十相視為過患，不可讓它們分散自心。

(6) 寂靜 ( 梵: samana。藏: zhi bar byed pa ) —

應把散亂視為過失，把一切不愛樂三摩地的想法止息。此即《大乘經莊嚴論》所說：「由於看散亂的過失而息除對三摩地的不愛樂。」《聲聞地》說自心若因攀緣欲塵的妄念（尋思分別）及貪慾蓋等隨煩惱擾亂，首先便要把它們視為過患，切勿讓自心被妄念和隨煩惱牽引而流散。

(7) 最極寂靜 ( 梵: vyupasamana。藏: nye bar zhi bar byed pa ) —

意指能妥善平息貪愛、憂戚、昏沉及睡眠等生起。即是《大乘經莊嚴論》所說：「貪愛及憂戚等一生起便能平息。」《聲聞地》說若因忘念而生起前面所說的妄念及隨煩惱，便要把它們即時斷除，決不容忍。

(8) 專注一境 ( 梵: ekotikarana。藏: rtse gcig tu byed pa ) —

即是勵力用功以便能輕易自然趣入所緣境。正如《大乘經莊嚴論》所說：「然後，具有律儀及精勤的行者由修習對治自心障礙之法，便能自然獲得第九心。」《聲聞地》說：「憑藉「作行」，便不會有障難，又由於行者無間安住三摩地相續，遂名「專注一趣」。」第八心又名「專注一趣」，其意易知。



(9) 平等住 ( 梵：samadhana。藏：mnyam par 'jog pa ) —

《修習次第》說當自心平衡時，「等捨」便會生起。《般若波羅密多教授論》說由於熟習「專注一趣」，所以能得自在任運。正如《大乘經莊嚴論》所說：「因純熟串習此事而有「不作行」。」《聲聞地》把這種心稱為「等持」，它的意思在論中已有明言：

由於致力修習、純熟串習，屢屢修習的緣故，便能臻達自然任運之道，不待「作行」，任運自然趣入遠離散亂的三摩地相續。因而名為「等持」。

上述「九心」的名稱是與《修習次第》初篇之中「這種奢摩他的道軌乃是《般若波羅密多經》等經典所說....。」的一段文句一致。

未二 以六力達成這個過程：

「六力」( 梵：sad bala。藏：stobs drug ) 便是：聽聞力 ( 梵：sruta。藏：thos pa )、思維力 ( 梵：cinta。藏：bsam pa )、憶念力 ( 梵：smṛti。藏：dran pa )、正知力 ( 梵：samprajanya。藏：shes bzhin )、精進力 ( 梵：virya。藏：brtson'grus )、串習力 ( 梵：paricaya。藏：yongs su'dris pa )。以下便是由「六力」達成「九心」的方法：

(1) 由「聽聞力」達成「內住心」 —

因為這只是依循從他人聽聞的專住所緣境教授，令自心開始專注所緣境，而不是由自己屢屢思維串習。

(2) 由「思維力」達成「續住心」 —

由於屢屢思維，保任修習最初安住所緣境的心相續，從而初次獲得少許相續安住的能力。

(3) 由「憶念力」達成「安住心」及「近住心」 —

當自心從所緣境向外流散時，須由憶念先前的所緣境而令自心內攝，從而達成「安住心」。又因為一開始便生起正念力，今自心不會從所緣境流散，從而達成「近住心」。

(4) 由「正知力」達成「調伏心」及「寂靜心」 —

因為由正知而認知流散於妄念及隨煩惱相的過失，並把它們視為過失，所以便不會向這兩者流散。

(5) 由「精進力」達成「最極寂靜心」及「專注一境心」 — 由於連微細的妄念和隨煩惱亦要奮力斷除，絕不容忍，令沉沒和掉舉等不能障礙三摩地，從而獲得相續三摩地。

(6) 由「串習力」達成「平等住心」 —

由於具有對前者極為純熟串習的力量，即能引生任運無功用的三摩地。

以上全屬《聲聞地》的意趣，雖然還有其他說法，但是並不可信。

成就第九住心可比作一位對誦經極為熟練的人，當他最初發起一念誦經之心並開始念誦後，即使其心偶然向外流散，但是他的念誦仍能任運相續，不會中斷。同樣，當我們最初生起令心安住所緣境的正念後，即使沒有繼續任持正知和正念，但我們的三摩地仍能長久專住，不會因流散而中斷。由於無須勵力保任正念正知相續，所以稱為「不作行」或「無功用」。

若要生起這種住心（平等住）的話，便要在早期的修持階段不斷積極長養正念、正知，在這段期間必須引生能長時任持，且不為沉、掉等障礙擾亂的三摩地，而這就是第八住心（專注一境）。

第八位心和第九住心雖然不會被沉沒、掉舉等三摩地的違品障礙，但是在第八住心之中，我們必須無間斷地長養正念、正知，因而名為「作行」或「有功用」。若要生起這種住心，便要在微細的沉沒、掉舉等障礙出現時，立即把它們斷除，決不聽之任之，所以又必須具有第七住心（最極寂靜）。

若要生起第七住心，我們就必須認識忘念和隨煩惱是一種過患，所以必須具備能監察自

心，令自心不會向它們流散的有力正知。因此便須要具有第五住心（調伏）和第六住心（寂靜），蓋因這兩者是以有力的正知而達成。

要生起第五住心和第六住心，又必須具備在散失所緣境時，能迅速憶持所緣境的正念，與及具備最初便能斷除從所緣境流散的正念。所以便須要具有第三住心（安住）和第四住心（近住），因為這兩者是由上述兩種正念達成。

要具有第三住心和第四住心，首先必須令自心能專住修所緣境，並要令這種專住的相續不起散動。因此，首先必須生起最初兩種住心（內住、續住）。

所以，總之我們應先依照所聽聞的教授，正確地運用令自心平等安住的法門。然後便要屢屢思維住心之法來保任自心，從而達成少許相續安住。之後，若我們因正念退失而散動，便要迅速收攝自心，盡快憶念所忘失的所緣境。然後便要引生有力的正念，生起從最初便不會從所緣境流散的正念力。然後，便要透過成就有力的正念，並觀察沉沒和掉舉等能令自心從所緣境流散的過失，由此引生能監察自心的有力正知。之後，若我們因微細的忘念而散動，便要立時覺察，把它截止，更要在斷除之後發起「功用力」，令不被障礙中斷的定心相續延長。當這種心境生起後，便要勵力串習直至純熟自在，這時便能夠達成第九住心的無功用三摩地。所以，瑜伽士在未獲得第九住心之前，必須發起功用令自心入住三摩地，但是在獲得第九住心之後，

即使他們並未刻意用功令心安住「等至」，但是他們的心仍能自然入定。

又即使獲得這種第九住心，但如果未獲得「輕安」，那就像下文所說，尚且不能稱為獲得「奢摩他」，更遑論獲得「毗鉢舍那」。然而，有一些人聲稱行者若獲得這種具有安樂、光明、無分別為莊嚴的三摩地，便是生起根本後得和合一如的無分別智。還有許多人把這種《聲聞地》所說的第九住心與成就無上瑜伽續的圓滿次第（藏：rdzogsrim）混為一談。這些問題在下文便會作出探討。

### 未三 具備四種作意：

《聲聞地》說：

應要知道這九種住心是有「四種作意」（梵：catvarimanaskara。藏：yid la bycd pa bzhi）：

- （1）勵力運轉（梵：balavahana。藏：sgrim ste 'jug pa。）
- （2）有間缺運轉（梵：sacchidravahana。藏：bar du chad cing' jug pa。）
- （3）無間缺運轉（梵：nischidravahana。藏：chad pa med par 'jug pa。）
- （4）無功用運轉（梵：anabhogovahana。藏：lhun grub tu 'jug pa。）

在「內住」和「等住」是具有「勵力運轉作意」。在「安住，「近住」、「調伏」、「寂靜」、「最極寂靜」是具有「有間缺運轉作意」。在「專注一趣」（專注一境）是具有「無間缺運轉作意」。在「等持」（平等住）是具有「無功用運轉作意」。

意思是說，在最初兩種住心之中必須策勵用功，所以是「勵力運轉作意」。在後五種住心由於被沉沒和掉舉間斷，不能長久任持，所以是「有間缺運轉作意」。在第八住心之中，我們不會被沉沒和掉舉間斷，能長久任持，所以是「無間缺運轉作意」。在第九住心之中，既沒有間斷，亦無須不斷勵力用功，所以便是「無功用運轉作意」。

---

（問：）那麼，在最初兩種住心之中亦有「有間缺運轉作意」，而在中間的五種住心亦須要勵力。為何不把最初兩種住心稱為「有間缺運轉作意」，而中間五種住心則稱為「勵力運轉作意」？

（答：）因為在最初兩種住心之中，自心是有入定和不入定兩種情況，而且後者（不入定）的時間頗長，但是，中間五種住心的住定時間反而極長。所以，後者是就三摩地的中斷障礙而安立名稱，而前者卻不是。所以，這兩組住心雖然同樣具有「勵力運轉」，但就有無「間缺運轉」而言卻有分別，因此，這五種住心並不屬於「勵力運轉作意」。

由此可知，當我們已安往前文所說的各種資糧之後，若能不斷精進修習三摩地，便能獲得

「奢摩他」。但假如我們只是修習一兩次又把修持放下，便不能成就奢摩他。《攝波羅密多論》說：

應以恆常不斷的瑜伽，精勤修習靜慮。假如常常休息，便不能鑽木出火。修習瑜伽也是同樣道理，所以在未獲得殊勝定境之前，切莫放棄勤修。

## 「修已成就奢摩他量」

### 卯三 成功修習奢摩他的標準：

「成功修習奢摩他的標準」分三：（一）說明判分奢摩他成不成就的界線。（二）總說依奢摩他趣修正道的方法。（三）別說趣修世間道的方法。

### 辰一 說明判分奢摩他成不成就的界線：

「說明判分奢摩他成不成就的界線」分二：（一）說明真正的意義。（二）有作意的相及斷除疑問。

### 巳一 說明真正的意義：

（問：）若我們已妥善認識上述的修定方法，並且由保任修習依次生起各種住心。又於第九住心之中能完全遠離沉掉，長時修習。假設我們不必依靠勵力用功修習相續正念正知，



而能獲得任運安住的三摩地，這樣是否已經獲得奢摩他呢？

（答：）現在便要作出解釋。在獲得三摩地的行者之中，是有已得輕安及未得輕安兩類。若未獲得輕安，便不是「真實奢摩他」而是「奢摩他隨順」，所以又稱為「奢摩他隨順作意」。正如《解深密經》所說：

世尊，若菩薩攝心內住，專觀自心，在未獲得身心輕安之前，這種作意應稱為什麼？  
慈氏，這種並不是「奢摩他」，而是稱為「隨順奢摩他勝解作意」。

《大乘經莊嚴論》說：

由於純熟串習「不作行」而獲得圓滿身心輕安，這就稱為「有作意」。

此處所說的「作意」便是「奢摩他」。在下文將會引用《聲聞地》的內容作出解釋。《修習次第》的中篇說：

由於以這種方法修習奢摩他，當我們的身心生起輕安，便能隨心所欲自在駕馭自心。  
須知，這時便是成就奢摩他。

意指我們必須獲得兩件事情，這就是（1）輕安及（2）自在安住修所緣境。所以，在《修

習次第》的初篇曾說：

若自心能隨欲專住所緣境，無須依靠斷行（指修習對治法）。應知這時已經圓滿奢摩他。

《修習次第》的中篇明確指出以上這段文字是指獲得輕安。

又於《辨中邊論》所說的「八斷行」之中的「捨」，其意義是與這裡所說的第九住心完全相同。但論中又指出僅是這樣並不足夠，必須獲得「輕安」。所以，《般若波羅密多教授論》亦說：

菩薩們獨居靜處，一心專注所思維的法義，捨棄意言而屢屢專注心中的影像。在生起身心輕安之前，便是奢摩他隨順作意，在生起（身心輕安）的時候，便是真正的奢摩他。

以上所引用的經論皆是確定《解深密經》的意義。

（問：）那麼，在未生起「輕安」之前，這種三摩地是屬於九地之中的哪一地？

（九地又稱九有。六道有情所居的世間可分為欲、色、無色三界。按照禪定三昧的深淺，色

界、無色界又可按照定力的深淺分為四禪天及四無色天，連同欲界共有九地。九地是：1 五趣雜居地、2 離生喜樂地、3 定生喜樂地、4 離喜妙樂地、5 捨念清淨地、6 空無邊處地、7 識無邊處地、8 無所有處地、9 非想非非想處地。)

(答：) 這種三摩地是屬於欲界地。因為它是屬於九地的其中一地，但不屬於「初禪近分」或以上的三摩地。要獲得這種「近分」就一定要獲得「奢摩他」。這種欲界地的三摩地沒有「輕安」，而且是一種沒有「等引」的三摩地，因為它並不是由無悔、殊妙喜樂和輕安而達成（昂旺朗吉堪布在《菩提道次第略論釋》說「無悔」是指自心能隨意自在安住修所緣境）。《本地分》說：

為何只有這種三摩地才被稱為「等引地」，而「欲界心一境性」則不能？因為這種三摩地是由無悔、歡喜、輕安、妙樂達成。雖然這種在欲界運作的三摩地與這種三摩地並不相同，但並不是說欲界沒有正法三摩地。

所以，在未獲得輕安，甚至在正念未能相續任持時，自心仍能自然轉成無分別，亦能夠與一切行、住、坐、臥的威儀結合。而這種三摩地的隨順便是稱為「欲界心一境性」，但要知道它是不能稱為真實奢摩他。

(問：) 那麼，獲得輕安的意思是什麼？在獲得輕安之後又是怎樣達成奢摩他？

（答：）「輕安」的意思可由《阿毗達磨集論》得知：

什麼是「輕安」？這是一種止息身心粗重的身心堪能性。它具有排除一切障礙的功能。

身心粗重便是身心對於如欲修習善行無法勝任，但是，能對治它們的身心輕安，對於身心致力修習善行卻是勝任有餘，這就是由於遠離身心兩種粗重的緣故。

還有，「身粗重」是屬於有礙「愛樂斷除煩惱」的煩惱品。當我們要試圖斷除煩惱時，身體便會有沉重遲鈍等不堪能的感覺。當我們把它斷除後，身體做會變很輕快靈利，這就稱為「身堪能」。同樣，「心粗重」是屬於有礙「愛樂斷除煩惱」的煩惱品，能令我們在嘗試斷除煩惱時，不歡愛專注善法。當我們把它斷除後，內心便能毫無阻滯地專注善法，這就稱為「心堪能」。正如安慧論師（於《三十頌疏》，梵：Trimsika-bhasya）所說：

「身堪能」是指身體行為生起輕快靈利。「心堪能」便是從事正思惟時令自心愉快輕利的因。若心中生起這種轉化特徵，便能夠全無阻滯專觀所緣境，所以稱為「心堪能」。

總之，當我們要嘗試斷除煩惱時，由於身心不堪能，我們就會像一個沒有辦事能力的人一

樣，心感厭倦，舉步維艱。獲得輕安便能夠把這種傾向消除，令自己的身心變得極為管用。這種圓滿的身心堪能在開始修習三摩地時已有少許產生，隨後還會逐漸增長，最後便會轉為「輕安」及「心一境性奢摩他」，它們在初時雖然微細難知，但往後便會容易認識。《聲聞地》說：

在最初開始正確修學時，所生起的心身輕安及心身堪能是十分微細，難以了知。

同論又說：

當心一境性及心身輕安輾轉增長時，便會引發明顯易知的心一境性及心身輕安。

勤修三摩地的補特迦羅若生起這種圓滿易知的輕安的先兆，便會感到腦上產生沉重麻痺的感覺，但它並不是一種不快的感覺。只要這種感覺產生，有礙「愛樂斷除煩惱」的「心粗重」便會立時消除，能對治這種粗重的「心輕安」便會初次生起。《聲聞地》：

將快出現明顯易知的心一境性心身輕安的徵兆，便是腦上產生沉重的感覺，但它並無有害的特質。這種感覺一旦產生便能把屬於有礙愛樂斷除煩惱的煩惱品的「心粗重」即時斷除，而對治這種粗重的心堪能及心輕安便會生起。

然後，由於令自心堪能的輕安力量生起，引發「身輕安」之「因」的「風力」（梵：vāyu。藏：rlung。又作「息」梵：prāṇa）便會流遍全身各部分，令我們遠離「身粗重」，並且生起能對治「身

粗重」的「身輕安」。當這種風力遍滿全身，便會產生出一種像被這種堪能風力充滿的感覺。《聲聞地》說：

由於它（輕安）的出現，遂有能助益「身輕安」生起的各類大種風息流遍全身。當它們在身中流動時，我們便能把屬於有礙「愛樂斷除煩惱」的煩惱品的「身粗重」遣除。能對治這種煩惱的「身輕安」便會流遍全身，狀如滿溢。

這種「身輕安」並不是一種「心所」，而是一種極愉快的內身觸塵（又名「輕安觸」）。安慧論師在論中引經為證：

須知，具有歡喜特性的殊妙身內觸覺便是「身輕安」。因為經中曾說，心意歡喜時，身體便會輕安。

由此可知，當「身輕安」初次出現時，由於風力的緣故，體內生起極大的安樂感覺。內心的喜樂亦因此而變得更為殊妙。之後，這種輕安的初勢雖會逐漸減退，但這種情況並非指輕安將盡，而是因為輕安的初勢非常粗猛，令自心極度激動，所以在它的勢力逐漸消退時，一種與不動三摩並存的微妙輕安使會如影隨形地生起。當心中的激動歡喜消失後，自心即能堅固安住修所緣境，這時便會獲得不為大喜所動搖的「奢摩他」。《聲聞地》說：

當它最初生起的時候，自心便會感到歡喜、心感極大安樂，作意最勝歡喜及現起歡喜。隨後，這種最初生起的輕安勢力便會舒緩，並變得極為微妙，與自身相隨並存。當歡喜退卻後，自心便會被「奢摩他」攝持，能以殊勝的寂止專注所緣境。

當這種情況出現發便稱為「有作意」，而我們已獲得「奢摩他」並得入「有作意者」的行列，因為獲得屬於「初禪近分」的「奢摩他」亦即獲得「定地」（等引地）的最下等作意。正如《聲聞地》所說：

為什麼初學瑜伽師從此以後稱為「有作意」並得入「有作意者」的行列？因為這種補特迦羅初次獲得「色界定地」的最下等作意（參見下文），所以稱為「有作意」。

文中的「定地」便是「上二界地」（色界及無色界）的同義詞。

## 已二 有作意的相及斷除疑問：

具有以下這些相狀便能夠令自己和別人知道已經獲得「作意」。若我們獲得這種「作意」便會具有這些徵相：

- (1) 獲得屬於「色地」的少量定心、身輕安、心輕安、心一境性。

- (2) 能修習粗靜相道或諦相道來淨治煩惱。
- (3) 自心向內安住時，即能速疾生起三摩地及身心輕安。
- (4) 在大多數情況下，「貪慾」等五蓋不會現行。
- (5) 於出定時仍然擁有一定程度的身心輕安。

正如《聲聞地》說：

具有作意的初修者是具有這些相狀：已獲得少量色界定心、少量身輕安、少量心輕安及少量心一境性。具有能修習淨惡所緣境的機會及能力。自心相續柔順並有「奢摩他」維護。

又說：

自心完全內攝安住時，身心輕安速疾生起，不會被「身粗重」侵迫，各種障蓋多不會現行。

又說：

即使在出定後外出經行，仍會具有一定的身心輕安。應知道這些便是「有作意者」



的清淨相狀。

當我們獲得具有這些相狀的「作意」之後，奢摩他的道軌便會極易清淨，因為在獲得等住奢摩他心一境性之後，便能夠快速引生身心輕安，令輕安增長。輕安增加多少，心一境性奢摩他亦會增加多少，所以它們能夠互相增益。《聲聞地》說：

身心輕安增長，於所緣境的心一境性亦會隨之增長，於是身心輕安又會隨之增長。  
心一境性及輕安這兩種法乃是彼此增益，互相依賴。

總之，由於「風」與「心」同時運作，所以於「心」獲得堪能時「風」亦獲得堪能。這時便會產生出一種殊妙的身輕安，當這種殊妙的輕安出現時，內心便會生起殊勝的三摩地。然後，這種三摩地又會引生出一種殊勝堪能的風力，所以便會像上述的過程一樣，引發身輕安和心輕安。隨著便要說明斷除疑難的道理：

（問：）既然在上述的無分別第九住心之中，不必時時用功策勵正念正知，自心亦能進入三摩地，並能具備能斷除微細沉沒的明顯力。又上文在解說身輕安時，亦提到由於風大的堪能勢力而於身心引生勝妙安樂的三摩地。還有，在上述「有作意的相」一節提到，大多數「貪慾」等「隨煩惱」是不會現行，而且在出定時更能不離輕安。請問具有這種功德的三摩

地是屬於「五道」之中的哪一道？

（答：）總體而言，過往及現在也有不少人把這種三摩地判為大乘道。特別而言，有一些人認為伴隨輕安生起的風力令遍體充滿安樂，從而身心生起大樂並具有無分別性和極明顯性，於是便斷定這種三摩地就是無上瑜伽密續的具相圓滿次第瑜伽。但只要我們根據至尊彌勒和聖無著等大師的教典，及中觀《修習次第》等明確開示修定次第的定量教典來進行觀察，便會知道這種三摩地尚且未能判為小乘道，更何況把它判為大乘道。因為《聲聞地》曾說，即使修習根本初禪而觀照粗靜相等世間道，皆要依仗這種三摩地。所以，由世間道遠離「無所有」以下各地的外道大仙們，亦必須依賴這種三摩地而臻登更高上的道軌。由此可知，這種三摩地是外道和內道（佛教）所共有。

又假如這種三摩地能有正確通達無我的見地，並具有如實了知三有過失，厭離生死輪迴，志求解脫的「出離心」攝持，便會轉成「解脫道」（即是小乘道）。若為「菩提心寶」攝持，它便會轉為「大乘道」。就以把少許食物施予畜生的佈施及守護一種戒律為例，如果有這兩種心態攝持，這種佈施和持戒便會轉成「解脫道」或「一切種智道」（成佛之道）的福德資糧。不過，在這個問題上，我們不必探究假如它們為其他道軌攝持又會否變成「解脫道」或「一切種智道」，而是就這種三摩地的性質來研究它會變成哪一種道。

還有，「中觀師」（梵：Madhyamika。藏：dbu ma pa。奉行中觀見者）與「唯識師」（梵：Cittamatin。藏：sems tsam pa。奉行唯識見者）在成立毗鉢舍那的所觀境時，彼此雖有不同，但總體而言，兩者對止觀的認識又或在自心相續引生止觀證德的方法並無不合。所以，聖無著在《菩薩地》、《攝抉擇分》、《阿毗達磨集論》及《聲聞地》之中別修止觀的部分指出，應由九種住心次第來成就「寂止」。由於《聲聞地》亦曾詳細抉擇此理，而且不承認這九種三摩地是屬於修習勝觀的方法，所以這些論典是把勝觀和九住心分開來解釋。在《聲聞地》也是把修習勝觀的方法另作解釋。同樣，中觀的《修習次第》及寶生寂的《般若波羅密多教授論》也是把由九住心組成的奢摩他道及毗鉢舍那道分別作出探討。而「慈氏五論」所說的教義和無著菩薩的疏釋亦沒有衝突，所以眾大車軌在這一點皆是旨趣相同的。

---

（問：）《聲聞地》所說的三摩地雖然也具有安樂和明顯，但卻沒有甚深無分別，所以這只是奢摩他。假如具有「無分別」，這就是「空性三摩地」。

（答：）所謂「甚深無分別」之中的「甚深」是什麼意義呢？這就是以觀慧成立決定見地，然後無分別專住於這種見地之上？還是全不觀察任何事情，只是無分別安住？就第一種情況來說，我亦認向這種修持是屬於「空性三摩地」，如果你們同意的話，那就應該把具有諸法實性見解的人和沒有諸法實性見解的人作的區分。具有這種見解，並且安住這種見地之上修習無

分別的補特迦羅，便是修習甚深空性三摩地。沒有這種見地，只是全不分別思維而進行修習的補特迦羅，便不是修習甚深空性。作出這種區分是有道理的，因為我們不可以宣稱凡是沒有分別思維的愚癡修習便是無緣靜慮、無相靜慮或空性靜慮。

（問：）無論有沒有瞭解空性的正見，只要一心專注，全無分別，全不思擇，這樣就是「空性三摩地」？

（答：）這樣你們就不得不承認前文引錄《聲聞地》所說的各種奢摩他三摩地（即是九種住心）皆是「空性三摩地」。因為在這些定境之中，除了在正念和正知的勢力減弱時，偶然會進行監察外，在其他時間是完全不會生起一點「這就是這個，這不是這個」的分別思維，所以《解深密經》說專緣「無分別影像」能獲得寂止三摩地。《聲聞地》的止觀一段也是這樣說：

它（三摩地）在這時是攀緣無分別影像，並且安住專緣一境的正念，既不觀察，亦不思擇，亦不極思擇，亦不周遍尋思，亦不周遍伺察。

同論又說：

雖然自心能以這種方法獲得奢摩他，但由於失念與及缺乏串習的過失，種種相狀、尋思分別和隨煩惱便會現前或變成所緣境。切莫被先前所見的過失即時影響，亦不

要想念它們或注意它們。由於我們既不想念它們亦不注意它們，它們便會消失。把它們消除後，便要安住於沒有這些障蓋出現的定境之中。

上文僅是在修持奢摩他的環節之中說明。各大定量教典在修持奢摩他時的環節僅提及「安往修」而沒有說到「觀察修」所以，若主張一切無分別的修習皆是修習空性，實令智者感到可笑。特別是這種認為凡是與無念或不作意有關的修習便是修習空性的主張，在這段引自《聲聞地》的文字已作出徹底的破斥。在《修習次第》的初篇亦說：

奢摩他的，性質只是心一境性，這就是所有一切奢摩他的總體特徵。

《般若波羅密多教授論》亦說：

專觀攀緣種種事物之心，要斷除意言而修習奢摩他。

「意言」使是「這就是這個」等諸如此類的分別思維。又於上文引用的《寶雲經》等多種經典及各大車軌的論典之中，皆說奢摩他便是「心一境性」，之後我亦多次說明奢摩他是沒有任何分別思維。

所以，既有修習空性的無分別，亦有對空性毫不認知的無分別，因此切莫以為凡有空樂、明顯及無分別便是修習空性。上述的說明只是一鱗半爪，所以必須勤奮努力認識彌勒及無著等

大師所闡明的修持止觀方法，否則，我們還未獲得寂止便把無分別三摩地誤作能割斷生死輪迴根本的勝觀，還自詡這就是修習無緣（空性），自欺欺人，虛度光陰。

定量智者們（如彌勒、無著等佛法權威）所撰造的論釋之中，一致認為在新近修持奢摩他的時候，僅應在安住修之中作無分別專住。最初修持毗鉢舍那時，則應以觀慧進行觀察修習。假如我們錯執凡是分別思維皆是執著實有，而把其一併捨棄，這樣便會和一切定量經論背道而馳，不能獲得無錯謬的無我正見。而這種主張「凡是無分別皆是修習甚深空義毗鉢舍那」的見解，實在就是堪布支那和尚的正宗修法，只要我們仔細研讀三篇《修習次第》便會明白。

## 辰二 總說依奢摩他趣修正道的方法：

（問：）若我們獲得前文所說的無分別三摩地作意，而且具有明顯和無分別等特性，又應不應該保任修習這種無分別呢？

（答：）在自心相續之中引生這種三摩地，目的是要生起能斷除煩惱的毗鉢舍那。假如我們不依靠這種三摩地來生起毗鉢舍那，那不論怎樣修習這種三摩地，但是就連「欲界」的煩惱尚且無法斷除，更莫說要斷除一切煩惱。所以必須修習毗鉢舍那。



毗鉢舍那又可分為兩種：(1) 能暫時降伏煩惱現行而趣向世間道的毗鉢舍那，與及 (2) 能永遠斷除煩惱種子而趣向出世間道的毗鉢舍那。除了這兩者便沒有其他趣向高上道軌的方法。《聲聞地》說：

已獲得「作意」並達至少量「愛樂斷除煩惱」的瑜伽師，除了兩種去向便沒有其他去向。這兩者是什麼？就是「世間」和「出世間」。

所以，已獲得「奢摩他」或「作意」的行者，可修習「世間道」的毗鉢舍那，亦可修習「出世間道」的毗鉢舍那。但不管我們希望修習哪一者，亦一定要屢屢修習要首先獲得的奢摩他。若能這樣修持的話，「輕安」和「心一境性」便會廣大增長，而奢摩他亦會變得更為堅固。還有，我們應對止觀的各種相狀有所認識，然後便可以隨己所願勤修這兩種道的其中一者。《聲聞地》說：

「有作意」的初修瑜伽士會有「我應趣向世間」或「應趣向出世間」的想法，並會屢屢修習這種作意。他們屢屢修習多少晝夜，他們的輕安和心一境性亦同樣會增廣多少。當他們的作意變得堅固穩定時，便能夠隨心所欲地趣入清淨的所緣境，若他們的作意能有與止觀相應的相狀攝持，這時便能隨己所願，勤修世間道或出世間道。

修習粗靜相的「世間毗鉢舍那」便是觀照下下各地的粗性和上上各地的靜性。按照《聲聞地》的說法，「出世間毗鉢舍那」便是觀照「無常」等「四諦十六行相」，這主要是修習通達「補特迦羅無我」（人無我）的正見。

（問：）哪一種補特迦羅能獲得前面所說的奢摩他作意，並且不會在今生住於「出世間道」而住於「世間道」？

（答：）《聲聞地》所說：

哪些補特迦羅在今生只會住於世間道而不會住於出世間道？

答案是有四類：（1）所有一切外道、（2）奉行正法善修奢摩他的鈍根、（3）善根未成熟的利根、（4）願於來生而非今生證得大菩提的菩薩。

一切外道瑜伽師雖然獲得前文所說的奢摩他，但卻不會運用觀慧來進行觀察「人無我」的修習，因為他們對「無我」缺乏信解，所以只會修習無分別奢摩他，又或僅修習粗靜相毗鉢舍那，因此只能住於「世間道」。

假如我們是一個鈍根的佛法聖教行者，而且以前只是專門串習奢摩他安住修，這樣便會對於以觀慧思擇無我深義的修習不感興趣，即使有興趣修習，但由於沒有能力瞭解無我的意義，



所以在今生亦只能住於世間道，蓋因這種行者只是修習奢摩他住分，又或僅是修習粗靜相毗鉢舍那。

即使我們是個能瞭解無我深義的利根佛法行者，但假如我們的「諦現觀善根」尚未成熟，那麼在今生亦不能生起出世間的無漏聖道，這種情況便名為「唯住世間道」，而非沒有能力專緣「無我」而修習毗鉢舍那。

還有，一生補處菩薩在成佛之前亦必定在來世「最後有」的心相續之中，引生以「加行道」為始的四種道（加行道、見道、修道、無學道），但他們仍是一生所繫，所以不能生起聖道。雖然，他們在今生僅會住於世間道，但是並非不懂得「無我」的意義。

（一生補處，梵：Eka-jati-pratibaddha。意指最後一次輪迴的有情。這種有情來生必定可在世間成佛。略稱補處。即指菩薩之最高位一等覺菩薩。佛教把彌勒稱為一生補處菩薩。《彌勒上生經》說彌勒菩薩現居於兜率天，此生盡後便會下生於人間，替補釋迦的佛位。一生補處又作一生所繫，意指僅此一生被繫縛於迷界，來生即可成佛。據《無量壽經》所說，一生補處菩薩又分為四位：1 住於正定位的菩薩。2 接近於佛地的菩薩。3 住於兜率天的菩薩。4 由兜率天下生人間而成佛的菩薩）

正如《俱舍論》所說：

由於本師佛陀及麟喻（獨覺）從加行至菩提的一切道，皆依一座邊際靜慮（指第四禪）。在它之前便是「順解脫分」（資糧道）。

雖然這種說法是與小乘經教所說的成佛方式一致，但它並不是聖無著的大乘見解。

由此可知，以修習粗靜相道來降伏煩惱現行的外道，與及由修習無我的意義而徹底斷除煩惱的內道佛教行者，皆是必須首先獲得上文所說的寂止三摩地。因此，上述的奢摩他乃是內道和外道的瑜伽師伏斷煩惱的必要基礎。還有，不僅大乘和小乘的瑜伽師必須修習這種三摩地，就連一切「密咒乘」和「波羅密多乘」的瑜伽師亦必須修習奢摩他。所以，這種奢摩他對於一切瑜伽師的修道至極重要。

此外，續典所說的奢摩他，雖於引生三摩地的方法及專緣佛身相、本尊手幟或種子字等所緣境有些不同，但是於斷除懈怠等五種三摩地的過失，修習正念、正知等對治法，及獲得九住心並從而引生輕安等等，皆是完全相同。所以，這種三摩地是非常廣泛的。因此《解深密經》才說大乘和小乘的一切三摩地皆是含攝於寂止及勝觀的三摩地之中，所以，若要精擅三摩地便要精擅奢摩他和毗鉢舍那。

引生這種三摩地奢摩他作意雖有多種意義，但主要的意義是為了引生毗鉢舍那的證德。就毗鉢舍那而言又有兩種：第一種是暫時降伏煩惱現行，為內道和外道所共有的粗靜相毗鉢舍

那。第二種是能究竟斷除煩惱的種子，為內道大小二乘行者所共有的修習無我實相毗鉢舍那。後者是內道不可或缺的不共特法，但前者卻是一種非必需的樂事。所以，尋求解脫的人是必須引生通達無我實相的毗鉢舍那。

又只要獲得上述屬於「初禪未到地」的奢摩他，那即使我們未能獲得色界以上的靜慮又或無色界的奢摩他，亦能依仗這種奢摩他修習毗鉢舍那而證得遠離一切生死輪迴繫縛的解脫。依靠上述的奢摩他生起的世間毗鉢舍那，雖然可以獲得能斷除「無所有」以下一切現行煩惱的「有頂心」（有頂，梵：bhavagra。藏：srid rtse。又稱色究竟天。亦即無色界的「非想非非想處天」，是三有的巔頂，故稱有頂，「有頂心」指住於處於「非想非非想處定」的心識），但只要我們未能通達及修習無我實相，最終仍沒法脫離生死輪迴。所以在《讚應讚》（第一品）的《讚棄置》說：

不信奉佛陀正法的癡盲眾生，即使臻登「有頂」之中，仍會再次受苦及感生三有輪迴。信奉佛陀正法的人，雖然未獲得根本靜慮，兼且受「魔」眼所監視，但是卻能斷除三有輪迴。

（「魔」，梵：mara。藏：bdud。即是能中斷修行者修道的四種障礙，亦即：能奪去有情身命及慧命的四種魔。1 蘊魔，又作陰魔，無蘊積聚而成生死苦果，此生死法能奪慧命。2 煩惱魔，又作欲魔。種種煩惱能惱亂眾生心意，奪取慧命，令有情不能成就菩提。3 死魔，能令眾生四大分散，夭喪殞

沒，無法延續慧命。4 天子魔，又名他化自在天子魔、天魔。即是欲界第六天的魔王，能害人善事，憎嫉賢聖法，作種種擾亂事，令修行人不能成就出世善根，前三者是內魔，最後一者是外魔。）所以，能作為獲得一切預流（梵：srota-apanna。藏：rgyun zhugs）、一來（梵：sakrd agamina。藏：phyir 'ong）聖道毗鉢舍那基礎的奢摩他，便是上述屬於初禪近分的奢摩他。同樣，也要知道，一切頓斷煩惱的阿羅漢也是依仗上述的奢摩他修習毗鉢舍那而證得阿羅漢，所以，若我們未能先行於自心相續成就上述的奢摩他三摩地，便不可能生起專緣「如所有性」或「盡所有性」的毗鉢舍那真實證德。下文便會探討其中的道理。

所以，無上瑜伽密續教規的瑜伽師雖然不必引生觀盡所有性粗靜相的毗鉢舍那或由這種毗鉢舍那引生的奢摩他，但是他們仍須修習奢摩他。又當這種奢摩他初次生起的時候，便是在「生起圓滿二次第」之中的第一次第（生起次第）生起。

總之，我們先要引生奢摩他，然後便能以此為基礎，經由粗靜相毗鉢舍那漸道趣向「有頂」，又或經由無我實相毗鉢舍那進趣「解脫」或「一切種智」的「五道」，這是世尊聖教的總印，任何瑜伽行者均不應違越。以上便是依仗奢摩他進趣高上三道軌的總體說明。

### 辰三 別說趣修世間道的方法：

「別說趣修世間道的方法」分二：（一）趣向粗靜相道之前必須獲得奢摩他的道理。（二）依仗奢摩他遠離欲界貪著的道理。

#### 巳一 趣向粗靜相道之前必須獲得奢摩他的道理：

經由「了相」修習粗靜相道的行者，首先必須獲得前面所說的奢摩他。正如《大乘經莊嚴論》所說：

瑜伽師由增長這種三摩地並令它更進一步地增長，即能獲得根本靜慮。

意指已獲得上述第九住心與及輕安的行者，是經由這種三摩地而獲得根本靜慮。

又從第九住心至獲得（了相）「作意」之前的時間，即名為「作意初修業者」（即是初得奢摩他）。一旦獲得「了相作意」（《瑜伽師地論》所說的七種作意之一，意指觀察比較下界靜慮的粗性及上界靜慮的靜性）並且為求淨治煩惱而修習「了相作意」時，即名「淨煩惱初修業者」。所以修習「了相」者，許先便要獲得「作意」（奢摩他）。《聲聞地》說：

一心專注（粗靜相而未得「作意」，未達心一境性的初修行者，即名為「作意初修業者」。已證得這種「作意」，為求淨除心中煩惱而開始串習「了相作意」的行者，即名「淨煩惱初修業者」。

在第四瑜伽一節的開首亦說在獲得「作意」（奢摩他）之後，便可以修習世間及出世間的離欲道。

對於先成就上述的奢摩他，再修習世間及出世間毗鉢舍那，由此暫時降伏或永久斷除煩惱的過程，其他（阿毗達磨）對法論的解釋均未見有像《聲聞地》那樣廣詳明顯。精通「大小對法」（又作「上下對法」，「上部對法」便是大乘的《阿毗達磨集論》，「下部對法」便是小乘的《阿毗達磨俱舍論》）的先賢論師對於這種前先成就心一境性奢摩他，然後依仗這種奢摩他伏斷煩惱的過程，亦未清楚說明。所以，若不瞭解《聲聞地》所說的意義，便有可能會認為「無色界定」及「色界靜慮」（或作色界禪那）的最低道階便是初禪的近分，又說與其有關的六種作意的第一者是「了相作意」，遂誤解「了相作意」便是初起「近分」的心。這種見解是極不合理的。

蓋因：（1）假如未獲得奢摩他便一定不能引生初禪的「近分」，（2）未獲得這種「近分」便不能獲得奢摩他，還有，（3）由於「了相作意」是「觀察修」，若我們進行這種修習便不能

嶄新生起前所未有的奢摩他。正如前文引錄《本地分》所說，「欲界心一境性」是沒有輕安，而《解深密經》等教典亦指出沒有輕安就不能成就奢摩他。由此可知，未獲得「初近分」便不能獲得奢摩他。

所以，「初近分」的六種作意的第一者雖然是修習屬於「近分」的毗鉢舍那的門檻，但不是「初近分」的起始，因為之前須有屬於「近分」的奢摩他。在獲得屬於「初近分」的三摩地之前的一切等持，只是「欲界心一境性」。所以，如果按照各大教典的說法，能獲得奢摩他的人可謂寥寥無幾，更何況獲得毗鉢舍那。

## 已二 依仗奢摩他遠離欲界貪著的道理：

若我們只是修習前面所說的具有明顯及無分別等多種特性的奢摩他，而不修習兩種毗鉢舍那，那就連欲界的現行煩惱亦不能降伏，更不要說能斷除煩惱的種子及所知障。所以，若希望獲得遠離欲界貪慾的初禪，便要以奢摩他為基礎而進修毗鉢舍那。

---

（問：）上文曾說修習奢摩他能降伏煩惱現行，這豈不是有矛盾嗎？

（答：）沒有問題。因為前文是把世間毗鉢舍那歸入奢摩他的範圍來解釋，但這裡所說的

乃是位於兩種毗鉢舍那之前並屬於「初近分」的奢摩他。還有，能達成遠離貪慾的毗鉢舍那是有兩種：一種是依（四）諦行相的毗鉢舍那遠離貪慾，另一種是依粗靜相遠離貪慾。此處所說的便是由這兩種道的後者達成離欲。

至於能修習這種道的補特迦羅共有兩種：（1）完全按有無我見的外道行者、（2）具有無我見的（內道）正法行者。他們是修習什麼道軌來斷除煩惱呢？《聲聞地》說：

為了遠離欲界貪慾，精進的瑜伽師要運用七種作意才能獲得離欲界貪慾。七種作意（梵：saptamana skara。藏：yid la byed pa bdun。 ）是什麼？這就是：

（1）了相作意（梵：laksanaprat isamvedim anaskara。藏：mtshan nyid so sor' rig pa'i yid byed。 ）

（2）勝解作意（梵：adhimoksikamanaskara。藏：mos pa las byung pa'i yid byed。 ）

（3）遠離作意（梵：pravivekyamanaskara。藏：rab tu dben pa'i yid byed。 ）

（4）攝樂作意（梵：ratisamgrahakamanaskara。藏：dgabasdud pa'i yid byed。 ）

（5）觀察作意（梵：mimamsamanashara。藏：dpyodpa'i yid byed。 ）

（6）加行究竟作意（梵：prayoganisthamanaskara。藏：sbyorba mthali yid byed。 ）



(7) 加行究竟果作意 ( 梵：prayoganisthaphalama naskara。藏：sbyor ba mthai 'bras bu yid byed。 )

最後一者便是證入遠離欲界貪慾根本定時的作意。所以，它是所成辦的果，而前六者是能成辦的因。

(問：) 若我們在這種情況下並非經由修習無我的意義來斷除煩惱，那麼又應成立及修習什麼事情來斷除煩惱呢？

(答：) 雖然也這種粗靜相道能斷除其他欲界煩惱現行。但是「遠離欲界貪慾」的意思主要是指由修習貪慾的對治法來把貪慾斷除。而此處的「貪慾」是指貪求欲界的五塵（即是色、聲、香、味、觸五境，五識緣五境而污染五根，猶如塵埃能覆真性）。其對治法便是以種種方式把欲塵視為過患，按照與貪慾相違背的方式串習，從而便能夠遠離欲界的貪慾。

又雖然我們具有能無謬了達欲界過失及初禪功德的「了相」定解，但假如仍未成就奢摩他，那不論我們對於這些功德過失的分別是如何純熟，仍不能斷除煩惱。還有，即使我們已經獲得奢摩他，但假如不進行了別觀察，那不管修習多少奢摩他，亦不能斷除煩惱。所以必須止觀雙修才能斷惑，這是一切伏斷煩惱的共規。隨著便說明「七種作意」的意思：

(1) 了相作意一

即是分別上下各地的功德和過失，認知它們的相。這種作意有時是聞所成，有時是思所成，所以是聞和思的結合。

## (2) 勝解作意一

經過聞思的熏修後，便能以超越聞思的修習，便能專一勝解粗性及靜性的意義，此即勝解作意。《聲聞地》說這就是：「對於所緣相（粗靜相）修習奢摩他及毗鉢舍那。」論中在第六種作意時亦說修習奢摩他和毗鉢舍那，在第一種作意時曾說專住「義」等六事（1 義，藏：don、2 事，藏：dngos、3 相，藏：mtshan nyid、4 品，藏：phyogs、5 時，藏：dus、6 尋求正理，藏：rigs pa yongs sutshol ba。詳見「毗鉢舍那所有差別」一節），但在其他部分多把這種專住稱為毗鉢舍那。所以雖然這並不是修習無我正見，但它仍是毗鉢舍那。所以，在這些作意之中，我們是經由止觀雙修來斷除煩惱，而修習的方法便是以屢屢觀察粗性和靜性的差別來修習毗鉢舍那，並在結束觀察之後一念專住粗靜性來修習奢摩他。在這些修習中的第一作意及第二作意便是厭壞的對治法。

## (3) 遠離作意一

當我們這樣輪替薰修奢摩他和毗鉢舍那時，便能生起欲界上品煩惱的對治，此即名為「遠離作意」。

#### (4) 攝樂作意一

當我們經由輪替修習奢摩他和毗鉢舍那，而能斷伏中品煩惱時，即名為「攝樂作意」。

#### (5) 觀察作意一

然後，若我們看見能障礙努力修善的欲界煩惱在住於定中或出定時均不會現行，這時絕不能有「我已斷除煩惱」的粗率想法。反而應加以審查：「是因為我已離欲，貪慾才不現行，還是由於貪慾暫時未現行而我還未離欲？」然後便可以專注某種極為可愛的貪境來進行測試，假如看見貪慾仍然生起，便會為求斷除這種貪慾而樂於修習，這就稱為「觀察作意」。這種作意能斷除「未斷謂斷」的增上慢心（梵：abhi-mana。藏：mngon pa'i nga rgyal。意指高傲自大，以為自己已經成就斷證等功德）。

#### (6) 加行究竟作意一

然後要像先前一樣，再次一一辨別各種粗靜相，並一念專住於觀察所得的結論之上。若經由這種修習而生起欲界下品煩惱的對治，這時便稱為「加行究竟作意」。第三、第四和第六作意皆是伏斷煩惱的對治。

#### (7) 加行究竟果作意一

當我們由此而斷除軟品（下品）煩惱時，便能摧毀一切欲界煩惱的現行，雖然它們在暫時幾乎全不現行，但我們仍未完全毀壞這些煩惱的種子。依靠這種修法雖能遠離「無所有處」以下各地的貪慾，但由於未能斷除「有頂」的現行煩惱，所以仍不能超出生死輪迴。不過，憑藉靜慮卻能獲得五種神通（神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通），由恐文繁，故不贅說。《聲聞地》對此已有詳細解說，可由此論得知。

現時已沒有人使用這些成就根本靜慮的方法，所以沒有人會把我們引入歧途。不過，若能真實瞭解它們的話，對於避免落人其他三摩地的歧途也會極有助益。

色界四禪，無色界四定與及五種神通，這些皆是為外道所共有。因此，獲得這些殊勝的三摩地不但不能解脫輪迴，更會把我們繫縛在生死之中，所以必須尋求無我正見的毗鉢舍那，絕不能只以奢摩他為滿足。

即使我們對修習初禪根本定的方法欠缺廣泛的瞭解，但是仍須殷重觀察以下所說心要意義，最低限度也要對教法本身具備一定的瞭解，令自己能遠離杜撰偽說。前文引用中觀《修習次第》所說的九種住心，乃是出於上述《般若波羅密多》等甚深經典的「奢摩他」或「作意」修法。它們的本旨意趣則於《大乘經莊嚴論》闡明，聖無著的《菩薩地》、《阿毗達磨集論》、《攝抉擇分》亦曾作出概要解說，《本地分》指出《聲聞地》對奢摩他和毗鉢舍那兩者已有說

明，所以《聲聞地》的解釋最為廣泛。這些意義在中觀《修習次第論》及《般若波羅密多教授論》亦有論及，而《辨中邊論》則開示由八種斷行、斷五種過失來修習奢摩他的方法。

有一些修習靜慮的行者竟連各種修法的名稱也不熟識，另一些從前曾學習經論的人亦只是知文而不知義，所以在修持時便把這些經論視作非必需，認為它們對修習沒有益處。所以，當他們獲得某種能歸入奢摩他範圍的三摩地時，便以為這就是空性三摩地，這就是對修持要點缺乏徹底認知的象徵。又有一些人僅獲得內道和外道所共有的第九住心三摩地，便認為自己證得無上瑜伽密續的具足德相圓滿次第。此輩在獲得根本後得和合之後，多會錯認這種體驗便是無間斷的無分別智。

若我們對上述的解釋能獲得正確定解，便不會被這些徒負盛名的所謂修習無緣、無相、了義的偽說欺騙而產生誤解。假如我們能真實認識這些三摩地的意義，便會明瞭什麼是偏離正道的歧途，什麼不是偏離正道的歧途。所以必須精通這些定量教典所說的修定次第。

（本章結語）：

各大經論妥善宣說的修定次第意義極為深邃，令慧力低劣的人無法如實理解，可是他們卻把自己的過失推卸給別人，聲稱這些經論沒有修習無分別的教授。此輩不向擁有這些教授的經論求取，反而在沒有這些教授的地方孜孜尋求，希望有所得著。他們對於內道定和外道定的差

別尚且無法分辨，遑論能如實分辨大小二乘，乃至金剛乘和波羅密多乘的三摩地。因此，我要簡略解釋各大教典所說的修定方法。但願那些學習這些教典多年的法友，切莫把自家的珍寶捨棄而觀覷他人的贗品，必須認識自己所擁有的珍寶。

大師能仁深明除了你們所學習的經論之外便沒有其他教授要義，所以稱許多聞住林之樂。必須觀察話中之意。願那些未能妥善瞭解無分別寂止道的修持方法及成就標準的勤苦修定行者，能依止博學智者如實認知修習的方法，否則不如暫作休息，這樣對勝者正法的損害反而較少。為了令薄伽梵的聖教久住於世，所以我在這裡引用彌勒和無著的論典來說明修習奢摩他的方法。

上士道次第之中修習菩薩行的靜慮奢摩他修法經已說畢。

## 寅二 修學毗鉢舍那的方法：

正如前面所說，奢摩他是具有這些特性：(1) 無分別一亦即能按照自己的意願，令自心只安住於一種修所緣境之上。(2) 明顯一亦即遠離沉沒。(3) 利益一即是喜和樂。但是，我們不應以此為滿足，還要引生正確決定真實義的智慧，所以必須修習毗鉢舍那。否則，這種三摩地就連外道亦共有，這樣就像修習外道的道軌一樣，永不能斷除煩惱的種子，從而不能脫離三有輪迴。《修習次第》的初篇說：

當我們這樣令自心安住所緣境後，便要以智慧觀察。若能現起智慧光明，便能永遠斷除煩惱的種子。否則便會像外道一樣，徒具三摩地而不能斷除煩惱。

《三摩地王經》說：

雖然世人修定，但卻不能毀壞我想，所以終會被捲土重來的煩惱擾亂。他們的修定方式就像優陀羅仙人一樣。

文中的「雖然世人修定」便是像前文所說修習具有無分別及明顯等特性的三摩地的人。「但卻不能毀壞我想」是指他們僅管修習這種三摩地，但卻不能斷除「我執」。由於未能斷除「我執」，所以世人仍會生起煩惱，因此經中說：「終會被捲土重來的煩惱擾亂」。哪一種修習

才能獲得解脫呢？上文所引用的經典《三摩地王經》繼續又說：

若觀察思擇「法」是無我，並能以修習長養這種觀察，由此即能獲得涅槃果，此外便沒有任何方法能夠獲得寂滅。

首句（若觀察思擇「法」是無我）是說若能觀察無我的「法」，便會生起能瞭解無我意義的智慧。第二句（並能以修習長養這種觀察）是指獲得無我見後，以修習來保任及培養這種無我正見。第三句（由此即能獲得涅槃果）是說這就是能達成涅槃之「果」的「因」，涅槃是經由修習這種智慧而獲得。假如修習其它道軌而沒有這種智慧，又能不能獲得涅槃呢？但是在第四句（此外便沒有任何方法能夠獲得寂滅）指出，沒有這種智慧，即使我們修習其它道軌亦不能消除痛苦及煩惱。

經文明顯指出，只有無我智慧才能永遠斷除三有輪迴的根本。《修習次第》的中篇亦引用這段文字來破斥堪布支那和尚的主張，所以我們必須對這個道理獲得定解，外道仙人雖然也擁有三摩地及通力等許多功德，可是由於他們沒有無我正見，所以根本不能脫出生死輪迴。正如早前引用的《菩薩藏經》所說：

既未學習這種菩薩法門（指《菩薩藏經》的內容），亦未聽聞聖教的調伏法門，僅以三摩地而自足，因驕慢而墮入增上慢的人，是不能解脫生、老、病、死、苦、惱、



憂、悲，不能解脫六道輪迴，不能解脫苦蘊。有鑒於此，如來曾說：「從他人聽聞，能解脫老死。」

大師佛陀曾經明示他的本意：「從他人聽聞，能解脫老死。」也就是說聽聞別人解釋「無我」。佛陀說我們要聽聞他人解釋無我，顯然是要破除「自己能在內心生起無我正見，無須從善知識那裡聞思無我意義」的謬見。

總之，在一切佛所說經之中，有一些是明確開示真實性，即使並未明確開示的那一些，暗裡仍指向真實性。在證悟真實性的智慧光明顯露之前，是不能消除愚癡暗冥，須待智慧光明生起之後才能消除。所以，僅憑心一境性奢摩他是不能轉成清淨智慧，亦不能滅除愚癡暗冥，因此必須尋求智慧。應這樣想：「我要尋求能通達無我真實義的智慧。」《修習次第》的中篇說：

還有，在獲得奢摩他之後便要修習毗鉢舍那。應想：「佛世尊的一切言教皆是善說，或權或實皆是明示真實及趣向真實。若能了知真實性便能遠離一切執見的羅網，如同光明照破黑暗。單憑奢摩他是不能令智慧清淨，亦不能淨除障礙黑暗，但假如以智慧妥善修習真實性，便能獲得清淨智慧，證悟真實。只有以智慧才能真正去除障礙，所以應該安住奢摩他並以智慧求證真實性，不可僅以奢摩他而滿足。」「真實性」是什麼？這就是於勝義中一切事物皆無「人法二我」(補特迦羅我及法我)。

在一切波羅密多之中，能證悟這種真實性的便是「般若波羅密多」。由於以靜慮或其它波羅密多是不能證得真實性，所以切莫把靜慮誤認作般若波羅密多。《解深密經》說：

世尊，菩薩是以哪一種波羅密多來證悟一切諸法無自性呢？（佛陀答：）

觀自在，他們是以般若波羅密多而證悟（諸法無自性）。

前文引用的《修信大乘經》說：

善男子，菩薩若沒有智慧，我就不會說他們是信奉大乘，也不會說他們能明瞭大乘的真實性質。

## 「學毗鉢舍那法」

### 卯二 學毗鉢舍那法：

既然須要毗鉢舍那，所以第二部分便要說明修學毗鉢舍那的方法。這又分為四部分：（一）依仗毗鉢舍那的資糧。（二）毗鉢舍那的分別。（三）修習毗鉢舍那的方法。（四）由修習而獲得毗鉢舍那的標準。

## 「依止毗鉢舍那資糧」

### 辰一 依仗毗鉢舍那的資糧：

我們應要親近能正確瞭解佛經扼要的智者，聽聞清淨無垢的經論。經由「聞所成慧」和「思所成慧」引生的真實正見，便是修習「毗鉢舍那」不可或缺的資糧，若對事物的存在方式缺乏決定的見地，便不能引生通達「如所有性」或「空性」的毗鉢舍那。還有，在尋求這種正見時，又必須「依了義不依不了義」，所以，我們必須知道「了義」(藏：nges don) 和「不了義」(藏：drang don) 的差別，這樣才能領悟「了義經」的意義。又假如我們不依仗（龍樹、無著等）眾大定量車軌闡明佛陀本懷的論典，就會像一個沒有嚮導而步入險境的盲人，所以必須依靠沒有曲解佛意的論釋。那我們應依仗哪些造論者呢？我們應依仗佛世尊在多種經續清楚授記，能解釋遠離一切有無邊際甚深實性聖教心要的論師，他便是名揚三處（天上、地面、地下）的聖龍樹，所以應該依靠他的論典來尋求通達空性的正見。

「依仗毗鉢舍那的資糧」分三：（一）認識了義經及不了義經。（二）註釋龍樹意趣的發展史。（三）抉擇空性正見的方法。

## 已一 認識了義經及不了義經：

希望通達真實性的人，均須依仗佛所說經，但是，由於佛弟子的根器意樂各有不同，所以佛經也是各有分別。那我們應依靠哪一種經典來尋求甚深真實性的意義呢？答案就是必須依仗了義的經典才能瞭解真實性。

哪些經典是了義，哪些是不了義呢？這就是按它們所討論的主題來決定。教導「勝義」(梵：paramartha。藏：dondam) 的經典便稱為「了義經」。教導「世俗」(梵：samvrti。藏：kun rdzob) 的經典則稱為「不了義經」。正如《無盡慧經》(梵：Aksayamati-nirdesa-sutra) 所說：

什麼是「了義經」？什麼是「不了義經」？凡教示安立「世俗」的經典即名為「不了義經」。凡教示安立「勝義」的經典即名為「了義經」。凡以種種文字詞句教示的經典即名為「不了義經」。凡教示難以理解，難以通曉的甚深真實性的經典即名為「了義經」。

(問：) 何以教示「世俗」的經典被判為「不了義」？何以教示「勝義」的經典被判為「了義」？

(答：) 因為在經中（《無盡慧經》）明顯指出：

若於無我之中，以：我、有情、命者、養者、士夫、補特迦羅、意生、孺童、作者、

受者等各種名言（言詞），作出似乎有我的開示，這些就稱為「不了義經」。開示：空性、無相、無願、無作、無生、不生、無有情、無命、無補特迦羅、無我等「解脫門」，這些就稱為「了義經」。

意思是說，凡教示「無我」、「無生」等滅除戲論的經典便是「了義」，教示「我」等的經典便是「不了義」。由此可知「無我」、「無生」等等便是「勝義」，「生」等則是「世俗」。《三摩地王經》說：

應知道「了義經」所開示的是與善逝所說的空性一致。一切假說有情、補特迦羅、士夫的教法皆是「不了義」。

《中觀光明論》（梵：Madhyamakaloka。蓮花戒大師造）亦說：所以應知道，只有闡述「勝義」的才是「了義」，其餘均屬「不了義」。《入一切佛境智慧光明莊嚴經》（梵 Sarva-buddha-viśaya-valara.jñānalokālamkārasūtra）亦說，「了義便是勝義。」《無盡慧經》亦說「無生」等等便是「了義」。因此可以肯定只有「無生」等等才能稱為「勝義」。

所以「中觀正理聚」與及各種註疏皆是如實開示了義的教典，因為它們對於遠離「生」、「滅」等一切戲論眾的勝義義理作出了詳細的論證。（「中觀正理聚」通常是指龍樹菩薩所造的

《中觀論根本頌》、《寶鬘論》、《回諍論》、《七十空性論》、《六十正理論》、《精研論》，及聖天菩薩所造的《四百論》等。）

為何把教法稱為「了義」或「不了義」呢？因為它們不能被詮釋為其它事情，所以才被稱為「了義」或「意義決定」的教典。它的意義是在真實義範圍之內進行抉擇的終極點，除此以外，再沒有人能作出進一步的詮釋或不同的詮釋，蓋因它是由有效的論證成立。《中觀光明論》亦說：

什麼是了義的教典？它是依「勝義」作出解釋，並具有「正量」(藏:tshad ma) 支持。除此以外，他人不能把它的意義另作詮釋。

由此亦能瞭解「不了義」的意思。「不了義」或必須加以詮釋的教典便是不能依文取義，須以其它意義來詮釋其含義的教典。又或雖能依文取義，但它的文義並非究竟真實，所以除了經中所說的世俗法外，仍要另求真實。

(問：) 既然「了義經」是如實而說（能依文取義），如果這些經典出現「無生」或「無補特迦羅」的說法，我們亦必須肯定「生」及「補特迦羅」是完全不存在。否則，這些經典就應是不了義，因為它們並非如實（不能依文取義）。

（答：）這種說法不合道理，因為大師佛陀在許多了義經之中，在破斥「生」等的時候是加上「勝義」的簡別（藏：don nam tu。指加上「勝義」來作為簡別語或限制條件）。只要佛陀加上這種簡別，那對於其它未加上的地方亦必須加上這種簡別，因為它是一切這類遮破的共同法則。既然這「無勝義有」是法的真實性，那作出這種開示的經典又怎會不是「了義」呢？否則，這些經典總則破斥「生」，別則破斥詞句，這樣就連作出這種教導的了義經亦不能建立它們的說法。

所以我們必須知道，若不從經典或論典的總體脈絡來看，只是由於個別少數詞句不能依文取義，便不能否定它是「了義」。又即使經中的語文能夠依文取義，也要知道它仍有可能是「不了義經」

## 已二 解釋龍樹意趣的發展史：

只有龍樹才能沒有顛倒錯謬解釋《般若波羅密多》等經典所說的一切諸法無自性、生、滅等道理。那麼詮釋龍樹思想的發展史又是怎樣呢？聖父子（即是龍樹和聖天）是其餘中觀師（藏：dbu ma pa，指弘揚中觀見的論師學者）的根源，即使如佛護、清辨、月稱、寂護等大中觀論師，皆視聖天與阿闍黎龍樹無別，以他為標準。所以，藏地先德把龍樹和聖天稱為「根本中觀師」



(藏: gzhung phyi moi dbuma)，而餘者則稱為「隨持中觀師」(各持不同觀點的中觀學者)。

一些西藏先德曾說，若就安立名言(藏: tha snyad pa，即是概念及語言)的方法來說，中觀師可分為兩種：(1) 於名言之中承認有外境者是稱為「經部行中觀師」。(2) 於名言之中承認無外境者是稱為「瑜伽行中觀師」。若就「勝義」的看法來說，亦分為兩種中觀師：(a) 主張「勝義諦是顯現與空性的聚合」者是稱為「理成如幻」。(b) 主張「勝義諦是僅於顯現斷除戲論」者是稱為「極無所住」。

這些西藏先德認為在第二類(勝義)之中，寂護及蓮華戒是屬於第一種(理成如幻)。一些印度論師亦使用「如幻」和「極無所住」來指稱各種不同的中觀師。

總之，在印度和西藏自稱為中觀師的論師，雖然也有使用這種術語來區分中觀師，但這裡只是要抉擇阿闍黎龍樹的弟子的大中觀師宗派。試問有誰人能夠清楚說明所有一切的微細差別呢？

此外，大譯師羅丹喜饒(Lochen Blo Idan shes rab)曾說這種根據「勝義」的主張來判分兩種中觀師的說法，只是要令愚者留下深刻的印象。這可謂至理之言，因為作出這種判分的人似認為(寂護、蓮花戒等理成如幻中觀師)僅以「理智比量」所衡量的對象(所量境)為「勝義諦」。然而，(寂護的)《中觀莊嚴論》(梵: Madhyamakalamkara)及(蓮花戒的)《中觀光明論》均說理智所衡

量的對象是與「勝義諦」一致相順，所以才假名為「勝義」。其它的大中觀師亦不承認僅以正理（於顯現）斷除戲論便是「勝義諦」。所以，這不是一種妥善的區分方法。

智軍阿闍黎說在聖父子所造的中觀論典之中，並未明言「外境」是有抑無。後來，清辨論師破斥「唯識派」，並傳出「於名言之中承認有外境」的宗規。後來，寂護論師又依循「瑜伽行」的教典，另立一支「於名言之中承認無外境，於勝義之中無心性」的中觀派，於是使出現了兩種中觀，前者是稱為「經部行中觀」（梵：Sautrantika-Madhyamaka。藏：mdo sde spyod pa' idbu ma），後者則稱為「瑜伽行中觀」（梵：Yogacara-Madhyamaka。藏：mal'byor spyod pai dbu ma）。

智軍論師的說法完全正確，然而阿闍黎月稱雖於名言之中承認有外境，但他的說法與其它宗派並不符合，所以不可把他稱為「經部行中觀師」，還有人把他稱為「毗婆沙師」（梵：Vaibhasika。藏：zhi lhag zung'brel）也是極不合理的。

在雪域西藏的後弘教期中，有採用「應成」（梵：Prasangika。藏：thal 'gyur pa）和「自續」（梵：Svatantrika。藏：rang rgyud pa）來稱呼不同的中觀師，這種說法是符合《明顯句論》（梵：Prasanna-pada。月稱造）的說法，絕非出於杜撰。所以一切中觀師皆可歸入於名言承認有外境或無外境兩類。即使就自心相續之中引生定解勝義空性的正見而判分，仍可歸入「應成」及「自續」兩者之中。

在這些大師之中，我們應依從哪一位來尋求聖父子的宗旨意趣？大尊主（阿底峽）是以阿

闍黎月稱的宗規為主，因此，奉持阿底峽尊者所傳道次第教授的歷代祖師，亦以月稱的宗規為主。

阿闍黎月稱在各種《中觀論根本頌》（梵：prajna- nama-mula-madhyamaka-karika。又作《中觀根本慧論》，以下簡稱《中論》）的註釋之中，看見只有阿闍黎佛護（梵：Bud dhapalita）才能圓滿解釋聖龍樹的宗旨意趣，所以便以他的宗規為根本，並採用阿闍黎清辨的多種善妙解釋，即使少許不合理處亦已破除。由於阿闍黎佛護及吉祥月稱的釋論對聖父子論典解說最為殊勝，所以這裡將會依循這兩位大師的見解來抉擇聖龍樹的宗旨意趣。

### 巳三 抉擇空性正見的方法：

「抉擇空性正見的方法」分二：（一）悟入真實的次序。（二）正式抉擇真實。

#### 午一 悟入真實的次序：

（問：）我們所要達證的真實便是「涅槃」，但什麼是「涅槃」呢？如果「悟入真實」的意思是指證悟的方便法門，那又應該怎樣趣入呢？

（答：）由斷除一切種種非真實而現似真實的內法、外法與及這類錯亂顯現的習氣，完全減盡「我執」及「我所執」，便是我們所要達證的真實亦即「法身」（梵：dharma-kaya。藏：chos sku）。

悟入真實的次序便是首先思維生死輪迴的過患，引生厭離生死輪迴的心願。然後，由於認識到若不斷除生死輪迴的「因」便不能斷除生死輪迴，於是我們便會探究輪迴的根本，細思什麼是生死輪迴的根因，從而便會至心確定「壞聚見」或「無明」便是生死輪迴的根本，然後便會產生希望斷除它們的意願。

之後，由於看見若要斷除「壞聚見」是必須依靠引生通達沒有這種（壞聚見）所執的「我」的智慧，於是便會領悟到必須把這種「我」破除。然後便要依仗能駁斥有「我」並證成「我」非有的教理而取得對這種破斥的定解。這就是求解脫者不可缺少的方法。當我們對「我及我所沒有絲毫自性」取得決定見後，便要修習這種正見，由此即能證得「法身」。《明顯句論》說：

（問：）即使這些煩惱、業、身、作者、果報全不真實，但它們仍像本非真實的尋香城等一樣，對愚者現出真實的外相。若是這樣的話，什麼才是真實，我們又要怎樣才能悟入真實呢？

（答：）「真實」就是由於內法和外法了不可得而把內法和外法的一切「我執」及「我所執」永遠斷除。至於「悟入真實」可從《入中論》求知：

瑜伽師在心中觀見一切煩惱和過失皆是由「壞聚見」產生，並明瞭「我」是這種見的所緣境，所以他們便要把「我」破除。

《明顯句論》亦說：

希求悟入真實，斷除一切煩惱過失的瑜伽師，應該這樣觀察：「什麼是這種生死輪迴的根本？」若能妥善觀察這個問題，便會看見「壞聚見」便是生死輪迴的根本，並且看見「我」就是「壞聚見」所攀緣的對象。由於看見「我」不可得，便能斷除「壞聚見」。又由看見斷除「壞聚見」即能斷除一切煩惱及過失，所以他們從最初開始便只應該對「我」進行觀察，應追問什麼是我執的所緣境？什麼是「我」？

佛經對於無量各別不同的事物曾開示無量破除自性的正理，但是，瑜伽師在最初從事修持時，應以簡略的方式抉擇「我」及「我所」皆無自性。阿闍黎佛護說這是《中論》第十八品的意思。月稱論師的自釋便是基於佛護的說法建立，又（月稱於）《入中論》於「人無我」的開示，正是《中論》第十八品的廣大解釋。

（問：）僅滅除「我執」及「我所執」可不是行者所求證的真實，難道這裡並非開示悟入大乘真實的方法嗎（也就是質疑論主只提及斷除「煩惱障」的小乘解脫境位，而未提及斷除

「所知障」的一切種智大乘佛果) ？還有，由於這裡只是抉擇「我」及「我所」皆無自性，而沒有抉擇諸法無我，所以把它稱為「悟入真實之道」是不對的（也就是質疑論主只提到證悟「人無我」，而未提及大乘人必須俱證「人法二無我」）。

（答：）並無不對，因為永斷一切「我執」和「我所執」是有兩類。第一類是煩惱永遠不再生起的永斷，這種永斷即使小乘行者亦能擁有，而第二類是一切內外諸法戲論之相了不可得的永斷，卻是佛陀的「法身」。還有，若我們通達「我」無自性，亦能斷除其支分諸蘊有自性的執著，正如在燒掉車子時亦會焚掉車輪等支分。《明顯句論》說：

「我」是待緣安立，它是懷有無明顛倒者所強烈執著的事情，它被視為五蘊的能取者。尋求解脫者應要觀察這個「我」是否具有諸蘊的特徵。尋求解脫的人若能用盡一切方法進行觀察，便會看見「我」是不可得，

所以（《中論》）說：

「我」尚且沒有，又怎會有「我所」呢？由於「我」不可得，所以「我」的施設處，亦即「我所」諸蘊亦不可得。正如焚燒車子亦會燒掉車的支分，所以一無所得。同理，瑜伽師在通達無我的時候，亦會通達各種蘊事，亦即「我所」也是沒有「我」。

所以，（月稱是說）在通達「我」無自性時，亦能通達「我所」諸蘊是沒有「我」，亦即是沒有「自性」。《入中論疏》又說：

由於聲聞及獨覺等小乘人執著「色」等事物是有自性而產生顛倒，於是就連「人無我」亦不能通達。蓋因他們對於懷有「我」的施設處，亦即諸蘊懷有執著。

所以（聖龍樹在《寶鬘論》說：

只要執著「諸蘊」便會執著「我」。

意思是說，假如不能通達「蘊」無自性，便不能通達「補特迦羅」無自性（人無自性）。

（問：）如果通達「人」無自性的覺慧便是通達「蘊」無自性的覺慧，那麼通達（人、法）兩種無我的兩種覺慧便會變成為相同，這樣便會有過失。既然「法」與「人」各有不同，那應通達兩者無自性的覺慧也應各有分別，就如通達「瓶」無常或「柱」無常的覺慧一樣。如果通達「人」無自性的覺慧是不能通達「蘊」無自性，（月稱論師）又怎能說行者在通達「人」無自性時，便能夠通達「蘊」無自性。

（答：）第一個問題可不是我（宗喀巴大士）的主張，所以這裡只會解答後一個問題。通達「人」無自性的覺慧雖然不是思維「蘊」無自性，但這種覺慧不必依仗其它因素亦能生起「蘊」



無自性的定解，因此能把加添在諸蘊之上的自性增益執（以無為有即稱為增益執）斷除，所以月稱論師才說通達「人」無自性的時候，亦能夠通達「蘊」無自性。《中觀根本論佛護疏》（梵：Buddhapalita-mulamadhyamaka-vrtti）亦說：

為「我」所擁有的東西即稱為「我所」。這個「我」並不存在，既然不存在，又如何談得上「我所」？

譬如，若瞭解石女兒（不妊婦女的兒子）是不存在的覺慧雖不會思維石女兒的耳朵等諸如此類的事物不存在，但是這種覺慧卻能夠斷除任何妄計有耳朵等事物的增益執。同理，若能通達「我」非實有，亦能斷除任何「我的眼睛」等事物是實有的執想。

（反難：）認為補特迦羅是假有（假名有）的佛教「實事師」（藏：dngos po yod par smra ba。簡稱：dngos smra ba。泛指任何承認事物是實有的外道、毗婆沙師、經部師、唯識師）並不承認補特迦羅是「勝義有」，那麼，他們亦應該通達眼等事物皆是無自性。

（答難：）你是認為由於他們主張眼睛及苗芽等粗顯的事物是假有，所以他們亦應通達這些事物是無自性。若是這樣的話，便會和你所說的實事師觀點自相矛盾。假如實事師能通達無自性，那中觀師就不必向他們證明苗芽是無實了。還有，完成善業或不善業的過程是一種相續，假如實事師承認相續是無自性，他們又怎會反對中觀師認為相續如夢無實的說法呢？正如《現



觀莊嚴論顯義釋》（梵：Abhisamayalamkara -vivṛtti。獅子賢論師，梵：Haribhadra 造）：

（實事師對中觀師說：）假如一切諸法如夢，那麼，十種不善及佈施等便應該不存在。  
否則，未入睡時也和入睡相同了。

由此可知，實事師與中觀師對事物於「世俗」或「勝義」是否存在的說法，兩者是存在巨大的分歧。實事師認為在世俗上是存在的東西，從中觀師的標準看來卻是在勝義上存在的東西，而實事師認為在勝義上是存在的東西，依中觀的看法則是在世俗上存在的東西。所以這裡並沒有任何矛盾之處，（反難者）必須加以區別。

還有，這些實事師所說的假有補特迦羅與月稱論師所說的假有補特迦羅，名稱雖然相同，但是意義卻有差別，蓋因月稱論師認為這些（內道佛教的）實事師未具有通達「補特迦羅無我」的見地。由於月稱論師認為若未通達「法無我」亦不能通達「補特迦羅無我」，所以，月稱認為他們（實事師）不捨棄「蘊」是實有的立場，便會繼續執著補特迦羅是實有，因為實事師未能通達補特迦羅在勝義上是不存在。

## 午二 正式抉擇真實：

「正式抉擇真實正見」分三：（一）說明正理的所破。（二）以應成規還是以自續規作為能破。（三）以這種能破規在自心相續引生正見的方法。

### 未一 說明正理的所破：

「說明正理的所破」分三：（一）為何必須謹慎認識所破。（二）遮破其它未認識所破而妄加破除的宗派。（三）自宗認識所破的方法。

### 申一 為何必須謹慎認清所破：

若要確定某位補特迦羅是不存在，首先就必須認識這位不存在的補特迦羅，同理，若要確定「無我」或「無自性」的意義，亦必須謹慎認清這個不存在的「我」（梵：atman。藏：bdag）或「自性」（梵：svabhava。藏：rang bzhin）。因為若對「所破」（藏：dgag bya。即是所要破除的對象，又作所遮、所破事、所破境）缺乏清晰的觀念，對它的「遮破」（藏：dgag pa）亦不會具有準確的瞭解。正如《入菩薩行論》（智慧品）所說：

倘若不能觸及（或認清）假立的實事，便不能理解那種實事是不存在。

在「所破事」之間的差別雖然無量無邊，但是在破斥時可把它們歸納為所破除的根本，這樣便能把所有一切「所破事」破除。此外，若我們不把「所破事」的最深細處破除而有剩餘，便會落入「實有邊」（即是陷入執著實有的極端）而耽著實事的想法，這樣便不能脫離三有輪迴。假如不能限定所破事而破太過（即是破得太過份或太濫，連不應破除者亦加以破除），這樣便會對因果緣起的次第失去信解，從而落入「斷邊」，被這種斷見引入惡趣，所以必須謹慎認清「所破」，若不能認清便一定會生起「常見」或「斷見」。

## 申二 遮破其它未認識所破而妄加破除的宗派：

「遮破其它未認識所破而妄加破除的宗派」分二：（一）遮破確認所破太寬。（二）遮破確認所破太狹。

### 酉一 遮破確認所破太寬：

「遮破確認所破太寬」分二：（一）說明他宗的主張。（二）指出他們的錯誤。

## 戌一 說明他宗的主張：

現今自稱教導中觀法義的人多會這樣說：從「色」至「一切種智」的一切諸法，均可以被觀察「生」等是否真實存在的正理破除。因為若以正理來觀察我們所舉出的任何事情，能經得起分析觀察的就連一顆微塵也沒有。又因一切有、無等「四邊」(藏：mu zhi)皆被破除，所以不會有任何不包含在這四邊之中的事情。

還有，此輩宣稱能見「真實」(空性)的聖智(梵：jnana。藏：ye shes)是看見沒有絲毫生、滅、繫縛、解脫等法存在，既然事物的確像這種聖智所認知的那樣，「生」等事情便不會存在。

假設我們聲稱「生」等是確實存在，此輩便會質問：「這些事情的實性能經得起正理觀察嗎？假如能經得起觀察，便應該有能經得起正理觀察的事情，這樣亦應該有真實存在的事情。假如不能經得起觀察，被正理遮破的事情又怎可能存在呢？」

同樣，若我們認為「生」等事情是存在，此輩又會質問：「它們是否有「量」成立嗎？」若我們說有「量」成立，他們便會說能見實性的聖智既看見「生」不存在，所以這種「智」是不能成立「生」。若我們認為「生」是由名言眼識等成立，他們便會說這些「名言識」(梵：vyavaharavijnana。藏：tha snyad pai blo)不能作為成立「生」的「量」，因為在佛經之中已把「「名言識」是「量」」的

說法遮破。正如《三摩地王經》所說：

眼識、耳識和鼻識並不是「量」，舌識、身識和意識亦不是「量」。假如這些根識是「量」，聖道能對誰人有益呢？

（量，梵：pramana。藏：tshad ma。意指尺度、標準。「量」既可指認知的成果、認識的方法、認知的關係，又可指能認知者，須視乎文義脈絡而定。古印度各學派頗重探討知識來源、形式、真偽等問題，遂產主各種不同的量學。參見《西藏佛教認知理論》、《藏傳佛教中觀哲學》。）

《入中論》亦說：

世間一切皆非正量。

他們認為沒有正量成立便不能聲稱「生」是存在，因為我們自己亦不承認這種觀點而且這種觀點亦不合道理。他們還認為若要承認「生」就必須要在「名言」上承認，因為在中觀而言是不能在「勝義」上承認的。但是這種看法並不合理，因為《入中論》曾說：

自生及他生的論據在勝義實性之中並不合理，即使在世俗之中亦不合理。既然這樣，還有什麼論據能證明你們所相信的「生」呢？

這就是說遮破勝義生的論據亦能遮破世俗生。

此輩又說若我們承認有「生」而不承認有從自、他等所生的果，那當我們要以中觀的四句觀察來遮破「生」時（指《中論》第一品所說的「金剛屑因」，又作「無生四句」—不自生、不他生、不共生、不無因生），便不會奏功。因為我們已承認在這四者（自生、他生、共生、無因生）之外還有另一種「生」。

他們又說若是從這四句之一而「生」，那就應該是從他「因」而「生」，因為我們並不承認其餘三者（自生、共生、無因生），可是這樣並不合理，因為《入中論》曾說：

在世間亦沒有從他生。

所以，這些人說我們在遮破「生」的時候，不應加上「勝義」的簡別語，因為《明顯句論》對於加上這種簡別語已作出破斥。在以上各種說法之中，雖然有一些聲稱即使在名言上亦不承認有「生」等事情存在，另一些則聲稱「生」等在名言上是確實存在，但是他們卻異口同聲地宣稱：「以正理遮破自性是阿闍黎月稱的宗規實不容置疑。蓋因月稱於二諦均遮破自性。由此可知，假如某種事物並非自性有，那它還會有其它存在方式嗎？所以，於「所破」加上「勝義」的簡別，只是「中觀自續派」的規矩。」

## 戌二 指出他們的錯誤：

這又分為兩部分：（一）指出他們違背中觀的不共特勝。（二）指出中觀是不破除世俗有。

## 亥一 指出他們違背中觀的不共特勝：

這又分為兩部分：（一）說明中觀的不共特勝。（二）指出他們是怎樣違背這種特勝。（三）中觀師對違背這種特勝者的回答。

## 天一 說明中觀的不共特勝：

《六十正理論》（梵：Yukti-sastika。龍樹造）說：

憑藉這種善德，願一切眾生能積集福慧資糧，獲得由福慧所生的兩種殊勝。

意思是說，依殊勝大乘修行的所化弟子，在達至果位時即能獲得兩種殊勝的事情，這就是「殊勝法身」及「殊勝色身」。由於他們依照前文所說，在修道時方便智慧互不分離而積集無量福慧資糧，才能獲得這種成就。而這又必須依仗對「盡所有性」取得定解，這種至心定解便

是明瞭由特定的「因」引生特定的利害「果」的世俗因果關係。然而，在積集福慧資糧時亦必須依仗對「如所有性」取得定解，亦即至心定解一切諸法連微塵般的自性也沒有。我們必須對「盡所有性」及「如所有性」獲得定解，因為缺乏這兩者便不能至心修學具足方便智慧二分的完整道軌。

這是在達證果位時成就（色、法）二身之道的關鍵扼要，能否正確掌握這種關鍵則視乎成立根本正見的方法是否正確，而成立這種正見的方法便是像剛才所說對二諦獲得定解。除了中觀師之外，其它人均不知道如何無矛盾地解說二諦的方法，在他們眼中所見的二諦可謂矛盾重重。唯有具足深妙廣大睿智的中觀師，才能以其通達二諦的善巧方便，沒有絲毫矛盾地成立二諦，獲得諸佛的究竟意趣，從而令他們對我們的大師及其聖教產生殊妙稀有的恭敬心，屢屢由衷高聲宣稱：「有智慧者應當知道「自性空」的「空性」的意思是指「緣起」，而非「沒有作用」，「空無所有」。」

佛教內部實事師的智者，雖然廣泛修學多種明處，可是他們並不接受中觀正見，還對中觀師提出這樣的質疑：「假如一切諸法是无自性成或自體空，一切輪迴繫縛及涅槃解脫的教法就不能成立了。」在《中論》之中便提到這種觀點：

若這些事情是空，那就應該沒有「生」及沒有「滅」。那「四聖諦」對你們來說亦應



不存在。

這些人是說，假如是「自性空」的話，「生」、「滅」及「四諦」便沒法站得住腳。在《回諍論》(梵：Vigraha-vyavartani) 亦提及到實事師的質難：

若一切諸法皆是完全沒有自性，那你的說話亦是無自性，所以不能破除自性。

意思是說，語言若沒有自性，那就不能遮破自性，亦不能成立無自性。他們的看法是認為：如果沒有自性，則能生、所生及破、立的作用均不會站得住腳。由此可知，他們的論點是本著「破除自性便會破除一切作用」的立場而提出質難。所以，實事師和中觀師在辯論他們各別的宗義時，只是在爭辯「自性空」能否成立一切與輪迴和涅槃有關的教法。

因此，中觀的特勝之處便是：雖然承認連一顆微塵般的體性或自性也沒有，但是卻能認許能生、所生及破、立等一切與輪迴、涅槃有關的教法。《中論》第二十四品說：

(你們實事師認為中觀師所說的「無自性」)應成種種不合理的過失，於(我們中觀師所說的)空性(來說)根本沒有過失。你們捨棄空性才會有過失，但對我(們中觀師來說)卻沒有過失。因為能承認空性者，一切皆成立。不承認空性者，一切皆不能成立。

論意是說，實事師所舉出的過失，例如：「若一切皆空，則應沒有生滅……」等等，對於主張「無自性」者並不適用。論中又指出，在「自性空」的立場之中，生、滅諸法悉能成立，但是，在「法」非「自性空」的立場之中，它們反而不能成立。在《明顯句論》亦引用這段文字作出解釋：

對於自宗來說不但不會犯上實事師所說的應成過失，而且，在自宗的立場之中，（成立）四聖諦等一切教法更會相當合理。為顯出這一點，龍樹便在論中說：「能承認空性者（，一切皆能成立，不承認空性者，一切皆不能成立。）

《中論》第二十六品是開示十二支緣起的順轉生起次第（流轉門）及逆轉還滅次第（還滅門）。其餘的二十五品主要是破斥自性。第二十四品—「觀四諦品」，對於「在「自性非空」之中，生、滅等一切輪、涅教法皆不能成立，然於「自性空」中，這些教法則能成立」的道理，作出廣詳的抉擇。因此，我們必須知道如何以這一品的意義來貫通其餘各品。

所以，現時那些自命教導中觀法義的人，竟認為在「無自性」之中，能生、所生等一切因果均不能成立，實在是宣說實事師的宗旨立場。因此，怙主龍樹主張行者必須基於「如是之「果」是依如是之「因」生起或謝滅」的因果教法，來尋求「自性空」及「中道」的意義。正如《中論》第二十四品所說：

若是緣起所生，我便說為「空性」，此即「假名施設」(藏：brten nas gdags pa)，亦即是「中道」。從未有一種法（現象）不是因緣生，所以沒有不是空的法。

這就是說，凡是「緣起」的就一定是「自性空」，所以，切勿違背龍樹的說法而宣稱「凡依因緣生者定必有自性」。《回諍論》說：

假如誰能成立空性，便能成立一切事情。假如誰人不信空性，便不能成立一任何事情。我向這位能開演空性、緣起和中道皆是同一意義的無比殊勝大師佛陀，稽首頂禮。

《七十空性論》(Sunyata-saptati) 亦說：

由於一切諸法皆是自性空，所以無等倫的如來說諸法皆是緣起。

《六十正理論》說：

由於認同緣起，執著「我」和「世間」的人，均會被常和無常的邊兒所劫奪。若有人說緣生法是實有，他們又怎能遠離常等過失呢？若有人認為緣起諸法猶如水中映月，非真亦非妄，便不會被這些邪見劫奪。

《出世讚》（梵：Lokatita-stava。龍樹造）亦說：

正理師說苦、自作、他作、俱作、無因作。佛陀則說緣起。佛陀認為凡是「緣起」的便是「空」。「法非自有」之說是無與倫比的獅子吼。

（正理師，梵：Nyayika 藏：tog ge pa。尼夜耶，梵名：Nyayika，意譯為正理、因論、因明、因明處。印度六派哲學之一。又作正理派。以《正理經》（梵：Nyaya-sutra，尼夜耶經）為根本聖典，據傳此派的鼻祖便是該典的作者喬答摩，梵：Gautama，意譯足目仙人。此派學說是以自然哲學與論理學，梵：hetu-vidya，因明為主要內容。正理師與數論師是印度佛教論師的主要辯論對手。但是，對於精通因明的佛教大德亦會以「正理師」來稱呼，如佛教的因明大師陳那和法稱便合稱為「二正理王」）

論意明確指出，由於緣起，所以「法」是「自性空」。這種「緣起」即是「無自性空義」的說法，便是怙主龍樹的不共宗規。

所以，若說無自性的空性是為自宗的中觀派而設，而自宗不善安立的緣起因果教法，則說它們是為其它宗派而設，這就不是「緣起」的意思。因為《中論》說：

因為能承認空性者，一切皆能成立，（不承認空性者，一切皆不能成立）。

意思是說任何宗派若宣說無自性，這個宗派的一切輪迴和涅槃的緣起法皆是合理。

（問：）那麼，主張空性的宗派又是怎樣成立一切輪迴和涅槃之法呢？

（答：）正如下文所說，奉持「一切諸法自性空」之見者，乃是由「諸法觀待因緣生起」的道理來成立「自性空」。

所以，「緣起」在「自性空」的宗派之中能成立，「緣起」既能成立，則「苦」亦能成立，因為「苦」是依仗「因」（梵：hetu。藏：rgyu）和「緣」（梵：pratya。藏：rkyen）而產生，假如沒有緣起，就不會有「苦」產生。既然是有「苦諦」，則生「苦」的「集（諦）」，滅「苦」的「滅（諦）」，能滅「苦」的「道（諦）」亦皆合理，所以「四諦」皆有。若有「四諦」的話，當知（苦諦）、當斷（集諦）、當證（滅諦）等前三諦及當修（道諦）亦能分別成立。如果這些（苦當知、集當斷、滅當證、道當修）修持是有，那「三寶」等一切亦能成立。

正如《明顯句論》所說：

假如某個宗派能成立一切諸法性空，這個宗派所說的一切亦能成立。為什麼？因為我是把「緣起」稱為「空性」。能成立「空性」的宗派便能成立「緣起」，對於這些能成立「緣起」的宗派，四諦皆是合理的。為什麼？因為有緣起才会有苦，沒有緣起便沒有苦。既然「緣起」的事情是「無自性」，它便是「空」。

只要有「苦」，「苦集」、「苦滅」及趣向「苦滅」的「道」皆可成立。所以，知苦、斷集、證滅、修道亦能成立。既有知苦的苦諦等四諦，便可以成立有各種聖果。既有各種聖果，亦可以成立有能證得這些聖果的人。若有能證得這些聖果的人，亦即是有趣向這些聖果的人。既有能證得及能趣向這些聖果的人，就會有「僧寶」。

若有各種聖諦，就有正法。若有正法及僧寶，亦會有佛，所以三寶亦能成立。這樣，世間和出世間種種一切甚深證德亦皆成立，如法及非法的行為，它們的果報，與及一切世間名言（梵：lokavyavahara。藏：jig rten gyi tha snyad）亦皆成立。所以（龍樹在《中論》）說：

因為能承認空性者，一切皆能成立，（不後認空性者，一切皆不能成立）。  
假如不能成立「空性」，便不會有「緣起」，這樣，一切事情亦不能成立。

所以必須知道論中所說的「能成立」及「不能成立」是指這些事情是有抑無。

又龍樹阿闍黎在《回諍論》中對於前文引錄（實事師所提出：「若一切諸法皆是完全沒有自性，那你的說話也是無自性，所以不能破除自性。」）的質難，作出清楚明確的答覆：「於無自性之中一切作用皆能成立」。正如《回諍論》所說：

假如「法」是依仗緣起，我們便把它稱為「空性」。假如「法」是仗緣而生，便稱之

為「無自性」。

(龍樹於)《回諍論自釋》(梵：Vigraha-vyavartini-vrtti)又說：

你們(實事師)由於未能理解諸法空性的意義，所以便質難中觀師說：「你們的說話沒有自性，所以不能破除諸法的自性。」但此處是說諸法緣起便是空性。為什麼？因為諸法是沒有自性。這些緣起之法由於沒有自性，所以和自性並無關連。為什麼？因為它們是依仗因和緣。假如諸法是有自性，那即使沒有「因」和「緣」亦應該存在，但事實可不是這樣。由於它們是無自性，所以我才說它們是「空」。

同樣，我所說的話亦是緣起，所以也是無自性，稱它們是「空」也是合理的。由於瓶子、衣服等法皆是緣起，所以它們沒有自性，然而，瓶子能盛載蜜糖、清水或乳粥，衣服抵禦風雨、寒冷及烈日。我的說話也是這樣，雖然它們是緣起無自性，但是卻能完全成立諸法無自性。所以你們不應質問：「由於你的說話是沒有自性，所以不能破除一切諸法自性。」

所以，龍樹非常清楚的指出，正面而言，凡是觀待因緣的事情皆是無自性。反面而言，凡是有自性的事情就不必觀待因緣。龍樹非常明確地指出「語言雖無自性，但是卻有「破」或「立」的功用」。由此可知，一切依仗因緣的染淨諸法的生滅緣起及無自性皆是相輔相成，此實不言

而論。「緣起」是通達「無自性」的最佳理由，我們必須知道只有中觀智者才會具有這種特殊的方法。

假如我們堅執緣起生滅必須要有自性，而以破除自性的理由來破除生滅緣起，這樣就好像天神變惡魔，成為尋求中觀的準確瞭解的嚴重障礙。所以，若我們能生起「諸法就連一顆微塵的自性也沒有」的定解，但是對自宗的因果關係卻缺乏生起定解的基礎，而必須借助他人的看法來確定它們，又或對自宗的因果雖能引生定解，但對自宗的無自性卻不能建立定解，而必須另外尋求其它解釋無自性的密意說（指不了義的說法），這樣就可以知道我們尚未獲得中觀正見。

---

（問：）什麼做法才會有助我們獲得正見呢？

（答：）我們必須清淨守護自己的戒律，以各種方法精勤積集福德資糧及智慧資糧，努力淨治罪障。必須親近博學善士，努力聽聞及思維他們的教授。

由於能同時對「顯現」和「空性」兩者生起定解的人寥寥無幾，所以中觀正見是極難獲得的。正如《中論》第二十四品的密意所說：

能仁心裡知道慧力低劣的人是極難瞭解這種甚深教法，所以不欲說法。



《寶鬘論》亦說：

這具粗劣、能當下明見，常常顯現不淨相的身體，尚且不能留住於心中。試問無所住，不能當下明見的極甚深妙正法，又怎能輕易進入心中？能仁深明這種甚深妙法難以瞭解，所以在成佛時不願宣說這種教法。

所以各大經論均說甚深正見是極難通達的。

有些不能瞭解「顯現」與「空性」兩者的人，誤解某些權威性論典說以一、異的道理觀察瓶等事物及其支分抉擇來證明無自性的意思。他們在觀察瓶等事物是否就是它的瓶嘴、瓶頸等支分時，未能在它們的任何支分之中找到瓶等事物，從而產生「瓶子是不存在」的定解。然而，他們又以同樣的方法來抉擇「能觀察者」而確定「能觀察者亦不存在」。可是這時他們卻懷疑：「假如不能找到能觀察者，那知道瓶等事物不存在的又是誰人？」於是他們便說：「諸法既非有亦非無」。若以為由這種相似道理（似是而非的理由）引生的「顛倒解」（藏：nges pa phyin ci log）便是獲得中觀正見，那麼，這種正見就應該是世上最容易獲得的事情了。

所以，具有慧力的人應要引生「空性的真義即是緣起」的不動搖定解，這是在了義經及詮釋其本意的各大清淨中觀論典所說的意思，它是眾大中觀智者的不共特勝。尤其特別者，這是阿闍黎佛護及吉祥月稱透徹解釋聖龍樹及聖天父子本懷的微細之處，這是依緣起引生無自性

定解的方法，是領悟無自性的事物皆是因果的方法。

## 天二 指出他們是怎樣違背這種特勝：

由此可知，怙主龍樹的宗規便是「諸法連一顆微塵的自性也沒有」，又假如是有自性，那一切輪迴和涅槃的教法均不能成立。既然這些教法不可不說，那所有繫縛和解脫等教法皆應建立，所以我們必須清楚明確地宣說「無自性」。可是，你們這些誤解中觀的人卻說：「一切諸法若是沒有自性，還會有其它東西存在嗎？所以，在破除繫縛、解脫、生、滅等事情時，以破除自性的正理便可以把它們破除，不必加上「勝義」等簡別語。」

假如你們是這樣說的話，就應該仔細思考一下，為何不應反對能讓你們於無自性之中安立繫縛、解脫、生、滅等事情的道理。

---

（反駁：）月稱論師認為繫縛和解脫等輪涅教法皆是在名言上成立，而我們在名言上亦承認這些事情，所以沒有過失。

（自宗問答：）這是不合理的，因為月稱是承認：「在名言之中，諸法亦沒有自性」，而你們亦承認這種主張。即使在名言之中，破除自性的正理亦必須把自性破除，而你們聲稱破除自

性的正理亦能破除生、滅、繫縛、解脫等。所以，在你們的宗規之中，即使在名言之中亦破除繫縛和解脫等事情，這是非常明顯的。

總言之，假如你們聲稱「無自性」是與繫縛、解脫、生、滅等事情相違悖，那就不可能於自性空的空性之中，就（二諦的）任何一諦作出完全合理的教導，這樣便會把中觀的不共特勝破壞。

若我們認為無自性與繫縛（、解脫、生、滅）等事情並無衝突矛盾，那就沒有任何正確的理由能支持我們聲稱「於「所破」完全不必加上「勝義」等簡別，以破除自性的正理亦能破除生、滅、繫縛、解脫等事情」。所以，假如破除自性的正理能夠破除因果，那我們便會認為生、滅等事情在無自性之中均不能成立。這種立場顯然與《中論》第二十四品舉出的實事師論點毫無分別：

如果這些皆是空的，那就應該沒有生滅，這樣，四聖諦對於你們（中觀師）來說亦應該不存在。

這種立場與《回諍論》舉出的實事師論點也是全無差別：

若一切諸法皆是完全沒有自性，那你的說話亦是無自性，所以不能破除自性。

（反駁：）生、滅等事情於「自性空」與「自性不空」之中均不能成立。我們既不承認「自性空」，亦不承認「自性不空」，所以不會有過失。

（自宗回答：）這全不符合中觀論典的看法，因為（月稱論師）在《明顯句論》明言：

生、滅等事情對我們來說不但沒有不能成立的過失，而且更能成立四諦等等。

《中論》對於在自性空之中能成立四諦，自性不空則不能成立四諦，亦曾作出清楚的區分。《入中論》亦說：

眾所周知，影像等事物是依仗因緣和合的空事。但這類影像等空事卻能生起認取其行相的識。同理，雖然一切諸法皆空，但是這些空的事物定能產生種種作用。

還有，以正理破除繫縛、解脫、生、滅等事情時，若依照你的主張是不適合在勝義上破除，所以必須在世俗上破除。既然如此，即使在名言之中亦應破除一切輪迴和涅槃的教法。這樣的中觀師實是前所未見。

### 天三 中觀師對否定這種特勝者的回答：

「假如諸法是自性空，生死輪迴和涅槃的因果便不能成立。」對於這種反駁，怙主龍樹說

這是由於中觀師在破除他們（實事師）時，所舉出的過失過寬，於是他們便以其人之道還自其人之身。《中論》第二十四品說：

你們把自己的過失轉而說成我們的過失，就像乘在馬上的人忘掉自己的馬。假如你們視諸法是因為有自性而存在，那你們便應該視一切諸法悉皆沒有因和緣。

同論又說：

如果這些法並非一切皆空，那就應該沒有生滅，這樣，四聖諦對於你們來說亦應該不存在。

除此以外，論中還有其它類似的文句。

所以，那些聲言：「如果沒有自性，還會有其它東西存在嗎？」之輩，顯然未能清楚區分「苗芽是無自性」與「苗芽是無」的差別，因此，他們亦不能分辨「苗芽是有自性」與「苗芽是有」的不同。所以，他們顯然是認為凡是「存在」的事物，就一定是「自性有」，若不是「自性有」的事物，就一定不存在。否則，他們為何會說破除自性的正理能破除唯有、唯生、唯滅等事情呢？他們認為在承認苗芽等事物存在時，它們就一定是有自性，所以他們才會斷言苗芽假如全無自性，它們就必定是完全不存在。持有這種立場之輩定必墮入常斷二邊，因此，他們

的觀點與實事師沒有分別。在《四百論疏》清楚指出：

實事師說，有事物存在的時候，就有自性。沒有自性的時候，這些事物就會像驢角（舊作兔角。佛經常以龜毛、兔角來指稱子虛烏有的事情）一樣完全不存在。由於，這些實事師不能遠離常斷二種邊見，所以他們難以自圓其說。

除非你們能瞭解吉祥月稱對於「有」與「有自性」，「無」與「無自性」的區別，否則就一定會落入二邊，這樣便不能通達離邊中道的意義。因為就你們看來，若說某種「法」（現象）被證明是完全沒有自性，那它就是「畢竟無」（完全不存在），由於你們根本沒法在自性空的空性之中安立因果，所以便會落入「斷邊」（梵：ucchedanta。藏：chadmtha）。同樣，若你們承認有某種法存在，那就必須承認它是有自性，這樣你們便不能把本無自性而現似有自性的因果視如幻象，從而便會落入「常邊」（梵：nityanta。藏：rtagmtha）。

所以，你們若要避免墮入「有邊」（梵：antianta。藏：yod mtha），就必須通達一切諸法本來就連一顆微塵的自性也沒有。若要遠離「無邊」（梵：anata。藏：med mtha），就必須對於「苗芽等事物仍具有達成各種作用的能力，不會變成無作用的「無事」」的道理，引生決定的知解。《明顯句論》對於「無」和「無自性」的差別亦作出清楚明確的區分：

（反對者說：）這種「諸法無自性」的說法會把佛世尊所說：「作如是業，得如是果」等

一切教法完全破壞。你便由於這種邪說而誹謗業果，所以你們才是最徹底的「無見論者」  
(藏：med paba。即是「斷見論」)。

(月稱回答：) 我們不是無見論者，我們是破除有無二邊，顯明通向涅槃城的無二（邊）道。我們並沒有說業、作（業）者及果報等事情不存在。我們是安立這些事情是沒有自性。

(反對者說：) 你們的立場依然有過失，因為「諸法無自性而有作用」是不合理的。

(月稱回答：) 沒有這種過失，因為在有自性的事物之中是不能成立作用的，只有在無自性的事物之中才能成立作用。

實事師認為否定自性便會破壞由「業」而產生種種「果報」，這樣就和主張「破除自性的正理能破除因果」(的那些自命中觀師的藏人) 沒有差別。

雖然中觀師和實事師均認為若否定因果便會成為最偏激的斷見論者，但是，中觀師並沒有否定因果。然而，由於實事師認為你們（中觀師）若破除自性亦必定會破除因果，所以他們仍把中觀師稱為「無見論者」(藏：med paba) 或「斷見論者」(藏：chadltaba)。

西藏自命中觀師者的主張與實事師的頗為一致，他們多認為破除自性的正理亦能破除因果。所不同者，是這些藏人似乎喜愛把破除因果之理稱為「中觀派」。

（月稱論師）對於這種駁斥的回答是：「我們不是無見論者，我們是破除有無二邊，顯明通向涅槃城的無二（邊）道。」至於其餘的句子是要說明破除「有」和「無」的方法。「我們並沒有說業、作（業）者及果報等事情不存在」一句便是遣除「無邊」，假如我們認為因、果等事情不存在，便會變成無見論者。若問：「那你的主張是什麼？」（月稱於師）答：「我們是安立這些業果等事情是沒有自性。」這一句便是遣除「有邊」。

論中又說：「你們的立場依然有過失，因為「諸法無自性而有作用」是不合理的。」這一句是指實事師作出反駁：「雖然你們中觀師說自己所持的不是「無見」而是「無自性」。但是你們仍有過失，正如我們所說：若沒有自性，因和果便不能成立。」由於在實事師的宗派之中，「無」和「無自性」是沒有分別的，所以他們才會提出這種反駁。所以，月稱論師便這樣回答：在「有自性」的情況下，由「因」生「果」等作用是不可能成立，只有在「無自性」的情況下才能成立。《四百論疏》亦說：

我們所說的不是「無」，而是「緣起」。但我們是說有真實的事物嗎？當然不是，因為我們只是說緣起。我們要宣說的是什麼？我們要宣說的是緣起。緣起的意思是什麼？緣起的意思便是無自性，亦即是自性無生，亦即果報生起的本性猶如幻師所變的幻象、陽焰、影像、尋香城、化現、夢境，此即空性和無我。



這就是說，承認緣起便能遠離「有事」(有真實的事物存在)和「無事」(沒有事物存在)二邊。月稱把緣起的意思解釋為「自性無生」，藉此斷除「有事論」，又以果報的生起猶如幻師所變的幻象來闡明緣起的意思而斷除「無事論」。

所以「事」(梵：bhava。藏：dngospo)的意思既可以指「自性」(梵：svabhava。藏：rangbzhin)，亦可以指「能達成作用的功能」(梵：artha。藏：donbyednuspa)。在這兩者之中，實事師所說的「有事論」之中的「事」，僅指「自性」。而主張「無事論」者所說的「事」，是指「能達成作用的事物」。為了斷除這兩種邊見，月稱論師破除自性並(同時)指出猶如幻師所變幻象的因果是確實存在。《四百論疏》還說：

(反對者說：)難道你們這些中觀師是說沒有攀緣過去的對象的念心嗎？

(月稱論師回答：)誰說這種念心不存在？我們不會破除緣起。論主聖天阿闍黎本人曾清楚說明念心的存在方式：

所謂的「念」，只是由(攀緣)不實的「境」(所緣境)而生起的虛妄「有境」(能緣心)。

所以，「念」所攀緣的是過去的事情。假如過去的事情是有自性，能攀緣這種實有境的念也應該有自性。假如過去的事情全無自性，能攀緣此境的「念」也應該沒有自性。因此，論主

才能成立過去的事情和憶及這些事情的「念」皆是不實。「虛妄」的意思便是「無自性」及「緣起」的意思，非指沒有「能達成作用的事物」。過去的事物並非完全不存在，因為它是「念」的對象，亦可以看見它的果。但它亦不是有自性，因為若是有自性的話，就應該是恆常，而且可以被直接認知。

論意是說，過去種種事情既非完全不存在，亦非有自性。「不實」或「虛妄」的意思是指「緣起」而非「無事」。

所以，若你們認為「法」是有自性，你就是一個實事論者，且必定會墮入「有邊」。不過，若認為「法」是「唯有」（僅是存在）卻不會令你們成為實事論者或實有論者。同樣，若我們認為內外諸法是沒有達成作用的功能，你就是一個無事論者，且必定會墮入「無邊」，但是，認為「法」是「無自性」卻不會墮入「無邊」。

一些既未能分辨「全無」（畢竟無）和「無自性」的差別，亦未能分辨「自性有」與「唯有」（卻以中觀師自居的西藏）人說：「我並非說諸法是「無」（藏：medpa）而是說諸法是「非有」（藏：yod pama yinpa）。我並非說諸法是「有」（藏：yod pa），而是說諸法「非無」（藏：med pama yin pa），他們希望這樣說便不會墮入「有邊」和「無邊」。這只是一堆自相矛盾的說話，一點也不能闡明中道的意義。因為他們在遮破別人的時候，是透過觀察某些事物是否有自性來破除，所以他

們必須對（有自性或無自性）兩者的可能性作出規限。但是他們在建立自己的主張時，卻說是有某些兩者俱非（非有非無）的事物。他們在觀察某種事物是有自性還是無自性時，為什麼必須限制兩者（是有自性或是無自性）的可能性呢？因為假如在這兩者之外還有第三種可能性，觀察「它是有自性還是無自性？」的詰問就不適用了。正如說「有顏色」而問：「它是青色還是黃色？」

把事物規限於「有自性」或「無自性」這兩種可能性之中，乃是出於把任何事情妄計為「有」或「無」的普遍局限。同樣道理，「諦實有」的事物必須是「一」或「多」的限制，亦是基於任何事情必定是「一」或「多」的普遍限制。要作出這種限制』就必須排除第三種情況（非一非多），所以這種（認為諸法是）「非有非無」的主張，實屬胡說。正如《回諍論》所說：

假如無自性被破除，亦即證明是有自性。

又由於主張這種說法的人沒法定出排除第三種情況的最終數目，所以總是心存疑惑。因為他們知道並不需要其他可能性才能把有、無的其中一種可能性排除。

假如他們承認是有完全排除第三種情況的「是」（藏：yin）和「非」（藏：min）等，那就必須知道在「有」（藏：yod）和「無」（藏：med）的情況下也是完全相同的。他們的主張顯然是一種對中觀論典所說的「非有非無」的字面誤解。所以，假如他們認為「有」和「無」均不應說，那麼

「非有」和「非無」亦不應說。因為這些中觀論典說我們必須完全破除四句。《中論》說：

說「有」便是執「常」，說「無」便是「斷見」。所以智者不應住於「有」或「無」。

所以，《中論》並非只是說及「有」和「無」，文中清楚指出，認為諸法有自性的人便會懷有「常見」或「斷見」。《明顯句論》把這段文字之中的「執有」和「執無」解釋為「有事」和「無事」』然後又說：

為何懷有「有事」和「無事」的見解便會變成「常見」和「斷見」？因為正如《中論》所說：

由於凡是有自性的事物不會變為「無」(不存在)，所以應是「常」。若說某種有自性事物是「先有」(先前存在)而「今無」(後來不存在)，這就會成為「斷見」。

由於「自性」是不會壞滅，所以被稱為有自性的事物是絕不會變為「無」(不存在)的。所以，若承認事物是有自性便會成為「常見」。同樣，先前若承認事物是有自性，但是現已壞滅而不復存在，這樣便會成為「斷見」。

月稱論師把承認有自性的主張稱為「常見」，又說若我們認為從前有自性的事物在後來壞滅，這種主張便是「斷見」。但月稱論師並沒把這些稱作「唯有」及「唯滅」。

《中觀根本論佛護疏》亦明言《中論》所說的：「凡是有自性的事物便是常」等文句乃是要指出「常」和「斷」的形態。其意是指，說「有」便會產生「常見」，說「無」便會產生「斷見」。

總之，假如你們認為無自性的空性並不是佛陀所說的殊妙空性而把它破除，你們便會因為譏謗「般若波羅密多」正法而墮入惡趣。又你們雖然愛樂無自性，但卻認為：「假如是無自性，還有事物存在嗎？」遂認為一切諸法皆不存在，這樣仍會墮入斷見的深淵之中。正如下文《中論》所說：

慧力有限的人倘若錯解空性，便會被毀掉。

《明顯句論》對此作出以下的解釋：

若我們認為「一切皆空即是一無所有」，這樣便是錯解空性的顛倒見。正如下文(《寶鬘論》)所說：

若錯解這種教法，便會毀掉那些無慧的人，因為他們會沉溺於「無見」的垢穢之中。

又假設你們沒有否定一切諸法，但是卻說：「這些事物現前可見，怎會是空的？所以「無自性」並不是「空性」的意義。」這樣事實便是譏謗空性。若你們這樣譏謗空性，便一定會因

為這種令自己喪失正法（即是把自己的正法慧命斷送）的業而墮落惡趣。正如《寶鬘論》所說：

又假如他們錯解此事，這些愚夫便會自以為是智者而驕矜傲慢，這樣便會因謗法而自毀，倒頭墮入無間地獄之中。

（反駁：）假如我們先前曾承認有真實的事物，但後來又把它們視為不存在（無），這樣或會成為「斷見」。可是我們從來沒有承認它們是存在（有），那麼，又是斷除了什麼東西而令其成為斷見呢？因為《中論》曾說：

若說某種有自性事物是「先有」而「今無」，這就會成為「斷見」。

由此可知，這樣才是龍樹所說的「斷見」。《明顯句論》亦說：

瑜伽師若通達僅由無明產生的「世俗諦」是全無自性，知道它們的空性是具有勝義的特徵（勝義相），便不會落入二邊。他們認為：「怎會有先有而今無的事情存在呢？」由於他們不認為先前的事物是有自性，所以便不會認為這些事物後來會變為不存在。

（回答：）這是不合理的。若你認為必須先前承認事物是先有而後無，才會成為斷見，那麼「順世派」（所持的唯物論）亦應該不是「斷見」了，因為此派既不認為前世、後世、業果等事情是先有而後無，亦從未承認這些事物是有。

（順世派，梵：Lokayata，Lokayatika。藏：ljig rten rgyang pan pa。又名順世外道。是古印度六師外道之一，主張隨順世俗的唯物享樂主義。認為身心是地、水、火、風等四大元素合成。身壞命終時，四大、五根、心識亦隨之散滅，不論行善作惡一切悉歸虛無，沒有輪迴、業果。一切祭祀獻供、佈施等活動全全無意義。見漢譯《沙門果經》或《寂止果經》。）

所以，「若說某種有自性事物是先有而今無，這就會成為斷見」一句是指主張諸法有自性的實事論者，必定會產生「常見」或「斷見」。因為他們若認為這種「自性」是永不轉變的話，便會生起「常見」，假如他們認為自性是先存在而後壞滅，便會產生「斷見」。中觀師連一顆微塵的自性也不會承認，雖然確能證明他們沒有這種認為自性是先有而後壞的「斷見」，但是，這並不能證明他們已斷除所有一切「斷見」。

至於中觀師有別於持無業果斷見論者的各種道理，《明顯句論》曾作出詳盡說明：中觀師跟「無見」論者的分別，是在於這些斷見論者認為沒有業果亦沒有後世，而中觀師卻認為這些事情是無自性。中觀師是以諸法緣起為理由而說這些事情（業果、後世）無自性，但無見論者並不承認業果是緣起，所以他們不會以緣起為理由來支持自己的論點，反而是以「看不見有從前世來到今世及從今世前往後世的眾生」為理由來支持無業果的說法。所以，無見論者和中觀師在理由上是有巨大的差別。《明顯句論》說：

有人說中觀師與無見論者沒有分別。為什麼呢？因為中觀師說善業、不善業、作業者、果報，及一切此世和他世的世間皆是自性空，而無見論者亦說這些事情並不存在。所以這些人認為中觀師與無見論者全無分別。

然而並不是這回事。因為中觀師是說緣起，由於有緣起之故才說此世和他世等一切事情物是無自性。無見論者並非通過瞭解「諸法是緣起故自性空」而認知後世等事情不真實。那他們是說些什麼？他們說這個世間的諸法行相是自性所緣，所以既不見它們從另一個世間來到這個世間，亦不見它們從這個世間前往另一個世間，因而否定有其它跟這個世間之中的可見事物一樣的（前世、後世）事物存在。

（自性所緣，藏：rang bzhin gyis dmigs。據格魯派大論師妙音笑所說，「說這個世間的諸法行相是自性所緣」的意思是指「無因」rgyu med par，暗指順世派是承認諸法是從自身的本質產生。見《廣論》英譯本）

（反駁：）雖然中觀師和無見論者舉出的理由各有不同，但兩者的無自性見是一樣的，因為他們同樣通達業果及前後世是沒有自性。

（回答：）他們在這一點也有不同。因為無見論者所持的無自性（見）是畢竟無（完全不存在），所以無見論者於二諦均不承認有業（果）等事情，但中觀師卻承認在世俗上是有業和



果等事情存在。《明顯句論說》：

（反駁：）僅管是這樣，他們的見解也是如出一轍，因為無見論者認為諸法無自性就是無。

（回答：）不是這樣的，中觀師承認諸法於世俗中無自性，但無見論者卻不承認這種看法，所以他們並不相似。

意思是指，自命為中觀師者若在世俗上亦不承認有業果存在，他的見解便和順世派的見解相若。月稱論師對於中觀師有別於無見論者的道理既沒有說：「無見論者是有所承認，我們卻沒有。」亦沒有說：「無見論者是認為這些事情是無，我們卻不會說它們是「無」(藏：med pa)，而是說它們是「非有」(藏：yod pa ma yin pa)。」相反，月稱論師說中觀師是提倡業（果）等事情是無自性，他說中觀師是以緣起來作為成立無自性的理由，還說中觀師於世俗上是承認業（果）等事情。

（反駁：）你們說業果等事情是無自性，而無見論者也是由於認為這些事物是「無」而承認它們是「無自性」。所以就「無自性」這一點來說，無見論者與中觀師是一致相同的。

（回答：）絕不相同。就如有人不知道誰人偷了財寶而誣說：「是這個人偷的。」而另一

個看見這個盜賊偷了財寶的人亦這樣說：「是這個人偷的。」他們兩人所指證的盜賊確曾偷竊財寶，但是一者所說的是假話，而另一者是實話。因此並不相同。正如《明顯句論》所說：

（反駁：）但是，在實事（不存在）這一點上，中觀師和無見論者是一致相同的。

（回答：）即使中觀師和無見論者均承認沒有實事存在，但兩者仍不相同，因為他們對於「無實事」的理解方法是有分別。譬如，有人並非真的知道某人犯了偷竊罪，但卻出於憎恨此人而誣告：「是他盜竊」。而另一位親眼目擊這名賊人犯案的人亦作出同樣指控。雖然兩者的指控符合事實，但是兩者仍有不同，因為我們會說前者是假話，後者是實話。只要細心觀察，便會知道前者的說話會受人鄙夷，但後者卻不會。這裡的意思也是相同，能如實通達諸法本性的中觀師其所知所說（的無自性），跟那些未能如實通達諸法本性的無見論者其所知所說（的無自性），是不能相提並論的。

有一些人認為在瞭解無自性時這種正理便會破除業果，於是斷言在他們自己的宗規是不能安立業果。這些人認為即使世俗「顯分」有錯謬仍能獲得「空分」的正見，月稱論師對這種主張徹底作出駁斥。所以莫以為空性的意思是指沒有達成作用的功能。相反，儘管是無自性，但是你們仍必須安立因果緣起。《四百論疏》說：

既然是這樣，假如有任何一種事物在生起時沒有來處，在壞滅時沒有去處，那這種

事物就必定是沒有自性。如果它是沒有自性，還有什麼？還有種種以染淨為因，緣起為性的「法」存在。

上文顯然是解答「如果它是沒有自性，還有什麼？」的疑問。佛護阿闍黎亦對「有」與「自性有」的明確分別作出解答。如《中觀根本論佛護疏》在解釋《中論》第二十品時說：

（反駁：）假如時間是不存在，那因果和因緣的聚合亦不會存在。那還有其它東西嗎？所以中觀所說的只是一種虛無斷滅的理論。

（回答：）不是這回事。時間等事物絕不會像你們所想像一般是有自性，而是依仗因緣假立。

由此可知，論主是要破除像實事師所承認的自性有，因為它是不合理的。但是論主卻說緣起（諸法）是有，它們是依仗因緣假立。

所以，若能分辨「有」與「有自性」及「無」與「無自性」的差別，便能斷除數之不盡的顛倒邪見，更不會把「破除有自性的正理」誤解為「破除有」。由於中觀師對實事師智者們的答辯，主要是出於這四者的差別，所以必須略加解說。

## 亥二 指出中觀是不破除世俗有：

（梵：samvrtisat。藏：kun rdzob du yod pa。又作「名言有」，梵：vyavaharasat。藏：tha snyad du yod pa）

「指出中觀是不破除世俗有」分四：（一）不能透過考察世俗法能否經受正理觀察作為破除而遣除世俗法。（二）不能透過考察能否由量成立作而遣除世俗法。（三）不能透過考察是否四句所生作為破除而遣除世俗法。（四）有事無事等四句破不能正確辯破世俗法。

### 天一 不能透過考察世俗法能否經受正理觀察作為破除而遣除世俗法：

若在真實意義上，如理觀察「色」等諸法，便稱為「觀察真實正理」或「觀察究竟正理」。由於自宗中觀師不承認「色」（梵：rupa。藏：gzugs。指物質現象，又作色法）等的「生」能經得起這種正理的觀察，所以我們的主張能遠離「有實事」的過失。

---

（問：）假如這些事情不能經得起正理觀察，在正理破除它們後又怎可能會存在呢？

（答：）你們把「不能經得起正理觀察」與「正理所破」混為一談。許多犯了這種錯誤的人也說：「雖然觀察真實性的正理能破除「生」等事情，但它們仍然存在。」這真是胡言亂語，我們絕不認同。

事物是否經得起正理觀察(堪忍正理觀察)的意思是指由觀察真實的正理能否發現(尋獲)這些事物。正如《四百論疏》所說：

因為我們的觀察為了尋求「自性」。

意思就是要尋求色等事物有沒有「生」和「滅」等自性，亦即是觀察查看「色」等事物是否具有「自性有」的生滅，而不是以這種正理尋求唯「生」和唯「滅」。所以這種正理是稱為「觀實性」，蓋因它是觀擇生、滅等事物是否實有。(據格西貝丹札巴 Geshe palden drakpa 所說，這種正理是要觀察諸法是否像其顯現般成立，見《廣論》英譯注。)

若以這種正理觀察尋求「生」等事物時，竟連絲毫的痕跡也找不到，這樣就稱為「經不起觀察」(不堪正理觀察)。雖然這種正理確未能發現它們，但也不一定是說正理能破除它們。假如確實存在的事物必須由正理成立，但這種正理卻不能成立，這樣才稱為「正理所破」。「色」等事物的生、滅是由「名言識」成立，儘管「色」等事物是存在，但它們並非由「理智」(藏：rig shes)成立。所以，正理既不能發現「色」等事物，那又怎能破除它們呢？例如，「眼識」雖然不能發現「聲音」，但可不是眼識能破除「聲音」。這是同一道理的。

所以，假如生、滅等事情是「有自性」或「真實有」，那麼，正理就必定會發現它們，因為正理能如理觀察「色」等事物是否具有「自性有」的「生」和「滅」。由於這種觀察未能發

現「生」等事情，所以它能破除「自性有」或「真實」的生、滅等事情。因為它們若是有自性，就必定能為這種觀察所發現，但是這種觀察卻未能發現它們。舉例說，假如東方是有瓶子的話，找尋瓶子的人就應該會在東方找到瓶子。假如不能在東方找到瓶子，即使他能破除東方有瓶子，但這豈能破除瓶子的「唯有」。同理，假如這種有自性的「生」是存在，中觀的觀察就必定能發現它，如果在觀察時未能發現這種「生」，這就會成為（能破除）自性有或真實有的「生」的遮法。這樣又怎能破除唯「生」？正如《四百論疏》所說：

所以，若以正理這樣地觀察，假如在根、境、識之中沒有自性存在，它們就是沒有自性。假如它們是有自性，那麼在正理觀察之中，便會更清楚地看見它們是由自性成立，但事實並非如此。因此，它們是由「自性空」而成立。

月稱論師雖然屢屢明言是有色、聲等世俗法存在，但它們絕不是由觀察真實或觀察有沒有自性的正理成立。所以，正理檢察並不適用於它們。而且，月稱論師常說，以正理觀察時，假如因為以正理未能發現它們便聲稱世俗法已破滅，這種人便沒有能力安立世俗法。

假如觀察有沒有自性的正理能破除它們，你們就更應以正理考察「色」、「受」等世俗法，可是，在這位論師（月稱）的論典之中，卻把這種意圖徹底否定。所以，假如以觀察有否自性的正理未能有所發現，即聲稱某種事物是正理所破，這種人便已完全偏離中道。

同樣，聖者的根本智是不會看見「色」等（世俗法）的生滅，難道這樣便是看見生、滅等事情不存在嗎？雖然觀察有沒有自性的正理亦不能發現生、滅等事情，但它們並不會認為生、滅等事情不存在。

所以，對於以下各點：(1)「經不起正理觀察」與「正理所破」的分別。(2) 聖者的根本智「未看見生、滅」與「看見生、滅不存在」的分別。(3) 觀察有沒有自性的理智「未能發現生、滅」與「發現生、滅不存在」的分別。即使先賢大德亦有誤解，現今的人更不用說。所以有慧力者應當仔細觀察此理，慎作辨別。

（據格魯派大論師妙音笑所說，是指大譯師羅丹喜饒，藏：Lochen Blo ldan shes rab、恰巴卓之生格，藏：Phya ba chos kyi seng ge。達瑪丹增 Zhwa dmar bstan 'dzin 說卓壘巴欽波，又作大卓壘巴，藏：Gro lung pa chen po 亦是其中之一。）

從上文所說便可以知道，我們既不承認「名言識」的力量大於「勝義量」，亦不承認「名言識」能損害「勝義量」。但是，你們說觀察真實的正理在觀察名言的色、受等事情時假如一無所得，那它們便被這種正理破除。但事實上不但不能破除，反而世間共認的量會把任何要破除「世俗法」的意圖否定。《入中論》：

若以為世間不會對你們有妨害，則應依世間的準則來破斥事情。待你們和世間爭辯

之後，我便會依從優勝的一方。

（月稱論師的）《入中論疏》：

我們為了破除世間的世俗法，曾經歷盡艱辛。假如世間不會妨害你們，那就請你們把世間的世俗法破除，然後我們便會和你們結伴。可是世間必定會妨害你們。

「我們為了破除世間的世俗法，曾經歷盡艱辛」意指為了淨除「眼識」等錯亂有境（心）及「色塵」等錯亂顯境，而精勤修道。可是，我們並不承認這些是正理所破的「境」，而是認為它們是由修道所遮破的「境」。

「那就請你們把世間的世俗法破除」是對於唯識師的回答，他們認為：「你們中觀師若破除實有依他起性，那我們亦能舉出同樣過失，以正理來破除你們的世俗法。」月稱論師回答：「我們能破除依他起性，如果你們也能以正理破除世俗法，我也會讚同你們。」意思是說，假如正理能破除世俗的話，我們亦會樂見其成，因為這樣就不必為了斷除它們而艱苦修道了。所以這段文字是要說明正理是不能破除世俗法的。

（依他起性，梵：paratantra。藏：gzhandbang。唯識派所說的三性之一。三性之中，只有「遍計執性」是無。「依他起性」及「圓成實性」是實有。）



不但不能破除，月稱論師更說任何要破除世俗法的意圖反會被世間共認的量損害。由於名言識能損害任何（以為能破除世俗法的）相似正理，所以我們認為名言識的力量更大。因此，當實事師以正理觀察來破除外境等世俗法時，正理雖然未能發現這些世俗法，但並不是說正理能妨害（否定）世俗法。

（對方反駁：）於世俗名言中不破除「色」等事情的意思是指在牧童等世間凡夫的眼中不破除它們。但是觀察真實的正理卻能把它們破除。

（自宗問答：）你的說法極不合理。因為具有觀慧的人才會質疑觀察真實的正理能否破除這些事情，心思未受宗見影響的人是絕不會對不能破除這些事物有所懷疑的。還有，假如觀察真實的正理確能破除它們，那就必定是在世俗名言之中破除。

（據達瑪但增所說，宗喀巴大士認為他們不應把「名言」或「世俗」的意思降格為「無知」。見《廣論》英譯本。）

月稱論師亦清楚說明觀察真實的正理是不能遮破所有各種「生」。如《四百論疏》所說：

（錯見：）聖天論師是說「有為法」是無「生」，因為這種觀察能破除一切「生」。

（回答：）若是這樣，「有為法」的「生」應不是像幻師所變的幻象，所以應用石女

的兒子（石女是不能生育的婦女。石女的兒子便是絕不存在的事物）等比喻來說明。但由於害怕犯上「緣起不存在」的過失，所以我們不使用這種比喻，而以幻師所變的幻象等不違反緣起的譬喻來比喻諸法的「生」。

文中所說的「這種觀察」就是觀察真實的正理。「能破除一切「生」」是指把一切不加上任何簡別的「生」破除。文中所謂的「石女」意指假如正理破除一切「生」是像石女的兒子或兔子的角等（子虛烏有的）事情，便會成為全無作用的虛無事物，這樣就恐怕會犯上「撥無緣起」的過失。所以我們不會把它說成某種全無作用功能的事情，就好像石女的兒子等的「無生」。我們會說「生」是像「幻師所變的幻象」等事物，由此而破除「實有」或「有自性」的「生」。《四百論疏》亦說：

（對方反駁：）假如眼等事情不存在，為何眼（耳、鼻、舌、身）等各種「根」會被視為業感異熟的事情？

（自宗何答：）那我們豈不是要破除這種業感異熟（由業生果）的性質？

（對方反駁：）既然你們要遮破眼等事情，那為何不把它們破除呢？

（自宗問答：）由於我們的觀察是為了尋覓自性，所以我們在這裡要破除的是有自性的事物，我們並非破除眼等是所作（造作所成）及緣起的業果，所以它們是存在的。

因此，若把眼等事物僅解釋成業果，它們就一定存在。

因此，月稱論師顯然是說明正理所能破除及不能破除的事情是什麼。所以只要他在某段文字之中作出這種辨別，那即使在論中其它章節並未提及，亦必定同樣適用。

所以，正理能破除於事物自方發現的境自性有，並非破除唯有。由於月稱論師說正理是為了尋覓「自性」，所以正理就是要找尋有沒有事物是「有自性」。此意是說，這種觀察所破就是一種對自性的遮破，所以必須分辨這兩者的不同（即是要認清所破除的是「境的自性」而非破除「唯境」）。

月稱論師不但不破除這類業果的事例，還說中觀師必須承認它們。此論（《四百論疏》）後文還說，智者不會以剛才所說的那種與觀見真實正理相應的觀察來進行觀察世間的事物，他們反而會承認世間的事物全是不可思議的業果。他們會承認世間的一切皆如由變化所展現的變化。

那麼，在你們要建立二諦時，成立「勝義」的正理是否會妨害「世俗」的建立？若有妨害，那你們所建立的二諦便會自相矛盾，這樣又怎能算是精通「二諦」的安立呢？另一方面，假如在你們所安立的二諦之中毫無矛盾，那麼若聲稱成立勝義的正理能破除世俗的建立便會有矛盾。《明顯句論》說：

你們不擅（安立）勝義諦和世俗諦，所以便會不當地使用觀察的標準而破壞世俗。由於我們擅於安立世俗諦，所以能和世間的立場並存，而且我會以世俗的標準來推翻你們用於破除世俗範疇而設立的標準。我和世間的耆宿長老一樣絕不會違越世俗，我只會破斥你們這些乖違世間傳統標準的觀點。

由此可知，月稱論師只是破除違越世俗的各宗論師，而非破除世俗法。又說不擅於安立二諦的人才會以觀察真實的正理破壞世俗法。所以，這位論師（月稱）決不會以正理破除世俗的「色」等事情。

總之，在中觀派或任何一種印度佛教宗派之中，儘管有人會試圖在別人建立的二諦論中尋找矛盾之處。但是我敢斷言，沒有一人會說：「在自宗安立的二諦之中，對向勝義的正理能破除世俗事。」

## 天二 不能透過考察能否由量成立作而遣除世俗法：

至於承認「色」等事物的存在，我們並不承認這些事物不能由「量」成立，而是承認它們能由「量」成立。

（反方詰難：）那麼，《入中論》說：「世間一切皆非正量」又怎合道理呢？

（自宗回答：）這一句是要破除世間的眼識等能作為「真實」的「量」（即是對真實空性的有效認知），並不是破除眼識等是一切事物（境）的「量」。所以《入中論疏》說：

因此，在思維真實時，只有聖者才能作為定量，不是聖者便不能作為定量。若我們接受世間的評論而承認在觀察真實時，世間的認識是「量」，那麼，不是聖者的人也能作為真實的定量了。所以（《入中論》）說：  
假如世間能作為正量，便應該能看見真實。這樣聖者對這些人還有何重要？聖道還有何作用？所以愚夫能作為定量是不合理的。

（月稱論師於）《入中論疏》又說：

假如只要眼識等就能決定真實，那為了證悟聖道而努力聽聞、思維、修習便不會有結果了。然而，絕不是這樣的一回事。

所以（《入中論》）有說：

世間一切皆非正量，所以世間對於真實是不能有所評論的。

《六十正理論疏》（梵：Yukti-sastika-vrtti。月稱造）亦說：

若看見色等事物是存在，就不是看見真實。所以佛世尊（於《三摩地王經》）說：「眼識、耳識和鼻識並不是「量」」。

由於月稱論師是引用這種經典為證，所以他顯然是要破除眼識等能作為「殊勝境」，亦即「真實」的「量」，而不是破除眼識等能作為其它「境」的「量」。

假如不是這樣解釋，月稱論師的說法便會前後矛盾。假設月稱論師說：「若眼識等能作為色、聲等名言義境的量，那麼要見真實便不應勤求聖道。」這種說法就像聲稱「眼識」若能見「色」就不必用「耳」來聽「聲」一般不知所謂。另一方面，假設月稱論師說：「若眼識能作為色的量，那麼要見色、聲等事物而勤求聖道亦應是毫無意義了。」這種說法便是和我們完全一致，所以怎能把它說成令人不悅的謬論嗎？

（反方詰難：）《四百論疏》曾說：

把根識等稱為「現識」，還認為它們能作為其它事物的「量」是極不合理的。世間把不欺誑的識視為「量」，但佛世尊卻說這種識是有為，它的性質是虛妄欺誑，就像幻師所變的幻象，所以，這種性質虛妄欺誑，猶如幻象的事情並非不欺誑的，因為它

以這種形式存在卻又顯現出其它形式。把它稱為「量」是不正確的，否則，其餘一切識也可以稱為「量」了。

對於這種總體破除眼識等皆是「量」的立場，請問你們是怎樣解釋呢？

（自宗回答：）這段文字和「眼、耳、鼻等皆不是「量」，」並不相同，由於會引生極大的疑難，所以必須詳細解釋。

這種對於眼識等是「現識」和「量」兩種立場的遮破，乃是遮破正理師的主張。所以我們首先應研究他們的主張。《四百論疏》說：

由於這些正理師完全不熟悉世間的意義，所以你們必須像訓練稚童一樣，從頭開始訓練他們。為了教導他們你必須這樣問：「在你的宗派裡，「現識」是指什麼？」答：「「現識」就是「識」。」問：「是哪一種「識」？」答：「就是遠離分別的那一種「識」。」問：「什麼是「分別」？」答：「分別就是在「境」之上添[名稱和類別的變動想，由於五種根識遠離這種想，所以它們只認取其「境」的離言自相。所以稱為「現識」。」

由此可知，正理師認為「現識」是一種「離分別」和「無錯亂」的「識」。「無錯亂」是指它能如實認取「境」的「自相」（梵：svalaksana。藏：rang mtshan。）由於五根現識皆能量度（認知）

其「境」的「自相」，所以色、聲等的自相皆是這五種現識的「所量境」。因此他們（正理師）便把與這五種境的自相有關的「現識」稱為「量」。

但是正如下文所說，月稱論師即使於名言之中亦不承認任何事情是有自性或有自相，所以他又怎會承認這種「根識能作為其境自相之「量」」的說法呢？因此，這種對於「根識是「量」」的遮破，乃是破斥認為它們（五根識）能作為五境自相之量的見解。這是引用佛世尊所說「識是虛妄欺誑」的教法而進行破斥。由於「量」的定義是「不欺誑」，所以這種以「欺誑」破除「不欺誑」的說法，亦即是把它的有效性破除。「欺誑」的意思是什麼呢？正如月稱論師所說：「它以這種形式存在卻又顯現出其它形式」，這就是說，色、聲等五種境，事實沒有自相，但是在種種根識之中卻現似有自相，所以才說這些根識是不能作為其境自相的正量。

總之，月稱論師這段文字的本旨是說各種根識不能作為五境自相的正量，蓋因在五境所顯現的自相皆是欺誑。這五種境皆是空無自性而現似有自相，這就好像看見兩個月亮的「識」。

在這一點之上，實事師認為色、聲等事物假如沒有自性或自相，它們便應是全無作用功能的無事（虛無事物）。所以他們認為各種根識若不能作為五境自相的現量，那就不能成為五境的量，假如各種根識是五境的量，那它們亦能成為五境自相的量。

依照月稱論師所說，假如某種事物是有自性或有自相，那就應是實有。而安立這種實有境



的「量」亦必須能作為境自相的「量」。但由於境是虛妄，所以能安立它們的「量」亦不必是境自相的「量」。正如《四百論疏》所說：

以世間的認知廢除真實的認知並無道理，因為世間的認知只是世間的量，它的所緣境的性質亦是虛妄欺誑。

由於月稱論師是破除正理師所說的「根識能作為其境自相之量」的主張，所以他不需要完全破除根識是量的主張。

因此，月稱論師並非總體破除「各種名言識是量」的主張。否則，他（在上文）所說的「世間把不欺誑的識說為「量」」便不合理了，因為他已把所有名言識的「量」完全破除。而且這種看法也和《明顯句論》所建立的現量、比量、聖教量、譬喻量有矛盾，因為論中是說：

所以我以四種量來安立世間所通達的各種意義。

月稱論師破除有自性的（能）量和所量（梵：prameya。藏：gzhal bya。又作所量境），而不破除緣起觀待（互相依賴）安立的（能）量和所量。同論《明顯句論》又說：

這些皆是由互相觀待而建立的。有「能量」便會有「所量」的意義，有「所量」的意義就會有「能量」。然而，「能量」和「所量」均非有自性。

所以，假如未被眼病等錯亂的內外因素損壞的根識，就名言來說它是正確的，但由於受了無明影響而執取本無自性而現似有自性的對象（境），所以就顯現來說它是錯亂的，但是這不會損害其名言的正確性。《入中論》說：

虛妄的認知又分為根明確和根受損兩類。相對於根良好的識而言，根受損的識是錯亂。為世俗所認知並由六種未受損的根認取的境，對於世俗是真實。餘者於世俗是安立為不真實。

意思是指，就名言識來說，名言識和它們的對象（境）可分為正確和顛倒兩種。至於各種損壞「根」的內緣（內在因素），在《入中論疏》說：

眼病（如近視）、黃膽病或吃達都羅等，皆是損壞根的內緣。

（達都羅，梵：datura。藏：thang phrom。又名莨菪、天泡果、佛茄。是一種含有迷幻藥成份的茄科有毒植物，據說食後會令人產生幻覺。）

同論又說及各種損壞「根」的外緣（外在因素）：

各種損壞「根」的外緣是包括：芝麻油、水、鏡、谷響（空谷回音），還有在某些時間和地點的日光等。即使沒有損壞根的內緣。這些亦能令我們執取影像、谷響、陽

焰水（如海市蜃樓）等事情。應知道幻師等使用藥物、咒語等也是這樣。至於能損害「意根」的因素，除了剛才提及的因素外，還有不正確的宗見（邪宗）和似比量。

（似比量，梵：anumanabhāsa。因明用語。即是錯誤的推論，如誤認霧為煙而認為該處有火，是屬於「非量」的一種。）

意指各種惡劣的宗見和似因，皆是削弱「意識」的因緣。月稱論師還說，睡眠亦是削弱夢中等「意識」的因緣。正如下文所說，「無明」所執取的對象，即使於名言亦不存在，所以你們不應把受無明影響而造成的損害，視為此處所說的損害因素。

（似因，梵：hetv-abhāsa。因明用語。是因明學之中的三似一似雲、似因、似喻之一。亦即似是而非的理由，在因明論式之中，「因」若犯上四種不成、六種不定、四種相連等過失，使屬於「似因」。「似因」不僅不能證成「宗」，就連「因」本身亦不能成立。）

（反方詰難：）假如除了無明之外，五種根識若未受到其它錯亂因素損害便是於名言不錯亂，那麼，於它們顯現的相，亦應該於名言之中存在。但是，月稱論師並不承認這種說法，所以我們必須承認「根識」皆是錯亂。若是這樣的話，這些（根）識便不適合作為於名言之中安立色、聲等事情的「量」。因為於名言之中，它們對於色等事情皆是錯亂的。

（自宗問答：）清辨論師在這一點是承認色等事情的性質於名言之中是以「自相」的方式存在。唯識師說由於「遍計執」的性質並不是以自相的形式存在，所以認為「遍計執性」是「相無自性」。為了破除唯識師，清辨論師對遍計執性的「能遍計」和「所遍計」進行觀察，他說假如唯識師（瑜伽行派）主張「遍計體性和差別特徵的名相與心意，於名言是沒有自相」，那麼他們便是誰謗「依他起性」的存在。所以清辨論師顯然是承認「依他起性」於名言之中是有自相。《般若燈論》（梵：Prajna-pradipa-mula\_madhyamaka。全名《中觀根本頌疏·般若燈》。清辨論師造）於解釋中論第二十五品時說：

若說遍計「色」的意言（亦即分別思維）與言說（亦即語言說名稱）的本性是不存在，你們便是誹謗諸法，因為你們誹謗意言及言說。

觀音禁論師（梵：A valokitavrata。又作觀誓論師）於其《般若燈論大疏》（梵：Prajna-pradipa-tika）說：

（清辨論師）這句說話是指瑜伽行派諸師說遍計執性的本性，由於是「相無自性」，所以它是無自性。於「色」等的體性及差別之中，什麼是能遍計意言分別及言說名言的性質？假如你們說由於它們是「相無自性」所以便沒有自性，這就不合理了，因為你們連世俗存在的依他起事物亦誹謗。

意思是說，若認為這些合攝於遍計名相和心意之中的依他起，即使於名言之中也是相無性，這樣便是誹謗。

「相無性」中的「相」便是自相（藏：rang mtshan）或自性（藏：rang bzhin）。唯識師認為遍計執是沒有這種自相，而依他起卻有這種自相，所以是有自性。然而，由於依他起是從其它事物產生，所以它們並沒有自生的性質，因此唯識師是就這種意義而認為它們是「無性」。佛陀在《解深密經》亦是這樣解釋，他說各種般若波羅密多經典所說的「一切法無自性」乃是一種密意說。蓮華戒論師（於《中觀光明論》）說：

這部經典（《解深密經》）是由顯明三種無性的密意來開示遠離二邊的中道，所以它樹立起了義的宗規。

（三種無性是就遍計執、依他起、圓成實三性而討論無自性之義。1 相無性，又稱相無自性性，是對向遍計執性而立。蓋遍計所執性為所謂「情有理無」，迷情之上雖有，只不過是當情所現的假相，喻如空華。於理而言，體、相俱無，故稱「相無性」。2 生無性，又名生無自性性，是對向依他起性而立。依他諸法是托眾緣而生，無決定實性，喻如幻事，故稱生無性。3 勝義無性，又稱勝義無自性性、無真性、第一義諦無自體相。是對向圓成實性而立。真如是殊勝的真理，亦是根本無分別智的對象，故稱勝義。意指由遠離之前的遍計執我、法性故，假說無性，非性全無。此即真如，

亦即唯識實性。)

蓮華戒論師認為此經是說明：「增益（或添加）」在「依他起」之上的勝義自性便是「遍計執」，因此並不存在，同時又開示「依他起」於名言之中是有自相，從而遣除「損滅」，借此而開示中道的意義。由此可知，蓮華戒論師亦承認諸法於名言之中是有自相。《入中論疏》說：

譬如：把繩計為蛇是遍計，把真蛇計為蛇是圓成實。同樣，把種種依仗緣起造作的依他起計為自性便是遍計。於佛的行境則為圓成實。應瞭解這種建立三自性的方法，然後再解釋《解深密經》的意義。

《入中論》說：

經中所說的事情若非真實義，應知道這就是不了義，還須加以說明。

論文明確顯示月稱論師認為《解深密經》所建立的三自性是不了義。（月稱論師）自宗所說的遍計是指「依他起有自性」，因此，月稱論師於名言之中也不承認依他起是具有「自相」或「自性」。

唯識師僅接受「遍計執相無自性」，而不承認「依他起相無自性」和「圓成實相無自性」，所以他們主張這兩者是有自相或有自性。這種主張似乎是以《解深密經》為主要依據，因此，

他們認為「依他起」和「圓成實」是「勝義有」。

佛護論師和月稱論師認為某種事物假如是以「自相」的方式存在，那就應是實有。但清辨等論師認為僅是這樣並不能代表這種事物是「勝義有」。

唯識師還說每一顆極微也不是根識的境，蓋因他們不能在根識之中顯現。(由)許多極微(積集而成)的聚合亦不是根識的境，因為它是沒有實體。唯識師說這就好像兩個月亮的顯現。

(極微又名極微塵、極細塵。是物質色法最後不可分拆的極小單位。《俱舍論》說以一顆極微中心，集合六方極微而成一團，即稱為「微」，又稱「微塵」，亦即合七極微為一微塵，始為天眼等之所見。七微塵的集合即稱為金塵，七金塵的集合即名水塵，七水塵的集合即名兔毛塵，七兔毛塵的集合即名羊毛塵，七羊毛塵的集合即名牛毛塵，七牛毛塵的集合即名隙游塵或向游塵。金塵、水塵能夠通過金和水中的空隙。兔毛塵、羊毛塵、牛毛塵，乃指塵如兔毛、羊毛、牛毛的毛端般微細。隙游塵便是可從窗隙透出的光線看見的浮游細塵，這種微塵才能為用肉眼看見。)

《分別熾然論》(全名《中觀心論·分別熾然》。又作：《中觀心論注·思擇焰》，梵：Madhyamaka-hrdaya-vrtti-tarka-jvala。清辨論師造)說：

若你們成立未和合的單一極微並不是根識的境，那你們便是成立已成立的事情。

清辨論師對於後一種立場（一由許多極微積集而成的聚合亦不是根識的境一）作出這樣的回答：

你們認為單一極微聚合併非根識的因，原因是因為這些聚合併無實體，對嗎？若是這樣的話，我決不會同意你們的理由。因為這種聚合是由許多同類的極微集合而成，所以皆是「境」的組成部分（支分），並由此而生起現似極微聚合相的想法。我們認為瓶子等事物也是和極微一樣是實有，因為它們是同類極微的和合體。正如極微的體性是八事的聚合，若你們認為它是實有，那瓶子等聚合體亦應是實有，並沒有單一非聚合的事物。

（「八事」便是地、水、火、風、色、香、味、觸。極微在集合形成具體物質時，必須具足地、水、火、風四大，與及色、香、味、觸四塵才能形成。由於不能缺少其中一者，故稱「八事俱生，隨一不減」。）

文意似指清辨論師是認為聚合體的每一顆極微也是根識的因，而且是實有。由於他明顯主張當中的每一者皆是極微的極限，所以亦即是承認「無方分微塵」（無方分，藏：cha med。又作「無分」）便是根識生起的「所緣緣」。所以，清辨論師認為根識假如未受前面所說的內外錯亂因緣損害，便是不錯亂。他在名言之中承認「極微」是生起「識」的「所緣緣」，這點是與「經部」



（又作「經量部」。梵：Sautrantika。藏：mdo sde pa）一致的。《入中論疏》說：

有人說，經都師所說的勝義，中觀師卻認為是世俗。應知這種說法是對龍樹於《中論》所說的真實一無所知。還有人說，毗婆沙師所說的勝義，中觀師卻認為是世俗，這些人亦是對《中論》所說的真實全無認識。因為出世間教法與世間教法在這方面是不能相提並論的，智者應當了知自宗的不共特點。

由此可知，月稱論師即使於名言亦不承認這些部派的不共宗義所安立的無方分「境」和「有境」。《四百論疏》說：

佛教各派是不應像勝論師一般承認實有極微。

（勝論，梵：Vaisesika。藏：bye brag pa。印度六派哲學之。音譯吠捨史迦、毗世師、衛世師。又作最勝學派、異勝論學派、勝宗。勝論派約於公元前三世紀至公元一、二世紀之間成立，其學說在龍樹以前頗為流行，常與佛教辯論。佛教論典均載有批駁此派學說的議論。勝論論派認為一切事物均有實體，森羅萬象皆可歸入實、德、業、同、異、和合等六句義之中。此六大範疇是統攝一切諸法的實體、屬性及其生成壞滅的原理。）

所以，月稱論師是不承認無方分微塵。

月稱論師於論中是說，中觀於名言亦不承認這種被「毗婆沙」和「經部」兩派稱為「勝義」的無方分微塵，而不是說中觀師於名言之中亦完全否定這兩派所承認的一切實有事情。例如，毗婆沙師和經部師是主張色、聲等事物是實有，而中觀師於名言之中亦承認這些事物是唯有。

（月稱論師在）《四百論疏》破除「於「根」中極微聚合之內的每一顆極微，便是根識的「因」」的主張，並認為諸「根」與「極微」的關係，不論是「即」或「離」均不能成立，於是便依仗這些極微而把諸根假立為根識的所依基礎。於「境」而言，各種「根識」的「境」同樣是「依他」而成立的假有。月稱論師又認為「識」是（約認知的意義而）假名為「現前」（藏：mngon sum），而「識」的「境」才是真正的「現前」（，因為「境」是在「識」之前）。所以，月稱論師和清辨論師雖然同樣不承認外境，但是他們安立「根」和「境」的方式似有分別。

之前在破除根識能作為自相的「量」時，月稱論師於《四百論疏》曾說根識的境是欺誑，「因為它以這種形式存在卻又顯現出其它形式」。所以，色、聲等事物雖然於根識之前是現似有自相，但是於根識顯現的「自相」即使於名言亦不存在。所以，月稱論師即使於名言之中亦認為這些根識是錯亂的。然而，各種根識於名言亦不是不可能作為安立色、聲等境的「量」。安立這些根識是錯亂的理由是在於沒有顯現於根識的「境」是有「自相」的。這種「境」並不存在乃是透過觀察諸法是否有自性的「理智」（藏：rigs shes）而成立，絕不是由「名言量」（梵：

vyavaharapramana。藏：tha snyad pai tshad ma) 成立。所以，就「名言識」而言，它們並不是錯亂的。

各種認知二月或影像等事物的「識」，二月及面孔影像等於「識」顯現的「意義」並不存在，是由「名言量」成立，無需依靠「理智」。所以，把這些錯亂的根識和前面五種能作為「正量」的根識區分為「倒世俗」和「正世俗」是合理的。

(反方詰問：) 即使我們同意由「理智」或由「名言量」而得知「識」的錯亂是有分別。但是，就如認知所現影像為面孔的耽著若不存在，那認知任何事物有自相的耽著亦不存在。又如「色」等無自相的事物若是存在，那沒有面孔的影像亦會存在。因此，即使這些認知是與尋常的名言心有關，也沒有顛倒和不顛倒的分別。

(自宗回答：) 即使自相有的事物與現似面孔影像的意義，於名言之中同樣是不存在，而種種「色」與種種影像於名言之中是同樣存在。可是《入中論疏》說：

某些像影像和谷響等虛妄的緣起事物，即使對於有無明的人亦現為虛妄。但是青等「色」及心、受等事情卻現為真實。而事物的究竟本性(空性)卻完全不會對有無明的人顯現。所以這種本性(空性)與任何於世俗現為虛妄的事情均不是「世俗諦」。

月稱論師把「青」等事情安立為世俗諦，而不把影像等事物安立為世俗諦。假如有人對於

這種區分提出質疑，我們能怎樣回答呢？所以私意認為，色與影像雖然同樣顯現於名言識之中，但是世間的識也能了知影像等事物是虛妄，所以不把它們安立為世間或名言識的俗諦。青色等事情雖然也是虛妄，但是世間的「識」並不能認知它們是虛妄，所以月稱論師才把它們安立為世間或名言識的「諦」。

所以，「境」是可以就名言識來區分真實和虛妄，而「有境」亦同樣可以就名言識來區分顛倒和不顛倒。

---

（反方詰問：）假如就名言識而言是不顛倒的根識，於名言之中卻是錯亂，這樣便有矛盾。

（自宗回答：）當我們說它們於名言之中是錯亂時，有一種是就錯亂根識而說的名言，還有一種是就未受損的根識而安立為不顛倒名言的識。假如兩者是相同的話，這樣便有矛盾。但由於這兩種「名言」的用法各有不同，又哪裡會有矛盾呢？

它們是怎樣區分呢？這就是以正理破除「色」等事物的自性或體性時，不能在勝義上破除，而必須在名言上破除。於這種名言識來說，各種根識皆是錯亂的。除此以外，其餘為尋常明言識所見的根識皆是不錯亂，所以沒有矛盾。舉例說，在世俗的語言習慣之中所說的「某些人在這裡，某些人不在這裡」，「某些人」這個字眼雖然相同，但是，沒有人會認為在這裡的「某些

人」和不在這裡的「某些人」是相同的事情。同樣，這種根識的不錯亂性質是就尋常的世間識安立，而非中觀師承認它們是不錯亂的。故《入中論》說：

（為世俗所認知並由六種未受損的根認取的境，）對於世俗是真實。

所以，中觀師雖把根識安立為錯亂，但是這和根識安立名種虛妄境並無矛盾。相反，假如我們認為所安立的真實境是由錯亂的有境安立，這樣才會有矛盾。

我們於名言之中是承認一切諸法悉如幻師所變的幻象，所以於名言之中，一切諸法皆是虛妄，但這仍不會與安立它們為「世俗諦」有矛盾。故《入中論疏》說：

由於無明能障覆法性，所以稱為「世俗」(梵：samvrti。藏：kun rdzob)。

由此可知，事物於「無明」或「世俗」而言是真實。在破除諸法自性時，於「世俗」而言則是虛妄。這兩者是沒有矛盾的。《入中論疏》又說：

任何於世俗現為虛妄的事情均不是「世俗諦」。

這就是說，能通達諸法如同面孔的影像悉皆虛妄的名言量，而不是說於名言之中「色」等事物皆是虛妄。自宗中觀師便是這樣於名言安立種種建立輪迴和涅槃的說法，並且把實事師們

特別提倡的世俗有妄計破除。由於這些道理極難通達，所以能正確通達二諦建立的可謂絕無僅有。

有人誤以為我們在遮破實事師所妄計的世俗有時，必須以正理觀察而進行破斥，但是我們自己對於生、滅等世俗有也會這樣想，具觀慧的人是根據能被證明的事情而決定應承認的事情，而證據則是基於一系列的正理而有。以正理進行考察時，有人覺得自己所承認的生、滅等世俗法和實事師的遍計所執，其中一者若被正理觀察推翻，另一者也會同時被推翻，反之，若正理觀察不能推翻其中一者，另一者亦不能被推翻。因此，假如他們否定「大自在天」或「自性」等世俗有的妄計，那亦必須把「色」等世俗有否定，假如他們認為色等於名言之中是存在，那亦必須承認大自在天是存在，兩者是等量齊觀的。所以，他們認為自宗對於任何事物均不應提出：「這是如此這般」或「這不是如此這般」的區別和主張，還以為這樣便是獲得中觀的真實義。他們更根據這種理解而認為「全無所取令心安住」便是修習清淨中觀正見，持有這種觀點的人為數極多。

這樣的言論實非博學智者所喜，因為他們全不能認識上文所說的「正理所破」，於是便以破除自性的正理來破壞一切名言的建立，所以，這種把正見和邪見平等看待，錯則兩者俱錯，不錯則兩者俱不錯的主張，確實是極大的顛倒邪見。因此，長時修習這種見地的行者非但不能

靠近正見分毫，反而會逐步遠離正見。因為這種邪見是與自宗「一切輪涅緣起教法皆能成立」的正道完全背道而馳。正如《入中論》所說：

外道被無明昏睡擾亂而遍計的「我」，與及陽焰、幻師所變的幻象等事物的遍計（意指把陽焰妄計為真實的水流。把魔術師所變的動物幻象，妄計為真實的動物），即使於世間而言亦不存在。

意指外道或前文引用佛教實事師各別主張的遍計所執，在我們中觀派之中即使於世俗之中亦不存在。這點我將會作出解釋。

以什麼方法來決定某種事物是否於名言之中存在？這就是：(1) 這種事物是「名言識」所認知，(2) 這種被共認是這樣的事情並不會和其它「名言量」相違悖，(3) 與如理觀察真實或觀察有否自性的正理不違悖。若能符合這些準則，我們便會承認它於名言之中是存在，否則便不會承認它於名言之中是存在。

（先解釋第一者的意思：）就某種意義而言，「名言識」是以一種不事觀察的方式運作，它只是隨著法的顯現方式運作，而不會觀察：「這是否境的真實存在方式？」又或「它是否只以這種方式顯現於自心？」所以它被稱為「無觀察識」，但它並不是全無觀察的，它只是隨著事物於名言識的顯現方式運作，又或隨著世間所共認的方式運作，而不會透過觀察事物的真實存

在方式而運作，因此又被稱為「世間共許」。這種「識」是普遍存在於一切曾受門派宗見熏陶或未受門派宗見熏陶的人之中，所以，不論這種「識」在誰人的心相續中出現亦稱之為「世間共許」（世所共知）或「無觀察識」。

切勿以為這種「識」只會存在於那些未受宗見熏陶影響的世間常人心中。雖然那些曾受這些宗派熏陶的人也許常常懷有：「名言認知是否準確？」又或「這種境於真實之中是否以這方式存在？」的觀察識，但是他們的「識」又怎會完全屬於觀察真實存在方式的「識」呢？所以，假如你們要瞭解什麼是「世間共許」，便不能只向那些沒有宗見的世間耆老長者詢問，只要觀察這兩類人在辯論時，「無觀察識」是怎樣在心相續之中運作便會知道。這些為「識」所共認的事情便是設立名言的顯現或經驗基礎。

常人雖然不認識業果、地道等事情，但當他們透過聽聞及經驗而以它們為「境」時，這些事情即使在不觀察事物真實存在方式的凡常識之中亦能顯現。所以我們並沒有世間不共許的過失。

（第二者：）世俗有不與其它「名言量」相違悖的意思。舉例說，不觀察真實存在方式的「識」會把繩妄認為蛇又或把陽焰妄認為水。然而，這種「識」所認取的「境」是與「名言量」相違悖，所以，這一類「境」即使於名言亦不存在。



（第三名：）世俗有與如理觀察有否自性的正理相悖的意思是指，名言安立的事情必須由「名言量」成立，但是，它們和如理觀察是否有自性的「理智」決不能有矛盾。假如這種正理所成立的事情必定是由自性成立為存在，那便會和名言境相違悖。所以，「與理智不違悖」和「由理智成立」二者是不可混淆的。以下這兩種「非理分別」便是基於把二者混為一談而產生：

（1）認為於名言之中，由善、不善感生的樂、苦與「大自在天」和「自性」所生的樂（其中一者）若對則兩者皆對。

（2）認為於名言之中，由善、不善感生樂、苦與「大自在天」和「自性」所生的樂、苦，（其中一者）若錯則兩者皆錯。

這種非理分別是不正確的，雖然兩者在某程度上同樣不是如理觀察事物有否自性的正理所能成立，但是，就能否被正理破斥這一點看來，兩者在各方面均不相等。

佛教實事師和外道實事師提出的無方分「境」和「有境」、神我、自性、大自在天等獨特的主張皆是遍計所執。他們是以理觀察這些事物是否有自性之後再安立它們，他們認為以這種正理觀察便能發現這些事物。由於他們承認這些事物能經得起正理觀察，所以他們必須認同其它宗派的人也能以這種正理觀察來尋求這些事物是否有自性。在進行這種觀察時，這些事物若經不起無瑕正理考察的壓迫，那它們便不是正理所能發現的事情，於是便被遮破，因為它們若

是存在的話，就必定能被這種正理發現。

我們安立色、聲等事情，僅是由於它們能被未受內外錯亂因素損害的「名言識」所共認，而不是觀察它們是「唯名言」又或是一種被發現是「有自性」的客觀存在。所以，觀察是否有自性的正理對它們並不適用，因為我們並不承認這些對象（境）能經得起正理觀察。同樣道理，假如有人說：「這是一頭羊」，那我們在觀察這種說法時就不應質問：「這是馬還是象？」

雖然有些事物從無始以來已為世間所共認，但是，由於它們能被正理推翻，所以即使在名言之中亦不存在。舉例說，人們因「無明」而把「自性」添加於諸法之上（亦即增益執。藏：sgro btags），並由「壞聚見」而計執有自性的「我」和「我所」，又或把昨日的山等境界計執為今日的山等境界。所以並非凡是世間共認的事情，中觀師於世俗上也會完全接受承認。

有人認為，就「名言有」而言，色、聲等事物與外道妄執假立的事情是不能相提並論的，因為前者是為一切世間所公認，但後者只是奉持外道宗見者所認同。持有這種立場的人未能作出清楚的區別，否則他們便會發現自己的論點是有許多過失，譬如：「色等事物於名言之中並不是像（幻師所變的）幻象，而是於名言之中有自性」。《六十正理論疏》亦說：

「顛倒」的意思便是執著輪迴萬法是樂等，因為這些事物即使在世俗之中也不具有這種性質。「不顛倒」的意思便是執著這些事物是苦等，因為這些事物在世俗之中是

具有這種性質。

（顛倒，梵：viparyasah。藏：phyin ci log pa。簡稱「倒」。意指違背常識正理的妄見，此處所說的顛倒便是以苦為樂、以無常為常、以無我為有我、以不淨為清淨。合稱「四顛倒」。）

論意是說，雖然輪迴諸法是「常」（、樂、我、淨）等乃是世間的共同認識，但是這種執取即使於世俗而言也是顛倒的。然而，世間雖然並非普遍認同輪迴諸法是「無常」（、苦、無我、不淨）等，但這種執取是不顛倒的。

所以，執取「蘊」為無常等的分別識，雖於它的顯現境是有錯亂，但是我們仍稱之為不顛倒或不錯亂，因為它所認取的事情並沒有被正量推翻。雖然各種根識於它們的顯現境亦同樣有錯亂，但由於它們沒有其它不錯亂的因素存在，所以我們不把它們稱為不錯亂。

雖然所有根識於其顯現境同樣是有錯亂，但是，顯現（面貌）影像等的根識是倒世俗識，而其它未受損的根識則是正世俗識。這是基於顯現於這種根識的「境」在世間觀點看來是有抑無而定。

由於執「蘊」有「常」等的分別識所執取的境，在名言之中並不存在，所以正理便能把它們破除。然而，執「蘊」為「無常」等耽著境（藏：zhen yul）於名言之中是存在，因此，正理不

能把它們破除。既沒有「勝義」或「本性」是常（、樂、我、淨）等四種事情，同樣亦沒有「勝義」或「本性」是無常（、苦、無我、不淨）等四種事情，所以執著這八種事情是實有，是完全沒有顛倒或不顛倒的分別。所以佛陀於《般若經》曾說，不論修習「色」是常或無常，樂或苦，有我或無我，皆是在修習實有相。

（反方詰問：）若你們說要以正理破除把自性添加於諸法之上的無明妄執，但是卻不破除各種名言境，這樣就會有矛盾。因為《入中論》說：

能仁曾說無明愚癡能障覆法性，故名「世俗」。由於這些偽法被認為是諦實（真實），故佛陀把它們稱為「世俗諦」。

這就是說，色、聲等事物是由無明的勢力而安立為「世俗諦」。

（自宗回答：）並無過失，我們把色、聲等事物安立為「世俗諦」的意思是指它們是憑著某種特殊思維的力量才成為諦實。由於這種思維定非「諦實執」莫屬，所以色、聲等事物是因為「無明」把自性增益添加於它們之上才成為「諦」。由此可知，月稱論師在論中所說的：「他們看見這些顯現是虛偽而非諦實，因為他們沒有執諦實的增上慢。」是指已斷染污無明的兩種阿羅漢及第八地以上的菩薩。月稱論師便是基於這種理由而說對於這些沒有諦實執的人而言，色等事物皆是「唯名言」。

所以，色、聲等事物雖然是依「無明」而安立為「諦」，但是，無明卻不會安立色、聲等事物。以執繩為蛇的邪識為例，繩就是蛇，但是「繩」可不是由這種邪識安立的。由於安立色、聲等事物的心是眼識等六種未受損的「識」，所以它們所成立的境於名言是存在，因此它們不會被正理破除。然而，它們即使於世俗亦不是像無明執取它們的方式而存在，因為無明把「自性」添加在它們之上，而這種自性即使於名言之中亦不存在，所以，正理才能把無明所執取的事物破除。假如正理不能把它破除，你們便不能於名言之中成立諸法如同（幻師所變的）幻象。

無明愚癡把「自性」增益添加在諸法之上，然後又在這種自性之上增益添加可愛或不可愛的特徵，從而生起貪、嗔等（煩惱），所以，正理亦能應用於斷除貪等執取其境的方式。《四百論疏》說：

貪等只是在無明所添加的自性之上增益可愛或不可愛的特性。所以它們必須依仗無明且不能離開無明。因此「無明」是最主要的煩惱。

雖然這些是無始以來已在運作的俱生煩惱，但是由於正理能把它們執取諸法的方式斷除。所以它們的「耽著境」即使於名言之中亦不存在。因此，俱生心的「境」是有正理能破除或不能破除兩種。安立色、聲等事物的種種俱生名言量的「境」，於名言之中是存在的，所以正理是不能把它們破除。

因此，在佛護阿闍黎及月稱阿闍黎的宗規裡，我們即使於名言也要破除自性，所以要安立種種名言境似乎非常艱難。但假如我們未能妥善認識能毫無矛盾地安立這些事情的方法，對於「行品」（藏：spyod phyogs。是指有別於「見品」藏：lta phyogs 或「空品」，藏：stong phyogs 的慈悲善巧方便）的修持便不能完全肯定，曾見有許多人因此而墮入極大的譏謗惡見之中。所以明智的人應當精通此派安立世俗的方法。唯恐文煩，故不贅說。

### 天三 不能透過考察是否四句所生作為破除而遣除世俗法：

（反方詰難：）中觀既能遮破自生、他生、共生和無因生。假如「生」是能破除，那麼，「四句生」在中觀派而言，就連名言亦不存在。這樣，在破除「生」時，就不必加上任何簡別語。假如「生」是不能破除，那你們的破除「四句生」便不能破除「勝義生」。

（自宗回答：）在這兩種立場之中，我們是不認同前一種說法，所以只會解答後者。

若承認有「勝義生」的人，亦必須承認勝義生能輕得起觀察真實的正理觀察。若是這樣的話，他們就必須以正理來觀察它（勝義生）是出於自生、他生（、共生、無因生）等四句的哪一者。蓋因承認「勝義生」者，就必須承認它能夠在四句的任何一句之中進行分析確定。

由於我們所承認的是「由如是因緣而生如是果」的「唯生」，因此不會承認真實的「生」。既然我們不承認「真實生」，那又怎會運用觀察真實的正理來觀察它是出於自生、他生等四句的哪一句呢？蓋因我們無須承認「生」是經得起正理的觀察，而且「緣生」本身已能破除四句生。正如《入中論》所說：

由於諸法是依緣而生，這些顛倒分別不能經受觀察。所以，緣起正理能割破一切惡見的網罟。

所以，月稱論師是主張「緣生」能破除「四句生」。但是假如你們認為沒有出於四句的「生」就絕不會有「唯生」。但是，你們的說法看來是違背了月稱論師的主張。《入中論》說：

諸法不是無因生，不是由大自在天所生，亦不是從自生、他生或共生。諸法是依緣而生。

假如按照你們的觀點，月稱論師這種說法便是自相矛盾。所以，仗緣而生的緣起是完全遠離「生」的四邊，所以不要再追問，「這個離四邊的緣生是屬於四邊的哪一邊？」這些反對者也是由於未能分辨「自性無生」和「無生」的不同而出錯。

（反方詰難：）那麼《入中論》所說的：

於勝義真實而言，自生和他生的論點皆不能成立，即使於名言之中，「生」亦不能成立。

你們對於這段說話是怎樣解釋呢？

（自宗回答：）這句說話的意思是說，假如你們承認「實有」（藏：rdzas yod）的「生」或「自相有」的「生」，那麼即使於名言之中，也可以用這種論證來把它破除，這絕對不是破除「唯生」。由於這段論文的結合文（即是《入中論疏》）說：

（反駁：）作為染法和淨法之因的事情，必須由實體產生。

（問答：）假如是這樣，你們的言詞就不應該存在。

為什麼呢？月稱論師在此處引用上述的頌文（「於勝義真實而言，自生和他生的論點皆不能成立，即使於名言之中，生亦不能成立。」）並作出解釋：

所以，即使你們不願意，但是也要承認這種「自相有」的「生」於二諦之中均不存在。（見《入中論疏》）

由此可知，「自性生」就是「勝義生」。承認這種事情的人，即使他們是於名言之中承認它，



你們亦必須像破除「勝義生」一樣，適當地把它破除。由於這是月稱論師的殊妙睿見，所以你們即使在名言之中也不應承認「有自性」的「生」。《入中論》說：

如同石女的兒子一般的自生，於真實或世間均不存在。同樣，一切諸法於世間或真實皆沒有自性的生。

有人認為「自性無生」或「生無自性」的意思必定是指「生」不存在，他們質疑「緣生」與「無自性生」兩者是互相矛盾。月稱論師（於《六十正理論疏》）曾說他們是無耳和無心的人。「無耳」是指我們說及「自性無生」時，他們卻聽不見「自性」（這個簡別語），竟然錯認為我們是說「無生」。「無心」是指他們即使聽見「自性」這個字眼亦不能理解它的意義。《六十正理論》說：

通達真實的無上士曾說：「緣生即是無生」。

它的意思就如《六十正理論疏》所說：

若見緣起便不會妄認諸法是自性有，因為仗緣而生的事物就如同（鏡中的面孔）影像一樣，不是自性所生。

（反駁：）仗緣而生不就是「生」嗎？又怎能說它是無生？若你們說某些事物是無生，就

不應說它是緣生，因為它們是互不兼容的，所以你的觀點並不合理。

（回答：）太可憐了！你們無耳無心竟然對我提出質難，實在令我為難。我是說仗緣而生的事物，就如影像一般，自性無生。因此，你們又怎會有反駁的餘地呢？

所以，對於其中的差別切莫掉以輕心。《無熱龍王請問經》（梵：Anavatapta-naga-rajapariṣṭha-sūtra）亦說：

凡是從緣而生的事情便是無生，它是沒有自性的生。依仗眾緣的事情，我便說它是空。瞭解空性的人是不放逸的。

（據格魯派大師妙音笑所說，「不放逸」，梵：apramada。藏：bag yod 的意思是指「安住於解脫道」，藏：thar lam la nas pa。見《廣論》英譯本。）

在第一句之中，佛陀是說明：「凡是從緣而生的事情便是無生」，而第二句：「它是沒有自性的生」是顯示「無生」的道理。所以佛陀是在所破事加上簡別語來說明沒有自性的生。有一些聞言而不解其義之輩專門高唱：「生即是無生，依即無依」的悖論，他們顯然以為出言愈狂妄，見地便愈高上。《明顯句論》亦引用《入楞伽經》（梵：Lankavatara-sūtra）明申此理：

大慧！應知道我說「一切諸法無生」的意思是指它們沒有自性的生。

（大慧，梵：Mahamati，是《楞伽經》初會的上首菩薩。）

雖然經文事實已回答了應否在破除「生」等事情時加上簡別語的問題。但是，我在下文會更明確地解答這個問題。

以上這些論點顯出問難者所提出的「能破」，是沒有一者能破除於「無自性」之中安立因果等法。總之，最極致的「似能破」便是一種可以把遮破論敵的觀察完全抹殺的論證，而你們的說法正是最極致的「似能破」，因為你們是以「觀察正理能否破除」來遮破論敵的立論，但這種方法也可以反過來破除你們自己的立論。

（能破，梵：dusanasamyak。藏：sun 'byin yang dgag。似能破，梵：dusanabhasa。藏：sun 'byin ltar snang。因明學用語。具有能破斥論敵或問難者的立論，稱為「能破」。「能破」又可分為「真能破」與「似能破」兩種」1 真能破，略稱能破，意即正確的反駁論據，它又可分為：a 立量破—提出正確的論式來破斥論敵之論題。b 顯過破—不提出論式，僅指出論敵在論式上的錯誤。凡「立量破」必定包含「顯過破」，因為提出論式來破除論敵時，便會同時指出對方的過失。相反「顯過破」卻不一定包含「立量破」。

2 似能破，意即似是而非的反駁論據，亦可分為兩種：a 對方的論式本無過失，卻妄加批駁，反令自己陷於過失。b 對方的論式雖有過失，但自己並不知道對方的過失何在，而對沒有過失的地方妄加指責，編造過失而進行駁斥，於是反令自己陷於過失。）

（反方詰難：）你們既承認「色」等事情存在，所以用四句來觀察它們才會對你們的「宗」有影響。但是我們沒有自己的「宗」，所以這種觀察對我們沒有影響。（「宗」即是立場或主張。在本論之中，「宗」有時是指宗規或宗派，有時是指「三支」的「宗支」，視乎不同情況而定。）

（自宗回答：）這種理由並不能免除那些過失。在後文以「應成派」的論式還是「自續派」的論式來成立正見一節，便會解釋這個道理。

#### 天四 有事無事等四句破不能合理破除世俗法：

（反方詰難：）各大中觀教典是把某種事物或自性是：有（存在）、無（不存在）、亦有亦無（既存在亦不存在）、非有非無（既不存在亦非不存在）等四句完全破除。既然沒有任何法不歸屬於這四句之中，所以，正理能夠破除一切事物。

（自宗回答：）正如前文所說，「事」（又作有事或事物。藏：dngos po）是有兩種意義（即是「自性」及「作用」）。在這兩種意義當中，我們是要破除認為：「於二諦之中是有「自性有」的事物」的主張，但是，我們在名言之中是不會破除「有作用」的事物。而在「無事」之中，倘若你們認為無為法（梵：'dus ma byas kyi chos。藏：astaasamskrtadharma）是「自性有」的「無事」，那這種「無

事」也要破除。同樣，「自性有」的「亦有事亦無事」及「自性有」的「非有事非無事」也要破除，所以，你們應知道所有一切破四句的方法也是這樣的（即是必須以加上「自性」作為簡別）。

假如在破四句時沒有加上這類的簡別語，那你們在破除「有事」或「無事」的立場時便會這樣說：「它們不是亦有亦無」。再繼續破斥時又會說：「它們亦不是非有非無」。這樣顯然就是「自宗相違」（自己的立場自相矛盾），假如你們仍堅稱這樣也沒有過失，那就不必辯論了，因為我們是不會跟蠻不講理的人辯論的。

還有，若你們破除「蘊」的「體性」、「自性」或「我」，便會生起一種思維「自性」或「我」並不存在的智慧，假如你們這時連這種智慧的境，亦即「無自性」也破除的話，那便是在破除中觀的正見，因為你們已把能通達「法無自性」的智慧的「境」破掉。

所以，我要請問那些認為「自性」和「無自性」兩者皆要破除的人，請告訴我，你們是怎樣把確定諸蘊非自性有的智慧的「境」，亦即是「無自性」破除的。

---

（反方詰難：）《中論》曾說：

「非空」若有絲毫蹤跡可尋，那空性亦應有跡可尋。同樣，假如「非空」是無跡可

## 尋，空性又怎會有跡可尋？

所以，由於沒有任何事情是「不空」的，所以亦沒有「無自性」的「空性」。

（自宗回答：）在《中論》這一段所說「空」和「非空」是指「自性空」及「自性不空」，而且在整部《中論》之中，它們的用法自始至終也是這樣。由此可知，「自性不空」的意思就是「有自性」。假如你們認為：「由於沒有自性，所以也沒有「無自性」的「空性」」，那還有什麼會比這種說法更為荒謬可笑！

又如認持苗芽等事物無自性的定解只會認持在苗芽之中沒有自性，而不會認為：「這種無自性是「有」」又或「這種無自性是「無」」。你們閉上眼睛向內反觀，便會知道它是極易瞭解的，因此不應認為「無自性」是以這種方式存在。

假如真是這樣的話，那為了要斷除「無自性是「有」」的執著，就應該運用正理來破除有「空性」的存在，雖然你們仍會認為自己只是在破除另一些把「無自性」執為某種存在的心境，但是若把通達苗芽無自性的智慧境破除，那就極為錯誤了。

當我們破除苗芽的自性時，便會存有「苗芽沒有自性」的定解。之後，即使另一些覺心把「無自性」執為「有」但是正理也不會破除這種心的境。但是，假如這種心認為「空性」是「有

自性」，那正理便要破除這種看法。

（反方詰難：）為何會產生這種「無自性是有自性」的執取呢？

（自宗回答：）在認知苗芽的無自性時，雖然不會執持苗芽是有自性，但是卻會產生「無自性」是苗芽的「自性」的想法。譬如，我們雖然不會對「無瓶」生起「確實有瓶」的想法，但是卻會生起「確實無瓶」的想法。

因此，若說「由於沒有「自性不空」的事情，所以苗芽的無自性空也是沒有自性」，這樣也是完全合理的。《四百論疏》亦提到破除空性的自性：

假如所謂的「空性」是有絲毫的自性，那麼諸法亦應會有自性，可是它們卻沒有。為了顯示此理，《四百論》（梵：Catuh-sataka）說：

假如一無所有便是「不空」，空性又從何而生？假如沒有所要對治的事情，又怎會有能作對治的方法？

假如你們不認同而把無自性的空性的存在破除，這樣，無自性亦不會存在了。既然如此，就應該有實體或自性存在，這樣，自性就完全可以破除了。正如《回諍論》所說：

我所說的無自性豈會破除我所承認的諸法無自性？能破除「無自性」即是證明「有

自性」。

《回諍論自釋》亦對此作出極明顯的解釋：

（反駁：）就像有人發出：「不要作聲」的聲音來制止聲音一樣，你所說的「無自性」亦能破除你所主張的「諸法無自性」。

（回答：）比喻雖然合理，可是你的觀點不對。但此處的「無自性」言辭僅能破除諸法有自性。假如無自性的言辭能把諸法的無自性破除，這樣亦應荅鄢滢 L 自性本身破除，所以，諸法就應該是有自性，既然有自性就不是空。

所以，上文所引的《中論》才會說：「空性又怎會有跡可尋？」，然後又說：

佛陀說空性能滅除一切執見。但是執著空見的人，佛陀說他們是無可救藥。

執著空見並不是指執持「諸法無自性」的見地，而是把「自性空」的空性執成諦實，又或把它視為真實的事物。《中觀根本論佛護疏》曾舉出一則譬喻來顯示這個道理：

只要對那些執著諸法有自性的人解釋空性，對他們說：「諸法是緣起，是藉由因和緣的力量而假名為如此這般的事物，而非事物有自性。」以此來說明諸法自性空，這樣便能去除他們的妄執。但是，假如有人把空性執成實在的事情，那任何人也沒辦法去除他們的妄執。這就好



像對某人說：「我一無所有。」可是這人卻說：「那就把這個「一無所有」給我吧！」這樣又怎令他明白你是一無所有呢？

假如不作這樣的解釋，便不能切合這個譬喻了。假設你對我說：「請給我一些錢財。」但我說：「我沒有錢財。」假如你認定這人沒有錢財便沒有問題，但如果你把「沒有錢財」視為一種「錢財」的話，那就沒法子令你明白我是沒有錢財了。同樣道理，假如你問：「諸法是有自性還是沒有自性？」而我答：「諸法沒有自性。」若你聞言後也是認為諸法沒有自性，那又怎會有問題呢？因為這正是我要你瞭解的想法。但是，假如你認為諸法的無自性，其本身是有自性的話，這就有問題了。按照你的說法，當你聽見我說沒有錢財後，即使生起：「這人沒有錢財」的想法，也要把這種想法破除，所以你們還是依我所說為妙。

《明顯句論》亦提到執空性為實事的問題，由此可知（月稱論師）並不是要破除空性本身，所以純粹持有空見是沒有過失的。《聖般若波羅密多攝頌》說：

執著「諸蘊皆空」的菩薩便是修「相」，且對無生界缺乏信解。

《寶鬘論》亦說：

所以，大能仁遮破我與無我之見。

這些經論及其它經論雖說不應執持空性見或無我見，但是你們皆要依照上文的解釋來理解她們。否則，她們便會與其它教典的許多說法有矛盾。在《心經》( 梵：Prajnaparamita -hrdaya-sutra ) 之中，舍利子向觀自在請問那些希望修持甚深般若波羅密多的人，應要怎樣修學。觀自在使這樣回答：

菩薩應正確地觀照五蘊皆是自性空。

《聖般若波羅密多攝頌》說：

通達法無自性的人便是修持無上般若波羅密多。

《入中論》說：

瑜伽師因觀照「我」與「我所」皆空而得解脫。

所以，一切衰損的根源便是增益（添加）自性有的「無明」。只有一種與無明認取事物的方式完全相反的心識才能把「無明」斷除，這就是通達無我或無自性的智慧。所以假如我們破除這種認取事物的方式，就不得不承認是在破除真實的正見。正如《四百論》所說：

這是寂靜（涅槃）的不二法門。

《四百論疏》亦說：

滅盡貪愛是達證涅槃之因。除了無自性見外，沒有其它教法能成為滅盡貪愛之因。所以，以「無自性」為特徵的「無我」是寂靜的唯一門徑，是趣向涅槃城的無比獨一門徑。

雖然還有「空」、「無相」、「無願」的「三解脫門」，但是仍以無我正見為最優勝。若你們能通達諸法皆是無我，便能盡斷種種對一切諸法的貪愛，這樣還會渴求任何事物或攀緣任何事物的相嗎？因此，「無我」是獨一無二的靜寂門徑。《菩提資糧論》（藏：Byang chub kyi tshogs。傳為龍樹所造）說：

法無自性，所以是空。法既然是空，相又有何用處？諸相既已去除，智者又怎會對法有所希願呢？

所以，月稱論師把開示「三解脫門」的經典和其它宣說無自性空見才是唯一解脫之門的教典當中似有矛盾的地方消除，還以教、理證明唯有這種正見才是解脫之門。

為何唯自性的遮遣（否定）就是智慧之境的能破呢？因為這種證悟能對治兩種我相執，所以它沒有絲毫（自性有）妄執的痕跡。若你們連這種分別也視為過失，而把一切善惡的分別完

全破除，這樣顯然是要樹立堪布支那和尚的宗風。

## 酉二 遮破確認所破太狹：

（反方詰難：）所要遮破的自性是有三種特性：（1）自性不是由因和緣產生。（2）自性的狀態是永遠不變。（3）不須依仗其它事物安立。正如《中論》所說：

自性從因、緣所生是不合理的。假如自性是由因、緣所生，那它就是造作而成的東西。自性是造作而成的東西又怎合道理呢？因為，自性並非被造作，亦不必依仗其它事物。

（自宗回答：）總之，若有人認為苗芽等種種內外諸法，是含有這種「自性」的意義，那中觀師就必須把它破除。然而，這裡的「確認所破」是指認清根本的所破境。當我們把根本所破境破除時，在自心相續之中便會生起證知「法無自性」的中觀正見。

假如我們依循這些論敵者的說法（指上述的三種自性的特徵）便會犯上過失。因為非中觀的佛教部派論師已經成立因、緣所生的有為法是變異無常，因此我們無須對他們成立無自性，他們亦能通達諸法無自性，所以這又怎會是中觀的特殊所破境呢？

雖然在許多中觀教典均提出這樣的問難：「假如諸法是有自性，就應該不需要依仗因緣及不變等等」。但是，這些論證是顯出「諸法若有自性」所必定會犯上的過失，而沒有根據自己的主張來確認所破境。

又假如事物是勝義有、真實有或諦實有，就不應依仗因、緣等，但這並不是勝義有（、真實有或諦實有）的意義。例如，雖然瓶子必定是「無常」，但「無常」並非瓶子的真正意義，所以倒不如把瓶子的意義說為一種腹大及能載水的事物。

同樣，假如某種事物是勝義有等，它就應該是一種「無方分法」（無方分的事物），但是在自宗中觀派之中，並不主張「無方分法」是根本的所破境，因為「無方分法」只是基於奉持某種宗義者的特殊觀點安立。這種見解並非把有情眾生繫縛於生死輪迴的根因。再者，雖然你們已確定這種無方分法沒有自性兼且妥善修習，但是對於無始以來已在運作的俱生無明妄執卻是分毫無損的。所以，即使能究竟現證這種意義，仍沒法斷除各種俱生煩惱。

因此，在抉擇見地（藏：Ita bas gtan la 'bebs）時，你們的主要任務便是確定俱生無明所執著的「境」並不存在。把各種分別所執的「境」破除，只是達成這種任務的輔助方法。假如不能明瞭這個道理，便不能斷除俱生無明的看法，當你們破除「人我」時，只是破除常、一、自主的「我」。在破除「法我」時，亦只是破除無方分微塵的「所取」（境）及不可分剎那的「能取」

(有境)，又或只是破除「數論派」所說的具有三種功德的「自性」，這種做法是絕對不適當的。否則當你們在抉擇見地時，就只能成立這種粗淺的「無我」。(數論派，梵：Samkhya。藏：grangs can pa。婆羅門教六大學派之一，又作僧怯派。此派說一切事物皆具有三種德性：1 薩埵，梵：sattva—勇健德。2 剌闍，梵：rajas—塵坌德。3 答摩，梵：tamas—暗鈍德。)

抉擇見地的意義就是為了修習，因此在修習時亦只是修習這種見地。所以，即使你們在修習時證悟這種無我又或完熟修習這種無我，亦不外如是。假如你們只看見這兩種由分別執著而假立的「我」(即是後天熏習所成的「分別人我執」及「分別法我執」)並不存在，便以為自己已經斷除俱生煩惱，這就可謂荒謬絕倫。《入中論》說：

在通達「無我」時雖然會斷除「常我」，但不可錯認這是「我執」的所依基礎。所以，若說通達這種無我便能拔除「我見」的根本，就真的令人咋舌。

《入中論疏》亦說：

可由這則譬喻來說明這些事情和俱生煩惱毫無關係的道理：有人看見家中壁上的洞穴有蛇，另有一人為了消除他的擔憂便對他說：「這裡沒有大象。」若以為這樣便能消除對蛇的恐懼，別人必定會覺得滑稽可笑。

論中雖然是說「人無我」，但是亦同樣適用於「法無我」，所以也可以這樣說：

在通達「無我」時雖然會斷除「我執」，但不可錯認這是「無明」的所依基礎。所以，若說通達這種無我便能拔除「無明」的根本，就真的令人咋舌。

---

（詰問：）前文引用《中論》說自性的特徵就是「並非被造作，亦不必依仗其它事物」。這種說法是假設的，還是真的有這種自性存在呢？

（問答：）佛陀說：「這是諸法的真實法性」（又作真如、真實、亦即空性）即是安立「自性」不是被造作，亦不必依仗其它事物。《入中論疏》亦引用經文來證成是有這種自性存在：

龍樹阿闍黎是承認有這種特徵的自性嗎？是的，這就是佛陀廣泛提及的那種不論如來是否出現世間，諸法法性恆時常住的法性。這種法性是什麼？它就是眼等諸法的自性。這種自性又是什麼？它就是並非被造作，亦非依他，也就是遠離無明癡翳之智所通達的特殊性質。它是存在還是不存在？假如它是不存在，那菩薩修習各種波羅密多道軌還有什麼意義？他們又為何要歷盡百般艱難而求證法性呢？

---

（詰問）：你們之前不是認為一切諸法沒有自性嗎？

（回答）：即使不是內心假立的法，也不會有絲毫的自性。這個答案我們不是說了許多遍

嗎？像這樣的自性即使在「法性」或「勝義諦」之中，也是完全沒有的，其它的「法」更不用說。《明顯句論》說：

「本性」便是在過去、現在、未來三世必然存在於火中，非造作而成的本質。它不是先前沒有而後來才產生的事物，亦不是像水的溫度或「彼此」、「長短」一樣要依仗因和緣。火具有這樣的本性嗎？它既非本來具有這種本性，亦非本來沒有這種本性。然而，為了不會嚇怕聽眾，所以才把它具體化而稱為「名言有」。

所以，月稱論師是遮破這種自性本有的見解而說它是「名言有」。

(詰問)：月稱論師說是為了不令聽者畏懼才把它具體化，而不是承認它是存在。

(回答)：不合道理。因為他亦提到其它的「法」也是基於相同的理由而安立它們。所以，「本性」若不存在，其它的「法」亦不會存在。正如前文所引，月稱論師亦成立本性是存在的，因為本性若不存在，那修持梵行便是愚蠢無意義的事情。《入中論疏》亦說：

不獨龍樹阿闍黎承認這種自性，亦能令別人接受。所以他安立的這種自性，於辯論雙方皆能成立。

假如不是這樣的話，你們便會認為中觀宗不能獲得解脫。因為月稱論師說獲得涅槃的意思



便是現證涅槃，又說涅槃便是「滅諦」，而「滅諦」就是「勝義諦」。還有，「勝義諦」並不存在，所以月稱論師於《六十正理論疏》苦心地證明在獲得涅槃時必須現證勝義滅諦。

因此，就「自性有」的意義而言，眼等有為法並不是自性，當「法性」被「安立」為「本性」時，它們也不是「自性」，所以它們不是這兩種自性的任何一種。當「法性」被安立為「本性」時，「勝義諦」便是「自性」，而且能把它們安立為這種自性的理由，是因為它們既非「造作所成」，亦非「依他」。它們完全沒有所謂「自性有」的「自性」，所以它們只是於名言之中存在（名言有）。

「造作所成」便是「所作」，亦即是從前不存在的新生事物。「依他」的意思便是依仗「因」和「緣」。由於「色」等事物並非這兩種自性的任何一種，所以，在提到為求觀見「本性」而修道時，「自性」便具有「法性」的意思。因此，月稱論師說修持梵行並非毫無意義，又說其絕不承認諸法具有「自性有」的「自性」的說法，並不會和現在忽然承認有本性的說法有矛盾（格魯派大論師妙音笑論師說「忽然」，藏：glo bur 一詞在這裡可以理解為「名言」，藏：thasnyad）。《入中論疏》說：

（對方反駁：）哎呀，真是荒誕得很！你們既不承認任何真實的事物，可是忽然又承認有非造作所成及非依他的自性。你們真是說矛盾話的專家啊！

（自宗回答：）你們這樣說便是不明白《中論》的意思。論意是說：假如眼等凡愚有情所見的緣起事物就是它們的自性，修持梵行就沒有意義了，因為這種自性竟達「顛倒識」也能認知。正因為它們並不是它們的本性，為求觀見這種自性而修持梵行才有利益。還有我是相對於世俗諦而說這種自性既非造作所成亦非依他，只有不為凡愚有情所見的事情才可以作為自性。所以，勝義既非「有事」亦非「無事」這就是自性寂靜。

這裡所說的「有事」和「無事」與上文「二邊」一節所說

一樣，意思是指「自性有」及「畢竟無」。

當凡夫抉擇諸法連一顆微塵的自性實體也沒有時，便會發現「自性空」的「空性」乃是色等「差別事」的「差別法」，所以，在一心的「境」之中其有「差別事」及「差別法」並無衝突。由於（凡夫）未能遣除「二現」（藏：gnyissnang。又作二顯、二相、二取顯現），所以這種「空性」只是一假名，而不是真正的「勝義諦」。（差別法。藏：khyadchos。略作差別，意指屬特徵、屬性。差別事，藏：khyad gzhi。即是差別法的特徵或屬，性所依之處，亦即事物的本體。見《藏漢大辭典》。）

但是，若能串習這種能通達無自性的正見，便會現證正見而通達無自性，因為這種智慧能把一切「錯亂顯現」（藏：'khrul sna 噁，又作「亂相」）遣除。所謂「錯亂顯現」便是無自性而現似

有自性。由於現證「法性」的智慧並不會看見色等差別事，所以在這種智慧看來，這種「法性」及其「差別事」皆不存在。因此，空性及色等事物必定是由其它「名言識」安立為「法性」及「差別事」（法母法師是譯作「法性」歧「法」）。

因此，除了一切自性戲論寂滅之外，還要完全遠離一切無自性而現似有自性的錯亂顯現才能安立「勝義諦」。所以，難道我們必須承認有自性才可以主張有究竟本性嗎？《名顯句論》說：

凡夫受無明癡聽驅使而攀緣種種事相。由於遠離無明癡騁的聖者不會看見這種錯亂相，而另有其境，因此便把這種本性安立為事物的究竟自性。

又說：

諸法的無生白，性並不是任何東西，由於它只種「無事」因此沒有體性，所以它不是諸法的自性。

有一些人不把「勝義諦」安立為盡斷「所遮二我戲論」，反而（把勝義諦）安立為能通達諸法真實的不錯亂心境，勝義就像青色、黃色等顯現在凡夫的心中的事物一樣，以自己的力量而顯現為有。又認為能確定這種存在方式便是通達甚深義的正見。他們還說，若把有情執為

（人、法）二我的所依菩薩的內外諸法視為無自性，便是正見的歧途。這種觀點完全脫離了一切大乘經典和小乘經典的範圍，因為他們認為必須把令一切有情繫縛於生死輪迴的根本我執破除，但是又說通達被我執妄計為「我」的「差別事」沒有自性並不能破除我執，反而說通達其它無關的實有法才能破除我執。這種說法和以下的譬喻如出一轍：雖然東邊沒有蛇，但有人卻以為那裡有蛇而惶恐不安。可是，你們卻說瞭解東邊沒有蛇是不能消除這人的妄想，而是要認定西邊有樹才能把有蛇的妄想和恐懼消除。

所以，自愛的人應當遠離這種邪見，然後更要致力求取能破除把我們繫縛於生死及令我們墮落於輪迴的根本無明行相（指無明妄執諸法的方式）的方法。這種方法便是依止聖者龍樹及聖天父子明示如何對種種了義經建立深厚定解，與及為何不能以其它方法解釋這些經義的各大「正理聚」論典，這樣才能度越三有輪迴大海而達至彼岸。

若要避免在求取中觀正見時誤入歧途，最重要的就是把與「所破境」有關的錯誤觀念破除，所以我在這裡作出廣泛的解釋。

### 申三 自宗認識所破的方法：

「自宗認識所破的方法」分三：（一）正式說明所破境。（二）何時才對其它所破境加上簡

別語。(三) 應否對所破境加上勝義的簡別語。

### 酉一 正式說明所破境：

總之，「所破境」是分為「道所破境」和「理所破境」兩種。前者（道所破境）就如《辨中邊論》所說：

一切障礙皆包含在「煩惱障」及「所知障」的教法之中。二障盡滅便能獲得解脫。

由此可知，是有「煩惱障」及「所知障」兩種，這些所破境確實存在於所知境之中（藏：shes bya）。因此，假如它們是不存在的話，那麼一切有情不必努力用功也能脫出生死輪迴了。至於（後名）「理所破境」，就如《回諍論》所說：

假如有人把變化的女子認作真實的女子，便要以變化來破除這種妄執。這裡的做法也是一樣。

《回諍論自釋》說：

假如有人把由某人變出但其本性是空的女子，錯執為真實的女子，且由這種邪執而產生貪愛。如來或其聲聞弟子便變化出另一個化身，以此造除其人的邪執。同樣，

我的說話也是空的，就像變化一般。應遣除一切事物有自性的執著。一切諸法空無自性，如同變化的女子。

意指「邪執」便是「所破境」，而它們所執取的「自性」也是「所破境」，所以共有兩種所破境。但是，後者才是主要的所破境，蓋因要遣除顛倒識就必須首先破除這種識所執取的「境」，正如緣起能破除「人」有自性或「法」有自性。

後一種所破境（自性）是不會存在於所知境當中，因為假如存在的話便不能破除它。雖然這種所破境不存在，但執有的增益執（藏：s gro btags）卻是存在的，所以你們必須把它遮破。但這種「遮法」（藏：dgag pa）可不像以鏈子擊毀瓶子，而是要生起「知「無」為「無」」的定解。若能生起（自性）「不存在」的定解，便能夠遮止執有的錯亂識。

同樣道理，以理成立某種事情亦不是像種子發芽的情況一般，從前沒有而新近成立，而是要引生如實認知諸法的定解。《回諍論》說：

假如沒有語言，成立「無」的遮破又有何用處？答：「無」這句說話是要令人瞭解，而不是遣除。

《回諍論自釋》說：

（詰問：）假如一話不說也能成立某種事物是無的遮破，為何還要說一切諸法皆無自性？你們這樣說又有什麼用處呢？

（回答：）「一切諸法皆無自性」這句說話不會諸法變成無自性，但是「諸法無自性」這句話能令他們瞭解諸法無自性。舉例說：雖然天授本來不在家中，但有人卻說天授在家。」另有人為了指出天授不在家中而說：「天授不在那裡」。這句說話只是顯示天授不在家，並不會令天授變成不在家。同樣，「諸法無自性」這句說話亦不會令諸法變成無自性。一切諸法皆無自性猶如幻師所變的幻人，可是愚夫對於一切諸法無質性有所誤解，所以我們要令這些受無明蒙蔽而妄計有自性的愚人瞭解諸法沒有自性。所以你們所說的：「沒有自性便沒有語言，假如一話不說亦能成立諸法無自性，那麼這類「無自性」的語言又有何用處？」是不合道理的。

上述的說明非常清楚，我們應要瞭解其中的意思。

有人認為以正理觀察廣泛進行破立只是在世俗名言之中打轉，因為一切萬法無破無立，假如某種事物是存在的話就不能被破除，若不存在的話亦不必破除。這只是一堆無意義的矛盾說法，既不能說明正理所破及所立的事情的總體認識，亦不能說明修道所破及所立的事情的總體認識。因為你們一邊說不應破立，但在另一邊卻破斥論敵所用的破立觀察，因為你們說：「假

如某種事物是存在的話就不能被破除，若不存在的話亦不必破除」。還有你們所說的理由便是不應破除那些認為必須進行破立的論敵，因為正如你們所說，假如某種事物是存在的話就不能被破除，若不存在的話亦不必破除。

以正理遮破是為了遣除顛倒錯亂的分別。以正理成立則是一種能引生不顛倒定解的方法。所以，凡希望遣除種種顛倒心及生起種種不顛倒心的人，就必須遵循由龍樹等眾大論師所造的各種正理聚論，要對「破」和「立」引生具足不顛倒定解的心念。

---

（問：）依你們所說，以正理進行遮破是要透過斷除顛倒的執取形式（藏：'dzin stangs，又作執相）而引生不顛倒的定解，這樣正理便是要去除某種心所執取的境，請問這種心是什麼？

（答：）總體而言，執取所破境的分別心雖是無量無邊。但是你們必須仔細認清的便是能成為一切過患的根本的那種顛倒分別心，而且要把這種分別心的耽著境斷除。因為若能把它斷除，那所有一切過患亦能斷除。

又契經（梵：sutra。藏：mdo）所說對治貪等其餘各種煩惱的方法，只是對治部分煩惱的方法。其所說的對治「無明」方法，才是對治一切煩惱的方法。所以「無明」才是一切過患的根本。正如《明顯句論》所說：



佛陀依二諦而開示的契經等九部教法，是順應世間的行為適當開示廣大的對治法。在這些對治法當中，為了斷「貪」而說的對治法是不能斷「嗔」，那些為了斷「嗔」而說的對治法是不能斷「貪」，為了斷「慢」等而說的對治法又不能去除其它垢染。所以它們的效用並不廣普，這些經典並沒有重大意義。但是那些為了斷「癡」而說的對治法卻能去除一切煩惱，因為諸佛世尊曾說一切煩惱皆是以「癡」為基礎。

（九部教法，又作九分教、九部經。是佛經內容的九種分類。九部的名稱，南傳佛教和北傳佛教各有多種說法。據巴利文善見律毗婆沙序、長部經證序、南本大般涅槃經所說，九部教法是指：契經、應頌、諷頌、授記、自說、本事、本生、方廣、希法。）

什麼是「癡」？此即妄執內法和外法由「自相」而存在，能增益添加「自性」的心，也就是「無明」。《四百論疏》說：

若「識」增益諸法自性，為染污無知所影響而貪著諸法，這就是流轉生死輪迴的種子。若能完全滅除這些種子，便能滅除生死輪迴。

為了說明這個道理，所以《四百論》說：

三有的種字是「識」，「境」是「識」的行境（活動範圍）。若見「境」是無我，便能

消滅三有的種子。

所以，聖天論師認為看見「境」是無自性便能完全滅除引生貪著的輪迴種子識。聲聞、獨覺及證得「無生法忍」的菩薩便是這樣滅除生死輪迴。

（「無生法忍」，梵：anutpattika-dharma-ksanti。又作無生忍、無生忍法。菩薩登初地時內心寧安住諸法無生無滅的諦理，得不退轉。《大智度論》說：「無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達，無礙不退，是名無生忍」。）

《四百論》又把它稱為「實有執」：

就像「身根」遍佈於身體一樣，「癡」亦遍佈於所有一切煩惱之中。所以，只要把愚癡摧毀便能摧毀一切煩惱。

《四百論疏》對此作出以下的解釋：

「癡」就是認為諸法是如其顯現一般真實存在的分別思維而帶來的混沌愚蒙，它能把實有性添加在諸法之上。

（反方詰難：）若如你們所說，「無明」是生死輪迴的根本。那麼月稱論師在《入中論》

和《明顯句論》之中說「壞聚見」（薩迦耶見）是生死輪迴根本便不合理。因為生死輪迴是不會有兩種主要原因。

（自宗回答：）我在「中士道」一節已解釋其它論師所主張的「無明」和「壞聚見」是什麼。所以這裡是說明月稱論師的主張。其它中觀師認為執諸法為諦實是「所知障」，但月稱論師卻認為這種執著是「無明」，而且認為是「染污無明」。正如上文所引的《四百論疏》所說，實有執便是染污。《入中論疏》亦說：

由於這能令有情對於諸法的真實狀態的看法產生混亂，所以它就是把諸法所沒有的質性妄加於諸法之上的愚癡無明。由於它的特性是有礙認知諸法的本質，所以又稱為「世俗」。

同論又說：

所以，「世俗諦」是由包含在各種「有支」之中的染污無明勢力安立。

（有支，即是十二有支，或作十二因緣。）

由於月稱論師說它是十二緣起的第一支，所以它是「染污」而非「所知障」。至於什麼是「所知障」？下文便會作出解釋。

因此，月稱論師說十二支中的第一支—「無明」便是生死輪迴的根本，又說「壞聚見」是生死輪迴的根本。由於「無明」是總體範圍，而「壞聚見」是個別例子，所以沒有矛盾。

「無明」就是「明」的違品（即是與跟「無明」水火不容的狀態），但這可不是指任何一種「明」也是無明的違品，而是指通達無我真實性的智慧。而這種「明」的違品亦非僅指沒有這種智能又或這種智能以外的其它事情，而是指與這種智慧針鋒相對的執著，也就是「我」的增益。這種增益又分為「法我的增益」及「人我的增益」兩種。因此，「法我執」及「人我執」皆是「無明」。所以月稱論師雖說「壞聚見」是其餘一切煩惱的根本，但並非說「無明」不是（生死輪迴的）根本。正如《寶鬘論》所說：

只要執著「諸蘊」便會執著「我」。

意思是指對於法我」愚蒙迷惑的「無明」能產生於「人我」的愚蒙迷惑。由於這是就因果關係而對「無明」作出的內部劃分，所以它與「除無明外，壞聚見是一切煩惱的根本」的說法並無衝突。

假如你們不懂得這種闡明月稱論師本意的方法，而說生死輪迴的根本是有兩種，要極難消除這種自相矛盾的過失。怙主龍樹亦認同這種闡明「無明」的方法。正如《七十空性論》所說：

大師佛陀說，把由因緣產生的事物，分別計執為真實便是「無明」十二支便是由此而生。得見真實便會知道諸法皆空，這樣便不會生起「無明」。這就是「無明」的「滅」，所以十二支亦滅。

《中論》第二十六品亦說：

若能永遠滅除「無明」，「行」便完全不會生起。能滅除「無明」的便是認知真實和修習真實。能滅除先前各支，往後各支便不會生起，這樣便能把整體大苦聚徹底滅除。

《寶鬘論》所說的「只要執著「諸蘊」（便會執著「我」）」亦即是說生死輪迴的根本便是執著諸蘊有自性，和以上所引各論的意思完全一致。聖天論師認同這種說法，在上文所引：「就像「身根」遍佈於身體一樣...」及「生死輪迴的根本便是識...」（這一句與上文所引的《四百論》稍有分別）等論文之中已經清楚說明。

龍樹阿闍黎在《中論》破除「所破境」的種種正理，純粹是要遮破於一切諸法增添「自性」的愚癡，從而顯示「諸法無自性」。所以龍樹所說的各種正理皆是要把無明執取事物的方式斷除。《中觀根本論佛護疏》說：

開示緣起是有什麼意義呢？因為以大悲為本性的龍樹阿闍黎看見有情眾生被種種苦惱侵襲。為了令眾生解脫，所以便負起宣說諸法真實的重任，開始傳授緣起。正如論文所說：

看見不實的事情便是繫縛。看見真實的事情便是解脫。

何謂諸法的如實真實性呢？這就是無自性。慧眼被愚癡暗冥遮蔽的愚夫妄計諸法之中是有自性，於是他們便生起貪嗔。當了知緣起的智慧光明生起把愚癡暗冥照破時，慧眼便能看見諸法無自性。這時其它煩惱便沒有立足的基礎，貪和嗔亦不會生起。

（佛護論師）在此論的第二十六品（《中論》）釋文亦說：

（問：）你們已解釋由大乘教典趣入勝義。現在應解釋由聲聞教典趣入勝義。

（答：）（《中論》）有說：由於被無明障覆，所以輪迴又再次出現。」

同論於第二十七品（《中論》）釋文亦說：

（問：）現在請依照聲聞乘的經典來說明沒有惡見。

（答：）（《中論》）有說：「在過去已生。…」

上文明顯指出佛護論師亦承認十二緣起的第一支—「無明」，便是在諸法之上增添「自性」，而且亦承認即使聲聞和獨覺亦要通達「法無我性」。所以應知道能顯示聲聞和獨覺皆是證悟「法無自性」的最佳明證，便是這種以「法我執」作為十二支當中的「無明」的理論。

《四百論》說：「繫縛即是分別見，它正是這裡要遣除的事情。」然而，此論所說的「分別」可不是指任何一切分別心，而是把「自性」妄加於諸法之上的分別心。《四百論疏》對此是作出這樣的解釋：「「分別」就是增益不實的自性意義。」還說它就是「染污無明」。由此可知，這些認為一切思量：「這就是這個」的分別心皆是正理的所破境之輩，並沒有仔細研究這個問題。

假如不是這樣，不能現見真實義的凡夫異生就沒法以無分別心瞭解空性的意義了。還有，假如凡是「分別心」的「境」均與正理相悖，那麼「定解」的「境」就會像錯亂邪識一般妄加自性，這樣便沒有能引導趣向涅槃境位的正見了。《四百論》說：

有些人把非空性的事情看作空性，還說：「我已達證涅槃。」可是他們並未證得涅槃。  
因為如來曾說邪見是不能達證涅槃的。

如前所說，內道、外道各宗實事師正是在這種「無明」的耽著境（亦即自性）的基礎之上加枝添葉，從而產生許多不同的見解。當你們遮破無明的耽著境，便能像拔除樹根一樣，把這

些宗義假立的事情完全斷除。所以，有慧力的人必須瞭解「俱生無明」的耽著境便是根本的所破境，而不應專事破斥各宗論師假立的種種遍計分別。因為這種遮破「所破境」的做法並不是要無事生非，而是看見因為邪分別心把「所破境」（自性）執為它的「境」，令有情繫縛於生死輪迴，所以才要把邪分別心的「境」破除。因為「俱生無明」才能把一切有情繫縛於生死輪迴，「分別無明」（又作「遍計無明」）只會存在於不同宗派的信徒之中，所以「分別無明」並不是生死輪迴的根本。所以對這一點獲得明確的定解是非常重要的。

因此，這種計執所破境的究竟邪分別心，便是「俱生無明」，亦即十二因緣的第一支。「遍計分別」（藏：kun brtags）的所破境僅是從「俱生無明」衍生的增益執，因此正理不能破除根識等一切無分別識認取事物的執相（藏：'dzin stangs），只有分別意識才具有正理所破除的執相，尤其是兩種我執與及在這兩種我執所計度的境上增益「差別法」（藏：khyad chos）的分別心執相才是正理所能破除，而非所有一切分別識的執相也是正理所能破除。

---

（問：）無明是怎樣增益添加自性的？

（答：）總之，月稱論師雖然在論中對於各種僅於世俗存在的事物設立了「自性」或「自體」等多種名相。但是這裡所說的無明增益是指執著諸法或補特迦羅（人）任何一種對象各自具有本性（藏：gnas tshul）的存在形式，而非由自心的勢力安立。這種為無明所執取的耽著境，



也就是這些法的獨立本性，便是一種虛構假設的「我」或「自性」。《四百論》說：

這些悉皆沒有自性，所以沒有「我」。

對此《四百論疏》是作這樣的解釋：

這就是說諸法是自性、自體、自在地存在，不依他...

意指上文所說的這些名相皆是同義。「不依他」非指不依仗「因」和「緣」，「他」的意思是指「有境」亦即「名言識」所以某一種境（事物）並非由名言識的勢力安立才稱為「不依他」。「自在」是指某一種境的性質是具有特殊的本性或存在形式，而這種性質就稱之為「自體」或「自性」。這就好像把繩妄計為蛇一樣，這條虛構的蛇只是由妄執的心虛構假立而成，假如我們不理會這種想法而去觀察這條蛇的本質是什麼一回事？那麼，由於在這種境之上完全沒有蛇，所以無法觀察出它的特徵。同樣，若我們不觀察諸法在名言識之中的顯現方式，而去觀察「境」的本身，並追問諸法的存在方式是什麼？這樣便會發現諸法是完全不存在。但「無明」可不是這樣認取諸法，「無明」是執著諸法在本身之中各自具有某種非由名言識的勢力安立，而且可被認知的存在形式。《四百論疏》說：

凡依仗分別思維才會存在，沒有分別思維即不存在的東西，無疑與妄計盤繩而成的

蛇一樣，肯定不是有自性。

所以月稱論師是說明諸法為何不是有自性。

所以，就其「自性」而言，「於境之上」(藏：yul gyi steng Tu) 存在，而非由「有境心」的勢力安立的事情，就稱為「我」或「自性」。若於「補特迦羅」之中沒有這種特質便稱為「補特迦羅無我」(或「人無我」)，若於眼、耳等法之中沒有這種特質便稱為「法無我」。由此可知，若執於「法」或「補特迦羅」之中有這種自性，便是(法、人)二我執。正如《四百論疏》所說：

「我」的意思就是「不依他」的諸法「自性」或「自體」。沒有這樣的事情存在便是「無我」。由於「法」和「補特迦羅」各有分別，所以應知道有「法無我」和「補特迦羅無我」(人無我)兩種名稱。

(反駁：) 執著補特迦羅有自相並不是「補特迦羅我執」，否則，攀緣其它補特迦羅並執著他們是有自相也應該是「補特迦羅我執」。若你們同意的話，那它就應該是「壞聚見」，但是，它(對於其它補特迦羅)並非執著這種「我」的想法，所以它不是壞聚見。

(回答：) 正如前所說，月稱論師認為於補特迦羅之中有自性便是「補特迦羅我」，所以必須承認執著補特迦羅有自性便是「補特迦羅我執」，但「補特迦羅我執」並不一定就是「壞

聚見」。

那麼，何謂壞聚見的我執呢？就「分別壞聚見」（分別薩迦耶見）的我執來說是沒有一定的看法，就如「正量部」（梵：Sammitiya。藏：bkur ba'i ste ba。小乘部派之一。是佛滅後三百年，與法上部、賢胃部、密林山部同時自上座犢子部分出的學派）之中有一些是說在攀緣諸蘊時執「我」。但是，就「俱生壞聚見」（俱生薩迦耶見）而言，在《入中論》是遮破諸蘊是所緣境，而《入中論疏》則說待緣安立的「我」便是所緣境。所以俱生壞聚見不是以諸蘊作為所緣境，它所攀緣的只是補特迦羅，而且它必須是能作為「我」想的生起基礎的補特迦羅。所以，其它心相續及身蘊的補特迦羅皆不是所緣境。這種所緣境的執著方式就如《入中論疏》所說：

「壞聚見」在「我」與「我所」的想法之中運作。

意思是說，它不僅執著有「自性」或「自相」，更是一種執「我」的想法。《入中論疏》：

要斷除的只是「壞聚見」，通達「我」的「無我」便能把它斷除。

月稱論師說能通達所緣境的「我」是「無我」或「無自性」，便能把「壞聚見」斷除。所以「壞聚見」執著的事情必定是「無我慧」的違品，又因「壞聚見」是執著「補特迦羅」有自性，所以它是執著有自相的「我」。執著「我所」的「壞聚見」也可以由此例知。

即使它們不會妄計「我」或「我所」，但是執著「補特迦羅」是實有（藏：rdzas yod）仍屬於妄計「補特迦羅我」的無明，所以它們並非「不染污」的。

因此，論中所說的「我」既可指「自體」或「自性」，亦可指純粹「我」想之心的境。而兩者之中的前者才是正理的所破境，後者只是在名言之上承認，所以不會破除。由此可知，這段文字指出你們不應破除「俱生壞聚見」所攀緣的「境」，但可不是指不應把其執取有自性的「我」的行相破除。同一道理，例如你們雖然不把執著「聲是常」的所緣境亦即「聲」破除，而把這種執著的貪著境，亦即「聲常」破除，但這是不會有矛盾。

所以，聖父子（龍樹、聖天）及兩位大論師（佛護、月稱）若於遮破時先說：「若諸法是自性有、若諸法是自體有、若諸法是自相有、若諸法是實有。」那就必須知道這些教典所說的自性（自體、自相、實有）等的意義，也是和上文所說一樣。也要知道，顯示這些事情不存在等的語句是指它們並非以「無明」所妄計的方式存在。

## 酉二 何時才對其它所破境加上簡別語：

若你們所說的事情是像兔角、石女之子等不存在的「畢竟無」，就不必加上「自性」等這一類的簡別語。同樣，有些事物雖然於「所知境」（藏：shes bya）之中是存在，但它們只是在某些

時間地點存在，在其它時間地點則不存在。假如我們所說的事情在特殊的時間地點不存在，這樣亦無需加上簡別語。還有，在破除佛教實事師或外道實事師等各種於中觀師並不承認是名言有的特殊遍計宗義時，亦不必於（所破）境重新加上「自體」或「自性」的簡別語，除非要考慮論敵的觀點才偶然會加上簡別語，因為奉持該宗見的人已經承認這些（所破）境是自性有。

除此以外，中觀師在任何情況之下也要在名言之中安立各種事義，假如你們在遮破時不加上簡別語，你們的能破正理也會犯上同樣的過失，這樣就只會變成「似能破」，所以必須加上簡別語。

又如前文所說，觀察有否自性的「理智」及「名言量」均不能與中觀師們於名言之中安立的事情相悖，否則我們於名言不承認大自在天等事情但卻承認色、聲等事物的差別便完全不能成立了。這樣便沒法安立：「正道、邪道」，「正宗、邪正宗」等世間和出世間的說法。這樣，便不能成立於自性空之中能建立一切輪迴和涅槃的獨特方法。

若把和正量不相悖的事情遮破，必定為智者恥笑，所以你們若要破除「色」等諸法，便一定要加上簡別語。（月稱論師的）《四百論疏》和《六十正理論疏》在破除「所破境」時加上簡別語可說司空常見。這些簡別語亦常常出現在（怙主龍樹的）《中論》、（佛護論師的）《中觀根本論佛護疏》、（月稱論師的）《明顯句論》、《入中論》及《入中論疏》之中。由於這些論師認為

要重複加上簡別語實太冗贅，又即使在某處不加上簡別語亦不難明白它的意思，所以在沒有加上簡別語的地方也要加上，因為在這些地方加上簡別語或不加上簡別語是不會有分別的。

此外，他們亦常常會加上像：「作觀察時，它便不存在」的觀察簡別語。正如前文所說，假如某些事物是「自性有」就一定會被觀察它的存在方式的「理智」所發現，但由於沒有發現，所以「有自性」的事物並不存在。由此可知，這跟「它並非有自體或有自性」的說法是同樣意思。正如《四百論疏》所說：

假如諸法如同旋火輪或變化等事情一般欺誑，才會成為「無事」。否則，在精密的正理觀察之下，他們的體性便會像金匠檢驗黃金一樣纖毫畢現。但由於這些事物是由顛倒因產生，所以若為觀察的火焰燒煉，其體性便會不存在。

### 酉三 應否對所破境加上勝義的簡別語：

認為在所破境加上「勝義」的簡別語只是「中觀自續派」的做法是極為錯誤的。《入中論疏》引《佛母般若經》（此處是指《二萬五千頌般若波羅密多經》梵：Panca-vimsatisahasrika -prajnaparamita。即漢譯《大品般若經》此經為《大般若經》的第二分。本經的同本異譯尚有《光讚般若經》、《放光般若經》。印度稱之為「中般若」。龍樹菩薩的《大智度論》便是本經的釋論）：

長老須菩提，這豈不是無得，無證嗎？須菩提說：長老舍利弗，雖然是有所得亦有所證，但不是就二相的意義而說。長老舍利弗，得、證是在世間名言之中存在，預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺、菩薩也是在世間名言之中存中。在「勝義」之中，無證亦無得。

（須菩提，梵：Subhuti。意譯為善業、善現、善見、空生。佛陀十大弟子之一。原為印度舍衛國婆羅門之子，智慧過人，然性惡劣，嗔恨熾盛，為親友厭患，遂捨家入山林。得山神引導往詣佛所，佛陀為說嗔恚過患，師自悔責懺罪。先後證得須陀洹果及阿羅漢果。是佛陀弟子中最善解空理者，被譽為「解空第一」。佛陀說法時，須菩提常為法會上首正機。）

由此可知，月稱論師的《入中論疏》是說你們應遵從這種說法。難道你們認為《入中論疏》所引用的是自續派的經典嗎？所以，各大了義經添加這類「勝義」簡別的情況實在不少。《七十空性論》說：

佛陀是依世間名言而說住、生、滅、有無及下品、中品、上品。而非依真實（勝義）而說。

《寶鬘論》說：

雖說有「我」和「我所」，但兩者於勝義是不存在的。

同論文說：

假如能產生某種事物的種子虛妄不實，這種事物又怎會是諦實？

又說：

同樣，在這個猶如幻化的世間雖然是有生和滅的顯現，但是在勝義之中是無生無滅的。

由此可知，這些教典常會在所破境加上「勝義」、「諦實」、「真實」，即使沒有加上這些字眼時，亦多會加上「無自體」、「無自性」、「無自相」等簡別語。《中觀根本論佛護疏》說：

《中論》有言：「諸佛是依於二諦，亦即世間世俗諦及勝義諦而宣說正法。」所以，若依世間世俗諦而言，可說是有瓶子或有竹蓆，亦同樣可依這種世俗而說瓶子和竹蓆是無常，像：「瓶子破碎」，「竹蓆燒燬」。但是，在思維真實時，說瓶子和竹蓆是假名安立的事情尚且不合理，說它們破碎或燒燬呢又怎會合理呢？又以世間世俗而言，即使如來也可說是無常，像「如來已老」，「如來已般涅槃」。但是，在思維真實時，說如來尚且不合理，說如來年老或離苦涅槃又怎會合理呢？



月稱論師又說他雖然破除諦實的「生」，但並非破除唯「生」。《六十正理論疏》說：

對於某種緣生及虛妄的所執影像，我們絕不會說它是無生，而是說它不是依本性而顯現。只有在這種意義上，我們才說它是無生。我們是依什麼本性而說它是無生呢？這就是你們能確認為諦實的本性。但不是說它是無生那就是一種虛妄的事物。

所以，月稱論師並非遮破如同幻象般虛妄的「生」，而是遮破諦實的「生」。所以他說緣生與自性無生並無矛盾。同論又說：

「生」和「無生」兩者的範圍各不相同，所以怎會互相矛盾呢？

又說：

我們是認為緣生諸法猶如影像，自性無生。你們又怎有機會作出詰難呢？

這是回答「緣生」與「自性無生」有矛盾的質疑。《入中論》又說：

所以，透過這種次第便會知道諸法於真實本來無生，而是於世間生。

所以，月稱論師要在「無生」加上「真實」的簡別語。《入中論》又說：

正如瓶等事物於真實之中並不存在，但是就世間的認識來說，它們確實存在。一切

諸法也是這樣。所以，它不會犯上像石女兒這樣的過失。

月稱論師的意思是說，內外諸法於真實之中並不存在，但是在名言之中確實存在。所以他不會把所破境的「勝義」簡別語省卻。

總之，若你們決不同意對「所破境」加上「勝義」的簡別，便無法區別二諦，這樣便不可以說：「在勝義上是如此這般，在世俗上是如此這般。」這樣解釋中觀是完全沒有的，純屬邪見。

《明顯句論》是就破除「自生」而遮破於所破境加上「勝義」的簡別，非就破除唯「生」，在此論的疏釋之中已有清楚說明。《入中論疏》又說：

龍樹阿闍黎沒有使用簡別語，而是總說「無自生」而破除「自生」。

但是，有人（指清辨論師）卻加上簡別語而說：「諸法於勝義是不自生，因為它們是存在，就如有情眾生。」我認為加上這種「勝義」的簡別語是毫無意義的。

因此，我們不會以「是否於所破境加上簡別」來區分「自續中觀」和「應成中觀」，它們的分別乃是在名言之中是否破除「自體有」或「自性有」。所以，應成派認為在破除內法和外法的「自體」或「自性」時，是不必重新加上「勝義」、「真實」、「諦實」等簡別語，因為若有

自體或自性便已經成立「勝義」等一類的意思。自續派認為若不加上「勝義」等諸如此類的簡別語，便不能把它們破除，所以便加上「勝義」、「真實」、「諦實」。但是，兩派中觀均不認同不加「勝義」或「自性」等類的簡別語而能破除生、滅、繫縛、解脫等（於世俗名言是存在的）事情。

那麼，「勝義無」（藏：don dam par med pa。即是於勝義之中不存在）是什麼意思呢？「義」（梵：artha。藏：don）是指某種所知事。「勝」（梵：parama。藏：dam pa）是指「第一」。「勝義」（梵：paramartha。藏：don dam）就是兩者同屬一事。「勝」亦可指「無分別智」，這種「勝」（亦即無分別智）的「義」（亦即所知事）便是「勝義」，因為它是這種「智」的「義」或「境」。還有，與現證「勝義」的「無分別智」相順的「慧」亦稱為「勝義」，（清辨論師的《中觀心論》）有：

地等大種均非勝義。

《分別熾然論》對它的解釋是：

由於「勝義」是「所知事」，所以稱為「義」，它是「所觀事」及「所識事」的同義詞。「勝」是「第一」的別名。「勝義」便是由「第一」和「義」兩詞合成，由於「空，性」是「義」亦是「第一」，所以稱為「勝義」。

「勝義」又可指「第一」的「義」( 梵：paramasya artha。藏：dam pai don )，因為「空性」是「第一」亦即「無分別智」的「義」，所以稱為「勝義」。

還有，「勝義」亦指「與勝義相順」，因為與現證勝義相順的「慧」是具有這種「勝義」，所以稱為「與勝義相順」。

所以，當他們說某些事物是「勝義無」或「勝義非有」時，

便是上述三種意義之中的最後一種。因為同論（《分別熾然論》）又說：

（詰難：）「勝義」是超離一切心識，而破除諸法自性卻屬於文字範疇，這樣，豈不是無可破除嗎？

（回答：）「勝義」是有兩種：第一種是不依分別活動運作，它是出世間、無漏、沒有種種戲論。第二種是依與福慧二資糧相順的分別活動運作，它又名為「世間智」，而且具有種種戲論。我們在這裡是取後者作為立「宗」（勝義無）的簡別，所以沒有過失。

這就是指如理觀察其實的聞、思慧及它們之上的慧，而非僅指聖者的「後得智」。《中觀光明論》亦說：

所謂「勝義無生」的意思是指：由聽聞、思維、修習真實所成的慧，皆是不顛倒的有境心，所以它們被稱為「勝義」，因為它們是這些慧的「勝義」。雖然它們是有現前或非現前的分別，但是它們的思維勢力能令其了知一切諸法悉皆無生。所以，「勝義無生」的意思是指證知真實是不會成立諸法是「生」。這種說法與前論（《分別熾然論》）的說法頗為一致。

《中觀莊嚴論釋難》（梵：Madhyamakalamkarapanjika。蓮華戒論師造）亦說：

法無自性的，性質是什麼？寂護論師對於這個問題的答覆是：「於真實之中」。所謂「真實」是指某些由事勢比量而證知的真實性。這就如同觀察真實性時說諸法是空，而解釋「於真實之中」及「於勝義之中」等等。

又「真實」等術語亦可單指「真實智」，因為這是它的所緣境。真實智的力量能令我們獲得宣說諸法無自性的瞭解。

在《般若燈》及《分別熾然》兩論常會對「無自性」加上「真實」等簡別語。《般若燈論》在解釋（《中論》）第十五品時更說：

假如諸法沒有自性，它們又怎會是諸法？假如它們是諸法，便不是沒有自性。所以

你的說話是有譏謗自宗的過失。

這是質疑清辨論師立宗所說的「諸法無自性」是犯了自語相違的過失。

(自語相違，梵：svavacana-viruddha。是因明三十三種過失之中的「宗九過」之一。即是在因明辯論時，立宗者或立論者所在的「宗」或「命題」的前陳與後陳互相矛盾乖違之過失。例如：「我母是石女」。由於「宗」的所依者便是「法」及「有法」。「有法」是體，「法」是其義，「義」須依「體」，兩者相順不違。但「我母」的意思是指有子，但石女卻表示無兒。「體」—我母與「義」—石女，相違不順，自語前後矛盾，故屬過失。)

清辨論師在同論作出以下的答覆：

我們不承認諸法於勝義之中有自性，然後又立宗而說諸法無自性。所以我們沒有譏謗自己的宗義。由於這並非「因不成」(因明用語，即是理由不能成立)，所以沒有過失。

清辨論師認為他並沒有因為承認諸法於勝義之中無自性而否定諸法，所以他顯然認為若說諸法於名言之中無自性便是譏謗。同論又說：

種種內法於勝義之中皆無自性，因為它們是被造作的。又由於這種「被造作」的特

殊說法是指諸法是觀待所依，如同幻師所變的幻人一樣。

（據妙音笑論師所說，「被造作」或「所作性」是指諸法皆是依仗因緣。見《廣論》英譯。）

所以，請辨論師在遮破自性時必定會加上「勝義」的簡別語。

所謂「勝義無」的意思是指以如理觀察的理智觀察某種事物的本性時，這種理智是不會成立它的存在，這是各大論師一致認同的。所以，即使清辨論師在論中安立世俗時亦這樣說：「不從事與觀見真實相符順的觀察」。他在破除自性時常說：「以正理觀察便不存在」。所以這些說法與上述各大論師所說相同。

然而，這些論師對於有自性的事物是否一定經得起觀察本性的正理考察，並沒有一致的看法。正如前文所說，佛護、月稱二師認為有自性的事物，就必定經得起觀察真實的正理考察，所以亦必定是勝義成立。

二、以應成規還是以自續規作為能破：

應以應成規還是以自續規來在遮破「所破境」是分為兩部分：（一）應成和自續的意義。

（二）應依哪一派的教規在心相續中引生正見。

## 申一 應成和自續的意義：

佛護論師的疏釋並未明確建立應成派，把「應成」( 梵：Prasangika。藏：thal 'gyur pa ) 和「自續」( 梵：Svatantrika。藏：rang rgyud pa ) 作出區分。但是，他在解釋《中論》開首所說的：「諸法非自生，非從他生、既非共生、亦非無引因生。在任何情況皆不會有「生」時，是舉出其它宗派的過失來破除四種「生」。清辨論師認為佛護論師的論點無力成立自宗或駁斥他宗，所以便遮破佛護論師的論點。月稱論師詳盡解釋佛護論師的宗是沒有犯上這種過失，又說明中觀師應以「應成」而非「自續」的論理來作為引導別人生起中觀見的方法。所以月稱論師以遮破自續的論據來顯示應成的宗。

安立「應成」和「自續」的分別又分兩部分：（一）遮破他宗。（二）安立自宗。

## 酉一 遮破他宗：

「遮破他宗」分二：（一）陳述他宗的觀點。（二）遮破這些主張。



## 戌一 陳述他宗的觀點：

界定「應成」和「自續」的道理是這麼多，試問有誰人能盡言？所以此處只是略說一二：

（第一種錯見：）先說勝喜論師（梵：Jayananda。舊作慶喜）所持的觀點。在他的《入中論疏》（梵：Madhyamakavataratika）說：

（問：）若認為「應成」的論理是「因」，那這種「因」是由正量成立（舊作「量成」）的嗎？假如是由正量成立，對於（自他）雙方亦應成立，這樣你們又怎能說它是「他方」所承認。假如不是由正量成立，「他方」便不會承認不成立的事情，這樣你們又怎能說寫它是「他方」所承認？

（能立，梵：sadhana。藏：sgrub byed kyi。是指因、喻二支。而「宗支」是「所立」梵：siddha。藏：bsgrub bya。因為，在因明對論中「因支」與「喻支」是用於證成「宗支」能否成立，所以稱為「能立」。相對而言「宗支」是有待證明的主張命題，故「所立」。）

（答：）也許有人會這樣回答：「凡是由正量成立的事情於雙方皆能成立」，但這明顯是我不知道的事情。當一方安立某些事情為「能主」時，即使對於安立的一方來說是由正量成立，但他又怎能確定另一方也是認為由正量成立呢？畢竟，他人的心思特徵並不是「現量」和「比

量」的「境」。而且，你們又如何能確定自己才是由正量成立呢？由於你們長久以來也被錯謬操控，所以你們也有可能是欺誑的。因此，我是基於立敵雙方認同的量而承認諸法的本性，所以我是就他們的主張來破除他們的「宗」。

（現量，梵：pratyaksa。藏：mngon sum。或作現前知、現識。比量，梵 anumana。藏：rjes dpag。又作推比知。）

勝喜論師的意思是說，立論者並不知道論敵的因（理由）是否由量成立。因為兩種「量」（現量、比量）均不能讓立論者瞭解論敵的想法。還有，即使你們也不能確定自己是由正量成立，因為就算你們肯定自己是由正量成立，但仍然有可能是欺誑的。既然沒有正量成立的因，所以便要基於雙方承認為「量」的事情而進行辯論。因此，雖然任何一方均非正量成立，但是可因應立論者所承認的事情來破除他們。同論又說：

按照「自續因」的一方來說，令某種事情成為自續的「能立因」便是能成立「因」與「所立」的「周遍」的「量」，然而，這種「周遍」並未成立。能成立「周遍」的「量」便是「現量」或「比量」，以下便要逐一說明。

「現量」不能成立「周遍」，透過可現見的事情及不可現見的事情，你們才能得知於灶上的煙和火是有著必然的關係，於是便可以說此有即彼有，彼無即此無，但你們卻不能推斷一切有煙的地方便會有火。

你們不能運用比量來成立周遍，因為它同樣是局限於某些範圍之中。比量的範圍並不普遍，為什麼呢？以認識某種事情是無常的智為例，這種智只會由與「所立」有關的「因」產生，並非在一切時間或地方也能產生。所以「周遍」只是依世間的認許而成立，並非由量成立。所以運用應成因來破除論敵的宗，又怎會不合理呢？

（周遍，藏：khyab pa。因明用語，亦即「同品定有、異品遍無」，意指在同類事情必定具有而不同類的事情決不會有的普遍關係。）

所以，假如「量」確能成立「凡有煙即有火」又或「凡是被造作的事情便是無常」等「周遍」時，這樣才可以接受自續的論理，但是它們並非由量成立。假如以「量」成立「周遍」那麼亦必須要在一切時間和地方成立「凡有煙即有火」又或「凡是被造作的事情便是無常」的「周遍」。然而，由於「現量」和「比量」只會在灶和瓶子等特殊範圍之內才能成立「周遍」，所以這些「周遍」的範圍亦是有限。因此即使「周遍」亦只是由認許成立，而非由「量」成立。所以勝喜論師顯然是認為運用以量成立的「三相」為因而作證成，便是自續派，假如只是完全使用他方認許的三相而作證成，便是應成派。（三相，梵：tri rupa。藏：tshulgsun。又作三性。為了能如實領悟所量未知的事物，其列舉的正因必須具備三支：1 宗法，梵：paksadharmā。藏：phyogs chos。又作遍是宗法性。2 隨遍，梵：anvayavyapti。藏：rjes khyab。又作同品遍、同品定有性。3 倒遍，梵：vyatirekavyapti。藏：ldog

khyab。又作異品遍、異品遍無性。)

(第二種錯見：) 某些為勝喜論師之徒的譯師說中觀師沒有自己的宗，他們只會遮破別人所宗的觀點。因為這些「有法」(藏：chos can，指「宗」或命題的主詞) 雙方並不一致認同，所以自續派的論理不能成立。正理觀察的結果只會令別人放棄他們的宗。除此以外，由於中觀師沒有自己的看法，所以在任何情況之下均不可使用自續因，只能使用應成的論理。事實上，能成立應成的論理即是究竟的自續因。所以只能允許使用能遮破論敵觀點的應成論理。由於應成是一種「因」及「周遍」僅為雙方承認又或從雙方觀點衍生的歸謬論證，所以「因」和「周遍」並非由正量成立。應成便是基於這種歸謬論證來破除別人的主張或戲論，它的破法是有四種：

(1) 舉相違應成 (舉出相違矛盾的應成論理) —

例如，論敵若承認「生」是有意義及有窮盡，又假如他們認為諸法是「自生」。「舉相違應成」便會這樣說：「假如諸法是由自己產生，也就是說已存在的事物是被造作，這樣「生」就應該是無意義及無窮盡，所以認為它是有意義及有窮盡便不合道理。」如果他們認為諸法是「自生」但卻認同這一點，這樣亦會不合道理。當論敵者瞭解其中的矛盾後，唯一結果便是放棄這種宗見。

(2) 他許比量應成 (舉出他人所認同的比量的應成論理) —

意指以論敵所承認的有法及因等來破除論敵。例如，若你們承認「自生」的芽苗不是「自生」，因為它自體有。雖然中觀師說它不是「自生」，但這只是破除他人認為諸法是自生，而不是中觀師自己要成立「無自生」的觀點，所以中觀師沒有成立自己的宗見。

(3) 能立同所立應成（舉出能立與所立相同的應成論理） —

舉出論敵為證成自己的「宗」而舉出的「因相」和「譬喻」跟所要證成的「宗」全無關係。

(4) 因相相等應成（舉出理據相等的應成論理） —

向論敵指出兩種難以分別的因是相等的，若承認這一種點便要承認另一點。

---

（詰問：）那麼，你們是否相信這是遮破論敵所承認的觀點？假如你們相信這是遮破論敵所承認的觀點，那你們便是建立自己的「宗」，這樣就應該有證成這種「宗」的「自續因」。假如你們不相信這是遮破論敵所承認的觀點，那你們遮除別人觀點的論據便沒有意義了。

（勝喜論師的弟子回答：）在觀察勝義時，若你們承認「無自性」或「無生」等為「所立」，那你們就必須承認自續宗及自續因。但由於我們不承認這種「所立」，所以沒有過失。假如只因為相信某些事情便是有宗見，那麼人人對任何事情也會有宗見了。

以上便是勝喜論師的弟子所說的立場。他們顯然認為自己完全沒有立宗，只是遮破別人的宗。他們雖有信仰，但卻沒有宗見，沒有自己的宗見便是在觀察勝義時不成立「無自性」等宗見。看來他們是認為在觀察勝義時，若承認「無自性」為「所立」並成立「無自性」為自己的「宗」者，便屬於「自續派」。若不承認這種「所立」而只是遮破他人者便是「應成派」。

（第三種錯見：）現今有一些自命應成中觀師之輩，聲稱自宗在才名言之中亦不承認任何於勝義或世俗事情。因為若有這種「宗」，就必須承認有能證成的「因」和「喻」，這樣便屬於自續派。所以，應成派是完全沒有自己的「宗」。《回諍論》說：

若我有少許的宗見，我便會有這種過失，但是我沒有宗見，所以絕不會有過失。假如根現量等能真的看見某些事情，才會有要成立或遮破的事情，但它們卻看不見，所以我不會被難倒的。

《六十正理論》說：

大雄（世尊）沒有宗見也沒有語言。他們尚且沒有自己的宗見，又怎會有和別人相反的宗見呢？

《四百論》說：

不論你們怎樣長期努力，也不能駁倒那些沒有「有」、「無」、「亦有亦無」等宗見的人。

上述各種教典均說明中觀師是沒有自己的宗見立場。《明顯句論》說：

假如你是中觀師的話，就不應該使用自續的論理，因為我們並不認同其它的「宗」。

同論又說：

應成破斥的意義是屬於論敵，而不是屬於自己，因為我們沒有「宗」。

《入中論》亦說：

由觸及所破而進行遮破，還是由不觸及所破而進行遮破呢？有宗見的人就一定會出現這種問題。我沒有宗見，所以便不會遇上這種問題。

論意是說中觀師由於沒有宗見，所以不會犯上這些過失。因此，中觀師只是因應對方的觀點立宗。正如《入中論》所說：

你們承認真實的依他起事，但我們即使在世俗之中亦不承認它們。由於「果」的緣故，我才會說這些不存在的事情是存在。我是順應世間的觀點而說「我」。

《回諍論》說：

由於沒有所遮破的事情，所以我完全沒有要破除的事情。所以，若你們說我要破除某些事情，這就是誹謗。

按照他們的說法，就連遮破他宗的事情也沒有。

（第四種錯見：）早期的西藏中觀智者效法月稱論師遮破各種宗見，他們聲稱：我們要徹底遮破這些認為中觀師沒有自己的「宗」和能立的「量」。而自宗是要破除以能經得起正理觀察的自相建立的能量和所量及依其事勢的現、比二量（亦即事勢量。藏：dngos po'i stobs zhugs kyi tshadma），但卻承認在於名言之中不以正理觀察的世間公認能量和所量。雖然，自宗中觀師對論敵建立能成立的語言，以正因成立諸法無實有，即使這樣，我們仍不是自續師，因為我們是依世間公認的「量」，不作觀察而安立無實有。

## 戊二 遮破這些主張：

（遮破第一種見：）在勝喜論師的「入中論疏派」之中，「因」和「周遍」並非由「量」成立。但是，勝古論師認為「因」不是以「量」成立的理由並不適當。因為：（1）即使在那些



認為立敵雙方均須首先以「量」立「因」的派別之中，亦不能僅因為立方未能確定敵方成立的「因」，便不承認某種事情是「因」。所以勝喜論師的理由對於敵方必須以「量」立「因」並無損害。(2) 假如你們說由於自己不知道敵方的心意，所以便不知道敵方是否以「量」立「因」，那麼，你們也應該無法確定別人所承認的特殊觀點，這樣亦不可能以敵方所承認的事情來遮破他們。為什麼呢？因為當敵方說：「這是我所承認的事情」時，雖然你們對他的說話是具有現知的確定，但是按照你們的說法，你們是不能確實瞭解他們話中所承認的事情，因為你們不瞭解別人的心思。

勝喜論師對於「周遍」不是以「量」成立所提出的理由亦不適當。因為當你們於「灶」上成立「有煙即有火」時，「灶」便是你們認知「周遍」之處。由此而得知的僅是「有煙即有火」的「周遍」，而不是認取「有灶煙即有灶火」的「周遍」。所以，你們又怎能認取局限於特定時間地點的「周遍」呢？否則，假如這種「周遍」是有特定的局限，便不能以「灶」來作為確定這種「有限的周遍」的根據，而必須舉出其它確定「有限的周遍」的根據。譬如：若要在「聲」之上確定所要成立的「無常」性質，（這種無常性質）就必須適用於「聲」和「瓶」兩種事物，而不能單獨把「聲」的無常方式安立為所立的性質。由這種道理即能證明「比量」成立的「周遍」並不是「量」的說法並不正確。

又勝喜論師認為「因」是不能以「量」成立，所以只能以立敵雙方承認的「周遍」成立。這種說法同樣不合理，為什麼呢？因為如果你們僅把所承認的「宗」視為它的因由，便不能遮破論敵，蓋敵方所承認的意義亦能成立它，所以立敵雙方均沒有任何能遮破它的「量」。

（問：）若說承認的方式是有不同，一者能成立「因」或「周遍」，而另一者則不能成立，這樣區分又會怎樣呢？

（答：）假如你們僅由已承認的事實來證明這種區分是合理，你們的理據便是和你們要證成的事情相同，而沒有提出自己的「宗」。但是，假如你們基於這種主張是否有「量」支持來作出區分，那你們便已偏離自己這種沒有「量」的看法。

（遮破第二種錯見：）你們認為自續宗的意思是指在觀察真實時並不承認「無自性」的「宗」。請問你們是因為觀察有否自性的理智不能立宗，而不承認這種宗見？還是以這是觀察真實的時刻為理由而不承認這種宗見呢？

在第一種說法之中，假如理智不能成立「無自性」的宗義，那麼理智亦不能遮破「有自性」的宗義，因為理由是相同的。若你們以為在觀察真實時是不能遮破「有自性」的宗義，這就極不合理，因為：（1）你們在前面曾說是以正理觀察來遮破其它宗派。（2）無觀察心是不能遮破其它宗派。（3）否則，假如觀察不能遮破「有自性」的宗，你們又何須特別聲明自宗沒有所立

的宗義呢？因為若是這樣的話，你們就連破除其它宗派的應成論理亦不能承認了。

當你們運用應成的論理來破除他派的宗義時，遮破「有自性」即是成立「無自性」。正如前文引用《回諍論》及《自釋》所說，這是沒有第三種選擇的。否則，他人便會反過來說：「我是成立無自性而不是破除有自性。」這樣你們能怎樣回答呢？假如你們認為要確定「無自性」就必定要遮破「自性」，那麼，遮破有自性亦必定要確定「無自性」，因為理由是相同的。

假如你們認為這是觀察真實的時刻，所以不可成立「無自性」等宗見，那你們便要說明其中的理由。假如你們說在觀察真實時，若成立有某些事物存在便是「勝義有」，所以不應承認。但這種結論是不合理的，假如你們並不承認在觀察真實的時刻，那就應該承認完全沒有以中觀正理觀察諸法的時刻。假如你們承認這種時刻，那亦必須承認有能觀的人、觀察的理、所觀的事及與你一起觀察的論敵。所以，為何在此刻存在的事情必定是「勝義有」呢？你們說應成只是對應論敵所承認的事情又或由這些主張衍生的勝義事情，所以雖然沒有「量」亦能舉出其過失。但這種說法亦難以令人滿意，因此我大可以像上文遮破第一派的見解一樣，把你們的見解破除。

還有，你們不應說在觀察真實時不承認任何事情，但是於名言則有所承認。因為觀察真實的時刻必定是名言之中的事情，而不是勝義的事情，所以這是和你們的宗義有矛盾的。又假如

「於觀察真實時即不存在」的意思是指於勝義不存在，那麼在觀察真實時無所承認就不是應成派的不共特色了，因為沒有任何中觀師會認為自己在勝義上是有所承認的。

（遮破第三種錯見：）正如前文所說，那些認為中觀師於名言亦不承認宗見的人，是沒有正確認識正理的所破境。所以當他們以破除自性的道理遮破論敵時，若然被對方詰難，他們便會看見這些道理亦能用於遮破自宗，因為他們在安立自宗時並不知道如何遠離過失。於是，一切輪迴和涅槃的緣起最終也是像「大自在天」等外道的戲論一樣有本性，所以這是最為鄙劣的譏謗中觀師者。前文已經詳細說明遮破這種邪見的方式。

凡是分析中觀師是否有所承認的人，必定同意具有中觀的人才能稱為中觀師。因此，他們亦須承認中觀師是通達「於勝義之中即使一顆微塵也不存在，於名言之中一切猶如幻化」的緣起意義，所以是有承認的事情。還有，你們必須破除與這種宗見相違悖的兩種鄙劣言論，也就是認為諸法是「勝義有」及「名言無」的鄙劣言論。所以既有能通達所破及所立的正量，亦有中觀師能依自身的證悟，以不顛倒的教語教導別人。基於這種緣故，兼且沒有任何論敵能合理反駁他們提出的論點，所以這種宗派是最極清淨的。

因此，即使你們不知道怎樣安立完善的中觀派教規，但最低限度亦不應誰謗中觀派是「無」（意指即使於名言上亦無所承認）。應當承認緣起正理而把一切惡見網罟割破。關注這一點的智

者便能遠離任何矛盾而成立中觀派，而不會相信此輩的一派胡言。《明顯句論》說：

所以，我的宗見才是最清淨，絕不會違反任何世俗或勝義真實的傳統說法。相反，你們的宗見顯然有過失，而且違反傳統的說法。你們真的愚不可及，不能正確看見功德和過失。這些全是你們過失而非我的過失。

正如前面引用的論典所說，中觀派的說法是由抉擇勝義的量及名言量建立，它是無可反駁，完全清淨無過，讓你們能安立一切輪迴和涅槃的說法。否則，若說中觀師沒有自己的宗見就是無可反駁，那麼聲稱你們所說的一切全是謊言，也是完全不能破斥了，因為兩者的道理是相同的。

（反駁：）無所承認的人是不會經受有承認的觀察。由於我們沒有任何主張，所以沒有人能破斥我們。

（回答：）全無道理。假如這種說法合理，那即使有人聲稱：「一切語言皆是虛妄」，亦不能指出他們是自語相違。因為這些認為一切語言皆是虛妄的人亦聲稱一切語言皆是虛妄，這樣就不必觀察其說話的真實性。這種說法也是不合理的，正如《入中論》所說：

假如是有少許實有的「我」，那就應該是某種與身或心一起存在的事情，並不會不可言詮

的。

「犢子部」是認為有一種實體我，但卻不能說明這種實我與諸蘊是「一」（同一）或「異」（異別）。所以上文作出這樣的破斥：「若我是實體有，便一定可以說明它與諸蘊是「一」或「異」」，否則，犢子部便可以這樣回答：「你們不能這樣觀察」。

（犢子部，梵：Vatsīputriya。藏：ma bu ba。為小乘二十部派或十八部派之一。音譯跋私弗底梨與部、跋私弗多羅部、婆蹉妒路部、婆蹉富羅部、婆粗富羅部、婆蹉富多羅部、跋私弗部、婆蹉部。又稱跋次子部、跋私弗多羅可住子部、可住子弟子部、婆雌子部。此部的分派有多種說法。據《異部宗輪論》所載，此部是於佛陀入滅後三百年，從「說一切有部」分出者；《舍利弗問經》及《南傳島史》等，則說從「上座部」分出。《南傳佛教》則說是於在佛陀入滅後二百年間分出。）

假如你們認為可以這樣觀察：「犢子部若認為實體有的補特迦羅不能以諸蘊來說明，便不合道理，因為這是和補特迦羅既非與諸蘊同一亦非與諸蘊相異的見解相違背。」如果你們提出這種：「不承認任何事情，便是沒有主張」的論點，事實上便已有所承認，因為兩者的道理是相通的。你們或會認為以下兩種情況是相同：（1）若說：「我沒有錢財」，但對方回答：「就把這種無錢財的錢財送給我吧」。（2）若說：「我無所承認」，但對方回答：「無所承認本身便是有所承認」。然而，你們在提出這種論典時卻誤解自己的宗見。我們並不是說沒有主張即是一

種主張。那我們所說的是什麼呢？我們要說明的是你們必須承認自己不承認任何事情才能真實宣稱自己是無所承認。因此你們的說法必定會自語相違。

假如你們提出的說法並不屬於中觀派，那你們引用聖龍樹父子的論典來作證明，便是自相矛盾。又這種說法亦不能視為月稱論師一派或其它佛教宗派的教規，所以你們已經脫離聖教正法。

凡是奉行中觀派，尤其是奉行月稱論師一派的人，假如認為自己沒有宗規，便是自相矛盾。同樣，若你們認為自己只是因應別人的觀點而安立一切事情，並希望以這種方法令自己免於有所承認，也是不合道理。若說你們只是順應別人的觀點才必須承認色等諸法是有，縱使自己不承認色等諸法是有，但是仍須承認要就他人的看法來安立色等事情，這樣仍不能令自己免於承認各種主張。這時，你們就必須承認：(1) 有須因應其觀點來安立各種事情的他人，與及 (2) 有能安立這些事情的自己。所以若認為只是就別人的觀點承認各種事情而沒有自己的宗規，非但無益，而且有害。

---

（反駁：）我們並不是說沒有自己的宗規而只是順應他人的觀點來安立論點。這是你們一廂情願的看法。

（回答：）這種宗見竟連「順世外道」也不會否定的現事（即是由眼、耳等根識獲得的感官



經驗)亦加以否定。你們居然對自己的說話也毫無知覺，要經過我們聽聞你們才能明瞭，真的令人吃驚。假如你們真的否定現事的證據，又何必堅持自己沒有主張？因為不論你們說些什麼，隨後便可以把它否定，所以永遠不會有過失。

(對方反駁：)即使我們應成派的論理也是順應他人的觀點安立。我們自宗是不會承認它們的。

(回答：)那麼你們遮破「自續派」而尊崇月稱論師的應成派教規又有何意思？如果你們自宗不承認自續，這樣亦不會承認應成，同樣如果是順應他人的觀點而承認應成，那亦須要順應他人的觀點而需要使用自續。

正如我們不能順應他人的觀點，把那些自宗不承認唯識的人稱為承認唯識見的唯識師。同樣，我們亦不能把那些自宗不承認以應成論理成立中觀意義的人稱為應成師，但是卻順應別人的觀點而把他們安立為應成師。又由於那些提倡這種宗見的人也不是自續師，所以他們顯然不是中觀師。如論《入中論》所說：

鑒於「果」的緣故，雖然它們是「無」，我依世間的觀點而說「有」。

此意非說僅是順應別人的觀點而承認一切宗見。為什麼呢？因為諸法無自性只能透過如



理觀察有否自性的理智而安立，而不能於庸常的名言識之中安立。為什麼呢？因為假如庸常識能成立無自性，理智便沒有意義了，所以這是不合道理的。論中所說的：「我依世間的觀點而說有」是指色等事物是就世間的觀點安立。

此論於前文曾說不承認世俗，意指我們不是像「唯識宗」一般承認依他事，但並不是說自宗不承認世俗。因為論中是說：「說像你們承認真實的依他事一般。」為回應唯識師的論點，此論的貫注說：「假如你們用正理遮蔽依他，我便會用你的正理來遮破你們所說的世俗。」所以此處的意思是說，你們唯識師相信依他起的事情能經得正理的觀察，但我們並不承認這樣的世俗法，由此可知，我們對於能否以正理遮破它們的看法並不一致。

我們不認為「依世間的觀點」是指不屬於自宗的其它觀點，而是指各種未受損的名言識。這是因為種種世俗義的存在均須在這種識的範圍之中安立，而且由於安立名言的「量」亦存在於中觀師的心相續之中，所以我們認為「雖它們是無」的意思是指它們並非「自相有」，所以這一句應解釋為：「雖然它們並非以自相的方式存在，但我們卻說為存在。」而不應解釋作：「雖然它們不存在，但我們卻說為存在。」因為這句說話是說明自宗安立種種名言義的道理，但它們雖於名言亦沒有「自相有」。《入中論疏》對此作出這樣的解釋：「世間認為是有的事情，我亦承認是有。世間認為是無的事情，我亦承認是無。」由此可知，不能把這段文字解為諸法

並不存在。所以，由於論中常說諸法非勝義有，而是世俗有，因此，「雖然它們是「無」，我依世間的觀點而說「有」」一句之中的「有」和「無」是有不同的意義，所以沒有任何過失。

（反駁：）那麼，《回諍論》說中觀師沒有宗見及立論又是什麼意思？還請你們解釋一下。假如你們立「宗」：「苗芽無自性」，那亦必須承認「因」：「由它是緣起法」和「喻」：「譬如影像」。因此，你們亦必須承認要為論敵設立「三支」（藏：sbyor ba，即是宗、因、喻三支作法或三段論式，又名三分），亦即：

（1）與「有法」（藏：chos can）有關並具有兩種「周遍」（藏：khyab pa）的「因」。（意指「正因」所須具備的三種條件：遍是宗法性、同品定有性、異品遍無性。「遍是宗法性」是規定因與「宗」或「命題」的主詞或有法的關係，這是「因」對「宗」所應具備的義理。「同品定自性」是規定「因」與「同喻」的關係。「異品遍無性」是規定「因」與「異喻」的關係。因為在宗、因、喻三支之中，以因望宗、異喻、同喻等三方時，所構成的關係便是「因」和「二相」。）

（2）由「因」成立的「所立」（藏：sgrub bya。亦即「宗」）。

（3）能領悟「所立」的「比量」。

這樣的話，你們亦只是厭惡「自續」這個名字罷了，又何必費力遮破自續的三支呢？

（回答：）雖然《回諍論》確有像你們所引用的無宗、無立論的說法，但是論中亦有多處指出必須安立自己的主張。所以僅引用其中一段說話又怎能證明中觀師是沒有自己的宗見呢？不過，持有「無自性」的宗見者亦確有成為「自續」之嫌，由於這點是極為微細難解，所以我們在建立自宗時將會作出解答。

怙主龍樹在《回諍論》所說的無宗，是指中觀師所說的「法無自性」。實事師詰難說：「假如這種立宗的言詞是有自性，說一切諸法無自性便不合理。假如這些言詞是無自性，那它們便不能破斥諸法有自性。」然而，根據前面引用《回諍論》的內文及其疏釋所說，無自性的事物能具有「破」和「立」的作用卻是合理的。所以，有宗或無宗總體上並不是諍論龍樹是否有宗，而是諍論「諸法無自性」的立宗言詞是否有自性。因此，《回諍論》的意思是說：「假如我承認這種立宗的言詞是有自性，這樣便會有違「一切諸法無自性」的宗而犯上過失。但我並不承認此事，因此不會有過失。」所以不能用這些文字證明中觀師沒有宗見，蓋因「無」和「無自性」兩者是有極大的分別。

《回諍論》論中「假如「根現量，等....」的頌文是說根現量等全無可緣，但是，按照前文引用的《明顯句論》所說，這是指「能量」和「所量」均非有自性的「能緣」和「所緣」，而不是說沒有緣起的「能量」和「所量」。依實事師的觀點看來，即使由根現量成立諸法的自

相亦能破除，但中觀師則認為一切諸法皆是自性空，所以根現量及其所量境亦應是自性空，因為它們皆是合攝在「諸法」之中。所以從他們的觀點看來是沒有根現量及所量境，因此不能破除諸法的自相。論中所說的根現量無可緣是為了答覆這種實事師的觀點而設。這種觀點就像《回諍論》所說：

假如根現量能緣諸法，然後才能遮破。然而，能緣諸法的現量本身並不存在。

《回諍論自釋》亦說：

假如認為現量能攀緣諸法，那就可以用「一切諸法皆空」把它們破除。為什麼？根現量是包含在「一切諸法」之中，因此它們亦應該是空的。所以亦不應有「量」的所緣。既無所緣便不能遮破，所以認為一切諸法皆空是不合理的。

至於《四百論》所說的「不能駁倒那些沒有「有」、「無」、「亦有亦無」等宗見的人....」《四百論疏》說這是指即使耗費極長時間亦不能破斥宣說空性的人。若你們認為連空性也不能承認，又怎能引用這些論文來作為全無主張的證據呢？《入中論》在這一段亦引用聖天論師的四句頌文：

奉持諸法唯是假名有者而作二邊之論是不合理的。所以，基於二邊論而對中觀師作

出破斥或答覆的人，是永不會找到任何根據的。

正如聖天論師在《四百論》所說：

不論你們怎樣長期努力，也不能駁倒那些沒有「有」、「無」、「亦有亦無」等宗見的人。（此處並非以四句偈頌體譯出）

所以，月稱論師是以這段文字說明執諸法有自性的「實事師」或完全否定「色」等諸法的作用的「無事師」（藏：med pa ba）均不能破除那些破斥自性而承認假有的人。由此可知，這些文字並不能作為中觀師沒有自宗宗見的證據。又「有」、「無」等宗見顯然是指二邊論的宗見，所以，我們大可以像前文所說的破四句生及破有無論的方法來處理它們。《六十正理論疏》對於《六十正理論》所說的：「大雄（世尊）沒有宗見也沒有諍言....」是作出以下解釋：

沒有這種實事便不會有自宗或他宗。看見這種道理的人必定能夠斷除煩惱。

論意是以「無實事」來作為「無宗」的理由。又此處所說的「實事」必定是指「自相」或「自性」，因為若把「實事」視為「作用」的話，便會和「看見沒有這種實事即能斷除煩惱」的說法相悖。所以，此論是就中觀師沒有承認「自性有法」的宗見而說中觀師沒有「宗」。因為《六十正理論疏》在這段文字之前曾說「實事」的主張便是於諸法增益自相。正如《六十正

理論》及《六十正理論疏》所說：

至於那些沒有思量這種緣起法性及遍計諸法有自相的人。論中有說：

若承認有實事，便肯定會執著能引生貪、嗔的頑劣惡見，還會由這些惡見引發爭論。

由此可知，這些教典並沒有說中觀師沒有自宗之見。所以，應當知道《明顯句論》所說的「....因為我們並不認同其它的宗....」乃是引月《回諍論》及《四百論》。

在《回諍論》所說的「由於沒有所遮破的事情，所以我完全沒有要破餘的事情」，其中的「所遮破」容有兩種解釋。若認為「所遮破的事情」是指「增益諸法有自性的境」，那麼，龍樹說由於無自性所以完全沒有要破除事情就不合道理了。所以它的意思是指能增益（自性）的心識才是所遮破的事情。月稱論師的註釋亦說即使能破也沒有，因此，無能破及所破兩者便是沒有「有自相」的能破及所破。《回諍論自釋》說實事師認為能破和所破便是以這種「有自相」的方式存在，還譏謗我們，說我們作出這事遮破。怙主龍樹確實承認能破或所破皆如幻事，為什麼？因為《回諍論》說：

變化能遣除變化，幻士夫能以幻破幻。這種遮破也是同樣道理。

同論又說：

假如執著有自性便不是緣起，那執著緣起豈不是空嗎？假如執著有自性，有誰能把它斷除呢？其它一切執著也是這樣，所以我沒有作出回答。

意指若執著陽焰為水是有自性，不應依仗自身的「因」和「緣」產生，那就沒有人能遣除這種執著。

《明顯句論》所說的：「應成破斥的意義是屬於論敵，而不是屬於自己，因為我們沒有宗」同樣不能作為證明中觀師沒有自宗的證據，因為這段說話是指中觀師沒有「自續」的宗。

月稱論師在《入中論》說沒有宗見的意思是指他認為自宗的能破和所破皆無自性。所以，當他以正理觀察來遮破他宗「「因」是自性生「果」」的說法時，才會質問「因」是否由觸及它們而生「果」，但這種遮破並不適用於月稱論師本人，因為他並不承認諸法能經得起正理的觀察。這才是論中的意思，所以絕不是說我們沒有自己的宗見。因為月稱論師在《入中論疏》曾說：

我們自宗是不會陷於類似的謬論之中，因為從我們的觀點看來，能破非因觸及所破而不能它破除，亦非因不觸及所破而不能把它破除。蓋因「能破」和「所破」皆無自性，所以它們觸及與否亦無須理會。

意指實事師所提出的正理觀察並不適用於中觀師的遮破。為什麼呢？月稱論師說這是由於「能破」和「所破」皆無自性，而不是由於中觀師沒有主張，他又引用《佛母般若經》（指《二萬五千頌般若波羅密多經》）為證，舍利弗在經中向須菩提請問由「生法」或「無生法」哪一者而得「無生法」。舍利弗在破斥由這兩者而得之後，又問：「這會是不是沒有得證呢？」而須菩提就像上文所引一樣，說兩者皆有但不是以二邊的方式而有。《入中論疏》亦以此作為例子而作解釋：

由於它會導致這種二邊的謬論，所以經中遮破由生法或無生法而得。又因二邊觀察並不適用於無實事，所以依世間名言不作觀察而承認有「得」。同樣，雖然「能破」和「所破」既非觸及亦非未觸及，但是，於名言仍須知道「能破」是能夠破除「所破」的。

這顯然是說，以觸及或不觸及作觀察時，於兩者之中皆沒有遮破，但是由於這種觀察並不能否定遮破的存在，所以中觀師須於名言之中承認是有遮破他人的宗。

不僅如此，月稱論師還承認以（三支的）「因」成立「所立」（宗）。為什麼？上文引用的《入中論》及《入中論疏》隨即便說：

你們在日輪的影像之中亦能看見日蝕等細貌。質問日輪是否觸及它的影像並不合理，



這只是依仗因緣和名言產生。(鏡中的)影像雖非真實的事物，但是為了令你的面貌漂亮，必須把它當作事實一般看待。同樣，「因」是具有潔淨慧面的功用，它們雖然離實，但是卻能證明所成立的意義。

你們必須瞭解，由於影像絲毫不存在，所以完全不可能觀察它是否由觸及日輪而生或不觸及日輪而生。然而，當色緣現前看見影像，便能確定所要瞭解的事情。同樣，無自性的遮破能破斥所破的事情，自性空的離實「因」亦能證明所成立的意義（據妙音笑論師所說，實事師認為破除自性的正理是離實，因為它不能證明自性有境的存在，見《廣論》英譯）。由於這不會引致二邊觀察的謬論，所以你們認為我們的說話會像你們的宗一般受謬論所害，實不合理。

所以，月稱論師的回答是說，破除他人的正理是不能反過來用於破斥自己，但他並未說沒有自己的宗。

還有，以觀察「因」生「果」是有觸及或未觸及來破斥那些認為因果有自性的人時，月稱論師是以我們主張「無自性」為理由而說這種過失對我們並不適用，所以他能遠離這種過失。但他並不是說我們沒有自宗才能遠離這種過失。《入中論疏》說：

「生」應怎樣解釋呢？由於因果兩者皆如幻化，所以對我們來說，世間萬法是有並無過失。這種觀察可應用在那些認為因、果各為有自相的能生和所生的人。但是，

若認為諸法皆是顛倒遍計所生，猶如幻化，非自性所生，又或認為諸法皆是分別施設的「境」並無自性，猶如眼疾患者看見毛髮，那麼這些人便沒有自性生的執著。所以我們不會有剛才所說的過失。又於不作觀察時，世間萬法確實是看，所以一切皆能成立。

月稱論師是以承認自相來作為理由而指出過失是適用於他宗，又以承認「諸法如幻」來作為自宗沒有過失的理由。若能明瞭此理便應該領悟如何安立無過失的中觀宗規。

總之，宣說：「是此而非此」又或：「有此而無此」的各種了義經和中觀論典均具有無量無邊的例證，能說明這些皆是其作者的主張，故此不必引用特殊的教典來證成。否則，當我們要解釋那些沒有說明：「我承認如此這般」的教典的意義時，便不能分辨某些事情是不是作者的主張。不過，假如你們一定要有「我信受」、「我承認」或「我所宗」等說法的實例也是非常充足的。《回諍論》說：

假如不承認名言，我們便沒法解說。

《六十正理論》亦說：

於生起的法壞滅時，即假名為「滅」。同樣，善士亦承認「滅」如幻化。

同論又說：

一切緣生之法猶如水中月影，既非真實亦非不實。能承認此理便不會被邪見侵奪。

《出世讚》亦說：

由因所生的事物，無因便不能存在，這顯然就像影像一樣。你們又怎能不承認呢？

同論又說：

既然沒有所受，能受本身便是無我。佛亦承認受不是自性有。

又說：

佛是依名言而說「業」和「作業者」。佛亦承認它們是相互觀待而有。

又說：

果是不能從已壞滅的因出生，亦不能從未壞滅的因出生。佛認為果的出生猶如夢境。

又說：

凡是緣起所生，佛說即是空。

《入中論疏》亦說：

智者應當瞭解這種宗見是全無過失兼有巨大功德。所以你們必須堅定受持這種宗見。

同論又說：

所以，由於我們承認緣起諸法唯緣起性，正如我們承認諸法是依緣假立，所以我們的宗見是不會犯上撥無一切名言的過失。他人亦應受持這種宗見。

以上這些教典是說明定須承認種種宗見，類似這樣的說法還有許多。《入中論疏》又說：

宣說四宗之後，便要說明如何以正理成立它們，這就是：「這不是自生又怎會從他生？它亦不是自他共生，而且怎會無因而生？」

由於《明顯句論》亦有相同的說法。所以怙主龍樹及月稱的宗規確有自己的信仰，主張及宗見。

（遮破第四種錯見：）第四派雖承認於名言有自相，但卻破斥能經得起正理觀察的名言自相有。我們已解釋這是錯誤的。此派又說，在月稱論師的宗規認為中觀師以他比量（藏：gzhan don rjes dpag）對實事師立宗時，成立「三相」（藏：tshul gsum）的「因」是有兩派。但這是不合

理的，因為：(1)《明顯句論》對這種見解分別作出遮破。(2) 若你們持有這種見解，縱然沒有把它稱為「事勢因」，但它必定是「自續因」。這些要點在後文還須詳細說明，於此不贅。

## 酉二 安立自宗：

透過解釋應成師是如何遮破自續宗而安立自宗，便能對兩派有所瞭解，所以現在便要開始解釋。《明顯句論》對此事作了許多說明，由恐文繁，所以此處只會簡略說明其重點。

「安立自宗」分二：(一) 正式遮破自續。(三) 為何自宗不會犯上相同過失。

## 戌一 正式遮破自續：

「正式遮破自續」分二：(一) 顯示自續派三支的有法或所依不極成的宗過失。(二) 由於這種過失的緣故，顯示因亦不成立。

## 亥一 顯示自續派三支的有法或所依不極成的宗過失：

此處又分為兩部分：（一）說明清辨論師的計執。（二）遮破這種計執。

## 天一 說明清辨論師的計執：

由於《明顯句論》對於這些事情的說法是極難瞭解，所以我要引用此論的文句來作出解釋：

為什麼呢？在「聲是無常」的「宗」裡，只是採用「總義」的「有法」（藏：chos can。此處是指「聲」）及「法」（藏：chos。此處是指「無常」），而非採用「差別」（「宗」的述詞是界定主詞的特性類則，故名「差別」）。假如兩者皆採用「差別」便沒有「能推比」和「所推比」。譬如，若以「四大所造聲」為「有法」，在辯論時於他方「勝論師」便不能成立。又假如是以「空德」為「有法」，於自方佛弟子便不能成立。同樣，當勝論師向敵方「數論師」立「聲是無常」的「宗」時，假如以「所作聲」為「聲」，於「數論師」便不能成立。相反，若以「顯現聲」為「聲」，於勝論師本身便不能成立。「滅」也是同樣道理，若以某種比「生」更需要其它「因」的「滅」為「滅」，於自方佛弟子便不能成立。但是，若以「無因」的「滅」為「滅」，於他方勝論師亦

不能成立。所以，就如上述的情形一般僅採用總義的「有法」及「法」，此處亦只是採用（總義的）「有法」而捨棄「差別」。這便是清辨論師的說法。

意思是說，當佛弟子向勝論師立「聲是無常」的宗時，假如以「大種所造聲」為「有法」，對勝論師便不能成立。若以「空德」作為「有法」對自己便不能成立。同樣，當勝論師對「顯現論者」（藏：gsal byed pa，又作「聲顯論」亦即「數論師」。此祇認為「因」中本已有「果」，所以「果」只是顯現而非新生）立「聲是無常」的宗時，若以「所作聲」為「有法」，對「顯現論者」便不能成立。若以「先有而由「緣」顯現的「聲」」為「有法」，對勝論師便不能成立。所以不能採用某些與自宗的獨有看法相衝突的事情來作為「有法」。因為「有法」是立敵雙方觀察某種特性是否存在的依據，所以必須雙方共同承認。

就如「有法」（聲）必須為雙方共同承認一般，「法」（無常）亦必須為雙方共同承認，所以只採用「總義」的「無常」而不採用「差別」。而且，在成立「所立」（藏：bSgrub bya。即是「宗」）之前，他們舉出的「譬喻」亦必須共同成立。同樣，當自宗中觀師對外道成立眼（、耳、鼻、舌、身、意）等「內處」或色（、聲、香、味、觸、法）等「外處」無自生，與及對內道實事師成立無他生時，如以「實眼」等作為「有法」，對我們自己便不能成立，但假如我們以「不實眼」等為「有法」，對於另一方便不成立。所以，必須捨棄這種「差別」而採用「唯」眼或「唯」

色作為「有法」，蓋因它是中觀師及實事師觀察有否「生」等特性的依據，所以雙方必須共同承認。

所以，清辨論師認為「共同成立」的意思是指立方和敵方皆是以同類的「量」來成立（如敵方以比量成立，則立方亦以比量成立）。

## 天二 遮破這種計執：

「遮破這種計執」是分為兩部分：（一）說明意義不合理。（二）說明譬喻不適當。

### 地一 說明意義不合理：

《明顯句論》說：

並不是這樣的。於此（指在眼等並非「勝義生」的論證之中），若承認以遮破「生」為「所立」，「所立」的依據與及由顛倒識所獲得的自有事物，在真實之中完全崩潰，這是他（請辨論師）本人必須承認。由於沒有共同承認的「有法」，所以便有諍論。顛倒識和不顛倒識是有差別的，所以當顛倒識把不存在的事物認作存在時，就好像眼疾患者看見毛髮一樣，豈會看見少



許的真實義。不會妄自增益不真實義的不顛倒識，就好像沒有眼疾的人在尋找虛構的毛髮時，是不會看見少許世俗的非有義。因為龍樹阿闍黎在《回諍論》說：

假如根現量等真的能看見某些事物，那便會成為要成立或要破斥的事情，但由於它們並不是，所以我不會被你們找到過錯。

由於顛倒識及不顛倒識具有這種分別，所以，有「不顛倒識」便不會有「顛倒識」，所以又怎會有以世俗眼來作為三支的「有法」呢？因此，清辯論師未能避免「宗不成過」及「因不成過」，所以他的答覆完全不能令人滿意。

現依三支來說明這段文字，因為採用以下這個例子會較易理解：

「宗」( 梵：prajñā。藏：dam bca' ba ) 一色處 (有法) 並非自生 (一)。

「因」( 梵：hetu。藏：gtan tshigs ) 一因為它是存在。

「喻」( 梵：udāharana。藏：dpe ) 一如面前的瓶子。

在《明顯句論》回答清辯論師的這段文字指出，這項辯論的「有法」並非雙方共同承認。那麼，論中是怎樣解釋呢？在這段《明顯句論》指出，那些要顯示為何不能成立與論敵共同的「有法」的人，便是要破除「自生」的自續師。不過，總體而言，《明顯句論》的論敵是有兩

種：(1) 承認諸法於勝義有自性的實事師。(2) 破除勝義有自性而承認諸法於名言有自性或自相的自續師。自續中觀師雖然被稱為「無實事師」，但是為求精簡，所以論中所說的「無自性師」是指「應成師」，而「有自性師」是指「實事師」和「自續師」。

據「有自性師」的說法，在上述三支的「有法」亦即「色處」，是必須由能見它的眼識現量成立。還有，假如這些「識」不能以無錯亂的方式成立「色處」，它們便不能作為成立其境的現量，所以，它們必須是不錯亂的。無分別現量是以無錯亂的方式成立其境嗎？應成以外的宗派認為「境」是藉由它於任何無錯亂識顯現的自相而存性，而且，「境」的存在必定是像它於「識」的顯現一樣。

因此，自宗應成師說這種能對實事師成立「有法」的「量」，對於中觀師並無作用？因為即使於名言之中也沒有任何法是具有由自相成立的體性，所以並沒有能成立這種事物的「量」。因此，月稱阿闍黎便是本著此意而遮破自續師，這還說明如何破除「最初必須使用自續三支來作為向他人灌輸通達諸法無自性正見的支分步驟」的說法。至於在自宗應成師內部，為求互相引生通達「盡所有名言義」當中某些意義的比量，是否必需使用自續三支來作支分步驟的道理，暫且不作考察。

現以月稱論師的論文和我的觀察結合解釋。文中所說的：「於此（指論證眼等並非「勝義生」

之中)，若承認以遮破生為所立，所立的依據與及由顛倒識所獲得的自有事物，在真實之中完全崩潰，這是他（清辨論師）自己必須承認。由於沒有共同承認的有法，所以便有諍論....」意思是指「所立的依據」亦即「眼」或「色」等「有法」是「在真實之中完全崩潰」，亦即不能成立，這就是清辨論師本人所承認的事情。這類「有法」（眼和色）是什麼東西呢？這就是受「無明」擾亂而「由顛倒識所獲得的自有事情」，意指這些是由「眼識」等「名言識」成立的意義。「他自己必須承認」的意思是指他（清辨論師）於此（眼等並非勝義生」的論證之中）必須承認。由於破除以「勝義生」為「所立法」（藏：sgrub bya' i chos）是基於這些「有法」，假如它們於真實之中確實存在，「有法」與「法」的關係使會出現矛盾。

假如他是這樣承認諸法又會怎樣呢？這些既非真實有亦非真實本身的「色」等「有法」，並不能視為由無錯亂識獲得的意義，因此它們是認取虛妄境的有境心或名言識的所得境，所以這些識皆是被無明擾亂的錯亂識。故此，無錯亂識的所得境是不會在錯亂識顯現，錯亂識的所得境亦不會為無錯亂識所獲得。這是因為「顛倒」的錯亂識與「不顛倒」的無錯亂識「是有差別的」，這就是說兩者是各有其所趣向的「境」。這便是月稱論師論中說：「顛倒識和不顛倒識是有差別」的意思。

再解釋以下這段論文：「所以當顛倒識把不存在的事物認作存在時，就好像眼疾患者看見

毛髮一樣，豈會看見少許真實義。不會妄自增益不真實義的不顛倒識，就好像沒有眼疾的人在尋找虛構的毛髮時，是不會看見少許世俗的非有義....」。「顛倒識」是指「眼識」等被「無明」擾亂的「名言識」。說這些識「把不存在的事物認作存在」的意思是指「色」、「聲」等並沒有「自性」或「自相」，而是「根識」執著它們具有這種特質。無分別識是以「唯顯現」的方式來執取其意義，所以「色」等於「根識」是現似「有自相」。「豈會看見少許真實義」意指自相本不存在而是虛妄顯現，所以這些識又豈能成立些微有自相的意義，而「毛髮」便是比喻雖無「自相」的意義而有虛妄顯現。這些句子的意思是說，於各種根識顯現的色、聲等事物皆是錯亂，所以不能成立「境」是有自相。

為了顯示無錯亂識絕不會執取色、聲等事情，論中又說：「不會妄自增益不真實義的不顛倒識，就好像沒有眼疾的人在尋找虛構的毛髮時，是不會看見少許世俗的非有義....」。「不顛倒」是指無錯亂識。只有現證真實的聖者才具有這種識，此外無人能有。這種無錯亂識是「不會妄自增益不真實義」，意指它不會把絕不真實的色、聲等事物增益或計執為「有」，舉例說，它就像沒有眼疾者的眼識一樣，絕不會看見毛髮的錯亂相。「世俗」是指像色、聲等虛妄的意義。「非有」是指沒有「自相」。以真實義為「境」的無錯亂識即使絲毫這類世俗的意義也不能成立，所以無錯亂識是不會看見這些世俗的意義。

月稱論師又引用怙主龍樹的論文為據：「假如根現量等真的能看見某些事物，那便會成為要成立或要破斥的事情，但由於它們並不是，所以我不會被你們找到過錯。」意思是要證明現量（、比量、聖教量、譬喻量）等四種量均不會成立少許「有自相」的意義。

論中所說的：「由於「顛倒識」及「不顛倒識」是有這種分別，有「不顛倒識」便不會有「顛倒識」，所以又怎能以「世俗眼」作為三支的「有法」呢？」這段文句便是總結前文所說的意義。「所以又怎會有以世俗眼來作為三支的「有法」呢？」這一句並不是說沒有「世俗眼」等這類「有法」，而是像上文說，由「自相有」或「無錯亂現量」所成立的「色」等「有法」，即使於名言之中亦不能作為三支的「有法」。

「因此，清辯論師未能避免「宗不成遍」及「因不成遇」所以他的答覆完全不能令人滿意。」這一段的意思是說，當「無自性師」和「實事師」把「色處」安立為三支的「有法」時，無錯亂現量便不能成立雙方共認的「有法」。由於沒有「量」能成立雙方共同承認的「有法」，所以你們若試圖以「自續因」對論敵立宗就一定會有過失。

---

（反駁：）你的說法對向「於名言之中不承認有自性」的宗雖然正確。但由於我們（指清辯論師的信徒）於名言之中並不承認這種事情，所以便承認有自續三支的「有法」等，故此不會有「宗」的過失。

（回答：）於名言之中承認有這樣的自性是不可接受的，我們在前文已經說明，但是在下文也會再次解釋，所以你的回答並不合理。

## 地二 說明譬喻不適當：

《明顯句論》說：

（在成立「聲是無常」三支當中的）譬喻亦不適當。在個譬喻之中，立敵雙方均不認同有總義的「聲」或總義的「無常」。所以在成立「眼非勝義生」的三支當中，性空論師與不空論師均不承認總義的眼是世俗有，亦不承認是勝義有，因此譬喻並不適當。

切莫錯認這段文字的意思是說沒有非真非妄的總義眼，而有非大種所造、非空德、非先有而由緣顯現的總義聲，與及非依仗因亦非不依仗因的總義無常。因為（1）這些（既非空德亦非大種所造的聲等）是立敵雙方均不承認的事情，（2）假如他們承認這種事情，便沒有人能指出譬喻是無效的。

那麼這段論文的意思是什麼？這段論文是說，在譬喻之中的立方和敵方兩派雖未具體說

明它是「大種所造的聲」還是「空德的聲」，也可以決定有「聲」。但是，在自性空論師及自性不空論師兩派之中，並沒有這種既非由無錯亂識亦非由錯亂識的量成立的總義「眼」或總義「色」。假如它是由錯亂識成立，於敵方便不成立，而立方應成中觀論師的量亦不會成立它是由無錯亂識獲得，所以譬喻無效。

總體而言，「無錯亂」一詞的意思是指現證「勝義諦」的根本智，但在這裡是同指「於顯境自相無錯亂的現量」與及「於著境自相無錯亂的比量」（「著境」是指推尋的對象或意義）。由於沒有這種能成立「因三相」的「量」，所以由無錯亂識所獲得的境義並不是「有法」。

此處所說的「自相」並不是像正理師的用法一般，僅指某些有作用的事物，而是像前文所說一樣，是指認為任何有作用或無作用的事物各自具有的「自性」。所以，有自性師認為就具有這種「自性」的所著境而論，即使理解「無事」的比量亦是不錯亂的。倘若一切與這種自性有關的無錯亂識，於其「顯境」或「著境」均無錯亂，那這種無錯亂識於究竟真實亦必須無錯亂，所以我們自宗不認為有這種能成立「有法」等事情的量，但是我們不會否定在立敵雙方的心相續中具有攀緣眼、色等事情的「名言量」。事實上，正如前文所說，即使在論敵的心相續中，由未受損的根識引生僅有「色」等存在的決定智境，在道理上亦沒有錯誤。我們可以三種執著有苗芽的方式為例子來詳細說明此理：

- (1) 執芽苗為實有，亦即執芽苗是有實體自性。
- (2) 執芽苗為妄有，即是執芽苗無自性而像幻象一般而有。
- (3) 僅執芽苗為總有（惟有），並未具體說明它是真實或虛妄。

雖然你們亦會執著芽苗是常或無常等等，但是，由於沒有任何執著會不涉及這三種執著方式之一，所以這裡不必解釋其它的執著方式。

在心相續中未生起通達無自性正見的有情眾生，只會具有第三種「執唯有」及第一種「執實有」的執著方式，而不會有「諸法無性如幻」的執著。所以，若認為有情眾生在獲得「諸法如幻」的見解之前，凡是執著事物為「有」的分別心皆是執實有，便完全不合理。其理於前文解釋明言量及區分「有、無、有自性、無自性」四者的分別時經已說明。

否則，那些尚未瞭解無自性正見的有情，只要想及任何世俗事物，就一定會把諸法執為實有。這樣便會像前文所說，中觀師在名言上承認由未受錯亂因素影響的世間尋常名言識安立的一切意義，便會完全被正理破壞。由於無法區分名言義的本性和大自在天的本性之間的分別，所以，這種顛倒見便會成為通達中觀真義的最大障礙。

許多出現這種錯解空性徵狀的人，初時雖以分別思維修習多種善行，後來，當他們要判分



自己所得的見地時，竟把從前所修的善行一概視為執相，能把他們繫縛於生死輪迴。於是他們便認為這些善行是為那些未能獲得這種了義見的人宣說，更基於這種認為「一切思維分別皆是過失」的誤解而對正法諸多誹謗，就像堪布支那和尚的情況一樣。

在補特迦羅未獲得諸法無自性正見之前，是不能區分「唯有」與「自相有」兩者的分別，因為他們就像上文引用的《四百論》所說，認為任何存在的事物必定是有自性。因此，他們便把一切無自性的事物視作「全無」，認定「自性空」不能安立因果，遂對自性空作出諸多質難。

於自心相續已生起通達無自性正見的補特迦羅，雖然亦會生起三種執有的方式，但是當這種正見已經生起而且勢力未退失時，只要他們以正理觀察抉擇事物是否有自性，妄認諸法有自性的實有執便會暫時消失。但這可不是說他們沒有「俱生實有執」，所以，即使那些已生起通達無自性正見且未退失的人，在執取苗芽是有的時候，也不一定執著苗芽是如幻而有，否則他們便會產生認為自己再不會有苗芽等實有執現行的謬論。

一些像清辨論師等於名言之中承認諸法有自性或有自相的中觀師，亦是因為承認於名言有自性或有自相才會於自宗承認自續因。所以，於自宗是否安立自續因的人，最終也是取決於此人所安立的最細所破境。因此在他們自續派之中是認為顯現自性的未受損根現量，於名言之中的所現境是無錯亂，而執著苗芽等有法具有這種性質的分別識，於它的所著境同樣是無錯

亂。否則，若承認這些識是錯亂，那他們與實事師兩宗又怎會有共同成立的「量」呢？假如像月稱論師的想法，若對實事師成立實無自性而顯現有自相的根現量，又怎能使用自續因呢？因為對實事師成立「有法」時已經成立無自性。

（反方詰問：）對實事師等論敵成立「有法」時，只要他們成立便可以，中觀師和他們雙方實在不必共同成立的。

（自宗回答：）這不是清辨論師本人所承認的事情，而且亦不合理。假如是這樣的話，一切能立因及三支論式便只是就別人所承認的事情而提出，那麼，他便會變作應成派的信徒了。

寂護等（瑜伽行自續中觀派）論師承認於名言之中無外境，而「真相唯識師」則於名言承認在識體是有「青色」等，既然顯現「青色」等的根識確有其相，所以便執持它們有自相，但是，寂護論師等認為根識於其青色相是不錯亂。「自續中觀派」為兩種：1 瑜伽行自續中觀派，梵：Yogacara -Svatantrika-Madhyamika。藏：rNal byor spyod pa'i dbuma rang rgyud pa。2 經部行自續中觀派，梵：Sautrantika- Svatantrika-Madhyamika。藏：mDo-sde spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa。前者以寂護論師為代表，此派承認有「自證分」而不承諾「外境」，後者以清辨論師為代表，此派是不承認「自證分」而承認「外境」以自相而存在。「唯識派」又分為兩種：1 真相唯識派，梵：Satyakaravadin。藏：rNam bden pa。2 假相唯識派，梵：Alikakaravadin。藏：rNam brdzun pa。兩者的主要分別是在於「真相派」認為在看見青色的眼識之中所顯現的青色相是真實，

而「假相派」則認為是虛假。)

若把「眼」等隱蔽事（藏：lkog gyur。又作「不現事」。宗喀巴大士認為在清辨論師的正破論式範例之中，作為「有法」的「眼」是指「眼處」，因為「眼」並不屬於隱蔽事）安立為三支的「有法」，雖然「現量」不能直接地（藏：dngos su。舊作「親」）成立它們，但只要我們追溯其根本能立者，就必定會回到「現量」那裡。這是佛教各宗論師一致公認的，因為「比量」就像一個被「現量」引領的盲人，所以，寂護論師及其追隨者認為即使「隱蔽事」的根本能立者，最終仍非「現量」莫屬。於此，他們認為根本現量不是無錯亂的「見分」就是無錯亂的「自證分」。又如前文所說，他們認為確有「自相有」的意義顯現，而且必定如同顯現一般，於境之上（藏：yul gyi steng tu）而有。所以，這些論師和無自性中觀師雙方並沒有成立彼此共同承認的無錯亂現量。

又即使不能回溯至「現量」的意義亦能作出回答。奉持有自性的論師認「量」能成立一切「有為」和「無為」的意義。這是什麼意思呢？是否須由這些量來成立於境之上是有本性的意義嗎？但由於正理能破除它們，所以它們不能作為能成立其意義的「量」。

亥二 由於這種過失的緣故，顯示因亦不成立：

《明顯句論》說：

顯示「所依不成立」的「宗過」的方法，亦可以顯示「因為它是存在」(見前文所舉出的宗、因、喻三支)是有「因不成立」的過失。

月稱論師於前文曾說，由於沒有「量」能成立性空論師及不空論師立敵雙方所共認的「有法」所以，由自續論式的「有法」—「色處」及「法」—「並非自生」兩者組合而成的「宗」或「所立」亦不存在。由於這種緣故「因為它是存在」的「因」亦不能成立，蓋因沒有正量能成立它是雙方共同承認的「因」。依上文的解釋便能明瞭其中的道理。《明顯句論》說：

由於這位正理師（指清辨論師）本人暗裡亦承認我們剛才所說的意義，所以就是這樣。他是怎樣承認呢？其它宗派向清辨論師提出這種論證：「能引生內六處等的「因」悉皆是有，所以不須簡別，因為如來曾這樣說。就像他所說的「涅槃寂靜」教法一樣，凡是如來所說的皆不顛倒。」（清辨論師回答：）「你們為何相信「因」的意義呢？這種因是因為如來於世俗是這樣說而有，還是因為如來於勝義這樣說而有呢？假如是於世俗而說，那這種「因」的意義對你們便不成立。假如是於勝義而說，那麼「因」就不能成立而且更會違反自宗，因為「所立」或「能立」於勝義均不能成立。」清辨論師便是以這種方法指出這種論證的過失。因此，他認為「因」是不能成立，所以任何把（增益所成的）實事安立為「因」的論點，對他來說均不能成立。

一些自稱追隨月稱論師的西藏人說：清辨論師的《分別熾然論》和其它自續師的論釋是這樣設立三支：

「宗」一地（有法）於勝義不是堅實性（法）。

「因」一因為它是大種。

「喻」一如風。

他們又說，月稱論師是這樣把它遮破：假如你們安立「因為它於勝義是大種」為「因」，對自己便不能成立。若安立「因為它於世俗是大種」為「因」，於敵方實事師便不能成立。假如這種論理不能令你承認自己的「因」不能成立，那你們便會和自己所說的：「不是由（於世俗或於勝義）這兩種觀點成立的「因」，必定是不能成立的因」自相違背。

又有人說，由於（清辨論師）僅以「大種」為「因」而沒有具體說明，因此不能以理智成立，於是才被（月稱論師）破斥。但是這種遮破的方式完全不合《明顯句論》的意思，清辨論師亦沒有承認這樣的事情。所以這些人的說法於兩派均屬謬論。

那麼，這段論文的意思是什麼？「由於這位正理師本人暗裡亦承認我們剛才所說的意義」一句之中的「我們剛才所說的意義」是指先前解說「有法」不能成立及「因」不能成立的方法，

而這種方法是在之前的一段文字說明。「意義」是指成立「有法」及「因」的「現量」必定屬於『錯亂』及「無錯亂」兩類，若我們把「錯亂識」所獲得的意義安立為「因」或三支的另一支，對於實事師便不能成立。若把「無錯亂識」所獲得的意義安立為「因」或三支的另一支，於我們自己的「量」亦不能成立。這就是我們對上文的解釋，亦是「我們剛才所說的意義」句的意思。

清辨論師認為這種以觀察方式安立的「因」是不成立的。為了說明清辨論師的主張，月稱論師引用清辨論師以（世俗、勝義）二諦來觀察論敵（實事師）的「因」—「因為如來曾這按說」為證。

與上述的解釋相反，這種觀察根本不是要觀察所說的「因」是否「因為如來於世俗是這樣說而有」抑或「因為如來於勝義這樣說而有」。因為正如上文所說，清辨論師的立場是要你們安立的「有法」必須沒有「真實」或「虛妄」的簡別。清辨論師認為具有這類簡別的「有法」於立方或敵方均不能成立，他又認為於「因」、「喻」等亦會這樣。所以，假如清辨論師是以「於世俗」或「於勝義」等簡別來破除實事師的「因」，他的理論就可謂粗劣笨拙，自相矛盾，試問這位智慧卓絕的論師又怎會犯上這種錯誤呢？

所以，清辨論師是要質問：這種「因為如來於勝義這樣說而有」的「因」是指的二諦的哪

一諦？假如是指世俗，於你們實事師便不能成立，因為你們並不承認「因」是指世俗的意義。假如是指勝義，則於我們不能成立，因為我們是破除「果」從「有、無、亦有亦無、非有非無」之「因」出生的「勝義生」。既然雙方皆不承認有既非「勝義諦」亦非「世俗諦」的意義，清辨論師就無須作出澄清。

若你們把清辨論師對其論敵提出的問題理解為：「若你們說「因為它是大種」，那麼把大種安立為「因」的是二諦的哪一諦？」正如我們在上文所說，這種解釋是正確的。然而，假如你們認為清辨論師是說：「在二諦中，是成立哪一諦的大種為「因」？」這就完全誤解論敵（指《明顯句論》的破斥對象—清辨論師）的立場。假如這是清辨論師的意思，那他又怎會對他的論敵（實事師）說：「是二諦的哪一諦？若是勝義，於我們便不成立，但若是世俗的話，於另一方亦不成立嗎？」即使清辨論師所觀察的是「勝義有」和「世俗有」的事情，但由於他把「內處」安立為三支中的「有法」來破除於世俗有勝義生，所以這種「有法」於論敵實事師亦不能成立。

那麼，月稱論師又怎能因為清辨論師以二諦觀察實事師的「因」便聲稱他是承認「我們剛才所說的意義」？現在便要解釋，月稱論師在這裡是以無錯亂識所獲得者名為「勝義」，錯亂識所獲得者名為「世俗」。所以，「是二諦的哪一諦？」與及「能獲得「因」的識是兩種識的

哪一種？」這兩個問題的重點是相同的。因為，假如被安立為「因」的意義既非世俗亦非勝義，「因」就不能成立。同樣，假如被安立為「因」的意義既非無錯亂識所獲得，亦非錯亂識所獲得，則「因」亦不能成立，因為兩者的道理是等同的。所以，月稱論師雖說清辨論師自己是承認他的「因」不能成立，但沒有說清辨論師明確承認此事（據妙音笑論師所說，清辨論師雖然沒有明確承認，但卻認為他的「因」是由無錯亂現量成立的意義）。所以，月稱論師於《明顯句論》說：「所以任何把實事安立為「因」的論點」時是特別指定為「實事」。清辨論師雖然認為在他安立的「因」之中，有一些是無錯亂現量直接成立而另一些則否，但最終皆是由無錯亂現量成立，然而卻被這位論師（月稱）遮破。前文引用《明顯句論》說中觀師不會承認他宗的主張，因為承認「自相有」的意義是不合理的。為了證明這種看法，所以便引用「假如根現量等...」等《回諍論》的文句來決定沒有能成立「自相」的「量」，其目的便是對向清辨論師的追隨者成立此義。

## 戊二 為何自宗不會犯上相同過失：

我們自己的「比量」是會否像他人一樣，同樣具有「有法不成立」及「因不成立」等過失呢？假如確有這些過失，我們就不應找尋他宗的比量的犯駁處。



由於他宗接受「自續因」的比量式，所以他們才有這些過失。《明顯句論》指出我們由於不承認自續的比量，所以便不會有這些過失。此處所說的「比量」就是「三支論式」，若你們承認自續的三支論式，就必須承認立敵雙方共同承認有成立「自相」的正量。所以，必須由立敵雙方以這種無錯亂的正量成立的三支來成立「所立」，但由於這種正量並不存在，所以「有法」和自續三支的其餘各支均不能成立。

假如你們不承認自續的三支論式，便可以讓實事師採用這些量來成立「有法」等，而你們自己卻不必以這些量來成立「有法」等。所以，在《明顯句論》等教典所說的比量，皆是純粹為了遮破他宗的「他比量」，而不是自續的比量。正如《中論》第三品所說：

眼是不能自見。不能看見自己又怎能看見其它事情？

這就像以眼睛不能看見自己為「因」來成立眼睛不能看見其它事物。既然「因」已為他宗承認，而中觀師亦承認「看見其它事物無自性」的「宗」，這種三支論式就稱為「他比量」。《明顯句論》說：

我們不使用自續的比量，因為遮破他宗便是我們的比量的唯一效用。

意思是說，月稱論師所使用的三支論式雖然不是自續的論式，但他可沒有說不使用三支論

式，因為他承認這些論式的唯一目標便是遮破他宗。《明顯句論》的下一段指出月稱論師是怎樣使用三支論式來破除他們的宗見：

認為眼睛能看見其它事物的人也認為眼睛不能自見。他們亦承認眼睛若沒有看見其它事物的特性便不會見物。所以我們詰難：「不能自見便不能看見其它事物，就如瓶子一樣，眼睛亦不能自見，所以亦不能看見其它事物。所以，眼睛能看見其它像青色等的事物和眼睛不能自見是互相矛盾的。所以這種比量是基於你們所承認的事情來否定你們的宗見。」這就是以他們成立的比量來破除他們的宗見的方式。

從立方中觀師的觀點而言，若對敵方說：「你們所承認的事情」就等於說：「他人所承認的事情」。

依他人所承認的事情而設立三支論式便是我們遮破邪執的方法。由於這是非常重要的，所以應該詳細說明。在最後一句之中的「他們成立」，並不是說我們自宗不承認：(1) 有法一眼睛、(2) 喻一瓶子、(3) 因一眼睛不能自見、(4) 所立法一不能看見青色等事物。亦不是說由於「因」「周遍」等三相只是他方承認的事情，所以它們只是於敵方成立。

這是什麼意思呢？即使我們自宗承認此四者，但是，即使於名言之中，自宗亦沒有能成立它們或能認識其境是有自性的「量」。由於主張有自性的論師在成立「有法」等事情時，必須

依靠這種「量」才能成立它們，所以沒有認識其境是有自性的「量」能為雙方共同承認。因此，它們只是基於他人所承認或成立的事情，而非雙方共同成立。

（疑問：）假如這種「量」於名言亦不存在，那麼，承認敵方所成立的事情，便會像增益添加的「自性」一樣，被正理否定。這樣，你們又怎能依靠他們的論據而獲得中觀正見呢？倘若為正量否定的論據亦能獲得無謬正見，那麼你們便可以使用任何錯謬的宗義來求取這種正見了。

（回答：）既然我們自宗亦承認敵方執為實有的境：（1）有法一眼睛、（2）因一眼睛不能自見、（3）喻一瓶子、（4）所立法一不能看見青色等事物，所以正理便不會否定它們。然而，由於敵方未能分辨它們是「有」和它們是「自性有」的差別，若執持它們是由認識「有自性」的「量」成立的「境」，便會被正理否定。然而，正理並不能破除敵方心相續中由未受損的名言識成立的事情，所以，既然實事師和我們自宗對於「能認識境是有自性的正智」是否存在看法並不一致，因此我們不能以自續的論式向他們成立各種事情，僅能把他們自己的主張的相違矛盾之處揭露。

應怎樣揭露呢？就以上述所設立的他比量論式為例：因一「有法」眼睛不能自見，於名言雖然是存在，但是能看見青色等事情的自性，即使於名言之中亦不存在。所以前者能破除後者。

於眼睛而言，(1)「因」一不能自見，及(2)所破的「法」一不能看見其它事情，有則兩者皆有，無則兩者皆無，這樣，兩者又怎能否定另一方的存在呢？所以，於他比量（依他人承認的事情而設立的三支論式）之中，「有法」、「法」、「因」等事情均須「名言有」，僅於敵方承認實不足夠。

既然敵方自己已承認眼睛等「有法」及「因」、「喻」，為何中觀師還要成立它們呢？因為假如他們強行抵賴說：「它們於我不能成立，要再成立」，那就沒有什麼事情不可抵賴了，跟他們辯論也是毫無意義。這樣，還有誰人能幫助他們？

（反駁：）你說要把敵方認為「眼睛不能自見」及認為「眼睛具有能看見青色等事情的自性」之間的矛盾處揭露，但是，哪一種認知能認識這些矛盾呢？假如這些相違矛盾是由「正量」成立，那就必須於雙方成立，這樣就不應說是「基於他人承認的事情」。假如你們僅是由他人承認的事情來成立相違矛盾，那麼，由於敵方認為「眼睛不能自見」與及「眼睛能看見其它事情」兩者並無相違矛盾，所以利用他們的主張安立相違矛盾便不合道理。倘若你們是基於自己的主張來把它們安立為矛盾，這就可謂荒謬絕倫了。因為你們怎能出於你們認為這兩種立場有矛盾，於是便向敵方說他們認為這兩種立場沒有矛盾是不合理呢？

（回答：）我們不會有這種過失。因為「眼睛不能自見」與「眼睛具有實體自性」是有

相違矛盾，而這種矛盾是由「正量」成立，所以並非單憑他人所承認的事情而安立。

（疑問：）如果能對敵方顯示這種正量而令他們認清矛盾所在，那又何須依靠他們承認的事情呢？

（回答：）按照實事師的看法，能成立相違矛盾的正量的事情是必定要認識自性有境。但是我們怎能以自方認為不存在的事情來成立矛盾呢？

假如他們承認「所量」的事情沒有實體自性並不會和「能量」有矛盾，那他們便已獲得通達法無自性的正見，所以此處實無須對他們成立不能自見的事情跟它的能見自性是有矛盾。所以，假如你們要瞭解月稱論師的宗規，就必須仔細觀察這些要點才能明瞭它們的意義。

（疑問：）但是，怎樣利用他們承認的事情來顯示「不能自見便一定不能看見其它事情的自性」的周遍性。

（回答：）正如《中觀根本論佛護疏》所說：

舉例說，由於有水才能看見濕地，有火才能看見熱水，有茉莉花才能看見芳香的衣服。我們必須由水、火、茉莉花三者才能看見有濕潤的土地、溫熱的水、芳香的衣服三事。這是你們自己承認的。同樣道理，假如諸法是有自性，你們就應該首先看見在事物身上有自性，然後才

會在其它有關的事物身上看見有這種自性。假如最初不能於事物本身看見有自性，那又怎能在其它事物身上看見有自性。正如在茉莉花之中看不見有臭味，那麼在衣服之上亦不會看見有這種臭味。

這就是以敵方所認同的譬喻，令他們對「周遍」及「反周遍」（藏：Idog khyab。又作異品周遍。因法立量的第三支。與立量所立事物反義相屬，故於立量異品之中決定是無。如云：「若其是常，則遍是非所作性。」異品遍無，與所立反即與因反。見《藏漢大辭典》。）作出確定。假如眼睛是具有能看見的自性，就應該首先發現它能自見，然後才發現它能看見色等事物及發現它能看見在聚合法之中的色法聚合。但是，既然眼睛不能自見，所以亦不能看見其它事物。這就是我們利用他人承認的事情來顯示「周遍」的方法。

《四百論》亦說：

假如諸法有自性，首先便會於諸法自身顯現。這樣的話，眼睛為何不會認取眼睛本身。

（反駁：）雖然火不能自焚，但是卻能焚燒其它事物。同理，眼睛不能自見卻能看見其它事物也是沒有矛盾。

（回答：）我們並非總體破除火能焚燒柴薪又或眼睛能看見色法。而是破除眼睛是具有能看見其它事物的自性。若是這樣的話，你們的譬喻必定與火有焚燒柴薪的自性相同，因此，你們的譬喻就和你們要成立的事情一樣不合道理。假如火和柴薪兩者皆有自性，那它們的自性就必定是「一」（同一）或「異」（相異）。它們是屬於哪一者呢？假如兩者的自性是「一」，那麼火便會自焚，這樣火又怎會成為「能焚者」，而柴薪則成為「所焚事」？假如你們堅持這種看法的話，人們也可以反過來說火是「所焚事」，柴薪是「能焚者」，這時你們應怎樣回答？假如兩者的自性是「異」，那麼，即使沒有柴薪也會有火，正如沒有馬亦能有牛。《四百論》說：

火能焚燒熾熱的東西，不是熾熱的東西又怎能被焚燒呢？所以離開火便沒有柴薪，  
離開柴薪也沒有火。

所以，若你們認為焚燒是有自性，它理應不能自焚亦不能焚燒其它東西。同樣，若你們認為眼睛是有能看見的自性，就必須承認眼睛若不能自見便不能看見其它事物。所以上述的過失依然沒有改變。

由於看見這些對於相信「自性」所作出的質難，便會捨棄執著有自性的宗義，然後便能明瞭於「無自性」之中，「能」（藏：bya）與「所」（藏：byed）才能成立，從而便能分辨「無」與「無自性」的差別，於是亦能區別「有」與「有自性」的不同，這樣便能通達無自性的「量」能沖



量無自性的「所量事」等等。

（疑問：）能通達火與柴薪無自性的「量」並非「現量」，所以必須承認它們是「比量」。若是這樣的話，它們是基於什麼的「因」呢？

（回答：）如果火與柴薪是有自性，它們（的自性）就必定是「一」或「異」。但當你們往後看見必需「無自性」才能破除「一」或「異」的自性，這樣便能完滿正因三相的前二相。然後，當我們決定瞭解沒有「一」或「異」的自性時，便能完滿第三相，亦即「遍是宗法性」。所以，這就是完滿能引生比量智的正因三相的「因」。以這種理由便能決定火與柴薪皆無自性，而這種定解便是比量。須知，在前文安立他比量的三支論式中，我們便是使用相同的方法成立三相而引生比量。（即是「於自性上眼睛不能看見其他事物，因為眼睛不能自見」）

若以應成的方式便是這樣立論：「火與柴薪若有自性，它們的自性應是「一」或「異」」又或「若它們的自性是「一」，火應會自焚」等等。這種方式是利用他方承認為「因」的事情而帶出跟他們的信仰相反的含義。這個例子能讓你們知道怎樣建立其它的應成論式。

所以，只要敵方仍未放棄實事師的宗義，他們便會繼續依仗量度諸法有自性的「量」來成立三支比量中各支的耽著境，直至他們以正量通達任何事物皆無實體自性的那一刻，才會捨棄實事師的宗義。《明顯句論》說：



（問：）於破除實事師所用的比量之中的「有法」等，即使於雙方皆不成立，但是否至少也要於其中一方的比量成立呢？

（答：）是的，要使用於實事師自己成立的「因」，而不使用於他方（中觀師）成立的「因」。因為在世間也會看見這種事情。在世間之中，有時會透過雙方信賴的證人的證詞來定勝負，但有時只會用他們自己的證詞來斷定而不必由他人的證詞來定勝負，宗見正理和世間道理也是這樣，因由處於正理論典的重要關頭便只有世間名言。

文中舉出例子及解釋來說明能以他人所接受的事情作為「因」。

正理師認為三相及「有法」等事情必須於立敵雙方共同成立，因為他們認為敵方若以任何一種「量」成立三相及「有法」等事情，那麼立方亦須要以這種量來成立這些事情。但月稱論師卻破斥這種說法，正如同論《明顯句論》所說：

（反駁：）「能立」和「能破」均須立敵雙方共同承認。但你們卻辦不到，因為你們對「有法」等事情是否須於雙方或任何一方成立有懷疑。

（答：）即使你們是這樣想，但是也要接受我們所說的方法，也就是要接受基於世間的「比量」。亦即是說，若我們以教義來破除某種觀點時，不必只是使用雙方一致承認的教義。

為什麼呢？因為你們能使用只有他們才承認的教義，我們對敵方所用術語的推斷，於敵方已經成立。這種方法是值得信賴的，反而試圖於雙方成立某些事情卻不可靠。所以正理師定出的規限並非必須，因為諸佛也是以人們各自承認的事情來利益不明真實的所化有情。

所以，若以前文所說的「量」及立敵雙方共同成立的「因」來成立「所立」，即稱之為「自續因」。若不以這種方式成立的「因」而僅以敵立承認的三相來成立「所立」，這樣就稱為「應成」。很明顯，這才是月稱論師的本旨。

## 申二 應做哪一派的教規在心相續中引生正見：

既然追隨龍樹、聖天父子的眾大中觀師是分為兩派，那我們應追隨哪一派呢？在這裡是追隨應成派。又如前文所說，即使我們於名言之中破除自性，但在破除自性之後，必須妥善安立一切輪迴和涅槃的說法。所以，你們對於這兩種道理必須取得決定瞭解（指破除自性及破除自性後仍能成立輪迴涅槃）。

這兩位論師在論中常說，若你們承認諸法有自性，那大可以用觀察實性的正理仔細檢驗它們。鑒於聖父子的論典於此完全一致，所以我才接受這一派。因此，你們顯然也要依照前文所說而接受應成派的宗見。

### 未三 以這種能破規在自心相續引生正見的方法：

這一節是解釋如何以應成派的破規於自心相續引生正見的方法。此處又分三部分：（一）抉擇補特迦羅無我的方法。（二）抉擇法無我的方法。（三）修習正見淨除煩惱障及所知障的方法。

#### 申一 抉擇補特迦羅無我的方法：

「抉擇補特迦羅無我的方法」分三：（一）正式抉擇我無自性。（二）開示由此亦能成立我所無自性。（三）如何把這些正理應用於餘法之上。

#### 酉一 正式抉擇我無自性：

「正式抉擇我無自性」分二：（一）設立譬喻。（二）說明喻義。

#### 戌一 設立譬喻：

月稱論師於《入中論疏》引經典所說：

「我」是一種魔心，你們懷有這種邪見。這些「行蘊」皆是空的，在它們之中並無有情。正如人們是依仗各種支分（藏：yan lag。如輪胎、輪軸、座椅等零件）的聚合而把它假名為「車」，我們亦是依仗諸蘊而使用「有情」這個世俗名稱。

佛陀以「車」是依仗它的車輪等支分假名安立作為譬喻，藉由此說明「我」或「有情」也是依仗諸蘊假名安立。譬喻的解釋分四：（一）說明車是無自性而是假名有。（二）斷除駁斥。（三）由不同名稱成立的方法。（四）由此譬喻能速得正見的優勝處。

### 亥一 說明車是無自性而是假名有：

《入中論》說：

車不離它的支分，亦非不離它的支分，亦非具有這些支分。車並非依於支分，支分亦非依於車。車不是支分的聚合亦不是這些支分的形相。它就是這樣。

文意是說，車於一、異等七種方式之中均不存在，它只是假名有（指觀察車和它的支分是同一、相異等七種方法，而得知「車」是假名安立）。「我」與「取蘊」也像車和它的支分一樣。假如「車」是具有自體或自性，那麼，它就一定能夠被觀察有否自性的正理，於一、異等七相

的任何一相成立。可是，它並不能被這種正理於七相的任何一相成立，所以它必定沒有自性。

所謂車的支分便是軸、輪、釘等各種零件，車和這些支分的自性並非同一，假如它們的自性是同一，那麼，車的數量亦應像支分一樣多。若車是單一，那支分亦應是單一，能作者與所作事亦應相同。

車與它的支分亦非相異，因為若是相異的話，車與它支分就應該像瓶和衣一樣互不相干，然而並不是這回事。又這樣亦應該沒有理由依這些支分來安立車。車並非像盤子盛載奶酪一般，是其支分的依處。車亦不是像天授處於帳蓬一般，處於其支分之中，因為這種關係只有車和它的支分自性各異才能成立，但車和它的支分並不是這樣。所以我們在這裡並不是要遮破它們唯是相互依存，而是要破除「能依」和「所依」有自相。即使以上兩個例子也是就他人承認有自相的能依和所依時舉出，但是在同類的情況下也可以這樣理解。

車擁有它的支分亦不合道理。假如我們認為車就像天授擁有牛犢一般擁有它的支分，那車和它的支分就應該像天授和牛犢一般，兩者可被分別理解，但是兩者並不能被分別理解，所以沒有這樣的擁有方式。若說車是像天授擁有耳朵一般擁有其支分也是不合理的，因為我們已經遮破自性是相異。若諸法有自性，那這種擁有方式就應該是同一自性，而我們亦已破斥。再說，我們並不是破除天授擁有耳朵的名言有，此理於車亦同樣適用。所以我們只是破除自相的擁

有。至於其餘兩種執見，就如《人中論》所說：

假如支分的聚合便是車，那麼即使把車的支分一一堆砌起來亦應該有車。沒有「有支」就不會有「支分」。因此唯形狀亦不成車。

(有支。藏：yang lag can。即是包含各種支分的整體。)

有人認為唯支分的聚合又或支分的特有形狀，便可安立為車。僅以支分的聚合為車並不合理，這可分為兩點：

(1) 違反正理—即使把輪等各種分散的支分完全集合一起，亦應有車，因為支分的聚合便是車。

(2) 違反他們自己的主張—內道實事師認為只有唯「支分」的集合而沒有「有支」。若是這樣，「支分」也不應有，因為並沒有擁有「支分」的「有支」。所以，既然沒有唯支分的集合，支分聚合亦不成車。

月稱論師認為破除支分聚合不必加上簡別，由於為聚合便是車的「施設處」(藏：gdags gzhi。又作施設基、安立所依)，因為月稱論師說諸「蘊」的聚合是施設「我」的依處，而不是「我」。(月稱論師於《人中論》說：「我」是依蘊安立，所以唯蘊的聚合併不是「我」。)

（反駁：）我不是說唯支分的聚合是車，而是以支分堆砌為特有形狀來安立為車。

（回答：）若這樣說便違背了你們自己的主張。正如上文所說，既然你們認為沒有擁有支分的「有支」，那亦應該沒有「支分」。所以，把唯支分的形狀安立為車買不合理。文中的「亦」字是說並非只是唯聚合不能成立為車。

還有，若你們說這種形狀是車，那麼不同支分的形狀是車還是聚合的形狀是車呢？假如說不同支分的形狀是車，那麼支分的形狀和被組合之前的形狀是否沒有分別？抑或它們的形狀是有別於被組合之前的形狀？《入中論》指出第一種看法的過失：

若你們說每一種支分先已具有它的形狀，那麼把它們組合為車時，它們的形狀也應該是這樣。假如支分未被組合時不能稱為車，那它們被組合後亦不會有車。

意思是說，輪等支分的形狀在組合前和組合後完全沒有差別。所以正如當支分分散時不會有車，同樣在支分組合時亦不會有車。

假如認為輪等支分在組合後或未組合時的形狀，是有另一種有別於車的形狀，這樣亦有過失。正如《入中論》說：

假如車已在面前時，輪等支分仍有不同的形狀，那就應該明顯可見，但事實不然。



所以唯形狀並不是車。

若輪、軸等支分的形狀在組合前或組合後是有不同形狀，理應明顯易見，然而，不論你們怎樣觀看亦不能看見這種事情。因為支分的形狀在組合為車前與組合為車後若有分別是不合理的。

（反駁：）我並非認為各別支分的不同形狀是車，而是把支分聚合的總體形狀視為車。

（回答：）這樣亦有過失。《入中論》說：

按照你們的說法便是完全沒有聚合，這樣，形狀就應該不是支分的聚合。那麼，你們又怎能在某種不存在的事物的形狀之中看見車呢？

意思是說，以支分聚合的形狀作為車是不合理的，因為聚合併非實有，所以把虛假的支分聚合施設為形狀並不合理。因為你們實事師認為一切假有施設的法均須具有實有的施設處。支分的聚合是無實，它沒有實體自性，假如是有自性，它和組成聚合的支分的自性就必定是一或異。無論你們怎樣說，我們也可以像上述的車喻一般把你們遮破。

我們自宗並不認為假有施設法的施處是實有。支分聚合的形狀雖然是車的施設所依，但由於車是一種依這種形狀假立的假有施設法，因此我們不會把唯聚合的形狀視為車。所以在破除



聚合的形狀是車的主張時，我們不必對所破除的事情加上任何像「勝義」之類的簡別。

（反駁：）我們沒有理由不能以無實的聚合及無實的形狀安立為車。

（回答：）若是這樣的話，你們亦必須同意沒有理由不承認依無實的無明、種子等因能產生一切無實的行、苗芽等果。正如《入中論》所說：

若你們是認為這樣，那你們亦應知道一切無實性的「果」皆是依仗無實的「因」產生。

這個「車」的例子亦能破除以色等八種微塵的唯聚合安立為瓶等事情（「有部」或「毗婆沙師」認為粗顯色法最後是由沒有體積方位的「無方分極微」組成。然而這些微塵只是「無方分」而非「無分」，因為每一顆集合微塵最少含有色、香、味、觸、地、水、火、風等八種實體微塵，見《廣論》英譯注），又能破除依八種實有微塵假立為瓶等，還能破除依實有「色」等的特別形狀假立為瓶等的主張。因為色等事情是自性無生，所以它們沒有自性，因此，認為它們是實有並不合理。正如《入中論》所說：

由於它們是無生，所以色等亦不存在，因此認為各種色法聚合的形狀是瓶並不合理。所以認為瓶等覺知是依色的特殊形態產生亦不合理。

（反駁：）假如瓶和車一樣不是其支分聚合的形狀，那腹部圓大等形狀亦必定不是瓶的特徵，因為這些是構成形狀的特質。

（回答：）你們認為形狀腹大、頸長的東西便是瓶，但我們不會承認腹大的形狀是瓶，否則便要承認（任何）腹和頸也是瓶。

## 亥二 斷除駁斥：

（實事師反駁：）若你們以觀察有沒有自性的正理，如上文所說的七種方法尋找車子而一無所得，便一定沒有車子。若是這樣的話，世間亦應該沒有「車」的名言施設。這是不合理的，因為由「取車」、「買車」、「造車」等言論可以證明車等事情確實存在。

（自宗回答：）月稱論師的《入中論疏》明言這種過失只會出現在你們實事師身上，而不會出現在我們身上。

首先，假如它是像你們所說一樣，亦理應沒有「取車」等世間名言。因為你們若安立諸法為「有」，便要以正理觀察尋找它們有否自性，可是以七相正理尋求後並不能獲得車子，由於你們認為沒有其它方法能成立諸法，所以車子應不存在。

現今有一些自稱弘揚中觀教義之輩竟認為中觀派被實事論者這樣質難：「若以正理尋找車子有否自性而找不到車子，那車子便是不存在。」若是這樣的話，他們就必定會犯上「不能建立任何名言法」的過失。《入中論》曾明言自宗是不會有這種問題的道理：

車於真實或世間均不能以七相成立。但是若不觀察的話，就世間而言，車是依其支分假立。

意思是說，若以七相正理尋找車子是否有自性，便會看見於二諦之中也不會有車子。但是，假如以七相正理未能找到車子，豈不是可以破除車子嗎？須知，有「車」的看法並非由觀察諸法有否自性的正理成立，而是捨棄正理觀察，僅由未受損的世間凡常名言識成立。所以，安立車子的方式乃是依仗它的支分來成立它是假名有。

（反駁：）當瑜伽士這樣觀察時，由於正理未能發現車子，所以車是無自性，然而，車的支分是有自性的。

（回答：）真的可笑，你們是在燒布的灰燼之中尋找毛線，「有支」若無，「支分」亦不會有。正如《入中論》所說：

假如車本身並不存在，既無「有支」亦沒有「支分」。

所以，若無「有支」（整體）亦不會有「支分」。

（疑問：）這是不合理的，因為車子破毀時，仍能看見有輪等支分。

（回答：）不是這樣。因為只有那些之前曾看見車子的人才會有「這個輪是車子的輪」的想法，其它人是不會有這種想法的。當車子破毀後，輪等物件與車子再沒有任何關連，所以這些對象不是車的支分，而不是沒有「有支」的「車」而有「車」的「支分」。這時既沒有「有支」的「車」，亦沒有「車」的「支分」，不過，輪等對象相對於其本身的組合部件亦可以稱為「有支」，而這些組合部件則稱為它們的「支分」。所以沒有「有支」便不能安立「支分」。還可以運用車的例子來理解沒有「有支」便沒有「支分」的道理。《入中論》說：

譬如說，燒掉車子，它的支分便不存在，同樣，觀察慧火若燒掉「有支」，則「支分」亦不存在。

### 亥三 由不同名稱成立的方法：

《入中論疏》說：

我們自宗不但極明確地成立由世間共認的事情而假立「車」的名稱，還要以世間共

認而不觀察的事情承認各種「車」的不同名稱。

故《入中論》說：

「有支」及「聚合」於眾生可稱為「作者」與「受者」。

意思是說，車是相對於輪等支分及組合部件，共認而名為「有支」或「聚合」（藏：tshogs pa 舊作「有分」。即是包含各種組合部件的聚合）。同樣「作者」的名稱是相對於輪等所取的事情而說，「受者」的名稱亦是相對於「所受」的支分而說。

在佛教內部有認為只有組合部件和支分的集合體存在，離此便沒有「有支」和「聚合」。同樣，他們說只有「業」而無「作（業）者」，又說離開「所受」便沒有「受者」，所以有「所受」而沒有「受者」。就世間世俗而言，這些皆是顛倒謬說，若他們的說法不顛倒，支分等事情應不存在。月稱論師於《入中論》對於其中的密意說：

切莫破壞世間共認的世俗。

所以，於勝義上既沒有「有支」等，亦沒有「支分」等。於世俗上容有「支分」等，亦容有「有支」等。我們這種說法是不會違反二諦的原則。

#### 亥四 由此譬喻能速得正見的優勝處：

《入中論疏》說：

雖然以這種方式觀察時，世間世俗並不存在，但是僅由共許而不觀察便會存在。所以，瑜伽行者若依這種次第觀察世間世俗，便能迅速測知真實（空性）的深度。如何測知呢？

如《入中論》所說：

怎會有不存在於七相的事情呢？由於瑜伽行者未能發現有車存在，從而亦能輕易悟入真實。所以你們也應該承認車是以這種方式成立。

意指由這種觀察車子的（七相）正理，即能快速測知真實無自性的甚深意義。所以這種正理極為重要。以這種方法觀察諸法實義的瑜伽行者能生起這樣的定解：「假如車是有自性，以一、異等七相的任何一種尋求有否自性的正理進行觀察時，肯定能於七者的其中一者之中發現它。但雖然在七相之中未能發現車子，我也不會否定「車」的名言。「車」只是依慧眼受無明癡翳損害者的方式分別假立。它並非自性有。」這種瑜伽師將會迅速 悟入真實。

文中「從而亦能輕易悟入真實」的「亦」字，是指這種觀察不會損害世俗。破除車的自性最為決斷的便是這七種抉擇方法，它們既能闡明各種可能性，更能非常清楚地闡明破斥的道理，所以用這種觀察能輕易通達車無自性。

總之，上述由「車」開始而作出的開示是有三種功德：(1) 容易破除於諸法增益自性常見的功德。(2) 容易破除無自性緣起非理斷見的功德。(3) 以這種觀察方式成立前兩種功德的瑜伽行者觀察次第。

第一「容易破除於諸法增益自性常見的功德」—

假如只以破除一、異來遮破自性有，這種方法過於簡略，所以頗難瞭解，但是過於廣繁便會十分困難。

第二「容易破除緣起於無自性緣起非理斷見的功德」—

在最初遮破時即於所破境加上簡別而進行遮破，這種方法能破除自性而不會毀壞能作者和所作業的世俗有。

第三「由這種觀察方式成立前兩種功德的瑜伽行者觀察次第。」—

若能對「有自性便一定不會超出一、異等七相（能遍）」生起定解，便能逐一顯示出它們



每一者均有矛盾。若能確定於七相之中均有矛盾，便能破除「能遍」，從而亦能破除「所遍」。能做到這一步便能對「無自性」屢屢生起定解。隨後，當看見雖然無自性亦不能否定「車」的名言時，便會有這樣的想法：「真奇妙啊！業惑（煩惱）幻師竟能幻現「車」等幻象。它們每一者各由本身的因和緣產生，毫不紊亂，而且每一者均沒有絲毫自性的痕跡。」這樣即能肯定「緣起」的意思便是「諸法自性無生」。正如《四百論疏》所說：

若以自因是「一」抑「異」等五相觀察，瓶等諸法雖然不存在。但它們依緣假立卻能達成盛載蜜糖，舀水取水乳等作用。難道不奇妙嗎？

同論又說：

無自性而現有的事情，就像旋火輪（旋動火棒時出現的火輪相）一般，自性皆空。

## 戊二 說明喻義：

解釋車喻所說意義又分兩部分：（一）補特迦羅無自性的意義。（二）補特迦羅由衆名成立。



## 亥一 補特迦羅無自性的意義：

「補特迦羅無自性的意義」分四：（一）遮破我與蘊是一。（二）遮破我與蘊是異。（三）此理亦能遮破其它立場。（四）依這種破法能見補特迦羅猶如幻化。

### 天一 遮破我與蘊是一：

總體而言，我們看見某種世間現象（法）時，心中若把它判為「有對」便會排除「無對」，若把它判為「無對」便會排除「有對」。由於「無對」和「有對」分別就是「一」與「多」。所以，總體來說，「一、異」或「一、多」是完全排除第三種選擇。假如總者能決定事物必屬「一」或「多」，別者亦能決定「自性」不出「一」或「異」。同樣，假如「我」（梵：atman。藏：bdag）或「補特迦羅」（梵：pudgala。藏：gang zag。又作人、數取趣、有情）是有自性，補特迦羅和它的「蘊」（梵：skandha。藏：phung po。又作取蘊）亦必定不出「一」或「異」。所以，瑜伽行者應要觀察「我」與「蘊」是體性同一，還是體性相異。

首先，瑜伽行者要尋找同一性的過失，應這樣觀察：「假如成立「我」與「蘊」體性是一，

會有什麼矛盾過失呢？」佛護論師對這種看法舉出三種過失：(1) 執「我」是沒有意義。(2) 應有許多「我」。(3) 「我」應有生滅。

先說第一種過失（執「我」沒有意義）—若認為「我」與「蘊」體性同一，妄計有「我」便毫無意義可言，因為「我」與「蘊」只是名稱不同（意義無別），正如「月亮」和「懷兔」這兩個名詞一樣（「懷兔」是月亮的詞藻。印度人和西藏人常說月亮表面的陰影狀如兔子，漢地也有類似的說法）。《中論》第二十七品亦說：

除了「取蘊」之外定必沒有「我」。若計執「取蘊」是「我」，那麼，你們所說的「我」必定不存在。

第二種過失（應有許多「我」）—假如「我」與「蘊」體性是一，既然一位補特迦羅是具有多種「蘊」，那麼一位補特迦羅亦應有許多的「我」。又假如只有一個「我」，那麼亦應該只有一種「蘊」。《入中論》亦舉出這些過失：

假如「蘊」就是「我」的話，既然有多種的「蘊」，那麼亦應該有許多的「我」。

第三種過失（「我」應有生滅）—《中論》第十八品說：

假如「蘊」就是「我」，「我」即應有生滅。

《中論》第二十七品說：

「所取」應不是「我」，它們是有生滅。

應知文中所說的「所取」便是諸蘊。

（問：）認為「我」是剎那生滅會有什麼過失呢？

（答：）《入中論》及《人中論疏》說這種看法是有三種過失：（1）憶念宿命應不合理。（2）已造的業應會失壞。（3）雖未造業也會遭受果報。

先說第一種過失（憶念宿命應不合理）—

假如「我」是剎那生滅（時刻不停生滅），「我」的「生」和「滅」亦應是自性有，那麼，前際的「我」和後際的「我」其自相亦應有分別。若是這樣，佛陀（在《入楞伽經》）就不應該說：「在那一生，我是頂生王（梵：Mandhatr）時....」，因為頂生王的「我」和本師佛陀的「我」的自相是有分別。例如，天授要回憶其過去生時是不會憶起：「我是祠授」。否則，若你們認為先者的「我」和後者的「我」雖然自相有別，但是先者的經歷能被後者記憶並無矛盾，那為何祠授不能回憶天授的經歷呢？你們必須解釋其中的不同處，但你們是不能找到理由的。

這就和破除「他生」的道理一樣。若認為種子和苗芽是有自性，但它們是有「因」和「果」

的分別，這樣我們便會詰難：「假如這種自性各別不同的法可以成為因、果，那麼，火焰也可以產生黑暗了。」但這不是破除認為種子和苗芽只是有分別的主張。

那麼，這部經典是說佛陀和頂生王是同一人嗎？這段經文只是遮破「他相續」，而不是說他們兩者是一。所以經中最後是這樣說：「你們認為那一生的補特迦雖是另有其人嗎？不可有這種看法啊！」這就是月稱論師的看法。

一些誤解這部經典的人這樣說：「佛陀和他過去生的這些有情是同一人。」因為佛在經中說：「我於前生成為這位有情。」這就是說佛陀和前生的有情是同一人。還有，由於一切有為法皆是剎那壞滅，所以並非同一，因此佛和這些前世的有情兩者皆是恆常的。

在前際四種惡見之中，這是屬於第一種惡見。（在《梵網經》梵：Brahma-jala-sutra 所說的六十二種惡見之中，前十八種是與前世有關。而最初四種是屬於常見。又在這四種常見當中，第一種惡見是一位具有通力的外道仙人基於過去生的記憶而斷定我和世間是恆常不變）龍樹菩薩在《中論》第二十七品對它作出這樣的破斥：

「我在過去世出生」這種說法是不合理的。在過去世出生者並非現在這個人。

若依這些人的說法，則一位有情亦應轉生成整體六趣，因為有情皆曾個別受取六趣之身，

所以先後的人應是常一。

龍樹菩薩又遮破先後的「我」體性有別的看法，假如「我」有自性，先後的「我」若非體性同一而成為「常見」，便是體性相異而成為「斷見」。所以智者不應聲稱「我」有自性。

### 第二種過失（已造的業應會失壞） —

有人認為假如「我」是由自相而創那生滅，但是後「我」仍會承受前「我」造業的果報。這種看法在下文（見第三種過失）將會作出破斥，現在我先提出質疑：假如是這樣，便沒有人會承受先前造業的果報，因為造業的「我」在受果之前已經壞滅，而且也沒有其它要承受果報的「我」。既然先後的事物並非自性相異，便沒有與前「我」自性不同的後「我」，假如前「我」不會受果，後「我」更一定不會受果。若說前「我」和後「我」是同一相續，下文便會作出破斥。所以你們無法避免這種過失。

### 第三種過失（雖未造業也會遭受果報） —

有人認為前我雖會壞滅，但後我仍會受果，所以沒有業果失壞的過失。若是這樣的話，其它從未造集能感生果報之業的補特迦羅，亦會承受另一些補特迦羅造業的果報，因為按照你們的說法，某位有自性的補特迦羅所造的業果，會由另一位不同自性的補特迦羅承受。正如《入

中論》所說：

於未般涅槃之前應不會有業果，因為沒有剎那生滅的造業者承受果報。每一補特迦羅即應承受其它補特迦羅所造的業果。

月稱論師雖然提及另外三種過失，但這些只是要遮破佛教內部的其它說法。由於這裡是作出總體的破斥，所以不作說明。《中論》第二十七品亦提及以上兩者的道理：

假如這個「我」是有別於先前的「我」，那即使沒有前者亦能產生。同樣，在先前的「我」住世未死時，這個「我」也能夠出生。這樣便會有相續中斷、業失壞，他人造業餘者受果等過失。

月稱論師所引用的過失便是上文所說的「業失壞」及「他人作業餘者受果」兩者。文中所見的「假如這個「我」有別（於先前的「我」）」意指前生的「我」若與現在的「我」體性有別。若是這樣的話，現在的「我」就完全不必依仗前生的「我」，即使不依靠前「我」亦能出生。就像瓶子造成時衣服不必壞滅，同樣，後「我」出生時，前「我」亦能常住不滅。我們在前世仍未死去時亦能夠生於此世。

（反駁：）前生的「我」與現在的「我」雖然體性有別，但是也不會有「業失壞」和

「未造業也會遭受果報」的過失，因為前後各生的「我」是同一種相續。

（回答：）在同一種相續的「我」而有不同自相是不能成立的，所以這點你們還須證明一下。由自性各異的事物構成同一種相續實不合理，正如彌勒和近護（梵：Upagupta。音譯鄔波笈多。生性慈愍聰慧，辯才無礙。付法藏第三祖商那和修知尊者是具根法器，道教以系念之法：若起惡心，則於左邊著黑石，若生善念，則於右邊著白石。尊者依教攝念，最初黑石多，漸漸黑白石相等，至滿七日唯見白石時，商那和修遂為說四諦法，尊者當下證得須陀洹果。又觀諸法苦、空，無常，證得阿那含果，至出家受具足戒時，得阿羅漢果。並任阿育王的帝師）。《入中論》說：

若認為有真實的相續是沒有過失，我在先前觀察相續時已經說明這種過失。

至於觀察的方法，就像此論所說：

彌勒與近護所有的法各有不同，所以不屬於同一種相續。自性各別的事物而屬於同一相續是不合理的。

假如法是自相各別，就是兩種不同的相續，這樣便不能把它們安立為同一種相續。《中論》第二十七品亦說：

人和天若不相同，它們是同一種相續便不合道理。

總之，假如自性是各有異別的事物，就應該經得起觀察實性的正理抉擇，可是以這種正理仔細觀察時，它們連絲毫能經得起觀察的微塵也有沒有。所以，假如能承受前「我」所造業果的後「我」是同一相續之中不同的「我」，那不同相續之中的「我」便會變成完全相同，無法區分。必須知道這個道理是適用於任何情況的。

（疑問：）既然前生經驗者與後生憶念者並不相同，那憶念前生經歷及領受前生所造業果就和不同相續的情況一樣，那麼連我們自宗也不合理。

（回答：）我們沒有過失。因為在其它不承認自性有的宗派之中，在同一相續之中有能受者及能憶念者是不合理的，但是就自宗來說，在同一相續之中有能受者及能憶念者並無矛盾。例如，在茅屋之中放了一個盛載奶酪的容器，而屋頂則有一頭鴿子，雖然鴿子的爪沒有落入容器之內，但人們卻可以在奶酪之中看見它的爪印（據格西移喜塔噶 Geshe Yeshay Tapkay 及格西土登金巴 Geshe Thupten Jinpa 所說，印度人普遍相信會有這種事情發生，並不認為這是一種超自然的現象。見《廣論》英譯本）。同樣道理，現世的補特迦羅沒有回到前世，但是這位補特迦羅能回憶前生的經歷也沒有矛盾。《四百論疏》說：

我們應捨離任何認為因和果是「一」抑「異」的見解。假如只有由特殊因而引生的無常諸行相續，才有理由說能執取這種相續的假我能憶念其過去生。諸法雖無自相，



但是眾緣會遇便會轉變，這是完全合理的。所以必須謹慎考察，諸法具有種種無自相的因緣，委實不可思議。正如可以在屋內的盛著稀乳酪的容器之中看見停在屋頂厚茅草之上的鴿子足跡，但是鴿子的足爪卻沒有落入容器之內。

詳細的說明可從《入中論》得知。此處將以普通的語言說明其中的意義。認為「我」與「蘊」是同一的說法已被龍樹菩薩的問難完全推翻。如《中論》第二十七品所說：

所取之法怎會變成能取者？

正如名言所說的：「這個補特迦羅受取這種身體」，意指「蘊」是「所取法」而「我」是「能取者」。假如說這兩者是同一，那麼，所作事與能作者亦應是同一，所砍割與能砍割，瓶與制瓶師，火與柴薪等等亦應是同一。《中論》說：

假如薪便是火，所作與能作亦應是一。以火和薪為譬喻便可以完全說明「我」與「取蘊」乃至「瓶」和「衣」等事情的道理。

《入中論》亦說：

能取與所取是一顯然不合理，否則所作與能作亦應是同一。

所以，若說「我」與「蘊」是「一」就會有（以上所說的）六種過失：（1）主張有「我」應沒有意義。（2）應有許多的「我」。（3）能作與所作理應是一。（4）已造的業應會失壞。（5）未造業也會遭受果報。（6）佛陀回憶宿世之說不合道理。所以不應主張「我」與「蘊」是一。

## 天二 遮破我與蘊是異：

（問：）假如「我」與「蘊」自性並非同一，那認為「我」與「蘊」自性是相異會有什麼過失呢？

（答：）龍樹菩薩在《中論》第十八品使指出這種過失：若「我」是有別於「蘊」，它就不應具有「蘊」的特徵。

假如「我」於本質上與「蘊」有別，它就不會具有諸蘊的生、住、滅特徵。就如馬是有別於牛的事物，所以便不會具有牛的特徵。若有人仍堅持這種想法，我們可借用《明顯句論》的「他比量」（梵：pararthanumana。他比量是一種攻擊的論法，其論式全由敵者所承認的事情組成）作出問難：

（宗：）「蘊」應不能作為「我」的名言施設處亦不能作為「我」的所執境。

（因：）因為「我」是無為。

（喻：）猶如虛空中的花或涅槃。

正如佛護論師所說，若「我」是沒有生滅，即應是恆常，若是恆常便不會轉變，亦不會有作為，則「我」的施設便是全無意義，因為它不能達成修善斷惡。

還有，「我」是具有某種有別於五蘊的明確特徵的自性，便應該明顯可見，就像「色」和「心」的特徵一般明顯不同。可是並沒有這樣的「我」能被認知，所以並沒有離開諸蘊特徵的「我」。《中論》第二十七品說：

「我」有別於「取蘊」是不合理的，若「我」有別於「取蘊」，那即使沒有「取蘊」，「我」亦能被認知，但卻不能。

《入中論》亦說：

所以沒有異於「蘊」的「我」，因為無「蘊」就不會執取。

由於外道論師不瞭解「我」是唯假名，又看見「我」與「蘊」是一並不合理，所以便在宗義上虛構增益一種有別於諸蘊的「我」。然而，在他們心相續中的各種尋常名言識卻沒有看見這樣的「我」。

你們必須屢屢修習，務求能對這些能推翻「有本質異於諸蘊的「我」」的道理取得堅固定解。假如對主張一、異之論的過失未能生起清淨定解，縱使能決定補特迦羅無自性，這亦只是一種未成立的宗見，你們尚未獲得清淨正見。

若要觀察補特迦羅是否真實有，就必須這樣觀察：補特迦羅若是實有，它與「蘊」是「一」抑「異」。假如「補特迦羅」與「蘊」是「一」，這就會有火和薪等能作、所作應成同一的決定遮難。假如主張火和薪是一，就必須以世間現量把它破除，因為立敵雙方不一致認同的「宗」就不是有效的遮難。同樣，假如「補特迦羅」與「蘊」自性是「異」，它們就會像色和心一樣可以分別看見，可是卻看不見這樣的事情。這種遮難是就尋常識不能認知這種分別而成立，特殊不共的宗義並不是有效的遮難。

所以，即使在觀察真實時，任何遮難的究竟根據皆是來自立敵雙方心相續中的種種未受損害的名言識。因此《入中論》說：

於真實之中世間沒有遮難。

意思就如前文所說，種種世俗識雖然不是真實的「量」，但這並不是否定未受損的名言識在觀察真實時能夠提出相違矛盾的證據。否則，就沒有遮難他方特殊主張的根據。

在辯論時是有許多引用教量的不同宗見，其中有人承認亦有人不承認，即使在承認這些教量的人當中，對於了義和不了義的看法亦不一致，所以必須以理證成，除此以外還有什麼道理可用嗎？

對於他方的主張，你們可以這樣說：「若你承認這樣，亦必須承認那樣」又或「若你不承認這樣，亦不應承認那樣」。但假如沒有出自共同世俗經驗的正理，又怎能作出決定呢？所以，一切「能立」和「能破」的根本出處皆是源自立敵雙方的未受損名言識。假如有人承認某些能違害這些名言的事情，那立敵雙方便會看見他們的經驗能破除它，所以這是所有中觀師及量學家（梵：Pramanika。即因明家）不可違越的共同規則。

然而，我們必須避免名言識能成立「無自性」等的過失，這就像「現量」雖能成立「聲」是「所作」（被造作的事物），但是「現量」不必成立「聲」是「無常」。總之，「能立」和「能破」的根本雖然來自「現量」，但是根本所立（宗）卻不必由「現量」成立。

### 天三 此理亦能遮破其它立場：

假如「我」與「蘊」自性是異，使會像碗中的乳酪一樣，會有兩種能依和所依的方式，或是「我」依「蘊」而有，又或是「蘊」依「我」而有。然而，正如前文「車喻」所說，若「我」

與「蘊」自性並非相異，就不會有「所依」和「能依」。《入中論》說：

「我」自性非依於「蘊」，「蘊」自性亦依於「我」。假如「我」與「蘊」自性是「異」，這種分別便是正確。但是「我」與「蘊」自性非「異」，所以這是邪分別。

「我」擁有「蘊」的說法亦可所依「車喻」所說而得知。

《入中論》說：

我們不認為「我」是擁有「色蘊」。因為「我」不存在，所以，「我所擁有」是沒有意義的。假如「我」與「蘊」是異，就會像擁有牛犢一樣，若「我」與「蘊」非異就會像擁有「色」一樣，可是「我」與「色」既非一亦非異。

文中「擁有牛犢」的意思就像天授所擁有的牛只，而「擁有「色」」就像天授所擁有的身色。

那麼，只是「蘊」的集合便是「我」嗎？這也是不合理的，因為若說依仗五蘊假名施設的「我」的「施設處」便是「施設事」並不合理。《入中論》說：

經說「我」是依於「蘊」，所以唯是「蘊」的集合併不是「我」。

月稱論師於《入中論》及《入中論疏》亦說，假如認為僅只諸蘊的集合便是「我」，這就會有「所作」和「能作」是「一」的過失。因為若認為「我」能執取各別的「蘊」，就必須承認「我」能執取整體一切五蘊，所以「我」亦能執取諸蘊的集合。論文的意思是說，諸蘊的集合乃是假立「我」的依處，而不是「我」，這顯然是說對於諸蘊的相續也要這樣承認。

（反駁：）雖然這些並不是「我」，但我是把「色」等集合的特有形狀安立為「我」，舉例說，把車的輪、軸等零件組合起來後，若看見車子的特別形狀便可以視為車。

（回答：）具有「色」的東西才會有形狀，那麼「識」等聚合便不能安立為「我」。《入中論》說：

「我」就是形狀嗎？有「色」的東西才有形狀，所以你們只應該把這類東西稱為「我」。  
「識」等集合沒有形狀，所以應不是「我」。

所以，正如車雖於七相的任何一相之中均沒有自性，但是仍可以依仗它的支分假名為「車」。同樣，雖然在「我」與「蘊」是一、異等七相的任何一相之中，「我」均沒有自性，但是仍能依「蘊」而假名為「我」，由於兩者十分相似，所以能簡明地成立佛陀於經中以「車」和「我」兩者作為譬喻的意義。

#### 天四 做這種破法能見補特迦羅猶如幻化：

「幻」(梵: maya。藏: sgyu ma) 有兩種意義。第一種是指「勝義諦」如幻(藏: sgyu ma lta bu)，譬如說，雖然可成立「勝義諦」是「唯有」，但是卻遮破它的「諦實有」。說「色」等如幻的意思，是指「色」等自性空而有顯現，猶如幻化。雖然此處所說的是後者的意思，但後者能兼具前者的「幻」義，前者卻不一定具有後者的「幻」義。

成立後一種「幻」義的方法是要運用兩種心。第一種是認知「顯現」的心，另一種是決定「空性」的心。以象、馬為例，你們如何能知道象、馬的顯境是幻現還是妄現呢？答案就是須要有：(1) 能看見幻現象、馬的「眼識」，與及(2) 能知道象、馬並非像它們的顯現般存在的「意識」。又譬如，若要確定補特迦羅是幻現還是妄現，同樣須有：(1) 於名言識無可否認的補特迦羅顯現，與及(2) 由理智定解這位補特迦羅是自性本空。理智不能成立顯現是有，而名言量亦不能成立它是自性空。因此必須同時具有：(1) 能尋求諸法是否有自性的「理智」，及(2) 能認知「色」等是有的各種「名言心」。

又有人說令「色」如幻顯現是有多種方式，實不必費力引生這種顯現的方法，因為這些顯現是自然存在於各種認取「色」的名言識之中。應時常以觀察有否自性的正理來觀察「色」等，必須對破除自性引生堅固定解，然後，看見顯現生起時，它便會像幻化般顯現。此外便沒有其



他法能建立如幻空性。

先賢大德（據妙音笑大師所說，這些大德是指王臣時代的班智達和譯師，見《廣論》英譯注）所使用的「如虛空空性」一詞，是指以「理智」於顯現的有法之中僅遮遣自性生、滅等的空性。而他們所使用的「如幻空性」一詞是指自性本空而現似有自性的色等顯現。所以，即使在修持禮拜、旋繞念誦等行品（即是每座正修之間的行持），應首先以正理觀察這些修持是否有自性來破除自性，由這種修持無自性的定解智力攝持而學習生起「如幻顯現」，並在這些顯現之中從事禮拜等修持。若能明瞭這種扼要，便能對於如何以定中（藏：mnyam bzhag。即是「等引位」或「根本位」）修習「如虛空空性」的勢力，在「後得位」（藏：rjes thob）引生「如幻空性」的道理獲得堅固的瞭解。

又如前文所說，假如你們未能界定「所破境」，唯是以正理抉擇「我」與「蘊」是「一」抑「異」等，這樣當你們看見能否定這些立場的論證時，便會認為完全沒有補特迦羅等事物，又或認為補特迦羅等事物就像兔角等一切無作用的「無事」，這樣便會成為「斷見」。所以必須知道這是正見的歧途。《四百論》說：

若是這樣的話，又怎能說三有如幻呢？

《四百論疏說》：

當你們能如實看見緣起時，它們就會像幻師所變化一般，而不是像石女的兒子。

（問：）由於這種觀察是破除一切「生」，也就是說「有為法」是「無生」。

（答：）若是這樣的話，它們就應該不是如幻。假如你們以石女的兒子等譬喻來理解事物，便理應沒有緣起。我對這種撥無緣起的過失不敢苟同，所以我不會作出這種比喻，我會以幻化等不違反緣起的譬喻來比喻它們。

所以，假如尋求諸法有否自性的理智執取僅如幻有，雖然也是過失，但是，若你們以正理觀察而破除自性後，決定要引生諸法僅如幻有的執取，則不是過失。月稱論師在《四百論疏》說：

所以，當我們這樣觀察時，諸法有自性是不能成立的。所以諸法各自僅剩下如幻的性質。

意思是說必須保留這種如幻的意義。

在破除苗芽的自性時，只要正理的作用不失壞，以正理觀察有沒有自性便是合理，你們並不會執取苗芽有自性。不過，假如認為苗芽的無自性是諦實有，又或認為自性空的如幻顯現是諦實有，這種邪執就必須以正理破除。有人以為若不執著「諦實」而只是執取「如幻」是「有」，

那就不可以說執取如幻的性質也是有執著而必須把它斷除。否則便不可能有任何「緣起」的定解，這樣便會成為極大的過失。這個問題我在前文已經多次解釋，這種情況肯定是未能分辨「如幻的意義是「有」」和「如幻的意義是「實有」」的不同。

在觀察某種「境」時，你們會以正理來分析它，最初你們會覺得「境」是不存在，隨後你們同樣會看見沒有「能觀察者」，最後就連能確定「無」的人也沒有。這樣便沒法斷定「是這樣」或「不是這樣」，於是便會開始覺得顯現的事情混沌難分，這種問題便是由於未能分辨「有自性、無自性」及「唯有、唯無」而以正理破除一切事情而導致。這種空性是一種破壞緣起的空性，所以，我們所說的「如幻性」絕不是指這種空性證悟所引生的混沌顯現。

所以，以正理觀察思擇後，你們便會認為補特迦羅連絲毫的「境自性」（客觀存在的實體自性）也沒有，由此便不難獲得這種混沌不分的顯現，任何信解中觀宗義但對開示諸法無自性的教法孤陋寡聞的人也會產生這種經驗。然而，最困難的地方乃是對「完全破除自性」及「安立無自性的補特迦羅為造業者及受果者等」這兩件事情同時引生定解。可是，能同時安立這兩者的人可謂絕無僅有，所以要獲得中觀正見是非常艱難的。

若不能獲得這種（性空、緣起互為助伴）正見，於「見地」的定解愈增長，於「行品」的定解亦必定愈衰弱，相反，於「行品」的定解愈增長，於「見地」的定解亦必定愈衰弱，這樣

便沒法對兩者引生勢力均等的強大定解，從而必定墮入妄執實有自性的增益常見或有事見的那一邊，或墮入妄計諸法全無作用功能的損滅斷見或無事見的那一邊。正如《三摩地王經》所說：

然後，無罪及具足十力的勝者便宣說這種殊勝的三摩地：「三有的一切悉如夢境，當中沒有「生」亦沒有「死」。有情、人類和生命皆是不可得。諸法猶如泡沫，猶如芭蕉樹，猶如幻象，猶如閃電，猶如水中映月，猶如陽焰。沒有人在這個世間死去，亦沒有前往或移居於另一個世間，但是所造的業永不失壞，善果和惡果皆會在世間成熟。雖不是「常」亦不是「斷」，亦沒有造業亦沒有受業，但是可不會造業而不受果報，亦不會承受他人的業果。」

所以，雖然正理未能發現有經歷生死的補特迦羅，但是，在猶如幻化的諸法之中仍會產生善果和惡果，所以對於此經所說：「凡造業者絕不會不觸及或領受這些業的果報，若未造業便不會遭逢這些業的果報，其它未造這些業的補特迦羅也不會遭受它們的果報。」必須生起定解。

求取定解的方法就如前文所說，先令正理所破境的觀念清楚現起，然後仔細思維，必須認清自性有的補特迦羅是由自心相續之中的無明安立，然後專心思維若有這種自性有的補特迦羅，那這種補特迦羅和它的「蘊」就只會是「一」或「異」的道理，與及正理能推翻這兩者的

道理。要觀照這種遮難而引生定解，最後應堅固定解補特迦羅全無自性。在修習「空分」時，應當時常這樣修持。

然後便要令不能否定的名言補特迦羅在心中顯現，讓自心轉而思維「緣起分」，亦即是把這種（名言有）補特迦羅安立為造業者及受果者，從而定解無自性能成立緣起的道理。假如覺得兩者似有矛盾的話，便要採用影像等譬喻來思維兩者互不相違的道理。鏡中的面孔影像所顯現的眼睛、耳朵等等雖然是空，但它們依仗鏡子、面孔等因緣的聚合便會生起，緣散即滅。同樣，補特迦羅雖然連一顆微塵的自性也沒有，但這並不會和有造業者、受果者與及由宿業、煩惱產生（等各種緣起顯現）有所衝突。所以應當修習這種見解，還要知道這種見解在任何情形也是一樣的。

（疑問：）能定解影像等顯現是空就能夠通達它們是無自性嗎？假如能通達，那麼異生凡夫亦應該能夠現證空性，這樣他們應能成為聖者。若不能通達，又怎能以影像來作為補特迦羅無自性的譬喻呢？若你們必須再運用能成立無自性的因才能理解這些譬喻，那麼當你們觀察這類為那些譬喻而設立的譬喻時，便會有永無窮盡的過失。

（先賢智者回答：）雖然異生凡夫能現證影像等事情是無自性，但他們不是聖者，因為他們只通達少分「有法」的空性。必須現證一切諸法皆無自性才能成為聖者。

（自宗回答：）這種答案不合理。因為《四百論》說：

有說能見一法的人，即是能見一切法的人。因為一種法的空性即是一切法的空性。

意思是說，能通達一種事物無自性的人，即能通達一切諸法無自性。

所以，能通達面孔影像是空的人，雖然不把面孔執為真實，但是卻把影像執為實有，這又有什麼衝突呢？

未學會說話的幼童若看見自己的面孔影像，便會跟影像玩耍嬉戲等，由此可知，他們是把影像執為真實的面孔。能言善道的長者，雖然確實知道這些影像並不是面孔，它們的面孔是空，但是他們仍然把這些現為面孔的影像執為有自性，這種執取便是諦實執。在我們心相續中的感覺能成立這是我們看見影像的方式。

然而，影像等事情仍適合作為無自性的譬喻，因為我們使用這些譬喻的理由是在於現量能成立它們的顯現是無實體，所以這些事情確實不是它們所顯現的事情。若於苗芽等事情之上能以正量能成立這種「顯現自性是空」，它就能夠通達苗芽無自性，所以苗芽等事情是有別於影像等事情。《入中論》說：

正如瓶等事物於真實並不存在，但是就世間的共識而言卻是存在的。

對實事師安立瓶等事物作為無自性的譬喻，情況也是像影像等譬喻一樣，他所說的是少分空性而不是說無自性。因為就像前文所說，無自性大多是以車等譬喻成立。同樣道理，觀眾把幻師所變的幻象執為真實的象馬，幻師證知象馬是虛妄也是證知少分空性。

在夢中看見的情界和器界，在醒時便會知道這些顯現是空無虛妄的，甚至在入睡時也可以這樣執取它們。然而在這兩種情況之中，你們只知道在夢中顯現的男女當中並沒有其它不同的男女，而不是證知夢是無自性，這就正如瞭解在影像等事物之中沒有面孔。正如前文所引，《入中論》亦說：

陽焰、幻象等假立的事物，即使於世間也不存在。

意思是說：尋常的名言量能損害在陽焰、幻象、夢中的水、象、馬及男女等，所以了知這些識所執著的意義並不是通達無自性的正見。

所以，應如上文所說思維如幻性的意義，又應念誦甚深經藏的偈頌。如以《三摩地王經》所說的偈頌思維：

猶如陽焰和尋香城，亦如幻象和夢境，各種有相的修習皆是自性空。應知一切諸法也是這樣。

猶如淨空明月的影像顯現在澄海之中，月亮並沒有落入水中。應知一切諸法也是這樣。

猶如居住在山林的人，雖然聽見歌聲、說話、笑聲、哭聲的迴響，但卻不見其人。應知一切諸法也是這樣。

雖然回音是由歌聲、音樂、哭聲而產生，但是這些聲音決不是藏在迴響之中。應知一切諸法也是這樣。

人們在夢中獲得想要的東西，在醒後便消失不見，但愚人卻對它們起貪執。應知一切諸法也是這樣。

幻師變化種種色相、做出各種象、馬、車，這些顯現的事物是絕不存在。應知一切諸法也是這樣。

少女在夢中看見自己的兒子出生及死去，但她愛生而厭死。應知一切諸法也是這樣。猶如月亮的影像在晚上映現於清澈的水中，水中月影空無虛妄，沒法把捉。應知一切諸法也是這樣。

炎夏正午趕路的旅人，口渴難當，所以把陽焰看作水源。應知一切諸法也是這樣。雖然陽焰完全沒有水，可是愚蒙混亂的有情卻要飲用。但陽焰是虛妄不實無法飲用的。應知一切諸法也是這樣。



有人要把充滿水份的芭蕉樹幹剝開而找尋樹心，但是無論在內在外也找不到。應知一切諸法也是這樣。

## 亥二 補特迦羅由眾名成立：

若車是依仗輪等事物而假立，這些支分便是「所取」，而車是「取者」。同樣，若「我」是依仗五蘊、六界、六處而假立，這些事情便是「所取」，而「我」是「取者」。又如把車和它的支分安立為「作者」和「所作」，由於「我」能佔取「蘊」等，所以「我」是「作者」，而「蘊」等是「我」所佔取的事情，所以它們是「所作」。《入中論》說：

同樣，就世所共認的事情來說，是依仗蘊、界、處而把「我」視為「取者」，「所取」便是「所作」而「我」是「作者」。

這就像「車」的情況一樣，若在七相的任何一相之中均不能找到「我」，所以「我」連絲毫的自性也沒有，但是若不觀察的話，「我」於世俗之中是確實存在的。

## 酉二 開示由此亦能成立我所無自性：

若以尋找有否自性的正理來尋找「我」時，於七相的任何一相之中也找不到「我」，所以當它把「我」的自性遮破後，又怎能以正理發現「我所有的眼睛」等事情呢？所以，「我所」同樣是無自性。若瑜伽師完全看不見任何「我」或「我所」的自性，他們便能解脫生死輪迴，此理在下文便會作出解釋。《中論》說：

沒有「我」又怎會有「我所」。

《入中論》亦說：

由於沒有「作者」便沒有「所作」，沒有「我」便沒有「我所」。所以瑜伽師由看見「我」與「我所」皆空便能解脫。

藉由通達「我」無自性的勢力，便能通達「我所」無自性，而斷除此處疑難之法應依前面所說，你們必須瞭解這種道理。

### 酉三 如何把這些正理應用於餘法之上：

這種正理也可以應用在其它事物之上。觀察「我」與「蘊」就像觀察「車」的方式一樣，所以應知瓶子、衣服等也是這樣。若以尋找有否自性的正理以一、異等七相來觀察瓶子、衣服等事物和它們的「色」等，那麼就二諦的其中一者而言，在這七相之中皆不可發現它們。相反，它們是就無觀察名言識而假立。所以，佛陀主張不以正理來遮破世所共認的事情。正如《三律儀經》（梵:Tri-samvara-nirdeśa-parivarta- su tra。即《大寶積經》初品）所說：

世間雖和我爭論，但我不會和世間爭論。世間認為是有的，我亦會認為是有。世間認為是無的，我亦認為是無。

所以《入中論》說：

你們必須了知世間眾生所使用名言，像：瓶、衣、帳篷、軍隊、森林、珠鬘、樹木、房屋、車子、旅館或任何一切事物。為什麼？因為大師能仁不會跟世間爭論。支分、德、貪、能相、薪等，及有支、有德、有貪、所相、火等，這些意義於觀察車的七相之中皆不存在。此外就世所共知的事情而言，它們確實存在。

意思是說，只需要知道任何世間眾生所使用的名言是「有」，無須觀察。這些名言是什麼？

它們就是「支分」及「有支」等。以瓶為例：瓶是「有支」、「有德」、「所相」(藏: mtshon bya。又作「名相」, 假有三法全具備者, 或為心、名、用等名言三法所行對境。如雲所知、實事和瓶皆是名相。見《藏漢大辭典》, 瓶的瓦片等是「支分」, 青色等是「德」, 腹大、能載水、長頸等是「能相」(藏: mtshan nyid。又作「性相」。實有三法全具備者, 名諸法性相。如能托屋樑是柱的性相。見《藏漢大辭典》。衣等事物亦可由此例知。

文中的「貪」是指強烈的貪執。「有貪」是指「貪」的所依, 勝喜論師的《入中論疏》是把「有貪」解釋為具有貪愛的補特迦羅。「火」是能焚燒, 「薪」是所焚燒。

「有支」是依仗「支分」假名安立, 「支分」是依仗「有支」假名安立。其餘從「德、有德」至「火、薪」等每一對也是這樣。正如「火」是依「薪」假立, 「薪」是依「火」假立。《中論》第十八品說:

依「所作」而有「作者」, 依「作者」才有「所作」。除此以外便沒有「作者」和「所作」。

同論又說:

以我對「作者」和「所作」的解釋便能明瞭其餘一切諸法。

所以，由此可知「所生」和「能生」，「道路」與「路人」，「所見」與「能見」，「所量」和「能量」等一切諸法皆是無自性，它們只是互相觀待而有。

因此，若能明瞭怎樣於一種法安立二諦，正如在這種觀察之下，「我」是自性空，然而於無自性之中卻能成立「能作」和「所作」，這樣便能輕易通達一切無自性。所以應對前文所說的車喻及其意義獲得定解。正如《三摩地王經》所說：

你們應以對「我」的認識來瞭解一切諸法。一切諸法自性清淨，猶如虛空。你們能由一者而知一切，由一切而見一切。所以無論你們能解釋多少事情，也不可以對它產生傲慢心。

## 申二 抉擇法無我的方法：

補特迦羅的施設處是包括：（色、受、想、行、識）「五蘊」、地（、水、火、風、空、識）等「六界」及眼（、耳、鼻、舌、身、意）等「六處」，這些皆稱之為「法」（梵：dharma。藏：chos）。這些「法」是「自性空」就是「法無我」（梵：dharmanairātman。藏：choskyi bdag med）。

（六界，梵：sad dhatuni。藏：'byung ba drug。「界」指界限、範疇。眾生的身軀是六大聚合而各有分齊。

1 地界的聚合，地以堅礙為性，人身之中由「內地界」而受生成形者，便是發、毛、爪、齒、皮、骨、肉、筋、腎、心、肝、脾、肺等類，故稱為地界聚。2 水界聚，水以潤濕為性，身中由「內水界」而受生成形者，便是髓、眼淚、汗、涕、睡、膿、脂、肪、血、涎等類，稱為水界聚。3 火界聚，火以燥熱為性，身中由「內火界」而受生成形者，即熱身、暖身、煩悶身、溫壯身及能消解飲食等類，稱為火界聚。4 風界聚，風以動轉為性，身中由「內風界」而受生者，即出息、入息等類，稱為風界聚。5 空界聚，空以無礙為性，身中由「內空界」而受生者，即眼空、耳空、鼻空、口空、咽喉動搖、食消下過等類，稱為空界聚。6 識界聚，識是心識。識以分別為性，身中的樂、苦、喜、憂等識，為識大之假合，故稱為識界聚。)

然而，《入中論》是用遮破四種「生」的方式來抉擇諸法無自性。由於《入中論疏》說這種抉擇是抉擇「法無我」，所以這裡要簡略解說破除四種「生」的道理。《中論》第一品說：

諸法非自生，非從他生、既非共生、亦非無因生。在任何情況皆不會有「生」。

意思是說，無論在任何情況之中「內法」和「外法」也不會從自身產生，其餘三種宗見也是這樣設立。

破除「自生」的應成論式並不舉出「能立」的「因」或「喻」，而是舉出跟這些宗見相反的遮難。這就是說，假如某種事物是「自性生」，它便會局限於「觀待因」或「不觀待因」這

兩種可能性之中。

若是「觀待因」的話，「因」和「果」便會局限於「因、果自性是一」或「因、果自性是異」這兩種可能性之中。「因、果自性是一」的「生」即稱為「自生」，「因、果自性是異」則稱為「他生」。

在「觀待因」的「生」之中又必定局限於「自、他各別而生」及「自、他共同而生」兩種可能性之中。「各別」則有「自生」和「他生」兩種情況。所以，只要破除四種「生」就能排除其它可能性的道理便是這樣。

（破自生：）

假如苗芽是從自身產生，它的「生」就應該沒有意義，因為「生」的意思是指所產生的事物已經形成。假如苗芽是「自生」它就應該像清楚顯現的苗芽一樣，早在過去已經形成。而且它的「生」亦會變得無窮無盡，因為，已經出生的種子假如會再次出生，同一顆種子就必定會屢屢出生，這樣便會有種子繼續不斷出生，而苗芽（枝、葉、花、果）等卻永不可能出生的過失。《中論》說：

假如「因」和「果」是同一，「能生」和「所生」亦應是同一。

《入中論》亦說：

它是從自身而生是毫無益處的。事物生而復生是不合理的。若你們以為事物出生之後又再出生，那在世上便不會看見苗物等事物出生。

同論又說：

所以，「諸法是自生」的看法，於真實或世間皆不合理。

（破他生：）

（反駁：）佛陀說「果」是由四種他緣產生，所以諸法是從他而生。（四種他緣是：因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣。「他」是指這四種緣是與它們引生的「果」相異。）

（回答：）假如「果」是由本質不同的「因」產生。那麼火焰也可以產生黑暗了，因為兩者也是「他」（相異）。

進一步說，不論一切「是果」或「不是果」的事物亦應是由一切「是因」或「不是因」的事物產生。因為它們同樣是「他」（相異）。此意是說，若你們承認種子和苗芽是有自性，這顯然是說稻芽在本質上是有別於火焰等不能產生稻芽的事物，那麼，這種說法和認為稻芽在本質



上是有別於它的「因」亦即稻種的說法，在道理上是完全相同的。因此，假如認為稻芽在本質上是有別於不能產生稻芽的事物，那麼，稻芽跟「自在」和「獨一」的意義就似乎有所分別，這和稻芽與稻種看似有別的道理也是相同的。假如稻芽和稻種看似有別的道理是在於它們的自體或自性現似有別，這樣就無法認清稻芽是由稻種產生而非由火等事物產生的分別。

（反駁：）我們是區分何者能產生稻芽而何者不能。我們是就某種事物在本質相異的意義上是否有別於稻芽來作出這種區分。

（問答：）這種說法已顯出有矛盾。正如《入中論疏》所說：

正如能產生的稻種是和它的「果」亦即稻芽有所分別，所以火、炭、麥種等各種不能產生稻芽的事物，也和稻芽有分別。又假如稻芽能由「他」稻種產生，那稻芽亦應能由火、炭、麥種等事物產生。又假如於稻種處能產生「他」稻芽，那麼，瓶、衣等事物也可以從稻種產生。可是你們從未看見這種事情，所以這種事情並不存在。

所以，（往昔西藏論師）這種認為由一類因的勢力成立決定相的主張，並不是月稱論師的意思。能推翻這種看法的道理，在前文遮破灶上不能成立「有煙必有火」一節已作出解釋。《中論》第二十品說：

假如「因」和「果」相異，那「因」和「非因」即應相同。

《入中論》亦說：

假如事物是依仗他法出生，那火焰也可以產生濃厚的黑暗。為什麼一切會產生一切呢？因為在「他」性之中，一切不能產生與能產生應是相同的。

若就某種事物不屬於「果」的同一相續來區分何者能產生或不能產生，便不能回答這種應成論式。因為正如前文所說，假如事物在本質相異的意義上是「他」，便不能成立它們是屬於同一種相續。還有，這亦不足以回答我們能看見何者能生某種「果」而何者不能的決定準則。因為我們現在所觀察的是假如「因」和「果」的差異於「境」本身是不可缺少，而非由名言心成立的話，這種準則能否維持。

（破其生：）

承認「共生」（由自他所生）者說瓶由陶泥產生就是「自生」。陶瓶由陶工等產生就是「他生」。內道佛教徒之中也有一些承認「共生」，他們認為天授是憑著命根（藏：srog）而受生於另一生，天授和他的命根是同一，所以就是「自生」。同時，天授是由他的父母及他的善業和不善業產生，所以就是「他生」。

既然單從「自」或「他」不能產生，那麼，自他合起來亦不能產生。從「自」而生的因素已被上述「破自生」的正理遮破，從「他」而生的因素亦已被上述「破他生」的正理破除。《入中論》說：

「共生」同樣不合理，因為它的過失已經說過。「共生」於世間或真實而言均不存在，因為「自生」和「他生」各自皆不能成立。

（破無因生：）

主張自然生的順世外道（梵：Lokayata carvaka。藏：togge ba）認為諸法的產生只是自然生，因為從未有人看見蓮藕的粗硬和蓮瓣的柔軟是人為做成，亦沒有人看見孔雀等是被人捕獲後才加上各種形式（形狀）和顯色（色彩）。

這是不合理的。若是「無因生」的話，那麼，在某時某地存在的「生」，亦應存在於一切時間地點之中，又或永不會存在於任何地方。因為事物在某時某地出生或不出生的理由，不可說成是由於「因」的有無。否則孔雀尾毛的翎眼亦會出現在烏鴉等的身上。

總之，若諸法是「無因生」，那麼，它亦應能從一切諸法產生或不產生。這樣，世人為了獲得所追求的「果」而勤力創造其「因」便會毫無意義了。《入中論》說：

假如諸法是無因生，世人即不應歷盡無數艱辛來收集種子，種植莊稼。

（推斷自性生不存在的道理：）

由於看見能反駁（自、他、共、無因）四生的道理，便能成立「四邊無生」。這樣就能成立「無自性生」，正如前文把四邊以外的其它可能性排除的說法一樣。所以，由這些道理便能對「諸法無自性」生起定解。

當你們依循應成論式引生比量時，是沒有直接成立「所立」（宗）的三支論式。在《入中論》精簡地說明反駁「四生」的論點：

諸法並非從自、他、共、無因而產生，所以它們是無自性。

上文是指出於安立應成論式的「果」時，能依止三支論式正因引生比量的方法，而不是一開始便對敵方安立這種他方認可的比量（他比量）。（據妙音笑論師所說，利根補特迦羅僅依最初的應成式便能生起比量，為了幫助鈍根補特迦羅才要加上三支論式，見《廣論》英譯本注。）

以這種方法破除自性生，便能定解「有事」並非自性有，然後便能容易定解「無事」亦非自性有，從而便能獲得證悟一切諸法自性空的中觀正見。正如《中論》第七品所說：

若法是緣起，便是自性寂滅。

《入中論》說：

若諸法是緣生，邪分別便不能觀察。所以緣起正理能割破惡見的羅網。

因此，以「緣起」為「因」便能確定苗芽等事物是自性空。若能這樣做，心中便會非常清楚地知道能斷除任何誤入歧途的可能，所以應該簡略說明此理。以這則「他比量」為例：

（宗：）苗芽無自性。

（因：）因為苗芽是依仗它的因、緣所生。

（喻：）如同影像。

譬如說，當幼童看見面孔的影像顯現時，是不會認為這類顯現於心中的眼、鼻等事情的顯現方式並不是它的存在方式。反而會認為這些顯現是自性實有。同樣，當有情眾生經驗或看見某種法時，是不會把它執為由心力於其顯現而安立，而是妄執為它是如其顯現一般而存在，亦即是執著它是「於境上」有自性，這就是增益有自性的方式。這種「境」的自性就是：自體（藏：ngo bo）、自性（藏：rang bzhin）、自在（藏：rang dbang）的意義。所以，若具有這種性質的話，便會和跟「依他因緣」有衝突。假如沒有矛盾，那認為已存在的瓶不必從種種因、緣再次產生便不合道理。正如《四百論》所說：

法是緣起有便是無自在。這些法悉皆無自在，所以它們並沒有「我」。

《四百論疏》說：

若法是有自體、自性、自在，而非依仗他性，便是自有而非緣起。一切有為法皆是緣起。凡是緣起的法就是不自在，因為它要依仗因緣才能產生。這些事物皆無自在，所以沒有「有我」或「有自性」的事物。

所謂「自在」是指現似有自性的事物。又當它這樣顯現時，它對於同類心識是顯現出不依仗他法，並且是像它所顯現一般存在。然而，若以為「自在」的意思是指不依仗其它因緣而遮破這種「自在」，這樣便無須對我們內部佛教宗派成立沒有這種「自在」。而且即使破除這種「自在」亦不能安立中觀的中道正見。所以，「自在」的意思是指某種事物本質上是以一種能於境上自我成立的方式存在。

所以，「自性空」的意思就是沒有剛才所說的那種「自在」性質，非指全無作用的事情。因此，你們能以「緣起」為「因」來破除自性。上文所引的《四百論疏》繼續又說：

所以在這種中觀派之中，是「緣起」便是「無自在」，「無自在」的意義便是「空性」的意義。空性的意思並不是一無所有。

所以，認為有作用的事情不存在，是一種誤解如幻染淨緣起的顛倒見。認為諸法有自性的見解亦是顛倒，因為任何事物也不會具有這種自性。正如《四百論疏》所說：

所以，在這種中觀派之中，認為有作用的事物不存在便是顛倒見，因為它錯誤否定染淨緣起和如幻因的作用。由於它們並非有自性，所以，諸法有自性的見解同樣是顛倒。因此，認為諸法有自性而沒有緣起的人，必定會有「常見」和「斷見」的過失。

所以，希望遠離常斷二見的人，必須承認無自性及染淨二法的如幻緣起。

（反駁：）若你們以作用緣起來破除「自在」，又說「無自在」的意思是指緣起，那你們又怎會破斥我們呢？因為我們（指其它佛教宗派）同樣承認作用緣起。所以你們跟我們沒有分別。

（回答：）你們雖然承認緣起因果，可是卻和幼童一樣把面孔的影像執成真實的面孔。你們把緣起增益為自性有，還把它稱為諸法自性。所以你們既不能如實通達緣起的意義，亦不能如實宣說緣起的意義。但我們是認為緣起無自性而且這樣宜說，所以你們和我們是有分別的。正如《四百論疏》所說：

（疑問：）假如「無自在」的意思是指緣起。那你們怎會破斥我們？你們和我們有何分別？

（回答：）你們並未如實瞭解或宣說緣起的意義。這就是分別之處。正如未學語言的幼童把影像增益為實有而排斥影像的真實性質，亦即空性。你們就像愚昧的兒童一樣認為影像是自性而不知道它是影像，雖然你們承認緣起但卻不能如實瞭解緣起的性質猶如影像，空無自性。因為你們沒有把無自性的事情執為無自性，反而把不存在的性質增益成存在的性質。由於你們不能宣說無自性反而宣稱諸法有自性，所以你們亦不瞭解怎樣宣說緣起的意義。

雖然我們和他們同樣承認因果緣起，但彼此的分別是在於我們懂得怎樣以自性和無自性如實通達緣起及如實宣說緣起，而他們卻不懂。

信奉有自性的實事師認為某種事物若被認許為有作用的事物，便把它稱為「諦實有」，但在他們之中有一些人認為有關諸法是否諦實有的辯論只是語義之諍。他們還說我們跟自續師辯論於名言之中有作用的事物是否具有於名言中有自相的性質，同樣只是語義之諍，因為自續師亦說諸法於名言之中有自相，但月稱論師明顯破斥這種看法。這種說法就等同有人說：「數論師說耳識的所聞境是常，佛教徒若承認耳識的所聞境而遮破聲是常，這只是在語義上吹毛求疵。」



其它有情看見依仗因緣產生的事物時，會把它們視為自性有，於是令他們繫縛於生死輪迴之中。但是，於聖者而言，依仗因緣而生乃是足以遮破自性及引生無自性定解的「因」。因為它能斷除邊見的繫縛，所以，以緣起為「因」來成立「無自性」實為最極殊勝稀有的善巧方便。由於佛世尊看見這種意義，所以便說：

凡是從緣生的事情便是無生，因為這不是自性生。凡是仗緣的事物，我便視之為空，能通達空性的人便是不放逸。(見《無熱龍王請問經》)

前兩句是指凡是從緣而生的就不是「自性生」。第三句是說依仗因緣的「緣起」便是「自性空」的意義。第四句是顯示通達空性的利益。同經《無熱龍王請問經》又說：

智者能通達緣起法而遠離邊見。

意指通達緣起便能斷除邊執。

又假如諸法是有自性，佛陀和他的弟子就應該這樣看待事物，但他們並沒有這樣做。又既然有自性的事物並非眾緣所能改轉，所以便不可能斷除相執戲論的羅網，這樣便沒有解脫可言。正如《象巖經》(梵: Hasti-kaksya-sutra) 所說：

假若諸法有自性，佛和他的弟子應能了知。以恆常靜止的法不能離苦，智者應當永

## 離戲論。

雖然在《中論》第三品、第四品及第五品載有遮破處、蘊、界自性的道理，於抉擇「法無我」時所用的論理也是非常傑出。但恐怕過於冗長，故不廣泛解說。

### 申三 修習正見淨除煩惱障及所知障的方法：

當看見「我」與「我所」連一點微塵的自性也沒有時，便能由修習這些義理而斷除「我執」與「我所執」的「薩迦耶見」（又作壞聚見、有身見、虛偽身見，各部派對薩迦耶之「薩」字見解不同，故有諸多異說。1「說一切有部」認為「薩」是指「有」，意謂身是五蘊的集合，此五蘊法體為實有，故稱「有身」，緣此實有之身而執著我、我所等妄見，即稱為「有身見」。2虛偽身見，又作壞身見、偽身見，為「經量部」所立。此部以「薩」為壞、無常之義，指身為五蘊的假合，生滅無常，無有實體，故稱壞身、虛偽身。緣此虛偽之身，生起我、我所等執著妄見，即名虛為身見、壞身見。3移轉身見，是唯識派所立。此宗以「薩」為移轉之義，亦即有無不定，或非有似有之義。以「身」為因緣和合依他起性，故謂身為非有非無，稱為移轉身，緣此移轉身推度我、我所等的妄見，即名移轉身見。若薩迦耶見分別緣於五蘊而論，則可以下列二十句表之：以色蘊為例，可分為四句，第一句為「色即是我，如主」；第二句為「我有色，如瓔珞」，第三句為「色即是我所，如僮

僕」.第四句為「我在色中，如器」。受、想、行、識四蘊亦可如此類推，總數共為二十句)。

若能斷除這種薩迦耶見，便能斷除前文（由十二緣思維一節）所說的欲取（、見取、戒禁取、我語取）等四種執取。若能斷除這四種執取，緣「取」而生的「有」便不會出現，這樣，緣「有」而起的結蘊相續之「生」亦會結束，從而獲得解脫。

《中論》第十八品說：

由於「我」與「我所」泯滅，便沒有「我執」與「我所執」。

又說：

若已盡斷內法和外法之中的「我慢」和「我所慢」，便能把「取」滅除。「取」滅「生」即滅。

由此可知「取」是「煩惱」（惑），而「有」是「業」。由於盡斷「生」的因，亦即「業」和「惑」，所以便能解脫。《中論》說：

「業」和「惑」盡斷即得解脫。

至於滅除什麼東西才能盡斷「業」和「惑」。同論隨著便說：

「業」和「惑」是從「邪分別」產生，「邪分別」是由「戲論」產生，「戲論」是以「空性」滅除。

意思是說，生死流轉是從「業」產生。而只有與染污相應的身、語、意三種行業才是能招感生死輪迴的「業」，所以「業」是從「煩惱」產生。若不生起於境上增益種種可愛相及不可愛相的非理分別（邪分別），一切以薩迦耶見為根本的煩惱便不會產生，所以，貪、嗔等各種根源於「薩迦耶見」的煩惱皆是從這種非理分別產生。由於這些非理分別只會從妄執世間八法（利、衰、苦、樂、毀、譽、稱、譏）、男女或瓶、衣、色、受等為真實的想法產生，所以這些分別各種境的非理作意分別，便是從執著諦實的戲論產生。《明顯句論》說：

為什麼觀見一切諸法皆空的空性能滅盡一切世間戲論呢？因為若把諸法視為真實便會有上述所說的戲論。好色之徒若未看見石女的女兒，便不會生起以她為境（對象）的戲論。不生起戲論就絕不會對他們的境生起非理分別。不起非理分別，以執著「我」與「我所」的「薩迦耶見」為根本的煩惱便不會生起。以「薩迦耶見」為根本的煩惱若不生起，便不會造作各種「業」。不造「業」便不會招感所謂生、老、死的生死輪迴。

同論明顯指出通達空性能滅除這些戲論和非理分別：

理由是這樣：空性能離戲論，由於它具有能徹底息滅戲論的行相（特徵）。由於空性遠離戲論，所以能滅除非理分別。由於空性能滅除非理分別，所以能滅除煩惱。能滅除業、惑便能滅除「生」。所以，只有空性能具有滅除一切戲論的行相，所以（空性）又名為「涅槃」。

上文明顯成立「空見」能割斷三有輪迴的根本，而且是解脫道的心臟。所以必須對空見取得堅固的定解。

因此，聖龍樹阿闍黎的論典明示聲聞和獨覺亦能通達一切諸法無自性，因為這些論典指出解脫生死是經由自性空的正見達成。只要聲聞和獨覺仍有煩惱，便要修習這種正見，可是，當他們盡斷煩惱之後卻以此為足，不再堅持修習，所以便不能斷除各種「所知障」。相反，菩薩並不滿足於僅斷除煩惱，自了生死，他們為了利益一切有情求取佛果，以福慧二資糧為莊嚴，長時修習，直至把各種「所知障」完全斷除為止。

所以，雖然上文所說的空見確是能拔除二障種子的對治法，但由於聲聞和獨覺修習的時間有限，所以僅能斷除「煩惱障」而不能斷除「所知障」。舉例說，完全相同的「無我」證悟雖是「見所斷」和「修所斷」兩者的對治法，然而，僅現見無我只能斷除「見所斷」而不能斷除「修所斷」。所以要斷除「修所斷」就必須長時修習。斷除「所知障」的道理也是這樣。（「見所斷」又作「見道所斷惑」，簡稱「見惑」。即是在「見道」時斷除的煩惱。「修所斷」又作「修道所

斷惑」，簡稱「修惑」。即是在「修道」時斷除的煩惱。)

還有，單憑長時修習仍不能斷除「所知障」，更須修學其餘多種廣大妙行。由於聲聞和獨覺僅修習斷除「煩惱障」的方便而不修習「所知障」的對治法，所以便說聲聞和獨覺沒有圓滿證悟「法無我」。《入中論疏》說：

雖然聲聞和獨覺同樣現見這種緣起性，但他們尚未圓滿修習「法無我」，他們只具有斷除三界煩惱的方便。

所以，其它中觀師所認為的「法我執」，這位論師（月稱）卻認為是「染污無明」。雖然聲聞和獨覺修習的「法無我」已達至盡斷「染污無明」的位置，但他們仍沒有圓滿修習「法無我」。由上文及此處的解釋便能明白這些說法。

（應成）這一派的「所知障」是什麼？這就是從無始以來堅執諸法有自性的耽著熏習於心相續之中的牢固習（梵：vasa na。藏：bag chags。又作煩惱習、餘習、殘氣。略稱習。指由煩惱熏習於心中的習慣、氣分、習性、餘習、殘氣。猶取檀香後，在容器之內猶存香氣。行者雖滅除煩惱的正體或正使，然而尚有習慣氣分。佛典記載舍利弗及摩訶迦葉的嗔習、卑陵伽婆跋的慢習、摩頭婆私吒的跳戲習、憍梵波提的牛業習等，皆是習氣的例子。惟有佛陀才能永斷正使及其習氣）。這些習氣引生出令本無自性的諸法現似有自性的錯亂二取顯現。這種錯亂顯現便是（應成中觀派所說

的)「所知障」，《入中論疏》說：

已斷除染污無明的聲聞、獨覺、菩薩，觀見諸行猶如影像等「唯有」的事情。由於他們沒有「諦實有」的增上慢，所以，諸行只具有虛假性（藏：bcos ma）而不是諦實。這些虛假性能欺誑愚者，但是於聖者看來，它們只是世俗，就如幻象等事情一樣，只是緣起。這種世俗只會在有相行聖者之中顯現，而不會在無相行聖者之中顯現。

文中的「已斷除染污無明的聲聞、獨覺、菩薩」是指證得「第八地」（即「不動地」。梵：acala-bhumi。藏：mi gyo pa）的行者，因為前文引用的《四百論疏》說他們是已證得「無生法忍」的菩薩。所以，小乘阿羅漢及第八地菩薩雖能盡斷新熏錯亂二取顯現的習氣，但是還有許多於往昔所熏習的錯亂二取顯現習氣有待淨除，所以他們仍須要長期修學。當他們把這些錯亂習氣完全滅除時，即名為「佛」。

聖龍樹和他的法嗣說大乘和小乘的了義見皆是相同，這種說法能引生兩種殊妙稀有的定解：第一，假如缺乏通達「一切諸法無自性」的正見，莫說達成佛果，就連能解脫生死輪迴也不可能。能生起這種定解便會盡最大的努力以多種方法尋求無垢正見。第二，能分辨出大寶菩提心及菩薩廣大妙行便是大乘有別於小乘的不共特勝。能生起這種定解便會承認行品的教法乃是甚深教誡，從而受持菩薩戒，學習各種菩薩行。現以偈頌作總結（此處是以長行譯出）：

佛陀於世稱「靈鷲峰」的最勝殊妙山王，以六種方法震動大地，示現神變，放大光明遍照無量清淨剎土。能仁從他的妙喉開演經續二道的心臟，此即能生一切聖子的無比善說大佛母般若波羅密多。

曾獲授記的勇識龍樹撰造美名猶如日輪的最勝論典如理解說，其名《吉祥根本慧論》（即是《中論》）。佛子佛護又為此論撰造釋論善如解說（指《中觀根本論佛護疏》）。月稱妥善瞭解其善說後，又造論廣作註疏，顯明其句義（指《明顯句論》）。

我以容易明白的文字簡略解釋他們所說的「於如幻無自性的諸法之中，生死涅槃能所緣起皆能成立」的無垢宗義。儘管修學甚深中觀教典的法友們於無自性之中難以安立因果緣起，可是這樣才是中觀的宗義，所以還是依這種方法宣說為佳。否則你們便不能遠離對他宗所說的過失，而且會發現自己步入「無宗」。這樣的話，你們就必須繼續學習聖龍樹及其追隨者的論典於尋求正見的方法作出善妙的解釋，令佛陀的聖教能長久住世。



## 「毗鉢舍那所有差別」

### 辰二 毗鉢舍那的分別：

據《修習次第論》中篇所說，「毗鉢舍那」的資糧共有三種：（1）親近善士、（2）廣求聽聞（空性真實義的開示）、（3）如理思維。憑著這三種資糧（必需條件）而獲得通達兩種無我的正見之後，便要修習毗鉢舍那。

應修習哪些毗鉢舍那呢？現在主要解說的並不是「大地毗鉢舍那」（指初地以上各地所修的毗鉢舍那），而是異生所修習的毗鉢舍那。對於異生來說，完成毗鉢舍那便是修習四種、三種及六種毗鉢舍那。（異生，梵：prthag-jana。藏：so so skye bu 又作凡夫。據《大毗婆沙論》所說，「異生」是指生起異類之見、惑，造異類之業，受異類之果、異類之生。《成唯識論述記》說「異」有二義：1 別異—聖者僅生於人天趣，異生則通於五趣。2 變異—異生轉變為邪見等。生意指生類，凡夫有別於聖人的生類，故稱異生。）

依《解深密經》所說，四種毗鉢舍那是指「思擇」（、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察）等四者。思擇是觀緣「盡所有性」。「最極思擇」是觀緣「如所有性」。第一者（思擇）又分「周遍尋思」和「周遍伺察」兩種。第二者（最極思擇）亦有「尋思、」和「伺察」兩種。「尋思」

(梵: vitarka。藏: rtog pa) 和「伺察」(梵: vicara。藏: dpyod pa) 是就所緣境的粗細來判分。正如 (無著論師於)《聲聞地》所說：

何謂四種毗鉢舍那？這就是比丘以內心的奢摩他思擇諸法、最極思擇諸法、周遍尋思諸法、用遍伺察諸法。他是怎樣思擇呢？他是由淨行所緣、善巧所緣、淨惑所緣思擇盡所有性，由這三種所緣最極思擇如所有性，由具有 (通達盡所有性和如所有性的) 兩種慧的有分別作意認取這三種所緣的差別相狀便是用遍尋思，當他能正確觀擇它們的時候，便是用遍伺察。

(無著論師的)《阿毗達磨集論》亦同樣開示這四種毗鉢舍那之道。(蓮華戒論師的)《般若波羅密多教授論》也和《聲聞地》一樣確認這四者。至於三種毗鉢舍那，就如《解深密經》所說：

世尊，毗鉢舍那的種類有多少？慈氏，是有三種：第一種是有相毗鉢舍那，第二種是尋求毗鉢舍那，第三種是伺察毗鉢舍那。何謂有相毗鉢舍那？這就是純粹作意於三摩地所行有分別影像的毗鉢舍那。何謂尋求毗鉢舍那？這就是為求瞭解前慧未善瞭解的種種法相的作意毗鉢舍那。何謂伺察毗鉢舍那？這就是為求證得真實解脫之樂而作意於前慧已善瞭解的各種法相的毗鉢舍那。

據《聲聞地》所說，於「等引地」（包括：四靜慮、八解脫、三等至、五現見三摩鉢底）作意於所曾聽聞受持的教法或教授，這是作意而不是思維、衡量、推度、觀察，所以它僅是隨相行。若對那些教法或教授進行思維、衡量、推度、觀察，這時便稱為隨尋思行。若對於那些經過尋求而決定成立的教法或教授，再進行審觀伺察，這樣便稱為於已尋思隨伺察行。這三者即稱為「三門毗鉢舍那」。總括而言，第一者是觀緣無我的意義，作意它們的相，但不會多作抉擇。第二者是為了確定先前未決定的意義而作出抉擇。第三者是對於已決定的意義，像前面一樣進行伺察。

六種毗鉢舍那便是觀緣「六事」。這是尋思毗鉢舍那的尋思次第。亦即是對於（1）義（藏：don）、（2）事（藏：dngos）、（3）相（藏：mtshan nyid）、（4）品（藏：phyogs）、（5）時（藏：dus）、（6）理（藏：rigs pa）進行尋思。經尋思後再進行審觀伺察。

義尋思—指尋思某個特定名詞的意義。

事尋思—指尋思某種事情是外事還是內事。

相尋思—指尋思某種事情是「總相」、「別相」或「共相」、「不共相」。

品尋思—指尋思黑品（不善範疇）的過失過患及尋思白品（善範疇）的功德利益。

時尋思—指尋思某種事情是怎樣出現在過去世，尋思某種事情是怎樣出現在未來世，尋思

某種事情是怎樣出現在現在世。

理尋思—指尋思四種道理：（1）觀待道理—意指各種「果」是依仗各種因、緣而產生，這是由世俗、勝義的特殊觀點及它們的「事」進行尋思。（2）作用道理—意指一切諸法各有作用，例如火有焚燒的作用，應這樣尋思：「這是法，這是作用，這種法是有這種作用」。（3）證成道理—意指所成立的事情不會被正量推翻，應這樣尋思：「這種事情有沒有現量、比量或教量支持」。（4）法爾道理—意指對火的暖性、水的濕性等世所共知的法性生起勝解，又或對「難思法性」及「本住法性」生起勝解。不必考慮有其它理由令這些事物具有這樣的性質（例如求樂厭苦是眾生的法爾本性，所以無須考慮其餘的理由）。

（四種道理是萬物的存在法則。「觀待道理」又稱「相待道理」，諸行必須觀待眾緣而生，如發芽須依仗種子、氣溫、水土等因緣。「作用道理」又稱因果道理，如眼根是眼識的所依而有作用，色境是眼識的所緣而有作用。「證成道內」又稱「成就道理」，指由現量、比量及聖教量而證成的道理，如「諸行無常」、「諸法無我」等是。「法爾道理」又稱「法然道理」，指本自存在於法界的自然道理，如火的焚燒性、水能潤濕性。據妙音笑論師所說，「難思法性」是指佛陀能把三千大千世間納於一毛孔中，又或前文所說屋頂的鴿子能在屋內的乳酪上留下足跡等不可思議的事實。「本住法性」是指諸法本無自性的實相。）

在剛才所說的六事之中，瑜伽師所認識的只有三類，此即：（1）言說義（言詞說話的意

義)、(2) 盡所有性、(3) 如所有性。

六事之中的「義尋思」是屬於第一類「言說義」。「事尋思」和（「相尋思」的）「別相尋思」是屬於第二類「盡所有性」。（「相尋思」的）「總相尋思」及六事的其餘三事（品尋思、時尋思、理尋思）是屬於第三類「如所有性」。《聲聞地》說：

這就是三門毗鉢舍那及六事的所緣。簡而言之，它們能總攝一切毗鉢舍那。

意指這些在《聲聞地》所說的事情能包含所有一切毗鉢舍那。

又我們最初所說的四種毗鉢舍那（思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察）的門徑正是從有相（、尋求、伺察）等三種毗鉢舍那產生。也就是說，行者是透過由三門的觀點產生的六種尋思方法進行尋思而修習它們。《聲聞地》指出上文所說的「勵力運轉」（、有間缺運轉、無間缺運轉、無功用運轉）等四種作意，是通於奢摩他及毗鉢舍那，所以毗鉢舍那亦具有這四種作意。《般若波羅密多教授論》說：

所以，圓滿四種毗鉢舍那的修習便能解脫「粗重縛」。圓滿九種奢摩他的修習便能解脫種種「相縛」。

（首句的「粗重縛」在《廣論》英譯本是譯作「生於惡趣的結縛」。）

在許多大論典之中也有這種說法。所以「毗鉢舍那」是透過「思擇」（、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察）等四種《解深密經》所說的方法來進行修習。而「奢摩他」是透過於境全無散動的九種無分別住心（內住、續住、安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜、專注一境、平等住）來進行修習。

## 「修習毗鉢舍那之法」

### 辰三 修習毗鉢舍那的方法：

「修習毗鉢舍那的方法」分二：（一）破斥他宗。（二）安立自宗。

#### 巳一 破斥他宗：

破斥他宗是分為以下四部分：

##### （一）破斥第一種觀點：

（錯見：）行者雖然未證得任何無我正見，但是若能系心安住於無分別狀態，這樣就是修習本性實義，因為諸法的實義空性，是不能以誰是誰非來區分，所以這種住心方式能與實義相應。由於在空性面前，「境」是根本不存在的，所以，心是不會執取任何事情。

（自宗反問：）這些完全無「境」的修行者是先知道各種「境」不存在，所以才必須令心住於全無執取的狀態嗎？又或他們並非認為「境」不存在，而是認為「境」的本性不能成立，

所以便認為在自心住於全無執取的狀態時才修習「境」的本性嗎？假如是第一者，這樣便會和你們所說的「未證得正見」有矛盾，因為你們承認「一切皆不存在」是了義的見地。依照我們的看法，這種立場是未明瞭正理所破境的界限，你們認為不論承認任何事情也會被正理推翻，於是便認為這就是指任何事情皆不能分別。這樣便會變成一種把確實存在的事情妄加否定的誹謗見，所以令心專住於這種見地之上並不是正確的空性修習，前文已經詳細解釋。

你們若以觀察實義的正理觀察諸法，那麼，這種正理便不能成立任何「有事」和「無事」的存在，所以，你們也許認為諸法於勝義之中確是盡離一切戲論，但你們卻說進行修習的補特迦羅不知此事，而是以這種方式令心專住，對一切全不分別，又認為這種修習方式是與諸法無戲論相應的空性修習，這種說法真是荒謬至極。由於沒有一種「根識」會有：「這是這個，這不是這個」的分別思維，所以它們亦應是修習諸法本性，因為它們亦應與各種「境」的本性實義相應一致。正如前文所說，這種主張會引生極多過失，譬如任何外道的無分別奢摩他皆應成為修習諸法空性。還有，若你們認為除了修行者之外，還有其它人可以證知「境」的本性與修行者的住心相應一致，這樣便勢難避免犯上外道應成修習空性的過失。

---

（反駁：）並不是這樣的，因為這裡是說補特迦羅先要了知（「境」的本性與住心）兩者是相應一致，然後才令心安住。



（回答：）既然認知這種相應一致便是獲得正見，那便會和「行者雖未獲得正見，但是只要能令自心無分別安住便是修習空性」的說法有矛盾。

（反駁：）不論思維什麼事情，一切分別思維皆會把行者繫縛於生死輪迴之中。所以，令心無分別安住才是解脫道。

（回答：）這種看法我在前文已經廣作破斥。若你們的立場也是這樣，就不應該認為堪布支那和尚的宗規會有絲毫過失。《修習次第論》的後篇說：

有人說由分別心產生的善業和不善業，令有情眾生流轉生死輪迴，領受善趣等各種果報，所以他們認為全不思維，全不造作，便能解脫生死輪迴，因此他們在修習時全不分別思維，亦不會修習佈施等善行，還說佈施等修持只是為愚夫宣說。此輩是徹底譏謗大乘。大乘既是一切乘的根本，所以譏謗大乘即是譏謗一切乘。若說一切皆不思維，便是譏謗具有審觀抉擇性質的觀察慧。審觀抉擇是通達真實的正智的根本，譏謗審觀抉擇便是譏謗出世間慧。若說不應修習佈施等善行，亦即徹底譏謗佈施等「方便」。總而言之，「智慧」和「方便」就是「大乘」。

正如《伽耶峰頂經》所說：

菩薩道簡略可分為兩種。這兩者是什麼？就是「方便」和「智慧」。

《如來不可思議秘密經》說：

「方便」和「智慧」兩者能總攝一切菩薩道。

因此，譏謗大乘便會做成極大的修道障礙。所以這些譏謗大乘，執著己見的孤陋之輩，不能獲得智者尊重，不能瞭解如來的經典。他們損人害己，違背教理。他們的說話如同染上劇毒，凡是自愛的智者也要像遠離有毒的食物一般遠離他們。

上文首先列出大乘和尚的立場，文中清楚指出這種徹底譏謗大乘的說法，雖然這是大乘和尚的主張，但是你們這些反駁者也要知道的。

---

（反駁：）我們有修持佈施，所以跟（大乘和尚）這種說法是有分別的。

（回答：）這樣的話，大乘和尚和你們的分別只是在於修持佈施等行為，亦即表示你們和大乘和尚所修習的是同樣的了義見，否則，就你們和大乘和尚的無分別定也應當作出區分。

還有，假如凡是分別思維也會把行者繫縛於生死輪迴，修持施捨和持戒等必定會涉及分別思維，那麼，修習它們又有何利益？難道你們不是要尋求解脫嗎？我在前文已經詳細說明此

理。所以，假如你們認為一切分別思維皆能把行者繫縛於生死輪迴，那採用大乘和尚的說法反會更好，因為採用你們的說法便會背上相違矛盾的重擔。

一些信奉這種見解的人又會這樣想：「假如行者對（人、法）二我相執的境多作觀察，然後由此斷除能執著這種「境」的「有境心」，這樣便是由外斷除戲論，就像狗兒追逐石子一樣。但是，從最初開始便攝心不起散動，則是由內斷除一切戲論，透過這種修習，行者即能令自心不流散於相執境，這就好像狗兒追咬擲石子的手。所以學習教理抉擇見地的人只是在名言文字上打轉（即是唯好咬文嚼字的知解之徒。又上文的「追逐石子」和「外斷」，藏：phyi chad 是指不究竟的對治法。大乘和尚一派認為逐一觀察被誤解的對象的修法就像狗兒追逐石頭一樣，永難盡斷戲論）。

這是譏謗一切佛所說經及六莊嚴（又稱「南瞻六莊嚴」，是指龍樹、聖天、無著、世親、陳那、法稱六位印度佛教聖哲）等大智者所造論典的大邪見，因為這些經論純粹是以教理抉擇正義。還有，當你們仔細觀察自心是怎樣執著二我相及何謂無明的境後，清淨的教理就必定能引生「諸法非如無明所計執般存在」的定解而把虛偽的謬論徹底粉碎。假如你們全未獲得這種定解而只是攝持自心，雖然這時並沒有流散於二我等境，但這並不是證悟二無我的意義。否則的話，厚眠和昏厥的人也應該通達無我，因為他們的心意亦不會流散於二我境。譬如，有人在夜間走

進一陌生的洞窟，由於懷疑洞內住有羅剎鬼而心生恐懼，假如不點亮燭光看清楚有沒有羅剎鬼，便沒法消除恐懼。但是，他們的立場就好像說：「要攝持自心，不可讓羅剎的分別思維散動。」《修習次第論》下篇說這些人的看法就像膽小的士兵在陣上看見強敵當前，卻不效法勇敢的戰士張大眼睛，認清敵人的所在位置予以痛擊，反而閉上眼睛，束手待斃。《文殊師利遊戲經》(梵: Manjusri-vikridita-sutra) 說：

童女，什麼是菩薩戰勝強敵的方法？文殊師利，這就是在觀察時看見一切法皆不可得。

因此，瑜伽師應張開慧眼，以智慧劍擊敗煩惱怨敵。他們無所畏懼，不會像懦夫一般閉上眼睛。

所以，當你們把繩子誤認作毒蛇而產生恐懼時，必須引生認知盤繞之物是繩而非蛇的定解來把錯謬恐懼的苦惱斷除。同樣道理，你們錯執二我是實有並由這種錯誤產生輪迴生死之苦，所以必須以教理引生定解，斷定我執的境並不存在，知悉我執純屬錯亂，然後修習這種實義把非理分別滅除。若能滅除非理分別，便能滅除所有一切由它而起的生死輪迴之苦。所以，這就是「中觀正理聚」等教典經由觀察種種「境」來破除它們的道理。《四百論》說：

若看見「境」沒有「我」，便能滅除三有的種子。

《入中論》說：

若認為有「實事」便會有分別，我們已徹底觀察「實事」並不存在的道理。

月稱論師說，當這種非理分別執著有實事時便會產生邊見分別，所以他提出多種觀察非理分別的「境」為何不存在的方法。《入中論》說：

通達「我」是這種「無明」的「境」後，瑜伽師便會把「我」破除。

正理自在（法稱論師的尊稱，又作正理王）說：

不遮破這種我執的「境」，便不能斷除這執。貪、嗔等等是由於功德和過失而有。所以你們是透過不把它們的「境」視為真實來斷除它們，而不是由淨除貪的外境來斷除它們。（見《釋量論》）

像這樣的說法是極多的。

有說，一切分別皆能把你們繫縛於生死輪迴之中，所以在修習空性時應該斷除一切分別思維。要這樣觀察：對於修習空性的補特迦羅而言，「空性」或「無我」的意義是明顯現前（現事）還是隱蔽不現（不現事）呢？若是明顯現前，這些補特迦羅就應該是聖者，因為他們能現

證無我的意義。若你們說現證無我的意義是不會和異生凡夫有衝突，那我們也可以說未現證空性無我意義的補特迦羅也不會和聖者有衝突，因為兩者是完全相同的。

又假如這些已現證真實的補特迦羅並不知道他們的「境」是真實，因此須由其它補特迦羅以教典為證據來成立真實，這樣才能認識他們的「境」，那麼就必定為智者們所取笑。因為你們竟然說弟子須由他的師長以「比量」成立他們由「現量」證悟的事情，請不要在懂得正理的人面前說出這種言論。你們不可以說現量雖能證悟真實義，但是要以此量因來成立它的名言。正理自在（法稱論師）說：

這是為愚蠢至極的人而說，因為這種事情連牧牛女也可以成立。

意指跟那些對於意義已經成立，就連牧牛女也能成立名稱的事情全不瞭解的愚人辯論。所以，若你們說這種愚昧至極之輩也能夠現證真實，那就必須告訴我哪些愚人才不能通達真實。

縱使我們承認異生凡夫能現證真實，但只是現量並不能安立為真實的性相（藏：mtshan nyid），就正如「花白相」（藏：dkar zal。指某種白色帶有斑紋的牛）雖然是牛，但卻不是牛的性相。同樣僅由現證真實亦不可安立為真實的性相，而且也和你們的主張有衝突。所以你們認為現量雖能證悟真實義，但是仍要以比量因來成立真實的名言，這種說法顯然是詞窮理屈，所以不必詳細解釋。

假如修行者所修的無我空義並非「現事」，那麼，認為由無分別識認取「不現事」便非常荒謬可笑。總之，修習空性的異生凡夫的「心」若不能趣向無我「境」，便會和他們所說的修習空性有矛盾。假如他們的心能趣向無我境，其「境」定必是現事或不現事的其中一者，若無我能明顯現前，他們便會成為聖者。如果認為異生凡夫的無我義是不現事，這樣他們便是由總相（或分別、概念）證知無我的意義，這樣便會和認為這種證悟是無分別的說法有矛盾。

還有，即使處於「加行道世第一法」的行者也是由「總相」證知空義，這和初業行者以無分別心修習空性的說法更是矛盾至極。假如異生凡夫的心識能遠離分別而證知空性，便不難成立這種心識是無錯亂，這樣它就應該屬於「瑜伽現量」，因為它是無錯亂及無分別證知無我意義的心識。

（世第一法，梵：laukikagryadharma。藏：jig rten pa'i choskyi mchog。大乘行者初次現證空性便達至「見道」，從始成為聖者 arya。「見道」之前便是「加行道」，梵：prayogamarga。藏：sbyorlam，加行道又分為暖、頂、忍、世第一法四種階位。每一階位又分為下、中、上三品。而上品世第一法便是異生凡夫菩薩可以證持的最高階位。所以，宗喀巴大士在上文指出：即使最上品加行道的凡夫菩薩，尚且是以分別思維修習空性，所以凡夫能以無分別心修習空性的說法不能成立。）

所以，若認為行者不必以正理遮破我執的「境」而獲得正見，只要攝持自心，不讓心意流

散於二我之上，這樣便是修習無我的意義，又或認為異生凡夫是以無分別識修習無我。這些說法皆是遠遠偏離了教、理之道。

## （二）破斥第二種觀點：

（錯見：）我們也認為僅令心住於不分別狀態而未獲得無我空見，並不是修習空性。所以上述的立場不合道理，但是，只要補特迦羅獲得無我了義正見，以後的一切無分別住心也是修習空性。

（回答：）不合道理。你們說補特迦羅獲得無我了義正見後，一切無分別修習皆是修習了義正見所抉擇的意義。那麼，這些補特迦羅修習菩提心又為何不是修習了義正見呢？請你們解釋一下。

（對方反駁：）雖然修習菩提心是獲得了義正見的補特迦羅所修習的事情，但在修習時並非憶念這種正見且令心安住正見之上。

（回答：）即使已獲得正見的補特迦羅在修習時憶念正見並安住於正見之上，能被視為修習空性，但是，這些補特迦羅的一切無分別住心又為何會成為保任正見的修習呢？

所以，即使你們已經獲得正見，但是在保任正見時仍須由憶念前所抉擇的正見意義來修習



空性。純粹令自心住於無分別的混沌狀態並非修習空性。我們自宗所說的「全不分別」，其意義在「奢摩他」一節及「毗鉢舍那」一節之中已曾多次說明。「全不分別」的意思是指攝心安住於所修境而不從事許多「這是這個，這不是這個」的觀察。我們決不同意「全不分別」的意思是指「遠離分別」。

### （三）破斥第三種觀點：

（錯見：）對於第一種「未獲得正見，令心無分別安住便是修習空性」與及第二種「獲得正見後，一切無分別住心皆是修習空性」的主張，雖然我們均不認同。但是，行者在每次修習無分別之前，應以觀慧先觀察一次，之後的一切無分別住心便是修習空性的意義。

（回答：）這同樣不合理。若是這樣的話，在臨睡時，先以觀察正見一次，隨後的厚眠無分別位，亦應成為修習空性。因為兩者同樣是以正見觀察為前導，而不必在當時令心安住於正見之上而修習空性。

所以，當你們已抉擇正見後，便要令自心專住於「法無自性」的結論之上，假如自心略起動搖，便會失去它所安住的正見，若你們這時令心住於這種無分別的狀態便不是修習空性。所以，你們必須修習分別觀察，必須監察自己的作意是否安住於正見之上，然後便要在修習之中保任這種正見。

#### (四) 破斥第四種觀點：

(錯見：) 我們並不同意上述三種觀點。當行者修習空性時，應首先對空性正見引生定解，然後便要攝心安住於這種空義之上，不再觀察其它事情，一心安住。這樣才是正確的空性修習，而不是像第一派的觀點所謂的「心未趣向空性」，亦不像第二派所謂的「修習無分別而不憶念空見」，也不像第三派所謂的「先觀察正見，然後令心住於沒有正見存在的無分別狀態。」

(回答：) 你們所謂的「正見觀察」只是憶念正見，然後只是在正見之上進行「安住修」。若說這就是修習空性便不合道理，因為在空性之上進行「安住修」只是「奢摩他」，而沒有修習「毗鉢舍那」亦即「觀察修」的方法。所以，這只是一分（片面）的修法，並不能修習止觀雙運。

#### 已二 安立自宗：

假如未獲得無我了義正見，自心於任何修習之中便不能趣向無我，所以必須首先取得無我正見，又只是瞭解並不足夠，在修習時必須憶念正見並加以觀察，而且對於已觀察的意義必須進行修習。對於無我的意義必須具備兩種修習方式，這就是「安住而不觀察」與及「以觀慧進

行思擇」，單憑其中一者並不足夠。

「安立自宗」又分為三部分：（一）安住修和觀察修必須雙修的道理。（二）斷除對此的異議。（三）略說修習止觀的扼要。

### 午一 安住修和觀察修必須雙修的道理：

假如對於無我的意義沒有決定的見地，便不能引生毗鉢舍那的證德。因為佛陀曾說這種決定見地就是毗鉢舍那的「因」，佛陀還說不聽聞開示正見的教授便會成為毗鉢舍那的障礙。《解深密經》說：

世尊，生起「奢摩他」和「毗鉢舍那」的因是什麼？彌勒，它們是以清淨戒律及聞思所成的正見為因而產生。

同經又說：

不樂於聽聞聖者的教授便是毗鉢舍那的障礙。

《那羅延請問經》（梵：Narayana-pariprccha）亦說：

聞能生慧，意能斷煩惱。

前文已引錄了許多這一類的說法。

為何正見能產生「毗鉢舍那」呢？在最初開始抉擇正見時，是以大量教理抉擇正見，但是在抉擇之後亦要以觀慧屢屢觀察修習此見，因為僅憑安住修是不能生起「毗鉢舍那」的。所以，在成就「奢摩他」之後必須繼續觀察修習正見。

（對方反駁：）我們並不是說在最初全不觀察，然而，以聞思抉擇正見之後，若於（上座）正修時修持觀察修，這些分別思維皆是相執。

（回答：）不以這種方式修習正見是不合理。因為我們對「一切分別皆是相執」與及「凡夫異生以離分別慧修習無我」的說法經已廣作破斥。還有，由於你們認為一切分別思維皆是諦實執，若在修習正見時必須把它們斷除，那在進行抉擇時亦應該把它們斷除，蓋因抉擇就必須運用分別思維。還有，其弟子說法、辯經、造論、探討觀點等一切活動均須運用分別思維，所以在這些時候亦應把它們斷除。因為這些活動與「修習時必須斷除諦實執而其它時間卻不必斷除」的說法是沒有任何分別的。

（反駁：）我們不同意這種說法，行者以大量教理進行觀察是為了認知尚未認知的無

我。若已獲得無我正見，在修習時就不必從事這種觀察。

（回答：）若是這樣的話，於「見道位」現證無我的聖者應不必修習所已證得的無我見。

（反駁：）他們必須修習在「見道」時所現證的空性，因為在「修道」所斷除的煩惱，須由修習（見道時所現證的）空性才能斷除。單憑「見道」是不能斷除這些煩惱的。

（回答：）對，這裡也是同樣道理，雖然先前的聞思已經抉擇正見，但是仍須串習已抉擇的事情。因為行者對所抉擇的意義愈加猛力持久，明確堅定，他對正見的定力亦會更加猛力持久，明確堅定。所以，正如《釋量論》所說：

決定和增益心皆是能害和所害的性質。

因為這兩者均是「能害」和「所害」。因為定解的力量愈強盛堅固，它對增益的損害也愈重大。所以這裡也要令無自性的定解逐漸增強，必須思維許多「能破」和「能立」的方式。否則，對於無常、業果、輪迴過患、菩提心、慈悲已有瞭解的人便不必再觀察它們，因為這些人只要想念：「我快要死了」並修習它便能獲得圓滿的無常證悟。必須繼續觀察正見的理由也是這樣。所以，只具有「我快要死」、「為利有情願成佛」、「眾生可憫」等看法並不足以引生清淨的定解，必須以許多理由來思維這些事情。同樣，僅持有某種看法亦不足以引生堅固猛力的無

自性定解，必須運用許多「能破」和「能立」來進行思維。此理在下士道一節已有詳細解說。

因此，《修習次第論》上、中、下三篇皆說於成就「奢摩他」後，在正修時必須大量從事觀察修。所以《入中論》說：「瑜伽士先要破除「我」的意思是指在正修時應修習觀察思擇。因為瑜伽士進行這種觀察思擇是為了獲得「奢摩他」或「毗鉢舍那」，而不是說在未獲得「奢摩他」之前，不必尋求正見的理解。還有，在「靜慮波羅密多」之後的「般若波羅密多」才開示正見觀察的意思就是要行者依照這種次序，在獲得靜慮之後仍要觀察兩種無我。（清辨論師的）《中觀心論》說：

自心住定之後，便要以慧觀察這些名言所取的「法」和「有事」。

清辨論師在自己的疏釋說這種正見觀察是在成就三摩地之後修習。寂天論師在《入菩薩行論》之中說先依「靜慮品」所說修習靜慮，然後在修習「般若」時才說以正理修習觀察。所以後兩種波羅密多（靜慮、般若）及後兩種學（定學、慧學）的一切次第皆是先修「定」而後修「慧」。又於討論如何修習智慧時，任何一切關於觀察「如所有性」和「盡所有性」的開示也是修習次第，所以切莫視作不同的事情。除了這些教典外，許多經典大論也是這樣說，所以在正修時必須觀察思擇。

儘管如此，若在成就「奢摩他」後修習「毗鉢舍那」時，只是修持觀察修，便會令先前的

「奢摩他」失壞，假如不重新修習便會喪失「奢摩他」，這樣就如前文所說，沒有「奢摩他」便不能引生「毗鉢舍那」。所以必須共同修習從前的住心奢摩他及新近的毗鉢舍那，也就是說，在修習「毗鉢舍那」之後，便要對「觀察修」所得出的意義修持「安住修」。這樣修習便能達成專緣無我的「止觀雙運」(藏: zhi lhag zung'bre) 。《修習次第論》的中篇說：

《寶雲經》說：

所以，擅於斷除種種過失的行者，為了遠離一切戲論，即應修持空性瑜伽。對空性多加修習之後，假如他們的心流散於任何令心歡樂之處，只要對該處的本性進行尋思，便會瞭解它是空的。若他們對於內心進行尋思時，便會瞭解它是空的。若他們在任何地方尋思能通達空性的心的本性，亦會瞭解它是空的。他們憑著這種瞭解便能悟入無相瑜伽。

此即說明要通過充分的考察才能悟入無相 (藏: mstan ma med pa) 。文意清楚指出若不以慧觀擇諸法本性而只是捨棄作意思維，便不能悟入無分別性。

上文是說，若審察自心流散之處及流散於該處之心，便會了知它們是空。若尋求或觀察能證空者，亦會了知它是空，而且這些觀察皆是在修習空性時修習。又說觀察及了知它們是空的人便會悟入無相瑜伽，所以論中明顯指出，若不先以正理觀察推尋，而是像大乘和尚一般，僅



是攝持自心，捨棄作意，便不能悟入「無相」或「無分別」。

所以，應如前文所說，以正理寶劍破解諸法沒有絲毫二我的性質，而對無我生起定解。假如具有兩種「我」的實事並不存在，破除「我」的無事又怎能真實成立呢？例如，必須基於先看見石女和她的兒子，才會執著「沒有石女的兒子」的「無事」是實有。假如從未看見石女和她的兒子，就沒有人會說：「石女的兒子的無事是實有」。同樣，不論在任何地方，只要未看見任何實有的事情，便不會產生「實事的無事是實有」的執著，從而便能滅除一切執相的分別，因為各種執著實有的分別皆是妄執「有事」及「無事」為實有的分別。假如「能遍」被破除，那「所遍」亦會被破除。這就是《修習次第論》所說的意思。

所以，對於：（1）一切「有事」和「無事」全無絲毫實性而引生甚深定解，及（2）令心安住於所得的定論，必須輪替修習才能證得「無分別智」。於「境」全不觀察，單純壓伏作意是不能獲得這種智慧，因為這種做法不能斷除諦實執，只是不思維「實有」並不是通達「無諦實」，同樣，只是對「我」不起分別思維，亦非通達「無我」，所以，這樣修習是完全不能斷除「我執」的。因此最極重要的是必須清楚分辨「不分別思維「實有」或「有二我」」與「通達「無實有」或「無二我」」的差別。



## 午二 斷除對此的異議：

（反駁：）觀察思擇無我的意義是分別心，由這種分別心能引生「無分別智」實屬矛盾。因為「果」和「因」是必須相順的。

（回答：）佛世尊在《迦葉品》曾以這則譬喻解答：

迦葉，正如兩棵樹被風吹動，互相磨擦起火而把兩樹燒燬。迦葉，以觀察生起聖者的慧根也是這樣，當這種慧根生起後便會把觀察燒燬。

意指聖者的智慧是從觀察產生。《修習次第論》的中篇說：

所以，瑜伽師以慧觀察時，若不執取任何事物的勝義自性，便能悟入無分別三摩地，能通達一切諸法無自性。若他們不修習以慧觀察諸法自性，而是純粹修習捨棄作意，這樣便永遠不能滅除所有分別，永遠不能證悟無自性，因為他們欠缺智慧光明。所以，正如世尊所說，由觀察能產生如實智火，正如鑽木生火能把分別之樹燒燬。

否則「無漏道」便不能從「有漏道」產生，異生凡夫亦不能證得聖果，因為「因」和「果」並不相似。白色的種子能生出綠色的苗芽，火能生煙，女能生男等因果不相似的情況可謂多不

勝數，這是明顯可見的。聖者的無分別智是現證二種我執境的無我空義。為了引生這種高上的智慧，現在就必須觀察我執的境而了知它是不存在，所以，雖然這是分別，但這種分別卻是與「無分別智」最極相順的「因」。正如前文引用的《三摩地王經》所說：

若觀察思擇「法」是無我，並能以修習長養這種觀察，由此即能獲得涅槃果，此外便沒有任何方法能夠獲得寂滅。

所以《修習次第論》的下篇說：

雖然這種修習是具有分別思維的性質，但這是一種如理作意的性質，所以能引生「無分別智」，所以尋求這種智慧的人必須依仗這種方法修習。

（反駁：）《般若波羅密多經》說，若涉及「色」等是「空」及「無我」的思維便是與「相」有關。所以觀察空性是不合理的。

（回答：）正如前文所說，這些說法是指把空性執起實有，而不是指純粹執持「這是空」。否則，這些經典在修習「般若波羅密多」時就不應提及觀察，正如經中所說：

行持般若波羅密多及修習般若波羅密多的菩薩摩訶薩，應這樣觀察及這樣思維：「什麼是般若波羅密多？這種般若波羅密多是誰人所有？沒有任何法存在或沒有任何法

可得便是般若波羅密多嗎？」這樣觀察和這樣思維....

對於「如何行持甚深般若波羅密多」的問題，《般若心經》是這樣回答：

照見五蘊自性皆空。

《般若波羅密多攝頌》亦說：

若智慧把有為、無為及善、不善法摧破，甚至連一顆微塵也不可得，於世間而言，便算入於般若波羅密多之數。

意思是說，以慧觀察諸法時，若連一顆微塵的勝義真實也看不見，便是得入般若波羅密多之數。所以，你們這種「分別觀察能障礙毗鉢舍那」的說法怎會不違背經中這些必須正理觀察的說法呢？

（反駁：）我們不同意這種看法。否則經典說行者不應觀擇諸法又是什麼道理？

（回答：）假如你們和大乘和尚一樣，認為一切分別思維皆能把你們繫縛於生死輪迴，那你們就必須承認：「我已獲得無分別教授並要修習無分別」等所有一切這類念頭亦會把你們繫縛於生死輪迴之中。我在前文已經詳細解釋遮破這種邪執的道理。

所以，經意是說不應把諸法執為實有。假如你們把繩錯認為蛇而生起苦惱，這時便要斷定這種心所計執的蛇並不存在，才能去除這種錯謬，除此以外便沒有其它方法。同樣道理，你們必須運用正理斷定被執為實有的「境」並非實有，還要對這種定論純熟串習才能滅除實執分別，單憑攝持執著實有的心是不能把實執分別滅除的。

還有，你們必須承認執著實有是錯誤的，若非錯誤而把它斷除便毫無意義了。如果你們承認這種心是錯誤，那麼，除非你們知道它所執取的「境」並不存在，否則你們怎會知道心是錯誤呢？因為你們僅能由「心」所執取的「境」之有無來決定「心」是否有錯誤。正如實有執把「境」執為存在一樣，單憑片面之詞並不能成立「境」不存在，所以必須依靠清淨的教理來成立。能成立便能得出「無實有」的定論，然後才不分別實有，令心安住，這就是我的主張。所以，這種無分別的修習必須以觀慧觀察作為前導，單純不分別是不足夠的。又應知道這是和《修習次第論》下篇的說法完全一致：

所以，在正法教典之中，審思觀察是先於無念和無作意，因為只有審思觀察才能成就無念及無作意，此外便沒有其它方法。

同論又說：

《寶雲經》及《解深密經》等教典均說毗鉢舍那是具有審觀思擇的性質。《寶雲經》

說：

以毗鉢舍那善作思擇後，便通達無自性而悟入無相。

《入楞伽經》說：

大慧，由於以慧思擇後不能分別自相及共相，所以便稱為一切諸法無性。

若不審思觀察，便會和世尊在這些經中所說的多種審思觀察之法相悖。所以應該這樣說：「我的慧力低劣，精進不足，沒有能力廣求多聞。」但是由於世尊稱讚多聞，所以絕不可以毀謗它。

同樣道理，經中從「色」至「一切種智」的心皆無所住的說法，是指不應執著這些法是真實存在於「心」的所住處。否則，六種波羅密多等事情也可以這樣說，這樣「心」亦必定不住於六波羅密多等事情。正如前文所說，不應住於執法實有。經中有說由瞭解諸法非實有便能無所住和無分別。應知所有這些說法皆以破除諸境的自性或諦實性的觀察為優先。所以經中這類「不可思議」或「超離心境」的說法，是為了破除認為僅以聞思便能證得甚深空義的增上慢，並要指出這些意義是聖者的各自內證對於其它凡夫是不可思議，更指出要把妄執甚深義為實有的非理思維破除。所以，必須要知道這些說法並非破除以觀慧如理觀察。《修習次第論》的下篇說：

當你們聽見「不可思議」等說法時，它們便是為了破除認為僅由聞思便能通達真實的增上慢。這些說法是顯出諸法僅為聖者的各別內證而得知。應知道這些說法的意思便是如理破除非理思維，而不是破除如理觀察。否則便會和許多教典和正理相違背。

何以會和許多教典相違背呢？正如《迦葉品》（即《迦葉請問品》）所說：

迦葉，正確的中道觀察諸法是什麼？迦葉，這就是於諸法觀察無我、觀察無有情、無命、無能養者、無士夫、無補特迦羅、無意生、無儒童。迦葉，此即名為正確的中道觀察諸法。

由此可知，它是和經中這類說法相違背，《修習次第論》的初篇說：

《入無分別陀羅尼》（梵：Avikalpa-pravesa-dharani）說：

由無作意而斷除「色」等相。這是什麼意思呢？它的本意是指以慧觀察時，不令自心作意於不可得的事情，而不是指完全沒有作意（指心理活動）。在「無想定」之中只能夠暫時壓伏作意而不能斷除無始以來對色等事情的貪著。

這位論師（蓮華戒）在這部陀羅尼的註釋亦有清楚的解釋。

總之，在大乘之中，除了聖龍樹和聖無著進論廣釋的兩種見地，便沒有其它的見地。印度和西藏的智者亦必定依循這兩位阿闍黎所說的兩種見地之一，所以你們亦必須依循兩派各自的論釋來探索這兩位阿闍黎的見地，而前文已經說明依循聖父子（龍樹、聖天）的論典尋求正見的道理。

根據聖無著所說，於真實之中雖然完全沒有體性相異的「能取」和「所取」，但是對於愚蒙凡夫卻現似體性相異。這種被愚夫執為如其顯現般實有的顯境，即稱為「遍計執」。以教理把在「依他起」之上的「遍計」完全破除而獲得的（能取、所取）無二堅固定解，即稱為「圓成實」，然後便要對這種見地進行安住修及思擇觀察修。假如只是瞭解這種見地，在正修時僅是住於不分別的狀態，而不令自心安住於這種見地之上，這就不是修習空性。此派於（1）抉擇正見的方法，（2）於已抉擇的意義分別修習「寂止奢摩他」和「勝觀毗鉢舍那」的方法，與及（3）修習「止觀雙運」的方法，在（寶生寂論師的）《般若波羅密多教授論》之中的開示最為明確清晰，所以應當研讀。能妥善瞭解此宗並依照經論教典所說而進行修習是非常殊勝稀有的。

下至略說，上至廣釋甚深義的大乘經論雖然數量甚眾，但是，沒有說及的也是為數不少。所以對於某些教典未有說及的意義，便要援引另一些有說及的教典（輔助），對於某些沒有廣



釋的教典，便要援引另一些有廣釋的教典（補充）。至於菩薩廣大行品也應該知道要這樣做。失卻「甚深」或「廣大」其中一分的道軌就不能視為圓滿。所以常說：

「要成為德相圓滿的示道上師就必須精通所有一切「乘」」。

### 午三 略說修習止觀的扼要：

正如前文所說，行者若已獲得了義的正見，便能決定引生「我執」和「我所執」的「我」與「我所」並非有自性。這時，就像最初獲得這種決定一樣，要繼續以觀慧屢屢觀察而引生對這種定論的定解力。對於這種定論應輪替修習堅住不散動的安住修與及以觀慧思擇（的觀察修）。在修習時，假如觀察修習過多而令「住分」減弱，便要多作「安住修」而令「住分」恢復。相反，假如被多作「安住修」的力量影響，便會令「住分」增強而不樂於從事觀察思擇。倘若不修觀察便不能對真實義引生堅固有力的定解。若不能生起這種定解便無損於與這種定解背道而馳的「二我增益執」，所以必須多作觀察修，務令「寂止」和「勝觀」平衡。《修習次第論》的下篇說：

由於在修習毗鉢舍那時，智慧便會增強而削弱奢摩他的力量，於是心意便會像風中的燈燭一般搖晃不定，無法明見真實義，所以這時便要修習奢摩他。若奢摩他的勢



力增強，亦會像睡著的人一樣，不能明見真實義，所以這時便要修習智慧。

應知「加行」、「結行」及「座間」（或作「未修中間」）的行法，是和「下士道」一節所說相同。至於在修習「無我」時認識沉沒、掉舉的方法，運用「正念、正知」斷除沉沒、掉舉的方法，與及在遠離沉、掉的平等等捨自然運作時，如何放緩用功的方法，皆和「奢摩他」一節的解釋相同。

《般若波羅密多教授論》有說，於「所修境」修習「奢摩他」而引生「輕安」，又說於此「境」修習「毗鉢舍那觀察修」亦能引生「輕安」。在分別修習兩者之後，再修習雙運。根據此論所說，行者是不必於同一座之中修習觀察和安住，所以寶生寂論師認為可以在各座之中分別修習它們。此處最重要的意義就是把增益諸法的「無明」認取方式斷除，因此必須對於「空性」或這種增益的違品——「自性空」引生有力的定解，所以行者必須修習空性。假如不能破除「我執」和「無明的認取方式」而對空性置之不理，你的修習便難損二種我執的分毫。所以，先賢大德常說：「東門有鬼，西門送俑」確是真有其事的。（「東門有鬼，西門送俑」這則諺語是來自西藏本教的送崇儀式，意指不得其法或不能對症下藥。在這種儀式之中，施法的本教巫師會用炒青稞粉捏成一具人形的俑來代替受法者承擔一切災禍，然後便會把這具替身送出屋外，假如災禍是來自東方，便要把它擲向東方，否則便不奏效。）

上述只是粗略大概的解釋，至於在正修時的微細利害得失，就一定要親近有智能的善知識，並要運用自己的修證才能明瞭，所以不再多說。

這些修法是以先德的道次第教授為基礎再加以補充。正如博朵瓦的《小冊》（全名：《青色小冊》。藏：Be'u bumsngon po。這本迦當派的道次第教授是鐸巴移喜嘉措，藏：Dol pashes rab rgya mtsho 整理而成）說：

雖然有人在聞思時是以正理抉擇無自性，但是在修習時僅是修習無分別，由於他們的修習和聞思的空性沒有關連，所以不是真正的對治法。所以在修習時也是以你們已串習的「緣起」或「離一、異」等等觀察抉擇，然後便要全無絲毫分別令心安住。要這樣修習才能對治煩惱。這就是希望依循大尊主（阿底峽尊者）修持各種波羅密多法門的人修習智慧的方法。首先應修習「人無我」然後便可以這樣繼續下去。

大尊主（阿底峽於《入二諦論》梵：Satya-dvayavatara）亦說：

有誰人能通達空性呢？他就是曾得佛陀授記，能現見法性真諦的龍樹的弟子月稱，依照他傳出的教授便能證知法性真諦。

這種導引法就像阿底峽尊者的《中觀教授》（梵：Madhyamako padesa）所說一樣，要輪替修習觀察

及安住於觀察所得的結論。這種說法和蓮華戒阿闍黎的宗規並無不同之處。又如前文所說，月稱論師的《入中論》、清辨論師的《中觀心論》及寂天等大師的論釋，皆是意趣相同。此理在彌勒的教法和聖無著的論典亦曾多次宣說。特於能正確住持無著宗風的寶生寂論師所造的《般若波羅密多教授論》之中，其解釋更為清晰明確。所以，龍樹和無著兩派所傳的論典和教授，對於修習毗鉢舍那的方法是彼此一致的。

## 「由修毗鉢舍那成就之量」

### 辰四 由修習而獲得毗鉢舍那的標準：

當你們這樣以觀慧觀察進行修習時，在生起前文所說的「輕安」之前，即名為「隨順毗鉢舍那」，生起「輕安」之後才是「真實毗鉢舍那」。至於「輕安」的性質及引生「輕安」的方法在前文已經解釋。又由先前證得而延續未失的「奢摩他」亦能引生「輕安」，所以「毗鉢舍那」並非只有「輕安」就足夠。為什麼呢？因為在修習觀察時若能由（觀察）本身的力量引生「輕安」才能稱為「毗鉢舍那」。就這一點而言，觀緣「盡所有性」或「如所有性」的「毗鉢舍那」均是相同的。正如《解深密經》所說：

世尊，假如菩薩在獲得身心輕安之前，向內作意思維所已了知的一切諸法三摩地所行影像，這種「作意」應如何稱呼？

彌勒，這並不是「毗鉢舍那」，而是「隨順毗鉢舍那勝解相應作意」。

《般若波羅密多教授論》亦說：

所以，毗鉢舍那是依靠獲得身心輕安而成就。當你們對已思維其意義的內三摩地所行影像勝解觀察時，若未生起身心輕安，這種作意即名為「隨順毗鉢舍那作意」。當

生起輕安之後，這種作意即名為「毗鉢舍那」。

意指修習緣「盡所有性」的奢摩他、毗鉢舍那或雙運與修習觀緣「如所有性」的奢摩他、毗鉢舍那或雙運悉皆相間。若觀察本身能引生輕安，那亦能引生「專注一趣」，所以，已成就「奢摩他」的功德就是由觀察思擇本身亦能引生這種「專注一趣」（奢摩他）。同樣，對於已完善成就「奢摩他」的人而言，即使觀察修亦能幫助「奢摩他」，所以切莫以為凡是進行思擇觀察修便會有損「住分」。

只有對二無我見的任何一者獲得清淨無謬的瞭解並對它進行修習，才能成為緣「如所有性」合修安住和觀察的毗鉢舍那，這種才是能區別「真實毗鉢舍那」的標準，其餘一切方法皆不能區分。

不能用作區分的事情是指什麼？修習任何所緣境也可以令粗品二取顯現停滅，令心處於猶如無染淨空，具有明顯、了別、澄淨（即是明分、了分、澄分）的心境。心就如沒有風吹的燈燭一樣穩定持久。在意識所顯現的外境和內境猶如虹霓輕煙，而且這種情況還會持續顯現，但是，當行者作意專注於任何在意識顯現的境相時，它們卻連些微的作意亦經受不起，於是行者的「奢摩他」便會恢復。

雖然色、聲等粗顯的外境先會顯現，但當行者熟習這種修習後，先前獲得的各種認識和覺

受便會逐漸脫離。若行者令心專注於色、聲等外境之上，它們便沒法經受些微的作意而隱沒，雖然會有這些覺受出現，但這並不是獲得通達遠離二邊的真實正見，這種模糊不清的顯境亦絕不能視為通達中觀所說的「如幻」意義。因為即使行者內心並未趣向正見，但是只要長時修習「住分」亦會有這類事情顯現。正如前文所說，「如幻」的意義必須依仗兩種因素才能現起：

(1) 決定諸法無自性的「理智」定解。

(2) 「名言量」不能否定顯現成立。

「色」等事物於意識之前現出像虹霓般的通透輕薄相，只是「無質礙觸事」和「雖無質礙而有明顯」兩者的結合。由於這種決定連些微無自性的定解也沒有，所以不可把它視為「如幻顯現」，因為這種把「質礙觸」稱為「自性」的做法是把「自性」和「質礙觸」這兩種所破境視作相同。否則，若認為中觀所說的「如幻」(藏: sgyu ma lta bu) 及「虛妄」(藏: brdzun pa) 便是這樣的一回事，那麼，以虹霓和輕煙為差別事(藏: khyad gzhi) 時應不會生起「有自性」的想法，因為按照這種做法而言，對「差別事」生起的定解即是定解它們無自性而有顯現。還有，若以「質礙觸事」作為「差別事」時，這種做法便不能引生「質礙觸事無自性」的定解，因為按照這種做法而言，對「差別事」生起的定解即是妄執「有自性」。所以，當「色」等事物這樣顯現時，並不是「如幻顯現」的意義，因為它完全不能把妄執這種通透輕薄相便是這些「境」的真實本性的意義破除。正如前文所說：「如幻顯現」是在先前已得清淨正見而未忘失的人身上出現的

事情。(宗喀巴大士在文中是反對有人以「時輪續」的說法來解釋中觀派所說「如幻顯現」。)

在善知識阿蘭若師傅出的各種道次第之中(阿蘭若師又作貢巴瓦。全名貢巴瓦旺促堅贊,藏: dGon pa ba dbang phyug rgyalmtshan。阿底峽尊者傳出的迦當派教法,在仲敦巴大士之後分成三支: 1 博朵瓦的「教典派」藏: gzhuṅ pa ba、2 懂峨瓦的「教授派」藏: man ngag ba、3 貢巴瓦的「道次第派」藏: lam rimba。這三支傳承最後又傳至宗喀巴大士手中。「道次第派」所依止的論典是稱為「聖教次第」,藏: bstan rim。宗喀巴大士的《菩提道次第廣論》便是以這類開示道次第的論典為基礎。見《廣論》英譯注),對於引生空性正解的方法曾這樣的描述: 首先應修習「補特迦羅無我」(人無我),然後再修習「法無我」的意義,並要任持正念、正知。假如一座的時間太長,難以任持正念,便會時而沉沒時而掉舉,這樣所得的利益便會微不足道。所以應於上午、下午、初夜(黃昏)、後夜(黎明)四座之中分別修習四座,亦即是於一晝夜之間修習十六座。若認為所修境已變得清晰明顯又或獲得某些覺受便要停止。在按照這種方式修習時,假如自覺沒有修習很長時間,但在查看時間時卻發現晝夜急速流逝,這就是表示已能攝心於所修境之上。相反,假如自以為修了很長時間,但是在查看時間時卻有度日如年的之感,就表示心未攝於所修境之上。若能攝心於所修境之上,內心的煩惱便會減弱,而且會以為自己此後再也不必睡眠。當行者每座修習能長達一晝夜時,他的三摩地便會生起四種徵相:

(1) 無分別——在住定時不會感覺有出入息(呼吸活動),而且息(一呼一吸為一息)和思維

會變得非常微細。

(2) 明瞭—像秋季正午的天空一般明朗。

(3) 澄淨—像在日光之下，把清水注入潔淨的杯子一般清澈澄淨。

(4) 微細—處於前三種徵相之中，能了了分明看見細如髮尖的事情。

雖然這是生起「無分別智」的隨順，但是相比於真實的「無分別智」，它的性質仍屬有分別，因此稱為「顛倒」。《辨中邊論》說：

隨順即是顛倒。

依照《辨中邊論》所說，在異生凡夫的空性修習之中，即使最善妙者仍是隨順顛倒。

雖然在修習前文所說的無謬正見時並未生起其它徵相，但是亦能稱為修習無我意義，相反，假如不能修習無謬抉擇正見的意義，即使已生起四種徵相仍不能視為修習了義。所以，應依上文所說以確定是否修習「如所有性」的意義。修習「如所有性」後，諸法猶如幻現的道理，應從上文所說而得知。



## 「學雙運法」：

### 寅三 修學雙運的方法：

正如前文成就「奢摩他」及「毗鉢舍那」的標準兩段所說，若不能獲得「奢摩他」及「毗鉢舍那」兩者便沒有雙運可修，所以必須首先獲得「奢摩他」及「毗鉢舍那」才能修習雙運。還有，在初次獲得「毗鉢舍那」時便能獲得「雙運」，這就是說，依仗先前的「奢摩他」修習觀察時，若在這種「毗鉢舍那」之中逐漸引生「勵力運轉」等四種作意，便是獲得「雙運」的方法。所以，當行者像上文所說生起第四種作意（無功用運轉）時，便是「雙運」。當「觀察修」結束後，應修習「安住修」，若能獲得像之前奢摩他所得的安住相，便是「雙運」。正如《聲聞地》所說：

如何令「奢摩他」和「毗鉢舍那」平等結合呢？又為何把它稱為「雙運道」呢？它是由九種住心而獲得。以獲得第九住心三摩呬多並圓滿成就三摩地為基礎，即能修習擇法高上智慧，這時便能毫不費力自然趣入擇法道。由於奢摩他道是不待勤苦用功，隨奢摩他而生的毗鉢舍那亦是清淨鮮白，遍滿喜樂，所以「奢摩他」和「毗鉢

舍那」能平等和合，此即名為「止觀雙運道」。

《修習次第論》下篇說：

由於已遠離「沉沒」和「掉舉」，自心即能平等自然運作。當自心對於真實極為清晰確定時，即應放緩用功而修習等捨。應知道這時已成就止觀雙運之道。

何謂「雙運」( 梵: yuganadda。藏: zung'breḥ )？在未證得雙運之前，僅以觀慧修習觀的力量是不能引生無分別安住，所以必須分別用功修習觀察和安住。在獲得兩者之後，僅由觀慧修習觀察的力量便能引生奢摩他，故此稱為「雙運」。又此處的觀察乃是毗鉢舍那，在觀察後的安住乃是觀緣空性的殊勝奢摩他。《般若波羅密多教授論》說：

從此以後，心即能觀緣「有分別影像」。若此心能於無間缺的作意相續之中俱證「奢摩他」和「毗鉢舍那」二分，這時便稱為「止觀雙運道」。「雙」( 藏: zung )指奢摩他和毗鉢舍那是一雙。「運」( 藏: 'breḥ ba )是指雙方互相攝持，彼此緊扣運作。

「無間缺」是指行者在修習觀察之後不必修習無分別安住，僅憑觀察修便能夠引生無分別安住。「俱證」是指觀緣「無分別影像」的「奢摩他」及觀緣「有分別影像」的「毗鉢舍那」。然而，行者並非同時證得兩者，而是在無間斷觀修作意相續之中證得它們。

（問：）這樣豈不是和先成就奢摩他，之後再以觀慧修習觀察來引生住分的說法有矛盾嗎？

（答：）假如在成就奢摩他之前，屢屢輪替修習觀察及觀後安住，便不可能成就奢摩他。若在獲得「奢摩他」之後進行這種（輪替）修習，則表示行者是要求取更高上的奢摩他。所以沒有矛盾。

還有一種特殊的情況必須注意，這就是在快將成就「毗鉢舍那」之前的觀察修有時亦能引生「專注一趣」。但上文是說在未成就「毗鉢舍那」之前，假如屢屢輪替修習觀察及觀後安住，便不能成就「奢摩他」。又我所說的在達成奢摩他後，以觀察修是不能引生無分別，是就未成就毗鉢舍那之前的情況而論，至於初起毗鉢舍那則屬例外。

總之，在成就「奢摩他」之前，由輪替修習令心專住觀察所得定論的安住修，是不能成就「奢摩他」。若於成就「奢摩他」後而未成就「毗鉢舍那」之前，單憑觀察修是不能引生堅固的專注一趣安住。所以，在獲得「毗鉢舍那」之後，才能夠透過觀察，亦即以觀慧屢屢廣作觀察而達成堅固安住，由此可知，「止觀雙運」亦是在這種意義之上安立。

所以，切莫錯認「止觀雙運」就像小魚在水底游動而不會擾亂靜止的湖水一樣，只是在堅固不動的無分別安住之中，以慧觀察無我的意義。

應根據清淨論典的說法來瞭解「止觀雙運」的道理，其餘杜撰附會之說是不可信賴的。雖然從這些印度論典的觀點看來，還可以分出多種不同的止觀修習方法，但這樣恐怕過於繁複，所以不再多說。

(總結) :

現在便要略述道的總體要義。首先，道的根本乃是來自親近善知識，所以必須殷重修學。其次，若你們已生起真實求取有暇心要的意欲，這種意欲便會策勵你們時常不斷修持，所以，為了生起這種意欲，便要修習有暇圓滿的道理。不過，若我們未能斷除追求各種現世目標的心態，就不會勤奮尋求來生的目標，所以便要努力修習人身無常，不能久住與及死後將會流轉惡趣的道理。這時，由於生起畏懼惡趣的真切心念，便能對三寶的功德生起至誠信心而安住於共同皈依律儀，修學皈依學處。然後，應從一系列的道理對「一切白法根本」的業果引生深刻堅定的信解，勤修十善，斷除十種不善，時常安住於四力之道。

當你們這樣妥善修學下士道的教法並獲得堅固後，即應時常思維生死輪迴的總體過患及各別過患。總體而言，應盡力令自心厭離生死輪迴。然後，便要認識引生輪迴的因亦即「業」和「煩惱」的本性，從而發起真實希求斷除業和煩惱的願欲。這樣便能對解脫生死輪迴的「三學」引生廣大的定解。特別而言，應當精勤修學所受持的「別解脫戒」。

當你們這樣妥善修學中士道的教法並獲得堅固後，應當思維一切如母有情眾生亦和自己一樣墮落三有輪迴的苦海。所以應當盡力勤修慈悲為本的大菩提心。假如沒有這種菩提心，六波羅密多及二級次第（下三續部的有相瑜伽、無相瑜伽與及無上續部的生起次第、圓滿次第）的修持就像築樓而無地基。

當你們能生起少許菩提心的覺受時，即應依循法軌受持（願菩提心）並勤學其學處，務求令願心堅定穩固。然後應當聽聞菩薩的廣行，認識取捨（止作）的界限，發起修學這些菩薩行的猛利願欲。發起這種心態之後，即應依法軌受持「行菩提心」的律儀，修學成熟自心相續的「六波羅密多」及成熟有情心相續的「四攝法」。特別是要勇猛精進捨命防護根本罪及盡力不染犯中品纏犯、下品纏犯和各種惡作污染。若有染犯就必須盡力還淨。然後，你們必須專修最後兩種波羅密多，所以應對修習靜慮的方法有所認識，然後才能成就正定。要盡力於心中引生遠離常斷二邊的清淨二無我見。獲得這種正見之後，便要令自心安住於正見之上，故應了知修習正見的正確方法而進行修習。這種「靜慮」及「般若」便是稱為「奢摩他」及「毗鉢舍那」，所以「奢摩他」和「毗鉢舍那」並非有別於後兩種波羅密多的東西。因此，它們是由「受持菩薩律儀後修學其學處」之中分出。

若能修習下級的次第，便會逐漸希望成就上級的次第，若能聽聞上級的次第，便會愈加希

望修習下級的次第，這是關鍵所在。假如對於前者毫無得著而全力專修住心或專學見地，便極難取得心要，故此必須對圓滿道體引生定解。在修習這些要旨時應當長養一己的認識，令自心平衡不偏。所以，若對引導我們修道的善知識退失恭敬信心，便會割斷一切善法的根本，因此應當精勤修學依止善知識的方法。又假如自心不喜修行，便要主修有暇圓滿。倘若耽著現世的事情即應主修無常和惡趣的過患。如果發覺自己對種種遮禁有所懈怠，即應思維自己對於業果的定解不足，因此應當主修業果。倘若於生死輪迴欠缺出離心，求解脫心便會變為虛言，所以應當思維生死輪迴的過患。做任何事情時，假如利益有情的意樂不強盛，便會割斷大乘的根本，所以應當屢屢修習願菩提心及它的因。若已受持佛子律儀及修學各種行法時，發覺執相的繫縛十分強大，便要以理智破除執相心所執取的一切對象，應於如虛空及如幻化的空性修心。假如自心被散亂控制，不能安住於善所緣境，即應依先德所說修習專住一趣。我未說及的也可以由此例知。總之，切莫偏重於某一部分，必須令自心全面修學一切善品。

上士道次第之中修學菩薩行的般若毗鉢舍那修法，至此說畢。

## 辛二 金剛乘的特別修學方法：

當你們已經這樣妥善修學顯經和密咒的共道後，就必須毫不猶疑地趣入真言咒道，因為此道遠比其它修持珍貴，能快速圓滿二種資糧。若要趣入密咒道，便要像《菩提道燈論》所說，首先應以供養財物，恭敬承事及依教奉行等令師長歡喜，而且其程度比前文所說更大，但必須對於那些能具備密咒所說的最低資格的上師才可以這樣做（指除本論所說的基本資格外，還要具備《事師五十論》所說的基本資格，才足以作為密咒金剛阿闍黎）。

然後，先以清淨續部（藏：rgyud sde khungs。指來源清淨的續典）的能熟灌頂成熟自心相續，應要聽聞所受持的誓句律儀，要瞭解它們及守護它們。若然染犯根本墮罪，雖然可以重受，但是已大大阻慢了你們在自心相續引生修道的功德，所以必須勇猛精進，切勿染犯根本罪。還要盡力不犯粗罪，設有誤犯便要勤修還淨戒律的方法。由於這些是修道的基礎，如有欠缺便會像地基崩塌的危樓。《文殊師利根本續》（梵：Manjusri-mula-tantra）說：

大師能仁沒有說犯戒者於密咒道能有成就。

意指毀犯戒律的人是完全沒有上、中、下三品成就。無上瑜伽密續亦說不守護律儀者、獲得下劣的灌頂者及不知真實者，縱使修持亦沒有任何成就。所以，不守護誓句律儀而大談修道

之輩，是完全偏離續道的。

能這樣守護三昧耶誓句及各種律儀而修習密咒道軌的人，應先修習清淨續典所說的生起次第圓滿本尊天輪（能依、所依曼陀羅），因為續道所斷除的特別對象，便是把蘊、處、界執為凡常下劣的庸常分別，而生起次第正能斷除這種庸常分別，令住處、身體及受用轉為殊勝相。能這樣淨除庸常分別的行者，能得諸佛菩薩恆時加持，快速圓滿無邊福德資糧，成為圓滿次第的合宜法器。

然後，這種行者便要修習清淨續部所說的圓滿次第。續典及闡釋續部本旨的智者論師均不認為可捨棄第一次第（生起次第）而僅修習屬於後一次第（圓滿次第）的某部分道軌。所以必須緊記無上瑜伽密續圓滿道體二級次第的心要。

我在這裡只是就其名目而簡略說明趣修真言咒道的一麟半爪，所以應從各種密咒道次第求取詳細的瞭解。假如你們能這樣修學的話，便是修學總攝一切顯經密咒心要的全圓道體，令今生的暇滿人身具足意義，佛陀的大寶聖教能於自己和他人的心相續之中廣大增長。



## 回向

以能觀見大師能仁所說的無盡經典的唯一眼目，如實通達一切教規，便是能令智者歡喜的方法。所以我應親近以這種方式妥善修學的善知識，並皈依本初佛至尊妙音，依仗他的力量觀擇真實性。願這位一切智者論師之尊主於我恆時護念。

這種「菩提道次第」是由南瞻部洲智者的頂巖，猶如尊勝寶幢名揚各趣的龍樹、無著二師歷代相傳。這些教授猶如滿願摩尼寶珠，能成滿眾生的希望，亦如千萬經論法流匯聚而成的吉祥善說大海。

大智者燃燈智（阿底峽尊者）把這種教授弘傳於大雪山（喜馬拉雅山）之中，所以在這個地區之中，能看見世尊正道的眼目經久未閉。

由於我看見能如實了知一切聖教心要的智者已經不復存在，這種殊妙道軌亦已衰微多時。為了弘揚這些聖教，所以才把佛世尊所說的一切法理，總攝成讓一位乘於勝乘（大乘）之上的有緣士夫趣向佛位的道軌次第。

我以教理觀察而從這些教法擷取的修持方法，不會過度廣繁，但是卻能具足一切要義，即使慧力狹小的人亦易理解。

佛子的法門本已極難通達，而我更是愚者之中的患者，所以於此所有一切過失，悉於如實知（諸佛聖眾）前懺悔。

願以長時努力積集猶如虛空廣大的二種資糧，令我成為勝者之導主，引領一切慧眼被愚癡無明蒙蔽的有情眾生。

願於未達至佛位的一切生世之中，能得至尊妙音悲憫攝受，得獲勝道，圓滿成就一切聖教次第，令諸佛世尊歡喜。

願以大悲心策發善巧方便，如實通達道軌的心要，把有情眾生的心意暗冥遣除，願我能長久住持佛世尊的教法。

願以大悲策動自心，把這種安樂利益的寶藏，彰顯於聖教法寶未廣弘又或曾經廣弘但已衰微的地方。

願這部基於諸佛菩薩的微妙事業而成立的菩提道次第釋論，能令希求解脫者的心意顯赫莊嚴，諸佛成就長久安住。

願那些為編纂善道成辦順緣，消除違緣的人非人眾，生生世世永不捨離諸佛所稱讚的清淨正道。

願我由勤修十種法行如理成就勝乘時，能得具大力者常作助伴。願吉祥功德猶如大海無量周遍十方。

（十種法行，梵：dasa dharmacaryah。藏：chos spyod bcu。是受持經典的方法行儀。略稱十法行，即：

- 1 書寫—書寫經、律、論，令其廣為流通。
- 2 供養—恭敬有經典或佛塔之處。
- 3 施他—為他人演說正法，贈與經典而作度化。
- 4 諦聽—專注聆聽他人讀誦經文。
- 5 披讀—自己閱讀經典。
- 6 受持—受學教法，憶持不忘。
- 7 開演—為他人說教法，令其生起信解。
- 8 諷誦—諷誦、宣揚經文，令他人心生喜悅。
- 9 思維—思維佛陀所說之法義。
- 10 修習行—修習佛陀所說之法。

見《辯中邊論》及《顯揚聖教論》。)

## 跋

日這部總攝一切佛所說經的心要，龍樹、無著二大車軌之道，能趣向一切種智佛位的勝士法軌，圓滿開示三種士夫所修一切次第的「菩提道次第」，是應精通三藏，殷重修持法義，接引有情眾生，大寶聖教的善友，大菩薩俄．羅丹喜饒（藏：rNgog blo ldan shes rab。意譯具慧般若）的法嗣貢卓措欽（藏：dKon mchog tshul khriṃs。意譯寶戒），與及悲智莊嚴，具足教證功德，前代持律大師咸皆稱讚的勝士恰杜瓦增的法嗣（藏：Bya 'dul ba 'dzin。意譯持調伏），於西藏雪域的持律師之中，猶如勝幢頂嚴的第一持律師，噤樸（藏：Zulphu）大堪布貢卓貝桑波（藏：dKon mchog dpal bzang po。意譯寶吉祥賢），及眾多求法者先前屢屢勸請，後來又應善修學無量顯經密續，珍愛三學，住持聖教導主，精通兩種語言，肩負聖教重擔的無比大士善知識克卓貝桑波（藏：skyabs mchog dpal bzang po。意譯勝依怙吉祥賢）慇勤勸請而撰造。

我（宗喀巴）是從至尊勝士南喀堅贊（藏：Nam mkha' Rgyal mtshan。意譯虛空勝幢）聽受由貢巴瓦（藏：dGon pa ba。音譯阿蘭若師）傳予內鄔噤巴（藏：sNe'u zur pa）及懂哦瓦（藏：sPyan snga ba）所傳出的道次第傳承。又從名為「桑波」（指卓克桑波。藏：Chos skyabs bzang po。意譯正法依怙賢）的至尊勝士聽受由博朵瓦（藏：Po to ba）傳予霞惹瓦（藏：Sha ra ba）及博朵瓦傳予鐸巴（藏：Dol ba）的道次第傳承。

雖然我曾聽聞這些教授的根本教典《菩提道燈論》，但是除了開示三士道的總體意義外，其餘文句由於容易瞭解，所以全未引用。我以大譯師（俄．羅丹喜饒）及卓壘巴（藏：Gro lung pa。原名羅著仲尼，藏：Blo gros 'byung gnas，意譯慧生）父子所著的道次第為基礎並彙集了多種道次第的要義，所以道軌支分圓滿無缺，容易實行，次第排列毫無混亂。（宗喀巴大士是以俄譯師羅丹喜饒及其徒卓壘巴所造的「聖教次第」 bstan rim 論典。卓壘巴曾造有《入如來聖教道次第論》。藏名：dDe bar gshegs pa'i bstan pa rin po che la 'jug pa'lam gyi rim pa rnam par bshad pa。見《廣論》英譯。）

恭敬頂戴於無量教典辯材無礙，如理實行經論深義，令諸佛菩薩悅意歡喜的稀有大士雪域大車軌至尊勝士仁達瓦（藏：Red mda' ba。原名孫奴羅著，藏：gZhon nu blo gros，意譯孺童慧、童慧，是宗喀巴大士的根本上師）及眾位上師尊長足下的塵土。

此論是修習斷行（出離梵行）的多聞比丘，東方宗喀人（亦即宗喀巴，藏：Tsong kha pa）羅桑札巴貝（藏：blo bzang grags pa'i dpal。意譯善慧名稱吉祥），於北方熱振（藏：Rva sgren）勝者阿蘭若獅子崖撰造。繕寫者為索南貝桑波（藏：bsod nams dpal bzang po。意譯福德吉祥賢）。願大寶聖教弘揚十方一切諸處。

吉祥圓滿

公元 2009 年 4 月 15 日

丹增卓津圓滿於香江

法海淵深非我境  
文義誤失當悔除  
福施無邊諸有情  
普入三士道次第  
咸登一切種智岸  
回向善慧法炬等  
於法有緣善友伴  
生生不離大乘師  
不入歧途住正道  
信解堅固善安往  
出離菩提心正見  
道體支分悉圓滿  
無難成就佛果位

(菩提道次第廣論下冊完)







(本書編輯資訊)：新譯\_廣論\_V104\_橫排.docx 2018/4/21 下午 7:22

#### Revision 0.9a

1. Change bottom 頁尾到頁面 margin from 1.75 to 1.5cm

#### Revision1.04 橫排

1. 將頁面全部改成橫置。
2. 分冊加入目錄，而不是單一主目錄
3. 將註解內《 》改成楷體
4. 將藏文隱藏文字顯示